

Nastanek in razvoj pojma »oseba«

Ob ogledu kulturnih in umetniških stvaritev, ki jih je za seboj pustila religiozno globoko zaznamovana španska zgodovina, je prijatelj svoje občudovanje prelil v misel: »V teh čudesih se kaže ideja, ki jo je ta narod imel o samem sebi!« Najbolj notranja čutenja duha, skrita očem, najdejo svoj odmev na drugi strani, na bregu zunanje kulture, izražene v besedah, zapisane na papirju, prelite na platno, vklesane v kamen ali odtisnjene v arhitekturnih spomenikih. Zunanja kultura je izraz notranjih iskanj samega sebe in predstav, ki si jih je človek ustvaril sam o sebi.

Dialektika notranjosti in zunanosti dobi posebno težo, ko misel usmerimo na pojem »osebe«. V sodobnem svetu je ideja »osebe«, ki usmerja duha v njegovem idejnem ali materialnem snovanju, temeljno merilo vseh drugih idej. Razvila se je iz predstave, ki jo je človek imel sam o sebi, ta pa je toliko stara kot on sam. V tem prikazu nastanka pojma »oseba« želimo pokazati, da je avtorefleksija temelj razumevanja sveta. V filozofiji je analiza samega sebe od samih začetkov imela pomembno vlogo, Martin Heidegger pa ji je pripisal celo vlogo »prve filozofije«.

Mitološka in tradicionalna predstava o sebi

Toda še preden je človek začel sistematično in metodično razmišljati sam o sebi, je podoba, ki jo je imel o samem sebi, že dobila svoj izraz v mitskih pripovedih. Antropološko-etnografske raziskave (L. Lévy-Bruhl, M. Mauss, M. Leenhardt) so pokazale pomembno razliko med samopodobo, ki si jo je človek o sebi ustvaril v neevropskih, tradicional-

nih kulturah, in njegovo podobo v zahodnem izročilu. Zahodne kulture so človeka razumele predvsem z vidika njegove notranjosti in individualnosti, tradicionalne, nezahodne kulture pa z vidika njegovih zunanjih vlog v družbi in svetu.

Etnografske raziskave tradicionalnih družb – zlasti melanezijskih in nekaterih afriških – so pokazale, da v njih težnje po individualnosti ni ali vsaj ni prevladujoča. Človeka, čigar telo ne velja za individualno, obravnavajo z vidika njegovega zlivanja z okolico in z vidika njegovih družbenih vlog. Zato njegova identiteta ni vnaprej določena, ampak je rezultat razvojnega procesa, ki traja vse življenje. Odvisna je od različnih starostnih obdobj in se uresničuje prek različnih simboličnih sistemov, kar pomeni, da so v teh kulturah predstave o posamezniku kompleksne in sestavljene iz raznorodnih elementov (kozmogoničnih, mitoloških, bioloških, psiholoških, duhovnih, dednostnih itd.). Različnost elementov sestavlja celoto, ki se izraža v posameznikovem značaju. Elemente je mogoče razdeliti na tiste, ki ne kažejo individualnih lastnosti (npr. podedovane lastnosti), in druge, ki so bolj individualno zaznamovani, kot je na primer neumljivi »dvojnik«, ki je vsakemu človeku dan za spremljevalca. Pri nekaterih posameznikih je dvojnik izvir čarovniških moči, kar jih dela drugačne od ostalih. Individualna usoda je odvisna tudi od želja, ki jih ima duša pred rojstvom, ali pa, kot so prepričane nekatere afriške kulture, od znamenj na placenti v obdobju pred rojstvom. Pomembno vlogo v identifikaciji človeka ima dajanje imena. Ime ni osebno izbrano, ampak ga posameznik dobi glede na njegov socialni

ali družinski položaj. Povezano je lahko s predniki, živalskim ali rastlinskim svetom, boleznimi in drugimi dogodki. Za takšne tradicionalne družbe je torej značilno, da v njih posameznik nima zavesti subjekta. Ima zgolj zavest o mestu, ki mu ga skladno z njegovim položajem in vlogo dodeli okolje. Istovetnost je le pečat zunanosti.

Zahodna, grška mitologija pa je od vsega začetka poudarjala notranjost in individualnost. Zametek te ideje najdemo v mitskih pripovedih, ki so povezane z odkritjem ognja. Okoli ognja se oblikuje »domače ognjišče«, dom. »Biti človek« pomeni imeti zavest, da pripadam nekemu ognjišču, ki daje zavetje doma. Človek brez doma ni človek v polnem pomenu besede: je brez notranjosti, je izkoreninjen, ne zaveda se svojega »tu« in »sedaj«, ni se sposoben usmerjati v prostoru in času, izbirati smeri, ocenjevati njih razdalj in načrtovati prihodnosti. Grška mitologija je spletla pripoved o ognju, ki so ga ljubosumno čuvali zase bogovi. Ko jim ga je Prometej ukradel in odnesel na zemljo, je človek dobil sredstvo, ki mu je omogočilo razvoj in dalo možnost, da postane podoben bogovom. Z odkritjem ognja se začne zgodovina notranjega človeka, v katero je globoko vpletena tudi drama bogov in človekovega pobožanstvenja. »Tudi tu so bogovi!« je Heraklit Temačni pozdravil tujce, ki so prišli do njega in ga našli, da se je grel ob ognju.¹

Mitična predstava, ki si jo je človek ustvaril o sebi, je rezultat dialektike med notranjostjo in zunanostjo, med subjektivnim in objektivnim svetom, med domačim ognjiščem, nad katerim bedi boginja Hestija, in tujim svetom, do katerega ima dostop bog Hermes. Zato je antična umetnost Hestijo in Hermesa upodabljala skupaj.

Mitične predstave že zarišejo trikotnik, znotraj katerega se bodo razvijala kasnejša pojmovanja *osebne* identitete: nekatera s poudarkom na notranjih, individualnih lastnostih;

druga s poudarkom na zunanjih, družbenih in kolektivnih okoliščinah; tretja s poudarkom na transcendentnem, teološkem izvoru osebne identitete.

Od tradicionalnega k metafizičnemu pojmovanju osebe

Novoveška ideja subjekta je daljni odmev in rezultat mitološkega obrata k notranjosti. Še pred nastankom ideje subjekta v novem veku pa se je v antiki pojavil pojem »osebe«, ki ima dvojni izvor: v judovsko-krščanskem verskem izročilu in v zahodnem humanističnem racionalizmu, tj. v veri in razumu. Beseda »persona«, ki je latinski izraz za »osebo« in je prešel v mnoge sodobne jezike, je najverjetneje etruščanskega izvora in pomeni obredno masko (phersu), ki so jo nosili pri obredih na čast boginji Persefoni, kraljici podzemlja. Pomen besede se je postopoma razvijal: od »maske« k »nosilcu maske«, tj. k »igralcu«, nato je pomenil »družbeno vlogo«, ki jo ima nekdo v življenju. Ista oseba je lahko imela različne »personae« (vloge). V smislu družbene vloge je »persona« označevala nekoga, ki je bil pomemben zaradi zunanjega vpliva in bogastva (dostojanstvenik).

