

EGZISZTENCIA, KULTÚRA, LÉT
/Sören Kierkegaard Félelem és rettegés című művének
értelmezése/

"Élt egyszer egy ember, aki gyermekkorában csodálatos elbeszélést hallott arról, hogy az Úr hogyan tette próbára Ábrahámot, és Ábrahám hogyan állta ki a próbát, miközben megőrizte hitét, és várakozásán felül másodszor is fiúra talált. Idősebb korában ez az ember maga is elolvasta, ha lehet, még nagyobb lelkesedéssel ugyanazt az elbeszélést. És minél idősebb lett, annál gyakrabban foglalkoztatta őt ez a történet, *annál inkább lelkesedett érte, ugyanakkor viszont mind kevésbé és kevésbé értette.*" (A Kierkegaard-idézeteket saját fordításban közöljük.) De hát vajon lehet-e egyszerre lelkesedni Ábrahám történetéért és közben értetlenül szemlélni? Vajon maga az Ábrahám tettei fölötti lelkesedés, az Ábrahám hitével szemben táplált elismerés, vajon annak a föltétlen bizonyossága, hogy a hit érvényében kételkedni, "gyermekbetegségnek" tekinteni, mint ezt sok filozófus teszi, képtelenség (és a dán filozófus, teológus, vallási író, Sören Kierkegaard *Félelem és rettegés* című könyve éppen ilyen bizonyosságnak a kifejezésével kezdődik), vajon az a meggyőződés, hogy a hit az ember legmagasztosabb szenvedélye, s következésképp, ha van is sok ember, aki még nem jutott el a hithez, egy sincs, aki képes lenne felülmúlni, meghaladni (könyvét Kierkegaard ezzel a bizonyossággal zárja), vajon mindez Kierkegaard állításával ellentétben nem Ábrahám történetének értéséről tanúskodik-e? És az a valóban művészi pátosz, amellyel Kierkegaard Ábrahámról és a hitről beszél, az a pátosz, amely talán nem is lenne, ha gyermekkorában csak egyszerűen megismertették volna a történettel, *szenttelenül* elmesélték volna, közben tudomására hozva, hogy a Biblia bölcs könyvnek számít, ezért mindent, amiről benne szó van, el kell hinni — vajon ez a pátosz nem magáért beszél? És végül az Ábrahám meg az Ábrahám hite által kiváltott lelkesedésnek az önálló olvasás során bekövetkező növekedése nem az értés fokozódásáról, elmélyüléséről beszél? Nem, Kierkegaard egyszerűen rágalmazza magát, amikor azt írja, hogy évről évre mind kevésbé és kevésbé értette az Ábrahámról szóló történetet! És mégis van valami igazság ebben az állításban, hiszen arról van szó, hogy a kezdeti, az eredeti spontán értés az idő teltével mind kevésbé elégtette ki, és az érett intellektus állhatatosan kérdéseket kezdett föladni az értésre vonatkozóan (azért is foglalkoztatta olyan gyakran Ábrahám története), és az értett dolog intellektuális megvilágításának vagy más szavakkal interpretációjának szükségét érezte: "Végül is emiatt az elbeszélés miatt a világon minden másról megfeledkezett: lelkében egyetlen vágy maradt, látni Ábrahámot, egy törekvés, részt venni ebben az eseményben... Nem a szeszélyes fantázia ragadta el ezt az embert, hanem a *gondolat szenvedélye.*" Amíg nem rendelkezik az értett történet kielégítő értelmezésével, Kierkegaard nem beszélhet értésről, és minél tovább, minél hosszabb időn át van híján annak, annál kevésbé érez jogalapot arra, hogy az Ábrahám-történet értéséről beszéljen.

"Ismerd meg magad!" — mondták az antik bölcsek, és úgy tartották, hogy

ez a legnemesebb, de egyben a legnehezebb föladat is, mert amikor a filozófus ilyen föladatot állít maga elé, egy pillanatra sem feledheti, hogy akire megismerő gondolatát irányítja, nem a megismerés "tárgya", hanem "alanya". A mi esetünkkel kapcsolatban azt mondhatnánk, hogy Kierkegaard valaki mást akar megismerni, de ez a más az ő számára nem "ő", hanem "te", vagyis alany, személy, és ebben az értelemben nincs különbség az "ismerd meg magad" és az "ismerd meg a másikat" között. Kierkegaard, mint igazi gondolkodó, tökéletesen tudatában van annak, hogy a megértett, a személyesen átélt dolgok intellektuális megvilágításának föladata bátorságot, erőt igényel és annak a képességét, hogy "rettenthetetlenül vonjuk kétségbe az érzés kifogástalanságát, a gondolat tárgyi hűségét." Hogy képes-e ennek a föladatnak az ellátására, egyelőre nem tudja, csak azt látja világosan, hogy "dolgoznia" kell, mert amíg "a külső világban minden azé, aki éppen birtokolja, a szellem világában minden másként van... itt örök-isteni rend uralkodik, és aki nem akar dolgozni, arra ráillik az, ami Izrael szűzéről írva vagyon: szelet szül..." Így a föladat, amelyet magára vállal Kierkegaard, az ő próbatételévé válik, ahhoz a próbatételhez hasonlóvá, amelynek a minden gondolatát lekötő Ábrahám vetetett alá.

Amikor Kierkegaard azt a föladatot állította maga elé, hogy intellektuálisan vizsgáltsa meg azt, amit ő mint a keresztény kultúr hagyományban felnőtt, ezt a tradíciót magába szívott ember magasztosnak gondol, akkor helyesen értette, hogy a vállalt cél elérése érdekében neki "Ábrahámnak kell lennie", vele együtt kell átélnie, amit Ábrahám átélt, tulajdonképpen Ábrahámmá kell válnia. És nem zavarta az a "távolság", amely őt Ábrahámától elválasztotta, a fizikai hely és idő, az etnikai hovatartozás, a nyelv, a lelki alkat, az életkor stb. távolsága. "Számomra igen ellenszenves, amikor úgy beszélnek, ítélnek a magasztos, nagyszerű dolgokról, mintha az a néhány évszázad, amely tőlük minket elválaszt, olyan fantasztikus távolság volna, amely megfoszthat minket annak lehetőségétől, hogy *tisztán emberi szempontból, úgy mintha csak tegnap történt volna, ítélhessünk róla.*" Kierkegaardnak igaza volt, amikor nem akart számolni azokkal az eltérésekkel, amelyekkel a pozitív, tárgyi megismerés kénytelen számolni, hiszen az ő megismerő, intellektuális tevékenysége nem valamely tárgyra, hanem alanyra irányult.

