

BEVEZETÉS – A KIERKEGAARD-I GONDOLATVILÁG MEGÉRTÉSÉRE IRÁNYULÓ KÍSÉRLET ALAPELVEI

A jelen dolgozat célja Sören Kierkegaard dán gondolkodó hitről alkotott felfogásának bemutatása és elemzése hermeneutikai szempontból. Nem vállalkozunk a kierkegaard-i életmű egészének áttekintésére, csupán azokra a hermeneutikailag jelentős alapkérdésekre igyekszünk rávilágítani, amelyek szoros összefüggésben állnak a dán gondolkodó hitről, vallásról alkotott felfogásával. Kierkegaard írásainak olvasása közben nyílt vagy rejtett módon megjelenő hermeneutikai alapkérdések sokaságával találjuk szembe magunkat (mint például a *diszpozíciók* jelenléte az emberi egzisztencia életében, a hit *történetiségének* a problémája, a hit *megértése és értelmezésére* irányuló kísérlet, a Szentírás hitben szerepet játszott jelentőségének kérdésköre, a hit kifejezésére irányuló *nyelv* problémája), s intencióm ezeknek az összefüggések feltárására és elemzésére irányul.¹

A bevezető gondolatokban vázlatosan bemutatjuk Kierkegaard szerzői tevékenységét, amelynek intenciója a keresztényi lét előtérbe helyezésére irányult, s ezen belül reflektálunk arra a hermeneutikailag is jelentős kérdésköre, hogy mennyiben lehetséges a dán bölcselő *megértésére és értelmezésére* irányuló kísérlet? Majd a jelen vizsgálódás első fejezetében kísérletet teszünk arra, hogy Heidegger és Kierkegaard gondolatai között párhuzamokat vonjunk, Heidegger korai filozófiája ugyanis több ponton is erőteljesen kapcsolódik a dán bölcselő egzisztenciaértelmezéséhez. Mivel a vallásos egzisztencia létét lényegileg meghatározza a *döntés*, a *szorongás*, a *kétségbeesés* és a *halálhoz viszonyuló lét* alaphelyzete, ezért a dolgozat ezeknek az összefüggések a feltárására is vállalkozik, s az ebben a kontextusban felmerülő gondolatokat, problémákat veti össze Heideggernek a *Lét és időben* kifejtett releváns szöveghelyeivel, megállapításaival.

¹ Megjegyzem, a dán vallási író műveinek szépirodalmi, filozófiai, teológiai jelentősége egyaránt elismerésre méltó, s hazai viszonylatban is egyre inkább bővülnek a róla szóló elsődleges és másodlagos irodalmak. Kierkegaard hitről alkotott felfogásának elemzésével és értékelésével kapcsolatban jelentős, univerzalitásra törekvő magyar nyelvű születtek. (Lásd pl: Czákó István: *Hit és egzisztencia, Tanulmány Sören Kierkegaard hitfelfogásáról*, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2001, ill. Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2007.) Gyenge Zoltán kutatói munkája figyelemreméltó alaposággal bemutatja a vizsgált szerző szellemi környezetét, korát, s ezeknek a hatásoknak a tükrében reflektál a dán bölcselő sokoldalú személyiségére. A jelen dolgozat írójára a fent megnevezett művek hatással voltak, de a bennük feltárt gondolati összefüggéseknek a megismétlését mellőzi, jöllehet a kritikai elemzés és értékelés közben elkerülhetetlen bizonyos problémáknak eltérő kontextusban való ismételt felvetése. Munkám során leginkább a fent megnevezett hermeneutikailag is jelentős problémakörök elemzését, értékelését és a rájuk vonatkozó hermeneutikai reflexiót tartom szem előtt.

Az összehasonlító vizsgálat útján keresztül eljutunk a kierkegaard-i hitfelfogás egyik lényegi mozzanatához – aminek a részletes kifejtését a negyedik fejezet tűzi ki azonban céljával -, ami szerint a krisztusi hit lényege a megalázott Krisztus *önkéntes követésében* rejlik, s ebben a követésben – amelynek alapvető feltétele a Krisztussal való *egyidejűség* – teljesebbé válik az emberi egzisztencia. Ám a Krisztus önkéntes követésének a kierkegaard-i követelményében már implicite benne foglaltatik az a gondolat, hogy a hitnek az útját nem lehet istenbizonyítékok segítségével megkönnyíteni. Ennek fényében a második fejezetnek az a célja, hogy Isten lehetséges megközelítésére és bizonyítására irányuló filozófiai reflexiókat összevesse a dán gondolkodó hitfelfogásával.

A harmadik fejezetben az Isten bizonyítására irányuló kierkegaard-i gondolatmenet bemutatását alapul véve a dán filozófusnak a vallásról alkotott szemléletét a hegeli filozófiával vetjük össze, s kísérletet teszünk arra, hogy Kierkegaard Hegellel szembeni polémiájának egzisztenciális és hitbeli alapjait megvilágítsuk. A dán bölcselemény ugyanis szenvedélyesen küzd Isten igéjének a tudományos megközelítése ellen, amit a kereszténység balszerencséjének nevez. A Hegellel szembeni polémia bemutatásának voltaképpen az a célja, hogy rávilágítson a kierkegaard-i hit egzisztenciális harcára, s ezen keresztül felvillantsa a hit abszurditását. A jelen dolgozat harmadik fejezetében egyben arra is kísérletet teszünk, hogy a hegeli *közvetítés* jelentőségét elismerjük, azaz a hegeli *integrációt* előnybe részesítsük a schleiermacheri *rekonstrukcióval* szemben. Jóllehet Kierkegaard bírálja Hegel rendszerét, mert az a szabadságot nem veszi figyelembe a közvetítés abszolút erejének hangsúlyozása következtében, ennek ellenére a hegeli közvetítésnek pozitív eredményei is vannak a hermeneutikai vizsgálódásunk szempontjából. A dolgozat ezeknek az eredményeknek a bemutatására is vállalkozik.

Mindezek fényében és elővételezésében a negyedik fejezet ezeknek az előzetesen felvázolt összefüggéseknek a mélyebb kibontására törekszik, s a keresztényi hit kontextusában reflektál az *egyidejűség-történetiség* kapcsolatára, a Szentírás egzisztenciális hatására, és a nyelv (ezen belül *beszéd* és *hallgatás*) hermeneutikai problémájának kierkegaard-i kérdéskörére. Vizsgálódásunk középpontjában mindenekelőtt Jézus Krisztus egzisztenciális jelentőségének a bemutatására áll, s ezen a kérdéskörön belül teszünk kísérletet arra, hogy Miguel Unamuno és Hans Urs von Balthasar teológiai gondolkodásának a témánk szempontjából releváns alapjait felvázoljuk, mivel a szenvedő-megalázott Krisztus követésének hirdetése erőteljes kapcsolódási pont Kierkegaard hitfelfogásához.

A jelen munkában próbáltam a hermeneutikai kör sajátosságát figyelembe venni, azaz a bemutatott értelemegységet koncentrikus körök által bővíteni. A *szorongás*, a *kétségbeesés* és a *halálhoz viszonyuló lét* alaphelyzetének az értelmezése ugyanis az emberi egzisztencia

hitbeli élete szempontjából nyeri el a valódi jelentőségét, mindazonáltal ezeknek a feltárt részeknek az elemzése által egyre inkább kiteljesedik a dán filozófus hitről alkotott felfogása. Azaz minél inkább előrehaladunk a vizsgálódásainkban, annál inkább válik érthetővé minden korábban feltárt dolog a későbbiek fényében.²

A hermeneutika jelentős személyiségei közül elsősorban Heidegger azon gondolataira támaszkodik a dolgozat, amelyeket korai fő művében a *Lét és időben* fejtett ki; ezen kívül tanítványának, Hans-Georg Gadamernek az *Igazság és módszer* című művében feltáruló alapösszefüggéseit is felhasználja hermeneutika vizsgálódásainak az érdekében.

A hermeneutika területére lépve azonban nyomban felmerülhet bennünk a kérdés, hogyan lehetséges a kierkegaard-i életmű *megértéséről* és *értelmezéséről* beszélnünk, megvalósulhat-e az autentikus interpretáció, hiszen tudjuk, hogy a dán gondolkodó szerzői munkássága nem homogén szöveghalmazra épül, amelyből tetszőlegesen kiragadhatunk egy-egy gondolatot. Ebben a kontextusban azonban figyelmet érdemel az a probléma és kérdéskör is, ami magának a *megértésnek* és az *értelmezésnek* a fogalmában rejlik. Ha meg szeretnénk érteni Kierkegaardot, akkor a megértés melyik megközelítését tartjuk szem előtt? Joggal merül fenn bennünk ez a kérdés.

Úgy vélem, egyetérthetünk Schleiermacherrel abban a tekintetben, hogy a megértés művészetére mindenütt szükségünk lehet, ahol a félreértés lehetősége fennáll, azaz ahol nem valósul meg a közvetlen megértés. Schleiermacher álláspontján keresztül az univerzális hermeneutika eszméjével találkozhatunk, tudniillik ahol gondolatok közvetítésével találjuk szembe magunkat, a megértés feladatunkká válhat. Az idegenség tapasztalata és a félreértés lehetősége tehát minden esetben fennállhat, akár szóbeli közlésről, akár írott formáról legyen szó. Mindennapi meghitt beszélgetéseink során is hermeneutikailag járunk el, amikor a gondolatok felszíne alá próbálunk hatolni, s annak a feltárására törekszünk, hogy a másik személyben a gondolati asszociációk milyen nézetekkel, törekvésekkel függenek össze.³

² Vö: Friedrich Schleiermacher: *A hermeneutika fogalmáról Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, In: „Filozófiai hermeneutika”, Filozófiai oktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest 1990, 46. old. A hermeneutikai kör követelményének próbáltam eleget tenni, elfogadva azt, hogy a megértés voltaképpen körben való mozgás, amelyben szükséges, hogy az egésztől ismételten visszatérjünk a részhez, s a részt az egész fényében mutassuk be. Ha ennek az elvárásnak eleget teszünk, akkor körünk állandóan bővül, s az egyre nagyobb összefüggések feltárása szükségszerűen hozzájárul a rész megértéséhez is. „Grundsätzlich gesehen ist Verstehen immer ein Sichbewegen in solchem Kreise, weshalb die wiederholte Rückkehr von dem Ganzen zu den Teilen und umgekehrt wesentlich ist. Dazu kommt, daß dieser Kreis sich ständig erweitert, indem der Begriff des Ganzen ein relativer ist und die Einordnung in immer größere Zusammenhänge immer auch das Verständnis des einzelnen berührt.” (Vö: Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, In: *Gesammelte Werke, 1. Band, Hermeneutik 1*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, 194. old. - A továbbiakban GW 1, lásd továbbá Hans Georg Gadamer: *Igazság és módszer, Egy filozófiai hermeneutika vázlat*, Gondolat Kiadó, Budapest 1984, 145. old. A továbbiakban IM)

³ Vö: Friedrich Schleiermacher: *A hermeneutika fogalmáról Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, In: „Filozófiai hermeneutika”, Filozófiai oktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest 1990, 33-34. old. Az univerzalitás igényével fellépő Schleiermacher a korábbi hermeneutikától jelentősen eltávolodott, mivel a megértés művészeté már nem a Biblián alapuló szövegmegértés dogmatikus

Azonban Schleiermacher azon igényét, amelyet a pszichológiai interpretáció által fejt ki, Kierkegaard megértése esetében kevésbé tartom lehetségesnek.

Mit is takar az interpretációnak a fentiekben megfogalmazott megközelítésmódja? A pszichológiai interpretáció segítségével képessé válhatunk arra, hogy az író alkatába minél jobban beleéljük magunkat, s ezáltal a szerző individualitását közvetlenül felfogjuk. A tökéletes megértés a divinitorikus áthelyeződés, gadameri kifejezéssel élve „egy beszédaktus megfordítása, egy konstrukció utánaalkotása.”⁴ A pszichológiai interpretáció által tehát divinitorikusan behelyezkedünk a szerző által kinyilvánított gondolat létrehozásának az állapotába, azaz képessé válunk a teremtő aktus utólagos megalkotására, megisméltésére. A tökéletes megértés pedig abban a gyakran idézett gondolatban rejlik, miszerint az értelmezés akkor lehet a legtökéletesebb, ha a szerzőt teljesebben megértjük, mint ahogy ő saját magát értette.⁵ E formula értelmének a megragadásához érdemes visszanyúlnunk Gadamer ezen irányú vizsgálódásaihoz, aki hangsúlyozta, ha jól akarjuk érteni Schleiermachert, akkor tudatában kell lennünk annak, hogy a „jobban értés” nem jelenthet teljes identifikációt, a reprodukció ugyanis minden esetben különbözik a produkciótól. Sokkal inkább a reprodukció rekonstruktív végrehajtásában ragadható meg a „jobban értés”, s ezáltal az értelmezőben olyan dolgok is tudatosulhatnak, amelyek az alkotóban tudattalanok maradtak.⁶

A dán bölcselő gondolatainak a „schleiermacheri” tökéletes értelmezését két ok miatt nem tartom megvalósíthatónak. Egyrészt azért nem, mert elfogadom azt a nézetet, hogy az individualitás olyan rejtély, olyan titok, amelyet sosem lehet teljes egészében megismerni⁷; másrészt pedig Kierkegaard álneves írásainak interpretációja szintén nehézséget okozhat

alapja csupán, s nem merül ki a racionálisan megalapozott egyetértésben sem. (Vö: GW 1. 182-183. old, IM 138. old.) A hermeneutika feladatának egyetemessége abból is adódik, hogy a megértés művészetének az igényét az idegenség tapasztalata váltja ki, amelytől nem tudunk szabadulni, ez ugyanis szükségszerűen következik a másik ember individualitásából. „In einem neuen, universalen Sinn ist Fremdheit mit der Individualität Des Du unaufloslich gegeben.” (GW 1. 183. old, IM 138. old: „Egy új, univerzális értelemben véve, az idegenség megszüntethetetlenül együtt adott a Te individualitásával.”)

⁴ Vö: IM 143-144. old. (Vö: GW 1. 192. old: „...Jeder Akt des Verstehens ist nach Schleiermacher Umkehrung eines Aktes des Redens, die Nachkonstruktion einer Konstruktion.”)

⁵ Vö: Friedrich Schleiermacher: *A hermeneutika fogalmáról Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, In: „Filozófiai hermeneutika”, Filozófiai oktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest 1990, 42. old.

⁶ Vö: GW 1. 196. old. „Was diese Formel bei Schleiermacher besagt, ist klar. Er sieht den Akt des Verstehens als den rekonstruktiven Vollzug einer Produktion. Ein solcher muß manches bewußt machen, was dem Urheber unbewußt bleiben kann.” (Vö: IM 146. old.)

⁷ Schleiermacher univerzális hermeneutikájára reflektálva Gadamer megjegyzi, hogy az individualitás titkát sosem lehet teljes egészében feltárni: „Gewiß hat doch Schleiermacher – wie noch entschiedener Wilhelm von Humboldt – die Individualität als ein nie ganz aufschließbares Geheimnis angesehen.” (Vö: GW 1. 194. old, IM 145. old.) Ám nyomban hozzá is fűzi, hogy e tétel voltaképpen viszonylagosságot rejt magában, tudniillik az individuum, mint a megismerés korlátja nem minden esetben jelenthet korlátot. Az érzés, mint közvetlen szimpatikus és kongeniális megértés képes lehet arra, hogy átlépjen e korlátot, s a megértést teljessé tegye. (Vö: uo.) Kierkegaard gondolatainak a vizsgálatakor a teljes megértést problematikusnak tartom. Egyrészt azért, mert a hit állapotának leírásában és elemzésében több megválaszolatlan kérdést találhatunk – amivel a későbbiekben még foglalkozunk -, másrészt az álneves írásmód interpretációja is nehézséget okozhat számunkra.

számunkra, megakadályozva a teljes megértést. Az álneves írások olvasása közben megfogalmazódhat bennünk az a kérdés, hogyan értelmezhetők ezek a művek, avagy lehet-e egyáltalán az értelmezés kritériumáról beszélnünk. Az interpretációt megnehezítő álnévhasználat következtében ugyanis a szerzői tekintély jelentősége csökken, s az olvasó megszólítottá válik az indirekt kommunikáció eszközei által. Ennek a közlésformának tehát az a lényege, hogy a direkt közlés objektív, hideg, ismeretátadása helyett a hangsúly az olvasó saját egzisztenciájára, szubjektivitására tevődjön.⁸ Ha meg akarjuk tehát érteni a dán bölcselő gondolatait, akkor – úgy vélem - az írásait önmagát értelmező műként kell megértenünk.⁹ A szerző inkognitója ugyanis lehetővé teszi számunkra, hogy magával a művel kerüljünk kapcsolatba, s ezáltal a mi szubjektivitásunk is változáson, pozitív alakuláson menjen keresztül.¹⁰ Ha ennek a megközelítésnek az értelmében tűzzük ki célunkul a dán bölcselő megértését, akkor valójában ezzel az önmegértés útjára léptünk.

Az önmegértést elősegítő szövegre irányuló elemzés közben tehát az olvasó szubjektivitása előtérbe kerül, ennek következtében Kierkegaard szerzői tekintélyének a jelentősége háttérbe szorul. Ezzel összhangban a dán bölcselő tiltakozik személyének szerzői tekintélyként való elfogadása és dicsőítése ellen¹¹, az önmegtagadás szerénységét dicsőítve Szókratészhoz hasonlítja magát. Tudniillik a görög gondolkodóhoz hasonlóan elutasítja a védekezés lehetőségét, ez ugyanis a világ megnyeréséhez, ám egyúttal önmaga elvesztéséhez vezetne. Ebből kiindulva a dán gondolkodó vallomása így szól: „vallási kötelességemnek

⁸ Vö: Czakó István: *Hit és történelem viszonya Kierkegaard és Karl Jaspers gondolkodásában*, In: Magyar Filozófiai Szemle, 47. évfolyam, 1-2. szám, 360-361. old.

⁹ Ebben a vonatkozásban teljesen osztom Kardos Daróczi Gábor álláspontját, azaz azt, hogy ha meg akarjuk érteni Kierkegaard szerzői munkásságát, akkor írását önmagát értelmező műként kell megértenünk. (Vö: Kardos Daróczi Gábor: *Az önmagát értelmező mű mint az interpretáció kierkegaard-i alternatívája*, In: *Kierkegaard Budapesten. A Kierkegaard –hét előadásai 1992 dec. 1-4*, Fekete Sas Kiadó 1994. 200. old.) Jóllehet, azt is el kell ismerni, hogy bizonyos pontokon elkerülhetetlen a szerző életkörülményeire hivatkoznunk abból a célból, hogy a gondolatait adekvátan értelmezzük, mindazonáltal Kierkegaard hitről alkotott felfogását vizsgálva elsődlegesen a dán filozófus szerzői munkásságára, azaz a szövegre koncentrálnunk.

¹⁰ A szerző inkognitója egyrésztől tehát életre hívja az olvasó szubjektivitását, másrésztől – elfogadva Gyenge Zoltán gondolati útját - „költői alternatívának” is tekinthető, aminek a segítségével próbálja meg a személyiségét több aspektusból feltüntetni a szerző. (Vö: Gyenge Zoltán: *Az inkognitó szerepe Kierkegaard gondolkodásában*, In: *Az egzisztencia évszázada*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001, 83. old.)

¹¹ A fentiek értelmében észrevehető, hogy Kierkegaard a szerzői tekintély jelentőségét háttérbe szorítja annak az érdekében, hogy az egzisztáló olvasó aktivitását életre hívja. A tekintély fogalmát tehát ebben a kontextusban negatív értelemben értelmezi, azaz a passzív elfogadásra vezeti vissza. Ha a tekintély fogalmára azonban hermeneutikai szempontból kívánunk reflektálni, akkor érdemes Gadamer gondolatit felidézni, aki a felvilágosodás korát pont amiatt bírálta, hogy eltorzította a tekintély eredeti jelentését, mivel csupán a „vak engedelmisséget” látta benne. (Vö: GW 1. 284. old, IM 200. old.) Az autoritás eredeti értelmének a visszaállításának az igényét fogalmazza meg Gadamer, ugyanis egy személy tekintélyének az elfogadása nem eredményezi az észről való lemondást és a passzív behódolás aktusát, hanem sokkal inkább a másik személy aktív elismeréséről, értékeinek az elfogadásáról van szó: „Die Autorität von Personen hat aber ihren letzten Grund nicht in einem Akte der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, dass der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und dass daher sein Urteil vorgeht, d.h. vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat.” (Vö: GW 1. 284. old, IM 200. old.)

tartottam önmegtagadásban szolgálni az igazságot, ezért feladatom volt mindenáron megakadályozni, hogy engem tiszteljenek és kedveljenek.”¹²

A „vallási kötelesség” követelményét figyelembe véve álneves írásaiban Kierkegaard tehát pszeudonimitásba burkolózik, egy „kívülálló sugalmazónak” tekinti magát, aki sokkal inkább a mű olvasójának, mint szerzőjének tekinthető, vagy pedig költőként definiálja magát, aki képes arra, hogy „szerzőket teremtsen”¹³. A hirdetett és önként vállalt pszeudonim inkognitó azonban némiképpen megkérdőjelezhető, mivel pontosan tudható, hogy kit fed el az álarc. Sokkal inkább ál-inkognitóról beszélhetünk, ami felhívja a figyelmet a valódi szerzőre, azaz az inkognitó mögött rejtőzködő vallásos egzisztenciára.¹⁴ Kierkegaard pszeudonimitása tehát a világgal való sajátos kapcsolatteremtés eszközeül szolgál, nem pedig a világtól való distanciát jelenti, mondhatjuk tehát, hogy az elrejtőzés a világgal való kommunikáció feltétele. Ha pedig körültekintően értelmezzük a dán bölcselő műveit, akkor megpillantjuk benne az inkognitó sokrétű álarca mögött megbújó vallásos egzisztencia egységességét, azaz a látszólagos külsődleges heterogenitás belső koherenciát rejt magában.¹⁵

Mit akar megmutatni Kierkegaard? Miért van szükség az inkognitóra? A dán filozófus inkognitó használatának az a célja, hogy ráébressze az embereket a valódi krisztushit jelentőségére, hogy felrázza a korát az érzékcsalódás állapotából. Ezt a célt azonban közvetlen módon nem érheti el, ezt jól tudja, a világgal való kapcsolatteremtés csakis az inkognitó által lehetséges.¹⁶ A dán gondolkodó tehát az indirekt kommunikációt felhasználva tisztában van

¹² Vö: Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, LATIN BETŰK, Debrecen 2000, 29. old. Az önmegtagadás szolgálatában azonban benne rejlik az a követelmény, hogy „vigyorgó korokban” benne élt vallási szerzőnek ügyelnie kell arra, hogy „mindenkinél inkább kinevessék.” (Vö: uo. 67. old.)

¹³ Kierkegaard önjellemzése ekképp hangzik: „...én tudniillik személytelen valaki vagyok, avagy egy kívülálló sugalmazó, aki költő módjára *szerzőket* teremtett, úgyhogy még az *előszó* is az ő művük, sőt ez és ez a *nevük*.” (Vö: Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, LATIN BETŰK, Debrecen 2000, 8. old.)

¹⁴ Kierkegaard rejtőzködésének okául szolgálhat az a felismerés, miszerint a külső megnyilvánulásunk sok esetben nincs összhangban a bensőnkkel, ezt a gondolatot közvetíti a *Vagy-vagy* kezdőmondata: „Kedves olvasó, talán mégiscsak eszedbe ötlött néha, hogy kételkedj kissé annak az ismert filozófiai tételnek a helyességében, amely tétel szerint a külső a belső, s a belső a külső. Talán már te is hordoztál önmagadban olyan titkot, melyről úgy érezted, hogy boldogságával vagy fájdalomával túlságosan is kedves számodra; semhogy másokat is beavathass.” (Kierkegaard: *Vagy-vagy, Előszó*, Osiris-Századvég, Budapest 1994, 7. old.)

¹⁵ Vö: Gyenge Zoltán: *Az inkognitó szerepe Kierkegaard gondolkodásában*, In: *Az egzisztencia évszázada*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001, 88. old. Méltán állíthatjuk tehát, hogy a külső heterogenitás mögött fellelhető Kierkegaard gondolatvilágának az egységessége, amelynek központjában a hiteles kereszténység érdeke áll.

¹⁶ Kierkegaard tehát az indirekt kommunikáció lehetőségét felhasználva burkolózik inkognitóba. Miért van erre szükség? – fogalmazódik meg bennünk a kérdés. George Pattison világít rá a cikkében arra, hogy a dán gondolkodót voltaképpen saját kora kényszerítette az indirekt közlés használatára, az a kor amely a reflexió és az esztétika foglyának tekinthető: „The Christian communicator must be indirect insofar as he must meet his 'audience' where they are, in the realm of the aesthetic and the babel of hermeneutic ambiguity.” (George Pattison: *The Theory and Practice of Language and Communication in Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, In: „Kierkegaardiana XIX”, Kobenhavn 1998, 86. old.) Az indirekt közlés jelentőségét Paul Müller is vizsgálja, s arra az eredményre jut, hogy a közvetett közlésnek az a célja, hogy a befogadó ezáltal teljesebb önismerésre tegyen szert, önmagát megismerje, megértse, s az önmegismerése egyben aktivitásra, öntevékenységre készítse. (Vö: Paul Müller: *Sören Kierkegaards kommunikationsteori*, *En studie*, Reitzels Forlag, Kóbenhavn 1984, 12. old.)

azzal a ténnyel, hogy a szerzőnek először is beszélő viszonyba kell kerülnie az emberekkel, fel kell kelteni az emberek figyelmét, meg kell ragadni az embereket, s ennek eszközéül szolgál az esztétikai alkotás¹⁷, ami azonban önmagában csakis „áltatásnak” tekinthető, azaz valójában a vallásos lét felé vezet bennünket.¹⁸

A vallásos lét jelentőségét szem előtt tartva Kierkegaard tiltakozik az ellen a téveszme ellen, miszerint a vallásosságba és a kereszténységbe az ember csupán a kora előrehaladott volta miatt menekül, s tévképzetnek tartja azt, hogy a fiatalság állapotában a krisztushit nem lehet meghatározó.¹⁹ Bár a dán gondolkodó valóban *maietikus* módon, álnéven íródott esztétikai alkotással lép fel a kezdetben, ám ami közvetlenül vallási alkotás, az kezdettől fogva jelen volt a kierkegaard-i életműben, mivel az 1843-as *Két épületes beszéd* keletkezését tekintve egyidejű a *Vagy-Vagygyal*. Látható tehát, hogy a szerzőnk egyidejűleg kezdi esztétikai és vallási szerzőként, ugyanis álneves írásainak kiadásakor több esetben egyidejűleg publikálta saját neve alatt megjelenő műveit.²⁰

Az esztétikai alkotás a figyelemfelkeltés eszközeként szolgál – mint már említettük -, mibenléte azonban túlmutat önmagán egy felsőbb célt szolgálva, s ez a cél a vallásos létszférában teljeseedik ki. A dán bölcselő szerzői munkássága tehát teljes egészében a krisztushitre, a kereszténnyé válás problémájára irányult. A kereszténnyé válásnak azonban elkerülhetetlen alapfeltétele az önmegtagadás, aminek a megértéséhez „komoly félelem és reszketés szükséges, csendes egyedüllét és sok idő.”²¹ A kereszténnyé válás útjában a

¹⁷ Az esztétikai alkotás azonban csupán kommunikációs eszközként funkcionál, azaz a figyelem felkeltését szolgálja (Vö: Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, LATIN BETŰK, Debrecen 2000, 47. old.), hogy ezáltal „az emberek az esztétikai lelkesültség lendületével” egyenest a vallás partjain fussanak zátonyra. (Vö: uo. 42. old.) Az esztétikai alkotás lelkesültséget kiváltó közvetlen hatását fejezik ki az alábbi sorok: „Bal kezemmel a Vagy-vagyot nyújtottam a világnak, jobbjammal két épületes beszédet; de mindenki, vagyis majdnem mindenki jobbjával nyúlt a bal kezem után.” (Vö: uo. 37. old.) A *csábító naplója* nagy sikert aratott az emberek körében, ezek után a *Két épületes beszéd* következett, amelynek valóban lényegi a jelentősége a kierkegaard-i életműben, ennek ellenére mégsem váltotta ki a hozzá fűződő reményeket. E művet a születésnapján jelentette meg a dán gondolkodó és az elhunyt apjának ajánlotta, miközben ekképp jellemezte: „kicsiny virág a sűrű erdő rejtekében, sem a pompájáért, sem az illatáért, sem a terméséért nem keresik.” (Vö: uo. 37. old.)

¹⁸ Vö: Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, LATIN BETŰK, Debrecen 2000, 56. old.

¹⁹ Vö: Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, LATIN BETŰK, Debrecen 2000, 46. old. A fentiekben megfogalmazott „tévedés oka, hogy az időbeli értelemben vett korosodást összetévesztik az örökkévalóság értelmében vett öregedéssel.” (Vö: uo. 47. old.)

²⁰ Kierkegaard saját alkotói tevékenységéhez viszonyulva, két nagy csoportba osztotta a műveit. Az „indirekt kommunikáció” által meghatározott pszeudonim művei alkotják az egyik csoportot, a „direkt kommunikációt” szolgáló művei a másik csoportot, amelyet az *Építő beszédek*, posztumusz naplója, egyéb feljegyzései, tanulmányai alkotják. (Az esztétikai és filozófiai alkotói korszakok jellemzéséhez lásd: Czákó István: *Hit és egzisztencia, Tanulmány Sören Kierkegaard hitfelfogásáról*, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2001, 22-24. old.) A vallási korszak alkotói műveit a dán bölcselő *Anti-Climacus* álnéven tette közzé, s ezekben már a hiteles kereszténység nevében nyilatkozik. Kierkegaard utolsó pszeudonim műve az 1850-ben megjelent *A keresztény hit iskolája*, amelyben a hit feltételét, azaz a szenvedő Krisztus önkéntes követésének követelményét mutatja be. Ezzel Kierkegaard kilép a közel 16 éven keresztül tartó önként vállalt inkognitóból, s az 5 évvel később bekövetkezendő haláláig nyíltan vállalja a nevét. A saját nevének megjelöltetett művek ugyanis személyes, önvallomás jellegűek, mint pl. a *Szerzői tevékenységéről* ill. *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, s ezekben a művekben a szerzőnek már nincsen szüksége az inkognitóra.

²¹ Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, LATIN BETŰK, Debrecen 2000, 30. old. Jóllehet Kierkegaard gondolatvilágának a középpontjában kezdettől fogva a keresztényi lét problematikája áll, s az inkognitó sokszínű

gondviselés jelenléte és jelentősége sem elhanyagolható tényező szerzőnk életében, mivel vallomása szerint a „gondviselés nevelte” őt, és „ez a neveltetés reflektálódik az alkotás folyamatában.”²²

A bevezető gondolatokból kiindulva láthatóvá vált, hogy a dán gondolkodó a kezdettől fogva a keresztényi létet helyezi előtérbe, azaz vallásos szerzőnek tartja magát. Ám tudatában van annak, hogy a keresztényi igazság közvetítése kezdetben csakis az esztétikai alkotás inkognitója és figyelemfelkeltő hatása által valósulhat meg. Jóllehet Kierkegaard az álnéven publikált írásaiban a hitet valójában kívülről szemléli, mint aki nem képes arra, hogy a „hit mozdulatát” véghezvigye²³, mindazonáltal úgy vélem, hogy a dán bölcselő teológiai kompetenciáját nem kérdőjelezhetjük meg, s óvakodnunk kell attól, hogy az álneves írások hithez való szubjektív viszonyulását Kierkegaard személyes állásfoglalásának tekintsük. Kierkegaard „vallásos íróként” ugyanis a hiteles kereszténységért küzd, s a művein keresztül e küzdelem egzisztenciális harcának, drámaiságának tanúi lehetünk. Méltán állíthatjuk tehát, hogy a dán bölcselő alkotó korszakainak sokszínűsége mögött is érezhető az egység, amelynek központjában a kereszténység, a keresztényi hit problematikája áll. Ennek értelmében az alábbiakban arra törekszem, hogy Kierkegaard gondolatvilágának egységességét alapul véve feltárjam és értékeljem a dán bölcselő hitfelfogásának hermeneutikailag is jelentős mozzanatait.

I. KIERKEGAARD ÉS HEIDEGGER GONDOLATAINAK ÖSSZEHASONLÍTÓ VIZSGÁLATA

álarca mögött valóban felismerhető a vallásos egzisztencia koherenciája; mindazonáltal azt is el kell ismernünk, hogy a vallásos szerző életében a kereszténnyé válás folyamatát megnehezítette önön gyarlósága. Ezt közvetítik az alábbi sorok: „Azt hiszem, hogy ha egyszer komoly kereszténnyé válok, legjobban azért fogok szégyenkezni, hogy ilyen sokáig vártam, mivel először minden mást ki akartam próbálni.” (Sören Kierkegaard: *Naplójegyzetek AA-DD*, Jelenkor Kiadó, Pécs 2006, 112. old, DD 89.)

²² Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységről*, LATIN BETŰK, Debrecen 2000, 75. old. A gondviselés állandó jelenlétére utal az alábbi önfeltárló gondolat is: „Mintha kezdettől fogva jelző volt rajtam: pillanatról pillanatra éreztem, hogy nem vagyok a magam ura, hogy másvalaki az Úr; félelem és reszketés fogott el, valahányszor meglegyintett az ő mindenhatósága és a magam semmissége, leírhatatlan boldogságnak éreztem feltétlen engedelmisséggel viszonyulni hozzá és a munkámhoz.” (Vö: uo. 72. old.) Fontos megjegyeznünk, hogy már a *Vagy-vagy* írásának a kezdetén intenzív vallási hatás érte a dán gondolkodót, erről közvetít az alábbi önvallomás: „Olyan mélyen megrendültem, hogy minden porcikámban megértettem, lehetetlen rátalálnom arra a higgadt és biztos középútra, amelyen az emberek többsége vezeti életét: vagy belevetem magam a kétségbeesésbe és az érzékiségbe, vagy egyedül és kizárólag a vallást választom – vagy a világ, mégpedig iszonyú léptékben, vagy a kolostor. Hogy az utóbbit akartam és kellett választanom, az lényegében el volt döntve; az első mozdulat szertelensége csupán a második intenzitását jelezte, mivel ismertem magam annyira, hogy lehetetlen csak úgy félvállról vallásosnak lennem. Ennek jegyében készült a *Vagy-vagy*. A könyv amolyan költői kiüresedés volt, mindenesetre nem lépett túl az etikumon.” (Vö: uo. 36. old.) Kierkegaard tehát már a *Vagy-vagy* álneves szerzőjeként „igen egyszerű és együgyű dologért, a keresztény-lét előtérbe kerüléséért harcolt.” (Vö: uo. 91. old.)

²³ Vö: Sören Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, Második kiadás, Göncöl Kiadó, Budapest 1986, 61. old.

Sören Kierkegaard egyre erőteljesebb hatást gyakorolt a német szellemi életre, miután a Diederichs kiadó az 1909-es évtől kezdődően 12 kötetben kiadta a dán gondolkodó publikált műveinek német nyelvű fordítását.²⁴ Ez a hatás Martin Heideggert sem hagyta érintetlenül, említésre méltó ugyanis az, hogy Heidegger korai filozófiája bizonyos pontokon erőteljesen kapcsolódik Kierkegaard egzisztenciaértelmezéséhez, s ebben a fejezetben ezeknek a közös pontoknak a megvilágítására vállalkozunk. Az érintkezési pontok ellenére Heidegger a dán filozófust inkább vallásos írónak tartja - s ebben a szerepkörben ismeri el a jelentőségét -, nem pedig gondolkodónak; mindebből kiindulva teológiai jellegű írásainak (épületes beszédeinek) nagyobb jelentőséget tulajdonít, mint filozófiai értekezéseinek.²⁵

A dolgozat keretei a téma kifejtését lehatárolják, ezért célom az, hogy Kierkegaardnak a *szorongásról*, a *halálról*, a *bűnről* és a *hitről* vallott gondolatainak azt a területét bemutassam, amelyek párhuzamba állíthatók Heidegger ezen irányú megállapításaival. Heidegger korai művében, a *Lét és időben* ugyanis megtalálhatóak azok a jelenségek amelyekről Kierkegaard is írt, s amelyek az időbeliséggel szorosan összefüggnek, mint például *halálhoz viszonyuló lét, döntés, szorongás, bűn és világba-helyezettség*.²⁶

A dán gondolkodó hatása érezhető azon heideggeri gondolatban, miszerint az ember jelenvaló-léte a belevettség és a lehetőségek egységének tekinthető. A jelenvalólét elsődlegesen lehető lét: „Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sonder es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeite ist.”²⁷ A jelenvalólét tehát meghatározott lehetőségekre hagyatkozott²⁸, s ebből kiindulva Heidegger a jelenvalólétet önmagának *kiszolgáltató* lehető-létnek tartja, azaz *belevetett lehetőségnek*.²⁹

Hogyan állítható párhuzamba a lehetőség fontosságának hangsúlyozása a dán filozófus gondolatmenetével? Kierkegaard szintűgy a lehetőségekben megnyilvánuló *választás* szerepét

²⁴ Vö: Sören Kierkegaard: *Gesammelte Werke I-XII*. Diederichs, Jena 1909-1922.

²⁵ Vö: Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986, 235. old. (A továbbiakban SuZ) (Magyar fordításban: Martin Heidegger: *Lét és idő*, Osiris Kiadó, Budapest 2001, 274. old, a továbbiakban LI)

²⁶ Kierkegaard és Heidegger számára egyaránt a *bűn*, a *szorongás*, a *lelkiismeret*, a *halálhoz viszonyuló lét* olyan meghatározottságok, amelyek hozzásegítenek az emberi egzisztencia lényegi sajátosságának a megragadásához. A döntő különbség abban rejlik, hogy ezeket az egzisztenciálékat a dán bölcselő visszavezeti az emberi lét végső forrására, azaz Istenre; ezzel szemben Heidegger minden önmagán túlmutató, Istenhez vezető irányzatot immanensként elhárít. (Vö: Erich Przywara: *Das Geheimnis Kierkegaards*, Verlag Von R. Oldenbourg, München und Berlin 1929. 25. old.)

²⁷ SuZ 143. old. 31§, (LI 172. old.)

²⁸ Vö: Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992, 174. old.

²⁹ Heidegger a *Lét és idő* művében a lehetőséget ontológiailag magasabb rendűnek tartja, mint a valóságot vagy a szükségszerűt. A fenomenális talaja a lehetőségek megragadásának a *megértés*, amelyet feltáró lenni-tudásként ragadhatunk meg. A jelenvalólét csakis a lehetőségekből értheti meg magát, az egzisztenciának a megértése a világnak a megértését is jelenti egyben.

hangsúlyozza³⁰ az emberi életben, s ebből kiindulva a filozófiai gondolkodás (a hegeli filozófia bírálóival szembeállítva e gondolatban) hibájának tartja, hogy a belső cselekedetben megnyilvánuló szabadságot figyelmen kívül hagyja, azaz csakis a külső cselekedetet vizsgálja, s ezáltal relatív közvetítéssel él. Mindebből kiindulva a hegeli filozófia ballépésének Kierkegaard azt tekinti, hogy csupán a múltat közvetíti, s ezáltal az élet „csendben álldogál”: „Így van ez a filozófussal is, kiesik, nincs jelen, ott ül s közben megvénül, a múlt dalait hallgatva, a közvetítés harmóniáit figyeli.”³¹ Ha azonban elismerjük a hegeli közvetítés abszolút erejét, akkor nem létezik feltétlen választás – érvel Kierkegaard -, s ezáltal elvesztjük a benső élet szabadságát. Mindazonáltal ha a filozófus nem ismeri meg a szabadság benső életét, akkor bár a világot megnyeri, de egyúttal önmagát elveszti.³² „Ezért a szabadságért harcolok,(...), a jövőért, a vagy-vagy-ért.”³³ - ekképpen hangzik a végszó. Kierkegaard tehát – mint ahogy Heidegger is – a múlt közvetítése helyett, a jövőben megnyilvánuló lehetőségeket tartja szem előtt. A felvázolt *szabadság* az egyén számára a választható lehetőségek birodalmát vonja maga után, amely a *szorongás* érzésével, állapotával jár együtt.³⁴

A SZORONGÁS FOGALMA KIERKEGAARD-NÁL

³⁰ Mint ahogy a fentiekben említettük Kierkegaard a lehetőségekre irányuló szabad választást preferálja, amely azonban csak akkor produktív hatású az emberi életben, ha a hitben teljesedik ki. A dán gondolkodó tehát fontosnak tartja, hogy az ember a lehetőség által nevelődjék, a lehetőséggel azonban csak a hit által élünk a megfelelő módon. A dán gondolkodó tisztában van azzal a ténnyel, hogy a lehetőségek halmaza rossz útra is elvezethet bennünket, s ezáltal a hittől elfordulva elveszhetünk a véges dolgokban. Aki azonban adekvát módon él a lehetőséggel, az a végtelenséget nyeri el. Az élet lehetőségeihez való egzisztenciális viszonyulás megragadására a későbbiekben még figyelmet fordítunk. (Vö: Kierkegaard: *A szorongás fogalma*, Göncöl Kiadó, Budapest 1993, 182-186. old, a továbbiakban SZF)

³¹ Vö: Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Osiris-Századvég, Budapest 1994, 480. old.

³² Hasonlóképpen párhuzamba állítja Kierkegaard a világ megnyerését és ezáltal önmaga elvesztésének gondolatát, amikor saját szerzői tevékenységét elemezve az önvédelem lehetőségét elutasítja: „... egyvalami van, amibe képtelen volnék beletörődni, amit képtelen volnék megtenni anélkül, hogy rajta ne vesszek a helyzetemben és viselkedésemben rejlő dialektika elvesztésével egyetemben... ez pedig magamat *védni* szerzői mivoltomban. Védekezésem igaztalanság volna, amely hozzásegítene ugyan, hogy értelmetlenül az egész világot megnyerjem, de örökre a bukásomat jelentené.” (Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységről*, Latin Betűk, Debrecen 2000, 29. old.) Méltán állíthatjuk, hogy a világ megnyerése nem csupán önmagunk elvesztését jelenti a dán bölcselő álláspontja szerint, hanem egyben a keresztényi hittől való eltávolodást is maga után vonja. A keresztényi hit ugyanis a világtól való elkülönülést követeli meg a hívő egzisztenciától, azaz mondhatjuk azt is, hogy a világ megnyerésével szemben a „világ elvesztését” hangsúlyozza, s ez csakis az önmegtagadó életmód által valósulhat meg. Ennek a kifejtésére a későbbiekben még figyelmet fordítunk.

³³ Vö: Kierkegaard: „Vagy-vagy”, Osiris-Századvég, Budapest 1994, 213. old.

³⁴ Vö: SZF 52. old. A szorongás és a szabadság összefüggő kapcsolatára utalnak az alábbi sorok: „... a szorongás a szabadságnak mint a lehetőség számára való lehetőségnek a valósága.” (Vö: uo.) Kierkegaard (*Vigilius Haufniensis*) szemléletesen ábrázolja a szorongás nevelő hatását, amely a lehetőségekben nyilvánul meg. A lehetőséget a legsúlyosabb kategóriaként jellemzi a dán filozófus, s ironikusan mutatja be azokat a „szánalmas” embereket, akik a lehetőségbe menekülnek a „kemény valóság” elől. Azok az egyének ugyanis, akik semmire sem vitték az életben, azaz nem használták fel produktív módon az élet adta választási utakat, gyakran felelevenítenek egy varázslatos lehetőséget, amelyet elhalasztottak, s ezt Kierkegaard „hazug koholmány”-nak nevezi. (Vö: uo. 182. old.)

Kierkegaard által került be a *szorongás* fogalmának jelentősége a filozófiai köztudatba.³⁵ A dán bölcselő szorongás-analízisének megragadása érdekében nem lesz érdektelen vázlatosan utalni azokra az életkörülményekre, amelyek Kierkegaard melankóliáját erőteljesen meghatározták. A dán gondolkodó ugyanis ezt az életérzést nem csupán filozófiailag elemezte, hanem át is élte, s ennek gyökere az Apjával való kapcsolatában rejlik. Apja sorsának alakulását ugyanis önmagára vonatkoztatja, mivel Apja gyermekkori Isten-átka, fiatalkori kicsapongása és búskomorsága mélyen meghatározta az életét. Személyiségének melankóliájához hozzátartozik a sokat említett Regina Olsenhez fűződő élmény, akit Kierkegaard eljegyzett, majd minden magyarázat nélkül visszakérte a jegygyűrűt. Becsülettel bevallja, hogy nem volt képes a házaselethez szükséges nyitottságra: „Éppen az ő közvetlen, gyermekies boldogsága, az én rettenetes búskomorságom mellett tanított önmagam megértésére, különösképpen a jegyesség viszonyában; addig sosem sejtettem, milyen búskomor vagyok; nem volt mértékem ahhoz, hogy milyen boldog lehet az ember.”³⁶

Idézzük Kierkegaard önmagáról vallott sorait: „Sohasem ébredt az a gondolatom, hogy koromban bárki él vagy születik, aki több volna nálam - és a legbelsőmben mindenkinél nyomorultabb voltam. Sohasem jutott eszembe, hogy ne győzhetnék, még ha a legostobább dologba fognék is, - csak egyben nem győzhetek, különben feltétlenül mindenben, de ebben az egyben nem: hogy úrrá legyek búskomorságomon, amelynek nyomásától alig voltam akár egyetlen napra is szabad. Ámde ezt még úgy is kell érteni, hogy korán be voltam avatva abba a gondolatba, hogy a győzelem a végtelenség értelmében győzelem, a végesség értelmében: szenvedés. Mindez megint megegyezett legbelső, búskomor gondolatommal, hogy voltaképpen semmire való vagyok: semmire a végesség értelmében.”³⁷ A világi lét véges

³⁵ A *szorongás* átütő, szívbemarkoló érzésének mélyreható elemzése már Szent Ágostonnál megjelent. A patrisztika korának jelentős gondolkodója az istentapasztalat ambivalenciáját jellemzi, amelyben jelentős szerepet kap a szorongató, rémületet kiváltó érzület: „Mi az az élembe csillogó-villogó és szívemre ütő, de szívemet nem sértő valami? Rémület nyilallik belém és lángra gyulladok (*inhorresco et inardesco*). Rémület tölt el, amennyiben hozzá hasonló nem vagyok. Lángra gyulladok, amennyiben hasonlítok hozzá.” (Vö: *Szent Ágoston vallomásai*, fordította: Városi István, Ecclesia Kiadó, Budapest 1975, 347. old.) Jóllehet a szorongás érzésének hitbeli jelentőségét már Szent Ágoston is hangsúlyozta, mindazonáltal Kierkegaard az, aki a szorongás érzületét, mint egzisztenciális élményt az egész emberi élet szempontjából meghatározóvá teszi. (Vö: Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2007, 212. old.)

³⁶ Idézi Kierkegaard vallomását Széles László. In: Széles László: *Kierkegaard gondolkozásának alapvonalai*, Sárkány-nyomda részvénytársaság, Budapest 1933, 12. old.

³⁷ Sören Kierkegaard: *Önmagáról*, In: Köpeczi Béla: „Az egzisztencializmus”, Budapest, 1972. 61. old. Ugyanez a gondolat fogalmazódik meg a következő sorokban: „Gyermekkoromtól szörnyű melankólia tartott hatalmában: mélységéről egyedül az az éppoly szörnyű tehetségem ad igaz képet, hogy látszólagos derű és életkedv mögé tudtam rejteni – az egyetlen örömöm, amióta eszemet tudom, hogy senki sem fedezte fel, milyen boldogtalannak éreztem magam; és ezek az arányok (a melankólia és a színlelésművészet egyforma mélysége) jelzik, hogy önmagamra és Istenhez fűző viszonyomra voltam ráutalva.” (Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, Latin Betűk, Debrecen 2000, 77. old.) Kierkegaard mélyen analizálta a megélt depresszióját, s fájdalomról feljegyzéseket készített. A rejtőzködés és a színlelés művészetét tökéletesen alkalmazta a társadalmi életben lelki gyötrelmeinek leplezése érdekében, amelynek következményeként az emberek félreértették őt, melankóliáját büszkeségnek tekintették. (Vö: *Sören Kierkegaard's Journals and Papers*, Bloomington, Indiana 1967-78, V.

viszonylatai közt vergődő Kierkegaard azonban felismerte, hogy a fájdalmas érzelmek tompításának megvannak a lehetséges módszerei. Az erotikába való menekülés is védekezési stratégiaként szolgálhat, miáltal a búskomor ember a közönyét a testi örömök átélése által próbálja leplezni. Az erotika védekezési mechanizmusán túllépve az alkotói tevékenység mérhetetlen intenzitása szintúgy a depressziótól való menekülés következménye lehet.³⁸

Kierkegaard mélyen megélt „búskomorsága” – amelytől az imént említett védekezési mechanizmusok ellenére sem tudott menekülni - alapjaiban határozta meg filozófiai attitűdjét, s a szorongásról vallott gondolatait.

Amennyiben a dolgozatnak ez a fejezete a *bűn, az érzékiség, a kétségbeesés és a hit* nézőpontjából közelíti meg Kierkegaard (*Vigilius Haufniensis*) által meghatározott szorongás megvalósulási lehetőségeit, ezen a ponton felmerül a kérdés: Hogyan határozható meg a kierkegaard-i *szorongás*? A köznyelvben a megfoghatatlantól, az ismeretlentől való félelemként szoktuk meghatározni, azaz olyan félelemként, amelynek nincs tárgya. A dán bölcselő ezzel összhangban különbséget tesz szorongás és félelem között, a szorongás állapotában tehát nem definiálható konkrétságában a szorongás tárgya.³⁹ Ez a nem tárgyiasuló félelem (azaz a szorongás) a dán filozófus gondolatmenetében a szellemi és testi világ metszéspontján jelenik meg, s ezáltal magában rejtje a megváltás és a bűn lehetőségét. Ha a bennünk rejlő szellemit követjük, akkor a szabadságunkkal pozitív módon élünk és eljuthatunk a hithez; ha pedig a testi, természeti lényünk által determinálva a végességben elveszünk, akkor elmerülünk a bűnben.

kötet, 6020. bejegyzéssel, amelyben Kierkegaard az emberek ezen igazságtalansága miatt kesereg.)

³⁸ Kierkegaard a naplójában utal arra, hogy a depressziójától menekülve a fent megnevezett védekezési stratégiákat alkalmazta, azaz ifjúkorában az erotikában keresett menedéket (Vö: *Sören Kierkegaard's Journals and Papers*, Bloomington, Indiana 1967-78, V. kötet, 6135. bejegyzés), s írói tevékenységét szintén a depressziója elleni gyógyírnak tekintette. (Vö: uo. VI. kötet, 6840. bejegyzés.) Szerzői tevékenysége és megélt melankóliája közti kapcsolatra utalnak az alábbi sorok: „...szerzői tevékenységem nem volt más, mint egy leküzdhetetlen belső kényszer, egy melankolikus egyetlen lehetősége, egy mélyen megalázott, vezeklő ember őszinte kísérlete, bármi áldozat és erőfeszítés árán az igazság szolgálatában...” (Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, Latin Betűk, Debrecen 2000, 29. old.)

³⁹ A szorongás fogalmának kierkegaard-i meghatározását szemléltetik az alábbi sorok: „Alig látni, hogy a szorongás fogalmával foglalkoznának a pszichológiában, épp ezért fel kell hívnom a figyelmet arra, hogy e fogalom teljességgel különbözik a félelemtől és más hasonló fogalmaktól, amelyek egy meghatározott dologra vonatkoznak, míg a szorongás a szabadságnak mint a lehetőség számára való lehetőségnek a valósága.” (Vö: SZF 52. old.) Mindebből kiindulva, mivel - mint ahogy említettük - a szorongásnak nincs konkrét tárgya, azt is mondhatjuk hogy a *semmiért* aggódunk. A szorongás viszonya a tárgyához – azaz a *semmihez* – azonban meglehetősen ambivalens, ugyanis a szorongás egyrésztől egy idegen erő, amely megragad bennünket, amelytől egyenesen félünk, ám mégis elmerülünk benne, ugyanis valamilyen szinten szeretjük, vonz és lebilincsel minket. „Nincs ennél kétértelműbb dolog a világon”- ismeri el a dán gondolkodó. (Vö: SZF 53. old.) A *kétségbeesés* analízisének szintén kitér a dán gondolkodó a szorongásnak a nyugtalanító, diszharmóniát kiváltó hatására, amely megnyilvánulhat az ismeretlentől való félelem által, vagy akár a létezés lehetősége is kiválthatja a szorongás megmagyarázhatatlan, feszültséget keltő érzését. (Vö: Kierkegaard: *A halálos betegség*, Göncöl Kiadó, Budapest 1993, 29. old, a továbbiakban: HB)

Azonban fontos tisztáznunk, hogy a dán gondolkodó a szorongást döntően mégis az emberi létezés pozitív jelenségének tartja, s ebben az értelemben állapítja azt meg, hogy minél mélyebb valakiben a szorongás, annál mélyebb az ember maga. „Ha az ember állat vagy angyal lenne, akkor nem tudna szorongani. (...) Akit a szorongás nevel, azt a lehetőség neveli, és csak akit a lehetőség nevel, az fejlődhet a végtelenségig.”⁴⁰

A szorongás tehát valamilyen mértékben minden ember életében jelen van⁴¹, a szorongás állapotában az ember testileg-lelkileg meghatározott és önmagához viszonyuló lény. Mindazonáltal a pszichológiai megközelítés számára ez az állapot nem hozzáférhető, s ebből kifolyólag a dogmatika területére lépünk, amely a *szorongást* a *bűnből* vezeti le, s ezáltal magyarázza.⁴²

A szorongás világos megértéséhez mindenekelőtt szükségünk van a kierkegaard-i Én-fogalom felvázolására. Az egzisztáló ember lényege *immanencia* és *transzcendencia*, azaz *test* és *lélek* szintéziseként adott. A szintézis azonban csak a szellem tételezése által valósul meg, amelyben az Én önmagához viszonyul. A szellem már az ártatlanság állapotában benne rejlik, Kierkegaard ezt „közvetlen, álmodó szellem”-nek nevezi. A szellem olyan *kétértelmű hatalom*, amely egyrészt állandóan zavarja a test és lélek közti kapcsolatot, másrészt pedig a köztük lévő valódi kapcsolat megteremtésére törekedik. Az ártatlanság állapotában tehát a szellem nem szabadulhat meg önmagától, ám arra sem képes, hogy önmagát megragadja.

⁴⁰ Vö: SZF 181-182. old. Kierkegaard tehát a szorongás fogalmát elemezve a szorongás mértékét a szellem fejlődésén keresztül tárja elénk, s a gondolatmenetéből az alábbi konklúziót vonhatjuk le: Az ember minél eredetibb, minél mélyebb, minél több benne a szellem, annál mélyebb a szorongása. A *szellemlétküliség* állapotában ugyanis az emberi elégedettség nem ismeri a szorongást, jóllehet ebben az állapotban is jelen van a szorongás, csupán rejtve és némán. A szellemi létről való tudás miatt azonban már teljes valójában megjelenik a szorongás érzése, s ez az érzés a bűnbe taszítja az embert. A bűn tehát a szorongás révén jelent meg a világban, ám ennek a következménye szintúgy szorongással jár. Megjegyzem, a *Vagy-vagy* című munkájában a filozófus a *melankóliát* – a szorongáshoz hasonlóan – a szellem fejlődésének szemszögéből vizsgálja, a *szellem történetjének* azt nevezi, amikor az emberi élet bizonyos pillanataiban a szellem magasabb formát követel, azaz önmagát mint szellemet akarja megragadni, tehát a személyiség önmaga tudatára ébred. A melankólia egyrészt bűn, mivel nem válik bensőségessé; másrésztől a jelentőségét is elismeri Kierkegaard, ugyanis csupán a legtehetségesebb természeteket ragadja el. A *Vagy-vagy*-ban a melankóliát szintén – ahogy a *szorongás fogalma* értekezésében a *szorongást* – az eredendő bűnnel való összefüggésében tárgyalja. (Vö: Sören Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Osiris-Századvég, Budapest 1994, 493-494. old.)

⁴¹ Klaus Schäfer a kierkegaard-i gondolatmenetet elemezve az embereknek három típusát különíti el a szorongás jelenléte szempontjából. Vannak emberek, akik elidegenedve saját maguktól teljes mértékben idegen világi hatalmaktól függenek: ők nem tekinthetők keresztényeknek. Az embereknek nagy része szintén elidegenedett önmagától, s ők a szabadság lehetőségével nem élnek, azonban tudatosan reflektálva az életükre az önmaguktól való elidegenedés félelemmel tölti el őket és próbálnak ettől az állapottól menekülni: ők már a keresztény korszakhoz tartoznak. Végül pedig vannak olyan emberek, akik képesek legyőzni a szorongást, képesek a hit által szabaddá válni, azaz önmagukká válni, valójában őket nevezhetjük hiteles keresztényeknek. (Vö: Klaus Schäfer: *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards*, Kösel-Verlag München, 1968. 65-67. old)

⁴² Vö: SZF 20-31. old. Kierkegaard a *szorongás* fogalmát az eredendő bűnnel való összefüggésében tárgyalja. A *bűnt* etikailag azonban nem közelíthetjük meg, mert ha az etika befogadná a bűnt, eszmeisége szenvedne csorbát. A dogmatika – az ideális tudománnyal ellentétben – a valóságot tartja a szem előtt, s az eredendő bűnből kiindulva feltételezi a bűn létét, s olyan mozgatóerőnek tartja, amely semmiféle tudomány által nem megragadható. „Miközben a pszichológia a bűn reális lehetőségét deríti fel, a dogmatika az eredendő bűn, vagyis a bűn eszmei lehetőségének magyarázatát adja.” (Vö: uo. 30. old.)

Mindebből kiindulva már az ártatlanság állapotában benne rejlik tehát a szorongás, amelyben „a tudás teljes valósága mint a tudatlanság borzalmas semmije tükröződik vissza.”⁴³

A *szubjektív szorongási* állapotnak az élménye az egyes emberhez köthető, s ennek a lényegét ekképpen ragadja meg a dán filozófus: „A szorongást a szédüléshez lehet hasonlítani. Az aki tátongó mélységbe tekint, szédülni kezd. De miért? Egyrészt a szakadék miatt, másrészt azért, mert nem látja a tátongó mélységet. De vajon szédült volna, ha nem néz le? *A szorongás tehát a szabadság szédülete*, amely akkor jön létre, ha a szellem tételezni akarja a szintézist, a szabadság pedig saját lehetőségeinek mélyére néz, ott megragadja a végességet, hogy ahhoz tartsa magát.”⁴⁴ A szorongás tehát mint a *szabadság szédülete* a szabadság lehetőségében nyilvánul meg, amely a jövőre irányul. Ha a múltra való emlékezés váltja ki az emberből a szorongást, akkor a múlt emlékei a jövőbeli lehetőségekkel állnak kapcsolatban, tehát a szorongás valójában ebben az esetben is a jövőre vonatkozik. A múlt miatt legfeljebb megbánást érezhetünk, a szorongás ezzel szemben egy új állapot lehetőségére irányul, azaz a jövőre. „Bármilyen mélyre süllyed egy individuum, süllyedhet még mélyebbre is, és ez a lehetőség a szorongás tárgya.”⁴⁵

A későbbi individuumban azonban a szorongás már reflektáltabb a mennyiségi gyarapodás révén, amit az emberi *nem* idéz elő, s ezt nevezhetjük *objektív szorongásnak*, ami „azonban itt éppoly kevésbé az emberre jellemző tökéletlenség, mint bármikor, sőt le kell szögezni, minél eredetibb az ember, annál mélyebb a szorongása, hiszen el kell sajátítania bűnösség azon előfeltételét, amelyen egyéni élete nyugszik, azért hogy résztvevője lehessen az emberi nem történetének. Ezáltal a bűnösség nagyobb hatalomra tesz szert, az eredendő bűn pedig gyarapszik.”⁴⁶ Az *objektív szorongás* tehát már a bűn következményeként jelenik meg, amely a generációk bűnösségének visszatükröződése a világban, ugyanis az eredendő bűn megjelenése következtében a bűnnek az egész világra szóló jelentősége lett. A *szubjektív szorongás* jelöli azt a szorongást, amely az egyes ember ártatlanságában lép fel, Ádám bűne által azonban bűnbe esett az egész emberi nem és természet, s a bűnnek ezt a hatását nevezi a dán szerző *objektív szorongásnak*.⁴⁷

A szorongás és a bűn kapcsolatát felvázolva az *érzékenység* területére léphetünk, mivel a szorongás (mint a *szabadság szédülete*) és a bűn állapota egyaránt szoros összefüggésbe

⁴³ Vö: SZF 54. old. Ezzel jellemezhető Ádám állapota, akiben Isten tilalma – miszerint ne egyék a jó és gonosz tudásának a fájáról – félelmet kelt, mert a tilalom által felkeltődik a szabadság lehetősége, amely a *tudás szorongató lehetőségét – kiemelés tőlem: Cs.K. –* foglalja magában. „Az ártatlanság ily módon eljutott a végsőkhig.” (Vö: SZF 55. old.) A tudás szorongató lehetőségének a következménye az *első bűn* megjelenése, ami egy *minőségi meghatározottságnak* tekinthető, ugyanis az első és egyben eredendő bűn által beszélhetünk csupán a világban létező bűnről. (Vö: SZF 38-39. old.)

⁴⁴ Vö: SZF 73. old.

⁴⁵ Vö: SZF 134. oldal

⁴⁶ Vö: SZF 63. old.

⁴⁷ Vö: SZF 68-69. old.

hozható az *érzékiséggel*.⁴⁸ Bár az érzékiség önmagában még nem tartható bűnnek, hangsúlyozza a dán bölcselelő - mindazonáltal Ádám bűne által az érzékiség bűnösség lesz. Ádám által tehát megjelent bűn, aminek révén az érzékiség már bűnösséggé fokozódik.⁴⁹ A dán bölcselelő az érzékiséget párhuzamba állítja a szorongással, az érzékiség jelenléte ugyanis reflektáltabb szorongást vált ki az emberben. Mivel a nő pedig származtatott mivolta által érzékibb lény mint a férfi, ezért a nőben erősebb a szorongás mint a férfiban.⁵⁰ A kierkegaard-i gondolatmenetet követve megállapíthatjuk, hogy a nő az utódok világra hozatalában valósítja meg önmagát, éri el a csúcspontját. Az „erotika csúcspontján” azonban a szellem nincs jelen, ezért a fogantatás pillanatában a szorongás a legnagyobb, a szellem pedig a legkisebb jelentőséggel bír.⁵¹ Mindezek alapján joggal feltehető a kérdés: Megtörténhet-e az érzékiség szellemivé lényegülése? S ha igen, milyen módon? Kierkegaard számára fontos követelmény, hogy a *nemi különbözőséget* a szellem „hatalma” alá vonjuk, s ez akkor válik lehetségessé, ha az emberben győzedelmeskedik a szerelem, mert akkor a nemi ösztön feledésbe merül és a szellem jutott uralomra. „Ha ez megtörtént, akkor az érzékiség szellemivé lényegül, és a szorongás elűzetik.”⁵² – ekképp fogalmazódik meg a dán filozófus konklúziója.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ezen a ponton Kierkegaard sajátos ellentmondásba kerül magával. Mint arról már szó esett, a dán bölcselelő a szorongás mértékét a szellem fejlődésén keresztül vizsgálja, s arra a következtetésre jut, hogy az ember minél eredetibb, minél inkább szellemi meghatározottságú, annál mélyebb a szorongása. Az érzékiség kapcsán azonban látszólag ezzel ellentétes konklúziót fogalmaz meg a szerző, azaz azt, hogy az érzékiség jelenléte a fogantatás pillanatában a szellem erejét csökkenti, ám

⁴⁸ Kierkegaard behatóan vizsgálja az *eredendő bűn* létrejöttét, amelyet egyrészt a *nemek viszonya következményének* nevez, másrészt pedig a *történelmi viszony következményeként* tárgyal, s mindezt szoros összefüggésbe hozza az *érzékiséggel*. (Vö: SZF 74-95. old.)

⁴⁹ Vö: SZF 75. old.

⁵⁰ Vö: SZF 76. old. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az érzékiség fokozott jelenlétéből még nem következik a szellem hiánya, mivel – hangsúlyozza a dán bölcselelő – „a nő úgy érzékibb, hogy lényegében mégis szellemileg van meghatározva, akár a férfi.” (Vö: SZF 79. old.)

⁵¹ Vö. uo. 85. old. Az *érzékiség* jelenléte ezen a ponton – azaz a fogantatás pillanatában – már a szellem erejét csökkenti, s ezzel párhuzamban a szorongást növeli. A dán filozófus az *érzékiséget* kapcsolatba hozza a *szépséggel*, a *görög szépséget* elemezvén arra a következtetésre jut, hogy ahol a szépség megtestesül, ott a szellem kirekesztődik. Bár nyugalom és csendes ünnepélyesség árad a görög szépségből, mégis jelen van a szorongás. „A görög szépségből azért sugárzik bizonyos gondtalanság, mert a szellem ki van iktatva belőle, másfelől épp ezért lengi be valami megmagyarázhatatlan, mély bánat is.” (Vö: uo. 77. old.) Ha az előbbi gondolatnak világosan látjuk a horderejét, akkor megállapíthatjuk, hogy Kierkegaardnak a szépségről alkotott felfogása tehát erőteljesen szembehelyezkedik Hegel esztétikájával, mivel a német „rendszerfilozófus” a szépséget szoros összefüggésbe hozza a szellemmel. Hegel ugyanis a szépet az *eszme érzéki látszásaként* definiálja, tehát a *látszásban* túlmutat önmagán, s ezáltal magára a gondolatra utal. A német gondolkodó esztétikájában a művészet az igazságot tükrözi, bár „látszatában a művészet elmarad ugyan a gondolat formája mögött, de a külsődleges egzisztencia létmódjához képest megvan az a lényegi előnye, hogy benne csakúgy, mint a gondolkodásban az igazságot keressük.” (Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2004, 55. old.)

⁵² Vö: SZF 94. old.

egyúttal a szorongást növeli. Ezt a felmerülő ellentmondás álláspontunk szerint mérsékelhető, még akkor is, ha elfogadjuk azt a kierkegaard-i állítást, miszerint az érzékiség szellemivé lényegülése csökkenti a szorongás mértékét.⁵³ Ha a dán bölcselőnek a szorongásról vallott gondolatait ugyanis figyelmesen olvassuk, akkor el kell ismernünk, hogy az egzisztenciális élet más területén a szellem ereje valóban szorongató hatást vált ki, s ez mélyebb, reflektáltabb szorongás az esztétikai stádium szorongásánál. Jóllehet az esztétikai stádium létszférája által meghatározott Don Juan érzéki örömeiket hajhászó életében is fellelhető a szorongás érzülete, s ebben a létformában az érzékiség a meghatározó, a szellemivé lényegülés megvalósulása pedig elmarad. Ám ez a szorongás nem szubjektív módon reflektált szorongás, hanem szubsztanciális szorongás.⁵⁴ Az esztétikai létmód szorongásából kiindulva Kierkegaard a szorongás megvalósulási lehetőségein keresztül eljut a *hit által megváltó szorongáshoz*⁵⁵, s levonja azt a végső konzekvenciát, hogy ez a fajta szorongás a legmagasabbrendűbb, mert általa lehet az Istent, illetve az abszolút szabadságot elnyerni.

A szorongás a szabadság lehetősége – mint ahogy említettük -, s a szorongás a hit által fejlesztő hatású, a szorongás hatására az individuum ugyanis a hitre nevelődik, s az egyén megbékélt a gondviselésben. A fentiekben vázolt körülményeket figyelembe véve mondhatjuk, hogy a szorongás szerepe kettős a kierkegaard-i gondolatmenetben, ugyanis a bűnhöz is elvezethet bennünket – ahogy arról már szó esett -, de a hithez szintűgy eljuttathatja az emberi egzisztenciát. Aki elvész a végességben, az csak a végesség által ismeri meg bűnét, tehát csak külsődlegesen és nem valódi mivoltában, az az egyén sem a bűntől, sem a szorongástól nem tud megszabadulni; akit azonban a bűnnel kapcsolatban a szorongás nevel, az eljuthat a hit által megváltó szorongáshoz, amely egyben a szorongás megszűnését is jelenti. Ez az állapot tehát megszüntet minden bizonytalanságot, s nem marad más hátra, minthogy átadjuk magunkat a hitnek.⁵⁶ A hit tehát Isten szeretetébe vetett bizalom, s egyúttal győzelem a szorongás felett.⁵⁷

⁵³ Vö: SZF 94. old.

⁵⁴ Az esztétikailag élő ember excentrikus lény, aki mindent kívülről vár, aki csak a lehetőségek birodalmában él, s ebből vezethető le a beteges szorongása. Az esztétikai stádiumban tehát „a szorongás mindig arra utal, hogy az egyén mindent a helytől vár, és semmit sem önmagától.” (Sören Kierkegaard: „Vagy-vagy”, Osiris-Századvég, Budapest 1994, 540-541. old.)

⁵⁵ Vö: SZF 181-191. old.

⁵⁶ Brandenstein Béla a kierkegaard-i eszmefuttatást elemezve fontos jelentőséget tulajdonít a már említett gondolatnak, miszerint minél mélyebben szorong az ember, annál mélyebb az individuum maga. Úgy véli, hogy ezáltal megérthetjük Krisztus félelmét is, hiszen a szorongás a szabadság lehetősége, a véges bilincsektől való szellemi megszabadulás előkészítője; s ezért a hittel kapcsolatos szorongás abszolút jelentőségű, mert minden végességet elemészt. Akit tehát a szorongás nevel, a lehetőség által nevelődik, és a „jövő lehetőségeire irányuló félelmében minden véges javáról lemondott és a gondviselés ölében, a végtelent elnyerve bizalommal megpihen és örök nyugalmat talál.” (Báró Brandenstein Béla: *Kierkegaard*, Franklin Társulat Kiadása, Budapest 1934, 42. old.)

⁵⁷ Vö: SZF 183. old.

Érdemes azonban elidőznünk annál a kérdésnél, hogy mit jelent a hit által megváltó szorongás Kierkegaardnál? A dán gondolkodó kiemeli az ember életében adandó lehetőségeket, amelyekkel ha megfelelő módon élünk, akkor „a lehetőség minden véges dolgot föl fog tární, ámbár végtelenség formájában idealizálni fogja azokat, a szorongásban pedig győzedelmeskedik az individuumon, mígnem az a hit anticipációjában ismét legyőzi a szorongást.”⁵⁸ Ennek értelmében a hitet egyfajta *belső bizonyosság*ként definiálja a dán filozófus, amely a végtelenséget anticipálja. Ebben a kontextusban Kierkegaard Hegel jelentőségét is elismeri, a német gondolkodó ugyanis hasonló módon határozta meg a hit lényegét.⁵⁹ Hegeli gondolatok közt kutatva valóban rálehetünk a hitnek az alábbi meghatározására: „Szellemem tud önmagáról, saját lényegéről – ez is közvetlen tudás, ez az örök igazság abszolút hitelesítése, az egyszerű, igazi meghatározása annak a bizonyosságnak, amit *hitnek* neveznek.”⁶⁰ Első megközelítésben ellentmondásosnak tűnhet azon gondolat, miszerint Kierkegaard a hitet *belső bizonyosság*ként jellemzi, amely által megszűnik a szorongás, ugyanis *A lezáró tudománytalan utóirat* című művében a hitet *objektív bizonytalanság*ként értelmezi a filozófus, amely a bensőség végtelen szenvedélye által adott.⁶¹ A bizonytalanság és a bizonyosság látszólagos ellentmondása feloldható abban az értelemben, hogy ami objektíve bizonytalan az a bensőség szenvedélyes megragadása által mégis egyfajta bizonyosságot von maga után.

Azonban a *hit által megváltó szorongást* – úgy vélem - némi kétellyel kell megközelítenünk. Mint ahogy említettük, a hit az objektív bizonytalanságban tükröződik, s ezáltal kockázatot rejt magában. Ábrahám hitére reflektálva Kierkegaard arra a következtetésre jut, hogy a hit az a paradoxon, ahol nincs kritériumunk arra nézve hogy megpróbáltatásban vagy kísértésben van-e részünk. Tehát, vagy létezik paradoxon, vagy Ábrahám „elveszett”. Kierkegaard tehát nyitvahagyja a kérdést, a „vagy-vagy” ezen a ponton nem bizonyítható. Jóllehet a dán bölcselelő a szorongás megvalósulási lehetőségeit elemezve a hit által megváltó szorongás jelentőségét hangsúlyozza, ami egyben a szorongás megszűnését jelenti; mindazonáltal úgy vélem, hogy a hit átélése valójában nem lehet mentes a szorongástól. Ábrahámnak ugyanis Izsák iránti szeretete paradox módon ellentétben áll Isten iránti szeretetével, mivel Ábrahám teljes szívével szerette a fiát, mégis feláldozta volna. Ez az ellentét már magában is szorongató, s ez feloldhatatlan marad, mivel saját magát nem tudja megértetni Ábrahám. Idézzük Kierkegaard (*Johannes de silentio*) azon sorait, melyben Ábrahám lelkiállapotát próbálja megragadni: „...a paradoxonban rejlő szükség és *szorongás*

⁵⁸ Vö: SZF 183. old.

⁵⁹ Vö. SZF 183. old.

⁶⁰ Vö: Hegel: Vallásfilozófiai előadások, Budapest, Atlantisz, 2000, 59. old.

⁶¹ Vö: Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat Kiadó, Budapest 1982, 391. old.

(*Kiemelés tőlem – Cs.K.*) éppen az, hogy (Ábrahám) – emberileg szólva – egyáltalán nem tudja magát megértetni. Csak abban a pillanatban áldozza föl Izsákot, mikor tette abszolút ellentmondásban van érzésével...⁶² Ábrahám levezethetetlen, megérthetetlen, közvetíthetetlen hitéről a későbbiekben még szólunk, a céloom csupán a kierkegaard-i gondolatmenet ellentmondásos jellegének a kimutatására irányult. A filozófus ugyanis egyrészt a szorongás hit általi megszűnését hangsúlyozza, ám Ábrahám hitének elemzésekor pont az ellenkező álláspontot képviseli, mivel Ábrahám lelkiállapota a szorongás élménye által jellemezhető. Ha pedig a későbbiekben megismerkedünk a dán bölcselő által jellemzett hívő egzisztencia létmódjával, akkor úgy vélem méltán állíthatjuk, hogy a lemondó, a szenvedést, az önmehtagadást és a meg-nem-értettséget vállaló keresztényi lét nem lehet teljesen mentes a szorongástól. Ezért a hitnek a szorongáson aratott győzelme valójában csak ideiglenes lehet, s a szorongás alapérületével az emberi egzisztenciának az élete folyamán állandóan meg kell küzdenie.

A SZORONGÁS ÉS A KÉTSÉGBEESÉS KAPCSOLATÁNAK KIERKEGAARD-I MEGKÖZELÍTÉSE

Továbbhaladásunk gondolati lépéseként érdemes lesz figyelmet fordítanunk a *szorongás* és a *kétségbeesés* kölcsönös kapcsolatának a megvilágítására a Kierkegaard filozófiájában. Ez a két létállapot ugyanis párhuzamba állítható egymással, mivel a szorongáshoz hasonlóan a szerző (*Anti-Climacus*) a kétségbeesést is a hit függvényében értelmezi. Álláspontunk szerint míg a dán bölcselő által meghatározott szorongás érzülete az emberi egzisztencia életének a nélkülözhetetlen kísérője, ezzel szemben a kétségbeesés nem tartozik strukturálisan az ember létehez, azaz a hit által legyőzhetővé válik.

A kétségbeesés analízise előtt azonban érdemes figyelmet szentelnünk a kétségbeesésnek a *depresszió* állapotától, majd pedig a *kétkedéstől* való elkülönítésére. Kierkegaard ugyanis elkülönítette a depresszió állapotától a kétségbeesést, mivel az előbbi egy állapotként körvonalazódik – amelybe beleszületünk, vagy megfertőződünk általa -, míg az utóbbi olyan aktivitásként jellemezhető, amely az emberi akarat által meghatározott.

Mindazonáltal a depressziós ember képes arra, hogy sajátos viszonyba kerüljön a depressziójával, amely többféle létmódot is maga után vonhat. A szenvedő ember egyrészt képes lehet arra, hogy a lelki szenvedésének szellemi jelentőségét megragadva a fájdalom

⁶² Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, Második kiadás, Göncöl Kiadó, Budapest 1986, 93. old. A következő sorokban ismét Ábrahám hallgatása és a szorongás közti kapcsolatra világít rá a szerző. „Ábrahám hallgat - de ő nem tud beszélni, ebben áll a baj és a szorongás.” (*Kiemelés tőlem – Cs.K.*) (Vö: uo. 143. old.)

úrrá legyen, s ezáltal megértse az Istentől való abszolút függőségét.⁶³ Másfelől a depresszió a mélybe is lökheti az ember, s ez a megmagyarázhatatlan szomorúság arra a gondolatra vezethet, hogy az élet nem más, mint cél nélküli létezés, amelyet nem vezérel az irgalmas Isten. A depressziós ember tehát eljuthat a legmélyebb kétségbeesésig, a teljes reménytelenség állapotáig, azaz Isten létének tagadásáig.⁶⁴ A depresszió és a kétségbeesés jogos elkülönítését megerősíti az a tény, hogy a kétségbeesés megnyilvánulási formái sokkal árnyaltabbak, differenciáltabbak, mint a depresszióé. A depresszió ugyanis mindig szomorúsággal jár – az elhárító stratégiák ellenére is –, a kétségbeesést azonban többféle érzelem kísérheti, azaz jó és rossz hangulatot is maga után vonhat. A kétségbeesés tehát elrejtőzhet a boldogság leple alatt is.⁶⁵

A depresszióknak a kétségbeeséstől való elhatárolása után említést érdemel az a különbség, amely a *kétségbeesés* és a *kétkedés* között húzódik. A kétségbeesés szembeállításával a kétkedéssel a hegeli filozófia kritikáján kívül az újkori filozófia bírálatát is magában foglalja, tehát Descartes szkepticizmusa ellen irányul, aki kétkedik minden áthagyományozott tannal szemben, a tradícióktól és a hagyományoktól elszakadva a radikális kétely módszerével él, és csupán azt fogadja el igaznak, amit *clare et distinte* lát be.⁶⁶ Hegel rendszerfilozófiájában szintén nagy szerepet kap a kétkedés, a szellem útja ugyanis a *kétely*, a *kétségbeesés* útjaként definiálódik, ami nem más, mint tudatos belátás abba, hogy az előttünk álló tudás nem igaz.⁶⁷ A hegeli tagadás tehát egyfajta mozgatórugó, amely által a közönséges tudat eljut az abszolút tudásig, amelyben a fogalom megfelel a tárgynak, a tárgy a

⁶³ Kierkegaardot a depressziója progresszíven irányította, melankóliája által Isten iránti szükségletének az átélése erősödött, önértelmezése szerint ugyanis depressziója segítette abban, hogy ne feledkezzen meg az Istentől. (Vö: Kierkegaard: *The Point of View*, Howard and Edna Hong, University Press, 1998, 23. old.) (Kierkegaard a depresszió állapotára két dán kifejezést használ: *tungsindighed* és *melancholi*. Vincent McCarthy értelmezésében az előbbi búskomorságot jelent, az utóbbi ennél enyhébb, árnyaltabb állapot. Vö: V. McCarthy: *The Phenomenology of Moods*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978 54-57. old.)

⁶⁴ Vö: HB 131. old.

⁶⁵ A kétségbeesés heterogén megnyilvánulási formáira világít rá *Anti-Climacus*, mikor bemutatja, hogy a kétségbeesés nem feltétlenül jár mentális gyötrellemmel, hanem a boldogság álruhájába bújva megtéveszthet bennünket, ennél fogva „teljesen mindegy, hogy ezt az állapotot egyébként a teljes fásultság, a tisztán vegetatív élet, vagy éppen a felfokozott élet jellemzi”, ennek az állapotnak a lényege, a titka mégis a kétségbeesés. (Vö: HB 54. old.) (A kétségbeesés és a depresszió különbségének a felvázolásához útmutatást adhat Gordon Marino tanulmánya: Vö: Gordon Marino: *A kétségbeesés és depresszió különbsége Kierkegaard Naplóiban*, Magyar Filozófiai Szemle, 47. évfolyam, 1-2. sz, 101-111. old.)

⁶⁶ Megrendíthetetlen fundamentumként szerepel Descartes-nál a *cogito-érv*, a *világos és elkülönített* belátás mint igazságkritérium, s Istennek mint az igazság biztosítékának a létezése. „Észrevettem, hogy ebben a tételben: *gondolkodom, tehát vagyok*, csak egy dolog az, ami meggyőz e tétel igazságáról, ti. az, hogy nagyon világosan belátom: ahhoz hogy gondolkodjunk, léteznünk kell. Ebből pedig azt a következtetést vontam le, hogy általános szabályul fogadhatom el: mindazt, amit egészen világosan és egészen elkülönítetten látunk be, igaz; és csak az okoz némi nehézséget, hogy felismerjük, mely dolgok azok, amelyeket elkülönítetten fogunk fel” (Rene Descartes: *Értekezés a módszerről*, Matúra Bölcsélet, 1992, 43. old.)