Pojem »osebe« si je krščanska teologija izposodila iz t.i. »prosopografske eksegeze« (opisovanje osebe), ki jo je razvila antična literarna znanost. Da bi se izognili monotonemu pripovedovanju, so grški pisci ustvarjali dramske osebe ali vloge (prosopon), ki naj bi z dialogom okrepile dramsko dogajanje in dejanja. Dogajanje se je tu razkrivalo skozi govor in pogovor. Prosopografska eksegeza je bila razlaga takšnih dialogov. Ko so krščanski pisci opazili, da v Svetem pismu Bog nastopa v različnih vlogah, so uporabili isto tehniko prosopografske eksegeze in pojasnjevali, kaj želi ena ali druga Božja vloga izpostaviti. Razlagalce je zlasti zanimalo, zakaj Bog sam s seboj govori v množini (npr. »Naredimo člo-

veka ...»). Za krščanske razlagalce pa to niso bile več samo vloge, temveč resnične osebe.

Pojem »oseba«, ki se je razvil tudi v moralnem smislu, označuje nekoga, ki ga vežejo moralne dolžnosti, izhajajoče iz njegovega položaja. V tem moralno-pravnem smislu sta pojem najprej razvila stoicizem in krščanstvo in ga takšnega posredovala novemu veku: »persona« kot nosilec dolžnosti in pravic (I. Kant, M. Scheler, G. Marcel, E. Mounier). Novoplatoniki pa so pojem razlagali v metafizičnem smislu kot »individualno podstat« (hypostasis). Takšnega so ga prevzeli grški in latinski cerkveni očetje: oseba je počelo individuacije, ki ni slučajna, pritična (accidentalis), ampak bistvena lastnost človeka (substantialis). V tem metafizičnem smislu sta pojem sprejeli krščanska in kasneje novoveška filozofija. Zadnja ga je poglobila v smislu subjekta, ki v popolni svobodi vzpostavlja in ustvarja sam sebe. Od tu izhaja novoveška ontologija svobode, ki je en najpomembnejših virov novoveške kulture.

Patristično razumevanje osebe v luči Svete Trojice

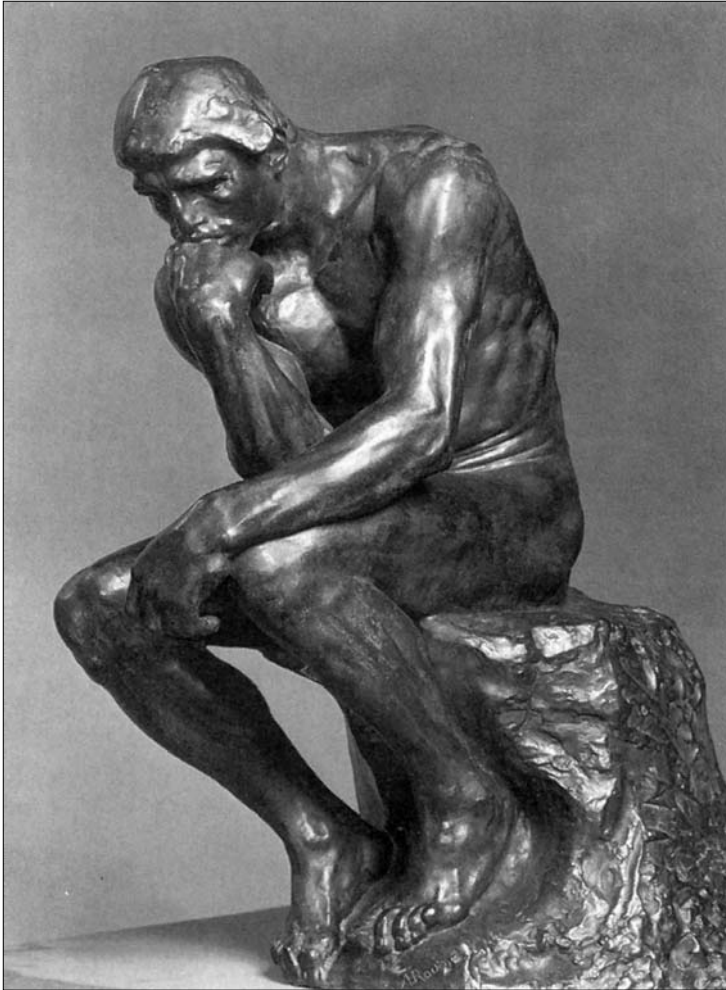
Pojem »persona« je torej krščanstvo prevzelo iz antične kulture in mu dalo tisto metafizično in moralno vsebino, zaradi katere je postal temeljni kamen krščanske in novoveške kulture. Krščanstvo je ta pojem prevedlo tudi v življenjsko prakso, ko ga je povežalo z idejami ljubezni, bratstva in enakosti vseh ljudi pred Bogom. Pred krščanstvom je pojem »persona« označeval ljudi z visokim družbenim položajem, krščanstvo pa je pojem »persona« začelo uporabljati v smislu vzvišenosti in enkratnosti dostojanstva vsakega človeka ne glede na njegov položaj, spol, raso ali starost.

V krščanstvu so razvoj pojma »oseba« spodbudili teološki spori povezani z različnimi krivoverstvi, ki so obravnavali vprašanja: 1) o Sveti Trojici (ena narava in tri

osebe); 2) o Kristusovem utelešenju (ena oseba in dve naravi); 3) o neumrljivosti človeške duše in osebne odgovornosti. Šele te teološke razprave so omogočile razlikovanje med *naravnim* in *osebnim* redom, česar antična misel ni uspela uvideti. Prav po spoznanju, da je osebni red bolj izvoren od naravnega, se krščanstvo loči od antične filozofije. Zato pomeni prehod iz antične v krščansko misel prehod iz humanizma v personalizem, kar nekateri označujejo tudi kot »metafiziko izhoda« (Exodus-Metaphysik).

V nasprotju z grškim prepričanjem, da je svet nekaj neustvarjenega, je sv. Atanazij (295-373) poudarjal, da je Bog svet svobodno ustvaril in da svet ontološko ni soroden z Bogom. Bog Sin ne pripada kozmičnemu redu, ampak redu Božje transcendence: Sin ima z Bogom Očetom isto ontološko podstat (hypostasis, ousia), čeprav se znotraj nje razlikujeta. To je Atanazij zagovarjal v nasprotju z arianizmom, ki je trdil, da ima vsaka od Božjih oseb lastno ontološko podstat.