"Ha a nemzedékek úgy váltogatták volna egymást a világban, ahogy a fák változtatják lombjukat az erdőben, ha az egyik nemzetség úgy váltotta volna a másikat, ahogy a madarak éneke váltogatja egymást az erdőben, ha az egyes nemzedékek úgy mentek volna világgá, ahogy a szél végigszáguld a pusztán, értelmetlen és haszontalan módon, ha a mindig telhetetlen örök felejtés sikeresen őrizné zsákmányát, és nem volna a világban erő, amely elragadhatná azt tőle (más szavakkal, ha az ember csak természeti lény volna, jelenség a jelenségek világában), mennyire sivár és vigasztalan is volna az élet!" A természeti jelenségek vagy dolgok időben léteznek, helyi föltételektől függenek, lehetnek jellemző vonásaik, amelyek a jelenségek bizonyos csoportjához tartozásukat eredményezik, ha pedig az úgynevezett természeti emberről van szó, lehet saját nyelve, lelki alkata, sajátos viszonya a környezethez, lehetnek totemjei és tabui. Mindez azonban nem hordozza az ember megkülönböztetett helyének tudatát, nem fejezi ki közvetlenül szubjektivitásának érvényét, a jelenségek világától való határozott elkülönülését. Az embert azonban,

ha tisztán emberi szempontból kívánunk ítélni róla, föltétlenül el kell különítenünk a fizikai világ jelenségeitől, emberségét, szubjektivitását a fizikai idő, a lakóhely, az életföltételeket biztosító környezet, a temperamentum, az életkor stb. adottságaitól *elvonatkoztatva* kell ítélni és intellektuálisan megvilágítani. Mindez így van, hiszen abból a föladatból kiindulva, amelyet Kierkegaard tűzött ki a maga számára, s amelyet mi az antropológiai hermeneutika föladatának neveznénk, a természeti világtól elkülönült szubjektumról kellett beszélnie. De miközben az emberi szubjektivitást igen helyesen kiemelte a természeti, a fizikai időből, a jelenségek pusztá váltakozásának, az egyes falevelek vagy az egyes fák cserélődésének idejéből, a ciklikus, a semmire sem irányuló, vagy ha mégis, hát pusztán a létezés vegetatív színvonalának föntartását megcélzó, a túlélést öncélnak tekintő időből, egyúttal kiemelte azt az emberi történelemnek mint olyannak az idejéből is, az általános emberi, a kultúrtörténeti, az eszmetörténeti időből, abból az időből, amely a természeti idővel szemben gépiesen soha semmit nem ismételt, amelynek az a rendeltetése, hogy egyre új és új gyümölcsöket hozzon, és ha az emberi történelem gyümölcssei időnként keserűek is, amennyiben a történelemnek értelmes célja van, e gyümölcsök soha sem lehetnek mérgezetek, és ennek a történelemnek a keserű gyümölcssei inkább gyógyító erejű orvosságot, mint gyilkos mérget rejtenek magukban. A szubjektivitásában megragadott ember Kierkegaard fölfogásában nem tud erről az időről. De mit is jelent Kierkegaardnál a szubjektivitásában megragadott ember? Kierkegaard helyesen vette észre, hogy az Ószövetség általában és Ábrahám története nevezetesen mint egzisztenciáról beszél a szubjektumról, aki a lét, a végtelen transzcendens valóság előtt félve és remegve áll, szorong, mert saját magát a léthez képest semminek érzi, vagy fordítva, a létet, mivel áthidalhatatlan szakadék választja el tőle, mivel az teljes homály és bizonytalanság számára, mint semmit éli meg, és e semmitől veszélyeztetve érzi magát. A kierkegaard-i egzisztencia mint kimondottan antropológiai kategória, amely csak az embernél lehetséges (az állatot az ösztön biztonsága irányítja), nem más, mint a szubjektumnak a létre mint egységes, átfogó és transzcendens szempontra nyitottsága, létre állítottsága. Kierkegaard azonban nem teszi föl azt a kérdést, hogy képes lehet-e az egyén mint egzisztencia megérteni, belátni a maga létrenyitottságát, értékelni az ilyenfajta nyitottság értelmességét, célszerűségét. Nem látja, hogy a szorongásból, a szorongás reflektálásából egyáltalán nem következik, hogy az ember ezen legközvetlenebb, állandó élménye, tapasztalata értelmes, hogy annak lehet valamilyen semmiképpen sem nélkülözhető célja. És ha az egzisztencia a maga létrenyitottságát mégis értelmesnek, célravezetőnek találja, akkor őt arra egyáltalán nem maga a létrenyitottság, az egzisztencia ösztönzi, hanem valamely, az egzisztencián kívül álló általános emberi kultúrtörténeti tapasztalat, amelyről mindenekelőtt az ószövetségi szövegek tanúskodnak, amelyek azt a gondolatot sugallják, hogy csak annyiban lehet személyiségről, hitről, emberi önértésről, önértelmezésről beszélni, amennyiben az ember nem csupán direkt módon a létre magára van nyitva, hanem arra a kultúrtörténeti hagyományra is, amely egzisztencia és lét között hivatott *közvetíteni*. Amikor Kierkegaard oly módon fogja föl a szorongást, mint amely értelmes az emberi szubjektivitás szemszögéből nézve, mint amelyből az következik, hogy az ember, amint ő mondja, az "örökkéva-

lóság fia", akkor ő tulajdonképpen nyitott a kultúrtörténeti tapasztalatra, amely egyedül képes az egzisztencia létét értelemteljes, célszerű egésznek mutatni. De Kierkegaard számára nemcsak az ember egzisztenciális állapotának értelmes voltát nem sikerül átélni, hanem az egzisztencia-kultúrtörténeti tapasztalat-lét problémáját sem sikerül, mint majd a továbbiakban látjuk, intellektuálisan átvilágítani, nem reflektálja sem önmagának, sem hősének, Ábrahámnak, a "hit atyjának" ezen tapasztalatra való nyitottságát.

Az emberi önértelmezés kultúrtörténeti (vagy szellemtörténeti) vonatkozásai nem Kierkegaard-t, hanem Diltheyt foglalkoztatják, aki viszont Kierkegaard-ral szemben nem számol az egyénnel mint egzisztenciával. A Kierkegaard által értelmezett ószövetségi szöveg azt mutatja, hogy a kierkegaard-i egyén mint egzisztencia és a diltheyi egyén mint a kultúrtörténet alanya nem kibékíthetetlen ellentétek, párhuzamuk értelmes egységnek fölfogható, bár a bibliai szöveg ezt az egységet kétségtelenül paradoxnak mutatja. Az egzisztencia-problémára összpontosítás miatt Kierkegaardnak nem sikerül belátnia, hogy az *idő* vonatkozásában az Ószövetség olyan könyv, amelyben az ember nem egy, hanem két, egymástól elkülönülő dimenzióban létezik. Az egyik idődimenzió (amelyet Kierkegaard észrevételez) a természeti: benne minden ember születik egy bizonyos helyen, éli a mindennapi életét, megöregszik és meghal. A másik idődimenzió az emberiség történelmének ideje, egy olyan idő, amely a maga sajátos törvényei szerint telik, amely a múltból a jövő felé halad, de ugyanakkor, minthogy nem természeti jellegű, nem rendelkezik egy bizonyos formával (ezért sem lineárisként, sem spirál alakúként nem lehet meghatározni), és a természeti időtől nem formája, hanem egyedül az különbözteti meg, hogy teleologikus, vagyis van értelmes célja. Hogy erről meggyőződhesünk, nézzük meg az Ábrahám-történet kierkegaard-i értelmezését.

