

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

---

# BOGOSLOVNI VESTNIK

---

LETNIK 57 (1997)

ŠTEVILKA 3

---

**GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE**

---

**Simpozij o življenju in delu  
Antona Trstenjaka**

---

# BOGOSLOVNI VESTNIK

*Theological Quarterly*

**Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana**  
*Published by Theological Faculty, University of Ljubljana*

**Uredniški svet:** Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jože Plevnik (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), France Rozman, Anton Stres, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec).

**Uredniški odbor:** Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač, A. Slavko Snoj, Peklaj Marijan, Ciril Sorč, Vinko Škafar, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

**Glavni in odgovorni urednik:** France Oražem.

**Pomočnik glavnega urednika:** Edo Škulj.

**Lektor:** Jože Kurinčič.

**Prevajalec:** Vera Lamut.

**Oprema:** Tone Štrus.

**Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; eskulj@teof.uni-lj.si

**Naslov uprave:** Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana.

**Ministrstvo za znanost in tehnologijo** je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika.

**Letna naročnina:** 3200 SIT, posamezna številka 800 SIT, za tujino 45 USD;  
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.  
Poštnina plačana pri pošti 1102.

**Tisk:** DAN d.d., Ljubljana

Janez Juhant

## Anton Trstenjak - človek in mislec

### Življenjska pot

Anton Trstenjak se je rodil 8. januarja 1906 v Radmoščih pri Gornji Radgoni malemu kmetu Janezu in Mariji. Osnovno šolo je obiskoval v Negovi, klasično gimnazijo od 1918 pa v Mariboru. Leta 1926 je po odlično opravljeni maturi vstopil v mariborsko bogoslovje. V gimnazijskih in študijskih letih so ga zaznamovala nova iskanja v Cerkvi. Ob mladinskem gibanju je začel oblikovati čut za eksistencialno stisko sodobnega človeka in v iskanju novih odgovorov v veri. Po enem letu je nadaljeval filozofske in teološke študije na Teološki fakulteti Univerze v Innsbrucku, kjer je leta 1929 promoviral za doktorja filozofije, leta 1933 pa za doktorja teologije. Skupaj s škofom Pogačnikom je doživljal strogo jezuitsko vzgojo mednarodnega zavoda Canisianum, kjer je stanovalo takrat in kasneje še nekaj Slovencev. V duhovnika je bil posvečen 2. avgusta 1931 v mariborski stolnici,<sup>1</sup> kot eden zadnjih duhovnikov, ki jih je posvetil škof Andrej Karlin.<sup>2</sup>

Po mestu predavatelja verouka na gimnaziji je postal prefekt in profesor na Visoki bogoslovni šoli v Mariboru, dokler ni v študijskem letu 1939/40 pod dekanom Janezom Fabijanom postal docent za filozofijo, pedagogiko in metodiko<sup>3</sup> na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, in sicer na temelju habilitacijskega dela *Metodika verouka s podnaslovom Oris versko-pedagoške psihologije*, ki je naslednje leto izšlo v tisku. Izvirnost knjige je avtor opredelil sam uvodoma takole: »A tudi pri drugih narodih je psihologija versko-vzgojne dobrine v primeri s profano psihologijo vzgojnih vrednot le malo raziskana, tako da sem bil prisiljen na tem področju orati ledino.«<sup>4</sup>

Leta 1946 je Trstenjak napredoval v izrednega profesorja, čez dve leti, leta 1948, pa v rednega profesorja za psihologijo in zgodovino filozofije. Istega leta je postal prvič dekan z enoletno mandatno dobo. To so bili težki časi te

<sup>1</sup> Prim. *Letopis Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 1991, 216.

<sup>2</sup> Prim. A. Trstenjak, *Moji spomini na škofa Karlina*, v: E. Škulj (ur.), *Karlinov simpozij v Rimu*, Celje 1996, 275.

<sup>3</sup> Prim. M. Smolik, *Kronika državne Teološke fakultete*, v: BV 29 (1969), 175.

<sup>4</sup> A. Trstenjak, *Metodika verouka: Oris versko-pedagoške psihologije*, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1941, VII.

ustanove kot je zapisal v kroniki fakultete Marjan Smolik: »Fakultetni svet se je upiral načrtu, da bi teološka fakulteta postala samostojna državna fakulteta zunaj sestava univerze.«<sup>5</sup> V naslednjem študijskem letu 1949/50 je bil Trstenjak ponovno dekan TF in si prizadeval, da bi ostala državna fakulteta s pravico podeljevanja doktorata. Dne 23. marca 1950 se je konstituiral fakultetni svet samostojne, vendar še vedno državne TF. Dekanat se je iz univerze moral preseliti v Alojzijevišče. To je bilo znamenje, da so začeli izvajati zakon o ureditvi visokega šolstva v LRS z dne 25. oktobra 1949, ki je določal, da se Teološka fakulteta izloči iz sestava Univerze in postane samostojna fakulteta, urediti pa jo je treba po uredbi o fakultetah in katedrah univerz in visokih šol.<sup>6</sup>

Dne 30. junija 1966 je bil Anton Trstenjak tretjič izvoljen za dekana. Stanko Cajnkar omenja, da je zaradi težav, ki so nastale v zvezi s to izvolitvijo (ne zaradi osebe novega dekana, ampak zaradi težkih družbenih razmer), Trstenjak prevzel posle dekana šele 4. januarja 1967.<sup>7</sup> Kot dekan je imel vsestranske, predvsem kadrovske težave. Zato je sam leta 1967 velikemu kanclerju predlagal, naj imenuje nekatere predavatelje za redne profesorje, ker je bil sam v tistem času edini redni profesor na fakulteti.<sup>8</sup> Mnogi profesorji so namreč po vojni odšli v tujino, nekatere so upokojili, novega kadra v teh razmerah ni bilo. S svojo avtoriteto in vplivom je Trstenjak pomagal Teološki fakulteti prebroditi težke čase družbene osame in odrinjenosti. Kot je sam večkrat dejal, so ga vabili na številne tuje univerze, vendar je kljub težavam ostal zvest domači ustanovi in pokazal svojo ljubezen do slovenskega naroda in Cerkve, ki mu je tudi omogočila njegovo kariero.

Dne 30. septembra 1973 je bil na lastno željo kot profesor TF upokojen, vendar je še naprej ostal povezan z njo kot občasni predavatelj in sodelavec pri podiplomskem študiju. O tem nam pričujejo številne razprave, ki jih je objavil v glasilu Teološke fakultete, v Bogoslovnem vestniku.<sup>9</sup> Pa tudi sicer ni pozabil na teologijo, posebej na pastoralno teologijo. Leta 1988 je pri celjski Mohorjevi družbi izdal knjigo z naslovom *Človek končno in neskončno bitje s podnaslovom Oznanjevalna antropologija*. V uvodu pravi: »Ko sem pripravljal drugo izdajo Pastoralne psihologije, sem k novim poglavjem pritegnil predavanja o religijski in pastoralni psihologiji, ki sem jih imel še kot redni profesor Teološke fakultete, obenem z nekaterimi drugimi predavanji in članki, delno še neobjavljenimi, delno objavljenimi v raznih revijah, in jih povezal v sistematično celoto. Tako je nastalo novo delo, ki ni bilo več zgolj religijska in ne samo pastoralna psihologija, ki sta jedro knjige; saj zajema celotnega človeka v odnosu do versko oznanjevalnih vprašanj, torej versko oznanjevalni nauk o človeku ali antropologijo.«<sup>10</sup>

<sup>5</sup> M. Smolik, n. d., 177.

<sup>6</sup> Prim. M. Smolik, n. d., 177.

<sup>7</sup> Prim. S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), 198.

<sup>8</sup> Prim. S. Cajnkar, n. d., 186.

<sup>9</sup> Prim. E. Škulj, *Bibliografsko kazalo BV (1921-1990)*, v: BV 51 (1991), 28.

<sup>10</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje: Oznanjevalna antropologija*, MD, Celje 1988, 5.

Poleg družbenih je bil Anton Trstenjak deležen tudi cerkvenih odlikovanj. Leta 1974 ga je papež Pavel VI. imenoval za hišnega prelata, Cerkev na Slovenskem pa mu je leta 1986 podelila odličje sv. Cirila in Metoda.

Leta 1969 je Teološka fakulteta skromno, a ponosno praznovala 50-letnico delovanja. Na akademiji v ljubljanski stolnici je bil slavnostni govornik Anton Trstenjak. Svoj govor *Teološka fakulteta nekoč in danes* je sklenil z mislijo, ki osvetli tudi njegovo življenjsko delo. Teološka fakulteta si mora prizadevati, »da bo etični človek dosegel logičnega, da bo fakulteta obenem svetišče. Ali in kdaj bo človeštvo doseglo to višino, to napovedovati, bi se reklo prerokovati. Tega pa nočem, ker ne morem; to je samo domneva, upanje; še več: je vera v človeka«.<sup>11</sup>

Tako se je vse Trstenjakovo delovanje sukalo okrog temeljnih problemov človeka v času prelomnih družbenih sprememb. Generacije slovenskih duhovnikov so bile deležne njegovih predavanj in občudovale igrivost njegove besede, s katero se je sprehajal po različnih področjih in panogah ter svoja predavanja dopolnjeval s šalami in življenjskimi primeri svojih bogatih življenjskih izkušenj s srečevanj z ljudmi. Ta predavanja je imel tudi širom Slovenije in se tako približal širokemu krogu Slovencev, ki so ga cenili kot poznavalca človeške duše, svetovalca in tudi kot duhovnega voditelja, ki je znal odpreti stranska vrata Cerkve, skozi katera so vstopali tudi tisti, ki iz različnih razlogov niso prišli skozi glavna.

Vsem tem je Trstenjak utiral pota do človeka, da bi tudi v njih in sebi odkrival sledi Nevidnega. Vse njegovo delo je spremljala mera znanstvene skepse in kot je znal reči, ga je gnalo iz ustaljenih okvirov, da bi tudi drugim pokazal, da na tem svetu ni nič trajnega. V Nevidnem je zdaj tudi on našel izpolnitev svojih iskanj in snovanj, 29. septembra 1996 je namreč v jutranjih urah mirno zaspal v Gospodu.

### **Za novo podobo človeka**

Že v svoji mladosti je Trstenjak stopil v križarsko oziroma mladinsko gibanje, ki je konec dvajsetih in v tridesetih letih tega stoletja postavilo temelje za novo podobo človeka v Cerkvi in s tem v evropski družbi nasploh. Gibanje se je začelo v Nemčiji in Avstriji po letu 1880 in ima svoje ozadje v filozofiji Friederika Nietzscheja (1844-1900), Avgusta Julija Langbeha (1851-1907), eksistencialistov in drugih mislecev, ki so se uprli takratnemu družbenemu razvoju in pokazali na probleme meščanske družbe. Zahtevali so pomladitev in prenovo družbe. Pomembno vlogo na Slovenskem je imel nemški teolog, duhovni pisatelj in krščanski prenovitelj Romano Guardini z delom *Nova mladina in katoliški duh*, ki je izšlo v Mainzu leta 1921. Trstenjak ga omenja med petimi velikimi. Poleg nemškega katoliškega filozofa Romana Guardinija (1885-1968) so to še dunajski psihoterapevt, začetnik tako imenovane tretje dunajske - logoterapevtske - šole Viktor Frankl (1905-1994), francoski jezuit

<sup>11</sup> A. Trstenjak, *Teološka fakulteta nekoč in danes* (Slavnostno predavanje prof. dr. A. Trstenjaka na proslavi 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani), v: BV 30 (1970), 35.

paleontolog in povezovalc naravoslovja in teologije Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), švicarski psiholog in psihiater Carl Gustav Jung (1875-1961), utemeljitelj analitične psihologije, nemški eksistencialistični filozof Karl Jaspers (1883-1969), ki so pomembno vplivali na oblikovanje Trstenjakovih življenjskih in filozofskih, teoloških in psiholoških stališč.

Mladinsko gibanje je sebe imelo za elito in za pristno krščansko gibanje v nasprotju z zatohlo, nepristno krščansko družbo, kakor so radi poudarjali.<sup>12</sup> Zahtevali so pristno, ponotranjeno krščansko življenje, svobodo posameznika v Cerkvi, prenavo Cerkve in družbe.

Trstenjak je poleg tega gibanja gradil svoje nazore tudi na Vebrovi predmetni teoriji, fenomenologiji sorodni filozofski smeri. Glavni cilj te šole je, da znanstveno predstavi stvarnost v subjektivni zavesti človeka kot bitja, ki dojema svet kot svoj svet predmetov. Za Trstenjaka kot matematično natančnega in sistematično nadarjenega znanstvenega delavca je srečanje s fenomenologijo pomenilo poglobljanje v znanstveno metodo in antropološko razumevanje človeka kot subjektivnega bitja. Metoda in smer je Trstenjakova stalnica v njegovem znanstvenem raziskovanju in prizadevanju za celovito podobo človeka.

### Neprestano v hoji za človekom

Anton Trstenjak je slovenski javnosti poznan predvsem kot psiholog in svetovalc za človekova življenjska vprašanja. Ponavadi ni stopal v ospredje kot teolog in duhovnik, njegovo vsestransko delovanje pa je imelo pečat njegove krščanske in duhovniške vzgoje. Ta je bila podlaga vseh njegovih spisov, urejenih po sholastični natančnosti, dajala pa je tudi temelj njegovemu odnosu do ljudi. Tako v spisih kot v neposrednem odnosu do človeka je nevidno dihal krščanski duh, ki je Trstenjaka oblikoval od domače hiše prek šole, posebno bogoslovja v strogi jezuitski šoli Canisianuma v Innsbrucku. Poglobljal ga je sam v iskanju nove krščanske podobe človeka v mladinskem oziroma križarskem gibanju<sup>13</sup> in ga utrjeval kot profesor krščanske filozofije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani in tudi potem, ko je fakulteta postala le cerkvena ustanova.

Odločen za Trstenjakov pristop človeku je bil njegov študij eksperimentalne psihologije v Milanu. Že njegov prihod v Ljubljano tik pred vojno je zanj pomenil dokaj nemoteno delo med okupacijo, saj so v Ljubljano pred Nemci pribežali mnogi štajerski duhovniki. Svoje znanstvene in pedagoške sposobnosti je lahko razvijal na Teološki fakulteti, ki je mogla delovati tudi pod italijansko okupacijo. Del vojnega časa je preživel tudi v Milanu, kjer je na katoliški Univerzi Svetega Srca pri znanem italijanskem frančiškanskem psihologu in filozofu, utemeljitelju neosholastike in tudi te univerze (1921) patru Agostinu Gemelliju (1878-1959) poglobljal svoje znanje psihologije in njej je potem ostal predan vse življenje. Ta študij je torej odločilno zaznamoval Trstenjakovo nadaljnje delo.

<sup>12</sup> Trstenjak, A., Mladinsko gibanje, Glasnik Slovenske Maticе, 1992

<sup>13</sup> Prim. A. Trstenjak, *Križarsko gibanje*, v: Glasnik Slovenske Maticе 1992

Trstenjak je sicer že ves čas svojega študija težil k preučevanju človeka in njegovih razsežnosti, posebno pa je na podlagi tega študija zasnoval in leta 1946 izdal *Pastoralno psihologijo*. Kaj je knjiga pomenila v strokovni literaturi, nam pojasni avtor sam, ko v uvodu v drugo izdajo leta 1987 pravi: »Prva izdaja je izšla leta 1946, napisana je bila že med okupacijo. To je bila časovno prva pastoralna psihologija na svetu, ker nobeno drugo delo ni imelo takega naslova in ni v celoti obravnavalo zgolj pastoralne psihološke tematike. Zato je knjiga vzbujala pozornost tudi v tujini. Imeli so jo za izvirno delo na tem področju.«<sup>14</sup> Kaj je Trstenjakova knjiga pomenila v razvoju slovenske teološke misli, pa je po 25 letih njenega izida takole ocenil prof. dr. Stanko Cajnkari: »Pastoralna psihologija dr. Trstenjaka je že prava teološka knjiga, ki nakazuje smernice vsemu teološkemu snovanju novega rodu. Prava, globoka psihologija, ne more zagovarjati zastarelih teoloških in pastoralnih teorij. V Trstenjakovi knjigi se je tudi Slovencem odprla pot v 'novo teologijo', čeprav knjiga tega izraza ne pozna.«<sup>15</sup> Vsa povojna generacija duhovnikov je v njej dobivala oporo za težka leta pastoralnega delovanja v novih družbenih razmerah.

V knjigi se avtor zavzema za »tip duhovnika, ki bi šel v svojem apostolskem delu neposredno od človeka do človeka, ki bi imel pred očmi predvsem to, kako bi prišel v čim ožji osebni stik z verniki, da bi tako mogel delovati dobesedno od duše do duše.«<sup>16</sup> Avtor pa se zaveda, da s samo psihologijo ni mogoče odrešiti človeka, ampak da je za to potrebna teologija. Psihologija pa nam teologijo odpre za človeka in je neke vrste preambula, predverje teologije, ker ji omogoča, da vstopa v človeška srca. Trstenjak tako razlikuje tri temeljna poglavja svojega uvoda v človeške duše: 1. Psihološke osnove vere, 2. Psihološke ovire vere in 3. Psihološki stik med duhovnikom in vernikom. Povsod je ključno vprašanje: Kaj se dogaja v človeku ob sprejemanju in posredovanju vere. To vprašanje se preliva skozi različne življenjske pogoje človeka, ki nastopa bodisi kot duhovnik, torej tisti, ki vero posreduje, ali laik, torej tisti, ki posredovano vero sprejema.

*Pastoralna psihologija* pa je tematsko in vsebinsko bolj izjemno Trstenjakovo delo, kolikor v njem izrecno izpostavlja versko tematiko. Šele leta 1975 se znova vrne k tej tematiki s svojima deloma, ki sta izšli v Tinjah: *Da bi bili z Njim in Krščanstvo in kultura*. Ostala njegova dela so izrecno posvečena človeku in jih zato lahko imenujemo antropološka. Zanimivo je, da je prek njih Trstenjak postal znan skoraj slehernemu Slovencu. Kdo ne misli z nostalgijo na zimske večere, ko še ni bilo televizije, pač pa le sem in tja kak radio in smo šolski otroci in odrasli z zanimanjem prebirali Trstenjakove poljudnoznanstvene knjige o človeku, ki jih je izdajala v redni zbirki Mohorjeva iz Celja. V njih se zrcali človek kot samostojno, iščoče in odprto bitje: *Med ljudmi* (1954), *Pota do človeka* (1957), *Človek v ravnotežju ali nauk o značaju za vsakogar* (1957), *Človek v stiski* (1960), *Če bi še enkrat živel ali psihologija življenjske modrosti*

<sup>14</sup> A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, MD, Celje<sup>2</sup>1987, 9.

<sup>15</sup> S. Cajnkari, n. d., 181.

<sup>16</sup> A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, Ljubljana 1946, 10.

(1965), *Hoja za človekom* (1968), *Človek samemu sebi* (1971), *V znamenju človeka* (Tinje 1973), *Človek in sreča* (Celje 1974).

### Človek širine in nasprotij

Trstenjak je tudi v svojih predavanjih večinoma zahajal na področje človeka. Slušatelji so mu izpeljevali psihološke raziskave o človekovem položaju, ki so bile podlaga in pomoč za pisanje omenjenih knjig. Sicer pa je kot predavatelj Zgodovine filozofije, Racionalne psihologije in Kozmologije znal slušatelje popeljati prek okvirov predavanj v psihološka in eksistencialna vprašanja človeka. Njegova skripta omenjenih predmetov, namenjena študentom teologije, so zglede sholastične metodične urejenosti in matematične natančnosti, kar je bila Trstenjakova značilnost. Služila so študentom, da so se naučili predpisane snovi, profesor pa jih je v svojih razmišljanjih popeljal izven ustaljenih okvirov v širni svet duha in jim odpiral nova pota ne samo filozofskega in teološkega razmišljanja, ampak tudi v svet vsakdanjega izkustva življenja človeka v sodobnem svetu. To izkušnjo je podkrepil s svojimi znanstvenimi ugotovitvami, posebej s področja psihologije. Na predavanjih se je posebno razživel, ko so prišli tudi študentje drugih fakultet.

Trstenjaka je stalno vleklo iz ustaljenih okvirov, težnja po ekscentričnosti se je pokrivala z njegovimi duhovnimi izkušnjami strogega innsbrškega zavoda Canisianuma ter njegove domače religiozne vzgoje in širine ter odprtosti. Kot duhovnik in teolog je iskal drugačnost in se ni zadovoljil z nobenimi ustaljenimi okviri. Odtod njegova neprestana in ognjevita ustvarjalnost, iz katere je kipela misel in se prelivala v predavanja, članke, razprave in knjige.

To predavateljsko in vzgojno dejavnost pa je spremljalo živahno in zavzeto znanstveno delo predvsem na področju človekove duševnosti. Skupna značilnost tega znanstvenega snovanja je spet človek in njegova posebnost v tem svetu: človek kot ustvarjalno bitje, človek, ki si skozi prizmo besede ustvarja svoj simbolični svet, skratka človek kot končno in neskončno bitje.

Ravno v teh znanstvenih in poljudnoznanstvenih študijah je Trstenjak vnašal tudi svojo osebno izkušnjo vernega človeka oziroma duhovnika, ki najbolj intimno doživlja to človekovo razpetost med Bogom in človekom, med nebom in zemljo, med umrljivostjo in večnostjo.

Trstenjaku je v ospredju človek, ki se sprašuje po svojem mestu v tem svetu, ki je zato bitje prihodnosti. In vendar se mora to bitje znajti v prostoru in času. Vsa znanstvena dela, ki jih je Trstenjak napisal, so v službi tega človeka. Tudi poznavanje pisave je služilo odkrivanju človekovih skrivnosti. Svoje znanstveno delo je Trstenjak začel na področju zaznavanja in posebno zaznavanja barv, prehajal pa je tudi na vsa ostala področja psihologije in ustvaril tudi pomembna dela celovitega pregleda psihologije v slovenskem jeziku.

Naštejmo le najvažnejša dela: *Zlivanje in ločevanje barvnih vtisov* (1948), *Psihologija dela* (1951), *Psihologija umetniškega ustvarjanja* (1953), *Oris sodobne psihologije* (1968-1971), *Problemi psihologije* (1976), *Človek in barve* (1979), *Psihologija dela in organizacije* (1979), *Temelji ekonomske psihologije* (1982), posebno pa so pomembna dela, ki izrecno nakazujejo antropološko



usmerjenost: *Psihologija ustvarjalnosti* (1981), *Človek bitje prihodnosti* (1985), *Človek končno in neskončno bitje* (1988), *Skozi prizmo besede* (1989).

Trstenjak ostaja zvest svojemu katoliškemu izročilu, četudi ga prinaša oziroma posreduje v okviru svojega znanstvenega ali poljudnoznanstvenega delovanja in pisanja. Comtovo ločitev na religiozni, metafizični in teološki stadij združuje in vse tri stadije podredi enotni podobi človeka, ustvarjenega po Božji podobi. To podobo skuša kot znanstvenik predstaviti iz nje same in jo podkrepiti predvsem z znanstvenimi izsledki sodobnih znanosti. Zaveda se, da ne filozofija ne teologija ne kaka druga znanost ne more rešiti človeka. Človeka ne more doseči nobena znanstvena metoda, kot je zapisal v svojih Problemih psihologije. Doseže ga lahko le vera, kot Trstenjak poudarja v svojih duhovnih vajah *Da bi bili z njim* (1975). V veri se človek odpira neskončnosti, poslušno se odzove Božjemu klicu in odgovori na poslanstvo, ki je služba Bogu.

### **Pedagog in vzgojitelj**

Večina Trstenjakovega delovanja je bila posvečena pedagoškemu in vzgojnemu delu. Njegovo znanstveno delovanje je dajalo dobro podlago, da je mogel še bolje spoznavati človeško dušo in vedno globlje prodirati v skrivnost človeka. Svoje vzgojno-izobraževalno delovanje je ne le kot univerzitetni učitelj, ampak tudi kot človek, ki je vedno blizu človeku, znal prilagoditi različnim slojem in profilom ljudi. Povsod pa sta izstopali njegova neposrednost in naravnost izzivalnost, s katerima je znal nagovoriti človeka. Iskrivo je znal odgovarjati na zapletena življenjska vprašanja in dajati človeku gotovost in trdnost pri njegovem iskanju. Mladi in starejši so v njem našli izkušenega vzgojitelja in usmerjevalca svojih življenjskih iskanj.

Pa ne da bi bil zaradi tega profesor vase zaprt in vsevedni vzvišeni dogmatik. Znal je prisluhniti, ker je bil v svoji notranjosti sam iskateljska duša. Kdor se je imel priliko pobliže srečevati z njim, je lahko ugotovil, da tudi sam išče, da je tudi njegovo srce polno hrepenenj in iskanj in ravno zaradi tega je znal prisluhniti človeku v stiski. Vse življenje si je zato oblikoval pedagoški čut in svoje delovanje je stalno spremljal z izrazito znanstveno in človeško pozornostjo, da bi mogel pedagoško čimbolj uspešno delovati.

### **Oznanjevalec Boga**

Že kot profesor verouka je napisal Metodiko verouka, v kateri je razgrnil vsa zapletena vprašanja oznanjevanja vere danes. Predstavil je metode verskega poučevanja v preteklosti in nakazal smeri, po katerih se je treba ravnati danes, da bi mogli uspešno posredovati veselo oznanilo v okviru šolskega sistema, kakor je bilo to običajno v takratni družbi in kakor je to tudi danes v demokratičnem svetu.

Trstenjak se je tudi tukaj zavzemal za lik veroučitelja, ki kot učitelj izstopa predvsem s svojim delovanjem in svojo osebnostjo. Trstenjakovo gledanje na človeka je bilo v tem oziru ne samo psihološko in socialno ter dinamično, se pravi gibljivo, na novo uresničljivo, pač pa predvsem skladno s krščansko

antropologijo. Kljub temu da tega ni vedno izrecno naglašal, pa lahko po natančnejšem pregledu tudi kasnejših spisov ugotovimo, da se je zavzemal kakor v Metodiki verouka tudi v kasnejših delih za človeka, ustvarjenega po Božji podobi. Tako recimo v delu *Človek bitje prihodnosti* pravi: »Sodobna antropologija je namestnica nekdanje metafizike; je pa hkrati njena naslednica, ker tudi poskuša odkriti njegove bitne temelje in odgovarjati na zadnja vprašanja njegovega žitja in bitja, in sicer predvsem iz njegovih izkustvenih izhodišč, ne pa iz načelnih umskih dedukcij. Takšna je tudi naša psihološka antropologija, čeprav je izraz psihološka (sicer zelo rabljen) pleonazem (torej samo ponavljanje tega, kar pove že izraz antropologija, op. J. Juhant), ker vsebuje dve 'logiji', saj vendarle za vsako znanost zadošča le ena sama.«<sup>17</sup>

Čeprav torej v tem delu iz leta 1985 ne izpostavlja Božje podobe človeka, pač pa ga hoče prikazati predvsem kot izkustveno bitje, pa ravno za vodilo te knjige zapiše Pascalovo misel: »Človek neskončno presega človeka.«<sup>18</sup> Empirično namreč ugotavljamo, da človek ni določeno, ampak odprto bitje. Tudi Trstenjak poudarja, da je človek bitje, ki izhaja iz Boga in se vedno bolj dopolnjuje v Božjo podobo. Zato je človek tudi neopredelljivo bitje, ki ga ne moremo spraviti v kakršnekoli kalupe, ampak se »nam vedno znova izmuzne iz rok«, kot spet pravi že v svoji Metodiki verouka.<sup>19</sup> Zato pa se je treba v vsakega posameznika vživeti in sodelovati z njim, da bi mogli skupaj z njim oblikovati njegovo osebnost. »Živa resničnost, življenje se ne da utesniti v logične kalupe, ne da bi pri tem izdihnili.«<sup>20</sup> Človek je odprto, živo in predvsem neobvladljivo bitje, ki mu je treba pustiti, da sam raste in se razvija. Treba pa mu je pri tem pomagati, ga vzpodbujati, vanj vlagati, kot bi rekli sodobni informacijski teoretiki: Kolikor namreč vložimo, toliko bomo prejeli. Zato upoštevanje svobode posameznika ne pomeni, da ga pustimo v nemar, ampak da mu pomagamo to svobodo čimbolj razviti. In tega se mora še posebej zavedati pedagog. Velikokrat starši ali učitelji presenečeni ugotavljajo, kaj vse prihaja iz mladih ljudi, pozabljajo pa, da so premalo ali ne dovolj celovito vlagali vanje ali pa so vlagali vanje drugi: cesta, televizija, ali pa so bili mladi sploh prepuščeni samim sebi.

Treba si je torej prizadevati, da bi čimbolj razvili vse človekove dejavnosti. To dosežemo preko vseh razvojnih stopenj zorenja osebnosti, na katere vpliva okolje (ne samo biološko, ampak tudi duhovno) s svojim »obdajanjem«,<sup>21</sup> to je s podzavestnimi in zavestno hotenimi smotrnimi vplivi in tudi posameznikova samovzgoja, v kateri je človek sam dejaven. Vse to skupaj ustvarja osebnost. Oboje pa spleta dedne lastnosti v celovito podobo, ki jo imenujemo človekova osebnost. Človek ni le sprejemnik, je tudi dejaven člen vzgoje in zato je treba z njim v tem vzgojnem procesu sodelovati.

Ravno v tem nastajanju človeka naj bi bil v vzgojnem procesu - tako samodejnem kot dejavnem na drugem - vzor sam Kristus. Trstenjak pravi zopet

<sup>17</sup> A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, 11.

<sup>18</sup> A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Uvod; Pascal, *Misli* 1.

<sup>19</sup> A. Trstenjak, *Metodika verouka*, Ljubljana 1939, 3.

<sup>20</sup> A. Trstenjak, *Metodika verouka*, 3.

<sup>21</sup> A. Trstenjak, *Metodika verouka*, 62.

v svoji *Metodiki verouka*: »V njegovi osebi je na odličen način podstatno, v vsej polnosti kot v pravzoru uresničeno to, kar je naša naloga doseči v pritični, nepopolni obliki.«<sup>22</sup>

Takšne izpovedne podobe krščanskega prepričanja in postavitve ideala krščanskega človeka se je Trstenjak po vojni v svojih javnih in tudi drugih pedagoških nastopih izogibal. Namesto jasno izražene oblike pripadnosti Kristusu in krščanstvu pa je v ospredje postavljaj človeka kot odprto bitje in se pedagoško na najrazličnejših nivojih zavzemal zanj. Izrecno podobo človeka po podobi Jezusa Kristusa je zamenjal človek kot bitje prihodnosti, katerega značilnost je ravno, da je odprt v nebo, kar je znal Trstenjak povedati na druge načine, ki niso izpostavljali krščanske retorike.

Tu se nam postavlja pomembna značilnost Trstenjakovega pedagoškega delovanja: izredna strpnost do različnih prepričanj, ki je temeljila v njegovi pripravljenosti te različnosti spremljati in jim pomagati uveljaviti svojo podobo človeka. Ta odprtost je privabljala ljudi k osebemu srečevanju z njim in jih vabila k branju številnih knjig, ki so bile uglašene na temo človek in njegov položaj v svetu, v katerem živimo. Njegova dela in seveda njegova osebnost so izžarevali bogato znanje o temeljnih problemih človeštva in človeka ter avtorjevo pripravljenost, da s pedagoškim posluhom ljudem odpira njihova pota v življenje in jim tako pomaga pogumneje stopiti na pot življenja in se spoprijeti z njegovimi težavami.

Posebej zaradi te njegove »nevtralnosti« so našli pot do profesorja tudi neverni in neverujoči, ki so kot Nikodemi prihajali tiho in neopazno v njegovo sobo in tam odpirali skrivnosti svojih duš. Razvozljali so pred njim svoje življenjske vozle in olajšani, čestokrat deležni tudi odveze, vendarle čutili njegovo duhovniško roko. Profesor Trstenjak je kot pedagog namreč vedno bil tudi duhovnik.

### **Trstenjak kot duhovnik**

Odgovor na vprašanje oziroma ocena tega, kaj je bil Trstenjak kot duhovnik, je zelo težak. Tudi mnogi, ki smo ga poznali pobliže, smo imeli o tem zelo deljeno mnenje. Nekateri so ga obsojali, češ, da se je izogibal predstavitvi sebe kot duhovnika v javnosti. Očitali so mu, da je svoje duhovništvo skrival in nastopal, kakor da ni duhovnik. Drugi so pričakovali od njega, da bi moral o svoji duhovniški drži spregovoriti, svoje krščanstvo bolj jasno predstaviti s svojim pisanjem in govorjenjem. Drugi so nasprotno pozabljali ali celo zavestno prikrivali njegovo duhovništvo in zanje je veljal Trstenjak predvsem kot psiholog in poznavalec človekove duševnosti.

Kdor ga je bliže poznal in kdor bolje pregleda njegova dela in zna tudi natančneje prisluhniti njegovim besedam, lahko presenečen opazi, da iz njih vedno odseva krščanska drža. Ta sicer ni bila opazna na prvi mah ali takoj, ampak jo je bilo moč izluščiti iz njegovih besed in stališč, ki so bila včasih zelo kategorična. Npr. na Teološkem tečaju za izobražence je včasih postavljaj kot

<sup>22</sup> A. Trstenjak, *Metodika verouka*, 21.

zglede že ustaljene krščanske držbe, zaradi katerih je bil večkrat deležen pravih zgražanj in obsodb. Spomnimo le na njegova stališča glede splava in moralnih problemov sploh. Na drugi strani pa je včasih začudil z odprtimi držami, ko je npr. izrazil, da človek ni sposoben napraviti smrtnega greha, ker bi moral biti za to že kar precej sposoben in močan, kar pa človek v tem stanju ni. Iz tega je nastala kar huda javna polemika.

To stališče kaže tudi na njegovo necerkvenost in njegovo samostojnost mišljenja in presojanja dogodkov, stanj in tudi stanja človeka kot takega sploh. Njegova stališča so nastajala pod močnim vplivom cerkvenoliberalnih gibanj kot je mladinsko, pa tudi misleci, ki so odločilno vplivali nanj, so bili sicer vsi verni, vendar ne konvencionalno verni ljudje. Še poseben odmev je sprožil s svojimi stališči o domobranstvu, kjer je večkrat nasedel javnemu mnenju in zato ga je doletela kritika dobromislečih kristjanov. Zanimiva je bila tudi njegova večja vnema za študente drugih fakultet kot bogoslovce. Nekateri so to razumeli kot omalovaževanje in zapostavljanje duhovništva.

