

## Óskeresztény élettapasztalat és eszkatologikus idő

Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai\*

A distanciált tudományos-teoretikus beállítottságtól való elfordulás s az ezzel összefüggő törekvés arra, hogy az élethez a tényleges megélés szintjén férjünk hozzá – e szinthez újra visszataláljunk, ehhez pedig megfelelő fogalmakra, nyelvre leljünk –: a századforduló német filozófiájának és teológiájának egyaránt meghatározó vonása. Az „élethez” való hermeneutikai visszafordulás szempontjából a fiatal Martin Heidegger számára – amint vallásfenomenológiai előadásai-  
saiból kitűnik – alapvető paradigmaként az óskereszténység jelent meg. Az óskeresztény élettapasztalatot, amint az a páli levelekben megjelenik, Heidegger újfajta módon, a husserli fenomenológia hermeneutikai átalakítása révén igyekezett hozzáférhetővé tenni. „Élmény, tapasztalat és megértés” összefüggésének vallási-teológiai relevanciája innen szemlélve a hívő beállítódás fenomenológiai-hermeneutikai kikérdezéséből, felfejtéséből adódik. Jelen dolgozat arra tesz kísérletet, hogy kortörténeti összefüggésben röviden rekonstruálja a fiatal Heidegger gondolkodói útját, ezen belül pedig vallásfenomenológiai előadásainak néhány főbb gondolatát, különös tekintettel a kairológiai időfelfogásra.

### I.

A fiatal Martin Heidegger 1920–1921 téli szemeszterén a freiburgi egyetemen még magántanárként tartott vallásfenomenológiai előadásainak híre messze túlterjedt az egyetem falain: a kisugárzó visszhang bejárta egész Németországot. Az előadás – vagy annak bármely része – nyomtatásban nem látott napvilágot: fő műve, a *Lét és idő* 1927-ben való közzététele előtt Heidegger tíz évig semmit sem jelentetett meg. A vallásfenomenológiai előadásról készült hallgatói jegyzetek és beszámolók, a róluk készített újabb és újabb másolatok egyetemi hallgatók és oktatók, filozófusok és teológusok körében kézzől kézre jártak. Ami az

\* A tanulmányhoz vezető kutatást és a tanulmány elkészülését az OTKA K 75840 számú kutatási projektje támogatta.

előadáson szóban elhangzott, évtizedeken át öt különböző hallgatói jegyzet formájában keringett – mintegy a föld alatt, afféle értékes és titkos szenzáció gyanánt – a kutatók körében szerte a világon, melyekhez csak a beavatottak vagy a kivételezettek juthattak hozzá. Amikor a nyolcvanas évek végén a bochumi Hegel-Archívumban kutattam – melynek igazgatója a heideggeri életmű egyik legkiválóbb ismerője és a mai napig az egyik alapvető Heidegger-monográfia szerzője, Otto Pöggeler volt – megtiszteltetésnek és a bizalom jelének tekintettem, hogy másolatban hozzájuthattam ezen jegyzetek egyikéhez, a leuveni Husserl-Archívumban őrzött egyik *Nachschrift*hoz. A Heidegger-összkiadásról 1989-ben, a filozófus születésének századik évfordulójára rendezett reprezentatív bonni konferencián tartott alapvető referátumában a neves amerikai Heidegger-kutató és -fordító, Theodore Kisiel kifejezett kíváncsalmként fogalmazta meg az 1920–1921-es vallásfenomenológiai előadások megjelentetését.<sup>1</sup> Ez a kíváncsalmom végül a kilencvenes évek közepén teljesült, ám nem a kíváncsalmnak leginkább megfelelő formában. A nevezetes előadás kézírata ugyanis nem őrződött meg – legalábbis a mai napig nem sikerült fellelni –; az előadás 1995-ben az összkiadás 60. köteteként így hallgatói jegyzetek rekonstrukciója alapján látott napvilágot. A hallgatói lejegyzések mint hiteles források iránt pedig maga Heidegger is elvi bizalmatlansággal viseltetett,<sup>2</sup> s a szöveg filológiai szempontból mindenképpen óvatosan kezelendő.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Lásd Kisiel 1992. 97: „Még mindig reménykedünk benne, hogy az 1920/21-es téli szemeszter sokat vitatott »vallás«-előadása, mely [...] csak öt különböző jegyzet formájában van meg, egyszer kiadásra kerül” („Man hat immer noch die Hoffnung, daß die vielbesprochene 'Religions'-Vorlesung vom Wintersemester 1920/21, die nur [...] in fünf verschiedenen Nachschriften vorhanden ist, einmal herausgegeben wird”).

*Bibliográfiai megjegyzés:* a szakirodalomban szokásos módon Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től) GA. Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10. kötet, Tübingen, Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése. – Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*. LI = *Lét és idő*. IM = Gadamer: *Igazság és módszer*.

<sup>2</sup> Amikor Heideggert a Hegel-kiadásról kérdezték, emlékeztetett arra a korábbi megjegyzésére, mely szerint a hallgatói feljegyzések, előadásjegyzetek nem egyebek, mint „zavaros források” („Nachschriften sind freilich trübe Quellen”; Heidegger 1959. 91; magyarul vö. Heidegger 2001. 42), s épp a Hegel-előadások kiadására hivatkozva adott hangot annak a reményének, hogy őt ez a sors elkerüli (Buchner 1977. 50). Mármost akárhogy ítéljük is meg a vonatkozó kiadásokat, elmondható: nem kerülte el. S ebben az esetben talán jobb is, hogy nem.

<sup>3</sup> A kötet utószava tiszteletre méltó módon nem is hallgatja el ezt a körülményt. „Az ily módon [ti. hallgatói jegyzetek alapján] előállított szöveg”, írja a szerkesztő, „hitelesség tekintetében nem hasonlítható össze olyan szövegkiadásokkal, melyek eredeti kéziratokat vesznek alapul” (Heidegger 1995 [a továbbiakban: GA 60] 341). – Korábbi összkiadás-kötetek szövegét az eredeti kéziratokkal összevetve Theodore Kisiel több – félreolvasásból vagy helytelen értelmezésből származó – hibajegyzéket állított össze. Tekintve, hogy jelen esetben nincs eredeti kézirat, csak hallgatói jegyzetek, így a félreolvasás mellett még a félrehallás eshetősége is fennáll. Mindenesetre érdemes egy észrevételt tennünk: a 79. oldalon szó esik arról, hogy a fenomenológiai megértés szempontjából a racionális–irracionális fogalom-pár csak „korlátozott joggal” („beschränktes Recht”) rendelkezik, s hogy amit „az ész számára feloldhatatlan

A kötet címe: *A vallási élet fenomenológiája (Phänomenologie des religiösen Lebens)*.<sup>4</sup> A szerkesztői utószóából megtudjuk, hogy e cím egy iskolai füzetborítóra írt feliratból származik, mellyel vallásfenomenológiai jegyzeteit Heidegger összekötötte. Egy másik borítón található az eredeti cím: „A vallási tudat fenomenológiája” (*Phänomenologie des religiösen Bewußtseins*). Ezen a borítón Heidegger később áthúzta a „tudat” (*Bewußtsein*) szót és „élet”-tel (*Leben*) helyettesítette. Annak a számára, aki ismeri Heidegger első világháború utáni gondolati fejlődését és ezen belül a husserli fenomenológiával való elmélyült elvi számvetését, kézenfekvő a felismerés: e szócsere a maga lakonikus formájában alkalmas arra, hogy Heidegger egész hermeneutikai fordulatát és húszas évekbeli fejlődését jellemezze. Röviden fogalmazva: a „tudat” neokantiánus–husserliánus fogalmának a helyébe az „élet” lép. Egy szó törlődik, s helyébe új szó kerül. Mármost ha nem tudunk erről a fejleményről vagy történésről, attól még a cím (*A vallási élet fenomenológiája*) értelmes marad, a törölt szöveg-, illetve címvariáns ismerete mindazonáltal olyan többletinformációt jelent, amelynek a birtokában a szöveg árnyaltabban, pontosabban, valamely benső fejlődés és a kortársi irányzatokkal való kritikai párbeszéd eredményeként (vagy állomásaként) érthető meg.

## II.

Ha a kortársi irányzatokra utaltunk, nem lesz haszontalan – beágyazás és kontextualizálás gyanánt – rövid pillantást vetnünk a századforduló szellemi klímájára. A fiatal Heidegger gondolkodói pályája ugyanis a századforduló intellektuális környezetében végbement gyökeres és alapvető átalakulás vagy áthangelődés

maradéknak” („vom für die Vernunft unauflöslichen Rest”) mondanak, nem egyéb, mint esztétikai játszadozás. Ugyanebben az összefüggésben a 131. lapon „unauflösbaren Recht” áll. A szövegösszefüggést és Heidegger nyelvhasználatát – nem utolsósorban az előbb említett első előfordulást – tekintve megkockáztatható a kérdés, vajon „Recht” helyett a második esetben nem „Rest”-nek kellene állnia? – A Heidegger-összkiadásról némileg bővebben lásd Fehér M. 2009b. 138 skk.

<sup>4</sup> Önmagában nem csekély hermeneutikai erőfeszítést kíván e helyen maga a fordítás, minthogy a magyar nyelvben a „religiös”-re két fordítási lehetőség is rendelkezésre áll: „vallási” vagy „vallásos”. Az esetek jelentős részében ez nem okoz különösebb gondot, mivel csupán a két jelző egyike használható. Azt mondhatom, hogy barátom mélyen vallásos (azt viszont nem, hogy mélyen „vallási”), ám „vallási ünnepekről” beszélünk (s nem „vallásos ünnepekről”), „vallási” tárgyokról, ereklyékről – hasonlóképpen „vallási” (s nem „vallásos”) szertartásokról, esküvőkről, temetésekről, „vallási” kérdésekről, dilemmákról, problémákról, felekezetekekről –, lehet továbbá „vallásos” nevelésben részesülni, ám nem „vallási” nevelésben – ezzel szemben a „religiös Leben” fordítására pusztán nyelvhelyességi szempontból, úgy tűnik, mindkét lehetőség rendelkezésre áll: mind a „vallási élet”, mind a „vallásos élet”. A kontextus helyenként itt is egyértelműsít. X „vallásos életet élt” – itt nem jön szóba a „vallási élet”, ezzel szemben ha az illető tárgy „fenomenológiájáról” van szó, mindkét lehetőség nyitott. Ám épp az a mód, ahogy Heidegger a vonatkozó „fenomenológiát” kifejti, mintegy visszasugárik a követendő fordításra, s sugallja egyfajta formális-neutrális megjelölés gyanánt a „vallási élet”-et.

hátterében bontakozott ki, s maga is ezen áthangolódás egyik legfontosabb kifejeződésének tekinthető. Ez az átalakulás a 19. század utolsó évtizedeiben a klasszikus polgári kultúra és haladásgondolat válságjelenségeinek fokozatos tudatosításától a válságnak az első világháború végével történt nyílt kirobbanásáig terjed. A jelenségek számbavételéhez hasznos lesz, ha az egyik kiemelkedő kortársnak és szemtanúnak, Heidegger egyik legközelebbi tanítványának, Hans-Georg Gadamernek a visszapillantó leírásához nyúlunk vissza.<sup>5</sup>

Az első világháború megrázkódtatása, írja visszatekintve Gadamer, megingatta a haladásba vetett hitet és kétségessé tette a liberális kultúra értékeit. Nem mintha a megrázkódtatás előjelei még a világháború katasztrófája előtt ne lettek volna érezhetőek; ám a kortudat általános válsága nyíltan csak a világháború után tört a felszínre. A haladásba vetett hit és a polgári műveltség-tudat alapjaiban rendült meg és vált kérdésessé. A kor gondolkodásában az átalakulást az a tény jelezte, hogy az uralkodó filozófia, a kanti kritikai idealizmus – a fellendülő polgárosodás korában, a 19. század utolsó harmadától az első világháború végéig Európa-szerte az egyik legnagyobb hatású és legbefolyásosabb szellemi irányzat – egy csapásra tarthatatlanná vált. Az erősödő kulturális válság, a fokozódó távlat- és értékvesztés érzése széles körökben nyilvánult meg. Az általános életérzés megváltozását Paul Ernst és Oswald Spengler műveinek már a címe is félreérthetetlenül jelezte. *A német idealizmus összeomlását*, amint azt Paul Ernst a kor egyik nagyhatású könyvében nevezte, Oswald Spenglernek *A nyugat alkonya* című műve világtörténeti kontextusba helyezte; e mű prófétikus hangnemben jövendölte egy kultúra végét. A kulturális összeomlás, a katasztrófa érzése elemi erővel tört a felszínre.