Sabelijanci pa so zagovarjali modalizem, tj. nauk, da so Božje osebe le trije načini bivanja istega božanstva, tako da med Bogom Očetom, Sinom in Svetim Duhom ni resnične razlike. Na to krivoverstvo so odgovorili Kapadočani in poudarili, da tri Božje osebe niso samo tri »maske« ali vloge, ki jih ima isti Bog, ampak da je vsaka od oseb svobodna, kar jo razlikuje od drugih dveh. Samostojnost oseb so označili z besedo »hypostasis« (podstat), kar pa ne pomeni, da bi bila vsaka od njih ontološko samostojna. Vse tri imajo namreč skupno bit (ousia). Vsaka od oseb, tj. hipostaz, je v polnosti deležna skupne Božje biti ali narave. Kljub *absolutni svobodi*, ki je lastnost Božjih oseb, tvorijo *popolno ontološko občestvo*. V tem se razlikujejo od človeškega rodu, kjer noben človek v polnosti ne izčrpa človeške narave. Zato Božje osebe niso le »maske« iste biti niti niso le individualne bitnosti, kar bi jih ločevalo eno od druge. Občes-



Auguste Rodin, Mislec, 1879-1889, bron, Muzej Rodin, Španija.

tvo, tj. njihova skupna bit (ousia), je rezultat njihove absolutne, osebne izbire in svobode; v njihovi absolutni osebni svobodi pa se urešničuje njihova občestvena bit. Ker Božja bit nima izvira izven sebe, pripada vloga počela Očetu, ki v svoji absolutni svobodi večno je v občestvu s Sinom in Svetim Duhom. V razpravah Kapadočanov se torej svoboda in občestvenost pokažeta kot dve bistveni razsežnosti osebe. Vsaki osebi pripada svoboda, obenem pa jo z drugimi osebami veže občestvena bit. Ko so uveljavili razliko med svobodo vsake od Božjih oseb in njihovo občestve-

no naravo, so pokazali, da je treba razlikovati med »naravnim redom« in »osebnim redom«, med »kaj« in »kdo«.

Kalcedonski koncil (leta 451) je nauk Kapadočanov nadaljeval na kristološki ravni. Identiteta človeka ni zapisana v njegovi naravi, ampak v svobodi njegove osebe. Osebnega značaja ne določa narava, ampak svoboda. Zato je mogoče, da je Kristus ohranil svojo identiteto, čeprav sta bili v njem nepomešano združeni dve naravi, človeška in božja. Ta nauk poznamo pod imenom »hipostatična unija«. Pravi nosilec identitete, ki

jo ima človek kot posameznik, ni njegova narava, ampak oseba. Ker torej izvorna identiteta človeka ni vezana na njegovo naravo, je lahko človek po krstu kot oseba cepljen na Kristusa, kar mu da povsem nov smisel bivanja, četudi ostaja v isti naravi. »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni. Kolikor pa zdaj živim v mesu, živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in daroval zame sam sebe.« (Gal 2, 20) Ker je oseba v svojem bistvu svoboda, more spremeniti svoje življenjske izkušnje in jim dati nov smisel.

V trinitaričnih in kristoloških razpravah je grška patristika izbrusila pojem »osebe« in se s tem korenito ločila od antičnih miselnih shem. Latinska patristika pa je poudarila predvsem enkratnost človeške osebe. Izvir enkratnosti posameznika je v tem, da Bog vsakega človeka v ljubezni izbere in ga pozna. Poleg tega je sv. Avguštin na podlagi janzovske teologije o povezanosti Očeta in Sina² osebo opredelil kot razmerje. Oseba je razmerje, je biti-v-razmerju. Ne le, da je oseba nosilec nekega razmerja, ampak *je* razmerje, kar pomeni, da v sebi združuje oba pola, potrebna za razmerje. »Kaj je tako zelo tvoje kakor ti; kaj je tako zelo ne-tvoje kakor ti?«³ Z naglašanjem enkratnosti osebe je latinska patristika zapostavila medosebnostni, komunitarni značaj osebe. To se pokaže pri sv. Avguštinu: razmerja med tremi Božjimi osebami je ponazoril z razmerji med spominom, umom in voljo, ki nimajo nič skupnega z medosebnimi razmerji.

Oseba kot »nedeljiva podstat« v sholastiki

Ključnega pomena za srednjeveško antropologijo in novoveško filozofijo je bila Boetijeva opredelitev osebe: »Oseba je nedeljiva podstat razumske narave« (naturae rationabilis individua substantia).⁴

To definicijo osebe je Boetij (480-524) razvil v teološkem spisu *Proti Evtihu in Nestoriju*

(leta 512). Evtih je zagovarjal monofizitski nauk, da je v Kristusu le ena, Božja narava, ki je použila človeško. Tako ima Kristus kot oseba le Božjo naravo, in ne človeške. Nauka o dveh naravah, združenih v osebi Jezusa Kristusa, ni sprejemal tudi Nestorij, ki je priznal, da je Kristus Bog in človek, a je zavračal nauk o nepomešanem združenju obeh narav v eni osebi. Trdil je, da Božja in človeška narava obstajata ena *ob* drugi, kar je nekatere vodilo k sklepu o dveh Kristusovih osebah. S tem, ko monofizitizem in nestorijanizem zavračata nepomešano združenje človeške in Božje narave v eni osebi, ne razložita nauka o Božjem odrešenju človeka: v prvem primeru je človeška narava v Kristusu použita; v drugem primeru je človeška narava *ob* Božji in med njima ni stika. Glavni namen nauka o odrešenju pa je razložiti, kako človeška in božja narava druga drugo v najgloblji notranjosti sprejemata in se prepletata, in ne ukinjata. To notranjo, intimno povezanost želi razložiti tudi Boetij: »Ravno tako je tisti, ki je človek, Bog, zato ker je bil privzet od Boga, in tisti, ki je Bog, človek, ker je odet v človeka. In čeprav je v isti osebi nekaj drugega božanskost, ki je sprejela, nekaj drugega človeškost, ki jo je sprejela, je kljub temu isto Bog in človek. Kajti če obravnavaš človeka, je isto človek in Bog, ker je človek po naravi, Bog po privzemu. Če pa obravnavaš Boga, je isto Bog in človek, ker je po naravi Bog, človek po privzemu.«⁵

Z vsebinskega vidika je Boetijeva definicija osebe rezultat njegovih kristoloških razprav, formulira pa jo s pomočjo grškega pojmovnega aparata. Z vsebinsko-teološkega vidika definicija povzema teologijo Kalcedonskega cerkvenega zbora o hipostatični uniji. Z njo Boetij zavrne monofizite in nestorijance: »V Kristusu je dvojna narava in dvojna podstat, ker je človek-Bog in ena oseba, ker je isto človek in Bog. In to je srednja pot med dvema krivoverstvoma.«⁶ Za razliko od člo-

veške osebe, ki ji pripada le ena narava, je oseba Jezusa Kristusa nositeljica dveh narav. Oseba, ki je nekaj drugega kot narava, ima torej antropološko prvenstvo.

