

Farkas Szilárd

Koncz Sándor – az eredmények szintézise, a beteljesületlen remények¹

[Koncz Sándor évtizedek elhallgattatása utáni filozófiai felfedezéséről, Farkas Szilárd kiemelkedő érdeméről és írásairól volt szó e szám bevezetőjében. Ismétlem a lehetőséget: a témakörrel foglalkozó kutatók, a még emlékezők kisebb-nagyobb csoportjaiban beszélgetéseket célszerű szervezni. Ezek során a további feltárások és a fiatal kutatók orientálása, segítése a feladat... KG]

Koncz Sándor (1913–1983) református teológus, tanár, akadémikus, a századelő magyar nyelvű Kierkegaard-recepciójának több szempontból is kiemelkedő jelentőségű alakja volt.² *Kierkegaard és a világháború utáni teológia* című műve az 1930-as évek interpretációs hullámának betetőzője, az addigi eredmények szintézisét adó, nemzetközi mércével is mérhető teljesítménye volna, ha a világtörténelem nem szól közbe.³ Hivatkozta a már létező magyar műveket, gyakran velük vitába szállva fejtette ki saját álláspontját. Be szeretném mutatni azt a szellemi kontextust, amelyben e munka megszülehetett, és amelybe szervesen belekapcsolódott. Igyekszem bizonyítani, hogy szerzője a többi kortárs Kierkegaard-„kutatóval” polemikus viszonyban alakította ki saját értelmezéseit. Áttekintem azokat a témaköröket, kérdésfelvetéseket, interpretációs irányokat, amelyek Koncz művének újdonságát adták.

Figyelembe véve a témához kapcsolódó alapvető szakirodalom szinte teljes hiányát, valamint Koncz Sándor könyvének ismeretlenségét, amin csak csekély mértékben volt képes változtatni a 2013 novemberében tartott konferencia, a mű szoros olvasatára törekedtem azzal a kitételrel, hogy a korabeli magyar Kierkegaard-recepció szempontjából nem releváns fejezetekkel pusztán jelzésértékűen foglalkozom, hiszen nem szabad elfelejtenünk, ahogyan arra egyik korabeli recensens is felhívta a figyelmet (TROMBITÁS 1942: 49), hogy a könyv alapvetően teológiai kontextusba helyezve tárgyalta a dán filozófus örökségét.

A címlapon mottóként egy dán nyelvű Kierkegaard-idézetet találunk, amely a könyv két lényeges vonására is utal: az imént említett teológiai kontextusra, hiszen a mű célja a „keresztyén” fogalom újraértelmezésében határozódott

¹ A szöveg eredeti megjelenése: Farkas Szilárd: *Søren Aabye Kierkegaard magyar nyelvű recepciója az 1930-as években*. Pannon Írók Társasága, Zalaegerszeg, 2015. 149–172. old.

² Életének fontosabb eseményeit lásd KONCZ Sándor: *Élettörténet „egyházi” humorban*. http://www.napkut.hu/naput_2005/2005_01/021.htm (A letöltés ideje: 2014. 04. 09.)

³ Erre a fontos tényre Nagy András többször is felhívta a figyelmet a Koncz Sándor és a dán elődje kapcsolatáról tartott előadásában: <http://www.youtube.com/watch?v=7D22i3p9INg&list=PLbejjDOrLj84-zM5TaInCh5eRs6tLlvf&index=13> (Letöltés ideje: 2014. 08. 17.)

meg az első oldalakon. Figyelembe véve Koncz vallásos elkötelezettségét, ez teljesen érthető. Másrészt pedig a szerző tájékozódásának alaposágát ékesen bizonyítja, hogy a korban elérhető legteljesebb dán nyelvű források használatára törekedett, még ha be is vallja, hogy járatlan a dán nyelvben, így főként a német szövegekre kellett támaszkodnia. Ennek ellenére többször is találhatóak a műben eredeti, dán nyelvű idézetek. A már ekkorra is szinte áttekinthetetlenül gazdag európai recepcióba való betagozódás szándéka szintén jól érződik egyrészt a könyv végén található, a szakirodalmat számba vevő húszoldalnyi bibliográfiából, másrészt a könyv legfőbb eredményeit tartalmazó német és angol nyelvű összefoglalókból.

Az előszóban vallott Koncz arról, hogy figyelme 1933-34-ben, bázeli tanulmányai idején fordult a dán gondolkodó felé. Először az volt a szándéka, hogy könyvét teljes egészében a filozófusnak szenteli, később azonban – tanára, a szintén jelentős Kierkegaard-interprettor, Vasady Béla tanácsára – a témát kiszélesítette a korabeli teológiai irányzatok számbavételével, amelyek közös eleme, hogy a dán gondolkodó jelentős ösztönzést adott valamennyinek. Itt érdemes talán reflektálnunk arra a problémára, hogy a vizsgált mű mennyiben tekinthető a filozófiai recepció részének. A válaszban segítségünkre lehet Nagy András, aki helyesen mutatott rá arra, hogy könyvében Koncz „abba a kontextusba helyezte és értelmezte Kierkegaard hitre vonatkozó kérdéseit és feleleteit, amely az egyik legkorszerűbb – Karl Barthra épülő – dialektikus teológia kiindulópontját és szemléletét tartalmazta” (NAGY 2011: 145). Ugyanakkor a folytatásban arra is felhívta a figyelmet, hogy a szerző „otthonosan mozgott a korszak meghatározó filozófiai életművei között is: Heidegger és Jaspers nem csak hivatkozások háttérben bukkan fel, hanem gondolataikkal, és hatásukkal is” (Uo.). Úgy gondolom tehát, hogy mind a filozófiai, mind pedig a filozófiatörténeti szempontoknak jelentős szerepet kell kapniuk vizsgálatunk során.

A mű, a szerző célkitűzésének megfelelően, a bevezető után jól érzékelhetően három fő részre tagolódik: először Kierkegaard személyiségén keresztül gondolkodásának jellemzőit igyekezett számba venni, majd egy filozófiatörténeti kontextus megteremtését követően az első világháború után jelentőssé váló teológiai irányzatok kierkegaard-i gyökereit igyekezett kimutatni. Végül az „exisztenciális dialektika” fogalmát középpontba helyezve magyarázta a kierkegaard-i életmű néhány alappillért, de mindezt úgy, hogy kimutatta azok továbbélését, felhasználását a kor több jelentős teológusának, gondolkodójának munkásságában. Ennek alapján egyértelműen a *receptív produkció* típusával van dolgunk.