Azok az erők, amelyek a neokantianizmus kritikáját nyújtották, két fontos előzményre támaszkodtak: Nietzsche platonizmus- és kereszténység-bírálatára, továbbá Kierkegaard-nak a spekulatív idealizmust illető megsemmisítő kritikájára. A neokantianizmus egyoldalú módszertani orientációjával szemben két új jelszó született és terjedt el széles körben. Az egyik *az élet*, különösen a történeti élet irracionálisának jelszava volt, amellyel kapcsolatban Nietzsche és Bergsonra, de éppannyira Diltheyre is lehetett hivatkozni. A másik az *egzisztencia* kulcskifejezése, az az új fogalom, mely Kierkegaard műveiből lépett elő, akinek a hatása a Diederichs-kiadás eredményeként egyre jobban kezdett érződni Németországban. Miként Kierkegaard azt az alapvető szemrehányást tette Hegelnek, hogy megfeledkezett az egyedi ember egzisztenciájáról, úgy most a neokantiánusok önelégült metodologizmusa és rendszerépítkezése, mely a filozófiát teljességgel a tudományos megismerés megalapozásának és igazolásá-

<sup>5</sup> A következőkhöz lásd Gadamer GW 3. 249 sk. Magyarul Gadamer 1988. 7 sk. – A következő összegző leírásban visszanyúlok Heidegger-monográfiám egyes helyeihez (lásd Fehér M. 1992. 52 sk.), valamint Ignác Lilla disszertációjához (Ignác 2007. 6 skk.).

nak szolgálatába állította, hasonló kritika keresztűzébe került. Karl Jaspersnek az 1919-ben megjelent *Psychologie der Weltanschauungen* című könyve a német egzisztenciafilozófia első jelentős műveként állította a középpontba az egzisztencia Kierkegaard-ra visszanyúló fogalmát: az embernek azt az illékony benső magját, mely minden fogalmi rögzítés, megvilágítás számára hozzáférhetetlen. És ahogy Kierkegaard, a keresztény gondolkodó az idealizmus filozófiájával szemben fellépett, úgy nyitott most az úgynevezett dialektikus teológia önkritikája új korszakot.

A szellemi klíma változása, a filozófiai kortudat gyökeres átalakulása ilyenformán nem hagyta érintetlenül a teológiát sem. Az apák biztosnak tűnő műveltségével szembeni szenvedélyes lázadás, amelyről Gadamer beszél, az idősebb generáció szellemi orientációjával való kritikai szembehelyezkedés – ha úgy tetszik: paradigmaváltás – nem kevésbé volt jellemző a teológia területén, mint a filozófiában és a kultúra egyéb szféráiban. Ez magyarázhatja egyúttal azt is, hogy a megváltozott korszellem által áthatott új generáció teológiája és filozófiája – elsősorban a protestáns teológia és Heidegger – miért tudott egymásra találni s egymással tartós szellemi kapcsolatot kiépíteni. Az első világháború után, melynek anyagi harcaiban a művelődés idealizmusának kultúrtudata semmivé foszlott, az új teológia, mint Gadamer írja, nem kevésbé harciansan rontott neki a 19. század liberális tradíciójának, mint az úgynevezett egzisztenciafilozófia (GW 4. 75). Ezen új generáció alapvető élménye a liberális kultúrából, a haladógondolatból való kiábrándulás volt és – ezzel összefüggésben – új utak és orientációk keresése. A háború utáni éveket, írja a Heidegger-tanítvány Karl Löwith, „minden hagyománynak és fennállónak a kritikája jellemezte; [...] abban a tudatban éltünk, hogy semmi fennálló nem maradhat fenn, ha alapjaiból kiindulva [...] nem tesszük kérdéssé és nem újítjuk meg” (Löwith 1984. 294).

Ha Heidegger vallásfenomenológiai előadásainak témaválasztása – s egyúttal a jelen dolgozat címe – felé közeledünk, különös jelentőségre tesz szert, hogy a megváltozott szellemi klímát a teológiában az *őskereszténység* iránti megújult érdeklődés és – vele párhuzamosan – az *őskereszténységre* jellemző *eszkatológiához* való visszafordulás jelezte. Mindkettő: *őskereszténység* és *eszkatológia* az evilágtól, azaz – amit ez adott esetben egyértelműen jelentett – a polgári kultúra és értékek világától való elfordulás jelentését hordozta magában. Az új generáció, a válságtudatban felnőtt generáció vádja úgy hangzik: a polgári kor teológiája számára a vallás felolvadt a történelemben. Az *őskeresztény* közösség *eszkatologikus* gondolkodását, a világvégevárását az újkori kultúratudattal, a vallás fokozatos evilági, történelmi megvalósulásával szembenállóként mutatták fel, egyház és világ távolságát hangsúlyozták (Pöggeler 1966. 921). Ez egyúttal részben okát is adja annak, hogy a korábbi generáció meghatározó képviselőivel szemben – akiktől a történeti-politikai állásfoglalás nem volt idegen, ezek során pedig Németország első világháborús célkitűzéseit nyilvánosan is támogatták és

helyeselték – az új nemzedék a történeti eseményekbe miért keveredett kevésbé bele.<sup>6</sup>

A teológiában felnövekvő és színre lépő új generáció megváltozott orientációja az apák nemzedékének, az úgynevezett liberális teológiának a szenvedélyes kritikájával járt együtt. A mozgalmat általában Johann Salomo Semlerre (1725–1791) és az utóbbi *Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter descendam* (Halle, 1774) című művére szokás visszavezetni, bár első jelentős képviselőjeként gyakran Schleiermachert nevezik meg. A „liberális” megjelölés a mozgalom ama meggyőződésére vonatkozik, mely szerint – a Luther által megkövetelt lelkiismereti szabadság értelmében és annak folyományaként – az individuumnak joga van hitét egyházi autoritások és dogmák diktátuma nélkül definiálni. A hittartalmak és azok dogmatikai rögzítése helyett a hit *megélésére* és az etikára helyeződik a hangsúly. Kiindulópontként a történeti Jézus jelenik meg, ezért fokozódó mértékben válik fontossá számára a történeti-kritikai módszer felhasználásával folytatott Jézus-élete kutatás (*Leben-Jesu-Forschung*). A mozgalom középponti vonásaként tartják számon az egyház autoritásának kétségbevonása mellett az észre való – ezzel összefüggő – hivatkozást, a természetfölötti események, a misztériumok és csodák iránti szkeptikus beállítódást, valamint a hit Jézusa és a történeti Jézus közti különbségtevést. A liberális teológia szándéka nem abban állott, hogy a hit alapjait aláássa – noha, mint kiemelik, gyakran ténylegesen ebben az irányban hatott –, sokkal inkább arra törekedett, hogy a hitet, illetve a keresztény hit igazságát a modern ember számára beláthatóvá tegye, ehhez pedig a humanista-filozófiai tradíciót és az újkori tudományosságot mozgósította és hívta segítségül. A keresztény hit és a modern tudományos gondolkodás összeütközésének elkerülésére törekedett.

A liberális teológia számára kezdettől fogva döntő volt az individuálisan megélt és átélt vallásosság. Schleiermachernek a vallásról adott nevezetes meghatározása szerint a vallás lényege nem metafizika és nem morál, hanem egy az univerzumhoz való „másféle viszony”; „nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés”, és pedig „a mindenségnek, az egésznek a végtelen természetében való élet”,<sup>7</sup> „az abszolút függőség érzése”.<sup>8</sup> Számára a hit annyi, mint rendíthetetlen bizalom, megadás, odaadás, nem pedig metafizika, etika vagy morál. A vallás csak a megélésben, a vallási tapasztalatban tesz szert számára valósággra. Az egyénileg megélt, bensőséges vallásosságra való orientáció alapvető jellemzője Schleiermacher vallásfelfogásának. Amikor Schleiermacher

<sup>6</sup> Így például a maga teológiai elfordulását liberális tanáraitól, Wilhelm Herrmanntól, Martin Radétól és Adolf Harnacktól Karl Barth 1968-ban az első világháború kitörésekor tanúsított magatartásukkal indokolta; lásd Nottmeier 2004. 4.

<sup>7</sup> Schleiermacher 2000. 27, 31 (Schleiermacher 1799/1920. 27, 33). Vö. uo. 26 skk.

<sup>8</sup> Lásd Schleiermacher é. n. I. köt. 4–5. §§, 13: „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl”, ill. „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit”).

„az abszolút függőség érzéséről” beszélt, egyúttal hangsúlyozta, hogy az nem zárja ki a szabadságot,<sup>9</sup> s ilyenformán a liberális teológiával kapcsolatban hangoztatott szabadság gondolat is jogaihoz jut. Az objektív tantételek a bensőleg megélt vallási tapasztalat kifejezéseivé válnak. A keresztény vallás evilági-egyházi megjelenése és a történelemben játszott szerepe, a dogmák egyre fokozottabb előtérbe kerülése és az elfogadásuk kikényszerítésében és erőszakos terjesztésében megnyilvánuló intolerancia az a kihívás, amelyre a liberális teológiának nevezett mozgalom a maga módján válaszolni kívánt.

A liberális teológiának az első világháború utáni nemzedék – elsősorban a barthi dialektikus teológia vagy neo-ortodoxia – által kifejtett kritikáját a következő tételben foglalhatjuk össze: a vallás etikára való redukciója, a keresztény üzenet fokozatos evilági-történeti megvalósulásába vett hit, Jézus személyének erkölcsi tanítóként való felfogása, az Isten iránti tiszteletnek a felebaráti szeretettel való azonosítása, s egyáltalán a kereszténység túlzott elvilágiasítása, a kultúrába való beolvasztására vagy a vele való összeegyeztetésre irányuló kísérlet (kultúrprotestantizmus).

### III.

Az új generációnak az előző nemzedékek felett gyakorolt szenvedélyes kritikája persze több ponton alighanem túlzó és igazságtalan. Trutz Rendtorffnak például bizonyára igazat lehet adni, amikor a liberális teológia egyik kiemelkedő képviselőjének számító Adolf von Harnack 1900-ban megjelent *A kereszténység lényege* című nagyhatású művének 1999-es kiadása elé írott bevezetésében úgy fogalmaz, miszerint „Harnackkal kapcsolatban nem beszélhetünk sem a fejlődésbe vetett naiv reményről, sem a kultúrához való kritikátlan igazodásról, amelyet a Harnackot követő teológusnemzedék oly gyakran fölhozott vádként a kultúrprotestantizmussal szemben” (Rendtorff 2000. 23). Ha Harnack művét kicsit is alaposabban tanulmányozzuk, csakugyan azt láthatjuk: a kereszténység egyáltalán nem oldódik fel számára a kultúrában, s az őskereszténység vagy az eszkatológia sem esik ki pillantásának köréből. Protestáns szerzőről lévén szó, aki a történeti hagyományhoz – elsősorban a katolicizmus meghatározta egyházi tradícióhoz – ambivalens módon viszonyul, furcsa és megütöztető is volna, ha a kereszténység lényegére irányuló rekonstrukciójában az őskereszténység ne jutna mértékadó módon szóhoz.<sup>10</sup> Inkább azt mondhatjuk: az új generáció máshová

<sup>9</sup> Lásd Schleiermacher é. n. I. köt. 4. §, 15: „Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl [...] als Eines [...]”.

<sup>10</sup> Ugyanakkor Harnack egyik nevezetes (a dologban rejlő feszültséget tükröző s egyszerűsmind beletörődő–reznált álláspontot sugalló) tétele így hangzik: „az »őskereszténységnek« meg kellett szünnie, hogy a »kereszténység« megmaradjon” (Harnack 2000. 40).

teszi a hangsúlyokat, fölerősít és radikalizál a korábbi nemzedékek munkáiban fellelhető egyes – meglehetősen, nem eléggé előtérben álló – tendenciákat. Ebben az értelemben Heidegger visszanyúlása az őskereszténységhez a vallásfenomenológiai előadáson éppenséggel bizonyos harnacki tendenciák folytatásának és radikalizálásának is tekinthető. A Harnackra, illetve Harnack dogmatörténetére való utalás a szövegből nem is hiányzik,<sup>11</sup> s Harnacknak például a dogma ellen irányuló szenvedélyes kritikája,<sup>12</sup> avagy a kereszténység és görög filozófia egymással való kölcsönös összekapcsolódását illető kritikai megjegyzései is marandó visszhangra találnak a fiatal Heidegger útkeresésében.<sup>13</sup> Harnack tézisei mindenképpen áthatották a kortudatot, kifejezett vagy hallgatólagos formában egyfajta magától értetődő hivatkozási-vonatkoztatási keretet jelentettek a század első felében.<sup>14</sup> Mint Gadamer kifejezetten utal rá (GW 3. 313), s mint alkalomunk lesz még rá visszatérni, Heidegger magáévá tette „a keresztény teológia

<sup>11</sup> Lásd GA 60. 72. Lásd azután ugyancsak a következő szemeszterben tartott Augustinus-előadáson: GA 60. 163.