⁶⁷ Vö: Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, 77. old. A fentiek értelmében el kell jutnunk addig, hogy elutasítsuk az érzéki dolgok realitásának a bizonyosságát, s kétkedjünk az érzéki dolgok létében. „...denn der in diese Geheimnisse Eingewehte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Sein der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm...” (Vö: Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, 63. old.)

fogalomnak.⁶⁸ Az abszolút tudásban reménykedő „fiatalember-filozófiáját”⁶⁹ azonban elutasítja a dán gondolkodó, elkülönítve a kételkedéstől a kétségbeesést. Álláspontja szerint ugyanis a kétségbeesés a szabadság kifejeződése, a kételkedés ezzel szemben a gondolatra jellemző meghatározottság. Mindebből kiindulva a kételkedés a gondolat kétségbeesése, a kétségbeesés pedig a személyiség kételye, amely által a kételyt életformaként választottuk. A kételkedés magának a gondolatnak a belső mozgása, amely nem érinti meg az ember benső lényegét, s mindebből kiindulva nem vonja maga után a választás lehetőségét, hanem a *szükségszerűség egyik meghatározásának* tekintendő.⁷⁰ A kétségbeesés ezzel szemben az egész egzisztenciánkat megérinti, s emiatt a dán bölcselelő a kételkedésnél magasabb rendűnek tartja a kétségbeesést, vagy pontosabban fogalmazva a radikális kételkedést a kétségbeesés fogalmába emeli be. Kierkegaard-i értelemben ugyanis az „egzisztenciális szkepszis” valójában kétségbeesésnek tekinthető, mert a személyiség kételkedéséből származik, azaz az egész személyiséget megérinti.⁷¹

Vegyük szemügyre ebben az összefüggésben a kierkegaard-i stádiumokat átjáró, meghatározó kétségbeesést, s látni fogjuk azt, amit az előbb állítottunk, miszerint a kétségbeesés nem tartozik strukturálisan az ember létéhez. Már az esztétikai stádiumban is jelen van a kétségbeesés, ami a dán bölcselelő álláspontja szerint véges kétségbeesésnek tekinthető, mert általa az ember az egész világot megnyeri, de a lelkében mégis kárt vall. Az egész világ a véges dolgok választását jelenti, ez azonban nem érinti meg az ember legbelsőbb lényegét. Az esztétikai életvitelt ugyanis a ténylegesség és a koherencia hiánya jellemzi⁷², s ebből kiindulva Kierkegaard kritikájában az a gondolat is megfogalmazódik, hogy minden törekvés kudarcot vall, amely az élet értelmét kizárólag a végesben akarja fellelni. Ez jellemző

⁶⁸ Vö: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, 65. old. „Nennen wir aber das Wesen oder das an sich *des Gegenstandes den Begriff*, und verstehen dagegen unter *dem Gegenstand*, ihn als *Gegenstand*, nämlich wie er für ein *anderes* ist, so besteht die Prüfung darin, dass wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriff entspricht.” (Vö: Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, 53. old.)

⁶⁹ Vö: Sören Kierkegaard: *Vagy-Vagy*, Osiris-Századvég Kiadó, Budapest 1994, 480. old. Kierkegaard a kor „kedvenc filozófiáját”, azaz a hegeli filozófiát „fiatalember-filozófiának” nevezi, ugyanis a fiatal emberekre általában az a mentalitás a jellemző, hogy a lehetőségekbe beleveszvéen nem gondolnak igazán a jövőjükre, valójában nem választanak a lehetőségek között, azaz a szabadságukkal nem élnek autentikus módon. A hegeli filozófia tehát a kierkegaard-i szemszögből azért nevezhető fiatalember-filozófiának, mert a *közvetítés összhangját* szemlélve nem vesz tudomást a jövőről.

⁷⁰ A fentiek alapján a kétségbeesés és a kételkedés a lélek különböző oldalát érintik. A dán filozófus a hegeli kételyt elemezvén arra a gondolatra jut, hogy mivel a kétely pusztán a gondolatra vonatkozik, ezáltal a személyiséget teljesen érintetlenül hagyja, ugyanis „...aligha van még egy annyira bódító eszköz, mint az elvont gondolkodás, mert ebben az a fontos, hogy a lehető legszemélytelenebbül viselkedjünk.” (Vö: Sören Kierkegaard: *Vagy-Vagy*, Osiris-Századvég Kiadó, Budapest 1994, 510. old.)

⁷¹ Vö: Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus, A szkepticus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*, Korona Nova Kiadó, Budapest 1998, 64. old.

⁷² Vö: Niels Thomassen: *Kierkegaard a boldogságról*. In: *Kierkegaard Budapesten. A Kierkegaard –hét előadásai 1992 dec. 1-4*, Fekete Sas Kiadó 1994. 54-55. old. Niels Thomassen az esztétikai stádium ténylegesség nélküliségét és koherencia hiányát hangsúlyozza, az előbbi azt jelenti, hogy a személy mindenkor távol van önmaga lényegétől, azaz rajta kívüli dolgoktól függ, az utóbbi pedig azt vonja maga után, hogy az egyén nem képes ellentmondásmentesen illeszkedni a környezetéhez és saját magához.

az esztétikai életet élő emberre, akinek a boldogsága önmagán kívüli dolgoktól függ, azaz a szerencsétől, azonban ha nem kedvez neki a Fortuna, akkor nem tud úrrá lenni a kétségbeesésén.⁷³ Kierkegaard az esztétikai stádium véges kétségbeesését *gondolati kétségbeesés*ként határozza meg, amely még valójában kételkedésnek tekinthető.⁷⁴ Ezzel eljutottunk az esztétikai és az etikai stádiumra jellemző kétségbeesés elkülönítéséhez, mivel az etikai stádium kétségbeesése merőben különbözik az esztétikai szféra kételkedésétől. A kétségbeesés választásával az ember önmagát választja, és ez a döntés nem szükségszerűen, hanem szabadon történik.⁷⁵ Méltán állíthatjuk tehát, hogy az abszolút kétségbeesés abszolút választást von maga után. Nézzük az erre irányuló kierkegaard-i felhívást: „Azt akartam, hogy szakítsd ki magad az esztétikai illúzióból és egy fél kétségbeesés álmából, hogy ráébredj a szellem komolyságára.”⁷⁶

A fentiek alapján így lehetne összefoglalni a kételkedés és a kétségbeesés lényeges különbségét: a kételkedés lehetséges a választás nélkül is, ezzel szemben a kétségbeesés szorosan a választáshoz kötődik, azaz miközben kétségbeesik valaki, a maga örök érvényességében választja önmagát.⁷⁷ A kétségbeesésben tehát az egyén abszolút értelemben választ, amely saját maga választását is jelenti egyben. Ezen a ponton azonban megvilágítást igényel az a gondolat, hogy mit jelent saját magunknak örök érvényességben való választása. Ha abszolút értelemben választ az egyén, akkor ennek az a következménye, hogy az abszolútot választja. Ez pedig önmaga énjének abszolút választása, amely egyben Isten választását is magában foglalja.⁷⁸ Az egzisztenciánkat megérintő kétségbeesés tehát képessé tesz bennünket arra a „szétválasztásra”, hogy egyik oldalon a világ véges viszonylatait lássuk, a másik oldalon pedig saját magunkat, saját legbelső lényünket, amely azonban független a véges viszonylatoktól. Mindazonáltal ha függetlenné válunk a világ véges dolgaitól, akkor

⁷³ Vö. Niels Thomassen: *Kierkegaard a boldogságról*. In: *Kierkegaard Budapesten. A Kierkegaard –hét előadásai 1992 dec. 1-4*, Fekete Sas Kiadó 1994. 53. old.

⁷⁴ A gondolati kétségbeesés kételkedésén túllépve aki valójában kétségbeesik, az igazából már meg is haladja azt az állapotot, és ezáltal saját örök lényegét, azaz önmagát választja örök érvényességében. A kétségbeesés tehát a végesség tagadásaként is értelmezhető. Jörg Disse nézete szerint Kierkegaard Hegel „mesterfogását” alkalmazza a konkrét egzisztenciára, azaz a hegeli dialektika *tagadás tagadásának* alapötletét veszi alapul, miszerint a kétségbeesést a tagadás pillanatának tekinti, az abszolút választást pedig, mint a kétségbeesés felőli kétségbeesést a tagadás tagadásává teszi, ami az abszolút pozitív választást involválja. Ezáltal a *Vagy-vagy* szabadságfogalma a radikális autonómia megvalósulását jelenti. (Vö: Jörg Disse: *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1991. 69-71. old.)

⁷⁵ Önmagunknak szabadon történő választása Kierkegaard gondolatmenetében a kétségbeesés abszolút értelemben való akarását jelenti, azaz teljes odaadást, amely révén a véges személyiség végtelenné alakul a választásban. A kétségbeesés útján keresztül eljutunk az etikai stádium prioritásához, amelyben a személyiség abszolútként jelenik meg, teleológiáját önmagából nyeri, önmagát pedig saját feladatként birtokolja és nem lehetőségként.

⁷⁶ Vö: Sören Kierkegaard: *Vagy-Vagy*, Gondolat Kiadó, Budapest 1978, 844. old.

⁷⁷ Vö: Sören Kierkegaard: *Vagy-Vagy*, Osiris-Századvég Kiadó, Budapest 1994, 511. old.

⁷⁸ Vö. Sören Kierkegaard: *Vagy-Vagy*, Osiris-Századvég Kiadó, Budapest 1994, 513. old. Saját énünkhöz való eljutás ennél fogva az Istenhez való eljutást is maga után vonja a kierkegaard-i gondolatmenetben. (Ehhez lásd: Klaus Schäfer: *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards*, Kösel-Verlag München 1968, 45-46. old.)

egyre jobban el is szigeteljük magunkat tőle. Kierkegaard felismeri ennek a helyzetnek a nehézségét és súlyát, ugyanis bátorság kell ahhoz, hogy önmagunkat válasszuk, tudniillik az abszolút izoláció jelenti a legmélyebb kontinuitást.⁷⁹

A kétségbeesés választásával az ember önmagát választja, mint láttuk, s Kierkegaard a kétségbeesés fokozatain keresztül vizsgálja azt, hogy az ember milyen távolságra áll Istentől, amely egyúttal az Én-től való távolság és közelség dialektikáját is jelenti. A kétségbeesés fokozatait vizsgálva reflektálhatunk a kétségbeesésnek a tudatosság szempontjából való megnyilvánulására, a tudatosság fokozataiban egyúttal az Istentől való távolság és közelség is kifejeződik. Ebben a kontextusban a *kétségbeesés* párhuzamba állítható a *szorongással*, mivel mindkettő állapot legfejletlenebb megnyilvánulása a szellemnélküliségben lelhető fel.⁸⁰ Ebben az állapotban az ember nem tudja, hogy szellemileg is meghatározott, s azt sem, hogy ezáltal képes a reflexióra. A kétségbeesés következő fázisában az ember tudatában van, hogy azonos az Én-nel, azonban *gyengeség kétségbeesése* rányomja a bélyegét az életére, ezért menekül önmaga elől. A kétségbeesés legmagasabb szintjén az Én nem akarja elfogadni az Istentől való függőséget, s ezt nevezük a *dac kétségbeesésének*.⁸¹

A hit állapotában azonban a kétségbeesés megszűnik létezni, mivel: „...semmilyen kétségbeesés nem létezik: amennyiben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az Én magát áttetszően abban a hatalomban alapozza meg, amelyik őt létrehozta. És ez a formula nem más, mint - ahogy arra gyakran emlékeztettünk - a hit definíciója.”⁸² Az út végpontja a folyamat betetőződéseként a hit elérése, amely megszüntet minden bizonytalanságot. A vallási stádium az egzisztencia teljes megvalósulását jelenti abban az értelemben, hogy benne a hit erejénél fogva megragadható az örök igazság és az abszolút szabadság.

⁷⁹ Vö: Sören Kierkegaard: *Vagy-Vagy*, Osiris-Századvég Kiadó, Budapest 1994, 511-518. old. Még ki fogunk térni arra a kierkegaard-i problémára, amit önmagunk – s egyben az Isten – választásának a nehézsége és kockázata rejt magában, s látni fogjuk, hogy ez az állapot valóban abszolút izolációt követel meg az emberi egzisztenciától.

⁸⁰ „A tudatlanság ugyanúgy viszonyul a kétségbeeséshez, mint a szorongáshoz, (...), a szellemnélküliség szorongása éppen a szellemnélküli biztonságról ismerhető fel. De mélyén ott a szorongás, mint ahogy a kétségbeesés is. (...) Az a kétségbeesett, aki nem tudja, hogy kétségbeesett, egy lépéssel távolabb van az igazságtól és a megváltástól, mint az, aki ezt tudja.” (Vö: HB 53. old.) A kétségbeesés megvalósulási formáinak és a köztük lévő párhuzamok feltárásához lásd: Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2007, 242-262. old.

⁸¹ A kétségbeesés megvalósulási formáinak a részletes feltárásához és elemzéséhez lásd: Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2007, 242-262. old. Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy Vajda Mihály álláspontja szerint a *kétségbeesés* Kierkegaard által feltárt formái a heideggeri *gond* struktúramozzanatai előképeinek tekinthetők. Vajda Mihály a heideggeri fundamentálonológiát ugyanis a Kierkegaarddal való szellemi viaskodás termékének tartja, úgy véli, hogy az emberi létnek *gondként* való értelmezése összevethető a kierkegaard-i halálos betegséggel, azaz a kétségbeeséssel, ugyanis a kétségbeesés az emberi lét struktúrájává, gondná válik. (Vö: Vajda Mihály: *Kétségbeesés és gond*, In: *Kierkegaard Budapesten, A Kierkegaard-hét előadásai*, Fekete Sas Kiadó, Budapest 1994, 384. old.)

⁸² Vö: HB 152. old.

Az eddigiekben kísérletet tettünk a kierkegaard-i szorongás-fogalomnak a bűn, a kétségbeesés és a hit szempontjából való vizsgálatára. Továbbhaladásunk gondolati lépéseként nézzük, hogy a heideggeri szorongás-analízis párhuzamba állítható-e a dán filozófus szorongásról alkotott felfogásával. Álláspontunk szerint a kierkegaard-i szorongás az emberi élet örökös kísérője, mint arról már szó esett, s ez a szorongás nem szüntethető meg végérvényesen a hitbe való ugrás által; ehhez hasonló módon a Heidegger által meghatározott szorongás végtelen, mint maga a világ, amelytől az ember nem tud szabadulni.

Mi lehet az oka a szorongás állandó, meg nem szűnő jelenlétének az emberben? A választ a történelmi körülményekben is kereshetjük. Heidegger szorongásfilozófiája a húszas évek általános krízishangulatának is lehet következménye. Freud híres műve a kultúra rossz közérzetéről szól, amely elénk tárja az elidegenedett világ fásultságának a hangulatát.⁸³ Freud 1929-ben ekképpen összegezte a „kultúra rossz közérzetéről” szóló esszéjét: „Így elillan a bátorságom, hogy embertársaim előtt prófétaként lépjek fel, és meghajolok szemrehányásuk előtt, hogy semmi vigaszt nem tudok nyújtani számukra, pedig ezt kívánják alapjában véve mindnyájan, a legvadabb forradalmárok nem kevésbé szenvedélyesen, mint a legderekabb hívők.”⁸⁴ Ezekkel a szavakkal a heideggeri intenciót is kifejezhetnénk, mivel a német gondolkodótól szintén távol áll, hogy „prófétaként vigaszt nyújtson” az embereknek.

Visszatérve a Heidegger által meghatározott szorongás filozófiai jelentőségére, méltán állíthatjuk, hogy a szorongás fogalma és a hangoltság jelentőségének hangsúlyozása kiemelkedő szerepet játszik a német gondolkodó filozófiájában⁸⁵, e tekintetben pedig – mint láttuk - Kierkegaard végzett jelentős megalapozó munkálatokat.

Ezen a ponton tanácsos lesz felidéznünk Kierkegaard szorongás-fogalmát, mivel a dán gondolkodó a szorongás – mint a nem tárgyiasuló félelem – állapotát elkülöníti a félelemtől, mert a szorongás nem rendelkezik konkrét tárggyal. Heidegger a szorongás fogalmának a

⁸³ Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*, In: Esszék, Gondolat Kiadó, Budapest 1982.

⁸⁴ Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*, In: Esszék, Gondolat Kiadó, Budapest 1982, 405. old.

Freudi felfogás szerint az ember mindig ösztönlény marad, akit az ösztönök kielégítésének a célja vezérel, ám kompromisszumot kell teremteni az ösztönigények és a társadalom elvárásából fakadó kényszerek között. Ebből fakad „rossz közérzet a kultúrában”, ugyanis az *Id* által vezérelt biológiai ember szükségszerűen ellentmondásba kerül a kulturális - és társadalmi életből eredő követelményekkel.

⁸⁵ Hans Georg Gadamer által tudjuk, hogy a fiatal Heideggerre Schelling szabadság-tanulmányának a következő mondata nagy hatással volt, miszerint: „Az élet szorongása kiűzi az embert a középpontból.” (Vö: Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*, T-Twins Kiadó, Budapest 1992, 81. old.) Heidegger a szemináriumán állítólag ehhez a helyhez az alábbi felszólítást mellékelte: „Uraim, nevezzenek meg nekem csupán egyetlen mondatot is Hegeltől, mely e mondattal mélységben fölér.” (Vö: Gadamer: *Philosophische Lehrjahre*, Klostermann, Frankfurt/Main 1977, 214. old, In: Fehér M. István: *Schelling, Kierkegaard, Heidegger – rendszer, szabadság, gondolkodás. A poszthegeianus filozófia néhány közös motívuma és filozófiai témája*, Pro Philosophia Füzetek, 11-12. sz. 1997, 3-20. old.) Schelling idézett mondatának Heideggerre gyakorolt hatása érthetővé válik számunkra, ha megvizsgáljuk a szorongás fogalmának a jelentőségét a német filozófus gondolatmenetében.

megvilágításakor szintén elkülöníti egymástól a *szorongás* és a *félelem* állapotát, jóllehet a fenomenális rokonságot elismeri köztük. A félelem a diszpozíció egyik módusza, és tárggyal rendelkezik⁸⁶, s a létezőt veszélyeztettségében, magára hagyatottságában tárja fel, ugyanis az a létező fél, amelynek létében önmaga a tét. Ezzel szemben – mint arról már szó esett - a szorongás tárgya nem világon belüli létező, hanem teljességgel meghatározatlan. A szorongásban tehát semmilyen fenyegető dolog nem kerül az utunkba, a fenyegető *sehol sincs*, ezért a szorongás nincs tudatában annak, hogy voltaképpen mitől szorong. A fenyegető, szorongást kiváltó dolog ennél fogva nem érkezik egy meghatározott irányból, hanem már „jelen” van,– szorongat és a lélegzetünket is elakasztja – és még sincs sehol.⁸⁷ A lélegzetünket elakasztó szorongás bármikor felkeltődhet a jelenvalólétben még akkor is, ha semmilyen szokatlan esemény nem váltja ki azt. A szorongás állandóan „ugrásra kész”, azonban csak ritkán ragadja magával az embert.⁸⁸

A heideggeri szorongás egzisztenciális jelentőségét vizsgálva méltán állíthatjuk, hogy a *világban-benne-létnek* a nélkülözhetetlen kísérője a szorongás, amely eredeti és közvetlen módon tárja fel a világot. A szorongás szoros kapcsolatba hozható a szabadsággal, ugyanis a szorongás a jelenvalólétet lehető létként ábrázolja, mint a lehetőségek megragadására és választására irányuló szabad létet.⁸⁹ A lehetőségek választása közben megnyilvánuló

⁸⁶ A félelem tárgya maga a „félelmetes”, amely fenyegető jelleggel bír. Több szempontból közelíti ezt meg Heidegger: 1. Az utunkba kerülő „ártalmas” jellegére utal. 2. Ez az „ártalmasság” bizonyos embereket érint, és meghatározott tájékról jön. 3. Érezzük, hogy valami „nincs rendjén”. 4. Az ártalmas még nincs elérhető közelben, de közeleg. 5. Az ártalmas, a fenyegető elérhet bennünket, de mégsem ér el. 6. Az ártalmas tehát elkerülhet bennünket, de ez nem oltja ki a félelmet és nem is enyhíti, hanem kialakítja. (Vö: SuZ 140. old, 30. §, LI 169. old.) A félelem és a szorongás fenomenális rokonságát tárgyalva Heidegger arra a következtetésre jut, hogy a félelem „mielől-je” mindig egy meghatározott területről származik, közelgő világonbelüli ártalmas tényező, amelynek az eljövetele azonban nem bizonyos. „Die Interpretation der Furcht als Befindlichkeit zeigte: das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seindes, das ausbleiben kann.” (Vö. SuZ 185. old, 40. §, LI 218. old.)

⁸⁷ Vö: SuZ 186. old. 40. §, (LI 219. old.) A szorongás lélegzetet elállító, ám egyben meghatározhatatlan állapotát szemléltetik az alábbi sorok: „Dass das Bedrohende *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst. Diese „weiss nicht”, was es ist, davor sie sich ängstet. „Nirgends” aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesentlich räumliche In-Sein. Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon „da” – und doch nirgends, es ist so nah, dass es beengt und einem den Atem verschlägt – und doch nirgends.” (Vö. uo.)

⁸⁸ Martin Heidegger: *Was ist Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969, 38. old. (A továbbiakban: WM) „Die ursprüngliche Angst kann jeden Augenblick im Dasein erwachen. Sie bedarf dazu keiner Weckung durch ein ungewöhnliches Ereignis. Der Tiefe ihres Waltens entspricht das Geringfügige ihrer möglichen Veranlassung. Sie ist ständig auf dem Sprunge und kommt doch nur selten zum Springen, um uns ins Schweben zu reißen.” (Vö: Heidegger: *Mi a metafizika? In: '...költőien lakozik az ember...' Válogatott írások*, T-Twins Kiadó / Pompeji Budapest, Szeged, 1994, 28. old.)

⁸⁹ Ezen a helyen érdemes ismét Kierkegaard szorongás-analízisére asszociálnunk, mivel a dán gondolkodó filozófiájában a szorongás mint a „szabadság szédülete” a lehetőségek közti választásban nyilvánul meg, azaz szorosán összefügg a szabadsággal.

szorongásban a mindennapi otthonosság szertefoszlik⁹⁰, s az *otthonalanság* egzisztenciális móduszába lépünk.⁹¹

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a heideggeri szorongás – mint a jelenvalólét létlehetősége – pozitív jelentőségű az emberi egzisztencia létmódja szempontjából, ugyanis hozzásegít a jelenvalólét eredendő létegzésének explicit megragadásához. Ezzel eljutottunk a *hangulat* egzisztenciális jelentőségének felvázolásához, mivel a saját létünk essenciája Heidegger nézete szerint a *hangulatban* tárul fel.⁹² A hangulat az a diszpozíció, amely belénkivődik, megrohan és letámad bennünket, s nem tudunk rajta uralkodni; s ezáltal a hangulatban létünk korlátait tapasztaljuk meg. Az ittlét azonban általában kitér a hangulatban feltárult lét elől. Mindennapi dolognak tekinthetjük tehát azt is, hogy a jelenvalólét nem engedi át magát a hangulatok feltárásának, a jelenvalólét ontikusan-egzisztensen kitér a hangulatban feltáruló lét elől – „Als *ersten* ontologischen Wesenscharakter der Befindlichkeit gewinnen wir: *Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.*”⁹³ – , de ebben a kitérésben is a jelenvalóság tárul fel.

A „heideggeri” hangulat egzisztenciális jelentősége párhuzamba állítható a létező megragadásával. Heidegger hangsúlyozza, hogy a létező teljességét nem vagyunk képesek abszolút mértékben felfogni, jóllehet ráeszmélünk különböző hangulati állapotunkban. Az *unalom* és a szeretett ember jelenvalóléte által kiváltódott *öröm* lehetővé teszi, hogy a létező

⁹⁰ A szorongásban egészében ránk tör az *otthonalanság* érzése. Ebben az állapotban minden közömbössé válik számunkra, nem marad semmilyen támaszunk, s a létező elsiklása közben a szorongás a *semmit* nyilvánítja meg: „In der Angst – sagen wir – ’ist es einem unheimlich’. Was heißt das ’es’ und das ’einem’? Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. (...) Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses ’kein’. Die Angst offenbart das Nichts.” (Vö: WM 32. old.) (Vö: Martin Heidegger: *Mi a metafizika?* In: *...költőien lakozik az ember...’ Válogatott írások*, T-Twins Kiadó / Pompeji Budapest, Szeged, 1994, 22. old.)

⁹¹ A szorongás megélése tehát az otthonalanság érzésével párosul, miáltal elszakítja az embereket az embertársaktól, s megfosztja őket a világ kiszámíthatóságától. (Vö: Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester, Heidegger és kora*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2000, 224. old.) Safranski a heideggeri ittlét teher jellegét elemzi, amely a kedvetlenségben és az unalomban enyhén, a szorongásban pedig drámaian jelenik meg. A szerző Arnold Gehlen és Helmuth Plessner filozófiai antropológiájából kiindulva – akik szintén az ittlét teher jellegét hangsúlyozzák – a tehermentesítés kulturális technikájának elemzésén keresztül beszél a hangulattól való menekülés mindennapi tendenciájáról. Azonban ez a „tehermentesítés” éppen a *tulajdonképpeni lenni tudástól* foszt meg bennünket, tudniillik a „*tulajdonképpeni*” hős Atlaszhoz hasonlóan cipeli a világ terhét, és ráadásul végbe kell vinnie a fölegyenesedve járás mutatványát és egy merész élettervet is.” (Vö: uo. 236. old.)

⁹² A jelenvalólét eleve hangolt, e hangulatok elromolhatnak és megváltozhatnak. Az emelkedett hangulat megszüntetheti a jelenvalólét teherjellegét, ám ez a hangulat – a megszüntetés formájában – fel is tárja azt. A hangoltság a létet a jelenvalóságába juttatja. A megismerés nem elegendő ahhoz, hogy a jelenvalólét létehez hozzáférjünk, ugyanis a hangulatok eredendő feltárulásait a megismerés korlátozott lehetőségei nem tudják megragadni: „Das Sein des Da ist in solcher Verstimmung als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht. Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor Sein als Da gebracht ist.” (Vö: SuZ 134. old, 29. §, LI 162. old.) A fentiekkel párhuzamban Jürgen-Eckhardt Pleines – Karl Löwith és Hans Georg Gadamer tanítványa - a szorongás bizonyosságát a hangoltságból vezeti le, s egy előzetesen hangolt megértés lehangoltságaként értelmezi. (Vö: Pleines : *Vom Wesen des Menschen in seiner zeitlichen Bestimmung. Ein Versuch zur Zeitanalyse des menschlichen Dasein nach Kierkegaard*, Heidelberg Ruprecht-Karl –Uni. Inaugural-Dissertation, 1968, 115. old.)

⁹³ Vö: SuZ 136. old, 29. §, LI 164. old.

teljességét megsejtsük, azaz az egészben vett létezőben tartózkodjunk.⁹⁴ A hangulati állapot azonban nemcsak a létező egyetemességét nyilatkoztatja ki, hanem létezésünk alaptörténete is, azaz a *hangoltság* előfeltétele a tudatnak.⁹⁵ Heidegger tehát a gondolkodás fontosságát nem teoretikus értelemben vizsgálja, hanem a *lét elkötelezettsége*ként értelmezi, amely sokszor áldozatul esik a gondolkodás technikai megközelítésének.⁹⁶ Meglátásom szerint ez a gondolat látenszen azt is magában foglalja, hogy minden ember képes arra, hogy meghallja a lét hívását, ez azonban csakis a végességünkkel való őszinte szembenézés által lehetséges. S e szembenézés lehetővé teszi azt a belátást, hogy az ember igazából nem lehet a létnek az ura, csupán a pásztora. Az emberi végességünkkel való szembenézés pillanata által a tulajdonképpeni lét feltárul, s ez valójában a szorongásnak a pillanata.⁹⁷ Ebben az állapotban a világ megfosztódik jelentésségétől, az ittlét hontalannak érzi saját magát, amit nem védelmez az objektív értelem. A szorongás szembesít bennünket azzal a lehetséges léttel, amelyek mi magunk vagyunk.⁹⁸ Az *unalom* és az *öröm* hangulata, mint láttuk, a létező

⁹⁴ Vö: WM 31. old. A fentiek értelmében az unalom és az öröm hangoltsága teszi lehetővé, hogy a létező teljességét megragadhasuk: „Solches Gestimmtsein, darin einem so und so „ist“, läßt uns – von ihm durchstimmt – inmitten des Seienden im Ganzen befinden.” A hangulatnak ez a diszpozíciója a jelenvaló-létünk története is egyben. (Vö: Martin Heidegger: *Mi a metafizika? In: '...költőien lakozik az ember...' Válogatott írások*, T-Twins Kiadó / Pompeji Budapest, Szeged, 1994, 20. old.)

⁹⁵ Mindezek fényében alapvető kérdésként vetődik fel: Milyen értelemben lehet a hangoltság előfeltétele a tudatnak? A világban lét alapvető struktúrája a *hangoltság* – mint ahogy erről szó esett. A hangoltság az a viszonyulási mód, ahogy az ittlét megnyilvánult önmaga számára a megismerés előtt. Ezért mondhatjuk, hogy a hangoltság a feltétele a tudatnak, tehát az az alapvető létmód az ember számára, amely az ittlétnek eredeti megértését vonja maga után, s amelyet természetesen nem mérhetünk össze a teoretikus megismerés evidenciájával. Ám mégis mondhatjuk Heideggerrel szólva, hogy a világ eredeti felfedése a hangoltság által valósul meg, amelyben sajátos *megértés* fejeződik ki, ugyanis az ember a megértés által képes arra, hogy saját lehetőségei által egzisztáljon. (Vö: Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992, 138-140. old.)

⁹⁶ „A gondolkodás szigorúsága, ellentétben a tudományokkal, nem pusztán a fogalmak mesterséges, azaz technikai-teoretikus egzaktóságában áll. Azon alapul, hogy a mondás tisztán a lét igazságának közegében marad és a dimenziói sokrétűségében rejlő egyszerűt működni hagyja.” (Vö: Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*, In: *'...költőien lakozik az ember...' Válogatott írások*, T-Twins Kiadó / Pompeji Budapest, Szeged, 1994. 119. old.) Az igazság lényege tehát - Heideggerrel szólva - a létezés igazsága. Mindebből kiindulva, az igazság tehát nem ragadható meg a fogalmak teoretikus egzaktósága által. Ám, mint tudjuk, a mai világot a kibernetikai világkép (*Weltenwurf*) határozza meg, amely szeme előtt a totális irányíthatóság lebeg, s ezáltal minden folyamat kiszámíthatóvá válik. Ezt az uralkodó létfeleltséget azonban át kell törnünk ahhoz, hogy a lét igazsága megnyíljen: „Ki vagyunk téve a lét igazságának és egyben ki is kell hordanunk azt - ezért hívhatja Heidegger az embert a lét őrzőjének.” (Vö: Walter Biemel: *Heidegger művészet-értelmezése*. In: *Utak és tévutak - A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Szerkesztette: Fehér M. István, Atlantisz Kiadó, Budapest 1991, 140-142. old.)

⁹⁷ A szorongás pillanatában tapasztaljuk a lét titokzatos lehetőségét, s ebből kiindulva Heidegger védekezik a szorongással kapcsolatban felmerülő kételyek és téveszmék ellen, miszerint a szorongás nyomott hangulata a gyávák lelkiállapotát tükrözi, s emiatt meggátolja a tette törő akaratot. A téveszmékkel szemben megállapíthatjuk, hogy szorongásra való készenlét által tapasztaljuk a létező létét. A lét igazságának titokzatosága a lényegi szorongás hangoltsága által tapasztalható meg. „Die Bereitschaft zur Angst ist das Ja zur Inständigkeith, den höchsten Anspruch zu erfüllen, von dem allein das Wesen des Menschen getroffen ist. Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist. Der also in seinem Wesen in die Wahrheit des Seins Gerufene ist daher stets in einer wesentlichen Weise gestimmt. Der klare Mut zur wesenhaften Angst verbürgt die geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins.” (WM, *Nachwort*, 47. old.) (Vö: Martin Heidegger: *Utószó a „Mi a metafizikához?”*, In: *'...költőien lakozik az ember...' Válogatott írások*, T-Twins Kiadó / Pompeji Budapest, Szeged 1994. 109. old.)

⁹⁸ Rüdiger Safranski a lehetséges léttel való szembesülést, a *tulajdonképpeni lét* irányába történő áttörést *kontingenciasokként* ábrázolja, mint azt a tapasztalatot, amely mögött nincs *semmi*, vagy éppen a *semmi van*.

teljességét mutatja meg számunkra – s ezáltal a *semmi* rejtve marad -, ezzel szemben a szorongás alaphangulatában pillanatokra képesek vagyunk szembesülni a *semmivel*. A szorongás tehát megnyilvánítja a *semmit*, ennél fogva a „szorongás alaphangulatával eljutottunk a jelenvalólétnek ahhoz a történééséhez, melyben a *semmi* megnyilvánul, és amelyből kiindulva ki kell kérdeznünk.”⁹⁹ Mindazonáltal a szorongás a meghatározhatóság lényegi lehetetlenségét foglalja magában, heideggeri kifejezéssel élve a szorongás lebegtet bennünket, s a létezőt hagyja elsiklani.

Ha a fentiekben vázolt körülményeknek világosan látjuk a horderejét, akkor érthetővé válik, hogy a szorongás kinyilatkoztatja a létezőt addig rejtett valóságában ugyanis a *semmi* eredendő megnyilvánulása révén képes az ember jelenvalóléte a létezőt megragadni¹⁰⁰, s ezáltal beszélhetünk csak a szabadságról.¹⁰¹

Ezzel a kérdések oly területére léptünk, amely a létező meghaladása lehetőségének a problémáját veti fel. A felvázolt gondolatmenet alapján ugyanis Heidegger az emberi lét lényegét a *semmibe* való beletartottságként határozza meg, amely a transzcendenciának és az emberi szabadságnak is az alapja. A transzcendencia a létezőn való túl-létet jelenti, a lét tehát a *semmibe* beállítva túlnő a létező egyetemességén. Méltán állítható, hogy a *lét* és a *semmi* összetartozása egyértelmű a heideggeri gondolatmenetben, mivel a lét önmagában lényegében véges, s csakis a *semmibe* beletartott jelenvalólét transzcendenciájában mutatkozik meg.¹⁰² Mindezek alapján így lehetne összefoglalni a szorongás-szabadság-transzcendencia kölcsönös összefüggését: A szorongás alaphangulata kinyilvánítja a *semmit*, s a *semmibe* beleállított lét teszi lehetővé az emberi szabadságot és egyúttal a transzcendenciának is az alapja.

Ezen a ponton tanácsos lesz Kierkegaard és Heidegger szorongás-analízisét összevetnünk, tudniillik figyelemreméltó hasonlóságoknak lehetünk a tanúi.

(Vö: Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester, Heidegger és kora*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2000, 239. old.)

⁹⁹ Vö: Martin Heidegger: „Mi a metafizika? In: '...költőien lakozik az ember...' Válogatott írások. T-Twins Kiadó / Pompeji Budapest, Szeged, 1994, 23. old. (Vö: WM 33. old. „Mit der Grundstimmung der Angst haben wir das Geschehen des Daseins erreicht, in dem das Nichts offenbar ist und aus dem heraus es befragt werden muß.”)

¹⁰⁰ „Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen.” (WM 35. old, Martin Heidegger: „Mi a metafizika? In: '...költőien lakozik az ember...' Válogatott írások. T-Twins Kiadó / Pompeji Budapest, Szeged, 1994, 25. old.)

¹⁰¹ „Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.” (Vö: WM 35. old, Martin Heidegger: „Mi a metafizika? In: '...költőien lakozik az ember...' Válogatott írások. T-Twins Kiadó / Pompeji Budapest, Szeged, 1994, 25. old.)

¹⁰² Vö: WM 40. old, (Magyar fordításban: 30-31. old.) A heideggeri történelmi visszatekintés bemutatja, hogy a *semmi* eddig a létező ellentétjét jelentette, azaz annak tagadását; ezzel szemben Hegel a tiszta létet azonosítja a tiszta *semmivel*. (Vö: Hegel: *A logika tudománya 1. rész*, Budapest, 1979, 58. old.) Heidegger ezeket a gondolatokat elutasítva a *Semmit* a létező létéhez tartozónak tekinti, amely által lehetséges az egészében vett létező meghaladása. „Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide – vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen – in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit über einkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz de sin das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.” (Vö: WM 40. old.)

Mindkét gondolkodó elkülöníti a félelemtől a szorongást, ugyanis a szorongás tárgya – szemben a félelemmel - teljességgel meghatározhatatlan. A szorongás minden ember életét végigkíséri, s egyúttal az emberi egzisztencia mélységét is feltárja. Minél mélyebb az ember, annál mélyebb a szorongása – hangsúlyozza a dán bölcselő -, s ehhez hasonló módon Heidegger a szorongás produktív hatását emeli ki, mivel a szorongás megmutatja a létező addig rejtett valóságát. Méltán állíthatjuk, hogy Kierkegaard és Heidegger egyaránt a szorongást az emberi szabadság nélkülözhetetlen alapélményének tartja, amely által a transzcendencia megközelíthetővé válik. A dán gondolkodó által meghatározott szorongás egy olyan lehetőség, amely által az ember nemcsak a hitet, de az abszolút szabadságot is megnyeri. A hit által tehát elérhető az abszolút szabadság, amely Kierkegaard számára egyben az etikum teleologikus felfüggesztését is jelenti, s ez a paradoxon megjelenése, amely lehetővé teszi, hogy a hit révén megragadhassuk egzisztenciánkat. A paradoxon úgy is kifejezhető, hogy létezik Istennel szembeni *abszolút kötelesség*, s ebben a viszonyban az *egyes* abszolút módon viszonyul az *abszolúthoz*. A hit azonban nem közvetíthető, a hitben az *egyes* nem értetheti meg magát senkivel. Ábrahám közlésképtelensége a némaság életformáját festi elénk. A hitben Isten és ember végérvényesen találkozik és magára marad, mindig van valami: földi szóval, emberi fogalmakkal kifejezhetetlen elem, amit csakis ellentmondásokkal lehet megközelíteni.¹⁰³

A hit tehát emberi fogalmakkal nem elérhető, nem megragadható, mégis ebben rejlik a dán bölcselő számára az igazság. Ebben a kontextusban felmerül azonban a kérdés: van-e olyan pont, ahol az egzisztálónak az igazság úgy jelenik meg, mint lezárt, végső igazság; azaz: létezhet-e abszolút szabadság, s ha igen, akkor hogyan realizálódik az időben? Ekképpen hangzik Kierkegaard válasza: „Csak pillanatonként lehet az egyes individuum egzisztálása közben a végesség és a végtelenség egységében, mely az egzisztálás fölé emelkedik. Ez a momentum a szenvedély pillanata.”¹⁰⁴ A dán filozófus számára tehát a szabadságban való lét tehát a szubjektivitás pillanatokhoz kötött élményén alapul.

A heideggeri gondolatmenetben a lét teljességének a megragadása – amely azonban nem a hit által determinált - szintén pillanatokhoz kötött, ugyanis a jelenvalólétben oly mélyre és le a múlandóság (*Verendlichkeit*), hogy a legsajátabb végesség megtagadatik a szabadságunktól, mivel végesek vagyunk, ezért nem vagyunk radikálisan szembesülni a

¹⁰³ A keresztényi hit közölhetetlenségének a kontextusában még foglalkozunk a fenti érvelés jogosságával és határával. Mindazonáltal óhatatlanul eszünkbe jut Pilinszky János költészete, mivel a „filozófusköltő” Kierkegaardhoz hasonlóan a „szentség” állapotának megközelíthetlenségét vallja. Idézzük Őt: „A szentekről sokat írnak, de valójában igen keveset tudunk róluk. Alázatukban megközelíthetetlenek. Csak ábrázolni tudjuk őket, de nem tudjuk elemezni. Az író, aki mindenféle hőst át tudja élni, a szentet nem - ahhoz szentté kell válnia. A szentséget nem lehet átélni, csak megélni lehet.” (Pilinszky János: „Szög és olaj”, Vigília Kiadó, Budapest 1982, 67. old.)

¹⁰⁴ Sören Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: „Sören Kierkegaard írásaiból”, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 382. oldal

*semmi*vel. A lét az eredeti aggodást ugyanis legtöbbször elnyomja, a legmélyebb *végesség* nem áll az ember szabadságában. Az eredendő szorongás tehát csak ritka pillanatokban következik be, a *semmi* a létezőbe „beleveszett” ember számára elfedett.¹⁰⁵ A *szabadság* mindkét gondolkodónál a szorongás alapélménye által meghatározott – mint láttuk. A bármikor felébredő, ugrásra kész, rejtett szorongás mind a transzcendenciának, mind a szabadságnak az alapja, s a világban való lét örökös kísérője Heidegger álláspontja szerint; a dán bölcselelő gondolati útját követve a szorongás megvalósulási lehetőségein keresztül eljuthatunk a hithez, amely azonban nem lehet teljesen mentes a szorongás érzületétől.

A fentiekből kiindulva el kell ismernünk azt, hogy Kierkegaard és Heidegger egyaránt a szorongást alapjában véve pozitív jelenségnek tartja, ezért az egzisztálni akaró ember feladata az, hogy szembesüljön a szorongással, ne pedig meghátráljon tőle. Ennek ellenére sokan elzárkóznak a szorongástól, menekülnek tőle, mert a szorongás a szó fizikai értelmében is „szorongat”, szinte megfojt. A német *Angst* szó mögött a latin *angere*, azaz *fojtogat*, *összeszorít* szó áll, s ezt a szót az orvostudomány is átvette, amikor *angina pectoris* élményéről beszél. A szorongás élményének az egzisztenciális megélése mélyen megrendíti az embert, azonban az emberi létezés szempontjából autentikus jelentőségű.

KIERKEGAARD HALÁLÉRTELMEZÉSÉNEK A BEMUTATÁSA

Az emberi létezés egzisztenciális alapélményeinek a vizsgálatánál a szorongás mellett a *halál* életre gyakorolt hatásának szintén autentikus a jelentősége, amelynek első egzisztenciális megközelítése Kierkegaard nevéhez fűződik.¹⁰⁶

¹⁰⁵ „Doch was heißt es: Diese ursprüngliche Angst geschieht nur in seltenen Augenblicken? Nichts anderes als: Das Nichts ist uns zunächst und zumeist in seiner Ursprünglichkeit verstellt. Wodurch denn? Dadurch, daß wir uns in bestimmter Weise völlig an das Seiende verlieren. Je mehr wir uns in unseren Umtrieben an das Seiende kehren, um so weniger lassen wir es als solches entgleiten, um so mehr kehren wir uns ab vom Nichts.” (Vö: WM 36. old, magyar fordításban: 26. old.)

¹⁰⁶ Hogy a halál problematikája milyen jelentőségű a filozófiai gondolkodás számára, aligha kell bizonyítanunk. Platón több dialógusában jelentős szerepet játszik az igaz embernek, Szókratésznek a halála. A halálmotívum Arisztotelésznél is megjelent, a görög filozófust barátjának Eudemosznak a halála mélyen megérintette, s kettejük barátságának halálon túli maradáóságát hangsúlyozta. (Vö: Arisztotelesz: *Nikomachische Ethik*, Darmstadt, Buchesellschaft, 1979, X, 1177 b 33.) Hasonló élményeket él át Ágoston, miután karthágói tanulmányait befejezte, s Thagaszteba visszatérve szoros barátságot köt egy gyermekkori ismerősével. Ám a fiatalember lázas beteg lesz, s hamarosan meg is hal. Ágostont a halálfélelemmel (*moriendi metus*) vegyes életundor (*taedium vivendi*) tölti el, csak a sírásban talál némi vigaszt, csak a könnyek enyhítik a barátjától való megfosztottság érzését. (Agustinus: *Vallomások*, Gondolat Kiadó, Budapest 1982, 4,11) Még érdemes kiemelnünk Epikurosz halálalfogását, mert az jelentősen eltér az előbbiektől, ugyanis a hellenizmus irányzatának filozófusa nem volt hajlandó a halált filozófiai problémaként elfogadni, hiszen gyakran idézett kijelentése szerint nem kell törődnünk a halállal, ugyanis az életünkben a halál nincs jelen, mihelyt pedig jelen van, mi már nem létezőnk: „ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆ, τὸθ ἡμεῖς οὐκ ἔσμεν.” (Vö: Epikurosz: *Ein neuer Brief Epikurs: Wiederhergestellt und erklärt von Christian Jensen*, Berlin, 1933, 173. old.) Az epikuroszai gondolattal párhuzamba állítható Wittgenstein halálalfogása, a gondolkodó a halált nem tartja az élet eseményének, mivel „a halált az ember nem éli át.” (Vö: Ludwig

A dán gondolkodónak a halállal való kapcsolatát bizonyos életrajzi momentumok is alátámasztják, amelyekből csupán a leglényegesebbeket emeljük ki. A dán filozófusnak már a családneve is – Kierkegaard név angol megfelelője templomkert, azaz temető – az elmúlást sugalmazza. A dán filozófus az apja sorsán keresztül értelmezte önmaga életét, személyiségére mély nyomot gyakorolt apja gyermekkori Isten-átka, fiatalkori kicsapongásai, büntudata és búskomorsága. A gyermeki gondtalanságban nem sokáig lelte az örömét, szorongás kísérte végig az életét. Kierkegaard édesapjában a jütlandi mezőkön vetett Isten elleni átok mély nyomot hagyott, időskorában komor vallásosságba merült, s ez a fiára nagy hatást gyakorolt. Wolf bölcselete és a kereszténység legmélyebb problémáinak elemzése – a megalázott Krisztus személye – alkották a gyermek szellemi táplálékát, s ezért mondhatjuk, hogy Kierkegaardnak nem volt boldog, önfeledt gyermekora.¹⁰⁷ Az átélt mélabút az is megerősítette, hogy szülei és hat testvére közül 1834-ben már csak az apja, az egyik bátyja és ő volt életben, s ezen tragédiákból Kierkegaard azt a következtetést vonta le, hogy a családra nehezedeő bűn (apjának az Isten-átka) azzal büntetéssel sújtotta az apát, hogy valamennyi gyermekét túl kell élnie. Azonban az apa nem élte túl valamennyi gyermekét, 1838 augusztusában meghalt, s ezt Kierkegaard az őerte hozott áldozatként élte meg.¹⁰⁸ A fentiek alapján méltán állíthatjuk, hogy a dán gondolkodó az átélt szorongásán keresztül az élet halálos komolyságát már szinte gyermekkorától tapasztalta.

Mit jelent az ember számára az élet befejezésének a kényszere, mit jelent a halálraitéltség egzisztenciális jelentősége – joggal merül fel a kérdés. Kierkegaard felismeri a halálos betegséget, azonban elválasztja a fizikai értelemben vett testi haláltól, amit a keresztény hit szempontjából szinte mellékesen kezel. A dán bölcseleő János evangéliumából idézvé – „Ez a betegség nem halálos.”¹⁰⁹ (János 11,4) – kifejti, hogy a halállal végződő fájdalmas betegséget sem tekinthetjük valójában *halálosnak*, azaz reménytelennek; hanem csakis a szellem betegsége, halála az, ami valójában halálosnak, végzetesnek tekinthető. A *halálnak* az evilági és hit szempontjából történő szétválasztásához szükségünk van Kierkegaard (*Anti-Climacus*) *A halálos betegség* című művének a felidézésére, az említett

Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés, Tractatus logico-philosophicus*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1989, 88. old. 6,4311) Természetesen a halál problémáját a fent említett módon nem tudjuk kizárni, ugyanis ha az ember tudatosan éli az életét, akkor a halál számára mindig jelen van, azaz jelentős hatást gyakorol az életre. A halál életre gyakorolt hatásának az ábrázolása jellemző Kierkegaard és Heidegger halál-felfogására egyaránt.

¹⁰⁷ Vö. Brandenstein Béla: *Kierkegaard*, Franklin Társulat, Budapest, 1934. A fentiek értelmében Kierkegaard szinte „belenőtt” a kereszténységbe, s ekképp jellemezte édesapjához és ezáltal a kereszténységhez fűződő viszonyát: „Így bizonyos módon szerettem a kereszténységet; tiszteletreméltóan állt előttem, bár emberileg szólva nagyon szerencsétlenné tett. Ez atyámhoz való viszonyommal volt kapcsolatos; ő volt az az ember, akit legjobban szerettem – és mit jelent ez? Éppen azt is, hogy ő az, aki szerencsétlenné tett – szeretetből. Hiába nem a szeretet hiánya volt; ámde a gyereket aggastyánnak nézte.” (Idézi Brandenstein Béla a dán filozófust: Vö: uo. 9. old.)

¹⁰⁸ Vö: Sören Kierkegaard: *Die Tagebücher, 1. Band*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Köln 1969, 89. old.

¹⁰⁹ Vö: HB 13. old.

műben ugyanis a dán filozófus különbséget tesz a halálnak az emberi, a földi és a keresztényi értelmezése között. Emberi értelemben vett reményeink ugyanis csupán a földi életre irányulnak, a „keresztény felfogás szerint azonban a halál egyáltalán nem a legvégső dolog, hanem csak apró esemény a létező dolgokon belül, vagyis az örök életen belül; és keresztény felfogás szerint a halálban végtelenül több remény van, mint ott, ahol tisztán emberi értelemben nem csupán élet van, hanem ez az élet még az egészség és erő teljében is áll.”¹¹⁰ Keresztényi értelemben tehát megszűnik a halál tragikus jellege, sőt azt is mondhatnánk, hogy a halál reményt nyújthat az emberi egzisztenciának. A halálnak reményként való megközelítése maga után vonja egyben a transzcendens üdvösség megjelenését, s emiatt nem jelent „halálos betegséget”, hanem a halál elővételezése által életünk átfórmálódik, s autentikus jelentőségre tesz szert.¹¹¹

A halált a dán bölcselő elsődlegesen nem a fizikai, a testi halál mivoltában járja körül, mint arról szó esett, hanem a halálnak az életre gyakorolt hatását hangsúlyozza. Ha pedig a halál tudata meghatározza, s egyben áthatja az emberi életet, akkor az adekvát magatartásforma a világ számára való *meghalásban* teljesedik ki, amely egyben a hit feltételeként határozható meg. Kierkegaard számára a hit Isten szeretetét követeli meg az emberektől, amely a világtól való elfordulásban nyilvánul meg, sőt radikálisabban fogalmazva a *világ gyűlöletében*¹¹² önt testet, miszerint az önszeretettől megszabadult ember elfordul a világtól és önön vágyaitól. Kierkegaard ekképpen írja le a keresztényi szeretetet: „...ha Istent szeretve megtanultad önmagadat gyűlölni, csak akkor lehet szó a szeretetről, *mely a keresztyén szeretet*”¹¹³ Az építő beszédekben a dán gondolkodó szintén hangsúlyozza a világ és önmagunk számára való meghalás jelentőségét, amelyet a hit szempontjából gyümölcsöző lépésként értékel, tudniillik ezáltal ragadhatjuk meg az élet valódi értelmét. Mindazonáltal a mindennapi létbe belemerült ember fordított értékrend szerint él, azaz az önmehtagadással

¹¹⁰ Vö: HB 13-14. old.

¹¹¹ Karl Rahner e fenti gondolathoz hasonlóan a halálnak az életre gyakorolt jelentőségét hangsúlyozza, Damaszkuszi Szent Jánosra és Aquinói Szent Tamásra hivatkozva úgy véli, hogy az emberi személy a halál pillanatában határozza meg magát véglegesen, és a végítélet pedig immanens módon jelen van a halál aktusában. (Vö: Karl Rahner: *Zur Theologie des Todes*, In: *Quaestiones disputatae* 2. szám, Herder, Freiburg/Wien 1958, 29. és 76 old.) Rahner a halált az egész életet érintő aktusként jellemzi, bár az emberi valóság végét képezi, mégis bensőleg jelen van az egész életben, ugyanis életünk során mindennap kicsit elővételezzük a múlandóságot. (Vö: Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*, I. kötet, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 46. old.) Vö: Heidegger *Vorlaufen zum Tode* fogalmával, Heidegger a halálhoz viszonyuló létet, mint *előrefutást* határozta meg. „Existenzial entworfen wurde ein eigentliches Ganzseinkönnen des Dasein. Die Auseinanderlegung des Phänomens enthüllte das eigentliche Sein zum Tode als das *Vorlaufen*.” (Vö: SuZ 301-302. old, 61. §, LI 350. old.)

¹¹² (*Kiemelés iölem – Cs.K.*) Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 93. old. Kierkegaard szavai keményen csengenek: „...először meg kell halnod minden emberi reménynek, minden pusztán emberi bizakodásnak, meg kell halnod önzésednek, vagy a világnak; mert csak önzésed által nyer a világ hatalmat feletted, ha meghaltál az önzésnek, úgy meghaltál önmagadnak is.” (Vö: uo. 86. old.)

¹¹³ Vö: uo. 91. old. (*Kiemelés az eredetiben.*) A keresztényi hit és szeretet lemondó, szenvedést felvállaló követelményével a későbbiekben még foglalkozunk, a jelenlegi kontextusban csupán a halál jelentősége szempontjából elővételeztük a „világnak való meghalás” egzisztenciális jelentőségét.

telített életet kerüli, nehéznek és keserűnek találva azt; ezzel szemben a világi dolgokat örökkévalóként isteníti. A világi életszemlélettel állítja szembe a dán filozófus a keresztény szemléletet, amely a világ számára való meghalás valódi jelentőségét tartja szem előtt: Az embernek ugyanis „...a halál által kell az élethez eljutnia, kell azt megízlelnie (ahogy mások szokták mondani, a halált megízlelni), és megértenie, mennyire üres mindaz, amivel a serénység kitölti az életét, mennyire semmitmondó a szem kívánsága és a testi szív kívánsága...”¹¹⁴ Kétségtelen tehát, hogy Kierkegaard elkülöníti az általános emberi gondolkodásmódtól a keresztény élet- és halálszemléletet. A világi életet élő ember számára a halál félelmetes jelleget ölt, mivel visszafordíthatatlanul az élet végét jelenti; ezzel szemben a hitben élő ember számára a halálnak a tudata visszahat az életre, s lehetővé teszi az értékesen megélt produktív emberi életet. A halál „átvitt” értelemben történő megragadása által tehát megvilágosodik előttünk az emberi lét valódi értelme, amely a világi vágyaknak való meghalást és az emberi önzés kiiktatását vonja maga után, s ez az emberi magatartás alapfeltétele a hitnek.

A kierkegaard-i gondolatmenetet alapulvéve méltán állíthatjuk tehát azt, hogy keresztény értelemben sem a halált, sem a földi életben átélt szenvedést, kínt, gyötrelmet – azaz mindazt, amelytől a mindennapi ember retteg - nem illethetjük a „halálos betegség” címszóval. S hogy mi valójában a „halálos betegség”, ennek a megválaszolására csak a keresztény ember képes, aki felismerte a *kétségbeesést* mint halálos betegséget.¹¹⁵

A halálnak az életre gyakorolt hatására visszatérve nem lesz haszontalan rövid kitérő gyanánt a különböző életstádiumokban megnyilvánuló elmúlást bemutatni, mivel a *halál* gondolata a kierkegaard-i életstádiumokhoz, mint létlehetőségekhez lényegileg hozzátartozik.¹¹⁶ Az esztétikai stádiumban azonban a halál csupán külső eseményként lép fel,

¹¹⁴ Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 19. old.

¹¹⁵ Keresztény értelemben tehát a *kétségbeesés a halálos betegség*, a kétségbeesés megvalósulási formái pedig a bűn különböző intenzitású fokainak tekinthetők. A kierkegaard-i gondolatmenetben a bűnben bennefoglaltatik a jótól való elszakadás lehetősége és megvalósulása, ám a bűn miatti kétségbeesés a bűn elmélyülését vonja maga után. Tekintsük át vázlatosan a *kétségbeesés* és a *bűn* kapcsolatát abból a célból, hogy a kétségbeesés halálos betegségére rávilágítsunk. Kierkegaardnak a tudatos kétségbeesés által meghatározott bűn értelmezése kettős, egyrészt bűnnek tekinthető az, ha Isten előtt kétségbeesetten nem akarunk önmagunk lenni, másrészt pedig az, ha kétségbeesetten önmagunk akarunk lenni. Kierkegaarddal szólva a *gyengeség kétségbeesésének* nevezhetjük azt az állapotot, amikor az ember kétségbeesetten nem akar önmaga lenni, s ezt a típusú kétségbeesést földi (ez voltaképpen a gyengeség kétségbeesése) és örök dolgok is kiválthatják (ezt nevezzük a gyengeség miatti kétségbeesésnek). A fentiekől elkülöníthető a *dac* kétségbeesése, amelyben az ember kétségbeesetten önmaga akar lenni, s ez a fajta állapot az emberi Én-ben lévő örökkel való visszaélést jelent. A *dac* kétségbeesésében bár az ember tudatában van annak a ténynek, hogy az Én-je végtelen, ám kétségbeesetten önmaga fölött akar rendelkezni, önmagát akarja megteremteni, s az isteni segítséget elveti – s ezáltal elveszíti önmagát. A *dac* kétségbeesése *démonivá* fokozódhat, azáltal, hogy a szenvedő a létezését gyűlölve, saját nyomorúságában akar kétségbeesetten önmaga lenni. (Vö: HB 51-87. old.)

¹¹⁶ Jóllehet az életstádiumok elemzése során Kierkegaard kifejtően nem értekezik a halálról, mindazonáltal látens módon mégis jelen van. A három stádiumban megjelenő halál-felfogást Csejtei Dezső mélyre hatoló részletességgel kidolgozta, s ezen gondolatmenetnek a halál hermeneutikai szempontból való jelentőségének a kiemelését tartom szem előtt, azaz azon lényegi kérdésre vonatkozó reflexiót, hogy hogyan viszonyul az ember saját halálához, milyen mélységben képes az elmúlást „megragadni”, megérteni és átélni. (Vö: Csejtei Dezső:

ezért Don Juan életében a halál nem kap egzisztenciális jelentőséget, az érzéki létezés pillanatnyi örömeiben a halál nem tematizálódik a főhős számára.¹¹⁷ Az esztétikai lény excentrikus, sosem tudja megragadni létezése középpontját¹¹⁸, ezért az elmúlás is excentrikusan, azaz külső eseményként éri. Az esztétikai életfelfogás szerint élő ember tehát az elmúlást nem önmagára vonatkozó veszélyként fogja fel, hanem csakis mint *általános* eseményt (az *ember* meghal – mindenki kikerülhetetlen sorsa), vagy mint a *másik* halálát (amit hangulatilag megragadva nem veszünk komolyan), vagy mint a *saját de távoli* halálot, amely igazából nem érint engem.¹¹⁹ Ekképp értelmeződik a halál a normál- és nyárspolgár számára is, azaz elkerülhetetlen és szükségszerű eseményként, amely igazából nem érinti az életet. Kierkegaard halálelmélete ezzel szemben arra buzdít, hogy a halált gondolatilag bevonjuk az életbe, s ez teszi lehetővé a valóban megélt és *komolyan* vett és célirányos életet.¹²⁰ A komolyan vett, célirányos élet jellemző az etikai létmód emberére, aki önmagát abszolút értelemben választotta, s a saját halálát is abszolút értelemben anticipálja,

Filozófiai metszetek a halálról, Hungarian Edition, Pallasz Stúdió-Attraktor Kft., 2002.)

¹¹⁷ Azonban a Don Juan-i létet nem szabad leértékelnünk, ugyanis ez a lét egy meghatározott minőséget képvisel, az érzéki zsenialitás elérése csak a kivételesek számára adatott meg. „Tehát az Érosznak a Thanatosszal szembeni fölnye nemhogy lealacsonyítaná az embert egy ember-alatti szintre, hanem éppenséggel egy olyan követelmény – mondhatni magas szintű, *művészi* követelmény -, amely csak kevesek által teljesíthető.” (Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról*, Hungarian Edition, Pallasz Stúdió-Attraktor Kft, 2002, 156. old.)

¹¹⁸ Az esztétikai életet élő ember a kellemes dolgokat keresi az életben, a kellemetleneket pedig igyekszik elkerülni, azaz számára az érzékiség hatalma érvényesül a szellemi felett. Mindazonáltal a dán filozófus úgy véli, hogy az említett embertípus annak ellenére, hogy nincsen önmagának – mint szellemnek - a tudatában, az állapota mégis kétségbeesés. A kétségbeesés ezen megnyilvánulását Kierkegaard a tüdővésztes állapotához hasonlítja, aki bár jól érzi magát egészségének a tudatában, sőt mások számára úgy tűnhet hogy majd kicsattan az egészségtől, betegsége ennek ellenére a legveszélyesebb stádiumban van. Az esztétikai életet élő ember tehát nincs tudatában a kétségbeesésének, számára a boldogság csakis külső körülményekben keresendő, s mivel nem szellemileg meghatározott, ezáltal önmaga lényegét sosem tudja megragadni. (Vö: HB 51-57. old.) Az esztétikai életvitel jellemző az emberek nagy részére, ám ebben a létmódban élő ember önmaga lényegéhez nem tud eljutni, nem tud kiteljesedni. A halál gondolatát is sikeresen elüzi az esztétikai az esztétikai lét embere, mert azt külső tényezőként, azaz nem önmagára irányuló veszélyként fogja fel – s ezáltal kiiktatja. (Vö: Dietz Walter: *Sören Kierkegaard – Existenz und Freiheit*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt am Main 1993, 366. old.)

¹¹⁹ A másik ember halála a legtöbb esetben rajtunk kívüli esemény, amely azonban nem érint meg bennünket lényegi módon. Érdemes felidézni egy percre Arany János költészetét. Arany *Kertben* című versének olvasása közben szinte kézzelfoghatóan megjelenik előttünk a halál tényének a közönyös tudomásulvétele. A költő érzékletesen mutatja be a haláltól való elidegenedést, a világ közönyösségét, a „Kit érdekel más sebe?” sorban érezhető, hogy az ember a halált általában olyan eseményként éli át, ami rajta kívüli, őt nem érintő esemény. Arany soraival összhangban mondhatjuk, hogy önmagunkat halottnak gondolása, az nem más mint *komolyság*, ezzel szemben egy másik ember halálánál lenni csupán hangulatnak tekinthető. (Vö. Walter Dietz: *Sören Kierkegaard – Existenz und Freiheit*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt am Main 1993, 367. old.) Azonban a másik ember iránt szimpátiánk csak akkor valódi „ha nyíltan szembenézünk azzal a ténnyel, hogy ami egy emberrel megtörtént, az bárkivel megtörténhet. Csak ekkor tudunk hasznára válni önmagunknak és másoknak.” (Vö: SZF 65. old.) Ha azonban az iménti gondolatot fontolóra vesszük, akkor a másik ember halálának a megtapasztalását is magunkra vonatkoztathatjuk, azaz a másik halála által saját halálunkat is anticipáljuk, s ezáltal a halál komolyságát közvetve is megtapasztalhatjuk.

¹²⁰ A *komolyság* fogalmát a kierkegaard-i filozófia egyik alapkategóriájaként határozza meg Michael Theunissen. Az individuum komolysága abban rejlik, ahogy az Én önmagához, azaz szellemi létéhez viszonyul, s ez az önviszony egyúttal Istenhez való viszonyt is magába rejti. Ám az Istenhez való helyes viszonyulás alapfeltétele a „semmi birtoklása”, azaz a semmis lét, amely az önmegtagadás magatartását vonja maga után, amelynek a következménye a világtól való eltávolodás, a világ számára való „meghalás”. Azonban a komoly ember azáltal is képes önmaga megértésére, azáltal hogy saját halálát is beépíti az életébe. A halálra való gondolás által saját magunk lényegét is képesek vagyunk kibontakoztatni – hangsúlyozza Theunissen. (Vö: Michael Theunissen: *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, verlag Karl Alber, Freiburg – München, 1958. 53-55. old.)

azaz képes az önön halálát beépíteni a saját egzisztenciájába. A dán bölcselő számára a halál vállalása - egzisztenciális szempontból – *választás* és *döntés* eredménye, amelyhez szükségképpen minden ember már az életében valamilyen szinten viszonyul. A vallási stádiumban a halál az *áldozathozatal* vállalását jelenti, amely Izsáknak az áldozati halálával áll kapcsolatban, ez azonban etikai szempontból nem értelmezhető, ez az abszolút paradoxon, amely csakis a hit révén közelíthető meg.¹²¹

A dán bölcselő halál-felfogásának a lényeges pontját abban látom, hogy a halál komolyságának az átérzésére buzdítja az emberi egzisztenciát, s ez egyben a végesség méltóságának a tudomásul vételét jelenti, ami mindig egzisztenciális döntés eredménye. Bár a halál az étellel szükségképpen vele járó esemény, azaz elkerülhetetlen az ember számára, mégis ez a demokratikus általánosság minden egyes embert különböző módon érint meg, ezért egyúttal arisztokratikus is egyben. Ezt az ambivalenciát Kierkegaard az alábbi módon tárja elénk: „Meghalni valóban minden egyes ember sorsa, ennél fogva meglehetősen középszerű művészet; jól meghalni tudni viszont mindenképpen a legmagasabb rendű életbölcseesség.”¹²² A „jól meghalásnak” az életbölcseességgé való fokozásával Kierkegaard elzárkózik a minden emberre egyformán érvényes objektív halál gondolatától, és az egyéni, a személyes halál szubjektív átélését hangsúlyozza. A halál önmagunkhoz való viszonyulás, ám ezt az elmúlás objektív-általános felfogása egyszerűen kiiktatja, a személyes létezés szempontjából a halál elvont, világtörténet szempontjából való megközelítése tévútra visz. A halál – mint láttuk - mindig döntés eredménye, amelyhez az ember létezésében szükségszerűen viszonyul.¹²³

Az eddigi gondolatok alapján megerősítést nyert, hogy a halálhoz való szubjektív viszonyulás által az emberi egzisztencia fejlődik, ezzel szemben az objektív halál gondolata elidegeníti az embert az elmúlástól, s egyben önmagától is. Következésképp a dán filozófus gondolatmenetében a halál ambivalens kihívásként jelenik meg az ember számára, ugyanis az

¹²¹ A későbbiekben még figyelmet szentelünk a hit abszolút paradoxonának az etikum teleologikus felfüggesztésének a kontextusában való bemutatására.

¹²² Sören Kierkegaard: *An einem Grabe*, In: *Gesammelte Werke* 13-14. Abteilung, Düsseldorf-Köln 1964. In: Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról*, Hungarian Edition, Pallasz Stúdió-Attraktor Kft., 2002, 166. old.

¹²³ A kétféle viszonyulást Kierkegaard ekképpen jellemzi: „Ha egy szubjektum a saját a saját halálára gondol, akkor az cselekvés. Ha egy általában vett ember – egy afféle szórakozott lény, mint Soldin könyvkereskedő vagy pedig egy rendszerező – az egyáltalában vett halálra gondol, az mindenesetre nem cselekvés, hanem csak valami egyáltalában vett, s hogy ez miféle dolog is tulajdonképpen, azt alapjában véve nehéz megmondani. Ám ha a szubjektív vá válás a feladat, akkor az egyes szubjektum számára a halál elgondolása (Den-Tod-Denken) nem valami egyáltalában vett dolog, hanem éppenséggel cselekvés; a szubjektivitás fejlődése ugyanis éppen abban áll, hogy az ember, cselekedve, saját egzisztenciájáról gondolkodva átdolgozza önmagát; hogy valóban az elgondoltat gondolja, amennyiben azt megvalósítja.” (Vö: Sören Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, in: *Gesammelte Werke*, Düsseldorf-Köln: 1964. In: Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre. Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001, 104. old.)

egyén ezáltal megerősítheti önmagát (a végesség elfogadásával, a tudatosan megélt időbeliséggel, az Istenben való megalapozásban), de kétségbeesésbe is sodorhatja.¹²⁴

A halál gondolata ennél fogva nemcsak a célirányos és tudatos emberi életet teszi lehetővé, hanem egyúttal az emberi szabadság is belőle nyeri el az értelmét és a határát, amely egyben pozitív és negatív viszonyulást is vonhat maga után. Pozitívan Istenben történő megalapozáshoz vezet, negatívan pedig dacos elzárkózáshoz, félelemhez és kétségbeeséshez. Az emberi szabadság korlátlan lehetőségeinek a választása azonban a halál által radikálisan véget ér, s ekkor az embernek többé már semmi sem lehetséges, s ezért az életet *töredékként* értelmezhetjük. A halálban az ember az isteni hatalomra van utalva, s ebből a gondolatból az következik, hogy minden napot úgy kell élnünk „mintha az volna az utolsó és egyúttal az első egy hosszú életben.”¹²⁵ Az idő elvesztegetése, eltékozlása nem felel meg az időbeliség visszafordíthatatlan és egyszeri jellegének, vagyis az időbeliség komolyságának. A tudatosan megélt végesség horizontjában alázatos és tudatos élet húzódik. Tudatosan élni Kierkegaard számára azonban nem jelent mást, mint a halál gondolatát felfogni és komolyan venni, s ebből értelmezhető az Önmaga telosa felé irányuló élet. Kierkegaard a halál komolyságát hangsúlyozva a halál elnyomó hatalma ellen tiltakozik, amely különösen a sztoikus halál-felfogásban van jelen, amely a halált megkerülhetetlen, általános sorsként jellemzi. A kierkegaard-i gondolatban az epikuroszai gondolatmenet kritikája is implicit módon megfogalmazódik, hiszen Epikurosz a halál-félelemtől akarta megszabadítani az embereket – mint már szó esett róla –, mondván, ne féljünk a haláltól, mert a halál kívül esik életem, azaz nem érinti meg az embert. Tehát az epikuroszai diszjunkció – miszerint a halál és a létezés kizárják egymást – konjunkcióvá fejlődött, azaz a halál és a létezés összekapcsolódik egymással. A halált gondolata tehát állandóan meghatározza az emberi egzisztenciát a dán bölcselő álláspontja szerint.

A komolyság mindebből kiindulva abban rejlik, hogy saját halálunkat fontolóra vegyük, s ezáltal „bensőségessé” tesszük. Egy búskomor, vagy neurotikus félelemmel teli beállítódással szemben Kierkegaard a halál gondolatához pozitívan viszonyul, mivel a halál gondolata megszabadít egyrészt az epikuroszai *ataraxiától* és halálfelejtéstől, másrészt a halál álomszerű, mitologikus felfogásától, harmadrészt pedig a halál rémületet keltő túlbeszélésétől.¹²⁶ A téves felfogásoktól eltávolodva igazolódik tehát az, amit fentebb

¹²⁴ A halálhoz való eltérő emberi viszonyuláshoz lásd: Walter Dietz: *Sören Kierkegaard – Existenz und Freiheit*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt am Main 1993, 362-374. o.

¹²⁵ Vö: Dietz Walter: *Sören Kierkegaard – Existenz und Freiheit*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt am Main 1993, 363. old.

¹²⁶ Vö: Dietz Walter: *Sören Kierkegaard – Existenz und Freiheit*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt am Main 1993, 367. old.

megállapítottunk, miszerint a halál komolyságának gondolata produktív emberi életet eredményez, s lehetővé teszi az életbe vezető helyes utat.

Azt is szükséges hangsúlyoznunk, hogy a halál mindenkit önmagában érint. Ennél a pontnál érdemes „elővételeznünk” a heideggeri szóhasználatot, ugyanis a német filozófus kifejezésével élve a halálra nem érvényes a *helyettesíthetőség*, ami a mindennapok világát uralja, s ez annyit jelent, hogy bizonyos helyzetekben helyettesíteni tudjuk a másik embert, részt tudunk vállalni a másik életében, feladatait, kötelességeit magunkra tudjuk vállalni. Azonban ez a helyettesíthetőség a halálra nem érvényes, ugyanis a halált mindenkinek önmagának kell magára vállalnia.¹²⁷ Ám a dán filozófus fontosnak tartja, hogy a halál előtti egyenlőséget megkülönböztessük az Isten előtti egyenlőség pozitív tartalmától, amely az élet célpontja, mivel az első vigasz nélküli, az utóbbi pedig üdvösséggel teli.

Vizsgálódásunk további kiindulópontjául nézzük, hogy Kierkegaard a gyászbeszédében hogyan viszonyul a halál tényéhez, problémájához. Az említett beszédben magának a halálnak az eseménye a hangsúlyos, a meghaltak a személye mellékes tényező. Emiatt nem nevezhetjük éppen vigasztalónak a beszédet, az elhunyt élete ugyanis homályban marad, s egy feltűnés nélküli élet csendes lemenetelének lehetünk a tanúi. Monotonitás és észrevétlenség jellemzi az elhunyt életét¹²⁸, s ez jó alkalmat szolgáltat arra, hogy magára a lényegre irányítsa a figyelmet, azaz a halálra, amely mindenki számára elkerülhetetlen.

A kiindulópont tehát maga a *halál*, s a kierkegaard-i halálfogalom vizsgálatánál az alábbi összetevőket szükséges kiemelnünk: a halálnak a *döntő jellegét*, a *meghatározhatatlanságát*, és a *megmagyarázhatatlanságát*.¹²⁹

A halál döntése az emberi élet legsúlyosabb döntése, ugyanis „az összes életerő sem képes arra, hogy szembeszálljon az idővel, amely mindegyiket magával ragadja, még az emlékezés is a jelenvalóban tapad meg.”¹³⁰ A halál komoly gondolata elutasítja a meghátrálást, a *haladék* kérésének védekező mechanizmusát, amellyel az emberi gyengeség élni szeretne, mert nem volt képes minőségileg felhasználni a számára kiszabott időt. A halál komolysága által az emberi élet egy vizsgának tekinthető, ez alól senki sem kap felmentést,

¹²⁷ Vö: Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992, 168. old.

¹²⁸ „Élete tiszteletre méltó észrevétlenségben telt el, nem sokat tudtak létezéséről, még a kevesek közül is csak egynémelyek ismerték őt... Egy ilyen csekély figyelmet keltő ember halála után nem sokat szoktunk kérdezősködni s ha valaki rövidebb elhald a ház előtt, ahol ez a jelentéktelen ember lakott, s az ajtón a nevét olvassa, mivel kis üzletét az ő neve alatt vitték tovább, valóban úgy tűnik, mintha nem is halt volna meg.” – hangzik Kierkegaard jellemzése a monoton észrevétlenségben élő ember életéről, akinek sem az élete, sem a halála nem „hírértékű”. (Kierkegaard: *Egy sírnál*, In: Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre. Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001. 269-270. old.)

¹²⁹ Vö: Dietz Walter: *Sören Kierkegaard – Existenz und Freiheit*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt am Main 1993, 369-372.

¹³⁰ Kierkegaard: *Egy sírnál*, In: Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre. Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001, 278. old.

ettől senki sem menekülhet, ennek a nehézségével mindenkinek meg kell küzdeni. A dán bölcselő álláspontja szerint tehát nem jöhet létre fiktív barátság az ember és a halál között, az elmúlás gondolatát ugyanis tanítómesterként, az életet pedig vizsgaként kell felfognunk.¹³¹

A halál önmagában véve *meghatározhatatlan*, azaz definiálás által nem megragadható. A halál meghatározhatatlansága a sokféle és a változatos hangulatok megnyilvánulását is maga után vonhatja, ez pedig arra készteti az embert, hogy egy kontingens, hangulattól függő halál-felfogás gondolatnélküliségében éljen, s a vég gondolatát elnyomja. Mindazonáltal a *komolyság* segíthet abban hogy ellenálljunk a hangulatok és hajlamok sokrétű és változatos csábításának, hiszen Kierkegaard felfogása szerint meghalni a halandók szükségszerűsége, azonban helyesen élni és helyesen meghalni már magasfokú művészet.

A halál *megmagyarázhatatlansága* magában rejti azt a gondolatot, hogy maga a halál semmit sem magyaráz meg, ám ezzel nem mondtunk többet, mint ami a *megmagyarázhatatlanság* fogalmában benne rejlik. Ezen gondolat mögött látensen jelen van az a nézőpont, hogy az embernek nem is kell arra törekednie, hogy megmagyarázza a halált, a halál analizálása, megmagyarázása ugyanis önmagában értelmetlen. El kell fogadnunk tehát azt a tényt, miszerint a halált a magyarázat nem teszi egyértelművé, azonban ez a tény mégsem vonja maga után az értelmezés teljes lehetetlenségét, mivel a halálról a halált magyarázó, átélő személyre tevődik a hangsúly, s ezáltal megnyilvánul a magyarázó legmélyebb lényegi valója. Ha ennek világosan látjuk a horderejét, akkor méltán állíthatjuk azt, hogy a halálnak „csupán” az élet számára van jelentősége, s ezért kell tartózkodnunk a halál megmagyarázásától.¹³² A halál döntő jellegének, a meghatározhatatlanságának és a megmagyarázhatatlanságának a tényéből kiindulva joggal állíthatjuk azt, hogy a lényeg a halál visszaható erejében rejlik, azaz abban, hogy milyen mértékben befolyásolja az életünket. Amennyiben tehát elfogadjuk a halál megmagyarázhatatlanságát, annyiban az életünkre gyakorolt hatása ambivalens lehet: megjelenhet úgy is, mint a „legnagyobb szerencse” (mint egy beteljesült, örök életbe való átmenet), ám úgy is, mint a „legnagyobb balszerencse” (mint minden életheletőség megsemmisítése).¹³³

¹³¹ A fentiek értelmében a halál az utolsó vizsgája az életnek, amely ugyanolyan nehéz mindenki számára, senkinek nem könnyíti meg a helyzetét, senki sem védekezhet vele szemben. „Nem úgy van, ahogy egyébként lenni szokott – hogy az okosabbak könnyebben mennek át, a butábbak pedig nehezebben, nem; a halál a vizsgát a képességekhez igazítja – ó, halálpontosan! –, s a vizsga egyformán nehéz lesz mindenkinek, mert ez a komolyság vizsgája.” (Vö: Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre. Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001, 306. old.)

¹³² Vö: Dietz Walter: *Sören Kierkegaard – Existenz und Freiheit*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt am Main 1993, 372. old.

¹³³ Walter Dietz a kierkegaard-i halál-felfogással – s egyúttal az élet-felfogással - szemben három jogos, megfontolandó kifogást emel. Az első azon felhívásra vonatkozik, miszerint minden napot az utolsó napként éljük át az életünkben, azaz a halált mindennap az életre vonatkoztatva éljük meg. Ez az állandó haláltudat negatív módon hathat az ember életheletőségeinek a kibontakoztatására. Az életdöntéseiben ugyanis úgy kell

Az eddigiekben kísérletet tettünk a halál komolyságának a bemutatására, ami a halálnak az életre gyakorolt hatásában nyilvánul meg. Mindazonáltal szükséges hangsúlyoznunk, hogy a keresztény hagyomány értelmében a halál nemcsak az élet végpontjának tekinthető mint az üdvösség kezdete, s az örök életbe való belépés; hanem negatív módon értelmezve a halál az időben már sokkal előbb, azaz az Istentől való elfordulásban is megnyilvánulhat. Mindebből kiindulva a halál átvitt értelemben a bűnben eljátszott, elvesztett szabadságot is jelenti. Kierkegaard *A szorongás fogalmában* kiemeli a *semmit*, amely a szabadság ellentétjeként a halálban konkretizálódik. A *semmi* azonban az öntévesztés minden formáját magában foglalja, azaz a bűnben, a vétékben is megjelenik. A *semmi* már az ártatlanság állapotában jelen van, s szorongást szül. „A tudatlanság borzalmas semmije” azonban ebben az állapotban még nem ismer jót és rosszat, s ez szorongással tölti el. A szorongás tehát egyrészt a bűn előfeltétele, mint már láttuk, másrészt pedig a bűn következménye. A bűn valósága megszünteti a lét folytonosságát, s ezért átvitt értelemben az erkölcsi személy halálát is jelenti. Láttuk, hogy a halál metaforikus értelemben az Istentől való elfordulást jelenti, azaz a bűnben elvesztett, eljátszott szabadságot mutatja. Ám lényegesnek tartom megjegyezni, hogy a halál metaforikus értelme nem csupán a bűnt szimbolizálja, hanem egyben a hitbeli élet alapfeltétele is lehet. A fentiekben már utaltunk arra, ha a halál tudata produktív módon hatja át az emberi életet, akkor a hit a világ számára való *meghalásban* teljesedik ki. A dán bölcselő számára ugyanis a hit a világtól való elfordulásban, az önmegtagadó, a krisztusi szenvedést önként felvállaló magatartásban nyilvánul meg, ám ezzel a problémakörrel a munkánk későbbi részében kívánunk foglalkozni.

HEIDEGGERI GONDOLATOK A HALÁLRRÓL

tennie az embernek, mintha a halál bizonytalansága őt nem érintené. Az állandó halállehetőség nem lehet az élet döntési alapja. Amennyire káros epikuroszi értelemben a halál metodikai kikapcsolása a szabadság érdekében, olyannyira káros a halál gondolatának állandó, minden életpillanatban való metodikai bekapcsolása. E kritikában W. Dietz nem a halál gondolatának letompítására törekszik, hanem sokkal inkább arra, hogy az emberi szabadság szükségszerű kontinuitását felerősítse az abszolút bizonytalansággal szemben. A második kifogás egy ellentmondásra hívja fel a figyelmünket, miszerint Kierkegaard azt is hangsúlyozza, hogy egy életfeladat választásánál nem meghatározó az, hogy egy meghatározott életszakaszon belül realizálható-e; ám ez a kijelentés ellentmondásba kerül azon gondolattal, hogy minden napot az utolsónak tekintsünk. A harmadik Kierkegaarddal szembeni vád pszichológiai természetű, mivel a „holnap talán már halott vagyok” gondolata egy félelemmel áthatott életérzéshez is vezethet, vagy ennek az ellentétjét is maga után vonhatja, azaz az élet hedonista szemléletét, érzéki habzsolását is kiválhatja. Tehát a keresztény tudat által helyeselt jelszó - miszerint minden nap úgy élünk, mintha ez volna az utolsó és egyúttal az első az életben – nem feltétlenül vezet komolysághoz, amelyre Kierkegaard törekszik, hanem már e komolyságon kell alapulnia, azaz feltételeznie kell őt. Ha ez az alap nem adott, akkor a jövőnélküliség visszavezethet az esztétikai közvetlen önmegvalósítás síkjára. (Vö: Dietz Walter: *Sören Kierkegaard – Existenz und Freiheit*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt am Main 1993, 370-372. old.)

Továbbhaladásunk gondolati lépéseként felvázoljuk a heideggeri halál-felfogásnak a különböző állomásait és egyben kísérletet teszünk arra, hogy a kierkegaard-i halál-koncepcióval párhuzamba állítsuk.

Heidegger a szorongás élményén keresztül ragadja meg a halál lényegi jelentőségét, mivel a halálba való belevettség a legeredendőbb módon a szorongás diszpozíciójában nyilvánul meg.¹³⁴ A *Lét és idő* Heidegger által meghirdetett programja az európai metafizikai hagyomány destrukcióját tűzte ki célul, s a halálról szóló fejezet a platóni és a keresztény alapokon nyugvó metafizikai halál-felfogás destrukcióját kívánja megalapozni.¹³⁵

A heideggeri halál-felfogás komplex megközelíte érdekében a német gondolkodó korai munkásságának a bemutatására is érdemes figyelmet szentelnünk.¹³⁶ A halál filozófiai megközelítése gyökereinek a 20-as évek eleje tekinthető, s ennek fontos mérföldköve Karl Jaspers *A világnézetek pszichológiája* könyvéről írt recenzió, amelyet csak 1973-ban publikáltak először.¹³⁷ Az említett műben Jaspers a halált és az Isten megtapasztalhatóságát a *határszituációkra* vonatkoztatja, amelyek előli kitérést vagy menekülést az ember *vakságának* nevezi. Heidegger felismeri a jaspersi határszituációk fontosságát, a határhelyzetek ugyanis túlmutatnak magukon, s az Egész tudatában tapasztalhatóak meg, azaz végső horizontként lehetőséget nyújtanak az Egésznek a megpillantására.

