

Az egzisztencialista teológia problémája Kierkegaardnál

A következő esszé Kierkegaard egzisztencialista teológiájának egyes hallgatólagos előfeltételezéseit, illetve következményeit szeretné vizsgálni, és pedig összevetve főleg a korai kereszténység eszméivel, ahol korai kereszténységen az első ezer év (az úgynevezett patrisztikus kor) teológiáját értem. Kierkegaard gondolatainak elemzésében kritikai recepciójának egy nagyon mély, de kevésbé ismert alakját, Erik Petersont fogom követni. Ebből következően az elemzés hangsúlyosan nem filozófiai, hanem teológiai szempontból fog Kierkegaardra tekinteni.

A megközelítés magyarázata az a ritkán hangsúlyozott tény, hogy Kierkegaard alapvetően nem filozófus, hanem teológus volt, aki programjául azt tűzte ki, hogy a 19. századi Dánia hivatalos, egyházas kereszténységét ráébressze a hiteles kereszténységre.

“Feladatom kategóriája az, – mondja a *Naplókban* – hogy az emberek figyelmét felhívjam arra, hogy mi a lényegi kereszténység.”

A „lényegi” és a „nem-lényegi” kereszténység (*Christendom* és *Christenheid*) közötti konfliktus Dániában különösen nyilvánvaló volt, mert mint ez köztudott, a dán királyság a lutheri reformációt államvallássá tette (1536-ban, majd az 1848-as alkotmányban). Ennek a döntésnek egy nem várt, de elkerülhetetlen következménye az lett (nem másképp, mint minden hasonló esetben), hogy lutheránusnak lenni lényegében a jó állampolgárság feltételévé vált. Könnyen belátható, ha a jó dán polgár csak lutheránus lehet, akkor az állampolgári kötelességgel azonosított kereszténység klerikális és hivatalnoki miliőt hoz létre, amely protokolláris és formális vallásosságot eredményez. Ez az államvallási működés váltotta ki Kierkegaardban a személyességen alapuló kereszténység igényét, azaz egy olyan kereszténység példamutató bemutatását, ami a vallási-politikai külsőségek helyett a kereszténység alapvető elveit, a reális kereszténységet megélő bensőséges vallásosságot valósítja meg. Kierkegaard számára a hivatalos dán egyháziasság üres, tartalom nélküli héjhoz hasonlított, amely az egyént, az egyes személyt nem szólítja meg. Ezért tekintette feladatának azt, hogy ezt a héjat tartalommal töltsen meg – azzal a tartalommal, ami eleve, ami eredetileg ott is volt, de a „hivatalos kereszténység” kiüresített.

Fontos hangsúlyozni, hogy Kierkegaard *egyetlen* céljának a lényegileg keresztény életre való ráébresztést tekintette.

Írásaimban a következő dolgot szeretném elérni: hagyjak hátra a kereszténységről, és a világhoz fűződő viszonyáról egy olyan pontos jellemzést, hogy egy lelkes, és nemesen gondolkodó fiatal személy olyan pontosan tudjon ezekben ezekről a kérdésekről és viszonyokról tájékozódni, mintha a legjobb földrajzi intézetek által készített topográfiai térképeket használná.

Ez a térkép, szándékai szerint a nemes és lelkes személyt elvezeti a hivatalos kereszténységtől a kereszténység igazságához, persze azon az áron, hogy a hivatalos kereszténységet el kell hagynia. „Egy apostol feladata az – mondja Kierkegaard – hogy terjessze a kereszténységet, és az embereket megnyerje számára. Az én feladatom az, hogy lebeszéljem az embereket arról, hogy kereszténynek higgyék magukat – és én mégis a kereszténységet szolgálatában állok.”

Kierkegaard egész működésének hátterét tehát az a korabeli dániai lutheranizmus alkotja, amely egyfajta politikai identitást nyújtó államvallássá degenerálódott, és amit ekként lényegében három súlyos probléma fenyegetett: (1) az intellektualizmus, ami annyit tesz, mint egyfajta közvetlen mentális asszenzus doktrinák és tantételek egy csoportjához (erre még visszatérünk); (2) a formalizmus, amennyiben az állami kereszténység valójában csak a politikai hovatartozást („hazafiságot”) fejezett ki, és nem-hívő hívek hatalmas seregeit jelentette; és végül (3) a farizeusi viselkedés, ami a hipokrita klérus sokaságára utalt, amely lényegében megfelelnek arról a kereszténységről, amelynek hirdetésével megbízott. Kierkegaard későbbi hatása szempontjából természetesen fontos, hogy három pontja jól általánosítható minden klerikális, vagyis farizeus keresztény környezetre, sőt általában minden, a formalitást önmagáért hangsúlyozó intézményre. (Itt azért majd teszünk később egy distinkciót.)

A lényeg azonban az, hogy Kierkegaard a lutheránus egyház teológusa volt, és egzisztencializmusa a dán lutheránus egyház élethelyzetéből adódott. A szépíró Kierkegaard, a filozófus Kierkegaard, vagy a gondolkodó Kierkegaard minden aspektusa, ahogy Erik Peterson (1890-1960) fogalmaz, a *teológus* Kierkegaard szolgálatában állt.