<sup>12</sup> A dogma harnacki meghatározása így hangzik: „A dogma a maga koncepcióját és kiépülését tekintve a görög szellemnek az evangélium talaján létrejött műve” („Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums”; Harnack 1910/1983. I. 20). – Heideggernél lásd ehhez GA 60. 112.: „Meglepő, hogy Pál [igehirdetése] milyen kevésbé teoretikus-dogmatikus, még a *Római levél*-ben is. A szituációra nem a teoretikus bizonyítás szükségessége a jellemző. A dogma mint eloldott objektív-megismerésszerű tantétel sohasem lehetett meghatározó a keresztény vallásosság számára; inkább fordítva: a dogma genezise csak a keresztény élettapasztalat végbemeneleléből érthető meg.” („Es ist auffallend, wie wenig Paulus theoretisch-dogmatisch vorgibt; auch im Römerbrief. Die Situation ist keine solche des theoretischen Beweises. Das Dogma als abgelöster Lehrgehalt in objektiv-erkenntnismäßiger Abhebung kann niemals leitend für die christliche Religiosität gewesen sein, sondern umgekehrt, die Genesis des Dogmas ist nur verständlich aus dem Vollzug der christlichen Lebenserfahrung.”) Ugyanez érvényes az istenbizonyítékokra is: azok sem annyira hiteles vallási megélésből-élményből fakadnak – annak természetes meghosszabbításaként vagy belőle eredő szükségletként –, sokkal inkább egy tőle gyökeresen eltérő – teoretikus – érdek előtérbe nyomulását jelzik, mely ráhelyeződik a vallási érdekre és helyébe lépve kiszorítja, elnyomja azt. Lásd GA 60. 27: „der Gottesbeweis ist nicht ursprünglich christlich, sondern hängt von dem Zusammenhang des Christentums mit der griechischen Philosophie ab”. Vö. még GA 60. 104.

<sup>13</sup> Lásd GA 60. 72, 112, 313. Vö. GA 61. 6: Fejezete cím: „Vorgängige Gräzisierung des christlichen Lebensbewußtseins”. A dogma kritikája megtalálható már Diltheynél is, lásd Dilthey GS. 1. 258: „Így e tartalomnak dogmává való fejlődése egyszersmind külsővé válása is volt” („So war die Entwicklung dieses Gehaltes im Dogma zugleich seine Veräußerlichung”). Lásd ugyancsak Dilthey GS. 5. 388: „A kereszténység történetének nem szolgáltunk igazságot, ha a görög-római filozófia teoremainak átvételét csupán külsődleges sorsnak tekintjük, amit a környezet kényszerített rá”; a dogmák révén „a keresztény vallás bensőségessége tragikus végzetnek esik áldozatául”. („Man tut der Geschichte des Christentums unrecht, wenn man die Aufnahme der Theoreme der griechisch-römischen Philosophie nur als ein äußerliches Schicksal ansieht, das ihm durch seine Umgebung aufgedrungen sei [...] Und hier verfällt nun die Innerlichkeit der christlichen Religion einem tragischen Schicksal. Diese Begriffe [die Dogmen zweiten Grades] isolieren die Momente des Lebens, stellen sie gegeneinander.”) Utóbbi magyarul lásd Dilthey 2007. 74.

<sup>14</sup> Harnack Heideggerre gyakorolt hatásáról lásd újabban Lehmann 2007. 158.



végzetes hellenizálásának harnacki tézisést”; azt a tézist, amely – akár elfogadták, akár nem – széles körben elterjedt a század elején, s amely napjainkban ismét megújított vita tárgyát képezi.<sup>15</sup>

#### IV.

Heidegger gondolkodói útja a teológiától vezetett a filozófia felé, s e teológiai múlt – mint egyfajta előfeltevés, örök múlt – tulajdonképpen sohasem *múlt el*: különböző formákban újra és újra megjelent, Heidegger több mint fél évszázadot átfogó filozófiai pályáján ilyen vagy olyan formában minduntalan a felszínre tört. Ennek Heidegger maga is tudatában volt. Egy az ötvenes évek közepéből származó, pár évre rá nyomtatásban is megjelent, így széleskörűen ismertté vált önéletrajzi megjegyzése szerint teológiai múltja nélkül sohasem jutott volna el a gondolkodás, azaz a filozófia útjára.<sup>16</sup> Egy másik, csupán a kilencvenes évek második felében nyomtatásban hozzáférhetővé vált, így kevésbé ismert önéletrajzi visszapillantás, mely a harmincas évek második feléből – életútjának egy nehéz szakaszából (Pöggeler 1999. 14) – származik, s közvetlen hangütésével helyenként a gyötrelmes önvizsgálat benyomását kelti, nyomatékosan megerősíti:

S ki is akarná félreismerni, hogy egész eddigi utamon a kereszténységgel való csendes-hallgatag szembenézés kísért – szembenézés, mely nem valamiféle ötletszerűen felkapott „probléma” volt és ma sem az; hanem a legsajátabb eredetnek: a szülői háznak, az otthoni vidéknek, az ifjúságnak a megőrzése – s tőle való fájdalmas eloldódás is *egyben*. Csak aki ennyire gyökeret eresztett egy valóban megélt katolikus világban, csak az gyaníthat valamit is azokról a szükségyszerűségekről, melyek gondolkodói kérdésem eddigi útján talaj alatt meghúzódó földlökések gyanánt előre vittek. A marburgi időszak hozzátette ehhez még a protestáns kereszténység közelebbi tapasztalatát – mindez azonban olyan valami volt, amit alapjaiból kiindulva meg kell ugyan haladni, széttörni azonban nem szabad.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> XVI. Benedek pápa 2006. szept. 12-i regensburgi beszéde ismét fölvetette a keresztény teológia hellenizálásának kérdését. Lásd ehhez Fischer – von Hermann 2007. 16 sk. A kereszténység hellenizálásához Harnacknál lásd például Harnack 2000. 127 skk.

<sup>16</sup> Heidegger 1959. 96. A múlt azonban mindig egyúttal jövő is marad, teszi hozzá, s e hozzáttétel minden erőszakoltság nélkül megengedi azt az értelmezést, hogy Heidegger a filozófiából visszatér egy napon a teológiába, azaz – amit ez itt jelent – elkezd beszélni Istenről, mihelyt eljön az ideje, azaz véget ér a mai kor, melyet Heidegger Hölderlin nyomán az elszökött istenek korának nevez; ínséges kornak, melyet kettős hiány, kettős negativitás jellemez: az elszökött istenek már nincsenek, az eljövendő isten még nincs jelen (lásd Heidegger GA 4. 47).

<sup>17</sup> GA 66. 415: „Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes »Problem« war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend – und schmerzliche Ablösung davon in *einem*. Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterir-

Innen szemlélve nem hat olyan megütköztetően Heideggernek egy az első marburgi előadáson, 1923–1924-ben tett megjegyzése az igazság lényegéről. A megismerésre orientált, teoretikus igazságfogalomnak az európai történelemben való győzelmes előretörése során csupán egyszer történt kísérlet arra, hogy az igazság eszméjének új értelmet kölcsönözzenek – hangzott a megjegyzés oly módon, mely egyúttal látni engedte saját teológiai múltját is –: az Újtestamentumban.<sup>18</sup> A teológia feladata az lett volna, hogy ezt az új igazságfogalmat kidolgozza, ezt azonban elmulasztotta, s helyette inkább a görög filozófia intellektualisztikus hálójában kereste – tévesen – saját önértelmezésének lehetőségét. E szűkszavú, ám sokatmondó utalás, melyben kereszténység és görög filozófia feszültségteljes viszonyának Harnack által szóvá tett problémája cseng tovább, egy csapásra ráirányítja a figyelmet Heidegger filozófiai pályakezdésének teológiai hátterére. Hogy ezen teológiai múlt, eredet nélkül sohasem lépett volna a filozófia útjára, azt azután Heidegger már idézett ötvenes évekbeli vallomása kifejezetten is állította, s vele együtt azt is, hogy a hermeneutika gondolkodói útja szempont-

---

dische Erdstöße wirkten. Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums – alles aber schon als Jenes, was von Grund aus überwunden, nicht aber zerstört werden muß.” – Saját teológiai múltjával valamint a platóni-arisztotelészi filozófiának a keresztény teológiába, illetve az Újtestamentumba való benyomulásával kapcsolatban lásd még GA 15. 436 sk.

<sup>18</sup> GA 17. 125. Hogy a megismerés és a kijelentés igazságaként felfogott hagyományos igazságfogalom Heidegger általi kérdésessé tételének – valamint az igazság megismerő dimenziója mögötti, annak alapját képező rétege (az élet és az egzisztencia igazságának terminusaiban történő) felnyitására irányuló, ezzel szorosan összefüggő törekvésének – vallási motívumai lehettek, azt eleddig legföljebb – különböző közvetett források alapján – csupán gyaníthatuk; most azonban, az első marburgi előadás szövegének publikálása óta fontos szöveghelyek alapján igazolni lehet, hogy Heidegger ilyen irányú vizsgálódása, gondolkodói erőfeszítése valójában vallási háttérből fakadt, közelebbről Augustinus és az Újtestamentum inspirálta. Lásd a fent idézett helyen kívül még GA 17. 120, 128; ehhez kapcsolhatók az „egzisztencia igazságának” fogalmára vonatkozó helyek a fő műben: SZ 221, 297, 307 (LI 389, 497, 511); vö. ugyancsak uo. 213 skk. (LI 377 skk.); végül GA 17. 98, ahol arról esik szó, hogy az igazság érvényességként való [neokantiánus] felfogása nem megfelelő a történeti tudás igazságának s még kevésbé a vallási igazságnak az érvényre juttatása, felfejtése-megközelítése számára. – Lásd újabban ugyancsak Enders 2010. 18–20, aki az igazság elrejtetlenségként felfogott heideggeri értelmezését az Újszövetség, s különösen a *János-evangélium* szempontjából véli visszaigazolni. Az Újszövetség, írja, Istent, pontosabban az emberré vált Istent azonosítja az igazsággal; s noha az abszolút igazság alapvetően az egész Isten lényegi meghatározottsága, sajátos módon az isteni háromságon belül mégis a Fiút s nem az Atyát illeti meg; a Fiú nem más ugyanis, mint az Atya teljes elrejtetlensége vagy tökéletes megnyilvánulása. A testté válás, az inkarnáció innen szemlélve az igazság mint elrejtetlenség heideggeri fogalmával nagyon is leírható, s Jézus önjellemzését: „én vagyok az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6) Hans von Balthasar vonatkozó értelmezésével összhangban (Balthasar 1985. 13) úgy kell felfogni, miszerint Jézus nem pusztán tanúsítja – vagy nyilvánvalóvá teszi – az igazságot, hanem maga az igazság (Enders 2010. 20). E belátás egyébiránt a német idealizmusban is megfogalmazódott; lásd Hegel 1977. I. 73: „A szellem tanúsága a vallás tartalmáról maga a vallásosság; *olyan tanúság, amely tanúsít* [...] csak annyiban van, amennyiben [...] tanúsítja magát, s megmutatja magát, megnyilvánul.” (Kiemelés F. M. I.)

jából oly középponti fogalma ugyancsak teológiai stúdiumaiból vált ismertté a számára.<sup>19</sup>

Heidegger háború utáni filozófiai újraorientálódása bensőleg érintette a teológia önértelmezése, fogalmi alapjai körül folyó vitákat. Röviddel Marburgba kerülése után egy teológiai előadást követő esti vitán Gadamer visszaemlékezései szerint Heidegger szólásra emelkedett s kifejtette: „a teológia igazi feladata, melyhez újból vissza kell találnia, abban áll, hogy megtalálja a szót, mely képes fölhívni a hitre s megtartani benne”. E megfogalmazás Gadamer szerint valóságos feladatkijelölésként csengett a teológia számára. A kérdések, melyek Heidegger a legkorábbi időktől fogva nyomasztották, véli Gadamer, teológiai kérdések voltak.<sup>20</sup> Az 1927-ben tartott „Fenomenológia és teológia” című előadásban Heidegger a teológiát a hit tudományaként írja le, aláhúzva, hogy a teológia a hitből, a hívő beállítódásból és a hívő életformából fakad, feladata pedig az, hogy a hitet ennek az egzisztálásnak megfelelő fogalmi formába öntse és benne közvetítse (Heidegger GA 9. 55 skk., 59). Ezzel függ össze a *Sein und Zeit* ama megjegyzése,