A heideggeri halál-felfogás hermeneutikai jelentőségének a bemutatására vállalkozva érdemes megemlítenünk azt, hogy a német gondolkodó már a 20-as évek elején tartott vallásfenomenológiai előadásokat Szent Pálról, Szent Ágostonról, Lutherről és Kierkegaard-

¹³⁴ Vö: SuZ 251. old, 50. §, LI 291-292. old. „Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst.”

¹³⁵ Tekintsük át azokat az ellentmondásokat, amelyek Heidegger halál-felfogása és a Platón-tól kiinduló európai halál-felfogás között húzódik. Platón és Heidegger egyaránt „megegyeznek” abban, hogy a halált a léttel való összefüggésben tárgyalják és ezáltal teszik értelmezhetővé, ám a lét Platón esetében antik, szubsztanciális dolog, Heidegger esetében pedig fundamentálistológia alapján elgondolt *intencionális* lét. Platón álláspontja szerint a léthez a *megismerésen* keresztül vezet az út, s a halál ez előtt segíti megnyitni az utat; heideggeri gondolatmenetben viszont az intencionális léthez az időben létezés vezet el, és a halál e lét időbeli feltárultságát segíti elő. A platóni létet végtelenség és nyugodtság jellemzi; a heideggeri létet pedig a nyugtalanság hullámai zavarják meg, amelyben a modern embernek a léthez viszonyuló, örökös aggodalma fejeződik ki. (Vö: James M. Demke: *Sein, Mensch und Tod, Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1963. 15-16. old.)

¹³⁶ A fenti problémakörhöz lásd: Csejtei Dezső: *A halál hermeneutikája, A korai Heidegger filozófiai thanatológiája*, Veszprém humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001, 14-24. old.

¹³⁷ Martin Heidegger: *Anmerkungen zu Karl Jaspers „psychologie der Weltanschauungen”*, In: *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Band 9. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. 1-44. old. Heidegger Jaspers-szel 1920 tavaszán ismerkedett meg a Husserl-házban megrendezett összejevetelen. Jaspers eltávolodva az orvosi pszichológiától részben Kierkegaard hatására eljutott az „egzisztenciamegvilágosítás” filozófiájához, s ezt a fordulatot mélyen kifejezi az 1919-ben megjelent jaspersi mű *A világnézetek pszichológiájáról*. Jaspers számára a fő kérdés az, hogy az egyén miként valósíthatja meg önmaga-létét, s e kérdést kifejtve leírja a szabadságban átélt lehetőségek szerepét, a szabadságtól való félelmet elemzi, de elsősorban a „határhelyzetekben” tanúsított magatartásmódok érdeklik, amelyben az egyén megtapasztalja az önmagáért való felelősség jelentőségét. Heidegger 1919-től dolgozott egy recenzió, amelyet Jaspers könyvéhez írt. A könyvismertetésből hosszú tanulmány lett, ezért nem jelenhetett meg a *Göttingische Gelehrte Anzeigenben*, ahova Heidegger eredendően szánta, s emiatt csak 1973-ban jelent meg nyomtatásban. (Vö: Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester, Heidegger és kora*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2000. 175-178. old)

ról. A német filozófus tehát nagy lelkesedéssel idézi meg a nyugati-keresztény hagyományban azokat a gondolkodókat, akik az Isten és az ember közötti mélységes szakadékot hangsúlyozzák, és így a kegyelem semmivel ki nem kényszeríthető erejére utalnak, hogy ezáltal „...a *faktikus élet*-et Istenről leválasztva mutassa meg, és a védelmező metafizikai mentsvárat kimérák gyanánt leplezze le.”¹³⁸

A német filozófusra erősen hatott a Szent Pál leveleiből áradó keresztény élettapasztalat, s ezáltal jut arra a felismerésre, hogy a teológiai antropológiát vissza kell vezetni a filozófiai alaptapasztalatra¹³⁹. Heidegger tehát a teológiai antropológia „megtisztítását” tűzte ki célul, ugyanis látja, hogy a későskolasztika istentana, bűn- és kegyelemtana Aquinói Szent Tamás és Bonaventúra által meghatározott fogalmi eszközökkel dolgozik. Ám a görög statikus fogalomvilág hatására a keresztény teológiában megsemmisül az ősi keresztény időtapasztalat. Az alapgondolatok az arisztotelészi tanításban gyökereznek, amelyek pedig meghatározott válogatásban és értelmezésben tudatosultak, ezért bizonyos módon közvetített életértelmezéseként foghatjuk fel tehát őket. Heidegger intenciója a következő: a fenomenológiai destrukció által a nyugati antropológia történetéhez visszanyúlva a forrásokhoz eredeti módon érdemes közelíteni az ontológiai és logikai struktúrák kiemelése által.¹⁴⁰ Méltán állítható tehát, hogy a német gondolkodó a nyugati gondolkodásban rögzült hagyományt támadja, amely nem vesz tudomást a ténylegesen lüktető életről, amely pedig az autentikus élet ősalapja. Az autentikus élet alapja pedig az Isten jelenlétének az átélése és elfogadása, s ez már voltaképpen egy átalakulás az Isten előtt.¹⁴¹ Ha ennek a gondolatnak megérezzük a mélységét, akkor elfogadhatóvá válik Heideggernek az az álláspontja, miszerint az igazi vallásfilozófia nem vezethető le előre meghatározott fogalmakból, hanem csakis egy bizonyos átélt/megélt vallásosságból adódhat a filozófiai megragadásának a lehetősége. A keresztény vallásosságra vonatkozó reflektálás mindazonáltal csakis a történelmi összefüggések keretében lehetséges, tehát a történelemhez való valódi és eredeti viszonyulást nem lehet kiiktatni, jóllehet ezt a viszonyulást csakis saját helyzetünk és tényszerűségünk által tudjuk meghatározni. A történelem objektívitasáról tehát önmagában nem lehet szó, a

¹³⁸ Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester, Heidegger és kora*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2000. 164. old.

¹³⁹ Vö: Martin Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk*, In: *Existencia*, Vol. VI-VII, 1996-97, 25. old. (A továbbiakban: FA)

¹⁴⁰ Vö: FA 26-27. old.

¹⁴¹ Vö: Martin Heidegger: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. 95-96. old. Heidegger Szent Pált elemezve a Pálnak a Tesszalonikiaknak írt 1. levelére (1,6-9) utal, amelyben a kinyilatkoztatás elfogadása a cél, ami a Szentlélek által sugalmazott. Ezzel válik magyarázhatóvá az Istenhez való abszolút odafordulás, s ez egyben a bálványképektől való elfordulást vonja maga után. Heidegger Szent Pált elemezvén arra törekedik, hogy az Isten jelenvalóságának az értelmét meghatározza. (Vö: uo. 95-97. old.)

vallásfilozófia lehetősége azon múlik, hogy a történelem megnyilvánulása mit jelent az ember számára.¹⁴²

Ezzel elértük a „mi az ember lényege” kérdés megválaszolásához. Heidegger a páli ember-felfogáshoz hasonlóan az ember egyedi, tényleges életét hangsúlyozza, amelynek nem csupán a szellemi értelemben van jelentősége.¹⁴³ A tényleges élettapasztalatnak ugyanis az a feltétele, hogy az ember oszthatatlan egységként értelmeződjék. Az őskeresztény antropomorf gondolkodásban ez jelen van, mivel az ember teljes egészéül meghatározott, a lélek a testhez van hozzárendelve, s az egyik nem létezhet a másik nélkül. Az ember tökéletessége tehát a szellem-lélek-test egységében rejlik (1 Tessz. 5, 23).

A Szent Pál leveleiből sugárzó keresztény élettapasztalat Heideggerre tehát mély hatást gyakorolt, a német gondolkodó a thesszalónikiakhoz írt levelet interpretálva¹⁴⁴ ahhoz a gondolathoz jut, hogy az Isten senki által nem birtokolható, mint ahogyan az idő sem, s az Isten Szent Pálnál voltaképp nem más, mint egy név az Idő misztériumának a kifejezésére.¹⁴⁵

¹⁴² Vö: Martin Heidegger: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, 124-125. old. A történelem tehát a világban élő szubjektumot megérinti, azaz jelenvaló lét történetiségének a tézise arról a szubjektumról állítja, hogy történeti, aki benne él a világban. A történelem története tehát a világban-benne-létnek a története, tehát a történeti világ csakis mint a világon belül létező világa faktikus. (Vö: SuZ 75. §, 406. old, LI 446. old.) Mindezzel összhangban Heidegger a páli levelek elemzése közben utal arra, hogy ezeket a leveleket nem lehet izoláltan, a kontextusból kiemelve szemlélni, a levelek dogmatikai tartalmát abban az összefüggésben kell tehát értelmeznünk, hogy az emberek életére miképpen hat a keresztény igazság közlése. (Vö: Martin Heidegger: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, 101-102. old.) A keresztények tényleges élettapasztalata tehát történelmi meghatározottságú, amennyiben mindig a hirdetéssel kezdődik, azonban nélkülözhetetlen követelmény, hogy ez a hirdetés állandóan, életszerűen, hasson az emberre, s ezáltal folyamatosan meghatározza az életét. A keresztényi időbeliség értelmét tehát az Istenhez való alapviszony határozza meg. (Vö: uo. 116-117. old.)

¹⁴³ A fenti gondolatban azonban látens benne rejlik Arisztotelész elleni bírálat, mivel a klasszikus görög gondolkodónál az ember és a világ közti kapcsolat csupán az észre-vevő és az észre-vett teoretikus viszonyára korlátozódik. Az észre-vevésben pedig az ész halhatatlansága játszik szerepet, a görög νοῦς az egyes emberi ész is jelenti, ám ezzel együtt az egyetemes világszellemet is. Arisztotelészt interpretálva különbséget tehetünk a *szenvedő* és a *cselekvő ész* között. A szenvedő ész a testhez való kötöttsége miatt múlandó, és csupán egyes ismerettárgy felvételére szolgál, addig a cselekvő ész halhatatlan és egyetemes, forma-adó, a világot értelmezni tudó lélekész. A görög antropológiában tehát test és lélek összetettségének a hangsúlyozása a mérvadó, s ezáltal háttérbe szorul a tényleges élettapasztalat. (Vö: FA 126-127. old.)

¹⁴⁴ Szent Pál időben az első levelet tesszalónikiakhoz írta, akiknél az evangéliumot második útja közben hirdette, 50 nyarán. A zsidók elől Bereába távozott, onnan Athénba, majd Korintusba ment, itt tartózkodott 50-51 telén, ahol megírta az *első tesszalóniki levelet*. Ebben a levélben Pál gyakorlati tanácsokat adott, amely közé beiktatta gondolatait a halottak sorsáról, és szólt Krisztus második eljövételéről. Néhány hónappal később Korintusból megírta a *második tesszalóniki levelet*, amelyben újabb gyakorlati buzdításokat olvashatunk, és újabb felvilágosítást kapunk a *parúziáról* és az azt megelőző jelekről. A dicsőséges eljövetelet a zsidó és az őskeresztény apokaliptikus hagyomány által közelítette meg, szinte úgy ír Pál, mintha Krisztus eljövetele még életükben bekövetkezne (1 Tessz. 4,17). Mindazonáltal egyúttal türelemre inti híveit, ugyanis a nap még nem érkezett el, mert azt még meg kell előznie bizonyos jeleknek (2 Tessz. 2,1-12).

¹⁴⁵ Ebben a kontextusban említést érdemel az a különbség, ami Szent Pál és Arisztotelész istenképe között húzódik. Tudniillik a német gondolkodó élesen elkülöníti a Szent Pál által meghatározott istenképet (ami a szenvedő-élő Isten) az arisztotelészi istenképtől (ami a semleges-mozgató Isten). Arisztotelész istene (mint első mozdulatlan mozgató) térbelileg rögzített létező, azaz a világhoz kötött, a világot közvetlenül mozgatja, mozgása és mozgatása a világ rendjének a fenntartására irányul, azaz nem az emberért létezik. Arisztotelész tehát egy térbeli hierarchia alapján jut el a téren kívüli mozdulatlan mozgatóhoz, amit Istennek nevez. Érdemes idéznünk Heidegger azon gondolatait, melyek Arisztotelész térbelileg rögzített létezőjére, azaz Istenére vonatkoznak: „Az isteninek az eszméje Aristoteles számára azonban nem egy vallási alaptapasztalatban hozzáférhetővé vált tárgyi mozzanat explikációjából nő ki, a Θεῖον inkább ama legmagasabb létjelleg kifejezése, amely a mozgatott-létező eszméjének ontológiai radikalizálásában adódik.” (Vö: FA 43. old.) Pál igehirdetése az Arisztotelész Istenével

Az őskeresztény élettapasztalat fontos állomása a *parúzia* várása, s ezzel összhangban Szent Pál az őskeresztény időfelfogás gyökerét a keresztény végidővárásban jelölte meg, amely Krisztus második eljövételét jelenti.¹⁴⁶ Szent Pál apostol Thessalonikiakhoz írt első levelében ír a közeli végvárásról, s ez a gondolat nagy hatással volt Heideggerre. Az említett őskeresztény textusban az időpont (*χρόνος*) és az alkalmas idő (*καιρός*) közti különbségtétel a lényeges. Heidegger az idő *kairológiai* jellegét hangsúlyozza, ahol az emberi élet autentikus jellege és ténylegessége megmutatkozik. Ez az időfelfogás azonban szembeállítható az arisztotelészi *kronológiai* időmegértéssel, amely az időt számként, azaz térbeli objektivációi által közelíti meg. A német gondolkodó álláspontja szerint azonban ez a típusú létmegértés csupán az ember racionális készletéből fakad, s ezáltal nem vesz tudomást az életnek az eredetiségét, az autentikusságát őrző időérzékről.¹⁴⁷ A kronológiai időfogalom tehát pontosan elővételezhető, meghatározható időmegjelölést von maga után, ezzel szemben az alkalmas idő elméletileg nem definiálható időfogalom. Az Úr napjának eljövetele ezért kiszámíthatatlan, azaz az ember számára nem meghatározható. Az eljövendő, ám kalkulálhatatlan napot tehát nem tudjuk uralni, nem tudjuk meghódítani. Az eredeti keresztény hit az emberi létmegértést vonja maga után, s ebben az idő sajátlagos/authentikus jellege a mérvadó, amely váratlanul és kiszámíthatatlanul tör elő, azaz az alkalmas idő (*καιρός*) értelmében.¹⁴⁸ Ennek értelmében Szent Pál az emberektől megkövetelte az éberséget, mivel Krisztus jelenléte, második eljövetele nem számítható ki előre, hanem meg kell élni a kellő időt, amely úgy jön el mint a tolvaj az éjszakában, azaz váratlanul és kiszámíthatatlanul. Méltán állítható tehát, hogy a keresztény élet számára a parúzia eljövételét illetően nincs bizonyosság, a tényleges

szemben a keresztre feszített, majd a feltámadott Krisztusra irányul, s ez alapvetően meghatározza az őskeresztény élettapasztalatot.

¹⁴⁶ Vö: Martin Heidegger: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

¹⁴⁷ Vö: FA 129. old.

¹⁴⁸ Oscar Cullmann különbséget tesz a *kairosz*, azaz az alkalmas időnek a profán és az üdvtörténeti szempontból történő értelmezése között. Profán értelemben ugyanis csak az emberen múlik, hogy mit tart alkalmas időnek arra nézve, hogy a terveit megvalósítsa. Az újszövetségi szóhasználatban azonban a *kairosz* nem értelmezhető az ember által uralta döntések fényében, hanem az Isten elrendelése dönt arról, hogy melyik időpont válhat *alkalmas* időponttá, ennél fogva Jézus tanítványainak sem adatott meg az, hogy a hátralévő időkről tudomásuk legyen. Ennek fényében Jézus arra a kérdésre, hogy mikor jön el az Úr országa ekképpen válaszolt: „Nem tartozik rátok – felelte -, hogy ismerjétek az időpontokat és a körülményeket. Ezeket az Atya szabta meg saját tetszése szerint.” (ApCsel 1,7) A Timoteus-levél rámutat arra, hogy a még előttünk lévő kairoszok összefüggésbe hozhatóak a már bekövetkezett kairosszal, azaz a Jézus Krisztus halálával és feltámadásával, ugyanis Ő volt az, aki „váltásul adta magát mindenkiért, és tanúságot tett a *meghatározott időben*” – *kiemelés tőlem* – Cs. K. -. (1Tim 2,6) Mindezzel összefüggésben Péter első levele *kairoszként* szól Krisztus történetének a már befejezett idejéről. (1Pét 1,10-11) Az újszövetségi gondolatok *kairoszi* értelmezése azonban János evangéliumában jelentkezik legtisztábban, amikor Jézus ekképpen szól hitetlen testvéreihez: „Nekem még nem érkezett el az időm, de nektek mindig megfelelő az idő. Titeket nem gyűlölhet a világ, de engem gyűöl, mert bizonyítom, hogy gonoszak a tetteik.” (Jn 7,6-7) Az Úr eljövételének tudása bár nem érhető el az ember számára – mint láttuk, mégis minden pillanat megfelelő lehet az ember számára, azaz az emberi döntéstől függ, hogy egy-egy kairosz alkalmas-e vagy sem; ezzel szemben Krisztus kairoszait csakis az Isten határozhatja meg. (Vö: Oscar Cullmann: *Krisztus és az idő, Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2000, 34-46. old.)

keresztényi életet állandóan végigkíséri a bizonytalanság. Ennek értelmében Szent Pál a parúzia eljövételének a *mikorját* nem hivatott megválaszolni, ez nem ragadható meg az objektív idő értelmében, azaz a hangsúly áttevődik a konkrét időpont meghatározásától az emberi élet tényleges élettapasztalatára, a saját magunkhoz való viszonyulásra, amely a *parúziavárás*¹⁴⁹ által motivált. A parúzia eljövételének *mikorja* tehát konkrétan nem meghatározható, jóllehet Szent Pál a „pontosan tudjátok” (1Tessz. 5,2) kifejezéssel visszautal a tesszalónikieknek azon tudására, amellyel teremtettként rendelkeznek. A *mikor* kérdésre adott válasz ugyanis saját életüktől függ, s ezáltal az élet élésének két különböző módja állítható szembe egymással. A világi létmód által meghatározott emberek békében és biztonságban érzik magukat (1Tessz. 5,3), a földi életben nyugalmat és állandóságot látnak. Számukra a nem elővételezhető Úr eljövetele a pusztulást jelenti, amely úgy tör rájuk mint a várandós asszonyra a fájdalom (1Tessz. 5,3). A világi viszonylatok által meghatározott emberek tehát nem tudják megmenteni magukat, mivel nem ragadják meg saját lényegüket, s ezáltal sötétségben élnek. Heidegger – Szent Pál leveléből kiindulva – a sötétséggel szembe a tudás világosságát állítja, s arra szólítja fel a hívőket, hogy legyenek éberek és józanok (1Tessz. 5,6), jóllehet nem az Úr jövételének a konkrét időpontja a lényeges – mint erről már szó esett -, hanem az a viszonyulás, ahogyan ez a várakozás hat az emberi életre.¹⁵⁰ A világi létmód mindennapjait elő emberekkel szembeállíthatók a „világosság és a nappal fiaik” (1Tessz. 5,5), akik hitet és szeretetet gyakorolva az üdvösséget elnyerik, s ebben meghatározó szerepe van Jézus Krisztus személyének, akinek a halála által az emberek élethez jutottak (1Tessz. 5,8-10).

Vegyük szemügyre ebben az összefüggésben Jézus Krisztus egzisztenciális jelentőségét, amely a megítélésünk szerint párhuzamba állítható a kierkegaard-i állásfoglalással. A páli leveleket elemezve Heidegger Krisztus személyének a jelentőségét hangsúlyozza, s ebből kiindulva fontosnak tartja azt, hogy különbséget tegyünk a szinoptikusok, valamint Pálnak az igehirdetése között.¹⁵¹ A szinoptikus evangéliumokban¹⁵² ugyanis Jézus Istennek a birodalmát hirdeti, Isten országának, örömhírének a hangsúlyozása a

¹⁴⁹ Vö: Martin Heidegger: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, 105-106. old. Heidegger a *parúzia* (*παρουσία*) kifejezését értelmezve megállapítja, hogy e fogalomnak változott a jelentése az idők folyamán, amely különböző keresztény élettapasztalatot von maga után. A klasszikus görögben a *παρουσία* jelenlétet jelent, az Ószövetségben az Úr eljövételét jelenti az ítélet napjára, a kései zsidóságban a Messiás eljövételét foglalja magában, a keresztények számára azonban a már megjelent Messiás újbóli megjelenésére vonatkozik a fogalom. (Vö: uo. 102. old.)

¹⁵⁰ Vö: Martin Heidegger: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, 104. old.

¹⁵¹ Vö: Martin Heidegger: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, 116. old.

¹⁵² Az újszövetségi Szentírásban négy írott evangélium van: Máté, Márk, Lukács és János által írtak. Az első három oly mértékben hasonlít egymáshoz, hogy egymás mellé lehet őket állítani, „egy tekintettel” (*synopsis*) át lehet őket fogni, ezért illetjük e három evangéliumot a „szinoptikus” jelzővel.

lényeges (Lukács 16,16), ezzel szemben a páli igékben a hirdetés tárgya elsősorban nem Istennek a birodalma, hanem maga Jézus, mint a Messiás (1Kor. 15, 1-11), mivel Jézus halála által nyernek az emberek új életet. Ezen a ponton érdemes kiemelni a krisztusi szenvedő és önmegtagadó magatartás szükségességét és jelentőségét, Pál ugyanis Jézusban látja az üdvösség egyedüli útját, ez azonban egzisztenciális szempontból maga után vonja az önmegtagadó élet szükségességét. A munka, a fáradság, a nélkülözés és a szenvedés (1Kor 4,9-13, 2Kor 4,8) kíséri végig Pál életútját, miközben feladatát teljesíti. Krisztus és Isten szeretetétől semmi sem választhatja el (Róm. 8,35-39), ám ezért a szeretetért meg kell harcolnia, s e küzdelem által hasonlónak válik a szenvedő mesteréhez (2Kor. 4,10, Fil. 3,10). Következésképp Pál számára fontos a szenvedés átélése és felvállalása, tudva azt, hogy a hívő az üldöztetés által megerősödik¹⁵³ és a szenvedésén keresztül kerülhet Istennel kapcsolatba.¹⁵⁴ Ennek értelmében Szent Pál az evangéliumot hirdetvén a bölcselkedő beszédek helyett Krisztus keresztyére helyezi a hangsúlyt (1Kor. 1, 17), s ez magában foglalja azt a gondolatot, hogy a hívőnek részesülnie kell a krisztusi keresztyben, azaz a szenvedésben. Isten ugyanis a világ szemében megalázott és lenézett embereket választotta ki, hogy ezáltal megsemmisítse azokat, akikre a világ felnéz (1Kor. 1, 27-28).

Heidegger Szent Pál igehirdetését elemezve a keresztyeni lét szenvedés jellegét emeli ki, s nagy jelentőséget tulajdonít annak a gondolatnak, miszerint a keresztyen ember nem léphet ki saját világából, vagyis abból a helyzetből, amely által meghatározott, amelyben benne él.¹⁵⁵ Ezen a ponton azonban ismét feltűnik az a gondolat, hogy a világ által elnyomott és megalázott szenvedő ember Isten előtt megdicsőül, felmagasztaltatik. Jóllehet a rabszolga a világ szemében csupán a szabadságától megfosztott lény, ám keresztyen emberként az Isten számára teljes mértékben szabad. Ezzel szemben a világban élő autonóm, szabad ember keresztyenként rabszolgává válhat az Isten előtt (1Kor. 7, 20-22). Ennek értelmében a német filozófus Pál igehirdetése által felhívja a figyelmünket arra, hogy ne hasonuljunk kritikátlanul a világ által megfogalmazott elvárásokhoz, hanem józan gondolkodásunkkal ismerjük fel az Isten akaratát, s tegyünk eleget azoknak a feladatoknak, amelyet az isteni kegyelem számunkra kijelölt (Róm. 12, 2-8). A keresztyen ember tehát tudatában van annak, hogy a fakticitás nem nyerhető el önerőből, hanem az Isten által adott, s ebben nyilvánul meg a *kegyelem* jelentősége.¹⁵⁶ Ennek fényében méltán állíthatjuk, hogy az Isten dicsőségébe vetett

¹⁵³ „Kedvem telik a Krisztusért való gyöngeségben, gyalázatban, nélkülözésben, üldöztetésben és szorongatásban, mert amikor gyöngé vagyok, akkor vagyok erős.” (2Kor. 12, 10)

¹⁵⁴ Vö: Martin Heidegger: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, 100. old.

¹⁵⁵ Vö: uo. 118-119. old. Vö: „Maradjon meg mindenki abban a hivatásban, amelyet kapott.” (1Kor. 7, 20)

¹⁵⁶ Vö: uo. 121-122. old.

hithez nem juthatunk el csupán önerőből, bár „miénk a kincs a cserépedényben” (2Kor. 4, 7), azonban ehhez a kincshez csak isteni segítséggel juthatunk el.

A fentiekben vázolt körülményeket figyelembe véve állíthatjuk, hogy Szent Pál thesszalonikiakhoz írt levelének interpretációjában indirekt módon a már a halál gondolata is megjelenik. A halál jelenléte ugyanis implicite jelen van a parúzia eljövételének idejében, amelynek jötte az alkalmas idő (*καιρός*) értelmében nem elővételezhető, nem birtokolható, mégis lényegében meghatározza az emberi létmegértést. Szent Pál levelének gondolatait értelmezve a halál metaforikus értelemben is előbukkan, s a testi vágyaknak való meghalást vonja maga után, azaz az önmegtartóztató életmódon keresztül Krisztus keresztségének a felvállalását követeli meg a hívő egzisztenciától, ez azonban az emberi lét szenvedésében teljesedik ki.¹⁵⁷

A heideggeri halálkoncepció következő állomása az 1922-ben keletkezett *Arisztotelész-Bevezetés*.¹⁵⁸ Ebben műben a halál nem értelmezhető az élet külső megszűnéséként, hanem erőteljes hermeneutikai sajátossággal bír, a halál mint a gond tárgya az élet *mikéntjeként* jelenik meg.¹⁵⁹ Az előttünk állóként birtokolt halál ugyanis az élet jelenét és múltját láthatóvá teszi, s egyúttal annak a fenoménnek tekinthető „amelyből az emberi ittlét specifikus „*időbeliségét*” explikatív módon ki lehet fejteni. *Ezen időiség* értelméből határozódik meg a *történelmi* alapértelme, nem pedig egy bizonyos történetírás fogalomalkotásának formális analíziséből.”¹⁶⁰

A fentiek értelmében Heidegger számára alapvető fontosságú az, hogy az élet a gyökereinél ragadja meg magát, azaz szembesüljön azzal a mélységgel, amelyből keletkezett, azaz „élni annyit tesz, mint gondtól vezérelve lenni.”¹⁶¹ A gond általi vezéreltséget és a gondoskodást a múltra és a jövőre irányuló mozgásként fogja fel a gondolkodó – amikor gondoskodva cselekszem akkor van *mögöttem* valami, amitől meg akarok szabadulni vagy amit meg akarok tartani, és van *előttem* valami, amit meg akarok valósítani -, azaz horizontálisan értelmezi. Majd a mozgás a vertikális tengelyre vetül, s ekképpen már

¹⁵⁷ Megjegyzem, az önmegtartóztató élet krisztusi felvállalása Kierkegaard számára szintén a keresztényi élet legalapvetőbb követelménye, amelynek jelentőségéről a későbbiekben még szólni fogunk.

¹⁵⁸ Vö: FA Heidegger a keresztény tudat antropológiai megértését tartotta szem előtt, s céljának tartotta, hogy megszabaduljon a keresztény dogmatika előzetes, kritikátlanul elfogadott bevésődéseitől. Arisztotelészi gondolatmenet ugyanis Heidegger számára a vallási kérdésekre nem adott választ. Az antik filozófusra való reflexió az arisztotelianus tradíció kritikáját vonja maga után, s egyúttal magában foglalja Arisztotelésznek az őskeresztény alapról kiinduló kritikáját.

¹⁵⁹ Csejtei Dezső az alábbi módon foglalja össze Heidegger 1922-es halál-felfogását: a hiteles és hiteltelen halál gondolata már megjelenik, a halál a maga egészében azonban életimmanens. A halál-felfogással kapcsolatban már megjelenik az idő és a történetiség jelensége, azonban nincs még jelen a halálnak a végső „transzcendentális aprioriként” történő megalapozása. (Vö: Csejtei Dezső: *A halál hermeneutikája, A korai Heidegger filozófiai thanatológiája*, Veszprém humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001, 19-20. old.)

¹⁶⁰ Vö: FA 17. oldal

¹⁶¹ Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester, Heidegger és kora*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2000. 171. old.

zuhanásról beszélhetünk. A faktikus élet azonban nem reflektál arra a tényre, hogy zuhan. Hova tart a zuhanás – elkerülhetetlen a kérdés. „Ahova e zuhanás tart, nem idegen tőle magától, hanem lényege szerint összetartozik a faktikus étellel, lévén ’a faktikus élet semmije’”¹⁶² Ha áttekintjük ebben a kontextusban az élet és a halál egymásra épülő jelentőségét, akkor egészében igazolódik, amit fentebb megállapítottunk, miszerint a halál az „élet mikéntje”. A halál felé közeledik ugyanis a faktikus élet, azaz az élet látóterében jelen van a halál, amit *küszöbön állóként önmagunk előtt bírunk*.¹⁶³ A halál tehát küszöbön álló lehetőség, s ha a halálnak az életre gyakorolt jelentőségét felfogjuk, akkor a halál „képes látást adni az életnek és állandóan legsajátabb jelene és – benne, magában növekvő, mögötte halmozódó – múltja elé vezetni.”¹⁶⁴

A halálnak az életre gyakorolt jelentőségét vizsgálva szükségünk lesz Heidegger idő fogalmáról tartott előadásának a rövid felvázolására. A *Lét és idő* publikálása előtti fontosabb állomást ugyanis Heideggernek 1924-ben Margburgban az idő fogalmáról¹⁶⁵ tartott előadása jelenti, ahol előtérbe kerül a halál lehetőség-jellegű felfogása. A heideggeri intenció szerint fontos, hogy „az ittlétet létének sajátlagosságában, autenticitásában (*Eigentlichkeit*) ragadjuk meg.”¹⁶⁶ Vegyük szemügyre ebben az összefüggésben a halál lehetőségének a jelentőségét. A halál egy lehetőség, amelyről az ittlét valamilyen módon tud, s az ittlétben benne rejlik a lehetőség, hogy a „halállal mint önmaga legvégső lehetőségével összezáruljon.”¹⁶⁷ Az elmúlás tehát az ittlétet menthetetlenül visszaviszi egyetlen lehetőségébe. Már itt megjelenik az *előrefutás* fogalma, amely majd a *Lét és időben* teljeseedik ki. Az ittlét a saját elmúlásához *előrefut*, mint a legvégső lehetőségéhez, s ez teljes bizonyosságban és tökéletes meghatározatlanságban áll előtte. Azonban ebben az *előrefutásban* rejlik az autenticitás lényege, mivel az *előrefutás* „saját ittlétem autentikus és egyetlen jövője.”¹⁶⁸ A felvázoltak alapján joggal állíthatjuk, hogy a heideggeri gondolatmenetben az ittlét az elmúláshoz előrefutván képes a saját maga jövőjévé válni, azaz önmagát elsajátítani saját totalitásában.¹⁶⁹

¹⁶² Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester, Heidegger és kora*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2000. 173. old. Heidegger a „faktikus élet Semmije-ként” a halált nem nevezi meg, hanem azt vallja, hogy a faktikus élet Semmivé válik, ha elveszti magát a *ruináns ittlétben*. (A *Ruinanz* terminus a „rom”, „romos” szavakat asszociálja, azaz szűkebb értelemben a „zuhanást” jelenti.) (Vö: uo.)

¹⁶³ (*Kiemelés tőlem – Cs.K.*) Vö: FA 17. old.

¹⁶⁴ Vö: FA 17. old.

¹⁶⁵ Vö: Martin Heidegger: *Az idő fogalma*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1992.

¹⁶⁶ Vö: Martin Heidegger: *Az idő fogalma*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1992, 37. old.

¹⁶⁷ Vö: Martin Heidegger: *Az idő fogalma*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1992, 38. old.

¹⁶⁸ Vö: Martin Heidegger: *Az idő fogalma*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1992, 41. old.

¹⁶⁹ A fentiek értelmében Heidegger elutasítja azt a magatartást, amely a „mindennapok rossz jelenébe” menekül, ezzel szemben az idő lényegét a jövőbe helyezi. Csakis a jövő képes ugyanis a jelen kiépítésére, s azt is lehetővé teszi, hogy a már megélttségével együtt visszahozzuk a múltat. „...az idő alapfenoménje a jövő” (vö: Martin Heidegger: *Az idő fogalma*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1992, 41. old.) – summázza Heidegger. A jövőiség tehát az időiségnek autentikus *mikéntjeként* határozódik meg, s ezen ok révén az ittlét belőle és benne jelöli ki az idejét.

Ha tovább fűzzük a gondolatainkat a halál életre gyakorolt lehetőségének a jelentőségéről, akkor érdemes figyelmet szentelnünk Heidegger a *Lét és idő* című munkája alapösszefüggéseinek a bemutatására. A német gondolkodó hangsúlyozza, hogy minden ember egy eredendő létmegértéssel rendelkezik, s ezáltal feltételezhetjük a bennünk rejlő eredendő halálmegértést is. A halál nem az élet vége, hanem minden percben előttünk álló lehetőség, saját egzisztenciánk *lehetetlenségének lehetősége*.¹⁷⁰ Az ittlét úgy egzisztál, hogy a „még-nem”-je hozzátartozik, ami még nem vált valóságossá. Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy a halál heideggeri egzisztenciális interpretációja nem von maga után sem etikai, sem vallási megfontolást, s azzal a kérdéssel sem foglalkozik, hogy mi lesz a halál után. A német gondolkodó tehát nem kutatja a túlvilág lehetőségének létezését, a transzcendencia e szempontból nem fontos a számára, s ennek értelmében semmiféle döntést nem hoz abból a szempontból, hogy a halál után lehetséges-e egy másik lét. A halál e világra vonatkozó ontológiai értelmezése a feladat számára és ennek az érdekében mellőz minden ontikus-túlvilági spekulációt. A heideggeri egzisztenciális halálelemzés teljes mértékben evilági, mivel az egzisztenciális analízis a halált, mint az ittlét létmódját analizálja, amely valódi cselekvésre ösztönöz.¹⁷¹

Heidegger a halált tehát egzisztenciális fenoménként közelíti meg, amelynek szemléletességét a gyümölcs hasonlatával tárja elénk. Az éretlen gyümölcs a saját érése felé haladva a „még nem” állapotában van. Ha az érő gyümölcs az emberi életet szimbolizálja, akkor mondhatjuk, hogy a jelenvalólét a saját még nem-je, azaz magában hordja a saját halálát. Mindazonáltal a gyümölcs éretlenségének a jelenvalólét nem teljességével való összehasonlítása lényegi különbséget rejt magában. A gyümölcs az érettséggel beteljesíti magát, ám a halál nem feltétlenül jelent beteljesültséget, hiszen a beteljesületlen élet is véget ér, valamint a beteljesültséget jóval a halál bekövetkezése előtt is elérhetjük.¹⁷² A gyümölcs hasonlatból kiindulva elfogadhatóvá válik az az állítás, miszerint a „halállal jelzett vég nem végnél-lét (Zu-Ende-sein), hanem vég-felé-való-lét (Sein zum Ende), halálfelé-való-lét (Sein zum Tode). A halál az ittlét létmódja, amelyet – mihelyt már van – magára vesz.”¹⁷³

¹⁷⁰ Vö: Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester, Heidegger és kora*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2000. 241. old. Safranski a heideggeri gondolatmenetet elemezve a halált abszolút határnak tekinti, s ez egyben a megértésnek is a határa. A halál elgondolása minden gondolkozásnak a végét jelenti. A halállal az idő titkát szeretnénk feltárni, a halál ezért nem csupán egy időben megtörténő esemény, hanem egyben az idő végét is jelenti. Időbeli eseményként pusztán a mások halálának a tapasztalásában érzékelem. A lét azonban nem valami tartós dolog, hanem múltékony, s ezáltal nem kéznél levő, hanem esemény. „Aki valóban mer saját halálára gondolni, az a lét véges eseményeként fedezi fel önmagát.” (Vö: uo. 242. old.)

¹⁷¹ Vö: Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992, 169. old.

¹⁷² Vö: SuZ 244. old, 48. §, LI 284. old.

¹⁷³ Vö. Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992, 169. old. A halál mint az ittlét létmódja a létező *véghez-viszonyuló-létében (kiemelés az eredetiben)* mutatkozik meg: „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden.” (Vö: SuZ 245. old, 48. §, LI 285. old.)

A halál fele tartó létből azonban nem következik a világtól való elvonulás, a világtól való elmenekülés, épp ellenkezőleg, a halál gondolatának a jelenléte valódi cselekvésre ösztönöz.

A valódi cselekvés azonban nem valósul meg a mindennapok létmódjában, ahol inautentikus módon a halál olyan eseménnyé degradálódik, ami rajtunk kívül álló, azaz minden ittlétet érint, de igazából senkit sem. Hétköznapi értelemben tehát állandóan menekülünk a halál gondolata elől. A halálhoz viszonyuló mindennapi létben a halált meghatározatlan Valamiként értjük, amely az ember számára még *nincs kéznél*, „az ember meghal” kijelentés azt a következtetést vonja maga után, hogy a halál csupán az *Akárkit* ragadja el, valójában pedig senkihez sem tartozik.¹⁷⁴ A meghalás – amely szükségszerűen az enyém¹⁷⁵ – nyilvános eseménnyé alakult, amely az Akárki útjába került, ezáltal a halálhoz viszonyuló lényegszerű létet önmagunk elől elfedjük.¹⁷⁶ Az *akárki* elidegenedve saját halálától nem engedi azt, hogy vállaljuk a haláltól való szorongást, s ez a közöny elidegeníti a jelenvalólétet legsajátabb lenni-tudásától. Ez az elfedés megítélésünk szerint hasonló Kierkegaard esztétikai stádiumának a halálfelfogásához, az érzéki létben ugyanis a halál gondolata nem hatja át a jelenvalólétet, ebben a létmódban az ember menekül a halál gondolati jelenléte elől, mivel ez a létmód csupán a pillanat átélésének mámorát fogadja magába.

A halállal való meneküléssel szemben a valódi értelemben meghatározott halál az életnek az egzisztenciális fenoménje – mint már láttuk. Ebből kiindulva a *meghalás* az a létmód, amelyben a jelenvalólét a halálához viszonyul. Heidegger a halál analízisét immanens problémaként értelmezi, a halál fenoménjét csupán abból a szempontból interpretálja, hogy az milyen módon gyökerezik a jelenvalólét létlehetőségeiben. A heideggeri utat követve a halál egzisztenciális analízisét a halálhoz viszonyuló lét egzisztens lehetőségén keresztül közelíthetjük meg, mivel a halál olyan létlehetőség, amellyel a jelenvalólétnek meg kell birkóznia. Ez a legvégső lehetőség, mint legsajátabb, vonatkozás nélküli lehetőség. A halál

¹⁷⁴ Vö: SuZ 253. old, 51. §, LI 294. old. „Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: 'man stirbt', weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nich gerade ich; denn dieses Man ist das *Niemand*. Das 'Sterben' wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört.” (Vö. uo.)

¹⁷⁵ Kétségtelen tehát, hogy a halál átélése csakis a szubjektumhoz köthető – hangsúlyozza Heidegger, mások halálát ugyanis valódi értelemben nem tapasztalhatjuk, a haldokló szenvedését nem tudjuk átélni, legfeljebb csak mellette vagyunk. (SuZ 339. old, 47. §, LI 278. old.) Bár a világban való egymássalét lehetőségeihez hozzátartozik az emberek helyettesíthetősége – mint már szó esett róla -, ám ez a helyettesítési lehetőség csődöt mond, ha a halál megéléséről van szó. A halált ugyanis minden embernek „önmagának kell magára venni.” (Vö: SuZ 240. old, 47. §, LI 279. old. „*Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. ... Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er 'ist', wesensmaß je der meine.*”

¹⁷⁶ Számomra úgy tűnik, hogy a halálhoz viszonyuló lét elfedése majd a halállal való szembesülés kitünően megragadható Tolsztoj *Iván Iljics halála* című szomorú elbeszélésében. Szorongatóbb képe az emberi elmúlásnak aligha akad, mint ez a mű. A címadó hős 45 éves törvényszéki bíró, aki látszólag összhangban él környezetével és saját magával, míg kiderül róla, hogy rákos beteg. Ekkor döbben rá, hogy eddigi élete – amit értékesnek hitt – talmi és üres. A halállal szembesülő ember a „halál-fele-tartó-lét”-ben eljut a lelki megvilágosodásig és felismeri a megváltás szükségességét. Ha a heideggeri halálfelfogást vonatkoztatjuk az *Iván Iljics halála* elbeszélésre, akkor mondhatjuk, hogy a halál gondolatának a jelenlétével Iván Iljicsnek saját magának kell megbirkóznia, s ezáltal valódi cselekvésre ösztönözve fejlődik az egzisztenciája.

egzisztenciális fogalmát az eddigiek alapján ekképpen foglalhatjuk össze: „Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsmöglichkeit. So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*.”¹⁷⁷

Azt már a fentiekben is hangsúlyoztuk, hogy a halálhoz viszonyuló létben a lehetőséget mint lehetőséget kell megértenünk, és hozzá való viszonyulásunkban mint lehetőséget kell elviselnünk, tehát úgy kell viszonyulnunk a halálhoz, hogy ebben a létben és e lét számára, mint lehetőség mutatkozzék meg. Heidegger azonban tudatában van annak a ténynek, hogy sokan menekülnek a haláltól, azaz faktikusan nem vesznek róla tudomást. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a halálhoz viszonyuló lét ne tartozna a jelenvalóléthez, csupán arra következtethetünk ebből az elutasításból, hogy a jelenvalólét többnyire a legsajátabb halálhoz viszonyuló létét elfedi, azaz menekül tőle. „In diesem verfallenden Sein bei ... meldet sich die Flucht aus der Unheimlichkeit, das heißt jetzt vor dem eigensten Sein zum Tode.”¹⁷⁸ Az ittléthez tehát hozzátartozik az a lehetőség is, hogy saját létét önmaga elől elrejtse, s ezáltal az itt-lét a „nem-igazságban” van. Mindezt figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy az igazságtól elválaszthatatlan a nem-igazság, a felfedéstől az elfedés, ám az autentikus felfedés a nem-igazságot is felfedi, azaz az eredeti elfedést.¹⁷⁹

Az autentikus felfedésnek, azaz a halálnak a jelenvalólét létezésében betöltött hermeneutikai jelentőségének a megragadásához a *halálhoz-viszonyuló-lét* és az *előrefutás* fogalmát is szükséges tisztáznunk.¹⁸⁰ Az előrefutásban a halált és ezáltal az elkövetkezendő jövőt is beemelhetjük a jelenbe. A jelenvalólét lényegszerűen feltárult önmaga számára, miáltal a jelenvalólét, mint a véghez viszonyuló lét a kitüntetett lehetőségeihez viszonyul. S ezt a lehetőségeihez viszonyuló létet a *lehetőségbe való előfutásként* értelmezhetjük. Az előrefutás a legsajátabb, legvégsőbb lenni-tudás megértésének a lehetősége, tehát mint láttuk, az *egzisztencia lehetősége*. „Der Tod „gehört” nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit

¹⁷⁷ Vö: SuZ 250. old, 50. §. (A fenti gondolatot vö: Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992, 171. old: „...a halál mint az ittlét vége, az ittlét legsajátabb, viszonyíthatatlan, felülmúlhatatlan, bizonyos, s mint olyan meghatározatlan lehetősége. Legsajátabb, mert helyettesíthetetlen; és viszonyíthatatlan, mert mikor az ittlét e lehetőség elé kerül, akkor a másokkal való minden viszony(itás) lehetősége elesik. A halál felülmúlhatatlan: az ittlét ama lehetősége, hogy többé már nem lehet itt – az ittlét pusztá és egyszerű lehetetlenségének lehetősége.”)

¹⁷⁸ Vö: SuZ 252. old, 50. §, LI 292. old.

¹⁷⁹ Az igazságban megnyilvánuló „nem” megjelenik a halálban, a bűnösség negativitásban, s az eredeti idő végességében. (Vö: Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992, 198-199. old.) Ezeknek a problémaköröknek a vizsgálatára a későbbiekben még figyelmet szentelünk.

¹⁸⁰ A halálhoz való előrefutásnak három jelentését különíti el Csejtei Dezső, azaz a *formális*, a *materiális* és a *hermeneutikai* jelentést differenciálja. A formális jelentés foglalja magában a halált, mint a lehetőségbe való előrefutást. A materiális jelentés a tartalmi következtetéseket is megjelenít, a halál lehetősége ugyanis a legvégső lenni-tudás megértésének a lehetősége, azaz önmagam megismerésére ébreszt. A hermeneutikai jelentésben a megértés nem más, mint a halálnak, mint lehetőségnek az egzisztenciális tudomásulvétele. (Vö: Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról*, Hungarian Edition, Pallasz Stúdió-Attraktor Kft., 2002, 211-214. old.)

des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelnung ist eine Weise des Erschließens des „Da“ für die Existenz.”¹⁸¹ A vonatkozás nélküli lehetőségekbe való előrefutás által lehetségessé válik az, hogy a lehetőségekbe előrefutó létező a legsajátabb létét önmaga által és önmagától vállalja. A legsajátabb, vonatkozás nélküli lehetőséghez viszonyuló lét az egzisztencia legvégső lehetősége. Az előrefutás szabaddá tesz – hangsúlyozza Heidegger -, s ez az előrefutó szabaddá válás megszabadít attól, hogy belemeneküljünk a véletlenül létrejövő lehetőségekbe, a faktikus lehetőségek valójában ugyanis csakis a szabaddá válás révén választhatóak és értelmezhetőek. Az előrefutás tehát szétrombolja, széttöri a mindenkor elért egzisztenciához való makacs ragaszkodást, s feltárja az előtte fekvő lehetőségeket.

A heideggeri halál-felfogásról szóló értekezésem eddigi részében azt szerettem volna különböző szöveghelyek segítségével kimutatni, hogy Heidegger a halált modalitásként értelmezi, ennek értelmében elutasítja a szükségszerűvé redukált, a halált eldologiasító szemléletet. Ennek fényében méltán állíthatjuk, hogy a halál - mint egzisztenciális lehetőség - önmagunk megismerésére szólít fel, ezáltal az emberi élet értelmét valójában meghatározza, azaz a heideggeri gondolatmenetben a halál hermeneutikai faktummá vált.

Az eredeti célkitűzésünkhöz – azaz Kierkegaard és Heidegger halál-konceptiója közti párhuzamoknak a kérdésköréhez – visszatérve az alábbi kép tárul elénk. Mindkét gondolkodó egyetért abban, hogy a halál komolysága az emberi életet produktív módon alakítja, s ezzel elzárkóznak a minden emberre érvényes objektív halál gondolatától, s a személyes halál szubjektív átélését hangsúlyozzák. Mivel a halál komolysága mindenkit önmagában érint, a halált mindenkinek önmagának kell vállalnia, ezért a halálra nem érvényes a mindennapok világát uraló *helyettesíthetőség*. A kierkegaard-i és a heideggeri gondolatmenetben a további hasonlóság az, hogy a halált nem csupán az élet külső megszűnéseként értelmezik, hanem számukra a halálnak az életre gyakorolt hatása válik autentikus jelentőségűvé, s emiatt a halál vállalása egzisztenciális döntés és választás eredménye. Mondhatnánk az is, hogy a halál, mint önmagunkhoz való viszonyulás (vö: Kierkegaard) voltaképpen az élet *mikéntje* (vö: Heidegger).

A halál, mint önmagunkhoz való viszonyulás lehetővé teszi a célirányosan megélt életet, azaz megállapíthatjuk, hogy a halál komolyságának az átérése nevelő hatású az individuumra nézve. A kierkegaard-i értelmezésben az emberi szabadság is a halál által

¹⁸¹ SuZ 263. old, 53. §, LI 306. old: „A halál nem közömbös módon pusztán csak „hozzátartozik” a saját jelenvalóléthez, hanem erre *mint egyedülire tart igényt*. A halálnak az előrefutásban megérett vonatkozás nélkülsége önmagába zárja (*vereinzelt*) a jelenvalólétet. Ez az elszigetelés (*Vereinzelnung*) az egzisztencia számára a „jelenvalóság” feltárulásának egy módja.”

meghatározott és belőle nyeri el az értelmét; ehhez hasonlóan Heidegger azt hangsúlyozza, hogy a halál minden percben előttünk álló lehetőség, s az elmúláshoz előrefutván az ittlét képes önmagát elsajátítani saját totalitásában. A halál gondolatának a felvállalása tehát mindkét felvázolt gondolatmenetben egzisztenciális döntés eredménye, s ez az emberi szabadság megvalósulását is jelenti, s egyúttal a helyes emberi önértelmezésnek is az alapja.

A halál *meghatározhatatlan* jellegének a kiemelése Kierkegaardnál és Heideggernél is alapvető fontosságú, mivel a halál az egyetlen biztos dolog, akinél semmi sem biztos¹⁸², azaz a halál bizonyos, ezzel szemben a mikor-ja *meghatározatlan*.¹⁸³

Jóllehet a személyes halál szubjektív átélése fejlesztő hatású az individuumra nézve, Kierkegaard és Heidegger egyaránt szól a haláltól való elidegenedés, a haláltól való menekülés folyamatáról. A dán bölcselő álláspontja szerint ugyanis a halál gondolata nemcsak a célirányos emberi élet megvalósulását segíti elő, hanem dacos elzárkózáshoz és kétségbeeséshez is vezethet. A német gondolkodó szintén hangsúlyozza, hogy inautentikus módon a halál általános eseményként lép fel, amely elkerülhetetlen ugyan és minden ittlétet érint, de igazából senkit sem. A mindennapi létben tehát menekülünk a halál gondolatától, ám ezzel együtt önmagunktól, a legsajátabb lenni tudásunktól is elidegenedünk.

Ezen a ponton említést érdemel az a különbség, amely Kierkegaard és Heidegger halálfogása között húzódik. Heidegger a halált egzisztenciális fenoménként közelíti meg, azaz nem keresztényi értelemben, a faktikus életet Istentől leválasztva mutatja be; ezzel szemben a dán filozófus elkülöníti az általános emberi gondolkodástól a keresztény élet- és halál szemléletet, keresztény felfogás szerint ugyanis a halál csak egy apró mozzanat az örök élet szempontjából. Kierkegaard tehát elsősorban keresztényi értelemben reflektál a halál jelentőségére, ezáltal a halál nem csupán az élet végét, hanem egyúttal Istentől való elfordulást is magában foglalja, hiszen ezáltal az erkölcsi személy megsemmisül. Keresztényi értelemben a „meghalás” azonban nem csupán az erkölcsi személy halálát jelenti, ami a bűn által válik jelenvalóvá, hanem a „halált” szó pozitív értelmében is megközelíthetjük, azaz a produktív hatására is gondolnunk kell, amely az evilági lét számára való meghalást vonja maga után, amelyben az autentikus személyiség kiteljesedik. A hit feltétele ugyanis Kierkegaard számára a világtól való elfordulásban rejlik, azaz a „világ gyűlöletét”¹⁸⁴ vonja maga után. Ezzel a kierkegaard-i gondolattal korrelál Heidegger felfogása, a német filozófus ugyanis, mint arról már szó esett, a páli leveleket értelmezve Krisztus személyének autentikus jelentőségét vallja. Jézus szerepét hangsúlyozva fontossá válik a keresztényi lét szenvedés

¹⁸² Vö: Kierkegaard: *Egy sírnál*, In: Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre. Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001, 293. old.

¹⁸³ Vö: SuZ 258. 52. §, 300. old. A fentiek értelmében a halál bizonyos és ezzel együtt meghatározatlan, tehát minden pillanatban lehetséges: „Mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestimmtheit* seines Wann zusammen.”

¹⁸⁴ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 93. old.

jellegének a kiemelése, s az önmehtagadó élet vállalása. Kierkegaard hitfelfogása szintén a küzdő, a vágyaktól megtartóztató élet imperatívuszában teljesedik ki, a hitnek a feltétele a dán bölcselő számára ugyanis az evilági lét számára való meghalás.¹⁸⁵

TOVÁBBI PÁRHUZAMOK KIERKEGAARD ÉS HEIDEGGER GONDOLATI ÚTJA KÖZÖTT

Miután a rendelkezésünkre álló kereten belül bemutattuk a *szorongásról* és a *halálról* alkotott kierkegaard-i és heideggeri gondolati párhuzamokat, munkánk további részében tekintsük át azokat a további mély és elgondolkodtató összefüggéseket, amelyek megnyilvánulnak a két filozófusnak a *bűnről*, a *hitről*, a *hívő életmódról* és a *vallásról* alkotott álláspontjuk tekintetében. Ezeknek a kapcsolódási pontoknak a feltárására teszünk most kísérletet a teljesség igénye nélkül.

A feltárt és még feltárandó hasonlóságokból kiindulva meglepő lehet számunkra az a tény, hogy Heidegger Kierkegaard nevére és jelentőségére csupán háromszor utal a *Lét és idő* című művében.¹⁸⁶ Heidegger a *szorongás* fogalmának a vizsgálatánál hivatkozik először Kierkegaardra, azonban csupán a teológiai összefüggésekre utal a lábjegyzetben.¹⁸⁷ A dán filozófusra vonatkozó második utalás részben elismerő, részben pedig bíráló gondolatot foglal magában, mivel Kierkegaard épületes írásainak a jelentőségét elismeri Heidegger, azonban teoretikai elméletei közül csupán a *Szorongás fogalmáról* ír elismerően.¹⁸⁸ Kierkegaardra

¹⁸⁵ Később még foglalkozunk a kierkegaard-i hitfelfogás azon elemével, ami a Krszisztussal való egyidejűség keresztényi és egzisztenciális követelményét tárja elénk, s ezáltal a világtól való elfordulást követeli meg a hívő egzisztenciától.

¹⁸⁶ Kurt Leider a tanulmányában kiemeli Kierkegaardnak a tanárait (Jaspersre és Heideggerre) gyakorolt hatását. Az elemzésében utal a dán filozófus *Halálos betegség* művének azon hatására, amelyet Jaspersből váltott ki, a tanulmány írója azt hangsúlyozza, hogy Jaspers „ügyesen eltekint” az említett mű keresztényi vonásától, ehelyett a kierkegaard-i gondolatok pszichopatológiai oldalát emeli ki. Kurt Leider álláspontja szerint Kierkegaard Heideggerre is mély hatással volt, a fundamentális ontológiája ugyanis részben a dán filozófusból táplálkozik. Ám míg Jaspers filozófiája az elrejtett transzcendencia iránti szeretetből merítkezik, s ezáltal az emberi egzisztenciát akarja megmenteni, akárcsak Kierkegaard; addig Heidegger filozófiája a *semmitől* való szorongás alaptapasztalatából táplálkozik, mellyel szemben a létet próbálja megmenteni. (vö. Kurt Leider: *Ein die Welt revolutionierendes europäisches Philosophenquartett, Kopernikus, Bruno, Rousseau, Kierkegaard*, Verlag Gustav Weiland Nachf. Lübeck, 1980, 255-257. old.) Karl Jaspers az önéletrajzában részletesen elemzi Heideggerhez fűződő kapcsolatát, s ebben a legmeghatározóbb tényezőként az játszott szerepet, hogy mindketten szemben álltak a professzorok hagyományos filozófiájával, valamint az, hogy a Kierkegaard mindkettőjükre mély hatást gyakorolt. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Jaspers a dán filozófus kettőjükre gyakorolt hatását nem elemzi részletesen, csupán utal rá. (Vö: Karl Jaspers: *Filozófiai önéletrajz*, Osiris Kiadó, Budapest 1998, 102. old.)

¹⁸⁷ Heidegger az alábbi sorokban elismerően szól Kierkegaard szorongás-analíziséről, amelyet a dán gondolkodó az eredendő bűn teológiai kifejtése által közelített meg: „Am weitesten ist S. *Kierkegaard* vorgedrungen in der Analyse des Angstphänomens und zwar wiederum im theologischen Zusammenhang einer „psychologischen” Exposition des Problems der Erbsünde. Vgl. Der Begriff der Angst, 1844. Ges. Werke (Diederichs), Bd. 5.) (Vö: SuZ 190. old, 40. §, LI 224.)

¹⁸⁸ Heidegger bírálatában benne rejlik az a gondolat, hogy bár „polemizált” Kierkegaard Hegellel, valójában mégsem tudott szabadulni az ő szemléletétől: „Im 19. Jahrhundert hat S. *Kierkegaard* das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht. Die existenzielle Problematik ist ihm aber so fremd, daß er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit *Hegels* und der durch diesen gesehene antiken Philosophie steht. Daher ist von seinen „erbaulichen” Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den

vonatkozó harmadik utalásban¹⁸⁹ szintén a kritikai attitűd érezhető. Jóllehet a német gondolkodó elismeri, hogy Kierkegaard ragadta meg legmélyebben a pillanat *egzisztens* fenomenjét, mindazonáltal – hangsúlyozza Heidegger – az egzisztenciális interpretációt nem tudta megvalósítani, mivel a vulgáris időfogalom rabja maradt, a „pillanatot” ugyanis a *most* és *örökkévalóság* segítségével definiálta.

Ebben a kontextusban nem lesz haszontalan rövid kitérő gyanánt a Heidegger által meghatározott vulgáris időfelfogást lényegiségét felvázolnunk, s szembeállítanunk az eksztatikus-horizontális *jövőre* irányuló időbeliséggel. A vulgáris időmegértés számára az idő egyszerre elmúló és eljövendő most-ok egymásrakövetkezéséből áll, azaz az időt úgy értjük meg, mint a most-ok egymásutánját. Az időnek a vulgáris interpretációjából, azaz most-sorként való értelmezéséből a datálhatóság és a jelentésség egyaránt hiányzik, ennek az időnek nincs kezdete és vége, ugyanis minden utolsó egy „már-rögtön-nem” és minden első egy „most-még-nem”. Ez a kéznéllevő most-folyamat semmire sem kötelezi az emberi egzisztenciát, és nem vesz tudomást az idő végességéről. Az idő vulgáris jellemzése szerint tehát az idő végtelen, elmúló és megfordíthatatlan most-ok egymásrakövetkezése, az idő alapfenoménja tehát a megcsonkított pusztá most, azaz a jelen; ezzel szemben az eksztatikus-horizontális időbeliség elsődlegesen a datálható, jelentéssé jövőből táplálkozik. A vulgáris időfelfogás számára azonban a jövő lényege eltorzított, mivel csupán megérkezőben lévő pusztá most-ok sorának tekinthető.¹⁹⁰

Heidegger értelmezése szerint Kierkegaardnál az idő mint időnbélüliség valójában csak a mostot foglalja magában, ám ebből nem lehet levezetni a pillanatnak az eksztatikus-horizontális fenomenjét. Alaposabban szemügyre véve a kierkegaard-i időfogalom lényegét, megállapíthatjuk, hogy a heideggeri kritika, miszerint a dán bölcselő a vulgáris időfogalom fogságából nem tudott kiszabadulni, nem helytálló. Kierkegaard (*Vigilius Haufniensis*) ugyanis a pillanatot nem a megfordíthatatlan, „megcsonkított” pusztá mostra építette, nála ugyanis a jelen idejű nem időfogalom, „kivéve ha éppen mint végtelen üresség jelenik meg, amely megintcsak a végtelen tovatűnés.”¹⁹¹ Az idő meghatározásához szükségünk van a

theoretischen – die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen.” (Vö: SuZ 235. old, 46. §, LI 274. old.)

¹⁸⁹ Vö: SuZ 338. old, 68. §, LI 391. old. „S. Kierkegaard hat das existenzielle Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, daß ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit. Wenn K. von „Zeitlichkeit” spricht, meint er das „In-der-Zeit-sein” des Menschen. Die Zeit als Innerzeitigkeit kennt nur das Jetzt, aber nie einen Augenblick. Wird dieser aber existenziell erfahren, dann ist eine ursprünglichere Zeitlichkeit, obzwar existenzial unausdrücklich, vorausgesetzt.”

¹⁹⁰ Vö: SuZ 81. §, LI 487-489. old.

¹⁹¹ Vö: SZF 103. old. Megítélésünk szerint ezen a ponton megkérdőjeleződik a heideggeri kritika jogossága, mivel, mint láttuk, az idő vulgáris felfogása szerint az idő alapfenoménja a jelen, ez a szemlélet azonban a dán bölcselő időfelfogására nem jellemző. (Kierkegaarddal szembeni megalapozatlan heideggeri kiritikához lásd: Annemarie Pieper: *Gesichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard, Das Leitproblem der pseudonymen Schriften*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1968, 213. old.)

pillanat fogalmára, a pillanat ugyanis az abszolút és a dinamikus jelen-lét alapjává válik, a pillanat által az ember energikusan aktív hatótényezővé válhat a jelenben.¹⁹² Ha a pillanat egzisztenciális lényegét megértettük, akkor méltán állíthatjuk, hogy a pillanatot sem gyorsan elillanó időmozzanatként, sem pedig statikus örökkévalósági atomként nem lehet elgondolni, hanem csakis olyan egzisztenciakategóriaként, amely az időt és az örökkévalóságot is magában foglalja.¹⁹³ A pillanatban tehát az idő és az örökkévalóság érintkezik egymással, „ez tételezi az *időbeliség* fogalmát, amiben az idő folyton metszi az örökkévalóságot, az örökkévalóság pedig állandóan átjárja az időt.”¹⁹⁴

Továbbhaladásunk gondolati lépéseként vegyük szemügyre Heidegger Kierkegaarddal szembeni bírálatát, miszerint a dán filozófus csupán az egzisztens kérdést teszi fel, s nem az egzisztenciálisat, azaz csak azt kérdezi, hogy milyen az ember, s azt nem: miképpen létezik. Heidegger számára az utóbbi kérdésnek van igazából jelentősége, mivel a német gondolkodó szerint az ember szubsztanciája nem a *szellem*, mint a *test* és a *lélek* szintézise, hanem az egzisztencia: „Allein die 'Substanz' des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz*.”¹⁹⁵ Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy Kierkegaard sem fogadja el azt, hogy a szellem a test és a lélek szintézise lenne, ez a felfogás ugyanis túlságos leegyszerűsített számára. A dán filozófus ugyanis azt hangsúlyozza, ha az embert csupán a *végtelenség* és a *végesség*, a *mulandó* és az *örök*, a *szabadság* és a *szükségyszerűség* szintéziseként értelmeznénk, akkor nem jutnánk el az Én-hez.¹⁹⁶ Ha tehát az Én-t szintézisként, azaz két dolog viszonyaként ragadnánk meg, akkor még nem érintenénk az ember lényegét. Kierkegaard Én-felfogásának az elemzése során észrevehetjük, hogy a filozófus nem marad foglya a karteziánus emberfelfogásnak, amely az embert a test és a lélek viszonyaként értelmezi. Elfogadható az a gondolat, miszerint a dán gondolkodó továbblép az egzisztenciális önértelmezés felé¹⁹⁷, az Én ugyanis egy olyan viszony, amely önmagához viszonyul. Azonban fontos tisztáznunk, hogy az Én nem önmagának köszönheti a létét, hanem az Istennek, Aki létrehozta őt.¹⁹⁸ Az Én tehát önmagától nem tudja a saját lényegét

¹⁹² Vö: Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2007, 236. old.

¹⁹³ Vö: Annemarie Pieper: *Gesichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard, Das Leitproblem der pseudonymen Schriften*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1968, 163. old.

¹⁹⁴ Vö: SZF 106. old. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a pillanat kategóriája a paradoxon megjelenése szempontjából is fontossá válik, s ezáltal válik megragadhatóvá Jézus Krisztus személye. Krisztus – mint a pillanaton keresztül megmutakozó örök – ugyanis maga a paradoxon, mert az időt és az örökkévalóságot is megjeleníti ember- és Istenvoltán keresztül.

¹⁹⁵ SuZ 117. old, 25. § (LI 143. old.)

¹⁹⁶ Vö: HB 19. old.

¹⁹⁷ Ebben a vonatkozásban teljesen osztjuk Vajda Mihály álláspontját, aki a kierkegaard-i és a heideggeri filozófia alapvető kapcsolódási pontjainak a feltárására törekedvén fellép a dán bölcselő gondolatainak a védelmében. (Vö: Vajda Mihály: *Kétségbeesés és gond*, In: *Kierkegaard Budapesten, A Kierkegaard-hét előadásai*, Fekete Sas Kiadó, Budapest 1994, 379. old.)

¹⁹⁸ Mindebből kiindulva mondhatjuk, hogy „származtatott, létrehozott viszony az ember Énje, olyan viszony, amely önmagához viszonyul...” (Vö: HB 19. old.)

kibontakoztatni, nem tud egyensúlyba kerülni, tudniillik önmagához viszonyulván ahhoz is viszonyul, aki ezt a viszonyt létrehozta – azaz Istenhez -, az Én függősége tehát nyilvánvaló.¹⁹⁹ Heidegger azonban ezzel ellentétben valódi, és nem származtatott autonómiát tulajdonít az embernek, ám mindezzel együtt mégsem tekinti az embert a létező urának.²⁰⁰

Ha tovább fűzzük a gondolatainkat Kierkegaard és Heidegger filozófiája kapcsolódási pontjainak tekintetében, akkor megállapíthatjuk, hogy mély hasonlóság rejlik a dán filozófus által jellemzett *kétségbeesett korlátoltság*, valamint a Heidegger által meghatározott *akárki* léte között. Nézzük az erre irányuló párhuzamokat. A dán filozófus a kétségbeesés fent említett formáját *a végesség kétségbeesésének* nevezi, s ez egyben magában foglalja a *végtelesség hiányát*.²⁰¹ A kétségbeesett bornírtság a végesség világába beleveszve önmagát elveszti. Ebben az állapotban az ember egyedisége megszűnik, ugyanis „...ahelyett, hogy önmagunk lennénk, egy számmá válunk, egy emberrel több, az örök egyféleség eggyel több ismétlése leszünk.”²⁰² Ezen a szinten megragadva az Én nem mer önmaga lenni, a biztonságot számára a többiekhez való kritikátlan idomulás jelenti, azaz az Én léte nem más, mint egy szám a tömegben. A dán filozófus a kétségbeesésnek ezt megvalósulási formáját tartja a legveszélyesebbnek, mivel ez a legszrevéltlenebb a világ számára. A végesség kétségbeesésében létező ember ugyanis tökéletesen megállja a helyét a világi létben, tekintély és tisztelet övezi a földi munkásságát, tökéletesen alkalmazkodik az evilági élethez, mindazonáltal az Én-jét mégis elvesztette, azaz nincs Én-je Isten előtt.²⁰³

El kell ismernünk, hogy a Heidegger által meghatározott *akárki* léte²⁰⁴, párhuzamba állítható a végesség kétségbeesésével. A világban a többi emberrel való együttlét – heideggeri kifejezéssel élve: egymássalét – nehezen teszi ugyanis lehetővé az individuális különbségek megmutatkozását. Úgy élünk, viselkedünk a világban, ahogy ezt mindenki más teszi, tehát a mindennapiság létmódját az akárki határozza meg, aki az egyediségnek semmilyen jelét nem viseli magán²⁰⁵, a kierkegaard-i kifejezéssel élve az egyén léte nem más, mint egy szám a

¹⁹⁹ Vö: HB. 20. old.

²⁰⁰ Heidegger bár az ember valódi autonómiáját hangsúlyozza, a páli levelek elemzése közben – mint láttuk – elismeri a keresztény ember számára oly fontos isteni kegyelem jelentőségét, a hithez ugyanis nem juthatunk el saját erőfeszítés által, hanem csakis az isteni segítséggel. (Vö: Martin Heidegger: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. 121-122. old.)

²⁰¹ Vö: HB 40. old.

²⁰² Vö. HB 41. old.

²⁰³ Az ily módon élő emberek tehát teljes mértékben a világnak kötelezik el magukat. Az evilág értékrendjének tökéletesen megfelelnek, azaz „kéességeiket kamatoztatják, pénzt és javakat gyűjtenek, világi ügyeik vannak, okosan kalkulálnak stb., talán a történelemben is beírják nevüket, de ők maguk nem léteznek, szellemi értelemben nincs Énjük...” (Vö: HB 43. old.)

²⁰⁴ Vö: SuZ 126-130. old, 27. §, (LI 153-158. old.)

²⁰⁵ Vö. SuZ 127. old, 27. § (LI 154. old.): „Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.” Az átlagossága által meghatározott *akárki* „kontúrталansága” által teljesen feloldódik mások létmódjában, nem képes saját individualitása szerint dönteni, vélekedni: „Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom 'großen Haufen' zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden „empörend” was *man* empörend findet.” (Vö: SuZ 126-127. old.)

tömegben. Az akárki egzisztenciális jellemzője mindebből kiindulva az *átlagosság*. A jelenvalólét mindennaposságát az akárki léte határozza meg, aki mindenütt jelen van, ám mégsem képes autentikus döntésre. A helyzet paradoxon voltát még az is fokozza, hogy az akárki ennek ellenére minden döntést ural, a legkönnyebben vállal felelősséget mindenért, ugyanis a döntésének nincs súlya. A Heidegger által jellemzett akárki még nem találta meg, illetve elvesztette önmagát, annak ellenére, hogy a jelenvalólét mindennapiságát tökéletesen uralja. A jelenvalólét mindennapisága mindebből kiindulva olyan létszerkezet, mely elhibázza és elfedi önmagát.²⁰⁶ Megítélésünk szerint a végesség kétségbeesése tehát bizonyos értelemben megfelel a jelenvalólét mindennapiságát uraló akárki létmódjának, mivel az ily módon meghatározott emberek beleveszvéen a világ dolgaiba nem képesek felvállalni egyediségüket, az átlagosság szintjére süllyednek, elvesztik az énjüket, ennek ellenére a mindennapi létben jelentős pozíciót birtokolnak. Mindazonáltal lényegesnek tartom megjegyezni, hogy a Heidegger által jellemzett „akárki” léte, valamint Kierkegaard által meghatározott kétségbeesett bornírtság állapota között azonban jelentős ellentétek feszülnek, s ezeket nem szabad figyelmen kívül hagynunk. A heideggeri akárki ugyanis állandóan meghatározza – s egyúttal tehermentesíti - a mindennapi jelenvalólétet: „Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.”²⁰⁷ Ezzel szemben Kierkegaard számára a kétségbeesés betegségnek tekinthető – így a végesség kétségbeesése is -, s mivel betegség, ezért leküzdhető, mégpedig a hit által szabadulhatunk meg tőle, mint arról már szó esett.²⁰⁸ Ahogy azt a fentiekben hangsúlyoztuk a heideggeri gond mozzanatai nem esetlegesek, s ezért nem szüntethetők meg a hit által, mint a Kierkegaard által meghatározott kétségbeesés. A gond tehát a heideggeri elemzésben a szorosán hozzátartozik a jelenvalóléthez, a világban-benne-lét módját ugyanis alapstruktúrája, a gond határozza meg.²⁰⁹

Ezen a ponton elővételezhetővé válik a *lelkiismeret* meghatározása, ami a *gond hívásának* tekinthető.²¹⁰ Témánk szempontjából lényegesnek tekinthető a heideggeri megközelítésnek a vázlatos bemutatása, a lelkiismeretet ugyanis az ember *bűnös létéből* vezeti le a német filozófus, az ember bűnös voltának az ismertetése pedig Kierkegaard számára is alapvető fontosságú. Heidegger a lelkiismeret eredetét elemezvén nem fogadja el a lelkiismeret biológiai szempontból történő értelmezését, ám éppúgy elhatárolódik a

²⁰⁶ Vö: SuZ 130. old, 27. §: „*Sie selbst in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.*” (LI 157. old.)

²⁰⁷ Vö. SuZ 128. old, 27. §, (LI 155. old.)

²⁰⁸ Vö: HB 152. old.

²⁰⁹ Vö: SuZ 193. old, 41. §: „Das Sein-bei ... ist Besorgen, weil es als Weise des In-Seins durch dessen Grundstruktur, die Sorge, bestimmt wird.”

²¹⁰ „*Das Gewissen als Ruf der Sorge.*” (Kiemelés az eredetiben.) Vö. SuZ 274-280. old, 57. §, LI 318-324. old.

lelkiismeret teológiai megközelítésétől is.²¹¹ A lelkiismeret hívása tehát nem értelmezhető a jelenvalólétbe belenyúló idegen hatalomként – amit Istennek nevezünk –, azonban a biológiai „félreértelmezést” sem fogadhatjuk el, tudniillik mindkét magyarázat átsiklik a fenomenális tényálláson.²¹² A heideggeri gondolatmenetet követve, s a lelkiismeret valódi értelmét kutatva a felhívás jellegét kell hangsúlyoznunk, mivel a lelkiismeret felhívja, felszólítja a jelenvalólétet önmagára, a legsajátabb lenni-tudására, azaz a maga legsajátabb lehetőségeire. Mindebből kiindulva a lelkiismeret jelenléte megvéd az akárkibe való belevezesztéstől.²¹³ A lelkiismeret egyfajta beszédnek tekinthető, amely azonban eredeti értelemben a hallgatás módján szól hozzánk. Az akárki számára azonban ez a hang egyáltalán nem ismerős.

Ezek alapján joggal feltehető a kérdés: Honnan érkezik a lelkiismeret hívása? A hívás nem az embertől jön, ám azt sem mondhatjuk, hogy a hívó az ittléttől különböző létező. A hívás hívója az ittlét a maga szorongó otthontalanságában. Ez a hívó idegennek tűnik az ember számára, ezen azonban nem kell meglepődnünk, ugyanis az ittlét számára idegennek, ismeretlennek tűnhet belevetett, otthontalan, szorongó önmaga. A hívó hívása nem ad információt olyan eseményekről, melyek a világban történtek, nem hív fel saját magunkkal való dialógusra, csupán felhívja az ittlétet önmaga lenni tudására. A hívó csendben hív, a hallgatás módján, mivel az egzisztáló lennitudás csendjébe szólít vissza minket – érvel Heidegger.²¹⁴ A lelkiismeret a lét mélységéből hív minket, s abban a „hátborzongató otthontalanságban” nyilvánul meg, amely a szorongásban mint alapdiszpozícióban mutatkozik meg. Mindebből érthetővé válik a heideggeri állítás, miszerint a „szorongás által hangolt hívás” ad lehetőséget a jelenvalólét „legsajátabb lenni-tudására”: „Der durch die Angst gestimmte Ruf ermöglicht dem Dasein allererst den Entwurf seiner selbst auf sein eigenstes Seinkönnen.”²¹⁵ A lelkiismeret tehát a „gond hívása”-ként a „szorongó jelenvalólétben” jelentkezik: „*Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in...) um sein Seinkönnen.*”²¹⁶

Ezzel a kérdések olyan területére léptünk, amely a *lelkiismeret* és a *bűnös lét* kapcsolatára kérdez rá. Az embernek van lelkiismerete – mint ahogy szó esett róla –, s ez a

²¹¹ Vö: SuZ 268. old, 57. §, LI 312. old.

²¹² Vö. SuZ 275. old, 57. §, LI 319. old.

²¹³ „Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf der Verlorenheit in das Man.” (SuZ 274. old, 57. §, LI 318. old.)

²¹⁴ Vö. Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992, 175. old. A fentiek értelmében a hívás a lenni-tudás hallgatagságába hívja vissza a hívottat, ezért az megmenekül az akárki nyilvános fecsegésétől. A hívás a hallgatás „hátborzongatóan otthontalan módusában” jelentkezik, ám ez a világban-benne-lét alapl módja. (Vö: SuZ 277. old, 57. §, LI 321. old. „Der Ruf redet im unheimlichen Modus des *Schweigens*. Und dergestalt nur darum, weil der Ruf den Angerufenen nicht in das öffentliche Gerede des Man hinein-, sondern aus diesem *zurückruft in die Verschwiegenheit des existenten Seinkönnens*. ... Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins.”

²¹⁵ Vö: SuZ 277. old, 57. §, LI 322. old.

²¹⁶ Vö: SuZ 277. old, 57. §, LI 322. old.

bűnös létéből vezethető le, azaz a lelkiismeret szavának a meghallása a bűnösség tudomásulvételét is jelenti egyben. Ahhoz, hogy a *bűnösség* lényegiségét megvilágítsuk, tisztáznunk kell, hogy a bűnt nem foghatjuk fel egy tett vagy mulasztás eredményeként, Heidegger ugyanis elhatárolódik a bűnnek a származékos fogalmától²¹⁷, s a bűnös-lét egzisztenciális értelméhez tartja magát²¹⁸; azaz a bűnös-lét vállalásával a jelenvalólét hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére, s ezáltal önmagát választotta. Ezzel a választással lehetővé válik a jelenvalólét számára a legsajátabb bűnös-lét vállalása, amely az akárki-önmaga elől rejtve marad: „Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten existenzmöglichkeit*. Es hat sich selbst gewählt. Mit dieser Wahl ermöglicht sich das Dasein sein eigenstes Schuldigsein, das dem Man-selbst verschlossen bleibt.”²¹⁹

Vegyük szemügyre ebben az összefüggésben a *szabadság* és a *bűnösség* közti kapcsolódási pontot, a szabad választás lehetősége Heideggernél ugyanis a bűnös-lét választásában teljeseedik ki, azaz a szabadság a bűnös-létre való szabadlétet jelenti. Ezen a ponton a heideggeri szabadság-fogalom szoros összefüggésbe hozható a Kierkegaard által feltárt szabadsággal. A dán filozófus számára ugyanis a választás a jó és rossz közti különbségtételt jelenti, amelyben nem nélkülözhető a radikális bűnösség feltevése. Nézzük az ide vonatkozó kierkegaard-i gondolatot: „Csak ha önmagamat mint bűnöst választom, akkor választom magam abszolút módon.”²²⁰

A bűnös lét tehát feltétele a szabadságnak és a heideggeri úton továbblépve azt is mondhatjuk, hogy egzisztenciális feltétele a jó és a rossz választásának, azaz a moralitásnak általában. Mindebből kiindulva a bűnös-lét a moralitás révén nem határozható meg, sőt pont ellenkezőleg, az eredendő bűnös-lét teszi lehetővé a bűn elkövetését. A bűnös-lét tehát nem lehet egy bizonyos bűnös cselekedet elkövetésének a következménye - „*Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich 'auf*

²¹⁷ A bűn fogalmát elemezve különbséget kell tennünk az ontikus és az ontologikus tapasztalat büne között. A bűn az ontikus tapasztalat számára ugyanis hiányként, negativitásként értelmeződik, amely annyit jelent hogy valaminek az okai vagyunk. Ha ontológiailag közelítjük meg a problémát, akkor a bűn eredendően hozzátartozik az ittléthez, azaz az ittlét hiányosságát tárja fel. (Vö. Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992, 176. old.)

²¹⁸ Heidegger a bűnös-lét egzisztenciális fogalmának a feltárására törekedvén megállapítja, hogy „a 'bűnös' az 'én vagyok' predikátumaként merül fel. A bűnös lét formális fogalmát abban az értelemben közelíti meg a német gondolkodó, miszerint bűnös vagyok abban, hogy a másikkal történt valami, tehát a másik jelenvalólétében valamilyen hiányosság jelentkezik, amelynek én vagyok az oka. Ez a hiányosság kifejezhető abban, hogy a másokkal való egzisztáló együttlét követelményeinek nem tettem eleget. (Vö: SuZ 282. old, 58. §: A bűnös-lét formális fogalmának heideggeri meghatározása így hangzik: „...*Grundsein für einen Mangel im Dasein einen eines Anderen, so zwar, daß dieses Grundsein selbst sich aus seinem Wofür als 'mangelhaft' bestimmt. Diese Mangelhaftigkeit ist das Ungenügen gegenüber einer Forderung, die an das existierende Mitsein mit Anderen ergeht.*” (Vö: LI 327. old.)

²¹⁹ Vö: SuZ 287-288, 58. §, LI 333. old.

²²⁰ Vö: Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Gondolat Kiadó, Budapest 1978, 840. old. Az abszolút választás tehát önmagam választását jelenti, amely feltételezi a bűn létét az emberben. A bűnös lét választása önmagam tudatos választását és megértését is maga után vonja, s ez minden megértésnek az alapjává válik. (Vö: Helmut Fahrenbach: *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1968, 255. old.)

Grund' eines ursprünglichen Schuldigseins."²²¹ - a bűnös-lét elől nem menekülhetünk, sőt ez nem is lehet erkölcsi kötelesség a számunkra, ugyanis a bűnös lét felvállalása létszerűen elháríthatatlan. A bűn tehát mindezek alapján joggal nevezhető a *véges szabadság sorseseményének*²²², a bűnben tehát a jelenvalólét önmagát választotta – mint már láttuk -, azaz hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére.²²³

Vizsgálódásunk további kiindulópontjául nézzük, hogy a *bűnös lét vállalása* milyen összefüggésbe hozható a *szorongás alapdiszpozíciójával*. A bűn és a szorongás szoros

²²¹ Vö: SuZ 284. old, 58. §, (LI 329. old.) A fentiekből kiindulva megalapozott Tengelyi László az az állítása, miszerint a heideggeri gondolatmenetben a bűnös-lét vállalása a lelkiismeret és felelősség olyan megnyilvánulását vonja maga után, amely nem szorul rá a megbánásra és a büntudatra. A felelősség-analitikai megközelítés jellegzetességei tehát a *Lét és időben* nem szolgálnak etikai világszemlélet alapjául. (Vö. Tengelyi László: *Felelősség-etikai és fundamentálonológiai bűnértelmezés*, In: *Előadások Heideggerről, A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1991, 246-247. old.) Heidegger filozófiája tehát nem szolgál számunkra morális felvilágosításként, a lelkiismeret ugyanis nem arra szólít fel bennünket, hogy konkrétan milyen helyzetben hogyan cselekedjünk, hanem „csupán” önmagunk lenni-tudására hívja fel a figyelmünket. Bár Heidegger filozófiája valóban nem ad konkrét útmutatást, ennek ellenére a *gondozás* követelménye mégis adhat valamiféle támpontot számunkra a moralitás szempontjából. Heidegger ugyanis erkölcsi követelménynek tartja a *gondozás* érvényesülését, s ez azt foglalja magában, ahogy az embereknek egymással bánniuk kellene. A *gondozás* a másik ember egzisztenciáját, szabadságát és emberi méltóságát figyelembe véve lehetővé teszi – kanti kifejezéssel élve -, hogy a másik embert sose tegyük dologgá, azaz ne szolgáljon eszközül céljaink elérése érdekében. „Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.” (Vö: SuZ 122. old, 26. §, LI 149. old.)