Koncz művének egyik kiemelkedő értékét abban fedezhetjük föl, hogy helyesen látta meg a korabeli válság-problematika – Tavaszy Sándor vagy éppen Hamvas Béla által szintén felismert – jelentőségét a magyar Kierkegaard-befogadásban⁴. A könyv első részének célja az egész téma szellemi kontextusának megrajzolása: „A válság lényegében véve az emberi egzisztencia korlátolt lehető-

⁴ A krízis-gondolat jelentőségét Vitéz Ferenc szintén hangsúlyozta a Koncz-könyvről írt tanulmányában, a téma egész jelentőségéről a kor szellemi viszonyai között azonban nem beszélt (VITÉZ 2013: 324-332).

ségének felfedezése és elismerése” (KONCZ 1938: 3). Koncz megkülönböztette a belső és a külső válság fogalmát. Előbbit mondta lényeginek, állandónak és kizárólagosnak, míg utóbbit csupán ennek egy konkrét korban való megjelenésének. E distancia megtétele korántsem Koncz leleménye a magyar szellemi életben, hiszen hasonlóról beszéltek már a fent említett szerzők is, ahogy arról dolgozatunkban már részletesen szoltunk.

Egyértelműen hamvasi eredetűnek tarthatjuk például azt a felismerést, miszerint „Kierkegaard a mai válság előre megélt magyarázója” (KONCZ 1938: 4), aki érzékenysége, életének tövisei révén képes volt olyan felismerésekre, melyekre a világháború utáni európai szellem éhezett. A szerző ezek fényében saját vállalt feladatát „a kierkegaardi válságproblémának a jelen kor teológiájában való nyomkövetéseként” határozta meg (KONCZ 1938: 4). Tudatosságát mutatja, hogy azt is látta: a megvalósítás előfeltétele a tágabb szellemi környezet felvázolása, amit három fő cél kitűzésével remélt megvalósítani: 1. Kierkegaard egyetemes szellemtörténeti helyének kijelölése; 2. a Kierkegaard-renaisszánsz, azaz a recepció addigi történetének áttekintése; 3. a világháború utáni teológiai irányok rövid áttekintése.

Az első feladat megoldását egy alapos, az ókortól saját koráig ívelő filozófiatörténeti áttekintés segítségével valósította meg a szerző, amely során végig határozottan halad a feltett kérdés („mi a lényeg?”) megválaszolása felé, elemzése nem válik öncélúvá, vagy ami még rosszabb, a saját – esetleg önmagában is problematikus – filozófiai műveltség fitogtatásává.⁵ A megtalált gondolati ívet frappánsan így összegezte: „ha a gondolattal játszó görög az ember szépségének mámorosa, s ha az erkölccsel küzdő középkor az élet vazallusa, úgy az újkor önmaga zsenialitásának szerelmese.” Majd néhány mondattal lejjebb így folytatta: „Az eszme sugárzóvá és mozgóvá teszi az embert, az érték komollyá és elszánttá, a látszat önmagától menekülővé és rohanóvá, nehogy ráeszméljen sivárságára. Az újkor legvégül odajut, hogy azt veszti el, amiért született: »önmagát.«” (KONCZ 1938: 8). Megvan tehát a szakadék, amelynek áthidalását (vagy inkább átugrását, de talán még pontosabbak vagyunk, ha önmaga belevetéséről beszélünk) Kierkegaard legfőbb érdemének tartotta. Az ókori görög ontológia és a középkori teológia eredményeinek szintetizálásával a „lét valósága”-ként volt képes látni a szubjektum problémáját, amelynek alapos tárgyalása során a „lét”, az „exisztencia”, „exisztálás” fogalmak használatáig jutott, amelyek már a legmodernebb filozófiai irányzatok felé való tájékozódásról, ezek alapos ismeretéről tanúskodnak. Az „exisztencializmus” képviselői közül Koncz itt főként Jaspers műveire hivatkozott explicit módon, de legalább ilyen kézzelfogható, még ha rejtett is, a heideggeri hatás. „A szubjektum egzisten-

⁵ Talán itt érdemes kiemelnünk, hogy Koncz mondanivalóját végig alaposan argumentálja, a lábjegyzetekben sorakoznak a kierkegaard-i szövegekre és az európai szakirodalom mérvadó műveire történő hivatkozások, amelyek segítik a további tájékozódást. Jó látni, hogy egy szerző végre nem mankónak, kapaszkodónak használta e műveket, nem csupán a szövegek referálására volt képes, hanem helyükre kerültek a gondolatok, többnyire kritikusan viszonyult a leírtakhoz, igyekezett polemizálni velük. Az elemzések alaposágának további bizonyítéka, hogy a kulcsfogalmak mellett zárójelben szinte minden esetben ott található a német és a dán megfelelőjük is.

ciává személyesítésében Kierkegaard az egzisztenciát, helyesebben mondva: az egzisztencia *existálás*át teszi korunk igazi kérdésévé. Nem az a fontos, hogy mit gondolok, hanem az, hogy mi vagyok. S *ami* vagyok, az is azzal együtt fontos, *ahogyan*⁶ vagyok” – foglalta össze a szerző az első kérdésre adott választát (KONCZ 1938: 11). Vagy ahogy valamivel lejjebb egyszerűen megfogalmazta: „Kierkegaard az ismerést a valóság értelmezése helyett a *valóság élésévé* teszi” (KONCZ 1938: 15).

