

Kierkegaard hitfelfogásának egzisztenciális és hermeneutikai jelentősége

Søren Kierkegaard, a tizenkilencedik század kiemelkedő vallásos gondolkodója az egyén egzisztenciális fejlődésének útját követve a keresztényi lét árnyalt dimenzióját tárja az olvasó elé. A dán gondolkodó kezdettől fogva vallásos szerzőnek tartja magát, azonban tudatában van annak, hogy a keresztényi igazság közvetítése kezdetben csakis az esztétikai alkotás inkognitója és figyelemfelkeltő hatása által valósulhat meg. Kierkegaard az álnéven publikált írásaiban a hitet valójában kívülről szemléli, mint aki nem képes arra, hogy a „hit mozdulatát” véghezvigye¹, a dán bölcselő teológiai kompetenciáját azonban 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. Az 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”². A hirdetett és önként vállalt pszeudonim inkognitó álarca mögött azonban rálelhetünk a valódi szerzőre, azaz az inkognitó mögött rejtőzködő vallásos egzisztenciára.³ Kierkegaard pszeudonimitása tehát a világgal való sajátos kapcsolatteremtés eszközéül 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.⁴

¹ Vö. Kierkegaard, Søren: *Félelem és reszketés* (második kiadás, ford. Rác Péter). 1986, Budapest, Göncöl, 61.

² 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 *neviük*.” (Kierkegaard, Søren: *Szerzői tevékenységről* [ford. Gulyás Gábor]. 2000, Debrecen, Latin Betűk, 8.)

³ 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, Søren: *Vagy-vagy, Előszó* (ford. Dani Tivadar). 1994, Budapest, Osiris-Századvég, 7.)

⁴ Vö. Gyenge Zoltán: „Az inkognitó szerepe Kierkegaard gondolkodásában”. In uő: *Az egzisztencia évszázada*. 2001, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 88.

A kereszténnyé válás útjában a gondviselés jelenléte és jelentősége sem elhanyagolható tényező szerzőnk életében, mivel vallomása szerint a „gondviselés nevelte” őt, és „ez a neveltetés reflektálódik az alkotás folyamatában.”⁵

A választás egzisztenciális jelentősége

A hiteles kereszténnyé válás útja első lépéseként érdemes figyelmet fordítanunk a „választás” egzisztenciális és hermeneutikai jelentőségére. Kierkegaard a lehetőségekben megnyilvánuló *választás* szerepét hangsúlyozva a spekulatív filozófiai gondolkodás lényegiségét bírálja, ugyanis az a belső cselekedetben megnyilvánuló szabadságot figyelmen kívül hagyva relatív, múltra irányuló közvetítéssel él. „Így van ez a filozófussal is, kiesik, nincs jelen, ott ül s közben megvénül, a múlt dalait hallgatva, a közvetítés harmóniáit figyeli.”⁶ A dán bölcselő ezzel szemben jövőre irányuló választható lehetőségek birodalmát tartja szem előtt.⁷

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a hermeneutika jeles képviselőjének, Heideggernek a korai filozófiája több ponton is erőteljesen kapcsolódik a dán bölcselő egzisztenciaértelmezéséhez. Az ember jelenvaló-léte a belevettség és a lehetőségek egységének tekinthető - állítja Heidegger, s e gondolatban nem nehéz fellelnünk a kierkegaard-i gondolatcsírát. „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 Möglichkeit ist.”⁸ A jelenvalólét tehát meghatározott lehetőségekre hagyatkozott⁹, s ebből kiindulva Heidegger a jelenvalólétet önmagának *kiszolgáltatott* lehető-létnek tartja, azaz *belevetett lehetőségnek*. A választható lehetőségek (belevetett lehetőségek) birodalmába lépve joggal merül fel bennünk a kérdés: van-e olyan pont, ahol az egzisztálónak az igazság úgy jelenik meg, mint lezárt, végső igazság; amely az abszolút szabadság létét is magában rejt, s ha igen, akkor hogyan realizálódik az időben? Kierkegaard válasza a következő: „Csak pillanatonként lehet az egyes individuum egzisztálása közben a végesség és a végtelenség egységében, mely az egzisztálás fölé emelkedik. Ez a momentum a

⁵ Kierkegaard 2000, 75. A gondviselés állandó jelenlétére utal az alábbi önfeltárulkozó gondolat is: „Míntha kezdettől fogva jelzalog lett volna rajtam: pillanatról pillanatra érzékelttem, 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 engedelmességgel viszonyulni hozzá és a munkámhoz.” (Vö. *uo.* 72.)