A kierkegaard-i gondolatmenetben a bűn értelmezése a heideggeri állásponttal szemben etikai megközelítést is maga után von, ugyanis a bűn elsődlegesen a jótól való elszakítást jelenti. Mindazonáltal a dán filozófus a bűn ellentétéként a hitet határozza meg, azaz ez a gondolat maga után vonja azt a következményt, hogy a bűn csakis a hit által szüntethető meg, amelyhez azonban feltétlenül szükséges a büntudat alázatának az érzése. (Vö: Sören Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1998, 85-86. old, a továbbiakban KHI)

²²² (*Kiemelés tőlem: Cs. K.*) Vö: Tengelyi László: *Felelősség-etikai és fundamentálonológiai bűnértelmezés*, In: *Előadások Heideggerről, A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1991, 255. old. Tengelyi László Schelling szabadságértelmezésén keresztül közelíti meg Heideggernek a szabadságról és a bűnről alkotott felfogását. Ez a megközelítés jogos párhuzamokra világít rá, miszerint Heidegger szabadságfelfogásának lényegi alapja a schellingi filozófiában rejlik. Rövid kitérő gyanánt érdemes ezeknek az összefüggéseknek a bemutatására figyelmet szentelnünk. Schelling a választást önmeghatározásként értelmezi, a *libertas determinationis* mellett foglal állást, azaz az önmeghatározás értelmében vett szabadság mellett. Ezáltal a választást kiemeli a jó és rossz közti választás köréből, tehát az etikai egész tartományából. Schelling számára a rossz nem értelmeződhet hiányként, vagy megfosztottságként, pont ellenkezőleg, úgy látja, hogy a rossz alapja a legmagasabb fokú pozitívumban van, amit a természet tartalmaz, azaz Istenben feltételez egy tőle elválaszthatatlan, ám ennek ellenére megkülönböztetett lényegét, ami Isten létezésének a sötét alapja. (Vö. Tengelyi László már említett tanulmánya, uo. 237-241. old.) Nézzük az erre irányuló heideggeri érvelést: „...a szabadságnak mint a rosszra való képességnek egy Istentől független gyökérrel kell rendelkeznie, de ha másrészt Isten kell, hogy maradjon a létezők egyedüli gyökere, akkor a rossznak ez az Istentől független alapzata csakis magában Istenben lehet. Valami olyasminek kell Istenben rejlenie, ami nem /nicht „ist”/ Isten maga. Istent eredetibb módon kell felfognunk.” (Vö: Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről, (1809)*, T-Twins Kiadó, Budapest 1993, 218. old.) Schellingi értelemben tehát különbséget kell tennünk a létező két értelme között, azaz meg kell különböztetni az illető létező *alapzatát* és *egzisztenciáját*. Isten egzisztálóként az abszolút Isten, vagy maga Isten, az egzisztenciája alapzataként tekintett Isten azonban még nem jutott el önön lényegéhez. Ekképp hangzik a heideggeri érvelés: „Az alapzat ugyan valami Istentől különböző, ám ugyanakkor mégsem olyasvalami, ami Istenen „kívül” van. Az Istenben lévő alapzat az Istenben, ami Isten tulajdonképp nem önmaga, hanem épp önmagaként való létének alapzata. Ezt az alapzatot nevezi Schelling az Istenben lévő természetnek.” (Vö: uo. 232. old.) Heidegger a schellingi gondolatmenetet elemezve felteszi azt a kérdést, miszerint honnan származik az emberben – aki az abszolútumtól származik – a rosszra való hajlam. (uo. 310. old.) Ezen a ponton ismét szükséges visszanyúlnunk az egzisztencia/alap fogalomparhoz. A rossz ugyanis az emberi szellem visszajára fordulásának tekinthető, s ebben a viszonyulásban az alapzat egzisztálóká válik. Az alapzat ugyanis a vágyakozás önmaga fele való törekvése, és ez a teremtettest lényekben az elkülönülés önös vágyát gerjeszti. Megítélésünk szerint szükséges volt számunkra a schellingi gondolatok ilyen módon történő

kapcsolata ugyanis Heidegger gondolatmenete által is közvetve megfogalmazódik - mint ahogy Kierkegaard-nál is láttuk -, mivel a lelkiismerettel való rendelkezés a legsajátabb bűnös létre hívja fel a figyelmünket, a lelkiismereti hívás azonban a szorongás háborzongató otthontalanságában mutatkozik meg, mint alapdiszpozícióban, ami a jelenvalólét feltárultságát a világ semmijével szembesíti. A bűn és szorongás kapcsolata Kierkegaard gondolatmenetében azonban ettől eltérő megközelítésben van jelen, mivel a szorongás váltja ki az eredendő bűnt, ám a bűn létrejötte után a szorongás fokozottabban jelenik meg az emberi lényben. A kierkegaard-i szorongás elemzés kapcsán már szóltunk arról, hogy a bűn a szorongás révén jelent meg, másrészt pedig a bűn is szorongást okozhat. Az ember az eredendő bűn óta folyamatos döntésre kényszerül, létének ez a lezáratlansága váltja ki a szorongást. A heideggeri értelmezésben azonban a bűn nem nevezhető a szorongás következményének, ok-okozati összefüggésről nincs tehát szó, hanem a szorongás otthontalanságában fellépő lelkiismeret által tematizálódik a bűnös lét egzisztenciális értelme. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a szorongás váltja ki a bűn létét az emberben.

Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy a bűn a valódi lényegiségében csakis az Isten előtt kap jelentőséget a kierkegaard-i álláspont szerint, s ennek a gondolatnak a jelentőségét a kétségbeesés szempontjából világítjuk meg. Mint arról már szó esett, a kétségbeesés bűnnek tekinthető a dán filozófus gondolatmenetében, mindazonáltal a bűn miatti kétségbeesés a bűn elmélyülését fokozza. Kierkegaard ezt az említett alapösszefüggést az alábbiakban : „A bűn kétségbeesés volt; ennek hatványozódása pedig a bűn miatti kétségbeesés. Most azonban a bűnbocsánatban Isten felajánlja a kiengesztelődést. A bűnös mégis kétségbeesett, és kétségbeesése még mélyebb kifejezést nyer; kétségbeesése bizonyos értelemben kapcsolatban van Istennel, és épp azért, mert még jobban eltávolodott tőle, még intenzívebben elmerül a bűnben.”²²⁴ Az ember tehát azért, hogy a bűn miatt kétségbeesik elvesztette a kapcsolatát az isteni kegyelemmel, és ezzel együtt önmagával. A dán filozófus a bűnbocsánat miatti kétségbeesést nevezi *megbotránkozásnak*, s ez a bűn hatványozásának tekinthető, amelynek a legsúlyosabb formája az, ha a kereszténységet tagadjuk. A bűn tehát az Isten előtt történik, és Isten kinyilatkoztatására van szükség ahhoz, hogy a bűn mélységéről az ember felvilágosítást

felelevenítésére, észrevehető ugyanis, hogy Heidegger a szabadság fakticitás struktúráját - nem függetlenül Schelling tanulmányától - az alap és az egzisztencia fogalompárjával világítja meg. A bűnös formálisan egzisztenciális értelmét ugyanis Heidegger a „semmisség alapja”-ként határozza meg. „Die formal existenziale Idee des 'schuldig' bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*.” (SuZ 283. old, 58. §, LI 331. old.) Heidegger a *gondot* a *semmisség* alap-létéként értelmezi, s mivel a *gond* a jelenvalólét léte, ezáltal a jelenvalólét bűnössége nyilvánvalóvá válik. A jelenvalólét legerendőbb lenni-tudása tehát nem más, mint a bűnös létnek a vállalása, amelytől azonban nem tudunk elmenekülni. (vö. SuZ 288. old, 58. §, LI 334. old.) (A alap és egzisztencia fogalompár alapja, mint ahogy láttuk, a schellingi filozófiában rejlik. Schelling és Heidegger közti párhuzamok feltárásához ld: Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg/München 1983, 104-105. old.)

²²³ Vö: SuZ 287. old, 58. §, (LI 333. old.)

²²⁴ Vö: HB 132. old.

kapják.²²⁵ A bűnnek a tudása, azaz a *bűntudat* érzése és felvállalása által - ami egyrészt a feltétlen hódolatot jelenti, másrészt az Isten színe előtt történő megalázkodást vonja maga után – képes az egyes ember a krisztushoz eljutni.²²⁶

A dán filozófus a bűn értelmezését tehát vallásos megközelítésben tárja elénk, s ezáltal elutasítja a pogány értelemben megfogalmazott bűn/erény ellentét párt, ugyanis a bűn ellentéte nem az erény, hanem a hit.²²⁷ Ebből kiindulva elfogadhatóvá válik az az állítás, amely a Rómaiakhoz írott levélben fogalmazódik meg Pál apostol által: „Ami pedig hitből (meggyőződésből) nincs, bűn az.”²²⁸ A bűn keresztényi lényegét ugyanis pont az határozza meg, hogy az Isten színe előtt történik; s a bűnnek az ellentéte a hit szintén az Istenre való vonatkozást vonja maga után, mikor is az egyén abban az isteni hatalomban alapozta meg magát, amely őt létrehozta.²²⁹

Ezen a ponton említést érdemel az a különbség, hogy Kierkegaard bűn-felfogásának a lényegi mozzanata keresztényi szemszögből válik érthetővé, ezzel szemben Heidegger a bűnös lét voltát kiemeli a vallásos megközelítésből. A német gondolkodó a bűnös lét egzisztenciális értelmét tartja szem előtt, számára a bűnös lét vállalása önmagam választását jelenti, azaz a bűnös lét vállalása létszerűen elháríthatatlan, mint ahogy erről szó esett. Mindazonáltal tegyük arra kísérletet, hogy feltárjuk a heideggeri filozófiának a vallásos aspektusait. Ha a bűn lényegiségét ugyanis teológiailag akarjuk megragadni – érvel Heidegger, akkor a bűnösség fogalmához kell visszanyúlnunk, s ez már fundamentálonológiai elemzést igényel. Minden megfoghatatlan dolog feltárása ugyanis a saját határába ütköző fogalmi megismerés által lehetséges, ebből kiindulva minden ontikus értelmezés egy ontologikus alapról indul ki, ami többnyire rejtetten van jelen. Ezért szükséges először a bűnösség fogalmát a filozófia által megragadnunk, a bűnösség pedig, amint láttuk, a jelenvaló lét meghatározottsága. Mindazonáltal szükségesnek tartom megjegyezni, hogy

²²⁵ Vö. HB 111. old.

²²⁶ Vö: KHI 85-86. old. A keresztényi hit az alázat érzése által teljesedik ki az emberben, amely maga után vonja a Krisztussal való *egyidejűséget*, amely egyben a hitnek a feltétele. Ez Krisztus követését vonja maga után, ám a minta, amely előttünk áll, nem a feltámadott, hanem a megalázott Krisztus. Őt kell követnünk, szabad akaratunkból, önkéntesen. Vö: KHI 128-131. old. A Krisztussal való egyidejűséget, mint a keresztényi hit nélkülözhetetlen feltételét a továbbiakban még vizsgálódásaink tárgyává tesszük.

²²⁷ Vö: HB 97. old. Kierkegaard a bűn fogalmát keresztényi szempontból elemzi, s ezért erőteljesen elhatárolódik a bűn szókratészi értelmezésétől. A szókratészi tétel, miszerint a bűn nem más mint tudatlanság, Kierkegaard számára jogosan a bűn kiiktatását jelenti. A dán filozófus a szókratészi álláspontot túlságosan naivnak tartja, ugyanis ha a bűn tudatlanság lenne, akkor a cselekvő ember nem lenne tisztában a jó és rossz közti különbséggel, s ezáltal ha helytelenül cselekedne, valójában nem is követne el bűnt. A keresztényi felfogás szerint azonban a bűn kiindulópontja az akaratban rejlik, nem pedig a tudásban, tehát nem arról van szó, hogy az ember nem értette meg hogy mi a helyes, hanem arról, hogy nem akarja megérteni és nem akarja cselekedni a helyeset. A bűn értelmezése kapcsán ennél fogva fel sem merülhet a tudatlanság állapotának a jelentősége. (Vö: HB 110-112. old.)

²²⁸ Róm 14,23 (Vö: HB 97. old.)

²²⁹ Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy néhány évvel előbb Kierkegaard (*Vigilius Haufniensis*) *A szorongás fogalma* című írásában a vallásos zseni személyiségének az elemzésekor a *bűnt* a *szabadsággal* állítja szembe, nem a hittel. (Vö: SZF 128. old.) Megítélésünk szerint nem vonunk le elhamarkodott következtetést, ha mindebből kiindulva a szabadság és a hit lényegi összefüggését, széttephetetlen kapcsolatát elfogadjuk.

Heidegger elismeri a teológia önállóságát, s azt is elfogadja, hogy a teológia nincs a filozófia pórázára kötve. A krisztusi tartalmának az eredetét ugyanis csak a hit adja meg, tehát teológiailag az ontológiai bűnösségfogalom sosem válik meghatározott jelentőségűvé.²³⁰

Ebben a kontextusban érdemes szót ejtenünk Heideggernek a teológiához és a hithez fűződő kapcsolatáról, kétségtelen ugyanis hogy a katolikus teológia jelentős hatással volt a nagy gondolkodóra. Ő maga nyilatkozott 1953-ban úgy, hogy a hermeneutika, az Isten-szavának és a spekulatív reflexiónak a kapcsolata döntő módon hatott az alkotói útjára: „E teológiai eredet nélkül sohasem jutottam volna a gondolkodás útjára. Az eredet azonban mindig előttünk álló jövő marad.”²³¹ Méltán állíthatjuk tehát, hogy Heidegger

²³⁰ Vö: Martin Heidegger: *Fenomenológia és teológia*, In: *Újjelek*, Osiris Kiadó, Budapest 2003, 63-66. old.

²³¹ Martin Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache*, In: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 96 old.

gondolkodásmódjára nagy hatást gyakorolt a teológia²³², s az említett teológiai eredet mélyen meghatározta a jövőjét is.

Továbbfűzve a gondolatainkat Heideggernek a teológiához fűződő kapcsolatáról, megállapíthatjuk, hogy a gondolkodó a teológia tudományosságát keresztényi szemszögből vizsgálja, s a teológiát a filozófiától elhatárolva megfogalmazza a teológia tudományának pozitív jellegét.²³³ A teológia pozitivitásáról azért beszélhetünk, mert a teológia tudományában megvalósul egy adott és már valamiképpen feltárt létezőnek a megalapozó feltárása. Ennek alapján joggal feltehető a kérdés: mi az ami adott a teológiában? A kérdést érdemes negatív módon megközelítenünk, Heidegger ugyanis elutasítja azt a gondolatot, hogy a kereszténység az adott dolog a teológia számára. Tudniillik – érvel Heidegger - a teológia

²³² Hogy ragadhatnánk meg a német filozófus teológiához való viszonyulását? A „Tübingeni Katolikus Iskola” érdeme Heidegger számára abban rejlett, hogy össze tudta kapcsolni a katolikus hagyományban rejtetten meglévő ontológiai hagyományt a német idealizmus transzcendentálfilozófiájával. Heideggerre jelentős hatást gyakorolt az egyik teológia tanára, *Carl Braig*, a tübingeni spekulatív iskola hagyományának utolsó képviselője, akinek a létről szóló műve volt az első filozófiai könyv, amit még Heidegger gimnáziumi éve alatt olvasott. Braig a könyv mottójául Bonaventurától idézett, s ez a gondolat a heideggeri *ontológiai differenciának* a kifejeződése, miszerint a *lét*, amely a *létező* jelenlétét lehetővé teszi, nem létező, s ezáltal az emberi szellem *semmiként* tapasztalja. A teológusok mit „profitálhatnak” e gondolatból? Ha a teológia nyelvezetére fordítjuk az iménti gondolatot, akkor megállapíthatjuk, hogy az Isten transzcendenciája annyit jelent, hogy különbözik minden világon belüli létezőtől, azaz az Isten transzcendenciája ontológiai differenciaként van értelmezve, azaz a lét nem létező. Az ontológia differencia azonban a transzcendentális differencia által válik érthetővé, azaz kimondhatjuk: a tárgyak lehetőségeinek feltételei maguk nem a tárgyak. Ebben a kontextusban felmerül a *titok* jelentősége, ami közvetetten azáltal tárható fel, hogy minden tárgyi megismerhető dolog lehetőségeként azonosítjuk. (Vö: Richard Schaeffler: *Heidegger és a teológia*, In: *Metszéspontok a fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*, L’ Harmattan Kiadó, Budapest 2001, 183-185. old.) Ebben az összefüggésben érdemes szólnunk a német filozófusnak a teológiához fűződő ambivalens viszonyáról. Heidegger ugyanis a 20-as években azt a gondolatot képviselte, miszerint a teológia fogalmisága, dogmatikai rendszere olyannyira elavult, hogy az eredeti hitélmény kibontakozására negatív hatással van. A középkor kutatásának lényegi szempontjait a neoscholasztika teológia sematizmusa és egy neoscholasztikus hatású arisztotelizmus határozza meg. Arisztotelész Istenfelfogása, miszerint az Isten mozdulatlan mozgatóként meghatározott létező, nem vesz tudomást a lét és létező közötti ontológiai differenciáról, s ezért az istentelenség alapja. A teológiai antropológiát mindebből kiindulva vissza kell vezetnünk a filozófiai alaptapasztalatra, ehhez azonban szükséges a fenomenológiai destrukció. (Vö: FA 25-26. old.) Az 1927-ben tartott előadásában viszont a teológiát a hit tudományaként határozta meg a német gondolkodó, ami egyben a hívő magatartásnak is a tudománya (vö: Martin Heidegger: *Fenomenológia és teológia*, In: *Útjelzők*, Osiris Kiadó, Budapest 2003, 57-58. old), s ennek az a feladata, hogy a hitet az emberi létezésnek megfelelő fogalmi formába öntse. Azonban Heidegger a teológia áthagyományozott fogalmiságát a hit szempontjából nem tartotta adekvátnak, mint arról már szó esett -, ezzel szemben saját ontológiáját a teológia megalapozásának szánta, mivel úgy vélte, hogy a hívő egzisztencia egzisztenciálisan-ontológiailag a már meghaladott, prekeresztény jelenvalóletet is magában foglalja. Ebből kiindulva tehát, minden teológiai alapfogalomnak ontológiailag meghatározó, prekeresztény tartalma van. (Vö: uo. 64. old.) Mindezen gondolatok ellenére a teológia és filozófia egymástól való függetlenségét hangsúlyozta, s ez a megítésünk szerint az előbbiekből kiindulva némi ellentmondást foglal magában. Heideggernek a teológiához fűződő kapcsolatát továbbgondolva említést érdemel Heideggernek az 1928-as évben tartott szemeszterének a kéziratában megmarad gondolata, amely kiemeli, hogy a létmegértéshez hozzákapcsolható a *Heiligkeit* eszméje, azonban az „erőszakosan inautentikus vallásosság” hatalma miatt erről nem szól az előadásában. Am Heidegger fontosnak tartja hangsúlyozni azt, hogy az Isten az ember számára sosem válik elérhetővé, ugyanis az ember lényege nem érheti el az Isten lényegtartományát. (Vö: Heidegger: *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt/Main 1950, 235. old, In: Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992, 292-294. old.) Mindezeket alapul véve méltán állítható, hogy Heidegger számára az Istenről való beszéd kényes téma marad, a gondolkodó ugyanis élesen elkülönítette a valamiről való beszédet a valakihez való beszédétől. Istenről, mint valamiről ugyanis jobb ha hallgatunk: „Aki a teológiában – éppúgy a krisztusi hitében, ahogy a filozófiában – származását tapasztalva nőtt fel, az Istenről a gondolkodás területén jobban szeret manapság hallgatni.” (Vö: FA 123. old.)

²³³ Vö: Martin Heidegger: *Fenomenológia és teológia*, In: *Útjelzők*, Osiris Kiadó, Budapest 2003, 49-79. old.

maga is hozzátartozik a kereszténység történelméhez, a teológia tehát nem lehet tudománya a kereszténységnek.²³⁴ A heideggeri megállapítás szerint a teológia fogalmi tudás arról, amit *krisztusiságnak* (*Christlichkeit*) nevezünk, mert ez az, ami eleve történelmi eseménnyé teszi a kereszténységet. Krisztusinak pedig a *hitet* nevezzük.²³⁵ Teológia tehát a hit tudománya (ám a teológia maga is hitből fakad, olyan tudomány, amelyet a hit igazol), ugyanakkor a hívő magatartásnak is a tudománya, mivel a hívő magatartásban is hinni kell.

A fentiek alapján így lehetne összefoglalni a teológia heideggeri jelentőségét: a teológia történelmi tudomány, azaz a hitnek mint történelmi létmódnak a tudománya, amely a kinyilatkoztatás eseményéhez igazodik.²³⁶ A teológia lényegi jelentőségét vizsgálva említést érdemel az a heideggeri meghatározó gondolat, miszerint a hívőség nem a teológia tudománya által, hanem csakis a hit által szerezhető meg. A hit a jelenvaló lét egzisztenciámódja, ami a Krisztusban, a megfeszített Istenben testesül meg. A keresztrefeszítés eseménye azonban történelmi esemény, és ez az Írásba vetett hitben nyilvánul meg. Hangsúlyoznunk kell azt is, hogy a hit, mint a kinyilatkoztatás befogadása, nem ismereteket ad számunkra – mint ahogy a teológia sem spekulatív Istenmegismerés²³⁷ -, hanem *rész-vevővé* tesz, a hit ezáltal a keresztrefeszítés eseményében való részesedést jelent. A hívő ember tehát nem a belső élmények teoretikus tudomásulvétele által birtokolja az egzisztenciáját, a hit csak hívő módon értelmezheti magát, amelyben a jelenvalólét szolgává lett, az Isten elé állítatott, és ezáltal újjászületett.²³⁸ Megítélésünk szerint az alábbi gondolatban összegződik a Heidegger által meghatározott hit lényegi jellemvonása: „A hit hívőn megértő létezés a megfeszített által megnyilvánuló, azaz történő történelemben.”²³⁹

Visszatérve az eredeti célkitűzésünkhöz, azaz Kierkegaard és Heidegger hitfelfogásának az összevetéséhez, a következő kép tárul elénk. A német gondolkodó – Kierkegaardhoz hasonlóan – a hitben kiemelkedő fontosságot tulajdonít a Krisztus személyének és a keresztre feszítése eseményének, amit történelmi eseményként értelmez. További hasonlóságként megemlíthető az a gondolat, miszerint a hit részesedést jelent a keresztrefeszítés megtörtént eseményében. Megítélésünk szerint azonban ezt a gondolatot Kierkegaard radikálisabban képviseli számunkra, mint ahogy Heidegger. Ezt a benyomásunkat az is erősíti, hogy a német gondolkodó számára a részesedés gondolata

²³⁴ Vö: uo. 54. old.

²³⁵ Vö: uo. 55. old.

²³⁶ Vö: uo. 58. old. Heidegger a teológia *történelmi* jellegén kívül a *szisztematikus* és *gyakorlati* jellegét is hangsúlyozza. A teológia szisztematikussága abban rejlik, hogy a krisztusi események belső szisztémájának a megragadására törekszik, a gyakorlati jelleg pedig arra utal, hogy a teológia tárgya a krisztusi esemény a maga történelmiségében, a krisztusi esemény viszont a hívő ember egzisztenciámódja, az egzisztálás pedig cselekvés jelleggel bír. Ez a három funkció mindazonáltal elválaszthatatlan egymástól. (Vö: uo. 60-61. old.)

²³⁷ Vö: uo. 61. old.

²³⁸ Vö: uo. 55-56. old.

²³⁹ Vö: uo. 57. old.

„csupán” hívón megértő létmódot von maga után, ami a megfeszített Krisztus történelmben megnyilvánuló voltára irányul, s voltaképpen az egzisztálásban való rész-vételt jelenti. Ezzel szemben Kierkegaard által kiemelt Krisztussal való *egyidejűség* gondolata mélyebb „rész-vételt” fogalmaz meg, pszichológiai kifejezéssel élve identifikációnak nevezhetnénk a megalázott Krisztussal való egyidejűséget. Mindez maga után vonja azt, hogy a *kereszténység keskeny útját járva önkéntesen* követjük a megalázott Krisztus életét²⁴⁰, s ez csakis az emberi szenvedés felvállalásában teljesezhet ki. Az egyidejűség Kierkegaard általi hangsúlyozása Krisztus történelmi jelentőségét kiiktatja, a dán gondolkodó a historikus krisztushitet elveti, az üdvtörténet hangsúlyozása ugyanis az *örök történelem* létét vonja maga után²⁴¹, amelyben Krisztus földi élete az *örök egyidejűség* állapotaként együtt halad az emberi nem mindenegyes nemzedékével.²⁴² Heidegger a hitről alkotott felfogásában ezzel szemben a hit történelmi jelentőségét hangsúlyozza – mint láttuk, a keresztrefeszítés történelmi eseményként való megközelítésének lehetünk tehát a tanúi, s ebben a megközelítésben a hit a jelenvalólét egzisztencialehetősége. A dán gondolkodó értelmezésében azonban a hit nem csupán egy egzisztencialehetőség, amelyben a jelenvalólét Isten elé állítva szolgává lett – mint ahogy Heidegger állítja, pont ellenkezőleg, a hit által teljesez ki az emberi egzisztencia.

A német gondolkodó tehát a hitet olyan egzisztenciamódnak tekinti, ahol a jelenvalólét kiszolgáltatott, szolgává lett, azaz látenszen érezhető az a kritika, az az előítélet, miszerint a hitben az ember veszít a szabadságából; ezzel szemben Kierkegaard nem győzi hangsúlyozni, hogy a krisztusi kereszténység a *szabadság vallása*.²⁴³

A jelen fejezet vizsgálódási útja céljául tűzte ki Kierkegaard és Heidegger filozófiája témánk szempontjából releváns gondolatainak az összehasonlító vizsgálatát. Vizsgálódásunk végpontjaként eljutottunk ahhoz a kierkegaard-i állásfoglaláshoz, hogy a krisztusi hit lényege a Krisztussal való egyidejűség állapotát követeli meg a hívő egzisztenciától. Megítélésünk szerint ebben a keresztényi követelményben már implicite benne rejlik az a gondolat, miszerint az istenbizonyítékok segítségével nem lehet megkönnyíteni a krisztusi hithez való eljutást. Ennek fényében a következő fejezetben figyelmet fordítunk az istenbizonyítékok

²⁴⁰ (*Kiemelés tölem: Cs.K.*)Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum könyvkiadó, 1929, 75. old.

²⁴¹ Karl Löwith kísérletet tett a történelem üdvtörténetként való ábrázolására, ugyanis a zsidók és a keresztények számára a történelemfilozófia léte és a végső értelemre vonatkozó kérdése az eszkatológiai hitből fakad, amely az üdvtörténeti végcélra vonatkozik: „A végső cél időbeli dimenziója így egyfajta eszkatológiai jövő, a jövő pedig számunkra csak a várakozásban és reményben van jelen.” (Vö: Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet, A történelemfilozófia teológiai gyökerei, Bevezetés*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1996, 44. old.)

²⁴² Vö: KHI 81. old. A Krisztussal való egyidejűség gondolatának a részletes elemzésével a későbbiekben foglalkozunk, most csupán az összehasonlító vizsgálaton keresztül elővételeztük ezt a kierkegaard-i kérdéskört.

²⁴³ Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai kutatóközpont, Budapest 1995, 26. old. Ezen a ponton ismét igazolódik az, amit fentebb állítottunk, miszerint a bűn/hit és a bűn/szabadság ellentétpárból kiindulva a hit és a szabadság szoros összefüggésbe hozható a dán filozófus hitről alkotott felfogásában.

lehetséges módjainak a feltárására abból a célból, hogy az Isten létét bizonyítani kívánó érveléseket összevegyük a dán filozófus Isten-felfogásával.

II. AZ ISTEN LÉTÉNEK BIZONYÍTÁSÁRA ÉS CÁFOLATÁRA IRÁNYULÓ FILOZÓFIAI REFLEXIÓKNAK A BEMUTATÁSA ÉS KIERKEGAARD-I NÉZŐPONTBÓL VALÓ MEGKÖZELÍTÉSE

A jelen fejezet első lépéseként érdemes összefoglalnunk az előző fejezetnek azokat a megállapításait, amelyek a jelen vizsgálódás alapjául szolgálhatnak, azaz adalékként szolgálhatnak az istenbizonyítékok és a kierkegaard-i istenfelfogás összevetéséhez. Ebből a szempontból kiemelendő az a lényeges momentum, hogy a dán filozófus a krisztusi kereszténységet a szabadság vallásának tartja, mivel a krisztusi hit által teljesedik ki az emberi egzisztencia. A krisztusi hitnek azonban az egyik leglényegesebb követelménye a Krisztussal való egyidejűség állapota, ugyanis ezáltal lehet Istent és az abszolút szabadságot elnyerni, s ez egyben az emberi egzisztencia választását is jelenti. A Krisztussal való egyidejűség tehát Isten

szeretetét jelenti, amely maga után vonja a világ gyűlöletét, s az Isten színe előtt történő megalázkodásban teljeseedik ki, mint ahogy már említettük.²⁴⁴

Ezeket a körülményeket figyelembe véve a teljesség igénye nélkül teszünk kísérletet az Isten lehetséges megközelítésének, megragadásának a bemutatására abból a célból, hogy a kierkegaard-i hitfelfogással párhuzamba állítsuk, reflektálva a hasonlóságokra és a különbségekre. A vallásfilozófia formái közül azok bemutatását tűzzük ki célunkként, amelyek azt a tényt hangsúlyozzák, hogy vannak olyan filozófiai érvelési módok, amelyek által lehetséges Isten létének a megragadása illetve a cáfolata: az *ontoteológia*, a *transzcendentálfilozófia* és a *reményen* alapuló megközelítés által mutatjuk be a fent megnevezett érveléseket.²⁴⁵

Továbbhaladásunk gondolati lépéseként ebben a kontextusban megvilágított elméleteket, istenbizonyítékokat és cáfolatokat járjuk körül a kierkegaard-i nézőpontból, ugyanis a dán gondolkodó bár a vallásos létszférát tartja a legmagasabbrendűbb létezési formának, ennek ellenére radikálisan tagadja az istenbizonyítékok meggyőző erejét.

Vizsgálódásunk elsőként az *ontoteológia* vázlatos bemutatására irányul, ami a teológia és az ontológia összeolvadását vonja maga után, s ebben a megközelítésben az Istenről szóló beszéd azonossá válik a létről való beszéddel. Isten egyszerre a „lét” és az „önmagát gondoló gondolkodás” tiszta, önmagát megalapozó önmagánál-léte. Az ontoteológia tehát minden létezőt visszavezet a létre, magát a létet pedig Istennel azonosítja, akit minden véges létezőtől megkülönböztet.²⁴⁶ Az önmagát gondoló gondolkodás tehát csak akkor lehet oka a minden időben mozgató valóságnak, ha a legmagasabb fokon létezik, azaz azonos magával a léttel. Arisztotelész ennek értelmében az Istent, az „első mozdulatlan mozgatót”²⁴⁷ tekinti a legfelsőbb alapnak. A *Metafizika* Λ könyvében megfogalmazott érvelését a kozmológiai

²⁴⁴ A kierkegaard-i hitfelfogás differenciált analizálására a IV. fejezetben kerül sor, most csupán azokat a gondolatokat emeltük ki, amelyek alapot adhatnak Kierkegaard istenbizonyítékokhoz való viszonyulásának a feltárására.

²⁴⁵ A fenti gondolatmenet alapjául Richard Schaeffler vallásfilozófiai megközelítésmódja áll, aki a filozófia teológián alapuló nézeteinek a bemutatására vállalkozott. (Vö: Richard Schaeffler: *Der herrschende Typus Epochen: Religionsphilosophie auf der Basis philosophischer Theologie*, In: *Religionsphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1983, 49-104. old. A továbbiakban: RP)

²⁴⁶ Vö: RP 60. old. „Der erste Schritt der Onto-Theologie besteht deshalb stets darin, alles Seiende auf das 'Sein selbst' zurückzuführen und dieses 'Sein selbst' für realidentisch mit Gott zu erklären (Gottesbeweise). Der zweite Schritt besteht in der Unterscheidung zwischen dem Sein und allem endlichen Seienden und damit in der Widerlegung des Dienstes an 'falschen Göttern.'” Ebben a megközelítésben Isten a korlátozás nélküli létező, azaz maga a lét. Az égő csipkebokornál Isten önmagát ekképp nevezi meg: „én vagyok a létező”. (Kiv.3,14) Ez az isteni önmegnevezés az ontoteológia értelmében a világtéremtő szellem és a lét azonosságát fejezi ki. (Vö: RP 59. old.)

²⁴⁷ Arisztotelész érvelése a következőképpen hangzik: Ha valami mozog, akkor valami által mozog. Ha pedig a mozgását kívülről nyeri, akkor a változása is lehetséges. De van olyan létező, amely úgy mozgat, hogy maga közben változatlan és mozdulatlan marad, ennél fogva eljutottunk a *mozdulatlan mozgató*, azaz Isten létehez. A térbeli mozgások között a körmozgás az első a változások között, amelyet az örökkévaló mozgató (a mozdulatlan mozgató) hoz létre. (Vö: Arisztotelész: *Metafizika*, Lectum Kiadó, Szeged 2002, 1072 b 7-14, 303. old.)

istenérv egyik formájának tekinthetjük, amiben a szubsztanciákat tartja az elsődlegesnek a létező dolgok között.²⁴⁸ Arisztotelész érvelése az örök, a mozdulatlan és a szükségszerűen létező szubsztancia bizonyítására irányul. Ha ugyanis minden szubsztancia múlandó lenne - érvel Arisztotelész -, akkor ebből valamennyi dolog múlandósága következne. A *változás* és az *idő* azonban nem múlandó, hanem örök, tehát az idő nem jöhet létre és nem is szűnhet meg, mivel az idő előtt és az idő megszűnése után nem beszélhetünk időről; a változás folyamatos jellege pedig abból vezethető le, hogy az idő örökös kísérője a változásnak.²⁴⁹ Az egyetlen folyamatos változás a helyváltozás, s ez a körmozgásban nyilvánul meg, mint láttuk, s ebből kiindulva léteznie kell örök körmozgásnak. Ám az örök körmozgás léte csakis az örök szubsztanciából (a *mozdulatlan mozgatóból*) eredeztethető, amelynek anyagtalannak kell lenni ahhoz, hogy örök legyen.²⁵⁰ Isten anyagtalan természete azonban kizárja hogy fizikailag gyakoroljon hatást, azaz kizárólag mentális tevékenységet tulajdoníthatunk neki az arisztotelészi gondolatmenetben, s ez abban a tudásban (tisztá megismerésben) nyilvánul meg, amely közvetlen és intuitív. Isten megismerésének a tárgya önmaga, tehát megállapíthatjuk, hogy „a magábanvaló gondolkodás tárgya a magábanvaló legértékesebb tárgy”²⁵¹. Isten lesz tehát a gondolat tárgya miközben megragadja önmagát, és ezáltal azonossá válik az ész és a gondolatban megragadott tárgy.

Ahogy azt a fentiekben is hangsúlyoztuk az ontoteológiai módon meghatározott vallásfilozófiának az a jellemző vonása, hogy a hitet gondolati érvelések által bizonyítja, azaz a hitnek és tudásnak a kapcsolatára kérdez rá. Ez érződik sajátos módon Canterbury Szent Anzelm *ontológiai istenérveiben*, aki a hittől a tudásig való eljutás útját hangsúlyozza. Az anzelmi gondolatmenetben ugyanis az észnek az a szerepe, hogy értelmezze a már kimondott hittételt. A racionális megközelítés tehát nem teszi feleslegessé a hitet, épp ellenkezőleg, a maga lényegi valójában rögzíti azt. Aki azonban a megragadhatatlan dolgot kutatja, be kell érnie azzal, hogy érvelése által megállapítja, hogy az Isten létezik²⁵², de gondolkodása által

²⁴⁸ Vö: uo. 1069 a 19-26. (293. old.) A szubsztanciát Arisztotelész a többi kategóriával egyetemben vizsgálja, s megállapítja, hogy a kategóriák létezésének a feltétele a szubsztancia létezése, egyik sem létezik tehát önálló módon. Ross az Arisztotelész által meghatározott szubsztanciának három lényegi sajátosságát emeli ki: 1. a szubsztancia képes önállóan létezni, 2. a szubsztancia a definícióban elsődleges, amely annyit jelent, hogyha definiáljuk, nem kell hozzátennünk egyetlen más kategória definícióját sem (ez a gondolat azonban bírálható Ross szerint, ugyanis egy szubsztancia minden differenciája *minőségnek* tekinthető), 3. a szubsztancia a megismerés szerint elsődleges, mivel egy dolgot jobban ismerünk, ha tudjuk róla, hogy mi az, mintha a kategóriáit ismernénk. (Vö: Ross: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest 1996, 214-215. old.)

²⁴⁹ Vö: Arisztotelész: *Metafizika*, Lectum Kiadó, Szeged 2002, 1071 b 11-17, 300. old. „...lehetetlenség, hogy a mozgásnak akár kezdete, akár vége legyen, hiszen mindig volt; s így van az idő is. A „korábbi” és a „későbbi” sem lehet, ha nincs idő. S a mozgás éppoly folytonos, mint az idő, mert vagy azonos az idővel, vagy az idő a mozgásnak valami határozománya.” (Vö: uo.)

²⁵⁰ Vö: Arisztotelész: *Metafizika*, Lectum Kiadó, Szeged 2002, 1072 b 10-14. (303. old.)

²⁵¹ Vö: Arisztotelész: *Metafizika*, Lectum Kiadó, Szeged 2002, 1072 b 27-28. (304. old.)

²⁵² Szent Anzelm Isten létezését három attribútuma által definiálja: Isten a *legfőbb létező*, *önmaga által létező*, és az *egyetlen létező* (*kiemelés tőlem: Cs.K*): „létezik egy természet, szubsztancia vagy lényeg, amely önmaga által jó és nagy, és önmaga által az, ami, és amely által létezik minden, ami valóságosan jó, nagy vagy valami, és amely a legfőbb jó, a legnagyobb nagy, a legfőbb létező vagy fennálló, azaz: a létező minden létező között.”

nem férhet hozzá, hogy miképpen léteznek. A hit bizonyosságáról tehát nem lehet szó, az Isten *megragadhatatlan magasságát* (kiemelés tőlem: Cs.K.) ugyanis a kifejtő magyarázat révén nem tudjuk elérni, szavakkal nem tudjuk kifejezni.²⁵³ Ezzel szemben persze hangsúlyoznunk kell, hogy a hittitkok nem utasíthatóak el kizárólag azért, mert a kifejtő magyarázat által nem megragadhatóak, sőt, az Isten istenségét ez a körülmény még jobban megerősíti. A ráció és a hit tehát kölcsönösen feltételezik egymást az anzelmi gondolatmenetben, a hit nem csupán előzménye az értelmi belátásnak, hanem egyben következménye is, miáltal pontosítja a hit tartalmát. Anzelm a *Proslogion* című munkájában továbblép a *Monologion*ban megfogalmazottakon, és nemcsak azt igazolja, hogy az Isten létezik a valóságban, hanem azt is, hogy a szó legradikálisabb értelmében valóságosan létezik, azaz nem pusztán az értelemben, hanem az Istennek a léte valóságos és szükségszerű létezés.²⁵⁴ Míg a *Monologion* célja a hittartalom ésszerűségének (*ratio fidei*) a bemutatása, addig a *Proslogion* a hittartalom egészében vett megértését tűzi ki célul. A *Monologion* csak bizonyítani akarja az Isten létét, azaz Isten a megismerés tárgya; ezzel szemben a *Proslogion* nemcsak az Isten létét akarja bizonyítani, hanem magát Istent keresi, a mű Hozzá szól, mint jelenlevőhöz, mint személyhez. Az eddigiekre reflektálva a kierkegaard-i gondolatmenet tükrében elmondhatjuk, hogy Kierkegaard – Anzelmhoz hasonlóan – Isten „megragadhatatlan magasságát” hangsúlyozza, amelyet nem tudunk azonban az emberi ész által megközelíteni, „megragadni” és bebizonyítani, Isten ugyanis az ember számára ismeretlen, ezért a létezése nem bizonyítható. Nézzük Kierkegaard érvelésének a főbb mozzanatait: Ha az Isten nem létezik, akkor eleve lehetetlen bizonyítani; ha viszont létezik az Isten, akkor a bizonyítási folyamat kezdete és menete által már eleve feltételezzük az Isten létét. Ebből kiindulva – érvel a dán bölcselő - a bizonyítási eljárás során nem juthatunk el az Isten léteire való következtetésig, hanem csupán a létezéséből vonunk le következtetéseket.²⁵⁵

Visszatérve az ontoteológiai értelemben értelmezett vallásfilozófia gondolkörére felmerülhet bennünk az a kérdés, hogy mi a különbség a tudás és a hit aktusa között, azaz ha a filozófiai gondolkodás az észérvek alapján eljutott az Istenhez, akkor mire szolgálhat a

(Canterbury Szent Anzelm: *Monológion*, In: *Filozófiai és teológiai művek I.*, Osiris Kiadó, Budapest 2001, 56-57. old.)

²⁵³ Vö: Canterbury Szent Anzelm: *Monológion*, In: *Filozófiai és teológiai művek I.*, Osiris Kiadó, Budapest 2001, 131-132. old.

²⁵⁴ Nézzük anzelmi érvelést: „...az értelemben létezik az a valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható...Ha ugyanis az értelemben létezik, akkor elgondolható róla, hogy a valóságban is létezik, ez pedig nagyobb. Ha tehát az, aminél nagyobb nem gondolható, csak az értelemben létezik, akkor az, aminél nagyobb nem gondolható, egyszersmind az, aminél gondolható nagyobb. De ez bizonyosan nem lehetséges. Tehát az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, kétségkívül létezik mind az értelemben, mind a valóságban.” (Canterbury Szent Anzelm: *Proslogion*, In: *Filozófiai és teológiai művek I.*, Osiris Kiadó, Budapest 2001, 177. old.)

²⁵⁵ Vö: Sören Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*, Göncöl Kiadó, Budapest 1997, 54-55. old. (A továbbiakban: FM) Istenbizonyítékok létéről nem beszélhetünk a dán filozófus gondolatmenetét követve: „Nevezzük a létezését akár járuléknak (*accessorium*), akár örökkétartóan főnnálló alapnak (*prius*), *bizonyítani sosem lehet:*” (Kiemelés tőlem – Cs. K., Vö. uo. 55. old.)

keresztény igehirdetés? Az Isten lényege valóban megragadható a filozófiai gondolkodás útján – az ontoteológia értelmében –, azonban ez a filozófiai reflexió arra már nem képes, hogy Isten szabad lényegéből a kegyelmi döntéseit is levezesse. A fentieket szem előtt tartva méltán állíthatjuk, hogy önmagában nem lehet elégséges a tisztán értelmi úton elvégzett Isten-bizonyítás, hanem arra is szükség van, hogy az ember felismerje azt, hogy a lelke mélyén Isten képmását hordozza, s ez Isten kegyelmi segítsége által lehetséges.

Rövid kitérő gyanánt érdemes szót ejtenünk a kanti vallásfilozófiáról, mivel az ontoteológia önértelmezése, amelyről az előbbieken szóltunk, Kant által megkérdőjeleződött, mivel a német gondolkodó próbálta meg először kimutatni, hogy a filozófiának le kell mondania arról az igényről, hogy ontológia legyen, ennek következtében a tiszta értelem pusztá analitikáját kell szem előtt tartania.²⁵⁶ Kant a transzcendentális analitika legfontosabb eredményét abban a felismerésben látja miáltal belátjuk, hogy az értelem sosem léphet túl az érzékelés korlátjain, az értelem törvényei csupán a jelenségekre kifejtésére korlátozódnak, s ezáltal „az ontológia büszke neve, mely mögött az az igény rejlik, hogy a dolgokról egyáltalán mint dolgokról rendszeres tanba foglalt, szintetikus *a priori* ismereteket nyújtson (például a kauzalitás törvényét), az ontológia büszke neve át kell adja helyét a tiszta értelem pusztá analitikája szerény megnevezésének.”²⁵⁷ Kant minden ontológiára kiterjedő kritikája és ebből kiindulva az ontoteológia elutasítása azt a benyomást keltette, miszerint a vallást filozófiai úton nem tudjuk megalapozni, és nincsenek olyan kritériumok a számunkra, amelyek segítséget nyújtanának a vallások közötti választásban.²⁵⁸ A német filozófus célja azonban nem az volt, hogy kioltsa a vallás racionális megalapozásának a lehetőségét, érvelése ugyanis arra irányult, hogy a vallásnak legitimációs alapot teremtsen, s ezáltal érthetővé tegye a vallási igehirdetés tárgyait.²⁵⁹ Az ész tevékenysége ugyanis arra irányul, hogy az emberi megismerés a jelenségek és a célok

²⁵⁶ Vö: Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1971, 341-342. old. (Magyar fordításban: Kant: *A tiszta ész kritikája, Előszó a második kiadáshoz*, Ictus Kiadó, Budapest 1994-1995, 256. old.)

²⁵⁷ Vö: uo.

²⁵⁸ Vö: RP 66. old. „Kants Kritik aller Ontologie und die daraus konsequent entwickelte Zurückweisung der Onto-Theologie mußte den Eindruck erwecken, eine philosophische Begründung der Religion überhaupt und eine philosophische Gewinnung von Kriterien für die Entscheidung zwischen den Religionen sei jetzt nicht mehr möglich.” Schaeffler ebből a gondolatból kiindulva mutatja be X. Pius pápának azon nézeteit, amelyek a kanti filozófiának a vallásra gyakorolt hatásáról szólnak. X. Pius pápa úgy vélte, mivel az emberi értelem kizárólag a jelenségekre korlátozódik, ezért „minden út elzáródik Istenhez az intellektus felől.” (Vö: *Pascendi dominicis gregis* kezdetű körlevél, In: *Az egyházi tanítóhivatal dogmatikai megnyilatkozásai*, Örökmécs Alapítvány, Kisternye-Budapest 1997, 617-618. old.)

²⁵⁹ Vö: RP 67. old. Megítélésünk szerint Schaeffler jogosan „veszi védelmébe” Kant filozófiáját, azaz látja, hogy a német gondolkodó a vallást nem a tudatalattiban működő irracionális érzésekhez rendelte, épp ellenkezőleg: a vallásnak legitimációs alapot keresve az igehirdetést racionálisan közelítette meg. „Es ist gewiß nicht Kants Absicht gewesen, Religion zu einer Sache der im Unterbewußtsein wirkenden, rational nicht kontrollierbaren Gefühle zu machen. (...) Seine ganze Argumentation lief ja darauf hinaus, der Religion im Gegenteil 'innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' einen Legitimationsgrund zu verschaffen und ihren Verkündigungsgehalten eine rationale Verständlichkeit zu geben.”

világában is szerepet játsszon, amikor azonban megpróbál tárgyként képzetet alkotni a feltétlenről, a legfőbb jóról, akkor antinómiába keveredik, azaz ellentmondásba kerül önmagával. Ennek értelmében *A gyakorlati ész kritikájában* Kant felfogása szerint a vallás abból a dialektikából fakad, amelybe az ész elméleti és gyakorlati használata során szükségszerűen belebonyolódik, ezt a dialektikát azonban nem lehet másképp feloldani, mint Isten létének a posztulátumával. Legbelső lényege szerint a vallás tehát azoknak a posztulátumoknak (azaz elméletileg nem bizonyítható, de gyakorlati szempontból szükséges feltevéseknek) az összessége, amelyek nélkülözhetetlen ahhoz hogy az erkölcsi eszme logikai ellentmondása megszűnjön. A morálnak az önmegalapozásához azonban nincs szükség vallásra, a morál az embernek mint szabad, ám épp ezért feltétlen törvényekhez kötődő lény fogalmán alapul: „Így tehát a morálnak a helyes cselekvéshez nincs szüksége célra, elégséges számára a törvény, amely tartalmazza a szabadság mint olyan használatára vonatkozó formális feltételt.”²⁶⁰ A morál megalapozása nem követeli meg a vallás létét, mint láttuk, a morál a kanti gondolatmenetben azonban a valláshoz vezet, miáltal egy emberen kívüli, hatalommal bíró törvényadó eszméjévé tágu. Kant hangsúlyozza, hogy az embertől függ, hogy az erkölcsileg meghatározott akaratot a legfőbb jóra, azaz az Istenre vonatkoztatja-e. Isten létét tehát anélkül is feltételezhetjük, hogy elméletileg megismernénk és belátnánk. Az Isten és a halhatatlanság eszméje ezáltal *szubjektív szükségszerűséggé – kiemelés tőlem: Cs.K* – válik az ember számára, ez azonban nem érinti az ész elméleti ismereteit.²⁶¹ A morális hit tehát világosan elkülönül a pusztán doktrinális hittől, a filozófiai istenmegismerés csakis mint morálteológia - az etika területén - lehetséges. Minden spekulatív istenérv, istenbizonyíték elvettetik, sem a kozmológiai, sem pedig az ontológiai érvelés nem lehetséges, nem érvényes.

Mindezzel összhangban Kant a *Tiszta ész kritikájában* azt igyekszik megmutatni, hogy Isten létezését bizonyítani kívánó argumentumok nem elfogadhatóak, azaz sem az *ontológiai*, sem a *kozmológiai*, sem a *fizikoteológiai* érv nem állja meg a helyét.²⁶² Az ontológiai érv ugyanis a szükségképpen lét fogalmából vezeti le a reális létezését, Kant szerint azonban a létezésre vonatkozó ítélet feltételezi a tapasztalást, tehát csakis szintetikus ítélet lehet.²⁶³ Tudniillik az nem ad reális

²⁶⁰ Vö: Kant: *Vallás a puszta ész határain belül – és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest 1980, 131. old. A kategorikus imperatívusz „a tiszta gyakorlati ész alaptörvénye”. A kötelességből fakadó cselekedetnek ezáltal ki kell küszöbölnie a hajlam befolyását, vagyis az akaratot objektíven csak a törvény, szubjektíven pedig a gyakorlati törvény iránti tiszta tisztelet határozhatja meg, s vele az a maxima, hogy akár az összes hajlamon visszaszorítása árán is ezt a törvényt kövessem. „Vagyis: sohasem járhatok el másként, mint úgy, hogy *együttal akarhassam, hogy maximám általános törvénné váljék.*” (Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Raabe Klett Kiadó, Budapest 1998, 27. old.)

²⁶¹ Vö: Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 2. kiadás, Cserépfalvi Kiadó, Budapest 1996, 10-11. old.

²⁶² Vö: Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1971, 650-681. old.

²⁶³ A szintetikus ismeretek alapja tehát a tapasztalatban rejlik, s ezáltal lehetetlen Isten létét *a priori* módon belátnunk, mint ahogy Leibniz szerette volna: „...weil das Werkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muss, zu welcher aber der Gegenstand einer Idee nicht gehören

létezését a fogalmi lehetőségnek, ha a létet állítmányként használjuk. A kozmológiai érv Kant nézete szerint így hangzik: ha valami létezik, akkor feltétlenül léteznie kell szükségszerű lénynek is, mivel a szükségszerű lényt a legvalóságosabb lény fogalma által gondolhatjuk el, mindebből kiindulva szükségszerűen létezik a legfőbb lény.²⁶⁴ A kozmológia bizonyíték ellen Kant ekképp lép fel: a tapasztalás körében jelen van ugyan az okság elve, de ezt nem lehet kiterjeszteni a nem-tapasztalati lét területére, s a végtelen sor lehetlenségéről még a tapasztalati világban sem lehetünk meggyőződve. A kozmológiai bizonyítéknak a további gyenge pontja az, hogy a szükségképpen létezőt azonosítja a legreálisabb léttel, s ezzel ismét az ontológiai érvhez jutunk el, amit azonban a német gondolkodó már megcáfolt.²⁶⁵ Kant kritikája a fizikoteológiai érvet sem hagyja érintetlenül, amely a világ esetleges rendjéből következtet annak alkotójára, azaz a legfőbb lényre.²⁶⁶ Bár Kant ezt az elvet tiszteletreméltónak tartja - mivel összhangban van a legősibb, legvilágosabb emberi értelemmel – mindazonáltal elutasítja, ugyanis a világ esetleges rendjéből legfeljebb a rendezőjére lehet következtetni, de semmiképp sem a teremtőjére, valamint ez az érv nem ad világos fogalmi meghatározást arra nézve, hogy mi a legfőbb lény önmagában véve.²⁶⁷ A fizikoteológiai érv tehát az esetleges rend létéből következtet az esetleges lét létre, s ez pedig a szükségképpen létezőt feltételezi, azonban ezáltal visszatértünk a kozmológiai érvhez, ami – mint arról már szó esett – az ontológiai érvben alapozódik meg.

Ha az imént felvázolt gondolatoknak világosan látjuk a horderejét, akkor érthetővé válik az a kanti következtetés, miszerint minden Isten-bizonyíték az ontológiai évről épül, amelynek azonban semmiféle bizonyító ereje nincs.²⁶⁸ Ennek értelmében az Istenről, a

kann; so hat der berühmte Leibniz bei weitem das nicht geleistet, wessen er sich schmeichelte, nämlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit *a priori* einsehen zu wollen.” (Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1971, 658. old.)

²⁶⁴ Vö: Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1971, 659-660. old.

²⁶⁵ Kant szerint tehát a kozmológiai bizonyíték feltételezi és alapul veszi az ontológiai bizonyítékot, habár pont azt igyekezett elkerülni. Az abszolút szükségszerűség alapja ugyanis a fogalmakban rejlik: „Denn die absolute Notwendigkeit ist ein Dasein aus bloßen Begriffen.” (Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1971, 662. old.)

²⁶⁶ Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1971, 676-677. old.

²⁶⁷ A legfőbb lény lényegi sajátosságát a fenti érv alapján tehát nem ragadhatjuk meg, csupán a viszonyítási alapot ismerhetjük meg: „...Wo es auf Größe (der Vollkommenheit) eines Dinges überhaupt ankommt, da gibt es keinen bestimmten Begriff, als der, so die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur *omnitudo* der Realität ist im Begriffe durchgängig bestimmt.” (Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1971, 679. old.)

²⁶⁸ A kanti kritikával azonban még nem ért véget az ontológiai bizonyításnak a története. Kant kritikáján Hegel kísérelt meg túllépni az ontológiai bizonyíték átalakításával. Azonban ez mégsem felel meg a szokásos értelemben vett bizonyítéknak, mert nem a közvetlenül bizonyos fogalmakból kiindulva következtet Isten létre a bizonyítási eljárása során. Isten létevel kapcsolatos bizonyítékokról szólva úgy véli, az nem más, mint az a közvetítő, amely szerint Isten fogalmából következik a lét. (Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. In: *Sämtliche Werke BD XVI*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965 205. old.) A hegeli istenfelfogásnak az elemzésére a következő fejezetben fordítunk figyelmet. Említést érdeme, hogy az ontológiai érv további módosítása és felújítása következett be Emmanuel Lévinas révén, aki Anzelm utalásához hozzáfűzve megállapítja, hogy Isten nagyobb, mint bármi, ami elgondolható. Lévinas álláspontja szerint az ontológiai istenérven fogalmilag elgondolt átalakul a gondolkodási folyamat által, azaz a végtelen gondolata többé már gondolati úton nem lesz felfogható. Ebből kiindulva a végtelennek a gondolata megszűnik pusztán gondolat

szabadságról és a halhatatlanságról (a lélekről) való tudást meg kell szüntetni, hogy hely teremtsék a hit (az erkölcs és szabadság) számára.²⁶⁹ Kant mindebből kiindulva elismeri, hogy Isten a tudás által nem hozzáférhető, nem bizonyítható, s Kierkegaarddal összhangban – aki az Isten és az ember abszolút különbségét hangsúlyozza – hirdeti az Isten ismeretlenségét.²⁷⁰

Kant és Kierkegaard Istenről alkotott elképzelését összevetve megállapíthatjuk, hogy mindkét gondolkodó elveti az istenbizonyítékok abszolút erejét, mivel az ész az Isten ideájának a megragadására nem képes. Isten létének a bizonyítási igényével lép fel a racionális teológia, s ezáltal az immanencia területére akarja azt vonni azt, ami transzcendens, s meg akarja ismerni azt, ami megismerhetetlen. Ezek az érvek azonban eleve kudarcra vannak ítélve Kierkegaard szerint, ugyanis áthidalhatatlan az a szakadék, ami az Isten és az ember között húzódik. A *Filozófiai morzsák* harmadik fejezete az *abszolút paradoxon* bevezetésével bírálja azokat a gondolkodókat, akik Isten létét diszkurzív módon próbálták meg bizonyítani, ugyanis – hirdeti Climacus – az embernek az Istenhez való viszonya nem lehet kizárólag ismeret-viszony. Az Istenhez való viszonyt az abszolút különbség jellemzi, s a tőlünk abszolút módon különböző az emberi megismerés számára nem elérhető, nem bizonyítható, azaz „nincsen ismertetőjegye az ember előtt.”²⁷¹ A dán bölcselő gondolati útját követve méltán állíthatjuk, hogy az ember önmaga által nem képes megismerni a különbség mibenlétét, s így Istent sem. A különbség az ember bűnös létében rejlik, s ezt csakis az Isten képes tudatosítani az ember előtt.²⁷² Kierkegaard (*Johannes Climacus*) ennek értelmében Jézus küldetését részben abban látja, hogy ráébressze az embert saját maga és az Isten közti szakadékra, távolságra.²⁷³ Az emberi megismerés ugyanis csak arra terjedhet ki, ami hozzá hasonló, s éppen ezért szükséges az Isten emberré válása, amelyen keresztül az Isten

lenni: „gue la pensée de l’infini n’est pas une pensée.” (Vö: Emmanuel Lévinas: *Totalité et infini*, The Hague, Nijhoff 1984, 186. o.)

²⁶⁹ Vö: Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1971, 32. old. „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Blaß zu bekommen...” (Vö: Kant: *A tiszta ész kritikája, Előszó a második kiadáshoz*, Ictus Kiadó, Budapest 1994-1995, 42. old.) Kant tehát tisztában volt azzal, hogy ha megismerésünk a magábanvaló/magánvaló (*an sich*) világot csak úgy, önmagában nyitja meg, tárja fel, akkor a szabadság számára nem marad hely. (Meg kell azonban jegyeznünk, hogy *Karl Popper* e kanti gondolattal feltűnő párhuzamot mutatva határozottan úgy véli, hogy valamiféle abszolút érvényű metafizika utáni sóvárgás voltaképpen a morális gyengeség következménye, illetve jele (Vö: K. Popper: *The Open Society and Its Enemies*. II. kötet, Routledge & Kegan Paul, London 1952, 206. old.)

²⁷⁰ Vö: Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1999, 137. old.

²⁷¹ Vö: FM 61. old.

²⁷² Itt vissza kell nyúlnunk azokhoz az eredményekhez, amelyekre a dán bölcselő által meghatározott bűnös-lét vizsgálatánál jutottunk. Kierkegaard számára ugyanis az ember bűnös volta alapvető jelentőségű, sőt az abszolút választás is a bűnös-lét választásában teljesedik ki, a bűnös-lét vállalása mindazonáltal az Isten előtt lehetséges, mint ahogy erről már szó esett.

²⁷³ Jézus Krisztus szerepe kettős e gondolatmenetben, tehát negatív és pozitív hozadéka is van az ember számára: egyrészt „napvilágra hozza a bűn abszolút különbségét”, másrészt „ezt az abszolút különbséget meg kívánja szüntetni az abszolút hasonlóságban.” (Vö: FM 65. old.)

megnyilatkozik az emberi lények számára. Az ember tehát megismerheti az Istent, de nem önerőből az értelem által, hanem csakis az isteni segítséggel.

Az eddigiek fényében elmondható, hogy bár Kant és Kierkegaard egyaránt nem fogadja el az Isten létezését bizonyító érvek érvényességét, ennek ellenére mégsem kérdőjelezi meg az Isten létét. Kant szerint Isten léte nem a racionális érvek által válik „kitapinthatóvá” az ember számára, hanem a gyakorlati, az erkölcsi cselekvés révén. *A gyakorlati ész kritikájában* megtalálható az Isten létének a posztulátuma, akinek biztosítania kell a morális cselekedetek fizikai hatását, a lélek halhatatlanságának a posztulátuma pedig az ember számára a javulás végtelen folyamatának a lehetőségét fogalmazza meg. Kétségtelen tehát, hogy Kant számára a legfőbb jó elérése az erkölcsiség szükségszerű teljesítésében nyilvánul meg.²⁷⁴ Ez a feladat azonban csak az örökkévalóságban valósítható meg, ezért a *halhatatlanságot* kell posztulálnunk. Az erkölcsi törvénynek való megfelelés vezethet el bennünket az erkölcsiségnek megfelelő *boldogsághoz*, ezáltal azonban Isten létének posztulálásához érkeztünk el, amely megalapozza az erkölcsiség és a boldogság összhangját, kapcsolatát, a kegyelmi ítéletben azonban az ember pusztán reménykedhet.²⁷⁵ Miben nyilvánul meg e remény? Kant gondolatmenetében az emberek azért várnak a világvégére, mivel az értelmük azt sugallja nekik, hogy a világ létének és fennmaradásának csakis akkor van értéke, ha e világban élő értelmes lények illeszkednek a világ végcéljához.²⁷⁶ A világ végcélja pedig a *feltétlenben* manifesztálódik, s ez a tapasztalat határainak az átlépésére sarkall bennünket. A feltétlent azonban csak abban az esetben lehet ellentmondásmentesen elgondolni, ha képzeletünk nem a magukban való dolgokhoz igazodik, hanem pont ellenkezőleg, azaz a tárgyak, mint jelenségek igazodnak a képzetalkotásunkhoz.²⁷⁷

Megítélésünk szerint szükséges volt a kanti nézetek vázlatos felidézése, ezzel ugyanis a gondolati összefüggések olyan területére léptünk, amelyek elvezetnek bennünket a *transzcendentálfilozófiai* megközelítéshez, amelynek a gyökere már Platónnál és a keresztény platonizmus különböző formáiban fellelhető. Ezeknek a gondolatok a lényegi sajátossága az, hogy az Istent a szubjektivitásnak (megismerőképeségnek) a szubjektivitás objektumokra

²⁷⁴ Később majd látni fogjuk, hogy a kanti nézettel szemben a dán bölcselő gondolatmenetében az erkölcsi jó és a legfőbb jó ellentmondásba kerül, ugyanis a legfőbb jó elérése, az Istennel szembeni abszolút kötelesség teljesítése egyben az etikai törvények felfüggesztését vonja maga után.

²⁷⁵ Vö: Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 2. kiadás, Cserépfalvi Kiadó, Budapest 1996, 164-165. old.

²⁷⁶ Vö: Kant: *Történelemfilozófiai írások*, Ictus Kiadó, Szeged 1997, 241. old. „...ha azonban e végcél elérhetetlen – folytatja az előbbi gondolatmenetet a német filozófus -, maga a teremtés tűnik céltalannak – mint valamely színjáték, melynek nincs semmiféle végkifejlete, s nem ismerhető fel benne semmi értelmes szándék.” (Vö: uo.) Az ember számára azonban a végcél fele tartó végtelen haladás képzete csak akkor válthatja ki az elégedettség érzését, ha arra gondol, hogy „a végcél egyszer végül elérhető.” (Kiemelés az eredetiben – vö: uo. 190. old.)

²⁷⁷ Vö: Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1971, 25. old.

vonatkozó (tárgyak megismerhetőségének) feltételeként igyeksenek megközelíteni.²⁷⁸ A transzcendentális teológiának létezik tehát Kantnál korábbi hagyománya, a német filozófus vallásfilozófiája ugyanis abba a hagyományba illeszkedik bele, amely Platóntól kiindulva Joseph Maréchal és Karl Rahner transzcendentálteológiájában megjelenik.²⁷⁹ Maréchal a transzcendentális reflexió kidolgozására tett kísérletet, ami egy új módon felfogott metafizika alapjává válhat.²⁸⁰ Rahner a metafizika megalapozását a transzcendentális módszerhez kötötte, Maréchal művére reflektálva hangsúlyozza a transzcendentális dedukció jelentőségét, ami azt jelenti, hogy valamely ismeretet csak azáltal tudunk igazolni, ha kimutatjuk, hogy az ismeretnek a fenomenológiai tartalma egyúttal magában foglalja metafizikai érvényességét.²⁸¹ Ebből kiindulva Rahner nézete szerint az ember érzéki képességével törekszik a lét megragadására, ám minden egyes ismeretben implicit módon az Istent ismeri meg. A transzcendens valóság felfedezése tehát a tapasztalt világ végességének átérzése (amely az emóciókat aktivizálja) által is lehetséges.²⁸² A rahneri tézis szerint tehát szellemi transzcendenciánk és emocionális aktivitásunk egyaránt az abszolútra irányul, mindazonáltal a szellemünk végessége következtében az Isten az ember számára *ismeretlen* marad. Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy az Isten elrejtettsége csakis az ember vakságából

²⁷⁸ Platón gondolatmenetét követve a *jó ideáját* tekinthetjük a megismerendő igazság okának, s ez az az erő „ami a megismerendő dolgoknak igazságot kölcsönöz, a megismerőnek pedig a megismerés képességét.” (Vö: Platón: *Az állam*, Gondolat Kiadó Budapest, 1988, 259. old, 508 e.) A megismerendő dolgok a létüket és a lényegüket – nemcsak a megismerhetőségüket - a jó ideájától nyerik, ami azonban nem a lét, hanem „fenségében és hatalomban fölötte való.” (Vö. uo. 260. old, 509 b.)

²⁷⁹ A fent megnevezett transzcendentálfilozófiai összefüggéseket az a változatlan gondolat határozza meg, hogy az emberi megismerőképesség tárgyakra vonatkozásán belül lehetséges az Isten valóságának megragadása. (Vö: RP 71. old: „Kants Postulatenlehre bleibt also einer Tradition eingefügt, die von Platon und dem christlichen Platonismus bis zu Maréchal und Rahners Transzendentaltheologie führt und von dem einen und bleibenden Gedanken bestimmt wird, daß die menschliche Erkenntniskraft selbst und ihre Beziehung auf mögliche Gegenstände der Ort sei, an welchem Gottes Wirklichkeit 'aufleuchte'.”)

²⁸⁰ Maréchal fő műve a *metafizika kiindulópontjának* megalapozására irányul. (Vö: Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*, Cahiers I-V, 1922-1947.) Maréchal elmélete szerint, minden véges meghatározottságot csak azáltal tudunk ítéletben kifejezni, ha a korlátlan értelemben vett létező fogalmával tematizáljuk, emiatt minden tudásunkban implicite – azaz az emberi törekvés végtelen perspektívájában - a végtelen létező is bennefoglaltatik. (Vö: uo. 542. old.)

²⁸¹ Vö: Karl Rahner: *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*, In: *Sämtliche Werke 2.*, Benzinger- Herder, Düsseldorf-Freiburg im Breisgau, 383. old. A fentiek értelmében méltán állíthatjuk, hogy a rahneri teológia szerint a világ megismerése metafizikai aspektussal bír, ám ez az állítás az ellenkezőjét is magában foglalja, azaz a metafizikai megismerés csakis a világon keresztül valósulhat meg. Az emberi megismerésben ugyanis szellemünk nyitottsága folytán fokozatosan haladunk a megismerés végső, transzcendens alapjának a feltárása felé, s mondhatjuk, hogy az emberi szellem ebben az „előrenyúlásban” önmagát a szent titokra irányuló transzcendenciaként tapasztalja. Az „előrenyúlás” célja az Isten, ugyanis „... egy létező reális végességének *igenlése* megköveteli lehetősége föltételeként egy esse absolutum létezésének igenlését, amely implicit módon megtörténik már az általában vett léte irányuló előrenyúlásban, amely által a véges létező elhatárolását legelőször ismerjük föl mint olyat.” (Vö: Karl Rahner: *Az ige hallgatója*, Gondolat Kiadó, Budapest 1991, 74. old.)

²⁸² Rahner az alábbi gondolatban a magukkal sodró emberi érzések transzcendenciára ébresztő hatására utal: „Sajátos transzcendencia-élményt jelenthet fenyegető veszély idején a félelem és a szorongás, de ilyen élmény fakadhat magával sodró örömmérszékben is. A transzcendens világra ébreszt az erkölcsi világgal való találkozás, amikor például a hűség vagy a szeretet abszolút kötelező erejét érzi az ember, annak ellenére, hogy ilyen abszolút „erő” egyetlen konkrét feladatból sem áradhat.” (Vö: Karl Rahner: *Hit – szeretet – remény, A lelki élet olvasókönyve*, Egyházforum, Budapest – Luzern 1991, 99. old.)

értelmezhető a rahneri teológiában, s ezt nem tekinthetjük az Isten önmagába zárkózásának.²⁸³ Isten az ember számára tehát megragadhatatlan titok marad, amely túllép a definiált, manipulálható egyedi részleteken.²⁸⁴ Rahner az embert a szent titokra rendeltetett lényként értelmezi, tehát az ember a „kegyelem által fölemelt szellemi lény, amely ontológiailag a *visio beatificára* van irányítva.”²⁸⁵ A fentiekből kiindulva észrevehető a rahneri Istenfelfogás árnyaltsága, ugyanis az ember véges tapasztalatában implicite benne rejtőzik az Isten, aki azonban pont a tapasztalás végessége miatt ismeretlen marad az ember számára. Jóllehet Rahner elfogadja az emberi tapasztalat végességét, mindazonáltal azt is hangsúlyozza, hogy a ráció nem semmisíti meg a misztériumot, hanem elvezet annak a határához. Kierkegaard szintúgy az értelem szerepét hangsúlyozza a hithez való eljutásban, azonban azt is bemutatja, hogy az ésszerűségnek van egy határa, a paradoxonig elvezet ugyan bennünket, ám ezt nem tudja feloldani, ezért átadja a helyét a hitnek. Isten tehát az a határ, amelybe az értelem beleütközik, Isten az ismeretlen, amely az emberi értelem számára megragadhatatlan: „...az értelem paradox szenvedélye minduntalan ebbe az ismeretlenbe ütközik... Tovább az értelem nem jut...”²⁸⁶ Az ismeretlen, azaz Isten létezésének az emberi ész általi bizonyítása tehát nem lehetséges, ez az, amit az emberi elme nem érthet meg, s ezért be kell érnie a hittel. A történelem segítségével szintén nem juthatunk el Krisztus istenségének a bizonyításához, ez ugyanis ellenkezik az emberi értelemmel, s nem más - Kierkegaard szavaival élve – mint megbotránkoztatás (*katexochen*).²⁸⁷ A bizonyítás lényege ezzel szemben pont abban rejlene, hogy valamit értelmessé, valóságossá teszünk. Ám azt nem tehetjük értelmessé, ami ellenkezik az értelemmel – érvel a dán bölcselő -, tudniillik ez önellentmondás.²⁸⁸

A transzcendentálfilozófiai összefüggések kontextusában érdemes vázlatosan utalnunk Descartes filozófiai teológiájára, aki az öntudat feltételeire rákérdezve a radikális kételye által eljutott a gondolkodó én öntudatában rejlő bizonyossághoz.²⁸⁹ Descartes Ágostonhoz hasonlóan az ember bűnös öntudatát hangsúlyozza,

²⁸³ Vö: Karl Rahner: *Az ige hallgatója*, Gondolat Kiadó, Budapest 1991, 92. old. A fentieket alátámasztó rahneri gondolat így hangzik: „...Isten számunkra mindig az ismeretlen, amennyiben az emberi szellem faktikus megismerő tevékenységét vesszük figyelembe.” (Vö: uo. 93. old.)

²⁸⁴ A megragadhatatlan szent titok rahneri megközelítése ekképp hangzik: „A transzcendenciában létezik tehát a név nélküli és végtelen szent az általunk nem uralható, minden fölött uralkodó, elutasító messzeség moduszában. Mi viszont ezt nevezzük titoknak, vagy, hogy ne sikkadjon el a szabadságnak a megismerés feletti transzcendentalitása, valamivel kifejezöbben a szent titoknak.” (Vö: Karl Rahner: *Isten: rejtelem, Öt tanulmány*, Egyházfórum, Budapest 1994, 33. old.)

²⁸⁵ Vö: Karl Rahner: *Isten: rejtelem, Öt tanulmány*, Egyházfórum, Budapest 1994, 34. old.

²⁸⁶ Vö: FM 61. old.

²⁸⁷ Vö: Sören Kierkegaard: *A kereszténység elsajátítása*, Pannonhalmi Szemle, 1. sz, 1993, 38. old.

²⁸⁸ Krisztus Isten-voltának a Szentírásban feltárt bizonyítékai (csodatétele, feltámadása, mennybemenetele) voltaképpen nem is tekinthetők bizonyítékoknak, mivel csakis a hit számára léteznek; „nem is akarják azt bizonyítani, hogy mindez összhangban áll az értelemmel, ellenkezőleg, azt bizonyítják, hogy ellenkezik az értelemmel, tehát a hit tárgya.” (Vö: Sören Kierkegaard: *A kereszténység elsajátítása*, Pannonhalmi Szemle, 1. sz, 1993, 38. old.)

²⁸⁹ Descartes megközelítésében a gondolkodás elszakíthatatlan az egyéntől, s elme működése által fogjuk fel a dolgok lényegét. A francia filozófus a viasz megismerésén keresztül rávilágít arra, hogy a viasz lényegét –

a nézete szerint a bűn az akarat szabadságából vezethető le, amely annak a következménye, ha az akarattal nem a megfelelő módon élünk.²⁹⁰ A bűn azonban csakis az Isten színe előtt válik tudatossá – mint ahogy a dán bölcseletről is láttuk –, ezért Descartes az Istent erkölcsileg tökéletes lényként közelíti meg. Ez a tökéletesség az emberi megismerés igazságát vonja maga után, az Isten tökéletességével ugyanis nem összeegyeztethető az, hogy legyőzhetetlen tévedésben éljen az ember. Az Isten abszolút jóságába vetett bizalom következménye egyrészt az, hogy elfogadjuk azt, amit logikailag szükségszerűnek tartunk²⁹¹, másrészt pedig az az optimizmus, miszerint az embernek képesnek kell lennie arra, hogy az igazat megkülönböztesse a hamistól, abból a célból, hogy e megkülönböztetés képessége által az életben biztonsággal haladjon előre.²⁹²

Descartes észbe vetett bizalmának a vallásos megközelítése lehetővé tette, hogy a Descartes után fellépő teológusnemzedék összekapcsolja a felvilágosodást és a vallási hagyományt. Az a nézet, hogy a felvilágosodás racionalizmusa a vallás ellen lép fel csak a romantika kora által vált hangsúlyossá. Még a II. Vatikáni Zsinat bizonyos tételei is arra utalnak ugyanis, hogy az ész elleni támadás egyben vallás elleni támadás is, ugyanis az embernek az Isten előtti méltósága abban rejlik, hogy az ember eszes lény.²⁹³ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az észbe vetett bizalom következménye lehet az ész istenítése, s ezáltal az ész már nem az ember egyik képességét jelentette, hanem isteni képességnek tekintették, amely által megszabadulhatunk a bűntől és a tévedéstől. A francia forradalom

miszerint kiterjedéssel bíró, hajlítható, változékony dolog – az érzékeink révén nem tudjuk megragadni, hanem csakis az emberi elmében lévő ítélőképesség révén. (Vö: Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1994, 39-41. old.) Descartes az alábbi gondolatmenetben összegzi az ember lét lényegét: „... felismertem, hogy olyan szubsztancia vagyok, amelynek lényege vagy természete nem egyéb, mint gondolkodás, amelynek, hogy létezzék, nincs szüksége semmiféle helyre, s amely nem függ semmiféle anyagtól.” (René Descartes: *Értekezés a módszerről*, Matura, Budapest 1992, 43. old.)

²⁹⁰ Vö: RP 73. old.

²⁹¹ Ennek értelmében Descartes ellentmondásosnak tartja azt az állítást, hogy a tévedésünk és a tökéletlenségünk Istentől ered, ugyanis Isten tökéletességéből következik, hogy ideáink vagy fogalmaink amennyiben *világosak* és *elkülönítettek*, csakis Istentől származnak. (Vö: René Descartes: *Értekezés a módszerről*, Matura, Budapest 1992, 50. old.)

²⁹² Vö: René Descartes: *Értekezés a módszerről*, Matura, Budapest 1992, 23. old. Descartes szerint tehát az igaz és a hamis megkülönböztetése a valódi megismerésnek a fontos kritériuma. Az igaz megismerés azonban megkívánja, hogy az emberi ítéletalkotás csak olyan dolgokra terjedjen ki, amelyet az értelem *világosan és elkülönítetten* (kiemelés tőlem – Cs.K.) mutat fel, a világos és elkülönített belátás azonban az Istentől származván kétségkívül igaz, mivel az Isten tökéletességével nem összeegyeztethető az – mint láttuk –, hogy az embert megtévesse. (Vö: Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1994, 77. old.) Az *Elmélkedésekben* kifejtett istenérvek kifejtik az Istenről birtokolt tudást, amely már eleve benne rejlik az ember öntudatában, a tévedésének alaptapasztalatában és a kételkedésében. Ennek értelmében állíthatjuk, hogy Descartes Isten-bizonyítása értelmi bizonyítás kíván maradni. Noha Anzelm által is preferált velünk született Isten-fogalomból indul ki, mégis az Isten-fogalma a hit által megragadott Isten-képtől független, azaz tiszta velünk született fogalom.

²⁹³ *Gaudium et Spes*, In: *A II. vatikáni zsinat tanítása*, Szent István Társulat, Budapest, Nr. 15, In: RP 56. old. A fentiek értelmében a II. vatikáni zsinat tanításából Schaeffler azt a gondolatot hangsúlyozza, amelyik az emberi értelemnek – ami részese az isteni fényből – az anyagi világot túlszárnyaló jelentőségére utal: „Der Mensch urteilt richtig, daß er durch Teilhabe am Licht des göttlichen Geistes mit seinem Intellekt die Allheit der Dinge überragt (...). Denn seine Verstandeserkenntnis ist nicht auf bloße Phänomene eingeschränkt, sondern ist in der Lage, die intelligible Wirklichkeiten mit wahrer Gewißheit zu erreichen.” (Vö: uo.)

„bebizonyította” azt, hogy az ész képes arra, hogy politikailag hatékony hatalommá váljon, azonban fennállt annak a veszélye, hogy az ész istenítése által az emberségért vívott harc embertelenségbe fullad.²⁹⁴ Kant észkritikáját ebbe az összefüggésbe helyezve olyan kísérletként értelmezhetnénk, amely az észnek a vallásos felfogását szem előtt tartva el akarja kerülni az ész istenítését. Kant által ugyanis az Istenről szóló beszéd új formája jött létre, azaz a német gondolkodó szemléletében az Isten már nem a létezők világának végső alapját jelöli ki, mint az ontoteológiában, hanem a legfőbb létező az, aki felé reménnyel kell fordulnia az embernek. A kanti gondolatmenetben tehát az emberi *remény* az Isten fele irányul, az emberi lény ugyanis hisz a teremtés végcéljában, a világnak pedig csupán akkor tulajdonít értéket, ha a teremtés végcélja elérhető és értelmes szándék által vezérelt.

Ebben a kontextusban említést érdemel Ernst Bloch filozófiája, aki a vallás középpontjába szintúgy a *reményt* állítja, mivel a reménytelen világgal szembeforduló embernek a bizakodása egy tökéletes új világra irányul. Megjegyzem, ez a felfogás azonban élesen elkülönül a *remény* eddigi értelmezésétől, ugyanis Bloch által meghatározott utópisztikus remény nem jár együtt a világ isteni eredetében való hittel. Bloch gondolatmenetét követve a vallási képzeteknek a háttérében az az igény fogalmazódik meg, hogy a fennálló világ helyére egy új világ lépjen.²⁹⁵ A föld reménye, az isteni eszmény igazsága az ország utópiáját vonja maga után, „ennek az országnak éppen az az előfeltétele, hogy semmiféle Isten sem lesz többé a mennyekben, minthogy különben sincsen és nem is volt ott soha.”²⁹⁶ Láthatjuk tehát, hogy a Bloch általi megközelítésben a fennálló világnak a tagadása helyett a világ isteni eredetének a tagadására van szükség.²⁹⁷

²⁹⁴ A fentiek alapján az értelem ellentmondásos természetére is fontos egy kis figyelmet szentelnünk, az ész ugyanis nem csak a humánus célokat preferálja, hanem romboló szándékkal is felléphet. Ha a felvilágosodás destruktív hatására gondolunk, akkor észrevehetjük, hogy az ész nemcsak a morál igazolására szolgálhat, hanem épp ellenkezőleg: a *céltalan célszerűség* eszközévé is válhat, azaz minden - morállelles - célra befogható. Sade Márki racionálisan felépített rendszerében az ész a számítás, a tervezés eszközévé válik, a vallásos érzületet felváltja a legszélsőségesebb terror. (Vö: Horkheimer-Adorno: *A felvilágosodás dialektikája - Filozófiai töredékek*, Budapest, Gondolat-Atlantisz Kiadó 1990, 103-146. old.) Ebben a kontextusban érdemes röviden utalnunk *Alasdair Macintyre* gondolataira, aki szintén a felvilágosodás programjának a kudarcáról beszél. Miért? „Az ész nem tud mit kezdeni az esszenciákkal és a potencialitásból az aktualitáshoz való átmenettel. E fogalmak a skolasztika megvetett fogalmi rendszeréhez tartoznak. (...) Az ész kalkulatív; tényigazságokat és matematikai összefüggéseket értékelhet, de semmi több. A gyakorlat világában ezért csak eszközökről beszélhet. A célokról hallgatnia kell.” (Vö: Alasdair Macintyre: *Az erény nyomában*, Budapest, Osiris Könyvkiadó 1999, 81. old.)

²⁹⁵ Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum*, In: *Gesamtausgabe*, Bd. XIV, Frankfurt 1968, 59. old.

²⁹⁶ Vö. uo. 218. old.