Kierkegaard teológiájának egyik legmélyebb értője a huszadik század egyik nagy egyháztörténésze és teológusa, Erik Peterson volt. Nevét, vagy olvasatának, pontosabban kritikájának elemeit azonban hiába keresnénk a Kierkegaard monográfiákban. Bár a Kierkegaard-hoz hasonlóan pietista lutheránus környezetből induló, majd katolikussá konvertált patológus és teológus Kierkegaard-elemzése alig ismert, elemzése mélyreható, és Kierkegaard vallási gondolkodásának legmélyebb rétegeit érinti. Kierkegaardra vonatkozó tanulmányai és gondolatai talán éppen azért maradnak ki annyira a fősodorból, mert teológiai meglátásai, hogy úgy mondjam, veszélyesen mélyek, és végiggondoltak. Azt remélem tehát, hogy ennek a csak újabban újrafelfedezett nagy

teológusnak az értelmezése segíti az olvasókat abban, hogy egy nagyon érdekes megvilágításba helyezhessék Kierkegaard gondolatvilágát, illetve ennek korlátait. Talán még azt sem túlzás mondani, hogy Peterson szemszögéből válik Kierkegaard teológiája igazán érthetővé.

Peterson kritikája annál érdekesebb, mivel maga is hasonló pietista evangélikus közegeből indult útjára, mint Kierkegaard, és mint azt Barbara Nichtweiss hatalmas Peterson-monográfiájának hosszú fejezete mutatja, kezdetben maga is erőteljesen Kierkegaard hatása alatt is állt. Innét indulva azonban eljutott odáig, amint ezt egy, a benediktinus Anselm Stolzhoz (1900-1942) írott levelében megfogalmazza, hogy „Kierkegaard aus der Theologie auszulassen sei! – Kierkegaardot ki kell felejteni a teológiából!”¹

Hogy pontosan miért és hogyan, azt Peterson két rövid tanulmányában fogalmazta meg. Mindkettő, *Egzisztencializmus és protestáns teológia*, illetve a *Kierkegaard és a protestantizmus* 1947-ben jelent meg a háború után.² A következőkben elsősorban erre a két utóbbi írására fogok támaszkodni, mert bár ezeken túl még két fontos hosszabb írásában közvetve foglalkozott az egzisztencialista teológia problémájával, e hosszabb és híresebb tanulmányok gondolatmenete túl messze vinne minket a közvetlen témánktól.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Peterson három aspektusát tárja fel Kierkegaard hatásának: egyrészt, hogy milyen módon függ össze Kierkegaard gondolatvilága a protestáns teológiával, és a kezdeti ismeretlenség után miért válik viharos gyorsasággal tekintéllyé, majd miért tűnik ismét el onnét. Másrészt, hogy Kierkegaard (*lutheránus* teológus volta ellenére) miért hatott olyan erősen *katolikus* közegben, főleg a református recepció lecsengésével, és ami a huszadik század derekán korántsem volt magától értetődő. Harmadrészt, hogy milyen logika mentén hathatott olyan erősen a *teológus* Kierkegaard a vallásilag leginkább neutrálisnak számító, vagyis alkalmasint inkább teljesen valláson kívüli, ateista egzisztencialista filozófiában, Wittgensteintől Heideggerig.

Kis kitérével vessünk először egy pillantást arra, hogy ki is volt Erik Peterson? A magyar olvasó keveset tudhat róla, mert miközben alakja egyre súlyosabban jelenik meg a világban, hazai recepciója gyakorlatilag elhanyagolható. Hosszú csend után mostanában jelent meg válogatott írásainak tizenegy kötete Barbara Nichtweiss gondozásában, aki ráadásul publikált Petersonról egy nagyszerű, majd ezer oldalas monográfiát is, amelyre fentebb már hivatkoztunk. Peterson jelentőségét mutatja, hogy a majd ezer oldalas monográfia terjedelme ellenére már két kiadást is

¹ Nichtweiss, Barbara: *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk* (második kiadás). 1994, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 102. 31. lj.

² Peterson, Erik: „Existentialismus und protestantische Theologie”, és „Kierkegaard und der Protestantismus”. In uő: *Marginalien zur Theologie, Ausgewählte Schriften*, 2. kötet (szerk. Barbara Nichtweiss). 1995, Würzburg, Echter, 53–55, 56–62.

megért akadémiai bestsellerré vált. Peterson írásait újabban fordítják, olvassák immár angolul, franciául, és japánul – de legfontosabb kötetének, a *Theologische Traktaten* –nek magyar fordítása immár jó évtizede húzódik, és ki tudja, hogy végül lesz-e belőle valami.

