<<<(((olvasói megjegyzésekkel -FÁ)))>>>

 <<<(((A személy fogalmat ez a tanulmány időtlenül késznek veszi és így értelmezi teológiai irányzatokat, gondolkodókat idézve. Ez is a magyarázata, hogy személy és személyiség fogalmakat mintha szinonimaként kezelné több helyen. Tehát nem foglalkozik azzal, hogy a boethiusi meghatározás fordulópont volt a személy fogalmának értelmezésében, meghatározásában. Ezen kívül azonban varázslatosan kalandos és elgondolkodtató írás. -FÁ)))>>>

[http://www.**magyar-muveszet**.hu/upload/userfiles/2/publications/**201801**/pdf/MM2014\_2belivek\_kepnelkul\_06\_bekesi.pdf](http://www.magyar-muveszet.hu/upload/userfiles/2/publications/201801/pdf/MM2014_2belivek_kepnelkul_06_bekesi.pdf)

**Békési Sándor**

Az ember lényege, hogy SZEMÉLY

A perszonalizmus antropológiája***1***

1.

■ A személyről abban az értelemben, ahogy az újkori európai filozófia gondolkodott, az ókor nagy kultúrái nem tettek említést. Különösen nem ismerték a modern értelemben használt individuum fogalmát, nem beszélve arról a legújabb kori igényről, hogy az individualizmus ideológiájának megfelelően az egyén az emberi közösséggel szemben határozza meg önmagát. Az ókori kultúrák vallásukat és filozófiájukat tekintve univerzális egységben szemlélték az embert még a legeredetibb egyéniség felmutatásában is, ami annyit jelent, hogy a legapróbb egyéni megnyilvánulásokat is az egyetemes természeti törvény és transzcendens erkölcsi rend összefüggésében helyezték el. Ennek az egyetemes emberinek helyét pedig a világmindenség nagy egészének részeként látták és láttatták. Olyankor tehát, amikor a nagy egészen belül az egyéni lét sajátosságát kívánták megfogalmazni, mindig *lélekről* beszéltek, majd a sztoikus elgondolásban az *éthosz* (jellem) és *ethosz* (erkölcs) összekapcsolásával rajzolták meg az egyént. <<<(((és mindezt meg lehet fogalmazni bevett magyar kifejezésekkel -FÁ)))>>>

A legnagyobb fordulatot kétségtelenül a keresztyénség hozta a nyugati szellemtörténetben - éppen máig kiható személyiségfogalmának megalapozásával. Ez az újdonság pedig a személynek *lényegi és viszonylét* szerinti értelmezése. Korábban a személy az egyetemes embert jelentette, aki egyéni mivoltában is az univerzum részének tekintette magát, s akinek egyéni mivolta csak a világtörvény sajátos erkölcsi viszonyulásában volt megragadható. A keresztyén szubsztanciális értelmezés viszont bevezette az individuum fogalmát és képzetét, az antik elképzeléssel szemben a személyt leválasztotta a nagy egészről, a természet és a világszellem egyetemes törvényéről. Mindennek alapjául szolgált az ószövetségi személyfogalomnak az a - monoteizmusból következő - különlegessége a többi vallással és filozófiával szemben, amely szerint *az ember mint élő lélek első renden csak az őt megteremtő és gondviselő Istenével van személyes kapcsolatban*, *nem pedig a teremtett világgal;* az ő Istenének megszólítására csak neki tartozik felelősséggel, nem pedig egy úgynevezett világszellemnek.

A személy antropológiai jelentőségét még inkább aláhúzza az a krisztológiai dogma, miszerint a Szentháromságisten második személye úgy vette magára az emberi természetet Jézus Krisztusban, hogy egyedül a Szentháromságisten második hüposztaszisza, a *Fiúisten személye* lett emberré, s a két - isteni és emberi - természetet egyetlen isteni személy hatja át (unipersonalitas). Ez nem csak azt jelenti, hogy a Jézus Krisztusban elkezdődő új létben az egyén megtapasztalhatja a kettős egzisztenciát: az ó és új embert, ahogyan azt Pál apostol nyomán Augustinus tanította, hanem azt is, hogy megismeri benne saját személyének és személyi létének szubsztanciális forrását. A személynek ez a lényegi és viszonylét szerinti jelentése az elmúlt kétezer évben kétféleképpen értelmeződött: az *elkülönülés*, illetve az *egymásrautaltság* egzisztenciális alapvetésében más-más hatást gyakorolt a szellem- és társadalomtörténetre. <<<(((ezzel szemben vagy ettől némiképp eltérően nekem a személy az oksági lánchoz való viszonyában, szabad akaratában ragadható meg nem csupán értelmileg, hogy „értelme van”, hanem érzelmeiben is, miszerint értelme érzelmei nélkül nem képeznek működő egészt. -FÁ)))>>>