²⁹⁷ A katolikus és az evangélikus teológusok egyaránt kísérletet tettek Bloch vallásfelfogásának keresztényi üzenetként való értelmezésére. Jürgen Moltmann Bloch intenciójában azt látja, hogy Bloch csupán a hagyományokat és vallási érzelmeket akarja szétrombolni a Krisztusba vetett radikális bizalom érdekében. (Vö: Jürgen Moltmann: *Ernst Bloch, Religion im Erbe*, München 1967, 17. old, In: RP 95. old.) Johann Baptist Metz a megváltás jelentőségét hangsúlyozta, a bűnös megváltásba vetett reményéből indult ki. A vallási remény által a vallás igazolódik az ateizmussal szemben: „Der 'Gott unserer Hoffnung' ist uns nahe über dem Abgrund unserer redlich erkannten und anerkannten Schuld als der unsere Entscheidungen Richtende und als der unsere Schuld Vergebende zugleich.” (Vö: *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, In: *Gemeinsame Sydone der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Bd. I. *Beschlüsse der Vollversammlung*. Hrsg. Von. L. Bertsch et al. Freiburg 1976, 1.5, In: RP 97. old.) Ferdinand Kerstiens tárta fel a „megtérés” - mint a gondviselésbe vetett bizalom - történelemfilozófiai jelentőségét, amely a vallási reményből fakad, s lehetővé

A filozófiatörténet Kant utáni időszakában tehát a filozófiai teológia veszített a rangjából, többen úgy gondolták, hogy azokat a vallási „maradékokat” is meg kell szüntetni, amelyek hatással vannak a filozófiára. Ez a beállítódás jellemző Feuerbach gondolatvilágára, a gondolkodó ugyanis arra tesz kísérletet, hogy feloldja a "teológia titkát", mégpedig úgy, hogy visszavezeti a teológiát az emberre és a természetre.²⁹⁸ A kereszténység történelmi felbomlását ugyanúgy vitathatlannak és visszafordíthatatlannak tekinti, mint Marx vagy Nietzsche²⁹⁹, szerinte a keresztény vallás ugyanis nem összeegyeztethető a világgal.³⁰⁰

A felvázolt feuerbachi gondolatok keresztény-ellenes voltak ellenére is párhuzamba állíthatók a kierkegaard-i keresztényfelfogással – ebben a vonatkozásban teljesen osztjuk Czákó István álláspontját -, közös vonásuknak tekinthető ugyanis a fennálló, a „hitetlen” kereszténység elleni küzdelem. Czákó István a filozófiai forráskutatás és a szöveganalízis együttes alkalmazásával Kierkegaard Feuerbach-képének rekonstruálására vállalkozott³⁰¹, ez a kép azonban meglehetősen ambivalens, azaz pozitív és negatív viszonyulásokat is magában

teszi a világért vállalt politikai-morális felelősség vállalását. „Ferdinand Kerstiens hat die geschichtsphilosophische Bedeutung dieser Kategorie deutlich gemacht. Er versteht 'Vorsehung' als jenen 'Erfindungsreichtum' der göttlichen Liebe, der 'immer neue Möglichkeiten der Umkehr und der antwortenden Liebe, vorsieht'” (Vö: Ferdinand Kerstiens: *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 1969, 192. old, In: RP 71. old.)

²⁹⁸ Tekintsünk ebből a nézőpontból Feuerbach kijelentésére: „Az új filozófia a természet bevonásával az embert teszi meg az ember alapjának, a filozófia egyetlen, univerzális és legfőbb tárgyának — tehát az antropológiát teszi, a fiziológia bevonásával, az egyetemes tudománnyá” - írja *A jövő filozófiájának alapelvei (Grundsätze der Philosophie*, 1834) című munkájának 54. §-ában. (Vö: Ludwig Feuerbach: *A jövő filozófiájának alapelvei*, In: *Filozófiai kritikák és alapelvek*, Magyar Helikon Kiadó, Budapest 1978.)

²⁹⁹ Nietzsche tanulóként diákja Feuerbachnak: "Az emberek teremtették Istent" – hirdeti. (Vö: Nietzsche: *Nachgelassene Werke*, Unveröffentlichtes aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft und des Zarathustra (Entwürfe und Gedanken zu einer selbständigen Fortsetzung des Zarathustra 1885/86: nach Abfassung des jetzigen vierten Teils), in: Nietzsche Werke (kiadó a Nietzsche-Archivum) Bd. I-XIX in drei Abteilungen mit einem Registerband, Leipzig 1894-1912. XII. kötet, Leipzig 1901, 169. old.) Feuerbachkal összhangban vallja, hogy az ember saját erényeit, önmagában vett örömét, hatalomérzését egy olyan lénybe vetíti ki, akinek ezért köszönetet mondhat. A vallás tehát a hála egyik formájának tekinthető, az ember hálás önmagának, s ezért van szüksége Istenre. Nietzsche gondolatmenetében a kereszténység merő képzelgésnek tekinthető, mivel „a kereszténységen belül sem a morálnak, sem a vallásnak nincs köze a valóság egyetlen pontjához sem.” (Vö: Nietzsche: *Az antikrisztus, Átok a kereszténységre*, Ictus Kiadó Szeged, 1993, 21. old.)

³⁰⁰ A keresztény vallás lényege ugyanis a szenvedés, ez azonban Feuerbach nézete szerint nem evilági „elv”. „Az emberré vált — vagy ami ugyanaz — az emberi isten, egyszóval Krisztus lényegbeli meghatározása a *passió*. A szeretet a *szenvedés által igazolódik*. Minden olyan gondolat és érzelm, amely közvetlenül Krisztushoz kapcsolódik, a szenvedés fogalmában sűrűsödik össze. Isten mint isten minden emberi tökéletesség foglalat, isten mint Krisztus minden emberi nyomorúság foglalat” (Vö: Ludwig Feuerbach: *A kereszténység lényege*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, 98. old.) Az emberré vált Isten ennél fogva a *passió* által ad útmutatást a Krisztus követői számára. „A szenvedés a kereszténység legfőbb parancsa — a kereszténység története maga az *emberiség szenvedéstörténete*. Ha a pogányoknál az érzéki gyönyör ujjongása vegyült az istenek kultuszába, akkor a keresztényeknél, természetesen a régi keresztényeknél, a szív, a kedély könnyei és sóhajtásai tartoznak az istentisztelethez.” (Vö: uo. 100. old.) Kierkegaard szintén az emberré vált Isten, azaz a Krisztus személyét tartja a követendő példának, aki a szenvedése által példaértékű az ember számára, a követendő minta – amit már többször hangsúlyoztunk a dán bölcselő gondolatmenetében – a megalázott Krisztus személye, akinek a követését önként kell vállalnia az embernek.

³⁰¹ Feuerbach és Kierkegaard kereszténységről alkotott nézeteinek összevetése alapjául Czákó István tanulmánya szolgál, amelyben a szerző differenciáltan mutatja be a dán filozófusnak Feuerbachról alkotott képét. (Vö: Czákó István: *Kierkegaard Feuerbach-recepciójának alapvonalai a filozófiai forráskutatás és a szöveganalízis tükrében*, Pro Philosophia Füzetek, 2001, 85-99. old.)

foglal. Czakó István megállapítja, hogy Feuerbach neve tizenhárom alkalommal jelenik meg Kierkegaard írásaiban, Kierkegaardnak a német filozófus iránti érdeklődése azonban viszonylag szűk időszakra (1842 -1849) korlátozódik. A dán bölcsele azonban nem mélyült el Feuerbach tanulmányozásában, mivel Kierkegaard azon kijelentése, miszerint Feuerbach önkényesen meg akar szüntetni minden vallást³⁰², nem állja meg a helyét, mivel Feuerbach *A kereszténység lényege* munkájának bevezető részében egyértelműen kijelenti, hogy csupán a vallás embertelen lényegével szemben lép fel.³⁰³ Feuerbachnak azonban mégis pozitív jelentősége van Kierkegaard számára, ugyanis a német gondolkodó tisztában van azzal, hogy mi is valójában a kereszténység, mivel a botránkozás szenvedélyes megnyilvánulása által autentikus kapcsolatba került vele. S emiatt mondhatjuk azt, hogy a keresztényellenes Feuerbach – anélkül, hogy ténylegesen keresztény volna – sokkal inkább megtestesítője a kereszténységnek, mint a kereszténységet dicsőítő filozófusok és teológusok, akik igazából a „kereszténység balszerencsését” testesítik meg. Ezt a gondolatmenetet alátámasztja az a tény, miszerint Kierkegaard 1849-ben írt naplójegyzetében Feuerbachra pozitív értelemben utal, ugyanis a német filozófus személyében a fennálló (azaz hitetlen) kereszténység bírálóját látja³⁰⁴, s ezt a felfogást tükrözi minden 1849 utáni megjegyzése, amely a „szabadgondolkodókra” vonatkozik. Feuerbachhoz hasonlóan Kierkegaard a kereszténységet összeegyeztethetetlennek tartotta a világ tudományos, politikai és társadalmi igényeivel. Kierkegaard azonban tartalmilag mégsem mutatja jelét a feuerbachi gondolatmenet tényleges átvételének, mivel a német filozófus redukción alapuló ateisztikus gondolatmenete számára idegen marad.

Továbbhaladásunk gondolati lépéseként nem lesz érdektelen Karl Marx filozófiájához vázlatosan visszanyúlnunk és a kierkegaard-i gondolatok viszonylatában megközelítenünk. Marx – hasonlóan mint ahogy Feuerbachnál láttuk – a vallásos hitet az emberi szellem tévedésének tekinti, s a véges, anyagi szubsztanciából indul ki³⁰⁵, a testi jelenségekből, az

³⁰² „at ville være en Feuerbach og selvraadigt afskaffe al Religion”, Pap V, B, 148, 37.

³⁰³ Feuerbach gondolatai között kutatva valóban rálelhetünk a fent megnevezett intencióra: „Írásom kétségtelenül negatív, tagadó, de – jól jegyezzük meg! – a vallásnak csak embertelen, nem emberi lényegével szemben.” (Vö: Ludwig Feuerbach: *A kereszténység lényege*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, 24. old.)

³⁰⁴ Feuerbach – Kierkegaardhoz hasonlóan, aki a „hitetlen kereszténységet” támadja – erős kritikával illeti a fennálló kereszténységet, amely csupán a formalításra épül, ennél fogva a keresztényi hit is kimerül a dogmák rögzítésében. Feuerbach azonban a Bibliához való odafordulást is elutasítja, ezt a viszonyulást a „hívó hitetlenségé”-nek nevezi, aminek az a célja, hogy a hívó a bibliai magyarázat önkényessége által szabaduljon meg a dogmatika korlátaitól. Mindez nem más, mint „... a vallásosság látszata alatt megbúvó vallási közömbösség” – hangzik el a német gondolkodó konklúziója. (Vö: Ludwig Feuerbach: *A kereszténység lényege*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, 300. old.) Megítélésünk szerint Feuerbach által megfogalmazott kereszténységkritika lényegében nem is áll távol a kierkegaard-i bírálattól, ugyanis a német gondolkodó keresztény emberének leírásában nem nehéz fellelnünk azokat a „hívőket”, akiket a dán filozófus a „kereszténység balszerencsése” megtestesítőjének tart.

³⁰⁵ Ez jellemző a feuerbach-i beállítódásra is, aki az anyagi szubsztancia létét tartotta szem előtt, a tiszta öntudat, az önmagát megvalósító abszolút szellem helyére a testi-érzéki embert állította a középpontba: „Az a határozott, hússá és vérré vált tudat, hogy az emberi az isteni, a véges a végtelen, egy új költészetnek és művészetnek a forrása, amely energiájával, mélységével és tüzével minden eddigit felül fog múlni.” (Vö: Ludwig Feuerbach:

individuumból, mint ahogy írja: „Az előfeltételek, amelyekkel kezdjük, nem önkényesek, nem dogmák, hanem valóságos előfeltételek, amelyekről csak a képzeletben lehet elvonatkoztatni. Ezek az előfeltételek a valóságos egyének, cselekvéseik és anyagi életfeltételeik, mind azok, amelyeket készen találtak, mind azok, amelyeket saját cselekvésükkel hoztak létre. Ezek az előfeltételek tehát tisztán tapasztalati úton megállapíthatóak.”³⁰⁶ Marx tehát sikertelennek véli Hegelnek azt a kísérletét, amely az Isten és az ember különbözőségének és egységének a bizonyítására irányul, nem fogadja el a hegeli eszmei közvetítést, az Isten és az ember közti választásban az embert választja, azaz Istent a gondolkodó emberre – a konkrét individuumra – vonatkoztatja.³⁰⁷ Következésképp Marx a vallást az emberi önmegismerés tévedésének tartja, szerinte a vallás „annak az embernek az öntudata és az önérzete, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette.”³⁰⁸ Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy a vallás létrejöttének az oka elsősorban társadalmi eredetű, mivel Marx véleménye szerint a világi hatalmak annak az érdekében, hogy az egyedül valós világban fennálló viszonyokat (azaz a hatalmukat) megszilárdítsák, vallásos képzelgésekkel hatnak a nép tudatára, hogy ezáltal az emberek a reményeiket valamiféle túlvilágba helyezték. Ennélfogva

Filozófiai kritikák és alapelvek, Helikon Kiadó, Budapest 1978, 215. old.)

³⁰⁶ Karl Marx-Friedrich Engels: *A német ideológia*, Magyar Helikon Kiadó, Budapest 1974, 23. old.

³⁰⁷ Marx a filozófiai tanulmányai során a gondolkodó ember autonómiáját szem előtt tartva — anélkül, hogy kilépett volna az ifjúhegeliánus eszmék köréből — Hegel helyett *Epikurosz* iránt kezdett érdeklődni. *A demokritoszi és az epikurosz termézetfilozófia különbsége* című doktori disszertációjának (1841) jelentősége éppen az, hogy e tanulmányok során szakított a vallási liberalizmussal s vált teljesen ateistává. Az ellen tiltakozva, hogy bárki is a vallás ítéletének vesse alá filozófiát, Marx így írt: „A filozófia, ameddig csak egyetlen vércsepp lüktet világbíró, abszolút szívében, Epikurosszal mindig azt fogja odakiáltani ellenfeleinek: Nem az az istentelen, aki megtagadja a sokaság isteneit, hanem az, aki a sokaság vélekedéseit az isteneknek tulajdonítja! A filozófia, nem titkolja ezt, Prométheusz hitvallása: Nyíltan beszélek: minden vallást gyűlölök, az ő saját hitvallása, az ő saját jellegéje minden égi és földi istennel szemben, akik nem az emberi öntudatot ismerik el a legmagasabb istenségnek. Mellette ne legyen isten senki”. (Karl Marx: *A demokritoszi és az epikurosz termézetfilozófia különbsége*, Budapest 1969, 8. old.) Marx szerint tehát Epikurosz nagysága abban áll, hogy az ember erkölcsi autonómiáját hirdeti, és elutasítja az öntudatot annak vallási formájában, mint az emberen uralkodó és az emberben félelmet keltő erőt.

³⁰⁸ Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához, Bevezetés*, In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei* I. kötet, 378. old. Mindebből kiindulva mondhatjuk, hogy „a vallás az emberi lényeg fantasztikus megvalósulása, mert az emberi lényeknek nincs igazi valósága”. (Vö: uo.) Megjegyzem, mindehhez hasonlóan Freud a vallásos hitet, amely Istenben ölt testet az emberi én szublimációjából vezeti le: „A pszichoanalízis megismertetett bennünket az apakomplexus és az istenhít intim kapcsolatával, megmutatta nekünk, hogy a személyiséges isten pszichológiailag nem más, mint a felmagasztalt atya. (...) A mindenható, igazságos isten és a jóságos természet, úgy tűnik, apa és anya nagyszabású szublimációi, vagy sokkal inkább a róluk való kisgyermeki elképzelések megújulása és helyreállítása.” (Freud: *Leonardo da Vinci egy gyermekkori élménye*, In: *Esszék*, Budapest 1982, 312. old.)

Mind Marx, mind pedig Freud meggyőződéssel vallotta, hogy a vallás a tudomány előtti tudat kifejeződése és terméke, amely a filozófia és a tudományosság korszakában többé semmi jogosultsággal nem rendelkezik, ám mindkettőjük véleménye szerint a vallás egyben tanulságos tüneti jelenség, azaz szimptóma, melyet magának a "betegségnek" a megszüntetése, illetve elkerülése érdekében tanulmányoznunk kell. A "vallási nyomorúság" tehát egyben a "valóságos nyomorúság" tükröződése, ugyanakkor egyúttal a valóságos nyomorúság megszüntetésével kapcsolatos *remény* kifejeződése is. Ha a vallásos "illúziót" el akarjuk oszlatni, akkor fel kell ismernünk a vallásos elképzelések mélyén rejlő igazságot, nevezetesen azt, hogy a vallásban bizonyos pótszerekkel megelégedő ember társadalmi, illetve pszichopatologikus helyzete tükröződik csupán. A feladat tehát a helytelen, sőt bűnös társadalmi viszonyok megváltoztatása annak érdekében, hogy az okozatként felmutatott vallás mint hamis tudat végleg eltűnjék az ember életéből.

a vallás nem csupán a mitikus világkép továbbélésének jele, a „nép ópiuma” (*Opium des Volkes*), hanem egyszersmind eszköze is annak, hogy „a népnek szánt ópiumként” (*Opium für das Volk*) a nyomorúság elleni tiltakozás erejét, a népharagot a hatalmasok számára ártalmatlan módon tompítsa, majd pedig lecsendesítse, illetve kioltsa.³⁰⁹ A marxi gondolatmenetet követve a vallás megszüntetésével az emberek megszabadulnának az illúzióiktól, s ezáltal elérhetnék a valóságos boldogságot. Mindazonáltal az illúziók feladását követelni annyit jelent, mint amaz állapot feladását követelni, amely rászorul az illúziókra. A vallás kritikája tehát csírájában annak a siralomvölgy kritikája, amelynek a vallásra épül. Marx és Kierkegaard gondolatai közti párhuzamra és differenciára Karl Löwith mutatott rá³¹⁰, hangsúlyozva azt, hogy Marx és Kierkegaard egyaránt a polgári-keresztény világ lerombolásának az intencióját nyilvánítja ki, csupán az a különbség, hogy Marx a polgári kapitalizmus proletárforradalmát a tömeg gazdasági létére alapozza, ezzel szemben a dán filozófus az egyénre épít, s az ember önmagától való elidegenedését bírálja. Marx kritikája Hegel jogfilozófiáját érinti, s vele együtt a polgári kapitalizmust, Kierkegaard pedig Hegel vallásfilozófiáját támadja, s ezáltal a polgári kereszténységet. Marx izolált egyének csoportjának látja a polgári társadalmat, amelyben az ember elidegenedett saját nembeli lényegétől; Kierkegaard pedig a tömegek kereszténységének látja a polgári kereszténységet, amelyben az ember elidegenedett saját individualitásától.³¹¹ A dán gondolkodó szerint az emberi egyenlőség – amelyre a szocializmus törekvése irányul – a valóságban nem valósítható meg, mert az evilági lét jellemzője a különbözőség. Mindazonáltal az emberek az Isten színe előtt egyenlők, s mint egyének, az Isten rokonai. Idézzük Kierkegaard azon gondolatait, amelyben a dán bölcselő az individuum értékét preferálva elhatárolódik a tömeg anonimitásától: „...a „tömeg” a nem-igazság. Örök, Istenhez méltó, keresztény értelemben ugyanis igaz, amit Pál mond: „csak egy ér célt”, nem hasonlításuképpen, mivel egy összehasonlításba mindig beleértendő a „többiek” is. Ez azt jelenti, hogy mindenki lehet ez az egy, ebben Isten segíteni fog – de csak egy ér célt; ez pedig azt jelenti, hogy a „többiekkel” az ember csak óvatosan álljon szóba, lényegében csak Istennel és önmagával váltson szót – mert csak egy ér célt; ami pedig azt jelenti, hogy az ember rokonságban van istenséggel, *vagyis embernek lenni annyi, mint rokonságban lenni az istenséggel – kiemelés tőlem – Cs.K.*”³¹² Kierkegaard nem győzi hangsúlyozni, hogy a tömeg nem képviselheti az igazságot, csakis az egyes ember fogadhatja be azt a felebaráti szeretet és önmehtagadás által, mivel „a

³⁰⁹ „A vallási nyomorúság a valóságos nyomorúság kifejezése, s egyszersmind tiltakozás a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme. A vallás a nép ópiuma.” (Vö: Karl Marx: *A hegel jogfilozófia kritikájához, Bevezetés*, In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, I. kötet, 378. old.)

³¹⁰ Vö. Karl Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa, Zürich 1941.

³¹¹ Vö. Karl Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa, Zürich 1941, 204-205. old.

³¹² Vö: Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, Latin Betűk, Debrecen 2000, 100. old.

tömeg valódi vagy mímelt szeretete, az Igazság fórumaként való elismerése az érzéki hatalomszerzés útja, mindenféle múlandó, evilági előny megszerzésének útja – ráadásul a nem-igazság; mert a tömeg a nem-igazság.”³¹³

A fentiekben vázolt körülményeket figyelembe véve láthatóvá vált, hogy Kierkegaard az egyénre Isten színe előtti mivoltában tekint, az Isten hívása az egyediségre szólít, senkit sem zár ki, senkivel sem tesz kivételt; ezzel szemben Marx Isten nélkül építi fel a társadalmat, ideája egy olyan társadalom létre iránnyul, amely nem szorul rá a vallás keltette illúziókra.

III. KIERKEGAARD HEGELLEL SZEMBENI POLÉMIAJÁNAK A LEGFONTOSABB MOZZANATAI, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL AZ EMBERI EGZISZTENCIA HITBELI ÉLETÉNEK JELENTŐSÉGÉRE

Az előző fejezet vizsgálódásaiban az istenbizonyítékok megközelítésén keresztül eljutottunk Kierkegaard és Marx álláspontjának vázlatos összehasonlításához, ami a jelenlegi fejezet témaköre szempontjából hasznosnak bizonyul, tudniillik mindkét felvázolt megközelítésben a közös pont a hegeli filozófiának a bírálata. Mindazonáltal lényeges a különbség, Marx kritikája ugyanis Hegel jogfilozófiáját támadja – mint ahogy említettük -, ezzel szemben Kierkegaard elsősorban a hegeli vallásfilozófiával polemizál. Ennek a polémiának az alapja a polgári kereszténység bírálatában rejlik, ugyanis a polgári kereszténység a tömegek kereszténysége Kierkegaard szerint, ami megfelel az egyéni különbségek jelentőségéről. Ezzel szemben a dán filozófus az individuum szerepét hangsúlyozza, akit az Isten színe előtti lényegi valójában közelít meg. Ezzel összhangban már a bevezető gondolatokban megfogalmaztuk Kierkegaard szerzői intencióját, amely a keresztényi lét lényegi szerepének a felfedésére irányult.

A továbbiakban a keresztényi hit kierkegaard-i értelmezését vetjük össze a hegeli szemlélet releváns gondolatival, s egyben kísérletet teszünk arra, hogy megvilágítsuk Kierkegaard Hegel elleni polémiájának a legfőbb mozzanatait. Nem vállalkozhatunk azonban

³¹³ Vö: uo. 105. old. A fentiek értelmében Klaus Schäfer az egyes ember jelentőségét hangsúlyozza a dán bölcselő gondolatmenetében. Jóllehet a keresztényi lét abszolút voltát hangsúlyozza *Climacus*, ám ez a lét az egyes embert érinti meg. A kereszténység felfedi azt az igazságot, hogy az embernek csupán a saját léte az, ami valójában a „rendelkezésére áll”, ami lehetőséget kínál neki. (Vö: Klaus Schäfer: *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards*, Kösel-Verlag München, 42-44. old.)

egy univerzális, minden részletre kiterjedő elemzésre, csupán Hegel és Kierkegaard igazságfogalma között húzódó azon ellentéteket tárjuk fel, amelyek jelentősek lehetnek az emberi egzisztencia hitbeli élete szempontjából.³¹⁴ A jelen fejezet első részében a Hegel utáni korszak filozófiatörténeti jelentőségét mutatjuk be vázlatosan, majd a Shelling által meghatározott *pozitív* és *negatív filozófia* közti különbséget felhasználva elkülönítjük egymástól a *szubjektív* és az *objektív reflexió* útját annak érdekében, hogy megragadjuk Kierkegaard szubjektivitáshoz kötött igazságfogalmát és elkülönítsük a hegeli abszolút igazságfogalomtól. A hegeli abszolút tudás a szubjektum és az objektum azonosításának a szintézisét hangsúlyozza, ám Kierkegaard az abszolút közvetítés lehetőségét elutasítja, mert az nem veszi figyelembe az emberi szabadságot. A dolgozat e fejezetében azonban kísérletet teszünk arra, hogy a hegeli közvetítés pozitív jelentőségét bemutassuk, hermeneutikai vizsgálódásunk szempontjából ugyanis hasznos lehet a *hegeli integráció* előnybe részesítése Schleiermacher *rekonstrukciójával* szemben. Végezetül pedig a vallás területére érkezve a spekulatív gondolkodás hitfelfogását - amit Kierkegaard a kereszténység balszerencsésének nevez - vetjük össze a Kierkegaard hitről alkotott felfogásával, ami az ember életében végigküzdött, szenvedéssel telített egzisztenciális harcként nyilvánul meg.

Hegel halálát (1831) követően szakadás következett be a Hegel-tanítványok között: baloldali és jobboldali táborra való elkülönülésről beszélhetünk.³¹⁵ A baloldali és jobboldali hegelianusok közti feszültség kirobbanásához jelentős mértékben járult hozzá David Friedrich Strauss *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (Jézus élete kritikailag feldolgozva) címmel

³¹⁴ Megítélésünk szerint szükségünk van ezeknek a gondolati ellentéteknek a felvázolására, mivel Kierkegaard hitfelfogása a maga lényegiségében nem érthető meg Hegel hatása alatt álló korának, szellemi környezetének a bemutatása nélkül. Ebben a kontextusban lényegesnek tartom megjegyezni, hogy a dán bölcsele Hegellel szembeni polémiájának a bizonytalanságát az adja, hogy bár Kierkegaard az írásaiban gyakran utal a hegeli gondolatokra, mindazonáltal a szövegből általában nem derül ki egyértelműen, hogy hol található ezeknek a gondolatoknak a pontos forrása. A dán bölcsele műveit olvasva megalapozottnak tűnik Jon Stewart álláspontja, miszerint Kierkegaard voltaképpen nem is Hegellel polemizál, hanem Hans Lassen Martensennel, aki a hegeli *közvetítést* a spekulatív teológiában alkalmazta, azaz a kereszténység központi dogmáit a közvetítés-elv alapján próbálta megragadni. (Vö: Jon Stewart: *Hegel, Kierkegaard és a közvetítés a 'Filozófiai morzsákban'*, Magyar Filozófiai Szemle, 47. évfolyam 1-2. szám, 2003, 217-232. old.) A későbbiekben még foglalkozunk ezzel a problémakörrel. Hegel és Kierkegaard gondolatai közti párhuzamokhoz ld. továbbá: Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2007, 91-101. old.)

³¹⁵ A baloldali ifjúhegelianusok, köztük Feuerbach is, keresztényellenes módon értelmezik Hegelt. Feuerbach keresztényellenes értelmezéséről Friedrich Engels ekképp közvetít a *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása* című rövid művében: „Ekkor jelent meg Feuerbach 'A kereszténység lényege' című műve. Egy csapással véget vetett az ellentmondásnak, amennyiben minden kertelés nélkül a materializmust újra trónra emelte. A természet minden filozófiától függetlenül létezik; a természet az alap, amelyen mi, emberek, akik szintén a természet termékei vagyunk, keletkeztünk: a természetben és az emberen kívül nincs semmi (...) A lelkesedés általános volt: pillanatnyilag mindnyájan Feuerbach követői voltunk.” (Vö: Marx - Engels: *A vallásról*, Budapest 1961, 177. old.) Mindezzel összhangban *A kereszténység lényege* megjelenése után egy évvel Marx a következőket írja: „És nincs más utatok az igazsághoz és a szabadsághoz, mint a *tűzpatagon* (Feuerbach) át. Feuerbach a jelenkor *tisztítóüze*.” (Vö: *Karl Marx és Friedrich Engels műve*, I. kötet (1839-1844), Budapest 1957, 27. old.)

közzétett kétkötetes munkája, amelyben a szerző az Újszövetség vizsgálata során a hegeli szellemtörténeti módszert veszi igénybe, a vallási képzeteket visszavezeti a mítoszokra, és egyúttal az evangéliumok igazságának a kérdéséhez a történetkritika módszerével közelít. Hegel és Strauss álláspontja között azonban az a különbség, hogy Hegel a názáreti Jézus rovására a győzedelmes Krisztust részesíti előnyben, Strauss ezzel szemben a történeti Jézus személyét hangsúlyozza, miáltal az istensége háttérbe szorul.³¹⁶

A Hegel utáni korszakban tehát az európai gondolkodás történetében egy új szakasz kezdődött, amely az egész XX. század filozófiájára alapjaiban hatott. Hogyan alakult és tudatosult a filozófia helyzete a világháborúk századának Németországában? Az általános életérzés megváltozását Paul Ernst és Oswald Spengler műveinek már a címe is sugallja: *A német idealizmus összeomlása, A nyugat alkonya*. A változás irányvonalát Gadamer ekképpen határozza meg: „Azoknak az erőknek, amelyek a neokantiánizmus kritikáját nyújtották, két jelentékeny előharcosa volt: Friedrich Nietzsche a platonizmust és a kereszténységet kritizálta, míg Sören Kierkegaard a spekulatív idealizmus reflexiófilozófiájával fordult szembe hatékonyan. Két új jelszót állítottak szembe a neokantiánizmus módszertani tudatával: *az élet*, különösen a történeti élet irracionálisának jelszavát...”³¹⁷

Erre a változásra Sören Aabye Kierkegaard munkássága hatást gyakorol, akinek filozófiáját a hegeli filozófiával és a dán államegyház látszaton alapuló kereszténységével vívott küzdelme határozza meg. Filozófiai útját Hegel elleni polémia vezérli, szembefordul a német gondolkodó *objektív idealizmusával*, rendszerével, fogalmi dialektikájával; ugyanis az egzisztenciabölcselet kiindulópontja a *megismételhetetlen, egyszeri individuum*, nem pedig az *általánosan* belüli *különös*. Az egzisztencia tekintetében tehát a descartes-i „*cogito ergo*

³¹⁶ Lényegesnek tartom azonban megjegyezni, hogy Strauss egzisztenciális célja nem arra irányult, hogy a bibliai szövegek felett gyakorolt könyörtelen filológiai kritikájával kereszténység "lényegiségét" megsemmisítse, hanem csupán arra törekedett, hogy e lényegi jelleget mitikus vonásaitól mintegy "megtisztítva", nem elfedetten, hanem igazságában hozza napvilágra. Hermeneutikai beállítódásnak lehetünk tehát a tanúi, mivel a szerző intenciója a lényeges dolgok felfedésére irányul, s Strauss hitt abban, hogy zavartalanul keresztülviheti korlátokat immáron nem ismerő *történeti kritikáját*, azaz *radikális mítosztalanítási* programját — méghozzá nemcsak a kezdetnek és a végnek, Jézus születésének és halálának (protológia és az eszkatológia), hanem a názáreti egész életének, beszédeinek-tanításának és csodáinak mítosztalanítását is. Strauss alapvető tévedésére Tatár György mutat rá, ugyanis a mítosztalanítás meghirdetett programja következtében a nyugati világfelfogás gyökereitől vágjuk el magunkat : „Amikor Strauss hozzányúl a történeti kinyilatkoztatás addig bonthatatlanak tűnő egységéhez, és kimutatja, hogy az evangéliumi mítosz az ősgyülekezetnek egy reális történelmi életrajon kikristályosodó költészete, sejtelve sincs róla, hogy a nyugati világfelfogás történeti gyökereit metszi el. Az evangéliumi események történeti valóság alapját keresve voltaképpen a kinyilatkoztatás előtti történet után kutat: az antik történetírás intencióját követve, a nagy tettet akarja a költészetként rárokódott feledésből kimenteni, magát a megtett tettet, nem többet. Amit keres, az maga az esemény, abban az állapotában, amikor még nem beszélték el. A történetiség előtti történet.” (Vö: Tatár György: "Történetírás és történetiség." In: Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról, Bevezető tanulmány*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1989, 9. old.)

³¹⁷ Vö: Hans-Georg Gadamer: *Bevezetés Heidegger 'A műalkotás eredete' című tanulmányához*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1988, 7. old.

sum” tétel átértelmeződik és megjelenik a „*kopernikuszi fordulatot*” jelentő *sum ergo cogito* tétel.³¹⁸

A fentiek értelmében Kierkegaard az elsők közé tartozik, aki szembeszáll a karteziánizmussal, amely az embert a létezők urának tekinti, s azt hangsúlyozza, hogy minden létezők között az ember az egyetlen, aki nem csupán *res extensa*, hanem *res cogitans* is. Kierkegaard a karteziánizmus gőgjével szemben a keresztényi alázatot hirdeti. A kritika fő tárgya a Descartes-tal kezdődő s Hegel filozófiájában betetőződő újkori filozófia, amely számára az ember egyoldalúan gondolkodó és megismerő lényként definiálódik.³¹⁹ Dilthey megfogalmazása szerint az újkori filozófia az embert elvontan gondolkodó lényként kezeli, nem pedig teljes egészében, azaz gondolkodó-akaró-érző és történelmi lényként, tehát „a Locke, Hume és Kant által konstituált megismerő szubjektumnak az ereiben nem valódi vér folyik, hanem a puszta gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve.”³²⁰ Kierkegaard az „ész híg leve” által meghatározott izolált emberkép ellen lázad, miközben hangsúlyozza, hogy az igazság nem ragadható meg az objektív gondolkodás által, hanem csakis tapasztalás,

³¹⁸ Vö: Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*, Ictus Kiadó Bt, Budapest 1996, 122. old.

³¹⁹ Kierkegaard a megismerés egyoldalú hangsúlyozásától elfordulva a cselekvő élet aktivitását hangsúlyozza, amely az egész életét formálja, alakítja: „... azt kell tisztáznom magamban, *mit tegyek*, nem azt, hogy mit ismerjek meg, bár a megismerésnek minden cselekedetemet meg kell előznie. Azaz meg kell értenem a küldetésemet, azt, hogy tulajdonképpen mit is kíván *tőlem* Isten; meg kell találnom az igazságot, az *én* igazságomat, *az eszmét, melyért kész vagyok élni és meghalni*. Mert mit használ, ha megfejem az objektív igazságot; ha átrágom magam a filozófiai rendszereken, és fel tudom vázolni őket; ha minden csoportban rá tudok világítani a következtelenségekre.... mit használ, ha ki tudom fejteni a kereszténység lényegét, ha meg tudom magyarázni bizonyos jelenségeit, ha *számomra és életem szempontjából* nincs mélyebb jelentése?” (Vö: Sören Kierkegaard: *Naplójegyzetek AA-DD*, Jelenkor Kiadó, Pécs 2006, 20-21. old. AA 24.)

³²⁰ W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, Gondolat Kiadó, Budapest 1974, 66. old.

azaz belső átélés tárgya lehet³²¹, s ez a lét a dán filozófus számára a vallási létszférában bontakozik ki.

A dán gondolkodó tehát az egyén benső tapasztalására, megélésére helyezi a hangsúlyt, s az individualitás aspektusát hangsúlyozva sokat merít az idős Schelling előadásaiból, amelyen Berlinben való tartózkodása idején vett részt.³²² Schelling késői filozófiája és szabadságértelmezése jelentős mértékben hatott Kierkegaard hegeli rendszerrel szembeni negatív attitűdjének a kialakulására.³²³ Itt vissza kell nyúlnunk ahhoz a megkülönböztetéshez, amelyet Schelling fogalmaz meg – s Kierkegaard gondolatmenetében is lecsapódik -, miáltal a *pozitív filozófiát* elválasztja a *negatív filozófiától*. A dán gondolkodó negatív filozófiának nevezi ugyanis azt a fajta megközelítésmódot, amely szerint a gondolkodás az elsődleges, s csak másodlagos a létezés. A tiszta észtudomány tehát negatív,

³²¹ A fenti sorokban a tapasztalat kierkegaard-i jelentőségére utaltunk – amely a benső átélést foglalja magában -, azonban nem tisztáztuk, hogy milyen értelmezési lehetőségei vannak a *tapasztalat*, *tapasztalás* fogalmának, e fogalom jelentéstartománya ugyanis nem világosan tisztázott. A tapasztalat tudományos megközelítésének az a legfőbb hibája, hogy figyelmen kívül hagyja a tapasztalat belső történetiségét. Ha ezzel szemben hermeneutikailag közelítjük meg a problémát, akkor a modern természettudományoknak a kísérleti megfigyelésre épülő tapasztalatát el kell különítenünk a hermeneutikai alaptapasztalattól, amely nem a kísérletre, hanem önmagunk megismerésére buzdít. A *tapasztalat* mibenlétét vizsgálva Gadamer visszanyúl Hegel fenomenológiájához, mivel ő volt az, aki *A szellem fenomenológiájában* feltárta, hogy hogyan jut tapasztalathoz az önmaga bizonyosságára törekvő tudat. Ennek értelmében a tapasztalat lényege abban rejlik, hogy a tudat a tárgyon tapasztal valamit, ennek következményeképpen önmaga (saját tudása) lényegesen megváltozik, s e tapasztalat által a tudat új alakja jön létre. Hegel számára a tapasztalat beteljesedése nem más, mint „a tudásban elért önbizonyosság” (Vö: IM, 249. old.), az abszolút tudás (azaz a tudat és a tárgy teljes azonossága). Az imént felvázolt hegeli tapasztalatfogalommal szemben Gadamer a hermeneutikai értelemben vett tapasztalat fontosságát hangsúlyozza, ez azonban ellentétben áll a tudással és ezáltal azzal az ismerettel is, amelyet az elméleti vagy technikai tudás közvetít. A valódi, hermeneutikai úton megközelített tapasztalat az ember történeti lényegéhez tartozik, s nem más, mint az emberi végesség tapasztalata. Gadamer nézete szerint e tapasztalatnak Aiszkhülosz ismerte fel leginkább a metafizikai jelentőségét, miáltal hangsúlyozta, hogy szenvedés által bizonyos tudásra teszünk szert, azaz a szenvedés által tanulhatunk és képessé válhatunk az emberi lét határainak a belátására. Ebben az értelemben a „voltaképpen tapasztalat tehát saját történetiségünk tapasztalata.” (Vö: IM, 251. old.) Az eddigiekben a hegeli tapasztalatot párhuzamba állítottuk a hermeneutikai alaptapasztalattal. Felmerülhet számunkra az a kérdés, hogy Kierkegaard tapasztalat-felfogása melyik felfogással korrelál? A hegeli abszolút tudás lehetőségét elutasítva a dán filozófus önmagunk megismerésére buzdít (amely a hermeneutikai alaptapasztalatnak szintén alapvető kritériuma), ám ez a megismerés az emberi végesség érzését tudatosítja bennünk, ezért nem lehet mentes a szenvedéstől sem. Ezen a ponton tehát ismét felidéződik a hermeneutikai értelemben meghatározott alaptapasztalatnak Aiszkhüloszi felfogása. Kierkegaard szerint az emberi létnek az autentikus megtapasztalása azonban csakis a vallási létmód által valósítható meg. Ez a gondolkör azonban majd a későbbiekben kerül kifejtésre, ezen a helyen csupán kísérletet tettünk arra, hogy a tapasztalat fogalmának értelmezési lehetőségeit vázlatosan körüljárjuk, annak érdekében, hogy a Hegel által meghatározott tapasztalatot, azaz tudásban elért önbizonyosság alaptapasztalatát elkülönítsük a kierkegaard-i értelemben meghatározott alaptapasztalattól, amely az emberi létünk végességének, történetiségének örökös kísérője.

³²² Karl Löwith a fentiek értelmében utal rá, hogy a dán bölcselő Schelling előadásain kapta meg azt az indítást, amit Hegel nem adott meg számára. (Vö: Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, 164. old. In: Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2007, 102. old.) Ebben a kontextusban lényegesnek tartom megjegyezni, hogy Kierkegaard berlini tartózkodása idején az idős Schelling előadásait hallgatva a következőket rögzítette fel a naplójába: „A 'valóság' nem ragadható meg fogalmilag. ...az egzisztencia fogalma az idealitás, és a nehézség éppen abban rejlik, hogy az egzisztencia vajon a fogalomban feloldható-e.” (Vö: Kierkegaard: *Tagebücher*, IV. kötet, 106, 74. o., idézi: Manfred Frank „Einleitung”, Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt/Main 1977, 30. old., In: Fehér M. István: *Schelling, Kierkegaard, Heidegger – rendszer, szabadság, gondolkodás. A poszthegeianus filozófia néhány közös motívuma és filozófiai témája*, Pro Philosophia Füzetek, 11-12. sz. 1997, 7. old.)

³²³ Schelling Kierkegaadra gyakorolt hatásához ld: *Kierkegaard und Schelling, Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, szerk: Jochem Henningfeld – Jon Stewart, Walter de Gruyter, Berlin - New-York 2003.

mivel nem érinti meg ez emberi egzisztenciát. Továbbá a tiszta észtudomány megközelítésével a logikai struktúrára építünk, azaz a létről csak fogalmakat alkotunk, de voltaképpen nem tudjuk mi a lét.³²⁴ A negatív filozófiában a gondolkodás önmagánál marad, azaz egy önmagát bíró fogalomra, az eszmére irányul. Ebben a megközelítésben Isten fogalma az ész szükségszerű tartalmában manifesztálódik, azaz nem más, mint lezáró észfogalom.³²⁵ Ez az irányulás jellemző a hegeli gondolatmenetre, a német gondolkodó ugyanis a logikától eljut az empirikus természethez, s az Istent eredményként fogja fel.³²⁶

A fentiekben bemutatott negatív filozófiát szembeállíthatjuk a pozitív filozófiával, ahol Isten az a kezdet, amelyből minden kiindul és ahova minden visszatér. A pozitív filozófia princípiuma tehát az abszolút transzcendencia, amely megelőz minden gondolkodást és tapasztalatot.³²⁷ Mindazonáltal a negatív és pozitív filozófia közti szükségszerű kapcsolatról sem szabad megfeledkeznünk, ugyanis az *a priori észtudomány* a lehetőséget ismeri meg a valódi léttel szemben, úgy ahogy a lehetőség a valóság előtt van, s mindebből kiindulva a negatív filozófia szükségképpen előfeltétele a pozitív filozófiának, azaz a pozitív filozófiát elősegíti, mivel „a negatív filozófia a pozitívban győzedelmeskedik.”³²⁸ A fentiek értelmében el kell ismernünk, hogy a pozitív és negatív filozófia differenciájának a felmutatása már magában hordozza Kierkegaardnak a Hegellel szembeni kritikai attitűdjét.

A negatív észtudomány, mint láttuk, nem érintheti meg az emberi egzisztencia legfelsőbb lényegét, mivel a létről csak fogalmakat alkot, de magát a létezését figyelmen kívül hagyja. Ez jellemző a hegeli rendszerre, ebből kiindulva Kierkegaard kritikájának a kiindulópontja mindenekelőtt az, hogy a német filozófus a gondolkodás miatt megfedezkedik a gondolkodó szubjektumról³²⁹, mivel az objektív reflexió kikapcsolja, véletlenné redukálja a szubjektumot, azaz a megismerés pusztá eszközévé teszi azt.³³⁰ Mindazonáltal ha az egyén a tiszta gondolkodásnak szentelné az életét, akkor saját magának is abszolútnak kellene lenni. A

³²⁴ A fentiek értelmében „alkothatunk fogalmat (*Begreb*) megismerés nélkül (a fogalmat ugyanis a *quid sit* fejezi ki, amiből nem következik, hogy a *quod sit*-et is ismerem)...” (Vö: Kierkegaard: *Berlini töredék*, Osiris Kiadó – GOND-CURA Alapítvány, Budapest 2001, 8. old.)

³²⁵ Vö: Kierkegaard: *Berlini töredék*, Osiris Kiadó – GOND-CURA Alapítvány, Budapest 2001, 14. old. A negatív filozófia az Istent tehát végeredményként értelmezi, amely a megismerési folyamat végső lezárása is egyben.

³²⁶ A dán bölcselő nézete szerint a hegeli filozófiában azaz az eszme a végső, azaz „nem princípium, így csupán szubsztanciális, és nem létrehozó szellem, végtelen abszolút szellem, ámde csak lényege szerint. Ez az Isten persze csak *post festum* (utólag) érkezik, ha már mindennek vége; ő nem kezdet, nem princípium.” (Vö: Kierkegaard: *Berlini töredék*, Osiris Kiadó – GOND-CURA Alapítvány, Budapest 2001, 26-27. old.)

³²⁷ Vö: Kierkegaard: *Berlini töredék*, Osiris Kiadó – GOND-CURA Alapítvány, Budapest 2001, 40. old.

³²⁸ Vö: Kierkegaard: *Berlini töredék*, Osiris Kiadó – GOND-CURA Alapítvány, Budapest 2001, 46. old.

³²⁹ Ezen a ponton érdemes felidézni Gadamer reflexióját, mivel a hermeneutika jeles képviselője a dán filozófus gondolatmenetét szem előtt tartva ekképpen írja körül Kierkegaard és Hegel között feszülő problémát: ha Kierkegaard ironikusan azt veti Hegel szemére, miszerint a német filozófus nem vesz tudomást a létezésről (*Existieren*), „akkor világos, hogy e kijelentésben a *választás* és a *döntés* ama emberi alapszituációja kap nyomatékot, melynek keresztényi és vallási komolyságát a reflexiónak és a dialektikus közvetítésnek nem szabad elhomályosítania és elhanyagolnia.” (Gadamer: *Gesammelte Werke*, 3. kötet, 177. old, In: Fehér M. István: *Schelling, Kierkegaard, Heidegger – rendszer, szabadság, gondolkodás. A poszthegelianus filozófia néhány közös motívuma és filozófiai témája*, Pro Philosophia Füzetek, 11-12. sz. 1997, 9. old.)

spekulatív gondolkodónak tehát fel kell emelkednie a *sub specie aeterni*hez, s egyúttal el kell vonatkoztatnia az emberi egzisztenciától.³³¹

Az *objektív reflexió* útja tehát az elvont gondolkodáshoz vezet, amely eltávolodik a gondolkodó alanytól³³² – mint láttuk -, ezzel szemben a *szubjektív reflexió* befelé fordul, a szubjektivitás irányába, s ebben a bensőségesse válásban ragadja meg az igazságot. Kierkegaard számára tehát az *igazság csakis a szubjektivitásban rejlik*³³³. Az objektív reflexió által jellemezhető spekulatív filozófia további tévedésének Kierkegaard azt tartja, hogy ez a gondolkodásmód a lét fogalmát mint absztraktat és statikust határozta meg, és nem vette figyelembe azt, hogy az empirikus lét és a megismerő szubjektum állandó *mozgásban, keletkezésben* van.³³⁴ Objektív módon azonban nem vagyunk képesek arra, hogy megközelítsük az igazságot, hanem csakis a gondolkodási meghatározottságokra irányulhat a kérdésünk. Ezzel szemben szubjektív módon a *bensőségessegre* reflektálunk, s ezáltal a végtelenség szenvedélyével megragadhatjuk az igazságot.

³³⁰ Az objektív reflexiónak a „személyiséget kiiktató” álláspontját kemény szavakkal illeti a dán gondolkodó: „Óh mélysége ez az alattomoságnak! Isten ígését – személytelenné, objektív tanná teszik, ahelyett, hogy Isten hangja lenne az, melyet néked hallanod kell; úgy hallották azt az ősök, mint Isten ijesztő hangját, mely most objektíve hangzik, mint egy kerepelő! És az ember személytelen (objektív) viszonyban van ezen személytelennel szemben; és a világi műveltség magaslatán és a művelt publikum, tudomány élén erősködnek, hogy ez a komolyság és műveltség és a szegény egyéni (szubjektív) életet élő embereket odaszorítják a szégyensarokba! Oh mélysége az alattomoságnak!” (Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum könyvkiadó, 1929, 49. old.)

³³¹ Vö: Eduard von Hagen: *Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1969, 66. old. Hagen a hegeli rendszert és a kierkegaard-i egzisztenciafilozófiát összehasonlítva megállapítja, hogy a spekulatív gondolkodás elvonatkoztat az egzisztenciától, tudniillik a rendszer számára az egzisztencia csupán egy eltűnő momentum az örökkévaló tiszta létben. A dán filozófus azonban az emberi egzisztencia prioritását hangsúlyozza, amely számára az abszolútum nem érhető el, hiszen az ember olyan létező, amely állandóan úton van, s számára az igazság megsejtése csak pillanatokra lehetséges. Idézzük Kierkegaard ezen gondolatait: „Az egzisztáló szellem (qua) egzisztáló szellem számára az igazság kérdése továbbra is nyitott marad; mert az absztrakt válasz csak az absztraktum számára lehetséges; mely azáltal válik egzisztáló szellemmé, hogy önmagából mint (qua) egzisztálóból absztrahál, amit csak pillanatonként tehet meg, mialatt ugyanaz a szellem ilyen pillanatokban lerója adóját az ittlétnek azáltal, hogy mégiscsak egzisztál.” (Sören Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 374. old.)

³³² Kierkegaard a naplójában szemléletesen tárja elénk az objektív reflexió „tárgyvesztését”, amelyben az ember úgy viselkedik mint a holló a mesében, aki a róka hízelgésére elejtette a tárgyát, azaz a sajtot. Az idealista tanítást is ekképp jellemezi a dán filozófus, tehát ez a tanítás „mindent elveszített, de önmagát megtartotta.” (Vö: Sören Kierkegaard: *Naplójegyzetek AA-DD*, Jelenkor Kiadó, Pécs 2006, 111. old. DD 85.)

³³³ Az alábbi sorok érzékeltetik a dán bölcselő szubjektivitáshoz kötött igazságfogalmának lényegi sajátosságait: „Objektíve a gondolkodási meghatározásokra kérdezzünk, szubjektíve a bensőségessegre. Tetőpontján ez a hogyan a végtelenség szenvedélye, ez pedig maga az igazság. ... Íme az igazságnak egy ilyen definíciója: a legszenvedélyesebb bensőség elsajátításában foglalt objektív bizonytalanság az igazság, mégpedig a legfőbb igazság, amely egy egzisztáló számára adott.” (Vö: Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 390-391. old.) Az igazsághoz tehát hozzátartozik az objektív bizonytalanság, amely a végtelenség szenvedélye által közelíthető meg. A hit megélésére jellemző a végtelenség szenvedélye, amely az objektíve bizonytalanra irányul, s ezért mondhatjuk, hogy a hit kockázatot rejt magában, ugyanis Isten az objektív szemlélet által nem ragadható meg. A hit objektíve bizonytalan voltáról és kockázatáról a későbbiekben – Ábrahám történetének a kapcsán – még szólni fogunk.

³³⁴ Idézzük a dán bölcselőnek azt a gondolatát, amelyben a lét és gondolkodás összhangját mérő tautológiának, azaz „agyrem”-nek minősíti: „Mi értelme van bolondítani, s a tárgy=alannal csalogatni az embert, ha az akadályok nem engedik meg neki azt az állapotot, ahol kapcsolatot teremthet vele, hiszen pontosan az az akadály, hogy egzisztálásán keresztül ő maga is keletkezésben van.” (Sören Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 376. old.)

Az objektív és a szubjektív reflexió útját követve jelentős különbségek mutatkoznak meg a vallásgyakorlás preferált lehetőségei között. Hegel filozófiájában ugyanis a vallás szorosan kapcsolódik az államhoz, tehát a vallás az a bensőség, amely az államban határozódik meg. A vallás ezáltal szükségképpen belefoglalódik az alkotmányba, a világi kormányzásba, s ezáltal a világi életbe, azaz az *igazság általános elve* (kiemelés tőlem: Cs.K.) meghatározza az élet különös szféráit, s az életet mint vallásos gyakorlati tudatot.³³⁵ Ezzel szemben Kierkegaard a szubjektív igazság létét hangsúlyozva az állam mivoltát leértékeli, a hit aktusában az individuum szerepét emeli ki, ezáltal a vallási közösség jelentősége is elvész a gondolatmenetében. A hit egy olyan „érzet”, amelyet az egyes ember félelemben és rettegésben tapasztal meg, s ezáltal a „vallási reformáció” nem indulhat ki közösségből, ezt a dán filozófus „lázító valótlanágnak” tartja.³³⁶

A fentiekben meghatározott objektív és szubjektív reflexió közti differenciát figyelembe véve igyekszem rámutatni arra, hogy Kierkegaardnak a szubjektivitáshoz kötött objektív bizonytalanságban rejlő igazságfogalmát összehasonlítsam a hegeli abszolút igazság fogalmával, amely az abszolútum megragadására irányul. Hegel a világtörténet filozófiáját értékelve arra a meglátásra jut, hogy az egyénnek az a rendeltetése, hogy az általános eszmét szolgálja, azaz az egyes túlmutat önmagán. Ezt nevezzük a hegeli gondolkodásban az *ész cselének*, miszerint az általános eszme a különöst, a szenvedélyeket küldi a harcba, hogy felőrölje magát, de épp a *különösnek* a pusztulásából ered az *általános*. Ennek következtében Hegel a történetfilozófiában azt az elvet veszi alapul, hogy az ész uralkodik a világon.³³⁷ Az intenciója szerint az egyént általános értelemben kell felfogni, s az öntudatos szellemet átalakulásában kell vizsgálni, ennek értelmében a *szellem fenomenológiája* a közönséges tudat útja az abszolút tudásig.

³³⁵ Vö: Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, 90-101. old. Hegel a vallásnak egyfajta *megerősítő* funkciót tulajdonít, amennyiben a vallásnak el kell mélyítenie az egyén *érzetét* az állam iránt. Ezt a konfirmatív funkciót hangsúlyozza az alábbi gondolatmenet: „...a vallás kiegészítő tényezője az államnak, amennyiben a legjobban elmélyíti az érzetet iránta, az állam megkövetelheti minden polgárától, hogy valamelyik egyházhoz tartozzék.” (Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlat*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 281. old.) Ennek értelmében Hegel kiemeli a vallásos közösség jelentőségét, ez ugyanis elmélyíti a vallásos hitet. Jézus halála a Lélek kiadásának a feltétele, Isten ettől kezdve egy gyülekezet szellemeként van jelen a világban. Isten, mint jelenlevő, valóságos szellem tehát a gyülekezetében lakozik. (Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. In: *Sämtliche Werke BD XVI*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965 315. old.)

³³⁶ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum könyvkiadó, 1929, 26. old.

³³⁷ „A történelemben egy általános célt kell keresnünk, a világ végcélját, nem a szubjektív szellem vagy a lélek valamilyen különös célját; ezt a végcélt kell megragadnunk az ésszel, amely semmi különös véges célt nem tehet érdekévé, hanem csak az abszolút célt... ...a világtörténet az ész képe és tette.” (Vö: Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, 17. old.) Mindebből kiindulva Hegel számára a filozófia feladata az abszolútum megragadása, ugyanis csakis az abszolútum tekinthető igaznak: „Diese Konsequenz ergibt sich daraus, dass das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist.” (Vö: Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, 59. old, magyar fordításban: *A szellem fenomenológiája, Bevezetés*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, 48. old.)

Megítélésünk szerint a *szellem fenomenológiájának* áttekintése előtt azonban érdemes figyelmet fordítanunk Hegel ifjúkori töredékeire³³⁸, amelyet a német gondolkodó az *Újszövetségre*, főként a *Hegyi beszédre* és *János evangéliumára* alapoz. Az ifjúkor teológiai írásai ugyanis segítséget adnak a hegeli rendszerfilozófia későbbi megértéséhez. Az említett műben Hegel Kant etikájának kötelesegtörvényét az ószövetségi törvénnyel azonosítja, mivel szerinte a kanti *moralitás* igazából *legalitásnak* tekinthető, mivel a parancs és kötelesség embere egyaránt szolgál, még akkor is, ha az utóbbi ura önmagán belül is van. A kanti moralitással szemben Hegel az Újszövetség jelentőségét hangsúlyozza, mert Jézus a szeretetével legyőzi a törvényt, s ezáltal túllép a kanti moralitáson a szeretet modifikációit hirdetve. Ez a szellem hatja át a *Hegyi beszédet*, amelyben Jézus nem a törvények tiszteletét követeli meg, hanem felmutatja azt, ami betölti őket – s ezáltal meg is szünteti; a szeretetben ugyanis a törvény elveszti törvényszerű formáját.³³⁹ A törvénynek a szeretetben való feloldása által eljutottunk a valódi léthez, melyben megszűnik minden szétválasztottság, azaz egyesülés és lét egyet jelent.³⁴⁰ A szeretet szubsztanciája pedig az Isten, s ebből kiindulva a vallás az Isten öntudataként jellemezhető. Hegel filozófiája ezen a ponton voltaképpen az Isten önkinyilatkoztatásának a bemutatása.

A *szellem fenomenológiájában* az Isten már a Szellemmel azonos, mivel csakis a szellemi az, ami valóságos. A közönséges tudat még az érzéki bizonyosság állapotában van, az abszolútum pedig eredményként fogható fel, ami csakis a végén az, ami valójában³⁴¹, s ezáltal ismét eljutottunk a negatív filozófiának a már bemutatott álláspontjához. Az abszolút

³³⁸ Vö: Hegel: *Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1924. Diltheynek köszönhetjük Hegel ifjúkori írásainak ismertetését, amelyben nyilvánvalóvá válik, hogy a szellem hegeli fogalma egy pneumatikus életfogalomra vezethető vissza. (Vö: GW 1. 232. old, IM 168. old.) Azonban fel kell tennünk a kérdést, hogy mi az, ami Dilthey Hegelhez köti, s miben rejlik a kettőjük álláspontja közti ellentét? Dilthey bírálja Hegel észak kultuszát, s ellene fordul a hegeli fogalom ideális konstrukciójának, ezzel szemben az élet realitását próbálja megérteni és adekvát fogalmakban bemutatni. A hegeli fogalom átalakításának lehetünk a tanúi, mivel Dilthey az objektív szellemet elkülöníti az abszolút szellemtől, az objektív szellem az élet realitására épül, mert kiterjed a művészetre, a vallásra és a filozófiára egyaránt. „Zweifellos ist das Umbildung des Hegelschen Begriffes. Was bedeutet es? Inwiefern trägt sie 'Realität des Lebens' Rechnung? Am bedeutsamsten ist offenbar die Ausdehnung des Begriffes des objektiven Geistes auf Kunst, Religion und Philosophie. Denn das heisst, dass Dilthey auch in ihnen nicht unmittelbare Wahrheit, sondern Ausdruckformen des Lebens sieht.” (Vö: GW 1. 233. old, IM 168. old.) Dilthey számára tehát – Hegellel ellentétben – a filozófiai fogalomnak kifejezésjelentése van, nem pedig megismerés funkciója. A két gondolkodó közti további ellentét abban nyilvánul meg – elfogadva Gadamer álláspontját -, hogy Hegellel szemben Dilthey a saját végességünk tudatának megőrzése mellett érvel, a végesség tudatának hangsúlyozása azonban mégsem jelentette számára a tudat végessé tételét. A végesség tudata tehát nem von maga után semmiféle korlátozást, épp ellenkezőleg: a szellem potenciális végtelensége nyilvánul meg benne, ám e végtelenség módját a történeti ész képezi, s nem a spekuláció. („Für Dilthey bedeutete das Bewusstsein der Endlichkeit keine Verendlichkeit des Bewusstseins und keine Beschränkung. Es bezeugt vielmehr die Fähigkeit des Lebens, sich in Energie und Tätigkeit über alle Schranken zu erheben. Insofern stellt sich in ihm gerade die potentielle Unendlichkeit des Geistes dar. Freilich nicht Spekulation, sondern historische Vernunft ist die Weise, in der sich diese Unendlichkeit aktualisiert.) (Vö. GW 1. 236. old, IM 170. old.)

³³⁹ Vö: Hegel: *Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1924, 268. old.

³⁴⁰ Vö: uo. 383. old.

³⁴¹ Vö: Hegel: *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, 15. old. „Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder sich selbst Werden, zu sein.” (Magyar fordításban: Hegel: *A szellem fenomenológiája, Előszó*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, 18. old.)

tudás azonban csak akkor valósul meg, ha eljutunk a szellem álláspontjára, s ezáltal a szellem képes szemlélni önmagát, képes realizálni önmagát a valóságban, azaz egyúttal felismeri, hogy azonos a valósággal magával.³⁴² Az abszolút tudás hegeli követelménye Kierkegaard számára nem elfogadható, mint már jeleztük. Bár Hegel és Kierkegaard egyaránt az élet ellentétes mozzanatainak a jelentőségét hangsúlyozzák, mégis lényeges köztük a különbség. Hegel ugyanis azt állítja, hogy minden ellentét végsősoron feloldható az ész abszolút tudásában, s hogy a valóság megragadható az ész által: „Ami ésszerű az valóságos; s ami valóságos, az ésszerű”³⁴³; Kierkegaard ezzel szemben úgy látja, hogy az ellentétek feloldhatatlanok maradnak. Nála az *abszolút szellem* nem jelentheti a filozófia alapját, hanem csak az ember tényleges, individuális élete. Következésképp a dán bölcselő merő absztrakciónak minősíti a lét és a *gondolkodás* összhangjának a gondolatát, a *szubjektum* és az *objektum* azonosításának a szintézisét, ha létezik is lét és gondolkodás valamilyen végső szintézise, ez csak az Isten számára lehetséges, aki éppen azáltal tudja megragadni, mert örök lény.³⁴⁴ Kétségtelen tehát, hogy a lét és a gondolkodás összhangjának a kritikája által a dán filozófus tagadja az abszolút közvetítés lehetőségét, tudniillik ez szükségszerűen a választás megszűnését vonná maga után.³⁴⁵

Láttuk, hogy Kierkegaard Hegel gondolati rendszerét azért bírálja, mert a *közvetítés abszolút erejének* hangsúlyozása által az emberi szabadságot veszni hagyja. A hegeli közvetítésnek azonban pozitív hozadéka is van hermeneutikai vizsgálódásaink szempontjából, s erről nem szabad megfeledkeznünk. Egyetérthetünk ugyanis a gadameri gondolattal, miszerint a megértés feladata nem lehet a múltbeli értelemnek az objektív reprodukálása –

³⁴² „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist. ...nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre.” (Vö: Hegel: *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, 14. old. magyar fordításban: Hegel: *A szellem fenomenológiája, Előszó*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, 17. old.)

³⁴³ Vö: Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 20. old.

³⁴⁴ Vö: FM 56. old. A dán filozófus az Isten és tettei között tökéletes megfelelést határoz meg, ugyanis Isten esetében a lényeg magában foglalja a létet. (*Essentia involvit existentiam.*) (Vö: uo.) Az egyes ember esetében természetesen a fenti összefüggés nem helytálló, ugyanis pl. Napóleon tetteiből nem következtethetünk a létezésére, hanem pont fordítva, létezése bizonyítaná a tetteit. Napóleon (az egyes ember) esetében tehát nincs abszolút megfelelés lénye és tettei között.

³⁴⁵ Hegel gondolati tévedése Kierkegaard álláspontja szerint mindebből kiindulva abban rejlik, hogy a *gondolkodás* és a *szabadság* szféráját nem különíti el egymástól, mivel a „gondolat számára az ellentmondás nem létező valami; az egyik ellentmondás a másikba megy át, hogy aztán egy másik egységbe olvadjanak össze. A szabadság számára az ellentmondás létező valami; mert a szabadság kizár és fölvesz.” (Vö: Kierkegaard: *Vagy-vagy, Az esztétikai és etikai közötti egyensúly a személyiség kidolgozásában*, In: *Sören Kierkegaard írásai*, Gondolat Kiadó, Budapest 1982, 210. old.) Kierkegaard azt elismeri, hogy a logika és a természet szférájában a szükségszerűség az uralkodó, tehát ezek a szférák a gondolat által megragadhatóak. Azonban a történelmet nem értelmezhetjük a hegeli rendszerfelfogás szerint, mert ezáltal egy lezárt, már nem élő történelmet nyernénk, amelyben nem kap helyet a szabadság. Kierkegaard a szükségszerű történelem létevel szemben – amely kimerül a múlt közvetítésében – az emberi szabadság mellett teszi le a voksát, amely a jövőre irányuló választásban manifesztálódik. Ha a filozófus nem éli meg a szabadság boldogságát, akkor „megnyeri az egész világot, önmagát meg elveszti...” – halljuk a dán filozófus végszavát. (Vö: uo. 213. old.)

mint amit a romantikus hermeneutika képvisel -, hanem csakis a jelenkor számára történő integrálásban valósulhat meg a megértés lehetősége. Gadamer ennek értelmében a hermeneutika feladatát a Hegel által képviselt *integrációban* látja, s ezzel együtt elutasítja Schleiermacher intencióját, aki a *rekonstrukció* fogalmát hangsúlyozza, azaz a hagyomány helyreállítását. Mindazonáltal a Schleiermacher által hirdetett restauráció létünk történetisége miatt nem valósítható meg, ez csakis „reménytelen erőlködésnek” tekinthető.³⁴⁶ Gadamer joggal hangsúlyozza, hogy Hegel Schleiermacherrel szemben döntő igazságot fogalmaz meg, mikor a történeti szellem lényegét a *jelenkori élettel való gondolkodó közvetítésében* látja. „Hegel spricht damit eine entscheidene Wahrheit aus, sofern das Wesen des geschichtlichen Geistes nicht in der Restitution des Vergangenen, sondern in der *denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben* besteht.”³⁴⁷ Méltán állíthatjuk tehát, hogy a hermeneutika tudományának jeles képviselője a hegeli integráció elvéhez kapcsolódik, ám egyben azt is hangsúlyoznunk kell, hogy ezt az elvet radikálisan – azaz magával Hegellel szemben – fogalmazza meg. Tudniillik ha a történetiség hegeli elvét elfogadjuk, azaz ha elismerjük, hogy az emberi ittlét alapvető és kiiktathatatlan jellemzője a történetiség és a végesség, akkor ezzel egyben implicite az abszolút tudás lehetőségét is megcáfoltuk. A fentiekből kiindulva a Hegellel szembeni kritikánk árnyaltabb lehet a Kierkegaard által megfogalmazott kritikánál. A hermeneutikai vizsgálódásaink jelentősége szempontjából ugyanis elfogadhatjuk a hegeli közvetítés jelentőségét, azonban egyetérthetünk Gadamerrel abban a tekintetben, hogy az integráció által az abszolút tudás nem lehet elérhető.³⁴⁸

Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy Gadamer a hegeli integráció elismerésén túl Hegel esztétikáját szintén nagyra becsüli. Ha a tapasztalat fogalmát ugyanis tágabban értelmezzük – és nem csupán a természettudományok mércéje által határozzuk meg – és a műalkotás tapasztalatára is kiterjesztjük, akkor el kell ismernünk, hogy a műalkotással való találkozásunk révén bizonyos igazságban részesülünk. Ezt figyelembevételével Gadamer elismerően szól Hegel „csodálatos esztétikai előadásairól”³⁴⁹, s elfogadja, hogy a műalkotás idealitását úgy kell meghatározni, mint ahogy Hegel tette, azaz az eszme „látszásaként”. Hegel további érdemének tekinthető, hogy ő volt az, aki kimutatta, hogy a művészet tapasztalatában igazságtartalom rejlik, amit a történeti tudattal is harmonizál. Az esztétika

³⁴⁶ „Wiederherstellung ursprünglicher Bedingungen ist, wie alle Restauration, angesichts der Geschichtlichkeit unseres Seins, ein ohnmächtiges Beginnen. Das wiederhergestellte, aus der Entfremdung zurückgeholte Leben ist nicht das ursprüngliche.” (Vö: GW I. 172. old, IM 128. old.)

³⁴⁷ Vö: IM 129, továbbá: GW I. 174. old. (Kiemelés az eredetiben.)

³⁴⁸ Gadamer a fentiekkel összhangban hangsúlyozza, hogy a hegeli gondolkodás igazságát ne hagyjuk veszni, és óvakodjunk a történeti hermeneutika „irracionalisztikus felhígításától”. (Vö. IM 241. old.) A Hegel elleni kritika (Feuerbach és Kierkegaard kritikájára gondol elsősorban Gadamer) valójában pozíció nélkül marad, s „nem képes megvédeni magát a totális dialektikus önközvetítés követelményeivel szemben” (vö. IM 241. old.), a reflexióban ugyanis „sohasem találjuk meg azt az arkhimédeszi pontot, amelyről a hegeli filozófia kifordítható sarkaiból.” (Vö: IM 242. old.)

³⁴⁹ Vö: GW I. 103. old, IM 86. old.

ezáltal az igazság történetévé válik, ezért méltán állítható, hogy „a művészet tapasztalatát is az igazság megismeréseként kell legitimálnunk.”³⁵⁰

Kierkegaard Hegelhez hasonlóan elismeri az esztétikai tapasztalat jelentőségét, művészet által ugyanis szellemi gyönyörben részesülünk, s az esztétikai hatás arra is képessé tesz bennünket, hogy a művészet okozta szenvedést elmélkedően éljük meg. Azonban a vallási lét fele közelítve a művészet jelentősége már relatívvá válik, mivel a művészet által meghatározott emberi egzisztencia csupán az illúzió által meghatározott világban él, s a művészet nem képes átlépni az időbeliség által megnyilvánuló korlátokat.³⁵¹

Vizsgálódásunk további kiindulópontjául nézzük, hogy milyen gondolati párhuzamok, differenciák mutathatók ki Hegel és Kierkegaard hitről alkotott felfogásában. A fentiekben már hangsúlyoztuk azt, hogy a dán bölcselethez a hitnek az objektív bizonytalanságra irányuló kockázatát tartja szem előtt, valamint a *hit abszurditásának* az elvét képviseli, s ez abban nyilvánul meg, hogy az örök igazság az időben keletkezett, az Isten Jézus Krisztus személyében az időbe belépett, s a többi emberhez hasonlóan élt. Az örök igazság megjelenése a történelemben, az Isten emberré válása azonban olyan ellentmondás, amelyet a dán filozófus szerint nem lehet ésszel közvetíteni, hanem csakis paradox csodának tekinthetjük.³⁵² Hegel azonban a kierkegaard-i *paradox csodát* feloldja az ész abszolút tudásában, álláspontja szerint az Istenhez az ész által fel lehet emelkedni. Az Istenre irányuló *közvetlen tudás* lehetőségét hangsúlyozza a német gondolkodó, a gondolatmenetében az Isten és az emberi tudat egymásra vonatkozása megbonthatatlan egységként értelmeződik. Mivel tudatunk közvetlenül tud az Istenről, s ez az ember számára *feltétlen bizonyosság (kiemelés tőlem: Cs.K.)*, ezért ha a Hegel által preferált utat járjuk, akkor vizsgálódásunknak a lényege

³⁵⁰ Vö: IM 86. old, GW 1. 103. old. „Hier ist auf eine grossartige Weise der Wahrheitsgehalt, der in aller Erfahrung von Kunst liegt, zur Anerkennung gebracht und zugleich mit dem geschichtlichen Bewusstsein vermittelt. Die Ästhetik wird damit zu einer Geschichte der Weltanschauungen, d. h. zu einer Geschichte der Wahrheit, wie sie im Spiegel der Kunst sichtbar wird. Damit ist die Aufgabe grundsätzlich anerkannt, die wir formulierten, in der Erfahrung der Kunst selbst die Erkenntnis von Wahrheit zu rechtfertigen.”

Bár Hegel elismerte a művészetben tapasztalatában rejlő igazságot – mint említettük -, azonban a filozófia fogalmi tudását jobban értékelte, a fogalom igazsága tehát minden tapasztalatot megszüntetve emel fel magába, s ezáltal „Hegel filozófiája dezavválja is az igazságnak azt az útját, amelyet a művészet tapasztalatában felismert.” (Vö: IM. 86. old, GW 1. 104. old: „Freilich hat Hegel die Wahrheit der Kunst nur dadurch anerkennen können, dass er sie im begreifenden Wissen der Philosophie überbot und die Geschichte der Weltanschauungen, wie die Weltgeschichte und die Geschichte der Philosophie, vom vollendeten Selbstbewusstsein der Gegenwart aus konstruierte. Auch darin kann man aber nicht nur etwas Abwegiges sehen, sofern damit der Bereich des subjektiven Geistes weit überschritten wird. In diesem Überschritt liegt ein bleibendes Wahrheitsmoment des Hegelschen Denkens. Freilich, sofern die Wahrheit des Begriffs dadurch allmächtig wird und alle Erfahrung in sich aufhebt, desavouiert Hegels Philosophie den Wahrheitsweg zugleich wieder, den sie in der Erfahrung der Kunst erkannt hat.”)

³⁵¹ A későbbiekben még ki fogunk térni a művészetnek a vallási lét szempontjából való relatív voltára.

³⁵² A hit abszurditása, paradox jellege, Jézus Krisztus egzisztenciális jelentősége a következő fejezet témájával szolgál, most csupán a hegeli filozófia szemszögéből elővételeztük ezt a lényeges kierkegaard-i kérdéskört.

nem más, mint az Isten és az emberi tudat egymásra vonatkozásának a feltárása.³⁵³ Ennek az útnak az első lépése az Istenről való képzet kialakítása, Isten először ugyanis csak képzet formájában létezik számunkra, mindazonáltal az Isten nem marad pusztán képzet, hanem közvetlen tudással is rendelkezünk róla, s ez az Istenről való bizonyosság.³⁵⁴ A felvázolt gondolatmenetben már implicite benne rejlik az a hegeli felismerés, miszerint a vallásfilozófia tárgya az Isten, azaz az *abszolút ész*. Hegel nézete szerint a vallás az emberi tudat legmagasabb rendű szférája, amelynek a segítségével a szellem képes a végeesség fölé emelkedni. Ennek értelmében a német filozófus tiltakozik azon gondolatok ellen, amelyek a korlátozott viszonyokra és a véges dolgokra hivatkozva lépnek fel a vallásfilozófia ellen, szerinte ugyanis csakis a lényegi viszonyok módozatainak a logikai megismerése után foglalkozhatunk a vallással tudományosan.³⁵⁵ A vallás által mindazonáltal képesek vagyunk túllépni a véges dolgokon (a világ dolgain és a különös szubjektum végeességén), és az Istenhez emelkedünk, azaz az abszolút és a végtelen tartalomhoz.³⁵⁶

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy Hegel nemcsak az Istent - az abszolút ész - , hanem egyúttal a bibliai tanítás lényegét is a szellem által közelíti meg. Egy Szentírásból merített példával fogjuk megvilágítani azt a különbséget, amely Hegel és Kierkegaard Bibliaértelmezése között húzódik. Az Újszövetségnek arra a gondolatára utalunk, amely szerint „a betű megöl, a lélek pedig megelevenít.”³⁵⁷ Lényegesnek vélem ezen bibliai gondolat kiemelését, mivel mint Hegel, mint pedig Kierkegaard a vizsgálódásaiban hangsúlyozza a fent megnevezett ige jelentőségét.³⁵⁸ Az idézett újszövetségi gondolatban megfogalmazódott az a gondolati tartalom, hogy ne a betűk, hanem a lélek szolgálai legyünk. Ennek értelmében a Szentírás az Újszövetség fontosságára hívja fel a figyelmet, amely az *élő Isten lelkevel* íródott az *élő szív lapjára*.³⁵⁹ Hegel a bibliai igék nehezen rendszerezhető voltára utalva megfogalmazza azt az imperatívuszt, hogy az igéket ne betűk és szavak által közelítsük meg,

³⁵³ Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, 70-73. A hegeli értelmezés az Istent az emberi tudatra vonatkoztatja: „Nehmen wir aber heraus, was im Satz unmittelbaren Wissens liegt, was unmittelbar damit gesagt ist, so ist eben Gott ausgesprochen in Beziehung auf das Bewusstsein, so dass diese Beziehung ein Untrennbares sei, oder dass wir beides betrachten müssen und dies unser wesentlicher Gegenstand der Betrachtung sei.” (Vö: uo. 73. old.)

³⁵⁴ Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, 56. old. A bizonyosság hegeli értelmezésben *közvetlen kapcsolat* Isten és önmagam között. A külső lét bizonyossága és saját magam bizonyossága tehát ugyanaz. „...So ist in diesem Bewusstsein von Gott dies enthalten: ein Selbständiges, an und für sich Seinendes – und ich, der ich davon weiss. Es ist mir gewiss, dass es ist; es ist diese eine Gewissheit, diese unmittelbare Beziehung.” (Vö: uo. 283. old.)

³⁵⁵ Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, 79-80. old.

³⁵⁶ Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, 308. old. „Die Religion sprechen wir wesentlich aus als eine Erhebung, ein Übergehen von einem Inhalt zu anderen, und der Inhalt, von dem wir übergehen zu Gott, ist der endliche Inhalt, von dem wir uns zu dem absoluten, unendlichen Inhalt verhalten und übergehen.”

³⁵⁷ Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, 77. old. (Vö: 2 Kor 3,6)

³⁵⁸ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum könyvkiadó, 1929, 84. old.

³⁵⁹ 2Kor 3, 3

hanem a lélek és a szellem által, amelyekkel a szavakat felfogjuk. Megítélésünk szerint ezen a ponton valójában még nem is tér el az újszövetségi tanítás a hegeli gondolatmenettől. A Szentírás azonban úgy tartja: „Az Úr ugyanis lélek: ahol az Úr lelke, ott a szabadság.”³⁶⁰ A Lélek pedig csakis az *Újszövetség szolgálata* által, azaz Krisztus által jó el.³⁶¹ Hegel gondolati útja a továbbiakban már eltér a Szentírás előbb említett tanítástól. A filozófus ugyanis nem az Újszövetségben megfogalmazott krisztusi igazságokra reflektál, hanem a szellem jelentőségét emeli ki, ugyanis a szellem segítségével képesek vagyunk felfogni és kifejezni a bibliai igék tartalmát. Mindazonáltal a szellem az önmagában rejlő szükségszerűség által jár el, az értelmező szellemnek a legitimációja pedig maga a dolog, a tartalom, amit a fogalom juttat kifejezésre.³⁶²

Kierkegaard – Hegelhez hasonlóan, ám más interpretációban – szintén fontosnak tartja a már említett bibliai ige kiemelését, miszerint a „lélek az, ami elevenít”³⁶³, s ezáltal Pünkösdre, a Szent Lélek ünnepére utal. A dán filozófus azonban – a hegeli szellemtől eltérő módon – a hit szerepét hangsúlyozza, s a hit nem más, mint a *lélek ajándéka Istentől – kiemelés tőlem: Cs.K.* A Kierkegaard által leírt hit „erősebb mint az egész világ”, mivel „annál vannak az örökkévalóság erői”.³⁶⁴ A lélek eljövételének a feltétele azonban a *halál*, amelyet ebben a kontextusban nem szó szerint - azaz testi halál mivoltában - kell értenünk, hanem annyit jelent mint *meghalni a világnak és önmagunknak*.³⁶⁵ A világ számára való meghalás az emberi önzés kiiktatását jelenti, s ezzel egyetemben a vágyakról való lemondást is maga után vonja, mivel az önzés által csakis a világi hatalmaknak engedelmessé válnánk. Ha a fenti gondolatnak világosan látjuk a horderejét, akkor érthetővé válik a kierkegaard-i konklúzió, miszerint az Isten szeretete a világ gyűlöletét jelenti, vagy enyhébben fogalmazva a világi dolgoktól való elhatárolódást rejti magában.³⁶⁶ Mindebből kiindulva láthatóvá válik, hogy Kierkegaard az Újszövetség gondolatainak a hangsúlyozása által önmegtartóztató magatartást hirdet, ennél fogva szenvedélyesen küzd Isten igéjének a tudományos megközelítése ellen, mert úgy véli, hogy a tudomány képviselői Isten igéjének teljes megértésére törekedvén valójában védekeznek az Isten igéje ellen, nem akarván, hogy az ige hatalmat nyerjen felettük. Az Isten igéje pedig arra való, hogy teljesítsük, s nem arra, hogy a homályos részeket tépelődjünk. Ebben a bírálatban mély igazság rejlik, mivel a tudományos

³⁶⁰ 2Kor 3, 17

³⁶¹ 2 Kor 3,6

³⁶²Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, 77-78. old. „...Dieser kann nur der sein, der in sich selbst nach der Notwendigkeit verfährt, nicht nach Voraussetzungen. Dieser Geist, der auslegt, muss sich für sich selbst legitimieren, und seine eigene Legitimation ist die Sache selbst, der Inhalt, das, was der Begriff dartut.” (Vö: uo. 78. old.) A hegeli gondolatmenetben tehát a biblia értelmezése a szellemtől függ, s ebben az értelmezésben csakis a fogalom nyújt feltétlen támaszt.

³⁶³ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum könyvkiadó, 1929, 84. old.

³⁶⁴ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum könyvkiadó, 1929, 91. old.

³⁶⁵ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum könyvkiadó, 1929, 85. old.