⁶ Kierkegaard 1994, 480.

⁷ Vö. Kierkegaard 1994, 213.

⁸ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 1986, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 143. 31§. Magyar fordításban: Heidegger, Martin: *Lét és idő* (ford. Vajda Mihály et al.). 2001, Budapest, Osiris, 172.

⁹ Vö. Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 1992, Budapest, Göncöl, 174.

szenvedély pillanata.¹⁰ A heideggeri gondolatmenetben a lét teljességének a megragadása a szorongás pillanathoz köthető hangoltságához kötött, ugyanis a jelenvalóságban oly mélyre és le a múlandóság (*Verendlichkeit*), hogy a legsajátabb végsőség megragadatik a szabadságunktól. A lét az eredeti aggódást ugyanis legtöbbször elnyomja, ennél fogva az eredendő szorongás csak ritka pillanatokban következik be, a *semmi* a létezőbe „beleveszett” ember számára elfedett.

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.¹¹

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 jelenvaló léte a létezőt megragadni¹², s ezáltal beszélhetünk csak a szabadságról.¹³ A *lét* és a *semmi* összetartozása tehát egyértelmű a heideggeri gondolatmenetben, mivel a lét önmagában lényegében véges, s csakis a *semmi*be beletartott jelenvalóság transzcendenciájában mutatkozik meg.¹⁴

Míndezek alapján így lehetne összefoglalni a heideggeri szorongás-szabadság-transzcendencia kölcsönös összefüggését: A szorongás alaphangulata kinyilvánítja a *semmit*, s a *semmi*be beleállított lét teszi lehetővé az emberi szabadságot és egyúttal a transzcendenciának is az alapja. Amennyiben Kierkegaard és Heidegger szorongás-analízisének összevetésére vállalkozunk, figyelemreméltó hasonlóságoknak lehetünk a tanúi. 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

¹⁰ Kierkegaard, Søren: „Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez”. In *Søren Kierkegaard írásaiból*. 1969, Budapest, Gondolat, 382.

¹¹ Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik*. 1969, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 36., magyar fordításban: Heidegger, Martin: „Mi a metafizika?” (ford. Bacsó Béla et al.). In uő: *‘...költőien lakozik az ember...’ Válogatott írások*. 1994, Budapest – Szeged, T-Twins / Pompeji, 13–33, itt: 26.

¹² „Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen.” (Heidegger 1969, 35., Heidegger 1994, 25.)

¹³ „Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.” (Heidegger 1969, 35., Heidegger 1994, 25.)

¹⁴ Vö. Heidegger 1969, 40. (A magyar fordításban: 30–31.) 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 *semmi*vel. (Vö. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya 1. rész*. 1979, Budapest, Akadémiai, 58.) 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.” (Heidegger 1969, 40.)

feltárja. Minél mélyebb az ember, annál mélyebb a szorongása – hangsúlyozza a dán bölcselelő -, 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 tartja az emberi szabadság nélkülözhetetlen alapélményének, 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 bármikor felébredő, ugrásra kész, rejtett szorongás a világban való lét örökös kísérelője 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. Az említett és tovább kutatható érintkezési pontok ellenére Heidegger a dán filozófust inkább vallásos íróként ismeri el, ennél fogva teológiai jellegű írásai prioritást élveznek filozófiai értekezéseivel szemben.¹⁵