1. A perszonális metafizika tételeiben, illetve a perszonális humanizmusban a személy viszonyléte *az elkülönítés és a szellemi szabadság értelmében* fogalmazódik meg - Boethiustól (480-524) kezdve Szentviktori Richárdon (1110-1173), Pico della Mirandolán (1463-1494) át Erasmusig (1466-1536). Az elkülönítés másik, *a karaktertípusok szerinti megkülönböztetésében* Theophrasztosz (Kr e 371-287) hagyományát követte Jean de La Bruyére (1645-1696), míg az elkülönítésnek harmadik, *a ratio szempontjából* hangsúlyos változatát John Locke (1632-1704) képviselte azzal, hogy a személy identitását gondolkodása révén a más gondolkodóktól való megkülönböztetésben magyarázta. Ezt az irányvonalat követték más-más hangsúlyokkal Immánuel Kant (1724-1804) és Max Scheler (1874-1928), minekutána a személy fogalma egy sajátos *individuális* értéktartalmat nyert.
2. A keresztyén antropológia másik útja *Istenhez, a másik emberhez és a világhoz kötődő viszonyában különbözteti meg a személyt.* Nem az elkülönítésben, hanem épp fordítva, a másikra való *reáutaltságban* tűnik ki az egyén. <<<(((közbevetve ami felmerül bennem: egyén a konkrét megvalósulás, míg **az általános elvi személy fogalom** nem az egyének megkülönböztetésén alapul, hanem a világ egyéb részeihez képesti sajátosságaiban. Lényegében az arisztoteleszi, az egész világot leíró „ok, elégséges ok, végső ok” mintájára a boethiusi személy fogalom lényegében egy mikrokozmosznak tekinti a személyt, általában minden egyes személyt a maga sajátos minőségében. Ebben a mikrokozmoszban, az emberi szabad akarat hatókörében az emberi személy tekinthető a végső oknak, amelynek döntései nem vezethetők le más okok következményeként. A feltárható döntési előzmények az elégséges oknak feleltethetők meg. Amiként az arisztoteleszi végső ok az oksági láncot vizsgálónak nem érhető el, úgy a személy mint a maga mikrokozmoszának végső oka sem érhető el magának az illető személynek sem, nemhogy más személyeknek. A személyt mint végső okot nem lehet megismerni, csak átélni magának az illető személyeknek is. Ha van valami hasonlóság Isten és ember között, akkor az a személyi mivolt lehet, mert így is értelmezhető a teremtéstörténet azon megállapítása, hogy az embert a maga hasonlatosságára formálta. Minőségi különbséget e tekintetben teremtő és teremtett közt a teremtés és alkotás szavakkal lehet jelölni. Tehát Isten teremt a semmiből (mint a világmindenség végső oka, aminek előzménye az ember számára nincsen), az ember pedig alkot az Isten által teremtett világban, mintegy kiteljesítve, folytatva Isten művét. A maga hatókörében, cselekedeteinek mikrokozmoszában az ember mint személy saját maga a végső ok, tőle függ hogy milyen döntésre jut a szabad akarat jegyében. A kereszténység ennek a szabad akaratnak a kultúráját adja, ehhez kínál erkölcsiséget, lelkiismeretet, hitet és más lelki feltételek világát. Hogy e kép miként alakult ki az ember önreflexiójaként saját mivoltáról és lehetőségeiről, hivatásáról a világban az külön történeti kérdés. Magam részéről a részleteket nem ismerve Boethius definíciójához hozzátenném, hogy a személynek értelme és érzelme van. És lehet tovább bővíteni, pontosítani a meghatározást. -FÁ)))>>>

A *Vallomásokat* író Augustinus (Kr u 354-430) önvizsgálatában elsőként a szellemtörténetben - az Istentől megszólított személy eszmél önmagára. Megközelítésének elvét Windelband (1848-1915) az öntudatos bensőség princípiumának nevezte, ami annyit jelent, hogy a személy *belső tapasztalatából* bomlik ki az az ismeret, amely teológiai látásmódját is meghatározza.

A személy másikra utaltságából, illetve mint a más számára való lét gondolatából fejlődött ki a XX. század elején megjelenő *perszonalizmus.* Számos irányzatát a modern élet elidegenedésével és a gondolkodás eldologiasodásával, valamint a természettudomány és az antropológia mechanikus individuum-képével szem*ben* fellépő szellemi mozgalom hívta életre. A perszonalizmus a személyt lelki-szellemi tekintetben állítja mindenek középpontjába úgy, hogy nemhogy elválasztja a világ és önmaga különböző struktúráitól, részeitől, hanem a teljes univerzumot - történelmével együtt - személyes viszonyainak egységében, teljességében fogja föl, illetve a teljességet magában a személyben értelmezi. Attól függően, hogy ebben a teljességet jelentő személyi létben milyen szerepe van a világnak, a társadalomnak, a perszonalizmus különböző változatairól beszélhetünk.

**2**.

A *dialogikus perszonalizmus* képviseletében már nem meghatározó a szűkén vett keresztyén teológia. Az Ó- és az *Újszövetség* szellemiségére jellemző, hogy zsidó és keresztyén olvasata egyaránt a személyes létviszony felismeréséhez vezet el. A mechanikus-racionális gondolkodás ellenében még a XVIII. század filozófusától, F. H. Jacobitól (1743-1819) származik a mondás: „a *Te* nélkül az *Én* nem lehetséges”,2 amelyet a XX. század - végletesen elembertelenedett körülmények között - meghallott és felerősített. A bécsi zsidó teológus, Martin Buber (1878-1965) 1923-ban írott munkájában, az *Ich und Du3* lapjain azt az eltárgyiasodott viszonyt leplezi le, amely szerint az *Én* világképében az Ó csupán egy objektumra utal. Ez az emberi kapcsolatokban az elidegenedés erkölcsromboló megnyilvánulása. Ugyan a *tudáshoz* -a kutatásban kijelölt objektum tudományos vizsgálatához - nélkülözhetetlen ez a tárgyiasult szemlélet, azonban az *ismeret* (ami a *Genezisben* nem véletlenül a házaséletnek a szava is4), a személyes viszonyt, az *Én és Te* szimmetrikus és tartalom nélküli viszonyát feltételezi. A tartalomnélküliség azt jelenti, hogy csak egymás részére fenntartott kapcsolatról van szó mindenféle más érdek vagy érdekeltség kizárásával. Isten személye ilyen értelemben az „Abszolút Te” az ember számára.5

Emil Brunner (1889-1966) református teológus perszonalizmusa éppen itt, az Istennel kapcsolatban lévő ember kérdésénél veszi át Buber gondolatainak fonalát. Véleménye szerint ugyanis fontos azt látnunk, hogy a széttöredezett, bűnös embert szólítja meg az Isten, s hívja fel válaszadásra, s egyúttal hívja meg közösségébe éppúgy, mint mások iránti felelősségre, a felelősségteljes életre: „Wort - Antwort an die Anderen - Verantwortliches Leben.”6 Ebben a megszólítottságban és válaszadásban az alany nemcsak Istenhez, hanem a másik emberhez is kapcsolódik. Ebből fakadóan az *ember személyes Én,* hiszen az őt megszólító és az általa válaszra méltatott másiknak, a Te-nek viszonylatában nyeri el valóságos Énjét, s alkothat népet, államot, kultúrát, egyházat. Ebben az így kialakuló felelős viszonyban a megszólított *Én* Istennek és embertársnak mint Te-nek felelve válik személlyé. Ezért a személy, mint lélek, nem önmagában lévő autonóm, hanem *Istenben gyökerező theonóm valóság.* Ugyanis a személyiség (Persönlichkeit) és a közösség csak kölcsönös viszonyban létezhet, mert az *Én*-nek mint individualitásnak eredete a közösségben megszülető személyességétől (Personhaftigkeit) elválaszthatatlan. Az *Én* léte a hozzáforduló Isten Te-megszólítottságában rejlik, s éppen ez az *Én-mivolt* (Ichheit) maga az ember. Ebben az Én-mivoltban összpontosul az egyén teljes személyisége. De a személy *egésze,* egysége, egész-sége csak akkor érvényesül, ha a személyes Én viszonya maga a szeretet, mely minden lelki funkcióinak eredete. „A szeretet nem az értelemből részesedik” - írja Brunner hanem fordítva: „a szeretetnek része az értelem.” Sőt az ösztönöket és a karaktereket is csak a szeretetben érthetjük meg igazán.7

3.