³⁶⁶ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum könyvkiadó, 1929, 93. old.

megközelítés száraz objektivitása által a szubjektivitás bensősége valóban háttérbe szorul/szorulhat. A dán bölcselem keményen bírálja azt a magatartásmódot, amely a tudomány által eltávolodik az igétől komolyságot és igazságszeretetet hangsúlyozva.³⁶⁷

Az eddigiek fényében megállapíthatjuk, hogy egyazon bibliai igét a két gondolkodó teljesen eltérő szemszögből közelíti meg: Hegel az önmagát értelmező szellem fogalom általi szükségszerűségét hangsúlyozza, ezzel szemben Kierkegaard a hit jelentőségére utal, amely a Léleknek az Istentől való ajándéka, ennek az eléréséhez azonban szükséges a világi dolgok elutasítása, ami egyben az emberi önzés kiiktatását is maga után vonja. Érezhető, hogy a Szentírás kiemelt igéjének lényegét Kierkegaard adekvátabb módon ragadja meg, a bibliai igével ugyanis párhuzamba állítható az a gondolat, miszerint a Lélek az Istentől ered, s ebben nagy jelentősége van Krisztus személyének.³⁶⁸

Vizsgálódásaink további kiindulópontjául nézzük az isteni lényeg megközelítésének, megragadásának legfőbb mozzanatait a hegeli gondolatmenetben. Az Istenről, azaz az abszolút észről *közvetlen tudásunk* lehet a német gondolkodó álláspontja szerint – mint ezt már jeleztük. A keresztény vallásban ugyanis Isten felfedte, hogy mi az ő lényege, Isten tehát nyilvánvalóvá vált. Következésképp a „rendszer filozófusa” mereven tiltakozik az érzéki észlelés és az értelem álláspontjával szemben, amely számára Isten titok jellege nem szűnik meg.³⁶⁹ Az érzékiség a külsődlegesség által meghatározott, *azaz a tér és az idő* - a két külső forma - által. Mindazonáltal ami az eszmében létezik, az hozzáférhetetlen marad az érzéki szemlélet számára. Ám ez a tartalom az értelem számára sem elérhető, tudniillik az értelem mereven ragaszkodik a gondolati meghatározásokhoz különbségéhez (mint pozitív-negatív, ok-okozat, végtelen-véges). A hegeli filozófiában ezzel szemben sem a végesnek, sem a végtelennek nincs önmagában igazsága, mert ezek önmagukban csupán átmeneteknek tekinthetők. Ha tehát az értelem álláspontjánál maradunk, akkor a különbség oldalai szétválhatnak egymástól, s az Isten természete ennél fogva felfoghatatlan marad, tehát fogalmilag nem válik megragadhatóvá. A spekulatív filozófia segítségével azonban eljuthatunk az abszolút tudásig, az abszolút tudás Hegel értelmezése szerint az Isten öntudata a végtelen tudatban, a tiszta gondolkodásban tehát feloldódik az, amit Kierkegaard a hit paradoxonjának nevez. A hegeli álláspont szerint az Istent érzékileg szemléljük, mint valóságos embert, s ezáltal az isteni lényeg közvetlenül az öntudat alakjában manifesztálódik, s az abszolút vallás a szellem önmagáról való tudataként definiálható: „...dieser Gott wird unmittelbar als Selbst,

³⁶⁷ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum könyvkiadó, 1929, 43. old. A következő fejezetben még figyelmet fordítunk az Isten igéje értelmezési lehetőségeinek a feltárására.

³⁶⁸ „...bizalmunk Isten iránt Krisztusból ered.” (Vö: 2Kor 3,4)

³⁶⁹ Vö: Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2000, 254-258. old.

als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; so nur ist er Selbstbewusstsein. Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder das es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewusstseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. In ihr wird das Wesen als Geist gewusst, oder sie ist sein Bewusstsein über sich, Geist zu sein.”³⁷⁰

Ennek a fényében a hegeli gondolatmenet szerint a vallás az emberi tudatnak az Istenhez való viszonya, s ezt az ember *végcéljának* is tekinthetjük, ezzel foglalkozva ugyanis az emberi szellem megszabadul a végeességétől, s ezt nevezhetjük az ember valódi felszabadulásának, ez a *szabadság maga és az igazság igazi tudata*.³⁷¹ A hegeli gondolatmenetet követve a vallást egyfajta *felemelkedésnek* is tekinthetjük, ahogy erről már szó esett, amely által Istenhez emelkedünk, azaz a véges tartalomból átlépünk az abszolút, végtelen tartalomba.³⁷²

Az Istenhez való felemelkedés gondolatát Kierkegaard merő illúzióknak tartja, a dán bölcselelő nézete szerint ugyanis ezáltal eltávolodunk a kereszténység valódi igazságtartalmától. Ezzel a kérdések olyan területére léptünk, amely a spekulatív gondolkodás kereszténység fogalmának a kritikus vizsgálatát tűzi ki célul. Ahogy azt a fentiekben hangsúlyoztuk, a dán gondolkodó radikálisan szembehelyezkedik Hegel hit- és kereszténységfelfogásával, s erőteljesen bírálja a spekulatív gondolkodás „hitfelfogását”, amit *kereszténység balszerencséjének* tart. Így érthetővé válik Kierkegaard intenciója, miszerint a krisztushit vissza kell juttatnunk a kereszténységbe amiatt, hogy az emberek újra képessé váljanak a kereszténység által hirdetett igazság személyes birtokbavételére. A spekulatív gondolkodás e törekvésünkben azonban meggátol bennünket – hangsúlyozza Kierkegaard -, s ezáltal nem más, mint *filozófusaink nyomorúsága*.³⁷³ Pedig „a spekulatív gondolkodó áll talán

³⁷⁰ Vö: Hegel: *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, 494. old. (Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, 385. old.)

³⁷¹ (*Kiemelés tölem –Cs.K.*) Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993 61. old. „...In dieser Beschäftigung befreit sich der Geist von allen Endlichkeiten; sie ist die wahre Befreiung des Menschen und Freiheit selbst, das wahrhafte Bewusstsein von der Wahrheit.” Ebben a kontextusban érdemes figyelmet szentelnünk Hegel Schleiermacherrel szembeni kritikájára. Schleiermacher ugyanis a vallást az *abszolút függőség* érzékeként jellemezte (vö: Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube*, de Gruyter, Berlin 1984, 31. old.), s ez váltotta ki Hegel bírálatát, aki a vallásban – mint láttuk – a szabadság megnyilvánulását látja. Véleményem szerint a hegeli kritika valójában nem érinti Schleiermachert. Az emberi szabadság jelenlétének a követelménye ugyanis nála is jelentős szerepet játszik: „A vallás ott lélegzik, ahol a szabadság ismét természetes dologgá lett.” (Vö: Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1991, 51. old.) A szabadság jelenléte azonban nem zárja ki a függőség érzését, mivel az embernek a végtelensége és Istenhez való hasonlósága érületével együtt tudatában kell lenni önön korlátozottságának is. (Vö: uo. 52. old.)

³⁷² Vö: uo. 308. old.

³⁷³ Szándékosan élünk a lubaci szóhasználat lehetőségével, mivel Henri de Lubac a *filozófusaink nyomorúságának* nevezi a spekulatív gondolkodás azon túlhajszolását, amit Kierkegaard a *kereszténység balszerencséjének* tekint. Henri de Lubac a kierkegaard-i álláspontot védelmezve támadja a spekulatív gondolkodásnak a kereszténységre gyakorolt hatását. A spekulatív gondolkodók ugyanis „...azt képzelik magukról, hogy ’valódi igazsággá válik’ spekulációjukban az, ami csak ’relatív igazság’ volt, elrejtve önmaguk elől is az egyszerű hívő szellemében, és derékul nekilátnak, hogy meghaladják a paradoxont. Naiv és elégedett tudálékosságukban azt hitték, hogy birtokolják és ’kiárúsíthatják az istenség titkait’, akárcsak az emberiségét is. Így végül is szép rendszerré alakítják át ’azt aényt, hogy Isten létezett’: ezt aényt ’az intellektualitás síkjára’

legtávolabb a kereszténységtől, és úgy tűnik, hogy messze az a legjobb, ha az ember olyasvalaki, aki megbotránkozik, mivel akkor állandóan kapcsolatban van a kereszténységgel, míg ezzel szemben a spekulatív gondolkodó megérti azt.”³⁷⁴ Kierkegaard által hangsúlyozott nehézség abban rejlik, hogy az ember nem a spekulatív gondolkodással azonos, hanem pont fordítva, a spekulatív gondolkodó az egzisztencia igényeinek alávetett egzisztáló. A kereszténység a paradoxonra irányul - az a tény, hogy az Isten emberi alakban megjelent, az abszolút paradoxon -, ezzel szemben a spekulatív gondolkodás meg akarja magyarázni, meg akarja érteni és ezáltal meg akarja szüntetni ezt a paradoxont. A spekulatív gondolkodás ezen törekvését mutatja be a *Félelem és reszketés* előszavában *Johannes de Silentio* által megfogalmazott gondolat: „Korunkban senki nem áll meg a hitnél, hanem továbbmegy.”³⁷⁵ A bírált filozófia ennél fogva célul tűzi ki a hit értelmi megértését, s egyúttal a paradoxon megszüntetését. Ismét a hegeli filozófiával szembeni ellenállásnak lehetünk a tanúi, amelyben a vallás és a hit csupán átmeneti fokozatot jelent az abszolút szellem megvalósulásában.

Térjünk vissza kicsit a spekulatív filozófia azon célkitűzésére, amely a paradoxon megmagyarázására és megszüntetésére törekedik. Kierkegaard szkeptikusan viszonyul ehhez a törekvéshez, s ennek érdekében magához a *nyelv*hez fordul. Fontosnak tartja ugyanis, hogy kimutassa a *megszüntetés* szó kétértelműségét a német nyelvben, amelyet a spekulatív filozófia a *zűrzavarkeltés* érdekében szándékosan használ fel.³⁷⁶ A *megszüntetés* szónak a német nyelvben teljesen különböző, sőt ellentétes jelentése van. *Megszüntetni (aufheben) tollere, tilgen* értelmében annyit jelent mint megsemmisíteni, *conservare, bewahren* értelmében pedig változatlan állapotban megőrizni. A spekulatív gondolkodás szándékosan, kétértelmű szó használatával homályba burkolózik, s a dán gondolkodó szenvedélyesen tiltakozik a *megszüntetni, feladni* dán *ophaeve* ige német megfelelőjének (*aufheben*) dialektikusan ellentmondásos – azaz *megszüntette-megőrizni* – értelmezése ellen. Valóban, Hegel a *levést* mint *megszüntette-megőrzést* határozza meg, s *örvendetesnek* tartja, hogy

terelik, oly módon, hogy ezentúl csak intellektuális viszonyt tartanak fenn vele, és felmentik magukat a hit szenvedélyes elkötelezettségétől.” (Henri de Lubac: *Isten útjain*, Vigília Kiadó, Budapest 1995, 67. old.)

³⁷⁴ Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 407. old.

³⁷⁵ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, Második kiadás, Göncöl Kiadó, Budapest 1986, 9. old. A spekulatív filozófia tehát *továbbmegy*, s a hit értelmi úton történő megragadására törekszik. Kierkegaard leírása ironikusan szemléletes: „A filozófia továbbmegy. A teológia kifestve ül az ablakában, és a filozófia kegyeit lesi, bájait áruba bocsátja neki. (...) egyáltalán nem gondolom, hogy a hit valami jelentéktelen dolog, ellenkezőleg, a legjelentősebb, és hogy a filozófia nem tisztességes, ha valami mást ad, és a hitet lebecsüli.” (Vö: uo. 38-39. old.)

³⁷⁶ Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 414-415. old. Nézzük a dán filozófus gúnyos kérdésfeltevést a szó kétértelműségével kapcsolatban: „Jó tulajdonsága-e a szónak, ha az ellenkezőjét is jelenti, azt nem tudom; de aki pontosan akarja kifejezni magát, az szívesen elkerüli az ilyen szó használatát döntő helyen. Van egy egyszerű, humoros, népies kifejezés, a lehetetlent fejezi ki: lizttel teli szájjal fűjni. Ezzel a trükkel él a spekulatív gondolkodás, ha olyan szót használ, mely az ellenkezőjét is jelentheti. Annak a világos kifejezésére, hogy a spekulatív gondolkodás nem tud semmiféle döntésről, ő maga él ilyen kétértelmű szóval, a spekulatív értelmezés jellemzésére.” (Vö: uo. 415. old.)

olyan szavak találhatóak a német nyelvben, amelyek két ellentétes meghatározást is magukban foglalnak.³⁷⁷ Az *aufheben* kettős jelentését ekképp jellemzi a rendszer-filozófus: „Maga a megőrzés magába zárja már azt a negatívumot, hogy valamit megfosztunk közvetlenségétől és külső behatásoknak hozzáférhető létezésétől, hogy fenntartsuk. – Így a megszüntetett egyszersmind megőrzött, amely csak közvetlenségét veszette el, de azért nem semmisült meg. ...Valami csak annyiban szűnt meg, amennyiben egységbe lépett ellentétével...”³⁷⁸

Megjegyzem, a nyelvi kétértelműségből kiinduló kierkegaard-i probléma azonban elsősorban nem filológiai, hanem filozófiai jellegű. A hegeli *aufheben* az ellentmondások szintézisét, azaz az ész általi feloldhatóságát jelenti; Kierkegaard gondolatvilágában azonban az ellentmondások feloldhatatlanok, az ész által nem közvetíthetőek. Az ember számára ugyanis az Isten abszolút ismeretlen, a tőlünk teljesen különböző. Az Isten létét nem bizonyíthatjuk az ész tevékenysége által - mint erről már szó esett -, a gondolkodás legnagyobb paradoxonja ugyanis az, hogy felfedezett valamit, amit már nem képes elgondolni.³⁷⁹ Ezért mondhatjuk azt, amit a dán filozófus többször hangsúlyoz, hogy a *hívő az értelmé ellenére hisz*.³⁸⁰ A paradoxon felismerése tehát az ész bukását is jelenti egyben. Fontos azonban hangsúlyoznunk, hogy az irracionálé nem az ész alatt, hanem az ész felett helyezkedik el, a gondolkodás legmagasabb fokú szenvedélye a paradoxon, azaz egy olyan

³⁷⁷ Vö: Hegel: *A logika tudománya, I. rész*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, 81-82. old.

³⁷⁸ Vö: Hegel: *A logika tudománya, I. rész*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, 82. old.

³⁷⁹ Vö: FM 51. old. Kierkegaard úgy véli, hogy a gondolkodás szenvedélye a paradoxon, s „az a gondolkodó, aki paradox nélkül gondolkodik, hasonlatos a szenvedély nélküli szeretőhöz: középszerű szerzet.” (Vö: uo.) Jon Stewart a tanulmányában a *Filozófiai morzsák* érvelésmódját vizsgálva nagy hangsúlyt fektet a paradoxon Kierkegaard általi megközelítésére. (Vö: Jon Stewart: *Hegel, Kierkegaard és a közvetítés a 'Filozófiai morzsákban'*, Magyar Filozófiai Szemle, 47. évfolyam 1-2. szám, 2003, 217-232. old.) Stewart szembehelyezkedik Thulstrup koncepciójával, aki a *Filozófiai morzsák*at nyílt Hegel kritikának tekinti (vö: Niels Thulstrup: *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University Press, 1980, 359-365. old.), ezzel szemben azt állítja, hogy Kierkegaard (*Johannes Climacus*) voltaképpen nem is Hegellel polemizál az említett műben, hanem elsősorban Hans Lassen Martensennel, aki a közvetítés szerepét hangsúlyozza a spekulatív teológiában. A *Filozófiai morzsák*at olvasva valóban szembetűnő számunkra, hogy a műben nem kerül sor Hegel filozófiájának mélyreható elemzésére, csupán Hegel logikájára vonatkozik egyetlen idézet, amely a hegeli ellentmondás-elvet csupán felszínében érinti. (Vö: FM 116. old. 192. és 193. lábjegyzet) Mindez erősíti azt a benyomásunkat, hogy a dán gondolkodó támadásának célpontja voltaképpen nem Hegel. Való igaz, hogy az 1830-as évek végén és az 1840-es évek elején Dániában a hegeli-közvetítés nagy vitát váltott ki, s erről a vitáról Kierkegaardnak tudomása is volt. (Vö: FM 145. old.) Stewart álláspontja szerint a kierkegaard-i kritika Martensenre irányul, aki azt hangsúlyozza, hogy a kereszténység központi dogmái (a testté válás és a Szentháromság) a hegeli közvetítés-elv által megerősítést nyernek, s ezáltal a modern teológiai gondolkodásnak az a célja, hogy egységre hozza azt, ami az értelem számára ellentmondásos. (Vö: Hans Lassen Martensen: „Rationalisme, Supranaturalisme og principium exlusi medii i Anledning af h. h. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 1, 1839, 458. old.) Martensen ennél fogva a hegeli logikát a teológiában próbálja alkalmazni, s ennyiben a hegeli fogalom immanens fejlődését használja fel. Martensen gondolatmenetével szemben Kierkegaard az Isten abszolút különbözőségét hangsúlyozza, s tagadja Istennek az emberi gondolkodás általi megismerhetőségét. A testté válás a fogalom keretei közt nem értelmezhető – hirdeti Kierkegaard, s ezáltal tagadja a testté válás szükségszerűségét is. Mindezek alapján elmondható, hogy a dán gondolkodó kritikájának a háttérben a hegeli logika áll, azonban a központi kérdéssé a közvetítés elvének teológiai szövegekörnyezetben való alkalmazása válik, s e téma körüli dániai vita motiválja Kierkegaardot.

³⁸⁰ (*Kiemelés tőlem – Cs.K.*) Vö: Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 460. old.

probléma felfedezése, amely már nem gondolható el. A fogalmi gondolkodás illetékességi területét tehát lehatárolja Kierkegaard, azonban ez nem jelenti annak a tagadását. Az észnek ugyanis megvan az szerepe, azaz az embert elvezeti a paradoxonig, ahonnan már nem tud túljutni, és átadja helyét a hitnek. Mindebből kiindulva Kierkegaard Hegellel szembeszállva azt mondja, az Isten és az ember között nem lehetséges közvetítés, az Istennel sem egyesülni nem tudunk, sem megérteni nem vagyunk képesek, a hozzávaló viszonyunkat ugyanis a paradoxon jellemzi.³⁸¹ Ennek a fényében a dán bölcsele hitfelfogása szerint az ember nem alakíthat ki közvetlen kapcsolatot a végtelennel, mivel közvetlen kapcsolatnak csak az egyenlő egyenlőhöz fűződő viszonyát mondhatnánk, s ezáltal a végtelen felismerése feltételezné a felismerő végtelenségét, azaz az Isten felismerése feltételezné az ember Istenségét.

Az egzisztenciának mely meghatározottságai azok, amelyek lehetlenné teszik a végtelenhez fűződő közvetlen viszonyt?³⁸² – merülhet fel joggal a kérdés. Az emberi egzisztenciát Hagen – Kierkegaard nyomán – három sajátosságánál fogva (az ember mint *időbeli, véges és bűnös* lény) határozza meg, s ezen egzisztenciális meghatározottságok akadályozzák meg a létezőt abban, hogy az abszolútumhoz felemelkedjen. Az ember egyrészt *idő* által meghatározott entitás, amely azt jelenti, hogy a világban sosem éri el a végső célt. Állandóan úton van tehát az ember, amely által ki is teljesezhet (az Istenhez közeledvén), ám egyúttal el is veszítheti egzisztenciáját (az Istentől távolodván a bűn útjára lépve). Az ember *véges* volta azt jelenti, hogy teremtett és testhez kötött szellemként véges szellem, ez oknál fogva csak a véges, az érzékelhető létező felismerésére képes. Mindebből kiindulva az Isten felfoghatatlan marad az ember számára. Nézzük az ide vonatkozó kierkegaard-i passzust: „Az ember a végtelenség és végeesség, a mulandó és az örök, a szabadság és szükségszerűség szintézise, röviden szintézis.”³⁸³ A létező végtelensége a szellem általi meghatározottságot jelenti, s ez lehetővé teszi az Istenre való irányulást, ezzel

³⁸¹ Jon Stewart a tanulmányában hangsúlyozza, hogy a hegeli *közvetítés* Kierkegaard általi teljes elutasítása nem elfogadható, mivel a dán gondolkodó a közvetítés-elveket nem veti el radikálisan, hanem sokkal inkább felhasználja és beépíti a paradoxon tételébe. (Vö: Jon Stewart: *Hegel, Kierkegaard és a közvetítés a 'Filozófiai morzsákban'*, Magyar Filozófiai Szemle, 47. évfolyam 1-2. szám, 2003, 229- 231. old.) Kierkegaard paradoxon leírásában a hegeli mozgás felismerhetővé válik, miszerint az adott különbséget meghaladja az „abszolút hasonlóság”, s ebben a magasabb egységben eltűnik a különbség (azaz az ellentmondás.) Stewart joggal utal a *Filozófiai morzsák* azon passzusára, amelyben a paradoxon az ellentmondásos fogalmakat egyesíti, tehát ezen a ponton is felismerhető a hegeli közvetítés-elv. Kierkegaard ugyanis ekképpen jellemzi a hit tárgyát: „...a hitnek a paradoxon a tárgya, a paradoxon pedig éppen az ellentmondást egyesíti: a történetit örökkévalóvá, az örökkévalót történetivé teszi.” (Vö: FM 83. old.) Az elmondottak alapján megalapozottnak tűnik Stewartnak az az álláspontja, miszerint a paradoxont nem a közvetítés ellentétéként, hanem inkább a közvetítés egy megvalósulási lehetőségeként kell interpretálnunk, s a kierkegaard-i polémia célzottja voltaképpen Martensen, aki a közvetítést tekinti a kereszténység alapelveként, s ezáltal a paradoxon megszüntetésére törekszik.

³⁸² E gondolatmenet alapjául Eduard von Hagen Kierkegaard elemzése szolgál, aki az emberi egzisztencia lényegi meghatározásait bemutatva megfogalmazza az Isten-Ember közti közvetlen kapcsolat lényegi lehetlenségét. (Vö: Eduard von Hagen: *Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1969, 60-67. old.)

³⁸³ Vö: HB 19. old.

szemben a létező végeessége (a test általi meghatározottsága) megakadályozza a közvetlen kapcsolatot az Istennel. A véges szellem tehát nem képes az Isten megismerésére, megragadására, ezért ismét megerősítést nyert az a többször kiemelt kierkegaard-i megállapítás, amely szerint a hit az *objektív bizonytalanság* állapota. Az ember *bűnössége* az Istentől való további eltávolodást vonja maga után, azaz a bűn által az egzisztencia egyre jobban elhatárolódik a végtelentől.³⁸⁴

A fentiek alapján láthatóvá vált, hogy Kierkegaard az emberi egzisztenciának azokat a meghatározottságait hangsúlyozza, amelyek megakadályozzák a végtelennel való közvetlen kapcsolatot. Az ember és abszolútum között tehát nem lehetséges a közvetítés, sőt az abszolútumról objektív tudásunk sem lehet – érvel a dán bölcsele. Hegel logikájában ezzel szemben központi szerepet kap az abszolútum meghatározására és értelmezésére irányuló törekvés, amelyről a következő sorokban közvetít: „Az abszolútum egyszerű tiszta azonossága meghatározatlan, vagy inkább benne feloldódott minden meghatározottsága mind a *lényeknek* és az *egzisztenciának* vagy a *létnek* általában, mind a *reflexiónak*.”³⁸⁵ Hegel a *létet* nem reflektált közvetlenségként határozza meg, a *lényeket* reflektáltként, s mindegyik meghatározott totalitás önmagában.³⁸⁶ Kierkegaard ezzel szemben nem tesz kijelentéseket az abszolútumról, hanem csakis a létező ember abszolútumhoz való viszonyáról szól, ugyanis – mint ahogy már szoltunk róla – az ember időbeli, véges és bűnös volta miatt nem ismerheti meg az Istent, azaz tudása nem lehet Róla, közvetlen kapcsolatot nem létesíthet Vele, legfeljebb az embernek az Istenhez való viszonyulásáról lehet csak szó. A hegeli filozófia ezzel szemben a hit értelmi megragadását tűzi ki célul, s ennél fogva a paradoxon megszüntetésére irányul. Következésképp Hegel filozófiájának lényeges tartalma az Isten és a világ *megbékélése*, mivel csakis az ember fele irányuló Isten a reális Isten. Isten realizálódása, Isten tökéletes kinyilatkoztatása, a világban való jelenvalósága Krisztus alakjában van érzékelhetően jelen. Istennek és a világnak ezt az egységét tehát a Krisztusban hívó ragadja

³⁸⁴ Kierkegaard *bűnnek* nevezi az individuum *nem-igazságát*. (*Kiemelés tőlem: Cs.K.*) Azt azonban nem lehet feltételezni, hogy örökké bűnben volt az ember. Az ittlétbe való belépése által bűnössé válik, azaz bűnben és bűnökként születik. Ezt nevezzük az *eredendő bűnnek*, amely által lehetetlenné vált az örökkévalósággal való kapcsolat létesítése. „De ha így az egzisztencia hatalmába került, akkor nem képes az emlékezés által az örökkévalóságba visszahelyezni magát” – hallatszik a kierkegaard-i konklúzió. (Vö: Sören Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 397. old.)

³⁸⁵ Vö: Hegel: *A logika tudomány, II. rész*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, 139. old.

³⁸⁶ „A lényegen a lét mint *egzisztencia* lép fel; s a lét és lényeg vonatkozása a *belső* és *külső* viszonyává alakult tovább. A *belső* a *lényeg*, de mint az a *totalitás*, amelynek lényegileg az a meghatározása van, hogy a *létre* vonatkozik és közvetlenül *lét*.” (Vö: Hegel: *A logika tudomány, II. rész*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, 141. old.) Mindebből kiindulva Hegel az abszolútum értelmezésében *saját* tevékenységét hangsúlyozza, amely magánál kezdődik és vissza is érkezik magához. Folytatva a hegeli gondolatmenetet: „Az abszolútum csak azért az abszolútum, mert nem az elvont azonosság, hanem a lét és lényeg azonossága vagy a *belső* és *külső* azonossága. Így tehát maga az az abszolút forma, amelyet magában látat s amely azt mint attributumot határozza meg.” (Vö: *uo.* 142. old.)

meg. A hívő ezáltal az abszolút igazságban van, ám mégsem képes arra, hogy megértse az önkinyilatkoztatás isteni történetét, mert ez csakis a fogalom szükségszerűsége által lehetséges, amelynek megértése a spekulatív filozófia abszolút tudása által valósulhat meg.³⁸⁷

A fentiek értelmében Hegel a filozófiát összeegyeztethetőnek véli a teológiával, s ebből kifolyólag Anselmus gondolatát idézi, miszerint „*cum ad fidem perveneris, negligentiae mihi esse videtur non intellegere quod credis* (ha szilárdan hiszünk, vétkes hanyagság nem akarnunk is megérteni azt, amit hiszünk).³⁸⁸ A német filozófus gondolatmenetében tehát a vallás és a filozófia valójában egybeesik egymással, tudniillik a tárgyuk ugyanaz, azaz az örök igazság: az Isten: „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes.”³⁸⁹ A vallás tehát a tudatban realizálódó szellem³⁹⁰- hangzik el a hegeli konklúzió. A német gondolkodó a keresztény vallást tekinti az *abszolút vallás*nak, amelyben nyilvánvalóvá válik a szellem, azaz Isten mibenléte. Ennélfogva a történelem valamilyen végcélra irányul, az abszolút igazságra, amit az isteni akarat gondviselésének is nevezhetnénk.³⁹¹ Mint ahogy már utaltunk rá, Hegel nagy jelentőséget tulajdonít a kereszténységben Krisztus személyének – aki szellem és ember egyaránt -, Átala ugyanis az idő beteljesedett, és a történelmi világ lezárult. Mindezek értelmében Karl Löwith Hegelt tekinti az utolsó történelemfilozófusnak, aki a keresztény hagyomány által határozta meg történelemfilozófiáját. Úgy vélem, hogy egyetérthetünk Löwith gondolatmenetével abban a tekintetben, miszerint Hegel történelemfelfogása a vallásos és a világi megközelítés alapjául egyaránt szolgálhat. A *világtörténelem utolsó ítéletként* való meghatározása ugyanis szolgálhat a vallásos értelmezés keretűl, miáltal a világ a történéseinek lezárásaként ítélőszék elé kerül; azonban világi interpretációban azt is jelentheti, hogy az ítélkezés magában a történelmi folyamatban megy végbe.³⁹² Löwith ekképp jellemzi a hegeli történelemfilozófia ambivalenciáját: „Hegel nem volt tudatában annak a mély kétértelműségnek, melyet a teológia filozófiává való átfordítása s Isten Országának földi megvalósítása hordoz magában.”³⁹³

³⁸⁷ Vö: Eduard von Hagen: *Abstraktion und Konkrektion bei Hegel und Kierkegaard*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1969, 84. old.

³⁸⁸ Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, 65. old.

³⁸⁹ Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, 63. old.

³⁹⁰ Vö: Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, 265. old.

³⁹¹ Vö: Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet, A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1996, 95-103. old. Löwith a hegeli világtörténelmet a Gondviselés megvalósulásaként értelmezi, s ha ezt a folyamatot a teológia nem képes megmagyarázni, akkor a filozófiára hárul az a feladat hogy bemutassa azt, hogy Isten miként viszi keresztül a szándékát a történelmen. Az emberi megismerés az örök bölcsesség „megragadására” irányul, s ebben az értelemben nem más mint *Isten igazolása (Kiemelés tölem: CsK)*. (Vö: uo. 98. old.)

³⁹² A vallás hegeli magyarázata tehát egyben a vallás lerombolását is magában rejtheti. (Vö: Karl Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich 1941, 468. old.)

³⁹³ Vö: Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet, A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1996, 101. old. A fenti gondolatmenet folytatásaként feltehető a következő kérdés: Ha a vallás a szellem dialektikájának a megnyilvánulása, akkor Isten nem csupán metaforája-e az emberi nem közös

A kierkegaard-i gondolatmenetben – Hegel spekulatív filozófiájával ellentétben – nem létezhet az Isten és a világ megbékélése, hanem csakis a világ *tagadása* által közelíthetjük meg az Istent.³⁹⁴ Az ember bár a világban létező lény, mindazonáltal a létének beteljesedését csakis az Istenre való irányulásában érheti el, valódi léte tehát a végtelenre irányul.³⁹⁵ Ha a világban létező ember szellemi lényének tudatára ébred, akkor ezzel egyidejűleg azzal a ténnyel is szembesül, hogy a világ nem az a hely, amely a lényének megfelel. A vallásos egzisztencia törekvése tehát nem a világ fele irányul, mert tudja, hogy életének célja nem a *végességben* rejlik, ezért tagadja a *végességet*, s a *végtelenre* összpontosít. Ám a helyzet mégsem ilyen egyszerű: a vallásos egzisztencia bár nem a végesség és a bűnök világából való, azonban Isten világában sincs *még* jelen. A hitben élő ember megtagadja a világot, ám ezzel együtt az egyedüli, számára jelenlévő létet tagadja meg. A lét megtagadása, az emberi élet visszavezetése a semmire a vallásos egzisztencia szenvedését implikálja, amelytől nem menekülhet a hívő egzisztencia.³⁹⁶ Méltán állíthatjuk, hogy Kierkegaard számára a hit keresése valóban végigküzdött, végigszenvedett egzisztenciális harc volt, elkötelezettséggel, benső tűzzel kereste az igazságot.³⁹⁷ Az igazság mibenléte mindazonáltal csakis az Istennel való kapcsolatban – nem pedig a közvetlen tudás által – érhető el, s ezáltal képes az ember a *mysterium tremendum et fascinans*³⁹⁸ felemelő és rettenetes élményének átélésére.

szellemének? S innen már csak pár lépés a feuerbach-i következtetés, miszerint az ember önmegismerése csak saját lényegének tárgyiasítása által lehetséges, amely Istenként tekint vissza rá. (Vö: Feuerbach: *A kereszténység lényege*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, 48. old.) Bruno Bauer szintén kritikával illeti a vallásnak az abszolút szellem öntudataként való értelmezését, hiszen az öntudat olyan varázsszerek, amellyel az én megkettőzi önmagát, s a tükörképet Istennek véli. (Vö: Bruno Bauer: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, Lipcse 1842.)

³⁹⁴ Kierkegaard számára a hit önmegtágadást, ám egyúttal önfelmúlást is jelent. A krisztusi kereszténységet Kierkegaard a szabadság vallásának nevezi, tehát a hangsúly az *önkéntességre* tevődik, azaz az önkéntes lemondásra. Az önkéntes lemondáson alapuló kereszténység kérdéskörére a későbbiekben még figyelmet szentelünk.

³⁹⁵ Eduard Von Hagen kellő mélységgel részletezi az ember ambivalens helyzetét a világban, ugyanis az ember szellemi lényként a végtelenre irányul, ám mégis olyan helyen létezik, ahova valódi szerint nem tartozik, azaz a világban. A világ tehát az ember számára egy olyan „hely”, ahol Isten nincs jelen, egyrészt azért mert a világ a véges dolgok helyszíne, másrészt pedig azért nincs jelen Isten, mert a *bűnben* élő ember nem képes a végtelenre irányulni. (Vö: Eduard von Hagen: *Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1969, 87-88. old.)

³⁹⁶ Vö: Eduard von Hagen: *Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1969, 89. old.

³⁹⁷ A *teljes emberi élet* igazsága, a létezésének a gyökere az „istenségbe való belenövésében” teljesebben ki, s Kierkegaard ebből kiindulva határozza meg életének a célját: „*teljes emberi életet* éljek és ne csak a megismerését, hogy gondolataimat így ne olyasvalamire alapozzam, amit ugyan objektívnek neveznek, de ami sohasem az enyém, hanem olyasmire, ami összefügg létezésem legmélyebb gyökerével, melynek segítségével, úgymond, belenőttem az istenségbe, és amellyel belekapaszkodom, még ha az egész világ összeomlik is.” (Vö: Sören Kierkegaard: *Naplójegyzetek AA-DD*, Jelenkor Kiadó, Pécs 2006, 21-22. old. AA 25-26.)

³⁹⁸ Szándékosan használtuk a Rudolf Otto által használt kifejezést, a vallási transzcendentális tapasztalat mélyen ambivalens jellegét ugyanis Rudolf Otto tárta fel, melynek során a szent titok mint *mysterium tremendum et fascinans* jelenik meg. (Vö: Rudolf Otto: *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen Gotha*, Leopold Klotz, 1926, 45. old.)

IV. KIERKEGAARD HITFELFOGÁSÁNAK A BEMUTATÁSA – JÉZUS KRISZTUS EGZISZTENCIÁLIS JELENTŐSÉGÉNEK HANGSÚLYOZÁSA ÁLTAL

Vizsgálódásunk további célja, hogy bemutassuk a dán bölcseleő kereszténységről és hitröl alkotott felfogását, aminek lényegi súlypontja Jézus Krisztus személye által ragadható meg. Vizsgálódásunk középpontjában ezért mindenekelőtt Jézus Krisztus egzisztenciális jelentőségének a bemutatása áll, s ezen a kérdéskörön belül reflektálunk Kierkegaard „hitetlen kereszténységgel” szembeni bírálatára, a keresztényi igazság közvetíthetlenségére (a *nyelvnek*, a *beszédnek* a hitben betöltött szerepére), valamint az *egyidejűség* és *történetiség* keresztényi és hermeneutikai jelentőségére.

A felvázolt célkitűzés keretén belül kísérletet teszünk arra is, hogy Kierkegaard hitröl alkotott felfogását összevevssük a Unamuno ezen irányú vizsgálódásaival, mivel jelentős párhuzamok fedezhetők fel a két gondolatmenetben, s ezeket – úgy vélem - nem érdemes figyelmen kívül hagynunk. Unamuno *A kereszténység agóniája* írása alapján próbálom rekonstruálni a spanyol bölcseleő keresztényi hitröl alkotott felfogását és egybevetem

Kierkegaard ezen irányú megállapításaival, gondolataival. 1924 decemberében Unamuno *A kereszténység agóniája* című gondolatgazdag művével lepte meg a világháború után magára eszmélő Európát. Ebben a műben a kereszténységért folytatott küzdelméről ír a spanyol gondolkodó, amit a saját agóniájának nevez, s ez az agonikus küzdelem lelki életének minden pillanatát meghatározza.³⁹⁹ A kereszténység, mint egyetemes lelki érték tehát az emberi személyiség legmélyebb rejtekét hatja át Unamuno álláspontja szerint⁴⁰⁰, s ez a gondolat – mint látni fogjuk – a dán bölcselőtől sem idegen.

A kereszténység egyetemes lelki értéke Jézus Krisztus személye által meghatározott, megítélésünk szerint Jézus Krisztus egzisztenciális jelentőségének a vonatkozásában nem lesz érdektelen főbb vonalaiban áttekinteni Hans Urs von Balhasar teológiájának Krisztus-képét, mivel a szenvedő-megalázott Krisztus követése – Kierkegaardhoz hasonló módon – központi szerepet tölt be a svájci teológus hitfelfogásában.

„A KERESZTÉNYSÉG BALSZERENCSEJE”

A kereszténység valódi megértésének az érdekében először is közelítsünk negatív módon a kereszténységhez, azaz járjuk körül azt a kérdést – amit Kierkegaard és Unamuno egyaránt körbejár -, hogy mi az, ami nem tekinthető kereszténységnek.

Kierkegaardnak a dán államegyházzal szembeni kritikája az általa alapított *A pillanat* hasábjain ölt testet, s ebben megfogalmazódik a dán filozófusnak az a meggyőződése, hogy a dán egyház egyre távolabb kerül Krisztustól, s ezáltal a hiteles kereszténységtől.⁴⁰¹

³⁹⁹ Vö: Miguel de Unamuno: *L' agonie de christianisme*, F. Rieder et Cie, Éditeurs, Paris 1925, 13. old, a továbbiakban AC ”Ce que je vais t'exposer ici, lecteur, c'est mon agonie, ma lutte chrétienne, l'agonie du christianisme en moi, sa mort et sa résurrection a chaque moment de ma vie intime.” (Magyar fordításban: Miguel de Unamuno: *A kereszténység agóniája*, Kossuth Kiadó, Budapest 1997, 10. old, a továbbiakban KA)

⁴⁰⁰ Vö: AC 9. old: „Le christianisme est une valeur de l'esprit universel qui a ses racines au plus intime de l'individualité humaine.” (KA 7. old.)

Vö: KHI 48. old.

⁴⁰¹ A hiteles kereszténység érdekét tartja szem előtt Kierkegaard, ennek gyökere a dán államegyházhhoz fűződő kapcsolatában rejlik, ezért vázlatosan ezekre a hatásokra is érdemes utalnunk. Jan Cappetoel ennek értelmében arra vállalkozik, hogy a Kierkegaard korabeli dán államegyház állapotát jellemezze. Úgy véli, ha csak a hegeli hatást hangsúlyozzuk, akkor leegyszerűsítjük a dolgot. A dán egyházat ugyanis több – egymással ellentétes – szellemi irányzat befolyásolta. Az ortodox hit harmóniában volt a pietista hatásokkal, s Mynster püspök, a dán államegyház feje képviselte ezt a hagyományt. Mynster püspököt Kierkegaard apjához személyes barátság fűzte, mindazonáltal a dán bölcselő egyre inkább támadta a őt, mint az állami rend képviselőjét, aki az egyház formalitását hangsúlyozva megsemmisíti az igazi kereszténységet. (Vö: Jan Cattepoel: *Dämonie und Gesellschaft, Sören Kierkegaards als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1992, 262-263. old.) Mynster utóda Martensen volt a püspöki székhelyben, akinek az egyetemi éveit során Kierkegaard rövid ideig hallgatója volt, ám a kettőjük közötti viták egyre erősödtek, s végül ezek vezettek el a hivatalos dán egyházzal való szakításhoz. Martensennel szembeni kritikának az a gyökere - vizsgálódásainkban már utaltunk erre -, hogy a püspök a hegeli fogalom immanens fejlődését felhasználva a hegeli közvetítés szerepét hangsúlyozza a spekulatív teológiában, s ez Kierkegaard számára elfogadhatatlan. A dán bölcselő tehát az elvilágiasodott, a hegeli filozófia befolyásoltsága alatt álló egyház ellen lép fel, amelynek a legfőbb hibája az, hogy nem az evangéliumot közvetíti, s azt a látszatot kelti, hogy az egyház tagjaként a formáságoknak

Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy bemutassam, hogy a hiteles kereszténység érdekét szem előtt tartó dán bölcselő milyen módon lázad a kereszténység kiüresedő formalitása ellen, ami nem más, mint „örökös vasárnapi mormolás a krisztushit fenséges és felbecsülhetetlen igazságairól, szelíd vigaszáról...”⁴⁰² A kereszténység formálissá válásának a folyamatában a keresztényi hit pogánysággá vált, ugyanis „befogadtuk, forgattuk és tisztogattuk Krisztus tanítását (...) ment minden mint a karikacsapás...”⁴⁰³ A krisztushit kiüresedésében és pogánysággá válásában a dán bölcselő mindenekelőtt a fennálló rend képviselőinek (amit már a farizeusok és az írástudók képviseltek) „istentelen külsőségét” bírálja. A külsőség dicsőítése tehát már a Krisztus korabeli zsidóságnál elkezdődött, akik a farizeusok és az írástudók révén saját magukat istenítő renddé alakultak. A külsőség dicsőítésének azonban az lett az elkerülhetetlen következménye, hogy „külső és belső tökéletesen kiegyenlítődött, olyannyira tökéletesen, hogy a belső kívülre került és kiveszett.”⁴⁰⁴ A fennálló rend istenítésével továbbá megszűnt a félelem és a reszketés keresztényi jelentősége, s elavult az a nézet, miszerint az istenfélő kereszténynek a világon szenvednie kell. Elkezdődött tehát a kereszténység elvilágiasítása, amelyben a „fennálló rend az önistenítésig jutott, ilyenkor végül szokások és hagyományok merevülnek hitcikkelyekké, s így minden egyformán fontossá válik; avagy rendeletek, szokások és hagyományok lesznek fontossá.”⁴⁰⁵ A szokások és a hagyományok uralkodóvá válásának pedig az a negatív következménye, hogy az egyes ember nem ismeri fel az Istenhez fűződő viszonyának a valódi jelentőségét. Bár Kierkegaard (*Anti-Climacus*) elfogadja azt, hogy világi ügyek viszonylatában az embernek el kell fogadnia a tökéletlenséget és viszonylagosságot; az istenviszony elvilágiasítása, relatívvá tétele ellen azonban mély keserűséggel lázad.⁴⁰⁶

megfelelve már kereszténnyé válhatunk. Mindebből kiindulva Kierkegaard az evangéliumi kereszténységgel való találkozásra szólít fel mindannyiunkat. (Vö: Jan Cattepoel: *Dämonie und Gesellschaft, Sören Kierkegaards als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1992, 265. old.)

⁴⁰² Vö: KHI 48. old.

⁴⁰³ Vö: KHI 48. old. A pogányság abban rejlik, hogy a fennálló kereszténység nem más mint tantételek összessége, amelyet úgy adnak elő mint antik filozófiát, hébert vagy más tudományt. Pedig a lényeg a krisztusi hithez való viszonyban rejlik, amely mélyen meghatározza az emberi életet. Ezzel szemben a kereszténységet, mint pusztán a tudomány távolságába helyezik, s ekképpen elidegenítik az emberi egzisztenciától. (Vö: Sören Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai kutatóközpont, Budapest 1995, 59-60. old.) Ebben a kontextusban ragadható meg a „kereszténység balszerencséje”, hiszen a külsődleges formalitásban és a keresztényi hit tudományos megközelítésében az ember valójában nem is tudja, hogy mit jelent igazából a botránkozás és az imádkozás keresztényi jelentősége. (Vö: KHI 48. old.)

⁴⁰⁴ Vö: KHI 108. old. A dán bölcselő a külsőség formalitását bírálva a bensőség keresztényi szerepét hangsúlyozza. Az igazság bensőségének fontosságát hangsúlyozva nem lesz érdektelen visszanyúlnunk Kierkegaard Hegel elleni polémiájának a fejezetéhez, ahol már utaltunk arra, hogy a kierkegaard-i igazság a szubjektivitásban rejlik, mivel objektíve a gondolkodási meghatározottságokra kérdezzünk rá, szubjektíven pedig a bensőségességre. (Vö: Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 390-391. old.) Ezen a ponton ismét Krisztus személye autentikus jelentőségű, mivel Ő a bensőségesség tanítójaként képes arra, hogy „a külsőséget bensőségbe fordítsa.” (Vö: KHI 104. old.)

⁴⁰⁵ Vö: KHI 111. old.

⁴⁰⁶ Vö: KHI 111. old. Az Istenhez való viszonyulás relatívvá tétele, a keresztény dogmák iránti közömbösség jellemző a fennálló rendre, s az ezzel szembeni keserűséget és reménytelenséget közvetítik az alábbi sorok: „...

Unamuno – Kierkegaardhoz hasonlóan – fellép a valódi istenviszony elvilágiasításával szemben, azaz a pusztá formalitást hangsúlyozó kereszténységet támadja. A keresztényi hit lényege ugyanis a Krisztussal való azonosulásban rejlik, mint később látni fogjuk, s ez nem válósulhat meg a dogmák passzív elfogadása által. Ennek értelmében a spanyol bölcselet erőteljesen bírálja azt a disszonanciát, ami az Evangéliumok sugallta gondolatok és a már megvalósult, intézményesített kereszténység között feszül. Unamuno szemléletesen mutatja be a Krisztustól való elidegenedést, amelynek lényege a betű általi hit.

A spanyol bölcselet kritikával illeti azt a folyamatot, miáltal az élő Ige Betűvé merevedett, s minden elevenségét elvesztette.⁴⁰⁷ Unamuno ugyanis a szellem, a szó, az Ige és a szájhagyomány megőrzése érdekében elutasítja a Betű, a Könyv híveinek hitét; mivel az Ige életet, a Betű pedig öl.⁴⁰⁸ Krisztus személyét hozza fel példaként a spanyol filozófus, ugyanis a Krisztus, az Ige, beszélt nem pedig írt⁴⁰⁹, s Szent Pál volt az aki lediktálta a leveleit.⁴¹⁰ A betű zsarnoksága tehát elkezdődött, pedig a halott betűben nem lehet életet keresni – „La lettre est mort; dans la lettre on ne peut chercher la vie.”⁴¹¹ - érvel Unamuno. A betű szelleme az írott lélekhez hasonlítható, ekképpen nem tekinthető másnak, mint pogány filozófiai dogmának⁴¹²,

mert milyen reménye lehet korunkban a keresztény tanítónak, vagy milyen remény töltheti el az evangélium hirdetőjét mostanság, hiszen amikor az ige szolgálói előállnak a keresztény dogmákkal, az emberek ügyet sem vetnek rájuk, ahogy nem figyelnek az éjjeliőr épületes versére sem (‘Jézus sebeiért bocsásd meg bűneinket kegyes Isten’; micsoda éles ellentétben áll ez az utcákon zajló kereskedéssel), éneke csak annyiban érdekes, hogy megmondja, hányat ütött az óra – az éjjeliőrökhöz hasonlóan az igehirdetők is észrevétlenek, kivéve amikor valakit először, másodszor és harmadszor hirdetnek ki a templomban, e tevékenységük meghosszabbítja a tengődésüket.” (Vö: Sören Kierkegaard: *Naplójegyzetek AA-DD*, Jelenkor Kiadó, Pécs 2006, DD 194, 135. old.) A keresztény dogmák iránti közömbösségén túl a valódi istenviszony megcsúfolása jellemző a fennálló rendre, ami „kerek egész szeretne lenni, mely nem ismer maga fölött senkit, de maga alá gyűr és megítél minden egyes embert, aki a fennállóba tagolja magát. Az pedig, aki egyébként a legalázatosabb és egyszersmind a legemberibb tanítással áll elő az ember mivoltot illetően, az istenkáromlás vétkével vádolja meg, és így próbál ráijeszteni.” (Vö: KHI 111. old.) Ebben a kontextusban ragadható meg Krisztus jelentősége, Őt ugyanis az istenkáromlás bűnével vádolták, pedig valójában Ő volt az, aki a „jámborságot feltétlen bensőséggé avatta, mely közvetlenül nem egyeztethető össze a külsővel...” (Vö: uo.)

⁴⁰⁷ Vö: AC 37, KA 27. old. Unamuno leírása nyomán szinte megelevenedik előttünk az Ige Betűvé való alakulásának a folyamata: „Si vous voulez, la chair se fit squelette, la parole se fit dogme. Et les sources du ciel lavèrent les os du squelette et emportèrent son sel vers la mer.” (Vö: AC 37. old, KA 27. old.: „Vagyis a testből csontváz lett, a szóból dogma, és a menny vizei lassan kilúgozták a csontvázat, s a tengerbe hordták a sókat.”)

⁴⁰⁸ Vö: AC 37. old.: „Car l’esprit, qui est parole, qui est verbe, qui est tradition orale vivifiée, mais la lettre, qui est livre, tue.” (Vö: KA 27. old.) Az alábbi gondolat szintén az Ige közvetítésének szóbeli jelentőségét hangsúlyozza: „La lettre se voit, mais la parole s’entend et la foi entre par l’oreille.” (Vö: AC 78. old, KA 55. old.: „A betűt látjuk, ám a szót halljuk, s a hit a fülön keresztül jut el hozzánk.”)

⁴⁰⁹ Mindazonáltal nem szabad figyelmen kívül hagynunk a negyedik Evangélium 8. fejezetét, ez kivételnek tekinthető, itt ugyanis megtudjuk, hogy Jézus elé vezettek a farizeusok egy házasságtörő asszonyt, Jézus lehajolt és ujjával írt a föld porába, ám betűit később eltörölte a szél. (Jn 8,6.) (Vö: AC 39-40. old, KA 29-30. old.)

⁴¹⁰ A fentiek értelmében a betű zsarnoksága Szent Pállal kezdődött, ő volt az aki bibliává tette az evangéliumiságot, s betűvé tette a szót: „Chez saint Paul, le Verbe se fait lettre, l’Évangile devient livre, devient Bible. Et le protestantisme commence, la tyrannie de la lettre.” (Vö: AC 41. old, KA 30. old.: „Szent Pálnál betű lesz az Igéből, Könyv, Biblia lesz az Evangéliumból, És kezdetét veszi a protestantizmus, a betű zsarnoksága.”)

⁴¹¹ AC 42. old, KA 30. old.

⁴¹² Vö: AC 43. old, KA 31. old. Ebben a kontextusban a spanyol bölcselet kritikája a Reformáció jelentőségét is megkérdőjelezi, tudniillik a Reformáció törekvése arra irányult, hogy a betű révén az térjen vissza az élethez, de végül pont ezáltal érvénytelenítette a betűt. A szabad vizsgálódás ugyanis a betű halálát vonja maga után: „La Réforme voulut revenir à la vie par la lettre et elle finit par dissoudre la lettre. Car le libre-examen est la mort de la lettre.” (AC 48. old, KA 34. old.)

ezzel szemben az evangéliumiség magában hordja a történelem céljának reményét.⁴¹³ Az evangéliumiség érdekében fellépő spanyol gondolkodó állítása szerint a keresztények mozgalma már a IV. században dogmatikussá vált, a kánonjog megszületésével paragrafusokká merevedett, ezáltal elveszítette minden életszerűségét.⁴¹⁴ Ez a Sesztov által is bírált kereszténység Péter óta nem akar önmaga valódi lényegére ráeszmélni.⁴¹⁵ Hiába riadt fel Péter a kakasszóra, mégsem fogta fel Krisztus szavai által közvetített tanítás mély értelmét, ebből kiindulva egy világi létmód által meghatározott gyülekezet alapítóját tisztelhetjük benne. Unamuno – Sesztovhoz hasonlóan – a virrasztók felelősségét hirdeti, s támadja az alvó egyházat, ami nem képes felülemelkedni a kiüresedett formalitáson.

A pusztá formálitás által jellemezhető vallásosság tehát riasztja Unamunot, ezért felemeli szavát a mindennapi hitéletben eluralkodó, szokások által meghatározott vallásossággal szemben, s ezzel egyetemben fellép a krisztianizmus érdekében. Azt vallja, hogy csak magunkról önmagunknak számot adva létezik valóságos kereszténység, ami Krisztus személye által, Krisztus személyében teljeseedik ki. A valóságos kereszténységet ennél fogva a spanyol gondolkodó a krisztussággal azonosítja, a kereszténység ugyanis valójában Krisztus személye által meghatározott, aki megszületett, szenvedett, agonizált, meghalt és feltámadt a holtak közül azért, hogy átadja a hívőknek az agóniáját.⁴¹⁶

A „valóságos kereszténység” érdekében lép fel a dán bölcselő is, s egyre keményebben támadja a formálitás által jellemezhető „hitetetlen kereszténységet” és a „győztes egyházat”. A kereszténység balszerencsésének tekinti azt, hogy a történelem segítségével – azaz „megengedhetetlen és törvénytelen módon”⁴¹⁷ akarja megközelíteni Jézus Krisztus személyét⁴¹⁸. Pedig ha Krisztus életének a következményeiből ítélünk, akkor egy olyan végeredményt kapunk, ami voltaképpen magát a hitet semmisíti meg.

A valóságos, a hitben kiteljesedő kereszténység érdekét szem előtt tartva munkánk további részében kísérletet teszünk azoknak a különbségeknek a feltárására, amelyek az

⁴¹³ „Et – source de contradiction! – l’ évangélique fut l’ espérance en la fin de l’ histoire.” (Vö: AC 42, KA 30. old: „Pedig épp az evangéliumiség – ellentmondások forrása! – hordta magában a történelem céljába vetett reményt”

⁴¹⁴ Unamuno támadása Szent Pált és Szent Ágostont sem hagyja érintetlenül: „Saint Augustin, l’ homme de la lettre, était déjà un juriste, un légiste. Et saint Paul l’ était” (Vö: AC 85-86. old, KA 59-60. old: „Szent Ágoston, a betű embere, már a jog embere volt, amolyan botcsinálta jogász. Akárcsak Szent Pál.”)

⁴¹⁵ Vö: CA 96-97. old, KA 68. old.

⁴¹⁶ Vö: CA 30. old, KA 22. old.

⁴¹⁷ Vö: KHI 47. old.

⁴¹⁸ „...ma már mindenestül a végkifejletre hagyatkozunk, (s) bízván a történelem szilárd bizonyosságában.” (Vö: KHI 48. old.) A történelmi vizsgálódás azonban nem éri el a hit területét – érvel Kierkegaard -, a történelem szempontjából az lesz elsődlegesen fontos, hogy hányan tartoznak a kereszténységhez, hányan hisznek. A hit – ezzel a tényszerű objektivitással szemben – a személyiséghez viszonyul, ha személyes értelemben az egyes individuum eljut a hithez, akkor közömbössé válik az, hogy hányan hittek eddig a történelemben. A történelmi kijelentés helyére az egyéni kijelentés lép - „én hittem benne” – azaz az egyén Istenhez való szubjektív viszonyulása válik mérvadóvá. (Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 80-82. old.)

autentikus keresztényi hit által meghatározott *küzdő egyház*, s a pusztá formálisánál megrekedő *diadalmas egyház* között húzódik. *Anti-Climacus diadalmas egyháznak* nevezi azt az egyházat, amelyik a krisztushit igazságára eredményként tekint, s úgy véli, hogy a küzdés ideje lejárt. A dán bölcselő érzékletesen lefesti a templom méltóságos épületének magas falait, amelyek bár a biztonság érzetét keltik a magukat hívőnek valló emberekben, „megnyugtatják és álomba ringatják” őket, ám ebben az elrejtettségben a hit mégis veszélybe kerül. Isten házában a pásztor a kor követelményeihez alkalmazkodva prédikál, miközben az emberek világiasan és hitetlenül hallgatják azt, mély álomba ringatván magukat.⁴¹⁹ A fennálló kereszténység a dán bölcselő álláspontja szerint a pusztá formálisánál megrekedő diadalmas egyházat részesíti előnybe, ám ez az előnyberészesítés az „egyház bukása és egyszersmind büntetése, mivel ez a szerencsétlenség csakis önhibájából érheti.”⁴²⁰ A győztes egyház bár kívülről győzött a világon, ám ez egyben a bukását jelentette. A hitnek a valódi győzelme tehát elmaradt, a kereszténnyé váláshoz ugyanis az szükségeltetik, hogy az ember képes legyen önmaga legyőzésére.⁴²¹ A *harcos egyház* küzdelmét tarthatjuk csak követendő példának, ha elfogadjuk a dán bölcselő érvelését, a diadalmas egyház hitetlenségével szemben tehát az Úr Krisztus egyháza csakis a küzdelem által maradhat fenn, azaz minden pillanatban meg kell harcolnia a fennmaradásért.⁴²²

Továbbhaladásunk gondolati lépéseként nézzük, hogy miben különbözik az igazságnak életútként való megközelítése – ami által a harcoss egyház lényegi jelentősége feltárul - az igazság tudásként való ábrázolásától. A harcossan küzdő egyházban a krisztushit igazságát nem lehet eredményként felfogni - ebben a vonatkozásban teljesen osztjuk *Anti-Climacus* álláspontját -, épp ellenkezőleg, a hangsúly az *úton* van, és minden egyes emberen, aki Isten színe előtti felelősségében dönt, hogy ezt az utat járja vagy sem. „Ha azonban az igazság az út, akkor az igazság valóra váltása élet – és Krisztus azt mondja magáról: én vagyok az Igazság, az Út és az Élet.”⁴²³ Krisztus maga az igazság és az út is egyben, azaz az igazság maga az út. Ha azonban elfogadjuk a keresztényi igazság tekintetében azt, hogy az

⁴¹⁹ Vö: Sören Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai kutatóközpont, Budapest 1995, 11-13. old. A fennálló kereszténységben a papok bár prédikációjuk által hirdetik az Istent, ám munkájuk a hivatalnokéval egyenértékűnek tekinthető, mivel Krisztus melletti személyes vallomás nem fedezhető fel a beszédükben. (Vö: KHI 254. old.) A dán bölcselő a szokás és az egyhangúság által jellemezhető egyházat ostorozza, mindazonáltal fontosnak tartja, hogy az emberek elmenjenek az Isten házába, majd félelemmel és reszketéssel átgondolják, hogy mi az, amit az Isten elvár tőlük. A dán bölcselő Isten végtelenségét és közelségét is hangsúlyozza egyben, ugyanis a legjelentéktelenebb emberhez is közel tud kerülni anélkül, hogy veszítene végtelen magasztosságából. „...Isten a maga végtelen magasztosságában egészen közel van hozzád, közelebb, mint te saját magadhoz, hiszen a te gondolataidból azt is érti és meglátja, amit te magad nem értesz.” (Vö: Sören Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai kutatóközpont, Budapest 1995, 14. old.)

⁴²⁰ Vö: KHI 268. old.

⁴²¹ Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 73. old. A kereszténnyé válás egzisztenciális feltételeinek a bemutatására a későbbiekben figyelmet fordítunk.

⁴²² A diadalmas és harcoss egyház összehasonlításához ld. KHI 240-268. old.

⁴²³ Vö: KHI 240. old.

igazság maga az út, akkor lehetetlen, hogy lényegi rövidülés következzen be az elől haladók és a követők viszonylatában, mert az igazság az az út, amit mindenkinek egyénileg végig kell járni, amivel mindenkinek személyesen meg kell küzdeni. Persze, ha az igazság az nem út, hanem tudás, abban az esetben fordított lenne a helyzet, s ezt egy olyan példával fogjuk megvilágítani, amit *Anti-Climacus* használt fel érvelése bizonyítására. Nézzük pl. a puszkapor feltalálásának jelentőségét. A puszkapor feltalálása esetében a hozzá vezető útnak nincs valódi jelentősége, az „út jóformán elenyészik, annyira lerövidül.”⁴²⁴ Az út tehát önmagában nézve közömbös, a találmány ennek ellenére nagy jelentőségű az emberek számára. További példaként nézzük azt a kutatót, aki történelem egyik homályos korszakát vizsgálja, s húsz év fáradságos munka után sikerül elérnie, hogy a történelmi igazság napfényre kerüljön. A kutató által bemutatott eredmény segíti az őt követők szellemi útját, azaz a követőknek már csak alig három hónapra van szükségük, hogy a mindaddig homályos korszakba belehelyezkedjenek. Az út jelentős rövidülése következett tehát be. Ez a helyzet abban az esetben is, mikor valaki megfejt egy olyan nyelvet, ami addig érthetetlennek tűnt. Egész életén keresztül véghezvitt erőfeszítései eredményeképpen nagy mennyiségű munkaanyagot, segédeszközt hagy örökül, amelynek segítségével az őt követők két év alatt ugyanolyan messze (sőt talán messzebbre is) jutnak, mint ő húsz év alatt. Ahol tehát az igazság a tudás, ott az elért eredményen van a hangsúly, s a követők viszonylatában az út lényegesen lerövidül. Az emberi 'nem' épp ezért joggal viszonyulhat diadalmasan az pl. a puszkapor, könyvnyomtatás találmányaihoz, mert ebben az esetben az igazság valóban eredmény. A krisztusi hithez való eljutás tekintetében ezzel szemben nem az eredmény a fontos, s nem lehetséges az út megkönnyítése, lerövidítése, mert az utat minden egyes embernek magának kell végigjárnia.⁴²⁵ Ha elfogadjuk a fentiekben hangsúlyozottakat, azaz azt, hogy a keresztényi igazság tekintetében magának az útnak van egzisztenciális jelentősége, akkor világossá válik előttünk, hogy a világon diadalmaskodni kívánó egyház helyett csakis a harcoss egyházat részesíthetjük előnyben – jogosan érvel tovább *Anti-Climacus*.⁴²⁶

Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy a kereszténységnek küzdésként, harcként történő értelmezésével Unamuno hitfelfogása ismét párhuzamba állítható. A hit ugyanis Unamuno nézete szerint kétségekre épül, amelynek a lényegét az ésszel való intenzív küzdelem adja. Ebből magyarázható a hit erőteljes bizonytalansága, amely egyben a hit

⁴²⁴ Vö: KHI 240. old.

⁴²⁵ Vö: KHI 240-243. old.

⁴²⁶ Vö: KHI 242-243. old. A diadalmas és harcoss egyház feloldhatatlan ellentétére utalnak az alábbi sorok: „Márpedig a diadalmas egyház – vagyis a fennálló kereszténység – annyiban hasonlít a harcoss egyházra, mint négyszög a körre.” (Vö: KHI 245. old.) A keresztény egyház autentikus megvalósulási formája azonban csakis a harcoss egyházban van jelen, „amíg a világ s benne a keresztény egyház fennáll, utóbbinak küzdenie kell, még ha azt az ígéretet kapta is, hogy a poklok kapui sem vesznek erőt rajta.” (Vö: KHI 258. old. Vö: Mt 16, 18: Én is mondom neked: Péter vagy, erre a sziklára építem egyházamat, s az alvilág kapui sem vesznek erőt.”

erejének is tekinthető, tudniillik a hit bizonyossága, a hit győzelme egyben annak a halálát jelentené.⁴²⁷ Talán nem joggal azt mondani, hogy ennek a gondolatnak – miszerint a hit győzelme voltaképpen a hit halálát jelenti - az előzménye már Kierkegaardnál fellelhető, hiszen a dán bölcselő álláspontja szerint – mint ahogy már utaltunk rá - a győztes egyház világon aratott győzelme lényegében a bukását jelentette. A hit valódi győzelme érdekében Unamuno az életből fakadó kételkedést hangsúlyozza, s ez megfelel a Pascal-féle agonikus, polemikus kételkedésnek, s ezzel egyben elutasítja a karteziánus módszeres kételkedést.⁴²⁸ A hit ereje tehát a kételkedésben rejlik, ám ez agóniát, küzdelmet von maga után.⁴²⁹ Ennek a fényében érthetővé válik az az intenció, miszerint a kereszténység meghatározása csakis agonikusan, polemikusan, azaz küzdelemként lehetséges.⁴³⁰

A kereszténység polemikusan történő meghatározása azonban csakis a harcok egyházban válik lehetővé – elfogadva a dán bölcselő álláspontját -, ahol minden embernek egyes egyedül kell megtennie a számára kijelölt utat. Keresztényi értelemben tehát az egyes ember küzdelme a mérvadó: „Isten színe előtt minden ember egyedüli: a 'közösség' fogalma alacsonyabb rendű az 'egyes embernél', amivé mindenki lehet, és legyen is.”⁴³¹ Az egyén fokozott tudatosságának a jelentőségét közvetítik az alábbi sorok: „Az embernek a keresztény tanítás szerint nem úgy kell feloldódnia Istenben, hogy közben panteisztikusan eltűnik, és hagyja, hogy az isteni óceán elmossa egyéni vonásait; hanem fokozott tudatossággal, 'Minden hivalkodó beszédért, amit beszélnek az emberek, számot adnak majd az ítélet napján', és bár a kegyelem eltörli a bűnt, az Istennel való egyesülés az említett folyamatban letisztult személyiségben történik.”⁴³²

⁴²⁷ Vö: AC 19: „Une foi qui ne doute pas est une foi morte.” (KA 14. old.)

⁴²⁸ Vö: AC 19-20. old, KA 14-15. old. A karteziánus módszeres kételkedéssel szemben az „üdvös szkepticizmus” lehetőségét hangsúlyozza Unamuno: „Én egy másik kételkedésről, a szenvedélyes kételkedésről beszélek, ami nem más, mint az örök ellentét az ész és az érzem, a tudomány és az élet, a logika és a biotika között. Mert a tudomány lerombolja a személyiségfogalmat, lecsökkenti a pillanatok szakadatlan folyamában sodródó mindenkori együttesre, más szóval, lerombolja a szellem életének érzelmi alapját, de ez a szellem nem adja meg magát, hanem az ész ellen fordul.” (Vö: Miguel de Unamuno: *A tragikus életérzés az emberekben és a népekben*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1989, 106. old.)

⁴²⁹ Unamuno etimológiailag is megközelíti a fenti értelemben meghatározott kételkedést. A *dubitare* igében ugyanis ugyanaz a tö van, mint a „kettő” *duoban* illetve a „harc” jelentésű *duellumban*. Ennélfogva az autentikus kételkedés harcban teljeseedik ki, s ezt Krisztus adta az emberek tudtára: „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy békességet hozzak a földre. Nem azért jöttem, hogy békességet hozzak, hanem hogy kardot.” (Mt 10,34-36.)

⁴³⁰ Vö: AC 25. old: „Il faut définir le christianisme agoniquement, polémiqument, en fonction de lutte.” (Vö: KA 18. old.) A kereszténység agonikus küzdelemként való meghatározása Unamuno saját vívódását is magában rejti. A spanyol gondolkodó hite ugyanis egy vergődő lelkiismeretnek az örök élet elnyerése érdekében való hinni akarása. Rendkívüli erővel tapad Istenhez, hite azonban törekény. E hit jelképe számára a spanyolok által „a Szűz szálainak” nevezett ökörnyál, amelynek vékony szálaival jelképezhető a hit törekényisége: „Terrible symbole de la foi.” (AC 81. old, KA 56. old: „Mily borzalmas jelképe ez a hitnek.”)

⁴³¹ Vö: KHI 258. old. A dán bölcselő az egyes ember keresztényi értelemben meghatározott harcát hirdeti, és a végítéletben szintén az egyes ember élete „egyenként vettetik próbára.” (Vö: uo.)

⁴³² Vö: Sören Kierkegaard: *Naplójegyzetek AA-DD*, Jelenkor Kiadó, Pécs 2006, DD 138, 120. old.

Vegyük szemügyre ebben az összefüggésben a dán bölcselő azon gondolatait, amelyben a fennálló kereszténységnek az 'egyes'-hez való viszonyát jellemzi. Lutherről írott művében ugyanis a dán bölcselő szintén rávilágít az egyes ember szerepére és felelősségére, amit sajnálatos módon a „hitetlen kereszténység” nem vesz figyelembe. A fennálló kereszténység diadalmas egyháza ugyanis próbálja elsimítani az egyes ember felelősségvállalásának a jelentőségét azáltal hogy az egyén helyére a közösséget helyezi, menekülve az *egyidejűség* követelménye⁴³³ elől próbálja a krisztushitet eredményként feltüntetni, mint valami múltbeli eseménynek a lezárását.⁴³⁴

A dán bölcselővel kapcsolatos eddigi vizsgálódásaink az alábbi tézisben összegezhetőek: a kereszténység igazsága minden egyes ember végigharcolt útjában nyilvánul meg, s ezt a küzdő utat csakis a harcos egyház képviselheti. Unamuno – elfogadva Kierkegaard nézeteit - a keresztényi hit individuális aspektusát hangsúlyozza, azaz úgy véli, hogy a keresztények közössége nem engedi a krisztusi hit kibontakozását. Unamuno nem győzi hangsúlyozni, hogy a hit csakis az individuumra vonatkozhat, tudniillik a „társadalom megöli a kereszténységet”⁴³⁵. Ennek értelmében Jézus elhárított magától minden gazdasági-társadalmi problémát, az örömhírnek ugyanis nincs köze gazdasági, társadalmi, vagy a nemzeti kérdésekhez sem. A kereszténység fölötté áll a világi, erkölcsi és politikai kérdéseknek, csakis az individuum képviselheti a keresztényi hitet.

Ha elfogadjuk Kierkegaard és Unamuno által egyaránt preferált nézetet, miszerint a keresztényi hit az egyes ember végigküzdött útjában nyilvánul meg, akkor ebben a tételben már úgy vélem látensen benne rejlik az a gondolat, amit Unamuno és Kierkegaard egyaránt explicit módon is kifejez, hogy az ember kereszténysége nem a vallásos nézetek passzív elfogadását jelenti, hanem a vallási gyakorlat, a vallásos életforma által bontakozhat ki.⁴³⁶

⁴³³ Az egyidejűség keresztényi szerepéről és követelményeiről a későbbiekben még szólunk, és látni fogjuk, hogy miként válik az egyidejűség kategóriája a krisztusi hit elengedhetetlen követelményévé.

⁴³⁴ Vö: Sören Kierkegaard: *Der einzelne und die Kirche, Über Luther und den Protestantismus*, Kurt Wolff Verlag/Der Neue Geist Verlag, Berlin 1934, 108. old: „Was ich immer gesagt habe, und Anti-Climacus dann besonders eingeschränkt hat: die Schwierigkeit des Christlichen kommt eigentlich erst hervor wenn es mit dem Einzelnen zusammengesetzt werden soll, wenn der einzelne, du und ich, es sich aneignen soll, sagen zu dürfen: ich bin es, den es angeht; denn dann ist das Christliche allzu hoch, und das Aergernis nicht zu umgehen. Wie man nur der anderen Schwierigkeit des Christlichen: der Gleichzeitigkeit entgeht und es in etwas Vergangenes verwandelt, so entgeht man der Schwierigkeit nicht dem Einzelnen, dadurch daß man ständig ein Objektives unterschiebt.”

⁴³⁵ Vö: CA 25-26. old, KA 18. old.

⁴³⁶ A vallásos életforma védelmében a spanyol gondolkodó elutasítja a kereszténység tantételek általi megközelítését: „Le christianisme, la chrétienté, dés qu'elle naquit en saint Paul, ne fut pas une doctrine, bien qu'elle s'exprimât dialectiquement: elle fut vie, lutte, agonie.” (Vö: AC 30. old, KA 21. old: „Az az igazság, hogy a krisztianizmus, helyesebben a kereszténység Szent Pál születése óta sosem volt tan, még ha dialektikus formában jelent is meg: élet volt, és küzdelem és agónia.”)

A SZENTÍRÁSNAK A VALLÁSOS ÉLETRE GYAKOROLT EGZISZTENCIÁLIS JELENTŐSÉGE – LUTHER HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL

A vallásos életforma jelentőségét szem előtt tartva Kierkegaard számára a hit első feltétele az, hogy az emberi egzisztencia fogékonyra váljon a Szentírás Igéjének a meghallására, ám a hit kiteljesedésének legfontosabb követelménye az, hogy az Ige útmutatását a cselekedetével is képviselje.⁴³⁷ Ennélfogva a hit lényegi aspektusa abban a cselekedetben rejlik, amelyet az ember véghezvisz, azaz abban az átalakulásban, amelyen az emberi egzisztencia keresztülmegy. Az Ige meghallgatása azonban önmagában nem elegendő a dán filozófus szerint, s ezt a gondolatot Jakab apostol levelére utalva hirdeti: „Az igének pedig megtartói legyetek és ne csak hallgatói, megcsalván magatokat.”⁴³⁸ A valóban vallásos ember életének a lényege ezért mindenekelőtt a cselekedet, s a hitben élő ember sokkal inkább képes arra, hogy magával ragadja a közönséget, mint a leggondosabban kidolgozott beszéd.⁴³⁹ Mivel Isten Igéjének helyes szolgálata az Ige teljesítésében rejlik⁴⁴⁰, mint láttuk, ezért Isten Igéjének a tudományos vizsgálata, megközelítése valójában eltávolít bennünket a hittől.⁴⁴¹

⁴³⁷ Az ige hallgatójának a jelentőségét emelik ki az alábbi sorok: „Ha az ember az igének a megtartója akar lenni, először annak a hallgatójának kell lennie.” (Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlanlansága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 33. old.)

⁴³⁸ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlanlansága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 20. old.

⁴³⁹ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlanlansága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 19. old.

⁴⁴⁰ Kierkegaard az elvilágiasodott kereszténység idején, amely az „olcsó kegyelemből akar megélni”, felhívja a figyelmet a cselekedetek következményére. Luther a reformációban a *kegyelem* és a *hit* üdvözítő szerepét fedi fel, ez ellen valójában nem támad Kierkegaard, azaz elfogadja, hogy az ember hit és kegyelem által üdvözüln. Mindazonáltal azt is hangsúlyozza, hogy a hitnek ki kell fejeződnie az életünkben véghezvitt cselekedetek által. (Vö: Donáth László: „*Hite által még holta után is beszél*”, In: „A Kierkegaard-hét előadásai”, 1992 december 1-4., Fekete Sas Kiadó, Budapest 1994, 279-282. old.) Az alábbi gondolat szintén a keresztényi cselekedetek fontosságára hívja fel a figyelmünket, azaz arra, hogy a keresztényi hit hirdetésének a feltétele elsősorban az „Ige teljesítése”: „Kitűnő *tragikus* anyagra leltem: egy fiatalember M. Aurelius idején üldözést szenved, fellelkesedve azon, hogy Polikarposz milyen bátran várta társaival a halált, maga is vértanú akar lenni, de amikor megismeri a rá váró rettenetes kínokat, megijed és... a pogányok követelésének engedve elátkozta Krisztust. – Vagyis a kereszténységben is az történik, ami a földi életben: először *növekedni* kell Isten és az emberek előtt; és bár korunk nem is tesz ki minket hatalmas, mindent leromboló, szörnyű kísértésnek, a leendő teológusoknak óvakodniuk kell attól, hogy túl korán kezdjenek prédikálni, és így *életük* helyett csak *beszédükkel* találjanak el a kereszténységhez.” (Vö: Sören Kierkegaard: *Naplójegyzetek AA-DD*, Jelenkor Kiadó, Pécs 2006, DD 119, 117. old.)

⁴⁴¹ Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlanlansága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 33. old. Az Ige tudományos megközelítésének a veszélyére hívja fel Kierkegaard a figyelmünket az alábbi gondolatban: „Ha Isten igéjét tudományosan olvasod, szótárral stb., akkor nem olvasod az Isten igéjét. (...) Ha tudós vagy, vigyázz, hogy eme tudós olvasás dacára el ne felejtssd Isten igéjét olvasni.” (Vö: uo.) A tudományos kutatás tehát nem visz minket közelebb Isten igéjéhez – vallja a dán bölcselő, sőt ha valaki a hitet vágy nélkül, pusztán racionálisan kutatja, ezen töpreng és vizsgálódik, az végül saját üdvösségét is elveszíti. Az ilyen ember – a dán gondolkodó szavai nem kímélnék senkit- „tudományosan képzett szörnyeteg”, vagy félénk, embertelen és istentelen gyávasággal jellemezhető individuum. (Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 88. old.)

Kierkegaard szemléletesen az Igét egy tükörhöz hasonlítja, ha ugyanis az Igét helyesen önmagunkra vonatkoztatjuk, akkor megpillantjuk saját magunkat a tükörben.⁴⁴² A személytelenül vizsgálódó szövegkritikus a tudományossága mögé menekül, nem látja meg magát a tükörben. Isten Igéjének tudományos megközelítése által tehát sosem szembesülhetünk saját énünkkel.⁴⁴³ Ennek elkerülése érdekében ekképpen szól Kierkegaard: „...ha olvasod Isten igéjét, ha látni akarod magadat a tükörben (hogy igazán láthassad magadat a tükörben), ne feledkezzél meg egyre akként szólni önmagadhoz: nekem szólnak, rólam beszélnek itten.”⁴⁴⁴ Ha tehát Isten Igéjét önmagunkra vonatkoztatjuk, azaz elfogadjuk hogy nekünk szól, s annak megfelelően cselekedünk, akkor sikerül valóban személyiséggé válnunk: Ha így olvasod Isten Igéjét, „félelmet és rettegést olvasol be lelkedbe, akkor Isten segedelmével sikerülnöd fog emberré, személyiséggé lenni és megszabadulni mindazon dolgoktól, ami által mi emberek, kik Isten képre teremtettünk, elcsavarodtunk, minden személytelen, objektív holmitól.”⁴⁴⁵

Méltán állítható, hogy Kierkegaard és Unamuno álláspontja a Szentírás értelmezésének tekintetében ismét találkozik, mivel mindketten az Isten Igéje autentikus közvetítésének érdekében lépnek fel. Unamuno az Ige és szájhagyomány jelentőségét szem előtt tartva elutasítja az Ige betűvé merevedését, életszerűségének az elvesztését; Kierkegaard szintén nem tartja elfogadhatónak a személytelenül vizsgálódó szövegkritikus módszerét, ezzel szemben az Ige emberre gyakorolt hatását hangsúlyozza.

Vegyük szemügyre vázlatosan a Szentírás Igéjének értelmezése tekintetében Luther hermeneutikáját⁴⁴⁶, s ez alapján kíséreljünk meg Kierkegaard előbbieken hangsúlyozott állásfoglalására reflektálni, azaz arra, hogy az Isten Igéje által szembesülhetünk saját énünkkel.

Luther szerint minden könyvet (beleértve a Szentírást is) csakis a szerző szellemében lehet értelmezni. A szerző szelleme legközvetlenebbül az írásában van jelen, következésképp

⁴⁴² Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlansága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 44. old.

⁴⁴³ Donáth László a kierkegaard-i úton haladva hangsúlyozza, hogy a Szentírással egyedül kell maradnia az embernek, ez egy bensőséges találkozás, amelyben az Isten szava megszólította az egyént. Ebben a „találkozásban” azonban fennáll a botránkozás személyes lehetősége, amelyről a későbbiekben még szólni fogunk. (Vö: Donáth László: *„Hite által még holta után is beszél”*, In: *„A Kierkegaard-hét előadásai”*, 1992 december 1-4., Fekete Sas Kiadó, Budapest 1994, 284-285. old.

⁴⁴⁴ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlansága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 44. old.

⁴⁴⁵ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlansága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 53-54. old.

⁴⁴⁶ Luther hermeneutikájának a bemutatásakor elsősorban: Walter Mostert művének alapösszefüggéseit tartom szem előtt. Vö: Walter Mostert: *„Az önmagát értelmező Szentírás”*, *Luther hermeneutikájáról*, Hermeneutikai füzetek 9, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1996.

az írásnak önmagát kell értelmeznie.⁴⁴⁷ Ennek értelmében az Írás értelmezőjének fel kell adnia a Szentírás helyével kapcsolatos elvárásait, el kell vonatkoztatnia saját gondolataitól, félelmeitől, azaz meg kell hallania a Szentírás saját hangját, amely Isten gondolatait hordozza. Az embernek Isten előtti helyzetét az Írás szavai által kell értelmeznie, nem pedig saját értelmével, azaz *sensus propriusa* segítségével. Értelmezés során tehát nem szabad az Írás és az értelmező lelkét összegezni, hanem teljesen az Írás lelkéhez kell tartani magunkat. Az értelmező *sensus* illetve *spiritus proprius*ának a kivédése azért szükséges, hogy a szöveg lényege a *spiritus scripturae sacrae* napfényre kerüljön. Ez azt jelenti, hogy magára a szövegre kell figyelni, s nem szabad előre megfogalmazott véleményeket belelátni az Írásba. A Szentírásnak meghatározott *spiritusa*, lelke van, s ez jelentősen különbözik a *spiritus propriustól* (saját lélektől), ennél fogva a Szentírás „saját lelkének dolgaiban egyedül nyer tekintélyt.”⁴⁴⁸

Luther a Szentírás tekintélyét hangsúlyozva annak szóbeliségét tartja szem előtt, nála a hallás ontológiai elsőbbséget élvez a gondolkodással szemben, mivel ez felel meg az emberi egzisztencia lényegi felfogásának. Az embert ugyanis a befogadó hallás érinti meg a legerőteljesebben: „Az ember valójában és ontológiailag hamarabb támaszkodik a hallásra és a befogadásra, mint a gondolkodásra.”⁴⁴⁹ Az Írás lényegével ennél fogva nem találkozunk abban az esetben, ha az Írás lelkének spontaneitása nem változtatja meghallássá a gondolkodó, rendszerező hozzáállásunkat, azaz minket. Luther hermeneutikáját vizsgálva mondhatjuk, hogy a reformátor számára a Szentírás értelme abban rejlik, hogy az Írás mint hallásra irányuló szöveg képes a szón keresztül megváltoztatni az egzisztenciánkat, a világtapasztalatunkat és az Istenfelfogásunkat. Az Ige által tehát képesek vagyunk megérteni a létösszefüggést, amiben létezzünk⁴⁵⁰, a szöveg értelmezője ugyanis a szöveg által

⁴⁴⁷ Vö: Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1975, 75. old.

⁴⁴⁸ Vö: Walter Mostert: „Az önmagát értelmező Szentírás”, *Luther hermeneutikájáról*, Hermeneutikai füzetek 9, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1996, 11. old. A fentiek értelmében az értelmezőnek le kell mondani az egzegetikai hagyományokról, sőt a teológia tudományáról is annak az érdekében, hogy az Írás lelkét engedje érvényesülni. Úgy vélem Walter Mostert joggal emeli ki Luther formulájának negatív és pozitív oldalát. A lutheri felfogás nehézsége ugyanis abban rejlik, hogy az egzegetáknak teljes egészében meg kell szabadulnia saját gondolataitól, és önmagát egészen az Írás tartalmának, lényegének és tárgyának kell átadnia. Saját előítéleteinktől, gondolatainktól való megszabadulás azonban csupán illúzió. A lutheri formula pozitív oldal pedig az, ha lemondunk a *spiritus propriusról*, akkor a Szentírás hirdetett szóvá, Igévé alakul, amely valóban hallatni akarja magát. (Vö: uo. 14. old.) Luther számára tehát az Írás tekintélye a tartalmán alapul. Mindezzel kapcsolatban lényegesnek tartom megjegyezni, hogy Rudolf Bultmann kidolgozta Wilhelm Dilthey és Friedrich Schleiermacherrel folytatott vitájában azt, hogy egy szöveg megértésekor nem a szerző megértése a cél, hanem magának a tárgynak a megértéséről van szó. A szöveg tárgyát kell tehát interpretáció céljává tenni, nem pedig a szerzőnek a szöveg tárgyáról alkotott véleményét. (Vö: Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik*, In: „Glauben und Verstehen”, vol II: Tübingen, 1968, 211-235.)

⁴⁴⁹ Vö: Walter Mostert: „Az önmagát értelmező Szentírás”, *Luther hermeneutikájáról*, Hermeneutikai füzetek 9, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1996, 15. old.