"Ábrahám hívő lélekkel fogadta az ígéretet, hogy 'megáldatnak benne a föld összes nemzetségei.' *Telt az idő*, a lehetőség nem öltött testet, nem realizálódott, de Ábrahám hitt; *telt az idő*, a lehetőség képtelenné vált, Ábrahám mégis hitt... Nem számlálta csüggedten a napokat, nem vizsgálta gyanakodva Sára arcát, nem öregeedett-e meg, nem kísérelte megállítani a napot az égen... Ábrahám megöregedett, Sára pedig gúny tárgyává vált." Az az idő, amelyik telik, a természeti, a fizikai idő, és Ábrahám, bár az ígéret adta hitben él, vagyis lelkileg szabad ettől az időtől, ugyanakkor benne is él: öregezik, mint a természetben minden. "De egyszer csak eljött az idők teljessége." — írja Kierkegaard Izsák születéséről. Milyen idő teljesült be? Mondhatjuk-e azt, hogy amikor Ábrahám és Sára megöregedett, Izsák születésének természeti ideje teljesedett be? Hiszen ez képtelenség volna! Lehet-e azt mondani, hogy Ábrahám ekkorra még inkább, még nagyobb mértékben igaz emberré vált, mint amennyire korábban az volt? Más szavakkal lehetséges-e az emberiség történelmének idejét egyszerűen Ábrahám egyéni szellemi fejlődésének idejére visszavezetni? Természetesen nem. Most kell emlékeznünk arra, hogy az ígéret nemcsak arról szólt, hogy Ábrahám folytatódni fog Izsákban, hanem úgy hangzott, hogy megáldatnak benne *a föld összes nemzetségei*. Izsák tehát akkor született, amikor az ígéret valami módon való teljesüléséhez az szükséges volt nemcsak

Ábrahám, hanem a föld minden nemzetsége számára, amikor eljött az Ábrahámtól már nem függő idő teljessége. És ez az idő egyáltalán nem természeti, hiszen a külső, a "látható világban" ez alatt az idő alatt semmilyen nevezetes esemény nem történt.

Kierkegaard elemzésében, amely ezzel az általános emberi, az egyes emberen kívül létező idővel nem számol, az Izsák születésére utaló "eljött az idő teljessége" kifejezés természetesen nem több üres magyarázó formulánál, mert sem a természeti idő, sem Ábrahám egyéni történetének szempontjából nem lehet megérteni, miért kellett Izsáknak olyan későn születnie. Bár Izsák születésének története kifejtett formában nem erősíti meg az általunk ajánlott magyarázatot, az ószövetségi történetek mindegyikére jellemző az a gondolat, hogy "az Isten történelemformáló munkája során mindennek eljön a rendelt ideje." (A Szentírás magyarázata. Jubeliumi kommentár. Szerk.: Bartha Tibor. Synodus Ecclesiae Reformatae Debreceniensis. 154. 1.) Így például amikor Isten szövetséget kötve Ábrahámmal, kinyilatkoztatja neki, hogy népe négy teljes évszázadon át más népek elnyomása alatt fog élni, és csak a negyedik nemzetség térhet majd vissza az ígért földjére, akkor az nemcsak azt jelenti, hogy a nép csupán akkor válik képessé missziója betöltésére, hanem sokkal inkább azt, hogy — mint Isten magyarázza — "az emorreusok gonoszsága még nem tölt be." Általában véve a várakozás, a türelem, a mindenkit tanulságokkal ellátó, a tanulni képteleneket pedig megbüntető egyetemes emberi történelem idejének határtalan tisztelete hatja át az ószövetségi szövegeket, mintegy az a gondolat, hogy ami csak ebben az időben végbemegy, az mind értelmes terv és szándék szerint alakul, annak az egész emberiség szempontjából értelmes célja van.

A kierkegaard-i elemzés, amely kizárólag az egzisztenciaként fölfogott individuum problémájára összpontosít, Ábrahám e történetének egyetlen mozzanatát emeli ki, azt a mozzanatot, amelyben az ő létrenyitottsága a legteljesebben mutatkozott meg, "megkísértetését", Izsák fölázdosását. Ha Ábrahám életének ezen mozzanatot megelőző szakaszát nézzük, akkor azt látjuk, hogy létrenyitottságából következően úgy élt és tevékenykedett, mint az egyetemes emberi történelmi időnek, a kultúra teleologikus idejének a kiválasztottja. Ezen idő kiválasztottja, Ábrahám, hivatásának megfelelően és Istene parancsának engedelmeskedve, elhagyta szülőföldjét, a kaldeai Úr városát, hogy atyja művét folytatva Kánaán földjére menjen. Nem véletlenül ment éppen erre a földre, hiszen Kánaánt annak idején megátkozta Noé, az igaz ember, és arra kárhoztatta, hogy "fivérei szolgálóinak szolgálója" legyen. Emiatt kapott aztán Ábrahám, az igaz ember leszármazottaival egyetemben ígéretet erre a földre. Az ígért azonban egyáltalán nem mechanikusan, magától teljesül: a birtoklás jogát ki kell érdemelni, meg kell szenvednie érte magának Ábrahámnak és leszármazottainak meg azoknak a népeknek is, aki megáldatnak benne. Az ígért tehát főképpen arra szolgált, hogy megerősítse Ábrahámot mentalitása értelmességének hitében, és így Ábrahám sem hódító nem volt, sem a kánaániták erőszakos "fölszabadítója", sem szolgálóivá nem igyekezett tenni, sem erőszakosan "fölvilágosítani" nem próbálta őket. A neki és utódainak ígért kánaáni földön való tartózkodása idején Ábrahám jövevényként vagy messi