<sup>19</sup> Az irodalom e megjegyzést kellőképpen előtérbe állítja és méltatja. Kevesebb figyelemben részesül, hogy Heidegger megjegyzése nem a hermeneutika iránti általában vett érdeklődésre vonatkozik, teológia és hermeneutika nem általában véve kapcsolódik itt egymáshoz: a hermeneutikáról nem a bibliai exegézis értelmében esik szó, avagy – mint Schleiermachersnél és Diltheynél – az általában vett értelmezéstudomány iránti érdeklődésről. Heidegger visszaemlékezésében a hermeneutikának egy szűkebb, mintegy „nyelvfilozófiai” (mindenesetre sajátosan a nyelvre vonatkoztatott, nyelvre orientált) aspektusa vagy felfogása kerül szóba. „Akkoriban különösképpen a Szentírás szava és a teológiai-spekulatív gondolkodás közti viszony foglalkoztatott” – írja (Heidegger 1959. 96). Heidegger megjegyzésének háttérében az a kérdés húzódik meg, amely a hitnek egyfelől szóbeli kifejeződésére-közvetítésére, másfelől írásos rögzítésére, továbbadására, illetőleg fogalmi formában való – tudományos-teológiai – feldolgozására, megragadására vonatkozik. E vonatkozás Heidegger számára kezdettől fogva feszültséggel terhes. A hitnek megfelelő nyelv és fogalmiság kérdése gondolkodói útja során azután átöröklődik a filozófia és annak nyelve, a lét és a nyelv közötti viszony kérdésévé. Idézett önéletrajzi visszpillantásában Heidegger megemlíti, hogy számára a hermeneutika ugyanabból a forrásból volt ismert, mint Dilthey számára, azaz teológiai stúdiumaiból, ám ha kicsit tüzetesebben utánajárunk a dolognak, azt látjuk, hogy míg Dilthey a hermeneutikát „írással rögzített életmegnyilvánulások”, „írással emlékek értelmezésének” tudományaként határozta meg („Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen”, „Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmälern”; lásd W. Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik” (Dilthey GS. 5. 332 skk., 320); magyarul Dilthey 1974. 592, 476), addig Heidegger kezdettől fogva a „szóra” helyezte a hangsúlyt. Ez utóbbi pedig értelemszerűen éppúgy lehet élő, eleven szó, mint írott, átörökített szó, alkalmasint pedig halott szó (a magyar kifejezésben, a „szó”-ban eleve a „szóbeli” jelleg domborodik ki). A teológia alapvető problémakörét Heidegger – mint Gadamernek (a szövegben mindjárt idézendő) visszaemlékezéséből látjuk – kezdettől fogva a helyes, a megfelelő szó keresésében és megtalálásában, a teológia szóbeliség és írásbeliség feszültségterében meghúzódó nyelvviségében vélte rögzíteni. Így egy filozófustól korántsem megszokott és elvárható módon a teológiát többek között épp övni ígykezett attól, hogy időről időre reflektálatlanul átvegyen valamely önmagát túlélt filozófiai fogalmiságot. A filozófiai és a teológiai tradíció alapvető heideggeri kritikája egy töről fakad, s a következőképpen összegezhető: mind a filozófia, mind a teológia az írott nyelvet alapul vevő teoretikus beállítottságnak az eleven élet, illetve az eleven hit szempontjából tökéletesen inadekvát fogalmiságában mozog.

<sup>20</sup> Gadamer GW 3. 197, 199; vö. GW 10. 72.

mely szerint „a teológia az ember Istenhez viszonyuló létének eredetibb, a hit értelme által előrajzolt és benne megmaradó értelmezésre törekszik”, s „kezd Luther ama belátását lassan ismét megérteni, mely szerint dogmatikai rendszere egy olyan »fundamentumon« nyugszik, mely nem valamely elsődlegesen hívő kérdésből nőtt ki, s melynek fogalmisága a teológiai problematika számára nem pusztán nem kielégítő, de egyenesen elfedi és eltorzítja azt” (SZ 10 – LI 98). Heideggernél, mint A. Gethmann-Siefert utal rá, „a vallás egy a saját logoszának megfelelő tárgyalásmódot követel meg” (Gethmann-Siefert 1974. 36). Amit a katolikus tradícióban felnőtt és a lutheránus-evangélikus teológia kihívásával érdemben számot vető gondolkodó az előbbiben egyre inkább kifogásolhatónak találhatott, az lehetett, hogy történelmi fejlődése során a keresztény teológia kereszténysége fokozatosan elhalványult, veszendőbe ment; e teológia a görög filozófiától kölcsönzött intellektualisztikus-teoretikus fogalmi hálót szőtt a hit köré, mely az utóbbit nem csupán gúzsba köti, de egyenesen eltávolít, elidegenít tőle. Franz Overbeck hatására Heidegger rákérdezett hit és teológia, vallás és teológia összefüggésére, és – mint utaltunk rá – Adolf von Harnack akkoriban mértékadónak számító munkái alapján magáévá tette a keresztény teológia végzetes hellenizációjának tételét (Gadamer GW 3. 313). S ezzel összefüggésben aligha véletlen, s nagyon is a gondolkodói következetesség jele, hogy amikor „Fenomenológia és teológia” című előadását Heidegger 1969–1970-ben megjelentette, az előszóban évtizedek múltán továbbra is arra emlékeztetett: Franz Overbeck „a világtagadó végvárást az őskereszténység alapvonásaként rögzítette”.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Vö. GA 9. 45 sk. Lásd ehhez Pöggeler 1992. 482, továbbá 26, 32, 111. Az őskereszténység és a rá jellemző eszkatologikus beállítódás iránti megélt érdeklődést jelezték Johannes Weiß-nek a korban jelentős hatást kiváltó munkái – ezekre Heidegger is utal vallásfenomenológiai előadásain (lásd GA 60. 133) –, melyek a posztumusz megjelent *Das Urchristentum*-ban összegződnek. Az őskereszténységhez való fordulás Weiß számára is döntő pontokon vallás és teológia viszonyának újratematizálását jelentette. „Pál óta a kereszténységben vallás és teológia oly szorosan kapcsolódott össze egymással”, írja Weiß, „hogy a mai napig lehetetlen volt ezt a szövetséget megbontani. Nagyon is föl kell tennünk a kérdést, hogy ez a kereszténység számára vajon üdvös volt-e. Amennyire szükséges a teológia az egyház és az egyháznak az őt körülvevő világhoz való viszonya számára, olyannyira kívánatos volna, hogy az egyén életében a vallás számára olyan formát lehessen találni, amelyben a teológia teljesen ki lenne kapcsolva” (Weiß 1917. 321 sk.: „[...] seit Paulus ist im Christentum Religion und Theologie so eng mit einander verkoppelt, daß es bis zum heutigen Tage nicht möglich gewesen ist, diesen Bund zu lösen. Es ist sehr zu fragen, ob das ein Segen für das Christentum gewesen sei. So notwendig die Theologie für die Kirche und ihr Verhältnis zur umgebenden Welt ist, so wünschenswert wäre es doch, wenn man im Leben des Einzelnen für das Religiöse eine Form finden könnte, bei der das Theologische ganz ausgeschaltet bliebe.”) Vallás és teológia feszültségteli viszonyának ezt a jellemzését visszhangozza Heidegger egyik feljegyzése: „Élesen elválasztani: a teológia problémáját és a vallásosság problémáját. A teológiával kapcsolatban nem szabad szem elől téveszteni a filozófiától és a mindenkor elméleti tudat állapotától való állandó függőségét. A teológia a mai napig nem talált rá a tárgya eredetiségének megfelelő eredeti elméleti alapviszonyulásra.” (GA 60. 310: „Scharf zu trennen: das Problem der Theologie und das der Religiosität. Bei

Innen tekintve a fő mű, a *Lét és idő* a katolikus és a protestáns tradíció egyfajta egyesítési kísérletének is tekinthető. Katolikus hatást tükröz a Brentano Arisztotelész-disszertációjához (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862), valamint a modernizmus-kifejezést megalkotó és vele szembe helyezkedő Carl Braig *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896) című művéhez – s egyáltalán a kibontakozó neoskolasztikához – kapcsolódva kialakuló ontológiai orientáció, azaz a Heidegger gondolkodói útját elejétől a végéig meghatározó és végig kísérő alapkérdés, a létre (annak értelmére, majd igazságára) irányuló kérdés (a fő mű terminológiájában: a fundamentális ontológia), míg protestáns – elsősorban evangélikus-lutheránus – hatást mutat az individuális hívőre, a valósi megélésre, élményre, életpraxisra helyezett hangsúly (a fő mű terminológiájában: az egzisztenciális analitika), mely Arisztotelész újfajta – a skolasztikus értelmezésektől elszakadó s a gyakorlati filozófiát előnyben részesítő – olvasatában, Augustinus, a középkori misztika, Luther, Schleiermacher, Kierkegaard, Dilthey és az életfilozófiai tradíció befogadásában s a hozzá való kapcsolódásban jut kifejezésre.<sup>22</sup> Amikor a fő mű bevezető részeiben kifejtett metodológiai reflexiók egyik végpontján Heidegger levonja a következtetést: a fundamentális ontológia az egzisztenciális analitikában keresendő,<sup>23</sup> akkor ebben az ismert tézisszerű megfogalmazásban – mely persze a két diszciplína egymáshoz való viszonyában nem csekély feszültséget jelez,<sup>24</sup> olyan feszültséget, mely bizonyos értelemben a fő mű befejezetlenségének okává is válik – úgyszólván a két nagy keresztény tradíció szintetizálására irányuló törekvésnek a tömör kifejeződését pillanthatjuk meg.

## V.

A fiatal Heideggert ért alapvető gondolati ösztönzések akár csak közelítőlegesen számbavételére aligha keríthetünk sort; az eddigiekben felrajzolt töredékes-vázlatos képet azonban legalábbis egy ponton ki kell egészítenünk. Arról a döntő hatásról van szó, amelyet a fiatal Heidegger gondolkodói útjára a husserli fe-

der Theologie ist zu beachten ihre ständige Abhängigkeit von Philosophie und der Lage des jeweiligen theoretischen Bewußtseins überhaupt. Die Theologie hat bis jetzt keine originäre theoretische Grundhaltung der Ursprünglichkeit des Gegenstandes entsprechend gefunden.”)

<sup>22</sup> 1917 augusztusában, pár hónappal házasságkötése után felesége születésnapjának el-késett megünnepléseként Heidegger privát körben mély benyomást keltő beszédet tartott Schleiermacher *Beszédek a vallásról* című munkájáról (lásd Pöggeler 1993. 14, 389 és Pöggeler 1999. 250. 14).

<sup>23</sup> „Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden” (SZ 4. §. 13).

<sup>24</sup> Némileg bővebben próbáltam ezeket elemezni a *Lét és idő* magyar fordításához írott előszavam végén (Fehér M. 1989. 50 skk.).

nomenológia gyakorolt. A tízes évek végén és a húszas évek elején Heidegger teljesen belemerült a fenomenológiával való benső számvetésbe, így nem lesz haszontalan, ha ennek néhány mozzanatát vázlatosan végigkövetjük.

A Husserl által kidolgozott fenomenológia alapvetően deskriptív tudományként fogta fel magát. Célja a jelenségek (fenomének) leírása úgy, ahogy azok közvetlenül megmutatkoznak. Lényeges itt minden elméleti konstrukció elutasítása, amely a szemléleti felmutatásban, megjelenítésben nem igazolta önmagát;<sup>25</sup> nem a filozófiai hagyomány tekintélyére hivatkozva, hanem csupán a szemléleti megjelenítés és az ennek megfelelő leírás révén szabad bármilyen fogalmat vagy elméletet igazolni.

A husserli fenomenológia Heidegger általi elsajátítását kezdettől fogva életfilozófiai-historicista motívumok kísérték. Heidegger első világháború utáni hermeneutikai fordulata, az ember konkrét élete felé való fordulásban, a „tényleges élethez”, „élettapasztalathoz” való visszafordulásban állott. Ez a tényleges élethez való oda- és visszafordulás ugyanakkor egyúttal az „eredethez” való visszafordulásként értette magát, s ez az a mód, ahogy Heidegger kritikailag Husserl fenomenológiájához kapcsolódott. Számára az eredet azonban Husserltől eltérően nem a transzcendentális tudat (annak jelentésadó aktusai, immanenciája, intencionális élete), hanem a tényleges-történeti élet, a megélt élet; ez utóbbi minden jelentés forrása, a filozófiának s fogalmiságának eredeti kiindulópontja. Az intencionális létezőt Heidegger nézőpontjából Husserlnél eredetibben, „természetesebben”, „előfeltevésmentesebben” – éppen hogy „fenomenológiaiabb módon” – kell tapasztalni. A husserli „természetes beállítódás” Heideggernél így a „fakticitás hermeneutikájává”, majd a *Lét és időben* „egzisztenciális analitikává” radikalizálódik.

Husserl fenomenológiája a „Vissza dolgokhoz!” elvet hirdette meg, e célból pedig mindenfajta kényszerítő erejű argumentációval vagy dedukcióval szemben a szemléleti evidenciát részesítette előnyben. Heidegger lelkesen magáévá tette mindkét elvet – csakúgy, mint azt a nézetet, mely szerint minden valamire való és önmagát komolyan vevő filozófia fenomenológia –, ám már hermeneutikai fordulata legelején, 1919-ben a szemléleti evidenciát „megértő evidenciává” (GA 56/57. 126) alakította át és fejlesztette tovább. Ugyanebben az évben tartott előadásán „hermeneutikai szemléletről” (GA 56/57. 117) beszélt, s arról, hogy a fő dolog: „odanézve *megérteni*” („zuschauend zu verstehen” – GA 56/57. 65). Husserlhez hasonlóan Heidegger számára is ily módon egyedül és csakis maguk a dolgok dönthetnek; az, ahogy és amiként maguk a dolgok vannak. Ám nem úgy, ahogy a tudatban, hanem úgy, ahogy a tényleges emberi életben adódnak, megjelennek. Ez az a mód, ahogyan Heidegger Husserlnek a „Vissza a dolgokhoz!”