Mint ahogy a fentiekben említettük Kierkegaard a lehetőségekre irányuló szabad választást preferálja, amely azonban csak akkor produktív hatású az emberi életben, ha a hitben teljeseedik ki, amely által az emberi egzisztencia a végtelenséget nyeri el.¹⁶ Ha tehát abszolút értelemben választ az egyén, akkor ennek az a következménye, hogy az abszolútot választja, azaz önmaga énjének abszolút választása egyben Isten választását is magában foglalja, önmagunk izolációjának abszolút választása jelenti a legmélyebb kontinuitást.¹⁷ Joggal idézhető fel ezen a ponton a lutheri tanítás lényegisége, miszerint az emberi egzisztencia életének értelme a Krisztushoz való viszonyban teljeseedik ki. Az embernek Istenhez való viszonya tehát nem saját létén alapszik, hanem az Istentől érkező ige alapján. Ennél fogva az ember nem önmagában, hanem egyedül Krisztusban, Isten ígéljében Isten képe.¹⁸

Tanuld Krisztust, és pedig a megfeszítetettet. Tanuld dicsérni őt, és magad miatt *kétségbeesve* [Kiemelés Tőlem – Cs. K.] azt mondani: 'Úr Jézus, te vagy az én igazságom, éppúgy, ahogy én a te bűnöd vagyok. Magadra vetted, ami az enyém, és nekem adtad, ami a tied. Magadra vetted, ami nem vagy, és nekem adtad, ami én nem voltam.'¹⁹

A lutheri hitben megnyilvánuló kétségbeesés a dán bölcselelő számára sem ismeretlen, a kétségbeesés választásával ugyanis az ember önmagát választja, s a dán bölcselelő a kétségbeesés fokozataiban egyúttal az Istentől való távolság és közelség kifejeződését látja. Ebben a

¹⁵ Vö. Heidegger 1986, 235. (A magyar fordításban: Heidegger 2001, 274.)

¹⁶ Vö. Kierkegaard, Søren: *A szorongás fogalma* (ford. Rác Péter). 1993, Budapest, Göncöl, 182–186.

¹⁷ Vö. Kierkegaard 1994, 511–518.

¹⁸ *Luthers's Werke*, Kritische Gesamtausgabe. (Schriften). 1833–, Weimar, Böhlau, 42, 167, 14–20.

¹⁹ *Luthers's Werke*, Kritische Gesamtausgabe. (Schriften). 1930 –, Weimar, Böhlau, 24.

kontextusban a *kétségbeesés* párhuzamba állítható a *szorongással*, mivel mindkettő állapot legfejletlenebb megnyilvánulása a szellemnélküliségben lelhető fel.²⁰ A hit állapotában azonban kétségbeesés többé nem létezik, mert az emberi egzisztencia önmagát az őt létrehozó hatalomban alapozta meg, s ez megszüntet minden bizonytalanságot.²¹

A *hit által megváltó szorongás* kierkegaard-i lehetőségét azonban megítélésünk szerint kétellyel kell megközelítenünk. 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. Ezzel szemben a dán bölcselelő a szorongás megvalósulási lehetőségeit elemezve a hit által megváltó szorongás jelentőségét hangsúlyozza, amely egyben a szorongás megszűnését jelenti, mivel az emberi élet „lehetősége 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.”²²

Kierkegaard által bemutatott hit átélése azonban nem lehet mentes a szorongástól. Ábrahámnak ugyanis Izsák iránti szeretete paradox módon ellentétben áll Isten iránti szeretetével, s ez az ellentét már magában is szorongató és feloldhatatlan, mivel saját magát nem tudja megértetni.

A paradoxonban rejlő szükség és *szorongás* [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.²³

Ábrahám lelki világát tehát a szorongás érzése mélyen áthatja, s ha továbblépve a dán bölcselelő által jellemzett hívő egzisztencia létmódját vizsgáljuk, akkor úgy vélem méltán állíthatjuk, hogy a lemondó, a szenvedést, az önmegtagadást és a meg-nem-értettséget vállaló keresztényi lét sem lehet teljesen mentes a szorongástól. Ezért a hitnek a szorongáson aratott győzelme valójában csak ideiglenes lehet, s a szorongás alapérzületével az emberi egzisztenciának az élete folyamán állandóan meg kell küzdenie.