Trstenjak kot maševalec ni imel veliko slovesnosti, rad pa je prihajal na Brezje, kjer je v družbi redovnih sobratov in skrbnih sester v miru razglabljal o problemih sveta in človeka. Rad je predaval na teološkem tečaju in, kot rečeno, je s Teološko fakulteto sodeloval tudi po upokojitvi.

Vemo, da človeka oblikujejo temeljne držbe, ki jih je prejel v svoji mladosti. Tako je tudi Trstenjak v domači hiši in bogoslovni vzgoji prejel temeljne držbe krščanstva in duhovništva, ki so ga zaznamovale za vse življenje. Bolj kot te zunanosti, ki so jih mnogi imeli za njegovo pomanjkljivost, pa je bila značilna njegova notranja duhovniška in krščanska držba, s katero je pristopal k človeku in mu v osebem pogovoru ali prek knjig vlival krščanskega duha in ga odpiral za Božje razsežnosti. Njegovo duhovništvo se je tako uresničevalo bolj indirektno kot direktno in je preko njegovih nastopov v govorih in knjigah ter osebnem srečanju doseglo skoraj slehernega Slovenca. V tem smislu pa se prek njegove pisne zapuščine to delo še nadaljuje in bo ostalo dediščina prihodnjim rodovom.

Tako lahko rečemo, da je bil Trstenjak nekonvencionalen kristjan in duhovnik, njegova značilnost pa je, da je s svojim delom in svojo osebnostjo odpiral nova pota krščanskemu pojmovanju človeka.

#### **Povzetek: Janez Juhant, Anton Trstenjak - človek in mislec**

Uvodni referat predstavlja Trstenjaka kot človeka in misleca, njegovo življenje in delo. Bil je v neprestani hoji za človekom, človek ki je združeval širine in nasprotja in ki ga je stalno vleklo iz ustaljenih okvirov. Tako je kot pisatelj, pedagog in vzgojitelj Slovincem razgrinjal prostranosti človeka in kot človek in duhovnik odpiral - včasih skoraj neopazno - človekovo pot k Bogu. Kot duhovnik je našel pota do človeških src, predvsem v skritosti so mu ljudje razkrivali temine in svetlobe človeškega bivanja in iskali pri njem gotovosti za svoja upanja. V svojih stališčih se je izogibal kalupov, čeprav sta sholastični okvir in smisel za matematiko dajala njegovemu življenju in delu premočrtnost in sistemsko urejenost, ki diha iz številnih njegovih del.

**Summary: Janez Juhant, Anton Trstenjak as Man and Thinker**

The introductory article presents Trstenjak as a man and a thinker as well as his life and work. He continuously followed man, combined broadmindedness and seemingly irreconcilable differences and was always tempted to go beyond the established boundaries. As a writer and a teacher he opened the wide dimensions of man to the Slovene people and as a man and a priest he - sometimes almost imperceptibly - cleared man's path towards God. As a priest he found his way to human hearts, especially in private conversations people revealed to him the dark and light facets of human existence and wanted him to give them certainty and hope. In his opinions he tried to avoid standing patterns though the scholastic framework and his mathematical sense gave his life and work a certain straightness and systematic regularity, which emanate from his numerous books.



Jože Rajhman

## Anton Trstenjak - duhovnik

V desetletju pred tretjim tisočletjem je ime Anton Trstenjak moč izreči le v presežniku, in sicer tako zelo, da smo že začeli govoriti o Slovencu za vse čase. Pri tem pa se nismo kaj prida spraševali o tistem Trstenjaku, ki je ostajal v senci svojih javnih nastopov in svoje psihologije, o Trstenjaku duhovniku in njegovih razsežnostih, ki so dale Trstenjaka filozofa, psihologa, antropologa. Morda še več, spregledali smo, da je Trstenjak človek, ki je živel vse življenje iz svoje prakse in tako ustvarjal lik človeka, ki ga poraja duhovniška osebnost v predanosti večnim idealom Človeka, ki je Bog.

Pred tem Človekom stoji vse življenje in ga občuduje, ga sprejema s spoštljivostjo, vedno z neko distanco do skrivnosti, v katero je vsak človek odet, in ga skuša bolj spremljati kot mu pomagati. Človek je vseskozi zanj skrivnostno bitje, ki ga Stvarnik ne zapušča na njegovi poti do njega. Tako je človek uganka in tudi Trstenjak je ne razrešuje. Tudi v tem je njegova veličina.

Bil je odličen govornik, vabili so ga, odzival se je, kolikor je mogel. Ob tem ni pozabil, da je njegovo »delo« študij in pisanje, pisanje predvsem za širok sloj prebivalstva. Ni ga toliko skrbelo, ali bo ugajal ali ne, ni se oziral na trenutne zahteve, ki so bile večkrat v sferi političnih hotenj, čeprav bi bile obarvane z neko lažno vernostjo. Njegove postne pridige pri ljubljanskih frančiškanih v petdesetih letih z naslovom »Ali bo Sin človekov našel vero na zemlji, ko pride?« (Lk 18, 8) so zbudile veliko pozornost in zanimanje. Vendar se je izogibal takšnih nastopov, čeprav načelno ni zavračal tovrstnih vabil kot njegov stanovski kolega J. Janžekovič, raje je pač v samoti pisal in pisal. Zato se je zatekal v Repnjo k šolskim sestram, pozneje, ko tam ni bilo več mogoče, pa na Brezje, in tudi v Avstrijo (v St. Radegund pri Gradcu). Skoraj bi lahko identificirali kraje, kjer so nastajale njegove knjige.

Tako je v sebi združeval, rekli bi, dve osebnosti: ob duhovniku znanstvenik in predavatelj. Dolga desetletja je bil bolj viden kot znanstvenik, psiholog, ki je s svojimi raziskavami o psihologiji barv, ali boljše vplivu barv na človeka in njegove odzive začrtal novo smer v psihologiji. Ob tem pa ne gre zanemariti druge, prav tako bistvene značilnosti njegove osebnosti: bil je Slovenec s srcem in dušo. Tudi tu je po svoje blizu rojaku J. Janžekoviču, ki je še pred vojno dal vedeti, da daje prednost narodnosti pred vero, a to je razumeti seveda v njima lastnih okvirih. Prav zato je znal združiti obe prvini v čudovito harmonijo, bil je

veren Slovenec. Morda mu je to nazorsko opredeljenost neka plast slovenskih izobražencev zamerila.

Anton Trstenjak je bil drugačen kot duhovnik, kot Slovenec. Drugačen pa je bil tudi v svojem znanstvenem delu, ko je namenil večino svojih del širokemu sloju bralcev in s tem odpiral poti tudi novi evangelizaciji. Ob pisanju knjig je hkrati pisal svojo apologijo. Take so tudi njegove duhovne vaje, ki jih je izdal v tinjski knjižici *Da bi bili z Njim*. Svojevrsten pečat ji je dala njegova psihoterapevtska naravnost.

### 1. Apologia pro vita sua

Zanimivo je, da Anton Trstenjak ni prišel v spor z znanstvenimi forumi, ki so mu vedno priznavali visoko strokovno raven. Moral pa se je braniti pred očitki tistih, ki so mu bili po svoje najbližji. Bil je eden izmed njih, prav tako kot oni, povsem angažiran v službi evangelija in svojega duhovniškega poslanstva. Bili so v glavnem pač ti, ki so se srečevali na terenu, torej v praksi z vsemi tistimi problemi, ki so Trstenjaka privedli do tega, da je zanje našel rešitev v pastoralni psihologiji. Knjiga z naslovom *Pastoralna psihologija* je izšla takoj po vojni (1946),<sup>1</sup> izpopolnjena v drugi izdaji (1987).<sup>2</sup> Trstenjak je hranil bogato gradivo in ga izdal po toliko letih. V drugi izdaji je hotel dati duška svojemu nelagodju ob prvi izdaji. Ko je to gradivo dal po štiridesetih letih na vpogled javnosti, je pokazal, kdo je takrat imel prav. In pokazalo se je, da so bile pravilne njegove trditve, izrečene v tistem času, ki še ni bil zrel, a je že kazal le nekaternikom, jasnovidcem, kakor je bil Trstenjak, pravilno smer.

Sam Trstenjak je ob sebi in na sebi spoznal, da slovenska Cerkev potrebuje prenovitveni proces, v katerem naj se spremeni miselnost duhovnikov. Zato tudi ugotavlja, da bi morali bolj upoštevati ugotovitve antropologije; z njeno pomočjo naj bi ta proces hitreje stekel. Nedvomno je Drugi vatikanski koncil prinesel Trstenjaku tisto zadoščenje, ki ga je zaman pričakoval med svojimi sobraty. Tako druga izdaja *Pastoralne psihologije* ni imela nasprotnikov, nasprotno, žela je odobravanje. Lik duhovnika, ki ga je zarisal v prvi izdaji, je dopolnil Drugi vatikanski koncil, ko je postavil duhovnika v sredo Božjega ljudstva in mu določil mesto v vodstvu Cerkve, ki je Božje ljudstvo.

---

<sup>1</sup> Prim. A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, Ljubljana 1946. Tiskala tiskarna Družbe sv. Mohorja v Celju. Knjiga ima 452 str. Ima *Nihil obstat* s podpisom takratnega stolnega kanonika dr. Alojzija Ostrca in *Imprimatur* takratnega lavantinskega škofa Ivana Jožefa. Na *Nihil obstat* in *Imprimatur* se sklicuje avtor v epilogu k drugi izdaji.

<sup>2</sup> Prim. A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, druga predelana izdaja, Celje 1987. Založila in izdala je knjigo, ki obsega 362 str., Mohorjeva družba v Celju. Knjiga sedaj nima ne *Nihil obstat* ne *Imprimatur*, ker je koncil omejil cerkvena dovoljenja na striktno verska besedila. Epilog k prvi izdaji je tiskan na začetku, pred predgovorom k drugi izdaji.



To je temeljna misel tako Drugega vatikanskega koncila kot papeža Janeza Pavla II. od njegove prve okrožnice *Redemptor hominis*: duhovnik je v službi Božjega ljudstva, in tako v službi Bogu v njegovem odrešenjskem načrtu.<sup>3</sup>

J. Newman je napisal *Apologio pro vita sua*, knjigo v svojo obrambo, potem ko je prestopil iz anglikanske v katoliško Cerkev.<sup>4</sup> Trstenjak ni prestopil, ostal je v Cerkvi, bil je njen pričevalec že od zgodnjih duhovniških let. Imel je poseben dar za človeka, posebno še mladega. Kot gimnazijski katehet v predvojnih letih je še sedaj po toliko letih ostal v spominu svojih nekdanjih dijakov in vsi se ga spominjajo s toplo, naravnost ganljivo hvaležnostjo. Že tedaj je odstopal od neke ustaljene podobe kateheta na šoli in bil vzornik ne samo dijakom, ki so si predstavo o duhovniku od njem popravljali, temveč tudi poznejšim duhovniškim rodovom, ki so šli po njegovi poti.

Prav tu je videti skrivnostni uspeh *Pastoralne psihologije*. Preživela je burno obdobje konfrontacij, se prebila ob koncilu v pokoncilsko obdobje in bo, tako se zdi, vodnica duhovnikom v njihovi praksi tudi v naslednjih obdobjih. Zgrajena je pač na strogo evangeljskih načelih in v duhu nove evangelizacije. Ob vsem tem pa je zanimivo, da so Trstenjakove knjige šle med ljudstvo. V množičnih izdajah pri Mohorjevi so postale sopotnik slovenskega človeka v obdobju socializma in postsocializma. Ob Mohorjevi so bile še druge založbe, ki so se trgale za Trstenjaka, saj so bile njegove knjige razprodane tako rekoč ob izidu. Pogosto je prišlo do vprašanja: Trstenjak sicer piše v cerkvenem duhu, ne moremo mu ničesar očitati, vendar v njegovih knjigah ni Boga, ali ga je premalo. Očitek je prišel iz višjih cerkvenih krogov. Trstenjak je odgovarjal, da očitek ne more veljati, saj je čutiti Božjo navzočnost na vsaki strani njegovega pisanja, pa čeprav ga posebej ne omenja. Bralci pa so Trstenjaka razumeli, iz ust bralcev - laikov ni bilo očitkov, temveč le pohvale. To je posredno povedala tudi slovenska intelektuala v svojem *In memoriam*.<sup>5</sup> Tu pripoveduje, kako je Trstenjaku odkrila, da je ateistka, a jo je sogovornik z nasmehom zavrnil, češ, da se čudi njeni globoki vernosti.

In spet smo pri Trstenjaku katehetu iz predvojnih dni. Zanj ni vernih in nevernih, zanj je v ospredju samo človek. In ta človek stoji pred Bogom v svoji eksistencialni nebogljenosti.

## 2. »Stirb und werde« (M. Eckhart)

V sedemdesetih letih je Trstenjak po koncilu skušal svoja načela o prvenstvu človeka - kot subjekta in objekta odrešenja - uveljaviti v praksi Cerkve. Odzval se je vabilu in leta 1975 imel duhovne vaje v Tinjah, Trstu in Ljubljani. Duhovnih vaj se je udeležilo veliko duhovnikov doma in v zamejstvu. Natisnil jih je Dom prosvete Sodalitas v Tinjah (1975) z naslovom *Da bi bili z Njim* in podnaslovom *Razmišljanja o sodobni podobi duhovnika*. V duhovnih vajah se

<sup>3</sup> V slovenskem prevodu je okrožnica izšla v zbirki *Cerkveni dokumenti* (2) 1979.

<sup>4</sup> Prim. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Pleterje 1975.

<sup>5</sup> Prim. C. Toth, *Ob odhodu Antona Trstenjaka*, v: *Znamenje* 26 (1996), 5-6, 2.

avtor neprestano vrača k vprašanju duhovnikove istovetnosti (identičnosti). V sedemdesetih letih je bilo to vprašanje zelo aktualno, posebej zato, ker se je po koncilu ob njem skorajda z enako močjo postavljalo vprašanje o mestu laika v Cerkvi. Trstenjak spremlja to vprašanje z njemu lastno pozornostjo. Svoja razmišljanja je Trstenjak povsem razumljivo odel v psihoterapevtsko misel, da bi tudi tako našel stik s sodobnim duhovnikom, hkrati pa je ob evangeliju našel spodbude za dialog z duhovnikom, ki se - tako je moral iz prakse vedeti - večkrat znajde v nezavidljivem položaju, ko mora biti v svetu, a ni od sveta. Tedaj se je Trstenjak navdihoval med drugim pri zelo znanem regensburškem profesorju J Goldbrunnerju,<sup>6</sup> ki je veljal za naslednika M. Sailerja. Trstenjak je preštudiral njegovo delo o pastoralni, ki ima podnaslov: *O pričakovanju vernikov in delu duhovnika danes*. Ob Goldbrunnerju je utrdil svoje prepričanje, da je sodobni duhovnik vgrajen v svet, a mora v njem pričati za Boga. Le tako je lahko duhovnik v svetu, kot naglašja prav Goldbrunner. Kako naj to doseže slovenski duhovnik, govorijo Trstenjakove duhovne vaje, ki jih avtor podobno kot papež Janez Pavel II. sklene z Jezusovo besedo: »Ne bojte se!«

Ob teh duhovnih vajah nam je Trstenjak kot duhovnik blizu, je duhovnik, ki mu je tudi psihoterapija zgolj sredstvo (naravno) ob nadnaravnem. Kot vsaka njegova ustvarjalna ideja, je tudi knjiga o smrti dolgo bila v avtorjevem notranjem svetu, z njim živela in dozorela ter se končno znašla na knjižnih policah. S knjigo o smrti sklene Trstenjak svoj življenjski ustvarjalni ritem, da bi končno zazvenel v *Slovenski poštenosti*.

Ob knjigi se oblikuje Trstenjakov življenjski nazor. Njegov teološki nazor je bil že davno prej izoblikovan v veri v onostranstvo in že dolgo ve za tisti *totaliter aliter*, ki ga je tako rad ponavljal. Sedaj zanj postaja vedno bližja resničnost: umreti, da živiš. (Pri tem se že leta zavestno srečuje z M. Eckhartom in njegovim »Stirb und werde«.) Po nekako sedemsto letih, odkar je M. Eckhart zapisal ta aforizem, se sedaj znova odkrije v *Umrješ, da živiš*.<sup>7</sup> Ko obravnava temo »smrt«, se živo dotakne eshatoloških danosti. Ko je M. Eckhart mislil na odpoved (»stirb«), je mislil tudi na drugo resničnost (»werde«). Tudi Trstenjak je v pomenu teološke resnice o smrti videl življenje po smrti. Tako se oba avtorja ujemata in drug drugega dopolnjujeta. Eshatološke danosti so prisotne tako in tako že v zemeljskem življenju.

V *Umrješ, da živiš* je Trstenjak izpovedal ne samo vero v posmrtno življenje, ampak je tudi razvil svoj nauk o poslednjih rečeh v povsem dogmatičnem pomenu. Če je že pisal knjigo o smrti, pa je knjigo o življenju hotel napisati v povsem cerkvenem duhu. Tukaj je še vedno podzavestno v njem *apologia pro vita sua*, dokazuje svojo pravovernost in tako zavrača vse tiste, ki so mislili ali pa morda še mislijo, da je bil najprej psiholog in še kaj, da pa je v njem le malo teologa in duhovnika.

<sup>6</sup> Prim. J. Goldbrunner, *Seelsorge, eine vergessene Aufgabe*, Herder 1971.

<sup>7</sup> Prim. A. Trstenjak, *Umrješ, da živiš*, Mohorjeva družba, Celje 1993; J. Quint, *Einleitung*, v: M. Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, W. Goldmann, München 1955, 22, 25.

Tu je treba omeniti njegov kratki odgovor kritiku P. U., zdomcu, ko zavrača njegova umišljena podtikanja in izjavlja, da bo moral zanj odslej še več moliti (Književni listi, maja 1996, torej štiri mesece pred smrtjo).

### 3. Slovenska poštenost

Zadnja knjiga je knjiga o slovenski poštenosti.<sup>8</sup> Avtor je pogosto o njej govoril, še pred izidom. Razmeroma dolgo je čakala v njegovem predalu. Z njo se je Trstenjak poslovil od Slovencev. Slovenstvu je ostal zvest vse svoje dolgo življenje. Svoj vek je preživel v središču slovenstva, v Ljubljani. Odhajal je iz nje, pa se znova vanjo vračal. Tujina ga ni premamila, kot je mnoge.

Značilnost knjige je v naslovni sintagmi: *Slovenska poštenost*. Avtor povezuje poštenost s slovenstvom. Ko povezuje, tudi dokazuje, da pripada poštenost prav Slovincu, in da je njegova legitimacija, njegov pečat in njegova bistvena kvaliteta.

Kljub pomislekom je Trstenjak objavil svoja razmišljanja in kljub pomislekom drugače mislečih o slovenski poštenosti vendarle žel priznanje večine Slovencev, s tem pa dosegel, da so se Slovenci v teh novih časih spet zavedli svojih korenin in s tem utrdili svojo narodno zavest. Odslej slovenska poštenost izprašuje vest vsem Slovincem, brez razlike.

In tu je ves Trstenjak. Tisti Trstenjak, ki se nikoli ni izneveril svoji slovenski poštenosti. Hkrati pa je z njo izpričal, da je predvsem slovenski duhovnik. Tudi pojem slovenski duhovnik sodi k pojmu slovenska poštenost. To je vedel Trstenjak tudi v tistih dneh, ko je bilo slovenstvo v stanju »biti ali ne biti«. Takrat je osebno pomagal vsem, ki so potrkali na njegova vrata. Bil je slovenski duhovnik.

Tako je Trstenjak ostal navezan na svojo rodno zemljo tudi v dneh, ko je bilo zanj težje ostati kot oditi. Ostal je zvest tudi takrat, ko so mu z določenimi pogoji ponudili mesto predavatelja na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Odklonil je in o takih ponudbah ni hotel govoriti. Tudi druge ponudbe iz tujine (med njimi je bila menda najbližja iz Gradca) je zavrnil. Ni šel, ker bi ostal zunaj slovenstva.

### 4. Beseda umira

Ena prvih značilnejših Trstenjakovih razprav je bila razprava o besedi, ki je izšla v *Dom in svet*<sup>9</sup> (1932) z naslovom *Beseda umira*. Takrat je zbudila zanimanje, danes pa se zdi, da je ta Trstenjakova beseda ostala med nami živa, nesmrtna. Živela bo in hranila žejne duše, saj nam je spregovoril o človeku in še posebej o slovenskem človeku, ki ga je tako dobro poznal.

---

<sup>8</sup> Prim. A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, Institut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995.

<sup>9</sup> Prim. A. Trstenjak, *Beseda umira*, DiS, Ljubljana 1932.

Končno Trstenjak ni bil najprej filozof in psiholog in duhovnik, Trstenjak je bil najprej in predvsem človek. Zato je mogel biti še filozof, psiholog in duhovnik.

Ob tem pa upravičeno sklepam, da je Trstenjak velik, zato ker je bil osebnost, različen od povprečnih. Tudi zato je žel večasih nerazumevanje, neprijaznost in celo odklonitev. Toda bil je različen tudi v tem, da ni vračal z enako mero. Bil je velik človek.

#### **Povzetek: Jože Rajhman, Anton Trstenjak - duhovnik**

Anton Trstenjak je bil duhovnik in znanstvenik. Združeval je obe prvini svoje osebnosti in tako ustvaril svojevrsten lik duhovnika, ki je prisluhnil času in prostoru, v katerem je deloval. Pri sodobnikih je marsikdaj naletel na nerazumevanje. Vedno znova je presegal čas, da bi svojim sobratom in Cerkvi kazal pot v prihodnost. To je razkril tudi v svojih duhovnih vajah (*Da bi bili z Njim*), v svoji apokalipsi *Umrješ, da živiš*. Vedel je, da je zavezan slovenstvu, doživljal ga je intenzivno in nakazoval njegovo bitno sestavino v poštenosti. Bil je slovenski duhovnik in dan Slovincem kot kažipot. Vse to je zmožel, ker je vse življenje preučeval človeka kot osebo in osebnost in zanj pričeval s svojim posvečenim življenjem. V tem je Trstenjakova veličina, tudi za rojake, Slovence.

#### **Summary: Jože Rajhman, Anton Trstenjak as Priest**

Anton Trstenjak was a priest and a scientist. He combined both elements of his personality and thus created a specific figure of a priest lending a willing ear to the time and situation around him. He often met with lack of understanding from his contemporaries. He repeatedly went beyond his time and thereby showed the way into the future to his fellow priests and to the Church. He also revealed this in his spiritual exercises (*So That All May Be with Him*) and in his apocalypse *You Die That You May Live*. He very intensively lived his Slovenian nationality and found that honesty was one of its essential features. He was a Slovenian priest and a guide of his people. He was able to do it because all his life he studied the human person and was a witness to it by his life dedicated to God. And this constitutes Trstenjak's greatness.

Janez Juhant

## Anton Trstenjak - antropolog

### Osnove Trstenjakove antropologije

Dosedanji ocenjevalci Trstenjakovega življenja in dela so si edini, da je bilo Trstenjakovo prvenstveno področje človek in njegovo mesto na svetu. Njegovi spisi in njegovo delovanje razodevajo Trstenjakovo iskanje človeka, njegovo hojo za njim. To iskanje človeka je potrebno, ker človek ni nikoli popolnoma ugotovljivo bitje, kar že vso zgodovino človeštva zaposluje religiozne genije, umetnike, mislece, znanstvenike in tudi vsakega človeka, ki se ob vsakdanji izkušnji s samim seboj in z drugimi sprašuje o svojem mestu na tem svetu.

V svojem delovanju in v svojih spisih Trstenjak neprestano ugotavlja in potrjuje resnico, da je človek razpet med življenjem in učenjem, med individualnostjo in socialnostjo, med lastno osebnostjo in zunanjim predmetnim svetom, med samostojno dejavnostjo in med svetom drugih, med zavestjo in podzavestjo in še druge razpetosti človekovega bivanja in delovanja bi lahko našteali. Vse se stekajo v ključni problem, ki tare človeka in zaposluje vse preučevalce človeškega in ga pozna zgodovina človeške misli bodisi kot razpetost med telesom in duhom, bodisi ga psihologi in tudi Trstenjak opredeljujejo kot razpetost med končnostjo in neskončnostjo.<sup>1</sup> V tem smislu Trstenjak navaja nemškega misleca Karla Jaspersa, po katerem se človek sicer lahko sprašuje: »Kaj sem? Ne sme pa pričakovati odgovora, ker bi bil vsak odgovor napačen.«<sup>2</sup>

Izvor Trstenjakovih antropoloških usmeritev, ki so razvidne v vseh njegovih delih, je njegova osebna življenjska in študijska izkušnja ter zgodovinski okvir, v katerem je odraščal in deloval. Trstenjak je bil po svoji daroviti naravi neustavljiv iskateljki duh, njegovo teološko, filozofsko in predvsem eksperimentalno-psihološko raziskovanje pa je potekalo v času, ko se je tudi pri nas začel uveljavljati subjektivni duh, duh novoveškega človeka.

Antropologija kot predvsem filozofska veda o človeku, čeprav s tem pojmom izražamo tudi druge znanstvene, in sicer zelo raznovrstne pristope k človeku, je nastala kot plod novoveškega obrata k človeku kot subjektu in z

<sup>1</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje, Oznanjevalna antropologija*, Celje 1988; A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, Ljubljana 1976, 422 sl.

<sup>2</sup> K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931, 55; prim. A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana 1985, 10.

njim povezano potrebo, da se veda o človeku kot osebkju opredeli in vzpostavi kot samostojna panoga ali kot temeljno (fundamentalno) krovna znanost kot jo je zastavil že Kant in po njem misleci posebno v času romantike.<sup>3</sup> Človek kot subjekt, kot samostojno bitje postane v novem veku središče sistema mišljenja. Postane temelj in osnova vsega mišljenja in zato je treba vzpostaviti podlago za »znanstveno podobo o človeku«. Ta podlaga naj bi bila skupna osnova in obenem normativni temelj človeka, osnova, v katere smer naj se razvija človek in tako sploh vse, kar je človeškega.<sup>4</sup>

Trstenjak je zaznal ta novoveški obrat k človeku. Čeprav teolog, je še v času svojega študija teologije in predvsem filozofije posvečal pozornost filozofskim izhodiščem in posebej antropološkemu temelju teh izhodišč.<sup>5</sup> Tako že v tridesetih letih zasledimo razprave s to tematiko *V borbi za kulturo novega človeka*<sup>6</sup> in *Človek in njegova govorica*.<sup>7</sup> Ta razmišljanja so bila plod Trstenjakove naravne bližine človeku in njegovega srečanja s križarstvom. Ozadje njegove miselnosti pa je ostal vse življenje tomizem, ki mu je dajal sistematičnost in urejenost. Ta pa se je zopet skladala s Trstenjakovim naravnim smislom za matematično natančnost in sistemsko urejenost. Alfonz Gspan v SBL Trstenjakovo pot opredeljuje takole: »Trstenjak je izšel iz tomistične in predmetno-teoretske šole (F. Veber) ter se usmeril v filozofsko antropologijo v duhu eksistencializma.«<sup>8</sup>

Trstenjak je torej v gimnazijskih in študijskih letih v srečevanju z novoveškimi aktualnimi tokovi, v križarskem gibanju poglobljaj svoje nazore o neposrednosti človeka, o njegovi izkustveni, subjektivni pogojenosti in tako o svobodi, o odprtosti duha, o človekovi ustvarjalnosti, ki ga najbolj zaznamuje kot odprto in empirično neugotovljivo bitje. Saj je celo sam svoje delo opredelil kot neprestano »hojo za človekom«.

Raziskovanje človeka je tako neprestano preseganje izkustvenih okvirov in prehajanje v antropologijo oziroma v filozofijo.<sup>9</sup> V zadnjem času se, kot pravi Trstenjak, »malone vse znanosti razvijajo v smeri antropologije ali nauka o človeku: tako imamo razen filozofske antropologije tudi biološko, medicinsko, psihološko, sociološko, etnološko, kulturno, zgodovinsko in kajpada tudi teološko antropologijo.«<sup>10</sup> Trstenjak se je že v začetku svojega znanstvenopedagoškega delovanja posvetil eksistencializmu, da bi raziskal neposrednega

<sup>3</sup> Prim. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 35; prim. O. Marquard, *Anthropologie*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie I*, Stuttgart 1970, 365 sl.

<sup>4</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, 13.

<sup>5</sup> Prim. A. Trstenjak, *Ein neuer Weg zur Seinsphilosophie*, v: *Divus Thomas*, Fribourg 1939, 327-359

<sup>6</sup> *Dom in svet* 44 (1931), 289-301.

<sup>7</sup> *Dom in svet* 47 (1937/38), 80 sl.

<sup>8</sup> A. Gspan, *Trstenjak Anton*, v: *SBL III*, 195.

<sup>9</sup> Prim. A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, 411.

<sup>10</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 15.

človeka. Tako preučevanje neposrednega človeka je nakazal tudi v svoji habilitacijski nalogi, ki jo je predložil za docenturo.<sup>11</sup>

Eksistencializem pa je bil pomemben mejnik in miselna osnova za Trstenjakovo nadaljnje delo. Sploh je zanj značilno, da je ob ustaljenem sholastičnem metodičnem okviru, ki ga je prejemal s študijem filozofije in teologije, že zelo zgodaj iskal nove vsebinske, predvsem pa metodične možnosti. Svojo filozofsko disertacijo je posvetil filozofskemu delu prijatelja in rojaka Franceta Vebra. Tudi pri predmetni teoriji in fenomenologiji se iskanje poti in metod za doseg temeljev človeka ni ustavilo. K dvomu nagnjena narava ga je gnala v prostranosti človeških globin in mu metodično omogočala, da se je neprestano spraševal, kaj je temelj človekovemu prizadevanju, njegovemu iskanju in nehanju ter njegovi sli po neskončnosti.

### Antropologija človeka kot bitja vere

Glavni cilj Trstenjakovega celotnega prizadevanja je bila predstavitev človeka kot celote z vsemi njegovimi razsežnostmi. Človekova odprtost pa je nepotešena sla, ki ne najde izpolnitve v človekovem neposrednem prizadevanju, pač pa ga stalno presega, kar je znamenje človekove religiozne razsežnosti, ki je njegova glavna antropološka značilnost. Ni slučajno, da je Trstenjak svoje delo *Človek bitje prihodnosti* stavil pod moto Pascalove misli: »Človek neskončno presega človeka.« Iz konteksta Pascalove misli, ki se v celoti glasi: »Vedi, da človek neskončno presega človeka, in poslušaj svojega Gospoda, kakšen je njegov resnični položaj, ki ga ne poznaš. Prisluhni Bogu,«<sup>12</sup> je razvidno, da gre za religiozno razsežnost človeka, za njegovo presežnost, ki ima svoje korenine v Bogu. Trstenjak torej išče v okviru religioznega pristopa človeku, kajti le tako je moč pojasniti bistvo človekove narave. Trstenjak je krščansko antropologijo ponesel že iz domače hiše, jo krepil v križarskem oziroma mladinskem gibanju in svojem nadaljnjem teološkem in znanstvenem poglobljanju.

Križarsko gibanje v Nemčiji in Avstriji po letu 1880 ima svoje ozadje v filozofiji Friederike Nietzscheja (1844-1900), Avgusta J. Langbehna (1851-1907), eksistencialistov in drugih mislecev, ki so se uprli takratnemu družbenemu razvoju in pokazali na probleme človeka meščanske družbe. V ospredje postavljajo novega človeka na krščanskih duhovnih temeljih, kot je to predstavil Romano Guardini s svojim delom *Nova mladina in katoliški duh*, ki je izšlo v Mainzu leta 1921. Trstenjak je postal, kot je razvidno iz njegovih prispevkov v *Križu na gori*, *Križu in Domu in svetu*, sodelavec tega gibanja. V Mariboru ga je za to navdušil posebno dr. Jože Jeraj (1892-1965), ki je že leta

---

<sup>11</sup> Prim. A. Trstenjak, *Od fenomenologije do ontologije*, v: *BV* 19 (1939), 124-174; A. Trstenjak, *Ein neuer Weg zur Seinsphilosophie*, v: *Divus Thomas*, Fribourg (Schweiz) 39 (1939), 327-359.

<sup>12</sup> A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, *Okvirna antropologija* Ljubljana 1985; prim. B. Pascal, *Misli* 434.

1924 organiziral »veličastne mladinske, fantovske in dekliške dneve v Mariboru«, kot pravi sam Trstenjak.<sup>13</sup>

Mladinsko gibanje je organsko nadaljevalo Trstenjakovo krščansko podobo, o človeku, ki jo je prinesel iz domače hiše. Dopolnjevali so jo miselni sistemi, ki so naravnani na človeka. Poleg nemškega katoliškega filozofa Romana Guardinija (1885-1968) omenja Trstenjak še štiri velike sodobne oblikovalce krščanske podobe o človeku, ki so sooblikovali tudi Trstenjakovo podobo o človeku. To so še dunajski psihoterapevt, začetnik tako imenovane tretje dunajske, logoterapevske šole Viktor Frankl (1905-1994), francoski jezuit, paleontolog in povezovalec naravoslovja in teologije Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), švicarski psiholog in psihiater Carl G. Jung (1875-1961), utemeljitelj analitične psihologije in nemški eksistencialistični filozof Karl Jaspers (1883-1969).

Čprav ima Trstenjakova podoba človeka vsepovsod nevidne korenine v Bogu, se zdi, da se v Trstenjakovih delih, napisanih po drugi svetovni vojni izrečni poudarek te plati človeka nekako izgubi. Njegova pozornost se je od človeka, ki ga je začel preučevati kot vernik, filozof in teolog, preusmerila k človeku kot predmetu znanosti. Trstenjak je namreč med vojno pri italijanskem psihologu in psihiatru Augustu Gemelliju preučeval psihološko-eksperimentalne osnove človeka in se potem usmeril k eksperimentalnemu pristopu k človeku. V zaznavanju barv in sploh v problemih zaznavanja je postal svetovno priznan strokovnjak. Povojni porevolucionarni čas pa je otežkočal drugačne pristope k človeku.

Trstenjak v tem obdobju vernosti formalno ne izpostavlja, pač pa opisuje človeka kot odprto, vsestransko, predvsem pa s psihološkimi metodami dosegljivo bitje. Kljub temu pa ostaja po svojem naravno-religioznem, pedagoškem, znanstvenem in predvsem elementarno človeškem profilu zavezan religiozni razsežnosti človeka, iz katere je rasel in jo krepil s svojim duhovnim poglobljanjem in vsestranskim izobraževanjem. Čeprav torej ta razsežnost ni izrecno izpostavljena, pa je v vseh delih prisotna na neviden način in diha tudi v tem obdobju povsod kot osnovna značilnost Trstenjakove antropološke usmerjenosti.