A fő problémává, az egyetlen feladattá, a „lét igazi értelmé”-vé így a „szubjektív levés” imperatívusza vált, amelynek komplex kifejtését kapjuk a következő oldalakon. Igaz ugyan, hogy csupán egyetlen problémára koncentrálnak a szerző, de még az 1930-as évek recepciójának egészét tekintve is figyelemre méltó ez a mély megértés. A „saját valóság”, a gond, a szenvedély, a vallás, a bensőség fogalmak mentén bomlik ki e két szó igazi jelentése. Ennek következményeként volt képes felismerni Koncz a sajátos kierkegaard-i kifejezőmód lényegét is, amelyet majd később többször, alaposabban is kifejt. Úgy fogalmazott, hogy: „Nála a gondolkodásnak nincs külön tartalma és módszere, külön tárgya és színezete, külön alapja és az alapra ráépülő külön rétege. Nála csak a valóságát átélő egzisztencia *önközléséről* lehet beszélni” (KONCZ 1938: 17). Úgy látta, hogy a dán szerző éppen ezzel, az „egzisztenciális realizmusnak” nevezett magatartással hozott újat a gondolkodás történetébe, és indította el „azt az eszméltető forradalmat, aminek szele arcunkat csapdossa” (Uo.).

Kierkegaard aktualitásának bizonyítása után lehetségessé, sőt szükségessé vált az európai recepció szisztematikus áttekintése, a Koncz által „Kierkegaard-renaisszánsz”-nak nevezett jelenség bemutatása. A könyv átgondolt szerkezetét bizonyítja, hogy itt a szerző a korábban bevezetett, megalapozott fogalmakra építkezve haladt tovább. A világot – és az azt alkotó civilizációt, technikát, kultúrát, stb. – úgy írta le, mint ami „az egzisztencia ellen tör”, amelynek állandó, egyetlen lehetséges létmódja az örökös válságban levés. Ez a fajta magatartás vált általánossá az egzisztencializmus filozófiájában, amelyből szerinte többféle szellemi áramlat is kibomlott: „1. egzisztenciális leíró pszichológia, 2. fenomenológia, 3. fundamentológia, 4. emocionális antropológia, 5. kritikus-etikai filozófia, 6. prófétai filozófia”⁷ (KONCZ 1938: 19). A következőkben Koncz ezek legfőbb képviselőinek munkásságáról kísérelt meg egy-egy rövid összefoglalót adni, ami korántsem egyszerű feladat, mégis, az alig oldalnyi terjedelmek ellenére, a főbb fogalmak és művek szerepeltetése alapos megértésről tanúskodnak. Brentano, Husserl, Heidegger, Scheler, Grisebach és Jaspers gondolkodói portréját sikerült kevés vonallal is pontosan megrajzolni.

A ’30-as évek egész magyar Kierkegaard-recepciójának egyik sarokpontja volt a válsággondolat, amit jól bizonyít, hogy több korábbi interpretáció kulcsát

⁶ A fontosabb fogalmakat, összefoglaló részeket Koncz könyvében kurzíválással emelte ki, amit az idézetekben megtartottunk.

⁷ Emellett Koncz a korabeli filozófiai iskolák és irányzatok teljes körű felsorolását is adta egy terjedelmes lábjegyzetben, amit annak ellenére jelentős teljesítményként kell értékelnünk, hogy benne Nietzsche például mellett, hogy a „naturális világösszszemlélet” képviselőihez sorolta, „Hitler és a nacionálsocializmus kisajátított filozófusaként” aposztrofálta (KONCZ 1938: 19).

ez adta. Koncz szintén érzékeny erre a problémára, hiszen felismerte, hogy a dán gondolkodó hatása korára egyrészt a lét-probléma felől értelmezhető, ahogy azt az eddigiekben kimutattuk, „másfelől a krízis gondolatában ábrázolódik ki”, amelynek teoretikusaiként Spengler és Sprangert nevezte meg, habár előbbi a kultúra, utóbbi pedig a tudományok válságáról beszélt. Egy kapcsolódó lábjegyzet tanúsága szerint Koncz azt is látta, hogy a kultúra-krízis másik fontos előrejelzője Nietzsche volt. Ezt a felismerést Tavasz Sándor Kierkegaard-értelmezésében is megtaláljuk, és a hivatkozásokból tudható, hogy Koncz ismerte a fenti művet, így valószínűsíthető, hogy erre támaszkodott következtetései során.

A korabeli európai recepcióról szóló részt a szerző egy fontos terület, az irodalmi hatás bemutatásával zárja, amelynek már pusztán konstataálásával is megelőzte korát. Koncz úgy látta, hogy „[n]em általánossá hígulnak [Kierkegaard] eszméi, hanem *egyetemessé* mélyül és szélesül szellemi hagyatéka. Nem speciális tudományágak ölelik fel örökségét, hanem a ma mindenestől benne él ebben az örökségben” (KONCZ 1938: 27). Jó érzékkel válogatta össze a belőle részesedő korabeli alkotókat: Thomas Mann, Wassermann, Unamuno, Ortega, Papini és az emigrációban francia közvetítéssel megtermékenyülő orosz szellemi élet nagyjai, Szolovjev, Dosztojevszkij, Tolsztoj, Berdjajev, Bulgakov, Sesztov, Merezskovszkij.

Koncz tehát lényegében azonosította a recepció tematikus ágait, amikor a filozófiai, irodalmi és teológiai hatástörténetről egymástól elválasztva beszélt: „Az a válság, amit a filozófia létkérdéssé ateizál, s amit az általános szellemi tudomány kultúr-krízissé szekularizál, bontatlan egységben az ember egyetemes válságává a teológiai területen lesz” (KONCZ 1938: 28). Ugyanakkor azt is látta, hogy ezek a hatástörténetek egymással szoros összefüggésben, kölcsönhatásban léteznek. Mégis a három közül a teológiaiak vélt vagy akart különleges jelentőséget tulajdonítani, szerinte ebben kulminált a dán gondolkodó hatása, ugyanakkor itt jelentkezett legkésőbb, csupán a világháború után. Ez utóbbi kijelentéseket némileg vitathatónak, a könyv koncepciójából következő, elnézhető túlzásnak tarthatjuk, hiszen a mű megírásának tulajdonképpen apropóját ez szolgáltatta.