Életrajzának legfontosabb elemei a következők. Erik Adolf Grandjean Peterson 1890-ben született Hamburgban, svéd származású evangélikus apától és francia hugenotta anyától. Környezete alapvetően pietista, mint fentebb említettem. Evangélikus teológiát tanult Strasbourgban, Bonnban, Göttingenben és Berlinben, végül Nathanael Bonnwetschnél doktorált. Habilitációs munkáját, a vallástörténeti iskolát követő *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* című disszertációját 1926-ban publikálta (éppen most adták ki újra, Christoph Markschiess kiváló előszavával és kiegészítéseivel),³ ami egy csapásra nemzetközi hírnevet és elismerést szerzett számára. 1920 és 1924 között Göttingenben együtt tanított és életre szóló kapcsolatot alakított ki Karl Barthtal (1886–1968). 1924-ben lett Bonnban az egyháztörténet és az Újszövetség professzora (zárójelben: itt lett Carl Schmitt közeli barátja is). Ebben az időben vált kézzelfoghatóvá fokozatos eltávolodása a protestáns teológiai liberalizmustól és a dialektikus teológiától. *Was ist Theologie?* címmel tartott 1925-ös előadása, majd 1929-ben *Die Kirche* címen kiadott traktátusával nagy feltűnést és komoly felzúdulást keltett evangélikus körökben a katholicizmushoz közeledő szellemisége miatt. Eltávolodása egyházától 1930 karácsonyán fejeződött be, amikor Peterson Rómában római katolikusnak tért át. Bonni állásáról lemondott, és ezután Münchenben, majd a végül Rómában élt, a háború alatt nagy szegénységben. Előadókörutakból tartotta fenn magát és családját. Mercati bíboros szerzett ugyan számára egy szerény állást a Pápai Keresztény Archeológiai Intézetben, de az akkorra már legendás tudós, akinek társaságát és tanácsait meghatározó teológusok és történészek keresték (hogy csak a Rahner fivéreket, vagy Joseph Ratzingert említsem),⁴ csak 1947-ben lehetett extraordiárius. Hiába, Róma bizalmatlan volt a konvertitával szemben. Közben előadásokat tartott Rómában és Milánóban is. Az intézetben végül 1956-ban kapott tanszéket. 1960-ban halt meg, egy hamburgi hazlátogatása során.

Petersonban az volt a különleges, hogy egyszerre volt kiemelkedő formátumú egyháztörténész és rendkívüli mélységű teológus. Az ő esetében eminensen bizonyult igaznak, hogy *philologia facta est theologia*, azaz számára teológiává párlódott le a történeti precizitás. Azon kevés patológus-

³ Peterson, Erik: *Heis theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken "Ein-Gott"-Akklamation. Mit Ergänzungen und Kommentare von Christoph Markschiess, Ausgewählte Schriften*, 8. kötet. 2012, Würzburg, Echter.

⁴ Említhetnék még a medievista Ernst Kantorowitzot, a teológusok közül a jezsuita Jean Daniélout, a dominikánus Yves Congart, valamint a gnóziskutató Johannes Quispelt is.

egyház történések közé számított, aki anyagát megérteni akarta is, és tudta is, és a filológiából adódó, a pontos történeti rekonstrukcióból adódó teológiai következtetéseket mindig végigvitte. Szellemi életrajzából világosan kirajzolódik, hogy az egyháztörténet és a patológia elfogulatlan tanulmányozása, a kérlelhetetlen tudományos következetesség alakította át a kezdetben liberális teológus nézeteit.⁵ Peterson nem maradt meg a teológiatörténeti következtetéseknél, hanem a modern irányzatok felől átgondolva, és a történeti belátásokat a jelennel folyamatosan konfrontálva alakított ki egy olyan releváns teológiai pozíciót, amely a korai egyház nézeteit közös fogalmi térben tudta összemérni, rehabilitálni, sőt érvényesnek látni a 20. század első felének domináns teológiáinak kontextusában. Peterson számára ilyen feladat volt a modernitást képviselő Kierkegaarddal való elszámolás.

Kierkegaardot elemezve Peterson azt tekinti kiindulópontnak, hogy az ő szellemi hátterét alkotó pietizmus a protestantizmus belső ellenzékeként jött létre, a hivatalos egyház formalizmusával szemben. A pietizmus alaptételei közé számított az egyetemes papság eszméje, azaz a laikusokra is kiterjedő spirituális autoritás fogalma, a „kis egyházak” privát spirituális közösségeinek szerepe a nagy egyházon belül (*ecclesiolae in ecclesia*), valamint a megélt keresztyén lelkiség, mint gyakorlat. Ez utóbbinak hangsúlyozása adja Kierkegaard olyan kulcsfogalmainak a hátterét is, mint „realitás” és „egzisztencia”.

Miért volt ezekre szükség – milyen igény hívta életre a pietizmust? Peterson felhívja a figyelmet az orthodox lutheránus teológia nominalizmusának következményeire. A lutheri teológia nominalizmusa (azaz a szavak elválasztása a dolgoktól, a hit elválasztása a cselekedetektől) leginkább az isteni ítélszék előtti megigazulás lutheri tanításában fejeződik ki. Ez nemcsak azt jelenti, hogy az emberi tettek jelentősége eltöröltetik az isteni tettek felől nézve, hanem azt is, hogy a hívő személyének realitása maga is zárójelbe tétel. A kegyelem többé nem az embernek átadott kegyelem (*gratia infusa*, skolasztikus terminológiával), nem a teremtményben meglevő, inherens kegyelem, hanem isteni kegy (*favor Dei*), amelyet nem egy reális, az isten keze által „képére és hasonlatosságára” teremtett személy kap, hanem egy ideális létező. Az abszolút isteni akarat jogi fikciója alapján önkényesen megteremtett létező kapja ezt a ki nem érdemelt kegyet. Ő az, aki a Krisztus kegyelmének egyedül valóságos adományaiban részesül. Ezen a módon a Megváltó maga is egy ideális tényé lesz, és a hit pedig egy ezt a tényt elfogadó, „hívő” intellektuális aktussá, egy gondolati tette válik, amely életszerűséget csak abból merít, hogy

⁵ A *Zeuge der Wahrheit* című (1937) tanulmányában Peterson ezt nyíltan meg is fogalmazza: „ha képes lenne az ember tudományos belátások alapján teológiai következtetésekre jutni...” Peterson, Erik: „Zeuge der Wahrheit”. In uő: *Theologische Traktate*. 1994, Würzburg, Echter, 93–129, itt: 96.

dialektikus feszültség áll fenn a tapasztalati valóságos (a bűn) és a láthatatlan ideális (azaz Istennek az ember feletti ítélete) között.