Trstenjak torej ni razumel človeka kot presežno in s tem kot religiozno bitje le v *Metodiki verouka* s podnaslovom *Oris versko-pedagoške psihologije*, ki jo je izdal leta 1941. Tudi kasneje je ostal zvest tej osnovni usmeritvi in tako temeljni razsežnosti človeka kot odprtega bitja. V povezavi psihologije in teologije je namreč videl izvirnost svojega pristopa k človeku: »A tudi pri drugih narodih je psihologija versko-vzgojne dobrine v primeri s profano psihologijo vzgojnih vrednot le malo raziskana, tako da sem bil prisiljen na tem področju orati ledino.«<sup>14</sup> Zato Trstenjak govori o človeku, »ki se vedno znova izmuzne iz rok« in o »živi resničnosti«, o »življenju, ki se ne da utesniti v logične kalupe.«<sup>15</sup>

<sup>13</sup> A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, v: *Glasnik Slovenske matice* 16 (1992), št. 1-2, 2.

<sup>14</sup> A. Trstenjak, *Metodika verouka, Očrt versko-pedagoške psihologije*, Ljubljana 1941, VII.

<sup>15</sup> A. Trstenjak, *Metodika verouka, Očrt versko-pedagoške psihologije*, 3.



Ko je po skoraj petdesetih letih leta 1988 pri celjski Mohorjevi družbi ponovno izdal predelano izdajo z novim naslovom *Človek končno in neskončno bitje* s podnaslovom *Oznanjevalna antropologija*, je to razsežnost človeka, ki je vedno implicite prisotna v njegovih delih, še bolj izpostavil: »Ko sem pripravljaj drugo izdajo *Pastoralne psihologije*, sem k novim poglavjem pritegnil predavanja o religijski in pastoralni psihologiji, ki sem jih imel še kot redni profesor Teološke fakultete, obenem z nekaterimi drugimi predavanji in članki, delno še neobjavljenimi, delno objavljenimi v raznih revijah, in jih povezal v sistematično celoto. Tako je nastalo novo delo, ki ni bilo več zgolj religijska in ne samo pastoralna psihologija, ki sta jedro knjige; saj zajema celotnega človeka v odnosu do versko oznanjevalnih vprašanj, torej versko oznanjevalni nauk o človeku ali antropologijo.«<sup>16</sup>

Religiozna razsežnost človeka ostaja središče Trstenjakovega preučevanja. Gre mu za človekovo bistvo in zato kljub izkustvenemu pristopu k človeku v vseh svojih delih ugotavlja, da je človek v neprestani hoji za samim seboj, je nedosegljiv samemu sebi, je omejen, a odprt, je bitje prihodnosti. Antropologija mora odpreti pota človekove presežnosti, kar je po Trstenjakovih lastnih besedah njegovo življenjsko prizadevanje, kot je zapisal v knjigi *Človek bitje prihodnosti*: »Že v svojih študijskih letih sem načrtoval antropologijo. Zasnove človekove podobe so moje življenjsko delo. Ko sem končal pričujoče delo, mi je omahnila roka ob zavesti, da še tudi to ni prava podoba človeka, kakršen je v resnici, da bi najraje znova začel.«<sup>17</sup> Človek je namreč bitje, ki ga izkustveno ni mogoče zajeti, zato vsaka izkustvena psihologija osebnosti prehaja že v filozofijo.<sup>18</sup> »Človek ni samo prostorsko in časovno bitje,« pravi na drugem mestu. »Z razumom odkriva v svetu pomene in smisle. To nam je dala misliti že njegova zavest časa, ki nam je odpirala posebno, čisto kvalitativno stran njegovega bitja. Tu gre za izključno duhovno dimenzijo.«<sup>19</sup>

### Vedno skrita večnostna razsežnost

Trstenjak se v svojih delih, pisanih na osnovi znanstveno-psihološkega izkustva, zaveda in tudi izrečno poudarja omejenost znanstveno-psihološke metode pri preučevanju človeka. V odločilnih vprašanjih človeka psihološka metoda prehaja v filozofijo. Poudarja, »da sodobni psihologi ne prenesejo dobro očitka, da so filozofi in da se oddaljujejo od pozitivnih empiričnih podatkov, zato se večina raje tej tematiki izogne.«<sup>20</sup> Še manj marajo psihologi biti teologi, ker bi jim to odvzelo avreolo empiričnosti. Danes je glede tega drugače in upoštevati moramo, da Trstenjak govori o psihologih pred dobrimi petindvajsetimi leti.

Če upoštevamo to nevidno stalnico Trstenjakovega iskanja človeka, potem tudi ne presenečajo misli, ki jih je Trstenjak izrekel v govoru *Teološka fakulteta*

<sup>16</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje, Oznanjevalna antropologija*, 5.

<sup>17</sup> A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti, Okvirna antropologija*, 7.

<sup>18</sup> A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, 411.

<sup>19</sup> A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti, Okvirna antropologija*, 111.

<sup>20</sup> A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, 411.

*nekoč in danes* ob 50-letnici te ustanove, ko pravi, da si mora Teološka fakulteta prizadevati, »da bo etični človek dosegel logičnega, da bo fakulteta obenem svetišče. Ali in kdaj bo človeštvo doseglo to višino, to napovedovati, bi se reklo prerokovati. Tega pa nočem, ker ne morem; to je samo domneva, upanje; še več: je vera v človeka«. <sup>21</sup>

Kdor površno bere njegova dela, bo v znanstvenih in poljudnoznanstvenih delih videl določeno nasprotje s pravkar izrečenim. Vendar pa je to le navidezno. Kdor pa ta dela bere pozorneje ali je imel priliko poslušati njegova predavanja, ne more reči, da iz njih govori samo psiholog. Še manj zgolj empirični znanstvenik, ki ga zanimajo le izseki stvarnosti, ki jih skuša strniti v empirično ugotovljive pomenske celote, da bi jih posredoval tudi drugim. Trstenjakovo pisanje je kljub omenjenim okvirom stalno predstavljalo celovito in bogato stvarnost človeka. Predvsem pa ga je naravnost vleklo iz okvirov ustaljenega, da bi nam povsod, četudi skoraj brez besed, posredoval nevidno plat človeka. Da bi nam pokazal smisle, razgrnil dalj in stran in človeka povezal z nevidnimi globinami, ki prevevajo naše bitje.

Njegova dela z naslovi *Hoja za človekom*, *Pota do človeka*, *Človek samemu sebi*, *Človek v ravnotežju*, *Človek in sreča* prikazujejo sicer predvsem človekov položaj na tem svetu, vendar pa avtor v njih stalno odgovarja na vsestransko človekovo hrepenenje ter neprestano zatrjuje, da je človek »odprt, sprejemljiv, učljiv za vedno popolnejše življenje«.

Trstenjakova odprtost za človeka stalno išče »bogatejšega in popolnejšega življenja«, kot pravi v knjigi *Človek samemu sebi*. In čeprav ravno tam navaja Jezusa in njegov rek iz Janezovega evangelija: »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in da bi ga imeli v izobilju«, znova poudarja, »da je za človeka kot odprto bitje sreča v odprtosti k popolnejšemu življenju«. <sup>22</sup> Ne mara se opredeljevati takoj in hitro za človekovo nadzemsko oziroma večnostno razsežnost, pač pa nakazuje usmeritev, ki razodeva (le) imanentno nadaljevanje oziroma izpopolnjevanje življenja: »Popolnejše življenje pa pomeni postopno izboljševanje, doseganje vedno vidnejših, višjih ciljev, v dajanju in sprejemanju dobrote, da smo sreča ne le sebi, marveč tudi drugim.« <sup>23</sup>

### Med antropologijo, znanostjo in teologijo - Trstenjak krščanski antropolog

Trstenjak je širom naše dežele in preko nje ljudem poznan kot psiholog, ki je podobo človeka dograjeval z bogatim izkustvom ob srečevanju z ljudmi. Ravno ob tem srečevanju pa Trstenjak ni nastopal le kot poznavalec človeške duše in svetovalec, ampak tudi kot duhovni voditelj, ki je znal odpirati stranska vrata cerkve, skozi katera so vstopali tudi tisti, ki iz različnih razlogov niso prišli skozi glavna. To je tudi metodična značilnost njegovih poti do človeka. Izpostavljal je

<sup>21</sup> A. Trstenjak, *Teološka fakulteta nekoč in danes* (Slavnostno predavanje prof. dr. A. Trstenjaka na proslavi 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani), v: BV 30 (1970), 35.

<sup>22</sup> A. Trstenjak, *Človek samemu sebi*, Ljubljana 1971, 144.

<sup>23</sup> A. Trstenjak, *Človek samemu sebi*, 144.

najprej vidno, da bi prek vidnega odpiral pota do nevidnega. Pred seboj je imel konkretnega človeka, ki mu je kazal pota do njegovega bistva.

Ko je torej Trstenjak utiral ta pota do človeka, ga je povsod spremljala sled Nevidnega, ki ne glede na njegovo empirično zvestobo diha iz vseh njegovih del. Kdor se vanje pogloblja, vedno znova odkriva človekovo celovitost, odprtost in vsestranskost in obenem stalno možnost, da ob branju odkrije tudi religiozno razsežnost. Ko Trstenjak govori o moralnosti, o poštenosti, o pravičnosti, ko s sistemsko natančnostjo prikazuje različne možne vidike človeka, iz njega ne govori samo znanstvenik ali filozof, ampak tudi teolog.

Povsod torej iz njega vre krščansko izročilo, ki mu z znanstveno jasnostjo in zanesljivostjo nakazuje smer, da ne zgreši bistvenih problemov človeka. Tako v delu *Človek bitje prihodnosti* pravi: »Sodobna antropologija je namestnica nekdanje metafizike; je pa hkrati njena naslednica, ker tudi poskuša odkriti njegove bitne temelje in odgovarjati na zadnja vprašanja njegovega žitja in bitja, in sicer predvsem iz njegovih izkustvenih izhodišč, ne pa iz načelnih umskih dedukcij. Takšna je tudi naša psihološka antropologija, čeprav je izraz psihološka (sicer zelo rabljen) pleonazem (torej samo ponavljanje tega, kar pove že izraz antropologija, op. J. Juhant), ker vsebuje dve 'logiji', saj vendarle za vsako znanost zadošča le ena sama.«<sup>24</sup>

Antropologija po Trstenjaku torej odpira raznolike razsežnosti človeka. Ob upoštevanju vseh posameznosti ne bi smela zgrešiti njegove celote in opustiti bistvenih določil. Zato je razumljivo, da Trstenjak postavlja zelo kategorične trditve o etičnem, moralnem in duhovnem stanju človeka, ki so posebno v predavanjih poslušalce kar presenečale. Te razsežnosti so plod avtorjevih globljih izkustveno-religioznih oziroma duhovnih uvidov, ki jih je pridobil z dolgoletnim duhovnim poglobljanjem in prisvajanjem krščanskega izročila. Ob upoštevanju takih trditev bi lahko rekli, da je bil Trstenjak zelo pravoveren antropolog, predvsem pa vedno tudi teolog in filozof, kar se je seveda poznalo tudi v njegovi antropologiji.

Trstenjak je na drugi strani kot psiholog znal odpirati nova pota teologiji, ko jo je povezoval s psihologijo, da bi ustvaril pravo antropologijo, kot je dejal Stanko Cajnkar: »Pastoralna psihologija dr. Trstenjaka je že prava teološka knjiga, ki nakazuje smernice vsemu teološkemu snovanju novega rodu. Prava, globoka psihologija, ne more zagovarjati zastarelih teoloških in pastoralnih teorij. V Trstenjakovi knjigi se je tudi Slovencem odprla pot v 'novo teologijo'.«<sup>25</sup>

Avtor se tu zavzema za »tip duhovnika, ki bi šel v svojem apostolskem delu neposredno od človeka do človeka, ki bi imel pred očmi predvsem to, kako bi prišel v čim ožji osebni stik z verniki, da bi tako mogel delovati dobesedno od duše do duše.«<sup>26</sup> Zaveda se, da s samo psihologijo ni mogoče odrešiti človeka, ampak da je za to potrebna teologija. Psihologija pa nam teologijo odpre za človeka in je *praeambulum*, preddverje teologije, ker omogoča vstop večnega v človeška srca. V zgolj psihološko-antropoloških delih to funkcijo oznanila

<sup>24</sup> A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, 11.

<sup>25</sup> S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), 181.

<sup>26</sup> A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, Ljubljana 1946, 10.

opravlja živahna Trstenjakova, po svojem bistvu duhovniška osebnost, ki stalno odpira in spodbuja to skrito človekovo teženje in hrepenenje.

Čeprav je prvenstvena značilnost vsega Trstenjakovega znanstvenega snovanja neposredni človek, je vedno prisotna človekova posebnost na tem svetu: Človek kot ustvarjalno bitje, človek, ki si skozi prizmo besede ustvarja svoj simbolični svet, skratka človek kot končno in neskončno bitje. Ravno v teh znanstvenih in poljudnoznanstvenih študijah je Trstenjak vnašal tudi svojo osebno izkušnjo vernega človeka oziroma duhovnika, ki najbolj intimno doživlja to človekovo razpetost med Bogom in človekom, med nebom in zemljo med umrljivostjo in večnostjo. Zato se ob upoštevanju različnih znanstvenih panog zaveda, da je »človek policentrično bitje, ki ima več središč; zato je nemogoče podati njegovo podobo docela sistematično.«<sup>27</sup> Ključni problem, ki onemogoča to sistematičnost, pa je človekova »odprtost v neizmernost.«<sup>28</sup>

Trstenjakova znanstvena dela niso torej le prikaz neposrednega človeka, ampak jih preveva katoliško izročilo, četudi zelo indirektno v okviru znanstvene ali poljudnoznanstvene metodike. Trstenjakovo osebno krščansko izročilo indirektno govori, da ne filozofija in celo ne teologija niti kaka druga znanost ne morejo rešiti človeka. Človeka ne more doseči nobena znanstvena metoda, kot je zapisal v *Problemih psihologije*. Doseže ga lahko le vera, kot poudarja v svojih duhovnih vajah, ki so izšle v Tinjah z naslovom *Da bi bili z njim*.<sup>29</sup> V veri se človek odpira neskončnosti, poslušno se odzove Božjemu klicu in odgovori na poslanstvo, ki je služba Bogu. Zato je človek neopredelljivo bitje, ki ga ne moremo spraviti v kakršnekoli kalupe, ampak se »nam vedno znova izmuzne iz rok«, kot pravi že v *Metodiki verouka*.<sup>30</sup> Ideal človeka zato ni empirični, niti ne filozofski človek, ampak Kristus, kot spet beremo v *Metodiki verouka*: »V njegovi osebi je na odličen način podstatno, v vsej polnosti kot v pravzoru uresničeno to, kar je naša naloga doseči v pritični, nepopolni obliki.«<sup>31</sup>

Takšne izpovedne podobe krščanskega prepričanja in postavitve ideala krščanskega človeka se je Trstenjak v svojih glavnih delih in javnih pedagoških nastopih izogibal. Namesto jasno izražene oblike pripadnosti Kristusu in krščanstvu je v ospredje postavljal človeka kot odprto bitje in se pedagoško na najrazličnejših nivojih zavzemal zanj. Izrečno podobo človeka po podobi Jezusa Kristusa je zamenjal človek kot bitje prihodnosti, katerega značilnost je, da je odprt v nebo, kar je znal Trstenjak povedati tako, da ni uporabljal krščanske retorike.

Tu se nam postavlja pomembna značilnost Trstenjakovega pedagoškega delovanja: izredna strpnost do različnih prepričanj, ki je temeljila v njegovi pripravljenosti te različnosti spremljati in jim pomagati uveljaviti svojo podobo človeka. Ta odprtost je privabljala ljudi k osebni srečevanju z njim in jih vabila k branju številnih knjig, ki so bile uglašene na temo: človek in njegov položaj v svetu, v katerem živi. Njegova dela in seveda njegova osebnost so

<sup>27</sup> A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, 15.

<sup>28</sup> A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, 457.

<sup>29</sup> Prim. A. Trstenjak, *Da bi bili z njim*, Tinje 1975.

<sup>30</sup> A. Trstenjak, *Metodika verouka, Očrt versko-pedagoške psihologije*, 3.

<sup>31</sup> A. Trstenjak, *Metodika verouka, Očrt versko-pedagoške psihologije*, 21.

izžarevali bogato znanje o temeljnih problemih človeštva in človeka ter avtorjevo pripravljenost, da s pedagoškim posluhom ljudem odpira njihova pota v življenje in jim tako pomaga pogumneje stopiti na pot življenja in se spoprijeti z njegovimi težavami.

Čeprav torej Trstenjak izrečno ni izpostavljajl v svojem javnem delovanju teološke razsežnosti človeka, je ta vsepovsod navzoča. Trstenjak zato ni niti samo psiholog niti samo filozof niti samo teolog niti vse skupaj, pač pa je morda najbliže resnici, če rečemo, da je bil vseskozi krščanski antropolog, čeprav je bilo to težje spoznati, ker je to razodel le tistim, ki so mu odpirali svoje duševne globine. To pa lahko odkrije v njegovih spisih tudi pozoren bralec, ki kljub Trstenjakovim metodičnim omejitvam v okviru imanence najde podobo krščanskega človeka.

#### **Povzetek: Janez Juhant, Anton Trstenjak - antropolog**

Osnovni predmet Trstenjakovega študijskega in znanstvenega raziskovanja je bil človek kot celostno bitje. Trstenjak se je s tem odločno postavil v okvir novoveškega prizadevanja za utemeljitev človekove podobe in temu posvetil večino svojega dela. Gradil je na spoznanjih sodobnih znanosti, upošteval sodobne filozofske tokove - eksistencializem, fenomenologijo - predvsem pa vseskozi ostal zvest krščanskemu izročilu. Kljub temu da Trstenjak ni vedno formalno izpostavljajl religiozne razsežnosti človeka, je v skrbi za človekovo celostnost znal v iskanje resnične podobe človeka vgraditi človekovo presežnost. Njegova antropologija vseskozi nosi pečat te človekove odprtosti v Neskončnega, zaradi česar Trstenjaka upravičeno imenujemo krščanskega antropologa.

#### **Summary: Janez Juhant, Anton Trstenjak as Anthropologist**

The basic object of Trstenjak's study and scientific research was man as an integral being. Thus he firmly positioned himself within the framework of modern endeavours to establish the image of man and he dedicated the most part of his work to this effort. He built on the findings of modern sciences and considered modern philosophical currents like existentialism and phenomenology, but he remained totally true to the Christian tradition. Though not always emphasizing the religious dimension of man, in his concern for human integrity he was able to incorporate man's transcendency into the search for the real image of man. His anthropology continuously bears the stamp of openness to the Infinite, which allows us to call Trstenjak a Christian anthropologist.



Christian Gostečnik OFM

## Anton Trstenjak kot zdravnik duš

### Uvod

Lahko bi rekli, da je z odhodom dr. Antona Trstenjaka odšel »slovenski Aristotel«, zadnji, ki je bil sposoben zasledovati in združevati ter sistematizirati psihologijo, antropologijo, teologijo in filozofijo. Obenem velja dr. Trstenjak za najplodnejšega in največjega slovenskega psihologa, ki je s prodornostjo intelekta in neverjetno intuicijo ter sposobnostjo refleksije ne samo obvladal znanstveno psihologijo in njene metode, temveč ji tudi dodal svojski znanstveno analitični in sistemski pečat. Kljub temu da je večina njegovih del posvečena eksperimentalni psihologiji, psihologiji osebnosti, ustvarjalnosti, ekonomski psihologiji, politični psihologiji, poljudnoznanstveni psihologiji, psihologiji organizacije, psihološki antropologiji in pastoralni psihologiji, je njegov pogled usmerjen tudi v klinično psihologijo in diagnostiko oziroma aplikativno psihologijo.

Predstavili bomo sodobno klinično psihologijo, psihoterapijo in psihoanalizo in orisali Trstenjakov prispevek in njegovo izvirnost ter genialnost na tem področju psihologije.

### 1. Sodobne psihoterapevtske in analitične teorije

#### a) Sistemska teorija

Sistemska teorija je utemeljena na pojmovanju, da je človeško doživljanje in obnašanje sestavljeno, zgrajeno in organizirano iz hierarhično organiziranih vitalnih sistemov in podsistemov.<sup>1</sup> Kljub temu da glavni vzvod za radikalno in revolucionarno menjavo psihološke paradigme prihaja iz biologije, kibernetike in informacijske teorije, je behavioristična znanost kmalu iz opazovanja odkrila, da tudi na področju človeškega doživljanja in vedenja velja cirkularna in ne vzročna odvisnost. Z drugimi besedami, vzrok in učinek sta v tej perspektivi razumljena kot krožni in ne več kot linearni proces. To pa je ravno tisto, kar so

---

<sup>1</sup> O tem pišejo W. Buckley, *Modern systems research for the behavioral scientist*, Chicago 1968; G. Bateson, *Steps to an ecology of mind*, New York 1972; M. Bowen, *Family Therapy and clinical practice*, Northvale 1978; J. Haley, *Problem solving therapy*, San Francisco 1976 in S. Minuchin, *Families and family therapy*, Cambridge 1974.

sistemske paradigme poudarjale, in sicer da so sistemski interrelacijski odnosi utemeljeni na cirkularni dinamiki.<sup>2</sup>

Osnovni in glavni princip vsakega živega sistema je njegova celovitost, in sicer organska integriteta in kompleksnost, ki obenem implicira sistematično, hierarhično organizacijo te kompleksnosti.<sup>3</sup> Sistem je skupek delov, pod-sistemov, ki so organizirani v vzajemno medodvisnih interrelacijah. Gre torej za skupek interrelacijskih elementov z možnostjo delovanja, posebno z ozirom na okolje; ta skupek pa ni samo seštevek njenih delov, ampak je sistem celota, ki je večja kot samo poljubna sestava njenih delov. Ta celota je obenem vedno živ sistem, ki vključuje njeno socialno klasifikacijo, etničnost, narodnost, kulturo okolja in tudi čas univerzalne antropološke zgodovine ter biva na temelju stalne menjave z okoljem, ki ga obdaja. Ti pod sistemi so v dinamičnih relacijah drug z drugim, organizirani okrog dejavnosti, ki so kritičnega pomena za preživetje celotnega sistema. Aktivnost izmenjave se imenuje kontekst, v njem je življenje organizirano, v njem se razvija, menja in premine.<sup>4</sup>

Sistemsko gledano je družina dinamični, socialno-emotivni organizem, ki funkcionira na osnovi interakcije in soodvisnosti. Družinske odnose, kakor tudi ostale funkcije v družini urejata pozitivni in negativni *feedback*, ki hkrati omogočata emocionalno ravnotežje v družini in sta obenem emocionalni družinski termostat, ki vzdržuje družino v njeni stabilnosti ter svojski funkcionalnosti.<sup>5</sup> *Feedback* deluje na temelju družinskih pravil, vlog in principov, ki se lahko spreminjajo samo do določene mere, vse dokler ne ogrozijo sistemske stabilnosti. Ti principi so lahko jasno izraženi ali pa so prikriti in njihovi razlogi nejasni ter večkrat lahko celo razumsko neutemeljeni, vendar predstavljajo pomembno podzavestno komponento pri ravnovesju sistema družine, v okvirih katerega družina kot sistem lahko deluje.<sup>6</sup>

Osnovni kibernetski koncepti, ki jih vsebuje družinski sistem, so torej: pravila, vloge, preverjanje sistemskega ravnotežja in *feedback*.<sup>7</sup> Jakson je definiral družinska pravila in vloge kot odnosnostni dogovor, ki določa in omejuje vedenje ter obnašanje družinskih članov. Pri tem gre v glavnem za pravila in vloge, ki so zunaj zavestne sfere doživljanja in delovanja. Ko je enkrat pravilo oziroma vloga oblikovana, le-ta postane merilo družinskega sistemskega vedenja. To pomeni, da to pravilo ali vloga definira kvantiteto in kvaliteto ali nivo sprejemljivega vedenja.<sup>8</sup> Ko vedenje določenega člana ali članov družinskega sistema prekorači »dovoljeni deviacijski nivo«, povzročen preko mehanizma pozitivnega *feedbacka*, nastopi mehanizem negativnega *feedbacka*, ki pripelje družinski sistem nazaj v permisivno deviacijsko omejitev. Sposobnost

<sup>2</sup> Prim. C. C. Umbarger, *Structural family therapy*, New York 1983, 7.

<sup>3</sup> Prim. J. Bradshaw, *The family*, Deerfield Beach 1988, 28.

<sup>4</sup> Prim. C. C. Umbarger, n. d., 8.

<sup>5</sup> Prim. J. Bradshaw, n. d., 29.

<sup>6</sup> Prim. J. Bradshaw, n. d., 30.

<sup>7</sup> Prim. L. B. Feldman - W. Pinsof, *Problem maintenance in family system*, v: *Journal of marital and family therapy* 8 (1982) 296.

<sup>8</sup> Prim. L. B. Feldman - W. Pinsof, n. d., 296.



družinskega sistema, da samega sebe ohranja v okviru strukture njegovih pravil, naredi sistem homeostatičen oziroma samoregulativen.

Pri ohranjanju problematičnega vedenja v družinskem sistemu igrata osnovno vlogo pozitivni in negativni *feedback*. Problematične, konfliktne družine so v glavnem zablokirane v maladaptivnih modelih negativnega *feedbacka*, ki regulira homeostazo ter se zavestno ali podzavestno bojijo destruktivnega pozitivnega *feedbacka*, ki pomeni sistemski pobeg.<sup>9</sup>

Cilj vseh specifičnih sistemskih teorij je spremeniti obnašanje, vedenje, in sicer z ozirom na to, kako se ljudje vedejo in kako delujejo drug do drugega.

a) *Socialno učenje*<sup>10</sup> na klasičen način pojasnjuje pojem »behaviorističen«. Pristopi socialnega učenja se osredotočajo na diadično analizo v socialni interakciji. V zadnjem času behavioristični analitiki predvsem poudarjajo interakcijsko zaporedje, zlasti v zakonski komunikaciji. Terapevti s tega področja prvenstveno nastopajo kot učitelji. Starše skušajo naučiti, kako vzpodbuditi bolj socialne in adaptivne vedenjske oblike in omejiti maladaptivne. Zakonce učijo spremeniti komunikacijske modele, ki so v zvezi s konfliktnimi obnašanji, učijo jih razreševati probleme in jih uvajajo k večji interakcijski intimnosti.

b) *Na problem osredotočena strateška terapija* pomaga družinam spreminjati maladaptivne interakcijske modele s tem, da zastavljenim problemom predstavi alternativne in pogosto paradoksalne rešitve.<sup>11</sup> Strateška interakcijska analiza razjasni pacientov predstavljeni problem in načine, na osnovi katerih je pacient ali družina skušala razrešiti ta problem. Simptomi so v tem pogledu tisti, ki urejajo medosebnostne odnose. Strateške intervencije so usmerjene na načine, v katerih je sistem neuspešno skušal razrešiti problem in uvede alternativne rešitve, ki so manj boleče in manj simptomatične. Notranji uvid ni potreben in strateški terapevti se izogibajo formalnim edukativnim vlogam. Strateški terapevt ni učitelj, ampak agent spremembe, ki je cilj te terapije.

c) *Na razrešitev osredotočena terapija* zavrne osredotočenje na problem in problemsko funkcionalnost in išče zgolj razrešitev problema.<sup>12</sup> Ta teorija poudarja zdravje in terapevt skuša poiskati vedenjske izjeme, periode življenja, v katerih je pacient ali družina brez simptomov. Na osnovi tega pacient in terapevt skupno poiščeta način, kako nadaljevati te vedenjske izjeme in oblikujeta take vzorce obnašanja, v katerih ne bo teh simptomov.

---

<sup>9</sup> Prim. L. B. Feldman - W. Pinsof, n. d., 297.

<sup>10</sup> O tem govorijo: A. Bandura, *Social learning theory*, Englewood 1977; P. Chamberlain - J. G. Rosicky, *The effectiveness of family therapy in the treatment of adolescents with conduct disorders and delinquency*, v: *Journal of marital and family therapy* (1995 v tisku); N. S. Jacobson - G. Margolin, *Marital therapy*, New York 1979; G. R. Patterson, *The aggressive child*, New York 1976.

<sup>11</sup> O tem so razpravljali J. Haley, n. d.; M. D. Stanton, *Strategic approaches to family therapy*, New York 1981.

<sup>12</sup> Prim. S. de Shazer, *Clues*, New York 1988; W. H. O'Hanlon, *In search of solutions*, New York 1989.

d) *Funkcionalna družinska terapija* združuje koncepte socialnega učenja s strateško terapijo sistemskega funkcioniranja.<sup>13</sup> Simptomi so tisti, ki regulirajo medosebne odnose v družini. Tako kot strateška terapija tudi terapevti funkcionalne terapije pomagajo ustvariti obnašanje, ki bo brez nezaželenih simptomov. Intervencije tega modela skušajo najti funkcionalne čustvene razmejitve in razdalje med družinskimi člani, ki omogočajo večjo samostojnost posameznih članov. Notranji vpogled ni potreben, bistveno pa je, da je funkcionalni terapevt učitelj, in sicer tisti, ki pokaže na stare oblike simptomatičnega obnašanja in nauči novih, bolj funkcionalnih.

e) *Strukturna družinska terapija* razume psihopatologijo kot rezultat razrahljanih ali pa okostenelih interpersonalnih čustvenih razmejitev.<sup>14</sup> Kljub temu da simptomi regulirajo sistem, cilj intervencije niso simptomi, ampak razmejitve. Strukturna terapija se v nasprotju z ostalimi osredotoča na normativni družinski model, ki zahteva strogo potrebo po hierarhiji, jasne generacijske razmejitve in pravilne čustvene razdalje med posameznimi člani. Strukturni terapevt reorganizira celoten sistem s tem, da poveča čustveno bližino med posameznimi diadami in čustveno razdaljo med ostalimi. Ta teorija si prizadeva približati sistem strukturnemu idealu. Ne poudarja toliko obnašanja kot predvsem organizacijo sistema, ki ga regulirajo pravila.

Kljub razlikam v metodah ima vseh pet terapevtskih pristopov za cilj zamenjati simptomatično vedenje z alternativnim, bolj funkcionalnim. Z drugimi besedami, reorganizirati mehanizem pozitivnega in negativnega feedbacka ter s tem spremeniti sistemsko homeostazo, ki vzdržuje določeno psihopatologijo v sistemu družinske interakcije.

### b) Biobehavioristični modeli

Biobehavioristični pristopi uporabljajo behavioristične metode, oziroma biološke intervencije, s katerimi skušajo razrešiti biološke, organske blokade.

a) *Pogojevanje in trening* vključujeta klasično ali operativno pogojevanje, določeno obliko sistematskega treninga ali oboje in s tem skušata spremeniti nepravilnosti v primarnem organskem sistemu. Klasično pogojevanje v formi »sistematične disensitizacije« je večinoma aplicirano pri vznemirjenosti, anksioznosti in fobičnih motnjah.<sup>15</sup> Operativno pogojevanje, ki velja za osnovo teoriji o socialnem učenju, pa je uspešno uporabljeno pri organskih motnjah, kot sta avtizem in mentalna retardacija. Večina terapij pri motnjah učenja vključuje določeno formo kognitivno behaviorističnega treninga, ki je lahko tudi utemeljen na klasičnem oziroma operativnem mehanizmu.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Prim. J. F. Alexander - B.V. Parsons, *Functional family therapy*, Monterey 1982; C. Barton - J. F. Alexander, *Functional family therapy*, New York 1981.

<sup>14</sup> Prim. H. C. Fishman, *Intensive structural family therapy*, New York 1993; S. Minuchin, n. d.

<sup>15</sup> Prim. A. S. Bellack - M. Hersen, *Behavior modification*, Baltimore 1977.

<sup>16</sup> Prim. B. Wong, *Learning about learning disabilities*, San Diego 1991.

b) *Biofeedback* vključuje tehnike klasičnega pogojevanja pri zdravljenju organskih bioloških blokad.<sup>17</sup> Najprej je bila ta metoda uporabljena pri zdravljenju motenj anksioznosti, kot so fobije in napad panike; v novejšem času pa je *biofeedback* predvsem terapija organskih motenj, ki vključujejo motnje avtonomičnega živčnega sistema, kot srčni utrip.

c) *Psihofarmakologija* uporablja psihotropična zdravila za odpravo organskih simptomov.<sup>18</sup> Psihotropična medikacija je splošno sprejeta metoda pri zdravljenju shizofrenije in ostalih psihopatoloških motenj anksioznosti ter obsesivno kompulsivnih deviacij. Psihotropična medikacija pa je predvsem v zadnjem času osnovna terapija pri depresiji.

d) *Psihoedukacija - psihohigiena* predstavlja pomemben način zdravljenja psihiatričnih motenj z jasnimi organskimi deviacijami. To metodo so razvili in najbolj uporabljali pri zdravljenju pacientov s shizofrenično diagnozo ter njihovih družin.<sup>19</sup> V zadnjem času pa je bila ta metoda razširjena tudi na paciente z bipolarno diagnozo in njihovih družin.

Psihoedukacijski pristop k zdravljenju vključuje predavanja, seminarje, literaturo. Pacienti in njihove družine se tako seznanijo z osnovami psihiatričnih motenj. S psihotropično medikacijo pomaga družinam pri razumevanju in reguliranju pacientovega vedenja. V večini psihoedukativnih pristopov je vključena družinska terapija, ki poudarja predvsem jasne čustvene razmejitve med posameznimi člani družine.

### c) Eksperimentalni modeli

Eksperimentalni modeli v prvi vrsti naslavlajo dimenzijo smisla in pomena v medosebnostnih odnosih. Vsi se osredotočajo na določen vidik doživljanja: spoznavanje, čustvovanje ali na rezultat obojega: pomen.

a) *Kognitivna terapija* ima za najvidnejša predstavnika Becka in Ellisa,<sup>20</sup> ki sta raziskovala predvsem načine, kako ljudje razmišljajo in kako jih le-to vodi v maladaptivno vedenje. Kognitivni terapevti zato spreminjajo maladaptivne mišljenjske modele s pomočjo behaviorističnih tehnik.

Ta teorija je bila v začetku izključna domena individualne terapije, v zadnjem času pa gre za razširitev tega modela tudi na družinsko terapijo<sup>21</sup> ter zlasti milanski model s tipičnimi »cirkularnimi vprašanji« in »pozitivno konotacijo«. Gre za spremembo jezika in strukture pomena, ki bistveno vpliva na družine s shizofreničnim članom in družine s problemi anoreksije.

<sup>17</sup> Prim. L. V. Dicara - T. X. Barber, *Biofeedback and self control*, Chicago 1975.