földről érkezett vándorként viselkedik, minduntalan kockáztatja a maga és háza népének életét, már pusztán azért is hálás, ha nem ellenségnek tekintik, noha ezen a földön "nem félik Istent". Ugyanakkor soha nem alázza meg magát a kánaániták előtt, nem igyekszik behízelegni magát náluk, bizonyos távolságot tart köztük és maga között, mert Ábrahám kultúrtörténeti küldetése abban áll, hogy egyfelől mutassa meg, ő nem ellenség, de nem is az, aki mindenáron a kedvükbe akar járni, másfelől viszont abban, hogy kiérdemlje megbecsülésüket, hogy a kánaániták maguk győződjenek meg arról, hogy "az Isten van vele mindenben, amit cselekszik". Ábrahám igaz ember volta kultúrtörténeti küldetésének fényében azt jelentette, hogy köteles volt az ígéret földjén az igazság nevében cselekedni. És így is tetsz, amikor a bármely ember számára természetes félelmet és a könnyen gazdagodás, a mindenáron gondtalanul és boldogan élés vágyát leküzd. Amikor például e föld királyai között beháború támadt, Ábrahám csak azért avatkozott bele, mert unokaöccsét, a vele egy test, egy vér, azonos kultúrájú Lótót foglyul ejtették, és nem engedhette meg, hogy az rab legyen. De amikor kiszabadította, nem fogadta el azokat a kincseket, amelyeket Szodoma királya fölajánlott neki: "Én egy fonalszálat vagy egy sarukötőt sem veszek el mindabból, ami a tied, hogy ne mondjad: Én gazdagítottam meg Ábrahámot."

Ábrahám *semmit sem vesz el* attól a néptől, amellyel együtt él, és nem erőlteti a másakra a maga igazságát, viszont lehetőséget ad nekik arra, hogy lássák az igazságot, amikor életével, viselkedésével tanúságot tesz róla. Mennyire gondoskodik Ábrahám arról, hogy azok, akik talán már az igazság szerint élnek ennek a népnek a körében, ne pusztuljanak el azokkal együtt, akik bűnben élnek. Ő, aki Isten előtt pornak és hamunak érzi magát, rászánja magát, hogy szóljon Istenhez, és könyörög az igazakért, amikor eljön Szodoma és Gomorra pusztulásának ideje. (Látjuk, megint "eljön az idő", hiszen Szodoma és Gomorra nem akkor pusztul el, amikor az emberek kezdik elhagyni az igazságot, hanem akkor, amikor "a kiáltás fölhat" Istenhez, vagyis akkor, amikor sokan kezdték már érteni, hogy Szodoma és Gomorra lakói nem az igazság szerint élnek.)

És lám Ábrahám utódainak ígéri Isten a Nílustól az Eufráteszig terjedő egész földet, Ábrahám missziója egyre kiterjedtebb, elköltözik a déli tartományba, és letelepedik Kádes meg Szur között. Ekkor jön el végre az az idő, amikor Abimélek Harrar királya Pikhollal, hadvezérével együtt azt mondja neki: "Az Isten van teveled mindenben, amit cselekszel. Mostan azért esküdj meg énnékem az Istenre itt, hogy sem énellenem, sem fiam, sem unokám ellen álnokságot nem cselekszel, hanem azzal a szeretettel, amellyel én teirántad viseltetem, viseltetel te is énrántam és az ország iránt, amelyben jövevény voltál." Megjegyezzük, hogy a szövetségre vonatkozó ajánlatot, amelyet Ábrahám habozás nélkül elfogadott, minthogy azt tiszta szívéből kívánta, nem Ábrahám tette, hanem egy másik nép királya, aki meglátta, megértette Ábrahám igazát, és hinni kezdett benne.

Figyelemre méltó, hogy Ábrahám nem akkor szenvedte el a kísértést, amikor nehéz helyzetben volt, és nehezebbre esett elhinnie, hogy az Isten éppen vele kötött szövetséget. A Mindenható, aki előtt senkinek, semminek érezte magát, mert minden, a létre nyitott ember, minden valóban egzisztáló lény elkerülhetetlenül

félelmet és rettegést érez Isten fennsége előtt, föltétlenül átéli színe előtt a maga jelentéktelenségét. Ezért például amikor Ábrahám az Úr azon ígését hallja, hogy ő és utódai fogják birtokolni azt a földet, amelyen most jövevényként és vándorként élnek, arra kéri az Istent, adjon neki valamilyen jelet, amely megerősítheti őt azon hitében, hogy így *kell* lennie, és hogy valóban ő az, aki hivatott az ígéretet beteljesíteni. Amikor pedig a jel várása közben Ábrahám egész napon át hessegette a madarakat, amelyek az áldozatul bemutatott állatok húsára gyülekeztek, és estére elfáradván álomba merült, akkor "rémülés és nagy setéség szálla őreá", hogy lám még a madaraktól sem képes megőrizni az állatokat, amelyeket Istennek szentelt, hogyan hihesse hát, hogy méltó a hivatásra, hogy ő és leszármazottai áldottak lesznek? Nyilvánvalóan ezért is kellett az Úrnak olyan gyakran Ábrahámot megerősítenie a saját kultúrtörténeti hivatásába vetett hitében, megmutatkoznia neki, újra és újra ismételtetnie, hogy úgy lesz, hogy az igazság győzedelmeskedik, hogy azt végül is szenvedése árán kiérdemli ő maga és kiérdemlik utódai, népe és mindazok a népek, amelyek áldottak lesznek benne. Ezért volt szükséges, hogy az Isten megerősítse Ábrahám csodába vetett hitét például azzal, hogy neki és Sárának fia születik, jöjjön a természet törvényei szerint ez teljesen valószínűtlen volt. Izsák születése megerősítette Ábrahámot abban, hogy a kultúrtörténeti időnek megvannak a maga külön törvényei, hogy az a maga sajátos mélyértelmű céljait követi, és hogy ezen idő minden kiválasztottja akkor születik, amikor megszületésére szükség van, sem előbb, sem később.

Ábrahám tehát megkapta Izsákot, az ígért fiát, leküzdötte magában azt a félelmet is, hogy Isten megbünteti a szolgálójától, Hágártól született fiának, Izmailnak kiűzetése miatt, hiszen Izmailt el kellett távolítani a házból, hogy ne akadályozza Izsákot kultúrtörténeti küldetésének betöltésében. És lám az idegen nép is elismerte Ábrahám igazságát, békés napok jöttek, a megnyugvás napjai, Ábrahám becsülettel kiállt minden próbát, mindig helyesen cselekedett, ahogyan köteles is élni és cselekedni az igaz ember, és az ő Isten előtti, a lét előtti igazsága abban állt, hogy a létre nyitottan is hitt kultúrtörténeti hivatásában, hajlandó volt azt magára vállalni. És Ábrahám, aki korábban minden tartózkodási helyén oltárt emelt Istenének, "tamariszkuszfákat ültete Beérsebában, és segítségül hívá ott az örökkévaló Ur Istennek nevét." Oltárt emelni és fákat ültetni két különböző gesztus, amely két eltérő mentalitás ellentétének kiéleződéséről, hangsúlyozásáról tanúskodik; az egzisztáló, az Isten előtti félelemben és rettegésben élő ember és a kultúrtörténeti idő kiválasztottjának mentalitásáról. Hogy az Ószövetségben az oltár mindenekelelt az istenfélelem, a transzcendens lét és a földi világ közötti távolság képzetét idézi, ezt egyebek között a Jákob lajtorjájáról szóló történet is tanúsítja. Amikor Jákob az égbe nyúló létrán angyalokat látott le-föl járni és magát a hozzá kegyesen forduló Urat, "megréműle annak okáért és mondta: mily rettenetes ez a hely, nem egyéb ez, hanem Istennek háza és az égnek kapuja. És akkor követ állított ottan emlékül és oltáru Istennek." Ami a fákat illeti, a zsidó-keresztény hagyományban az ég és a föld közötti szövetséget szimbolizálják: "A földre kapaszkodó gyökerek és az égi szférához rendelt korona révén a fa ég és föld összekapcsolását jelenítheti meg." (A keresztény művészet lexikona. Corvina. 1986. 91. 1.) A fáültetés azt szimbolizálja,

