

# tanulmány

---

BACSÓ BÉLA

## *Hit és egzisztencia*

KIERKEGAARD ÉS HEIDEGGER

„We would rather be ruined than changed,  
We would rather die in our dread  
Than climb the cross of the moment  
And let our illusions die.”  
(W.H. Auden – *The Age of Anxiety*)

Kétségtelen tény, hiszen maga Heidegger utalt rá, hogy kezdeti gondolati teljesítménye lényeges indítást kapott Kierkegaardtól. Ugyanakkor már a *Lét és idő* utalásai előtt is egyértelműen elhatárolta saját megközelítését Kierkegaardétól, amit alapvetően *teológiáinak* tekintett. A legkevésbé sem érdekel, hogy mi volt ennek a feledésre ítélt olvasatnak a tényleges motívuma, már az is elegendő, hogy filozófia és teológia között a határokat mindig is jól őrizték. Heidegger így írt *A fakticitás hermeneutikája* című 1923-as freiburgi előadásában: „Erős indítatások az alábbi értelmezésekhez *Kierkegaard* munkájából. Ám az előfeltevések, a kiindulás, a kifejtés módja és a cél alapvetően különböző, mivel könnyedén veszi magát. Alapvetően semmi sem volt számára kérdéses, csak *a saját reflexió* (kiem. – B.B.), amit űzött. Teológus volt, aki belül állt a hiten, s alapvetően kívül a filozófián. A mai helyzet más.”<sup>1</sup> A megfogalmazás egyfelől igazolja Kierkegaard jelentőségét az egzisztencia kérdésének kezdeti kibontásában, másrészt mind a kiindulást, mind pedig annak célját elhatárolja a sajátjától. A végső elvlasztás *A fenomenológia és teológia* címen<sup>2</sup> ismert előadásban a következőképpen hangzik: *nincs keresztény filozófia*, vagyis Heidegger a *teológiát megelőző ontikus-prekeresztény tartalmak formális felmutatással elérhető ontológiai korrekívumának tekinti a filozófiát*.

Heidegger már *A vallás fenomenológiája bevezetőjében* a fenomenológiai megközelítés centrumába állította a *formális felmutatást (die formale Anzeige)* és ezzel az eljárásával egy döntően új megközelítésmódot javasolt, mint maga fogalmazta: egyszerre nyitva meg a (vallási) *fenomén* tapasztalásának és a benne tapasztaltnak a mozgásterét, azaz állandó nyitottsággal arra, *amit (Was – Gehalt), ahogy (Wie – Bezug)* és *hogy* azt *miként (Wie – Vollzug)* lehet kibontani a *verbum internum* értelmében<sup>3</sup> vett fenomén értelemegészeként. Vagyis az a szó, amiben és ami által inkább *van* az ember a maga viszonylatában, mint minden olyan beszéddel, ami csak a kitérést segíti. Heidegger éppen a *Páli levelek* fel nem ismert értelmét, vagy inkább feledett értelmét állítja hallgatói elé, amivel nem csak azt nyilvánítja ki, hogy „*keresztény világnézet merő értelmetlenség (ein Widersinn)*”, *hanem azt is, hogy itt olyan módon mehet végbe, vibető végbe a jelentésadás, hogy minden fel-függesztett vonatkozást ismételten ki kell bontani. A Rómabeliekhez írott levél*

(Rom. 8,6) szöveghelyét értelmezve írta Heidegger<sup>4</sup> hogy még a testi mivoltában értett és magát értő ember (*szarkasz*) olyan lelkület (*phronema=Gesinnung*), ami a környező világ faktikus összefüggésében bomlik ki, addig a *pneuma* felől elgondolt ember (*anthroposz pneumatikosz*) állandóan *az élet meghatározott sajátosságának átadott*. Ebben az értelemben fordult a Heidegger páli olvasatának elkötelezett Rudolf Bultmann<sup>5</sup> erős kritikai éllel egyik levelében Karl Barthhoz, kiemelve, hogy Pál szavai, amelyeket a hallgatósághoz intézett, képesek voltak *megszólítani a hallgatót egzisztenciájában*, úgy hogy a *szó átláthatóvá tette annak egzisztenciáját*, akkor éppen ennek a *kierkegaardi elemnek az eltűnését* rója fel Barthenak, s végül hozzátette, „Kierkegaard értett az egzegézishez”. Gadamer egy kései írásában<sup>6</sup> pedig odáig ment, hogy a *formális felmutatást* közvetlenül a dán gondolkodó azon elgondolásához kapcsolta, amit úgy fordít: *Aufmerksammachen*, ez pedig egyszer és mindenkorra rögzítette a vallási fenomén kapcsán, hogy fogalmi megközelítéssel leírni a hit tárgyát egészen más, mint a megjelenő megjelenésében figyelni arra, ami *hirtelen a pillanat erejénél fogva engem személyemben érint, ami nem enged a figyelem elterelődésének*.