Ekként az ember abba a paradox helyzetbe kerül, hogy egyszerre bűnös és ugyanakkor megigazult: bűnös, mint reális földi ember, és ugyanakkor megigazult az ő ideális létében Isten ítélőszéke előtt, az „ingyen kegyelem” révén.

Még egyszer: Peterson arra mutat rá, hogy a fentiek szerint a megváltás maga ebben az értelemben, mint ideális tény nem valóságos, nem tapasztalható realitás, miként a megváltó hit is intellektuális aktus, szemben a bűn tapasztalható valóságával. Az isten előtti megigazulás láthatatlansága, és a bűn látható realitása között feloldhatatlan ellentmondás feszül.

Az emberi cselekedetek ennek alapján eljelentéktelenednek Isten előtt, csakhogy ez egyúttal azt is jelenti, hogy az ima, az áldozat, a liturgia, a szentségek, sőt, a felebaráti szeretet gyakorlása, magyarul minden evilági aktus is jelentéktelenné minősül, hiszen ellenkező esetben veszélyeztetné az egyedül a hitből (*sola fide*) való megigazulást. Peterson Swendenborg egy híres látomását idézi fel, ahol a lutheránus teológus egy ajtó és ablak nélküli üres szobában járkál fel s alá, s közben azt hajtogatja maga előtt: „egyedül a hitből, egyedül a hitből” (*sola fide, sola fide*).

Kierkegaard teológiájának végiggondolása során Peterson utal bizonyos életrajzi elemekre is. Például arra, hogy Kierkegaard soha nem támadta a pietizmust (csak annak tökéletlenségét, érdekes módon éppen a korai kereszténység ideáljával állítva szembe – kicsit úgy, mint Peterson maga),⁶ illetve, hogy a tapasztalat hangsúlyozása (illetve az újjászületés megélésének fontossága), jegyességének felbontása, illetve a Martensen elleni támadása pontosan a fenti orthodox lutheri nominalizmus elvetésével függhet össze.

Ebből a szempontból válik érthetővé, hogy miért mondhatja Kierkegaard:

„A kereszténység kiirtotta a krisztushitet, anélkül, hogy igazán tudna erről; következésképp ha van valami teendő, hát meg kell próbálnunk visszajuttatni a krisztushitet a kereszténységbe.”⁷

A „krisztushit visszajuttatása” kapcsán térhetünk át a második pontra, Kierkegaard teológiájának a római katolicizmushoz való bizonyos mértékű, azaz bizonyos tételekben való hasonlóságára, ami a század derekától induló erőteljese katolikus recepció alapját alkotja.

⁶ Nichtweiss 1994, 120.

⁷ Kierkegaard, Søren: *A keresztény hit iskolája* (ford. Hidas Zoltán). 1998, Budapest, Atlantisz, 48.

Peterson ismét fontos dologra hívja fel a figyelmet. Luther előtt a keresztények házasodhattak is, de ha azt tartották hivatásuknak, kolostorba is vonulhattak. Luther programmatikus megházasodása után azonban minden eltérés ettől a főszabálytól a protestáns egyház szellemiségével ellentétesnek minősült.

Amikor azonban Kierkegaard felbontotta a Regine Olsennel kötött jegyességét, ezzel olyan elvi döntést is hozott, ami túlmutat a pszichológiai zavarodottság, vagy a különtség túl könnyen lerázható jelenségén. Kierkegaard ugyanis ezzel olyan létforma mellett döntött, amelynek révén a protestantizmus lényegében érzi magát fenyegetve, amennyiben az egzisztencia radikális tette az általánosan kívüli, a házasság által képviselt etikai szférán kívüli választásra mutat példát. „Az etikai átmenet felfüggesztése“, éppen Kierkegaard szerint feltétele annak, hogy az ember „egyes legyen Isten előtt“, és „szellemi egzisztenciára“ tegyen szert. Peterson azt mondja ki, hogy mindazok a fogalmak – mint „egzisztencia“, „döntés“, „ugrás“, „az egyes“ –, melyeket a pietista Kierkegaard az ortodox lutheri teológiával szemben dolgozott ki, csupán a saját „elhívásának“ problémájával szembesülő katolikus számára lehet értelmes. Az orthodox lutheri reformáció számára, ahol a hívő „*sola fide*“ igazul meg, mindezek a tetteket implikáló fogalmak nem használhatóak.