*A forradalmi perszonalizmus* onnan kapta a nevét, hogy a személyiség megváltoztatásával magát a társadalmat kívánta a szekularizáció folyamatából kiszakítani és a társadalom legnagyobb részét kitevő munkások körében a szocialista mozgalmat a keresztyénség ügyévé tenni. Élharcosának, Emmanuel Mouniernek (1905-1950) legfőbb célja volt újra megnyerni a keresztyénségnek a munkásokat a szekularizálódott polgársággal egyetemben. Ennek érdekében 1932-ben megalapította az *Esprit* című folyóiratot, s a szerzők bevonásával a forradalmi perszonalizmusnak keresztyén szocialista körét alakította ki.8 Mounier a mozgalom születését az 1929-es gazdasági válság hatásával magyarázza, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a válság nemcsak gazdasági, hanem egyúttal szellemi, szerkezeti összeomlás, és egyáltalán magának az embernek krízise. Kartéziánus gyökerű bajnak tartja a test és a lélek, az anyagi és a szellemi szétválasztását, amely példának okáért a marxizmus azon tévedéséhez vezetett el, hogy az anyagot tekintette elsődlegesnek a lélekkel szemben. Mounier ezzel ellentétben a szellemi forradalom (révolution spirituelle) elsődlegességében hisz, a teljes ember egzisztenciális és erkölcsi forradalmában, amely aztán maga után vonhatja a gazdasági és politikai változásokat is.9

Mounier fontos megállapítása szerint a személy nem tárgy, nem a világ legcsodálatosabb objektuma. Hiába készül róla ezernyi fényképfelvétel, anyag, dokumentum, semmit nem tudunk meg arról, aki valójában élt, gondolkodott, akart.10 A személy a másikkal való kölcsönös párbeszéd közösségének kialakításában, a bizalom kiépítésében érdekelt, s csak a szeretet által teheti ezt. Szellemesen jegyzi meg Mounier, hogy „a szimpátia még a természethez tartozik, de *a szeretet a lét új formája...* A szeretet ugyan vak, de ez kívülre világító vakság.” A személyi lét tehát csak így szólalhat meg: „Szeretek, tehát vagyok.”11

A szeretetben történő párbeszédben a személyek világának univerzális egysége épül ki, ez azonban **nem az azonosság egysége**. Ez azt is jelenti, hogy a személy nem kívánja önmagát megkettőzni, illetve ismételni.12 Univerzális egységről a közös mérték (mesure commune) tekintetében beszélhetünk, ez a mérték pedig a zsidókeresztyén hagyomány alapján az Isten képmására való teremtettség és az üdvösségre való elhívás Jézus Krisztus által. Ebben a közös mértékben kíván mindenki egy lenni a másikkal, s ez a kívánság, ez a vágy az, ami a modern korban az *egyenlőség*13 szekularizált eszméjében jut kifejezésre. Van azonban a személynek egy olyan világa, amely karakterében ellentétes a másikéval, amely megoszthatatlan, amelyet a szubjektum világának, a belső életnek nevezünk. Külső, kommunikatív megnyilvánulásaival ellentétes mozgású, ugyanakkor komplementer is vele: *conversation intimé.* A személy belső párbeszéde, elmélyülése, önvizsgálata ez. Jelent elmélkedést önmaga felett, titkot önmagában, intimitást és magánéletet, a mélységek mámorát, az elutasítás elfogadását, elhívatást, valamint a belső és a külső világ dialektikájának feldolgozását. Ahhoz, hogy mindezek a belső mozgalmak a külső élet megnyilvánulásaiban virágzó világot teremthessenek, elmélyült és folyamatos karbantartásuk létfontosságú.14

A személy külső megnyilvánulásaiban óhatatlanul szemben áll a másikkal, konfrontálódik a többi személlyel, cselekménnyel, intézménnyel, elvvel, körülménnyel. Ezért is használja a görög a *proszópon* szót a személyre, hogy jelezze annak szembenállását minden mással. <<<(((a személy fogalmának története van. Korokon átívelő története van a szónak és története van a definiált személynek. A szó története a homályba vesző eredetű. A definíció ellenben Boethiusszal kezdődik. A Boethiusz által definiált személy fogalmának elemzésében nem lehet minden további nélkül ókori görög szóértelmezésre támaszkodni. Bár a definiált személyfogalom birtokában vissza lehet tekinteni a definiálást megelőző időszakra, az azon is alapuló kulturális közegre. -FÁ)))>>> E szembenállások során a személyből azonnal kiviláglik különlegessége, rendkívülisége. A különbözőség értéke látszólag a személy tetteiben tűnik elő, ahogy például a harcban hősként, az odaadásban szeretőként, a munkásságban alkotóként vagy Isten szeretetében szentként különül el a többitől. Mounier azonban jól látja, hogy mégsem lehet „a nagy emberek” erkölcséből, a rendkívüliek, a kiválasztottak, egy *nouveau genre* arisztokratikus cselekedeteiből levezetni a személy egyediségét, ahogy azt például Nietzsche gondolta. A helyzet, amelyben a személy megnyilvánulásaival konfrontálódik, végtelenül sokféle, ezért a hétköznapi életben a személy különlegességét egyetlen ponton realizálja Mounier, *magának a szívnek a rendkívüliségében.* Ugyanis ez a rendkívüliség nem elkülönít másoktól, hanem ellenkezőleg, az egész személyt igénybe veszi a másikkal való találkozásában. Kierkegaard-t idézve: „Az igazán rendkívüli ember a rendes *igaz ember.”15* A fentiekből azonban nem következik az, hogy a személy létét a körülményekbe való békés belesimulás határozná meg, sokkal inkább a tiltakozás: *la personne comme protestation -* ahogy Mounier fogalmazza.16 A határok kitolása, sőt tagadása jellemzi leginkább a személy lényegi karakterét, amelynek következtében paradox módon egyre inkább elszigetelődik. Ennek következtében mindenre: politikára, véleményre, irodalomra, művészetre kiható anarchiába és heretikus próféciába fordul a maga individualista zártsága okán.17