²⁰ „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.” (Kierkegaard, Søren: *A halálos betegség* (ford. Rác Péter). 1993, Budapest, Göncöl, 53.) A kétségbeesés megvalósulási formáinak és a köztük lévő párhuzamok feltárásához lásd: Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. 2007, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 242–262.

²¹ Vö. Kierkegaard: *A halálos betegség*, 1993, 152.

²² Kierkegaard: *A szorongás fogalma*, 1993, 183.

²³ Kierkegaard 1986, 93.

Az emberi egzisztencia önmagára találása érdekében a dán bölcselelő szenvedélyesen küzd Isten igéjének tudományos megközelítése ellen, amit *a kereszténység balszerencséjének* nevez. Kierkegaard Hegel elleni polémiája a hit egzisztenciális harcára, s ezen keresztül a hit abszurdítására hívja fel a figyelmet. A dán bölcselelő a hitnek az objektív bizonytalanságra irányuló kockázatát tartja szem előtt, valamint a *hit abszurdításának* 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, Istennek emberré válása azonban olyan ellentmondás, amelyet a dán filozófus szerint nem lehet ésszel közvetíteni, hanem csakis paradox csodának tekinthetjük. 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 nem más, mint az Isten és az emberi tudat egymásra vonatkozásának a feltárása.²⁴ 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 végesség fölé emelkedni, és ezáltal Istenhez, az abszolút és végtelen tartalomhoz eljutni.²⁵ A spekulatív filozófia tehát az abszolút tudás megragadására törekszik, amely Hegel értelmezése szerint az Isten öntudata a végtelen tudatban, ennek értelmében az abszolút vallás a szellem önmagáról való tudataként definiálható.

Dieser Gott wird unmittelbar als Selbst, 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.²⁶

²⁴ Vö. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 1993, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 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.” (Uo. 73.)

²⁵ Vö. Hegel 1993, 308.

²⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*. 1988, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 494. (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. 1978, Budapest, Akadémiai, 385.)

Ennek fényében a hegeli gondolatmenet szerint a vallás az emberi tudatnak az Istenhez való viszonya, s ezt az ember *végcéljének* is tekinthetjük, ezzel foglalkozva ugyanis az emberi szellem megszabadul a végességétől, s ezt nevezhetjük az ember valódi felszabadulásának, ez a szabadság maga és az igazság igazi tudata.²⁷ Ebben a kontextusban érdemes figyelmet szentelnünk Hegel Schleiermacherrel szembeni kritikájára. Schleiermacher ugyanis a vallást az *abszolút függőség* érzésekként jellemezte²⁸, 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.”²⁹ A szabadság jelenléte azonban nem zárja ki a függőség érzését, mivel az embernek a végtelensége és Istenhez való hasonlósága érzületével együtt tudatában kell lenni önnön korlátozottságának is. A hegeli gondolatmenet jelentőségére visszatérve állíthatjuk, hogy a német filozófus a vallást felemelkedésnek is tekinthetjük, amely által Istenhez emelkedünk, azaz a véges tartalomból átlépünk az abszolút, végtelen tartalomba.

Mindezzel szemben Istenhez való felemelkedés gondolatát Kierkegaard merő illúziónak tartja, a dán bölcselelő nézete szerint ugyanis ezáltal eltávolodunk a kereszténység valódi igazságtartalmától. A hegeli filozófiát meghatározó spekulatív gondolkodás ugyanis – hangsúlyozza Kierkegaard – nem más, mint *filozófusaink nyomorúsága*.³⁰

A spekulatív gondolkodó áll talán 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 megéri azt.”³¹

A spekulatív gondolkodás bírálatán túllépve a kierkegaard-i kritika a pusztá formalitásnál megrekedő diadalmas egyházat szintúgy érinti, ami egyben az „egyház bukása és egyszersmind

²⁷ Vö. Hegel 1993, 61.

²⁸ Vö. Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube*. 1984, Berlin, de Gruyter, 31.