A megváltás orthodox protestáns felfogása szerint ugyanis a megváltás ideális egzisztenciájáról való lemondást jelentené, amikor Kierkegaard az individuumnak, az „egyesnek“ a Krisztussal való időtlen találkozásától várja a megigazolást.⁸ Itt van jelentősége a Kierkegaard által hangsúlyozott szubjektivitásnak. Az egyes önmagában találkozik Istennel, illetve a Krisztussal – és ez ugyan dogmatikai szempontból látszólag teljesen orthodox, de csak a részletek iránt kevésbé fogékonyak számára. Az egyes, a „*monos*“ (görögül az „egyes“-t, az „egyedüli“-t jelenti), utal rá Peterson, nagyon is közeli áthallást jelenít meg a *monachus*, a szerzetes felé (és itt talán fölösleges is utalnom Kierkegaard egyik álnevére – Johannes Climacus – aki minden teológus számára köztudottan a pusztaági szerzetesek egyik legnagyobb teoretikusa volt). Az egyidejűségben való szembesülés a Krisztussal – azaz egyfajta *imitatio Christi* – ekként egyfajta kriptó-katolicizmus felé kezd mutatni, akarva-akaratlanul.

Ugyanezt a magyarázatot látja Peterson a Martensen-affér mögött is. Kierkegaard-t mérhetetlenül felháborította, hogy Martensen püspök elhunyt elődjét, Mynster püspököt „az igazság tanújának“ nevezte. Tudvalevő, hogy ez a kifejezés a korai kereszténységben a vértanúknak járt, egyedül őket illette, és Mynster minden nagysága mellett sem volt soha, semmilyen értelemben vértanú. Nagy

⁸ Például lásd *A keresztény hit iskolája* 80–82. oldalainak fejtegetéseit.

formátumú személye a hivatalos dán államegyházat képviselte, és ekként lényegében a dán polgárság spirituális garanciáinak őrzője volt. Martensen püspök retorikai nagyzása Kierkegaard számára a blaszfémia minősített esetét jelentette, az igazi, a reális kereszténység helyére lépő hivatalos, fennálló kereszténység legszebb példáját nyújtva.

Peterson véleményem szerint igen helyesen teszi rá az ujját a problémára. Kierkegaard számára a mártír szentséget képviselt. A mártír egy szent, aki a vérével tanúskodik az igazság mellett. Mármost a protestáns ortodoxia számára természetesen létezik a "hitvalló" fogalma, de nem a mártíré, és még kevésbé a szenté.

Peterson ehelyütt Antiókhiai szent Ignácra utal, aki számára az igazi létezés, az igaz egzisztencia a Krisztusban való lét. "Engedjétek meg – írja a Rómaiakhoz írott levelének címzettjeihez a mártíromságra készülve – hogy befogadjam a tiszta fényt. Ha majd *ott* leszek, akkor leszek igazán ember."⁹ A párhuzam (amit magánál Kierkegaardnál nem találunk meg, de jól mutatja Peterson mély megértését Kierkegaard problémája iránt) nyilvánvaló. Az igazi lét a Krisztus követése a szenvedésben, mind egészen a mártíromságig. Ez az egzisztencia értelme, és Kierkegaard arra mutat rá, hogy az a teológia, amely a mártír, vagy a szentség fogalmát elveti, valójában sohasem lehet a tulajdonképpeni értelemben egzisztencialisan hiteles.

Roppant érdekes, ahogy Peterson Karl Barth példáján foglalja össze a Kierkegaard-hoz való protestáns viszony alakulását, ami a fentiek alapján nem véletlenül válik problematikusá a kezdeti lelkesedés után. A protestáns teológiai köztudatba Kierkegaardot Barth Római level kommentárja robbantotta be 1919-ben. Ezután Barth évekig még mint "a 19. szd. legnagyobb teológusát" említi Kierkegaardot, például az "Isten szava és a teológia" című tanulmánykötetében (1924). Ekkor még Kierkegaardot teológiájának olyan nagy elődei között tartja számon, mint Luther, Kálvin, szent Pál, vagy Jeremiás. Aztán később a *Dogmatikájában* (1932-1967) az egzisztencialista teológiát csak mint a pietizmus maradványát említi. A harmadik kiadásban az egzisztencialista teológia visszaszorul az etika területére, és végül a *Protestáns teológia a 19. században* című 1932-es munkája Kierkegaardot egyáltalán nem is említi.

A protestáns recepció visszaszorulásával azonban hirtelen megnő Kierkegaard szerepe a katolikus gondolkodás számára. Ezt az magyarázhatja, hogy a katolikus egyházon belül megnő a laicitás szerepe. A római egyház intézményesült formáival szemben a személyes vallásosság, az individuális, de cselekvő kereszténység ideálja. Ez az irányzat könnyen találhat utat Kierkegaardhoz, aki, hogy úgy mondjam egyszerre „elégé katolikus” (mint láttuk), miközben

⁹ *Ignatii Epistulae vii genuiae* 4,6,2. (ed. P.T. Camelot). 1969, Paris, Cerf (Sources chrétiennes 10.).

eléggé „nem egyházas” is egy, az egyház intézményeivel szemben szkeptikusabb vallásosság számára.

Végül eljutunk a harmadik ponthoz, Kierkegaard teológiájának szekularizálódási lehetőségéhez, azaz az egzisztencialista filozófiára gyakorolt hatásához. Itt is Peterson gondolatmenetét fogom követni. Abból indul ki, hogy a német idealizmus és a fenti értelemben vett nominalista protestáns ortodoxia lényegében véve szövetségesei egymásnak. Hegel filozófiája minden teológiai tényt be tudott elemelni és magába olvasztani a „megszüntette megőrzés” elméleti konstrukciójának segítségével.