<sup>18</sup> Prim. M. Gitlin, *The psychotherapist's guide to psychofarmacology*, New York 1990.

<sup>19</sup> Prim. I. R. H. Faloon, *Family management*, New York 1985; M. J. Goldstein - D. J. Miklowitz, *Family intervention for persons with bipolar disorder*, San Francisco 1994.

<sup>20</sup> Prim. A. T. Beck, *Love is never enough*, New York 1989.

<sup>21</sup> Prim. N. B. Epstein, *Problem centered systems therapy of the family*, New York 1981; S. Jacobson, *Emotion in intimate relationships*, New York 1994.

b) *Narativna terapija* sloni na atribucijski teoriji in evoluciji pomena v družinskem sistemu.<sup>22</sup> Narativna terapija je osnovana na pomenu, ki ga družinski člani pripisujejo določenim dogodkom in obnašanjem. Vsak član družinskega sistema utemeljuje svoje prepričanje in interpretacijo realnosti določenih vedenj, obnašanj in dogodkov na osnovi osebnega doživetja pomena le-teh in na ta način preprečuje in zavira razrešitev problemov. Ta terapija torej skuša spremeniti načine doživetja in sprejemanja realnosti drugih.

c) *Emocionalni model* trdi, da igrajo čustva zelo dominantno vlogo tako pri formaciji problemov kakor tudi pri razrešitvi le-teh.<sup>23</sup> Ta terapija poudarja vlogo emocij pri ustvarjanju družinskih in zakonskih interakcijskih ciklov, ki jih zato skuša spremeniti.<sup>24</sup>

d) *Teorija interpersonalne komunikacije* v glavnem vključuje teorijo komunikacije afekta in mišljenja. Gre za afektivne in kognitivne modele, ki jih ta teorija združuje in trdi, da je reorganizacija elementov kognicije in afekta bistvena pri razrešitvi intimnih zakonskih, kakor tudi družinskih problemov. Tudi gestalt terapija in ostale komunikacijske terapije spadajo v to področje, saj poudarjajo predvsem komunikacijo mišljenja, čutenja in pomena.

e) *Humanistično-eksistencialne teorije* zaobjemajo modele, kot so Rogersov, Franklov, Yalomov in s tem v zvezi vse njihove izpeljanke individualne, zakonske, družinske in predvsem skupinske terapije. Kljub temu da se ti modeli v marsičem razlikujejo (empatično razumevanje pacientove realnosti, iskanje smisla, odkrivanje humanistično eksistencialnih pogojenosti), je njihova skupna značilnost iskanje in ustvarjanje drugačne realnosti s pomočjo soočenja, sprejemanja in rekreiranja konkretne situacije, v kateri se pacient nahaja.

#### d) Transgeneracijske teorije

Te teorije primarno poudarjajo transgeneracijske družinske oblike vedenja, in sicer tako nastanek in ohranjanje kot razreševanje problemov.

a) *Kontekstna teorija*<sup>25</sup> se opira na transgeneracijsko zvestobo, podedovanost, emocionalno posesivnost in zahteve, ki konstituirajo osnovne elemente te terapije. Boszormenyi-Nagy in njegovi sodelavci uvedejo v družinsko terapijo pojme kot: zaupanje v odnosnost, multilaterarno skrb in odgovornost. Glede na to teorijo terapija proizvede v terapevtskem kontekstu spodbudo za vzajemno dejavnost, ki poglobi empatično razumevanje ter poveča osebno, posameznikovo avtonomijo.

b) *Sistemska teorija*<sup>26</sup> predpostavlja, da so sedanji problemi samo simptomatičen izraz psihosocialnih vzorcev, ki so se gradili več generacij v določeni

<sup>22</sup> Prim. M. White - D. Epston, *Narrative means to therapeutic ends*, New York 1990.

<sup>23</sup> Prim. L. S. Greenberg - J. Safran, *Emotion in psychotherapy*, New York 1993; S. Johnson - L. S. Greenberg, *Emotionally focused therapy for couples*, New York 1994.

<sup>24</sup> Prim. V. M. Satir - M. E. Baldwin, *Step by step*, Palo Alto 1993.

<sup>25</sup> Prim. I. Boszormenyi-Nagy - G. M. Spark, *Invisible loyalties*, New York 1993.

<sup>26</sup> Prim. M. Bowen, n. d.

družini. Ti transgeneracijski modeli predstavljajo pomanjkanje čustvene in mišljenjske diferenciacije posameznih družinskih članov, ki preko projektivnih procesov regulira nivo anksioznosti v družinskem sistemu.

Primarni cilj te terapije je vzpostavitev diferenciacije vsakega posameznika. Pacienti se naučijo prevzeti odgovornost za svoje čutenje, mišljenje in vedenje, ki obenem omogoči razvoj večje diferenciacije med družinskimi člani.

c) *Direktna terapija originalne družine*<sup>27</sup> vsebuje direktno vključitev odraslih pacientov izvirne družine v terapevtsko seanso. V terapijo so vključeni pacientovi starši, bratje in sestre.

Omenjene terapije se sicer medsebojno razlikujejo, vsem trem pa je skupni cilj spremeniti modele pomena, čutenja in vedenja, ki je zvezano z izvirno družino.

### e) Psihodinamični modeli

a) *Klasični model* je prvi orisal Freud, ki velja za očeta psihoanalize. On predpostavlja, da je bistvo človekove psihe vsebovano v dinamiki nagona in konflikta. Freudova psihoanalitična metoda in tehnika je utemeljena v dveh glavnih dimenzijah, in sicer hipnotizem ter nagonsko-teoretična premisa, ki zadeva motivacijo, razvoj in psihopatologijo.<sup>28</sup>

Iz teorije hipnotizma izhaja osredotočenje na odkritje potlačnega spomina; odkritje travmatičnih doživetij iz mladosti postane središčna tema in cilj klasične teorije in tehnike. In to kljub temu, da je pozneje analiza podzavestnih derivatov v »svobodni asociaciji« in pozneje analiza »obrambnih mehanizmov« zamenjala hipnotizem kot osnovno sredstvo za odkrivanje spomina.

Iz nagonске teorije prihaja skupek premis glede na pacientovo zgodovino, ki je v terapevtski uri ponovno oživljena v pacientovem spominu. Človeška biološka dediščina in njegova temeljna narava proizvedeta pred-material, konstitucionalne in instinktivne nagone, vsak vzide kot izvir z namenom, ciljem, ki pritiska nasproti v naprej določeni sprostivni. Človeška racionalnost in sposobnost za socialno zavest proizvedeta zmožnost za regulacijo in sublimacijo človeških pred-humanih in proto-humanih bestialnih nagonov v višje socialne namene. Nevroza v tem pogledu predstavlja grenko zmago nagonov in iracionalnosti: libido se umakne iz sveta realnih, uporabnih, ugodnih namenov in ciljev ter se preseli v infantilne, incestualne podobe. Gre za navezave na infantilne starševske podobe in želje za gratifikacijo, ki vzbujajo nevrotične simptome ter jim dajejo zagon in vztrajnost.<sup>29</sup>

Psihoanalitična situacija, kot je pojmovana v klasičnem psihoanalitičnem modelu, je prizorišče v kontekstu širše vizije. Analitik, katerega vloga je odkrivati in raziskovati, je soočen z rezistenco, katere funkcija je zavarovati in obdržati skrite infantilne želje ter hrepenenja. Cilj psihoanalize je preseči rezistenco, »izgnati zverino« in odkriti libido, ki je v ozadju. Gre za obvladanje

<sup>27</sup> Prim. J. L. Framo, *Family of origin therapy*, New York 1992.

<sup>28</sup> Prim. S. Freud, *The dynamics of transference*, v: Standard edition 12, 99-108 (1912).

<sup>29</sup> Prim. S. Freud, *Beyond the pleasure principle*, v: Standard edition 18, 3-64 (1920).

infantilnih želja s pomočjo odkritja teh želja v spominu. Terapevt spodbuja pacienta, sprosti obrambne mehanizme in s tem dovoli derivatom svojih impulzov, da se pojavijo necenzurirani v svobodnih asociacijah. Analitikova naloga je izločiti infantilne želje in strahove iz kompleksnosti zakritih derivatov, v katere so ujete. Primarno terapevtsko sredstvo je pri tem interpretacija svobodnih asociacij, v katerih je vsebovan konflikt med potlačenimi infantilnimi impulzi in obrambo proti njim. Analitikove interpretacije na skrben in natančen način prispevajo kritično informacijo, ki opogumi pacienta, da se spomni teh potlačenih patoloških želja. Rezistenca predstavlja manifestacijo originalnih obrambnih mehanizmov v tej novi, zelo nevarni situaciji, v kateri je posameznikova zgodovina, ki je bila potlačena, ponovno spodbujena, saj je analiza v bistvu poskus odkriti libidne impulze, in sicer s pomočjo analitikove interpretacije in zato predstavlja grožnjo.<sup>30</sup>

Rezistenca je v klasični teoriji razumljena kot sabotaza spomina in notranjega vpogleda in je zato natančno razumevanje nujno potrebno za analitično zdravljenje; zahteva natančnost kirurga, ki odkriva patogene želje in konflikte. Transfer (pacient doživlja in dojema analitika kot nekoga iz svoje preteklosti) je v tem pogledu ponovno doživljanje originalnih infantilnih želja in strahov v odnosu z analitikom ter velja primarno kot blokada zahtevanemu cilju v psihoanalitičnem procesu, odkritju infantilnih želja in strahov v njihovem izvornem zgodovinskem kontekstu. Freud je v svoji genialni vztrajnosti obrnil transferenco od blokade v analizi k eventualni pomoči: prenesena čustva in podobe proizvedejo pomembne podatke, je ugotovil Freud, kljub temu, da so ti podatki izven konteksta. Z drugimi besedami, namesto spominjanja, kaj je pacient doživljal, čutil ob očetu in materi, pacient prestavi, prenese te zgodovinske želje, frustracije in konflikte v relacijo z analitikom.<sup>31</sup>

Interpretacija transferja tako predstavlja ponovno postavitve čutenj in podob nazaj v izvorni pacientov zgodovinski kontekst in tako proizvede, kot trdi Glover, afektivno doživetje, afektivni most, ki povezuje preteklost s sedanostjo.<sup>32</sup> Relacija med analitikom in pacientom je v tem smislu razumljena kot kritična dimenzija analize, ki ponovno prebuja že dolgo pokopane želje, ki so neizogibno in nujno zafrustrirane. Terapija mora biti zato izvedena v »abstinenci«, kot trdi Freud,<sup>33</sup> saj je transfer v službi rezistence, in sicer kot alternativa spominjanju. Sprememba in preoblikovanje se v psihoanalitičnem procesu zgodi šele tedaj, ko arhaičnim željam v transferju ni ugodeno, ampak je transferentno doživljanje preoblikovano v spominjanje.

Transfer pa predstavlja veliko nevarnost za analitika, saj lahko vzbudi reakcijo v analitiku - kontratransferenco (čustva, ki jih spodbudi pacient v analitiku na osnovi analitikove zgodovine), zato se mora analitik v modelu klasične teorije z veliko pozornostjo truditi, da odpravi in premaga vse te

<sup>30</sup> Prim. S. A. Mitchell, *Relational concepts in psychoanalysis*, Cambridge 1988, 280-282.

<sup>31</sup> Prim. S. A. Mitchell, n. d., 283.

<sup>32</sup> Prim. E. Glover, *The technique of psychoanalysis*, New York 1995, 133.

<sup>33</sup> Prim. S. Freud, *Instincts and their vicissitudes*, v: Standard edition 14, 117-140 (1915).

kontratransferenčne odklone. Doživljanje močnih čustev s strani analitika, glede na pacienta, je namreč razumljeno v klasični teoriji kot odklon ali patološki rezultat analitikovih lastnih nerazrešenih konfliktov ter usedlin iz otroštva. Pravilni analitični proces zahteva natančni interpretativni in nikakor afektivni odgovor, odziv.<sup>34</sup>

b) *Interpersonalna teorija*<sup>35</sup> postavlja v jedro človeškega doživljanja relacijo jaz-ti. To je teorija, ki je utemeljena na dejstvu, da je človek v svojem bistvu odnosnostno bitje že po samem dizainu in se osredotoča na psihični prostor, ki je ustvarjen med jazom in objektom, in sicer v specifičnih interakcijah, ki se odigravajo med jazom in objektom. Znanstvene raziskave na področju razvojne psihologije, ki raziskujejo predvsem zgodnje interakcije in vzajemne regulacije med starši in otroki, trdijo, da se v teh najzgodnejših interakcijah ustvarja zasnova nadaljnjemu psihičnemu razvoju. Podobno interpersonalni analitiki izrecno poudarjajo dejansko transakcijo med pacientom in ostalimi; raziskujejo zelo specifično področje zgodnjih odnosov v pacientovi družini, ki se v sedanosti prenašajo na konkretno situacijo med pacientom in drugimi. Gre za osnovne percepcije in interakcije tako v analitičnem procesu kakor tudi zunaj njega. Kaj pacient dejansko dela, ponavlja, kreira, obnavlja? Kaj se dogaja med njim in drugimi? Temeljno vprašanje za interpersonalnega analitika se torej glasi: Kaj se dogaja tukaj in sedaj v konkretni terapevtski situaciji in zunaj nje?<sup>36</sup>

c) *Objekt relacijska teorija* (Klein, Fairbairn) raziskuje pol objekta v relacijskem polju med jaz in ti, in sicer se osredotoča na način, po katerem različne vrste identifikacij, zvez in povezav z drugimi ljudmi služijo kot mreža, ki druži in vzdržuje personalni svet posameznika. Ta teorija trdi, da je človek v osnovi relacijsko bitje, in sicer na osnovi intencionalnosti. Kleinova predpostavlja, da so počutja in doživljanja jaza determinirana od podzavestnih fantazij glede na različne vrste internih objektov. Fairbairn pa trdi, da so »slabi objekti« tisti, ki definirajo latentne strukture personalnosti. Jaz je pri tem vedno vsaj implicitno vsebovan v vseh teh formulacijah. Vsekakor pa gre za osredotočenje oziroma za klinični vpogled na podobe objektov, kot so predstavljeni v interni psihični strukturi posameznika. Kaj so in kateri so ostanki pacientovih zgodnjih doživetij z drugimi? Kaj pacient doživlja, zavestno ali podzavestno, ko je v interakciji z drugimi, so temeljna vprašanja za analitika objekt relacijske teorije.<sup>37</sup>

d) *Psihologija jaza* (Winnicott, Kohut) - teorija raziskuje dimenzije jaza v relacijski konfiguraciji. Gre za model, ki predpostavlja, da je človek relacijsko bitje po implikaciji. Osredotoča se na interno fragmentacijo in razcepljenost v jaz doživetij in na prisotnosti oziroma odsotnosti avtentičnosti in realnosti jaza. Kohut poudarja nadvse pomembno potrebo jaza po ohranitvi kontinuitete in kohezije jaza ter intrapsihični in medosebnostni proces (transmuting internalization), preko katerega je možno udejaniti kontinuiteto in kohezijo jaza. Drugi so torej vedno vsaj implicitno vključeni v ta sistem. Winnicott pa se s tem v zve-

<sup>34</sup> Prim. E. Glover, n. d., 102-110.

<sup>35</sup> Prim. D. Stern, *Motherhood constellation*, New York 1995.

<sup>36</sup> Prim. E. Levenson, *The interpersonal model*, New York 1985.

<sup>37</sup> Prim. S. A. Mitchell, n. d., 34.

zi osredotoča na pomembno funkcijo matere, ki proizvede osnovno interaktivno doživljanje, ki omogoča čut za vitalizacijo in realizacijo le tega. Gre torej za naravo materinega odnosa z otrokom, ki proizvede jaz-reflektivno doživljanje.

e) *Relacijsko konfliktni model*<sup>38</sup> predstavlja povezavo med interpersonalno psihoanalizo z objekt-relacijsko teorijo ter določenimi trendi psihologije jaza kakor tudi z elementi eksistencialne psihoanalize. Ta model je osnovan na predpostavki, da je zasledovanje in ohranjevanje človeških relacij temeljni proces v človeškem doživljanju, le da relacijsko-konfliktni model trdi, da so motnje v zgodnjih odnosih s starši sicer tiste, ki resno vplivajo na nadaljnje odnose, vendar ne v smislu zablokiranih infantilnih potreb v določenem razdobju, ampak so ti primarni odnosi s starši tisti, ki sprožijo celotni intrapsihični in medosebnostni proces, na osnovi katerega odslej tako otrok kakor tudi odrasel dojema interpersonalni svet.

Vse omenjene analitične tradicije, tako nagonska teorija kakor tudi relacijski modeli, pišejo različne »zgodbe«; vendar psihoanalize, ki operirajo v relacijskem modelu kot interpersonalna analiza, objekt-relacijska teorija in psihologija jaza, prikazujejo sicer isto zgodbo, vendar s povsem različnimi temelji in perspektivami. Relacijske tradicije namreč predpostavljajo razum kot tisti, ki se je razvil iz relacijskih interakcij in tudi psihopatologija je rezultat vznemirjenosti v interpersonalnih odnosih. S tem se v samem jedru razlikujejo od nagonskega modela, ki trdi, da se je razum razvil na osnovi energije, ki izhaja iz nagonov, medtem ko je psihopatologija neposredni rezultat zafrustrirane, nerazrešene nagonske napetosti, ki ne zmore priti do prave sprostitve te nagonske napetosti.

Interpretacija in transfer sta tudi v teh modernih teorijah dve glavni in najpomembnejši aktivnosti analitika, le da je v psihologiji jaza moč interpretacije razumljena kot tista, ki v pacientu povzroči osnovno počutje, da nekdo zanj skrbi, se zanj zanima in ga razume. Ne gre torej toliko za vsebino interpretacije, informacije, ki jo analitik posreduje, ampak bolj za afektivni ton, ki ponovno prebudi zablokiran razvojni proces in ga razreši.

V ostalih teorijah pa so tako informacija interpretacije kot vsebina ter afektivni ton zelo pomembni, toda njih vpliv je razumljen nekoliko drugače. Interpretacija je kompleksen relacijski dogodek, ne samo zato, ker zamenja nekaj v pacientovi notranjosti, ne samo zato, ker prebudi zablokiran razvojni proces, ampak predvsem zato, ker pove nekaj pomembnega o tem, kje se nahaja analitik v nasprotju s pacientom, pove o načinu odnosa, ki je možen med pacientom in analitikom. Ko analitik govori s pacientom, z njim tudi doživlja njegov intrapsihični, kakor tudi interpersonalni svet. Ta akcija, delovanje ali obnašanje je v semiotičnem smislu kodirano kot govornica. Govornica in akcija transformirata druga drugo. Gre za dvostopenjski proces; pacient mora iti v transfer, predno lahko pride iz njega. Podobno mora analitik najprej doživeti kontratransfer oziroma odkriti sebe v njem, predno lahko začne iskati pot iz njega. Cilj je torej razrešiti to analitično interakcijo, kakor tudi razrešiti ostale

---

<sup>38</sup> Prim. S. A. Mitchell, n. d., 289-301.



pacientove relacije in jih preustvariti v bolj bogato, bolj dialektično doživljanje.<sup>39</sup>

## 2. Anton Trstenjak ter klinična psihologija in psihoanaliza

### a) Sistemska teorija

Trstenjak v svojem širokem opusu znanstvenih del zelo izvorno ter genialno očrta sistemsko teorijo ter jo v marsičem teoretično razširi s tem, ko pokaže na njeno globoko antropološko aplikativnost.<sup>40</sup> Kljub temu, da eksplicitno ne govori o njeni klinični uporabnosti, je vendar sistemska teorija tista, ki ji Trstenjak namenja osrednje mesto v svojih znanstvenih razpravah, saj ravno na osnovi te teorije opredeljuje in analizira osnovne vidike človeškega doživljanja, miselno konceptualne organizacije ter afektivne in vedenjske percepcije ter jih preseže. Predvsem pa se Trstenjak oslanja na sistemsko kibernetko teorijo pri analizi medosebnostnih interakcij ter komunikacij. Vsekakor pa je pri tem tudi kritičen do vseh kibernetških konceptov, ki se vse preveč nagibajo k mehanizacijskemu determinizmu sistemske funkcionalnosti. Zato je zanj bistvenega pomena v sistemsko teorijo uvesti tudi individualno, osebno pojmovanje človeške psihe. Trstenjak se še s prav posebno pozornostjo posveča problemom in mehanizmom prenosa informacij, ki vsekakor zavzemajo temeljno teoretično in klinično mesto v sistemske teoriji.

Poleg tega Trstenjak govori tudi o osnovnih karakteristikah odprtih dinamičnih sistemov v nasprotju z zaprtimi sistemi, ki vodijo v entropijo. Pri tem Trstenjak natančno opredeljuje specifični človeški miselni in afektivni sistem, ki človeka ločuje od vseh ostalih organskih sistemov, v katerih so vsekakor prisotni tudi elementi sistemske dinamike. Tako se model odprtih sistemov, kot ugotavlja Trstenjak, bistveno razlikuje od zgolj bioloških, vegetativnih in fizioloških sistemov ter njihovih procesov, saj so v človeških medosebnostnih sistemih bistveno prisotne psihološke, osebne in sociološke komponente.

Trstenjak pa pri svojem znanstvenem orisu sistemske teorije ne ostaja samo pri analizi sistemov, ampak sistemsko teorijo združi s teorijo posamične osebnosti, ki ni samo del sistemske dinamike in njene interakcije, temveč opredeljuje posameznikov sistem kot tisti, ki je bistveno diferenciran in obenem sistemsko definiran. Posameznik ima torej edinstveno mesto v sistemu in sistem je recipročno vsebovan v vsakem posamezniku z vsemi svojimi psihološko antropološkimi karakteristikami.

Trstenjak v tem oziru opredeljuje človeka kot bitje, ki je odprto v prostor, čas, smisel, svobodo in samozavest. Človek pa je tudi simbolično, ustvarjalno, dialektično, vprašujoče, odgovorno in v prihodnost usmerjeno bitje. S tem

<sup>39</sup> Prim. S. A. Mitchell, n. d., 294-297.

<sup>40</sup> Prim. *Psihologija ustvarjalnosti*, Ljubljana 1981, 219-270; *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana 1985, 95-100; *Skozi prizmo besede*, Ljubljana 1989, 30-31, 50, 111-112.

Trstenjak razširi sistemsko teorijo, saj ji v svoji antropološko filozofski in psihološki ter teološki govorici doda namreč novo in izvirno genialno dimenzijo.

Trstenjak v svojih znanstvenih delih eksplicitno ne govori o sistemski teoriji v njeni klinični aplikativnosti; nikjer v njegovih knjigah in člankih namreč ne zasledimo, da bi sistemsko teorijo tudi empirično klinično uporabljal, vendar pa je kljub temu integracija systemske teorije v antropološko filozofsko ter psihološko sintezo njegovega znanstvenega opusa njegovemu pogledu na človeka dodala bistveno komponento.

### b) Biobehavioristični modeli

Trstenjak je zavzel zelo kritično stališče do behaviorističnih teorij in njim ustreznih psiholoških in psihoanalitskih metod psihoterapije. S svojo genialno in samoniklo filozofsko antropološko analizo je prodril v samo jedro behaviorističnega pojmovanja človeškega doživljanja, ki je v bistvu do konca izpeljana mehanska Freudova nagonna teorija.<sup>41</sup> Trstenjak trdi, da gre pri behaviorizmu za funkcionalno decelebracijo, oziroma izklopitev višjih duhovnih funkcij ter na ta način predstavlja človeka kot robota. Behavioristični psihologiji in njenim tehnikam je namreč vzor fizika kot eksaktna veda, ki je usmerjena izključno v zunanji fizični svet dogajanja, ki izključuje dimenzijo človeške misli. Behaviorizem je v tem izključnem primerjanju zunanjega vedenja kot znanstveno dostopnega predmeta psihološkega raziskovanja vso psihologijo skrčil na preprost obrazec: dražljaj - odgovor, ker le z dražljajem izzovemo spremembo vedenja in le ti odgovori se dajo tudi eksaktno meriti.

Psihologija naj bi s tem nehala biti »na pol filozofska« študij mišljenja, temveč bo postala zanesljiva znanost o vedenju organizmov. Namesto pojmov, kakor zavest, je behaviorizem predlagal izraz navada, oziroma kot trdi Pavlov, pogojni refleks. Za Pavlova namreč refleksologija v samem jedru ni nič drugega kakor ruska izvedba ameriškega behaviorizma. Tako je behaviorizem skrčil psihologijo na fiziologijo.

Vsekakor pa ne smemo zaobiti dejstva, da je bil Trstenjak tisti, ki je na enkrat način integriral in sintentiziral nevrobiološke komponente s psihološko antropološkimi ter duhovnimi dimenzijami človeškega doživljanja, mišljenja, afektivnosti, percepcije in delovanja. Trstenjak je bil namreč sposoben zaobjeti celotni človeški svet v vsej njegovi intrapsihični, kakor tudi interpersonalni interakciji ter pri tem upošteval človeško genetsko in organsko pogojenost in omejenost.

Predvsem pa se Trstenjak v svojem kliničnem delu odlikuje na področju psihoedukacije in psihohigijene. Njegove brezštevne razprave, članki in znanstveni prispevki, predavanja, vse je usmerjeno k izredni skrbi za človeka. Vse njegove poljudnoznanstvene knjige (*Hoja za človekom*, *Dobro je biti človek*, *Človek in sreča*, *Med ljudmi*, *Človek samemu sebi* in številne druge) pričajo o

<sup>41</sup> Prim. *Človek bitje prihodnosti*, 149; *Psihologija ustvarjalnosti*, 98-99, 179; *Problemi psihologije*, Ljubljana 1976, 11-35, 141-169, 317; *Oris sodobne psihologije I*, Maribor 1969, 38-44; *Oris sodobne psihologije II*, Maribor 1971, 376-378.

izredni genialnosti psihologa, antropologa, filozofa in teologa, ki z veliko močjo razuma, retrospektive in intuicije ter neverjetne empatije razume človeka v njegovi sreči, bolečini in tragičnosti. Trstenjak si s tem ni postavil samo spomenika kot izreden znanstvenik, mislec, ampak tudi kot pragmatičen poznavalec človeške duše. S svojimi genialnimi in originalnimi nastopi je bil sposoben ne samo empatično razumeti človeško duševnost, ampak jo tudi zdraviti.

Tudi Trstenjakova klinično diagnostična dela v tem pogledu predstavljajo veliko delo (*Človek in barve; Človek in njegova pisava*). Trstenjak je imel izreden čut za človekov miselni, čutenjski in simbolični izraz. Na osnovi tega je znal analizirati človekove notranje psihične vzgibe ter motivacije in z znanstveno empirično zavzetostjo prikazal človeško temeljno strukturiranost v njenih simboličnih dimenzijah, hotenjih in hrepenenjih.

### c) Eksperimentalni modeli

Trstenjak je predvsem zagovornik eksistencialistično humanistične psihoterapije. Tej smeri je posvetil največ pozornosti.<sup>42</sup> Temeljno pri tej psihologiji in psihoterapiji je eksistencialno filozofsko gledanje na človeka kot na človeka, ki je v nenehnem prizadevanju za tem, da bi šele postal to, kar v resnici je v svoji avtentičnosti, da šele uresniči samega sebe. Gre za iskanje smisla ali cilja,<sup>43</sup> ki daje človeku ne samo nove alternative, ampak predvsem možnost za samouresničenje ter s tem zdravo, dozorelo in odgovorno doživljanje sebe, drugih in okolja. Frankl je v tem oziru izenačil srečo kot cilj življenja s smislom življenja.

Smisel ali pomen je enovita celota življenja, ki je ne dobimo in ne dohitimo na količinski lestvici s prištevanjem ali množenjem dobrin in ugodij, ker je prej in več kot vsota vseh dobrin in ugodij, ki bi jih utegnil človek v življenju doseči. Smisel torej ni nobena kvantitativna dimenzija, ampak je čista kvaliteta, trdi Trstenjak.

Trstenjak je v svojem teoretičnem pogledu in tudi klinični praksi, ki jo sicer samo implicitno omenja v svojih knjigah, člankih, razpravah in predavanjih, v veliki meri sledil eksistencialno humanističnemu modelu, ki pa mu je dodal še teološko-pastoralni vidik.<sup>44</sup>

Predvsem njegove razprave o samomoru so vse prežete z eksistencialno humanistično miselnostjo ter njeno aplikacijo.<sup>45</sup>

## 4. Transgeneracijske teorije

Lahko bi rekli, da je Trstenjak v svojem neverjetno širokem knjižnem opusu z vso silovitostjo poudarjal človekovo zgodovinsko, to je generacijsko pogojenost. To velja zlasti za njegove poljudnoznanstvene knjige (*Misli o slovenskem*

<sup>42</sup> Prim. *Oris sodobne psihologije II*, 368-370; *Problemi psihologije*, 24-26.

<sup>43</sup> Prim. *Človek bitje prihodnosti*, 111-114, 139; *Skozi prizmo besede*, 157, 186-190.

<sup>44</sup> Prim. *Pastoralna psihologija*, Celje <sup>2</sup>1987, 135-155.

<sup>45</sup> Prim. *Problemi psihologije*, 69, 177, 242-246; *Psihologija ustvarjalnosti*, 144, 191; *Človek bitje prihodnosti*, 108, 118, 193-204; *Oris sodobne psihologije II*, 41-43, 95, 105.

človeku, *Človek in sreča*, *Med ljudmi*, *Biti človek*, *Dobro je biti človek*, *Človek samemu sebi* itd.), pa tudi za znanstvene.<sup>46</sup> Trstenjak je sledil modernim raziskavam na področju intergeneracijske transakcije, prenašanja sporočil, simptomatologije in tudi vrednot vere, narodnosti in morale. Na svojski strokovni in enkratni način je v svojih spisih zaobjel slovensko dušo in pri tem predvsem orisal doživljanje slovenskega človeka, ki ga je krojila viharna zgodovina. Pokazal je na posledice, ki jih kot odsev preteklosti nosi sedanja generacija. Gre za modele razmišljanja, dojemanja in delovanja. Slovenski človek je v tem oziru zares nekaj posebnega, trdi Trstenjak, premagal je jarne potujčevanja, in ko se je zdelo, da že umira, da bo slovenska narodna zavest klonila, je vedno našel izhod. Tako je slovenski človek ostal borec za svojo narodno bitnost in identiteto, in to kljub temu, da je vedno znova služil kot utelešenje evropske anksioznosti; vedno znova mu je bila vsiljena tuja miselnost, tuje čutenje, sprejemal je tujo agresijo, nerazrešene konflikte tujih narodov, ki so ravno v slovenskem človeku našli prostor, v katerem so odlagali svojo nepredelano anksioznost. Vedno so namreč v slovenskem človeku našli krivdo za svojo nemoč.

Nič čudnega torej, kot namiguje Trstenjak,<sup>47</sup> da je slovenski človek zato samomorilski človek. Trstenjak se je s tem problemom zelo veliko ukvarjal, skušal analizirati samomorilčevo notranjo psihično strukturo, iskal rešitve, skušal zdraviti z iskanjem smisla, o tem problemu predaval. Morda ni ob nobenem drugem problemu pokazal toliko empatije do človeške tragičnosti, kakor ravno na primeru samomorilnosti.

## 5. Psihodinamični modeli

Trstenjaku je Freudov nagoni model predstavljal izredno zagonetko, zato je predvsem tej teoriji, ki še danes predstavlja tisto kritično dimenzijo psihoanalize, ob kateri se mora vsak psihoanalitik tako v svoji teoretični kakor tudi v klinični domeni odločiti za ali proti temu modelu, posvetil izredno pozornost. Trstenjak se v svojih razpravah omejuje na zgolj nagoni model in ga skuša osvetliti z najrazličnejših vidikov. Iskal je namreč bistvene vplive, ki so prihajali iz znanstvenih hipotez, ki jih je razvilo devetnajsto stoletje, kritično analiziral ter definiral bistvene komponente nagonkega modela, ki je vsekakor rezultat znanstvenega napredka tega stoletja, ter postavil nagoni model v okvir sodobne znanosti. Dodal mu je tudi sodobni antropološki vidik, ki vsekakor bistveno presega vse stare antropološke modele razumevanja človeka.<sup>48</sup>

Freud je bil v svojih raziskavah in študijah izrazito naravoslovno usmerjen, bil je otrok devetnajstega stoletja, ki je vse zaznamovano z razvojem naravo-

<sup>46</sup> Prim. *Človek bitje prihodnosti*, 198-270; *Problemi psihologije*, 45-75.

<sup>47</sup> Prim. *Človek bitje prihodnosti*, 428; *Problemi psihologije*, 245-246; *Človek in sreča*, Celje 1974, 108; *Misli o slovenskem človeku*, Ljubljana 1991, 125-133.

<sup>48</sup> Prim. *Skozi prizmo besede*, 21, 67-68, 94-95, 107, 153-156, 175; *Človek bitje prihodnosti*, 131-132, 146-147, 178-179, 307, 429-432; *Problemi psihologije*, 22-24, 311-313; *Psihologija ustvarjalnosti*, 40-41, 108, 119, 132, 139, 203, 264; *Oris sodobne psihologije I*, 35-38, 495-502; *Oris sodobne psihologije II*, 349-353.

slovnih ved in determinističnim pogledom na svet, kot ugotavlja Trstenjak. Freud je bil v tem pogledu tudi determinist, saj je pojmoval človekovo naravo docela po načelih fizikalnih zakonov, kjer docela manjka temeljno medčloveško čustvo ljubezni, ki edina more ljudi povezovati v složno ter osrečujočo družbo. Čustvo ljubezni je v fizikalno vodeni znanstveni psihologiji sistematično izključeno, saj je behavioristična, nagonska teorija vse preveč vneto raziskovala samo votlo lupino človeškega vedenja in na ta način skušala odkriti objektivno osnovo osebnosti in njenih medčloveških čustvenih odnosov.

