

Facie ad faciem – nincs tehát alibi a létben

Reflexiók Tavaszy Sándor és Lukács György
Kierkegaard *akéda*-értelmezésének margójára

Kivonat

Ismeretes Kierkegaard három létmódstádiuma, az esztétikai, az etikai és a valási, melyek közül a harmadik az *akéda* értelmezésére épül. Nálunk Tavaszy Sándor és Lukács György körülbelül egy időben kísérli meg Kierkegaard értelmezését. Egyik bölcselő sem találhat alibit a létezés alól, sőt – horribile dictu – az Ábrahám próbatétele alól sem. Hogyan válaszoltak e kihívásra? A kérdést kötelesek vagyunk feltenni – immár önmagunknak. A neomarxista készítettnek (is) kitett posztmodern korban hogyan válaszol a saját egzisztenciális tájékozódásunk arra, hogy „nincs alibink a létben”?

Bevezetés, avagy a kutatásunk célkitűzése

Kölcsey végre (és talán magyar nyelvterületen elsőként) az etika mindenkori és örökzöld kérdését *nem etikai dilemmaként* veti fel, amikor a lét értelmére nem valamiféle morális értékítélet felől, hanem az egzisztenciát fenyegető meg nem élt lét hiábavalósága és fenyegetettsége felől kérdez rá a *Vanitatum vanitas* című, 1823-ban írott versében (Kierkegaard még mindössze tízéves ekkor): „Bárminő színben jelentse / Jöttét a vándor szerencse, / Sem nem rossz az, sem nem jó: / Mind csak hiábavaló!” Számára nem elsődlegesen morális kérdés tehát a lét értelmének felvetése, hanem mindenekelőtt egzisztenciális, mert ha nem az autentikus létezés volna az, amire rákérdezni minden ember kötelessége, akkor az azt követő esetleges morális kérdésfeltevése sem lehetne egy, a húsába vágó, tehát magát az egzisztenciát érintő súlyos dilemma. Santayana egy Corliss Lamonthoz írott levelében¹ először elképesztő éleslátással tiltakozik a humanizmus filozófiaként való felfogása és értelmezése ellen, a maga humanizmusát csak egyfajta „stílusként” megjelölve.² Azután Croce nyomán mintha mégis engedményt tenne, és a humanizmust

¹ Santayana, George: *The Letters of George Santayana: Book Eight, 1948-1952*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008, 8:227-228. A levél keltezési dátuma: 1950. jan. 6.

² Ezen átmeneti, ellentmondástól sem mentes zavarát – ahogy ezt a racionális erőfeszítésből

inkább egyfajta eredendő etikaként határozza meg, ami része az ő természetéről vallott felfogásának is. De végül azt hangsúlyozza, hogy a humanizmus és a humanista világlátás értékeinek demokratikus abszolutizálása (és ezzel, paradox módon, *elrelativizálása*) a legnagyobb kockázat és egyben a leginkább kísértő veszély:

„Véleményem szerint a 'humanizmusnak' megvan az az erkölcsi hibája, hogy úgy tűnik, az egész emberiséget tekintéllyé és minden egyén szeretetének kötelező tárgyává teszi. Nem látok rá okot. Az általunk kívánatosnak talált társadalom behatároltságát és korlátait saját állapotunk határozza meg, nem pedig annak mértékadóvá való kiterjesztése a világban. Kétségtelenül ez az a pont, ahol leginkább eltér az ön nézetétől és általában a modern érzéstől. A demokrácia akkor jó, ha természetes, nem erőltetett. De minden kor, hely és személy természetes erénye az, amit egy jó demokrácia biztosítana – nem az egységesség.”

Vajon véletlen, hogy épp ő nevezi „pszichológiai szocialistáknak” a brit radikálisokat, főleg Bertrand Russelre és F. C. S. Schillerre utalva levelezésében? Tömören fogalmazva azt állíthatnánk, mintha megjegyezné: az ilyen értelemben felfogott *humanizmus dehumanizálja magát a humanitást*.³

Jelen tanulmányunk célkitűzése, hogy a humán fókuszú terápiák humanista szemlélete által tételezett túlságosan individualista szelf⁴ nehezen megragadható

adódó zavart a neokantianus etika talaján állva, másokhoz hasonlóan, szükségszerűen Santayana is megéli és tapasztalja – talán érteni véljük. A kortárs bölcseleők a kierkegaard-i perszonalizmus és egzisztencializmus által felkínált, és a létezését egészében átfogó autentikus létdimenzió mellőzésével az idealizmusnak ebbe a klasszikus zsákutcájába szükségszerűen újra és újra belefutottak.

³Talán emiatt volna fontos éppen Bubert, és az őt követő kontextuális családterápiás szemléletet kidolgozó Böszörményi-Nagy Ivánt megjelölni itt, akiknek a dialogikus és „többirányú elkötelezettségen” alapuló humanizmusa leplezte le – jóllehet indirekt módon – e fent említett „dehumanizált humanitást”, mely tetten érhető az ún. „ego-teóriákban” is. Aat van Rhijn és Hanneke Meulink-Korf a *Buber hatása Nagyra* című cikkben (vö. Kiss Jenő, Hanneke Meulink-Korf és Annette Melzer (szerk.): *Megmásíthatatlan jogigény. Betekintés a kontextuális lelkigondozásba és segítségbe*. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2013, 27) idézik Böszörményi állásfoglalását, majd kijelentik, hogy sem a pszichológiai elméletben, sem a közismert családterápiák rendszerszemléletű felismeréseivel kiegészített modellekben nem találni ehhez megfelelő paradigmát: „Interesting to note – mutat rá Nagy egy 1981-es interjújában – the key to the door of depth relational phenomena and to the contextual extension of system-based thinking in classical family-therapy came from Martin Buber, and only to a lesser extent from relationally based ego theory.” (Valószínűnek tartjuk, hogy Buber halála előtt Carl Rogersszel folytatott „szelíd” dialogikus vitáját idézi ez, hisz ugyan az „ego-teória” is relacionális alapra épül és hivatkozik, de egyben nyilvánvalóvá is teszi, hogy a humán fókuszú terápiák humanizmusának szelf-értelmezésében is megjelenik az a hajszálvékony és nehezen megkülönböztethető különbség, ami dehumanizálja eredeti intenciója ellenére az ily módon felfogott szelfet is).

⁴Az egónak ezzel a relációs elméleti szemléletkísérletével kapcsolatosan hadd jegyezzük meg e helyen, hogy Abraham Maslow elhíresült ún. „szükségletpiramisának” 1945-ös első leírása még

definíciójának hajszálrepedéseit megpróbáljuk felfedni és kimutatni. Tesszük ezt Kierkegaard első magyar recepciója és annak hatástörténete nyomán, miközben a kérdést Tavaszy Sándornak és Lukács Györgynek⁵ nemcsak a lételeméleti nézetei alapján, hanem életpályájuk, mint *megvalósított egzisztencia* felől is vizsgáljuk.

a csúcstra az önmegvalósítást helyezi, ezzel egyfajta individualista egysíkúságba torkolló humanizmust tételezve, és csak halála előtt nemsokkal döbben rá, hogy az önmegvalósító szelf fölé oda kéne helyezni az önmeghaladó szelfet, vagyis a transzcendens szelfet, de azt már nem ismeri fel sem ő, sem az első elképzelésének követői, hogy témánk szempontjából ez utóbbi számolja fel a dehumanizáció humanista köntösben jelentkező kísértését. Ez a késői felismerés mégis párhuzamba állítható a Böszörmányi-Nagy meglátásával, hisz ebben is eltávolodik mind a felvilágosodás humanizmusától, mind a Freud-féle terápiától. Például érdekesnek hat, hogy a fent idézett szerzők megfigyelik: Böszörmányi-Nagy Stirlintől való eltávolodása akkor következett be, amikor az előbbi feladta Stirlin hegeliánus modelljét, ami a gyermekek szülőktől való elválását hegeli dialektikus módon értelmezte, vagyis a tézis-antitézis dialektikájaként és a megbékélést szintézisként. Jelen tanulmányunk határait meghaladná, itt csak utalunk arra, hogy Kierkegaard pontosan ennek az antitézisnek a feloldását vétőzta meg (berlini tanítómesterével, Hegellel vitázva) és szembeállította vele a választott egzisztencia fogalmát, vagyis azt a döntést, hogy a létező önnön létét, mint az egyedi módon sajátosan felfogható léte választja, és ebben a választásban élheti meg önnön szabadságát. Ezt látjuk a személyes élettörténetében is, az apjával való kapcsolata rendezésében, valamint a Regine Olsennel való viszonyában, majd a felbontott jegyességben is – szabad döntését az *akéda*-ban, Izsák felajánlásának a történetében illusztrálva. Mindig egy történet és nem egy absztrakció a létünk tétje. Nyilván, a reflektált, tudatos létről beszélünk és az egzisztenciális döntések példázzák a saját egyedi élettörténetet, ahogyan az Ábrahám döntése is egyedülállóvá tette a „hit csodált lovagját”. Tavaszy is Kierkegaard nyomán az egzisztencia egyediségét és annak semmilyen „általánosba” fel nem oldhatóságát hirdette, vagyis az egyedi lét és egyedi módon megélt létezés primátusát az általánossal szemben. Érdekes, hogy ebben Böszörmányi-Nagy előfutárának tekinthetjük, a kérdést pedig egyenesen a filozófiai kutakodás feladatának, amit teológiai tájékozódás és reflexió kell kövessen. Ezzel hadd nyissunk itt kaput a lehetséges további kutatásra, azzal a megjegyzéssel, hogy a fenti holland szerzők, a Buberé mellett, Levinas jelentős hatásával is ebben az értelemben foglalkoztak (vö. i. m., 39–48).