²⁹ Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. 1991, Göttingen, Vandenhoeck – Ruprecht, 51.

³⁰ 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 'kiárusíthatják az istenség titkait', akárcsak az emberiségét is. Így végül is szép rendszerré alakítják át 'azt a tényt, hogy Isten létezett': ezt a tényt 'az intellektualitás síkjára' terelik, oly módon, hogy ezentúl csak intellektuális viszonyt tartanak fenn vele, és felmentik magukat a hit szenvedélyes elkötelezettségétől.” (Lubac, Henri de: *Isten útjain* [ford. Somorjai Gabriella]. 1995, Budapest, Vigília, 67.)

³¹ Kierkegaard 1969, 407.

büntetése, mivel ez a szerencsétlenség csakis önhibájából érheti.”³² 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.³³ A harcoss 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.³⁴ Ezen a ponton érdemes összevetnünk az alábbi gondolatmenetet a lutheri tanokkal. Luther ragaszkodott ahhoz a nézethez, hogy mindig reformálni kell az egyházat, amely dinamikus történének, nem pedig statikus intézménynek tekinthető. Az egyház voltaképpen szenvedő szolga, Krisztus kereszt alakú teste. Szolgálattal vele jár a szenvedés, a megpróbáltatások vállalása, s a hiteles egyháznak az evangélium hirdetésének érdekében akár el is kell vesztenie a státuszát. Az egyház egysége a keresztben válik jelentőssé, azaz egységét a szenvedés, küzdés felvállalása jelenti.

A szent keresztény nép külsőleg is felismerhető [...] az üdvösséges szent kereszttről; arról, hogy el kell szenvednie minden szerencsétlenséget és üldözést, minden megpróbáltatást és bajt (ahogy a Miatyánk mondja) az ördög, a világ és a test részéről, el kell tűrnie belső szomorúságot, félelmet, rettegést, külső szegénységet, megvettetést, betegséget, gyengeséget, hogy hasonlónak legyen Urához, a Krisztushoz. És mindezen szenvedések okának egyedül annak kell lenni, hogy erősen ragaszkodik Krisztushoz és Isten igéjéhez, és így Krisztusért szenved (Mt 5,10). »Boldogok vagytok, ha miattam üldöznek titeket.»³⁵

A harcoss egyház keresztet felvállaló küzdésének kontextusában érdemes a heideggeri és kierkegaard-i gondolati párhuzamokra visszatérnünk. 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.³⁶ A szinoptikus evangéliumokban ugyanis Jézus Istennek a birodalmát hirdeti, Isten országának, örömhírének a hangsúlyozása a 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 kiemelnünk a krisztusi

³² Vö. Kierkegaard, Søren: *A keresztény hit iskolája* (ford. Hidas Zoltán). 1998, Budapest, Atlantisz, 268.

³³ Vö. Kierkegaard, Søren: *Építő keresztény beszédek* (ford. Kocziszky Éva). 1995, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 73. A kereszténnyé válás egzisztenciális feltételeinek a bemutatására a későbbiekben figyelmet fordítunk.

³⁴ A diadalmas és harcoss egyház összehasonlításához ld. Kierkegaard 1998, 240–268.

³⁵ *Dr. Luther Márton művei*, 6. kötet. 1904–1914, Pozsony, Wigand K. F. Könyvnyomdája, 415.

³⁶ Vö. Heidegger, Martin: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. 1995, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 116.

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 hasonlóná 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 megerősödik³⁷ és a szenvedésén keresztül kerülhet Istennel kapcsolatba.³⁸ 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.³⁹ Ezen a ponton azonban feltűnik az a gondolat, hogy a világ által elnyomott és megalázott szenvedő ember Isten előtt megdicsőül, felmagasztaltatik. A német filozófus a páli leveleket értelmezve Krisztus személyének autentikus jelentőségét vallja. Jézus szerepét hangsúlyozva fontossá válik a keresztyeni lét szenvedés jellegének a kiemelése, s az önmegtagadó 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.