Azt gondolom, Kierkegaard nagyon is jól értette Hegelt, még ha nem szűnt meg ironizálni *az abszolút professzor*on, aki *A szellem fenomenológiája* előszavában azt a talán máig kevésbé meggondolt kijelentést tette: „Gott ist das Sein”,<sup>7</sup> amiből nem Isten létének rendíthetetlen bizonyossága (örök, morális világrend alapja, szeretet stb.) következik, ebben az állításban a szubjektum szilárdsága cseppfolyóssá válik („das Subjekt zerfließt!”), széttart, hogy kérdéssé legyen az, hogy Ki is az, akinek létét állítjuk. Majd a *Vallásfilozófiai előadásokban* Hegel<sup>8</sup> egyértelművé teszi: „Istenhez fűződő viszonyunkról lehet tudomásunk, azt viszont nem tudhatjuk, hogy maga Isten micsoda.” Isten nem lehet *tárgya* a vizsgálatnak, hanem a róla tett állításon *keresztül* annak kérdésével szembesül az ember, hogy maga *miként van*.

Bultmann és Gadamer nem tett éles különbséget Kierkegaard és Heidegger között, magam részéről ugyancsak osztom ezt a nézetet, főként ha az egzegéta Kierkegaard *Írás-értés*ét tekintem mérvadónak. Kierkegaard nagyon is tudta, hogy a *közvetlen közlés* lehetetlen, nem azért, mintha nem állna rendelkezésre mindenkor az Istent dicsérő beszéd, vagy ne gondolhatná valaki vallási áhítattól áthatva, hogy Isten közlésében részesedett, hanem azért, mert az, aki közlésben áll velünk, a velünk közöltben rejtve van, akár *inkognitóban*, aki létezését ezen a módon is kinyilvánítja, ám ebben a létezésben újra és újra annak megértése elé kerülünk, hogy ki a közlő és ki vagyok én. A közlésben-lét éppen annak a paradoxona, hogy itt *megkettőződésről* van szó, egy olyan kettősségről, ami magát a közlőt egyszerre el- és felfedi, aszerint, hogy megértjük-e a közlés értelmét, vagy csak arra figyelünk, hogy ki közli azt velünk. Vagyis aligha elegendő azt mondani, hogy Kierkegaard egyfajta saját reflexió mozgásában a könnyebb utat választotta. Hiszen épp a nehezebbet választotta, hogy „a létezésről szóló minden közlés közlőért kiált”<sup>9</sup> – ki az, Aki szólít és főként Mi az, amit ebben a közlésben kimond.

Mi is akkor ez a *kierkegaardi elem*, amit Bultmann oly fontosnak tartott. Igen, ez a könyörtelenül *figyelő egzegéta*, aki nem elégedett meg *a szavak értelmének tudományos rögzítésével, a teológiai szótár átvételével*, hanem mindenhol az árulkodó jeleket kereste, amelyek miként *a tövis a testben*, szüntelenül felsértik, és a