S formalno-pojmovnega vidika ugotovimo, da si je Boetij, velik poznavalec aristotelizma, (novo)platonizma in stoicizma, pojmovni aparat izposodil iz antične filozofije. Izhajal je iz antične opredelitve človeka kot »razumskega živega bitja« (lat. animal rationale), ki pove, da se človeška vrsta od drugih vrst živih bitij, tj. rastlin in živali, loči po »razumu«. Nič pa ne pove o osebni enkratnosti in posamičnosti. Antična filozofija je dajala prednost občemu pred posamičnim. Grki so razvili visoko moralno vrednotenje človeka in so močno poudarjali »notranjega človeka«, niso pa se dvignili na raven »metafizike osebe«,⁷ ki človeka dojema kot osebo v njegovi enkratnosti in neponovljivosti.

Platonov idealizem se je zanimal za občo idejo človeškosti, ne pa za konkretnega človeka. Tudi za Aristotela so naključja, značilna za človeško življenje, veliko nižje od nujnosti, ki je lastna bogu. Naključja v človeškem življenju so posledica njegove materialne narave. Po Aristotelu je namreč konkreten človek sestavljen iz forme/lika (duša) in materije/tvari, ki dela ljudi različne med seboj. Forma pomeni obči lik ali bistvo, ki vsem ljudem daje nujne in skupne lastnosti. Materija pa ima nasprotno vlogo: je počelo individuacije (principium individuationis) in s tem naključnih lastnosti. Dejstvo, da je Aristotel materijo postavil na najnižje mesto v ontološkem redu, kaže, da je zanj tudi individualnost, ki ima svoj izvor v materiji, nekaj negativnega. Ker je materija čista razsežnost, je neskončna razpršenost. Za razsežnost je značilno, da je vsak njen del izven drugih delov (partes extra partes). Tako materija, ki je razpršenost, tudi ne more biti podstat. Zato ima v človeku, sestavljenem iz duše in telesa, duša (obči lik) prednost pred individualnimi,

naključnimi lastnostmi. Individualnost, ki je le konkretizacija občega lika, je manj resnična kot tisto, kar je obče. Posamezniki minevajo, vrsta ostaja.

Takšno razumevanje človeka je bilo za krščanstvo nesprejemljivo. Za krščanstvo je človek celota, sestavljena iz duha, duše in telesa. Že na samem začetku krščanske filozofije je Atenagora Atenski (druga polovica 2. stol.) v razpravi *O vstajenju mrtvih* poudaril, da je vstajenje teles nujno, če naj človek kot celota doseže svoj cilj, kar pa mu v zemeljskem življenju ni dano: blaženo zrenje Boga. Zato je vstajenje od mrtvih nujno. Ostaja pa vprašanje o »nosilcu« te celote, ki jo imenujemo človek in je sestavljena iz duha, duše in telesa. Naloga krščanske filozofije bo torej opredeliti, kaj je »nosilec« človeka kot celote. Za Aristotela je bila to duša, obči lik, ki je samo eden za vse ljudi. V nasprotju z antiko se krščanstvo zaveda osebne enkratnosti vsakega človeka. Enkratnosti pa ne more razložiti materija, ki ji je Aristotel pripisal vlogo individuacijskega počela.

Boetijeva definicija je na meji dveh miselnih svetov: antičnega in krščanskega. Antični svet je bil zazrt v idealno in v obče. Osredotočal se je na *logos*, ki teži k univerzalni racionalnosti. Univerzalna racionalnost, katere nosilec je jezik, pa ima za posledico smrt individuuma. »Jezik se razvije samo na smrti posameznikov.«⁸ Nasprotno s tem je bilo izhodišče krščanske misli izkušnja enkratne izvoljenosti vsakega človeka. S tega vidika je bila Boetijeva opredelitev osebe prava antropološka revolucija: še preden človeka opredelimo kot »misleče bitje«, ga je treba opredeliti kot »nedeljivo podstat«, ki ni le posnetek ali konkretizacija obče ideje, ampak nekaj izvornega. Izvorna izkušnja, ki jo ima krščanska zavest, je zavest o osebni enkratnosti in izvoljenosti; izkušnja o tem, da sem »misleče živo bitje«, je drugotna. To izvorno krščansko izkušnjo Boetij označi s pojmom »oseba«.

Boetijeva definicija osebe se je splošno uveljavila v srednjem veku in postala predmet teoloških in antropoloških razlag. Razhajanja so se pokazala predvsem ob vprašanju o individualni počelu. Če aristotelska »forma« zaradi svoje občosti ne zmore razložiti zavesti o enkratnosti, ki jo oznanja krščanstvo, in če tega ne zmore zagotoviti niti materija, ker je nezmožna biti podstat, se postavi vprašanje o tem, kako opisati Boetijevo »nedeljivo podstat«

Na svojski način je to rešil Duns Skot (1266-1308). Zagovarjal je trditev, da je individualni počelo forma, toda ne forma v smislu občega lika, kot jo je opredelil Aristotel, ampak kot individualna forma. Tako je Duns Skot prekinil z aristotelskim pojmovanjem forme kot občega lika. Posameznik je lahko enkrat samo zato, ker ima povsem svojo individualno formo. Seveda pa takšno pojmovanje forme kot bumerang sproži vprašanje o obči formi človeka kot vrste: če ima vsak človek svojo individualno formo, kaj je torej tisto, ki individue združuje v človeško vrsto, ki ima določene skupne lastnosti. Kako je mogoče, da imam poleg zavesti o svoji enkratnosti tudi zavest o tem, da pripadam neki vrsti ali »seriji«, ki je nad posamezniki? In nenazadnje vprašanje: »Kaj je bolj izvorno: posameznik ali vrsta?« »Doctor subtilis«, kakor so Skota imenovali, je menil, da je odgovor našel v razmisleku o Bogu. Nihče ne more trditi, da Bog ni »individua substantia«. Kaj je potemtakem tisto, kar ga individuira? To ne more biti niti materija niti kakšna forma, ki bi bila zunaj njega, saj bi v tem primeru Bog ne bil absoluten in s tem tudi ne Bog. Iz tega Duns Skot sklepa, da je forma Boga individualna in da nad njim ni obče forme. Ta argument pa vendarle ne reši dileme »individualna forma - obča forma« na ravni človeka, saj individualna forma ne izčrpa obče forme, kot to velja v primeru Boga. Smrt individuuma ni smrt vrste. Tako

Skot ne razreši nasprotja med zavestjo o enkratnosti vsakega človeka in občimi lastnostmi človeške vrste.

Zato je Tomaž Akvinski (1225-1274) vprašanja postavil drugače. Sprejel je Aristotelovo misel o sestavljenosti človeka iz forme in materije, sestavljenost pa je obravnaval kot celoto, kakor je to storil že Atenagora Atenski. Krščanska antropologija se od večine drugih pojmovanj človeka razlikuje po tem, da človeka obravnava kot celoto. Kakor za Aristotela je duša tudi za Akvinca sama po sebi obči lik, materija, iz katere je telo, pa individualni počelo. A za Tomaža je bistveno to, da je človek najprej celota, zato niti duše niti telesa ni mogoče obravnavati ločeno in posamič. Duša je forma, ki oblikuje človeško vrsto, materialno počelo pa vsakemu človeku daje pečat posameznika. Toda duše in telesa, ki je snovno, ne smemo obravnavati ločeno, ker sta neločljivo povezana v celoto. Zato celote, ki jo tvorita, ne smemo razstaviti na elemente. V tej celoti snovno telo bistveno opredeljuje in individualizira dušo. Tako je duša *v svojem bistvu* obenem nositeljica občih in individualnih lastnosti. Ko je enkrat individualizirana, postane nositeljica individualnih lastnosti, ki ji odslej v konkretnem človeku kot celoti *bistveno* pripadajo. Duša je podstat telesa, telo pa ji daje pečat individualnosti.