hogy Ábrahám éppen ebben a momentumban bizonyosodott meg annyi megpróbáltatás után az Isten és az ember közötti szövetségben. És éppen itt kezdődik az a történet, amelyet Kierkegaard kiemel Ábrahám egész élettörténetéből, s amelyet lényegében indokoltan emel ki, mert itt gyökeresen megváltozik Ábrahám megpróbáltatásainak jellege. A megpróbáltatás vagy "kísértés" (az Ószövetség ezt a szót használja) próbatételt jelent, minthogy a kísértés szóban a hangsúly éppen a nehézségekre, azokra a csábításokra esik, amelyek minden próbatétel elé kerülő emberre leselkednek. Ha korábban Ábrahám számára főképpen az Isten színe előtt érzett félelme és rettegése, létrenyitottsága, Istennel szemben való gyengesége, a kierkegaard-i értelmezés szerint önmegvetést jelentő istenszeretete *volt legalább is elvben* ez a kísértés, akkor most, amikor megkapta azt, amire annyira vágyott, fenyegetni kezdett (ismét csak elvben, ismét csak mint valamiféle elvont lehetőség) Istennek a kultúra istenével való azonosítása, kultúrtörténeti demiurgosszá való lefokozása, a létről való megfélemlítés veszélye.

Talán nem tűnik istenkáromlásnak azt mondani, hogy Ábrahám Istene, ha tisztán emberi szempontból beszélünk Istenről, az Ószövetségben spirituális emberi problémaként jelentkezik, az embernek mint egzisztenciának és kultúrtörténeti személyiségnek a problémájaként, amely problémában egzisztencia és kultúra szüntelen nyitott egymásra, szüntelenül beragyogják egymást, a létrenyitottság a kultúrát, és a kultúra a létrenyitottságot. Ábrahám hite, amelyet Kierkegaard olyan állhatatosan igyekszik intellektuálisan megvilágítani, tulajdonképpen kultúra és létrenyitottság találkozásának ilyenfajta fölragyogása, és ezért maga a hit sem más, mint az ember spirituális problémája.

Az a megpróbáltatás, amelynek Isten alávetette Ábrahámot, amikor Izsák föláldozását kérte tőle, ily módon mély paradox értelemmel bír, és semmiképpen sem végződhetett Izsák *tényleges* föláldozásával, hasonlóképpen ahhoz, ahogy Ábrahám kultúrtörténeti tevékenysége sem vezethetett a létről való *tényleges* megfélemlítéshez. Ábrahám előtt azonban ez a mélyebb értelem csak Jehova hegyén tárult föl. Egyelőre csak azt érezte, hogy Isten kedvéért képesnek kell lennie az embernek mindent föláldozni, amit csak tőle kapott, amivel csak rendelkezik. Mindaz, amivel Ábrahám mint a kultúrtörténeti idő kiválasztottja rendelkezett, Izsákban összpontosult, az ígéretnek, a jövő kultúrájának a fiában, az egyszülött fiúban, amint róla az Isten mondotta, jóllehet az Isten tudta, hogy Ábrahámnak másik fia is van, s akinek sorsáról Isten ugyancsak gondoskodott.

Miként Ábrahám csak sok és hosszú megpróbáltatás után hitte el véglegesen, hogy ő valóban a kultúra kiválasztottja, hogy az ő tevékenységének van értelme és célja, úgy most is csak a kísértésnek magát kitéve, a maga létrenyitottságát mint valami eseményt átélve, ő maga győződhetett meg arról, hogy valóban féli az Istent, hogy soha nem feledkezik meg a maga "félelméről" és rettegéséről". Így bár Ábrahám nem sújtott le a késsel, Ábrahám Istene úgy beszél az áldozatbemutatásról, mint megtörtént dologról: "Mivelhogy e dolgot cselekedéd, és nem kedvezél a te fiadnak, a te egyetlenegyednek: hogy megáldván megáldalak tégedet... mert most már tudom, hogy istenfélő vagy." Tehát Ábrahámnak előzetesen el kellett hinnie a maga kultúrtörténeti hivatását, azután pedig meg kellett győződnie saját létre nyitott-

ságáról ahhoz, hogy megértse, ez a nyitottság nála *kezdetől fogva megvolt*, hogy kultúrtörténeti hivatását a létre nyitottan, istenfélelemmel elteltén teljesítette, hogy *enélkül a belső létre nyitottság nélkül nem lett volna a kultúra kiválasztója*. Másrészt viszont kultúrtörténeti küldetésének teljesítése nélkül sosem értette volna meg létre nyitottságát, nem látta volna be ezen nyitottság értelmességét, más szavakkal nem szerzett volna léttapasztalatot. Mi hát az egzisztencia, mi is a létre nyitottság? A léttapasztalat megszerzésének azon lehetősége, amely a kultúrtörténeti tevékenységben, annak értelmezése során realizálódik. A kultúra tehát ebben az értelemben, minthogy nem létezhet a létre nyitottság tapasztalata nélkül, közvetítő szerepet tölt be az egzisztenciaként értett szubjektum és a lét között. Most pedig térjünk vissza a kierkegaard-i *Félelem és rettegés*hez.