Következő lépésként a „Kierkegaard-hatás” kritériumainak, valamint a lehetséges kutatói magatartásoknak a leírására tett kísérletet Koncz. Előbbiből kizáró oknak tekinti az „irodalmi foglalkozást”, utóbbi esetében pedig két típusról beszél: akik kutatóként viszonyulnak a témához, és akik beépítik saját rendszerükbe a kierkegaard-i gondolatokat. Érzékelteti a csoportok létjogosultságát, ahogyan ezt a distanciát mi magunk is megtettük már a recepció elméleti kérdéseinek vizsgálatakor dolgozatunk bevezetőjében.

Még izgalmasabb talán az ezt követő fejtegetés, amelyben Koncz azt javasolta, hogy a kutatás határait ne „szisztémákban”, hanem „nevekben”⁸ rögzítsük. Úgy látta ugyanis, hogy „a Kierkegaard-hatás nem bizonyos konfes-

⁸ Ezek a nevek, akiknél a kierkegaard-i hatás bemutatása a könyv egy későbbi fejezetének témája lesz, a következők: Paul Althaus, Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Martin Dibelius, Friedrich Gogarten, Karl Heim, Otto Piper, Eduard Thurneysen, Hans Emil Weber a protestáns teológiából; Karl Adam, Romano Guardini, Erich Przywara, Miguel Unamuno a

szíókban, rendszerekben vagy irányokban érvényesül, hanem a legellentétebb konfessziók, rendszerek és irányok felett” (KONCZ 1938: 34). Pontosan érzékelte, hogy bár nem lehet egyetlen konkrét teológiai irányhoz, iskolához, sőt felekezethez sem kötni a tárgyalásra kerülő szerzőket, a kierkegaard-i gondolatok egyetemessége mégis képes rá, hogy „szintézisre hozza” őket. Ennek alapján azt feltételezte, hogy a dán filozófus hatása „eszközi természetű”, amelyen azt értette, hogy különbségeik ellenére a vizsgált gondolkodók sokféleképpen használták a kierkegaard-i világnézet darabkáját, így a szerző e közös elemek kimutatását tűzte ki célul: *„problémánk a világháború utáni teológiában azt a kierkegaard-i örökséget öleli föl, mely az ember egyetemes válsága visszfényét annak megoldásában: a váltságban tükrözi”* (KONCZ 1938: 34). A dán gondolkodó hatását Koncz három szinten tartotta vizsgálhatónak. Az elsődleges impulzust mindig Kierkegaard személyisége jelenti, állapította meg helyesen a szerző, ezt követő szempontjaival azonban már egy szűkebb, a válság-fogalmat fókuszba helyező interpretációt tételezett. Másodikként a krízis elismerését, hamvasi szóhasználatával a tünetek leírását jelölte meg, harmadikként pedig a „gondolkodásának pozitív tartalma”-ként meghatározott megoldási kísérleteket tartotta fontosnak. Ennek megfelelően szervezte Koncz könyvének felépítését is, hiszen a fő részek témái megegyeznek e célkitűzésekkel, ahogy azt a későbbiekben látni fogjuk.

Végül kutatása eszköztárát, metodológiáját rögzítette: „Problémánk kidolgozásának módszere tehát az a szisztematikus módszer, mely Kierkegaard hatása alapján a különböző rendszerekbe tartozó teológusokat bizonyos szintézisbe összefoglalja, az anyag szerkezeti belső elrendezésében azonban a köztük lévő mélyreható különbségekre is utal” (KONCZ 1938: 37). Koncz úgy véli, e módszer alkalmazásával elkerülhetjük azt a csapdát, hogy mindenben és minden áron kierkegaard-i elemeket igyekezzünk kimutatni a tárgyalásra kerülő szerzőknél. Pontosan látta tehát a különbséget a között, ahogy a gondolatokat, motívumokat, terminusokat igyekszünk előhalászni a vizsgált művekben búvárkodva, néha fuldokolva, vagy azokat tágabb kontextusba helyezve, a mélyebb összefüggéseket kutatva, hogy kritikai módon tudjunk viszonyulni a választott témához. A módszer alkalmazásában a szerző biztosítva látta az utóbbit, vagyis hogy „Kierkegaard és a világháború utáni teológia között szisztematikus összehasonlítást, szintetikus és antitetikus párhuzamot keres, a világháború utáni teológia sajátos jellegének, hordozói egyéniségének és rendszereik különbözőségének teljes megőrzésével” (KONCZ 1938: 37).

Nagyon fontos tehát kiemelnünk, hogy Koncz tudatosan törekedett nemcsak a hasonlóságok mechanikus, leegyszerűsítő összegyűjtésére, hanem az eltérések és azok okainak vizsgálatára is. Pontosan érzékelte, hogy nem lehet összemosni a vizsgált gondolkodók különbözőségeit, még ha csábítónak tűnik is az a lehetőség, hogy csupán a közös, kierkegaard-i eredetű motívumokra koncentrálva beszéljünk róluk. Ennek alapján a '30-as magyar recepció egészével kapcsolatosan is reflektálnunk kell hasonló problémára. Beigazolódni

római katolikus teológusok közül; Nikolaj Berdjajev, Szergej Bulgakov, Leo Sesztov a görögkeleti ortodox teológiából.

látszik az a korábbi hipotézisünk, miszerint a korszak befogadásának homogenitása csak látszat. Nem lehet egy kalap alá venni az itt tevékenykedő alkotókat, nem egyféle értelmezési, filozófiai, művészi hagyományban gyökerező szerzőkkel van dolgunk, így a művek céljainak, használhatóságának és minőségének megítélése is széles skálán mozog. Azonban úgy tűnik, hogy különbségeik ellenére az eltérő „hátterű” interpretátorok mégis – egy-egy kérdés téma vagy műfaj mentén – egységes értelmezési hagyományokba tagozódnak.