K temu je pomemben vidik dodal tudi sv. Bonaventura (1217-1274), ki ga E. Gilson imenuje enega »od dveh ali treh najboljših razlagalcev krščanskega personalizma.«⁹ Bistvo človeka kot celote ni niti snovno telo niti duša, ampak dinamika, ki jo soustvarjata oba elementa in ju dela eno celoto. Ta dinamična celota je »oseba«, ki je tako celostna in enovita, da so v srednjem veku etimologijo besede »persona« izpeljevali iz besed »per se una« (sama po sebi ena). Pravi nosilec individualnosti človeka (individua substantia) je torej oseba, njeno bistvo pa sv. Bonaventura opredeli s pojmom »dostojanstvo« (dignitas).

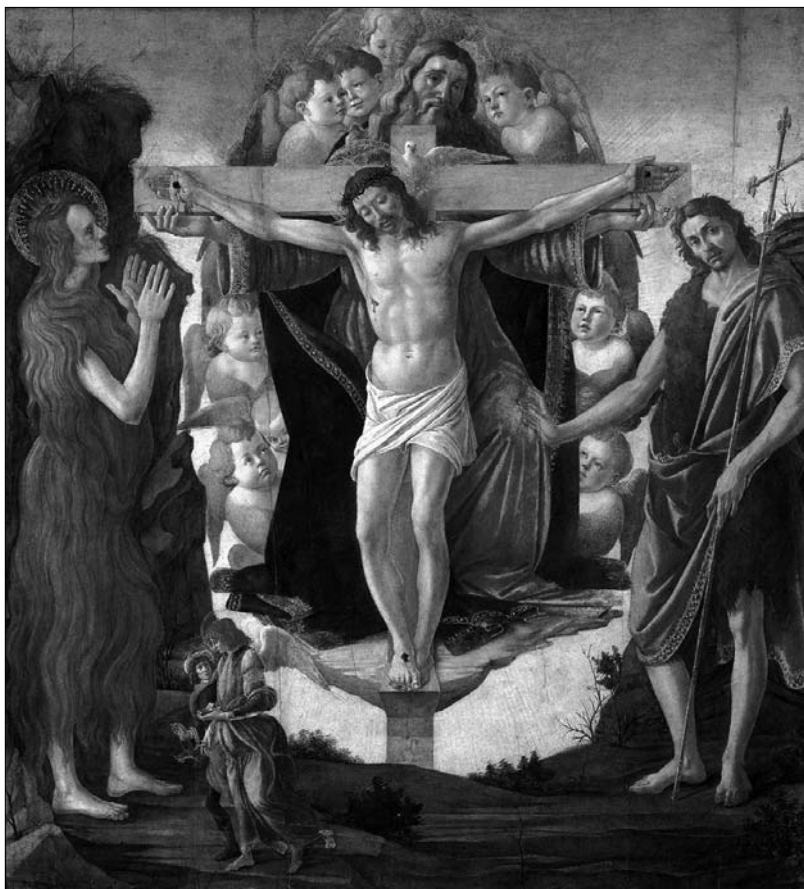
»Dostojanstvo« je tista bistvena oznaka, zaradi katere je človek kot s prepadom ločen od drugih individuov (tudi živali so namreč individui), in ga dela osebo. Ker živalskim individuum ne pripisujemo dostojanstva, tudi niso osebe. Kljub temu, da sta telo in duša v človeku nerazdružljiva in jih je treba obravnavati kot celoto, Bonaventura temelj individualnosti človeka (singularitas) najde v telesnosti, temelj njegovega dostojanstva (dignitas) pa v njegovi duševnosti ali, natančneje, v njegovi razumski naravi. »Oseba začne eksistirati, ko se um, počelo svobodnih odločitev, združi z materijo in vzpostavi razumsko podstat.«¹⁰

Omenili smo, da je zavest, ki jo ima kristjan o svoji enkratni izvoljenosti od Boga, globlja od zavesti, da pripada vrsti »človek«, katere vrstna lastnost je razum/umskost. Enkratnost je pred občostjo. V tem smislu je treba razumeti tudi umskost. Je sicer oznaka za človeka kot vrsto, a se v primeru vsakega posameznika uresničuje drugače. Umkost, kakor jo pojmuje srednji vek, ni prazno abstraktno teoretiziranje. Umkost ni slepa za odločitve, ki jih mora posameznik sprejemati v vedno novih situacijah, ampak je izvor svobode in svobodnih odločitev posameznika. Ko umkost situacijo doume, človeku omogoči, da se svobodno in samostojno odloča med različnimi možnostmi: med dobrim in zlim, med resnico in neresnico. Človek se lahko svobodno odloča in oblikuje svoje življenje, ker mu je dana umkost. Bistvo osebe in njenega dostojanstva je njena moralna drža, ki predpostavlja svobodo, izvor svobode pa je v umskosti. Korenina osebnega dostojanstva je torej v umskosti. Osebna svoboda in njena enkratnost temeljita na umskosti, ki osebo varuje pred neosebno občostjo. Zato k bistvu osebe ne sodi samo dostojanstvo, ampak tudi umkost in svoboda, ki drug drugo omogočata in dopolnjujeta. Grška filozofija je postavila temelje za takšno razumevanje

človeka, a je bila sama preveč usmerjena k občemu in premalo občutljiva za enkratnost posameznika. Ostala je na ravni humanizma ali antropofilije. Šele krščanstvo s svojo občutljivostjo za enkratnost je misel povzdignilo na raven personalizma, ki izhaja iz enkratnosti, nenadomestljivosti in presežnosti vsake osebe glede na druge posameznike in na vso človeško vrsto. Lep primer takšne občutljivosti je evangelijska prilika o dobrem pastirju, ki pusti devetindevetdeset ovac, da bi našel tisto eno, ki se je izgubila. (Lk 15, 4) Človeška vrsta, četudi še tako številna, ne more nadomestiti posamične osebe, ker je nenadomestljiva. Iz enkratnosti in dostojanstva človeške osebe, ki izhajata iz njegove umskosti, krščanska misel izpeljuje tudi spoznanje, da je oseba samostojen in odgovoren nosilec svojih dejanj, da je večna in neuničljiva. Kasneje bo na isti način osebo opisal Immanuel Kant.