⁴⁵⁰ Vö: Walter Mostert: „Az önmagát értelmező Szentírás”, *Luther hermeneutikájáról*, Hermeneutikai füzetek 9, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1996, 23. old. „A megértés ontológiai értéke csak ebben a fordulatban lesz világos: a megértés nem „csupán” intellektuális folyamat, hanem élet-történet rajtam, amelynek a szerzője az Ige.” (Vö: uo.) Ennek értelmében mondhatjuk, hogy Luther az Írás tekintélyét illetően lemondott minden

értelmezetté válik. A szöveg értelmezője egzisztenciális átalakulását figyelembe véve Luther a *befogadó hitet (fides apprehensiva)* részesíti előnyben, s azt elkülöníti a *történeti hittől (fides historica)*, ami a hamis hitfelfogásnak az alapja. A befogadó hit „fogja fel az Atya Isten szeretetét, amely a te bűneidért adatott, a téged kiváltani és megmenteni akaró Krisztus által.”⁴⁵¹ Az igaz hit az Írásban szeretetet lát, az Atya viszonya az emberhez, amely Krisztus által és Krisztusban valósul meg.

A fentiekben vázolt körülményeket figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy Luthernek a Szentírás értelmezéséről vallott gondolatai több helyen is egybeesnek Kierkegaard ezen irányú vizsgálódásaival.⁴⁵² Mindketten az Ige egzisztenciális hatását tartják szem előtt, az Ige ugyanis minden embernek szól, s az Ige hatására az ember a befogadó hit által lényegi átalakuláson mehet keresztül. A történeti hitfelfogás elutasítása szintén közös pont Luther és Kierkegaard teológiájában.⁴⁵³ A lényeges különbséget abban látom, hogy a dán bölcselő azt hirdeti, hogy az Ige hallgatása közben lehetetlen a személyiség szubjektivitásának a háttérbeszorítása⁴⁵⁴; ezzel szemben Luther arra figyelmeztet minket, hogy a Szentírás saját hangjára figyeljünk, a szöveg valódi lényegét hagyjuk érvényesülni, ám ehhez az értelmező szubjektivitásának a kikapcsolása szükséges. Úgy vélem, hogy egyetérthetünk Kierkegaarddal abban a tekintetben, hogy az értelmező szubjektivitásának a kikapcsolása lehetetlen, sőt nem is lehet hermeneutikai követelmény. A Szentírás homályos részeinek vizsgálatakor különösen szerepet játszik az értelmező szubjektivitása, jóllehet osztom a dán bölcselő álláspontját abban a tekintetben: „... ha az Isten igéjét olvasod, úgy nem a homályos, hanem a világos helyek kötelezők rád nézve és a világos helyeket azonnal teljesítened kell.”⁴⁵⁵

formalista-dogmatikus tanításról, Írás lényegét a Krisztusról és megigazolásról szóló tanításban bontakoztatja ki. (Vö: Gerhard Ebeling: *Wort Gottes und Hermeneutik*, In: „Wort und Glaube, vol.1” Tübingen 1967, 321. old.) A Szentírás nem csupán Krisztusról szól, hanem a törvényt is magában foglalja, Luthernél azonban szükséges a törvényen való túllépés az evangélium által, mert a törvény hatalma az embert magányossá teszi. (Vö: Walter Mostert: „Az önmagát értelmező Szentírás”, *Luther hermeneutikájáról*, Hermeneutikai füzetek 9, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1996, 34-37. old.)

⁴⁵¹ Vö: Walter Mostert: „Az önmagát értelmező Szentírás”, *Luther hermeneutikájáról*, Hermeneutikai füzetek 9, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1996, 40. old.

⁴⁵² Megjegyzem, a dán bölcselő hitről alkotott felfogásának legmeghatározóbb vonásai lutheri eredetűek. Jóllehet bírálja Luthert, mert a Jakab-levelet nem veszi figyelembe (vö: Kierkegaard, Sören: *Der einzelne und die Kirche, Über Luther und den Protestantismus*, Kurt Wolff Verlag/Der Neue Geist Verlag, Berlin 1934, 110-111. old.), mindazonáltal Luther hatására a kereszténység személyes elsajátítására buzdít, s azt vallja, hogy a kereszténységhez a bűn miatti szorongás vezeti el az embert. Az eredendő bűn miatt az embereknek ugyanis szüksége van isteni mértékre. (Vö: uo. 116-117. old.: „Die Erbsünde ist übrigens in meinen Gedanken wieder ein Ausdruck dafür, daß das Christentum Gottes Maßstab gebraucht.”)

⁴⁵³ A fentiekkel kapcsolatban megjegyeztük már, hogy a dán bölcselő elveti a történeti hitfelfogást, mivel az Jézus Krisztus életének a következményéből kiindulva Jézus Krisztus személyét a tudás tárgyává teszi, s ezáltal magát a hitet semmisíti meg. Az *egyvidejűség* keresztényi jellemzőinek, követelményeinek a bemutatásakor a történetiség kérdését vizsgálat tárgyává fogjuk tenni.

⁴⁵⁴ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlanága*, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest 1929, 49. old.

⁴⁵⁵ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlanága*, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest 1929, 37. old.

A KERESZTÉNYI HIT KÖZÖLHETETLENSÉGÉNEK ÉS A HALLGATÁS JELENTŐSÉGÉNEK A BEMUTATÁSÁRA IRÁNYULÓ FILOZÓFIAI REFLEXIÓ

Az értekezésem eddigi részében azt szerettem volna különböző szövegek segítségével kimutatni, hogy Kierkegaard és Unamuno egyaránt mély keserőséggel lázad a valódi istenviszonyt elvilágiasító formális kereszténység ellen, s ebből kiindulva mindketten azt hirdetik, hogy a keresztényi hit a küzdés által végigkísért individuális emberi életútban nyilvánul meg. Ez a hitbeli követelmény a kereszténység tantételeinek előnyberészesítése helyett a vallásos életforma fontosságára hívja fel a figyelmünket. A vallásos életforma jelentőségét szem előtt tartva reflektáltunk a Szentírás Igéjének egzisztenciális értelmére. E problémakörön belül emeltük ki Luther személyiségének hermeneutikai mozzanatát, mivel ő volt az, aki a Szentírás szóbeliségét hangsúlyozta, ugyanis a Szentírás Igéje – mint hallásra vonatkozó szöveg – képes a szón keresztül átformálni énünket, egzisztenciánkat és Istenről alkotott felfogásunkat.

Vizsgálódásunk további kiindulópontjául nézzük, hogy a vallásos hitben kiteljesedő életforma milyen követelményeket és nehézségeket állít a hívő egzisztencia felé. A vallásos praxis legfőbb jellemzője és egyben nehézsége ugyanis az – ezen a ponton ismét összetalálkozik Kierkegaard és Unamuno gondolatmenete -, hogy néma, a többi emberrel nem közölhető, mivel megnyílás csak az Isten irányában bontakozhat ki. E fejezet további részében a keresztényi hit közölhetetlenségének a bemutatására teszünk kísérletet, s az erre irányuló kierkegaard-i érvelés jogosságát és határát próbáljuk megközelíteni.

A kereszténység hitének közölhetetlenségét hirdeti Kierkegaard, és őt követve Unamuno. Ebben rejlik a keresztény ember tragédiája – érvel a spanyol bölcsele -, mivel az igazság közösségi, társadalmi sajátosságával szemben a kereszténység egyéni és közölhetetlen.⁴⁵⁶ A kereszténység közölhetetlenségének a kontextusában joggal vetődik fel az

⁴⁵⁶ „Et voici où repose la tragédie. Car la vérité est quelque chose de collectif, de social, voire de civil; est vrai ce sur quoi nous mettons d'accord. Le christianisme est quelque chose d'incommunicable. Et c'est pourquoi il agonise en chacun de nous.” (Vö: AC 12-13. old, KA 9. old: „És ebben van a tragédia. Mert az igazság közösségi, társadalmi, sőt civil dolog; az az igazi, amiben egyetértünk s amivel megértjük egymást. A kereszténység pedig egyéni és közölhetetlen valami. Hát ezért tusakodik mindannyiunkban.”) Kereszténység további tragédiáját (sőt gyötrelmét) a spanyol gondolkodó az alábbi gondolatcsírában is felvillantja: a kereszténység valódi eszménye a karthauzi szerzeteshez hasonlít, aki képes arra, hogy Krisztusért elhagyja apját, anyját és testvéreit és lemond arról, hogy családot alapítson. Azonban ez az emberi nem, a kereszténység, és az Egyház fennmaradását gátolná meg. Ebben a feloldhatatlan ellentmondásban rejlik a keresztények rendkívüli gyöttrődése. (Vö: AC 86. old, KA 60. old.) Ez a vívódás a dán bölcseletől sem idegen, mivel ő is hirdeti, hogy az igazi keresztény képes arra, hogy Krisztusért mindent világi előnyről lemondjon és mindenkit elhagyjon. (Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 24-34. old.) A dán bölcsele a vívódását az alábbi bibliai idézettel kezdi: „Ímé, mi elhagytunk mindent és követtünk téged: mink lesz hát minékünk?” (Mt 19, 27) Példának Péter apostolt állítja a keresztények elé, aki a biztosat elhagyva a bizonytalant választotta. Ám ez a valójában nemes döntés kettős nehézséget foglal magában. Az első nehézség

a kérdés, amit Unamuno Luther vívódása által mutat be: ha Isten a kegyelmét önkényesen és szabadon osztja illetve tagadja meg az emberektől, s az Isten kegyelme dönt az üdvözülésről, nem pedig a jócselekedeteknek a következménye az, akkor hol az igazság? „Et qu'est-ce que la justice? En morale, quelque chose, en religion rien.”⁴⁵⁷

A kereszténység hitének a közölhetetlensége és az igazság felfüggesztésének a szándéka ismételtén Kierkegaardot juttatja az eszünkbe. A dán gondolkodó ugyanis az „etikum teleologikus felfüggesztéséről”⁴⁵⁸ beszél, amit Ábrahám példája által mutat be. A vallásos stádiumban ugyanis az etikai stádium útmutatásai elvesztik az érvényességüket, itt már csak az egyén és az Abszolútum kapcsolatáról beszélhetünk.⁴⁵⁹ Az abszolút szabadság Ábrahám története által ragadható meg leginkább, akinek tette etikai szempontból nem más, mint közönséges gyilkosság, vallási oldalról megközelítve pedig a „hit lovagjának” áldozathozatala. Azaz az etikai stádium ölése vallási szempontból áldozathozatallá szelődül. Az etikum ugyanis olyan általános törvényeket határoz meg, amely minden pillanatban mindenkire érvényes; ezzel szemben a hit az a megközelíthetetlen paradoxon, ahol az egyes magasabb rendű mint az általános. A hit ennél fogva az egyes ember levezethetetlen, közvetíthetetlen, megérthetetlen szabad döntése. A paradoxon Istennel szembeni *abszolút*

az emberben rejtőző gyarlóságoknak a megtagadásában, leküzdésében rejlik, majd ez maga után vonja a második nehézséget, azaz ha valaki a világi létmódtól eltávolodva leküzd a benne lévő önzőséget, azt a kortársak nem értik meg, döntését balgaságnak tartják és kinevetik. Péter ennek ellenére a biztos pusztulást választotta „elhagyta a családot és barátokat és társakat, a fogalmakat és képzeteket, amely szerint a környezete élte az életét, idegenebb lett számukra, mint az aki idegen nyelvet beszél.” (Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 30. old.) Krisztus beszédjének az értelmében (vö: Lk 14, 26, Mt 10, 37) Péternek meg kellett gyűlölnie apját és anyját, s el kellett hagynia azt a népet, amelyhez tartozott. Már egyedül Jézushoz tartozott. Talán nem jogtalan azt mondani, hogy a dán bölcselő tudatában van annak, hogy keresztényi értelemben sem lehet minden embertől elvárni azt, hogy áldozza fel Krisztusért az életét és a családját. A szenvedés, az önmeztagadás felvállalása és az őszinteség követelménye azonban elengedhetetlenül szükséges a keresztényi hithez. (Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 34. old.)

⁴⁵⁷ AC 63. old, KA 45. old: „És mi az igazságosság? Az erkölcsben valami; a vallásban semmi.” Az isteni kegyelem által meghatározott tehát a hit, s ezt női sajátosságnak tekinti a spanyol gondolkodó. A hit a „kegyelem leánya”, ami passzív és női, nem pedig a szabadakarat gyümölcse, azaz nem aktív, nem férfi. (Vö: AC 78. old, KA 55. old.) „Hiszek, segíts hitetlenségemen!” (Mk 9, 24) – ez a kérés is a kegyelem jelentőségét sugallja, s a nőiesség, a tiszta anyaság mozzanatát jelzi. (Vö: AC 79. old, KA 56. old.) Láthatjuk, hogy Unamuno a hitet a női mivolttal hozza kapcsolatba. Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy a dán bölcselő – Unamunohoz hasonlóan, bár más összefüggésben – kiemeli a női nem szerepét a hitben, számára ugyanis a nő az ige hallgatójának a megtestesítője, aki képes arra, hogy hallgatásában rejtse el az ígét. A nő a gyülekezetben hallgat, s otthon sem beszél a vallásról, mindazonáltal lélekben a hit befogadója. (Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlanága*, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest 1929, 57. old.)

⁴⁵⁸ Az etikum teleologikus felfüggesztésének problémaköréhez ld.: Sören Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, Göncöl Kiadó, Budapest 1986, 67-85. old. (A továbbiakban: FR)

⁴⁵⁹ Megjegyzem, Jób próbatétele szintén nem értelmezhető az etikum keretén belül. Tudniillik, ha Jób történetében az Istent etikailag szemléljük, akkor az is megtörténhet, hogy zsarnoknak tartjuk Őt. Jób próbatétele tehát „nem esztétikai, nem etikai, nem dogmatikus, hanem teljes egészében transzcendens kategória.” (Vö: Sören Kierkegaard: *Az ismétlés*, Ictus Kiadó Bt, Budapest 1993, 92. old.) Ábrahám és Jób története ennél fogva láthatóvá tette azt, hogy az Istennél minden lehetséges, Isten mindenható hatalmában áll, hogy az embert bármilyen kilátástalan helyzetből megszabadítsa. Ebből a gondolatból kiindulva Jörg Disse jogosan arra a konklúzióra jut, hogy az ember konkrét szabadsága az Isten szabadságának a függvényében értelmezhető. (Vö: Jörg Disse: *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1991, 157-158. old.)

kötelesség által is kifejezhető⁴⁶⁰, amely Ábrahám számára az etika törvényeinek a megszegését vonja maga után, azaz Izsák feláldozását. Ábrahám a hit magaslatát eléri, ez azonban a világ törvényeinek gyökeres tagadását vonja maga után, s ezért nem lehetséges az Ő megértése.⁴⁶¹ Ez váltja ki a *Félelem és reszketés* szerzőjének feloldhatatlan vívódását, ha ugyanis nem létezik a hit paradoxon általi megközelítése⁴⁶², akkor Ábrahám elveszett. A hit vívódással telített állapotát festik le az alábbi sorok: „Vagy képes az egyes mint egyes az abszolúttal abszolút viszonyban állni, és akkor az etikum nem a legmagasabb rendű, vagy Ábrahám elveszett...”⁴⁶³ Vagy létezik paradoxon, vagy Ábrahám elveszett, ez a vagy/vagy

⁴⁶⁰ Vö: FR 87. old.

⁴⁶¹ A fentiek alapján mondható, hogy „Ábrahám története tehát az etikum teleologikus felfüggesztését tartalmazza. Mint egyes magasabb rendű lett az általánosnál. Ez az ellentmondás nem tűr semmiféle közvetítést.” (FR 82. old.)

⁴⁶² Joós Ernő az *Isten és Lét* – című könyvében a hit paradoxon általi megközelítését vizsgálja, s felteszi a kérdést: Mennyiben paradoxon a paradoxon? Úgy véli, hogy az értelem a hit szolgálatában áll, mint a paradoxon megmagyarázásának a nélkülözhetetlen eszköze. A hit irracionalitása tehát magyarázható, s ennek az alapja az Istenben mutatható fel. Tudniillik Isten olyan különbség, amely kívül helyezkedik el minden emberi ésszel megragadható kategórián, s ez magyarázatot adhat a hit paradoxon voltára. Isten önkényességének vesszük azt, ami voltaképpen Isten bölcsességét jelenti. Az Istenbe vetett hit pedig nem más, mint bizalom az Isten bölcsességében, ezért az emberi értelem nem zárható ki. (Vö: Joós Ernő: *Isten és Lét, Körséta Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche és más filozófusok társaságában*, Sylvester János Könyvtár, Sárovar 1994, 134-139. old.) Úgy vélem Joós Ernő felvázolt álláspontjában elfogadható az a gondolat, miszerint Isten olyan különbség, ami kívül áll logikai, etikai kategórián, azaz túllépi az emberi ésszel megragadható dolgok világát. Ez valóban magyarázatul szolgálhat arra, hogy miért paradoxon a hit. Mindazonáltal a hit paradoxon voltának a magyarázata nem jelenti annak a megszüntetését. Tudniillik a hit az egzisztencia – és nem Isten – lényegi meghatározója, s ebből a szempontból minden értelmet túlhalad, s nem közvetíthető.

⁴⁶³ Vö: FR 143. old. Ábrahám próbatételének/kísértésének a fenti értelemben felvázolt és egyúttal „nyitvahagyott” kettőssége konklúzióként is megfogalmazódik: „Tehát vagy létezik olyan paradoxon, hogy az egyes mint egyes az abszolúttal abszolút viszonyban áll, vagy Ábrahám elveszett.” (FR 152. old.) A következő sorok szintén a megpróbáltatás/kísértés eldöntetlenségét jelzik: „Ha a hit nem teszi szent cselekedetté azt, hogy valaki meg akarja ölni a fiát, akkor Ábrahám ugyanaz az ítélet teljesebbé, mint bárki máson.” (FR 35. old.) Ábrahám megpróbáltatásával kapcsolatban érdemes Joós Ernő vizsgálódását röviden felvázolnunk, amely a következő kérdéssel indul: Honnan tudta Ábrahám, hogy Isten büntetésével vagy megpróbáltatásával áll-e szemben? Honnan tudhatja a hívő egzisztencia, hogy Isten vajon el akarja-e állni az útját, vagy csak próbára akarja tenni erejét, kitarását, alázatát? Az ilyen találkozások – Joós Ernő szerint – a hit valódi próbái, s ezek értelmet, élelét követelnek meg attól, aki a megpróbáltatásban abszolút kapcsolatban áll Istennel. A hitben a megpróbáltatás értelmét kiharcoljuk, ebből pedig arra következtet Joós Ernő, hogy „sem a hit, sem a paradoxon, sem az abszolút, sem a lehetetlen nem ment fel a gondolkodás alól.” (Vö: Joós Ernő: *Isten és Lét, Körséta Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche és más filozófusok társaságában*, Sylvester János Könyvtár, Sárovar 1994, 145-146. old.) Joós Ernő álláspontját osztom abban a tekintetben, miszerint sem a paradoxon, sem a hit nem vonja maga után az értelem tagadását a dán bölcselő hitfelfogásában. Jóllehet Krisztus az abszolút paradoxon megtestesítője – ennek a kifejtésével a későbbiekben még foglalkozunk -, aki előtt az „értelem elnémul”. (Vö: KHI 101. old.) Mindazonáltal a hit valóban nem az értelmetlenség jóváhagyása, mivel a paradoxon abszolút érthetlenségének a teljes felismeréséhez intenzív intellektuális tevékenységre van szükség. Az értelem határa azonban maga az Isten, amelybe „az értelem a maga paradox szenvedélyében ütközik, s amely még az ember önismeretét is összezavarja.” (Vö: FM 54. old.) Voltaképpen egy dialektikus folyamat tárul a szemünk elé, ugyanis az értelem akadályozza az embert a hitben, ám egyben segíti is, mert megtudhatja, mit jelent hinni az ész ellenére. („...az ész ellenére hisz...” Vö: Sören Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: Sören Kierkegaard írásaiból, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 459. old.) „A megpróbáltatás értelmének” a jelentőségét azonban némi kétellyel szemlélhetjük. A dán bölcselő ugyanis pont azt hangsúlyozza, hogy a hitben az a paradoxon, hogy nincs kritériumunk arra nézve, hogy megpróbáltatásban vagy kísértésben részesülünk. Tudniillik vagy létezik paradoxon, vagy Ábrahám elveszett, ez a vagy/vagy nem bizonyítható. A hívőnek tehát nincs haszna az értelméből, mivel teljesen feláldozza azt a kétségbeesésében. Ebből kiindulva hit nincsen kockázat nélkül, ezért a hit egyben vakmerőség, mivel a végtelenség szenvedélyével az objektív bizonytalant választjuk. (Vö: Sören Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: Sören Kierkegaard írásaiból, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 391-392. old.) Mindebből kiindulva Ábrahám hite nem kockázat nélküli, ugyanis az Abszolútummal való kapcsolata érdekében feladta az általánost. Ha ez nem

posztulált, semmiképpen sem bizonyított. Általános emberi szempontból ugyanis nem fogadjuk el az izolációt, a rejtőzködést, a hallgatást, ám ha az általánoson túllépve feltételezzük a rejtettséget, s elfogadjuk mint a hit értékét, akkor ismét eljutunk a paradoxonig, amely nem ismer közvetítést.⁴⁶⁴ A hit tehát nem közvetíthető az általánosba, ugyanis pont azáltal szűnik meg. Ábrahám történetének a paradoxona ugyanis etikai szempontból nem értelmezhető, mivel etikai szempontból nem lehetséges Izsák feláldozása, mert egy apának szeretnie kell a fiát. Ám ez viszony relatívvá válik az Istenhez való abszolút viszony tekintetében. Megsemmisülni nem fog, csupán paradox módon jelenik meg, amit a dán bölcselő a következő gondolatban tár elénk: „...Isten iránti szeretet a hit lovagját arra készíti, hogy felebaráti szeretetét az etikai értelemben vett kötelességnek ellentmondó formában fejezze ki.”⁴⁶⁵ Mindazonáltal azt is szükséges hangsúlyoznunk, hogy Ábrahámnak fia iránti szeretete Izsák feláldozásával nem szűnt volna meg létezni, pont ellenkezőleg, Ábrahám teljes szívéből szerette Izsákot, s mégis feláldozta volna. Izsák iránti szeretete ennél fogva paradox ellentétben állott az Isten iránti szeretetével, ugyanis Izsák feláldozásának a pillanata teljes ellentmondásban lett volna az érzésével. Ez másokkal nem közölhető, a „hit lovagjának” magánya nem mérsékelhető, ennél fogva a hit „keskeny csapásán” haladva vállalnunk kell a meg-nem-értettséget.⁴⁶⁶

A meg-nem-értettség kérdéskörét vizsgálva lényegesnek tartom megjegyezni, hogy nagyon találó a *Félelem és reszketés* választott álneve is: *Johannes de silentio* – neve (csend) azt sugallja, hogy a hallgatásban benne rejlik a direkt kommunikációra való képtelenség, ami – mint láttuk – a meg-nem-értettségnek az oka és következménye is egyben. *Johannes de silentio* azonban még nem a „hit lovagja”, ő a „rezignáció lovagja”, aki képes belátni az etikum és a hit világát is, mindazonáltal egyik világ sem az otthona. A lemondás embere ő,

más mint kísértés, akkor mi lesz Ábrahám mentsége? Kierkegaard ezt a kérdést felteszi (vö: FR 75. old.), de nem tudja megválaszolni, hiszen a hitnek nincs más kritériuma mint a hit, s ezt a paradoxont nem lehet magyarázat által megszüntetnünk. Izsák feláldozása tehát nem az általános érdekét szolgálja, ezért nem tudjuk megmagyarázni és megérteni. Azt pedig, hogy az „egyes ember valóban kísértésben van-e, avagy ő a hit lovagja, az csak maga az egyes döntheti el.” (Vö: FR 99. old.) Jóllehet a hit lovagja önmaga gazdag feltárultságával rendelkezik, mindazonáltal talán nem joggal azt mondani, hogy a *Félelem és reszketés* szerzője semmilyen kritériumot, mértéket nem fogalmazott meg arra nézve, hogy milyen körülmények erősítették meg az 'egyes'-t (azaz Ábrahámot) arra nézve, hogy Izsák feláldozása az Istennek tetsző áldozat. Ábrahám ugyanis az „abszurd erejénél fogva hitt; hiszen itt már minden emberi számítás érvényét veszítette.” (Vö: FR 42. old.) Mindebből kiindulva a „megpróbáltatás értelmének a kiharcolását” nem vélem felfedezni Ábrahám történetében, s egyúttal ebben látom a kierkegaard-i hitfelfogás bizonytalanságát. A hit tehát az értelem számára nem elérhető, s nem is a „szív közvetlen hajlama, hanem a létezés paradoxona.” (Vö: FR 57. old.)

⁴⁶⁴ Vö: FR 103. old.

⁴⁶⁵ Vö: FR 88. old.

⁴⁶⁶ Vö: FR 83. old. A hit nyelv általi közvetíthetlensége Jób története által is megragadható, mivel Jóbtól mindent elvett az Isten, majd mégis mindent kétszeresen visszakapott. Ezt azonban nem lehet az emberi nyelv által kifejezni, állapítja meg *Az ismétlés* szerzője: *Constantin Constantinus*. (Vö: Sören Kierkegaard: *Az ismétlés*, Ictus Kiadó Bt, Budapest 1993, 94. old.)

aki képes arra, hogy rámutasson a hit feloldhatatlan paradoxonára, a hit „mozdulatát” azonban csak leírni képes, megtenni nem.⁴⁶⁷

Ebben a kontextusban érdemes figyelmet szentelnünk a hit közvetíthetlenségének a differenciáltabb megközelítésére. Milyen értelemben nem közvetíthető a hit? A dán filozófus a közvetítés fogalmát leszűkíti a logika és az etika területére, ezért az egyrészt átmenetek sorozatát jelenti a logikai rendszeren belül, másrészt pedig az erkölcsi normáknak való megfelelésben teljesebb ki. Ennek fényében Kierkegaard elsősorban logikai és verbális közvetítésnek a lehetetlenségét vallja. A beszéd, a nyelv ugyanis az *általános* szférájához tartozik, ezért nem fejezheti ki az inkognitóban létező *egyes* lényegét. Jób és Ábrahám példája nem értelmezhető logikai kontextus által, a spekulatív felfogás csődjének lehetünk a tanúi.⁴⁶⁸ A hitben élő egzisztencia sorsa – s egyben a hit feltétele - tehát a magány és a hallgatás, mivel a hit által meghatározott ember létének egyedüli vonatkozási pontja Istenhez fűződő kapcsolata.⁴⁶⁹ Ábrahám hallgatása azonban a hit, s egyben Isten szeretetének az alapfeltétele⁴⁷⁰, s egyben jelzi azt, hogy a hit állapotában nem lehetséges a közvetítés, a hit állapotát lehetetlen ugyanis a beszéd enyhítő hatása által kifejezni és másokkal megértetni⁴⁷¹. Ábrahám ennek értelmében nem tud beszélni, „aki ebben a helyzetben van, az kivándorol az általános földjéről”⁴⁷², mivel hallgatás a megértés lehetetlenségének a következménye.

⁴⁶⁷ Vö: FR 39-40. old. *Johannes de silentio* hithez való viszonyulásának a tekintetében teljes mértékben osztozik Czákó István állásfoglalását, aki Kierkegaard hitfelfogására reflektálva megjegyzi, hogy a „végtelen rezignáció” állapota által jellemezhető *Johannes de silentionak* az abszurd feletti ámulata a kommunikáció lehetetlenségét vonja maga után, s egyben a csend kifejezőerejének a jelentőségét is jelzi. Az abszurd ugyanis – hasonlóan a hithez – nem fejezhető ki fogalmilag. *Johannes de silentio* számára ez jelenti az „egzisztenciális nézőpontot”, amelyet – saját bevallása szerint – nem tud túllépni, nem tud meghaladni, s ezért el sem juthat a hithez. A költői álarc mögé bújt szerző csupán arra hivatott, hogy leírja a „hit lovagjának” az egzisztenciális vívódását, ennél fogva *Johannes de silentio* „(ál)arca alatt egy a hitre való képtelenséget megvalló szerző vonásai sejtjenek fel.” (Vö: Czákó István: Tanulmány Sören Kierkegaard hitfelfogásáról, L’Harmattan Kiadó, Budapest 2001, 49. old.)

⁴⁶⁸ A *Félelem és reszketés* szerzője vallja, hogy Ábrahám történetét nem lehet a spekulatív felfogás keretei közt értelmezni, a megértés csődjére utalnak az alábbi sorok: „Minden pillanatban szemem előtt lebeg az a borzasztó paradoxon, amely Ábrahám életének tartalma, minden pillanatban visszariadok tőle, és gondolkodásom minden szenvedélyessége ellenére sem vagyok képes beléhatolni vagy hajszályira továbbjutni. Amikor minden erőmet arra összpontosítom, hogy megértsem, megbénulok.” (FR 39. old.)

⁴⁶⁹ A teológiai Én hite csakis az Istennel szemben létezik, azaz Isten előtti egyedüliséget jelent. (Vö: HB. 93. old.) Hitben élő egzisztencia magányából kiindulva érdemes figyelmet szentelnünk annak a különbségnek a vázlatos bemutatására, amit Kierkegaard alkalmaz a „tragikus hős” és a „hit lovagja” elkülönítésére. Ábrahám ugyanis semmiképpen sem tekinthető tragikus hősnak, tudniillik a tragikus hős még nem feszíti szét az etikum kereteit, ő még az „etika kedves gyermeke”. (Vö: FR 143. old.) Csúszán arról van szó, hogy az etikum egyik megnyilvánulási formáját aláveti egy általánosabb célnak. Erre kiváló kierkegaard-i példa Lucius Brutus esete, aki halálra ítélte fiait. Cselekedetével azonban az etikum keretén belül maradt, mivel a római törvények szolgáltatták számára az erkölcsi kritériumot. Ezzel szemben a hit lovagja nem lelhet megnyugvást az etikum általánosságában. A tragikus hős nyugalmat és biztonságot talál az általánosban, a tragikus hős ennél fogva nem éli át a magány csillapíthatatlan feszültségét, a hit lovagja életét ezzel szemben az állandó feszültség határozza meg. (Vö: FR 98-99. old.)

⁴⁷⁰ Vö: FR 152. old.

⁴⁷¹ Vö: FR 143. old. „Így van ez Ábrahámnál. Mindent mondhat; de egyet nem mondhat, és ha ezt az egyet nem mondhatja, vagyis úgy nem, hogy más megértse, akkor tehát nem beszél.” (Vö: uo.)

⁴⁷² Vö: FR 145. old.

Mindezek fényében alapvető problémaként vetődik fel számunkra a *hallgatás* és a *megértés* lehetséges hermeneutikai kapcsolatára vonatkozó filozófiai reflexió. Továbbhaladásunk gondolati lépéseként a probléma differenciáltabb kifejtéséhez nem lesz érdektelen főbb vonalaiban áttekinteni Heideggernek azokat a gondolatait, amelyek a *hallgatás* jelentőségének a feltárását tűzik ki célul, azaz a hallgatásnak a megértésben betöltött szerepét vizsgálják. Ennek teljes körű elemzése meghaladja a dolgozat kereteit, csupán azoknak a heideggeri gondolatoknak a feltárására vállalkozik a dolgozat írója, amelyek párhuzamba hozhatók a dán bölcselőnek a hit közvetíthetlenségéről, s a hallgatás hitben való jelentőségéről vallott állásfoglalásával.

Rövid kitérő gyanánt érdemes megjegyeznünk, hogy Heidegger volt az, aki az emberi jelenvaló lét egzisztenciális jövőbeliségéből kiindulva először tette láthatóvá a történeti megértés ontológiai megalapozottságú struktúráját.⁴⁷³ A gadameri gondolatból kiindulva a német filozófusnak azt a megállapítását tartjuk relevánsnak, miszerint a megértés az ittlét szerkezetéhez szervesen hozzátartozik, a jelenvaló lét létmódjának tekinthető, ugyanis a jelenvaló lét feltárueltságaként a világban-benne-lét egészét áthatja.⁴⁷⁴ A megértés tehát a lehetőségek dimenziójára irányul, azaz az ember a saját lehetőségei felől érti meg saját magát, s a körülötte lévő világot.⁴⁷⁵ A heideggeri filozófiában a *beszéd* és a *megértés* lényegszerűen összetartoznak⁴⁷⁶, tudniillik a beszéd mint az érthetőség artikulációja a világban-való-együttlét formájának tekinthető, s azt a viszonyulási módot fejezi ki, ahogy az ember megérti a világban-való-létét. A beszédben az ember kimondja, kifejezi magát, és azt ahogy a világhoz való viszonyát eredetileg megértette és felfogta. Ennélfogva a beszédben az ember hangolt és megértett világban való léte fejeződik ki, jut szóhoz.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Vö: GW 1. 265. old. „Jetzt aber wird aufgrund der existenzialen Zukünftigkeit des menschlichen Daseins die Struktur des historischen Verstehens erst in ihrer ganzen ontologischen Fundierung sichtbar.” (Vö: I M 188. old.)

⁴⁷⁴ Vö: SuZ 32. old. „Das Verstehen betrifft als die Erschlossenheit des Da immer das Ganze des In-der-Welt-seins.” (Vö: LI 182. old.) Heidegger a *megértés* és az *értelmezés* hagyományos viszonyát megfordítja, amikor így ír a kettő kapcsolatáról: Az értelmezés egzisztenciálisan a megértésen alapul, s az értelmezés nem merül ki a megértettek tudomásulvételében, ennél többet jelent, azaz a megértésben kivetített lehetőségek kidolgozását foglalja magában. Mindebből következik, hogy „Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*.” (Vö: SuZ 32. §, 148. old, LI 178. old.: „A megértés megformálását nevezzük *értelmezésnek*.”)

⁴⁷⁵ Vö: SuZ 32. §, 151. old, LI 181-182. old.

⁴⁷⁶ A *beszéd* lényegi felvázolásának az érdekében nem lesz haszontalan visszanyúlnunk Heidegger által vizsgált *kijelentés* jelentőségéhez. A kijelentés elsődlegesen *felmutatást* jelent, ami által a létezőt önmagából látatja. A kijelentés meghatározása (a kijelentés mint *predikáció*) is csak felmutatásként lehetséges, azaz a második jelentésnek is az első az alapja. A kijelentés *közlés* értelmében közvetlenül utal az első és második értelemben vett kijelentésre.: „Sie ist Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten.” (Vö: SuZ 33. §, 155. old, LI 185. old.: „A közlés a meghatározás módján a felmutatottnak az együttlátatása.”) A kijelentéshez mint egzisztenciálisan értett közléshez a kimondottság is hozzátartozik, a kijelentett „tovább-mondható”. (Vö: uo.) Témánk szempontjából tartuk szem előtt a közlésként felfogott kijelentés fontosságát, mert ez vezet el minket a beszédhez. (Vö: SuZ 34. §, 160. old, LI 191. old.) A beszéd és megértés összetartozását illetően fontos megjegyeznünk, hogy a heideggeri felfogás szerint a beszéd egzisztenciálisan ugyanolyan eredendő, mint a diszpozíció és a megértés. „Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich.” (Vö: SuZ 34. §, 161. old, LI 191. old. – Kiemelés az eredetiben.)

⁴⁷⁷ Vö: SuZ 34. §, 160-161. old, LI 191-192. old. „Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins.” (Vö: SuZ 3. §, 162. old, LI 193. old.: „A beszéd a

Megjegyzem, a dán bölcselőnek a beszédről alkotott felfogása ezen a ponton még valójában nem különül el a német filozófus felvázolt állásfoglalásától. Kierkegaard (*Johannes de silentio*) álláspontja szerint ugyanis a beszéd a megértést szolgálja – ahogy Heideggernél is –, a beszéd által érthetővé tesszük magunkat, s lehetségessé válik az individuum benső állapotának „az általános nyelvére való fordítása”⁴⁷⁸.

A *hallgatás* hermeneutikai jelentőségének a viszonylatában azonban említést érdemel az a különbség, ami Kierkegaard és Heidegger megközelítése közt húzódik. A német gondolkodó a hallgatást a beszélés lényegszerű lehetőségének tartja.⁴⁷⁹ Tudniillik – érvel Heidegger – ha valaki a beszélgetés során hallgat, az még nem jelenti a megértés csődjét, épp ellenkezőleg: teljesebb megértéssel rendelkezhet a hallgató individuum, mint az, aki a túlbeszélés által nem fogy ki a szóból.⁴⁸⁰ A hallgatás tehát nem párosul a mondanivaló hiányával, sőt ennek az ellenkezőjét állítja Heidegger, azaz aki az igazi beszélésben képes hallgatni⁴⁸¹, az ténylegesen rendelkezik önmaga gazdag feltárultságával.⁴⁸² A fentiek fényében így lehetne összefoglalni a hallgatásnak a megértés számára való eredendő jelentőségét: a hallgatás a beszélés módusaként jelzi a jelenvalólét értelmességét, s egyben az igazi „hallanitudo” és az átlátható együttlétnek is az alapja.⁴⁸³ A felvázoltak alapján láthatóvá vált heideggeri és a kierkegaard-i *hallgatás* jelentőségének a különbsége, mivel a német gondolkodó a beszélés módusaként meghatározott hallgatást a megértés következményének tekinti, ezzel szemben a dán bölcselő – avagy *Johannes de silentio* - álláspontja szerint Ábrahám hallgatása a rejtőzködő individuum megnyilvánulása, s egyben jelzi a hit közvetítésének a lehetetlenségét.⁴⁸⁴

Óvakodnunk kell azonban attól, hogy a fentiekből kiindulva azt az elhamarkodott következtetést tegyünk, hogy a hallgatás minden esetben a megértés csődjére utal a

világban-benne-lét diszpozicionális érthetőségének a jelentésszerű tagolása.”)

⁴⁷⁸ Vö: FR 143. old.

⁴⁷⁹ A *hallgatás* is a szóbeli beszéd egyik lehetősége a *hallás* mellett. „Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten Hören und Schweigen.” (Vö: SuZ 34. §, 161. old, LI 192. old.) A valamit meghallás az együttlétnek a mások fele való nyitottságát jelenti, s ugyanúgy megértésen alapul, mint a beszélés. „Nur wer schon versteht, kann zuhören.” (Vö: SuZ 34§, 164. old, LI 195: „Odahallgatni csak az tud, aki már megért.”)

⁴⁸⁰ „Wer im Miteinanderreden schweigt, kann eigentlicher 'zu verstehen geben', das heißt das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht.” (Vö: SuZ 34. §, 164. old, LI 195. old.)

⁴⁸¹ Heideggerrel szólva hangsúlyozzuk: csakis az igazi beszélésben jöhet létre a tulajdonképpeni hallgatás: „Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich.” (Vö: SuZ 34. §, 165. old, LI 195. old.) Az adott pillanatban ugyanis képtelen hallgatni az, aki soha nem mond semmilyen lényegeset. „Wer nie etwas sagt, vermag im gegebenen Augenblick auch nicht zu schweigen.” (Vö: uo.)

⁴⁸² „Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen.” (Vö: SuZ 34. §, 165. old, LI 195. old.)

⁴⁸³ Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.” (Vö: SuZ 34. §, 165. old, LI 195-196. old: „A hallgatagság a beszélés módusaként oly eredendően artikulálja a jelenvalólét értelmességét, hogy belőle származik az igazi hallanitudo és az áttekinthető egymássalét.”)

⁴⁸⁴ A hit közvetíthetlenségének a következménye ennél fogva Ábrahám hallgatása. „Szólni nem tud, nem emberi nyelven beszél.” (FR 145. old.)

kierkegaard-i felfogásban. Jóllehet Ábrahám hallgatása valóban a megértés és a megértetés lehetetlenségét jelzi, mindazonáltal mégsem mondhatjuk azt, hogy a dán bölcselő a hallgatásban csakis az értelem kudarcát véli felfedezni. Differenciáltabban közelíti meg ugyanis a felvázolt problémát, s a vallási stádium némaságától elkülöníti az esztétikai és etikai stádium hallgatását. Az esztétikában a *rejtőzködés* és a *megmutatkozás* egyaránt jelen van, ez a drámai hős szabad cselekedete, amiért az felelősséget vállal.⁴⁸⁵ Ha az esztétikai hős a hallgatásával megment egy másik embert, az jutalmat érdemel. Etikai szempontból is megmutatkozik a hallgatás jelentősége, ugyanis a „titok és a hallgatás teszi az embert nagygyá, mégpedig azért, mert a bensőségesség meghatározói.”⁴⁸⁶ Ábrahám cselekedete azonban túllépi az esztétika és az etika keretét, mivel hallgatása nem Izsák megmentését szolgálja és nem is az általános érdekében történik.⁴⁸⁷

Visszatérve a vallási stádiumban megnyilvánuló hallgatásra érdemes alaposabban szemügyre vennünk a hit lovagja hallgatásának autentikus jelentőségét. Úgy vélem a legfőbb differencia voltaképpen nem a hallgatás eltérő kierkegaard-i és heideggeri értelmezésében ragadható meg. Ábrahám hallgatása ugyanis nem a mondanivaló hiányát jelzi, s azt is elfogadhatjuk - heideggeri kifejezéssel élve -, hogy Ábrahám valóban rendelkezik önmaga gazdag feltárultságával. Kierkegaard és Heidegger egyaránt elfogadja tehát a hallgatás egzisztenciális jelentőségét, a lényeges különbséget ezért mindenekelőtt a *megértés* eltérő értelmezésében látom. A német gondolkodó ugyanis a megértést elsősorban nem teoretikus értelemben közelíti meg, a *Verstehent* a *Vorstehennel* hozza kapcsolatba, azaz ha az ember megért valamit, az annyit jelent, hogy képessé válik valamire, képes megbirkózni valamivel. Ez a tudás az ittlét szerkezetéhez szervesen hozzátartozik, s nem teoretikus vizsgálódás vagy önmegfigyelés eredménye.⁴⁸⁸ Az ember a lehetőségekre irányulva érti meg önmagát és a világot. Ha figyelmesen olvassuk Ábrahám történetét, akkor elfogadjuk azt, hogy Ábrahám hallgatásában mély önmegértés rejlik – a heideggeri megértést alapul véve -, ami bár másokkal nem közölhető, mégis mondhatjuk, hogy Ábrahám a lehetőségek viszonylatában – ami az ő esetében Izsák feláldozásának a lehetősége – teljes mértékben tudatában van a küldetésének, azaz heideggeri értelemben *megérti* azt.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Vö: FR 106. old.

⁴⁸⁶ Vö: FR 110. old. A tragikus hős hallgatása tehát megérthető, értelmezhető, ő az „etika kedvence”. Erre például szolgálhat Ámor és Psyché története: „Amidőn Ámor elhagyja Psychét így szól hozzá: gyermeket fogsz szülni, isteni gyermeket, ha hallgatsz, de emberfiat, ha elárulod a titkot.” (Vö: uo.) A kierkegaard-i gondolatmenetet követve méltán állíthatjuk, hogy Psyché hallgatása emberi szempontból is érthető és elfogadható, s egyben Psyché erkölcsi nagyságának a kifejeződése.

⁴⁸⁷ Izsáknak az Isten kedvéért történő feláldozása „az esztétika számára botrány”. (Vö: FR 142. old. „...az esztétika azt alkalmasint még megérti, hogy a magam kedvéért önmagam feláldozom, de azt nem., hogy valaki mást is feláldozzak...” Vö: uo.)

⁴⁸⁸ Vö. Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX: századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992, 139-140. old.

*KÖZVETLEN KÖZLÉS LEHETETLENSÉGÉNEK JÉZUS KRISZTUS SZEMÉLYE
ÁLTALI MEGKÖZELÍTÉSE*

Azt már a fentiekben is hangsúlyoztuk, hogy a dán bölcselelő nézete szerint a hit abszurditása a nyelv által nem fejezhető ki, Ábrahám tehát nem szolgálhat közvetlen közléssel Izsák feláldozásával kapcsolatban.

Ha tovább fűzzük a közvetlen közlés lehetetlenségéről a gondolatainkat, akkor ismét Jézus Krisztus jelentőségének a megragadásához jutunk el. Krisztus ugyanis hitet követel az emberektől, ezért nem szolgálhat közvetlen közléssel. Nyilvánvalóvá teszi, hogy bizonyítékok által senki nem juthat el az Ő személyéhez, sem a keresztyén hithez. A bizonyítékoknak legfeljebb annyi lehet a szerepük, hogy a figyelem felkeltése által elvezetnek a hit keletkezési pontjához, s ezen a ponton a hit és a botránkozás lehetősége egyaránt fennáll.⁴⁹⁰ A választás tőlünk függ. A közvetlen bizonyíték ugyanis a személyes állásfoglalástól és döntéstől fosztaná meg az embert, pedig ez a hívő szubjektumnak lényegi sajátossága. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy közvetlen közlés lehetetlensége nem csupán a személyes hit lényegi sajátosságának a következménye – mint ahogy Ábrahám esetében láttuk -, hanem egyben Krisztus lényegi valójából is megérthető.⁴⁹¹

Az alábbiakban annak szentelünk különös figyelmet, hogy Krisztus lényegiségéből levezessük a közvetlen közlés lehetetlenségét a dán bölcselelő gondolatmenetében.⁴⁹² Krisztus lényegéhez hozzátartozik az, hogy Ő az *ellentmondás jelének* tekinthető, s ez az ellentmondás a Megváltó isteni és emberi mivolta közt feszül. Közvetlenül nézve ugyanis egy szegény, jelentéktelen emberről van szó, aki egyben mégis Isten.⁴⁹³ Krisztus tehát a külseje szerint más, mint a valódi lényege szerint, azaz Isten létére egyes ember. Ez a legmélyebb inkognitó, ami abszolút felismerhetetlenséget von maga után. Bár azt is el kell ismernünk, hogy Jézus Krisztus bizonyos helyzetekben teljesen közvetlenül szólt az emberekhez.⁴⁹⁴ Mindazonáltal

⁴⁸⁹ A fentiekben hangsúlyozott megértést az is alátámasztja, hogy az egyes ember képes annak az eldöntésére, hogy kísértésben van-e, avagy ő a hit lovagja. (Vö: FR 99. old.)

⁴⁹⁰ KHI 116. old. A fentiekben jeleztük, hogy a bizonyítékoknak figyelemfelkeltő szerepük lehet, ilyen például a csoda. A dán bölcselelő nem fogadja el azonban el a csoda közvetlen bizonyító erejét, mivel a „csodát semmi sem bizonyíthatja; ha ugyanis nem hiszed, hogy Krisztus az, akinek vallja magát, akkor a csodát is tagadod.” (KHI 117. old.) A csoda a figyelemfelkeltés által feszültséggel töltheti el az embert, de a valódi lényeg a szív sugallta választásban rejlik.

⁴⁹¹ Krisztus közvetlen közléssel tehát nem szolgálhat, ezért fontos, hogy a hangsúly a tanító paradox személyére helyeződjön. A dán bölcselelő arra igyekszik rámutatni, hogy Krisztus esetében fontosabb a személye és az élete mint önmagában a tanítása. „Ha mármost a tantól elválaszthatatlan és hozzá képest lényegesebb tanító egy paradoxon, bárminemű közvetlen közvetítés lehetetlen.” (Vö: KHI 146. old.)

⁴⁹² A fenti gondolatmenet alapjául lásd: KHI 146-170. old.

⁴⁹³ „Láthatjuk, hogy az Istenember számára közvetlen közlés lehetetlen, hiszen ő az ellentmondás jele, ezért nem közölheti magát közvetlenül...” (Vö: KHI 150. old.)

⁴⁹⁴ A közvetlen közléshez lásd Jézus önmeghatározását: „S én és az Atya egy vagyunk. (...) Ha nem Atyám tetteit viszem végbe, ne higgyetek nekem. De ha azokat viszem végbe, akkor ha nekem nem hisztek, higgyetek a

Anti-Climacus ezt a felmerülő ellentmondást nyomban feloldja, álláspontja szerint ha Krisztusnak bizonyos kijelentései egészen közvetlenek is, ezek a kijelentések mégis ellentmondást foglalnak magukban magának a közlőnek a személye miatt. Jézus Krisztus, aki az ellentmondás jele, nem szolgálhat közvetlen közléssel.⁴⁹⁵ A közvetlen közlés lehetetlensége Isten közvetlen megismerését is meggátolja. Objektíve megismerni az Istent tehát nem lehet, mert Isten csak a bensőség szubjektivitása számára létezik. Amit az értelem megismerhet, az szükségszerűen megegyezik az értelem természetével, Isten azonban csakis a hit számára jelenhet meg, mert a lényeg inkognitóban rejtőzik. Ez a „kifürkészhetetlen felismerhetetlenség” abból ered, hogy az egyes ember léte és Isten léte között „a lehető legnagyobb, végtelen minőségi ellentmondás feszül.”⁴⁹⁶ Az Isten és az ember közti végtelen különbséget megközelíthetjük így is: az ember egy egzisztáló lény, ebből kifolyólag nem lehet a *sub specie aeterni* gondolkodás a meghatározó jellemzője. Az egzisztenciában való bensőségben fejezhető ki az ember lényegisége, ezzel szemben az Isten végtelen és örök.⁴⁹⁷

A fenti gondolatmenetben hangsúlyoztuk, hogy a dán bölcsele Jézus Krisztust az ellentmondás jelének tekinti, s ez az ellentmondás Krisztus isteni és emberi mivolta között húzódik. Krisztus inkognitóját tovább vizsgálva hangsúlyoznunk kell, hogy Krisztus szabad elhatározásból burkolózott felismerhetetlenségbe, s nem csupán elszenvedte azt. Az önkéntesség által ragadható meg tehát az Istenember életének a lényege, mivel szabad akaratából akart úgy élni, hogy megőrizze azt az inkognitót, ami lényegi valójánál sokkal jelentéktelenebbnek mutatja őt.

Méltán állítható, hogy a dán bölcsele keresztényi hitről alkotott felfogásának lényegi pontja az *önkéntesség* által ragadható meg, ugyanis Krisztus élete is ezt példázza, s később

tetteknek, hogy végre lássátok és értsétek: az Atya bennem van és én az Atyában vagyok.” (Jn 10,30 37-38) Ezenkívül közvetlen közlésnek tekinthetjük Jézusnak a hitre való buzdítását: „Higgyetek az Istenben és bennem is higgyetek!” (Jn 14, 1)

⁴⁹⁵ „Ha valaki az ellentmondás jele, nem szolgálhat közvetlen közléssel, vagyis kijelentése lehet ugyan egészen közvetlen, de az a körülmény, hogy a személye sem mellékes, hogy a kijelentés tőle, az ellentmondás jelétől hangzik el, a kijelentést közvetett közléssé teszi.” (KHI 159-160. old.) Ennek az álláspontnak némiképpen kiegészítője lehet a következő kierkegaard-i gondolat: „Minden más vallás közvetett, az alapító háttérbe vonul, átadván helyét egy másik beszélőnek, így maga is a valláshoz tartozik – a kereszténység az egyetlen közvetlen beszéd (Én vagyok az igazság).” (Vö: Sören Kierkegaard: *Naplójegyzetek AA-DD*, Jelenkor Kiadó, Pécs 2006, DD 73, 109. old.) A két idézett kijelentés alátámasztja azt a gondolatot, hogy a kereszténység közvetlen beszéde a közlő személye miatt közvetett közléssé válik.

⁴⁹⁶ Vö: KHI 155. old.

⁴⁹⁷ Vö: Sören Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: Sören Kierkegaard írásaiból, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 409. old. A dán bölcsele az Isten és az ember összemérhetetlenségét, távolságát hirdeti, ám ennek a távolságnak az elfogadása, elismerése az emberi egzisztencia meghatározott fejlődési szintjén lehetséges. Ifjúként az ember még optimista, azaz úgy érzi hogy el tudja érni az Isten idealitását, az egzisztenciális érettségnek ezzel szemben az a jellemzője, hogy az egyén belátja, hogy Isten számára nem megragadható. Ennek értelmében minél inkább fejlődik az individuum, annál inkább belátja, hogy Isten egyre végtelenebb és távolabbi számára. (Vö: Kierkegaard, Sören: *Der einzelne und die Kirche, Über Luther und den Protestantismus*, Kurt Wolff Verlag/Der Neue Geist Verlag, Berlin 1934, 106-107. old.: „...Aber die Religiosität der Männlichkeit ist eine Potenz höher, und just daran kenntlich, daß sie sich ein Stadium weiter vom Ideal entfernt fühlt. In demselben Maße wie das Individuum sich entwickelt, wird Gott ihm unendlicher und unendlicher, fühlt es sich weiter und weiter von Gott fort.” 106. old.)

látni fogjuk, hogy Krisztust követők számára is az önkéntesség a legfontosabb keresztényi követelmény. Nézzük először Krisztus életében megnyilvánuló önkéntességet, ami az inkognitó szabad akaratból történő fenntartását jelenti. Ez az önkéntesség nem mérsékeli, nem enyhíti Krisztus szenvedését. Jóllehet Krisztus önszántából vállalta az inkognitóját és a vele járó szenvedést is – ez vitathatatlan -, ám szenvedése ettől függetlenül még valóságos, s nem csupán az emberek szemfényvesztésére szolgál. Az Isten emberré lett, s „a szenvedések szenvedését, az Istentől való elhagyatottságot szenved el (Mt 27, 46), vagyis egyetlen pillanatra sem emelkedik felül a szenvedésen, hanem valóban elmerül benne, és azt a merőben emberi tapasztalatot kénytelen tenni, hogy bizony a valóság borzalmasabbnak mutatkozik a lehetőségénél...”⁴⁹⁸ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a testi, fizikális szenvedés által nem ragadható meg teljességében Krisztus szenvedése. *Anti-Climacus* kellő érzékenységgel rávilágít a Krisztus benső, lelki szenvedésére, ami egyben „szenvedésének titka”, s ez a gyötrelme végigkísérte az életét, ettől nem tud szabadulni. Ennek a lelki szenvedésnek az okát abban fedezhetjük fel, hogy Jézus Krisztus az ellentmondás jelének tekinthető. A legsúlyosabb emberi szenvedés ennek értelmében abból ered, hogy „az ember rejtegetni kénytelen a bensejét, és másvalakinek kell mutatkoznia... (...) Az összeütközés a következő: valaki a másik iránti szeretetből rejtegetni kénytelen a bensejét, és másvalakinek kell látszania. Fájdalma merőben lelki természetű és a lehető legösszetettebb.”⁴⁹⁹

A felvázolt gondolati utat követve méltán állíthatjuk tehát, hogy a közvetlen közlés lehetetlenségének Kierkegaard (*Anti-Climacus*) a szenvedés szempontjából is jelentőséget tulajdonít. Tudniillik ha Krisztus a hit tárgya akar maradni, akkor nem tehet egyértelmű, közvetlen közlést magáról. Így azonban szenvedése egyre fokozódik, éppen emiatt az inkognitó miatt. Ha az inkognitót feladva egyértelművé tenné kilétét, akkor mindenki csodálná, senki nem kételkedne benne, de akkor a hit lényegisége semmisülne meg. Krisztus ennél fogva megmarad a közvetett közlésnél, az inkognitónál, és ennek köszönhetően szenved a világban. Ily módon az inkognitó teszi mártírrá a vallási egzisztenciát. Krisztus inkognitóban marad, mert a hit tárgya, és nem az értelemé. Az önként vállalt inkognitóból eredő szenvedésen túllépve Krisztus lelki szenvedésének a maximuma - „a kehely újból színültig telik a legkeserűbb itallal”⁵⁰⁰ - abban a kontextusban érhető tetten, miszerint az Istenembernek azt is el kell szenvednie, hogy testi szenvedése megbotránkoztatást vált ki az emberekből és a hívőkből.⁵⁰¹ Jézusnak végig kell élnie, hogy megbotránkoznak benne, elhagyják a tanítványai, kiszolgáltatottá és magányossá válik a legnehezebb pillanatokban, és

⁴⁹⁸ Vö: KHI 155. old.

⁴⁹⁹ Vö: KHI 161. old.

⁵⁰⁰ Vö: KHI 163. old.

⁵⁰¹ „... az Istenember kénytelen elszenvedni, hogy szenvedése megbotránkoztatja – és meg is botránkoztatja – a maroknyi hívőt.” Vö: KHI 163. old.

ezzel együtt azzal is szembesülnie kell, hogy – úgy tűnik – minden hiábavaló volt, mivel egy ember sem tartott ki Mellette. A tanítványok is azért fordulnak el mesterüktől, mert az a végsőkéig fenntartja inkognitóját, s Krisztust ugyanúgy látják szenvedni, mint bármely más halandót. Ez a tény váltja ki a tanítványok részéről a botránkozást.⁵⁰²

Az önként vállalt inkognitó tehát megbotránkozást vált ki az emberekből, s ez Krisztus szenvedését tovább növeli. A dán bölcselő két – ellentétesnek tűnő – fogalmat használ Krisztus szenvedő magatartásának a jellemzésére, ami az *önmegtagadás* és *önfelülmúlás* egymásba játszó kettősségével írható körül. Az inkognitó vállalásához és megtartásához ugyanis önként vállalt önmegettagadás szükséges, hiszen minden pillanatban fennáll annak a lehetősége, hogy Krisztus felfedje az igazi alakját, ám ezt mégsem teszi. Ezért ez az önmegettagadás önfelülmúlás is egyben, bár az emberek többségének „leghalványabb fogalma sincs egy olyan önfelülmúlás lehetőségéről, hogy valaki az igazi mivoltánál sokkal jelentéktelenebbnek látszó inkognitót akarjon öltetni.”⁵⁰³

Kétségtelen tehát, hogy Krisztus önként vállalt szenvedése önmegettagadás és önfelülmúlás is egyben, s méltán állíthatjuk, hogy az önkéntes szenvedés által meghatározott krisztusi magatartás túlmutat önmagán és a hiteles keresztényi élet alapjává válik.

A KRISZTUSSAL VALÓ EGYIDEJŰSÉG KERESZTÉNYI KÖVETELMÉNYE

A fentiek fényében alapvető kérdésként vetődik fel, hogy az önkéntes szenvedés által meghatározott krisztusi magatartás milyen hitbeli követelményeket határoz meg a hívő egzisztencia számára?

A hívő egzisztencia meghatározottságának a vonatkozásában Kierkegaard és Unamuno felfogása ismét összetalálkozik, mivel mindketten azt vallják, hogy a keresztényi hithez való eljutáshoz Jézus Krisztus önkéntes követése elengedhetetlen követelmény. Krisztus életébe való behelyezkedés fontosságát hirdeti a spanyol bölcselő, amelyben már implicite bennefoglaltatik az önmegettagzó élet felvállalása. Unamuno a hit agonikus küzdelmét hirdetve az önkorlátozó élet szükségességét vallja, amelynek az a paradoxona

⁵⁰² „Ezt a szenvedést senki fia fel nem foghatja, aki pedig mégis megpróbálja felfogni, túlbecsüli magát.” (KHI 163. old.) Láttuk, hogy Jézus személye az inkognitónak köszönhetően a botránkozás lehetőségét hordozza magában. Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy a botránkozás lehetősége bár fokozza Krisztus szenvedését, mindazonáltal fontos és kiiktathatatlan momentum a hit szempontjából, azaz elválaszthatatlan a hittől. A botránkozás lehetőségének az „elsinkófálása” ugyanis egyben a hit kiirtását jelenti, s ezáltal a „krisztushit szeretetreméltóan megindító pogánysággá alakul”, amely közvetlen felismerhetőséget hirdet, s ezzel Istenembert bálványá teszi. (Vö: KHI 168-169. old.)

⁵⁰³ Vö: KHI 152. old.

Unamuno álláspontja szerint, hogy a hit győzelme valójában a legyőzetés által valósul meg.⁵⁰⁴ Itt vissza kell nyúlnunk azokhoz az eredményekhez, amire a *diadalmas* és *harcos* egyház összehasonlításakor jutottunk. Tudniillik a dán bölcselőnél szintén megtalálható az a gondolat, hogy a legyőzésben rejlik a hit valódi győzelme, s ez egyben a kereszténnyé válás feltétele. Ennek értelmében bírálható a diadalmas egyház világon aratott győzelme, ami voltaképpen a bukását segíti elő.⁵⁰⁵

A harcoss egyház képes arra, hogy Krisztus önkéntes követésére hívja fel a figyelmet, ez pedig csakis a Krisztussal való *egyidejűség* által teljesebben ki a dán bölcselő érvelése szerint. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a Krisztussal való egyidejűség keresztényi lehetősége csakis a bűn felvállalása által valósulhat meg, ezt a gondolatot közvetítik az alábbi sorok: „Óh, Krisztus szenvedéseiről nem úgy kell megemlékezni, mint valami elmúlt dolgról: óh, tartsd meg részvétedet! Nem, amikor ezt az iszonyatot ábrázolják, valami jelenvaló dolgról van szó és te jelen vagy, és én is, és pedig – bűnrészesként – olyasvalaki előtt, aki szintén jelen van.”⁵⁰⁶ Jézus Krisztus földi jelenléte tehát nem válhat múlttá, s a hitre jutás legfontosabb feltétele, a krisztushit feltétlen volta a Krisztussal való egyidejűséget követeli meg a hívő embertől.⁵⁰⁷ A feltétlen vonatkozásában ugyanis csak a jelen számít, ennél fogva Krisztus földi élete az örök egyidejűség, az örök történelem állapota. Krisztus üdvtörténete tehát kívül esik a történelemben⁵⁰⁸, s ebből kiindulva a „pokoli gondatlanság” az

⁵⁰⁴ „Le triomphe de l'agonie c'est la mort. Et cette mort est peut-être la vie éternelle.” (Vö: AC 81. old, KA 57. old: „Az agónia diadala a halál, de ez a halál talán az örök élet.”)

⁵⁰⁵ Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 73. old.

⁵⁰⁶ Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 21. old. Ezen a ponton tanácsos lesz felidézni azokat a gondolatokat, amelyeket Kierkegaard és Heidegger filozófiájának az összehasonlításakor a bűnről állapítottunk meg. A bűnös lét felvállalásának szükségességét hirdette Kierkegaard és Heidegger egyaránt. Heidegger álláspontja szerint a bűnös lét felvállalása létszerűen elháríthatatlan, ezzel szemben Kierkegaard nézete szerint a bűn nem állandó valóság, mert a megváltás által megszabadulhatunk tőle. A büntudat érzése és felvállalása mindazonáltal a keresztényi lét elengedhetetlen követelménye, ugyanis Isten színe előtti megalázkodást vonja maga után, s ezáltal eljuthatunk a krisztusi hithez. Kierkegaard nem győzi hangsúlyozni, hogy az Isten előtt minden ember bűnös, mivel az emberiség megfeszítette az Istent, s ettől a tehertől nem lehet szabadulni.

⁵⁰⁷ „... az egyidejűség a hit feltétele, közelebbről meghatározva pedig maga a hit.” (Vö: KHI 15. old.) Amíg csak egyetlen hívő akad a földön – érvel *Anti-Climacus*, addig Jézus Krisztus földi élete és szolgálata nem válhat a múltnak a részévé, ha viszont a hit eltűnne a földről, akkor a múlt mélyére süllyedne. Rugási Gyula ennek értelmében jogosan hangsúlyozza a dán bölcselő által jellemzett hit egyetlen hívő által megtestesített egyszemélyes univerzumát. (Vö: Rugási Gyula: *A pillanat foglya*, Gond-Cura Alapítvány, Palatinus Kiadó, Budapest 2002, 49. old.)

⁵⁰⁸ Jézus Krisztus üdvtörténete tudniillik minőségileg különbözik a közönséges történelemtől, Krisztus ugyanis az a paradoxon, „amelyet a történelem sohasem győz megemészteni vagy közönséges szillogizmusba önteni.” (Vö: KHI 41. old.) A hit önmagában és önmagáért figyelemre méltónak tartja azt, hogy az Isten élt (vö: KHI 43. old.); a történelem ezzel szemben Krisztus életének a következményéből indul ki, s ebből következtet Krisztus Isten voltára. Ezt a szillogizmust a hit szempontjából Kierkegaard nem tartja elfogadhatónak: „aki ebből a szillogizmusból indul ki, mindjárt az elején istenkáromlást vét.” (Vö: KHI 40-41. old.) Mindazonáltal a dán bölcselő elismeri a történelemtudomány jelentőségét, mivel „a történelem szolgálhat bőséges tudással” (vö: KHI 45. old.), ám Krisztus istenségének a bizonyítására a történelem mégsem alkalmas. Az a tény, hogy Krisztus „megaláztatása ellenére Isten volt, és hogy dicsőségben fog visszatérni, sokszorta meghaladja a történelem felfogóképességét.” (Vö: KHI 42. old.)

üdv történet profán történetté való alakítása⁵⁰⁹. A dán bölcselő ennél fogva a historikus krisztushit elveti⁵¹⁰, álláspontja szerint ugyanis a történelem megmásítja Krisztus lényegi valóját.⁵¹¹

Lényegesnek tartom megjegyezni, hogy Unamuno és Kierkegaard hitfelfogása ezen a ponton ismét találkozik. A spanyol gondolkodó Jézus Krisztus jelentőségét vizsgálva hangsúlyozza, hogy Krisztus volt az, aki az emberek számára küzdelmet hozott, azaz unamunoi kifejezéssel élve: agóniát.⁵¹² Krisztus tehát szüntelenül agonizál, ez a haldokló, s nem a halott Krisztus kultusza: „Ils représentent le culte du Christ agonisant, non mort.”⁵¹³ A haldokló Krisztus az „élő emberek Istene”, s mélyen, lényegileg meghatározza az emberi egzisztencia életét – hirdeti Unamuno. Ezzel a lépéssel azonban az evangéliumi kereszténység tisztaságát - Kierkegaardhoz hasonlóan - a történelmen kívülre helyezi a spanyol gondolkodó⁵¹⁴. A történelem az eltemetett holtakból él, ezzel szemben a haldokló Krisztus az élő ember egzisztenciális fejlődését szolgálja: „Ce sont les morts qui nous dirigent, dans l’histoire, et le Dieu du Christ n’est pas un Dieu des morts, mais des vivants.”⁵¹⁵

A haldokló Krisztusnak az élő emberre gyakorolt hatásából kiindulva a spanyol gondolkodó - mint ahogy Kierkegaard is – a Krisztussal való közös sorsot hangsúlyozza, ami a keresztény ember Krisztussal való azonosulását, sőt Krisztussá válását teszi szükségessé.⁵¹⁶

Mindezek fényében alapvető kérdésként vetődik fel, hogy milyen mértékben lehetséges Krisztussal – vagy akár egy másik emberrel - való azonosulás? Unamuno a megmaradás akarása, sőt kikényszerítése nyomán az ismételhetőség, s ezzel összhangban a lélek halhatatlanságának a lehetőségét hangsúlyozza, azaz úgy véli, hogy egy későbbi korban élő ember abszolút mértékben azonosulhat egy olyan létezővel, aki már nem él. Ez alapján lehetségessé válik a másik ember életébe való teljes behelyezkedés, mivel egy másik lélekre való rátalálás során - aki lehet Pascal vagy éppen Kierkegaard – az individuum voltaképpen

⁵⁰⁹ Vö: KHI 45. old.

⁵¹⁰ „A historikus krisztushit badarság, amolyan keresztényietlen zűrzavar...” (Vö: KHI 81. old.) A historikus krisztushit továbbá azért is bírálható, mert „történelmi fecsegéssel életteleenné bűvészkedi” Krisztus személyét, azaz „halvány fogalma sincs, hogy vele kapcsolatban miről is fecseg.” (Vö: KHI 49. old.)

⁵¹¹ Vö: KHI 36. old.

⁵¹² Vö: AC 17. old.: „L’agonie est donc une lutte. Et le Christ vint nous apporter l’agonie, la lutte et non la paix.” (Vö: KA 13. old.)

⁵¹³ Vö: AC 19. old, KA 14. old.

⁵¹⁴ Unamuno költőien fogalmaz: az evangéliumi kereszténység a történelmen kívül keresi az örök életet, s a világegyetem csendjével találja szembe magát. (Vö: AC 87. old, KA 61. old.)

⁵¹⁵ Vö: CA 87. old. (Vö: KA 60. old.: „A holtak kormányoznak bennünket a történelemben, Krisztus Istene ellenben nem a holtak, hanem az élők Istene.”)

⁵¹⁶ Vö: AC 26. old.: „Le chrétien se fait Christ. Saint Paul le savait, qui sentait naître, agoniser et mourir le Christ en lui.” („A keresztény Krisztussá lesz. Ezt jól tudta Szent Pál, aki úgy érezte, hogy benne Krisztus születik meg, agonizál és hal meg.” KA 18. old.) Krisztussal való azonosulás minden emberre kiterjedő lehetőségét vallja Unamuno, mivel Krisztus a halála után feltámadt a híveinek a lelkében, hogy ott agonizáljon, s ezáltal megszületett a test feltámadásába és a lélek halhatatlanságába vetett hit. (Vö: AC 34 old, KA 24. old.)

önmagára talál.⁵¹⁷ Az individuum önmagára találása mindenekelőtt Krisztus életébe való behelyezkedés által valósulhat meg, s hogy ez lehetségessé váljon Krisztusnak leginkább az emberi oldalát emeli ki a spanyol bölcslő. Az életmódként, életvitelként értelmezett kereszténység lényege éppen a Krisztussal való azonosulás.

Kétségtelen tehát, hogy az egyidejűség kierkegaard-i követelménye Unamunonál is megjelenik, azaz a keresztény ember krisztussá válása – amit a spanyol bölcslő hangsúlyoz – voltaképpen a Krisztussal való egyidejűséget foglalja magában.

A Krisztussal való egyidejűség feltételeinek a vizsgálatokor érdemes visszautalnunk második fejezet gondolatmenetére, ahol kimutattuk azt, hogy a dán bölcslő a keresztényi hit védelmének érdekében nem fogadja el az istenbizonyítékok meggyőző erejét. Ezen a ponton ismét hangsúlyozzuk, hogy a gondolkodó szerint Krisztust a tudás által nem lehet megközelíteni, ugyanis ő az a paradoxon, ami csakis a hit számára létezik.⁵¹⁸ Krisztus lényegi valójának a megismerése tehát lehetetlen, mert „azt ismerni senki sem ismeri”⁵¹⁹, csupán hinni lehet Benne, „aki pedig *hiszi*, annak egyidejűvé kell válnia vele a megaláztatásban”⁵²⁰

Az *egyidejűség* követelményét már többször kiemeltük a dán bölcslő gondolatmenetében. Továbbhaladásunk gondolati lépéseként differenciáltabban járjuk körül az *egyidejűség* (*Samtidig*) lényegi sajátosságait. Az egyidejűség jelentőségének és követelményének a vizsgálata témánk szempontjából kiemelkedő fontosságú, hiszen Krisztus földi életével való egyidejűség állapota egyben a kereszténnyé válás feltétele, s ezt Kierkegaard (*Anti-Climacus*) az alábbi gondolatban közli velünk: „Ha képtelen vagy felülkerekedni önmagadon és a Krisztussal való egyidejűség állapotában kereszténnyé lenni, vagy ha az egyidejűség helyzetében Krisztus képtelen mocnásra bírni és magához vonni téged, akkor sosem leszel keresztény.”⁵²¹

Az ember számára voltaképpen csak az lehet valóságos, amivel egyidejűleg él. Következésképp minden ember azzal a korrallal lehet egyidejű, amelyikben ténylegesen él, valamint Krisztus földi életével, amely, mint láttuk, üdvtörténetként kívül áll a történelmen. Krisztus földi élete nem válhat a múlt részévé, épp ellenkezőleg, az emberi nemmel, s minden nemzedékével együtt halad.⁵²² Az egyidejűség keresztényi követelményének a vizsgálatokor

⁵¹⁷ Vö: AC 28. old. A másik individuum élete újraélésének a lehetőségét fejezik ki az alábbi sorok: „Et j'ai revécu avec Pascal, dans son siècle et dans son atmosphère, et j'ai revécu avec Kierkegaard à Copenhague, et avec bien d'autres.” Vö. uo. (Vö: KA 20. old: „És újraéltem Pascal életét az ő korában és az ő környezetében, és újraéltem Kierkegaard életét Koppenhágában, és hasonlóképpen voltam másokkal is.”)

⁵¹⁸ Vö: KHI 36. old.

⁵¹⁹ Vö: KHI 46. old. Krisztus tökéletes megértése nem lehetséges, „Őt ugyanis lehetetlen megérteni vagy felfogni mint valami embert, őt hinni kell, a hitben pedig mindenestül hozzá tartozol...” (Vö: KHI 97. old.)

⁵²⁰ Vö: uo.

⁵²¹ Vö: KHI 82. old.

⁵²² KHI 81. old.

fontos hangsúlyoznunk azt, hogy a szerző egyértelműen különbséget tesz az egyidejűség kétféle – azaz a *közvetett* és a *közvetlen* - megnyilvánulása közt. A közvetlen egyidejűség nem lehet lényegi jelentőségű a hit szempontjából⁵²³, aki ugyanis közvetlen értelemben nem egyidejű a Megváltóval, az valódi értelemben mégis egyidejűvé válhat vele.⁵²⁴ Ez azt a következtetést vonja maga után, hogy Jézussal kapcsolatban a szemtanúknak sincs semmiféle előnyük a tanítványok későbbi nemzedékével szemben⁵²⁵, a közvetlen egyidejűség ugyanis csupán készítés lehet. A közvetlen egyidejűség készítése hatására az ember elmélyítheti a történeti tudását, vagy arra is képessé válhat, hogy szókratészi módon elmélyedjen önmagában. Mindazonáltal a készítésnek ezek a megvalósulási formái nem vezetnek el szükségszerűen a hithez, s az is lehetséges, hogy „ezáltal az egyidejűség semmivé foszlik”⁵²⁶. Következésképp az is elképzelhető, hogy egy kortárs szemtanú nem éli meg a valódi egyidejűséget, aminek az a lényegi feltétele, hogy minden hívő közvetlenül a tanítótól kapja meg azt a lehetőséget és föltételt, ami az igazság megértésének az alapja.⁵²⁷ Ennek fényében az is megtörténhet, hogy egy későbbi korban élő hívő magától az Istentől kapja meg az igazság megértésének a feltételét, s ezáltal ő maga valódi egyidejűvé válik, „amilyen csakis a hívő lehet, és valamennyi hívő az.”⁵²⁸ Ennek értelmében, ha a hívő egzisztencia a közvetlen értelemben nem szemtanú, hívőként mégis egyidejűvé válhat a hit *autopsziájában*.⁵²⁹ A dán bölcsele ezen irányú vizsgálódásainak a konklúziójaként fogalmazható meg a következő gondolat: minden hívőnek, bármely korban is élt Jézus Krisztussal közvetlen a kapcsolata, azaz „közvetett tanítvány nincs.”⁵³⁰

⁵²³ A valódi egyidejű ugyanis „nem a közvetlenség erejénél fogva valódi egyidejű...” Vö: FM 91. old. A hithez való eljutás folyamatában ezért a közvetlen egyidejűség semmiképpen sem jelent döntő előnyt. (Vö: FM 141. old.)

⁵²⁴ Vö: FM 91. old.

⁵²⁵ A fentiek értelmében „minden egyes nemzedéknek előlről kell kezdenie Krisztussal, és Krisztus életét mintaként felmutatnia...” (Vö: KHI 129. old.)

⁵²⁶ Vö: FM 94. old.

⁵²⁷ „Csakis az, aki maga kapja meg a föltételt az Istentől (...) csakis az hisz.” (Vö: FM 137. old.)

⁵²⁸ Vö: FM 93. old. A fentieket szem előtt tartva a dán bölcsele kérdésében rejlő implicit állásfoglalás érthetővé válik: „Vajon engedné-e az Isten, hogy az idő hatalma döntse el, kit részesít előnyben, vagy nemde az méltó az Istenhez, hogy az egyezséget egyforma nehézzé tegye minden egyes ember számára, minden időben és minden helyen; egyforma nehézzé, mivel senki fia nem képes saját magának megadni a föltételt, de nem is más embertől kapja, mert ez újabb meghasonlást támasztana. Egyforma nehézzé tehát, de egyforma könnyűvé is, amennyiben a föltételt az Isten adja.” (FM 142. old.)

⁵²⁹ Vö: FM 94. (*Kiemelés az eredetiben.*)

⁵³⁰ Vö: FM 140. old. Az egyidejűség fentiekben megfogalmazott követelményét szem előtt tartva vegyük szemügyre Oscar Culmann kritikáját, aki úgy véli, hogy Kierkegaard az egyidejűség fogalmának hangsúlyozása által félreérti a jelen üdvtörténeti összefüggéseit, azaz a dán bölcsele az üdvtörténetet „implicite darabokra szaggatta”. (Vö: Oscar Culmann: *Krisztus és az idő, Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2000, 138. és 159. old.) Culmann kritikája a katolikus állásfoglalást sem hagyja érintetlenül, ugyanis úgy tartja, hogy az egyház idejének katolikus abszolutizálása sem elfogadható, mert az pedig nem veszi figyelembe a központi üdveseményhez való hozzáigazodást, s indokolatlanul felmagasztalja és a központba helyezi az egyház húsvét utáni, mindenkori jelenét. Culmann álláspontja szerint a kereszthalál nem lehet a jelen foglya, mert ezáltal az üdvesemény időjellege sérül. (Vö: uo. 160. old.) Idézzük Culmann összehasonlító jellegű összegzését: „Ha Kierkegaard az időt visszafelé akarja átugorni a jelenből a múltba, akkor a katolicizmus fordított irányba ugrik át és hidalja át az időt, a múltbeli Krisztuseseménytől a mai jelenig. Ha Kierkegaard alábecsüli a jelennek önmagában is fontos üdvtörténeti értékét, akkor a katolicizmus épp

A fentieket szem előtt tartva joggal feltehetjük a következő kérdéseket: A hívő tanítvánnyal mindig egyidejű Názareti Jézus arculatai között melyiktől érkezik a hívás? Azaz a dicsőségbe felemeltetett vagy a földön megalázott és megkínzott Krisztust kell-e követnünk a kereszténnyé válás folyamatában? Krisztus földi életével való egyidejűség állapota milyen hitbeli és magatartásbeli követelményeket állít az emberi egzisztencia számára? Mindenekelőtt ragadjuk meg azt a különbséget, ami galileai vándortanító és a *paruszia* eljövendő győzelmes Krisztusa között feszül. A dán bölcselemben ebben a kontextusban utal a Zsidó levélnek Jézus „egyetlen” voltát, azaz „személyének egységét” érintő meghatározásra⁵³¹, ám ez az egység a megalázott Krisztus⁵³² egysége, aki szolgálai alakot öltött, s akitől a hívás igéje származik. A hívó igéket ugyanis a megalázott állapotban mondta, nem pedig a dicsőségben. Bár a keresztény ember hite szerint Krisztus a dicsőséges, ám dicsőséges visszatéréről semmit nem tudhatunk, ez kizárólag csak a hit tárgya lehet.⁵³³ A harcos egyháznak és a hitre törekedő egyénnek tehát a megalázott, a szenvedő Krisztust kell példának tartania, még abban az esetben is, ha a dicsőség magasából vonzódik hozzá.⁵³⁴ A megalázott Krisztushoz való eljutás legfontosabb feltétele a befele fordulás, s aki eljut idáig az megérti, hogy a kereszténnyé válni mindenekelőtt Krisztusban való hitet jelenti, és a hittel velejáró szenvedés vállalását, ami az önmegettagadásban teljesedik ki.⁵³⁵

Továbbhaladásunk gondolati lépéseként érdemes felfigyelnünk a *botránkozás* jelentőségére, tudniillik ezáltal differenciáltabban körüljárhatjuk a megalázott Krisztus személyét, valamint a botránkozáson lehetőségeinek felvázolásán keresztül megragadhatjuk a kierkegaard-i hitfelfogás lényegi alapját.⁵³⁶ Tekintsünk ebből a nézőpontból először a dán

ellenkezőleg, túlbecsüli a jelentés ama múltbeli, elvégzetett központi fontosságú üdvöseménnyel szemben.” (Vö: uo.) Culmann érvelése szerint a kierkegaard-i hitfelfogás visszavezet bennünket az inkarnáció idejébe, azaz az apostolok kortársává avat bennünket. Ezt az érvelést alátámasztja az a kierkegaard-i gondolat, hogy ha a hívő ember közvetlenül nem szemtanú, hívőként mégis egyidejűvé válhat Jézus Krisztussal, azaz az „apostolok kortársává” válhat.

⁵³¹ „Jézus Krisztus tegnap, ma és mindörökké ugyanaz” (Zsid. 13,8)

⁵³² Vö: A Filippieknek írt levél 2,8: „Megalázta magát és engedelmessé lett mindhaláláig, mégpedig a kereszthaláláig.” Krisztus ennél fogva megalázott, jelentéktelen és kítaszított ember, aki az emberlétnek csakis küzdelmes, veszélyes oldalát ismerte, s ez az ember maga Isten volt, az Atya egyszülöttje. (Vö: KHI 94. old.)

⁵³³ Vö: KHI 34. old. A fentiek értelmében csakis a megalázott Krisztustól származhat a hívás igéje, akiről legfeljebb csak hihetjük azt, hogy dicsőségben tér vissza. (KHI 35. old.)

⁵³⁴ Vö: KHI 268. old.

⁵³⁵ Vö: KHI 260-261. old.

⁵³⁶ „... a hitet törekeny edény tartja: a botránkozás lehetősége. Boldog, aki nem botránkozik meg benne, hanem hisz.” (Vö: KHI 94. old.) A botránkozás lehetőségéről szólva nem lesz haszontalan Luther személyét ismételtelen „felvillantatunk”. A kereszténység történetében a dán gondolkodó ugyanis kiemelt jelentőséget tulajdonít Luther személyének (Kierkegaard utal Luther pápa elleni támadására, házasságára), mert benne – mint Isten kiválasztott eszközében – és általa teljesedett ki a kereszténység legnagyobb botránnya. (Vö: Kierkegaard, Sören: *Der einzelne und die Kirche, Über Luther und den Protestantismus*, Kurt Wolff Verlag/Der Neue Geist Verlag, Berlin 1934, 124-125. old.: „Und was ist Luthers Größe? Seine Schriften würden vielleicht vergessen werden, selbst sein Auftreten gegen den Papst (wiewohl hier wahrlich Skandal genug war) würde vielleicht verschwinden: aber auf der Höhe der mittelalterlichen Begriffe zu wagen sich, selbst Mönch, zu verheiraten, und mit einer Nonne! Oh, auserwähltes Werkzeug Gottes! Dir war es vorbehalten durch diese Handlung in der Christenheit den größten Skandal zu erregen der jemals erregt ist. Erst kommt das Christentum in die Welt, als Christus es verkündete und die Apostel: das war Skandal des Göttlichen selbst. Aber danach und ind der

bölcselőnek arra a kijelentésére, miszerint mindenféle botránkozás elsősorban és eredendően elszenvetés és magára a paradoxonra irányul.⁵³⁷ Ha elfogadjuk azt az állítást, miszerint a paradoxon saját magának és a hamisságnak is a kritériuma és bírója is egyben⁵³⁸, „akkor a botránkozást közvetett próbának tekinthetjük a paradoxon helytállóságára nézve; mert a botránkozás hibás számítás, nem egyéb, mint a nem-igazság következménye, melynek révén a paradoxont eltaszítja önmagától.”⁵³⁹ A botránkozás tehát a paradoxonon kívül marad, mert annak abszurditását nem tudja megemészteni.