Kierkegaard ezzel a veszéllyel szemben próbálta megvédeni egyháza ortodoxiáját. Fő érve Hegellel és a hegelianus hivatalos dán teológiával szemben az volt, hogy a hegelianusok összekeverik a reális emberi lét világát az eszmék világával, és végső soron a reális létet egyfajta metafizikai rendszerré változtatják. Igen ám, de ezt Kierkegaardnak nem lehetett másképp megtennie, mint egy, a protestantizmuson belül újnak számító realitásfogalom bevezetésével, ami azonban nem létezett korábban, mert nem is létezhetett. Ez a realitás az, amire fentebb már utaltam Kierkegaard misztikus jámborsága: a Krisztus követése, a „magalázottal” való azonosulás, a Krisztussal együtt szenvedés, a Krisztussal együtt való meghalás.

Peterson ugyanakkor arra mutat rá, hogy amennyiben – mint Heideggernél – Kierkegaard keresztény, illetve teológiai alapját lefejtjük (a korai Heidegger magát még teológusnak tartotta, és csak 1921-ben Löwithnek írt levelében mondja ki, hogy elhagyta a „Kierkegaard-i irányzatot”), és eredetileg teológia közegben és teológiai céllal született fogalmait feloldjuk az „általános emberiben”, akkor ezeket a fogalmakat nem egyszerűen megváltoztatjuk, hanem konkrét jelentésüktől is megfosztjuk.

A teológiai háttéről való megszabadulásnak azonban ára van. Éspedig az, hogy a vallási alapok nélküli egzisztencializmus a filozófiai közegben irányultság nélkülivé, azaz nihilizmussá válik. Peterson utal Karl Löwith egy nevezetes anekdotájára, amelyben egy francia Heidegger tanítvány így foglalta össze szellemi helyzetét: „El vagyok szánva, csak azt nem tudom mire” - 'Je suis résolu, seulement j'ignore à quoi.' Az anekdota arra mutat rá, hogy a hit, hogy úgy mondjam, kétargumentumú reláció, azaz *valaki* hisz *valamiben*. Az igazi kérdés nem az, hogy „hisz-e valaki”, hanem az, hogy miben hisz.¹⁰ Ezért lehetséges az, hogy később, amikor a teológusok

¹⁰ Ennek részletes elemzését lásd Geréby György: „Theistic fallacies”. In Losonczi, P. – Xeravits, G. (szerk): *Reflecting diversity*. 2007, Wien – Berlin, Lit, 166–190.

egzisztencialistává váltak, olyan könnyen keverték össze a hitet, mint a hívés önmagában vett aktusát a Krisztussal.

A háború utáni helyzetben hirtelen sokkal világosabban derült ki, hogy hová vezet a teológiai fogalmak általános fogalmakká alakítása. Visszatekintve az értő szem már láthatta, hogy a Krisztussal való egyidejűségben Isten előtt álló egzisztencia hogyan vátváltozhatott át egy Isten nélküli történelembe ágyazott egzisztenciává, és az idők teljességében emberré vált Isten melletti döntés miképp alakulhatott át a történelmi időt megtestesítő Vezér melletti döntéssé. Teológiai szemmel akár hivatkozhatnánk a Rómabéliekhez írott levélre: „Mert a testnek gondolata halál; a Lélek gondolata pedig élet és békeség.” (Róm 8:6)

A példa kedvéért térjünk vissza a Martensen-affér központi problémájához! A „mártír” szó Kierkegaardot felháborító blaszfémiája abban áll, hogy a mártír halála, ahogy arra Peterson rámutat, mint például István protovértanúé, kinyilvánítja Istent – és itt van jelentősége annak, hogy István megkövezésekor megnyílik az égbolt, és „ímé látom ... az embernek Fiát az Isten jobbjára felől állani.” (ApCsel 7:56) Az egzisztencialista filozófiában azonban csak az emberi egzisztenciának a semmi általi korlátozottsága mutatódik fel, és a „pillanat” (Augenblick), ami Kierkegaard számára a keresztény misztika fogalma, a történelmi vagy politikai felelősséghez való pillanatnyi kapcsolódás fogalmává szekularizálódik.

A lényegi különbség itt az, hogy úgy mondjam, hogy amíg Kierkegaard meztelen emberi léte arra szolgál, hogy az ember a megtestesült Istennel közvetlen valóságként állhasson szemben, és individuumként etikai döntésre kényszerüljön, addig az egzisztencia önmagában véve, bármennyire is létbe lett légyen vetve, sem az istennel való találkozásra, sem az etikai döntésre nem fog irányt találhatni. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Peterson szemében Heidegger és Jaspers oly módon használják Kierkegaardot, hogy közben a kereszténnyé válás árát nem akarják megfizetni.

Eddig lényegében Peterson értelmezését foglaltam össze, amihez annyit tehetnénk hozzá, hogy – egy pillanatra kilépve Kierkegaardot értelmező történelmi környezet háttéréből – vannak Kierkegaard teológiájának ritkábban hangsúlyozott és kevesebbet elemzett további problémái is. Itt és most nem mehetek bele ezekbe a kérdésekbe a szükséges mélységben, de talán az irányok jelzésére ez a vázlatos bemutatás is alkalmas.