Miközben Kierkegaard Ábrahám társaságában végrehajtja a maga képzelt utazását Mórija hegyére, a bibliai történetnek egyszerre több parafrázisát adja, a lehető legkülönbözőbb módokon kísérel meg elképzelni Ábrahám áldozatbemutatóját, és ezen parafrázisok egyike sem elégíti ki, mert interpretációjában minden esetben hol Ábrahám, hol Izsák, esetleg mindkettő vagy a hitét veszti el, vagy a másik iránti tiszteletét, szeretetét. "És minden alkalommal, amikor a Mórija hegyére tett képzeletbeli utazása után önmagába tekintett, a fáradságtól elgyötörtén összetette kezét, és azt mondta: nem élt még a földön Ábrahám nagyságához mérhető ember, és *ki is lehet képes megérteni őt?*" Megjegyezzük, hogy az ószövetségi történet kierkegaard-i parafrázisainak mindegyike, ha azokat Ábrahámnak, a hit atyjának és Izsáknak, az ő szellemi utódjának az alakjától elvonatkoztatjuk, pszichológiailag tökéletesen hitelesek: az adott helyzetben a mindennapi ember csak így tudott volna gondolkodni, érezni és cselekedni, Ábrahám és Izsák azonban semmiképpen sem. És ha Kierkegaard, aki elismerte, hogy nem képes megérteni Ábrahámot, csak azt mondta volna, hogy az általa ajánlott értelmezések eltávolítanak Ábrahám történetének értelmétől, és nem visznek közelebb hozzá, érdeme már akkor is nagyon jelentős volna. De miközben Kierkegaard elismeri önmagának Ábrahám megértésére való képtelenségét, erőfeszítéseit nem adja föl, hiszen nem lehet az, hogy az emberi, ha még annyira rendkívüli, nagyszerű, magasztos is, érthetetlen, értelmezhetetlen legyen!

De hát miért vezetnek Kierkegaard értelmezései ilyen elfogadhatatlan eredményre? Az előbbieken azt állapítottuk meg, hogy amikor Kierkegaard indokoltan elválasztotta az emberi szubjektivitást a természeti időtől, a jelenségek világától, egyben kiemelte azt az egyetemes emberi, kultúrtörténeti időből is. Abból indult ki, hogy Ábrahám elszigetelt szubjektum, hogy csupán egzisztál, és mint egzisztáló lény kénytelen állandóan Isten kedvéért, a lét szempontjai szerint föláldozni mindazt, ami a világon kedves neki, korábbi hazája, háza, rokonai iránti vonzalmát, és végül a fia, öregségének egyetlen vigasza iránti szeretetét, azt a reményét, hogy emléke élni fog a jövőben. Ki hát akkor tulajdonképpen Ábrahám Istene, aki ilyen borzalmas áldozatot követel tőle, aki maga iránt szeretetet követelve, nem engedi meg az emberszeretetet? Ábrahám az első kierkegaard-i parafrázis szerint olyan magyarázatot kénytelen adni Izsáknak, aki nem érti, miért nem kíméli Isten az ő fiatal életét, szép reményeit, hogy ő, Ábrahám

bálványimádó, hogy Izsák föláldozása egyáltalán nem Isten parancsa, hanem az ő bálványimádó akarata. És Izsák félelmében így kiáltott föl: "Ábrahám Istene! Szánj meg engem! Ha nekem nincs atyám a földön, légy te az én atyám!" Izsák elveszíti igaz életű földi atyját, most már nincs senkije sem Istenen kívül, a szeretet föláldoztatik az egzisztencia érdekében. De hát az Istenbe vetett hit ez esetben csaláson alapul, és mit ér az ilyen hit? A második parafrázis szerint Ábrahám, aki mindent úgy tesz, ahogy az Úr parancsolta, aki fölemeli a kést, és megpillantja a kost, a próbatételt követően megingott hitében, "*nem tudta elfelejteni, mit követelt az Úr tőle*". A negyedik parafrázis szerint Izsák vesztette el a hitét, aki meglátta, "*milyen görcsösen szorult össze a kétségbeeséstől atyjának bal keze, miközben a kés után nyúlt, hogyan futott végig remegés az egész testén.*" Kierkegaard szellemében mintegy azt mondhatjuk, *nem tudta elfelejteni, mit követelt atyjától az Úr*. A harmadik parafrázis szerint nem Isten követeli Ábrahámot Izsák föláldozását, hiszen Isten nem lehet szörnyeteg, maga Ábrahám találja ki, hogy föláldozza szeretett fiát, és aztán nem tudja eldönteni, bűn-e, vagy sem, Istennek adni legfőbb kincsét, és nem lel többé nyugalmat.

Nem lel nyugalmat maga Kierkegaard sem. Hogyan lehet összeegyeztetni a lét egésze nevében mindent föláldozó egzisztenciális készséget, a bosszúálló, a mindenható Istenbe vetett hitet a könyörületes Istenbe, a szeretet Istenébe vetett hittel? Hogyan lehet összeegyeztetni az önmegvetést, a teljes önmegtágadást az emberi iránti tiszta szeretettel, önmagunknak a szeretet által való megerősítésével? Kierkegaard Ábrahám hitének olyan értelmezését adja, amelyet maga is abszurdnak tekint: "Mit is tett Ábrahám? ... Ráült a számarra, és lassan elindult az úton, és közben nem szűnt meg hinni, *hitte, hogy az Úr nem követeli tőle Izsákot*, jóllehet ő kész volt meghozni az áldozatot, ha erre szükség lett volna. *Az abszurditás erejében hitt.*" Kierkegaard hitfelfogása tehát a *credo quia absurdum*, hiszen Tertullianushoz hasonlóan arra a következtetésre jut, hogy csak a valószínűtlenben, az abszolút lehetetlenben, az értelmetlenben, az abszurdban lehet hinni, "vagy vajon nem abszurd volt-e föltételezni, hogy az Úr, aki éppen akkor követelte Ábrahámot az áldozatot, a következő pillanatban eláll követelésétől?" Ábrahám nem értheti helyzetét, mint egzisztáló lény nem tudja mi értelme van a szülőföld elhagyásának, fia föláldozásának, de hisz, nem abban, hogy valamikor majd megtalálja ezt az értelmet, hanem abban, hogy egyszer majd minden megváltozik, hogy nem lesz bánat és borzalom, hanem öröm lesz, mert az egzisztáló, a magát megtagadó lény számára a hit tökéletesen abszurd dolog.

A kierkegaard-i *credo quia absurdum*-ot a filozófiatörténetben általában úgy magyarázzák, mint valamely pozitív következtetést, mint valamilyen végső igazságot, amely az ő filozófiai álláspontjának a lényegét alkotja. Mit is ír ezzel szemben maga Kierkegaard saját következtetéséről: "És mégis *nem értem* Ábrahámot, végeredményben semmit sem tudok eltanulni tőle. De hiszen Kierkegaard éppen ezzel kezdte Ábrahám történetének értelmezését! Ha Kierkegaard kénytelen elismeri, hogy nem tudja Ábrahámot megérteni, az azt jelenti, hogy szándéka befejezetlen kísérlet maradt, hogy meghaladja erejét Ábrahám történetének értelmezése. Ha Kierkegaard kénytelen elismerni, hogy semmit sem tud eltanulni Ábrahámotól, az azt jelenti, hogy