szenvedés tapasztalatában részesítik az embert. Teszem hozzá: éppen ez lesz az, amit manapság a fenomenológia teológiai fordulataként<sup>10</sup> tartanak számon, ami kimondja, hogy ez az eltávolíthatatlan *tövis a testben* annak tapasztalatában részesít, hogy nincs kitérés az elől – legfeljebb csak *időlegesen* –, hogy *én vagyok az, akit mindez érint*. Legfőképpen pedig annak felismeréséhez vezet, hogy az ember több mint pusztán testiség, ám testében érzi, vagy inkább szenved el azt, ami őt érinti. Éppen a válaszban válok azzá, aki lehetek, s mint tudjuk nincs válasz, ha nem értjük a nekünk *szegezett* kérdést. Hogy az, akit/amit ez a *tövis* szüntelenül felsebez, én magam vagyok akkor is, amikor minden erőmmel azon vagyok, hogy szabaduljak tőle – de vajon létezik-e olyan élet, amiben magunktól távol lehetnénk. Lehetséges-e az emberi létezésben, hogy megfélemlünk erről az *intő jellről*, ami akkor is bennünk van, ha éppen semmiféle *veszélyt* nem érzékelünk. Van-e annál nagyobb veszély, mint azt gondolni, hogy a létezésünk nincs kitéve annak a legfőbb veszélynek, hogy magunkat elvettjük és magunktól *távol* létezőnk. Nem ezt tudatosítja Kierkegaard akkor, amikor azt mondja: „Mert az az állati vigasz, hogy az idő mindent eltöröl, rettenetesebb a legszörnyűbb emléknél is.”<sup>11</sup> Az effajta egzisztencia a szeretetben fogant és a szeretetnek átadott emberi *testet* olyan emlékhelyé fokozza le, ahol már senki sem emlékezik. Az idő nem orvosolja a szenvedést, hanem megtanít arra, hogy időben létünk nem más, mint az elszenvedett folytán nyert *tapasztalat*, ami azzá tesz, amivé lehetünk. Ez pedig éppen abból ered, hogy *véges-testi* létezésében az ember a *nem-feledhető* által (Chrétien) felsebezve él, hogy miként válik önmagává, ennek idejét azonban nem mi mérjük. Az ember – mint Kierkegaard<sup>12</sup> írta – „aki csak az idő mércéjével mér, az idő lejártával elpusztul, s talán még addig sem tart ki.” Aki életében halott, az éppen annak megértésére volt képtelen, hogy *a tövis* egy jel, s mint ilyen, állandóan utal valamire, amit a jel nem tesz *közvetlenül nyilvánvalóvá*. Önmaga soha nem lehet teljességgel ura saját idejének, hiszen az idő nem a mért idő és nem is lehetséges létezés az időn kívül, az Örökkévaló előtt. Chrétien Kierkegaard-olvasatának szép megfogalmazása szerint: „Aki semmit nem akar elveszíteni magából, régen elveszett, és olyan önelvesztésben él, melyből nem fog tudni kilábalni.”<sup>13</sup> Ezt a nem-időben-létet mint ön-el-vétést a kétségbeesés fenoménjeként írta le Kierkegaard, vagyis olyan szélsőséges létmódként, ami fel- és megmutatja azt, hogy nem képes ebből az én-viszonylatból kikerülni, azaz minden addigit és mindent várható önmaga valós lehetőségeként kezel, az idő, a létezés ideje urának tekintve önmagát, s ezzel elvételi azt a *pillanatot*, ami arra adna alkalmat, hogy azzá váljon, akivé emberként lehet. Pontosán írta Gyenge Zoltán: „a kétségbeesés annak reménytelensége, hogy az ember meghalni is képtelen”,<sup>14</sup> vagyis reménytelenül kapaszkodik abba reménybe, hogy a véges idő a végtelenbe tágítható. Fogalmazzuk úgy: az ember már az előtt meghalt, hogy ténylegesen halott lenne. Mint *A halálos betegségben* írta: „az is a kétségbeesés egyik formája, ha nem bízunk abban a lehetőségben sem, hogy megszűnik az evilági baj, levétetik rólunk a mulandóság keresztje. Ezt tehát nem akarja az a kétségbeesett, aki kétségbeesetten önmaga akar lenni. Ha megbizonyosodott arról, hogy ez a 'tövis a testben'... oly mélyre fűrődött benne, hogy nem képes elvonatkoztatni tőle, akkor mintegy örökre elfogadja.”<sup>15</sup> A *test* érintettségének, felsebzettségének vizsgálata olyan önvizsgálat, amelynek