Tudi vse psihoanalitične interpretacije v nagonski teoriji ustvarjalnosti izhajajo iz Freudove razlage. Po Freudu so vse kulturne stvaritve v nekem smislu libidiozni odkloni. Gre za temeljno prepričanje, ki vsako simbolično spoznanje obravnava kot odklon, oziroma patološki kompleks. Vir ustvarjalnosti je namreč v konfliktu, ki izvira iz potlačenih libidioznih želja. Podzavestne sile motivirajo vzporedno ustvarjalno in nevrotično rešitev teh konfliktov. Trstenjak pa pri tem ugotavlja, da je glavni vir konfliktov v človeku prav njegovo simbolično odprto mišljenje. Konflikt se začne, ko simboli trčijo ob gone in obratno, saj je ravno razkol med gonom in simbolom razpel v človeku njegovo silno zgodovino: od podzemeljskih votlin do nebotičnikov, od fetišizma do freudizma, od paleolitske slikarije do abstraktne umetnosti, od prvega bratomora prek številnih vojn, do svetovne morije in strahu pred atomskim uničenjem. Nikjer, pri nobeni živalski vrsti, ne srečujemo načrtnih vojn, kakor to vidimo pri človeku, ki ga vodi zavestni in načrtni razum. Če bi bil tudi pri človeku za napadalnost odgovoren instinktivni nagon, bi se tudi njegova napadalnost kakor pri živalih omejevala na golo samoobrambo in biološko potrebo po preživetju. Tudi najbolj krvoločne zveri napadajo samo toliko, kolikor je potrebno za njihovo prehrano v neposrednem boju za obstoj.

Človek je edino bitje, ki se zvečine vojskuje za simbolične, kulturne vrednote. Številne vojne modernega časa predpostavljajo politične programe, simbole narodnosti in politične sisteme, oltarje, malike, ideale in ideologije in nikakor neposrednega biološkega obstoja.

## Sklep

Kot je mogoče razbrati iz Trstenjakovega neverjetno širokega in genialnega opusa, je bil Trstenjak predvsem psiholog, antropolog, filozof in teolog. Na področju klinične psihologije je zapustil neizbrisen pečat psihologa in antropologa, ki razmišlja sistemsko, integrativno in kritično. Njegov znanstveni opus v klinični psihologiji in psihoanalizi predstavlja svežo integracijo in kritično obravnavo dosedanjih teoretičnih psihoterapevtskih in psihoanalitičnih pristopov in orientacij.

Trstenjak ni razvil, kolikor nam je znano iz njegovih napisanih knjig in razprav, nove terapevtske klinično-aplikativne teorije, metode ali psihoterapevtske tehnike in ni ustanovil nove psihoanalitične šole. Na osnovi njegovih napisanih del niti ne moremo z zanesljivostjo razbrati, katera izmed sodobnih psihoanalitičnih orientacij, metod in tehnik je veljala za osrednjo v njegovi klinični praksi, ker s tega področja ni zapustil nobenih konkretnih napisanih del.

Morda je to naloga njegovih učencev, da predstavijo klinično znanstveno delo, in sicer na osnovi pričevanj njegovih številnih pacientov, ki so polnili njegove delovne dneve.

Kolikor pa poznamo Trstenjaka iz njegovih predavanj in nastopov, z gotovostjo lahko trdimo, da je bil Trstenjak »karizmatik«, ki je z neverjetno intuicijo in retrospektivo zmožal uvideti človeško stisko in jo razrešiti s svojim genialnim intelektom in empatijo. Trstenjak je kot izredno genialen in originalen mislec in poznavalec človeške duše znal najti primerno besedo empatije, ovrednotiti človeško doživljanje in s svojo prodornostjo znal svetovati, oziroma voditi ter pokazati človeku nove perspektive. V tem pogledu Trstenjak predstavlja v klinični psihologiji model, ki je vsekakor enkratni in neponovljiv, kot je enkratni in neponovljiv Trstenjak sam.

**Povzetek: Christian Gostečnik OFM, Anton Trstenjak kot zdravnik duš**

Trstenjak psiholog, antropolog, teolog in filozof je v svojem znanstvenem opusu dosegel genialno sintezo sodobnih humanističnih znanosti. Trstenjak je izreden sistematični mislec, ki integrira teorijo s klinično aplikacijo. Na področje klinične psihologije prinaša enkratno klinično aplikativnost, ki jo karakterizira karizmatičnost.

**Summary: Christian Gostečnik OFM, Anton Trstenjak as Healer of the Soul**

Anton Trstenjak was an anthropologist, a theologian and a philosopher and in his scientific works he achieved a brilliant synthesis of modern humanities. He was an extraordinary systematic thinker integrating theory with clinical applications. Into the field of clinical psychology he brought his unique clinical insight that can be called charismatic.

Janek Musek

## Temeljne poteze psihologije Antona Trstenjaka

Anton Trstenjak je v svojem 65 let trajajočem, torej izjemno dolgem in plodnem ustvarjalnem znanstvenem delovanju, objavil preko 500 enot, od tega preko 70 knjižnih izdaj, 325 člankov in 45 recenzij. Veliko tega dela je bilo objavljeno tudi zunaj meja domovine in to v različnih jezikih ter okoljih (nemško, italijansko, angleško, francosko, češko, hrvatsko, srbsko). Zanimivo je, da je več kot polovica tega velikega opusa nastala v zadnjih tridesetih letih, torej v času, ko je pokojni akademik že prestopil šestdeset let. Bil pa je delaven dobesedno do zadnjih dni.

Ne le globinski, tudi prečni obseg Trstenjakovega znanstvenega dela je nenavadno širok. Napisal je dela na področju treh velikih znanosti: filozofije, psihologije in teologije. Pri tem imajo nekatera njegova dela sintezni, antropološki značaj, nekatera pa sodijo celo na izrazito specialna področja, npr. na področje grafologije. Kakorkoli že vzamemo, pomeni Trstenjakovo delo znanstveni opus enkratnega in neponovljivega formata, ki ga že pregledamo težko, kaj šele ocenimo.

Nedvomno je Anton Trstenjak napisal pomembna dela filozofskega in teološkega značaja. Povsem zanesljivo pa je, da je tako po obsegu kot po kakovosti njegovo glavno znanstveno področje psihologija. Na tem področju je ustvaril največ svojih del in tudi svoja najpomembnejša dela. Daleč največji del Trstenjakove bibliografije torej zavzemajo psihološki prispevki, čeprav je, kot rečeno, napisal zelo veliko tudi del s teološko, filozofsko in v zadnjem času vse bolj tudi antropološko tematiko. S psihološkim raziskovanjem se je začel ukvarjati kmalu po dokončanem drugem doktoratu v letu 1933.

A tudi znotraj psihologije, ki je resnično obsežna znanost, je Trstenjakovo delo izredno razvejano. Skoraj ni psihološkega področja ne discipline, ki je v svojih delih Trstenjak ne bi zajel. Mnogo je psiholoških panog in področij, kjer je opravil ne le vodilno, temveč tudi pionirsko delo pri nas, v Sloveniji, ponekod pa imamo lahko njegove prispevke za pionirske in vodilne tudi v svetovnem merilu.

Trstenjakovo psihološko delo lahko razčlenjujemo po več kriterijih in merilih. Pisal je znanstvene monografije, znanstvene članke in znanstvene recenzije, a mnogi ga morda bolj poznajo po številnih poljudnih delih. Po vsebini zajema njegov psihološki znanstveni opus razprave in druga dela s področja psihologije zaznavanja, psihodiagnostike, psihologije osebnosti, klinične psihologije, socialne psihologije, psihologije dela, vzgojne psihologije, psiholingvistike, psihologije ustvarjalnosti, ekonomske psihologije, ekološke psihologije, politične psihologije

in psihološke antropologije. Če bi skušal kljub nevarnosti, da poenostavljam, razvrstiti Trstenjakovo psihološko znanstveno delo v nekaj najpomembnejših kategorij, bi bile to predvsem naslednje:

1. V prvo kategorijo sodijo Trstenjakova specialna raziskovanja, kjer je razmeroma zgodaj ustvaril dosežke, ki so pomembni v svetovnem merilu. To so zlasti raziskave na področju psihologije barv, kjer je prav kmalu dosegel vrhunske in v strokovnem znanstvenem svetu zelo odmevne dosežke. Objavljal jih je v povojnih letih, pretežno v obdobju med 1945 in 1952, pozneje pa v knjigi *Človek in barve* (1978). Nadaljnje specialno področje Trstenjakovega dela je raziskovanje emocij: s tega področja je napisal več knjig in člankov, zlasti v petdesetih in šestdesetih letih.

2. Še obsežnejše je Trstenjakovo delo na področju raziskovanja osebnosti: osebnostne diagnostike, osebnostnega razvoja in njegovih motenj, osebnostne zrelosti in medosebnih odnosov. To delo pomeni nekako drugo veliko kategorijo Trstenjakovih psiholoških del. O psihodiagnostični tematiki je začel pisati pravzaprav že v predvojnih člankih v *Mladiki*, ostala pa mu je prav intimno blizu tudi naprej. Pri nas so posebno znane Trstenjakove razprave o grafologiji; to tematiko je pregledno strnil v knjigi *Človek in njegova pisava* (1985). Zanimiva je npr. raziskava Szondijevega testa in mnoge observacije o psihodiagnostiki v številnih drugih delih. Sploh je bila Trstenjaku zelo blizu problematika ugotavljanja in razreševanja psihičnih problemov, težav in motenj, torej problematika, ki je nekako v ospredju psihološkega svetovanja, klinične psihologije, psihoterapije in psihiatrije. Prav tem vprašanjem je posvetil številna dela od zgodnjih petdesetih let dalje (npr. odmevno delo *Človek v stiski*, 1960). Z njimi pa se seveda tesno povezujejo širša vprašanja, ki zadevajo problematiko oblikovanja človeka in njegove osebnosti, problematiko duševnega, duhovnega in osebnostnega razvoja, problematiko vzgoje, moralnega in etičnega oblikovanja. Ta vprašanja predstavljajo nekako prvo izhodišče za njegova antropološka znanstvena dela, ki so morda sploh najpomembnejša in zanj najbolj značilna.

3. A vmes je kot drugo izhodišče za velike antropološke sinteze še ena pomembna kategorija Trstenjakovih del. Ta, tretja kategorija, zajema sintetična dela, v katerih se zrcalijo avtorjeve težnje po celostnem obravnavanju in povezovanju ustreznega področja ali panoge psihologije. Tako je Trstenjak z vpeljavo novih, aktualnih in ustvarjalno dodelanih psiholoških pogledov opravil pionirsko delo za celotno slovensko psihologijo na vrsti področij: psihologije zaznavanja, osebnostne in klinične psihologije tudi na področju pastoralne psihologije, psihologije dela, ekološke psihologije, ekonomske psihologije, kognitivne psihologije, psihologije ustvarjalnosti in psiholingvistike. Na vsakem izmed teh področij je prispeval tako podrobnejše analize in razprave kot temeljna in povezovalna dela (med njimi npr. *Pastoralna psihologija*, 1946; *Psihologija dela*, 1951; *Psihologija ustvarjalnosti*, 1981; *Temelji ekonomske psihologije*, 1982; *Ekološka psihologija*, 1984; *Skozi prizmo besede*, 1989).

4. Toda ob izjemnih uspehih na vseh teh bolj ali manj specialnih področjih je ostalo pomembno težišče Trstenjakovega dela prav integracija psiholoških vprašanj na obče psihološki, filozofsko-psihološki, teološki, antropološki in personološki ravni. Tudi s tega vidika je Trstenjakovo delo nedoseženo (in komaj



dosegljivo), o čemer pričajo številne publikacije iz nekoliko poznejšega obdobja, zlasti od izida obeh delov *Orisa sodobne psihologije* (1969 in 1970). Oba dela te obsežne publikacije sodita v sam vrh prikazov sistematike celotne psihološke znanosti in predstavljata po vseh merilih enkratno delo. Med omenjenimi deli je vrsta člankov, ki govorijo o temeljnih vprašanih človekove eksistence in ki povezujejo psihološke, teološke, antropološke in filozofske poglede na to problematiko, seveda pa podaja avtor v njih predvsem svoja kritična dognanja ter zaključke. Vrhunec teh zastavkov psihološke in medznanstvene ter metaznanstvene integracije spoznanj o človeku predstavljajo velika dela *Problemi psihologije* (1976), *Človek bitje prihodnosti* (1985) in *Človek končno in neskončno bitje* (1988). Lahko jih označimo kot poskuse psihološko-antropološko-filozofsko-teološke sinteze spoznanj o človeku in ponovno ugotovimo, da jim komaj najdemo par v sodobni znanstveni literaturi. Pogojno bi lahko ta dela primerjali recimo z znanim delom Teilharda de Chardina in drugih vodilnih antropološko razmišljajočih mislecev našega in preteklega časa.

V novejšem času je ponovno uredil in preoblikoval svoje poglede na več pomembnih področij človekove dejavnosti, o katerih je napisal več publikacij v zadnjih desetletjih; te poglede je sintetično prikazal v knjigah, kot sta npr. *Skozi prizmo besede* (1989) in *Za človeka gre* (1991). Lotil se je tudi znanstveno morda najzahtevnejših in najmanj oprijemljivih, duhovnih in celo transcendentnih vidikov človekove eksistence. Glede prvih se je v številnih delih, v nekaterih najnovejših pa še posebej zelo približal Franklovemu, logoterapevtskemu pogledu na vrednost in smiselnost življenja (*Ljubezen, žarišče družine*, 1995), v delu *Umrješ, da živiš* (1995) pa je psihološko razčlenil razsežnosti verskih in transcendentnih opcij človeške biti.

Posebej je treba omeniti tudi pomembno transdisciplinarno delo *Meje spoznanja* (1974), v katerem je Anton Trstenjak kot iniciator in urednik s sodelavci z zelo različnih znanstvenih področij razpravljal o dometu in omejitvah človekovih znanstvenih prizadevanj v ključnih znanostih, od matematike do psihologije.

5. V naslednjo, peto kategorijo Trstenjakovega psihološkega ustvarjanja bi uvrstil dela, ki zadevajo nacionalne in regionalne značilnosti Slovencev. Nacionalne značilnosti in nacionalni značaj rojakov je Trstenjak raziskoval in opisoval s posebnim zanimanjem in naklonjenostjo. S svojimi raziskavami in ugotovitvami je tako opravil tudi pionirsko delo na področju psihološkega opisovanja Slovencev in njihovih narodnostnih ter regionalnih osebnostnih značilnosti (*Misli o slovenskem človeku*, 1991; *Slovenska poštenost*, 1995).

6. V šesti, znanstveno morda ne tako profilirani, sicer pa zelo obsežni in odmevni kategoriji so Trstenjakova poljudna psihološka dela, ki jih je napisal v svojem enkratnem in neponovljivem razpoznavnem slogu. Znal je na sebi svojstven način poljudno in privlačno prikazati psihološke poglede na pomembna življenjska in bivanjska vprašanja (*Med ljudmi*, 1954; *Pota do človeka*, 1956; *Če bi še enkrat živel ali psihologija življenjske modrosti*, 1965; *Hoja za človekom*, 1968; *Človek samemu sebi*, 1971; *V znamenju človeka*, 1973; *Stara in nova podoba družine*, 1974; *Človek in sreča*, 1974, *Biti človek*, 1989 idr.). Kljub poljudnosti imajo ta dela veliko strokovno vrednost, nikakor pa ne gre prezreti njihovega prosvetlevalnega učinka na velik krog bralstva pri nas in na tujem. In čeprav zveni ka-

kemu znanstveniku oznaka poljudnosti kar pejorativno, imam vtis, da pri Trstenjakovih delih te kategorije ne gre za drugorazredno čtivo, tudi če jih presojava z znanstvenega vidika. Bolj gre za genialno zmožnost prikazati temeljna vprašanja človekovega bivanja na način, ki je splošno razumljiv in na enako vrhunsko zmožnost, podati v tem duhu tudi odgovore in komentarje na ta vprašanja.

Težko in tudi veliko prežgodaj je danes ocenjevati Trstenjakovo psihološko delo, ki je izjemno kompleksno, bogato in ustvarjalno. To delo je po eni strani prikaz razvoja avtorjevih pogledov, temelječih na široki, kar polihistorični izobrazbenosti ter razgledanosti, na globoki strokovnosti in veliki znanstveni usposobljenosti, na dosežkih in ugotovitvah lastnega in tujega znanstveno raziskovalnega dela, zlasti pa na izrednem čutu za človeka in dragocenih življenjskih izkušnjah. Po drugi strani pa vse Trstenjakovo delo povezuje iskanje resnice o človeku in o svetu, ki noče biti delna, ampak skuša ob možnostih, ki so našemu umu na razpolago, pojmovati človeško bitje v vseh razsežnostih, od materialnih, socialnih, kulturnih, individualnih do duhovnih in transcendentnih.

Psihologiji, svoji ljubljeni stroki in znanosti, je akad. Anton Trstenjak posvetil več kot šestdeset let izjemne in vrhunske ustvarjalne moči. Pri tem je posegel v razsežja, ki presegajo meje tradicionalnega in enosmernega znanstvenega pristopa - zaradi Antona Trstenjaka nam pomeni psihologija znanost o človeku v njegovi bivanjski, osebnostni in duhovni razsežnosti, v razsežnosti, ki je noben od sodobnikov pri nas in v svetu ni znal tako vsestransko in obenem globoko prikazati. Bil je, kot sam pravi in kot je tudi naslovil eno svojih del, svojo prvo antropologijo - »vse življenje v hoji za človekom«. Saj je tudi naslovil neko drugo svojo knjigo »za človeka gre«. Res, za kateri višji cilj pa naj gre v našem, človeškem spoznavanju, kot za to, da spoznamo sami sebe. A tako spoznati človeka ni mogoče brez ljubezni - spoznati ga, po besedah Dostojevskega, »takšnega, kot ga je Bog ustvaril«. Kot malokdo pa se je prav Trstenjak zavedal zahtevnosti in nedokončljivosti tega cilja. Tako namreč pove v drugi antropologiji: »Ko bi radi dognali zadnje globine človeškega bitja, se nam godi kakor skandinavskemu gromovniku Thoru (Donarju) - ko se pripravlja na boj s silami vesolja, dobi v napoj čašo, toda ne more je nikoli izprazniti, ker ne ve, da je njena vsebina povezana z neizmernim morjem. Kar vemo o človeku, je le komunikacija z odprtostjo v neizmernost.«

*Hoja za človekom* je Antona Trstenjaka utrjevala v velikem upanju, zaupanju in veri v prihodnost, svojo drugo antropologijo, ki je izšla pred enajstimi leti, je naslovil s pomenljivim naslovom: *Človek - bitje prihodnosti*. Mar to nam, njegovim občudovalcem, tudi ne vzbuja upanja, ki nam ga ne sme zmanjkati, upanja v človekovo naravo in v njegovo poslanstvo? Trstenjakovo življenje je bilo ena sama izpolnitev tega poslanstva, njegov duh pa to poslanstvo še vedno izpolnjuje.

#### **Povzetek: Janek Musek, Temeljne poteze psihologije Antona Trstenjaka**

V izjemnem opusu Antona Trstenjaka so v večini dela s psihološko tematiko. Glede na teme in poudarke ter na cilje avtorja bi lahko ta dela

razdelili v šest glavnih skupin: 1. dela, ki govorijo o rezultatih specialnih psiholoških raziskav, 2. dela s področja osebnosti (osebnostne diagnostike, osebnostnega razvoja in njegovih motenj, osebnostne zrelosti in medosebnih odnosov), 3. temeljna dela s posameznih področij psihologije (pastoralne psihologije, psihologije dela, ekološke psihologije, kognitivne psihologije, psihologije ustvarjalnosti in psiholingvistike), 4. integralna psihološko - filozofsko - antropološka dela (antropološke sinteze, ki pomenijo vrhunec Trstenjakovega dela), 5. dela o psiholoških značilnostih Slovencev in 6. poljudna psihološka dela.

#### **Summary: Janek Musek, Main Characteristics of Trstenjak's Psychology**

The works of Anton Trstenjak mainly deal with psychological topics. With respect to their subject matter and the author's emphases and aims they could be divided into six main groups: 1. works about the results of special psychological research, 2. works dealing with personality (personality diagnostics, personality development and its disorders, personal maturity and interpersonal relations), 3. basic works dealing with different branches of psychology (pastoral psychology, industrial psychology, ecological psychology, cognitive psychology, psychology of creativity, psycholinguistics), 4. integral psychological-philosophical-anthropological works (anthropological syntheses representing the best part of Trstenjak's work), 5. works about psychological characteristics of Slovenes, and 6. popular psychological works.



Jože Ramovš

## Trstenjak - povezovalc človeškega

### Uvod

Naslov prispevka *Trstenjak - povezovalc človeškega*, ki je napisan na sporedu simpozija o Trstenjaku, vsebinsko odgovarja delovnemu naslovu, ki mi ga je dal organizator konec lanskega leta v vabilu na »kolokvij o Trstenjaku«: Trstenjak kot integralni antropolog. Teme sem se razveselil, saj gre za raziskovanje osrednjega Trstenjakovega življenjskega prispevka kulturi in znanosti.

Znano je, da je bil Trstenjak po izobrazbi in v svojih delih filozof, teolog in psiholog. Praktično je deloval izredno aktivno tudi kot pedagog, psihoterapevt, socialni terapevt in kulturnik.

V njegovem delu ima največji delež psihologija, kjer je dosegel tudi svoje najvišje rezultate na področju kvantitativnega in eksperimentalnega raziskovanja. Slovenskemu narodu je bil najbolj znan kot pisatelj poljudno-znanstvenih del o človeku in o medčloveških odnosih ter kot predavatelj o človeku, v zasebni sferi pa neštetim ljudem kot svetovalec v osebnih in družinskih stiskah.

Vse to delovanje temelji v Trstenjakovem temeljnem vprašanju, ki ga je reševal kot znanstvenik, kot pedagog, kot terapevt, kot psiholog, kot teolog in kot filozof: Kdo in kaj je človek? Ob iskanju sodobnega odgovora na to vprašanje je imel jasno opredeljeno vizijo svojega dela. Najbolj je bil vesel svojih del s področja integralne filozofske antropologije, med katerimi gre verjetno primat - tudi sam je bil tega mnenja - poljudni knjigi *Hoja za človekom*.<sup>1</sup>

Vsekakor je povezovanje spoznanj o človeku srčika Trstenjaka kot znanstvenika, kakor je povezovanje ljudi in človeškega srčika Trstenjaka kot človeka. Naslov *Trstenjak - povezovalc človeškega* torej ni le bolj slikovito izražen pojem za Trstenjakovo integralno antropologijo, temveč tudi jedrnata opredelitev celotnega njegovega življenja.

V referatu bomo skušali nakazati najprej nekaj misli o koreninah Trstenjakovega celostnega pojmovanja človeka v njegovem življenju, nato pa temeljni očrt o sledih integralne antropologije v njegovem znanstvenem in strokovnem delu; pred obojima pa bomo orisali pojem integralne antropologije. Če govorimo o celostnem gledanju na človeka, moramo biti pač tudi sami dosledni: najprej

<sup>1</sup> Prim. A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, MD, Celje 1968.

človek sam in njegovo življenje, nato pa analiza del, ki jih je zapustil. Nekaj mesecev po Trstenjakovi smrti nam je - vsaj najbližjim - njegova osebnost še sveže pred očmi. Psihološko je takoj po smrti bliže človekova osebnost, s časom pa so bolj v ospredju njegova pomembna dela. V omejenem časovnem obsegu tega referata je zastavljena tema prikazana le kot shematski očrt, ki terja podrobnejšo argumentacijo v obširnejšem članku.

### **Pojem integralna antropologija**

Pojem integralna antropologija ni ustaljena oznaka za eno od znanosti o človeku. Trstenjak ga je rad uporabljal, ni ga pa izčrpno opisal in definiral. Sam sem ga omenjal že leta 1975 v diplomski nalogi v zvezi s Trstenjakovim razpravljanjem o človeku, kar je našlo dober odziv.

Preden nadaljujemo s prikazom Trstenjaka kot integralnega antropologa, moramo navesti nekaj misli za uokvirjenje tega pojma.

1. Za 19. stoletjem, stoletjem industrijske revolucije in prodora naravoslovnih ved, je prišlo 20. stoletje z velikim razmahom antropoloških ved: psihologije, sociologije, biologije, medicine, socialnega dela, politologije, komunikologije, paleontologije. O človeku vemo danes veliko več kakor pred sto leti, celostnega strokovnega odgovora na vprašanje, kdo in kaj je človek, pa prav tako ni, kakor ga ni bilo pred tem. V nekem smislu smo celo dalj od njega kakor prej, ko je ta odgovor implicitno osredinjal vse različne vidike kulturne tradicije. Vsaka od znanosti o človeku je namreč s specializiranim poglobljanjem v svoj parcialni vidik človeka kopičila čedalje večjo količino spoznanj o svojem vidiku človeka in jih tudi uporabno instrumentalizirala, vendar pa se je s svojim parcialno omejenim pogledom, za katerega je Trstenjak večkrat uporabil ironični naziv »fahidiotizem«, s svojim ekskluzivnim strokovnim izrazoslovjem in s svojo specifično metodologijo obenem tudi čedalje bolj oddaljevala od drugih ved in od povezave svojih spoznanj v celostno podobo človeka.

2. Kaže, da po onesnaženju narave, ki je bila logična posledica sparcializiranega pogleda na naravo, prihaja v ospredje zavesti človeštva danes že kar kronična problematika medčloveških odnosov - zlasti temeljnih medčloveških odnosov v zakonu in družini, problematika smiselnega preživljanja starosti ob vse večjem številu starih, problematika množičnega omamljanja, bivanjske praznote in nasilja. Te množične zagate naše civilizacije koreninijo predvsem v pomanjkljivosti sodobnega odgovora na vprašanje: Kdo in kaj je človek?

3. Zdi se, da za zelenim ekološkim gibanjem na področju materialnega preživetja prihaja val »zelenega« ekološkega ozaveščanja o človeku samem, o njegovem življenju, o neposrednem sožitju z bližnjimi in o sožitju človeških kultur, o ravnotežju med koreninami človeštva v kulturni preteklosti in prostranstvom odprtih možnosti v prihodnosti, o uravnoteženem sožitju z naravo.

Nosilna veda tega gibanja je lahko le celostna, sistemska veda o človeku - integralna antropologija, ki mora imeti naslednje značilnosti:

1. Biti mora znanost, ki sproti sprejema spoznanja vseh ved o človeku in iz njih ustvarja novo kvaliteto celostne podobe človeka v družbi in naravi. Ne more pa biti znanost v klasičnem pomenu besede, ker se ne sme razvijati v vse

bolj specializirano ožino svojega specifičnega predmeta, temveč vse bolj v interdisciplinarno širino.

2. Ne sme biti zgolj eklektično in aplikativno zbirališče spoznanj, ki jih imajo vse vede o človeku, temveč ustvarjalec temeljnih sodobnih spoznanj o bistvu človeka, pri tem pa ne sme biti zgolj abstraktno razglabljanje in opredeljevanje človeka v smislu klasične filozofske antropologije, ki ne doseže celote dejstev življenja sodobnega človeka, temveč konkretna v smislu sodobnega systemskega včlenjanja današnjega znanja in človeških potreb.

3. Ne sme se omejiti na klasično znanstveno polje vzročno posledičnih spreg, kjer je možnost enoumnega napovedovanja, saj bi s tem izključila možnost človeške osebne svobode in odgovornosti, ki sta temeljna predpostavka vseh človeških kultur; z druge strani pa ne sme sprejeti teh neraziskanih in s sodobnim znanstvenim aparatom morda neoprijemljivih pojavov na iracionalni način, kakor to delajo danes inštituti raznih verskih in psevdoverskih gibanj, zlasti misijonarsko prodornejših sekt.

Anton Trstenjak je predstavnik te usmeritve: vse njegovo življenje je bilo »hoja za človekom«. Integralna antropologija je sotočje vseh številnih strug njegovega življenjskega toka vse do izliva v ocean večnosti,<sup>2</sup> prav tako pa skupni imenovalac vsega njegovega znanstvenega in strokovnega dela.

### **Korenine Trstenjakovega celostnega pojmovanja človeka**

Omenili bomo pet pomembnih korenin Trstenjakovega celostnega pojmovanja človeka v njegovem življenju. Navedeni podatki so deloma splošno znani, deloma zapisani v njegovih delih in intervjujih ali zbrani v neobjavljenih pogovorih s Trstenjakom.<sup>3</sup>

#### *1. Vzgojna dota iz rodne družine*

Izhajal je iz samostojne kmečke družine v Prlekiji. Ta pokrajina je ponosno gojila slovensko kulturo in dajala narodu velike duhove na vseh področjih ustvarjalnosti. Stik z naravo in trdim kmečkim delom, doživljanje razširjene tradicionalne družine in žive medčloveške povezave s sosedi so Trstenjaku od malega oblikovali zdrave temelje za celostni pogled na samostojnega človeka z osebno pobudo in odgovornostjo, na temeljne medčloveške odnose in človekov odnos do narave.

Tudi neposredna vzgojna dota rodne družine je bila ugodna za razvoj globokega in širokega gledanja na človeka. Njegov oče - mali kmet - je ostal v očeh Trstenjaka vse življenje vzor skromnega in ponosnega, delavnega in poštenega človeka širokega duha in obzorij. Bil je tudi župan za skupino okoliških vasi, kmetje so ga cenili po njegovi bistrosti (na pamet je vedel vse katastrske številke parcel v občini) in po človeški modrosti - k njemu so se obračali po nasvete in za poravnavo sosedskih sporov, saj je imel zrelo in samostojno mišljenje ter razsojanje o problemih. Emocionalno barvo svojega pogleda na človeka pa je Trstenjak imel po svoji materi. Njena slika je vedno

<sup>2</sup> Prim. A. Trstenjak, *Umrješ, da živiš*, MD, Celje 1993.

<sup>3</sup> Prim. J. Ramovš, *Pogovori s Trstenjakom*, neobjavljeni magnetogrami.

visela nad njegovo posteljo. V Trstenjakovi zavesti je bila njegova mati predvsem dober človek z veliko čuta za lepoto in skladnost, za kulturo in dobre medčloveške odnose. Med drugim je zelo lepo in rada pela, kar je odlikovalo tudi Trstenjaka. Pri tem pa ji - preprosti kmečki ženski - ni manjkalo zrele družbene kritičnosti. Ko so v povojnih komunističnih čistkah zaprli staro sosedo in je tam umrla, je mati zgroženo dejala sinu: »Tunek, kakšna je ta oblast, ki se boji ene stare babe?!«

### 2. Osebna družba

Rodno okolje z ugodno klimo za razvoj Trstenjakovega gledanja na človeka je bila zanj srečna usoda, izbiranje svoje ožje družbe v mladostnih letih in pozneje v življenju pa je povsem njegova osebna odločitev. Sam se je vse življenje družil z ljudmi, ki so se med seboj plemenitili v širokem, poglobljenem gledanju na človeka in družbo.

V gimnazijskih in študentskih letih si je izbral družbo v duhovnem okolju mladinskega gibanja, katerega duhovni oče je bil Romano Guardini - miselni predhodnik Drugega vatikanskega koncila; Trstenjak ga uvršča med »pet velikih« mislecev tega stoletja.<sup>4</sup> V tem krogu so bili njegovi somišljeniki in prijatelji mnogi, ki so pozneje pustili odločilne sledi na raznih področjih v slovenskem narodu, na primer pedagog Josip Jeraj, pesnik Edvard Kocbek, nadškof Jožef Pogačnik, slavist Jakob Šolar, pesnika Tone in France Vodnik, oče slovenske telesne kulture Drago Ulaga, znani pljučni zdravnik Tomaž Furlan, pedagog Stanko Gogala, baletnik Pino Mlakar in drugi. Po prihodu v Ljubljano je Trstenjaka takoj vzel v svoj prijateljski krog pisatelj in vodilni kulturnik Finžgar. V teh letih je bil Trstenjak že soavtor knjige s Plečnikom in Steletom.<sup>5</sup> Poleg tega je Trstenjak vzdrževal redne prijateljske stike tudi z nekaj strokovnjaki slovenskega rodu in tujci po svetu, zlasti pa z nekaterimi koroškimi in tržaškimi Slovenci.

Tukaj je treba poudariti, da je bila Trstenjakova stalna življenjska družba tudi samota. Pisal in razmišljal je odmaknjen od vsega sveta, v samoti in miru pri šolskih sestrah, pri frančiškanih na Brezjah in drugod.

Dobra družba velikih ljudi in poglobljeno snovanje njegova duha v samoti sta odločilno oblikovala njegov pogled na človeka.

### 3. Zavestna hoja v sredini

Trstenjak je bil po naravi miren, nebojevit. Po značaju in prepričanju je bil zagovornik zmerne zlate sredine in medčloveške sloge. Pri vsem pa je kritično mislil s svojo glavo in se ravnal do izzivov z ene in druge strani po svojem preudarku. Ta usmerjenost je bistvena sestavina njegove podobe o človeku. Sam jo je imel tudi jasno utemeljeno.

V slovenskem narodu je že celo stoletje »v modi« delitev ljudi na »naše in one«, tako katoliška »delitev duhov« kakor marksistična »razredna diferenciacija«. Viktor E. Frankl<sup>6</sup> razčlenjuje psihološko patologijo našega časa in

<sup>4</sup> Prim. A. Trstenjak, *Pet velikih*, Slovenska matica, Ljubljana 1992, 151-180.

<sup>5</sup> Prim. F. Stele, J. Plečnik in A. Trstenjak, *Architectura perennis*, Ljubljana 1941.

<sup>6</sup> Prim. V. E. Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse*, Piper, München-Zürich 1987, 115.



ugotavlja, da je kolektivizem, to je neosebno doživljanje, presojanje in ravnanje po nekem skupinskem stereotipu, ena od štirih množičnih patologij ali »kolektivnih nevroz« našega časa, ki zajeda duševno zdravje mnogih v skupnosti in se kaj hitro kombinira z naslednjo od patologij, fanatizmom; ta pa negira človeško dostojanstvo osebe drugega, drugače mislečega. Take razmere niso naklonjene »zlati sredini«. V njih ostaja miroljuben človek in učitelj složnega sožitja med ljudmi »nikogaršnji« - na tanki ločnici med obema taboroma, kamor letijo strele z obeh strani. V potrebi pa seveda obe strani radi uporabita takega človeka za svojo korist.

To je doživljal tudi Trstenjak vse življenje. Nešteto anekdot iz njegovega življenja bi lahko navedli kot ponazorilo.

Pred vojno je imel v gimnazijskem razredu v Mariboru dijaka, ki je bil sin veleposestnika in se je iz objestnosti napol javno hvalil s tem, da je komunist. Med vojno se je Trstenjak z njim srečal na ljubljanski ulici, ko je bil ta fant tajni domobranski policist v civilu. Fant ga je z isto objestnostjo kakor nekaj let prej v gimnaziji ogovoril: »Glejte gospod, kako se spreminjajo časi! V gimnaziji sem jaz veljal za komunista in bi me vi kot katehet lahko izključili iz šole. Zdaj veljate vi kot socialist za nevarnega in jaz vas lahko takoj pošljem v Dachau. Pa vas ne bom.« Tako je sklenil pozdrav svojemu bivšemu učitelju verouka.