az ószövetségi történetek példaszzerűségének élményétől áthatottan is, attól a meggyőződéstől mozgatottan is, hogy azok rendeltetése éppen abban van, hogy megtanítsák az embert, bármely embert az emberi problémák hiteles értésére, ilyen értés az ő értelmezésében nem adódik. Elfogadható és magát Kierkegaard-t is kielégítő értelmezést az ő elemzése azért nem eredményezhetett, mert az egzisztenciával olyan szeretetet állított szembe, amely semmiféle közvetítő szerepet nem játszik az ember és a lét között. Hiszen a szeretet, az atyának a fia iránti családi szeretete, a felebaráti szeretet, a nép, a nemzet szeretete Kierkegaard számára olyan általános erkölcsi kötelezettség, amely, amint írja, "immanensen önmagában nyugszik, önmagán kívül semmit sem tartalmaz, ami külső célja lehetne. Éppen ellenkezőleg ő maga válik céllá minden rajta kívül álló dolog számára..." Más szavakkal Kierkegaard nem lát a felebaráti szeretetben kultúrtörténeti végeredményt, olyan elvet, amely az Ó és az Újszövetségben az istenszeretetből eredeztetik, amely alkalmas kifejezését abban találja meg, hogy a vallási és erkölcsi kötelezettséget *isteni* parancs formájában rögzíti. Ha a felebaráti szeretet lényege szerint immanens volna, ha normája nem foglalná magában az Istenre való utalást, akkor nemcsak az válna abszurdá, hogy az Isten nem kívánta Izsák *tényleges* föláldozását, hanem teljesen értelmetlenné válna az is, hogy egy olyan igaz, istenszerető ember, mint Ábrahám egyáltalán képes volt annyira szeretni azt, amiben nincs Isten, ami nem kapcsolódik a transzcendenciához, amiben nincs semmi, ami külső célja lehetne. A kierkegaard-i értelmezés ugyanakkor ellentmond, mintegy ellenáll immanens szeretetfölfogásának, hiszen olyan tragikus pátozzsal, olyan együttérzéssel, olyan értően írja le Ábrahámnak a fia iránti szeretetét. Vajon mi készíteti Kierkegaard-t, hogy művészi pátozzsáról megfélelkezve, úgy beszéljen a morálról és a felebaráti szeretetről, mint amelyek csak immanens lényegűek lehetnek? A helyzet az, hogy Kierkegaard igen érzékenyen reagál arra a kultúrtörténeti tényre, hogy az erkölcs, az etika a szekularizált államokban immanenssé, önmagába zárulóvá válhat és válik. Hegellel szemben nagyon is indokoltan nem akarja a társadalmat, az államot olyan "öntudatosan erkölcsi szubsztanciának tartani, amelyhez *isteni tulajdonságok* tartoznak." Helyesen érezte, hogy a hegeli filozófiai konstrukció ezen a ponton a létfelejtésnek, a létre orientáltság elvesztésének, a kultúra bálványozásának veszélyét rejti magában, vagyis éppen azt a veszélyt, amelyet az áldozatát meghozó Ábrahám sejtett meg. Azt kell mondani, Kierkegaard-nak teljesen igaza volna, ha nemcsak Hegelnek az államról mint *isteni* szubsztanciáról alkotott elképzelését utasította volna el, hanem ha képes lett volna elutasítani azt az elképzelést is, amely az erkölcsöt, a szeretetet, az államot egészszükben véve a családban, a polgári társadalomban megtestesült valóságként, szubsztanciaként kezeli. Ezt a lépést azonban Kierkegaard nem tette meg. Hegelhez hasonlóan, bár ellentétes előjellel, úgy beszél az általánosról, a szeretetről, az erkölcsről, az államról, mint valóságról, realitásról, a társadalmat, az államot lényegénél fogva szekularizált intézménynek tekinti, és föltételezi, hogy eleve hazugság és esztelenség a kereszténység támogatójává kiküáltani. Ez a kétségtelenül a hegelinél nem kevésbé hibás elképzelés arra készíteti Kierkegaard-t, hogy az etikai szempont teológiai fölszámolásának szükségességére következtessen.

"Az etikai általános és mint ilyen, valóban isteni" - így, mintegy munkahipotézisként elfogadva Hegel érvelését, vezeti be Kierkegaard az Isten előtti abszolút kötelesség témáját. Teljesen indokoltan jegyzi meg, hogy az etikaitól, a felebaráti szeretet kötelességétől nem lehet eljutni az istenszeretethez. "Isten láthatatlanná válik, észrevehetetlen ponttá zsugorodik, erőtlén gondolatát csökevényesedik". - írja. Ez ismét csak arra készíti, hogy az etikai teológiai kiköszöbölésére törekedjen. Pedig abból, hogy az etikai általános, egyáltalán nem következik, hogy *föltétlenül* isteni is, és ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy ami általános, az soha nem lehet isteni, nem lehet nyitott a létre, nem közvetítheti a létet olyan mértékben, amilyen mértékben az kultúra.

Gondolatmenetünk végére érve, megjegyezzük, hogy az ószövetségi történetek, amelyekben a kultúra bálványozásának veszélye csak mint valamely teljesen elvont lehetőség jelentkezik, az ellentétes veszély pedig, a kultúrából kihullás, a róla megfeledkezés, a vele való rejtett vagy nyílt szembekerülés veszélye még egyáltalán nem tudatosult, annak a sajátos fikciónak a jegyében állnak, hogy hordozóiban a kultúra, a tradíció mintha magától értetődő módon működne, mintha elegendő volna a kultúra ölében születni, mintha a kultúra szellemi vonzaskörén belül születés, a vele való közvetlen személyes érintkezés valamiféle garanciát adhatna ahhoz, hogy a kultúra ügyének szolgálatára álljunk, vagy legalábbis a kultúra ügyének szolgálatát ne ellenezzük, komolyan ne akadályozzuk. Ma már tudjuk, hogy mindez önmagában nem elegendő, hogy a kultúrát a maga normatív voltában mindezek felett szuverénean és öntudatosan vállalni is kell.