<sup>25</sup> „A »fenomenológia« kifejezés, ahogy Husserl használta – írja Hans-Georg Gadamer – polémikusan állt szemben minden homályos rendszerkényszerből fakadó teoretikus konstrukcióval” (Gadamer 1983. 104).

jelszavát értette: „Vissza a dolgokhoz”, tudniillik úgy, ahogyan azok (nem a transzcendentális tudat számára, hanem) a tényleges életben adódnak. A tényleges életnek pedig korántsem a szemlélő-teoretikus viszonyulás az alapvető módja.

A teoretikus beállítottság elleni küzdelem, az életnek nem a „teória” (leveletett) fogalmiságában, hanem a tényleg megélés szintjén eleget tenni, s mindenekelőtt e szinthez újra visszatérni, hozzáférni, ehhez pedig megfelelő fogalmakra, nyelvre lenni – a századforduló német filozófiájának és teológiájának egyaránt meghatározó vonása és törekvése volt. Amikor hermeneutikai erőfeszítésében Heidegger visszafordul a tényleges élethez – s új, sajátos nyelven kezdi beszélni –, akkor az említett vallási-teológiai motívumok bizonyára meghatározóak voltak gondolkodásában. S valóban, nemsokára láthatjuk: az „élethez” való hermeneutikai visszafordulás szempontjából Heidegger számára – amint vallásfenomenológiai előadásaiából kitűnik – döntő paradigmaként az őskereszténység jelent meg.

Az életfilozófia életfogalmát Heidegger a vallási élet révén vélte értelmezhetni; a kielemezett sajátos időstruktúra (s annak eszkatologikus jellege) később majd a fő mű időiségről szóló részeibe épül bele. A vallási élet fogalmában ilyenformán két törekvés találkozik össze. Arra a kérdésre, mi az élet, Heidegger válasza így hangzik: vallási élet. Arra a másik kérdésre pedig: mi a vallás, a válasz hasonlóképpen az: vallási élet. Ám mivel a kérdések és a kérdésirányok különbözők, a válaszok értelme is eltérő. Az első esetben az intencionált értelem hozzávetőleg ez: az életet igazán a vallási élet révén lehet felfejteni, az életet igazából a vallási élet éli meg, az tudja igazán, avagy róla lehet leolvasni, mi az élet. A második esetben a válasz állásfoglalás a kor teológiai vitáiban, látens kapcsolódás Schleiermacherhoz és Harnackhoz és egyúttal kritikai distanciálódás a vallás és a teológia bizonyos (a hittől elidegenedett, eloldódott teoretikus–intellektualisztikus) önértelmezéseitől: a vallás elsősorban nem doktrína, nem tan, hanem – élet.<sup>26</sup>

## VI.

A vallásfenomenológiai előadások két nagy részből állnak: egy bevezető, metodológiai-logikai részből, majd azt követően a páli levelek olvasatából. A bevezetés a filozófiai fogalomalkotást illető, logikai-nyelvfilozófiai megfontolások-

<sup>26</sup> Ez a beállítódás cseng tovább az ötvenes években, amikor a metafizikai, illetve ontoteológiai istenfogalomról, Istenről mint *causa sui*től Heidegger azt mondja: „Az ember nem tud ehhez az Istenhez sem imádkozni, sem neki áldozni. A *causa sui* előtt az ember nem tud remegve térdre borulni, sem pedig előtte muzsikálni vagy tánra perdülni.” Ehhez képest az isten-telen gondolkodás, amely a filozófia Istenét, a *causa sui*t földadja, teszi hozzá, talán közelebb van a valódi, az isteni Istenhez (Heidegger 1957. 70; GA 11. 77). Részletesebben lásd tanulmányaimat: Fehér M. 2007, Fehér M. 2008a, Fehér M. 2000.

kal indul és egyre mélyülő, koncentrikus körökben bontja ki őket. A filozofálás nyelvi közegének (nyelviségének, fogalmiságának) problémája Heideggert per sze a legkorábbi idők óta foglalkoztatta, már habilitációs írásában is feltűnik – e szempont éppannyira döntő volt a teo-*lógia* feladatkörének (mint Istenről való beszédnek, avagy a hit szavakban való közvetítésének, fogalmi kidolgozásának) Heidegger általi előzetes megértésében is –, s ez a kérdéskör jelentette az egyik alapvető – ha nem éppen *a* legalapvetőbb – ösztönzést a háború után végrehajtott hermeneutikai fordulatában. A Heidegger fiatalkori hermeneutikájából körvonalazódó, annak alapját képező fogalomalkotás és nyelvfelfogás mármost a „formale Anzeige” fogalma köré összpontosul, s olyan alapvető problémák tárgyalásához vezet el, mint a „filozófia nyelve” vagy a filozófia fogalmisága általában (hasonló a helyzet, bár ezt nem tárgyalja Heidegger olyan behatóan, a teológia nyelvével és fogalmiságával). Fontos, de nem elégséges ugyanis egyszerűen új tárgyat találni a filozófia számára (tudniillik a tényleges életet): egyúttal olyan fogalmiságot, olyan nyelvet is kell találni, mely ezt az új tárgyat a neki megfelelő módon, a maga abszolút eredeti voltában képes láttatni, hozzáférhetővé tenni, mely ezen új tárgy „testére szabott”. Heidegger szemrehányása az egész európai filozófiai-teológiai tradícióval szemben úgy összegezhető, hogy „teóriái” egy a tényleges élet, a tényleges megélés szempontjából korántsem elsődleges, hanem csupán származékos, levezetett, éppen hogy „teoretikus” beállítódásból fakadnak, s ennél fogva e viszonyulás nyelvét beszéljük. A tényleges életnek, élettapasztatatnak e nyelv, e beállítódás ezért nem képes eleget tenni vagy igazságot szolgáltatni. Ez a belátás vezeti Heideggert az első világháború után a „formale Anzeige” teóriájához, s itt bukkannak fel – például a kiadatlanul maradt Jaspers-recenzióban – olyan meglátások, melyek szerint a filozófiai értelmezés termékei ún. „hermeneutikai fogalmak”, melyek nem elvontak, szabadon lebegők, hanem a mindenkori interpretáció menetében nyerik el jelentésüket (GA 9. 32). A „formale Anzeige” jellemzője, hogy valamilyen irányba mutat, jelez, figyelmet felhív és terel, nem pedig meghatároz, tárgyat megjelöl vagy kijelöl. A filozófiát általában azért nem értik, mert rossz nyelvelmélettel közelednek hozzá; azt hiszik, hogy a nyelv állandóan tárgyasít. A „formale Anzeige” fogalmában a „figyelemfelhívó” jelleg domborodik ki, amely a hermeneutika applikatív mozzanatára utal.<sup>27</sup> Az emberi élet nem nyugvó lét, hanem mozgás,

<sup>27</sup> Lásd a számos hely közül mindenekelőtt GA 59. 85.Vö még uo. 29, 61 sk., 74, 97, 173, 190. A „formale Anzeige” témájára, melyben számára a filozófia nyelviségének-fogalmiságának kérdése koncentrálódott, Heidegger a húszas évek során többször is visszatért előadásaiiban; lásd GA 9. 9 skk., 29; GA 58. 248 sk.; GA 60. 54 skk.; GA 61. 20, 32 skk, 60, 66 sk, 113, 116, 134, 141, 175; GA 63. 85; GA 21. 410; GA 29/30. 421 skk., 441 skk., 491. A „figyelemfelhívó” jelleggel kapcsolatban vö. még különösen GA 29/30. 429 (e jellegre utal Gadamer is; lásd GW 3. 316). A dolog súlyát kellőképpen jelzi Heideggernek ezen az előadáson tett elkötelező-elvi kijelentése: „Minden filozófiai fogalom *formálisan felhívó* jellegű (Alle philosophischen Begriffe sind *formal anzeigend*)” (GA 29/30. 425). Ebbe az irányba mutatott már a fiatalkori kiadatlan Jaspers-recenzió egy zárójeles megjegyzése (GA 9. 10 sk.), s témánk szempont-



mozgékonyosság, a hermeneutika kategóriái pedig jellegzetesen „Bewegungskategorien”, „formálisan irányjelző” jellegűek.<sup>28</sup> Legszemléletesebb példa erre – maga Heidegger hozza fel – a halálhoz való előrefutás, a „Vorlaufen zum Tode”, „Vorlaufen in den Tod” (GA 29/30. 425 sk.).

A vallásfenomenológiai előadás e bevezető szakasza korántsem öncélú; láthatóan arra szolgál, hogy mintegy megtalálja azt a nyelvi közeget, melyre a páli levelek rákövetkező olvasata épülhet, melynek médiumában az értelmezés végbemehet, ám eközben minduntalan azzal a nehézséggel kell szembenéznie, hogy a helytelen nyelvi viszonyulás elhárítására tett (nyelvi, milyen más?) megnyilvánulások, a hallgatókhoz intézett figyelmeztetések, intések – éppen amennyiben nem alaptalanok – maguk is újfent csak helytelenül értődnek. Így már a bevezetés elején elhangzik a kijelentés (ha úgy tetszik, „figyelmeztetés”): „Önök mindannyian – csekély kivétellel – mindazokat a fogalmakat és meghatározásokat, amelyeket adok, állandóan félreértik [...]” (GA 60. 16).

A „formale Anzeige” értelmében vett fogalomhasználat teljességgel jellemző Heidegger filozófiai nyelvhasználatára, vonatkozó elméleti reflexiók a tízes évek végétől a húszas évek végéig különböző előadásaiban több ízben is fölbukkannak – időnként röviden, időnként hosszabban, néha (mint a vallásfenomenológiai előadáson vagy az 1929–1930-as előadás vége felé) több oldalnyi terjedelemben –, ám valamiféle kimerítő elemzés nagyon is hiányzik. Több jel

jából korántsem mellékes, hogy Heidegger ugyanitt megjegyezte: amennyiben a filozófiai „módszer” és fogalmiság ezen jellegét nem vesszük figyelembe, csupán „fogalomptlékkel” („Begriffssurrogat”) lesz dolgunk, mely az igazi fenoménnek adja ki magát, megtapasztalási lehetősége azonban eltűnik, és „már csupán a szóhangzás szerint marad helyes (lediglich noch dem Wortlaut nach richtig bleibt)” (GA 9. 10; kiemelés F. M. I.). A „formale Anzeige” a fő mű szóhasználatában, nyelvezetében helyenként megjelenik, nem túl gyakran, mintegy fél tucat-szor fölbukkan, ám a rá vonatkozó elméleti háttérre, háttérmegfontolásokra való mindenfajta utalás nélkül, azaz – stílszerűen fogalmazva – anélkül, hogy önmagára a legcsekélyebb mértékben is fölhívna a figyelmet (vö. SZ 114, 116, 117, 231, 313, 315). A problémakörhöz lásd Pöggeler 1983. 271 sk.; Dahlstrom 1994; Oudemans 1990. 93 sk. Amióta alapvető monográfiájában Theodore Kisiel úgy fogalmazott, miszerint a „formale Anzeige” nem más, mint „the very heart and soul of the early Heidegger” (Kisiel, Th. 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 172), a kutatás új lendületet kapott, és a témára vonatkozó irodalom – elsősorban angolszász nyelvterületen – egyre gyarapodik; lásd például újabban az *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life* (szerk. S. J. McGrath – Andrzej Wiercinski. Amsterdam – New York, Rodopi. 2010) több tanulmányát, különösen S. J. McGrath: Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing (179–205), továbbá Jean Greisch: Heidegger's Methodological Principles for Understanding Religious Phenomena (137–138, különösen 141 skk.), Jennifer Anna Gosetti-Ferencei: The Poetics of World: Origins of Poetic Theory in Heidegger's *Phenomenology of Religious Life* (239–262, itt pl. 239: „Formal indication anticipates poetic dwelling; the structure of Pauline proclamation anticipates poetic calling”) és Gerhard Ruff: Present History: Reflections on Martin Heidegger's Approach to Early Christianity (233–238, itt 236: „The first part of the lecture [...] culminates in Heidegger's central methodological concept: formal indication”).

<sup>28</sup> GA 61. 113 skk., 117 skk., 142, 174; SZ 392. (= LI, 2. kiad. 449); GA 21. 410; GA 29/30. 425 skk.; GA 61. 32 skk., 93; GA 63. 16, 80.

mutat arra, hogy a „formale Anzeige” egyfajta ideiglenes elméleti tisztázására Heidegger épp itt, a vallásfenomenológiai előadás bevezető részének a végén készült sort keríteni: egyre elmélyülő körökben taglalta a filozófiai fogalomalkotás problémáját, a fenomenológiai módszer „elméleteként” felfogott „formális jelzést” (GA 60. 55), amikor e rész minden átmenet nélkül, hirtelen-váratlan félbeszakad. Theodore Kisiel találó kifejezése szerint az előadás – legalábbis ebből a szempontból – *cursus interruptus* maradt (Kisiel 1993. 170).