⁵ Magyar nyelvterületen ez a két kiemelkedő bölcselelő mutatta be elsőként Kierkegaard filozófiáját, különös tekintettel az ábrahámi *akéda*-történetre. Tavaszy Sándorra, a Kierkegaard recepcióján túl, azért is esett a választásunk, mert ő az első erdélyi Kierkegaard-tanítvány, aki markáns filozófusként és teológusként egyaránt az egzisztencializmus első erdélyi képviselője is egyben (bár megmaradt újkantiánus Böhm Károly- és Pauler Ákos-tanítványnak is!). Jelen tanulmányunkban főleg *A lét és valóság. Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái* című tanulmányára támaszkodunk, amelyet eredetileg az Erdélyi Múzeum Egyesület Bölcsészeti-, nyelv- és történettudományi Szakosztályában tartott előadásában fejtett ki 1933. május 18-án, és abban az évben meg is jelentetett nyomtatásban. Lukács György a másik, aki eleinte Kierkegaard-tanítványként debütált. Jegyességével a Kierkegaard – Regine Olsen szerelmi történethez hasonlót él meg a kezdetekben. A Tanácsköztársaság idejére azonban már a leninizmus ideológusa lesz, majd később elkötelezett nemzetközi hírvé marxista. Megtagadja Kierkegaard-t, és a kommunizmust (ki)szolgálva, életútja is nyilvánvalóan egy másfajta „egzisztencia” megélésében adott, sőt a sajátos *akéda*-értelmezése következtében az erőszak legitimációja felé tolja el a vélt – és ideológiailag jócskán megindokolt, immár marxista – „humanizmusát”.

És tesszük ezt abban a szellemben, ahogyan Karl Barth Nietzschét értelmezte és jutott arra a riasztó következtetésre, hogy a filozófus humanizmusának kétségbeesett individualizmusa végső soron az embertárs nélküli humanitást írta körül és tette meg új modellként a humanizmus alapjává.⁶

Hadd tegyük hozzá azonban, egzisztencialista stílusban, de szellemben is, hogy még ennél is többet állíthatunk: az embertárs nélküli humanitás grandiózus alakját Nietzsche önmagában mintázta meg.⁷ Állítható ez ilyen élesen? És ha igen, vajon a Lukács György Nietzschénél is sokkal „arisztokratikusabb” marxizmusa – paradox módon éppen a lukácsi „társadalmi ontológia” – vajon szintén ilyenre sikeredett? Azaz megteremtette volna az embertárs nélküli „kollektív humanitást” szemben az individuális humanitással? És ez hozzájárult volna a napjainkban újrakedő neomarxista kommunális illúzió megteremtéséhez is?

Az individualisztikusan relativizált humanizmust legitimáló kísérlet

Kutatásunk nem állít kevesebbet annál, minthogy Lukács Kierkegaard-interpretációja, és majd saját szemléletének későbbi, teljes megtagadása a marxista kollektívizmus javára, testesíti meg számunkra a nietzschei embertárs nélküli humanitás koncepcióját a barthi értelemben. Tavaszynak éppen az ellenkezőjét képviseli, amikor az embert kollektív relacionális kontextusában megjelenő identitásként ragadja meg, mint létét a kapcsolatban tételező és megvalósító individuumot. Lukácsnál az eleinte tragikus rezignáció lovagjaként fölfogott (és Kierkegaardnál az etikai stádiumban értelmezett) emberkép később visszafordul az esztétikai stádium humanizmusának emberképébe, miközben Lukács abban a hiszemben

⁶ Lásd: Barth, Karl: *Ember és embertárs*. Ford. Szathmáry Lajos. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990. A 28–65. oldalakon mélyrehatóan és objektív értékeléssel elemzi Nietzsche humanitás-koncepcióját: „Hogy itt most néhány szót ejtünk Nietzschéről, annak két oka van. Ő ugyanis a humanitásnak ezt a koncepcióját páratlan éleslátással végig gondolta. Ő, miután annak gyökerénél és végső csúcánál nem visszariadt, hanem azonnal és szenvedélyesen igent mondott rá, a humanitás keresztyén koncepciójára – nemcsak annak karikatúrájául, hanem karikatúra formájában is – ugyanolyan határozottsággal és szenvedélyességgel nemet mondott, nemet kellett mondania. Az ő példája alapján a magunk részéről higgadtabban, mint ő, de ugyanolyan határozottsággal az ő általa képviselt koncepcióra mondunk nemet.” (28–29.)

⁷ Ezt fájdalommal, az irónia legkisebb felhangja nélkül fogalmazzuk itt meg, inkább csak e tragikus létezés, e tragikus világban-létel és e „létbe-dobottság” kapcsán. Ebben a szemléletben Nietzsche az „anti-hit lovagjaként” szembeállítható a kierkegaard-i „hit lovagjával”, ám azzal a különbséggel, hogy Nietzsche még a „rezignáció lovagjaként” se ismer(het)i fel magát a kierkegaard-i paradigmában.

marad, hogy rég meghaladta azt! Hiszen a Tanácsköztársaság szolgálatába lépő Lukács az erőszak igazolását pontosan az ábrahámi *akéda* által ideologizálta meg: a lenini fordulat „ölni és öletni” dilemmájával szembeül és végül az erőszak alkalmazásának szekuláris (tehát nem vallásos) felmentését (sőt legitimálását) éppen a vallásos stádium Ábrahámában „leli fel”. Barth a Nietzsche-féle embertárs nélküli humanizmus kritikai értékelését követően rátér a Jézus humanizmusának taglalására, az emberrel együtt és az emberért való lét humanitásának körvonalazására:

„Immár tudjuk, hogy a humanitás fogalmának mely kutatási irányától és értelmezésétől kell magunkat a *limine* távol tartanunk éppen a Jézus humanitásának ténye révén, s így módunkban áll most már biztosított háttal abba az irányba tekintenünk, amely felé e tény révén pozitív irányítást nyertünk. Jézus humanitásának ténye abban áll, hogy léte az emberért való lét.⁸ Hogy e minta és a humanitás egybeesik, abból főképp és általában egy másik definíció következik. A humanitás, az ember humanitása, léte rendeltetése az, hogy együtt legyen a másik emberrel.”⁹

Az a fajta humanizmus, melyet Lukács György vizionált és képviselt, érdekes módon sohasem tudta teljesen levetkezni Kierkegaard hatását. A tervezett nagysza-

⁸ Barth kapcsán itt az is tovább gondolható, hogy a Maslow-féle késői korrekció tételezte önmeghaladást, a transzcendens Self-et úgy is értelmezhetjük, mint az önmegvalósítás meghaladását a Jézus humanizmusa felé. Vagy teológiailag szólva: Jézus az egyedüli Ember, akinek humanizmusa abban teljes, hogy léte már eleve az emberért való lét. Ezzel szemben a mi humanitásunk az önmegvalósításunk (Maslownál: *selfactualization*, majd *the transcendence Self*) meghaladását is követeli a saját egzisztencia-narratívánkban, hisz ez esszenciálisan továbbra is nélkülözheti az embertársért-létet, a Másikért való létet, a maga post-lapsus állapotában adott ego-centrikusságában. Ezt kell felcserélnie annak a másféle önmegvalósításnak, aminek az emberi adottság racionalitása az igazi kontextusa, és e valós identitásképző kontextus irányába szükséges az embernek önmagát orientálni, vagyis a *Self* transzcendálása felé, a Másikért való és a Másikkal való együttlét irányába. Az embernek tehát minden lehetséges módon és minden áron meg kell haladnia önmagát, ahogy tételeztük az imént: a Jézus humanizmusa felé, azaz az embertársért való (együtt)lét irányába, éppen annak érdekében, hogy végre rendeltetésének megfelelő, tehát valós ember és ugyanakkor igazi (eredendően istenarcú) önmaga legyen. Kizárólag ez vezethet ugyanis a megváltás utáni istenképző ember krisztocentrikus kiteljesedéséhez. Böszörményi-Nagy a buberi dialógusalap (melyet Buber is bevallottan a teremtésből vezet le) figyelembe vételével a *Self*-et oly módon transzcendálja, hogy úgy beszél a „transzgenerációs törvényszékről”, a „terápia mandátumáról”, a „the justice of the human order”-ről és a „context of human order”-ről, hogy e fogalmakkal bevezet (vagy még inkább visszavezet) egy metafizikai szemléletet, anélkül, hogy megnevezné, mit is tesz valójában. Nem véletlenül bírálja Levinas ezt a ki nem mondott metafizikai lóugrást, de a fentebb idézett szerzők is (Aat van Rhijn és Hanneke Meulink-Korf, l. i. m., 50.) azonnal érzékelik e sajátos humanizmus (véltetően elrejtett) teológiai megalapozását.

⁹ Barth: i. m., 65.

bású marxista etika megírására tett grandiózus kísérletében megtorpant, bizonyára azért is, mert a kierkegaard-i stádiumok határán egyensúlyozva minduntalan szembe találta magát a csupáncsak látszólag kollektivistá marxista emberkép inherens individualizmusában szükségszerűen tételeződő etikai dilemmákkal, melyekre megnyugtató választ adni egyszerűen nem lehet a vallási stádiumra váltás nélkül. A megtagadott mester útja azonban túl szűknek bizonyult számára. Mégis a vallásnak egy szekularizált változatával, egy tragikusnak bizonyuló morális váltással kísérletezett, mert nem maradt más kiútja. És éppen ő az, a minden metafizikait miszticizmusként megbélyegző Lukács, aki irracionálisan misztifikálja az egoisztikus, önféltő megalkuvást a chiliasztikus társadalommegváltó marxista utópia nevében – miközben éppen abba a meglehetősen misztikus és bölcseletileg igazolhatatlan megoldásba menekül, amely abszurd próbálkozás az „ölni/öletni vagy nem ölni/öletni” dilemma megkerülésére. Mint aki mégsem érti meg, hogy az ember számára az önnön embersége megragadása elől nem az etikai Kierkegaard-féle teleológiai felfüggesztése zárja el az utat, hanem éppen az embertárs nélküli humanizmus felfüggeszthetetlensége.