során a *kétségbeesett én mint szenvedő én*<sup>16</sup> az elszenvedettet a maga javára fordítja, vagyis tapasztalattá teszi, és túl az *akarat*on azzá válik, amivel maga nem számolhatott előre. Megtapasztalja a tapasztalaton túlit, aminek a *tövis mindenkor a jele*. Aki képes a kétségbeesésre, vagyis kétségbe ejti az, amiben él, annak *lehetőségében áll*, hogy önmagán túl leljen alapra, ami soha nem felfogható és látható alap. A *Korinthusbeliekhez* írott első levél megfogalmazásával élve (1. Kor. 3,10): „Az Istennek nékem adott kegyelme szerint, mint bölcs építőmester, fundamentumot vettem, de más épít reá. Kiki azonban meglássa mimódon épít reá.” Vagyis mint Kierkegaard fogalmazta: az ember nem ön-maga-tudásában és önismeretében, nem is önmaga teljes feladásában, hanem az őt meghaladó *Istenben alapozza meg magát*.<sup>17</sup> Ezzel lép ki és túl ahhoz, amit mint én elszenvedett, amit bűnként ismer fel, ha felismeri, hogy mindez éppen az *állításban nyilvánítja ki magát az embernek*, ennek felismerésekor nyitja meg önmagát azelőtt, ami felmérhetetlen. Kierkegaard kérdése így hangzik: „Amennyiben azonban az egész kereszténységnek az a lényege, hogy hinni kell és nem fogalmilag felfogni, hogy *vagy* hinni kell benne, *vagy* meg kell rajta ütöközni: akkor vajon érdemleges-e, ha mindenáron fel akarja fogni az ember?”<sup>18</sup> Kierkegaard értelmezésében, a bűn miatti kétségbeesés, illetve a kétségbeesés bűne miatti kiüttalanság egyként megfosztja az embert attól, hogy önmagává lehessen, hiszen a már elkövetett, vagy pedig a mihez mérten tehetek bármit is kérdései megbéklyózzák, ezért csak egy *ugrás* és nem a közvetítés segítheti át a szakadékon.

Amit Kierkegaard meglelt, az éppen a fenti értelemben vett lét-mód, ami elválaszthatatlan attól, hogy miként építi fel az ember magát azon a fundamentumon, aminek köveit nem ő maga hordta össze, és aminek az alapjáig nem hatolhat le. Alapot ez *időlegesen* ad ahhoz, hogy az ember képes legyen felállítani az „építményt”, ám az emberi *egzisztencia* akár testi, akár lelki értelmében véve nem válik megalapozottá. Joggal fogalmazta Ernst Tugendhat<sup>19</sup> egyik előadásában, amit magam a hegeli fenomenológia nagy felismeréseként jelöltem korábban, s ami azt gondolom, titkos módon működtette Kierkegaard elgondolását is: Kierkegaard megkísérelte a *szubsztancia*-modellt alapjaiban megrendíteni azzal, hogy kijelenti, nem szubjektum az, amely önnön magához viszonyul, hanem magáról a viszonyról/viszonyulásról van szó, majd mégis visszaveszi – a korábban Heidegger által is említett reflexivitás szintjére – ezt a lényeges felismerést azzal, hogy *ez az ön-maga mégis csak saját viszonyulásához viszonyul*. Mintha megfeledkeznének arról a tényről, hogy Kierkegaard éppen a *reflexió útján való közlést tekinti a megtévesztés és önmegtévesztés szüntelen mozgásának*, mintha nem vennék komolyan azt, hogy *az abszolút különbség* áthidalhatatlan, amikor látszólag már a *tárgynál* van, annak igazságában van, de abban a pillanatban, amikor az rögzül, már csak *önmagánál van*, ő maga ez a viszony mint *nem-igazság*<sup>20</sup>: „az ember nem reflexióval mélyed el a keresztény létben”.<sup>21</sup>

Vagy a *Filozófiai morzsák* egy másik gondolatával élve: az ember önmaga még kibontható, ám soha nem eleve felismert *lényegmeghatározásai* között van a *faktikus lét közömbösségében*, ahol mindennek helye van, eközben folyton mérlegelni kényszerül, hogy az *idealításként értett lét éppen ennek a létnek a megcsúfolása, üressé tétele, vagyis puszta lényegiség*.<sup>22</sup> A faktikus tehát, miként Heidegger<sup>23</sup> helye-

sen vitte tovább a kierkegaard-i gondolatot, éppen az, hogy a jelenvalólét éppen mindig már *valamiként* van, ami körülfogja és lehetőség szerint megnyitja annak kérdésségét, hogy miként fejezhető ki az, hogy *ő van*.