Az első pont a vallási tekintély problémája. Peterson azt veti Kierkegaard – és általában az egzisztencialista teológia – szemére, hogy nem tudja integrálni a dogmatikus tekintély fogalmát.

Továbbgondolva és kifejtve ez azt jelenti, hogy a meztelen individuum egzisztenciális nyitottsága ugyan egyfelől a teljes szabadság előfeltétel nélküli gazdagságát kínálja, de persze ezzel együtt a

teljes felelősség „félelmét és reszketését” hozza magával. Miközben a lehetőségek megkötések nélkül érvényesülhetnek, ám eközben a lehetséges választások tétje iránytű híján félelmetes veszélyeket is hordozhat. Ez a perspektíva valóban szédítő és ekként vonzó, és Kierkegaard ezt valóban következetesen gondolta végig. Így juthatott el a szókratészi kérdés, az előfeltétel nélküli vizsgálódás, az ironia és a szubjektivitás kiemelt jelentőségéhez. De a probléma az, hogy – mint a fenti Löwith anekdota szépen mutatja – ez egészen egyszerűen nem vezet el a kereszténység tanításaira. Maga a „tanítás” terminus problematikus kellene, hogy legyen Kierkegaard számára, amennyiben a „félelemből és reszketésből” semmiféle tanítás, mint tanítás nem származhat.

Bár a szókratészi stratégiában a szubjektivitás, az egyén felelősségteljes belátása az igazság alapja, *vallási* értelemben a „szubjektív vélemény” értelmetlen fogalom. A vallás, azaz a *religio* (és akár az antik, cicerói, akár a zsidó, akár a keresztény, akár a modern konfesszionális értelemben vesszük) kötöttséget, odatartozást, egy szerződést (a Törvényt), a liturgiát (azaz az Isten személye körüli szolgálatot) és ekként elkötelezettséget jelent. *Right or wrong, my party.*

Kierkegaard az ember egzisztenciális helyzetére való visszavezetés révén, e helyzet felismerésének és tudatosításának révén akarja „kibábáskodni” azt, hogy az egyes, az individuális lélek eljuthasson a kereszténység által nyújtott boldogsághoz. Nem tartom véletlennek, hogy Kierkegaard kulcsfogalmai: „egzisztencia”, „félelem és reszketés”, „aggodalom”, „fogadás”, „paradoxon” – ezek valójában egytől-egyik nem-vallási fogalmak, azaz a vallási nyelven kívülről származnak. A nyelv azonban világokat alkot, és a nyelvek közötti választás világok választása. Egy nyelv elfogadása viszont tekintélyen alapul. A gyerekek sem választanak anyanyelvet, mert az a szülő (akár hangsúlyos, akár egyszerűen csak az életből fakadó) tekintélyén múlik, az anyanyelvet az határozza meg – akik maguk is ugyanígy tettek rá szert. A gyerekek példájában persze nincs tudatos döntés, de a példa ettől az esettől eltekintve könnyen kiterjeszthető. Kierkegaardnak számot kellene vetnie Ágoston szavaival, aki mély belátást fogalmaz meg híres mondatában: „soha nem hittem volna az evangéliumban, ha nem vezetett volna ebben az egyház tekintélye”.¹¹

A második pont egy nem kevésbé súlyos problémát vet fel. A Kierkegaard-irodalom alapvető tétele, hogy Kierkegaard központi fogalma az individuum.¹² Az isten előtt álló individuum

¹¹ „Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas”. Augustinus, *Contra epistolam manichaei*, PL 42:176.

¹² Érdekes megfigyelni, hogy Kierkegaard írásaiban folyamatosan egyes szám második személyt használ, azaz mindig egyes emberekhez szól.

azonban – triviálisnak tűnő megállapítás – individuumként áll Isten előtt. Miért fontos ezt a látszólagos tautológiát hangsúlyozni? Mert egy nagyon fontos bibliai fordulatot ez a mezítelen individuum sosem lenne képes használni, sohasem mondhatna. Ez pedig a következő: „Az Úr, a mi atyáinknak istene”¹³ – ami sohasem hangozhat el Kierkegaard szájából Péter vagy István, vagy Ezra próféta módján. És itt vissza kell utalnunk az előző pontra. Ha csak azt érthetjük meg Kierkegaard szerint, ami az ember egzisztenciális feltétele, vagyis ami az egyén elemi egzisztenciális tapasztalata, akkor azt kellene mondania, hogy az Isten előtt való állás az Atyák istene előtt való állás az esetek döntő többségében. (Láttuk, hogy vannak kivételek, mint István vértanú, vagy akár Mózes, vagy a Tábor-hegyi átváltozásnál a három tanítvány esetében, de ezek igen ritka kivételek.) Szigorú értelemben ugyanis Isten előtt állni nyilvános valóságként csak az utolsó ítéletkor lehet. A *visio beata* csak az üdvözültek számára lehetséges. Addig Isten az Atyák Istene, a Sinai hegyen, a Tábor hegyén, a Mennybemenetelkor.