A fentiekből következőleg a végső soron ideológiaként felfogott lukácsi humanizmus oly módon „dehumanizálta” a humanitást – és ebben tényleg kierkegaard-i (sic!) –, hogy az etikai teleologikus felfüggesztésével fordul vissza az esztétikai stádiumba, hisz a vallási stádium elutasításában és az esztétikai misztifikálásában elkerülhetetlen ez a zsákutca, ahogy azt fentebb is állítottuk. Ez tehát egy lehetetlen kísérlet és alkalmasint abszurd is. Felvetődik a jogos kérdés, mindezzel szemben miért nem kellett hasonló dilemmával szembenéznie Tavaszynak? Érzésünk szerint amiatt, mert az etikai teleologikus felfüggesztése, amikor a vallásos irányában haladja meg a *Self* önmagát, a *posteriori* értelemben nem is eredményezheti ugyanezt az etikai dilemmát. A vallási stádium egyedi marad és az etikai felől immár értelmezhetetlen és elhelyezhetetlen. Sőt morális felmentést se nyújthat. Paradox, de nem abszurd, hisz a lét és a Másikkal/Másikért való együtt-lét a tétje. Tavaszyt elkerülte a lukácsi dilemma, nem kényszerült egzisztencialista indíttatású világgépében arra a morális választásra, hogy valamiképpen legitimálja a bűnt, esetünkben az ölést. Hisz Tavasz, mint várható volt, nem keres Kierkegaard Ábrahám áldozatának értelmezésében semmi mentséget, erre nincs is kényszeres szüksége – és még kevésbé keres vallásos és metafizikai felmentést a bűnre, vagy éppen – *horribile dictu* – a lenini erőszakra. Akárcsak Kierkegaard, amikor a bűn meghatározásában a Római levélre támaszkodva kifejti, hogy az egzisztenciális értelemben vett bűn nem az erény ellentéte, ahogy a görögök gondolták, hanem mindaz, ami nem hitből van („Mert minden, ami nem hitből származik, az bűn” – Róma 14,23b).

Teológiai reflexió – egy egyedi interpretációs alternatíva tételezése

Szögezzük le Kierkegaard nyomán: a judeo-keresztény emberszemlélet – vagyis a teológiai értelemben vett humanizmus – voltaképpen az egyetlen lehetséges és komolyan számba jöhető alternatíva, ami megmarad a mindenkori bölcséleti humanizmus mint „egységes világlátás” kínálatai mellett, és egyúttal azokkal szemben is, mint azok egyedüli kihívója. Ezt a felismerést Kierkegaard óta sem a teológia, sem a filozófia nem tudja ugyan megkerülni, de mégis mintha minduntalan ódzkodna ezt tudatosítani és végig gondolni. Kierkegaard egzisztencializmusa ebben az egyik kimagasodó kivétel. Tanulmányunkban ezt kíséreljük megragadni. A fentiek alapján a következőt tételezzük: ha nincs bűn, akkor Kijelentés sincs, hisz a bűn csak a Kijelentés fényében állítható. A humanizmus vagy elismeri a bűn létezését vagy nem: ha elismeri, megmenekül tőle, ha nem, megragad benne – az önigazultság vélt paradicsomában. Más alternatíva nincs a szekuláris egzisztencializmus ellenében, csak ez, amit a vallási stádiumot megelőző humanizmus ajánl. Tavasz ez utóbbit, Lukács az előbbit képviselte. Mindkettő azonban, bár külön utakon indulva, felfüggeszteni igyekezett az etikai teleologikus tételezését. Lukácsnál ez az emberölés tragikus felmentéséhez vezetett, ahogy azt fentebb kifejtettük. Az önfelmentő „humanizmus” jegyében éppen az ily módon tételezett morális igyekezet is elnyeri önnön felmentését és igazolását, miközben akarva-akaratlanul a bolsevista kegyetlenség iszonyatát perpetuálja (ami ellen például a saját trockista örökségét végül megragadni igyekvő posztmodern filozófus, Richard Rorty tiltakozik majd a neopragmatizmus jegyében).

Mert Kierkegaard meg volt győződve arról, hogy ha lehetséges a bűnbocsánat, akkor senki nem fog bűneihez ragaszkodni, mert azok, úgymond, már úgymond megbocsáttattak. Nem értelmezi felmentésként a megbocsátást. A megbocsátás ténye – amennyiben az valóság – kezeskedik arról, hogy senki, aki valóban hisz a bűnbocsánatban, nem élné saját életét kifogásként és elutasításként a megbocsátás valóságával szemben. Mert csak akkor opció a megbotránkozás, ha a bűnbocsánatban való hit is opció, és fordítva: ha a bocsánat Kezesén, Krisztuson meg lehet ütközni, akkor Krisztusban hinni is lehetséges, és e kettő kizárja egymást. Kierkegaard itt Cato öngyilkosságával érvel, aki megölte magát, mielőtt Caesar megbocsátott volna neki. És így nyújtja annak a félelemnek a pszichológiai leírását, amit az a szorongás vált ki: az öntudatlan félelem „fél” attól, hogy nem talál bocsánatot, és ez a félelem pusztítóvá válik – ahelyett, hogy tudatosodna az em-

berben. Ezért figyelmeztet arra a leegyszerűsített, de téves elgondolásra, mely a közvetlenség és a bűnbocsánat közötti direkt kapcsolatot feltételezi, megtagadva a bocsánat méltó komolyságát és súlyát, így éppen a bocsánat által súlyossá tett bűn eredendő súlyát. Ez Bonhoeffernek az „olcsó kegyelem” téveszméjét bíráló kritikájára emlékeztet:

„Ha a közvetlenség és a bűnbocsánat között direkt kapcsolatot feltételezünk, akkor a bűn egyszerű, és a megbocsátással meg is szűnik. Ezt azonban nem nevezhetjük bűnbocsánatnak. A gyermek tehát nem ismeri a bűnbocsánatot, hiszen alapvetően jónak tartja magát, mondván, csak előző nap viselkedett helytelenül, a megbocsátás pedig már feledtette is tettét. De ha a bűn mindent áthat – amit a bűnbocsánatot megelőző bűnbánat fedez fel –, akkor ez éppen azt jelenti, hogy a közvetlenség érvényét veszti, de hogy így lássuk, ahhoz véget kell vetni neki.”¹⁰

Ha igaz, amit Kierkegaard állít, hogy „a görögség intellektuális kategorikus imperatívuszt állított fel”,¹¹ és ebben a szókratészi bűnfogalom a ludas, akkor ez alátámasztani látszik a páli kihívást is, miszerint a Krisztus keresztférő való beszéd a zsidóknak erőtlenység, a görögöknek pedig bolondság (1Kor 1,23). Kierkegaard a kereszt botránnyán való megütközést vagy meg nem ütközést – egymást episztemológiailag is kizáró alternatívaként – a bűnmegértés próbakövévé avatja:

„Ha tehát a szókratészi definíció helyes, akkor bűn egyáltalán nem létezik. De lám, keresztény szempontból ez, éppen ez teljesen rendjén van, mélyebb értelemben ez helyes, keresztény szempontból éppen, hogy: *quod erat demonstrandum*. Hiszen az a fogalom, amivel a kereszténység a leghatározottabban minőségi különbséget tesz önmaga és a pogányság között, éppen a bűn fogalma, a bűn tana; és ezért a kereszténység is teljesen következetesen tételezi föl, hogy se a pogányság, se a természetes ember nem tudja, mi a bűn, azt gondolja, hogy Isten kinyilatkoztatása szükséges ahhoz, hogy kiderüljön, mi az.”¹²

¹⁰ Kierkegaard, Søren: *Stádiumok az élet útján*. Ford. Soós Attila. In: Søren Kierkegaard Művei 3. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2009, 426.

¹¹ Kierkegaard, Søren: *A halálos betegség*. Ford. Rácz Péter, Göncöl Kiadó, Budapest 1993, 105.

¹² Uo. 104–105.

Mi következik a kierkegaard-i bűnértelmezésből hazai kontextusban?

A kommunizmus megalkuvásokkal terhelt súlyos öröksége kelet-európai, posztkommunista és közelebbről erdélyi egyházi kontextusban, ma is ránk nehezu. Nehezen viselhető, és minket mint egyházat *meg is* viselő káini bélyeg, pedig megóvna, mint Káint az Isten bélyege, ha *elviselnénk*, magunkra vállalva annak bűnét és eszmei botránját. Ha konkrét *contritió*ban azzal a súlyos ténnyel is szembenéznénk, hogy még az egyházban is sokan együttműködtek a totalitárius rendszerrel. Az egyházam bűne az én bűnöm is, állíthatnánk, mint Barth mondta a náciizmus idején: német vagyok, bűnös vagyok. Nos, a Bonhoeffer szerinti egyházi és társadalmi radikális önrevízió és múlttal való szembenézés („sebhegesezés”) mindenképpen indokolt volna, mert Freud egykori diagnózisa ránk is illik, miszerint „a múlt átnyúlik a jelenbe”.¹³ Egy harmadszori kakasszón túli világban ez az abszolút vigasztalanság, ez a megbocsáthatatlanság, ez a számot adni nem tudás – ez maga a pokol. Pedig, Derridával szólva, megbocsátani csak a megbocsáthatatlant lehet. Abszurd, mint ahogy egy fordított kierkegaard-i történetben, annak egyik lehetséges narratívájában Ábrahám hamarabb, még a kés felemelése előtt észreveszi a kost, és – Kierkegaard iróniája szerint parafrázálva a történetet – megkönnyebbülve megnyergeli a szamarát. „Ez maradjon köztünk fiam, tévedtem, ez nem az, amire gondoltál, sem amire én gondoltam.” Hazamegy és élete hátralevő – jelentéstelen – részében az életműve kritikai kiadásán fáradozik. Ez maga az önfelmentés poklának kezdete.