Az emberi létező sohasem általában *van*, hanem éppen annak kérdése előtt áll, hogy abban az *abszolút különbségben*, ami őt elválasztja a fenti idealitástól, Isten lététől, aminek feltevése oly sok illúzióra ad alkalmat, egyáltalán miként lehet emberként, hogy ne vélje eleve adottnak, kinyilatkoztatottnak *Isten jelenvalóságát*. Ahogy a *Vágyakozás a hitre* szövegben írta Kierkegaard: „várakozásunkra keresünk bizonyosságot, ahelyett hogy a hit bizonyosságát keresnénk arra, hogy hiszünk.”<sup>24</sup> Ezt a bizonyosságot csak annak elfogadása után teheti az ember, ha látja, hogy létezésében éppen az a paradoxon áll fent, hogy igazzá azáltal válhat, aminek igazsága (miként Augustinus fogalmazta a *De vera religione*-ban<sup>25</sup>): nincs más java, nem részesül más jóban, minthogy *bajlik Isten felé*. Ha „az igazság a benső emberben lakozik”, ám mégis rajta túl, azaz önmagán túl kell lépnie, akkor az ember igazsága éppen ebben *a pillanat adta adományban létezik*, ami *megvilágítja* önnön helyzetét.

Itt kapcsolódik össze Heideggernek a vallási fenomént érintő fenomenológiája és Kierkegaard paradoxonba torkolló hite, nevezetesen, hogy annak terhe, annak szorongatása, hogy az ember *van*, szüntelenül szembesít azzal a kérdéssel, hogy *vagyok-e a magam igaz léte*, ám ha csak azáltal válhatok igazzá, lehet létem az igazságban, ami nem magam vagyok, akkor mi módon hidalható át ez az úr, ami engem elválaszt az igaz-léttől. Ez pedig mindkét gondolkodó közös felismerése, még akkor is így van ez, ha számos értelmező, mint pl. Karl Lehmann állítja: „Kierkegaard egzisztáló szubjektivitása önnön bensőségében történetlenül él. Ontológiailag nézve Kierkegaardnál az én mint önmaga minden különbség ellenére a német idealizmus időtlen szubjektumfogalmával tart szoros rokonságot.”<sup>26</sup> Mi lenne annál az időhöz kötöttebb és radikálisabban történeti, mint amikor Heideggerhez<sup>27</sup> hasonlóan Kierkegaard<sup>28</sup> is felidézi a thesszalonikiakhoz írott levél (I. *Thesz.* 5,2) megrendítő sorát: az Úr napja tolvaj módjára jön el, azaz minden előkészület, ami az ember mértéke szerint megtehető, valóban csekély, s az időnek kitett létező, éppen ezzel nem kíván szembenézni. Nem nézhet szembe, hiszen elvakított, azaz nem képes a vizsgálatra (*dokimadzein* 1. *Thesz.* 5,21), míg azok, akik megértik az eljövotelt, megértik az időben-lét halaszthatatlan kérdését, amit Heidegger ebben az időszakban úgy írt le: „*bin ich die Zeit?*”<sup>29</sup> Ez pedig végső soron a két gondolkodó kérdésirányának alapvető közösségére utal, még akkor is, ha Heidegger a kezdeti kérdezés teológiai felhangjait mind jobban visszaszorította és ezzel együtt eltűntek a Kierkegaardhoz vezető nyomok is.

## JEGYZETEK

1. M. Heidegger – *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* kiad. K. Bröcker-Oltmanns G.A. 63. Klostermann 1988. 30.

2. V.ö. M. Heidegger – *Phänomenologie und Theologie* in. u.ö. – *Wegmarken* Klostermann 1978. 66.

3. V.ö. M. Heidegger – *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920–21) kiad. M. Jung és mások G.A. 60. Klostermann 1995. 63.