Hogy pontosan mi történt, arról a Heidegger-tanítványok körében különféle anekdoták keringenek. A kiélezett-drámai változat szerint egy vagy több hallgató feljelentette Heideggert a dékánnál – valószínűbb azonban, hogy csak panasza mentek vagy valamiféle bejelentést tettek. A szemeszterből lassan már öt hét telt el, közeledett a karácsony, a páli levelek olvasatától a hallgatók valami szívet megindító épületes mondanivalót vártak (mindenesetre vallást), ehelyett Heidegger egyre csak előkészítő, absztrakt-száraz logikai elmélkedésekkel traktálta őket – ilyen volt például a generalizáció és a formalizáció husserli különbségének részletekbe menő taglalása. A dékán szólhatott Heideggernek – hogy órán is volt-e valamilyen reakció vagy megnyilvánulás, nem lehet biztosan tudni. Bárhogy legyen is, a „formale Anzeige” egyfajta ideiglenes elméleti tisztázásához – az előző órákon elhangzott előzmények ismeretében nem alaptalanul – fűzött remény ezen incidensnek köszönhetően meghiúsul.<sup>29</sup> Oskar Becker előadásjegyzete itt egy mondat közepén megszakad,<sup>30</sup> majd következnek rá minden átmenet nélkül Heidegger részéről a következő – nem minden bosszúságtól mentes, mindenesetre megadó-rezignált, a történetek háttérének ismerete híján némileg enigmatikus – megjegyzések:

A filozófia, ahogy én felfogom, nehézségek közepette találja magát. A hallgató más előadásokon kezdettől fogva be van biztosítva: a művészettörténeti előadáson képeket láthat, a vizsga szempontjából a többi előadáson is megtalálja a számítását. A filozófiában ez másképp van, s ezen én semmit sem tudok változtatni, minthogy a filozófiát nem én találtam ki. Ebből a szerencsétlen helyzetből szeretném azonban kimenteni magam, ezeket az oly absztrakt meggondolásokat ezért félbeszakítom, és Önöknek a következő órától kezdve történeteket fogok előadni; éspedig a kiinduló-

<sup>29</sup> E félbeszakítás, írja Kisiel, nagyon szerencsétlen időpontban jött, mivel nem halljuk az előző óra Heidegger részéről mindig értékes és néha kreatív összefoglalását, ami jelen esetben a „formális jelzésnek” a szinopszisa lett volna. Márpedig a „formális jelzés” a filozófia önmegértését illeti, s a fiatal Heidegger törekvéseinek egyik középpontja. Azon a szisztematikus módon, ahogy itt, ezen a kurzuson belevágott, soha többé nem fog visszatérni hozzá, a téma a későbbiekben már csak jórészt érintőleges jelleggel bukkan fel előadásaiban (Kisiel 1993. 172).

<sup>30</sup> Lásd Kisiel 1993. 171; Pöggeler 2004. 188. Beckernél ez a bejegyzés szerepel: „Infolge von Einwänden Unberufener abgebrochen am 30. November 1920.”

pontra és a módszerre vonatkozó minden további meggondolás nélkül egy konkrét fenomént választok kiindulópontul, mindenesetre számomra azzal az előfeltevéssel, hogy Önök az egész előadást az elejétől a végéig félreértik.<sup>31</sup>

A következő órán Heidegger valóban rátért a páli levelek értelmezésére. Az igazság kedvéért hozzá kell azonban tennünk: a „formale Anzeige” és a rá jellemző – „oly absztrakt” – terminológia a páli levelek elemzésében jellegzetes módon minduntalan vissza-, visszatért, sőt, az elemzés voltaképpen tengelyét alkotta – hogy a hallgatók ezt hogyan fogadták, mit tudtak kezdeni vele, arra nézve nem maradt fenn feljegyzés.

## VII.

Mint korábban szó esett róla, életfilozófiai motívumok hatására Husserl transzcendentális (tudat)fenomenológiáját Heidegger a háború utáni években életfenomenológiává alakítja át; ez az életfenomenológia azonban a maga konkretizációjának egy döntő pontján vallásfenomenológiaként, pontosabban a vallási *élet* (hermeneutikai) fenomenológiájaként érti magát.<sup>32</sup> Félreértés volna, ha úgy

<sup>31</sup> GA 60. 65: „Philosophie, wie ich sie auffasse, ist in einer Schwierigkeit. Der Hörer in anderen Vorlesungen ist von vornherein gesichert: In kungsgeschichtlicher Vorlesung kann er Bilder sehen, in anderen kommt er für sein Examen auf die Kosten. In der Philosophie ist es anders, und ich kann daran nichts ändern, da ich die Philosophie nicht erfunden habe. Ich möchte mich aber doch aus dieser Kalamität retten und daher diese so abstrakten Betrachtungen abbrechen und Ihnen von der nächsten Stunde an Geschichten vortragen, und zwar werde ich ohne weitere Betrachtung des Ansatzes und der Methode ein bestimmtes konkretes Phänomen zum Ausgang nehmen, allerdings für mich unter der Voraussetzung, daß Sie die ganze Betrachtung vom Anfang bis zum Ende mißverstehen.” – Ami azt illeti, már az első órán elhangzott a kijózanító figyelmeztetés: „A filozófia lényegi dolgairól nincs mit Önöknek mondanom. Semmi olyat nem fogok előadni, ami tartalmilag érdekes volna vagy megindíthatná a szíveket” (GA 60. 5: „Über das Eigentliche in der Philosophie selbst habe ich Ihnen nichts zu sagen. Ich werde nichts bringen, was stofflich interessant wäre oder zu Herzen ginge”). 1923/24-es első marburgi előadását hasonlóképpen kezdi Heidegger: „nem fog itt elhangzani az előadás folyamán semmiféle alapvetés, program vagy rendszer – még filozófiát sem lehet elvárni [...]”. Az előadás végén pedig ezek a szavak állnak: „Önök is látják: az, amit az eddigiekben nyertünk, igen csekély, és félreértés volna az elhangzottakat valamilyen filozófia értelmében felfogni.” (GA 17. 1: „Hier wird keine Grundlegung, kein Programm oder System gegeben: nicht einmal Philosophie ist zu erwarten.” Uo., 276: „Sie sehen selbst, daß in der Tat das, was wir hier gewonnen haben, ein Geringes ist und es ein Mißverständnis wäre, das Gewonnene im Sinne einer Philosophie zu nehmen.”)

<sup>32</sup> Egy a magyar nyelv adta pontosítási lehetőséggel élve azt mondhatjuk: a vallási élet fenomenológiája azonban nem vallásos fenomenológia, hanem pusztán jelző nélküli fenomenológia. „Azt lehet most hallani”, hangzik az 1927-es előadás egyik megjegyzése, „hogy filozófiai munkám katolikus fenomenológia. Vélhetően azért, mert meg vagyok győződve róla, olyan gondolkodók, mint Aquinói Tamás vagy Duns Scotus is értettek azért valamit a filozófiából – talán többet is, mint a modernek. Egy katolikus fenomenológia fogalma mindazonáltal még értelmetlenebb, mint a protestáns matematika fogalma” (GA 24. 28).

gondolnánk, a „vallási élet” az „élet” tágabban vett nem-fogalmának regionális specifikációjaként értendő: a *vallási élet* fenomenológiája Heidegger számára – ahogy azt a vonatkozó előadáson érti – nem az *élet* fenomenológiájának egyik alelete. Az őskereszténység az „élethez” (s nem pusztán a vallási élethez) való hermeneutikai visszafordulás szempontjából jelenik meg Heidegger számára döntő paradigmaként, azaz a vallási élet látszik számára az élet jellemzőit a leginkább szemléltetni. Eközben Heidegger – mint látható – az életet teljességgel evilági értelemben érti, tényleges, faktikus életként. Valami olyan, mint élet a halál után, örök élet vagy a lélek hallhatatlansága – lehetséges filozófiai témaként teljességgel kiesik (ki is kell esnie) fenomenológiai pillantásának köréből.<sup>33</sup> Az élet már mindig is tényleges élet, fakticitás. Ez lehet nem utolsósorban az egyik oka annak, hogy elemzése a páli levelekre, azaz a legkorábbi keresztény közösségek – evilági – életére irányul. Az őskeresztény élettapasztalat, amint az az első keresztény közösségek hívó életében megmutatkozott, e tapasztalat dinamikája és fenomenológiai eszközökkel való hozzáférhetővé tétele az, amire értelmezői erőfeszítése irányul.<sup>34</sup>

Más azonban azt állítani, hogy a vallás elsősorban vallási élet, s megint más azt, hogy a vallási élet az élet paradigmája. Heidegger nem csupán az előbbit, de – éspedig éppen a vallásfenomenológiai előadáson, méghozzá nagy hangsúlylyal – az utóbbit is állítja. Az őskeresztény vallásosság nem csupán a tényleges élettapasztalatban rejlik – egyjelentésű vagy azonos vele. Keresztény vallásosság és élettapasztalat: egybeesik egymással.<sup>35</sup>

Magyarázatként a következő megfontolások kínálkoznak. Korai előadásain Heidegger többször szót ejtett arról, amit az élet „önmagának elégséges” voltának, „önelégségességének” (*selbstgenügsam, Selbstgenügsamkeit*) nevezett (GA 58. 41 skk.). Ennek egyik alapvető jelentése az, hogy – amint a fogalmat magyarázva Heidegger kifejti – e fenomén annyiban „elégséges önmagának”, amennyiben az életen és önmagán belül (meg)marad, azaz nem látható (hasonló lesz ehhez a

<sup>33</sup> Hasonlóképpen jár el a fő mű a halállal kapcsolatban, ott is teljességgel evilági elemzésről van szó (vö. SZ 248).

<sup>34</sup> Nem lesz haszontalan pontosítanunk, hogy az „őskereszténység”, „őskeresztény (élettapasztalat)”, „őskeresztény (vallásosság)” stb. kifejezések láthatóan kettős értelemben szerepelnek: egyrészt történeti–időbeli megjelölésként a korai kereszténységre vonatkoztatva, másrészt a Heidegger által használt olyan kifejezések analógiájaként, mint „őstudomány” – a háború utáni első szemeszter épp a filozófia mint őstudomány („Urwissenschaft”) eszméjének taglalásával indul (lásd GA 56/57. 13 skk., továbbá uo., 95 skk.) – az „eredeti”, „autentikus”, „mintaképszerű” jelentésének értelmében. „Őskeresztény élettapasztalat” ebből a szempontból annyi, mint a megélés (a keresztény hit megélése) szempontjából hiteles, autentikus, el nem torzított, eredeti tapasztalat. Ugyanakkor a két jelentéssík: a történeti-leíró és a preskriptív-normatív többnyire egymásba játszik.

<sup>35</sup> Lásd GA 60. 80: „Urchristliche Religiosität ist in der urchristlichen Lebenserfahrung und ist eine solche selbst”. Uo., 82: „Urchristliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung. Nachsatz: Sie ist eigentlich solche selbst.” Uo., 131: „christliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung, ist sie eigentlich selbst” (kiemelés az eredetiben).

fő műben a világban-való-lét fogalma, az is olyannyira átfogó, hogy önmaga előtt rejtve marad). Az élet megmarad önmagán belül, önmagának elégséges (nem szorul például filozófiára), a maga tökéletlenségei vagy elégtelenségei (melyeket alkalmasint nagyon is érzékelhet) nem vezetnek túl rajta: meghaladási kísérletük mindig csak az élet egy másik formájához vezet. Önmagának elégséges jellege folytán az élet tehát önmaga számára nem látható.