³⁷ „Kedvem telik a Krisztusért való gyöngeségben, gyalázatban, nélkülözésben, üldöztetésben és szorongatásban, mert amikor gyöngé vagyok, akkor vagyok erős.” (2Kor. 12, 10)

³⁸ Vö. Heidegger 1995, 100.

³⁹ Vö. Heidegger 1995, 118–119. Vö. „Maradjon meg mindenki abban a hivatásban, amelyet kapott.” (1Kor. 7, 20)

A keresztényi hit kontextusában a dán gondolkodó az „etikum teleologikus felfüggesztéséről”⁴⁰ beszél, amelyet Ábrahám példája által mutat be. A vallásos stádiumban az etikai stádium útmutatásai elvesztik az érvényességüket, itt már csak az egyén és az Abszolútum kapcsolatáról beszélhetünk.⁴¹ 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. A hit ennél fogva az egyes ember levezethetetlen, közvetíthetetlen, megérthetetlen szabad döntése. A paradoxon Istennel szembeni *abszolút kötelesség* által is kifejezhető⁴², 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.⁴³ Általános emberi szempontból ugyanis nem fogadjuk el az izolációt, a rejtőzködést, a hallgatást, ám ha az általánosan túllépve feltételezzük a rejtettséget, s elfogadjuk mint a hit értékét, akkor ismét eljutunk a paradoxonig, amely nem ismer közvetítést.⁴⁴ A „hit lovagjának” magánya nem mérsékelhető, ennél fogva a hit „keskeny csapásán” haladva vállalnunk kell a meg-nem-értettséget.⁴⁵ 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.⁴⁶ Ábrahám hallgatása azonban a hit, s egyben Isten szeretetének az alapfeltétele⁴⁷, 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 megértetni. Ábrahám ennek

⁴⁰ Az etikum teleologikus felfüggesztésének problémaköréhez ld.: Kierkegaard 1986, 67–85.

⁴¹ 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.” (Kierkegaard, Søren: *Az ismétlés* (ford. Gyenge Zoltán). 1993, Budapest, Ictus, 92.) 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. Disse, Jörg: *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*. 1991, Freiburg – München, Verlag Karl Alber, 157–158.)

⁴² Vö. Kierkegaard 1986, 87.

⁴³ 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.” (Kierkegaard 1986, 82.)

⁴⁴ Vö. Kierkegaard 1986, 103.

⁴⁵ Vö. Kierkegaard 1986, 83. A hit nyelv általi közvetíthetlensége Jób története által is megragadható, mivel Jóbtól mindent elvett az Isten, majd mégis mindent kétszeresen visszacapott. Ezt azonban nem lehet az emberi nyelv által kifejezni, állapítja meg *Az ismétlés* szerzője: *Constantin Constantinus*. (Vö. Kierkegaard: *Az ismétlés*, 1993, 94.)

⁴⁶ A teológiai Én hite csakis az Istennel szemben létezik, azaz Isten előtti egyedüliséget jelent. (Vö. Kierkegaard: *A halálos betegség*, 1993, 93.)

⁴⁷ Vö. Kierkegaard 1986, 152.

értelmében nem tud beszélni, „aki ebben a helyzetben van, az kivándorol az általános földjéről”⁴⁸, mivel hallgatás a megértés lehetetlenségének a következménye.

A Genézis 22 jellegzetes története – azaz Izsák feláldozása - voltaképpen az Exodus 20,13 (Ne ölj!) parancsolatának a semlegesítése, azaz az Exodus 20,13 kizárja a Genézis 22-t. Így érthetjük meg, a törvény és a parancsolat megkülönböztetését⁴⁹, a törvény az általánoshoz, a parancsolat az egyedihez tartozik – mint ahogy Kierkegaard vallja. Jacob Halevi Kierkegaard-hoz hasonlóan közelíti meg a Gen.22 problematikáját:

Ábrahámnak vannak indokai az áldozatra, de indokai csak Isten és az angyalok számára érthetőek. Nem lehetnek világosak a korabeli társadalom vagy Ábrahám családja számára [...] nem válhatnak érthetővé az általános számára.⁵⁰