Boetijeva definicija osebe je bila nenehen predmet razlag v sholastični filozofiji, s katerimi je vsebina pojma postajala vedno jasnejša in bogatejša. Če za Grka v svetu ni bilo nič bolj vzvišenega kot človek, je to za srednjeveškega krščanskega filozofa postala oseba. »Oseba pomeni tisto, kar je najpopolnejšega v vsej naravi,« je učil Tomaž Akvinski.¹¹ Najpopolnejša je zaradi svojega dostojanstva, ki izvira iz njene umne narave, njene svobode in moralnosti, kar jo dela enkratno. Njene enkratnosti sholastiki niso izpeljevali iz narave, ampak iz Boga, ki ni podrejen zakonom narave, ampak je občestvo treh Božjih Oseb. V tej Božji ekonomiji ima človek svoj izvor in svoj cilj. Iz tega izvira njegova najgloblja identiteta.

Boetijeva definicija ima tudi svoje slabosti in pasti. V eno od njih se je ujel Rihard Svetoviktorski (1110-1173). Dokazoval je, da opredelitev »nedeljiva podstat« ni primerna za definicijo Božje osebe, ker namreč predpostavlja individuacijsko počelo, tj. materijo. Toda v



Sandro Botticelli, *Sveta Trojica*, 1491-93, tempera na panelni plošči, 215 x 192 cm, Galerije sodniškega inštituta, London.

Bogu materije ni, zato je Boetijeva opredelitev neprimerna. Predlagal je naslednjo spremembo: »Božja oseba je nepriobčljiva eksistenca Božje narave« (divinae naturae incommunicabilis existentia).¹² Božja oseba je torej tisto, kar ostaja v Bogu neizrečeno, nepriobčljivo in ne stopa v razmerje. V tej Rihardovi prilagoditvi Boetijeve definicije se izkaže, da Boetijeva opredelitev nosi v sebi klico individualizma, ki osebe drugo pred drugo zapira. Njuni definiciji sta zato v nasprotju z avguštinskim pojmovanjem osebe kot razmerja. Vprašanje razmerij med Božjimi osebami je Rihard poskušal rešiti in razložiti z analogijo človeške ljubezni. Človeška ljubezen med dve-

ma je smiselna samo takrat, ko ne ljubita le vzajemno drug drugega, ampak se oba odpirata k tretjemu, so-ljubljenemu. Šele takrat je ljubezen občestvena in združuje, tistega, ki ljubi, tistega, ki je ljubljen, in tistega, ki je so-ljubljen.¹³

Novoveško pojmovanje osebe kot atomarnega subjekta

Krščanski pojem osebe je bil sprejet kot temelj novoveške civilizacije, vendar v prilagojeni obliki. Idejo, da je oseba »individua substantia«, ločena od drugih in v sebi nedeljiva, je novi vek zaostрил v smislu subjektivizma, ki je izpodrinil njen občestveni vidik. K temu je

spodbujalo že Lutrovo prepričanje, da se opravičujemo samo iz vere. Pravično delujemo, če smo najprej opravičeni, opravičenje pa prejemo iz vere. Pravičnost se torej ne ureničuje najprej v medosebnih razmerjih, ampak v razmerju do Boga.¹⁴ Geslo »sola fide« poudarja samostojnost in neposrednost v odnosu do Boga (coram Deo), občestvenost in cerkvenost pa imata za Lutra šele drugotni pomen. Oseba ima tako svoj izvor v veri sami: »Vera ustvarja osebo.«¹⁵ Takšno idejo, da se oseba konstituira iz njenega neposrednega odnosa do Boga, bo kasneje zastopal tudi Soren Kierkegaard (1813-1855).

Za novoveški razvoj pojma »oseba« je bil značilen prav ta neobčestveni vidik. Začetnik takšnega pojmovanja je bil Descartes (1596-1650), pri katerem se je subjektivizem izrazil z vso močjo. Zanj je bistvo osebne zavesti samogotovost, ki je utemeljena neposredno v odnosu do Boga. Šele iz te izvorne samogotovosti je mogoče utemeljiti odnos do drugih ljudi: gotovost o obstoju soljudi izhaja šele iz gotovosti, da Bog je. Drugi je le moja misel o drugem. To pomeni, da Descartes medosebnim odnosom ne pripisuje statusa absolutne vrednote, tj. vrednote, ki je ne bi bilo treba izpeljevati iz drugih vrednot. V tem se skriva klica kasnejšega liberalizma, ki postavlja občestvenost v odvisnost od svobode posameznika in pragmatizma. Pogojena občestvenost ni prava občestvenost, saj je občestvenost lahko samo vrednota sama v sebi, ki je absolutna in ni v funkciji interesov posameznikov. Podobno individualistično, atomarno idejo o osebi ima John Locke (1632-1704): »Misleče, umno bitje, obdarjeno z razumom in sposobnostjo presoje, ki sebe dojema kot sebe in je ista misleča stvar v različnih časih in prostorih.«¹⁶ Oba postavljata osebo v »vertikalen« odnos z Bogom, nobeden pa – tako kot tudi ne njuni sodobniki – nima medosebnosti in občestvenosti za bistvena sestavna dela osebe. Iz neobčestvenega razumevanja osebe izvira

individualistično ali celo atomarno razumevanje osebe: oseba je posest samega sebe nad samim sabo. Novi vek gradi idejo osebe na njeni samogotovosti in samoobvladovanju. Ta težnja se je ohranila tudi v nemškem klasičnem idealizmu, zlasti pri J. G. Fichteju (1762-1814) in G. W. F. Heglu (1770-1831). Zanju je značilno, da osebo pojmujeta v njenem odnosu do sveta, a ta odnos je zanjo samo sredstvo, s katerim širi prostor, ki ga obvladuje, utrjuje svojo samogotovost in se bolj gotova vase vrača nazaj k sebi. Takšno atomarno-individualistično razumevanje človeka je imelo za posledico osiromašenje pojma troedinega Boga. Če človek sebe ne doživlja kot občestveno bitje, kako naj razume občestvenost Boga?! Tako se je razvil deizem, ki je nekakšna vmesna stopnja med Bogom razodetja in ateizmom. Za deista je Bog počelo vseh stvari in najvišje bitje, natančneje pa se deist o njem noče izraziti. Vseeno takšen bog razodeva vrsto človeških lastnosti.