A őskeresztény élettapasztalat jellemzésének heideggeri alapfogalma a *keletkezett lét*, a „Gewordensein” fogalma. Olyan létről van szó, amely valamilyen múltbeli alakulásnak, történésnek az eredményeként állt elő, ennek köszönheti (jelenbeli) létét, másfelől pedig (ami korántsem lényegtelen) minderről valamilyen tudata, tudása, megértése is van, azaz ilyennek tudja magát, ilyen tudata, megértése van önmagáról (olyan, hogy valamilyen múltbeli alakulást tud már mindig is a háta mögött).<sup>36</sup> Az eredeti beállítódás olyan átállítódása ez, mely ab-

<sup>36</sup> Lásd GA 60. 93 skk., különösen 94: „Das Wissen über das eigene Gewordensein stellt der Explikation eine ganz besondere Aufgabe. Hieraus wird sich der Sinn einer Faktizität bestimmen, die von einem bestimmten Wissen begleitet ist. Wir reißen die Faktizität und das Wissen auseinander, aber sie ist ganz ursprünglich miterfahren [...] Das Gewordensein ist nun nicht ein beliebiges Vorkommnis im Leben, sondern es wird ständig miterfahren und zwar so, daß ihr jetziges Sein Gewordensein ist. Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein.” Vö. továbbá uo., 120: „Das christliche Leben ist nicht geradelinig, sondern ist gebrochen: Alle umweltlichen Bezüge müssen hindurchgehen durch den Vollzugszusammenhang des Gewordenseins [...]”. Hit és teológia Heidegger által körvonalazott viszonyát illetően jellegzetes még – s a fentebb ismertetett gadameri visszaemlékezést (lásd 20. jegyzet), továbbá a „Phänomenologie und Theologie” vonatkozó tételeit nagymértékben megerősíti (ezáltal pedig önmagát mintegy filológiaiailag „legitimálja”) – a következő hely: „Das Wissen um das eigene Gewordensein ist der Ansatz und Ursprung der Theologie. In der Explikation dieses Wissens und seiner begrifflichen Ausdrucksform ergibt sich der Sinn einer theologischen Begriffs-bildung” (uo., 95, vö. még 124). – Érdemes még megjegyeznünk: a *Gewordensein* fogalma teljességgel a „formale Anzeige” értelmében szereplő fenomenológiai, azaz „formálisan jelző” fogalom. Nem a tartalomról, vagy a kitöltődésről van szó, nem a „mi”-ről, hanem a „hogyan”-ról, a végbemenés mikéntjéről, a fogalom formálisan int és jelez egy bizonyos irányban. Hogy nem tartalmi meghatározás, azt az is mutatja, hogy Gadamer később ugyanezt a fogalmat (apró grammatikai-stilisztikai különbséggel, ti. a „gewordenes Sein” formában) a *Bildung* jellemzésére tudta – minden nehézség és torzítás nélkül – felhasználni. Olyan tudásról van szó, amely éppannyira lét is, éspedig keletkezett lét („gewordenes Sein”), egyszerre „megismerésmód és létmód”, olyan tudás, „mely nincs elszakítva valamely keletkezett létől” (IM 35, 221 = GW 1. 22., 317). Sőt, Gadamer számára egyenesen magára „*a hermeneutikai problémára*” is az jellemző, hogy „*elhatárolódik valamely »tiszta«, a saját létüinktől eloldott tudástól*” (IM 222 = GW 1. 319 – kiemelés az eredetiben). A hermeneutikai probléma ezen megfogalmazását Heidegger minden nehézség nélkül elfogadhatta volna, annál is inkább, mivel a nevezetes 1923-as előadáson a hermeneutikát éppen ontológiaiailag radikalizálta, amennyiben a fakticitás önértelmezéseként („Selbstausslegung der Faktizität”) fogalmazta újra, hangsúlyozva, hogy „az értelmzés maga a fakticitás létjellegéhez tartozik” (vö. GA 63. 14 sk.). – Innen, e kettős példa felől szemlélve a következőképpen körvonalazódik a *Gewordensein* fogalma. Műveltnek lenni vagy kereszténynek lenni: mindkettő valamiféle múltbeli alakulásnak köszönheti jelenbeli létét, mindkettő – mielőtt már van, s ameddig csak van – valamit már mindig is a háta mögött tud – a művelt embert műveltsége formálta, (át)alakította, tette más emberré, jelenbeli létét egy múltban lezajlott alakulásnak köszönheti, míg a (ős)keresztény élettapasztalat hasonlóképpen – ha lehet, még radikálisabban – a „megváltás”, „újászületés” (az utóbbival

ban a pillanatban, amikor önmaga számára tudatosul, olyan létként ébred ön-maga tudatára, mely *lett* azzá, ami. Más szóval: csakis és kizárólag azért az, ami, mert azzá *lett* – s erről a *lett*-ről van valamiféle tudata is. A keresztény élettapasztalat innen szemlélve nem csupán keletkezett lét, hanem – tőle elszakíthatatlanul – egyúttal valamely azt kísérő tudás is, mely döntő pontokon azt tartalmazza, hogy e keletkezett létet, ezen alakulás folytán előálló létet nem maga kezdeményezte, nem maga idézte elő vagy vitte végbe (GA 60. 121 sk.). Az őskeresztény élettapasztalat a világtól való elfordulás és az Istenhez való odafordulás – nem önmaga által kieszközölt, és/de – már mindig is önmaga mögött tudott mozgása.

Fakticitásnak és a róla való tudásnak az őskeresztény élettapasztalatban való ezen szoros összetartozása folytán – vagyis mivel nem lehet kereszténynek lenni ama főntebb összefoglalt mozgás tudata nélkül, hogy az ember azzá *lett* –, emiatt állítható mármost joggal, hogy az őskeresztény vallásosság tapasztalja az élet fakticitását, illetve tapasztalja az életet a maga fakticitásában – sőt, hogy *ő maga ez a fakticitás*.<sup>37</sup> A keresztény vallásosság vagy élettapasztalat, mint alakulás folytán előállott új lét, mint újjászületés nyitja meg innen szemlélve a tényleges életet mint olyant, tesz lehetővé valamiféle sajátos rálátást és hozzáférést. A tényleges élet e fordulatot követően nyílik egyáltalán meg s válik hozzáférhetővé, mint sajátosan evilági élet. Ezen már mindig is önmaga mögött tudott alakulásnak és – tőle elválaszthatatlanul – őt kísérő tudatosságának köszönhetően emelkedik ki önmaga számára – a tudat valamiféle fényébe emelve – a tényleges élet *egyáltalán, mint olyan* – mint éppenséggel az, ami. A keresztény élettapasztalat ezáltal az egész életet vagy az élet egészét tapasztalja: múltat, jelent és jövőt – megéli az időt, sőt *ő maga ez az idő*.<sup>38</sup>

Ez az idő a jövőre irányul. Vagy ha úgy tetszik: belőle indul ki. Amikor Pál apostol azt mondja, „az Úrnak napja úgy jó el, mint a tolvaj éjjel” (1. Tessz. 5, 2), akkor itt egy küszöbönálló, jövőbeli, ám pontos időmegjelölés nélküli eseményről van szó. Ez a jövő nem írható le objektív tartalmak formájában; a hozzá való viszonyulás pedig nem valamiféle jövőbeli eseményre való egyszerű (tétlen) várakozás, hanem – ellentétben az „alvókkal” – „ébredlét”. Az alvókat nem lehet megmenteni, mert – amint Pál mondja – a sötétségben élnek. Ami annyi tesz, hogy – hangzik Heidegger kommentárja – azért nem tudják megmenteni ma-

kapcsolatban lásd Heidegger „Phänomenologie und Theologie” című előadását: GA 9. 53, 63) már mindig is előzetesen bekövetkezett eseményének fényében tapasztalja önmagát, saját jelenlegi létét. Kereszténység és műveltség (humanizmus) között ilyenformán adódik egy tág összefüggés, amit nem homályosíthat el az, hogy tökéletesen nem fedik egymást, s hogy bizonyos vonatkozásban egymással szembekerülhetnek. Heidegger ebben a tekintetben inkább humanizmus-ellenes álláspontot hajlott képviselni (lásd ehhez Fehér M. 2009a. 64–97).

<sup>37</sup> Lásd fentebb a 35. jegyzetben idézett helyeket

<sup>38</sup> Lásd GA 60. 80. Vö. még uo., 82, 104, 116. A jelen tanulmány ezen részében kifejtett értelmezést – továbbá némely korábbi, vázlatosan érintett témát is – részletesebben próbáltam kibontani a következő tanulmányaimban: Fehér M. 2009c. Bővített német változat Fehér M. 2008b.

gukat, mivel önmagukat egyáltalán nem birtokolják, saját énjüket elfelejtették (GA 60. 103) – így hát az életet a maga fakticitásában nem is tapasztalják. Csak a második születés, mondhatjuk, vagyis az *újjászületés* nyitja fel – és teszi hozzáférhetővé – az első születést. De úgy is fogalmazhatunk: az *újjászületés* az igazi, a voltaképpeni születés.<sup>39</sup> Az, amely ettől elválaszthatatlanul – mihelyt már van és megszületett – a jövő felé nyúlik ki. A kiszámíthatatlan jövő pedig kronológiai számításokkal nem uralható. A jövő iránti ezen bizonytalanságban válik a hívő (vált már mindig is) azzá, ami. A *kronos*-szal szembeállított *kairos* ezen jellegének ábrázolására az idő semmilyen áthagyományozott felfogása nem alkalmas.<sup>40</sup> A *kairos* ugyanakkor döntést vár el;<sup>41</sup> a kiszámíthatatlan jövő felé való kinyúlás, miközben lemond kronológiai számításokról, nem sülyed passzív, tétlen várakozásba sem. Az „ébremlét” – mondhatjuk Heideggert továbbértelmezve – nem más, mint egyfajta „készenlét” vagy – a főmű szóhasználatához előresietve –: „előrefutás”, „eltökélttség”. „Az idő bármilyen objektív fogalma felől lehetetlen ezt az időiséget megragadni”, mondja Heidegger.<sup>42</sup> Ezen időiség értelme a

<sup>39</sup> Az *újjászületés* e kezdet- és perspektívaadó jellegét hangsúlyozza más kontextusban Guardini 1935/1963. 45: „Gläubigwerden ist eben ein Anfang”; „das eigentliche Glauben selbst aber ist ein Beginn lebendigen Daseins, und als solches nicht abzuleiten. Sucht man eine Entsprechung dafür, dann würde sie nicht darin liegen, wie ein Denkender aus seinen Voraussetzungen den letzten Schluß zieht, sondern etwa in dem Vorgang, wie morgens der Schlafende ins Wachsein auftaucht [...] er schlägt die Augen auf; er wird geboren.” 59: „Gläubigwerden = Hervorgang neuen Lebens.” – E meggondolások tovább igazolják a fenti tézist, mely szerint a vallásos élet a voltaképpeni élet, az nyitja meg az élethez a hozzáférést.

<sup>40</sup> Némileg bővebben lásd Fehér M. 1992. 66 sk.

<sup>41</sup> Mint a *Neues Theologisches Wörterbuch* utal rá, a „Kairos” abban az értelemben jelent „megfelelő időt”, „megfelelő alkalmat”, hogy ez utóbbi az embert egyszersmind döntésre szólítja fel; ez a döntési szituáció pedig – magának a szónak az előfordulása nélkül – többször felbukkan már az Ótestamentumban. A beteljesült idő, az idő teljessége Jézus esetében Isten országának közelségére utal, mely azonnali, halogatás nélküli döntést kíván: megtérést és hitet. Lásd Vorgrimmler 2000. 335: „*Kairos* (griech. = die rechte Zeit, Gelegenheit), bezeichnet in der griech. Philosophie innerhalb einer Zeiterfahrung eine kritische Situation, die den Menschen anruft u. ihn zur Entscheidung herausfordert. Ohne den Begriff kommt die Entscheidungssituation im theol. Zeitverständnis des AT vielfach vor (»Zeit der Gnade«, »Zeit den Herrn zu suchen«). Nach Mk 1, 15 verkündete Jesus den »erfüllten K.« mit der nahe herbeigekommenen Herrschaft Gottes; dies verlangt ohne Zeitaufschub Entscheidung, Umkehr u. Glauben.” Tegyük még hozzá, hogy a döntésnek ez a mozzanata „a formális jelzés” hermeneutikai fenomenológiájának módszere és eszköztára segítségével beépül Heidegger fő művének autenticitás-felfogásába, nevezetesen az „Entschlossenheit” fogalmába.

<sup>42</sup> GA 60. 104. Hogy az idő bármely objektivistá felfogása itt csődöt mond, az jórészt egybevág a ma elfogadott teológiai értelmezésekkel. A Rahner–Vorgrimmler-féle *Teológiai Késszótár* „eszkatológia” címszava például többek között ezt írja: „Az eszkatológia *nem előlegezett beszámoló »később« bekövetkezendő eseményekről*, hanem az ember [...] előretétele [...] létszituációjának végérvényes beteljesülésére. Ennek az előretételezésnek az a célja, hogy az ember a maga jelenét úgy fogja fel, mint a rejtetten már *most jelenlevő és végérvényes jövőt*, amely már most üdvösségnek bizonyul, ha az ember úgy fogadja el, mint az egyedül rendelkező Isten cselekedetét, melynek *időpontját és módját nem lehet kiszámítani*” (Rahner–Vorgrimmler 1980, 189.). Lásd ugyancsak Vorgrimmler 2000. 171 sk.: „Rahner verwies auf die Notwendigkeit einer Hermeneutik biblisch-eschatologischer Aussagen, bei denen es sich *nicht um vorausschauende Reportagen des noch ausstehenden Kommenden* handle,

tényleges élettapasztalat számára alapvető, ám „a platóni–arisztotelészi filozófiának a kereszténységbe való benyomulása folytán ezeket a problémákat már a középkorban sem érzékelték” (GA 60. 104), a mai állapotok azután csak tovább növelik a zavart. Pedig nem akármiről, hanem épp a keresztény élet középpontjáról: az eszkatológiai problémáról van szó – az eszkatológiai probléma azonban már az első század végén feledésbe merült.<sup>43</sup> Olyannyira, hangzik Heidegger egy későbbi jellegzetes megjegyzése, hogy már az eszkatológia-megjelölés is fonák: tudniillik amennyiben az a keresztény dogmatikából származik, és a végső dologról szóló tant jelöli. Ahol is maga a probléma ebben a teoretikus-diszciplináris kimerévített beállítottságban máris értelmét veszti (GA 60. 115).