A krisztushithez fűződő személyes viszonyban a botránkozás vagy a hit lehetősége áll fenn, a paradoxon abszurditása feletti botránkozás tehát a krisztushit egyik kísérője lehet. A hit – mint botránkozással szembeni viszonyulás - lehetőségének lényegi sajátosságát sugallják az alábbi sorok: „...sújtsa a keresztényt bármilyen szenvedés ezen a világon, ha kinevetik, üldözik, és agyonverik is hitéért: boldog, ha nem botránkozik meg, hanem hiszi, hogy a megalázott, jelentéktelen és kitaszított ember, aki az emberlétnek egyedül a vesződéses oldalát ismerte, ezért is mondták róla „íme az ember” (Jn 19,5) – boldog, ha nem megbotránkozik, hanem hiszi, hogy ez az ember maga Isten volt, az Atya egyszülöttje...”⁵⁴⁰

A megalázott Krisztussal való egyidejűség lényegi sajátosságát tovább vizsgálva nem lesz haszontalan Krisztusra irányuló botránkozás megvalósulási formáit felvázolnunk. A botránkozás – melynek a tárgya tehát az Istenember személye – kétféle lehet: vagy az Isten főnségességét érinti a lényegi botránkozás (mivel egy egyszerű ember Istennek vallja magát), vagy az Isten „jelentéktelensége” váltja ki azt (miszerint egy koldusszegény, nyomorúságos állapotában szenvedő ember egy rendkívüli személy, sőt Isten.)⁵⁴¹ A témánk szempontjából Isten „jelentéktelenségére” irányuló botránkozás jelentőségét szükséges hangsúlyoznunk⁵⁴²,

Christenheit trägt Luther den Preis für die Erregung des größten Skandals.” Luther Márton jelentőségét a dán bölcselő azért is elismeri, mert ő volt az, aki a hitet visszahelyezte a maga jogaiba, miáltal az üdvözülést magától a hittől tette függővé. (Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlansága, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest 1929, 22. old.*)

⁵³⁷ Vö: FM 67. old. A botránkozást a „fennakadni” illetve a „megütközni” kifejezéssel is illetik. Görögül így hangzik: *σκανδαλιζεσται*, s ez a szó az ütközés (*σκανδαλον*) szóból ered, ami az „ütközést kapni” értelmében fogalmazódik meg. A botránkozás tehát önmagában elszenvetés, passzív, azaz ő részesül az ütközésben. (Vö: FM 68-69. old.) (A paradoxonból eredő botránkozás felvázolásához ld: FM 67-74. old.)

⁵³⁸ A dán bölcselő által is hangsúlyozott kijelentés, miszerint „az igazság önmagának mértéke” Spinózától ered, s ezt a gondolatot a filozófus a fényvel való összehasonlításban bontja ki. Tudniillik ahogy a fény kinyilvánítja magát és a sötétséget, az igazság éppúgy kritériuma önmagának és a hamisságnak. „...honnan tudhatja az ember, hogy olyan ideája van, amely egyezik ideátumával, eléggé kimutattam: csakis onnan, hogy oly ideája van, amely egyezik ideátumával, vagyis hogy az igazság önmagának mértéke.” (*Kiemelés tőlem – Cs.K. - Vö: Benedictus de Spinóza: Etika, Osiris Kiadó, Budapest 1997, 142. old.*)

⁵³⁹ Vö: FM 69. old.

⁵⁴⁰ Vö: KHI 94. old.

⁵⁴¹ A botránkozások megnyilvánulási formáinak részletes leírását és elemzését illetően lásd: KHI 114-144. old.

⁵⁴² A fentiek által írható körül Krisztus tanítványainak a botránkozása, mert ők hittek Krisztus istenségében (tehát a botránkozás első lehetőségéről nem lehet szó), a jelentéktelenségén mégis megütköztek, s azon, hogy az Istenember egyszerű emberként szenved. A botránkozást lehetőségét semmiképp sem lehet megkerülni vagy kiiktatni, ez ugyanis valamilyen formában mindenkit megérint. Jézus ugyanis „mindenkit üdvözíteni akart, betű szerint mindenkit – és mindenki megbotránkozott benne, betű szerint mindenki! Pedig neki hatalma volna rá, hogy valamelyest megváltozzék, szeretett tanítványaitól távol tartsa a szenvedést, és elejét vegye a botránkozás

mivel a fentiekben már utaltunk rá, hogy az egyidejűség követelménye a megalázott, „jelentéktelen” Krisztus követését vonja maga után. A dán bölcselő bibliai szöveghelyekkel⁵⁴³ utal a botránkozásoknak a különböző megnyilvánulási formáira, amelyek egyértelműen Krisztus jelentéktelenségére utalnak. Az emberi értelemnek „teljesen el kell némulnia” attól, hogy „az Atya fennen magasztalt egyszülöttjének így kelljen szenvednie, tehetetlenül kiszolgáltatva ellenségei kényének-kedvének.”⁵⁴⁴

Ha Isten jelentéktelenségére irányuló botránkozásnak világosan látjuk a horderejét, akkor megállapíthatjuk, hogy Isten a szenvedése révén a „legkisebbhez” válik hasonlónak⁵⁴⁵ a *szolga* alakját felvéve. Kierkegaard (*Johannes Climacus*) nem győzi hangsúlyozni, hogy a *szolga* alakja nem csupán jelképesen és külsődlegesen hordozott szerep, épp ellenkezőleg, teljes azonosulást követel meg az Istenembertől. Krisztus szenvedése és halála tehát valóban átélt-megélt fizikális és lelki kínokból ered.⁵⁴⁶ Az Istenember életében a *szenvedés* és a *szerelem* ambivalenciáját, mégis szétválaszthatatlan kapcsolatát mutatják be az alábbi költői szépségű sorok: „Micsoda élet ez, csupa szerelem és csupa bánat: a szeretet egységét mindenáron kifejezni s aztán mégis megértetlen maradni; mindenki kárhozata miatt aggódni, igazából mégis csupán egyetlen egyet megmenteni tudni; csupa bánat, hiszen minden napot s minden órát az őbenne bízó tanuló bánata tölt be. Íme hát, így áll a földön Isten, akár a legkisebb, hatalmas szerelmével.”⁵⁴⁷ Úgy vélem, Krisztus szenvedése és odaadó szeretete a Megváltó emberi voltát erősítik, s osztom a dán bölcselő álláspontját abban a tekintetben, hogy Krisztus emberi volta talán legjobban Júdához intézett szavaiban érhető tetten, s ez valóban vigaszt nyújthat az embereknek. Krisztus így szólt Júdához: „Amit cselekszel, hamar cselekedjed”, „és ebben a kijelentésben hatalmas ellentmondás feszül; mert Krisztus jól tudta, hogy Júdás el fogja árulni (ezt a mondottakban nyomatékosan kifejezésre is juttatja), de a sorsdöntő pillanat közeledtével lelkébe befészkelte magát az emberi nyugtalanság, a megingás, és ez sokak számára vigasztalás hozhat a szükség órájában.”⁵⁴⁸ Krisztus emberi voltának a kiemelésekor azonban azt is hangsúlyoznunk kell, hogy Krisztus szenvedése semmiképpen

lehetőségének- csakhogy akkor ő nem a hit tárgya, hanem az emberi részvét becsapottja, és becsapja tanítványait is.” (Vö: KHI 127. old.)

⁵⁴³ Vö: Mt 13, 55, Mt 26, 31, Mk 6, 3, Mk 14, 27. 29.

⁵⁴⁴ Vö: KHI 125. old.

⁵⁴⁵ Vö: FM 45. old. Isten hasonlónak válik a legkisebbhez, mert „az Isten nem fordul irigy módon önmagába, de szeretetből a legkisebbhez akar hasonlatos lenni.” (Vö: FM 48. old.) (*Hasonló hozzá* – Vö: Lk 6, 40.) Mindazonáltal szükséges hangsúlyoznunk, hogy a legkisebbhez való hasonlóság Isten végtelen magasztosságát nem rombolja, épp ellenkezőleg: kiteljesíti: „...Isten a legkisebbhez és a legjelentéktelenebbhez is egész közel tud kerülni, anélkül, hogy veszítene végtelen magasztosságából.” (Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 14. old.)

⁵⁴⁶ „Istennek mindent el kell szenvednie, mindent el kell túrnia, mindenben keresztül kell mennie, éheznie kell a pusztában, szomjaznia gyötrelmek közepette, elhagyatottnak lennie a halálban, a legkisebbhez tökéletesen hasonlóan – íme az ember; mert nem a halál szenvedése az ő szenvedése, hanem az egész élet egyetlen szenvedéstörténet, s maga a szeretet szenved, a mindent odaadó szeretet vergődik inségben.” (Vö: FM 46. old.)

⁵⁴⁷ Vö: FM 45. old.

⁵⁴⁸ Vö: Sören Kierkegaard: *Naplójegyzetek AA-DD*, Jelenkor Kiadó, Pécs 2006, DD 139, 122. old.

sem önmagáért való szenvedés, hanem a szenvedés egyben a keresztennyé válás egyik legalapvetőbb feltételévé válik.

A kierkegaard-i hitfelfogást vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a hit lényegi feltétele abban áll, hogy a tanítvány a mesteréhez váljon hasonlóvá, ami a szenvedés önkéntes felvállalásában teljeseedik ki.⁵⁴⁹ A szenvedés önkéntes felvállalása a dán bölcselő számára tehát a kereszteni hit legfontosabb jellemzője, s ez a megalázott, megkínzott Krisztussal való azonosulás által válik lehetővé. Unamuno szintén a kereszteni élet agonikus küzdelmét, szenvedését hangsúlyozza, mint már utaltunk rá, s ez a megpróbáltatás a haldokló Krisztussal való azonosulás révén lehetséges.⁵⁵⁰ Mindezt figyelembe véve megállapíthatjuk, Unamuno által meghatározott haldokló Krisztus vonásaiban voltaképpen a dán bölcselő által jellemzett megalázott, szenvedő Krisztus-kép húzódik.

A MEGALÁZOTT KRISZTUSSAL VALÓ EGYIDEJŰSÉG KERESZTÉNYI KÖVETELMÉNYÉNEK A FELVÁZOLÁSA KIERKEGAARD ÉS BALTHASAR TEOLÓGIÁJÁBAN

Vizsgálódásainkban eljutottunk a szenvedő Jézus Krisztus egzisztenciális jelentőségének lényegi felvázolásához. Értekezésem eddigi részében azt kíséreltem meg különböző szöveghelyek segítségével kimutatni, hogy Kierkegaard hitfelfogásának lényegi pontja a szenvedő, a megalázott Krisztussal való egyidejűség által ragadható meg. A dán bölcselő által jellemzett megalázott Krisztus személye – bizonyára nem véletlenül - erőteljes hasonlóságot mutat a spanyol bölcselő, Unamuno „haldokló Krisztusával”.

Ezen a ponton érdemes lesz rövid kitérő gyanánt Hans Urs von Balthasar teológiájára utalnunk, ugyanis úgy vélem jelentős kapcsolódási pontok fedezhetők fel Balthasar és Kierkegaard Jézus Krisztus értelmezése és az emberi egzisztenciára gyakorolt hatása tekintetében.

Balthasar teológiájában többször megjelenik Jézusnak *concretum universale*ként való megjelölése.⁵⁵¹ Bár a dán bölcselő szerzői munkásságában nem található ez a balthasari

⁵⁴⁹ „...igazán keresztennyé lenni annyit jelent a világ, az emberek szemében, mint megaláztatásban részesülni, minden lehetséges gonosztságot, gúnyolódást és sérelmet elszenvetni, végül pedig bűnhődni, mint valami gonosztevő.” (Vö: KHI 128. old.)

⁵⁵⁰ Vö: AC 19. old, KA 14. old.

⁵⁵¹ Vö: Hans Urs von Balthasar: *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1959. In: Czákó István: Vö: *Tanulmány Sören Kierkegaard hitfelfogásáról*, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2001, 130. old. A svájci teológus tehát Jézus Krisztus egzisztenciális szerepét hangsúlyozta a hitben, azaz az Isten konkrétsága fele fordult. Ezt az intenciót XVI. Benedek a prédikációjában hangsúlyozza, azaz kinyilvánította, hogy Balthasar a „szív szemének” a gyógyítását tűzte ki céljául, hogy képes legyen látni a lényegest, a világnak és az életünknek a végső forrását: Istent. Balthasar azonban tudatában volt annak, hogy Isten nagyobb annál, amit elgondolhatunk vagy szívünkkel megérzünk, emiatt Isten konkrétsága felé fordult, azaz Jézus Krisztus személye felé. (Vö: *Homilie beim*

terminus, mégis méltán állítható, hogy a *concretum universale* problematikájának és kérdéskörének Kierkegaard teljes mértékben a tudatában van. A dán bölcselelő ugyanis a kereszténységet és Jézus Krisztus személyét is ellentmondásosnak mutatja be, mint láttuk, mert az az esetleges történelmit és a szükségszerű örökkévalót egyesíti. Ezen a ponton említést érdemel az a különbségtétel, amit Kierkegaard határoz meg a kétféle vallásosság elkülönítése érdekében. El kell ugyanis különítenünk az örökkévalóban mint örökkévalóban való hitet (ez a legkülönfélébb vallások univerzális mozzanata) az időben keletkezett örökkévalóba vetett hittől, ami annak a megértését vonja maga után, hogy az örökkévaló látható, tapintható módon megjelent az időben.⁵⁵² A kierkegaard-i utat követve azonban óvakodnunk kell attól, hogy Krisztusban az Isten és az ember egységét lássuk, „az efféle terminológia mély értelmű elvakultságra vall”⁵⁵³, Istenember ugyanis egy egyes ember és az Isten egysége.⁵⁵⁴ Krisztus ennél fogva nem lehet a tudásnak a tárgya, mert a kereszténység örök, lényegi igazságként hirdette meg magát, amely az időben keletkezett, azaz paradoxonként hirdette meg magát. A történelmi és örökkévaló egyesítése egyben a hit feltétele: „Ennek a hitnek a paradoxon a tárgya, a paradoxon pedig éppen az ellentmondást egyesíti: a történetit örökkévalóvá, az örökkévalót történetivé teszi.”⁵⁵⁵ Ez a megismerés számára azonban hozzáférhetetlen, mert „semmilyen megismerésnek nem lehet a tárgya az az abszurdum, hogy az örökkévaló és történelmi egy és ugyanaz.”⁵⁵⁶

Az alábbiakban elsődlegesen nem arra törekszem, hogy Kierkegaard és Balthasar teológiájának, univerzális hitfelfogásának a kapcsolódási pontjait megvizsgáljam, ennek teljes körű elemzése ugyanis meghaladja a dolgozat kereteit. Sokkal inkább arra teszek kísérletet, hogy megvilágítsam azt a minőségi változást, ami az ember egzisztenciális átalakulásának, fejlődésének tekinthető Jézus Krisztus személyének a befogadása által. Ebből a nézőpontból ugyanis jelentős párhuzamok fedezhetők fel a dán bölcselelő és a svájci teológus gondolatmenetében. Láttuk, hogy a történelmi és örökkévaló Jézus Krisztus személyében való egyesítésének a gondolata Kierkegaard és Balthasar teológiájában egyaránt szerepet kap. A dán és a svájci bölcselelő hasonló módon hangsúlyozza Jézus Krisztus egzisztenciális jelentőségét, azaz kísérletet tesznek arra, hogy bemutassák a Megváltó életének, szenvedésének emberre gyakorolt hatását. Következésképp nem lesz érdektelen Balthasar

Gedenkgottesdienst für Hans Urs von Balhasar. Internationale katolische Zeitschrift Communio 17, 1988/5. 473-476 (XVI. Benedek prédikációja a luzerni székesegyházban hangzott el 1988. július 1-jén.)

⁵⁵² Vö: Rugási Gyula: *A pillanat foglya*, Gond-Cura Alapítvány, Palatinus Kiadó, Budapest 2002, 26. old.

⁵⁵³ Vö: KHI 100. old.

⁵⁵⁴ A fentiek értelmében az emberi 'nem' semmiképp sem lehet rokonságban Istennel, azaz nem lehet Isten és ember egységét elfogadni, csakis az egyes ember Isten-volta jelentheti a krisztushitet. (Vö: KHI 100. old.)

⁵⁵⁵ Vö: FM 83. old.

⁵⁵⁶ Vö: FM 84. old.

gondolatmenetének azokat az eredményeit felidézni, amelyek relevánsak lehetnek a dán bölcselő hitről alkotott felfogása szempontjából.

Balthasar teológiájának a középpontjában – Kierkegaardhoz hasonlóan - Jézus Krisztus személye áll, azaz Isten betörése az időbe, amely egyben a kegyelem megvalósulását is maga után vonja.⁵⁵⁷ A svájci teológus nézete szerint az ember személyes és társadalmi léte a Megfeszítettre irányul⁵⁵⁸, az utolsó ítéletre és a megváltásra. Balthasar hangsúlyozza páli gondolat jelentőségét, ugyanis Pál vallja, hogy az evangélium hirdetése Jézus Krisztus keresztségében a hirdetésében teljeseedik ki, a kereszt tehát az üdvtörténet középpontja, minden ígéret benne teljeseedik ki, és benne semmisül meg az egész törvény (Róm 4). Mindebből kiindulva Pál szerint a hit, a megigazulás és az üdvösség Krisztusban válik érthetővé, ugyanis Ő volt az, aki bizonyítékát adta az Atya odaadó szeretetének (Róm 8,32) és a Lélek kiáradt szeretetének (Róm 5,5).⁵⁵⁹

Balthasar a fentiekkel összhangban fontosnak tartja, hogy az Igének a hirdetését egyedül kereszt szolgálatába állítsa, mivel ez a történelemnek a legbensőbb igazsága.⁵⁶⁰ Jézus Krisztus személyének egzisztenciális jelentőségét hirdeti a teológus, mivel az egész világ kiengesztelődik Istennel a Krisztus keresztsége és feltámadása által. A páli útmutatás szintén ebben az intencióban teljeseedik ki: „Mi tehát Krisztus követségében járunk, s maga Isten buzdít általuk. Krisztusért kérünk tehát benneteket: engesztelődjete ki Istennel.” (2Kor 5,20) A kiengesztelődés szolgálata egyben a teljes egzisztencia megnyilvánulását jelenti⁵⁶¹, ebből indul ki a svájci teológus, azaz hangsúlyozza, hogy Jézus Krisztus jelentősége tagadhatatlan az emberi lét szempontjából: „A keresztény ember egzisztenciája Krisztus formájának

⁵⁵⁷ Hans Urs von Balthasar: *Válogatás a teológus műveiből*, Róma 1989, 16. old.

⁵⁵⁸ A fentiek értelmében a svájci teológus a hit individuális mozzanata mellett a közösségi aspektusát is hangsúlyozza, ezzel szemben – mint ahogy már utaltunk rá - Kierkegaard nézete szerint a hit csakis az individuumra vonatkozhat. Balthasar az 1952-ben született *Schleifung der Bastionen* című tanulmányában arra szólította fel az egyházat, hogy váljék nyitottá a világ felé. (Vö: Hans Urs von Balthasar: *Válogatás a teológus műveiből*, Róma 1989, 18. old.) Hangoztatja egyúttal, hogy nincs privát keresztény lét, az egyházban nincsen hely az elszigetelteknek, s csakis olyan teológiát szentesít, amely a keresztény egzisztenciát a szolgálat szempontjából írja le. A hit a Krisztussal való sorsközösséget jelenti az általa alapított egyházi közösségben. Álláspontom szerint a svájci teológus hitfelfogása elfogadhatóbb, mivel a keresztényi hit individuális aspektusa mellett a közösségi jellegét is szükséges hangsúlyoznunk. Jóllehet egyetérthetünk azzal, hogy keresztényi értelemben az egyes ember küzdelme a lényeges (vö: KHI 258. old.), mindazonáltal a keresztényi hit kibontakozását és megerősítését a közösség is elősegítheti.

⁵⁵⁹ Vö: Hans Urs von Balthasar: *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 37. old. János szintén azt hirdeti, hogy az Isten szeretete abszolút mértékben a Krisztus személyében és tetteiben nyilvánul meg. A színoptikusok ugyanezt állítják, számukra ugyanis Krisztus az egyszeri és megismételhetetlen személy, aki által Isten a világ megváltójává vált. (Vö: uo.)

⁵⁶⁰ Vö: Hans Urs von Balthasar: *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 14. old.

⁵⁶¹ Vö: Hans Urs von Balthasar: *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 242. old. Krisztus tehát az egyetlen, aki a keresztény egzisztenciát önmaga számára sajátította ki. „Amíg élünk, az Úrnak élünk, s ha meghalunk, az Úrnak halunk meg.” (Róm 14,7) Balthasar a szellemtörténet felvázolásával a *személy* problémáját járja körül, s elutasítja mind a modern pszichológia (Freud, Jung, Adler) eredményeit, mind az idealista rendszereket. Krisztus személyéből kiindulva megállapítja, hogy a személy fogalmát a krisztológiai tanok segítségével dolgozták ki, mert a szellemi alany csakis Isten hívása által válik személlyé, ugyanis az Isten határozza meg az embert a hívás és a küldetés által. (Vö: Hans Urs von Balthasar: *Válogatás a teológus műveiből*, Róma 1989, 37-39. old.)

'visszatükrözése'⁵⁶² Jézus a halálát ugyanis az ember iránti szeretetéből halta, ezért halálának és szenvedésének példaértékűvé kell válnia az emberek számára. Krisztus követése tehát a keresztben nyilvánul meg, amely az emberi lét *önmegtagadását* vonja maga után. Ebben a kontextusban ragadható meg a svájci teológus hit fogalma, amely teljes *önátadást* követel, azaz Isten sorsába történő beépülést.⁵⁶³ A hit tehát egzisztenciális jelentőségű az ember számára, az Ige útmutatásának követése azt jelenti, hogy képes vagyok magamba fogadni az értem feláldozottat, testi-lelki egzisztenciámban helyet adok számára és követem őt.⁵⁶⁴ Krisztus követése azonban a *szenvedés* által valósulhat meg, tehát Krisztus szenvedése nem *exkluzív*, hanem *inkluzív*⁵⁶⁵, amelyben a Vele való „együttlés” lehetősége válik meghatározóvá. Ez a *com-passió* a keresztény emberek szubjektív szenvedése által valósul meg, ebből kiindulva határozza meg Balhasar a keresztényi lét feltételét, azaz: „... kereszténnyé válni annyit tesz, mint *felszegeztetni a keresztre*.”⁵⁶⁶ A kereszténynek követnie kell tehát a mesterét a kereszten, a *szenvedés* és a *lemondás* az ember számára gyümölcsöt hozó, hiszen a szenvedő ember az „Isten gyermeke”.⁵⁶⁷ Drámai teológiának lehetünk a részei, mivel már nem pusztán szemléljük az Isten dicsőségét a megfeszített Krisztusban, hanem aktívak vagyunk, azaz engedjük magunkat bevonni az Isten cselekvésébe. Ennek értelmében Isten kinyilatkoztatásához csak cselekvő módon lehet viszonyulni és azt megérteni. Az ember

⁵⁶² Vö: Hans Urs von Balhasar: *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 15. old.

⁵⁶³ Vö: Hans Urs von Balhasar: *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 15. old.

⁵⁶⁴ Vö. Hans Urs von Balhasar: *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 87. old.

⁵⁶⁵ Vö: Szent Tamás: Summa Theologia, III, q. 30 a. 1 c.

⁵⁶⁶ Hans Urs von Balhasar: *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 122. old. Balthasar számára „a kereszten biztosított hely az Újszövetség kegyelme.” (Vö: uo. 124. old.) Természetesen Krisztus szenvedésének a hordozása nem azonos szinten valósul meg a keresztények körében, Balthasar élete azonban mélyen tükrözte a lemondást és a krisztusi alázatot. Mondhatjuk, hogy Balthasar élete az engedelmségben teljesebb ki. Ő maga nem vágyakozott egyházi pozícióra, hanem germanisztikát tanult, s közben rátalált saját útjára. Egy Bazel közeli erdő fája alatt világosodott meg számára, hogy pappá kell válnia és Szent Ignácot kell követnie. Az ignáci vonás pedig az engedelmség vállalásában teljesebb ki számára. (Vö: Werner Löser: *Im Geiste des Origenes, Hans Urs von Balhasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt 1976, 7. old.)

⁵⁶⁷ Vö: Hans Urs von Balhasar: *Ha nem leszek olyanok mint ez a gyermek*, Paulus Hungarus Kiadó, 1998, 67. old. „Aki követni akar, tagadja meg magát, vegye fel a keresztyét minden nap és úgy kövessen.” (Lk 9,23) Balthasar kiemeli a keresztényi lét megpróbáltatásait, Krisztus előre jelezte követőinek, hogy a világ gyűlöletében fognak részesülni (Jn 15,19), és mégis elküldte őket – bárányokat a farkasok közé -, hogy az Örömhírt hirdessék (Mt 10,16-18). Krisztus keresztyének a mélységét hangsúlyozva Balhasar bírálja Karl Rahner transzcendentális krisztológiáját, ugyanis Rahner Krisztusnak a halálában a megváltó és kiengesztelő mozzanatot látja, miáltal átadja magát az Atyának. Rahner az *unio hypostatica* jelentőségét hangsúlyozza, amely által Isten belép a történelembe, azaz megjelenik térben és időben. Ez csak egyszer következett be, ezáltal a világ történetének végső korszakába lépett, s közel került ahhoz a titokhoz, amit Istennek nevezünk. Jézus Krisztus alakjában az isteni logosz lényegi egységet alkot egy bizonyos egyedi, emberi természettel. A Megváltó egyúttal ember, tehát véges szubjektivitás, de Isten is, mivel befogadja Isten kegyelmi önközlésének, Jézus ugyanis imádságában, halálában átéli a kegyelmet, közvetlen a kapcsolata Istennel. Unio hypostatica bár egyszeri esemény, mégis benső mozzanata a szellemi teremtmények kegyelembe részesítésének. Rahner Krisztus halálában tehát nem a szenvedés mozzanatát látja, hanem Isten kegyelmi önközlésének a befogadását. (Vö: Karl Rahner: *Az ige hallgatója*, Gondolat Kiadó, Budapest 1994.) Ezzel szemben Balthasar Jézus szenvedését és áldozathozatalát emeli ki, mivel a Fiú halála által minden bűnös halálát szenved el, s ez a teljes sötétségbe, az Istentől való elhagyatottságba vezet. (Vö: Hans Urs von Balhasar: *Válogatás a teológus műveiből*, Róma 1989, 88. old.)

tehát nem passzív befogadó, nem csupán a dráma nézője, hanem felszólított az együtt-cselekvésre. Az együtt-cselekvésben az ember szabadsága biztosított, s ezt Isten *inkognitója*, *rejtőzése* teszi lehetővé, s ezáltal az ember számára a szabad cselekvésnek több útja is lehetséges. Isten rejtettsége ad magyarázatot arra, hogy a teremtmény legtöbbször nincs tudatában annak, hogy létében az Istentől függ, azaz saját magának sincs tudatában, hanem maszkot viselve játszik a világ színpadán.⁵⁶⁸

A dán filozófusnak, Kierkegaardnak a keresztény létről alkotott felfogása mély hasonlóságot mutat a felvázolt balthasari hitfelfogással. A dán bölcselő – mint arról már szó esett – szintén a szenvedő, a megalázott Krisztus keresztjének a követését hirdeti. A minta, amely előttünk áll, nem a feltámadott, hanem a megalázott Krisztus. Őt kell tehát követnünk, az ő földi életéhez kell saját életünket igazítani. Krisztus a szegénységet és a megalázást önként választotta, s a keresztényi létnek a bizonyossága a Krisztus szenvedésének az önkéntes követésében rejlik. A svájci teológushoz hasonlóan Kierkegaard szintén hangsúlyozza azt, hogy Jézus halálát az emberek iránti szeretetéből értelmezhetjük, ennél fogva Krisztus halálának és szenvedésének példává kell válnia az emberek számára.⁵⁶⁹

A keresztényi lét feltétele tehát a keresztre való felszegeztetésben, azaz a szenvedés által ragadható meg, hangsúlyozza Kierkegaard és Balthasarnál is egyaránt. Ennél fogva Krisztus szenvedése valóban inkluzív – mint ahogy a svájci teológus hirdette -, azaz a Megváltóval való együtt-szenvedés (*com-passió*) a keresztényi hit feltétele.

AZ EGYIDEJŰSÉG JELENTŐSÉGÉNEK HERMENEUTIKAI MEGKÖZELÍTÉSE HANS-GEORG GADAMER MŰVÉBEN

Vegyük szemügyre az egyidejűség eddigiekben feltárt összefüggéseit hermeneutikai szempontból. Ehhez a célkitűzéshez azonban nem lesz érdektelen rövid kitérő gyanánt főbb vonalaiban áttekinteni az esztétikai és a vallási lét kierkegaard-i összefüggéseit, s párhuzamba állítani Gadamer ezen irányú vizsgálódásával.

⁵⁶⁸ Kierkegaard a fenti gondolatmenethez hasonlóan Isten rejttségét tartja meghatározónak. Isten tehát csakis a hit számára jelenhet meg, mert a lényeg inkognitóban rejtőzik. Az egyes ember és Isten léte között végtelen ellentmondás feszül, mint ahogy már utaltunk rá, s ebből vezethető le Isten „kifürkészhetetlen felismerhetetlensége.” (Vö: KHI 155. old.)

⁵⁶⁹ Jézus halála és szenvedése a példaértékűvé válik tehát az emberi egzisztencia számára. A dán bölcselő látszólag két ellentétes fogalmat kapcsol össze: a *szenvedést* és a *boldogságot*. Az ellentét feloldása megítélésünk szerint a következő lehet: ami földi értelemben szenvedéssel és lemondással jár, az keresztényi értelemben Istennek tetsző cselekedet. Istennel való közösség pedig keresztényi értelemben a legnagyobb boldogságot okozza a földi életben átélt szenvedés ellenére. „Melyik az ember és ember közötti legbensőségesebb közösség? A szenvedés közössége. Melyik az ember számára legboldogabb (selig) közösség? Az Istennel való közösség.” (Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 68. old.)

A bevezető gondolatokban már utaltunk rá, hogy a dán bölcselő vallásos szerzőnek tartja magát, azaz munkásságában a keresztényi lét hitbeli követelményeinek a feltárására törekszik. A keresztényi hit igazságának a közvetítéséhez azonban először is az emberek figyelmének a felkeltése szükséges – jól tudja ezt Kierkegaard, s ennek eszközéül szolgál az esztétikai alkotás, ami valójában a vallási lét fele vezet el bennünket.

Továbbhaladásunk gondolati lépéseként megkísérelünk arra reflektálni, hogy a Kierkegaard által jellemzett esztétikai és vallási stádium hogyan viszonyul egymáshoz az emberi egzisztencia életében, s ezeket a gondolati összefüggéseket megpróbáljuk hermeneutikai szempontból megközelíteni. Nem célunk, hogy a dán bölcselő által jellemzett esztétikai stádiumot behatóan megvizsgáljuk és értékeljük, hiszen ez a téma önmagában elegendő anyagot szolgáltatna egy monográfiához. A jelen fejezet fejtegetése – az eddigieket alapul véve - azt tűzi ki céljául, hogy az esztétikai és a vallási tapasztalat hermeneutikai jelentőségét vizsgálat tárgyává tegye, s ezen belül reflektáljon az *egyidejűség* hermeneutikailag is hangsúlyozott kérdéskörére. A gondolatmenet irányvonala Hans-Georg Gadamernek az *Igazság és módszer* című művében feltárt releváns gondolatira támaszkodik leginkább.

A kierkegaard-i stádiumok az egyes egzisztencia létlehetőségeinek a megvalósulási formái, amelyben a vallási stádium elérése az egzisztencia teljes megvalósulását jelenti. Hermeneutikai szempontból megragadva az esztétikai létmód jelentőségét érdemes visszanyúlunk Gadamer álláspontjához, amely szerint az esztétikai tapasztalat önmagunk lényegére ébreszt bennünket, mivel a műalkotás igazsága által önmagunkat értjük meg lépésről lépésre. A műalkotás ennél fogva nem egy rajtunk kívül álló univerzum, amely pillanatokra elvarázsol bennünket, azaz a művészet tapasztalatát nem lehet az esztétikai tudat közvetlensége által megragadni.⁵⁷⁰ A fentiek értelmében Gadamer azokat az álláspontokat bírálja, amelyek egy leszűkített igazságfogalomra építkeznek, azaz az igazság kérdését csakis a tudományos módszer által határozzák meg. Ez a szemlélet volt jellemző a felvilágosodásból táplálkozó pozitivizmusra és a rá épülő tudományfilozófiára, közös pontjuk ugyanis az, hogy az igazságot a módszerrel, illetve a módszer által igazolt ismerettel azonosították, a tapasztalatot a kísérletre redukálták, mivel azt a megismételhetőség révén elért objektivitás jellemzi. A modern természettudományos ismeret ennél fogva a kísérleti megfigyelésekre

⁵⁷⁰ Vö: GW 1. 102. old. "Auch die ästhetischen Erfahrung ist eine Weise des Sichverstehens. (...) Sofern wir in der Welt dem Kunstwerk und in dem einzelnen Kunstwerk einer Welt begegnen, bleibt dieses nicht ein fremdes Universum, in das wir auf Zeit und Augenblick hineinverzaubert sind. Vielmehr lernen wir uns in ihm verstehen, und das heißt, wir heben die Diskontinuität und Punktualität des Erlebnisses in der Kontinuität unseres Daseins auf." (Vö: IM 85. old.)

épülő tapasztalatot tartja szem előtt, ezzel szemben a hermeneutikai alaptapasztalat saját magunk megismerésére buzdít.⁵⁷¹

Visszatérve az eredeti célkitűzésünkhöz, azaz az esztétikai és vallási stádium hermeneutikai jelentőségének a feltárásához, a következő megállapításokat tehetjük: A hermeneutikai alaptapasztalat által önismeretben részesülünk, s ennek egyik megvalósulási lehetősége a művészet tapasztalatához köthető. A műalkotásban megnyilvánuló igazság által tehát a befogadó önmegismerésben részesül, emiatt az esztétika szubjektivizálódása Gadamer állásfoglalása szerint nem elfogadható. Mindebből kiindulva a hermeneutika jeles képviselője bírálja Kant művészetről alkotott felfogását – az esztétika szubjektivizálódása ugyanis az ő nevéhez köthető -, mert Kant volt az, aki a szép felismerését az ízlés területére korlátozta, azaz minden megismerési jelleget elvitatott tőle⁵⁷². Az esztétikai tapasztalat relatívvá tételének azonban az lett a negatív következménye, hogy az igazság kérdése a művészet területén nem releváns, az igazság fogalmát ugyanis csak a módszeres megismerés által meghatározott tudományok birtokolhatják. Gadamer jogos kritikája nem hagyja érintetlenül az élményesztétika álláspontját sem, mivel az egyrészt szétrombolja a művész önmagával való azonosságát, másrészt megszünteti a művészetet élvező identitását.⁵⁷³

Ezen a ponton tanácsos lesz vázlatosan utalnunk Kierkegaardnak az esztétikai stádiumról alkotott felfogására, mivel Gadamer ebben a kontextusban elismeri a dán bölcselőnek a jelentőségét, ugyanis az ő nevéhez köthető a szubjektivizmus negatív következményeinek felismerése és feltárása, miáltal az esztétikai közvetlenség önmegsemmisítő következményéről írt. Kierkegaard által jellemzett esztétikai létmód szerint élő ember ugyanis a pillanat hatása által él és cselekszik, azaz a belső koherencia hiányától szenved, emiatt az egzisztencia esztétikai stádiuma önmagában tarthatatlannak mutatkozik. Mindazonáltal az esztétikai stádium romboló hatásán túllépve, el kell ismernünk – állítja Gadamer -, hogy a művészet feladatot is ad az emberi egzisztencia számára, mégpedig azt, hogy a pillanatnyi esztétikai benyomás relativitásán túllépve eljussunk az önértelmezés kontinuitásához, amely az emberi létezés egyetlen autentikus lehetősége.⁵⁷⁴ A művészet

⁵⁷¹ Vö: Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok I*, L' Harmattan Kiadó, Budapest 2001, 40-41. old. Kierkegaard szintén elhatárolja magát a hagyományos filozófiák racionális terminológiájától, az objektív reflexió útja ugyanis nem érinti az emberi egzisztencia legbensőbb lényegét, ezzel szemben a lényegi megismerés a dán gondolkodó szerint az egzisztenciára irányul, „vagy más szavakkal: csak az a lényegi megismerés, amelyet lényegi kapcsolat fűz az egzisztenciához.” (Sören Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: „Sören Kierkegaard írásaiból”, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 383. old.)

⁵⁷² Vö. GW 1. 49. old, IM 53. old.

⁵⁷³ Vö. GW 1. 101. old, IM 84. old.

⁵⁷⁴ Vö: IM 85. old. (GW 1. 101. old. „...wird anerkannt, daß das Phänomen der Kunst der Existenz eine unausweichliche Aufgabe stellt, nämlich, angesichts der fordernden und mitreißenden Gegenwart des jeweiligen ästhetischen Eindrucks dennoch die Kontinuität des Selbstverständnisses zu gewinnen, die allein das menschliche Dasein zu tragen vermag.” (Vö: Hans Sedlmayr: *Kierkegaard über Picasso*, In: „Wort und Wahrheit”, 5. 356. skk.)

kitüntetett szerepe Gadamer számára tehát abban rejlik, hogy önmegértéshez, önértelmezéshez, önmagunkkal való szembesüléshez vezetheti el az emberi egzisztenciát.

Jóllehet Kierkegaard támadja az esztétikai közvetlenség önmegsemmisítő hatását, mindazonáltal az esztétikai tapasztalat jelentőségét is elismeri, mivel ez a típusú tapasztalat képes a materiális élet ideális jellegének a kiemelésére.⁵⁷⁵ Mindezt figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy a dán gondolkodó a műalkotásban találja meg azt az arkhimédeszi pontot, amelyben az egyetlen idea láthatóvá válik.⁵⁷⁶ A művészetben tehát egy olyan teljességet tapasztalunk meg, amit más területen nem tudunk megragadni, a szellemi gyönyör felemelő és felszabadító hatását érezzük. Az esztétikai hatás egyben arra is képessé tesz bennünket, hogy a szenvedést részvétellel és elmélkedően éljük meg.⁵⁷⁷

Az eddigiekben a művészet produktív hatását hangsúlyoztuk ki leginkább a kierkegaard-i gondolatmenetben, amelynek a hermeneutikai jelentőségét - mint ahogy szóltunk róla – Gadamer is elismerte. Azonban a vallás felé továbblépve a művészet már nem az életet kiteljesítő momentum a dán bölcselelő álláspontja szerint, épp ellenkezőleg, korlátozó tényezőként van jelen az emberi egzisztencia életében. A művészet ugyanis érzéstelenítő hatással bír, azáltal, hogy elfedi az élet fájdalmanak sebeit; ezzel szemben a vallás az emberi élet nehéz helyzeteit tudatosítja, s ezáltal figyelmeztet bennünket a felelősséggel bíró egzisztáló énkre. A művész tehát nem nyeri el az örök világot, illúzió által meghatározott világban él, a művészet által tehát a „lélek nem emelkedhet fel az örök világba, csupán gyönyörködik a felhőkben visszatükröződő képekben, és siratja múlandóságukat.”⁵⁷⁸

Ezen a ponton érdemes visszanyúlnunk azokhoz a megállapításhoz, amelyet Kierkegaard az esztétikai stádium negatív szubjektivistikus következményeiről írt, miszerint az esztétikai létmód szerint élő ember feloldódik a pillanat relativitásában, s ezért nem képes egzisztenciája benső lényegének a megragadására. Bár – mint már említettük – Kierkegaard elismeri a művészi tapasztalat produktív jelentőségét, mindazonáltal a vallási tapasztalat

⁵⁷⁵ Hegel művészetelmélete óhatatlanul az eszünkbe jut, ugyanis a Hegel szerint a művészet képes az ideát feltárni, miközben konkrét érzéki formával látja el. (Vö: G. W. Hegel: *Aesthetics*, London, Oxford U. P., 1975, 38. old.)

⁵⁷⁶ Vö: *Sören Kierkegaard's Journals and Papers*, Bloomington, Indiana U. P., 6. kötet, 1967-78, 117. A műalkotás jelentőségéről Kierkegaard az alábbi módon ismeri el: „...a szerző teljes individualitását úgy értelmezem, mintha tenger lenne, amelyben minden egyes részlet visszatükröződik.” (Vö. uo.)

⁵⁷⁷ A tragédia megtisztító hatásáról szólva érdemes visszanyúlnunk az arisztotelészi tragédiaértelmezéshez, amelyet a gadameri interpretáció által ismertetünk: a tragédiát látva tragikus szomorúság fogja el a nézőt, ebben a szomorúságban azonban a fájdalom és a gyönyör egyaránt jelen van. Mindazonáltal nem akarjuk elfogadni a tragédiában történetet, tiltakozunk ellene, s közben fájdalmas meghasonlásban van részünk. A tragikus katasztrófa hatására azonban ez a meghasonlás megszűnhet, s ez a meggyötört lélek megtisztulását, felszabadulását idézi elő. A tragikus szomorúság megtisztító hatása azonban arra is képes, hogy az „önmagunkhoz való visszatérést” lehetővé tegye. „Die tragische Wehmut spiegelt also eine Art Affirmation, eine Rückkehr zu sich selber...” (GW 1. 136. old, IM 105. old.)

⁵⁷⁸ Sören Kierkegaard: *Samlede Vaerker*, 3. kötet Copenhagen, Gyldendal, 1962, 196. old.

szempontjából relatívvá teszi, mivel a művészet nem képes arra, hogy átlépje az időbeliség által megnyilvánuló korlátokat.

Ebben a kontextusban érdemes ismét Gadamer esztétikai reflexiójára hivatkoznunk, a német gondolkodó ugyanis szintén szembesül a fentiekben megfogalmazott nehézséggel: „Miféle időbeliség az, amely az esztétikai létet jellemzi?”⁵⁷⁹ Az esztétikai időtlenséget az *egyidejűség* (Kierkegaard a teológiai elmélkedéseiben használja először ezt a kifejezést, mint arról már szó esett) és a *jelenvalóság* határozza meg, ez azonban nem választható el az időbeliségtől, azaz *időtlenség* és *időbeliség* lényegileg összetartoznak a gadameri felfogásban.⁵⁸⁰ Az időbeliség léte abban rejlik, hogy műalkotás lényege nem választható el a bemutatástól, azaz rá van utalva az önmegmutatásra. Ám ezen túllépve az időtlenség dimenziója is megjelenik, mivel a műalkotás létét az egyidejűség jellemzi⁵⁸¹, tehát ami a művészet által megmutatkozik nekünk, az teljes jelenlétre tesz szert a megmutatkozása által. A Gadamer által felvázolt álláspontban az egyidejűség követelményt fogalmaz meg az emberi tudat számára, s ez a feladat abban rejlik, „hogyan tudatnak úgy kell hozzáállnia a dologhoz, hogy az „egyidejűvé váljék, tehát a totális jelenlétben minden közvetítés megszűnjék.”⁵⁸² Ebből válik érthetővé és elfogadhatóvá az a gadameri állítás, miszerint az esztétikai lét létmódja az abszolút jelenben rejlik (*paruzia*), s a műalkotással való találkozás pillanata is *abszolút pillanatnak* tekinthető, ez az önfeledtség és az önmagunkkal való kibékülés pillanata.⁵⁸³

Mint arról már szó esett, az egyidejűség jelentőségét valójában Kierkegaard ismerte fel először, azonban a dán gondolkodó teológiai nézőpontból közelítette meg ennek a fogalomnak a jelentőségét. Az egyidejűség követelménye a hívő ember aktivitására irányul, ennél fogva azt az igényt támasztja a hívő felé, hogy képessé váljon arra, hogy saját jelenét és Krisztus megváltó tettét totálisan közvetítse egymással, azaz Krisztust jelenlevőként tapasztalja.⁵⁸⁴ Kierkegaard emiatt nem elégszik meg a reformáció alapelveivel, mert úgy véli,

⁵⁷⁹ Vö: IM 100. old, GW 1. 126. old.

⁵⁸⁰ „Was ist es für eine Zeitlichkeit, die dem ästhetischen Sein zukommt? Man nennt diese Gleichzeitigkeit und Gegenwärtigkeit des ästhetischen Seins im allgemeinen seine Zeitlosigkeit. Aber die Aufgabe ist, diese Zeitlosigkeit mit der Zeitlichkeit zusammenzudenken, mit der sie wesentlich zusammengehört.” (GW 1. 126. old, IM 100. old.)

⁵⁸¹ „Jedenfalls kommt dem Sein des Kunstwerks 'Gleichzeitigkeit' zu. Sie macht das Wesen des 'Dabeiseins' aus.” (GW 1. 132. old, IM 102. old.)

⁵⁸² Vö: IM 102. old, GW 1. 132. old.

⁵⁸³ Vö: IM 103. old, GW 1. 133 old: „So wie die Parusie, die absolute Gegenwart, die Seinsweise des ästhetischen Seins bezeichnete und ein Kunstwerk dennoch überall dasselbe ist, wo immer es solche Gegenwart wird, so ist auch der absolute Augenblick, in dem ein Zuschauer steht, Selbstvergessenheit und Vermittlung mit sich selbst zugleich. Was ihn aus allem herausreißt, gibt ihm zugleich das Ganze seines Seins zurück.”

⁵⁸⁴ Vö: IM 102-103, old, GW 1. 132. old. „'Gleichzeitig' heißt bei Kierkegaard nicht Zugleichsein, sondern formuliert die Aufgabe, die an den Glaubenden gestellt ist, das, was nicht zugleich ist, die eigene Gegenwart und die Heilstat Christi, so total miteinander zu vermitteln, daß diese dennoch wie ein Gegenwärtiges (statt im Abstand des Damals) erfahren und ernst genommen wird.”

hogy a *sola scriptura* elve által az egyidejűség nem teremthető meg.⁵⁸⁵ Itt vázlatosan vissza kell nyúlnunk azokhoz az eredményekhez, amelyeket Kierkegaard által jellemzett egyidejűség vizsgálatakor állapítottunk meg. A dán gondolkodó számára Krisztus követésének feltétlen érvényű parancsa az egyidejűség követelménye, nem elég tehát elfogadnunk Krisztus tanítását, a személyét kell elfogadnunk, s a hitben egyidejűvé kell vele válnunk. Mindebből kiindulva Kierkegaard a historikus krisztushitet elveti, mivel a történelmi tudás Jézus Krisztus személyét megsemmisíti, Krisztus igazi valóját elfedi. A történelem Krisztus életének a következményeiből indul ki, nem pedig a személyéből, s ezáltal Krisztus a tudás tárgyává válik. Krisztus földi életét azonban nem lehet a tudás által megközelíteni, Krisztus élete ugyanis az örök egyidejűség, az örök történelem állapota, ami csak a hit számára létezik. Krisztus földi életével való egyidejűség a megalázott-szenvedő Krisztus követését jelenti, ami önkéntes lemondást követel meg az embertől, s ebben rejlik a krisztusi kereszténység lényege.

A fentiekben vázolt körülményeket figyelembe véve észrevehetjük, hogy Kierkegaard a keresztényi hit alapvető feltételének a történelmi távolság kiiktatását tekinti, mivel a hit paradoxonáról (miszerint az örök igazság időben keletkezett, azaz Isten megjelent Jézusban) a történelemből nem tudhatunk meg semmit. Az időbeli távolság kiiktatása véleményem szerint a keresztényi hit szempontjából sem elfogadható, ebben a vonatkozásban teljesen osztom Gadamer nézetét, miszerint ez a távolság hermeneutikailag termékeny is lehet számunkra.⁵⁸⁶ Ennek értelmében historicista tudat abszolút volta nem lehet elfogadható, mivel alapvetően történeti lények vagyunk, ezért nem lehet célunk a hagyományon való felülemelkedés, az emberi lét jellemzője ugyanis a történetiség és a végesség, amit a maga pozitívításában (s nem pusztán akadályként) kell érvényre juttatnunk.⁵⁸⁷ A valódi megértéshez tehát hatástörténeti

⁵⁸⁵ Vö: Bölcskey Gusztáv: *Kierkegaard egyház- és kereszténységkritikája*, In: „Kierkegaard Budapesten, A Kierkegaard hét előadásai 1992. dec. 1-4, Fekete Sas Kiadó, 1992. A fentiek értelmében ismét előtérbe kerül Kierkegaardnak Lutherhez való viszonyulása. A *sola scriptura* elve Luther számára alapvető fontosságú volt - mint arról már szó esett -, akinek hermeneutikai koncepcióját az Írás-exegéziséből értelmezhetjük. (Vö: G. Ebeling: *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1951, 174.) A *sola scriptura* elvének a felelevenítése a korabeli – a szövegre nem koncentráltó – egyházra csapásként hatott. Luther álláspontja szerint a Szentírás kulcs önmagához (*sui ipsius interpres*), a szó szerinti értelem helyes megértéséből következik a szellemi jelentés, ugyanis a szó csak halott betű marad abban az esetben, ha nem vált ki szellemi átalakulást a hívőben. Elfogadhatjuk azonban azt a kritikát, miszerint az imént felvázolt protestáns álláspont nem felel meg egy szigorú értelmezésmélet követelményeinek, ugyanis a Szentírás homályos helyeinek az értelmezésére nem alkalmas, azaz nem képes arra, hogy az ellentmondó értelmezések önkényét kiküszöbölje. (Vö: Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, Osiris Kiadó, Budapest 2002, 69-71. old.)

⁵⁸⁶ Vö: GW 1. 304. old. (IM 212. old.) Gadamer az időbeli távolság produktivitását hangsúlyozta, miszerint: „Oft vermag der Zeitenabstand die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen.” Gadamer 1960-ban még kissé egyoldalúan fogalmazott, mert úgy vélte, hogy *csakis* (*nicht anderes als*) az időbeli távolság figyelembevétele alkalmas a hermeneutika kritikai kérdésének a megoldására. Nem vette figyelembe azt, hogy a történelem elfedőleg is hathat a forráshoz való visszatérésben. Am Gadamer belátta ezen álláspontjának egyoldalúságát, amikor *csakis* fordulatot a *gyakran* (*oft*) szóval cserélte fel, s ezáltal elfogadhatóvá válik az állítása, mivel az időbeli távolság valóban *gyakran* termékenynek bizonyulhat a hermeneutikai kérdések vizsgálatakor. (Vö: Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, Osiris Kiadó, Budapest 2002, 160-161. old.)

⁵⁸⁷ Vö: Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok I*, L' Harmattan Kiadó, Budapest 2001, 25. old.

tudat kialakítására van szükségünk, amely horizont-összeolvadást eredményez, azaz a jelen horizontja szüntelen átalakuláson megy keresztül a múlttal való találkozás eredményeként.⁵⁸⁸ A végbemenő megértés nem a múlt helyreállításában rejlik, hanem jelenkori étellel való közvetítésben valósul meg.⁵⁸⁹

Ha ezen gondolatokat a Szentírás értelmezésére vonatkoztatjuk⁵⁹⁰, akkor elfogadhatóvá válik az a gondolat – amit a dolgozat írója is képvisel –, miszerint a szöveg múltja és a befogadó jelene közti időbeli távolság kiiktatására nem vagyunk képesek, s a kierkegaard-i *egyidejűség* követelménye helyett a Gadamer által meghatározott *horizontösszeolvadást* részesítjük előnyben.

KRISZTUS ÖNKÉNTES KÖVETÉSE – A KERESZTÉNYI LÉT SZENVEDÉSE

Az eddigiekben kísérletet tettünk arra, hogy megvilágítsuk az egyidejűség hermeneutikailag és a keresztényi hit szempontjából is jelentős kérdéskörét. Az egyidejűség keresztényi követelményének a hangsúlyozásakor azonban lényegesnek tartom megjegyezni, hogy a kereszténnyé válás természetesen nem jelentheti a Krisztussal való teljes azonosulást, azaz Krisztussá válást. Ez ugyanis lehetetlenség és istenkáromlás is egyben - jól tudja ezt *Anti-Climacus*⁵⁹¹, a keresztényi hit feltétele „csupán” Krisztus önkéntes követése, mint ahogy erről már szó esett. Nem beszélhetünk ugyanis a keresztényi szenvedésről *önkéntesség* nélkül, mivel a szenvedés lényege pont ebben rejlik. „A keresztényi szenvedésben a döntő az önkéntesség és a *botránkozás lehetősége a szenvedő számára.*”⁵⁹² A botránkozás lehetőségének a jelentőségét és szerepét már kiemeltük eddigi vizsgálódásainkban, ám a szenvedés *önkéntes* jellegének a hangsúlyozása is szükséges figyelmet fordítanunk.

A szenvedés önkéntes felvállalásra, az önkéntes döntésre mindenekelőtt Krisztus élete a példa – mint ahogy már utaltunk rá -, Ő ugyanis a szegénységet és a megaláztatást egyaránt

⁵⁸⁸ Vö: GW 1. 311, IM 217. old. „Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.*”

⁵⁸⁹ Vö: IM 129. old. A fenitek értelmében mondhatjuk, hogy a megértés horizont-összeolvadásában felvázoljuk a történeti horizontot, ám ugyanakkor meg is szüntetjük. (Vö: GW 1. 312. old: „Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt.”)

⁵⁹⁰ Ez Rudolf Bultmann azon gondolatának látens elfogadását is eredményezi, miszerint a bibliai írások interpretációja lényegében nem különbözik más irodalmak értelmezésétől: „Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur.” (Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik, Zeitschrift für Theologie Kirche* 47, 1950, In: „Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze”, Bd. II, Tübingen, 231. old, lásd továbbá: Rudolf Bultmann: *A hermeneutika problémája*, In: Filozófiai hermeneutika, Szerkesztette: Bacsó Béla, Budapest 1990, 110. old.)

⁵⁹¹ Vö: KHI 128. old

⁵⁹² Vö: KHI 131. old.

önként választotta. Krisztus élete ezért a kezdettől fogva a megkísértés története, amelyben teljesen szabadon dönthet arról, hogy vállalja-e a szenvedés „keskeny útját”, vagy letér róla: „Életének minden percében kísértésnek van kitéve, vagyis ami annyit jelent, hogy mindig hatalmában van annak a lehetősége, hogy hivatását, feladatát hiú módon fogja fel.”⁵⁹³

A keresztény szenvedés önkéntes jellegének a hangsúlyozására Ábrahám története szintén megfelelő kierkegaard-i példa, mert Ábrahám Izsák feláldozásáról teljesen szabadon dönt, a cselekvés felelősségét nem ruházhatja át senkire sem, s ez csak fokozza a szenvedését.⁵⁹⁴ Krisztus és Ábrahám szenvedését szem előtt tartva a szokványos emberi szenvedést meg kell különböztetnünk a keresztényi szenvedéstől, mivel a „mindent elveszteni” és a „mindent feladni” között mély szakadék húzódik.⁵⁹⁵ A „mindent feladni” implicite magában foglalja az önkéntesség vállalását, s pont ezáltal ragadható meg a „keresztény keskeny út” és az „általános emberi út” különbsége.⁵⁹⁶ A kereszténység lényege, sőt bizonyossága csakis Krisztus önkéntes követésében rejlik, „ha te üldözötten, elhagyatottan, megalázva szegénységben élsz, akkor látni fogod, hogy nem fogsz kételkedni a Krisztus mennybemenetele felett, mert szükséged van rá.”⁵⁹⁷

⁵⁹³ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlanága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 66. old. Krisztus az elkerülhetetlen végzetét kezdettől fogva ismeri, ezt azonban önként és szabadon választotta. (Vö: uo. 67. old.) A végzetszerűség és az önkéntesség szorosan összekapcsolódik tehát Krisztus életében, ez azonban nem mérsékli emberfeletti szenvedését, erre utalnak a kimondott szavai: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engemet?” (Vö: uo. 72. old.)

⁵⁹⁴ Azt már a fentiekben is hangsúlyoztuk, hogy Ábrahámé a „cselekvés felelőssége” abban, hogy „útra kel feláldozni Izsákot.” (Vö: KHI 131. old.) Pontosan ez az önkéntesség indokolja a szenvedés „végtelen erőfeszítését”. (Vö: uo.) Ebben a kontextusban azonban nem hagyhatók figyelmen kívül azok a kierkegaard-i ellentmondó utalások, amelyek Ábrahámot pont az önkéntes döntéssel szemben hozzák fel példának. Az *Építő keresztény beszédekben* ugyanis Kierkegaard az Ószövetség törvényével szemben a krisztusi kereszténység szabadságát hangsúlyozza, amiben az önkéntesség a meghatározó. Ebben az összefüggésben Ábrahám „megkísértéséről” szól a dán bölcselő, valamint Jób próbatételéről (amelynek az a lényegi jellemzője, hogy az Úr vett el mindent Jóbtól), szó sincs tehát az önkéntes lemondásról. A krisztusi kereszténység lényege ezzel szemben az, hogy a hívő egzisztencia önként felad mindent: „...Krisztus elvárja a kereszténytől, hogy mindent önként adjon fel. Az Ószövetség napjaiban ez nem volt követelmény; Isten nem várta Jóbtól, hogy valamit is maga adjon fel, és amikor Ábrahámot megkísértette, kifejezetten csak Izsákot kívánta. A krisztusi kereszténység azonban a szabadság vallása is, és éppen az önkéntesség a keresztényi.” (Vö: Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 26. old.)

⁵⁹⁵ Vö: KHI 132. old. A mindennapi emberi szenvedés és a keresztényi szenvedés differenciájára utalnak az alábbi sorok: „A szokványos emberi szenvedés nem rejt magában ellentmondást: nincs abban ellentmondás, hogy meghal a feleségem, hiszen halandó, miként abban sincs, hogy elveszítem a tulajdonomat, hiszen veszendő stb. Csak ahol a szenvedésben ellentmondás mutatkozik meg, ott üti fel a fejét a botránkozás lehetősége, utóbbi pedig, mint mondtuk és maga Krisztus is hangsúlyozta, elválaszthatatlan a keresztényi mivolttól.” Vö: KHI 133. old.

⁵⁹⁶ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlanága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 75. old.

⁵⁹⁷ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlanága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 79-80. old. A fentiek alapján láthatjuk azt, hogy Krisztus önkéntes követése, a szenvedés felvállalása által teljesedik ki a keresztényi hit, ezzel szemben ha érvekké szeretnénk a hittel szembeni kételyeket megszüntetni, akkor csapdába esünk. Vizsgálódásainkban már szoltunk arról, hogy a dán bölcselő elutasítja az istenbizonyítékok meggyőző erejét, s ezt megerősíti az alábbi gondolat: „Érvekké megölni a kételyt annyi, mintha egy éhes szörnyetegnek, amelytől meg akarunk szabadulni, azt az ízletes ételt adjuk, amelyet ő a legjobban szeret. (...) Ellenben azok, akiknek élete a „követés”-ről tanúskodik, nem kételkedtek a mennybemenetel felől. És miért nem? Először is azért; mert az ő életük nagyon meg volt erőltetve, feláldozva a mindennapi szenvedésben, mintsem tényleg ott ültek volna és érvekké, kételyekkel, páros és páratlanul bíbelődhetek volna.” (Vö: uo. 77. old.)

Kierkegaard-i konklúzióként megállapíthatjuk, hogy a keresztényi hit alapfeltétele Krisztus szenvedésének az önkéntes követésében rejlik, mint ahogy már többször hangsúlyoztuk – s ez az emberi lét önmegtagadását vonja maga után. Az önmegtagadó létmód az emberi önzés kiiktatását jelenti, s egyben a világ számára való meghalást is magában foglalja. *Isten szeretete* – hangsúlyozza a dán bölcselelő - a *világ gyűlöletében* ragadható meg.⁵⁹⁸ Itt azonban fel lehetne hozni azt a kritikát és ellenvetést, hogy a keresztényi hit önmegtagadó, szenvedést önként felvállaló, megalázott Krisztust követő létmódja voltaképpen ellentmond annak az újszövetségi parancsnak, hogy: „Szeresd embertársadat, mint saját magadat.” (Mt 22, 29) Ennek a parancsnak a követése ugyanis kizárja azt, hogy a másik embert és a világot gyűlöljem, s egyben az ember önszeretetét is feltételezi. Ennek értelmében úgy vélem, hogy az ember saját maga fele irányuló szeretete nem lehet a keresztényi hit akadálya, s ez az önszeretet a másik ember elfogadásának és a világ szeretetének is lehet az alapja. Ha ezt elfogadjuk, akkor a dán bölcselelő által meghatározott keresztényi hit lényegi pontja kérdőjeleződik meg.⁵⁹⁹

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az evilági életről való lemondás fájdalmas jellegét a dán bölcselelő mérsékeli, azaz úgy véli, hogy a világi értelemben meghatározott lemondás keresztényi értelemben az „örökkévalóság meghódításához” vezet.⁶⁰⁰

Azt is el kell ismernünk, hogy a dán bölcselelő tudatában van annak, hogy keresztényi hit önfeláldozó, lemondó, szenvedő, megalázott Krisztust követő feltételének nem tud minden ember megfelelni, s ezt nem is lehet elvárni mindenkitől. Az *őszinteség* azonban olyan követelmény, ami elengedhetetlenül szükséges a kereszténnyé váláshoz – jogosan hirdeti ezt *Anti-Climacus*: „Isten iránti őszinteség az első és utolsó”⁶⁰¹, azaz „mindenkitől

⁵⁹⁸ Vö: Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlanága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 93. old.

⁵⁹⁹ Jan Cattepoel a fentiek értelmében támadja a dán bölcselelő hitfelfogását, s úgy véli, hogy a szenvedő-önfeláldozó, a világot gyűlölő magatartás ellentmond az autentikus keresztényi hitnek. (Vö: Jan Cattepoel: *Dämonie und Gesellschaft, Sören Kierkegaards als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1992, 259-260. old.) Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a dán bölcselelő egy 1847-ben megjelent művében (*Kjerlighedens Gjerninger*) a szeretet különböző fokozatait leírva azt hangsúlyozza, hogy az Isten iránti szeretet az emberi szereteten keresztül nyilvánul meg, s ezáltal a szeretet az ember épülésére szolgál. (Vö: Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2007, 261-262. old.)

⁶⁰⁰ Vö: FR 59. old. A fentiek értelmében a keresztényi hit feltétele az evilági életről való lemondásban rejlik, ám a „hittel semmiről nem mondok le, ellenkezőleg, a hittel mindent megkapok, pontosan abban az értelemben, hogy akinek akkora hite van, mint a mustármag, hegyeket tud elmozdítani. Pusztán emberi bátorság szükséges az egész evilági életről való lemondáshoz és az örökkévalóság meghódításához.” (Vö: FR 59. old.) Annemarie Pieper a Krisztussal való egyidejűség kettősségét szintén hangsúlyozza, mert ez egyrészt lemondást, szenvedést, önkéntes megalázódást követel meg az időben, ám másrészt valódi boldogságot, győzelmet és felemelkedést jelent az örökkévalóság szempontjából. (Vö: Annemarie Pieper: *Gesichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard, Das Leitproblem der pseudonymen Schriften*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1968, 214. old.)

⁶⁰¹ Vö: KHI 83. old.

megköveteltetik, hogy Isten színe előtt őszintén alázkodjék meg az idealitás követelményeinek súlya alatt⁶⁰².

Az őszinteség keresztényi követelménye által tehát Isten idealitása érezhetővé válik, ezt sugallja a következő ima: „Te olyan forrás vagy, mely maga keresi a szomjazót, az eltévedtet, amit sohasem hallottunk egy forrásról. Olyan változatlan vagy te mindig és mindenütt található. Oh, bármikor jöjjön is egy ember tehozzád, bármely korban, bármely időben, bármely napon, bármely állapotban: amennyiben őszintén jön, mindig (mint a forrás változatlan hőfokát) a te szeretetedet egyformán melegen találja, te változatlan! Amen.”⁶⁰³

V. UTÓSZÓ

⁶⁰² Vö: KHI 85. old. Az őszinteség fentiekben meghatározott követelménye nézetem szerint elfogadható és követhető emberi magatartás, s valóban szükséges feltétele a keresztényi hitnek. Isten előtti őszinteség ugyanis azt jelenti, „hogy kinek-kinek csendes bensőségességben meg kell alázkodnia Isten előtt, azaz a szó legszigorúbb értelmében kereszténnyé kell válnia, Isten előtt őszintén meg kell vallania, hányadán áll, hogy méltó legyen a gyarló embereknek, gyarló mindnyájunknak fölkinált kegyelemre. Ennyit és nem többet; egyebekben pedig végezze a dolgát, és lelje benne örömét, szeresse a feleségét, és éljen vele örömben, nevelje fel a gyermekeit a maga örömeire, szeresse felebarátait, és örvendjen az életnek. Ha ennél több kívántatik tőle, Isten nyilván értésére fogja adni...” (Vö: uo.) Az előbbi idézet gondolata – mint már szó esett róla – minden ember számára teljesíthető követelményt fogalmaz meg. Ebből kiindulva a kierkegaard-i hitfelfogás homályosságát és kétértelműségét abban vélem felfedezni, hogy az őszinteség teljesíthető keresztényi követelménye és a krisztusi szenvedés önkéntes követése között áthidalhatatlan szakadék húzódik. A dán bölcselő a hitfelfogásában több esetben hangsúlyozza azt, hogy Isten szeretete a világ gyűlöletében jelentkezik, s ez ellentmond az előbb idézett felebaráti szeretetnek és életörömmnek.

⁶⁰³ Kierkegaard: *Önvizsgálat, Ajánlva a kortársaknak, Isten változatlansága*, Új Mandátum Könyvkiadó, 1929, 118. old.

A jelen munkában kísérletet tettünk arra, hogy bemutassuk Sören Kierkegaard gondolatvilágának hermeneutikai vetületét, s egyben érzékeltessük a kierkegaard-i hitfelfogás eredetiségét, néhol követhető, néhol radikális voltát.

Kierkegaard hitről alkotott felfogásának megértésére és értelmezésére irányuló kísérlet során a dán bölcselő műveivel kerültünk kapcsolatba, s ezáltal saját egzisztenciánk minőségi átalakuláson, fejlődésen ment keresztül, azaz a heideggeri értelemben vett önmegértés útjára léptünk. A jelen vizsgálódás szellemi útja közben ugyanis az egzisztenciális értelemben vett megértés szerepét és súlyát egyre erőteljesebben átéreztem. A heideggeri megértés jelentősége saját gondolati utamat végigkísérte, a „világban-benne-létemet” áthatotta, a világhoz, a hithez való viszonyomat alakította, formálta és segített abban, hogy saját magamat minél komplexebben megértsem. Ennek értelmében megtapasztaltam azt, amit Heidegger megjegyzése is sugall, miszerint minden megértés voltaképpen önmegértés, azaz saját magunk megértése is implicite benne rejlik.

A keresztény hithez illetve önmagunkhoz való viszonyulásunk kiteljesedése mindenekelőtt Jézus Krisztus egzisztenciális jelentőségéhez köthető. A dán bölcselő kereszténységről és hitről alkotott felfogásának súlypontja ugyanis Jézus Krisztus személye által ragadható meg. A kinyilatkoztatás csúcspontját jelentő Krisztus-esemény egyszerűségét, lényegiségét, egzisztenciális hatását a dán bölcselő szemléletesen mutatja be, s ezáltal az Isten végtelensége mellett megtapasztalhattuk a Megváltó közelségét, emberi oldalát. Bár azt is el kell ismernünk, hogy a Kierkegaard által meghatározott keresztényi hit önfeláldozó, mindent feladó, a magányt és a meg-nem-értettséget vállaló, a megalázott Krisztust önkéntesen követő feltételeinek nem tud minden ember megfelelni, s ez nem is lehet abszolút keresztényi követelmény. Azt azonban elfogadhatjuk, amit a dán bölcselő is hangsúlyoz, hogy a kereszténnyé váláshoz „önmagunk legyőzése” és az őszinteség követelménye elengedhetetlenül szükséges. A kereszténység nem merülhet ki tehát a vallásos tantételek passzív elfogadásában, hanem csakis a vallásos életforma által teljesebben ki. Ha ebből kiindulva elfogadjuk Kierkegaard álláspontját, miszerint a krisztushit igazságát nem lehet eredményként felfogni, azaz a hívő sosem lehet birtokában az igazságnak; akkor megértjük, hogy a hit lényege az úton levés, s ezt az utat mindenkinek saját magának kell megtennie, azaz saját magának kell megvívnia a hit harcát.

Az igazság teológiai-egzisztenciális értelemben Krisztussal azonosítható Kierkegaard teológiája szerint, s ha ennek a gondolatnak a súlyát megérezzük, akkor elfogadhatóvá válik,

hogy az Igazság nem tantételek összessége, nem fogalmi meghatározás, hanem maga az Út és az Élet, mint ahogy Jézus Krisztus hirdette: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.” (Jn 14,6)

1. Anzelm, Canterburyi Szent: *Monologion, Proslogion*, In: *Filozófiai és teológiai művek*, Osiris Kiadó, Budapest 2001.
2. Althaus, Paul: *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1975.
3. Arisztotelész: *Metafizika*, Lectum Kiadó, Szeged 2002.
4. Bacsó Béla: *Írni és felejtetni, Filozófiai és művészetelméleti írások*, Kijárat Kiadó, Budapest 2001.
5. Balthasar, Hans Urs von: *Ha nem lesztek olyanok mint ez a gyermek*, Paulus Hungarus Kiadó, 1998.
6. Balhasar, Hans Urs von: *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000.
7. Balthasar, Hans Urs von: *Válogatás a teológus műveiből*, Róma 1989.
8. Bauer, Bruno: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, Lipcse 1842.
9. Bloch, Ernst: *Atheizmus im Christentum*, In: *Gesamtausgabe*, Bd. XIV, Frankfurt 1968.
10. Báró Brandenstein Béla: *Kierkegaard*, Franklin Társulat Kiadása, Budapest 1934.
11. Cattepoel, Jan: *Dämonie und Gesellschaft, Sören Kierkegaards als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1992.
12. Culmann, Oscar: *Krisztus és az idő, Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2000.
13. Czakó István: *Kierkegaard Feuerbach-recepciójának alapvonalai a filozófiai forráskutatás és a szöveganalízis tükrében*, Pro Philosophia Füzetek, 2001, 85-99. old.
14. Czakó István: *Hit és történelem viszonya Kierkegaard és Karl Jaspers gondolkodásában*, In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 47. évfolyam, 1-2. szám, 359-370. old.
15. Czakó István: *Hit és egzisztencia, Tanulmány Sören Kierkegaard hitfelfogásáról*, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2001.
16. Csejtej Dezső: *A halál hermeneutikája, A korai Heidegger filozófiai thanatológiája*, Veszprém Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001.
17. Csejtej Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról*, Hungarian Edition, Pallasz Stúdió-Attraktor Kft, 2002.

18. Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre. Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001.
19. Demke, M James: *Sein, Mensch und Tod, Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1963.
20. Descartes, René: *Értekezés a módszerről*, Matura, Budapest 1992.
21. Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, Gondolat Kiadó, Budapest 1974.
22. Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1994.
23. Disse, Jörg: *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1991.
24. Dietz, Walter: *Sören Kierkegaard – Existenz und Freiheit*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt am Main 1993.
25. Ebeling, Gerhard: *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1951.
26. Ebeling, Gerhard: *Wort Gottes und Hermeneutik*, In: „Wort und Glaube”, vol.1, Tübingen 1967.
27. Fahrenbach, Helmut: *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1968.
28. Fehér M. István: *Martin Heidegger - Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992.
29. Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus, A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*, Korona Nova Kiadó, Budapest 1998.
30. Fehér M. István: *Schelling, Kierkegaard, Heidegger – rendszer, szabadság, gondolkodás. A poszthegeianus filozófia néhány közös motívuma és filozófiai témája*, Pro Philosophia Füzetek, 11-12. sz. 1997, 3-20. old.
31. Feuerbach, Ludwig: *Filozófiai kritikák és alapelvek*, Helikon Kiadó, Budapest 1978.
32. Feuerbach, Ludwig: *A kereszténység lényege*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978.
33. Fischer, Carl Friedrich: *Existenz un Innerlichkeit- Eine Einführung in die Gedankenwelt Sören Kierkegaards*, Verlag C. H. Beck, München 1969.
34. Freud, Sigmund: *Rossz közérzet a kultúrában*, In: Esszék, Gondolat Kiadó, Budapest 1982.

35. Gadamer, Hans-Georg: *Bevezetés Heidegger A műalkotás eredete című tanulmányához*, Európa Könyvkiadó, 1988.
36. Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, In: *Gesammelte Werke, 1. Band, Hermeneutik I.*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990. (Magyar fordításban: Hans Georg Gadamer: *Igazság és módszer, Egy filozófiai hermeneutika vázлата*, Gondolat Kiadó, Budapest 1984.)
37. Grondin, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, Osiris Kiadó, Budapest 2002.
38. Gyenge Zoltán: *Az egzisztencia évszázada*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001.
39. Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2007.
40. Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*, Ictus Kiadó Bt., Budapest 1996.
41. Hagen, von Eduard: *Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1969.
42. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979.
43. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988. (Magyar fordításban: Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978.)
44. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázлата*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1971.
45. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a művészet filozófiájáról*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2004.
46. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966.
47. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1924.
48. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Der Begriff der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993.
49. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2000.

50. Heidegger, Martin: *Aus einem Gespräch von der Sprache*, In: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.
51. Heidegger, Martin: *Fenomenológiai Aristotelés- interpretációk*, In: *Existencia*, Vol. VI-VII, Szeged-Budapest, 1996-97.
52. Heidegger, Martin: *Az idő fogalma*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1992.
53. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986. (Magyar fordításban: Martin Heidegger: *Lét és idő*, Osiris Kiadó, Budapest 2001.)
54. Heidegger, Martin: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*, T-Twins Kiadó, Budapest 1993.
55. Heidegger, Martin: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995.
56. Heidegger, Martin: *Útjelzők*, Osiris Kiadó, Budapest 2003.
57. Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969. (Magyar fordításban: Martin Heidegger: *Mi a metafizika?* In: '...költőien lakozik az ember...' Válogatott írások. T-Twins Kiadó / Pompeji Budapest, Szeged, 1994.)
58. Jaspers, Karl: *Filozófiai önéletrajz*, Osiris Kiadó, Budapest 1998.
59. Joós Ernő: *Isten és Lét, Körséta Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche és más filozófusok társaságában*, Sylvester János Könyvtár, Sárovar 1994.
60. Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Raabe Klett Kiadó, Budapest 1998.
61. Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*, 2. kiadás, Cserépfalvi Kiadó, Budapest 1996.
62. Kant, Immanuel: *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1971. (Magyar fordításban: Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, Ictus Kiadó, Budapest 1994-1995.)
63. Kant, Immanuel: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1999.
64. Kant, Immanuel: *Történelemfilozófiai írások*, Ictus Kiadó, Szeged 1997.
65. Kant, Immanuel: *Vallás a puszta ész határain belül – és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest 1980.
66. Kierkegaard, Sören: *A halálos betegség*, Göncöl Kiadó, Budapest 1993.
67. Kierkegaard, Sören: *A szorongás fogalma*, Göncöl Kiadó, Budapest 1993.
68. Kierkegaard, Sören: *Berlini töredék*, Osiris Kiadó – GOND-CURA Alapítvány, Budapest 2001.

69. Kierkegaard, Sören: *Die Tagebücher, 1. Band*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Köln 1969.
70. Kierkegaard, Sören: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995.
71. Kierkegaard, Sören: *Filozófiai morzsák*, Göncöl Kiadó, Budapest 1997.
72. Kierkegaard, Sören: *Félelem és reszketés*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1986.
73. Kierkegaard, Sören: *Az ismétlés*, Ictus Kiadó Bt, Budapest 1993.
74. Kierkegaard, Sören: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, In: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat Kiadó, Budapest 1969.
75. Kierkegaard, Sören: *Naplójegyzetek AA-DD*, Jelenkor Kiadó, Pécs 2006.
76. Kierkegaard, Sören: *Önmagáról*, In: Köpeczi Béla: *Az egzisztencializmus*, Budapest 1972.
77. Kierkegaard, Sören: *Önvizsgálat, ajánlva kortársaknak*, Új Mandátum könyvkiadó, 1929.
78. Kierkegaard, Sören: *Szerzői tevékenységéről*, Latin Betűk, Debrecen 2000.
79. *Sören Kierkegaard's Journals and Papers*, Bloomington, Indiana 1967-78,
80. Kierkegaard, Sören: *Vagy-Vagy*, Gondolat Kiadó, Budapest 1978.
81. Kierkegaard, Sören: *A keresztény hit iskolája*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1998.
82. Kierkegaard, Sören: *A kereszténység elsajátítása*, Pannonhalmi Szemle, 1993, 1. sz., 35-42. old.
83. Kierkegaard, Sören: *Der einzelne und die Kirche, Über Luther und den Protestantismus*, Kurt Wolff Verlag/Der Neue Geist Verlag, Berlin 1934.
84. *Kierkegaard Budapesten, A Kierkegaard-hét előadásai*, Fekete Sas Kiadó, Budapest 1994.
85. Leider, Kurt: *Ein die Welt revolutionierendes europäisches Philosophenquartett, Kopernikus, Bruno, Rousseau, Kierkegaard*, Verlag Gustav Weiland Nachf. Lübeck, 1980.
86. Löser, Werner: *Im Geiste des Origenes, Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologieder Kirchenväter*, Frankfurt 1976.
87. Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet, A történelemfilozófia teológiai gyökerei, Bevezetés*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1996.
88. Löwith, Karl: *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich 1941.
89. Lubac, Henri de: *Isten útjain*, Vigília Kiadó, Budapest 1995.
90. Macintyre, Alasdair *Az erény nyomában*, Budapest, Osiris Könyvkiadó 1999.
91. *Karl Marx és Friedrich Engels műve, I. kötet (1839-1844)*, Budapest 1957.

92. Marx, Karl: *A démokritoszi és az epikuroszi természetfilozófia különbsége*, Budapest 1969.
93. Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A német ideológia*, Magyar Helikon Kiadó, Budapest 1974.
94. Mostert, Walter: „Az önmagát értelmező Szentírás”, *Luther hermeneutikájáról*, Hermeneutikai füzetek 9, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1996.
95. Müller, Paul: *Sören Kierkegaards kommunikationsteori, En studie*, Reitzels Forlag, Kóbenhavn 1984.
96. Nietzsche, Friedrich: *Az antikrisztus, Átok a kereszténységre*, Ictus Kiadó Szeged, 1993.
97. Pattison, George: *The Theory and Practice of Language and Communication in Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, In: „Kierkegaardiana XIX”, Kobenhavn 1998.
98. Pieper, Annemarie: *Gesichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard, Das Leitproblem der pseudonymen Schriften*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1968.
99. Pilinszky János: „Szög és olaj”, Vigília Kiadó, Budapest 1982.
100. *The Point of View*, trans. Howard and Edna Hong, University Press, 1998.
101. Pleines, Jürgen-Eckhard : *Vom Wesen des Menschen is seiner zeitlichen Bestimmung. Ein Versuch zur Zeitanalyse des menschlichen Dasein nach Kierkegaard*, Heidelberg Ruprecht-Karl –Uni. Inaugural-Dissertation, 1968.
102. Przywara, Erich: *Das Geheimnis Kierkegaards*, Verlag Von R. Oldenbourg, München und Berlin 1929.
103. Rahner, Karl: *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*, In: *Sämtliche Werke*, Benzinger- Herder, Düsseldorf-Freiburg im Breisgau.
104. Rahner, Karl: *Hit – szeretet – remény, A lelki élet olvasókönyve*, Egyházforum, Budapest – Luzern 1991.
105. Rahner, Karl: *Az ige hallgatója*, Gondolat Kiadó, Budapest 1991.
106. Rahner, Karl: *Isten: rejtelem, Öt tanulmány*, Egyházforum, Budapest 1994.
107. Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*, I. kötet, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967.
108. Rahner, Karl: *Zur Theologie des Todes*, In: *Quaestiones disputatae* 2. szám, Herder, Freiburg/Wien 1958.
109. Ross, Sir David: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest 1996.

110. Rugási Gyula: *A pillanat foglya*, Gond-Cura Alapítvány, Palatinus Kiadó, Budapest 2002.
111. Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester, Heidegger és kora*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2000.
112. Schaeffler, Richard: *Heidegger és a teológia*, In: *Metszéspontok a fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*, L' Harmattan Kiadó, Budapest 2001.
113. Schaeffler, Richard: *Religionsphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1983.
114. Schäfer, Klaus: *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards*, Kösel-Verlag München 1968.
115. Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube*, de Gruyter, Berlin 1984.
116. Schleiermacher, Friedrich: *A hermeneutika fogalmáról Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, In: „Filozófiai hermeneutika”, Filozófiai oktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest 1990.
117. Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1991.
118. Spinóza, Benedictus de: *Etika*, Osiris Kiadó, Budapest 1997.
119. Stewart, Jon: *Hegel, Kierkegaard és a közvetítés a 'Filozófiai morzsákban'*, In: Magyar Filozófiai Szemle, 47. évfolyam 1-2. szám, 2003, 217-232. old.
120. Széles László: *Kierkegaard gondolkozásának alapvonalai*, Sárkány-nyomda részvénytársaság, Budapest 1933.
121. Sziklai László: *Heidegger és az ínség kora - Gondolkodás és költés*, Osiris Kiadó, Budapest 1997.
122. *Utak és tévutak - A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Szerkesztette: Fehér M. István, Atlantisz Kiadó, Budapest 1997.
123. Taubes, Jacob: *Nyugati eszkatológia*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2004.
124. Theunissen, Michael: *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, verlag Karl Alber, Freiburg – München 1958.
125. Unamuno, Miguel de: *L' agonie du christianisme*, F. Rieder et Cie, Éditeurs, Paris 1925. (Magyar fordításban: Unamuno, Miguel de: *A kereszténység agóniája*, Kossuth Kiadó, Budapest 1997.)
126. Unamuno, Miguel de: *A tragikus életérzés az emberekben és a népekben*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1989.

127. Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*, T-Twins Kiadó - Lukács Archívum, Budapest 1993.
128. Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1989.