4. V.ö. M. Heidegger – *Phänomenologie des religiösen Lebens* id. kiad. 123–124.
5. Bultmann levele Barthhoz 1935. XII. 10. in. K. Barth – R. Bultmann *Briefwechsel 1922–1966*. kiad. B. Jaspert Ev. Verlagsanstalt Berlin 1973. 163.
6. V.ö. H.-G. Gadamer – Die religiöse Dimension in. u.ö. – *Neuere Philosophie. Hegel, Husserl Heidegger* Ges. Werke Bd. 3. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1987. 316., elég itt emlékeztetnünk a *Filozófiai morzsák* gondolatára, hogy a figyelem, a felfigyelés éppen az, ami a döntést előhívja v.ö. *Filozófiai morzsák* ford. Hidas Z. Göncöl 1997. 125., B. Waldenfels az *attentio* előtörténetéhez és újkori átvételeihez nyújt sokrétű elemzést v.ö. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* Suhrkamp 2004., 13. skk.
7. G.W.F. Hegel – *Phänomenologie des Geistes* kiad. H.-F. Wessels és mások Meiner Verlag 1988. 17., 46., valamint a szokásos Hegel-Kierkegaard ellentét ellenében v.ö. J. Stewart – *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge U.P. 2003. 472. skk., valamint K.-H. Volkman-Schluck – *Hegel. Die Vollendung der abendländischen Metaphysik* kiad. H. Edelmann Königshausen & Neumann 1998. 82. skk.
8. G.W.F. Hegel – *Vallásfilozófiai előadások* ford. Zoltai D. Atlantisz 2000. 22.
9. S. Kierkegaard – *A keresztény hit iskolája* ford. Hidas Z. Atlantisz 1998. 158.
10. M. Henry például Kierkegaardhoz kapcsolódva bontott ki egy olyan felismerést, hogy az elszenvedésben magát el- és felismerő ember részesedik abban az öt meghaladóban, ami testi mivoltában érinti őt, mint írta: *a bús-vér mivoltában létező ember számára nincs kitérés*, teste érintettségében, ekkor az élet *logosza* nem enged a hazugságnak, az áltatásnak. V.ö. M. Henry – *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches* ford. R. Kühn Alber Verlag 2004. 405–406., J.-L. Chrétien – *A felejthetetlen és a nem remélt* ford. Cseke Á. Vigilia 2010. Alapvető felismerésként fogalmazta meg, éppen Kierkegaardhoz kapcsolódva: „a *test* mint egyedüli szótvivő az a hely, ahol választ adhatunk a hívásra.” 164.
11. S. Kierkegaard – Tövis a testben in. u.ö. – *Épületes beszédek* ford. Soós A. Jelenkor 2011., 308.
12. S. Kierkegaard – Vágyakozás az örök boldogságra in. u.ö. – *Épületes beszédek* id. kiad. 243.
13. J.L. Chrétien – *A felejthetetlen és a nem remélt* id. kiad. 100.
14. Gyenge Z. – *Kierkegaard élete és filozófiája* Attraktor 2007. 246.
15. S. Kierkegaard – *A halálos betegség* ford. Rácz P. Göncöl 1993. 83–84.
16. U.o. 83.
17. U.o. 37.
18. U.o. 114.
19. V.ö. E. Tugendhat – *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* Suhrkamp 1981. 157. skk.
20. S. Kierkegaard – *Filozófiai morzsák* ford. Hidas Z. Göncöl 1997. – „Az abszolút különböző pedig az, aminek nincsen ismertetőjegye az ember előtt... az abszolút különböző úgy hangzik, mint, ami készen áll arra, hogy kinyilatkoztassa magát. Csakhogy nem így van; mert az abszolút különbözőséget az értelem még csak elgondolni sem képes...” 61–62.
21. S. Kierkegaard – *Szerzői tevékenységéről* ford. Hidas Z. Latin Betűk 2000., 14–15.
22. V.ö. S. Kierkegaard – *Filozófiai morzsák* id. kiad. 58.
23. V.ö. M. Heidegger – *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* id. kiad. 7.
24. S. Kierkegaard – Vágyakozás a hitre in. u.ö. – *Épületes beszédek* id. kiad. 35.
25. Augustinus – *De vera religione* XLVII.91./256. két nyelvű kiadás, kiad. W. Thimme Ph. Reclam jun. 1983. 155.
26. K. Lehmann – *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger* in. *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Kiad. O. Pöggeler Athenäum Verlag 1984. 150., ennek a korai periódusnak az elemzéséhez v.ö. Jani A. alapos tanulmányát: A vallási tapasztalat mint fenomenológiai tapasztalat, in. „*Szót érteni egymással*” szerk. Fehér M. I. és mások L'Harmattan 2013. 205. skk.
27. V.ö. M. Heidegger – *Phänomenologie des religiösen Lebens* id. kiad. 112.
28. V.ö. S. Kierkegaard – Tövis a testben id. kiad. 302.
29. V.ö. M. Heidegger – *Der Begriff der Zeit* (1924) kiad. F.W. von Herrmann G.A. 64. Klostermann 2004. 83.