V povojnih letih je Udba tudi Trstenjaka špijonirala. Nekoč je potožil uradnici na univerzi - bil je zadnji dekan Teološke fakultete pred izključitvijo - da ga menda pet ljudi špijonira. Skrivaj ga je vprašala: »Ali štejete tudi mene mednje?« Ko je začudeno zanikal, mu je zaupala: »Odslej vedite, da vas šest!«

Včasih nam je resno povedal, kako ga je v tistih časih »angel varuh« rešil desetletnega zapora. Nekega dne je šel z univerze domov in neznana dama, ki je prišla tik ob njem, mu je rekla: »Ničesar ne verjemite nikomur!« To čudno sporočilo mu je odmevalo po glavi, ko je nekaj trenutkov za tem vstopil v stanovanje, kjer sta ga čakali dve ljubeznivi dami in mu hoteli izročiti »samo pozdrave« od nekega duhovnika iz Trsta, od koder naj bi prišli. Proti svoji naravi ju je ostro prijel, kdo sta in kaj ima on z vsem tem; takoj da ju gre naznanit policiji, ki je bila v isti hiši v sosednjem stanovanju. Res je odšel, ženski pa tudi. Naslednje jutro so brali v časopisih, kako je oni duhovnik v Trstu največji izdajalec. Nekaj duhovnikov, Trstenjakovih kolegov, ki se damama na prinesen pozdrav niso odzvali tako »nekulturno«, je dobilo po deset let zapora.

V letih pred vojno, preden je odšel v Ljubljano, je bil spiritual v mariborskem semenišču. Organizacija mladcev Katoliške akcije se je širila tudi tam in dala svojim članom tajno povelje, da ne smejo hoditi k Trstenjaku k spovedi in na duhovne pogovore. Trstenjak je šel k škofu, naj mu da kako drugo dolžnost, ker kot spiritual nima kaj delati. Škof pa mu je dejal, naj ostane, češ, da je v teh časih ožine tem bolj potrebno, da ostaja kot spiritual človek s širokim duhovnim pogledom in čutom za uravnoteženost v zlati sredini.

Podobni nesporazumi in sumničenja so se mu dogajali tudi ob kandidaturi za profesorja v Ljubljani in po prihodu v Ljubljano, zlasti med vojno. Zanimiv primer o tem je neka duhovniška konferenca, na katero so povabili Trstenjaka, da je predaval o pastoralni psihologiji. Prav tedaj so bile proti njemu pri škofu Rožmanu ovadbe, ki naj bi ga spravile s fakultete. Tudi predavanje je bilo na

nek način past, kajti takoj po predavanju je prvi razpravljalec trdil, češ da je to, kar so pravkar slišali, čisti modernizem, mešanje psihologije v teologijo. Če tak človek predava bodočim duhovnikom na Teološki fakulteti, ne bomo daleč prišli. Nato se je oglašil v istem tonu drugi in še tretji. Vsi so vedeli, da tudi škof Rožman, ki je sedel v prvi vrsti, ni naklonjen Trstenjaku. Tedaj je škof vstal, se obrnil proti občinstvu in rekel: »Gospodje, nihče naj ne reče več besede proti predavanju prof. Trstenjaka! Tega, kar je predaval, smo zelo potrebni jaz in mi vsi. Vas, gospod prof. Trstenjak, pa tukaj pred vsemi duhovniki prosim, da nam napišete o tem celo knjigo.« To je bila pobuda za pisanje *Pastoralne psihologije*, ki jo je takoj med vojno napisal, sam škof pa prebral in dal potrebno cerkveno dovoljenje za izdajo; to seveda potem ni bilo uporabljeno, ker med vojno ni izšla.

Z anekdotami o njegovi zavestni hoji za človekom v zlati sredini ter o njegovih uspehih pri tem, pa tudi o udarcih z ene in druge strani, bi lahko nadaljevali, vendar naj dodamo le še, da je udarce z desne, katoliške strani doživljal boleče, kot tragiko, ni pa šel v polemično zavračanje.

#### 4. Med dejstvi zgodovine in upanjem prihodnosti

Zanimivo je, da je Trstenjaka nadvse zanimala zgodovina; še zadnja leta življenja je poleg drugih podatkov znal na pamet zapovrstje in letnice vladanja vseh avstrijskih cesarjev. Vsako zgodovinsko knjigo je prebral na dušek.

Pri tem pa je bil povsem usmerjen v prihodnost. Očaral ga je Chardin<sup>7</sup> z vizijo razvoja človeka. Ob stranpoteh človeštva današnje civilizacije je s pogledom v prihodnja tisočletja človeštva izrekal svojo vero, da to ni »senilna demenca«, temveč lahkomiselnost »puberteta« človeštva. Zazrt je bil v napredek. Na steni je visela slika prvega človeka, ki stopa na Luno. Njegova priljubljena antropološka tema je bilo upanje. Ko je po zadnji težji operaciji leta 1992 za silo okrevaj, sva govorila o njegovem delu v prihodnje. Pred seboj je videl zlasti dve svoji temi, ki bi ju želel temeljiteje obdelati: slovensko poštenost in upanje.

Vendar pa Trstenjak ni bil niti zgodovinar niti futurolog ali filozof upanja, temveč usmerjen v človeka sedanjosti, ki raste iz konkretne preteklosti v možnosti odprte prihodnosti. Ta časovna razsežnost je tudi ena od bistvenih korenin njegove integralne antropologije.

#### 5. Graditelj mostov

Če je v intimnem osebnem pogovoru s Trstenjakom beseda nanek na dejstvo, da je duhovnik, se je rad poimenoval *pontifex* - graditelj mostov. Trstenjaku je bilo povsem tuje, da bi se potegoval za nazive in časti v hierarhiji duhovniškega stanu, izraz *pontifex* pa mu je ugajal zaradi etimološkega pomena.

Danes bi morda najbolje označili bistvo njegove usmerjenosti, če bi rekli, da je bila ekološka, sistemska ali zelena na socialnem in duhovnem področju. Trstenjak je verjel, da je resničnost smiselna celota, sistem, v katerem ima vsaka stvar svoje smiselno mesto in vrednost: vsak človek s svojim značajem, vsaka človekova življenjska izkušnja, vsaka posamezna znanstvena smer, vsaka človeška potreba in energija, pa tudi vsaka človeška težava, stiska, zmota in krivda. Glavni problem je, da ljudje ne odkrijemo smisla posamezne stvari, da je

<sup>7</sup> Prim. A. Trstenjak, *Pet velikih*, 7-89.

ne postavimo na pravo mesto, da ne vidimo njene vrednosti tam, ki jo v smiselni celoti resnično ima, pač pa pogosto tam, kjer je nima. Življenjska modrost je, da človek vidi smiselno celoto in pravo mesto vsake stvari v tej celoti, da pomaga graditi mostove med posameznimi deli celote, premoščati prepade med skrajnostmi. Tak človek je *pontifex*.

Zato sem s prepričanjem dejal v trenutku slovesa od pokojnega prijatelja in predstojnika na Plečnikovih Žalah v Ljubljani: »Trstenjak je vsaj sedem desetletij - od svojega prvega tiskanega članka 1926 - gradil mostove:

- v znanosti mostove do novih spoznanj in odkritij človeškega razuma;
- v antropologiji mostove med različnimi strokami in znotraj njih med različnimi teorijami;
- pri strtih ljudeh mostove do novega upanja;
- pri sprtih ljudeh mostove med možem in ženo, med starši in otroci, med 'sovražniki' vseh barv in nazorov v vojnem in mirnem času;
- delavnim ljudem je pomagal premoščati psihološke prepade med človeškimi željami in resničnostjo;
- pri zaprtih in preganjanih, zlasti med vojno, most do prostosti;
- pri odprtih iskalcih zadnjih skrivnosti most proti obzorjem Duha;
- pri nadarjenih most do polne ustvarjalnosti;
- pri sleherniku most za nenehno hojo za človekom, za človeškim dostojanstvom, za trdno voljo do smiselnega človeškega življenja.«

### **Sledi integralne antropologije v Trstenjakovem znanstvenem in strokovnem delu**

Ko iščemo sledi integralne antropologije v Trstenjakovem znanstvenem in strokovnem delu, bi lahko pristopili kronološko k njegovemu ogromnemu pisnemu opusu in po metodi kvalitativne analize luščili iz del spoznanja o človeku, jih razvrstili v posamezne kategorije ter na koncu ugotavljali, koliko so povezane v celostno podobo človeka. Videli bi, da je tako v njegovem strokovnem prvem članku<sup>8</sup> kakor v njegovi zadnji, 47. izvorni knjigi<sup>9</sup> v ospredju celosten človek, pri čemer Trstenjaku nobena človeška skrajnost ni tuja, vendar pa tudi nobena, trenutno še tako izstopajoča posameznost, ne more zabrisati jasne celote *človeka v ravnotežju*.<sup>10</sup> Takšna raziskava Trstenjakove integralne antropologije bi bila temeljita, tukaj pa se omejimo le na bežen sprehod po glavnih področjih njegovega znanstvenega in strokovnega delovanja ter v njih opozorimo na glavne vire njegovega povezovanja vsega človeškega.

#### *1. V filozofiji*

Že z doktorsko disertacijo se je leta 1929 usmeril k Francetu Vebru, k njegovi psihološko obarvani filozofiji in predmetno teoretičnim poskusom

<sup>8</sup> Prim. A. Trstenjak, *V luči stoletij*, v: *Križ* 1(1928), 5-8.

<sup>9</sup> Prim. A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995.

<sup>10</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek v ravnotežju*, MD, Celje 1957.

približati se vsaj posredno konkretnosti človekovega doživljanja.<sup>11</sup> Blizu so mu bili tudi eksistencialisti, zlasti Jaspers<sup>12</sup> z zagnanostjo v človekovo konkretno eksistenco. Ves profesorski vek je dopolnjeval in poglobljal svoje poznavanje celotne filozofske misli v zgodovini, ki gleda človeka zdaj s te, zdaj z one strani, zdaj abstraktno, zdaj konkretno, kot celota pa nudi bogastvo spoznanj o njem.<sup>13</sup> Zanimivo je, da je z veseljem predaval in napisal tudi skripta o kozmologiji, pri čemer je dal poseben poudarek človekovi povezanosti s celoto narave.

### 2. V pastoralni pedagogiki in psihologiji

Trstenjak je avtor prve versko pedagoške psihologije na svetu<sup>14</sup> in prve pastoralne psihologije.<sup>15</sup> Celostno podobo človeka, utemeljeno v celotnem naravoslovnem in psihološkem znanju, je pionirsko uveljavljal v katoliški Cerkvi v času, ko je tako povezovanje vsega človeškega s teologijo in pastoralo še izzivalo očitek modernizma. Tej smeri je ostal zvest vse življenje, zlasti kot pisec člankov v pastoralnih revijah in kot pridigar.<sup>16</sup>

### 3. V pedagogiki

Vodilni slovenski pedagoški teoretik Franc Pediček je uveljavil koncept antropološke pedagogike,<sup>17</sup> pri čemer se je vedno rad skliceval na Trstenjaka. Sam Trstenjak nam je kot pedagog znan zlasti po devetih poljudnoznanstvenih knjigah, ki so izhajale v redni zbirki Mohorjeve družbe med leti 1954 in 1993. Te knjige so v slovenskem človeku budile čut za celostno podobo človeka v času komunističnega kolektivismu in porabniške površnosti. Tako so sto tisoči bralcev teh knjig kakor tudi nešteti poslušalci njegovih predavanj vzeli Trstenjaka za svojega prav zaradi osebnega žara, ki je vel iz njih.

### 4. Pri svetovalni in terapevtski pomoči ljudem v stiski

Trstenjak je bil v svoji sobi nad pol stoletja svetovalec in terapevt ljudem v osebnih in družinskih stiskah; nešteti so se zatekli k njemu po pomoč. To delo je opravljal s skrajnim poslušom za konkretno človekovo situacijo, obenem pa s skrajnim taktom za nedotakljivost njegove osebe.

Zanimiv je njegov mehanizem za varovanje anonimnosti. Če se je isti človek čez čas vrnil in začel pogovor, češ, saj me že poznate in hotel nadaljevati, ga je prekinil: »Poznam vas, toda ničesar ne vem o vas. Ključ od vašega problema sem vam vrnil. Povejte mi en stavek, pa mi boste vse spet odprli.« Upoštevanje celostne podobe človeka z vsemi njegovimi razsežnostmi je zagotovilo, da bo svetovalec ali terapevt res lahko doživljal svojega klienta tudi v praksi kot

<sup>11</sup> Prim. A. Trstenjak, *Filozofski spisi I. Izbrana dela 3*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.

<sup>12</sup> Prim. A. Trstenjak, *Pet velikih*, 181-229.

<sup>13</sup> Prim. A. Trstenjak, *Zgodovina filozofije. Izbrana dela 2*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.

<sup>14</sup> Prim. A. Trstenjak, *Metodika verouka*. Očrt versko pedagoške psihologije, Ljubljana 1941.

<sup>15</sup> Prim. A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, Ljubljana 1946.

<sup>16</sup> Prim. A. Trstenjak, *Da bi bili z njim*, Dom prosvete, Tinje 1975.

<sup>17</sup> Prim. F. Pediček, *Edukacija danes*. Poglavlja za pedagoško antropologijo, Založba Obzorja, Maribor 1994.

človeka s povsem enakim človeškim dostojanstvom kakor sebe ali svoje bližnje prijatelje, ki nimajo hudih težav.

Kako je Trstenjak doživljal kakovost človeka, kaže tudi to, da pomoči človeku nikoli ni dopustil kvantificirati s plačilom, kajti kvaliteta je v osnovi zastojniški dar. Ko so mu ljudje po končanem svetovalnem pogovoru ponujali plačilo, ga je vedno odločno odklonil z besedami: »Če je treba človeku za dobro besedo plačati z denarjem, je blizu konec sveta!«

#### 5. V psihologiji

»Psihologija je znanost o duši brez duše,« se je rad šalil ob dejstvu, da je dosedanja psihologija razparcelirana v nešteto delnih smeri in teorij o posameznem vidiku človeka. Celote človeka ni v njej. Trstenjak je bil v vseh svojih številnih smereh psihološkega raziskovanja tudi antropolog, ki je parcialna spoznanja uvrščal v celostno podobo človeka, celoto sodobnega psihološkega znanja pa je skušal zaobjeti v oris,<sup>18</sup> če ga že ni mogoče v podobo človeka. Seveda se je pri tem zavedal tudi številnih še nerešenih problemov,<sup>19</sup> katerih reševanje še čaka psihologijo kot eno osrednjih antropoloških ved.

#### 6. V sociologiji in sociali

Že Trstenjakova *Pastoralna psihologija* je do neke mere tudi sociologija, saj govori o duhovniku in vernem človeku v sodobni družbi. Njegova prva poljudna knjiga *Med ljudmi*<sup>20</sup> obravnava najbolj aktualna vprašanja o medčloveških odnosih, veliko je pisal o družini,<sup>21</sup> manjšinah, narodu.<sup>22</sup> V teh delih obravnava predvsem človeka v družbi. Nedvoumno upošteva neizmerno moč in vpliv, ki ju ima družba na človeka, toda nikoli ne zapade sociologizmu, da bi človeka reduciriral na rezultanto družbenih vplivov, kakor ga kot psiholog nikoli ne reducira na rezultanto podzavestnih in zavestnih psiholoških danosti.

#### 7. V kulturologiji

Integracija vsega sodobnega znanja o človeku v celoto integralne antropologije je danes potrebna, a tvegana naloga. Trstenjakovo pionirsko prizadevanje pri tem ni zašlo v slepo ulico, ker se je zanimal za kulturo,<sup>23</sup> posebej za besedo, ki je dobesedno in simbolični vezni člen vse te heterogenosti. Že v prvem desetletju svojega strokovnega in znanstvenega delovanja pred vojno je tej temi posvečal obširne in temeljite študije, izčrpno pa izriše celostno podobo človeka »skozi prizmo njegove besede« v eni od svojih vrhunskih znanstvenih knjig.<sup>24</sup>

#### 8. V antropologiji

V začetku sem dejal, da je bil Trstenjak najbolj vesel svojih antropoloških knjig. V njih je skušal prikazati strnjena spoznanja o človeku v vseh njegovih

<sup>18</sup> Prim. A. Trstenjak, *Oris sodobne psihologije. I. del: Teoretična psihologija*, Založba Obzorja, Maribor 1969; *II. del: Uporabna psihologija*, Založba Obzorja, Maribor 1971.

<sup>19</sup> Prim. A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, Slovenska matica, Ljubljana 1976.

<sup>20</sup> Prim. A. Trstenjak, *Med ljudmi*, MD, Celje 1954.

<sup>21</sup> Prim. A. Trstenjak, *O družini. Izbrana dela I*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1994.

<sup>22</sup> Prim. A. Trstenjak, *Misli o slovenskem človeku*, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1991.

<sup>23</sup> Prim. A. Trstenjak, *Krščanstvo in kultura*, Dom prosvete, Tinje 1975.

<sup>24</sup> Prim. A. Trstenjak, *Skozi prizmo besede*, Slovenska matica, Ljubljana 1989.

razsežnostih. Kakor po Jakobovi lestvi spoznanj o človeku se dviga s klina na klin vse više. Vsako od svojih antropoloških knjig postavlja na biološka in paleontološka tla; svetovna spoznanja s tega področja nam je sedaj izčrpno podal njegov učenec Jože Hlebš.<sup>25</sup> Svojo teoretično hojo za človekom je vedno končal povsem odprto na meji skrivnosti »hoje za Sinom človekovim«,<sup>26</sup> le da se je v eni od svojih večjih antropologij pretežno posvetil fenomenologiji človekovega nihanja med neštetimi pojavnimi oblikami človekovanja,<sup>27</sup> v drugi pa bolj pastoralnim vprašanjem.<sup>28</sup> V vsaki od Trstenjakovih antropologij pa je rdeča nit filozofski razmislek o skrivnosti človekove zavesti, ki reflektivno dojema samo sebe in je zmožna voditi to bitje v preseganje samega sebe.

Referat o Trstenjaku kot integralnem antropologu lahko strnemo v en sam njegov stavek, ki je naslov ene od njegovih antropoloških knjig,<sup>29</sup> obenem pa moto njegovega življenja in dela: *Za človeka gre*.

### Povzetek: **Jože Ramovš, Trstenjak - povezovalc človeškega**

Avtor ugotavlja, da je prizadevanje po integralnem sodobnem odgovoru na vprašanje, kdo in kaj je človek, danes zelo aktualno, v Trstenjakovem življenju in delovanju pa osrednje. V prvem delu prispevka skuša orisati pojem integralna antropologija, v drugem prikaže korenine Trstenjakove integralne antropologije v njegovem življenju, v tretjem pa oriše glavne sledi integralne antropologije v njegovem znanstvenem in strokovnem delu.

### Summary: **Jože Ramovš, Anton Trstenjak as Integrator of Human Aspects**

Efforts to find an integral modern answer to questions about the who and what of man are gaining topicality and they were central to the life of Anton Trstenjak. The author first tries to outline the conception of integral anthropology, in the second part he shows how it was rooted in Trstenjak's life and in the third part he describes the main traces of integral anthropology in Trstenjak's scientific and specialist works.

<sup>25</sup> Prim. J. Hlebš, *Izvor človeka*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.

<sup>26</sup> Prim. A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, 149.

<sup>27</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti. Okvirna antropologija*, Slovenska matica, Ljubljana 1985.

<sup>28</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje. Oznanjevalna antropologija*, Mohorjeva družba, Celje 1988.

<sup>29</sup> Prim. A. Trstenjak, *Za človeka gre. Izbrana razmišljanja*, Založba Obzorja, Maribor 1991.

Anton Stres

## Trstenjak kot religijski mislec

Religioznost je človekova pristna razsežnost in celo bistvena sestavina njegovega duhovnega življenja. Znano je, da je moderna miselnost antropocentrična in da ta antropocentrizem doseže včasih celo skrajne oblike v antropoteističnih nazorih, med katerimi je najbolj znan humanizem mladega Marxa, ki pa je povzel in po svoje oblikoval Feuerbachov antropoteizem. Ta misel je prežemala marksistično ideologijo, ki je bila uradna ideologija družbenega in znanstvenega okolja, v katerem je živel in deloval Anton Trstenjak večji del svojega življenja. Toda ne glede na to življenjsko okoliščino je znano, da je misel novega veka izrazito antropocentrična: človek je postavljan ne samo v ospredje, ampak je celo merilo in kriterij resnice in vrednote. Na to izhodišče se postavlja tudi Trstenjak, ko opredeljuje svoj odnos do religije in do njene osrednje resničnosti, namreč Boga. »Sodobni človek prepozna, priznava in sprejema Boga predvsem prek človeka in v človeku. To temeljno psihološko religiozno dejstvo ima... tudi svoje globoke filozofsko teološke korenine obenem s kulturno zgodovinskimi ozadji«<sup>1</sup>. Zato tudi Trstenjak ocenjuje, da so Tomaževi metafizični dokazi za Božje bivanje logično sicer pravilni, vendar ne morejo pripeljati dlje kakor do prepričanja, da nekaj mora biti, pri čemer pa še vedno ostaja odprto najbolj bistveno in odločilno vprašanje, ali je »tisto nekaj« Bog v religioznem pomenu besede.

V svoji antropologiji se Trstenjak ujema z vsemi tistimi modernimi antropologi, ki opozarjajo na človekovo bistveno razpetost med končnost in neskončnost. Vidiki te razpetosti so zelo številni in ta razpetost zaznamuje ves človekov duhovni dinamizem oziroma ga ravno ona vzpostavlja in napaja. To je tako skupno stališče vse sodobne antropologije in vseh antropologov, ne glede na to, ali se prištevajo k religioznim ali nereligioznim, da se pri tem ne kaže posebej ustavljati. Naj samo omenim, da je predvsem Trstenjakovo delo *Človek bitje prihodnosti*<sup>2</sup> posvečeno analizi vseh vidikov človekove odprtosti v neskončnost, čeprav je ravno v tem delu Trstenjak neverjetno molčeč glede religiozne dimenzije te odprtosti, se pravi odprtosti do Neskončnega. Zato se bom v tem prikazu omejil predvsem na to vprašanje, kako Trstenjak s svojega antropo-

<sup>1</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, Celje 1988, 338.

<sup>2</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana 1985.

loškega izhodišča, po katerem je človek bistveno bitje odprtosti, obravnava človekovo religioznost in kaj mu to izhodišče omogoča.

To izhodišče mu najprej omogoča, da razloži možnost človekove religioznosti in ateizma hkrati. Po Trstenjaku je namreč človekova razpetost med tostranstv in onstranstv, sedanjost in prihodnost, doseženo in nedoseženo, narejeno in prejeto izrazito dvoumno ali ambivalentno dejstvo, ki omogoča človeku, da poudari bodisi eno ali drugo svojo bistveno sestavino, da se razvije v eni ali drugi smeri, da razvije svojo religioznost kot usmerjenost v transcendo, ali pa se zapre v svojo imanenco, saj kot duhovno bitje najde tudi v tostranstvu dovolj razlogov za svoje zadovoljstvo in srečo. »Z ene strani se namreč človek doživlja kot končno bitje, ki kot tak nad sabo priznava absolutno bitje, z druge strani pa je v njem kot etičnem in ekstatičnem bitju, ki v svojem spoznavanju in nrvnem hotenju stalno stremi za absolutnostjo - ne samo zunaj sebe, ampak tudi v sebi - implicite vključena obenem težnja po zanikanju absolutnega zunaj sebe«.<sup>3</sup>

Trstenjakova miselna metoda je izrazito dialektična, kar pomeni, da stalno postavlja nasprotja, da lahko nato poišče med njima tretjo pot kot njuno rešitev. Na tej dialektični metodi je zgrajeno bistvo njegove filozofije religije, dialektika postavitve, zanikanja in preseganja tega nasprotja v tretji rešitvi je temeljna struktura Trstenjakove teorije o religiji, kakor jo podaja v delu *Človek končno in neskončno bitje*, ki je s tega vidika za nas najpomembnejše, kajti v njem Trstenjak povzema, dograjuje in dopolnjuje nazore, ki jih je bolj ali manj nakazal ali pa tudi že razvil drugje.

Delo *Človek končno in neskončno bitje*, ki ima podnaslov *Oznanjevalna antropologija*, se začeneja s tremi poglavji, ki po svoje močno spominjajo na tri poti, o katerih govori klasična tomistično-sholastična in metafizična filozofska teologija, namreč na tako imenovane *via affirmationis*, *via negationis* in *via eminentiae*. Gre za tri različne načine, kako človek dojema Boga, kako ga pojmuje in kakšno držo zavzema do njega.

Prvo poglavje govori o človeku kot metafizičnem bitju. V bistvu govori Trstenjak o imanentnem bogastvu duhovnega človekovega bivanja, o tistem ambivalentnem bogastvu, v katerem tiči možnost za ateistično oboževanje samega sebe, kakor tudi za najbolj mistično in razlaščno odprtost do Transcendence. »Pri tem si prizadevamo, da najprej prikažemo človekovo veličino v nasprotju z živalskim svetom, da se človek zave, da pravzaprav svoje prave bitne popolnosti nikoli dovolj globoko ne zajame, da je že glede spoznanja samega sebe v stalni hoji za svojo lastno veličino... Razen tega človek v svojih sposobnostih spoznanja resnice, v kateri se prav tako visoko dviga nad živalski svet, transcendirira, kakor v stopnjah, svet zgolj telesnih in čutno danih dimenzij, obenem pa ravno v tej sposobnosti vedno niha v dvomih med resnico in zmoto ter se izkaže obenem kot edino tragično bitje, ki je zmožno razen resnice, dobrote in sreče zaiti tudi v nasprotje zmote, zlobe in nesreče.«<sup>4</sup>

<sup>3</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 338.

<sup>4</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 341-342.



To, kar Trstenjak imenuje človekovo metafizičnost, je dejstvo, ki so ga že v antiki poznali kot bivanje na meji dveh svetov. V tem smislu poudarja tudi Trstenjak: »Človek metafizično mejno bitje tedaj ne pomeni samo, da stoji na bitni meji med dvema območjema, marveč da obenem tudi nenehno prehaja iz ene ravni v drugo, da to mejo stalno tako ali drugače prestopa. Človek, mejno bitje, se izkazuje hkrati kot prehodno bitje, ki nenehno prehaja kar čez dve meji: čez živalsko na človeško višino, s človeške meje pa na nadčloveško, v Božje območje.«<sup>5</sup> Med značilnostmi, ki jih Trstenjak uvršča v to območje človekove metafizičnosti, velja še posebej opozoriti na človekovo simbolnost. Simbolnost ima Trstenjak za najbolj značilno in najbolj pomenljivo človekovo lastnost. »Vsa prizadevanja, ki gredo prek vsakdanjega izkustva in hočejo v stvarih odkriti globlje bistvo in prodreti do zadnjih skrivnosti bitja in žitja, se oslanjajo na simbolično govorico... Zato upravičeno ugotavljamo: simbolično ravnanje je *differentia specifica* človeka. Temeljna stran antropogeneze je razvoj simboličnega vedenja.«<sup>6</sup> Simbolnost pa ima pri Trstenjaku pravzaprav kar dva pomena. V običajnem pomenu pomeni simbolnost dejstvo, da človek z besedami in drugimi znaki izraža neko misel ali pomen, ki ga vsak simbol skriva. Na ta način človek ustvarja svet, ga podvaja in s tem seveda presega svojo neposrednost, navezanost na neposredne danosti in odvisnost od njih. Na tej osnovi si človek lahko gradi nov svet. »Simboličnost pa človeku omogoča, da si more cilj v domišljiji, predstavi in zamisli predočiti, preden začne z njegovo uresničitvijo; se pravi, da lahko cilj sam individualno in zavestno predvideva. Samo simboličnost dojemanja tedaj omogoča pravo smotrnost delovanja, ravnanja.«<sup>7</sup> Drugi pomen človeške simboličnosti pa je po Trstenjaku v tem, da je človek sam simbol nečesa drugega, se pravi odtrgana polovica, ki meri na nekaj drugega onstran sebe. »Prispodobno ali simbolično bitje je torej tisto, ki s svojim obstojem (eksistenco) in smislom, meri onstran sebe, v bitna območja višjega reda, v katerem dobi šele pravo podobo in dokončni smisel.«<sup>8</sup> Za religijsko filozofijo je ta ideja človeka kot simbola, ki meri preko sebe, zelo pomembna.

Z idejo, da je človek numinozno bitje, preide Trstenjak v čisto in neposredno področje religioznosti. Tu se mu zastavlja odločilno in še danes povsem primerljivo vprašanje: Ali je človekova religioznost, ki je lahko še zelo neopredeljena, nekaj pristnega, nekaj posebnega in samosvojega, tako da je ni mogoče skrčiti na kako drugo človekovo razsežnost? Religioznost je po Trstenjaku nekaj prvinskega v človeku, vendar ne religioznost v ožjem pomenu besede, se pravi verska drža do osebnega Boga, temveč čut za nekaj svetega in vzvišenega onkraj našega sveta. »Največkrat je v tem najširšem pojmu religioznosti Bog samo neizrekljivo, razumu nedostopno in z imenom nedojemljivo bitje, starozavezni Adonai. Zato je morda pravilneje, če bi imenovali človeka samo numinozno bitje, ker tako gotovo zajamemo vsakega človeka.«<sup>9</sup> Na dlani je, da

<sup>5</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 29.

<sup>6</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 105.

<sup>7</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 108.

<sup>8</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 103.

<sup>9</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 136.

se Trstenjak pri poudarjanju človekove numinoznosti, se pravi odnosa do skrivnostne onstranosti, opira na znane fenomenološke razčlenitve R. Otta.

Proti evolucionističnim antropološkim teorijam, ki so v prvi polovici našega stoletja tudi religijo pojmovali kot rezultat zgodovinskega razvoja višjih oblik iz nižjih, zagovarja Trstenjak stališče, da je bistvo človeške religioznosti v celostnem miselnem in življenjskem, teoretičnem in praktičnem razmerju, ki ga ima religiozni človek s svetim in božanskim.<sup>10</sup> Pri tem pa Trstenjak še posebej odločno odklanja, da bi povezovali magijo in religijo, saj povsem pravilno ugotavlja, da »magija ni korenina religije, temveč njeno nasprotje.«<sup>11</sup> Mistična religioznost, kjer je numinoznost kot skrivnostna vzvišenost še posebej poudarjena, je potemtakem veliko bližje religioznosti kot magiji.

Ravno zaradi tega, ker gre pri pojmu numinoznosti predvsem za poudarjanje skrivnostne onstranosti, pa spominja opredelitev človeka kot numinoznega bitja tudi na negativno teologijo. Tudi tam je v ospredju vertikalna os onstranosti in vzvišenosti, ki lahko v skrajnem primeru ostane sama sebi namen: transcendiranje brez transcendence.

Toda prava religioznost ni samo stremljenje kvišku v neznano in mogoče celo v prazno, temveč živo razmerje z osebnim Bogom. To pomeni, da je kljub svoji transcendenci - ali bolje: ravno zaradi nje - Bog v razmerju s svetom in z ljudmi. Tretja pot, *via eminentiae*, katere možnost počiva na teoriji o analogiji jezika in bivanja, je torej v bistvu pot komunikacije, občevanja in občestva Boga s svetom. Bog je v razmerju s svetom in z ljudmi, to razmerje pa je bistveno odrešenje. Bog je odrešenik in človek je bitje, ki odrešenika potrebuje. V tem smislu imenuje Trstenjak človeka ezoterično bitje. »Človek kot religiozno bitje se nam v tem poglavju razodeva obenem kot ezoterično bitje, ki potrebuje srednika - odrešenika (grška beseda: *sotér* = odrešenik).«<sup>12</sup> Da je religioznost odreševalna in odrešenjska, je po svoje izrazil tudi Heidegger s svojo znano ugotovitvijo: Samo kakšen Bog nas lahko reši!

Seveda je na dlani, da je z idejo srednika in odrešenika Trstenjak naenkrat v jedru krščanske religioznosti. Pa ne samo krščanske religioznosti. To je po njegovem prepričanju tudi edini način, kako v modernem času dati naši religioznosti ustrezno vsebino. Poudarek na Bogu kot zgolj absolutnem bitju nedostopne transcendence se po Trstenjaku obrne proti religiji sami. Ideja Boga postane prazna in za človeka nezanimiva. Po njegovem je moderni ateizem posledica prevelikega poudarjanja transcendentnega, v bistvu deističnega Boga. »Človek izza pradavnine do najnovejših časov neprestano niha v svojem odnosu do Boga med Bogom - srednikom in Bogom - absolutnim bitjem. V tem nihanju sta zaobseženi tudi plima in oseka verovanja, z njima pa tudi pobožnosti same. Tudi dialektika ateizma je vsaj delno v tem nihanju; čim bolj priznamo posredništvo, tem manj je poudarka na transcendenci. Čim večji je poudarek na transcendenci, tem bolj je v ospredju le filozofski, preko njega pa tudi deistični

<sup>10</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 196.

<sup>11</sup> A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, 69.

<sup>12</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 323.

bog, ob katerem se umika Bog - posrednik (odrešenik), z njim pa tudi religioznost s pobožnostjo.<sup>13</sup>

Ta zanimiv Trstenjakov poudarek na sredništvu, se pravi na neki srednji poti med imanenco Boga, ki se konča v panteizmu, in Božjo čisto transcendenco, ki preide v ateizem, pripelje Trstenjaka do njegove osrednje trditve, po kateri je srednik med Bogom in človekom človek sam, namreč naša človečnost. Ne gre za empiričnega človeka, temveč za človečnost, kot bi naj bila, kakor jo zahtevata naše dostojanstvo in simboličnost našega bivanja. Bog postaja za modernega človeka zanimiv toliko, kolikor je religioznost nujna in neogibna, nepogrešljiva pot do prave človečnosti. »Kaj pomaga še tako jasno izčiščen pojem Boga in njegovega duhovnega bistva, če pa imamo zgrešeno pojmovanje lastnega človeškega bistva in zmaličeno človeško podobo,«<sup>14</sup> poudarja Trstenjak. Zato je za Trstenjaka Bog bistveno rešenik, se pravi tisti, ki edini pomaga človeku do njegovega pravega, resničnega bistva.

Bog je oseba, ki je v odnosu s človekom, v krščanstvu celo učlovečeni Bog. Bog, ki postane človek in razodene hkrati človeka in sebe, je tisti srednik in tista bližina, ki je po Trstenjaku najbolj prepričljiva pot do Boga samega. Do Boga vodi pot po človeku, po najvišjem človeku, po Jezusu Kristusu.