A karakterek tekintetében Mounier hozzáállása egészen sajátságos: nem tartja a személyeket tipizálhatónak egy-egy tudományosnak nevezett mérték vagy címke szerint,18 s ezzel - amint látni fogjuk - Emil Brunner negatív karakterszemléletéhez áll közel. A személy ugyanis nem tárgy, nem egy mozdulatlan architektúra, hanem idő-folyamatban létező, s inkább a zenéhez fogható: főképp a lendület ritmusához, illetve a krízisek korszakaihoz igazodó szerveződés.19 „Egy élet egysége nem egy berendezésé, mely ok-okozati magyarázattal válik átláthatóvá, hanem *egy megható hősköltemény egysége* (l’unité d’un geste gracieux).”20 Tele misztériummal, talányokkal és titkokkal, melyekhez sokkal inkább a poézis értelmezésére van szükség. „A személy a szabadság kohója, és ezért rejtett is marad, ahogyan a lángnak szíve” - állítja Mounier,21 majd hozzáteszi, hogy a misztérium szereti a fényt, s miközben mindvégig titokzatos marad - ellentétben a zűrzavarral -, a világos kifejezések és a legmegragadóbb formák révén pontosságra törekszik. A karakterek tudományát nem sokra becsüli, sőt lelketlen megközelítésnek tartja, ezzel szemben azt vallja, hogy a misztérium a személy igazi titkaiba enged bepillantást: az irracionális cselekedetekben, az ember meghasonlásaiban, válságaiban, a szabadság és a kegyelem drámai harcát tárja elénk.22

 <<<(((itt a személy mibenlétét ismertnek veszi, és metaforaként használja szinte az emberi jelleg gyakorlati megnyilvánulásainak, típusainak leírásában. -FÁ)))>>>

4.

Amennyiben Mounier a forradalmi, úgy Nyikolaj Bergyajev az *eszkatologikus perszonalizmus képviselőjének* mondható. Ennek pedig az a magyarázata, hogy a filozófus az önmagára reflektáló ember gondolkodását megszüntethetetlen ellentmondásoktól <<<(((tehát nem is foglalkozik a lényegi egyértelműség lehetőségével -FÁ)))>>> terheltnek tekinti, ezért - véleménye szerint - „a gondolkodás elkerülhetetlenül eszkatológikus perspektívába ütközik.”23 Az ellentmondások tehát csak a lét végső titkára vetülő szimbolikus rétegek áttörésével válnak érthetővé. E „végső titokhoz” azonban csak az ember megismerése révén jutunk el, ez pedig az etikai törvények megértését feltételezi.24 Bergyajev teológiája ehhez kíván segítséget nyújtani.

Eszerint az ellentmondások és titkok emberét *az ősszabadság tragédiája* határozza meg. Az ember ugyanis egyrészt Isten bölcsessége és ideája által az ő teremtményeként a világ közepe, másrészt pedig a teremtettlen szabadság gyermekeként a feneketlen szakadék, a nemlét származéka is. Az embert megteremtő Istenben lévő tragédia az ősszabadságból ered, amely a semmiben, a nemlétben gyökerezik, s megelőzi a teremtett világot is. A teremtő Isten mindent megtett azért, hogy ezt az ősszabadságot a maga teremtő ideájának mértéke szerint átszellemesítse, de a szabadságban előtörő gonosz potenciáját csak úgy tudta legyőzni, hogy maga a szabadság sérült meg. A szabadságnak ezt az eredendő ellentmondását a testet öltött Isten kereszten végbement áldozatos tragédiája oldotta fel.25

Isten teremtői és kereszten történt megváltói művére való válasz az emberi élet lényege. Az ember Isten képmásaként válaszával szabad, szabadságában maga is alkot, és a maga módján teremt a Teremtő hívására. A válasznak számító emberi teremtésnek azért van mindennél nagyobb jelentősége, mert amíg a születés a természetből való, a létezőből irányul a létezőbe, egyúttal pedig a szétesés, a szenvedés és a fájdalom újranemzése, addig **a teremtés-alkotás a szabadságból való, a nem létezőből a még sohasem létezett létre irányul, a szétesés és a rossz végtelensége nélkül**. Ezért a Teremtő és a teremtett közötti szövetség sokkal komolyabb, mint a szülő és született között. <<<(((teológiai alapokat szépen kifejti -FÁ)))>>> Igen ám, de mivel az alkotói válasz a semmiből, a világteremtés előfeltételének számító ősszabadságból való, ezért a gonosz uralma veszélyezteti állandóan. Ez az ember tragédiája. Ez a tragédia mutatkozik meg a keresztyénség előtti sorsfelfogásban, a fátumban, amely a szabadság és a szükségszerűség gyermeke, s épp ezért fogva tartja az embert. A keresztyénség a kozmikus hatalomnak ebből a fogságából szabadíttatott fel az ősszabadság feltárulása révén, amikor az isteni életben feltárult a tragédia, nevezetesen az, hogy Isten egyszülött Fiát adta a keresztre, s a jó és rossz harcában egymásnak feszülő erőkben értelmet nyert, kijelentetett a szenvedés a gyűlölet és a végzet ellenében. Bergyajev szavaival ez azt jelenti, hogy az ember számára „a valódi szabadság nem a törvény teljesítésében, hanem az értékek teremtésében nyilvánul meg”.26

Ahogy a gonosz legyőzésével, Krisztus kereszten történő feláldozásával és feltámadásával Isten újrateremtette a világot, úgy azzal együtt az új embert teremtette meg, aki immár mint *személy* nyilvánul meg.

**Személy, aki nem születik, hanem Istennek az örökkévalóságban megvalósított ideájaként, terveként teremtetett, szemben az individuummal, amely a természet szülötte, biológiai kategória.**

A személyiség csak önmagában vizsgálandó, úgynevezett axiologikus világkategória, az abszolút és örök érték birtokosa, Isten ősképe az emberben, ezért is emelkedik a természeti élet fölé. **A személyiség nem része a nagy egésznek, hanem ő maga az egész!** <<<(((a maga mikrokozmoszában -FÁ)))>>> Nem produktuma a biológiai folyamatoknak, sem a pszichológiainak, nem is adottsága a társadalmi szerveződéseknek;

*a személyiség lényege kizárólagosan lelki, és egzisztenciája a lelki világból való.*

A lelki értékek csúcsán állva abszolút teremtője és hordozója a személy fölötti értékeknek. Félreértések elkerülése végett Bergyajev ki is mondja: *a személyiség egzisztenciája az Isten egzisztenciája.* Ilyen értelemben minden érték a személyiség princípiumának függvénye, ezért képezi az etika alapját is.