„A Pálnál eleven s Heidegger által újra előtérbe állított időfelfogás nem görög” – írja Gadamer. – „A Platón és Arisztotelész által a mozgás mértékeként és számaként meghatározott görög időfogalom uralta azonban Augustinustól Kantig és Einsteinig a későbbi korok fogalmi lehetőségeit. Így Heidegger legsajátabb és legmélyebb problémájában, a végső idők keresztényi elvárásának problémájában a kérdés eleven kellett, hogy maradjon: a görög gondolkodásnak a keresztény hitélményre való befolyása a keresztény üzenetet vajon nem tette-e felismerhetetlenné, s legalábbis a keresztény teológiát nem idegenítette-e el legsajátabb feladatától” (GW. 3. 313). Innen tekintve árnyaltabban, új formában válik érthetővé Gadamer már idézett ama megállapítása, mely szerint „Heidegger átvette a keresztény teológia végzetes hellenizálódásának harnacki téziséét”.

\*\*\*

sondern um Ansagen der »je jetzt« gegebenen Situation u. der in ihnen liegenden, auf die Zukunft gerichteten Möglichkeiten. [...] Das in vielfachen Bedeutungen auftretende Eigenschaftswort eschatologisch ist dann eindeutig, wenn es *nicht für Voraussagen der Zukunft* oder für apokalyptische Endzeit steht [...]”.

<sup>43</sup> Vö. GA 60. 104: „*Zentrum des christlichen Lebens: das eschatologische Problem*. Schon zu Ende des ersten Jahrhunderts wurde das eschatologische im Christentum verdeckt. Man verkennt in späterer Zeit alle ursprünglich christlichen Begriffe. Auch in der heutigen Philosophie sind noch hinter der griechischen Einstellung die christlichen Begriffsbildungen verborgen.” (Kiemelés F. M. I.) Az eszkatológiai vonás magának Heideggernek az egész gondolkodói útját is áthatja és jellemző marad rá. Saját gondolkodását ösztönző kérdését, a létre vonatkozó kérdést Heidegger kezdettől fogva egy olyan perspektívába állította, melyben az európai történelem válsága történeti fejlődés eredményeként – a létkérdés elmulasztásának, a görög kezdet kimerítésének, magaslatairól történő visszaesésnek a termékeként –, egyfajta mélypontként, saját történeti kora pedig ily módon válaszútként, esetleges fordulópontként jelent meg. Heidegger fordulat utáni, a harmincas évek második felében körvonalazódó és a metafizika meghaladására irányuló léttörténeti gondolkodása egy „másik kezdetnek” („der andere Anfang”), az európai történelem és filozófia görögök utáni első kezdetére következő új kezdetének a gondolata körül forog, melynek előkészítése volna számára a feladat: az európai történelem zsákutcájából való kilábalás és a léttörténet új korszakának eljövetele kölcsönösen egymásra vetülnek. Ez a vonás belejátszhatott Heidegger rövid életű politikai szerepvállalásába is. Heidegger gondolkodói habitusának e vonását rögzíti életrajzi vázlatának „Der beständige Advent” című fejezetében – nem minden kritikai él nélkül – Hugo Ott (Ott 1988. 26. skk.).



Jelen dolgozatot a következő megjegyzéssel zárhatnánk. Élettapasztalat és idő nem függetleníthető egymástól. Nem véletlen, hogy fő művében Heidegger annak a fogalomnak, ami az élettapasztalat korai fogalma helyébe lép, az (emberi) egzisztenciának a legmagasabb meghatározását az időben, a temporalitásban rögzíti. Ennek elsődleges dimenziója továbbra is a jövő. Megélni az időt annyi, mint megélni az egzisztencia teljességét: az idő az egzisztencia végső meghatározása. Totálisan létezni annyi, mint időbelien, az időt (teljességgel) kitöltve létezni; a teljes élettapasztalat az idő tapasztalata. A faktikus élettapasztalat teljessége annyi, mint magának az időnek a megélése (nem pedig magának – vagy valami másnak – az időben való megélése) – kiterjeszkedés, önmagunk teljes birtokba vétele. Akinek van ideje, annak van énje. Aki elveszti–elvesztegeti idejét, elveszíti (vagy meg sem nyeri) önmagát.

Az idő fogalmáról szóló, 1924-ben tartott marburgi előadását Heidegger a következő megjegyzésekkel zárta. „A kérdés: »Mi az idő?«, azzá a kérdéssé lett, »Ki az idő?«, vagy közelebbről: mi magunk vagyunk az idő? Avagy még közelebbről: én vagyok a saját időm?”<sup>44</sup>

#### IRODALOM

- Balthasar, Hans Urs von 1985. „*Ich bin die Wahrheit*”. In uő: *Theologik II: Wahrheit Gottes*. Einsiedeln. 13–23.
- Buchner, Hartmut 1977. Fragmentarisches. In G. Neske (hrsg.) *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, Neske. 47–51.
- Dahlstrom, Daniel O. 1994. Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *The Review of Metaphysics*. 47/4. 775–795.
- Dilthey, Wilhelm 2006. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Gesammelte Schriften Göttingen, Vandenhoeck – Ruprecht. Bd. 1. 258.
- Dilthey, Wilhelm. *Das Wesen der Philosophie*. Gesammelte Schriften Bd. 5. (Magyarul Wilhelm, Dilthey 2007. *A filozófia lényege*. Ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor)
- Dilthey, Wilhelm 1974. A hermeneutika keletkezése. In uő. *A történelmi világ felépítése a szelemtudományokban*. Szerk. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Enders, Markus 2010. Was ist Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in der antiken Philosophie und im frühen Christentum. *zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie Bayern*, 40/1. München.
- Fehér M. István 1989. Előszó. In Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest, Gondolat. 5–84.
- Fehér M. István 1992. *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 2., bővített kiadás. Budapest, Göncöl.
- Fehér M. István 1993–94. Karl Rahner szellemi gyökereihez: Heidegger és a XX. századi teológia. *Existentia* III–IV. 325–345. Bővítve In Boros István (szerk.) *Az Ige meghallója. Karl Rahner emlékülés*. Szeged – Budapest, Szegedi Hittudományi Főiskola – Logos Kiadó. 43–91.
- Fehér M. István 2000. Heideggers Kritik der Ontotheologie. In A. Franz – W.G. Jacobs (hrsg.) *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Paderborn–München–Wien–Zürich, Ferdinand Schöningh. 200–223.

<sup>44</sup> GA 64. 125. Magyarul lásd Heidegger 1992. 51. – Heidegger és a teológia viszonyával kapcsolatban utalok korábbi tanulmányomra: Fehér M. 1993–94.

- Fehér M. István 2007. Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers. In D. Barbarić (hrsg.) *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*. Würzburg, Königshausen–Neumann. 163–190.
- Fehér M. István 2008a. Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers. Hans-Dieter Klein (hrsg.) *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band XXXIX/2007. Wien, Wilhelm Braumüller Universitätsverlag. 141–164.
- Fehér M. István 2008b. Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu *Sein und Zeit*. Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum. *Heidegger Studies / Heidegger Studien*, vol. XXIV: *Modern Homelessness, the Political and Art in Light of Machination – Revisiting the Question of Nihilism*. eds. Parvis Emad – F.-W. von Herrmann et al. Berlin, Duncker–Humblot. 103–144.
- Fehér M. István 2009a. Hermeneutika és humanizmus. In Nyíró Miklós (szerk.) *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. Budapest, L’Harmattan. 43–117.
- Fehér M. István 2009b. Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. A történeti-kritikai és az életműkiadások filológiai-hermeneutikai problémái. In Kelemen Pál, Kulcsár-Szabó Zoltán, Simon Attila, Tverdota György (szerk.) *Filológia – interpretáció – médiatörténet* (Filológia 1) Budapest, Ráció Kiadó. 56–151.
- Fehér M. István 2009c. Religion, Theology, and Philosophy on the Way to *Being and Time*. Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity. *Research in Phenomenology*. Szerk. John Sallis. 39/1. 99–131.
- Fischer, Norbert – von Herrmann, Friedrich-Wilhelm 2007. Die christliche Botschaft und das Denken Heideggers. Durchblick durch das Thema. In Norbert Fischer, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (hrsg.) *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg, Meiner.
- Gadamer, Hans-Georg 1983. *Heideggers Wege*. Tübingen, Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Kossuth.
- Gadamer, Hans-Georg. 1985–1995. *Die Wahrheit des Kunstwerks*. Tübingen, Mohr Siebeck. 1985–1995. 3. Magyarul: Hans-Georg Gadamer 1988. *Bevezetés Heidegger „A műalkotás eredete” című tanulmányához*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Gethmann-Siefert, A. 1974. *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*. Freiburg/München, Alber.
- Guardini, Romano 1935/1963. *Vom Leben des Glaubens*. Unveränd. Nachdruck der 5. Aufl. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag. (Topos-Taschenbuchausgabe).
- Harnack, Adolf von 1910/1983. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bände, 4. Aufl. Nachdruck. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Harnack, Adolf von 2000. *A kereszténység lényege*. Ford. Szathmáry Lajos. Budapest, Osiris.
- Hegel, G. W. F. 1977. *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Heidegger, Martin 1927/1979. *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer.
- Heidegger, Martin 1927/1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989.
- Heidegger, Martin 1957. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In uő. *Identität und Differenz*. Pfullingen, Neske. 35–73.
- Heidegger, Martin 1959. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Neske.
- Heidegger, Martin 1963. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 3. Auflage. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heidegger, Martin 1992. *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*. Budapest, Kossuth.
- Heidegger, Martin 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Hrsg. M. Jung, T. Regehly, C. Strube. Gesamtausgabe Bd. 60. Frankfurt am Main, Klostermann.

- Heidegger, Martin 2001. *Útban a nyelvhez. Egy japán és egy kérdező párbeszédéből*. Ford. Tillmann J. A. Budapest, Helikon.
- Ignác Lilla 2007. *Hermeneutika és teológia Rudolf Bultmann, Martin Heidegger és Hans-Georg Gadamer gondolkodásában*. PhD disszertáció, Budapest (kiadatlan kézirat).
- Kisiel, Theodore 1992. Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen. In D. Papenfuß – O. Pöggeler (hrsg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24–28. April 1989 in Bonn – Bad Godesberg*. Band 3: *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main, Klostermann. 89–108.
- Kisiel, Theodore 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- Lehmann, Karl Kardinal 2007. „Sagen, was Sache ist”: der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther. In Norbert Fischer – Friedrich-Wilhelm von Herrmann (hrsg.) *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg, Meiner.
- Löwith, Karl 1984. *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. In *Löwith Sämtliche Schriften*, 8. köt. Stuttgart, Metzler.
- McGrath, S. J. – Andrzej Wiercinski 2010. *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religions Life*. Amsterdam–New York, Rodopi.
- Nottmeier, Christian 2004. *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik* (Beiträge zur historischen Theologie Bd.124) Tübingen, Mohr Siebeck.
- Ott, Hugo 1988. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Philosophie*. Frankfurt – New York, Campus Verlag.
- Oudemans, Th. C. W. 1990. Heidegger's „Logische Untersuchungen”. *Heidegger Studies* 6. 85–105.
- Pöggeler, Otto 1983. *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. erw. Aufl. Pfullingen, Neske.
- Pöggeler, Otto 1992. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg–München, Alber.
- Pöggeler, Otto 1993. *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*. Freiburg/München, Alber.
- Pöggeler, Otto 1996. Heidegger és Bultmann: filozófia és teológia. Ford. Gáspár Csaba László. *Vigilia* 61. 1996/12. 920–927.
- Pöggeler, Otto 1999. *Heidegger in seiner Zeit*. München, Fink.
- Pöggeler, Otto 2004. Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt. In A. Denker – H.-H. Gander – H. Zaborowski (hrsg.) *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Freiburg–München, Alber.
- Rahner, Karl – Herbert Vorgrimmler 1980. *Teológiai Kiszótár*. Budapest, Szent István Társulat.
- Rendtorff, Trutz 2000. Örök érvényű tartalmak változó formában. Bevezetés *A kereszténység lényegéhez*. In Adolf von Harnack. *A kereszténység lényege*. Ford. Szathmáry Lajos. Budapest, Osiris.
- Schleiermacher, F. D. E. 2000. *A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez*. ford. Gál Zoltán. Budapest, Osiris (= Schleiermacher 1799/1920. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin, Johann Friedrich Unger. neu hrsg. Rudolf Otto, 4. durchges. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck–Ruprecht).
- Schleiermacher é. n. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 köt. A II. kiadás változatlan utánnomása. Berlin, Hendel.
- Vorgrimmler, Herbert 2000. *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg, Herder.
- Weiß, Johannes 1917. *Das Urchristentum*. Nach dem Tode des Verfassers hrsg. und am Schlusse ergänzt von Rudolf Knopf. Göttingen, Vandenhoeck–Ruprecht.