Za razvoj pojma osebe je bil pomemben tudi Immanuel Kant (1724-1804), ki je opozoril na trojno razsežnost osebnosti (personalitas): psihološko, transcendentalno in moralno. Podobo, ki jo imam o sebi iz vsakdanje izkušnje, imenuje Kant »psihološko osebnost«. Za razliko od nje je transcendentalna osebnost tista izvorna plast v osebi, ki pogojuje in določa način dojemanja stvarnosti in se je izkušnja ne dotakne. Poleg teh dveh pa govori tudi o moralni osebnosti. »Moralna osebnost« je pojem, ki občestvenost predpostavlja kot bistveno lastnost osebe. Bistveno za osebo je namreč »biti-z-drugimi«. Oseba je za Kanta najprej moralna kategorija: drugi ni sredstvo, ampak svoboden subjekt in cilj sam v sebi. Oseba se zato korenito razlikuje od vseh naravnih bitij, od katerih nobeno ni cilj samo v sebi. Ker so kategorije občestvenosti drugačne od kategorij narave, se tudi personalistična in komunitarna ontologija bistveno razlikuje od ontologije narave. Kant

je personalistično ontologijo obravnaval pod imenom »metafizika nravi«. Zanj je najvišja oblika medosebnih odnosov spoštovanje, ki razodeva moralno dostojanstvo, lastno vsaki osebi kot samostojni nosilki dejanj. Iz tega Kant izvaja osebno odgovornost. Tako je Kant ponovno opozoril na občestveni vidik pojma »oseba«, ki je bil od Descartesa naprej zanemarjen. Družba ni množica drug do drugega brezbriznih posameznikov, ampak občestvo, stkano iz spoštovanja, ki smo ga drug drugemu dolžni izkazovati, ker je vsak človek cilj sam v sebi, ki ga ne sme nihče uporabiti kot sredstvo. Na nasprotnem bregu takšnega pojmovanja osebe je marksizem, ki osebo pojmuje kot rezultat proizvodnih odnosov.

Sodobne personalistične filozofije

S tem je Kant na novo odprl pot personalističnemu duhu, ki v središče svoje misli postavljajo osebo kot občestveno bitje (*communio personarum*). Če je bila za Descartesa najpomembnejša oznaka osebe njena razumska samogotovost in za Locka njena atomarnost, personalizem osebo obravnava z vidika njene občestvenosti. Zato bodo predstavniki personalizma svojo pozornost posvečali predvsem vrednotam, ki so sposobne ustvarjati občestvenost.

Max Scheler (1873-1928) se je posvetil fenomenologiji vrednot in občutij, kakor so obžalovanje, kesanje, sram, zamera, naklonjenost, sočustvovanje idr.

Gabriel Marcel (1889-1973) pa je poudarjal, da je vsaka oseba neizčrpna skrivnost, ki je ni mogoče preleti v pojme. V svojem nasprotovanju kartezijanstvu je naglaševal, da drugega ne moremo razumeti pristno, če ga obravnavamo v tretji osebi (»on« ali »ona«). Vir pristne izkušnje drugega je »ti«, ki ga izrekamo v dialogu. Dialog se lahko razvije v ljubezen, ki raste iz razmerja, ki ga ima vsak »ti« do Božjega »Ti«-ja. Filozofijo dialoga je še posebej razvil Martin Buber (1878-1965).

Emmanuel Mounier (1905-1950), utemeljitelj vplivnega gibanja *Esprit*, je svoje personalistične poglede razvijal v smer krščanskega socializma. Osebe ni mogoče obravnavati izven njenega družbenega okolja. In obratno: družbeno okolje mora biti naravno k osebi, jo ščititi in ji omogočati razvoj. Mounierjev družbeno usmerjen personalizem nosi v sebi revolucionarni naboj.

Maurice Nédoncelle (1905-1976) pa je v središče svojega personalizma postavil ljubezen, vez med posamičnimi zavestmi, ki razkriva pravo naravo osebe. Zaveza, ki jo ustvarja ljubezen, spodbuja k medsebojni solidarnosti.

Sklep

Zgodovinski pregled pojma »oseba« je pokazal, da je pojem nastal in se razvil v času trinitaričnih in kristoloških sporov, ko je antično krščanstvo poskušalo izkristalizirati tiste ideje, po katerih se je razlikovalo od poganske antične misli. Kmalu se je pokazala glavna ločnica: na vseh svojih vrhovih je antična misel prihajala do prepričanja, da je človek podrejen usodni in slepi nujnosti, judovsko-hebrejsko izročilo pa je bilo globoko zakoreninjeno v veri v osebne Boga. Ko se je Mojzes približal gorečemu grmu v puščavi, mu je iz njega spregovoril glas: »Jaz sem Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov« (2 Mz 3, 6). Zgodovina Stare zaveze je zgodovina razčiščevanja tega osebnega odnosa z Bogom. Ta ločnica med brezimno usodo in osebnim Bogom je imela za posledico dve drži. Antika je svoj vrh dosegla v humanizmu, usmerjenem h krepostnemu življenju: Platon in Aristotel sta izpostavljala pametnost, pravičnost, srčnost in zmernost, stoiki kozmično harmonijo in samozadostnost, epikurejci prijateljstvo, pitagorejci askezo, grška demokracijo svobodo itd. Toda antika človeka še zmeraj ni dojela kot osebo v vsej njeni radikalni drugačnosti od narave (*physis*) in

njenih zakonov, ampak ga je razumela kot del narave ali kozmične celote.

Judovsko-krščanska ideja o stvarjenju predpostavlja idejo o dveh redih: o naravnem redu in nadnaravnem redu Božje milosti in svobode. In človek je ustvarjen po Božji podobi. »Naredimo človeka po svoji podobi, po svoji podobnosti« (1 Mz 1, 26). Ta misel je zapisana v temelj judovske in krščanske kulture in prav iz ideje o tem, da je človek ustvarjen po Božji podobi, je nastala personalistična misel. Zato ne preseneča, da so najpomembnejši predstavniki personalizma izšli iz judovstva in krščanstva. Ta misel je omogočila, da je krščanstvo razumelo človeka kot celoto znotraj celote sveta. Človek ni del sveta, ampak je oseba, kar pomeni celota zase, ki ni podrejena naravnim zakonom, ampak je cilj sam v sebi; z razumom obdarjeno živo bitje, sposobno ločevati med dobrim in zlim in se svobodno odločati.¹⁷ Antični humanizem je takšno razumevanje človeka kot osebe pripravljalo, ni pa imel ideje osebnega Boga, ki bi omogočila, da bi pojem osebe dozorel v vsej njegovi polnosti.

V antičnem obdobju je krščanska teologija razpravljala predvsem o Božjih osebah, nato je to vprašanje prek vprašanja o Kristusovem utelešenju razširila tudi na človeka. V luči Janezovega evangelija je osebo razlagala kot razmerje, občestvenost pa kot bistveno značilnost osebe. Z Boetijevo opredelitvijo osebe pa se je ta občestveno-relacijski vidik izgubil. Zaradi velikega vpliva Boetijeve formulacije so srednjeveški teologi osebo razlagali predvsem v substancialnem smislu, zaradi česar so imeli težave pojasniti njen dinamično-relacijski vidik. Ta težava se je stopnjevala v novem veku, ki osebo pojmuje individualistično: kot posest same sebe nad samim seboj.

Kljub sodobnemu individualističnemu ločevanju teologije in antropologije številni krščanski teologi povezujejo trinitarično teo-

logijo in antropologijo in trdijo, da je občestvenost Svete Trojice (circumincessio) ključ za razumevanje človeške osebe (H. de Lubac, J. Zizioulas, J. Monchanin). V tej povezanosti vidijo temelj osebnega dostojanstva. Prav tako sodobnemu individualizmu nasprotujejo personalistični in komunitaristični misleci. Nezdržljiv je tudi s Kantovim pojmom moralne osebnosti.