Hiba volna azonban azt gondolni, hogy a Genézis 22 egyedülálló a maga nemében. A Szentírásban ugyanis az „etikum felfüggesztésének” számos esetét megtaláljuk. Káinnak szüregségből kellett feleségül venni testvérei egyikét – a Lev. 20,17⁵¹ - ellenére, hogy a fajt szaporítsa. Lót lányait hasonló indokok indítják atyjukkal való incesztusra az emberi faj megmentésének az érdekében. Mózes nem válik felelőssé amiatt, hogy az egyiptomit agyonütve a testét a homokba rejtette (Kivonulás 2,12) Jákob egész élete pedig joggal tekinthető az „etikum felfüggesztésének”, testvére elsőszülöttségi jogát ellopva becsapja apját, mindezt pedig szigorúan tiltja a törvény. (Lev. 19,14.)

Ha az „etikum teleologikus felfüggesztésének kontextusában” tovább fűzzük a közvetlen közlés lehetetlenségéről való gondolatainkat, akkor ismét érdemes visszakanyarodnunk a heideggeri állásponthoz. A hermeneutika jeles képviselője nézete szerint a megértés az ittlét szerkezetéhez szervesen hozzátartozik, a jelenvaló lét módjának tekinthető, ugyanis a jelenvaló lét feltárultságaként a világban-benne-lét egészét áthatja.⁵² A megértés tehát a lehetőségek dimenziójára irányul, azaz az ember a saját lehetőségei felől érti meg saját magát, s a körülötte lévő világot.⁵³ A heideggeri filozófiában a *beszéd* és a *megértés* lényegszerűen összetartoznak,

⁴⁸ Kierkegaard 1986, 145.

⁴⁹ Törvény és parancsolat megkülönböztetéséhez ld: Rosenzweig, Franz: *Briefe*, (Edit Rosenzweig és Ernst Simon éd.). 1935, Berlin, Schocken, 1–2.

⁵⁰ Halevi, Jacob: „Kierkegaard and the Midrasch”. *Judaizms* 1955/4, 13.

⁵¹ Lev. 20,17 értelmében: „Ha valaki feleségül veszi nővérét, apjának lányát vagy anyjának lányát, s fölfedik egymás meztelenségét, az gyalázatos dolog. Ki kell őket irtani népük tagjainak színe előtt. Mivel feltárta nővéreinek meztelenségét, viselje bűnének büntetését.”

⁵² Heidegger 1986, 32. „Das Verstehen betrifft als die Erschlossenheit des Da immer das Ganze des In-der-Welt-seins.” (Heidegger 2001, 182.)

⁵³ Vö. Heidegger 1986, 151. (Magyar fordításban: Heidegger 2001, 181–182.)

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.⁵⁴

Kétségtelen, hogy 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”⁵⁵.

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.⁵⁶ Ha valaki a beszélgetés során hallgat – érvel Heidegger, 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. A hallgatás tehát nem párosul a mondanivaló hiányával, azaz aki az igazi beszélésben képes hallgatni, az ténylegesen rendelkezik önmaga gazdag feltárultságával.⁵⁷ 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 „hallani-tudásnak” és az átlátható együttlétnek is az alapja.⁵⁸ 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.⁵⁹

⁵⁴ Vö. Heidegger 1986, 160–161., 34.§: „Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins.”

⁵⁵ Vö. Kierkegaard 1986, 143.

⁵⁶ A hallgatás is a szóbeli beszéd egyik lehetősége a hallás mellett. „Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten Hören und Schweigen.” (Heidegger 1986, 161., 34.§.)

⁵⁷ „Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen.” (Heidegger 1986, 165., 34. §, magyar fordításban: Heidegger 2001, 195.)

⁵⁸ Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.” (Heidegger 1986, 165., 34. §, magyar fordításban: Heidegger 2001, 195–196.: „A hallgatagság a beszélés módusaként oly eredendően artikulálja a jelenvalólét értelmességét, hogy belőle származik az igazi hallani-tudás és az áttekinthető egymássalét.”)