Mint ahogy a történelem ítélőszéke előtt immár nyilvánvaló, hogy Lukács szerelme, Seidler Irma öngyilkosságáért maga Lukács is felelős – és nemcsak a naplóbejegyzésének tanúsága szerint. Mégis Lukács György próbálja ebben felmenteni önmagát: nem ő ölte meg, dehog. Pedig a szakításuk után férjhez menő Irma felé újra kezdeményez, és titokban folytatják a viszonyt (ebben nem követi Kierkegaard-t). Ez a kettős élet elhordozhatatlan terhet jelent valószínűleg a magát Dunába ölő Irmának. Szakításuk után Lukács titokban elküldi Irmának a Kierkegaard és Regine drámai jegyességfelbontásáról írott esszéjét, üzenetként, hogy miért is szakított vele. Mert nem kis felsőbbrendűségi komplexussal tudja, ő „megölhette” volna Irmát azzal, ha a lányt önmagának kiteszi (ahogy az általa akkor még csodált Kierkegaard is meg akarta óvni önmagától Reginét). Pedig nincs alibi a létben. Senki sem tudja magától megóvni azt, akit szeret. Felvállalni a

¹³ Vö.: Freud, S.: Rossz közérzet a kultúrában. In: *Esszék*. Gondolat Kiadó, Budapest 1982.

léte, megélni azt úgy, hogy azzá válunk, akivé egyedül lehetünk – ez jelenti itt az egzisztencia primátusát és egyediségét. Miközben a nagyon hasonló történetek is összehasonlíthatatlanok maradnak. Senkinek nincs felmentése a létben. Mindenki mindenkinek gyilkosa, „ember embernek farkasa”, az ölést elkerülni – megalkuvás és behódolás nélkül – csak ennek szigorú és önreflexív tudatosításával lehetséges.

Regine Olsen Kierkegaard-t hibáztatja. Mintha megölte volna. Hogy tudta a másik úgy felbontani a jegyességet, kérdezi, hogy kénytelen rá haragudni és nem önmagára? Pedig. Mi ma már tudjuk: a férfi az, aki megölhette volna Reginét – épp azáltal, hogy önmagának kiteszi. Regine ezért miatta nem lett öngyilkos. Nem folyt ki vér, nem „vértett el” e hasonló, de végtelen kvalitatív különbséggel bíró (egzisztencia)történetben a humánus. Mert nincs alibi a személyes, az egyedi és egyszeri lét ellenében, ha az *nem történt meg*. S bár nincs feloldás abban, hogy „házasodj meg vagy ne házasodj meg, meg fogod bántani” (ahogy a *Vagy-vagy*-ban olvasható), de azt, hogy ebben a feloldhatatlan dilemmában a feszültség vállalásával Regine Olsent „életben hagyta”, azt nem lehet „megbántani”. Ma már azt is tudjuk Regine Kierkegaard halálát követő visszaemlékezéséből, hogy a nő sejtette: a jegyességet felbontó Kierkegaard mégsem lehetett olyan „hitvány”, amilyennek játszotta magát, hogy menyasszonyát önmagától megmentse. Ha azonban sietünk manipulatívnak bélyegezni e tragédiát – amit szerzője magára vállaltan megélt, mint saját egzisztenciája drámáját megrendező dramaturg, sőt annak narrátorává avatta magát a *Vagy-vagy*-ban – akkor megfeledezünk a tragikum komolyságáról, amitől ez az egész lét-dráma még halálosabb, sőt, horribile dictu, szeretet-teljesebb.

Káini intermezzo és apai áldás

Káin kezét emel Ábelre, mert imádságára-áldozatára nem tekint az Isten, öcsö cse áldozatát viszont elfogadni-értékelni látja. Az első gyilkosság gondolata tehát éppen az „első istentisztelet és áldozati imádság” rítusa közben fogan meg (ahogy azt Kozma Zsolt megfigyelte és több ízben is hangsúlyozta gondos exegézisében). De most mindezt – mintha csak a Böszörményi-féle többirányú elköteleződés figyelmével szemlélnénk a bibliai narratívát – a következőképpen gondolhatjuk tovább. József próbálja Jákób jobb (tehát áldó) kezét elsősülöttje, Manassé fejére tenni. Manassé és Efraim épp olyan passzív, mint Izsák az *akéda* narratívájában, amikor apja őt a Móríja hegyén megkötözte. Mit érezhetett Manassé, amikor az ő apja az áldás felé viszi, és mit él át reménykedően? És mit él át, mit érez hirtelen, amikor nagyapja, az öreg Jákób megfosztja az áldástól? Olyan ez, mint Esterházy

aparegénye, a *Harmonia Caelestis*.¹⁴ És mit érez Efraim, amikor apja “hátrányos helyzetbe” állítja és hirtelen megfordul minden? Olyan ez, mint az aparegényt korigálni kényszerülő Esterházy későbbi regénye, miután már „megösméri az (előle) el-hazudott igazságot”.¹⁵ Aki azt tételezi, hogy Isten nem lép közbe soha, mert lehet nincs is (lásd a későbbi, immár marxista Lukács); és aki azt tételezi, hogy nem lép közbe, mert „a kés a te kezében van” (Kierkegaard a vallásos stádiumban Ábrahám áldozatára utalva, lásd ezzel kapcsolatosan a Tavaszy-féle felelősségértelmezést), vagyis a döntés felelőssége a tied – e két (fel)tételező látszólag egy és ugyanaz. A másik alternatíva hazai-erdélyi viszonylatban éppen az, amit Tavaszy képviselt, ahogy ezt látni fogjuk a továbbiakban. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy Tavaszy-nál ez az alternatíva, első mesterének, az újkantiánus Böhm Károlynak szemléletével marad összhangban, vagyis arra rímel, hogy az ember-felfogás, az ismeretelmélet és az értékelmélet egységes egészet alkotnak – ebbe illeszkedett az egzisztencialista megközelítése is. Napjaink kihívása a posztmodern felől éppen ennek a tételezett egységnek a tagadására épül – ami felé már Lukács is, korát megelőzve ebben, terelni látszik a humanizmusról folytatott diskurzust, és ami eleve ellehetetleníti az *akéda*-értelmezések közt folytatható dialógust.

Humanizmus és idolátria

A humanizmus értelmezése és meghatározása korszakok és gondolkodók szerint változó: egységes definíció az igen komoly erőfeszítések ellenére sem áll rendelkezésünkre.

Emiatt aztán Tavaszy a definiálás helyett inkább a humanitásnak az egzisztenciába ágyazottságával foglalkozik, és ennek mentén érvel. Így nekünk is óvatosabbnak kell lennünk a humanizmus értelmezése tekintetében. Miért fontos ez a *caveat*, már a teológiai reflexió esetén is?

A transzcendenciát nélkülöző humanizmus emberképe, mint emberközpontúság, vagy inkább egocentrikusság, szemben áll a krisztocentrikus emberképpel. Ez bár szintén lehet emberközpontú, ha azt az istenképű Istenember felől nézzük, mindazáltal nem emberközpontú az Isten-központúságot hirdető Istenember fe-

¹⁴ Esterházy Péter: *Harmonia Caelestis*. Magvető Kiadó, Budapest 2000. A grandiózus mű ezzel a mondattal kezdődik, mintha csak Kierkegaard egy újabb inkognitó-identitását testesítené meg: „Kutya nehéz úgy hazudni, ha az ember nem ösméri az igazságot.” (9.).

¹⁵ Esterházy Péter: *Javított kiadás. Melléklet a Harmonia Caelestishez*. Magvető kiadó: Budapest, 2002. Az író e tanulmány szerzőjének, mielőtt e „javított kiadás” megjelent volna, bevallotta, hogy a *Harmonia* megjelenése után tudta meg: az apja együttműködött a titkosszolgálatral.

lől nézve. Jézus Krisztus, az élő Ige szembeállítható az idolatriával, ami tulajdonképpen nem más, mint az *ember-isten* hübrisze az *Istenember* alázatával szemben. Az istenképű ember ember-képű istent istenít az emberré lett Istenember helyett. Innen érthető a fenti állításunk, hogy nem feltétlenül az ember központba állítása az idolátria lényege, nem az emberközpontú szemlélet maga a bálványimádás, hanem az egocentrikusság – ez pedig befolyásolja a humanizmus meghatározását. Ez a humanitás megalapozásának voltaképpeni valós titka, erre adott indító impulzusokat a Kierkegaard filozófiája, és ezt vállalta fel Tavasz, amikor teológiájában emberközpontú szemléletet vall az emberközpontúság kísértése nélkül: az emberre nézve a megtestesülés felől fogalmazza meg az antropológiai állításokat. Minden hiteles antropológia emberközpontú – egocentrikusság nélkül; az ebből eredeztetett humanizmus maradhat meg csak emberségesnek. Ettől elszakadva, a hiteles istenképűség helyett az ember az idolátria alanya és tárgya egyben; vagyis, ha az Isten-arcú ember helyett maga foglalja el a humanitás központját, ezzel az ember-isten kiszorítja az Istenembert az őt megillető helyről.