Avguštinsko, pred-boetijevsko razumevanje osebe kot razmerja je obnovil kardinal Joseph Ratzinger.¹⁸ Meni, da je revolucionaren pomen preboja, ki ga je naredila krščanska teologija v antiki, v tem, da je presešla substancialno aristotelsko ontologijo. Po Aristotelu je bistvo nekega bitja v njegovi substanci ali podstati; lastnosti, ki ne sodijo k substanci, so akcidence, tj. pritičke ali nebitvene lastnosti. Brez pritik (npr. brez las) bi človek še vedno ohranil svojo identiteto. Če se spremeni njegova podstata (npr. razum, življenje), se spremeni tudi njegova identiteta. Ker Aristotel razmerje uvršča med pritičke, je zanj tudi občestvenost, tj. splet medosebnih razmerij, nebitvena, pritična lastnost človeka. Avguštin pa Božje osebe razume najprej v smislu razmerij: »Bog se ne imenuje oče v odnosu do sebe, ampak le v odnosu do Sina; gledan sam v sebi je kratko malo Bog.«¹⁹ Ker pa je v Bogu vse, kar je, nekaj bistvenega, to pomeni, da so tudi razmerja med Božjimi osebami nekaj bistvenega.²⁰ K božjemu bistvu torej sodijo tudi razmerja, ne samo podstata! Tako postane razmerje bistvena, konstitutivna lastnost osebe. To ni pomembno samo za teologijo, ampak ima revolucionarne posledice tudi na ravni antropologije. Odslej so medosebna razmerja tako pomembna kot samo dejstvo, da sem. Krščanstvo kvaliteto medosebnih razmerij enači s kvaliteto eksistence. To, da smo in kar smo, smo samo zato, ker živimo v mreži medosebnih razmerij: naša eksistenca je iz njih, po njih in v njih. Drugače rečeno: sem, *kakor* sem; vsebina osebe izhaja

iz njene drže, iz razmerij, ki jih ima do drugih; *kaj* smo, je odvisno od tega, *kako* smo; osebna *drža* je postavljena nad vsebino, ki jo nekdo *ima*.

S pojmom »osebe« je krščanska teologija dopolnila antični humanizem. Središče človeka je zasidrala v red Božje milosti, ki je izvor njegove svobode in umnosti. Svobodna in umna oseba je nosilka odločitev, s katerimi spreminja bivanjske usode. Tako je krščanska teologija presegla antično naravno ontologijo in stopila v red personalistično-trinitarične ontologije, za katero je bistvo biti v medosebnih razmerjih.

1. Aristotel, *De partibus animalium*, A 5, 645 a 17.
2. »Sin ne more delati ničesar sam od sebe, ampak le to, kar vidi, da dela Oče; kar namreč dela on, dela enako tudi Sin.« (Jn 5, 19) »Jaz in Oče sva eno.« (Jn 15, 5; 10, 30) »Sveti Oče, ohrani jih v svojem imenu, ki si mi ga dal, da bodo eno kakor midva.« (17, 11)
3. *In Iohannis euangelium tractatus*, SL 36 (R. Willems, 1954), tract. 29, par. 3, l. 21.
4. *Theological Tractates and The Consolation of Philosophy* (izd. H.F. Stewart – E.K. Rand – S.J. Tester), Cambridge, Harvard University Press, 1973, str. 84. (slov. prev. M. Vesel, *Filozofsko-teološki traktati*, Ljubljana, Filozofski inštitut ZRC-SAZU, 1999, str. 85).
5. *Prav tam*, str. 120 (slov. prev., str. 115).
6. *Prav tam*.
7. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Pariz, Vrin, 1989¹⁰, str. 195.
8. B. Parain, »Le langage et l'existence«, v: *L'existence*, Pariz, 1945, str. 173.
9. E. Gilson, n.d., str. 206.
10. E. Gilson, n.d., str. 209.
11. *Summa Theologiae*, I, qu. 29, ar. 3, resp.
12. *Patrologia Latina*, zvez. 64, str. 1343.
13. Rihard Svetoviktorski, *De Trinitate* (izd. J. Ribaillier), Pariz, Vrin, 1958, III, 19: »V medsebojni ljubezni, tudi najbolj goreči, ni

ničesar bolj čudovitega, kot je želja, da tisti, ki ga ti najbolj ljubiš in ki tebe najbolj ljubi, z isto močjo ljubi nekoga drugega. Občestvo ljubezni ne more biti uresničeno v manj kot treh osebah. ... Kjer dva drug drugega objameta v največjem hrepenenju in sta v tem najbolj očarana, tam je višek veselja v najbolj notranji ljubezni drugega in, obratno, višek veselja drugega je v ljubezni prvega. Kolikor pa je ljubezen drugega izključno usmerjena samo na prvega, je ta, kot vidimo, edini imetnik njegovega sladkega očaranja in obratno. Kolikor oba nimata nekoga, ki je od obeh so-ljubljen, tistega, kar je v prijateljstvu najboljšega, ne moreta uresničiti. Da lahko svoje veselje izražata in delita, potrebujeta nekoga so-ljubljenega.«

14. Martin Luthers *Werke: kritische Gesamtausgabe*, zv. 1, Weimar, Böhlau, 1966, 70, Nr. 27, 29: »Pravični ne postanemo, ko pravično ravnamo, ampak pravično delujemo šele, ko postanemo in smo pravični. Najprej se mora oseba spremeniti, potem pridejo dela.«
15. *Prav tam*, zv. 39, I, 283 A/B.
16. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1. del, New York, Everyman's Library, 1961, str. 280.
17. *Katekizem katoliške Cerkve*, Ljubljana, Slovenska škofovska konferenca, 1993, § 357: »Ker je ustvarjen po božji podobi, ima posamezen človek dostojanstvo *osebe*: ni samo nekaj, marveč nekdo. Sposoben je spoznati samega sebe, se imeti v posesti in se svobodno darovati ter vstopiti v občestvo z drugimi osebami; in poklican je po milosti k zavezi s svojim Stvarnikom, in more mu dati odgovor vere in ljubezni, katerega nihče drug ne more dati namesto njega.«
18. »Zum Personverständnis in der Theologie«, v: *Dogma und Verkündigung*, München, Erich Wewel Verlag, 1977³, str. 201-219. Prim. tudi *Uvod v krščanstvo*, Celje, Mohorjeva družba, 1975, str. 125-135.
19. Avguštin, *Enarrationes in Psalmos* 68, v: *Patrologia Latina*, zv. 36, str. 845.
20. Prim. Avguštin, *De trinitate* V, 5,6, v: *Patrologia Latina*, zv. 42, str. 913: »V Bogu pa ni ničesar, za kar bi lahko rekli, da je pritično, zakaj v Njem ni nič spremenljivega. Pa tudi vse, kar je o njem izrečeno, ni izrečeno o substanci ... Razmerje v njem namreč ni pritika, saj je nespremenljivo.«