Bár a következő rész egyik lábjegyzetében találjuk (KONCZ 1938: 38), mégis itt érdemes beszélnünk arról a kísérletről, amelyben Koncz a Kierkegaard-kutatás irányait és kutatóit rendszerezte. A felosztás különös érdekessége, hogy magyar kortársait is szerepeltette benne, azaz nemcsak tudott ezen művekről, de tudatosan igyekezett őket a nemzetközi recepció legnagyobbjaihoz mérni. Szeberényi Lajos Zsigmondot például – Hirsch és Schrenpf mellett – a biografikus szemlélet jellemző példajaként említette. „Teológiai és filozófiai szemszögből szisztematikusan” Tavasz Sándor és Széles László mellett Haecker, Bohlin, Diem, stb. tanulmányozta a dán gondolkodót. „Kizárólagosan filozófiai vagy költészeti szempontból”, amin minden bizonnyal az irodalmi-eszszéisztikus stílus értendő, Brandenstein Béla foglalkozott vele⁹. Koncz még két csoportosítási lehetőségről beszél, amelyeknek azonban már nem említette magyar vonatkozásait: a pszichológiai és az összehasonlító kutatás. A magunk részéről az előbbi esetében Brachfeld Olivér, míg az utóbbihoz Tavasz Sándornak a *Lét és valóság* című művét tartjuk fontosnak megemlíteni.

A „Kierkegaard személyisége” című második részben a szerző oly módon mutatta be a „koppenhágai Szókratész” életét, ahogy senki a kortárs hazai viszonyok között. Ez nem véletlen, hiszen világosan látta és igyekezett elkerülni az itt leselkedő mindkét veszélyt: „Menekülünk egyfelől az életrajzi részletekben való elvesztéstől, másfelől meg elhárítjuk a biográfiát megvető általánosítás túlzását” (KONCZ 1938: 39). Koncz tehát tudatosan a középút megtalálására törekedett, ugyanakkor egy erős interpretációját adta a dán gondolkodó életének. Telitalálat például, ahogy az eseményeket, a kortárs gyakorlattól eltérően, nem időrendben, hanem a tíz számozott fejezethez többé-kevésbé egyértelműen hozzárendelhető kulcsfogalmakra felfűzve kapjuk. A következő fogalmak, fogalompárok mentén haladunk tehát: 1. növekedés és építés 2. hiány 3. szenvedéstörténet 4. kritika 5. örvény 6. remény és jövő 7. kereszténység 8. szenvedés 9. áldozat 10. az egyén Isten előtt.

Az életrajzi események sorravételétől eltekintünk, hiszen ezek az eltérő tárgyalásmódot leszámítva megegyeznek a hasonló művekben foglaltakkal. Egyébként az életrajz tényeit Koncz adatszerűen egy lábjegyzetben halmozta fel, és inkább az ezekkel kapcsolatos – főként a kierkegaard-i naplókra támaszkodó – reflexióiból, interpretációiból áll a tíz fejezet. Érdekes megfigyelni, hogy minden igyekezete ellenére Koncz sem tudja teljes mértékben elkerülni a biografikus magyarázatok csapdáját. Megmosolyogtató például a templomban éneklők uniformisában iskolába járatott Kierkegaard alakja, akit társai „kórus-fiú”-nak csúfoltak, az viszont nyilvánvalóan túlzás, hogy

⁹ Innen hiányzik Lukács György és Hamvas Béla neve, amely hiányt azonban – a fentebb már részletesen vázolt okok miatt – nem róhatjuk fel a szerzőnek.

ezzel már gyerekkorában megalapozódott a dán gondolkodó közösség iránti gyűlölete.

Koncz az életesemények részletezése közben is többször reflektál a korabeli magyar Kierkegaard-irodalom műveire. Ilyen volt a kutatók fentebb bemutatott rendszerezése, és a biográfia hibáival kapcsolatos gondolatok is, hiszen ez az életrajzi elemeknek tulajdonított túlzott magyarázó erő több kortárs műnek is felróható. Az „egyidejűség” fogalmának elemzése kapcsán például Vasady Bélának a *Hit misztériuma* című művére utalt, ahol a Regina-szerelem segítségével a dán filozófus idő-fogalmának bemutatására tett kísérletet értékelte¹⁰ (KONCZ 1938: 42).

Hamvas Bélánál is megtalálható, de a közös jaspersi eredetre vezethetjük vissza azt a gondolatot, amely a mélységes magányból eredeztette Kierkegaard (túl)fejlett önkritikáját. Alátámasztani látszik mindezt az is, hogy könyvében Koncz többször is utal a dán filozófus és Nietzsche (valamint Schopenhauer) szoros kapcsolatára, gondolati rokonságukra, amelynek részletes elemzését *Ész és egzisztencia* című művében szintén Jaspers¹¹ tette meg. Ravasz László rövidke írásának Savonarolájára is találhatunk utalást itt, akit a dán filozófus egyháza és népe általi kiátkozásának, majd rehabilitációjának előképeként jelenít meg.

Ugyanakkor Koncz több esetben is képes, a már ismert elemekhez hozzájárulni valami plusszal, gyakran csak egy pontos összegzéssel vagy megfelelő hangsúlyeltolással. Így például ő is a kierkegaard-i kritikai magtartás két fő irányaként jelenítette meg az arról a veszélyről való tudósítást, amely egyrészt „a kereszténységet a rettenetes elfinomodásban fenyegeti”, másrészt pedig egész Európa szellemi, erkölcsi, vallási krízisét jósolta, és az elkerülhetetlen bukást. A megoldási kísérletek fő hibáját is látta: „Hiába keresnek nagy embereket és gyártanak új fogalmakat, hiába akarják magukat a körforgásban biztosítani: nem használ semmit; a jelent nem lehet kiengesztelni a múlt bűneivel” (KONCZ 1938: 58). Pontosabban fogalmaz néhány mondattal lejjebb: „A kultúra csapás, mert az embereket jelentéktelenné teszi, csak példányokat tökéletesít, s az individuumot tönkre juttatja” (Uo.).

Ezek mellett olyan fontos fogalmakra is rávilágít ebben a részben, mint az idő vagy az inkognitó, amelyeket Koncz a maguk komplexitásában látott, még ha elemzésüket nem is egy helyen, hanem több téma kapcsán találjuk. Leírta például a *„Lezáró tudománytalan utóirat”* által elválasztott két író korszakot, amelyek közül az elsőre voltak jellemzőek a pszeudonim művek. „Egész írói működését úgy szemléli, mint önnevelést és saját fejlődésének történetét, igazi elemének azonban az inkognitót nyilvánítja ki, ami miatt soha senki nem fogja megtalálni hányattatott iratai között azt, ami egész életét kitölti”- világította meg a jelenség lényegét (KONCZ 1938: 48).