A humanizmus, ha nem egocentrikusságot értünk rajta, hanem antropocentrikus szemléletet (vagyis, hogy figyelmünk középpontjába az ember kerül), akkor akár keresztény is lehet, mert ez esetben a Deo-centrikus, vagyis a nem egocentrikus, a másokért való, a nem individualista önmegvalósításban meghatározott ember, tehát a voltaképpeni hiteles, önmagát transzcendens *Self*ben meglelő és megvalósító ember kerül mintegy a figyelmünk középpontjába.¹⁶

Amikor Luther a dicsőség teológusát megkülönbözteti a kereszt teológusától,¹⁷ akkor végeredményben azt is hirdeti ezzel, hogy az egocentrikus ember helyett a krisztocentrikus ember nemet mond egy olyan Istenre, amelyik azáltal lesz dicsőséges, ha önmagában dicsőséges. (Ilyen értelemben Luthert Kierkegaard egyenes előfutárának tekinthetjük a sajátos létértelmezés, mint egzisztencia jegyében, hisz nála a „kereszt teológiája” *nem teológia*, hanem maga az *autentikus teológusi létmód*.) Nem, épp ellenkezőleg, a „theo-centrikus” figyelem tulajdonképpen

¹⁶ Vö. Barth: i. m. Lásd különösen Nietzsche humanizmusának a 28–65. oldalakon taglalt, fent idézett elemzését az „embertárs nélküli humanitásról”, ahol az önmegvalósító individualista humanizmust Barth szembeállítja a Megfeszített humanitásával: Jézus az embertársért való lét humanizmusát testesíti meg. A 65. oldaltól kezdődően azután mesteri érzékkel kifejezi a Buber-ihletű én–te viszonyban szemlélt késői teológiai antropológiájának lehetséges kontúrjait is.

¹⁷ Ezzel kapcsolatosan nagyon fontos szem előtt tartani Forde Luther-értelmezését, különösen arról, ahogy Isten önmaga ellentétében rejtőzködik el: *Deus absconditus sub contrario suo*, vö. Forde, Gerhard O.: *Ki a kereszt teológusa? Gondolatok Luther Heidelbergi Disputációjáról*. Ford. Ifj. Fabinyi Tibor és Tóth Sára. Magyarországi Luther Szövetség, 2005, lásd főleg a 124. oldalon Fabinyi Tibor eszméltető és a kérdést összefoglaló *Utószavát*.

nem képes Istent teocentrikusságában megragadni (belátja, hogy az voltaképpen emberi szemmel nem szemlélhető, vagyis az embernek ez az önmagában lévő és szemlélhetőnek vélt Isten tényleg láthatatlan). Az igazán teocentrikus szemlélet antropocentrikus, hisz nem az egocentrikus embert teszi meg az ember hiteles megjelenítőjévé, nem abban látja az ember identitását, hanem az a theo-centrikus ember kerül a fókuszába, akit az Istenemberben, mint a Teljesség egyedüli Képében ismer fel. Így nem tehet mást, mint az inkarnáció elfogadásával az antropocentrikus szemléletét abban acélozza, ahogyan az ember-isten istenképét elutasítja és megragadja, amíg felsejlik végre az istenarcú ember emberi képe Istenben.

Ezzel már azt is állítottuk, hogy Isten az embert a maga képére teremtette, hogy az istenképű ember ne hogy az Istent a maga képére visszateremtse. Vagyis a bálványimádás megragadásának mozdulata leplezi le az ember előtt – tehát a saját humanitásunk előtt – a leleplezhetetlent. És ami fontos a felismert bálványimádás megragadásának történetében, hogy éppen ebben ismerhetjük fel az Isten velünk kapcsolatos történetét.¹⁸ Az Isten története ugyanis egy viszony, egy személyes kapcsolat története, amit az Isten szövetségi hűsége garantál.

Három dolgot állítottunk eddig. Amennyiben a humanizmus egocentrikus pályára téved, dehumanizálja az embert – éppen eredeti szándéka ellenére. Így értendő a „humanitás divinitás nélkül bestialitás” élesnek, sőt vitathatónak tűnő megfogalmazása.

A második állításunk, hogy az antropocentrikusság megkülönböztetendő az egocentrikusságtól; mert miközben figyelmünk az emberre irányul, ez nem jelenti egyben azt is, hogy az ember egoja lenne a centrumban, ellenkezőleg, a centrumból kivett ego avatja figyelmünket igazán embercentrikussá.

A harmadik állításunk pedig az előbbiekből következik, mintegy Kierkegaarddal szólva: az ember az Isten előtt nem akar emberré válni, ezért szorong; amennyiben pedig egoját megragadva az Isten előtt akar emberré válni, ez szünteti meg szorongását. Én akar az ember lenni Isten előtt? Ebben igaza van Kierkegaard-nak: ettől szorong.¹⁹ Ember akar lenni Isten előtt? Ez megszünteti a szorongását – de ez is csak *történik*, nem *van*, az identitás tehát egy mozgó célpont a viszonyban. Innen az Isten–ember kapcsolat dinamikája! Itt érkezünk el korunk egyik alapproblémájához, amit már Tavasz is megfigyelt csírájában: miközben az ember az egót kiiktatni

¹⁸Mindezeket a Kierkegaard-t önmaga számára felfedező, még sok tekintetben neokantiánus Tavasz egzisztencia értelmezésének nyomában állítjuk, figyelembe véve e létfilozófia Heidegger által tovább vitt felismeréseit és annak teológiai következtetéseit. Ebben a tekintetben a harmincas évekbeli írásai irányadóak és nem annyira a kezdeti Kierkegaard-recepció a tízes évekből.

¹⁹Kierkegaard, Søren: *A halálos betegség*. Ford. Rác Péter, Göncöl Kiadó, Budapest 1993.

igyekszik – e humán-fókuszú szemléletben más alternatívája nem lévén –, paradox módon csak az egocentrikusság felé képes elmozdulni. Ezért kell ebbe az autentikus humanizmust definiálni vágyó kísérletbe beengedni-inkorporálni a Brunner-féle bűnértelmezésből visszakövethető antropológiai összetevőt, miszerint a(z eredendő) bűn nem más, mint az istenképűség fonákja²⁰ az emberben. E tekintetben persze Brunner is Kierkegaard antropológiájának pszichológiailag (is!) konzekvensebb alapvetését és humánúértelmezésének tisztultabb-rationálisabb ösvényét követi.

Ha az ego az istenképűségünk „színe”, eredendő bűnünk pedig a „fonákja”, ki vagyok én?

Ha a fenti felvetést dialektikusan szemléljük, akkor nem az a kérdés, hogy az önértékelés hogyan valósítható meg, hanem az, hogy miért – mi célja van az önértékelésnek? Az önérték ugyanis isteni *datum*, mely kizárólag az istenképűségben adott, és amely ennek elismerése nélkül nem definiálható. A problémát vizsgálja Glynn Harrison, a pszichiátria emeritus professzora is, akinek feltűnt, hogy Albert Ellis, a terápiában alkalmazott kognitív megközelítések „atyja” mennyire kritikus Carl Rogersszel szemben, amikor az önértékelés miértjét, racionális indoklását firtatja:

„Ellis szkeptikus minden olyan vakhittel kapcsolatban, amit az olyan humanista pszichoterapeuták, mint Carl Rogers, támogatnak. Valójában úgy tűnik – így Ellis –, hogy Rogers azt gondolja: az egyént el lehet fogadni és az elfogadhatja önmagát anélkül, hogy valami teljesítménye lenne. Vagy, hogy elfogadhatja magát csak azért, mert ő ő maga, mert ő él, mert ő létezik.” Hitler, Pol Pot és más notórius gonoszokat elkövetők sokasága, ahogy arról áldozataik tanúskodhatnak, sajnos nagyon is csak „élő lények” voltak és nagyon is csak „léteztek.”²¹

Nehéz ennek ellentmondani, bár korszerű ennek azt szembe szegezni, hogy a humanista terápia nemcsak magát a változást akarja elérni, hanem célul tűzi ki annak irányát is; hogy ennek a változásnak éppen az a célja, hogy az ember önmaga legjobb változatát valósítsa meg. De mi a mérce erre, ha ez a fajta humanista felfogás egyedül az individuumot ismeri el és tekinti emberként, és mint ilyent, jónak állítja? Az inherens jóság vakhit kérdésévé silányul, indoklás nélkül. Élesen látja ezt Harrison, amikor azt feszegeti, a fenti gondolata folytatásaként:

²⁰ Vö. Brunner, Emil: *Der Mensch im Widerspruch*, Zwingli Verlag, Zürich, 1941.

²¹ Harrison, Glynn: *The Big Ego Trip, Finding true significance in a culture of self-esteem*. Inter-Varsity Press, Nottingham, England, 2013, 121–122.