⁵⁹ A hit közvetíthetlenségének a következménye ennélfogva Ábrahám hallgatása. „Szólni nem tud, nem emberi nyelven beszél.” (Kierkegaard 1986, 145.)

A kierkegaard-i hitfelfogás egzisztenciális jelentőségének vonatkozásában bemutatott gondolatok zárásaként megjegyezzük, hogy a dán bölcselő tudatában van annak, hogy a 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”⁶⁰, azaz „mindenkitől megköveteltetik, hogy Isten színe előtt őszintén alázkodják meg az idealitás követelményeinek súlya alatt”⁶¹.

⁶⁰ Kierkegaard 1998, 83.

⁶¹ Kierkegaard 1998, 85. 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 fölkínált 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 örömére, szeresse felebarátait, és örvendjen az életnek. Ha ennél több kívántatik tőle, Isten nyilván értésére fogja adni...” (Vö. *uo.*)

Referencia:

- Disse, Jörg: *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*. 1991, Freiburg – München, Verlag Karl Alber
- Dr. Luther Márton művei, 6. kötet. 1904–1914, Pozsony, Wigand K. F. Könyvnyomdája
- Fehér M. István: *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 1992, Budapest, Göncöl
- Gyenge Zoltán: „Az inkognitó szerepe Kierkegaard gondolkodásában”. In uő: *Az egzisztencia évszázada*. 2001, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány
- Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. 2007, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor
- Halevi, Jacob: „Kierkegaard and the Midrasch”. *Judaizms* 1955/4
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. 1978, Budapest, Akadémiai
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya 1. rész*. 1979, Budapest, Akadémiai
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*. 1988, Hamburg, Felix Meiner Verlag
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 1993, Hamburg, Felix Meiner Verlag
- Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik*. 1969, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin: „Mi a metafizika?” (ford. Bacsó Béla et. al.). In uő: *'...költőien lakozzik az ember...'* *Válogatott írások*. 1994, Budapest – Szeged, T-Twins / Pompeji, 13–33.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 1986, Tübingen, Max Niemeyer Verlag
- Heidegger, Martin: *Lét és idő* (ford. Vajda Mihály et al.). 2001, Budapest, Osiris
- Heidegger, Martin: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. 1995, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann
- Kierkegaard, Søren: „Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez”. In *Søren Kierkegaard írásaiból*. 1969, Budapest, Gondolat
- Kierkegaard, Søren: *Félelem és reszketés* (második kiadás, ford. Rác Páter). 1986, Budapest, Göncöl
- Kierkegaard, Søren: *A halálos betegség* (ford. Rác Páter). 1993, Budapest, Göncöl
- Kierkegaard, Søren: *A szorongás fogalma* (ford. Rác Páter). 1993, Budapest, Göncöl
- Kierkegaard, Søren: *Az ismétlés* (ford. Gyenge Zoltán). 1993, Budapest, Ictus
- Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy, Előszó* (ford. Dani Tivadar). 1994, Budapest, Osiris-Századvég
- Kierkegaard, Søren: *Építő keresztény beszédek* (ford. Kocziszky Éva). 1995, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont
- Kierkegaard, Søren: *A keresztény hit iskolája* (ford. Hidas Zoltán). 1998, Budapest, Atlantisz
- Kierkegaard, Søren: *Szerzői tevékenységről* (ford. Gulyás Gábor). 2000, Debrecen, Latin Betűk
- Lubac, Henri de: *Isten útjain* (ford. Somorjai Gabriella). 1995, Budapest, Vigília
- Luthers's Werke*, Kritische Gesamtausgabe. (Schriften). 1833–, Weimar, Böhlau, 42.
- Luthers's Werke*, Kritische Gesamtausgabe. (Schriften). 1930 –, Weimar, Böhlau, 24.
- Rosenzweig, Franz: *Briefe*, (Edit Rosenzweig és Ernst Simon éd.). 1935, Berlin, Schocken
- Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube*. 1984, Berlin, de Gruyter
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. 1991, Göttingen, Vandenhoeck – Ruprecht