A könyv második nagy fejezete a „Kierkegaard és a világháború utáni teológia kritikai magatartása” terjedelmes címet viseli, amelynek elsősorban

¹⁰ A kierkegaard-i időfelfogás bemutatása a könyv második fejezetének hatodik részében történik meg.

¹¹ Jaspers, Karl: *Ész és egzisztencia*. In: Dékány András (szerk.): *Ész, élet, egzisztencia II-III*. Szeged, 1992. 343-430.

a magyar recepció szempontjából jelentős elemeit igyekeztünk kiemelni. A filozófiai-filozófiatörténeti előzmények felvázolása során végig a kritika fogalma állt a középpontban, hiszen kiindulási pontja az a tétel, hogy „minden nagyobb gondolkodó kritikai alapon fejt ki elméletét” (KONCZ 1938: 67). Elsőként a kierkegaard-i stádiumok és a német idealizmus összevetését végezte el Koncz. Látszólag komoly ellentmondásba keveredett önmagával a szerző, hiszen elemzését azzal indította, hogy kimondta: a dán filozófus és a német kortársai által alkotott hagyomány között „semmiféle minőségi összefüggés nincs”. Amennyiben ez igaz volna, a kettőt nem lehetne összevetni, erről azonban szó sincs. Koncznak igaza van, amikor ellentétüket a „konstrukció és teória”, valamint a rendszerellenesség és a szenvedélyesség szembeállításával igyekezett leírni, így a fenti kijelentést inkább úgy kell értenünk, hogy a „*kierkegaardi életstádiumok a német idealizmus kritikáját jelentik*” (KONCZ 1938: 68); ennek alapos bizonyítását láthatjuk a következőkben.

Koncz nem beszélt ugyan egyértelműen stádiumelméletről, a három életlehetőség összefüggése, egy, a vallási irányába mutató fejlődési vonal felvázolása azonban az elemzés markáns részét adja. A fő cél ezek összevetése a német idealizmus egyes elemeivel, amelynek során Koncz nemcsak általánosságban beszél az irányzatról, hanem Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher tanainak is pontos értelmezését adja. Ráadásul a stádiumok bemutatása a magyar recepcióban minden eddigig felülmúló, mély megértést tükröző elemzéssel történik, amely mögött végig ott találjuk a kierkegaard-i művekre és a szakirodalomra való pontos és gazdag hivatkozást. A magam részéről ezt a harmadik szempontot tartom legjelentősebbnek, ez adja a könyv igazi nóvumát. Még az sem von le jelentősen az elemzés értékéből, hogy az egybevetéshez néha a német idealizmus elemeinek megkérdőjelezhető átstrukturálására, súlypontáthelyezésekre volt szüksége, ami helyenként az összehasonlítást is ingataggá tette.

A három közül talán az esztétikai életstádium rövid, ugyanakkor lényegre törő leírása sikerült a legjobban, hiszen megtaláljuk benne a kulcsfogalmakat, ráadásul ezek kapcsolódását is pontosan vázolta Koncz: a játéktól, az akarat-nélküliségen, erotikumon, ismétlésen, unalmon, irónián át az önmagunk fölötti kétségbeesésig haladva. Az egyetlen nehézséget itt éppen a kívánt összevetés adja, hiszen a „kanti filozófiai örökség” utódai által teljesen elhanyagolt és a romantikusok által kifejtett esztétikai oldalának mint ellenpontnak a tételezése számunkra nem eléggé meggyőző.

A „német etikai idealizmust” a fichtei „identitásfilozófiából” tartotta kibontatónak Koncz. Ezt a kierkegaard-i második stádium forrásaként mutatta be, ugyanakkor a dialektikus szemléletmód itt is megnyilvánult, hiszen egyben Fichte tanainak kritikáját is adta: „Fichte etikai idealizmusában a német idealizmus általános útját követi, mely az individuumtól az abszolútumig, az individualizmustól az univerzalizmusig vezet. Kierkegaard útja viszont az élet gyalogösvénye, lassú és kínos haladás azon a határmezsgyén, ahol az árva szubjektum áll. Ez a meztelen szubjektum, amelyiknek *semmi etikai érdeme nincs*, jelenti Kierkegaard etikai életstádiumát s egyben az etikai idealizmus kritikáját” (KONCZ 1938: 71). Ebben az esetben jól látható, hogy sokkal inkább

az összehasonlítás került előtérbe, az életstádium bemutatása másodlagossá vált. Valószínűleg ennek köszönhető, hogy itt több hibát is vétett Koncz. Ezek közül talán a legszembetűnőbb, hogy az etikai stádium nála „átmeneti szféra, mely az iróniától a humorig, az esztétikaitól a vallásosig terjed” (KONCZ 1938: 72). Tehát túlzottan a vallásra koncentrálnak értelmezte az etikait, egyenesen annak „önállótlanágát” állítva. Helyesen ismerte fel azonban a fichte rendszer legnagyobb hibájaként az Én monumentalizálását, amelyre kierkegaard-i válsákként az etika újbóli felfüggesztését, a vallási stádium Istennek alárendelő existenciáját mutatta fel.

A harmadik stádium elemzésére rányomta bélyegét a szerzőnek az a szintén vitatható kijelentése, miszerint: „A német idealizmus belső jellegénél fogva vallásos” (KONCZ 1938: 73). A Kant által posztulált „isten” vagy Hegel „abszolút szelleme” sokkal inkább csak rendszerkövetelménynek tekinthető, mint a vallásosság, a hit bizonyítékának. Ráadásul Koncz itt Schleiermacher „vitális panteizmusát” szerette volna a dán gondolkodó vallásosságával, hitfelfogásával összevetni, ami eleve kudarcra ítélt vállalkozás.