„Mi lehet az az alap, amire támaszkodva ők [mármint Hitler és a gonosz *énjüket* mint önmagukat megvalósító társai – *megjegyzés tőlem, HL*] el kellene fogadniuk és értékelniük kellene magukat? Az ön'-teoretikusok valószínűleg azt mondják erre, hogy az ő gonosz tetteik sora éppen abból a képtelenségükből fakadt, hogy önmagukat elfogadják. De éppen ez a fajta körkörös érvelés az, ami minket egy filozófiai *'cul-de-sac'*-hoz vezet. Az emberek önértékelésének a növelése nem valósul meg pusztán azáltal, hogy mi azt erősítgetjük, hogy mennyire értékesek.”²²

A teológiai dilemma persze abban rejlik, hogy ha a szekuláris humanizmussal folytatott párbeszédben a felek nem fogadják el abszolút axiomatikus érvényűnek az ember istenképűségét, akkor ez nem is lehet közös alap és kiindulópont. Minek alapján állítható akkor az önérték? Glynn Harrison szavaival: „Az ön-értékelés humanista fogalma azon a koncepción nyugszik, hogy te magad megjutalmazhatod és díjazhatod magadat értékkel, érdemmel és elláthatod magad az életed értelmével.”²³ Tehát akkor is, ha különben nincs értelme, vagy éppen amiatt, hogy objektíve nincs és nem is lehet értelme – *te magad* mégis értelmet adhatsz a saját életednek. Ez pedig a személyes autonómia paroxizmusig fokozott illúziójának indokolatlan érvényesítése. Nyilván ez Camus abszurdjára emlékeztet: ha az életnek önmagában nincs is értelme, tehát abszurd (azaz nincs jelentése), mégis az egyén paradox módon adhat értelmet az értelmetlen életének azáltal, hogy éppen ő maga adja meg azt. Itt a hangsúly az egyén *egojára* esik: mert én állítom, azért igaz, mert lételemnek egyedül én vagyok a centruma, és mert én döntöm el, hogy hol állok, *az értelemadás csak tőlem függ*. Akkor viszont hogyan érvényesül Schelling felismerése, amit Heidegger olyannyira csodált: „Az élet szorongása kiűzi az embert a középpontból”?²⁴

Nem függhet tőlem, feleli erre a teológus. Az ember csak egy nálánál nagyobbtól függhet, csak ha egy nálánál nagyobb valóság része, akkor tud önmaga lenni – ezt meglepő egyetértésben utasítják el a humanisták. Ám a keresztyén vallja: az embernek elsődlegesen Istennel, nem pedig az „önmagával” való kapcsolatra van szüksége – így zökkenhetne helyre az önmagával való kapcsolata is. Az ember lehet ugyan közvetlen kapcsolatban embertársával, de nem önmagával; mert az önmagával való kapcsolata Isten előtt történik, ez tehát valójában *közvetett* és *közvetített* viszony.

²² Uo. 122.

²³ Harrison: i. m. 120.

²⁴ Schelling, F.: *Az emberi szabadság lényegéről*. T-Twins Kiadó, Budapest 1992, 81.

Kétesélyes szabadságunk – és egy minket formáló történet

Az én–te kapcsolat nem lehet egészséges, ha nem bizalomra épül (ezt a humanisták is vallják). Az ember azonban nem bízhatja rá magát senkire – önmagán kívül, véli a humanista. A teológus szerint viszont az ember azért bízhatja rá magát az embertársra, mert az is ugyanolyan istenképű, mint ő maga. De az imént állítottuk, mond neki ellent a humanista, hogy az embertárs egy Hitler is lehet. És a vita folyhatna a végtelenségig.

Catherine Ducommun-Nagy (a kontextuális terápia atyjának, Böszörményi-Nagy Ivánnak az özvegye) a *Lojalitás: erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít* művének már a címében jelzi a szabadság kétesélyes megvalósulási terét. Szerinte az elkötelezett kapcsolat minőségi fokát csakis az egyéni élettörténetben megmutató végkifejlet jelzi.²⁵ Tehát a lojalitás mindig egy történetben, az egyén háttértörténetében konstituálódik, amelyet elsődlegesen a családi kapcsolatok határoznak meg.

Ha az általános háttértörténet eltűnik, vagy mesterségesen eltüntetik, vagy megváltoztatják, akkor a kontextus is más lesz – kivéve a családi kontextust (genogram), ami el nem tüntethető, esetleg csak átértelmezhető, pszichoterápiásan szólva: átkeretezhető. De vajon nem erre utal Böszörményi is, amikor a „forgósámla” destruktív törlesztése mint egyoldalú mérlegkiegyenlítés helyett a konstruktív jogsultságra való váltásban jelöli meg a terápiás változás lehetőségét és célját?

A szülői meghatározottságot csak az ily módon átírt új perspektíva, ez a választott önmeghatározás mint tételezhető új identitás változtathatja meg – ám az mégis soha meg nem szüntethető kontextus marad.

Nietzsche a bolond hitetlenkedő kérdésével szembesít minket: „Ki adta nekünk a szivacsot, hogy az egész látóhatárt eltöröljük?”²⁶ A humanizmus pótcselekvés, melyletöröli a keresztény látóhatárt. A közelmúltig még a szülőt mint felsőbbiséget láttatta a biblikus hagyomány. Ha ezt, és sok korábbi támpontot is eltörli ez a pótcselekvés, vajon adhat-e a szekuláris emberszáma annaklétbe dobottságában új és megnyugtató perspektívát, miközben az embert egyedül önmagára utalja? A felvilágosodás kantiánus dilemmája ez, melynek kapcsán kérdés marad, hogy az emberiség tényleg képes-e felnőni – vagy ez csak filozófiai illúzió? A posztmodernitás azonban arra kötelez, hogy feltegyük magunknak e bevallottan

²⁵ Lásd: Ducommun-Nagy, Catherine: *Lojalitás: erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít*. Ford. Kiss Jenő, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2014.

²⁶ Nietzsche, Friedrich: *Vidám tudomány*. Világirodalom Könyvkiadó-vállalat, Budapest 1926, 142.

gyanakvó – és minden totalitárius igénnyel szembeszálló –, bálványromboló kérdést.

Michael Goheen szerint két történet dinamikus referenciái felől kell értelmeznünk korunk és önmagunk kontextusát, amelybe beágyazottan élünk: a humanista és a keresztény narratíva felől. Kijelenti, hogy mindkettő „vallásos” elbeszélés, majd górcső alá veszi a humanista változatot:

„A politikai rendszerek, a gazdasági berendezkedések, a családi és házaselet, a gondolkodási minták és az érzelmi reakciók, a társadalmi kapcsolatok és sok minden más egy mélyen gyökerező vallásos hitvallás kifejeződései. A kultúra missziói vizsgálatának célja, hogy felfedje és az evangélium fényében kiértékelje ezt a hitvallást: Mi iránt kötelezte el magát vallásosan a nyugati kultúra?”²⁷

Majd később így folytatja *A minket formáló történet (Telling the story that shapes us)* alfejezetében:

„Hogy felfedhessük ezt a vallásos elköteleződést, szükséges elmondanunk a minket formáló történetet. Charles Taylor filozófus az *A Secular Age (Szekuláris korszak)* című könyvében vizsgálja az 1500 és 2000 között végbement változást, amelynek során a nyugati kultúra szekularizálódott. Hangsúlyozza, hogy az érveléshez „elengedhetetlen” a történet elmondása: 'Ahhoz, hogy eljussunk oda, ahol vagyunk, vissza kell mennünk, és megfelelően el kell mondanunk a történetet. Múltunk lerakódik a jelenünkben, és arra vagyunk kárhozottatva, hogy mindaddig félreértelmezzük magunkat, amíg nem látjuk helyesen, honnan jöttünk. Ez az, amiért az elbeszélés nem csak egy lehetőség a sok közül – amiért meggyőződésem, hogy el kell mondanom a történetet.’”²⁸

Az *akéda* interpretációi, avagy mikor és hogyan történik isteni intervenció?

Heller Ágnes a *Vagy-vagy* végére írott utószavában feltette a kérdést: Kierkegaard vagy Marx? És a marxi örökséggel küszködő, attól szabadulni vágyó Heller válasza: Kierkegaard! Az a Kierkegaard, aki az ablaka alatt zajló európai forradalmak idején nem a forradalomról, hanem a szeretet forradalmáról ír, munkássága

²⁷ Goheen, W. Michael: *Keresztény misszió ma, Bevezetés*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2019. ford. Czövek Tamás, 306.

²⁸ I. m. 306–307. Idézi Charles Taylor *A Secular Age* c. művét. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007, 29.

mégis fontosabb társadalmi tetté vált, mint Lukács sokat bírált megalkuvása és cinkos hallgatása, mikor nem a puszta *egzisztálás* (az egzisztenciálfilozófia Tavaszy által hangoztatott oly fontos kifejezése) lett volna a valóban hiteles tett.

Isten nem lép közbe, amikor Káin megölni készül Ábelt. De közbelép, amikor Ábrahám meg akarja ölni Izsákot.

Isten közbelép, amikor Kierkegaard nem akarja megölni Regine Olsent – de felismeri, hogy megölni kényszerül –, és a jegyese megmenekül. Megadatik a szeretet esélye.

Isten nem lép közbe, amikor Lukács György nem akarja megölni Irmát – de nem ismeri fel, hogy megölni kényszerül –, és jegyese nem menekül meg. Nem adatik meg a szeretet esélye. Tavaszy *A lét és valóság* című nagyívű esszéjében megállapítja, hogy „az existencia kifejezéssel Heidegger is, valamint Kierkegaard, a létből kilépő létet, a létezőt illeti”.²⁹ Vajon e két hasonló és mégis oly különböző léthelyzetben megnyilvánuló szubjektumról lehetséges-e ugyanúgy azt állítani, hogy egzisztál? Tekinthezők-e tehát mindketten a létből kilépő létezőnek?

És pontosan ezt tételezi a dán bölcsele, amikor elmereng – mi történhetett volna, ha – az ábrahámi opciókon. Igaza volna tehát erre nézve is Nietzsche-nek: „Ha szakadékba nézel, a szakadék is visszanéz rád”?

Az *akéda*, az ábrahámi felajánlás az érdek nélküli szeretet bizonyossága. Nem úgy a Jefte áldozata, amikor lányát felajánlja. Ő lenne-e az Ószövetség Agamemnonja? De erről majd később. Most csak annyit, Rumit parafrázálva: a lámpások, ha különböznek is, de a fényük vajon nem ugyanaz mégis? A kérdést úgy is föltehetnénk: mit értett Kierkegaard azon, hogy „egzisztencia és világ összemérhetetlenek”?