**A személyiség tehát magasabb érték, mint az állam, a nemzet, a nemiség vagy a természet.** <<<(((**személy** az általános elvi fogalom, a **személyiség** az egyedi megvalósulás megnevezése -FÁ)))>>>

A személyiség az isteni idea és az emberi szabadság által teremtetett, <<<(((ezt a **személy** fogalmára és ideájára mondanám, nem keverve a személy általános elvi fogalmát (tiszta forma?!) és a **személyiség** fogalmát, az egyedi megvalósulás megnevezéseként (klasszikus megfogalmazásban forma és anyag együttesét). -FÁ)))>>> ezért e kettős eredetéből fakadó tragédiáját önmagának belsejében hordozza, akárcsak a teremtményi létet magára vevő Isten Fia, akinek ilyen módon képmása. Az ember paradoxonja és tragédiája tehát a személy belsejében rejlik, ahol a jónak és a gonosznak, az isteninek és a szabadságnak harca dúl.27

Bergyajev értelmezésében a halál tragikuma azért döbbenti meg az embert, mert személy, és személyisége halhatatlan és örökéletű. „A *meghalás és elmúlás halála nem tragikus. A tragikus a személyiség halála az emberben, mert a személyiség Isten örök ideája, Isten örökgondolata az emberről.”* Ugyan a személyiség halhatatlansága sem természetes, ugyanis nincs természetes halhatatlanság, ezért az individuum sem lehet halhatatlan. A személyiség is csak mint Isten képmása halhatatlan, azáltal az, hogy a természetfölötti világhoz tartozik.28 Azonban az isteni kegyelemből fakadó halhatatlanság egészen más, mint a természet szerint értelmezett. Bergyajev rámutat arra, hogy azért idegen az Ószövetség számára a személyes halhatatlanság, ahol inkább a nép halhatatlanságáról beszélhetünk, mert **a személyiség kiemelése az *Újszövetségben* Krisztus megjelenésével és különösen feltámadásával kezdődik**. A feltámadás pedig azért végtelenül több a görög halhatatlanság gondolatánál, mert a természetes halhatatlanságtól eltérően *a feltámadásban harc van!29* És itt érkezünk el Bergyajev etikájának kiindulópontjához, nevezetesen az ember alkotói válaszához. A teremtői-alkotói választ csak a személy megjelenése adhatja meg úgy, hogy tette egybeesik az etika végső feladatával: *az egész teremtett világot teremtő módon felszabadítani az idői és az örök pokoli kínok alól.30* Másképp fogalmazva: „A *személyes megváltás etikája a paradicsom és az lsten Országa ideájának állításához vezet.”* Ezt pedig csak az örökkévaló lét felől lehetséges, vagyis amikor „az eszkatológia visszafordítja fényét az egész életünkre”.31 A megváltás nemcsak a saját és más ember személyére vonatkozik, hanem azokra az állatokra, növényekre, sőt kövekre is, amelyek az Isten országába be kell hogy vezettessenek. Ez a tény azonban függ az én személyes teremtői fáradozásaimtól. Ezért kell az etikának is teremtői karaktert hordoznia.32 A teremtői karaktert hordozó etika Bergyajevnek *Az ember rabságáról és szabadságáról* című művében vált ismertté a magyar olvasóközönség számára is.33

5.

Bergyajev eszkatologikus szemléletét egészíti ki az antropológus és jezsuita teológus, Pierre Teilhard de Chardin nagyon egyéni *evolucionista,* valamint Jósé Ortega y Gasset (1883-1955) *történelmi perszonalizmusa.* Az alábbiakban ez utóbbiról lesz szó.

A fentiekhez annyiban kapcsolódik Ortega y Gasset *történeti perszonalizmusa,* hogy a drámát nem az emberen végbemenő harcban látja, hanem *az embert magát tartja drámának.* Az *História como sistema* című művében Ortega kiindulópontja az, hogy a természetben még nem található föl az ember, sőt az embernek nincs természete, vagyis nem test, lélek, szellem, egyáltalán az ember nem dolog, hanem dráma. Élete tiszta történés, amelyben nem ő találkozik a dolgokkal, hanem ő maga építkezik önmagából. Ebből következik, hogy az emberi egzisztencia nem kész és nem szabályszerűen adott, mint például a kőé. Létmódja és egzisztenciája *feladat.* A lét nehézsége abban van, hogy nem csak magát alakítja; **legnehezebb feladata éppen annak meghatározása, amivé válnia kell**. Az emberi élet nem az az identitás, amely alkalomszerűen változik, hanem fordítva: szubsztanciájában éppen a változás a jellemző, mert **az élet dráma, teremtő történés**, s ami történik, az a szubjektum funkciója. Az élet lényegében élettapasztalat, az ember ezért talál föl önmaga számára egy életprogramot, amely - mint *imaginarius person* - *a lét személyes formájának megvalósítása, s ez a karakter egyben az ő valóságos léte.34* Ortegánál tehát *a személy* a lét zarándokútján vándorló ember életprogramjának megvalósítása, amelyben a megtörtént dolgok ismerete (cognitio rerum gestarum) az irányadó, s így **alapvetően határtalan lehetőségeinek is egyetlen határa maga a múlt**.35 <<<(((? -FÁ)))>>> A történelem az az alaprealitás - mondja ki Ortega -, amely az én életem. Így a történelem a jelennek tudománya a szó legkomolyabb és legaktuálisabb értelmében.36 „A múlt nem odaát van, ahol megtörtént, hanem *itt, bennem. A múlt én vagyok, amit úgy hívnak, hogy az életem.”37* <<<(((kicsit fátumos, nem? -FÁ)))>>>

***6.***

*A* perszonalista keresztyén filozófia Mouniertől Bergyajeven át lényegében egymást kiegészítő, összefüggő egészet képez, amit mi sem bizonyít jobban, mint különböző gondolataiknak összefoglalója és továbbfejlesztője, *Hamvas Béla* (1897-1968) *perszonalizmusa.* Elméletének kiindulópontja az, hogy a valóság csak a szubjektumból látható.38 <<<(((mármint a „fontos” valóság -FÁ)))>>> Ismeretelméletének alapja ilyen értelemben perszonális, az *Én* és a *Te* kapcsolatán áll. Ezért viszonyul az általa szcientifizmusnak nevezett, az objektivitásra törekvő tudományhoz úgy, mint ideológiához. A dolgok ismerete azzal, hogy csak személyesen ragadható meg, a szeretet megnyilatkozásának tulajdoníthatóan lehetséges. <<<(((a dolgok lényege csak személyesen …? -FÁ)))>>>

„A személy nem objektum, nem phainomenon, hanem noumenon... meghatározhatatlan... csak úgy tudom megérteni, ha szólok hozzá, ha szeretem...