Mindezek ellenére a szerző végkövetkeztetése mégis elfogadható, és tovább lendíti a gondolatmenetet: a stádiumokban Kierkegaard nemcsak a romantika illúzióival, a moralizmussal és a vallás humanista idealizálásával számolt le, hanem az egész filozófiai gondolkodás kritikáját adta. Ezen elsősorban a rendszeralkotó filozófusok absztrakt, kategóriákat gyártó gondolkodásának és a kierkegaard-i konkrét, paradoxon, valóság, existencia terminusok mögött megbújó, magára hagyott szubjektum polémiáját értette. E fogalmak ütköztetésével tulajdonképpen a dán gondolkodónak a német idealizmussal szembeni kritikai magatartását filozófiájának lényegi s a világháború utáni teológiához kapcsolódó elemeként ismerte fel, mely utóbbinak szintén alapvető sajátossága a „kritikai radikalizmus”.

A negyedik, a „Kierkegaard és a világháború utáni teológia pozitív összefüggése” címet viselő fejezettel vált újra igazán érdekessé számunkra a könyv. Az első alfejezet fő célja az „existenciális dialektika” meghatározása, amelynek során számos alapfogalom, szinte az egész kierkegaard-i gondolati építmény megelevenedik. Körültekintő, mély elemzéseket kaptunk, amelyekkel Koncz a dán filozófus szellemtörténeti helyét is igyekezett kijelölni.

Érdemes ezen végighaladnunk, hogy lássuk, hogyan és miért következnek egymás után az elemzések, hova akar kilyukadni Koncz. „Az existálás az existencia közvetlen önközlése” (KONCZ 1938: 111), kaptuk meg a kiindulópontot, és ezzel egyértelműen a konkrétságba dobtuk ezt az existenciát, amely „mindig önmaga megvalósításának problémája előtt áll” (KONCZ 1938: 112). Azonban azt is rögtön világossá tette a szerző, hogy ez csak a keresztyénség által lehetséges, ami abszurdumként jelenik meg, mivel a kierkegaard-i felfogásban a hit mindig botránkozás, az értelem és az etika határán túli paradoxon. Ember és Isten között így egyetlen viszony lehetséges, mégpedig az így felfogott hit. Ennek megfelelően a dialektika fogalma is átalakult Kierkegaard-nál, hiszen működtetője nem a logika és az értelem, hanem a hit. Láthatjuk tehát, hogy Koncz szépen kézen fogva halad a dán gondolkodóval a szűk, veszélyes ösvényen. Következő lépésekben a kierkegaard-i bűn-, idő- és hitfogalom részletes elemzését kaptuk. Utóbbi mélyére hatolunk, amikor a dán filozófus vallás elleni

küzdelmét¹² egyetlen mondatba sűrítve kapjuk: „Az itt-lét halállal való harcában a polgári jólét és ragyogó intelligencia helyére az élet átértékelt értékei: a szenvedés és mártírium kerülnek” (KONCZ 1938: 123). A zászlón, amelyet Koncz a hegycsúcsra felérve ki akart tűzni, a hívő egzisztencia lobog.

A következő negyven oldalon a szerző, korábbi ígéretéhez híven, a kortárs teológia jeles képviselőinek kierkegaard-i kapcsolatait tekinti végig, amelynek bemutatásától már csak terjedelmi korlátok miatt is el kell tekintenünk. Témánk szempontjából érdekes lehetne ugyan egy-egy szerző Koncz általi interpretációja, hiszen ezek közül néhány, például a Barth-féle dialektikus teológia¹³, előkerült már a magyar recepcióban, ugyanakkor úgy gondolom, hogy elegendő itt annak jelzése, hogy a magyar Kierkegaard-recepció ezen részének összefoglalása, rendszerezése is megtörtént. Ismét a könyv átgondolt szerkezetét dicséri, hogy az imént felvázolt útvonal egyes állomásai, kereszteződései, zsákutcái nyílnak meg a szemünk előtt, hiszen az ott megalapozott fogalmak, gondolatok folyamatosan előkerültek, játékba jöttek az elemzések során.

A könyv utolsó, ötödik fejezete a „Kierkegaard és a világháború utáni magyar református teológia” címet viseli. E rész egész kutatásunk szempontjából különös jelentőséggel bír, hiszen Koncz a magyar Kierkegaard-hatástörténet első összegzését, és az 1930-as évek interpretációs hullámát lezáró mű szerzőjeként annak végső szintézisét is adta. A kép korántsem teljes, hiszen Koncz tudatosan leszűkítette a vizsgálat körét a református teológusokra, így csupán Tavasz Sándor, Vasady Béla, Mátyás Ernő¹⁴ és Ravasz László Kierkegaard-képeinek bemutatását olvashatjuk itt. Széles László, Szeberényi Lajos Zsigmond, Noszlopi László valamint Brandenstein Béla emiatt kívül kerültek a szerző látókörén, ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy Koncz fentebb az ő műveikre is többször hivatkozott, tehát ismerte, használta a bennük foglaltakat¹⁵.

Tényszerűen, pontosan diagnosztizálta a hazai recepció helyzetét, amikor arról beszélt, hogy a Kierkegaard-ról szóló művek nagy része csak ismertető, összefoglaló, csupán néhány – jobbára a református teológiához sorolható – munkával kapcsolatban beszélhetünk valós hatásról. Utóbbiakkal kapcsolatban

¹² Itt érdemes felhívni a figyelmet arra a tényre, hogy Koncz – néhány elejtett megjegyzést leszámítva – egyáltalán nem beszélt Kierkegaard-nak a dán egyházzal vívott harcairól. Mégsem e „szennyfolt” sokszor szálnalmas és eredménytelen takargatására tett újabb kísérletet láthatunk itt, mint mondjuk Szeberényi korábban bemutatott könyve esetében, ahol a szerzőnek a nagy igyekezetben Kierkegaard-t nem csak „megkeresztelnie” sikerült, hanem kerébe tömnie is. Le kell szögeznünk, hogy itt egészen másról van szó! Úgy gondolom, hogy Koncz nagyon elegánsan oldotta meg a problémát, amikor erről egyszerűen nem beszélt. Elismerte a támadásokat, az egyházzal történt szakítást, de nagyon céltudatosan Kierkegaard munkásságának arra a részére koncentrált, amely a világháború utáni teológia szempontjából jelentőséggel bírt, ez pedig inkább a „pozitív” elemeket foglalta magába. Koncz könyvének ezen interpretációs hiátusáról egyébként Vitéz Ferenc is jobbnak látta hallgatni (VITÉZ 2013).