Ha teológusként fontoljuk meg a filozófus Rosenzweig tanácsát, miszerint teológia csak úgy művelhető, ha a teológiai kérdéseket emberi problémákká tudjuk lefordítani, az emberi tapasztalatainkat pedig teológiai szinten gondoljuk át, akkor két programszerű út áll előttünk. A teológiai kérdéseket vissza kell fordítani emberi

²⁹ I. m. 194. Itt kell idézni Tavaszy másik elhíresült értékítéletét is e tárgyban: „Az idealizmus szükségképpen arra a tágkeblű liberalizmusra vezetett, amely utat nyit a könnyű és megalkuvó magatartásnak és cselevésnek, mindent megért, mindent méltányol, mindent igazol, tehát mindent elnéz. Merőben immanens magyarázatából következik, hogy feltétlenül bízunk az emberben, az ember határtalan teljesítőképességében. Ebben a tekintetben rokon a racionalizmussal. Az emberről azt tanítja, hogy úgy, amint van, elég önmagának (tehát nincs szüksége emberfeletti erőre), és elég az embernek a világ (tehát nincs szüksége mennyei életre). Az embernek csak fel kell tekintenie az eszmékre és eszményekre, s ezek, mint valami csillagok, biztosan vezetik az embert az intelligibilis világ felé. Tehát nincs szükség váltságra, nincs szükség kegyelemre.” Ez számunkra a kierkegaard-i értelemben vett egzisztálás teológiai mérlegelése szempontjából is fontos.

problémákká, ez a missziológia feladata. Emberi tapasztalatainkat pedig teológiai kérdésekként kell megfogalmazni, ez az apologetika feladata. Kierkegaard esetében ez alatt az újabb és újabb nézőpontok, értelmezések, (élet)lehetőségek érvényesítése értendő, ami valamiféle intellektuális becsületességben kulminál: az „önmagát megkérdőjelező őszinteség megszédítő követelménye”³⁰ ez, ahogy azt egy másik múlt századi egzisztencialista filozófus olyan találóan megfogalmazta. E gondolkodói magatartás szükségszerűen „ellentéte annak az olcsó erőszaknak, amely az igazat egyértelműen és barbár módon kétségektől mentesen véli máris birtokolni.”³¹

Még egyszer Lukács dilemmájáról

Erre legismertebb példát szintén Lukács György adta, hiszen politikai szerepvállalása következményeként több szempontból is messzire került egykori dán példaképétől, akit a Tanácsköztársaság ideje alatt, úgy tűnik, megtagadott.

Magyar nyelvterületen elsőként egy, a Tavaszyéhoz képest jobban elhíresült Kierkegaard-recepciót tartanak számon, a Lukácsét, akinek tanulmánya németül is megjelent és így az Nyugat-Európában is ismertté vált, és nem kis hatást gyakorló mű lett belőle: az 1910-es *Forma az élet zátonyán. Søren Kierkegaard és Regine Olsen* című esszé, mely *A lélek és a formák* kötet része³² (pontosabban 1910-ben először magyarul, 1911-ben pedig németül jelent meg). Lukács György ezen elemzésen át igyekszik a saját egzisztenciális döntését értelmezni, és bevallottan ezért is ajánlja Irmának. Vajon a magát a Margit-szigetnél a Dunába öltö kedvese öngyilkosságát követő morális dilemma alapja nem éppen a kierkegaard-i Ábrahám-értelmezésben keresendő? – vizsgáltuk tanulmányunk elején.³³ Maga Lukács

³⁰ Vö.: Jaspers, Karl: *Bevezetés a filozófiába*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1992, 352.

³¹ Uo.

³² Napvilág Kiadó – Lukács-Archívum, Budapest, 1997. Vajon a pár évvel később megjelent Merleau-Ponty-mű, mely a kartézianus lényeg és forma arisztotelianus szemléletével igyekszik szakitani, mennyire „sejlik rá” erre a lukácsi műre? De ez a kérdés messzire vezetne. Szerintünk lehetséges az áthallás és az ember csak azon töpreng, mi lett volna, ha Lukács nem tagadja meg ifjúkori útját és bekapcsolódik, mondjuk, a francia egzisztencialisták, Merleau-Ponty, Sartre, Camus, sőt Gabriel Marcel és Jaspers, érdekesítő párbeszédébe? Miként alakult volna filozófusi habitusa és mit nyert volna vele az egzisztenciálfilozófia, ha példának okáért a lacani vágylemez sajátosan francia irányát követve Paul Ricoeurig valahol egy láncszemet képez és megtermékenyíti a teológiai és filozófiai gondolkodásmódot és felelős eszmélkedést is, mondjuk a fenomenológiai szeretetértelezés gazdag misztériumáról és bonyolult szellemtörténeti helyzetéről; pontosabban ha egy autentikusabb árnyalatú humanizmus kidolgozásában vett volna részt, mint ahogy azt Lévinas Buber nyomán, Erdélyben pedig Tavaszy Pauler Ákos nyomán megtette.

³³ Nagy András: *A magyar Kierkegaard*. Jelenkor – online irodalmi és művészeti folyóirat,

értelmezte így korábban az agamemnoni dilemmát: amennyiben feláldozza lányát, akkor voltaképpen ön maga és a szeretett lény megölése között nem is olyan éles a választóvonal. Hisz egy evilági értelmezésben Kierkegaard úgy is érthető, hogy a ne ölj parancsát meg lehet szegni egy misztikus moralitás talajára helyezkedve. És Lukács ezt meg is tette: a bolsevizmus oltárára helyezte polgári származását, bölcséletét, műveltségét és morális tisztaságát. Persze az ölés és öletés későbbi aktusaiban nem állítható, hogy ne érezte volna a lelkiismereti megrendültséget, de a választás racionálisan adott lehetőségét immár feladta.³⁴ Miféle humanitás az, amiben így nincs választási lehetőség az embernek? Ő maga is tisztában van ezzel, hisz szerinte is „azok gyilkossága lesz tragikusan morális”, akik tisztában vannak azzal, hogy „ölni abszolúte megengedhetetlen”. A sors iróniája (vagy „gondviselészerű” a vicói értelemben?), hogy ő ezt előbb inkább hipotetikusan, bizonyos spekulatív kétségeskedéssel fogalmazza meg. Ám később, a kompromisszumos önfeladás keserves tapasztalati alapján, a vélt jó erőszakhoz való ragaszkodás jogán immár a marxisták közkedvelt messianisztikus-chiliaszta látomását vizualizálja, vagyis az eljövendő kommunizmusban realizálódó kollektív létbeteljesedést.

Tavaszy és a humánus egzisztenciálteológiai értelmezése

Tavaszy viszont ugyanazon Kierkegaard-recepció nyomán ellenkező irányba indul, programja teológiailag is mind inkább „a létből kilépő létet, vagyis a létezőt” érti az autentikus létező alatt. Ebner felől tesz kísérletet a Kierkegaard-i egzisztencia fogalmának értelmezésére. Valószínűleg ismeretlen előtte Rosenzweig és Buber baráti vitája. De Tavasz teológiája Istenből, mint a nagy, egyetlen és eredendő Énből származtatott szövetségi teológia talaján áll. Ebben Isten Énje szemben áll az istenképűségünk fonákjaként értelmezhető emberi Énnel, az ily módon értelmezett egóval, és amelynek megtagadása Krisztus-követő imperatívusz – „aki énutánam jön, tagadja meg magát” és „aki el nem veszi önmagát énérétem, az meg nem találja azt”.

Emlékeztetek itt Rosenzweig kritikai megjegyzésére Buber elméletére vonatkozóan. Ő ugyanis barátjának azt jelezte, hogy nem az emberi *én*-ből kelle-

2010, 53. évfolyam, 10. szám, 1102, ahol ezt olvassuk: Lukács számára Kierkegaard nem csak – paradox módon – Isten elvesztésében segített, de egy baljós otthonosság megteremtésében is: „a hit pedig azt jelenti, hogy meg lehet halni valamiért, és meghalni valamiért azt is jelenti, hogy meg kell ölni valaki mást”. [³⁴ Ez érzékelhető az ötvenhatos idők utáni megalkuvás-dilemmát feszegető újvidéki interjújában is, mikor is ironikusan a „good or bad, is my party” replikával él.](https://www.jelenkor.net/archivum/cikk/2075/a-magyar-kierkegaard-Letoltés: 2023. 02. 07.”</p></div><div data-bbox=)

ne kiindulni az én–te viszony kifejtésében, hanem a Vagyok hatalmas Énjének posztulálásából: innen megközelítve kell eljutni az én–te viszonyhoz. Ez egy irány, egy alaporientációs axióma lehetett volna, de Buber úgy tűnik, nem vette figyelembe. Maga Rosenszweig pedig, vélhetően korai halála miatt, sohasem futja ki ezt a lehetséges korrekciós pályáját. Mi lehetett volna, ha ő ezt mégis megteheti? Valószínű, hogy Buber elismerte barátja kritikai megjegyzésének jogosultságát, de talán nem akarta ugyanazt az utat járni, mint amelyet Karl Jaspers megjárt Kierkegaard-ral. Jaspers ugyanis, teológiailag vitatható önállósággal, egyfajta „filozófiai hitet” próbált megteremteni, miközben a dán gondolkodót minduntalan párba állította Nietzschével. Tette ezt az éppen feltörekvő dialektika teológia kialakulásának hajnalán.³⁵ Tavaszly Ebner idézve, ahogy fentebb állítottuk, mintha ebbe az irányba mutatna.