*

Benyik György véleményére reflektálva, mindenekelőtt arra a pontos megjegyzésre szeretnék kitérni, hogy munkámban "egy előzetes koncepció alapján" igyekszem értelmezni Kierkegaard művét, és hogy "értelmezésemnek kiindulópontja egy sajátos egyedi kultúrafogalom, mely meghatározza értelmezésemet. Értelmezésemnek valóban az volt a célja, hogy egy előzetes koncepció segítségével (a Fejér Ádám által kidolgozott kultúrtörténeti koncepcióról van itt szó) megfejtsem, megvilágítsam azt a rejtélyt; amelyet számomra az — egyszerre nagy élményt nyújtó és kérdéseket, kételyeket ébresztő — kierkegaard-i *Félelem és rettegés* című mű jelentett. Föltételezem, hogy ezen koncepció segítségével be lehet látni és be lehet mutatni egyfelől azokat a mély ontologikus okokat, amelyek a dán gondolkodót saját credo quia absurdum-tételének elfogadására, az emberekkel szembeni etikai, individuális kötelességének az Isten előtti kötelességgel való szembeállítására készítették, másfelől pedig úgy gondoltam, rámutathatok azokra a megint csak nem kevésbé mély okokra, amelyek nem engedték meg Kierkegaard-nak, hogy saját következtetéseit véglegesnek tekintse. Itt szeretném megjegyezni, hogy azért nem tudom teljes mértékben elfogadni Benyik Gy. azon kritikai megjegyzését, amely szerint munkám föltétlen hiányossága volna, hogy nagyon kevés szó esik benne Kierkegaard gondolkodásának háttéréről, a dán protestáns teológiai gondolkodásról, mert általában véve nem tartok kielégítőnek olyan magyarázatokat, amelyek azt a

gondolatot sugallják, hogy egy filozófus, teológus vagy szépíró gondolkodásának, problémalátásának legmélyebb gyökerét, hátterét egy bizonyos egyházi tanításhoz tartozásában kell keresni. (Mindez hasonló mértékben vonatkozik azokra az elemzésekre is, amelyek minden szellemi-kulturális sajátosság valamiféle "ősokát" hajlamosak látni a gondolkodónak vagy a művésznek egy bizonyos társadalomhoz, szociális csoporthoz, politikai párthoz vagy földrajzi környezethez, illetve stflushoz, iskolához stb. való tartozásában.) Emiatt nem vitatkozom ilyen elemzésekkel és nem csatlakozom hozzájuk. Úgy vélem, hogy manapság csak az ontikus kultúrtörténeti koncepció (amelyet igyekeztem a lehető legközérthetőbben szemléltetni, amellyel kapcsolatban igyekeztem megmutatni, hogy az Ábrahámról szóló ószövetségi történetben a kultúra, a történelem transzcendens, a természetben vagy az életem kívül álló elvként működik, valamint hogy a kultúra, a hagyomány, az atyák hagyatéka az emberlét értelmezésének valamiféle nem individuális, nem egzisztenciális tapasztalának tekintendő, és hogy a kultúra közvetítő szerepet tölt be az egzisztáló és a lét között) képes kellőképpen mély és a műhöz méltó interpretációkat létrehozni. Meg akarom jegyezni, hogy ha nekem ez nem sikerült, annak semmiképpen sem a koncepció az oka, mert a koncepció lényege szerint "műszerű", a művektől nem szakad el, nem absztrakt, bár az általánosítás igen magas fokát képviseli, mert a mű számára semmiképpen sem jelent valamiféle Prokrusztész-ágyat.

Indokoltnak tartom azt a kifogást, hogy írásomnak nincs kitékintése Kierkegaard szellemi utódai, Karl Barth, illetve Karl Rahner teológusok felé, bár nem gondolom, hogy egy ilyen kitékintésre azért kellett volna vállalkoznom, hogy dolgozatomban ne keltse azt a benyomást, mintha — ahogy Benyik Gy. írja — én fedeztem volna föl Kierkegaard hitfogalmának újszerűségét. Bár Rahnerre és a II. Vatikáni Zsinatra ebben a vonatkozásban nem hivatkoztam, mégis amikor arról írtam, hogyan magyarázzák általában a filozófiatörténetben Kierkegaard hitfogalmát, abból, úgy hiszem, egyértelműen kiderült, hogy egyáltalán nem tartom saját érdememnek fölfedezését: hiszen nem lehet magyarázni azt, ami nincs fölfedezve. Főladatom csupán az volt, hogy a kultúrtörténeti koncepció fényében megmutassam, mi módon jutott Kierkegaard a maga hitfogalmához, miért volt ez elkerülhetetlen, és miben állt az ő föltétlenül szükséges, mindenképpen elkerülhetetlen, és azt kell mondani, hogy saját maga és a gondolkodástörténet számára releváns tévedése.

Benyik György megjegyzését azért tartom indokoltnak, mert Barth és Rahner mint Kierkegaard szellemi utódai értelmezik Kierkegaard problémáit, értelmes következtetéseket vonnak le belőlük, és ily módon közvetlenül kapcsolódnak hozzá (ami például Sartre esetében egyértelműen nem állítható). Így például K. Rahner *A hit alapjai* című könyvében (Bp., 1985. Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia. Ford.: Endreffy Zoltán) "A transzcendentalitás és a transzcendencia történelmi közvetítése" című fejezetben azt állítja, és lehet, hogy éppen az egzisztencia kierkegaard-i túlértékelése, a történelem, a kultúra transzcendens voltának közvetítő szerepének el nem ismerése ösztönzi erre — hogy a történelem végeredményben éppen magának a transzcendentalitásnak a története, és megfordítva: az ember transzcendentalitása nem fogható föl a történelemtől függetlenül létező, átélhető, tapasztalható és reflektáltan megismerhető képesség-

ként." /161.1./

Ez az állítás látszólag tökéletesen megfelel annak a történelem- és kultúrafölfogásnak, amelyet munkám kiindulópontjául választottam. Csakhogy amikor Rahner kinyilatkoztatástörténetről beszél, arról, hogy "kinyilatkoztatás sosem következhet be másképp, mint a *kinyilatkoztatásra hallgató ember hitében*" /163.1./, akkor a hit nála a történelmen kívül helyezkedik, mintha megelőzné a történelmet, "előzetes létmegértésnek" mutatkozik, és emiatt akarva-akaratlanul mégis csak az egzisztáló szubjektum, a létrehozott, a létre kérdező ember kompetenciájába kerül, a hitnek "transzcendenciaeseményként fölfogotttörténelmi, kultúrtörténeti vonatkozásai eltűnnek vagy legalább is elmosódnak. Többek között én azért nem neveztem Istennek a kultúrtörténetet (B.Gy. ezt kifogásolja), mert azt a különbséget akartam hangsúlyozni, ami létezik a lét tapasztalatát közvetítő (isteni) történelem és az (Isten által) létre nyitott, létre kérdező, de "előzetes létmegértéssel", veleszületett, kulturális-történelmi élmények híján is megfogamzó hittel nem rendelkező egyes ember egzisztenciája között. Azt gondolom, azért kell ezt tennem, mert (amint Rahner példája is mutatja) még abban az esetben is, ha verbálisan elismerjük a történelmet, a történelmi értelemteljesülési folyamatot (a történelem teophániáját) mint olyan "közeget", amelytől az embert, az egzisztenciát nem szabad elkülöníteni, az "előzetes létmegértés"-képzet behozatalával pontosan azt tesszük, ami nemcsak a kultúra, a történelem leértékeléséhez, hanem a kultúra, a történelem tagadásához vezet, hiszen az Rahner szándéka ellenére fölöslegesnek mutatkozik.