¹³ A könyv barth-i vonatkozásáról részletesen beszél Vitéz Ferenc (VITÉZ 2013: 328, 331).

¹⁴ E szerző művei híján vannak a filozófiai vonatkozásoknak, ezért nem foglalkoztam velük.

¹⁵ Tulajdonképpen csak Lukács, Hamvas és Brachfeld Olivér neve hiányzik teljesen a felsorolásból, akiken aztán tényleg nehéz lenne számon kérni bármiféle teológiai nézőpontot.

arra is felhívta a figyelmet, hogy a dán gondolkodó befolyása csak közvetett módon, másodlagosan érvényesülhetett, hiszen amíg a „külföldi teológiában Kierkegaard a primér hivatkozási alap, nálunk pedig az ő helyére azok nyomulnak be, akik ott tőle indulnak el” (KONCZ 1938: 164). Emiatt Koncz úgy látta, hogy a hazai viszonyok között Kierkegaard hatásáról nem is beszélhetünk, csupán a tőle eredő elemeket lehet összegyűjteni.

Újabb értékes része lehetett volna a műnek az a csoportosítás, amelynek segítségével a szerző rendszerezni igyekezett a hatástörténethez tartozó gondolkodókat. Sajnos azonban csak a négy imént kiemelt református teológus besorolását tette meg, és ezt is megkérdőjelezhető módon. Kierkegaard kétféle – „konkrét” és „elvonatkoztatott” – hatása közül az előbbire Tavasz és Vasady munkásságát tartotta példának, hiszen ők „a dialektika teológiával párhuzamosan tanulmányozták magát Kierkegaardot is” (KONCZ 1938: 165), a második esetben viszont a dán filozófusra való hivatkozás nélkül is kimutatható kierkegaard-i gondolatok megléte a kritérium. Ennek képviselői szerinte Mátyás Ernő és Ravasz László lennének. Könnyen rendet tehetünk itt a dolgozatunk elején bevezetett Heiko Schulz-féle recepciótípusok alkalmazásával. Tavasz 1930-as műve, a *Kierkegaard személyisége és gondolkodása*, a receptív produkcióhoz, az 1933-as *A lét és valóság* viszont a produktív recepcióhoz sorolható. Vasady *A hit misztériuma* című munkája az unproduktív recepció jellemző példája, ugyanide sorolhatjuk Mátyást, sőt Ravasz Lászlót is. Utóbbi esete összetettebb abból a szempontból, hogy míg az 1914-es írása az unproduktív csoportba tartozik, addig az 1930-as években keletkezett, Koncz által is említett művei már egyértelműen a recepció nélküli produkció alaptípusába sorolhatóak¹⁶.

Koncz másik hibájának tekinthetnénk, hogy tudatosan igyekezett a teológiai hatásokra szűkíteni a magyar recepciót. Éleslátását dicséri azonban, hogy sikerült árnyalni a képet, képes volt más impulzusok felismerésére és leírására, még ha nem is mindig kellő súllyal. Az egzisztencializmus hatása szóba kerül Tavasz, Vasady és Ravasz László „exisztenciális kereszténysége” kapcsán, de a válság-gondolat filozófiai felhasználási lehetőségeiről csupán Vasady esetében tudott, pedig ennek fontos szerepe volt Tavasz Sándor Kierkegaard-interpretációjában is, ráadásul itt a Heidegger és Jaspers irányába való tájékozódás következményeit szintén figyelmen kívül hagyta. Kortársairól adott elemzéseire ellenére számos jó meglátást, értékes részletet tartalmaznak, és az összehasonlítás, figyelemfelkeltés szándéka mindenképpen különleges fontosságúvá teszi.

Végezetül szót kell még ejtenünk arról a terjedelmes bibliográfiáról, amely a könyv utolsó 25 oldalát teszi ki. Itt Koncz feltérképezte az egész témakör, és külön-külön az összes kiemelt gondolkodó megismeréséhez szükséges alapvető irodalmat. Nagy hangsúlyt fektetett a kor Kierkegaard-irodalmának összegyűjtésére, még ha ez többségében a német nyelvű műveket jelentette is. Szintén a könnyebb tájékozódást segíti a tárgy- és névmutató, a pontos tartalomjegyzék, a fejezetek és alfejezetek logikus rendje.

Összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy Koncz Sándor könyve méltó lezárása az 1930-as évek recepció hullámának. Annak ellenére, hogy célkitűzése,

¹⁶ Lásd ezzel kapcsolatban dolgozatom Ravasz Lászlóról írott alfejezetét.

amelyhez a szerző végig konzekvensen tartotta magát, a teológiai hatások felmérése volt, elvitathatatlan a filozófiai szempontok jelenléte. Különösen a könyv első felében érzékelhető ez markánsan, amikor Koncz a dán gondolkodó biográfiai eseményeit interpretálta, illetve az európai kultúra sodorvonalait számba véve annak szellemtörténeti helyét igyekezett megtalálni. Dolgozatunk szempontjából a könyv legérdekesebb részei mégis azok, ahol a hatástörténet problémái és a recepció magyar vonatkozásai kerültek előtérbe.

Hivatkozások

KONCZ 1938: Koncz Sándor: *Kierkegaard és a világháború utáni teológia*. Miskolc, Fekete Pál és Társai, 1938.

NAGY 2011: Nagy András: *Az árnyjátékos*. Budapest, L'Harmattan, 2011.

TROMBITÁS 1942: Trombitás Dezső: „Koncz Sándor: *Kierkegaard és a világháború utáni teológia. Tanulmányok a rendszeres theologia és segédtudományai köréből*. Miskolc, szerzői kiadás, 1938”. In: *Theologiai Szemle*. 1942. 1. sz. 49-50.

VITÉZ 2013: Vitéz Ferenc: Válság és váltság: Kierkegaard és a világháború utáni teológia. *Néző Pont* 2013. 52-53. sz. 324-332.

http://epa.oszk.hu/02100/02183/00038/pdf/EPA02183_Mezo_Pont_52-53_2013_augusztus_szept.pdf (A letöltés ideje: 2014. 04. 09.)