Nem tartom véletlennek, hogy Kierkegaard központi példája, „a hit lovagja” Ábrahám. Ábrahám ugyanis *individuum*, még nép nélküli *egyén*. A választott nép, a zsidóság ugyanis az Ábrahámnak tett isteni ígéretből származik majd a jövőben. A Nép, mint sokaság majd Izsáktól, végül Jákób tizenkét fiától származik. Ábrahám még egyedül van, azaz az ő esetében nem kell „atyáink istenéről” beszélni.

Kierkegaard minden esetben az individuumhoz beszél, az egyes embert szólítja meg. Láttuk, hogy ebben Luther alapvető teológiai gondolatát követte, aki a hívők általános papságát hirdette. Az egyes ember azonban nem nép. Nép nélkül viszont nincs üdvtörténet. Ha pedig nincs üdvtörténet, akkor annak a mondatnak, hogy „lesztek nekem szent nép, királyi papság” (Ex 19:6, majd 1Pét 2:9) nincs értelme. Nagyon meg kell gondolni az üdvtörténet feláldozását, mert akkor nincsenek próféták sem, nincsenek jövendölések. Nép nélkül nincs Jeruzsálem, és Jeremiás siralmi értelmetlenné válnak. És akkor Jézus nem lehet a Krisztus, a Felkent, aki az Isten *országát* hirdeti.

Ezek az elemek együttesen mutatják, hogy olyan keresztény liturgikus elemek, mint az „ország,” a „hatalom,” a „dicsőség,” (amelyek mind bibliai kifejezések) igazából nem értelmezhetőek Kierkegaard számára. „Isten országa” nem egyszerűen teológiai, hanem politikai fogalom: nincsen ország *nép*, és *uralkodó* nélkül. (Emlékeztetnék arra, hogy a Bibliában Isten „Király” és a Krisztus „Úr”.) Az egyes emberrel, mint individuummal szembenálló Isten kettőse nem alkot „országot”. Az „ország” nem magánvélemény, nem magányos hit kérdése. Itt válik döntő jelentőségűvé, hogy

¹³ Pl. Ezra 7,27 (LXX), ApCsel 5,30.

Kierkegaard teológiájában nincsen közösség, következésképpen nincsen népfogalom sem. A liturgia, amelynek során az Úr napján (!) Isten népe kinyilvánítja, *akklamálja* Isten királyságát, és ekként a népnek Istenhez való tartozását, Kierkegaard számára nem számíthat teológiai jelentőségre.

Természetesen mindezt számon kérni Kierkegaardon egyfajta *ignoratio elenchi*, hiszen a pietista Kierkegaard éppen azzal a kereszténységgel száll szembe, amely ezeket a teológiai gondolatokat egy társadalmiasítottak szánt, de bürokratikus, és kiüresedett formában gondolja. Ugyanakkor az egyéni üdvösség keresésének veszélyes voltára utalhat a Máté evangélium híres sora: „Mert aki meg akarja tartani az ő életét, elveszti azt; aki pedig elveszti az ő életét én érettem, megtalálja azt”. (Mt 16, 25) Megtalálja – tudniillik az egyház közösségében. Ez a közösség persze – ismét Ágostonra utalnék – még nem azonos a Szentek Városával, szemben az Augsburgi Hitvallással, hanem egy kevert nép, vegyes város, *civitas mixta*. A szentek városa, mint azt Ágoston világosan mondja, majd csak az eljövendő *Civitas Dei*, az idők végén az égből leereszkedő eszkatologikus Új Jeruzsálem lesz.

Kierkegaard teológiája Peterson számára zsákutcának bizonyult, és részben éppen Kierkegaard kritikáján keresztül jutott el a protestantizmussal való szakításához. Peterson ugyan egyetértett Kierkegaarddal abban, hogy a kinyilatkoztatás testi alakot vesz fel, de a kinyilatkoztatás folyamatosan jelenlétét, Krisztus „időtlen jelenlétét” nem a magára hagyott individuum, hanem az egyház, a dogma (a tanítás), és a szentségek testesítik meg.

Referencia:

Augustinus, *Contra epistolam manichaei*. PL 42.

Geréby György: „Theistic fallacies”. In Losonczi, P. – Xeravits, G. (szerk): *Reflecting diversity*. 2007, Wien – Berlin, Lit, 166–190.

Ignatii Epistulae vii genuinae 4,6,2. (ed. P.T. Camelot). 1969, Paris, Cerf (Sources chrétiennes 10.)

Nichtweiss, Barbara: *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk* (második kiadás). 1994, Freiburg – Basel – Wien, Herder

Peterson, Erik: „Existentialismus und protestantische Theologie”, és „Kierkegaard und der Protestantismus”. In uő: *Marginalien zur Theologie, Ausgewählte Schriften*, 2. kötet (szerk. Barbara Nichtweiss). 1995, Würzburg, Echter, 53–55.

Peterson, Erik: „Zeuge der Wahrheit”. In uő: *Theologische Traktate*. 1994, Würzburg, Echter, 93–129. Kierkegaard, Søren: *A keresztény hit iskolája* (ford. Hidas Zoltán). 1998, Budapest, Atlantisz

Peterson, Erik: *Heis theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation. Mit Ergänzungen und Kommentare von Christoph Marksches*, *Ausgewählte Schriften*, 8. kötet. 2012, Würzburg, Echter