Jézus: Ki vagyok én? Először is az, aki hozzád beszél... Aki téged szeret... Aki engem nem szeret, annak dolog vagyok, tárgy, szám... eldologiasított... Akit nem szeretek, az nekem dolog, objektum.”39

Emil Brunner (1889-1966) szeretet-meghatározását veszi át Hamvas, amikor a személyes megismeréshez még hozzáteszi, hogy az nem más, mint „küszöbön állni. Folytonos átlépésben lenni. Élve meghalni, meghalva élni.”40 Majd így folytatja a személyiségi viszony minősített alkalmának kihangsúlyozásával, amely „a pillanat. Ez a személyesség. Egy. Egyszer. Soha többé. Soha még egyszer. Aki ezt elérte, szabad. És ha szabad, belátja, hogy nem érdemes mást, csak a legtöbbet. Szeretni.”41 Hamvas az üdv definícióját is a személyességben és a személyben kibomló szabadságban határozza meg:42 „A személy nem kollektívum, de nem is individuum. A személy (a végtelen kicsiny és a végtelen nagy között) az individuum és a kollektívum között van, mint mind a kettőnek mértéke, szubjektum voltában meghatározhatatlan, az igazság hordozója. A személy fogalmát sem a szociológia; sem a pszichológia, sem a metafizika, sem a biológia nem érti, csak egyedül a regény. Amikor a szcientifizmus bármely diszciplínája beszél, mindig az individuumról beszél mint szcientifikus fogalomról. *A személy pedig üdvtörténeti fogalom.”43* Ahhoz azonban, hogy a személy meg tudjon felelni belső szabadságának, és az igazság egzisztenciájából az Isten országát építhesse, *poéta sacerré* kell válnia. Ugyanis *a személyi lét kiteljesedésének feltétele az alkotás.* <<<(((minden tekintetben az alkotás a személyi lét kiteljesedése – értelmeileg is és érzelmileg is (érzelmi alkotás?!), tehát a szabadság, pontosabban a felelős szabadság, a felelősen cselekvő, de érzelmileg megindokolt, megélt szabadság -FÁ)))>>> Ezt Rilke (1875-1926) szavaival támasztja alá: „Ahol alkotok, ott vagyok valódi.”44 Hamvas a szakrális szubjektum megélését a Georgekör szellemi hatása és a protestáns teológia alapján Jézus Krisztus hármas tisztének részesedéséből származtatja át a személyre, akinek teremtői tette így királyként, papként vagy prófétaként (államférfiként) nyilvánul meg szabadon, vállalva az összes elhagyott és feladott emberi méltóságok őrzését, valamint újjáteremtését. Mindegyik ősi, szakrális tisztség tevékenysége azonban elviselhetetlen távol, egyedül, magányosan, titokban, dicsőség nélkül, a tömeget önmagától messze tartva zajlik, ott, ahol a népszerűség átokká lett. Sőt neki, személyében „magára hagyatva, kigúnyolva, pojácának bélyegezve, teljesen egyedül kell alkotnia”, mintegy *Arlequin-né,* Bolonddá, különc bohóccá kell válnia.45

7.

*A protestáns perszonalizmus* máig tartó hatása kétségtelenül Emil Brunner munkásságának tulajdonítható. Amint fentebb már láthattuk, határozottan a bibliai eredet jellemzi személyiségtanának megfogalmazását, s így nem véletlen, hogy Bergyajev gondolatait - jelentőségüket és mélyértelműségüket elismerve - gnosztikus androgén mítosznak tartja, amely- szerinte - a biblikus keresztyén felfogásban komoly törést eredményez.46

A *Biblia* alapján állítja: Isten nem szellemet, nem lelket, hanem szellemtesti teljességet (geistleibliche Totalitát), a „személy-embert” teremtette meg a saját képére. <<<(((miért kellett ezt ilyen módon összekapcsolva kijelenteni? Talán voltak elterjedt, cáfolnivaló kétségek? Merthogy a testiség eredete evolúciós gyökerűnek látszik. A személyi lét testi létezést is feltételez, de az a személy, ami fajilag nem meghatározott. Hogy Isten személy-embert teremtett, tehát személyt a testi valósághoz kötve, az érthető. De hogy a sajátképiségben a testiséget is hangsúlyozni kellene? Ha pedig teológiai dogmából következik ez a megállapítás, akkor megjegyzésként oda kellene írni. -FÁ)))>>> Másképpen fogalmazva: az, hogy Isten képmására, azt jelenti, hogy *személynek teremtetett* az ember. Az ember totalitása is a személyes lét egységét fejezi ki. „Az ember *theomorph* lény. Személyes létét Isten személyes lététől bírja. Azonban azáltal, hogy ezt Istentől kapja, más az ember, mint az Isten személye.”47 A hierarchikus különbség abban áll, hogy Istennél az Én (ich) és a Magam (Selbst) egy, míg az ember az Én-je (ich) esetében *a Magam (Selbst) Isten igéjében van elrejtve.48* Az emberi Én lényege nem az ismeretből, nem is az önismeretből határoztatik meg, hanem az Isten-ajándékból, Istennek válaszoló szeretetből, a szeretetben lévő felelősségből (Verantwortlichkeit-in-Liebe).49 Ebből következik, hogy minden személyiét (Personsein) egyben viszonylét (Verháltnis-Sein) is, akár önmagához, akár Istenhez viszonyul, s ennek a viszonylétnek tartalma a szeretet. A személyt csak szeretetből közelíthetjük meg, nem pedig a megismerés folyamatának szubjektumából, ezért nem lehetséges a személy pszichológiai vagy biológiai értelmezése. <<<(((ez nyilvánvaló akkor is ha a személyt oksági láncban végső okként jelölöm (a maga mikro univerzumában). -FÁ)))>>> A *Te*hez való viszony a személy eredeti meghatározottsága, a személylét közösségben való lét (Sein-in-Gemeinschaft), amelyet felelős szeretet jellemez.50