Az tény, hogy magyar nyelvterületen első ízben Tavaszly figyel fel Ebner nyomán a fenti szempontra, és vonja le a következtetést, mellyel egy jövőbeli relacionális teológiai antropológiát alapoz meg:

„Ebner Ferdinánd kimutatta, hogy a magános Én *proton pseüdos*, mert nem a magános Én az ősi, a primér dátum, amelyből a gondolkozásunknak ki kell indulnia. *Das Fürsichsein des Ichs... ist kein ursprüngliches Faktum*. Az Énnek ugyanis nincs a Te-hez való viszonyától független léte.³⁶ A magánosság nem az eredeti és lényeges állapota. A magános, önmagára néző Én egészen másodlagos.³⁷ Eredménye egy aktusnak, amely által az Én magát a Te előtt lezárta.”³⁸

³⁵ Ismeretes az érdekes egybeesés, miszerint egyszer ugyanabban az épületben adott elő ő is és Barth is, és egymásról tudomást sem vettek. Mert Jaspers programja nem egy teológiai hit megalapozása volt, hanem, Heideggerhez hasonlóan, a filozófiai hit lehetőségeit kutatta, miközben ignorálta a dialektika teológiai felismeréseit.

³⁶ Íme, ez Barthnak a Tavaszlyénál jóval későbbi felismerését idézi, hisz Barth éppen ezt, az embertárs nélküli humánium abszurditását taglalja a Nietzsche-féle humanitás elemzése kapcsán.

³⁷ Összehasonlításként Barth ezt így fejezi ki: „Ha a létezését önmagáért valónak tekintjük, és egy absztrakt 'én vagyok' alapján állapítjuk meg a fogalmát, amelybe a másik ember nem tartozik bele, vagy amelyből már ki van zárva, akkor összeomlik minden, az ember fogalma homályban marad, s azt, amit még mindig humanitásnak szeretnének nevezni, valóban nem lehetne megkülönböztetni az *embertelenségtől*” (i. m., 65–66., kiemelés tőlem, H. L.). Vagyis itt mutatja fel és leplezi le a spekulatív-idealista, absztrakt én-fogalomnak az *embertől magától* is elvonatkoztatott embertelenségét, ami az ilyen talajon álló, „humanizmusban” *de facto* dehumanizálja a humanitást. Az ember önnön köréből kilépve a Másik felé kezd csak el valóságosan létezni.

³⁸ Tavaszly: *A lét és valóság*, 195. Figyelemre méltó, hogy az erdélyi gondolkodó Barth *Ember és embertárs* című tanulmányát nem ismerve jut hasonló következtetésre, mint amivel ebben az írásban találkozunk, hisz a svájci teológus tanulmánya Tavaszly halála után jelenik meg.

Tavaszyt előbb a korai Kierkegaard-recepció, majd a Husserl-féle fenomenológia és Heidegger közvetítő hatása határozta meg, később pedig a Buber és Ebner által Barth rendszerében is hangsúlyt nyerő perszonalizmus fokozatosan az addigi hegeliánus-neokantiánus szemléletének egyfajta korrekciójához vezette. Véleményünk szerint ez azért vált lehetségessé, mert Böhm nyomán az az igény motiválta, hogy a racionalist egészítse ki mindig az empirikus (a theologia rationalist ki kell egészítse az experimentalis; a psychologia rationalist – ugyanúgy mint a cosmológiát, vagy a physica rationalist – az empirica)³⁹ Tonk Mártonnak igaza van, hogy mindez fokozatosan, egyfajta korrekcióként épül be a Böhm-tanítvány Tavaszty-rendszerébe.⁴⁰ Az azonban egyedülálló, és tipikus filozófusi erudícióra vall, ahogy Tavaszty végigviszi a relációs antropológiai eszmélkedést, hisz így folytatja a fenti gondolatmenetet:

„Az Én-nek a magános beszélgetéseiben mindig fel kell tételoznünk a Te-t, amelyre az Én hallgat, amellyel viszonyban van. Ezt a tényt látjuk pozitíve kifejezve az öntudat önmagától való megválásának és megkülönböztetésének tetteiben, az Én projekciójában. Ezért mondja Ebner, hogy az Én létezési alapja a Te-hez való viszonyában van. Feuerbach gondolata elevenedik meg előttünk, amely szerint az ember lényege nem önmagában rejlik, hanem az embernek az emberekkel való egységében.”

A továbbiakban az idealizmus korrekcióját Hegellel szemben fogalmazza meg, hangsúlyozva az egzisztenciális Én meghatározásának fontosságát mindenmű absztrakcióval szemben:

„Ezért a filozófia alapjában véve dialektika, a dialektika pedig az Én és a Te között folyó dialógus. Hegel a Te-től elvonja az Én-t, pedig a valóságos Én éppen a Te-hez való viszonyában van és lesz valósággá. Ha már most ezeket a kritikai

³⁹ Böhm Károly: *Mi a filozófia?* Diotima Baráti Társaság, Kolozsvár (első kiadás: 1915) 1996, bevezette és válogatta Ungvári-Zrínyi Imre, 20.

⁴⁰ Tonk Márton: *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszty Sándor gondolkodásában*. A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai. Monográfiák V. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged 2002. A 38. oldalon így jellemzi Tavasztyt: „Mindezek tehát egyértelműen mutatják, hogy Tavaszty életművében szó sincs [...] a kantiánus ismeretelméleti vonallal való szembefordulásról. Egzisztencializmusa [...] nem fordult szembe az idealizmussal, hanem úgy tűnik, hogy a megalapozó ismeretelmélet az ontológia irányába tereli. Nem fordulatról, hanem egyfajta ontológiai *meghosszabbításról* van tehát szó. Figyelemreméltó az is, hogy Tavaszty sohasem beszél az idealizmus vagy kriticismus teljes elvetéséről, hanem csupán annak esetleges elégtelenségeiről. Egzisztencializmusát nem az ismeretelméleti álláspont felváltásaként, hanem *korrekciójaként* fogja fel. Ugyanakkor [...] azt [...] sem tudjuk elfogadni, hogy [...] a különböző alkotói periódusokban Tavaszty revideálta volna nézeteit.”

elveket a lét értelmezésére alkalmazzuk, mindenekelőtt állapítsuk meg, hogy az egész ember – mint existenciában, létezőben lévő lét – a létgondban lesz megfoghatóvá. Ezt tanultuk Kierkegaardtól és az ő nyomán Heideggertől. A gond az a szituáció az Én számára, amelyben a lét megragadhatóvá válik. Vagy ha a gondot a legélesebb formájában vesszük, akkor azt mondjuk, hogy a lét a 'veszélyeztettségben' válik megragadhatóvá. A 'veszélyezett létezőben' tér a lét önmagára és gondolja s ismeri meg magát. A veszélyeztetésből folyó gond az a kijelölhető határ, amelyen belül a lét megfoghatóvá válik.⁴¹

Ezek alapján ismeri fel Tavaszy, hogy az ún. természettudományos, objektív elemzés nem fedi fel az embert a maga egzisztenciális valóságában, sőt, éppen ellenkezőleg, valójában elfedi azt. Buberrel szólva az Én-Te szópárból átutalja az Én-Az szópárba és tárgyiasítva éppen a humanitástól fosztja meg:

„Az ideálisztikus gondolkozás tett ugyan kísérletet, hogy az embert a 'fejlődésében', helyesebben a 'kifejlésében' vizsgálja és ítélje meg, azonban sohasem tudta legyőzni azt az objektív természettudományos álláspontot és megismerést, amely szerint az ember csak valami 'tárgyi' adottság. Ma valljuk, hogy az ember nem tárgyi valóság, hanem exisztáló valóság, egzisztenciája nem a tárgyilag felsorolható és fagyasztható adottságaiban van, hanem az intencionalitásában.”⁴²

A kulcsszó itt az *intencionalitás*, mely Kierkegaard és a fenomenológusok nyomán Tavaszy rendszerében is megjelenik.

Fentebb Kierkegaard bűn fogalmát vizsgáltuk a humanitás kérdésének összefüggésében, és megállapítottuk, hogy Kierkegaard a bűn létét a Kijelentés korrelátumaként értelmezte és jelenítette meg, vagyis a *homo absconditus* esszenciájaként (Barth is ezt tette bölcselnök nyomában). Feltevődik a kérdés: van-e itt tényleges összefüggés a *Deus absconditus* és a *Deus revelatus* dialektikájában magát megismertetni kívánó szuverén Isten Kijelentésével? Azonban erre a kérdésre majd csak egy újabb kutatás keretében próbálkozhatunk meg válaszolni.

Addig is maradjunk meg annak a tételezésénél, hogy a *homo absconditus*, tehát a maga egojába zárkózott ember nem más, mint a Kijelentés ítélete alatt definiált istenképűség fonákja. Az önszeretnek újabban az önfogadásban értelmezett és sürgetett individualisztikus humanizmus olyan egocentrikus ördögi kör, melyből egyetlen kivezető út mutatkozik: ha az önfogadás tárgyát, az *egot mozgó célpontnak* tekintjük. Mindezt pedig a nagy Én kontextusában. Mert Tavaszy emlékeztet

⁴¹ Tavaszy: i. m. 195.

⁴² Uo. 181.

minket arra, hogy se az emberi Én hegelianus kiiktatása és a Te-től való elvonása, se az isteni Én kiiktatása az én-te kapcsolatból nem visz minket közelebb az ember igazi humanitásának megértéséhez. Ezt ugyanis nem az individualisztikus ego, hanem a Krisztusban helyreállított relationalitás és a Krisztus Testben adott kommunális istenképűség valósíthatja meg csupán. Ez marad az általunk megfigyelt humanizmus-fogalomra nézve egy lehetséges és aktuális kritikai korrekció, melyet Tavasz rendszeréből vehetünk át, és aminek mentén érdemes a kérdést ma is újragondolni.