Krščanskega učlovečenega Boga pojmuje Trstenjak kot sintezo imanence in transcendence, kot stičišče najvišjega in najbližjega. Tej sintezi daje svoje ime: personanca Boga. Bog je oseba, v krščanstvu celo trinitarično medosebnostno bivanje, ki se naseli v človeku, med ljudmi in postane tako njihova norma, njihovo središče. »Boga moramo pojmovati osebno; ob transcendenco in imanenco Boga moramo postaviti kot sintezo med tezo in antitezo še personanco Boga. Personanca Boga je težišče sodobnosti v iskanju prave religiozne usmerjenosti.«<sup>15</sup>

S tem si Trstenjak ustvari teoretsko, antropološko in teološko podlago za to, da pokaže, kako je krščanski Bog odrešenik, kako je prava, krščanska religioznost nujno potrebna in nepogrešljiva za pravilno pojmovanje človeka, njegovega dostojanstva in njegove resnične veličine, hkrati pa tudi za občestveno, medosebnostno razsežnost pristnega človekovega bivanja. Med prvimi Trstenjakovimi poljudnimi vzgojnimi knjigami najdemo njegovo delo z naslovom *Med ljudmi*.<sup>16</sup> Človek je v bistvu bitje, ki živi skupaj z drugimi in njegova usoda je odvisna od kvalitete teh odnosov. Zato je Trstenjaku tudi tako blizu sodobna filozofija dialoga, ki povezuje človekovo religioznost z njegovimi razmerji z drugimi ljudmi. To, kar Trstenjak kot psiholog in vzgojitelj odkriva na empirični ravni svojih opazovanj in izkušenj, dobiva tako svojo najvišjo potrditev v krščanski religijski filozofiji in teologiji. Po drugi strani pa s tem po Trstenjakovem prepričanju krščanska vernost dobiva svojo najvišjo prepričljivost. Zato je tako pojmovana personanca Boga osrednji pojem Trstenjakove oznanjevalne antropologije, se pravi antropologije, ki služi za izhodišče

<sup>13</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 334.

<sup>14</sup> A. Trstenjak, *V znamenju človeka*, Tinje 1973, 12.

<sup>15</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 333.

<sup>16</sup> Prim. A. Trstenjak, *Med ljudmi*, Celje 1980.

krščanskega oznanjevanja in v katerem to oznanjevanje dobiva svojo najboljšo potrditev. »Tako nas psihologija človeka preko dopolnjene antropologije vodi postopno vedno odločilneje do novih pogledov, ki naj bi pomenili obenem osebne pretrse za individualno človekovo eksistenco, in ki bi jih morebiti najbolje označili z izrazom 'nova teodiceja'. Toda sedaj je ta teodiceja takšna, da ima za svojo podlago posebno antropodicejo. Antropodiceja, kakor smo jo tu ob mejnikih psihologije, antropologije in filozofije nakazali, je seveda šele naloga prihodnosti; danes še take vede nimamo izdelane.«<sup>17</sup> pri čemer pa Trstenjak meni, da njegovo delo *Hoja za človekom* že predstavlja poskus take antropodiceje. Če pa pogledamo to poljudno delo od blizu, vidimo, da tudi v njem Trstenjak opisuje človeka v vsej njegovi razklanosti in protislovnosti, da nenehno opozarja na človekovo veličino in prav tako bistveno in vedno spremljajočo revščino in nedokončanost. Človek hodi torej za samim seboj v dvojnosti svoje veličine in svoje bede. Tu je tista bistvena človekova simbolnost: njegova veličina izstopa na ozadju njegove prav tako nesporne bede, toda ta veličina je kakor odtrgana polovica, ki opozarja na svoje nujno dopolnilo, brez katerega bi ne bila to, kar je. To dopolnilo, ta manjkajoči del samega sebe pa po Trstenjaku človek zre v Sinu človekovem, zato se Trstenjakovo delo *Hoja za človekom* zaključi s poglavjem Hoja za Sinom človekovim, kjer v zvezi z njim beremo: »Človeštvo je v hoji za tisto njegovo veličino, ki se bo uresničila šele v prihodnosti, h kateri pa teže vse osebne silnice iz preteklosti skozi ozko sedanost. Vsi smo obrnjeni vanjo in njena podoba, ki lebdi v svetlobi prihodnosti pred našim duhovnim obzorjem, usmerja in oblikuje vse človeško prizadevanje za boljše življenje. Razvoj v pravo človečanstvo, v osebno veličino, ki je duhovna in neminljiva, se je šele komaj začel. Najvišji vzponi človeštva so še pred nami.«<sup>18</sup> To je tisti temeljni optimizem, ki je tako značilen za Trstenjaka in ki je hkrati izvor in posledica njegove antropodiceje.

#### Povzetek: Anton Stres, Trstenjak kot religijski mislec

Po zgledu klasične sholastične filozofske teologije, ki ločuje *via affirmationis*, *via negationis* in *via eminentiae*, razlikuje Trstenjak človeka kot metafizično, numinozno in ezoterično bitje. Človekova metafizičnost je v imanentnem bogastvu duhovnega človekovega bivanja. Z idejo, da je človek numinozno bitje, preide Trstenjak v čisto in neposredno področje religioznosti, čiste transcendence. Religioznost je po Trstenjaku nekaj prvinskega v človeku, vendar ne religioznost v ožjem pomenu besede, se pravi verska drža do osebnega Boga, temveč čut za nekaj svetega in vzvišenega onkraj našega sveta. Ezoteričnost je krščanska odrešenjska sinteza imanence in transcendence, kot stičišče najvišjega in najbližjega. Tej sintezi daje Trstenjak ime personanca Boga odrešenika.

<sup>17</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 342.

<sup>18</sup> Prim. A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, Celje 1968, 150.

**Summary: Anton Stres, Anton Trstenjak as Religious Thinker**

According to the pattern of classical scholastic philosophical theology differentiating between *via affirmationis*, *via negationis* and *via eminentiae*, Trstenjak distinguishes man as a metaphysical being, a numinous being and an esoterical being. Man's metaphysical quality lies in the immanent richness of his spiritual existence. By the idea of man as a numinous being Trstenjak enters the pure and direct sphere of religiousness, of pure transcendency. According to Trstenjak religiousness is something elementary in man. However, this is not religiousness in the narrow sense of the word i.e. a religious attitude towards a personal God, but the sense of something holy and sublime beyond our world. Esotery is the Christian redemptive synthesis of immanency and transcendency as the point of contact between the highest and the closest. Trstenjak calls this synthesis the personance of God the Redeemer.



Edvard Kovač OFM

## Radikalizacija fenomenologije Antona Trstenjaka

Anton Trstenjak s svojimi spisi o Francetu Vebro predstavlja v slovenskem miselnem prostoru najprej pričo Vebrovega miselnega razvoja in celo sistematizacijo njegove predmetne teorije. Prednost Trstenjakovih razprav je notranje razumevanje in razlaganje Vebrovih miselnih kategorij. Zato se tudi odreka zunanji sodbi, ki bi Vebra ocenjevala zgolj z vidika določenih pojmov in bi zanemarila Vebrov celostni miselni svet. Prav tako si tudi Trstenjak noče sposojati Vebrovih filozofskih kategorij za zgolj lastno umovanje. Gre mu torej za avtentično Vebrovo filozofijo, ki jo želi pojasniti s svojim širšim poznavanjem same fenomenološke metode.

Prof. Trstenjak je z zanimanjem spremljal Vebrove filozofske objave od svojih gimnazijskih let. Zato si je tudi izbral Vebrovo filozofijo kot temo svoje filozofske disertacije v Innsbrucku leta 1928: *Vebrova etika kot logika nagonске pameti*. K Vebrovi filozofiji se je vedno vračal, zato je svoj opus o njegovi filozofiji zaključil šele leta 1994, ko je želel v svoji še neobjavljeni tezi opozoriti na avtentičnost Vebrove misli.

Vendar pa je širše poznavanje fenomenologije Trstenjak dosegel šele kasneje, ko se je vrnil iz Innsbrucka in bil predavatelj na Visoki bogoslovni šoli v Mariboru. Ta nova spoznanja je razgrnil v svojem habilitacijskem delu.<sup>1</sup>

Trstenjak svoje disertacije ni objavil. Bil je celo prepričan, da se je izgubila. Zato jo je leta 1994 po spominu pripravil za tisk, hkrati pa tudi močno predelal. Trstenjak je namreč v njej razgrnil svoja kasnejša spoznanja in uvide o Vebrovi predmetni teoriji. Vmes je bil vsekakor sam miselni razvoj filozofa Vebra, dalje dolgoletno prijateljevanje med filozofoma, njuno skupno filozofsko razglabljanje in pogovori, doktorska disertacija Ludvika Bartlja o Vebrovi filozofiji, ki ji je bil Trstenjak mentor in kritik, in seveda tudi miselni razvoj pri Antonu Trstenjaku. Zato lahko rečemo, da je v Trstenjakovi ponovno napisani in predstavljeni disertaciji prvotna ozka vez med sholastiko in fenomenologijo zbledela.

Kot Trstenjak sam navaja v *Spominskih utrinkih o dr. Francetu Vebro*,<sup>2</sup> so bili Vebrovi spisi njegov prvi stik s filozofijo, in sicer je bil to *Uvod v filozofijo*,<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Prim. A. Trstenjak, *Od fenomenologije do ontologije*, v: BV 19 (1939).

ki ga je bral še kot petošolec. Toda pravo filozofsko formacijo je Trstenjak dobil šele v bogoslovju, ko je poslušal predavanja Franca Kovačiča. Kovačič je uvedel Trstenjaka v sholastične distinkcije, ki so bile za Trstenjaka več kakor domiselnost intelekta, pomenile so mu notranji uvid v človekove spoznavne zmožnosti.

Zaradi svoje sholastične izobrazbe je razumljivo, da je bil Trstenjak najprej pozoren do intencionalnosti ali naperjenosti, saj je Bretano kot predhodnik Husserlove fenomenologije ta pojem našel pri sholastikih. Podobno tudi Trstenjak ne vidi nikakršne težave, da bi razumel, kako je mogoče »dati v oklepaj« eksistenco predmeta, saj so sholastiki jasno ločili znotraj vsakega bitja njegovo bistvo ali kajstvo in potem samo bit ali tudi bivajočnost tega predmeta. Tako je za Trstenjaka fenomenološka eidetična redukcija sama po sebi umevna. Brez težav se lahko ukvarja z idealnimi bistvi predmetov, ki jih najde v svoji zavesti.

Očitno je torej, da v svojem prvem obdobju, ko je prvič pisal disertacijo, Trstenjak ni poznal Husserlovih izvirnih spisov. Njegov pristop do fenomenologije je torej tipično Vebrov ali še bolj Meinongov, ki se ni zadovoljil z abstraktnimi bistvi predmetov (eidetično redukcijo), ampak je v svoji predmetni teoriji izpostavil njihovo konkretnost, ki je prav tako v naši zavesti, ne oziraje se na njihov dejanski obstoj v zunanjem svetu. Pri obeh avtorjih, Vebru in Meinongu, pa je zanemarjen Husserlov pojem transcendentalnosti, ki prerašča razliko med subjektom in objektom in ne kaže samo na subjektivno konstitutivnost objekta ampak tudi na njegovo zunanost in konkretnost, ki se javlja v naši zavesti in jo lahko opisujemo. To se pravi, da subjekt ne pride najprej k zavesti o predmetu in tudi ne o samem sebi, ampak subjekt najprej uvidi odnos, ki ga ima do predmeta.

Husserl je kasneje to transcendentalnost še podčrtal s pojmom korelacije. Ni samo subjekt tisti, ki s svojo spoznavno zmožnostjo pogojuje predmet, predmet sam zahteva določen pristop, če ga hočemo spoznati. In ta pristop ni poljuben, spada k bistvu predmeta. Naj pojasnimo: pristop k hiši, ali vstop vanjo, vodi preko steze in vrat. Oboje pa spada k bistvu hiše, saj bi sicer brez pristopa hiša ne bila bivališče in brez vrat bi bila povsem nekaj drugega.

Ker je Husserl pojem korelacije razvil in poudaril šele v kasnejših spisih, se je Trstenjak podobno kot Heidegger raje sam odločil za »ontologizacijo« fenomenologije, to se pravi, da je raziskoval pomenskost predmeta v smeri njegovega bivanja ali še bolj točno biti.

Seveda pa ostaja Trstenjak v razumevanju Heideggerjeve fenomenologije v okviru sholastike in mu bit še ne pomeni obzorja, kjer se javljajo bistva in konkretne biti, ampak mu je bit bivajočnost sama. To razumevanje Heideggerja, ki je filozofa *Gozdnih poti* uvrstilo med eksistencialiste, je bilo do nedavnega močno razširjeno in zato ne smemo Trstenjakovega heideggerjanizma ocenjevati z današnjim poznavanjem ontologije in fenomenologije. Njegove predvojne spise smemo kvečjemu primerjati z začetnimi razumevanji in

<sup>2</sup> Prim. A. Trstenjak, *Spominski utrinki o dr. Francetu Vebru*, v: *Filozofski spisi I, Spisi o filozofiji Franceta Vebra, fenomenologiji in eksistencializmu*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.

<sup>3</sup> Prim. F. Veber, *Uvod v filozofijo*, Ljubljana 1921.



interpretacijami Heideggerja, ki so bila podobna po vsej Evropi in so bila docela preraščena šele v sedemdesetih letih, ko so se uveljavili tako imenovani postrukturalisti ali filozofi difference.<sup>4</sup>

Rekli smo, da je Trstenjakovo razumevanje ontologije še tipično sholastično, to se pravi aristotelsko-tomistično, in da mu tudi bit še ne pomeni obzorja bivajočega, ampak bivajočnost samo. Torej kasneje toliko opevana ontološka diferenca še ni stopila v njegovo zavest oziroma razume jo tomistično kot razliko med bistvom in bitjo. Zato tudi še ne govori o analogiji biti, ampak o analogiji bitja. To pomeni, da pristaja na tomistično tezo o enosti bistva in biti v Bogu in mu je ta razlika le umska, ne pa tudi dejanska. Tako pa zopet privilegira v pojmovanju Boga njegovo bistvo in ne njegove biti, torej ravno to, kar je Heidegger kritiziral. Zato mu tudi Bog ostaja v analognem pomenu bitje in ne čista bit. Heideggerjevo pojmovanje biti bi mu odprlo čisto drugo govorico o Bogu, tisto, ki bi ga popeljala docela onkraj samega predmetnega bivanja, saj je tudi čista bit onkraj vsake dejanskosti in prisotnosti, pa vendar kliče človeka v bivajočnost.

Vendar pa Trstenjak ohranja ontološko diferenco na drug način. Zelo jasno namreč razlikuje med ontičnostjo in ontološkostjo. Zato mu je zavestno bivanje več kot zgolj prehod k človeškosti ali prehod iz čredniškega bivanja k zavestnemu. Ontološkost ali zavest o svoji biti mu postaja etični imperativ, nekaj, do česar je vsak človek dolžan priti. In tukaj se nam torej že predvojni Trstenjak razkrije kot sodoben mislec.

Seveda pa moramo upoštevati, da Trstenjak v svojih predvojnih fenomenoloških in ontoloških spisih orje ledino v slovenskem izrazoslovju. Kadar pojasnjuje pojme v latinščini, je docela jasen, sicer pa ne razlikuje v slovenskih izrazih dosledno biti in bitja in, kadar loči bistvo in bit, za slednjo uporablja izraz bitek. V snovanju novih besed je podoben Francetu Vebru. Žal Trstenjak po vojni ni sodeloval pri oblikovanju slovenskega fenomenološkega in ontološkega izrazoslovja. Njegov izreden čut za jezik bi gotovo pripomogel k jasnosti in poenotenju slovenskega filozofskega jezika.

Pojavlja pa se nam vprašanje: Kako je Trstenjakova fenomenologija vplivala na njegovo pojmovanje človeka, to se pravi na njegovo kasnejšo antropologijo in predvsem psihologijo?

Kot je znano, sta bila tako Husserl kot Meinong ostra nasprotnika psihologizma, kar pomeni, da sta odklanjala, da bi kritiko naše zavesti o predmetih, predvsem pa iskanje in opisovanje pomenskosti, razumeli kot psihološko doživljanje. Vseeno pa so bile Vebrove miselne analize odlična priprava za samo psihologijo. Tako sta nastali že zelo zgodaj dve Vebrovi knjigi o psihologiji.<sup>5</sup> Trstenjak se je prav tako v obravnavi Vebrove predmetne teorije skrbno izogibal psihologiziranja. Toda tudi zanj je bila psihologija logična

<sup>4</sup> Prim. J. Greisch, *L'éternel retour de l'autre. Nietzsche et les philosophes de la différence*, v: *Concilium* št. 165, Paris 1981.

<sup>5</sup> Prim. F. Veber, *Očrt psihologije*, Ljubljana 1924; F. Veber, *Analična psihologija*, Ljubljana 1924.

posledica fenomenologije. Ali še bolje rečeno, fenomenološke pojme je Trstenjak s pridom uporabljal v svoji psihološki analizi in praksi.

Tudi zanj se mora človek pojaviti v obzorju naše zavesti, da ga sploh lahko razumemo, analiziramo in korigiramo. To obzorje ali epoha je Trstenjaku psihologova človeškost ali človekoljubnost. Prepričan je, da mu šele etično zanimanje za stisko sočloveka omogoča razkritje njegovega bistva. Tako lahko vidimo, da je Trstenjakova fenomenologija znotraj antropologije in psihološke prakse dobila novo radikalizacijo, ki ni samo ontološka, kot pri Heideggerju, ampak je to etična radikalizacija, ki čisto neodvisno sovпада s prizadevanji Emmanuela Lévinasa. Torej gre tudi pri Trstenjaku za »fenomenologijo onkraj fenomenologije«.<sup>6</sup>

V tem obzorju človekove zavesti o drugem pa se pojavi »nespremenljivo bistvo« sočloveka. Ta eidetična redukcija pomeni v Trstenjakovi psihološki praksi sprejemanje človekovega dostojanstva, njegove enkratnosti, ki je hkrati njegova neponovljivost. Izjemnost vsake posamične človekove osebe je bila redukcija, s katero je slovenski antropolog in psiholog začel vsako osebno srečanje z drugim človekom.

Seveda pa je potrebno človeka, takšnega, ki se javlja v naši zavesti, konkretno opisati. Trstenjak se zaveda, da razumevanja sočloveka ni brez subjektivnega soustvarjanja drugega človeka. Od tod njegova introspektivna metoda, ki vedno izhaja iz lastnega doživljanja, ki ga pa potem projicira v drugega. Toda ta subjektivna pogojenost razumevanja drugega je pri Trstenjaku od vsega začetka transcendentna, kar pomeni, da vodi k drugemu oziroma se poraja v biti z drugim. Zato Trstenjak ne zapade imaginarnosti in še manj fantazmam. Vedno meri na konkretnega človeka, ki je pred njim. Njegova intencionalnost se zato izmika različnim psihološkim metodam, pa naj bo to vedenjska ali analitična. Zaradi tega Trstenjak nikoli ni bil psiholog ene metode in ni zapadel ideologizaciji psihologije, marveč je ostal pri konkretnem človeku v stiski.

Pač pa se Trstenjak ni mogel sprijazniti z Husserlovo začetno zahtevo, da je potrebno dati realni svet v oklepaj. Tukaj zelo zvesto sledi Vebru, ki se je iz istih razlogov oddaljil od Meinonga. Trpeči človek, ki je pred nami, ne more biti prost bivanja, ampak je bivanje samo. Zato tudi zelo jasna in radikalna ontologizacija predmeta njegovega spoznanja, ki je človek z bolečino, ki išče ravnotežje. To pomeni, da je Trstenjak od začetka eksperimentalne psihologije hotel spoštovati bivanjsko stisko drugega človeka. Ta ni bila zgolj miselna, ampak ontološka, kar pomeni za Trstenjaka bivajoča ali življenjsko konkretna. Seveda je takšna ontologizacija bližja eksistencialistom kot Heideggerju, toda to je že drugotno vprašanje. Kar je pomembno, je dejstvo, da Trstenjak razgrinja v tej bivanjski stiski pomenskot same človeškosti, ali še natančneje, vsaka bol odstira našemu fenomenologu in antropologu svojo smiselnost. Potrebno se je zavesti, ker spada k naši biti in bivajočnosti.

Rekli smo, da Trstenjak ne zapade ideologizaciji in tega ga obvaruje ravno fenomenologija. Predno razume drugega človeka, ga opazuje in opisuje v njegovi konkretnosti, ki je onkraj vseh teorij in metod spoznavanja. Kako priti

<sup>6</sup> Prim. E. Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève 1984.

do sočloveka, pove trpeči človek sam, ki je pred njim. Tako Trstenjak brez teoretičnega poznavanja fenomenološke korelacije, samostojno prihaja v svoji psihološki praksi do tega pojma. Svojemu sogovorniku namreč pusti, da se mu predstavi in se mu razkrije v svoji potrebi. Trstenjak razume, da se v tej potrebi ali zahtevi razkriva trpin ali bolnik, in sicer s svojo globino ali bistvom.

Trpeči človek ga torej kliče na pomoč in ko mu slovenski psiholog odgovarja, najde hkrati tudi sebe, svoje etično poslanstvo in svoj poklic. Tako ni samo on tisti, ki soustvarja svojega sogovornika, mu z nasveti in sugestijo daje ali utrjuje novo podobo osebnostnega jedra, ampak tudi obratno, trpeči sogovornik ustvarja njegovo osebnost in daje smiselnost njegovemu bivanju, skratka, mu pomaga do ontološkosti.

Torej se Trstenjaku fenomenologija kot tudi življenjska filozofija razkrije kot radikalna etičnost. Odgovornost za trpljenje drugega mu je torej začetek pomenskosti ali izvor pomena vsake človeškosti, začetek naše zavesti, misli, pa tudi filozofije.<sup>7</sup> Ne smemo se torej čuditi, če Trstenjakova fenomenologija, ki se v svoji psihološki praksi razkrije kot etičnost, tudi odpira v neskončno upanje in se razkrije v eshatoloških dimenzijah.

#### **Povzetek: Edvard Kovač OFM, Radikalizacija fenomenologije Antona Trstenjaka**

Fenomenologija Antona Trstenjaka predstavlja v slovenskem miselnem prostoru najprej pričo Vebrove predmetne teorije, ki jo lahko razumemo kot eno izmed radikalizacij Husserlove fenomenologije. Prednost Trstenjakovih razprav je notranje razumevanje in razlaganje Vebrovih miselnih kategorij. Zato se tudi odreka zunanje sodbe, ki bi Vebra ocenjevala zgolj z vidika določenih pojmov in bi zanemarila Vebrov celostni miselni svet. Vendar gre Trstenjak še naprej od Vebrove »objektivizacije« in se sam odloča za radikalno »ontologizacijo« fenomenologije. Zato kot prvi v slovenskem miselnem prostoru že pred vojno opozori na M. Heideggerja. V svoji antropologiji pa fenomenološki pristop k človeku spremeni v etično zahtevnost.

#### **Summary: Edvard Kovač OFM, Anton Trstenjak's Radicalization of Phenomenology**

In the Slovenian intellectual sphere Trstenjak's phenomenology first bears witness to Veber's object theory, which can be understood as one of the radicalizations of Husserl's phenomenology. An advantage of Trstenjak's treatises is an inside understanding and explanation of Veber's thought categories. Therefore he abstains from any outside judgement that would only assess Veber from the aspect of certain concepts and disregard the entirety of his world of

---

<sup>7</sup> Prim. J. Rolland, *Présentation*, v: E. Lévinas, *L'Éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris 1993.

ideas. Yet Trstenjak goes beyond Veber's »objectivization« of phenomenology up to a radical »ontologization« thereof. Therefore he was the first one to draw the attention of the Slovenian intellectual sphere to Martin Heidegger already before the World War II. In his anthropology Trstenjak changed the phenomenological approach to man into an ethically demanding attitude.

Robert Petkovšek

## Anton Trstenjak in eksistencializem

Trstenjak ni bil sistematičen filozofski mislec. Njegova prva skrb in ljubezen sta posvečeni človeku kot človeku. Njegova misel je v prvi vrsti »hoja za človekom«. Opazuje in spoznava ga pod različnimi zornimi koti. Seveda v njegovem delu prevladuje zlasti psihološki vidik, ki pa ga stalno dopolnjuje tudi s spoznanji drugih antropoloških ved: biologije, fiziologije, medicine, sociologije, etnologije, kulturologije, zgodovine in ne nazadnje teologije. Trditi smemo, da njegova psihologija prehaja v pravo antropologijo, to je, v oblikovanje celostnega pogleda na človeka. Takšen projekt pa je seveda tvegan! Ob tem se je treba vprašati, ali je Trstenjaku ta raznovrstna spoznanja uspelo poenotiti in medsebojno uskladiti. Naše razmišljanje se noče spustiti v to smer, pač pa bi radi pokazali na vpliv, ki ga je pri oblikovanju te antropološke sinteze imel eksistencializem.

Trditev, da je na Trstenjaka vplival eksistencializem in tudi določal njegovo sintetično antropologijo, še ne pomeni trditi, da je Trstenjak bil eksistencialist. Sam ni bil privrženec kake filozofske smeri. V svoje delo je eklektično vključeval elemente iz različnih filozofij, če so mu le-ti pripomogli k razumevanju celostne podobe človeka. Zato ni čudno, da so mu bili bližje tisti filozofski tokovi, ki so bili usmerjeni v mišljenje človeka. V tem oziru izstopa zlasti eksistencializem, ki pa se kaže pod številnimi podobami. V. Frankl celo pravi, da je »toliko eksistencializmov, kolikor je eksistencialistov«.<sup>1</sup> Z znano Sartrovo mislijo lahko označimo eksistencializem kot filozofijo, katere temeljno prepričanje je, da eksistenca (človekovo bivanje) »predhaja« esenco (bistvo, naravo). Takšna misel torej omogoči in odpre posluš za človeka kot posameznika, ki biva in ustvarja iz svoje notranje svobode. Poudarja radikalno drugačnost njegovega bivanja v primerjavi z bivanjem predmetnega, naravnega sveta. Takšna misel je zelo privlačna zlasti za psihologijo, zato ne moremo biti presenečeni, če njen vpliv srečamo tudi pri Trstenjaku.

Omeniti moramo tri eksistencialno usmerjene mislece, ki so vplivali na Trstenjakovo razumevanje in sprejem eksistencialističnih elementov v njegovo antropologijo: Romana Guardinija, Karla Jaspersa in Viktorja Frankla.

---

<sup>1</sup> V. Frankl, *Volja do smisla*, Mohorjeva družba, Celje 1994, 10.

## 1. Vpliv Romana Guardinija in novi humanizem

Razvoj evropske misli od renesanse do 20. stoletja označi Trstenjak kot vrsto odpadov.<sup>2</sup> 16. stoletje mine v znamenju Luthra in njegovega odpada od Cerkve; 17. stoletje je stoletje odpada od Kristusa in zagovarjanje deizma; 19. stoletje se oddalji tudi od Boga in prisega na materializem; 20. stoletje pa prinese še en odpad, morda zadnji možen: to je odpad od človeka. Sprožil ga je F. Nietzsche, ki zgodovino zahodne civilizacije označi kot zgodovino iluzij in nihilizma. To velja tudi za ideal človeka, ki sta ga zahodnemu svetu posredovala grška filozofija in judovsko-krščansko versko izročilo. Tudi ta ideal je izvotljen. Ta ideal je po Nietzscheju le prevara, s katero se ohranjajo slabotni. Je torej kulisa, za katero se skrivata praznina in nič. Bistvo evropske civilizacije naj bi potemtakem bil nihilizem, nestvarnost, odtujenost življenju.

Ostra Nietzschejeva kritika zahodne civilizacije pa ni delovala samo rušilno, ampak tudi prenovitveno. Filozofska misel jo je vzela resno in začela iskati nove poglede na človeka. Zato ni čudno, pravi Trstenjak, če se je 20. stoletje začelo pod geslom »rešiti človeka«. Ob tem sta se razvila novi humanizem in psihologija, ki zmeraj bolj prehajata v sociologijo in antropologijo.<sup>3</sup> Eksistencializem, filozofija dvajsetih in tridesetih let tega stoletja, je odgovor na ta izziv, ki poskuša pojmovanje človeka postaviti na nove temelje. Opustiti želi metafizično pojmovanje in ga nadomestiti z eksistencialnim in življenjskim pristopom.

S tega vidika je treba brati tudi Trstenjakova dela. V obdobju, ko se je kot filozof začel pojavljati v slovenskem prostoru, sta filozofska misel zaznamovala novotomizem v osebi A. Ušeničnika in predmetna teorija v osebi F. Vebra. Tudi njegov prijatelj J. Janžekovič, ki je svoje filozofske študije dokončal na Katoliškem inštitutu v Parizu pri Jacquesu Maritainu, se je v Slovenijo vrnil kot predstavnik novotomizma. Trstenjaka pa je močno zaznamovala usmerjenost v nemški prostor, zlasti srečanje z mislijo R. Guardinija, ki je dobila zagovornike tudi v slovenskem mladinskem gibanju križarjev.

Guardini je bil eden prvih katoliških teologov, ki je že v dvajsetih letih tega stoletja vnašal v teološko misel duha Drugega vaticanskega cerkvenega zbora. Dobro je poznal fenomenološke raziskave svojega sošolca iz Tübingena M. Heideggerja. Gibal se je zlasti v krogu fenomenologov. Družil se je z M. Schelerjem, po njem se je srečal tudi z E. Husserlom. Pomembno je, da je prav prek njih postal odprt za fenomenološko metodo, katere geslo je »nazaj k stvarjem samim!« Bistvena misel fenomenologije je, da je treba pojave razumeti v okviru njihovega »življenjskega sveta« (Lebenswelt). To je bila tudi Guardinijeva misel, ki ga je zaposlovala že iz študijskih let. Prav ta filozofska usmerjenost ga je spodbudila, da se je rešil sistematičnih konstrukcij sholastične filozofije in prešel na fenomenološko-eksistencialno razlago nasprotij v živem, konkretnem svetu. Njegov namen je bil izdelati filozofijo žive konkretnosti. Svoja prizadevanja je strnil v delu *Protislovje* (Der Gegensatz), ki je izšlo leta 1925.

<sup>2</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, Mohorjeva družba, Celje 1988, 13-14.

<sup>3</sup> Prim. A. Trstenjak, n. d., 14.

Ta svoja filozofska stališča pa je znal Guardini vnovčiti tudi na duhovnem področju. V Nemčiji je postal eden glavnih pobudnikov liturgične reforme in voditelj mladinskega gibanja Živi vrelec (Quickborn). Prav tako je Guardini močno vplival na slovenske križarje. Tudi zanje je bil nekakšen kašipot v sveto.<sup>4</sup> V gibanju je sodelovala po večini pesniško in filozofska usmerjena mladina, odprta za sodobne kulturne in miselne tokove. Tako je tudi to gibanje odsevalo sodobno filozofijo. Tako kot je filozofija v tem času poudarjala neposrednost in življenje proti zastareli, več kot dvatisočletni metafizični tradiciji, je tudi gibanje bilo neke vrste upor mladostne vitalnosti zoper svet, ki je že davno pogrešal vsakršno življenjskost. Uveljaviti je hotelo življenjsko pristnost in neposrednost človeške osebnosti. M. Scheler, ki je s svojo filozofijo poudarjal zlasti enkratnost in nereduktibilnost posameznika, je to mednarodno mladinsko vrenje označil takole: »Kulturni ideal mladine bo postavil - namesto samih stvari, samih poklicev, samih poslov ali samih nestvorov, ki so postali absolutni - v središče vsega sveta predvsem človeka in v človeku duhovno in individualno osebo, soodgovorno včlenjeno v občestvo.«<sup>5</sup> Ta pojav si je zaslužil ime novi humanizem. Na Slovenskem so novi humanisti želeli biti drugačni od predstavnikov liberalizma in klerikalizma, ki so bili zaznamovani s slovensko tradicionalno vzgojo. Poudarjali so pristnost, naravnost, neposrednost doživetja, etos in človečnost. Bistvo gibanja je bilo iskanje skladnosti med vitalnostjo in duhovnostjo, naravo in nadnaravo, kulturo in religijo. Z eno besedo: šlo je za nekakšno vrsto teohumanizma.<sup>6</sup>

Trstenjak je sodeloval v križarskem gibanju. Zato nas ne sme začuditi, če se je oddaljil od novotomizma in rad ošvrknil predstavnike novosholastike (npr. A. Ušeničnika) zaradi njihovega vztrajanja na stališčih tradicionalne dogmatike.

## 2. Eksistencializem kot skok v transcendenco pri Karlu Jaspersu

V Sloveniji je Trstenjak med prvimi predstavil eksistencialistično filozofijo. To je storil v svoji habilitacijski nalogi in razpravo objavil v reviji *Čas* leta 1939.<sup>7</sup> V njej je spregovoril o Kierkegaardu in Jaspersu. Eksistencializem je označil s Kierkegaardovimi besedami za »filozofijo smrtonosne bolezni«. V razpravi je zelo kritičen do te »entuziastične ideologije, ki pomeni eno izmed najusodnejših popularizacij znanosti.«<sup>8</sup> Toda Trstenjak noče ostati le pri prikazu eksistencialistične filozofije. Pokazati želi stične točke med eksistencializmom in delom *Mit dvajsetega stoletja*, ki ga je napisal nacistični ideolog A. Rosenberg. Ugotavlja »presenetljivo sličnost, da, istost mišljenja in nazorov med obema.«<sup>9</sup>

Bistvo Jaspersovega eksistencializma vidi Trstenjak v tako imenovanem tveganem skoku v transcendenco. To je konstitutivni dej sleherne eksistence.

<sup>4</sup> Prim. A. Trstenjak, *Pet velikih*, Slovenska matica, Ljubljana 1992, 151-180.

<sup>5</sup> Prim. F. Vodnik, *Dialektika in metafizika slovenstva*, Mohorjeva družba, Celje 1983, 35.

<sup>6</sup> Prim. F. Vodnik, n. d., 36-37.

<sup>7</sup> Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, v: *Čas* 34 (1939-1940), 50-64 in 99-110.

<sup>8</sup> Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 50.

<sup>9</sup> Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 99.

Nobeno človeško bitje se namreč ne izčrpa v imanenci, v nekem imanentnem sistemu; prava bit je v transcendenci, ki ostaja ogrnjena v temo. Med imanenco in transcenco pa ni nobenega srednika. Možen je le slep skok, ki se lahko posreči ali tudi ne. Nobenega zagotovila ni, da na drugem bregu resnično čaka polnost bivanja, in ne absolutni nič. V skoku lahko zadenemo, lahko pa tudi zgrešimo polnost bivanja.