Brunner bibliai értelemben a személylét szeretetének központi egységfogalmát *a szívben* jelöli ki. A *szív a személy egységének centruma.* <<<(((ha a szív érzelmi metafora és nem testi szerv -FÁ)))>>> A szív Isten igéjének és szeretetének központja is, szabadító kegyelmének megbékítő helye. A szív ilyetén központi helyzeténél fogva az emberi *Én-lét* aktualitása *a Krisztus passiója alapján actus relativus,* a válaszadó lét aktusa.51 A válaszoló lét aktusa pedig *akaratban,* ismeretben és érzelemben <<<(((értelem és érzelem … az akarat érzelmi megnyilvánulásnak nem tekinthető? Mert hogy érzelmi hátterű, az magától értetődik. -FÁ)))>>> nyilvánul meg. Az akarat esetében - Brunner értelmezése szerint -, ha Isten akarata szeretet, akkor az ember akarata utánakarat vagy együtt-akarat, s akkor nem másról van szó, minthogy **a *szívbeli akarat maga a szabad akarat****.* <<<(((itt a logikai okfejtés belesimul teológiai tételek hivatkozásába, holott a kettőnek úgy kellene egységes szövetet alkotnia, hogy a szálak felismerhetők legyenek -FÁ)))>>> Ugyanis a szeretet az emberi szabadság eredeti formája. Az *ismeret* a legmagasabb metafizikai méltóság aktusa, s az elszenvedett passió tapasztalatából ered, s általa lesz a köszönetből (Danken) gondolat (Denken). Az *érzelemnek* pedig az Isten-viszony lelkisége a legitim helye, a befogadás és nem az önteremtés. <<<(((az önteremtés kizárt az ember esetében idea szinten is, de a befogadás kifejezés használata megint teológiai eredetű. Filozófiában a tudomásul vétel megfelelőbb lenne. És akkor a következő lépés, hogy ezt teológiai szemlélettel befogadásnak nevezhetjük. Ez a tanulmány viszont eleve az „időtlenül” késznek tekintetett személy fogalom teológiai értelmezését vizsgálja. -FÁ)))>>> Isten szeretete ugyanis valóságos öröm, magában Istenben létező öröm (Sich-in-GottFreuen), amelynek gyökere a szív legbelsejében van.

A személyiség széthullását Brunner azzal magyarázza, hogy a bűn befészkelte magát a szívbe. Ezzel együtt megtörtént a személyiségnek a középpontból történő kibillentése, „a bűneset által az ember elveszítette személylétének tartalmát, az Isten szeretetében való létet”. Következésképpen **önmagát kereső *Énné* lett, „önmagába hajlott szív”** (cor incurvatum in se ipsum), tartalmilag az Isten-idegenség állapotába jutva.52 Ebben az esetben a felelősség és a szeretet szétbomlásáról beszélhetünk, a széttört személyegység darabjai, az akarat, gondolat és érzelem önmaguk számára próbálnak meg érvényesülni. Az akarat önmagában immanens praktikus ész, a nietzschei „Wille zur Macht” önkényének uralma alatt. A szellemiség szükségszerűen személytelenné, törvényeskedővé és absztrakttá merevül. Az érzelem pedig, mely Istenben való öröm volt, ellentétévé, a gyűlölet felé fordul, mély fájdalom és békétlenség kíséretében az élvezet, a melankólia és a platóni erósz szolgaságába szorul. A szív megtörése, széttörése az egzisztencia diszharmóniáját vonja maga után.53

A protestáns perszonalizmus tehát az igeteológia értelmében nem lát más alapot és utat, mint a megváltó Krisztusét, a szoteriológia értelmében megaláztatásának és felmagasztalásának útját az ember személyét illetően is. Ebből a szempontból érdemes a feledésből kiemelni és újra kihangsúlyozni a több ezer éves hagyománnyal rendelkező, *kijelentésen alapuló bibliai vagy keresztyén pszichológiának* jelentőségét, amelyre Emil Brunner hívta fel a figyelmet a dialektikus teológia térhódításakor a húszas évek második felében.54 Megállapítja, hogy a természettudományon alapuló pszichológia válsága az emberi lét válságával függ össze. <<<(((ez egy szociológiai jellegű megállapítás, de pld a tudományfilozófiai hatásmechanizmust kevéssé tárja fel. Értem, az nekem fontos, ha az alkotmány és közgazdasági modellezés irányából fontos a személy fogalma. -FÁ)))>>> A válság pedig azért makacs, mert *a lélek maga az ember, s a lélek válsága az emberi lét válságtermészetét tükrözi.* Ráadásul a betegség nem véletlenszerű járuléka a léleknek, ahogy a pszichológia tekint reá, hanem a sajátja. Az emberi egzisztencia lényege maga a válság, mert az ember egzisztenciájának központjában az ellentmondásosság lényegi természetű (das wesentliche Widerspruch). Brunner tisztában van azzal, hogy az embernek ehhez az ismeretéhez nem juthatunk el a hétköznapi tapasztalatok nyomán, sem az önismeret révén, sem pedig a természettudomány segítségével. A lét valósága (Existenzwirklichkeit) s benne az ember krízisének természete csak az örök Isten fényében ismerszik föl. Ehhez azonban a hit látására van szükség, amely így az isteni kijelentés alapján bibliai vagy keresztyén pszichológiaként éppen a krízis területén követel helyet magának.55 A bibliai vagy keresztyén pszichológia természetéből fakadóan irányelvű, nem pedig szabályokra épülő, mint a természettudományon alapuló pszichológiák. Ez azt jelenti, hogy a teremtés, a megváltás és megszentelődés irányában tájékozódva az *Istennel való cselekvő viszonyában* szemléli az embert. Brunner egy mondata világítja meg talán a legjobban ennek a pszichológiának biblikus, teológiai voltát: Az ember „ellentmondásosságának megoldása (Lösung) nem egyfajta elgondolás, hanem egyedül a *megváltás* (Erlösung) lehet.”56 Az pedig nem más, mint a győzelmes isteni tett az emberen és az emberben.

Az emberben ugyanis nem állati *ösztön* van, ahogy azt a természet felől gondolni vélik, az inkább hatásában tűnik csak annak. Az ösztön eredetileg a szeretet viszonyulását jelentette a világhoz, de ebben a kapcsolatban a személyiség és a kielégítetlenség feszültsége hozza elő az ösztönök diktátumát. Az emberi ösztön abban különbözik az állatitól, hogy démonizálódott, és ezzel elszemélytelenedett, a végtelenséget és az abszolútságot hangsúlyozza, amellyel leválaszt Istentől, és bálványozásba taszítja a kielégítetlen embert. A pszichológiai *karakterek* és típusok problémája az, hogy az individualizmus alapján állnak, hiszen - ahogy Brunner hangsúlyozza - „az isteni teremtésben az emberek mint individuumok különböznek, és nem mint karakterek”. A karakterek különbözőségei nem mások, mint az istentelen önmeghatározás különböző lehetőségei, a személy eredeti egysége dezintegrációjának módozatai. A karakter a bűnös individuum alakzata (Gestalt), s egyébként az individualitás szolgálja bűnös módon a karakterek kiemelését. Egyetlen valós és igaz karakter létezik csupán, a Krisztustól nyert karakter, amelyben mindannyian egyek vagyunk. Az individualizálódott karakterek végtelenül sok módosulásokban előálló változatai pedig mind annak az egynek hamisítványai. Ezért nem lehet a pszichológiában a különböző karakter jegyek alapján a személyiség megismerésére eljutni. <<<(((de hát ez evidencia. Eleve, a személy definíciójából következően. Ezeken az oldalakon olyasmit fejt ki, amik logikailag is következnek a személy definíciójából. A logikai okfejtés azonban elmarad. Meglehet a következetes, axiomatikus logikai okfejtés nem is feladata egy teológiai indíttatású vizsgálódásnak -FÁ)))>>> Az a karakter ugyanis, amelyben a személyiség egyedül megmutatkozhat, Krisztus személyének lényegéhez tartozik.57 A személyiség alapja ugyanis alapvetően új, krisztusi lét - mint szenvedéséből, halálából és feltámadásából való részesedés.

JEGYZETEK

1. A tanulmány a szerzőnek sajtó alatt lévő *A személy. Erzsébet magyar királyné teológiai portréja* című könyve egyik fejezetének rövidített változata.
2. **„OhneDuistdasIchunmöglich”, InWolfhartPannenberg:** *Person.* **In** *Díe Relígíon in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologíe und Religionswissenschajt.* **Bánd 5. Tübingen, 1961, J. C. B. Mohr, col. 232.**
3. Martin Buber: *Én és Te.* Ford. Bíró Dániel. Budapest, Gondolat, 1991.
4. „Azután *ismerte* (’jáda’) Ádám az ő feleségét Évát, aki fogant méhében...” (1Móz4,1)
5. Martin Buber i. m. 93-95.
6. **Emil Brunner:** *Biblische Psychologie.* **In uő:** *Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafite Seín.* **Tübingen, 1930, J. C. B.Mohr, 85-89.92.**
7. I.m. 90-92.
8. **Tadeusz M. Jaroszewski:** *Személyiség és közösség. A személyiség kérdései a mai filozófiai antropológiában - marxizmus, strukturalizmus, egzisztencializmus, keresztény perszonalizmus.* **Budapest, Kossuth, 1974,447-453.**
9. Emmanuel Mounier: *Qu'est-ce qtte le personnalisme*? Paris, 1946, Seuil, 12-16.; Korának jellemzéséhez lásd még Emmanuel Mounier: *Angst und Zuversicht des XX. Jahrhunderts.* Heidelberg, 1955, F. H. Kerle.
10. Emmanuel Mounier: *Le personnalisme.* Paris, 1950, Presses Universitaires de Francé, 7-8.

11 I.m. 39-41.

12 I.m.47.

13 I.m.47-48.

14 I.m. 51-62.

15 I.m.63-65.

16 I.m.65.

17 I.m.66.

18 *Traité du caractére. Anthologie.* Paris, 1974, Éditions du

Seuil, 23.

19 I.m.29-32.

20 I.m. 37.

21 I.m. 41.

22 I.m.41-42.

23 Nyikolaj Bergyajev: *Az ember rabságáról és szabadságáról.*

Ford. Patkós Éva. Budapest, Európa,1997,9.

24 NikolaiBerdiajew: *Von derBestímmungdesMenschen. Versuch*

*einerparadoxaién Ethik.* Berlin, Leipzig, 1935, Gotthelf, 38.

25 I.m.47-51.

26 I. m. 66.

27 I.m. 80-82.

28 I.m. 342-344.

29 I.m. 347.

30 I.m. 356.

31 I.m. 391.

32 I.m. 392.

33 Nyikolaj Bergyajev: *Az ember rabságáról és szabadságáról.*

Ford. Patkós Éva. Budapest, Európa, 1997, lásd ehhez még:

Nicolas Berdiaeff: *Cínq meditations sur l'existence. Soltiadé,*

*société et communauté.* Paris, é. n., Fermond Aubier.

34 Jósé Ortega y Gasset: *Geschichte als System und über das*

*Römísche Imperium.* Stuttgart, 1943, Deutsche Verlags-

Anstalt, 49-66.

35 I.m.67-69.

36 I.m.74.

37 I.m.75.

38 Dúl Antal (szerk.): *Hamvas Béla Művei.* 17. kötet, Budapest,

Medio, é.n., 313. (A továbbiakban: Hamvas *kötetszám,*

*oldalszám.)*

39 I.m.339.

40 I. m. 239.; Emil Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen.*

*Entwurj einer protestantísch-theologíschen Ethik.* Zürich,

1978 (1932), Theologischer Verlag, 290.

41 Hamvas 17,239.

42 Hamvas 24,115.

43 Hamvas 7, 288-289.

44 Hamvas 18, 301.

45 Hamvas 18, 160-188.

46 Emil Brunner: *Dér Mensch ím Wíderspruch. Die christliche*

*Lehre vöm Wahren und vöm wirklichen Menschen.* Zürich,

1985, Theologischer Verlag, 182., 282., 290., 343.

47 I.m.216.

48 I.m.217.

49 I.m.218.

50 I.m.219.

51 I.m. 221-223.

52 I.m.226-227.

53 I.m.227-232.

54 Emil Brunner: *Biblische Psychologie.* In uő: *Gott und*

*Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein.* Tü-

bingen, 1930,J. C.B.Mohr, 70-100.

55 I.m.78-80.

56 I.m.81.84.

57 I.m.95-99.