Za Jaspersov eksistencializem je značilno, da možnost takšnega skoka v transcenco povzdigne v temelj eksistencialne drže in jo naredi za osnovo sleherne prave filozofije. V osnovi je eksistencialistična filozofija »vera, ki je nenadomestljiv izvor vsakega pravega filozofiranja«; je religiozni dej.<sup>10</sup> Tako postaja filozofska misel vedno bolj podobna ljubezni do naključja (*amor fati*) in prehaja v brezumni iracionalizem odločitve. Pomembno je dejanje in ne razum. Na mesto janzovskega »v začetku je bila beseda« stopi faustovsko prepričanje »v začetku je bilo dejanje«.<sup>11</sup>

Kakšno je razmerje med Jaspersovim eksistencializmom in krščanstvom? Trstenjak priznava, da eksistencializem omogoča nekaterim posameznikom boljšo možnost razumevanja krščanstva. Toda temelji, na katerih sloni, so nekrščanski.<sup>12</sup> Transcendencija je sicer ena bistvenih razsežnosti krščanske vere, toda pot, ki vodi k njej, je pot Logosa. Zato je o krščanski eksistencialni filozofiji mogoče govoriti le pod pogojem, da eksistencializmu odvezamo slepo iracionalno tveganje, ki vodi v nekakšno filozofijo pustolovstva, v filozofijo ekstravagantne igrivosti, sproščenosti, nenadnosti in nepričakovanosti.<sup>13</sup> Slepo iracionalnost naj bi v krščanskem eksistencializmu nadomestil »pračloveški in praksičanski primat Logosa, ki nam kaže pot v transcenco, v katero ni treba tvegati slepega skoka, marveč vanjo vodi umsko utemeljen prehod. To bi bila filozofija, ki se naslanja na govorico Logosa, filozofija o Božji previdnosti, ki ne pozna prepada med modrovanjem in verovanjem. Takšna filozofija je prava metafizika, ki izključuje vsako tvegano pustolovstvo«.<sup>14</sup>

Ost Trstenjakove kritike leta 1939 je jasna. Nacizem je bil že močno razširjen; odpirala se je nevarnost vojne v Evropi. V takšnem trenutku je bil nesmiseln in nevaren vsak zagovor iracionalizma. Reševati je bilo treba možnost komunikacije in občeveljavnih vrednot. To možnost pa Trstenjak vidi le v eksistencializmu, ki bi temeljil na logosu, in ne na mitu, po katerem je dišal eksistencialistični iracionalizem.

Leta 1992 Trstenjak pod isto razpravo zapiše: »To ostro oceno (kritiko) Jaspersa sem napisal že pred več kot 50-imi leti; danes jo omilim, ker je medtem šlo veliko eksistencialnih doživetij in spoznanj skozme in mi je Jaspers že mnogo bližji.«<sup>15</sup> Sedaj tudi prizna, da ga je Jaspers vedno zelo privlačil. Še več: postavi se v njegov bran in pravi, da se je Jaspers ves čas ukvarjal z vprašanjem o smislu življenja, se pravi z vprašanjem Logosa. Skupaj z njim sedaj zavrača heideggerjanski

<sup>10</sup> Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 61.

<sup>11</sup> W. Goethe, *Faust*, I.

<sup>12</sup> Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 62.

<sup>13</sup> Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 64.

<sup>14</sup> Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 64.

<sup>15</sup> A. Trstenjak, *Pet velikih*, 208.



eksistencializem, v katerem vidi predstavnika nietzschejanskega nihilizma, ki je klonil nacističnim interesom. Jaspers je nacizmu pokončno kljuboval in tako dokazal, da iz eksistencializma vodi tudi pot v humanizem, kar je za Trstenjaka preizkusni kamen vrednosti neke filozofske misli.

### 3. Eksistencializem kot iskanje smisla: Viktor Frankl

Še eno Trstenjakovo srečanje z eksistencializmom lahko omenimo. To je srečanje z utemeljiteljem logoterapije Viktorjem Franklom, za katerega bi bilo pravilneje reči, da je eksistencialno usmerjen, kot pa da je eksistencialist. Že v tridesetih letih je Frankl kot drugi možni izraz za logoterapijo skoval besedo »analiza eksistence«. <sup>16</sup> Pri tem ga je vodilo prepričanje, da se smisel človeškega življenja nahaja v eksistenci, v bivanju. Še več: logoterapija gre še globlje od eksistence k njenemu smislu. Za Frankla potemtakem eksistencializem ne more biti preprosto slepi, iracionalni skok v neznano, temveč iskanje smisla. To pa je tudi tisto, kar človeka dviguje nad ostali svet. Človeka ni mogoče zvesti na psihofizične procese. Če bi bil človek zgolj to, bi ga namesto zdravnika lahko zdravil živinozdravnik. Tisto, kar je za eksistenco bistveno, konstitutivno, je smisel. Tega pa si človek ne more dati, ampak ga mora odkriti, mora mu biti dan, se pravi, smisel je presežen. In prav v tej »smisel-nosni« presežnosti, ki bi se ji človek naj odpiral, vidi Trstenjak bistvo eksistence. »S pojmom smisla zadenemo v jedro človekove presežnosti,« opozarja. <sup>17</sup> Čas, v katerem živimo, pa je čas neosebnega konformizma in totalitarizma v mišljenju. Namen logoterapije je biti »zdravniško dušno pastirstvo«, katerega naloga je, da prek postavitve v eksistenco človeško bivanje odpira presežnemu viru smisla. Dvig v eksistenco je most k presežnosti in iz nje izvirajočemu smislu, naloga logoterapije pa, da človeka dela sprejemljivega za to eksistencialno in smiselnostno razsežnost bivanja.

Takšno pojmovanje eksistencializma je Trstenjaku najbližje. Ob branju Franklove knjige *Človek v iskanju smisla* ga je »prevzel občutek kakor ob nobenem drugem pismu in nobeni drugi knjigi: hotel bi biti njen avtor«, je zapisal. <sup>18</sup> Tudi zanj je človek v prvi vrsti »smisel-nosno« bitje, bitje torej, za katerega je značilno, da ima nek smisel in je zanj odprt, da je njegov nosilec in posrednik. <sup>19</sup>

### 4. Sklep

Omenjeni trije predstavniki z duhovnega, filozofskega in medicinsko-psihološkega področja nam omogočijo tudi boljše razumevanje Trstenjakove misli, saj so mu bili, kot to sam večkrat pove, blizu. V vsakem izmed njih je našel kakšno stično točko ne samo s svojo strokovno psihološko usmeritvijo, ampak tudi s svojim svetovnonazorskim, krščanskim čutenjem. Zato smemo narediti sklep, da

<sup>16</sup> Prim. V. Frankl, n. d., 11.

<sup>17</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 79.

<sup>18</sup> A. Trstenjak, *Pet velikih*, 241.

<sup>19</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 42.

se je njegova misel v veliki meri napajala iz duha časa, ki je bil usmerjen eksistencialno. Katere so bistvene značilnosti njegove usmerjenosti?

Eno njegovih najbolj temeljnih prepričanj je, da je človek dinamična bivanjska celota, ki je ni mogoče zajeti v neko bistvo in jo dokončno sistematizirati. Človekovo bistvo se pravzaprav kaže v odprtosti za presežno, ki bivanju podeljuje smisel. Rad ponavlja Pascalovo misel, da človek neskončno presega človeka. To pojmovanje ima svoje korenine v eksistencialističnem gibanju, ki poudarja, da se resnica ne izčrpa v celoti z logično in pragmatično resnico. Poleg teh resnic, ki se nanašajo na horizontalno raven človekovega bivanja, obstaja še filozofska ali eksistencialna resnica, ki se nanaša na vertikalno, transcendentno razsežnost človekovega bivanja. To je resnica, ki vrednoti človekovo vero, njegovo odprtost za presežno. Te eksistencialne resnice ni mogoče zajeti v sistem in jo objektivirati. Svoj smisel ima le, ko je vpeta v eksistenco. Ostaja v človeku. Mogoče jo je le iskati v nenehni hoji za človekom, v nenehni hoji za smislom in jo izrekati v dialoškem razmerju jaz-ti. S tega vidika tudi lažje razumemo, zakaj Trstenjak tako pogosto poudarja besede sv. Avgušтина, ki izražajo tudi eno temeljnih spoznanj krščanske antropologije: *noli foras ire*, ne hodi ven, *in interiore homine habitat veritas*, v notranjosti človeka prebiva resnica.

#### **Povzetek: Robert Petkovšek, Anton Trstenjak in eksistencializem**

Trstenjak ni bil izrazito filozofski mislec, a je kljub temu bilo njegovo poznavanje filozofije obširno in jo je tudi od blizu spremljal. Čeprav ni bil zagovornik kakšne posebne filozofske smeri, mu je bil med sodobnimi filozofskimi tokovi najbližje eksistencializem, ki ga je konec tridesetih let spoznal prek K. Jaspersa. Kljub takratnemu odklonilnemu stališču do Jaspersa je kasneje zanj in za eksistencialno misel pokazal veliko zanimanje. K temu sta ga privedla eksistencialno usmerjena teolog R. Guardini, ki ga je Trstenjak poznal že iz časa križarskega gibanja, in dunajski psihiater V. Frankl. V slednjem se tudi najgloblje prepoznava.

#### **Summary: Robert Petkovšek, Anton Trstenjak and Existentialism**

Trstenjak was not primarily a philosophical thinker but he had an extensive knowledge of philosophy and followed it carefully. Among modern philosophical schools of thought he was closest to existentialism he became acquainted with in the late thirties through Karl Jaspers. Though he then disapproved of Jaspers, Trstenjak later showed much interest in him as well as in the existentialist thought. He was influenced to this effect by the theologian Romano Guardini he knew from the Catholic youth movement and by the Viennese psychiatrist Viktor Frankl he could most intimately identify with.

Vinko Potočnik

## Trstenjak kot sociolog religije

Organizatorji simpozija so bili mnenja, da v celostno podobo življenja in dela prof. Trstenjaka, ki jo želi podati današnji kolokvij, spada tudi premislek o Trstenjaku kot sociologu, s posebnim poudarkom na sociologiji religije. Verjetno je takšen naslov za marsikoga presenetljiv, kajti za Trstenjaka smo se navadili drugih vzdevkov, predvsem psiholog in zadnji čas antropolog, precej manj ga poznamo kot filozofa in teologa, verjetno pa ga še nihče ni imenoval sociologa religije kot tudi ne pastoralnega sociologa. Zdi se, da se za kaj takega tudi sam ni nikoli imel ali razglašal.

Zato ni namen pričujočega prispevka odkrivati in utemeljevati še en nadaljnji vzdevek za profesorja Trstenjaka. Želimo le pokazati, kako in v kolikšni meri se je kot psiholog in teolog, pa tudi kot filozof in antropolog dotikal in ukvarjal z vprašanji sociologije religije. Izluščiti želimo sociološko razsežnost njegove religiozije. V ta namen bomo nanizali primere njegovega srečevanja s sociološko-religioznimi vprašanji, ki jih kot antropolog ni mogel zaobiti.

Da se je Trstenjak za to področje zanimal, med drugim dokazuje njegova udeležba na Mednarodni konferenci za sociologijo religije septembra 1971 v Opatiji. Pozneje ga v Celovcu srečamo kot sogovornika profesorja Thomasa Luckmanna, ki sodi med najvidnejše predstavnike te veje sociologije.

Predvsem pa Trstenjakov obširni pisni opus kaže njegovo zanimanje tudi za to področje znanosti o človeku. Kar nekoliko preseneti, na kako številnih mestih omenja in navaja misli sociologov religije. Srečujemo imena začetnega in klasičnega obdobja sociologije religije: August Comte, Emile Durkheim, Max Weber, Georg Gurwitsch; v množici novejših so tudi naslednji: Arnold Gehlen, Peter Berger, Charles Glock, Talcott Parsons, Harvey Cox, Erich Fromm, Alvin Toffler, Sabino Acquaviva, Agostino Gemelli, Helmut Schelsky, pa celo O'Dea, Nobert Greinacher, Emile Pin, Joseph Fichter in drugi. To brez dvoma dokazuje, da se je Trstenjak za to področje družboslovnih znanosti zanimal in ga tudi dejansko spremljal.

Natančnejši pregled Trstenjakovih spisov nam razkrije, da je med besedili nekaj tudi takšnih, ki se izrecneje posvečajo sociologiji religije, medtem ko za veliko večino besedil to velja le indirektno oziroma vključno.

Na prvi pogled izrazito sociološke tematike se je Trstenjak lotil že v zgodnjem obdobju svojega raziskovalnega delovanja. V letih neposredno po drugi svetovni vojni se je namreč posvetil proučevanju človekovega dela in

izsledke objavil leta 1951 v knjigi *Psihologija dela*, nato pa v ponatisu leta 1979 še razširil in dopolnil.<sup>1</sup> Kljub naslovu, ki nakazuje izrazito psihološki pristop, mu je avtor neposredno zvest le v poglavju, kjer obravnava vprašanja motivacije dela. Sicer pa so iztočnice znanstveno tehnični, organizacijski, profesionalni in tudi izrecno sociološki vidiki problematike. V četrtem poglavju o delu kot funkciji družbe izrečno osvetljuje tudi vidike procesa specializacije, ki sodi med temeljne procese modernizacije življenja in družbe.

Družboslovna tematika je vsaj na prvi pogled v ospredju tudi v delih *Temelji ekonomske psihologije* (1983) in *Ekološka psihologija* (1984), kjer avtor osvetljuje dogajanje oziroma človekovo razpetost med velikimi družbenimi sistemi, ki so za človeka bolj ali manj normativni, in med človekovo subjektivnostjo. Vendar se ob nekoliko pozornejšem branju prepričamo, da hoče biti Trstenjak ob siceršnjem upoštevanju socioloških razsežnosti tematike predvsem psiholog. Religiozni vidiki obravnavane tematike pa ga tukaj ne zanimajo.

V delih, kjer se v večji meri posveča verskim vprašanjem, se Trstenjak v začetnem obdobju ne dotika sociološko-religiozne tematike. To velja za *Metodiko verouka* (1941) in za *Pastoralno psihologijo* (1946), kjer sociologije niti z besedo ne omeni. To je spričo statusa mlade sociološke znanosti razumljivo. Res pa je tudi, da avtor sociološko pastoralne vidike nakazuje in odpira, posebej na mestih, ko obravnava odnos duhovnika do posameznih kategorij vernikov: kmečkega, meščanskega in proletarskega človeka. Še bolj sociološki je, ko kategorizira vernike v šest tipov: dogmatično-juridičnega, liberalno-fideističnega, kritično-reformatorskega, avtoritativno-konservativnega, mistično-kontemplativnega in apostolsko-aktivističnega. Tudi za duhovnike ugotavlja dva skrajna tipa - organizatorskega in kontemplativnega -, pogrša pa tip ljudskega duhovnika in se zanj zavzema.

Dodati moramo, da do navedenih kategorij vernikov avtor ni prišel s pomočjo empiričnih socioloških raziskav, temveč logičnih postopkov in pa natančnega sistematičnega opazovanja. Slednje pa sodi v osnovni repertoar sociološkega raziskovanja.

### **Psihosociologija verske pripadnosti**

Za osvetlitev prof. Trstenjaka kot sociologa religije je posebej zanimiva in pomembna daljša, 30 strani večjega formata dolga, razprava *Psychosozilogie der Zugehörigkeit zur Kirche*, ki jo je leta 1968 priobčil v *International Yearbook for Sociology of Religion*.<sup>2</sup> Naslov zvezka izrečno poudarja religiozno-sociološko naravo tega raziskovanja. Razprava v prvem delu obravnava zavest pripadnosti verski skupnosti, v drugem družbene okvire, v katerih se ta zavest

<sup>1</sup> Prim. A. Trstenjak, *Psihologija dela in organizacije*, DDU Univerzum, Ljubljana 1979.

<sup>2</sup> Prim. A. Trstenjak, *Psychosozilogie der Zugehörigkeit zur Kirche*, v: *International Yearbook for Sociology of Religion - Beiträge zur religionssoziologischen Forschung*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1968, 33-62.

razvija, in v tretjem motivacije, ki jih pogojujejo omenjeni družbeni okviri. Avtor se v pričujoči razpravi nasloni na znano, osem let starejše delo profesorja za sociologijo religije na papeški univerzi Gregoriana v Rimu z naslovom *Psychosociologie de l'appartenance religieuse*.<sup>3</sup> V razpravo vključi vrsto v tistem času najpomembnejših sociologov religije. Versko pripadnost osvetljuje tako z vidika identifikacije s Cerkvijo (ki je ne moremo izraziti niti s cerkveno prakso niti s participacijo) kot tudi delne pripadnosti, ki je vse bolj prevladujoči pojav moderne družbe. Modernost v svoji pojavnosti prejšnje oblike pripadnosti rahlja, npr. z vedno večjo mobilnostjo. Avtor vidi pripadnost razpeto med starševsko in cerkveno vernostjo, med privatno in javno, med personalno in institucionalno, med sakralno in profano stranjo. Pri sami verski pripadnosti pa gre razločevati pripadnost Cerkvi kot verski skupnosti, Cerkvi kot družbi, - tu torej uporabi znano Tönniesevo distinkcijo med Gemeinschaft in Gesellschaft - lahko pa Cerkev predstavlja tudi svetovnonazorsko možnost identifikacije. Trstenjak zagovarja tezo, da zavest pripadnosti postopoma dobiva vse bolj svetovnonazorsko konotacijo. V tem članku govori o sociopsihologiji, čeprav se zaveda, da to ni samostojna znanstvena disciplina. Z njo pa označi raziskovanje problematike, ki se nahaja na meji med sociologijo in psihologijo.

### Sociologija vernosti

Izrecneje o sociologiji religije pa Trstenjak govori v knjigi oznanjevalne antropologije *Človek končno in neskončno bitje* iz leta 1988, in sicer v poglavju o človeku kot numinoznem bitju. Za razpravo o psihologiji verovanja se približno na 40 straneh izrecno posveti sociologiji vernosti,<sup>4</sup> ker za razumevanje sodobnega vernika ali nevernika ne zadošča psihologija, »marveč moramo imeti pred očmi obenem celotno družbeno in kulturno atmosfero, v kateri sodobnik živi«. Avtor pravi, da zato prehaja v socialno psihologijo in prek nje v sociologijo verskega življenja.

V sedmih miselnih sklopih opredeli sodobno ozračje, ki ga vdihava tako verni kot neverni človek: agnosticizem, relativizem, pluralizem, humanizem, institucionalizem, konzumizem in tehnologizem. Očitno skuša avtor s pomočjo socioloških izsledkov opredeliti in prikazati okolje verovanja. Nato pa takoj preide k razpravi o psihosocioloških vidikih sodobne vernosti, ki jih določajo prej omenjeni družbeni in miselni pojavi. Iz tega je mogoče razbrati, da kljub temu, da se od takrat, ko je o tem obširneje pisal, psihosociologija v svetu ni uveljavila, le-ta ostaja zanj povsem sprejemljiva. Zdi se, da bi mu zelo prav prišla kot most med psihologijo in sociologijo. Razumljivo je, da je ta prehod Trstenjak kot antropolog pogosto rabil.

S tem sociologija religije v Trstenjakovi oznanjevalni antropologiji seveda ni izčrpana. Avtor jo na široko uporablja, predvsem kot ilustracijo oziroma

<sup>3</sup> Prim. H. Carrier, *Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa*, Elle di ci, Torino 1965.

<sup>4</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje, Oznanjevalna antropologija*, Mohorjeva družba, Celje 1988, 256-272.

podporo svojim trditvam. Dobrodošli so mu predvsem podatki socioloških empiričnih raziskav vernosti, ki jih pod različnimi zornimi koti tudi komentira.

### **Krščanstvo in kultura**

Religijsko sociološki pristop uporablja Trstenjak tudi pri obravnavanju značilnosti sodobne kulture. V delu *Krščanstvo in kultura* (1975) se posebej posveča odnosu oziroma bolj prepadu, ki je usodno zazijal ne le med človekom in tehniko, marveč tudi med človekom in kulturo. V prvem primeru govori o usodi prenehanja sožitja med človekom in naravo, ki jo je nadomestil svet tehnične kulture. V drugem primeru pa smo se poslovili od časa, ko sta bila krščanstvo in kultura tako tesno med seboj povezana, da je enotnost mejila že na istovetnost. Danes tudi na tem področju prihaja do usodne ločenosti. Zato ni nič nenavadnega, če danes človek krščanstvo doživi kot oddaljeno od sodobnega kulturnega utripa.

V knjigi *Stara in nova podoba družine* (1974) je Trstenjak širše družbeno kulturne spremembe zadnjega časa apliciral na družino kot eno temeljnih družbenih institucij in tako opozoril na globoke spremembe sodobnega življenja. Avtor prikazuje, kako se je družinsko življenje močno spremenilo. Temeljne spremembe opazimo že pri snovanju družine, kajti nekdanje žene izbirali pretežno po družbenih interesih in potrebah družine, hiše, gospodarstva, družbenega položaja, tradicije, danes pa pretežno po osebnem nagnjenju oziroma simpatiji. V novejšem času je zakonska zveza postala vse bolj osebna zadeva, vse manj odvisna od družine in širše družbe. Nova podoba družine je po avtorjevem mnenju drugačna tudi zaradi spremembe narave avtoritete in še mnogih notranjih razmerij. Predvsem pa tudi zaradi družbeno-kulturnega okolja - od ekonomskih, socialnih in političnih razlogov do vse močnejše sekularizirane religiozne kulture.

Trstenjak ostaja vseskozi vnet zagovornik družine, zato skuša iz različnih zornih kotov, ne samo sociološkega, osvetljevati njen pomen in veličino, obenem pa pojasnjevati vzroke sprememb oziroma težav.

### **Osnovna teoretična usmerjenost**

Podobno kot pri Trstenjaku psihologu je tudi v njegovi sociologiji (religije) skoraj nemogoče določiti njegovo temeljno teoretično usmerjenost. Zdi se, da ga moramo razumeti predvsem kot eklektika in integratorja oziroma sintetika omenjenih znanosti.

Če bi se o Trstenjaku morali odločati glede najsplošnejših sociološko-teoretičnih izhodišč, se na prvi pogled zdi, da se je bolj nagibal k substancialnemu kot funkcionalističnemu pojmovanju oziroma obravnavanju religiozne problematike. V njegovih spisih, posebej v oznanjevalni antropologiji namreč večkrat srečamo besedila, ki jim je bolj do resničnosti kot do funkcije religije.

Natančno branje Trstenjaka pa nas prepriča, da tudi funkcionalno teoretičnih vidikov ni zanemarjal. Kot terapevt je namreč predobro poznal določene učinke vere. Po opredelitvah funkcionalistov ima namreč religija praviloma tudi

kompenzacijsko funkcijo, ki se verniku nudi kot sredstvo premostitve dejanskih prikrajšanosti, saj mu ponuja pomoč, tolažbo in uteho.

Med funkcijami, ki jih sociologi običajno navajajo v zvezi z religijo - doktrinarna, komunikacijska, normativno-regulativna, simbolično integrativna, emocionalna, legitimacijska, identificirajoča, preroško-kritična - Trstenjak vsekakor najbolj izpostavi presežnostno vlogo oziroma transcendenten vidik religije. Predvsem v okviru oznanjevalne antropologije, pa tudi v drugih delih in člankih avtor poudarja, kako verski vidik človeku pomaga premagati razne vrste njegovih prigradnosti - od biološke do socialnih in drugih. Človek se s pomočjo religije tako rekoč dvigne na višjo raven življenja in s te perspektive na drugačen način presoja življenjske okoliščine.

Vendar tudi funkcionalistična usmeritev pri Trstenjaku ni navzoča na izrazi-tejši način. Verjetno je mogoče reči, da sta substancialni in funkcionalni pristop k obravnavanju religije in njene družbene vloge v določenem ravnotežju.

### Trstenjak kot sociolog

Trstenjak sebe ni razumel kot sociologa religije, vendar je to področje znanosti skrbno spremljal in pri svojem delu zavzeto upošteval, predvsem v funkciji celostne oziroma integralne antropologije. Upravičeno lahko trdimo, da je imel Trstenjak izostren čut tudi za to področje znanstvenega proučevanja sodobnega življenja. Zato se njegovo proučevanje in zavzemanje za človeka ne nanaša le na človeka kot individualno oziroma psihološko bitje, temveč tudi na človeka kot družbeno bitje, kot bitje odnosov oziroma odnosno bitje. Sociološki čut ga tako varuje, da bi zašel v enostranosti psihologizma.

Sicer pa je bil prof. Trstenjak predvsem dober uporabnik izsledkov sociologije in sociologije religije. Kot psihologu mu je včasih nudila iztočnico, še večkrat pa je s sociološkim pristopom predmet proučevanja razširil oziroma ga postavil v širše bivanjske koordinate.

Kot antropolog je sociologijo postavil v svoje neposredno delovno okolje, saj izrecno pravi, da »sodobna antropologija obsega vsaj delno naravoslovje, sociologijo, etnologijo, filozofijo (pravzaprav fenomenologijo), zgodovino in kulturologijo človeka; vse skupaj naj bi v širokem okvirnem obsegu zajele celoto človeštva ne morda samo v splošnih, apriorno postavljenih kategorijah, temveč v bolj ali manj konkretni, empirično dobljeni podobi«. <sup>5</sup> V tej trditvi izraža svojo empirično naravnost in tudi okvir, v katerega umešča sociologijo.

Sama sociološko-religiozna tematika se je pri Trstenjaku izrecneje pokazala »šele« v poznih šestdesetih letih. To je sicer razumljivo, saj to sovпада z razvojem te znanstvene panoge. Presenetljivo pa je, da je Trstenjak tudi tukaj - podobno kot na nekaterih drugih področjih sodobnega znanstvenega udejstvovanja, npr. pastoralno-psihološkem, ekološkem - navzoč, ko se določene stvari začenjajo na novo. Lastno mu je, da rad »pomaga orati ledino«. Z druge strani pa se to popolnoma ujema z dogajanjem v katoliški Cerkvi. Trstenjak se je namreč na polju psihosociologije religije pojavil neposredno po izteku Drugega

<sup>5</sup> A. Trstenjak, *Človek, bitje prihodnosti*, Slovenska matica 1985, 14.

vatikanskega koncila, ki v konstituciji Cerkev v sedanjem svetu naroča, da je v dušnem pastirstvu »treba v zadostni meri poznati in uporabljati ne le teološka načela, ampak tudi izsledke svetnih znanosti, zlasti psihologije in sociologije«.<sup>6</sup>

### Sociologija življenja

Za sklep se nam ponuja še misel o čisto posebnem religijsko-sociološkem sporočilu, ki ga je Trstenjak zarisal s svojim življenjem. Življenjska pot, ki jo je na črti teolog-filozof-psiholog napravil Trstenjak, nas namreč spomni na zelo znano shemo duhovnega razvoja človeštva, kot jo je v okviru pozitivistične filozofske in sociološke misli izoblikovalo prejšnje stoletje - posebej jo je zastopal filozof in avtor pojma sociologija, Auguste Comte.

Po tej zamisli razvoj človeštva poteka skozi tri razvojne stopnje: od najnižje teološke prek metafizične do najvišje pozitivne ali znanstvene faze. Teološko obdobje pomeni nekakšno otroško dobo človeštva, ko ljudje verjamejo, da Bog oziroma božanstva usmerjajo in vodijo njihovo življenjsko usodo. Ko ljudje zdvomijo v obstoj bogov oziroma Boga - tudi Comte je zavrgel vero v Boga -, teološka ureditev razpade, pride do metafizičnega oziroma filozofskega stadija, ki pomeni iskanje vzrokov, bistva in smisla vsega obstoječega.

Vendar je filozofsko obdobje človeštva le prehodnega značaja, kajti končno nastopi zrelo, pozitivno ali znanstveno obdobje. V času kraljestva znanosti, ki pomeni osvoboditev od zmot, nevednosti in zablod, postane znanost najznačilnejša silnica življenja z odločilno integrativno močjo.

Positivistična miselnost prejšnjega stoletja najnižje vrednoti teološko obdobje, za vrh zgodovinskega razvoja pa ima znanstveno obdobje, ko bo znanost v tolikšni meri napredovala, da bosta postali filozofija in teologija odveč in bosta izumrli. Takšna miselnost nam v preteklih desetletjih ni bila tuja, saj jo je v precejšnji meri prevzel tudi marksizem in nas z njo vztrajno bombardiral - predvsem s tezo o izumiranju religije.

Že na prvi pogled je očitno, da je analogno razvojno pot, kot jo kaže prikazan tristopenjski vzorec človeškega zgodovinskega razvoja, v svojem življenju naredil tudi Trstenjak. Tudi pri njem se namreč najprej javlja teološko obdobje, nato obdobje filozofa; tretje, zrelo obdobje življenja pa bi lahko imenovali znanstveno. Njegova ontogeneza se presenetljivo sklada s prej prikazano »filogenetično« shemo razvoja. Lahko rečemo, da je Trstenjak v svojem življenju na nek način prehodil celotno razvojno pot človeštva.

Vendar prof. Trstenjak s svojim življenjskim romanjem takšne tristopenjske teorije razvoja človeštva ne potrjuje. Njegova »življenjska teorija« družbeno-religioznega razvoja namreč ni dialektično izključujoča, temveč tudi na tej ravni integralna. Kajti Trstenjak v resnici ne prehaja od teologa k filozofu in znanstveniku, temveč ves čas ostaja vse troje. Tudi s svojim življenjem je gradil celostno sintetično podobo človeka in sveta.

---

<sup>6</sup> *Gaudium et spes* 62,2.



**Povzetek: Vinko Potočnik, Trstenjak kot sociolog religije**

Govoriti o Trstenjaku kot sociologu religije je za marsikoga presenečenje. Vendar v svojih delih sociologe religije redno navaja, kar pomeni, da je to področje spremljal. Zaveda se, da za razumevanje sodobnega vernika ali nevernika ne zadošča psihologija, marveč je potrebno imeti pred očmi celotno družbeno in kulturno ozračje, v katerem sodobnik živi. Upoštevanje izsledkov sociologije ga varuje pred psihologizmom, obenem predstavlja konstitutivni del njegove integrativne antropologije. Trstenjaka je mogoče označiti predvsem kot uporabnika sociologije, za katerega je značilna uravnoteženost med substancialnim in funkcionalističnim pristopom k razumevanju religije. Zanimivo sociološko-religiozno sporočilo implicira tudi njegova življenjska pot.

**Summary: Vinko Potočnik, Anton Trstenjak as Sociologist of Religion**

Some people might find it surprising that Trstenjak is discussed as a sociologist of religion. However, he regularly cites sociologists of religion in his works, which means that he followed this field. He was well aware that psychology was not sufficient if one wanted to understand modern believers as well as atheists but that one had to consider the whole social and cultural atmosphere in which our contemporaries live. By taking into account the findings of sociology he did not succumb to psychologism and these findings also represented a constitutive part of his integral anthropology. Trstenjak can be considered as a user of sociology, characterized by a balance between a fundamental and a functional approach to the understanding of religion. His own life implies an interesting message from the point of view of sociology of religion.



Rafko Valenčič

## Anton Trstenjak - pastoralni teolog

Če življenjsko delo Antona Trstenjaka ocenjujemo pod vidikom paradigme sodobne teološke misli in pastoralne prakse, da je namreč »človek pot Cerkve«, kakor je Janez Pavel II. opredelil nalogo Cerkve v okrožnici *Redemptor hominis*,<sup>1</sup> potem je brez dvoma vse njegovo delo izrazito pastoralno zaznamovano. Človek je v ospredju njegove filozofske, antropološke in psihološke misli. Če pa Trstenjakovo delo presojava pod vidikom sodobne pastoralne vede, ki je bolj kot v preteklosti vpeta v teološko-ekleziološke, zlasti koncilске tokove, potem kljub nekaterim monografijam, razpravam in člankom<sup>2</sup> zasledimo le nekaj tega, čemur je mogoče pripisati značaj pastoralne teologije v ožjem pomenu besede. Takšno oceno je mogoče dati zlasti v primerjavi s pastoralno teologijo, ki je dosegla neko celovitost, kakor jo na primer kažeta F. X. Arnoldov *Handbuch der Pastoraltheologie*<sup>3</sup> oziroma Paul M. Zulehnerjeva *Pastoraltheologie*.<sup>4</sup> Tudi Trstenjak sam se ni imel prvenstveno za pastoralnega teologa, čeprav ga je poklic psihologa, antropologa in svetovalca močno povezoval s človekom, v katerega je bil kot duhovnik po življenjski opciji usmerjen.

Glede na gornja izhodišča bomo v naši razpravi obravnavali le tisti del Trstenjakovega opusa, ki se izrecno dotika teološko-pastoralne vede, kamor poleg samostojnih del sodi še nekaj razprav in člankov, objavljenih v *Vzajemnosti*, *Bogoslovnem vestniku* in *Cerkvi v sedanjem svetu*.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Prim. Okrožnica *Človekov Odrešenik*, Cerkveni dokumenti 2, Ljubljana 1979, 14.

<sup>2</sup> A. Trstenjak, *Metodika verouka*, Ljubljana 1941; *Pastoralna psihologija*, Družba sv. Mohorja, Celje 1946, <sup>2</sup>1987; *Človek končno in neskončno bitje*. Oznanjevalna antropologija, MD, Celje 1987.

<sup>3</sup> Prim. F. X. Arnold in dr., *Handbuch der Pastoraltheologie*. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart I-V, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964-1972.

<sup>4</sup> Prim. P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie I-IV*, Patmos, Düsseldorf 1989-1990.

<sup>5</sup> V *Vzajemnosti* (Maribor, 1913-1941) je Trstenjak objavil 4 članke s pastoralno-teološko vsebino: *Apostolat - potreba časa* 23 (1934) 25-31; *Duhovnikovo razmerje do ženskega sveta* 26 (1937), 104-109, 123-131; *Duhovnik - laik* 27 (1938), 49-52; *Rast župnije iz apostolata* 30 (1941) 3-9; v *Bogoslovnem vestniku* je objavil teološki razpravi *Pastoralne metode prve Cerkve* 27 (1967), 77-88; *Vera v božjo navzočnost in naš čas* 28 (1968), 80-96; 9 razpravo s filozofsko in antropološko vsebino, več recenzij in preglednih člankov; za pastoralno revijo *Cerkev v sedanjem svetu* je prispeval več člankov, ki govore o molitvi, spovedi, svetovanju in duhovnem položaju sodobnega človeka.

## 1. Anton Trstenjak kot pionir pastoralne psihologije

A. Trstenjak je opravil pionirsko delo predvsem na področju pastoralne psihologije. Njegova *Pastoralna psihologija* (1946, <sup>2</sup>1987) je, kolikor je znano, prvo takšno delo v svetovni literaturi.<sup>6</sup> Avtor ugotavlja, da bi bilo pred pol stoletja nevarno govoriti o psihologiji verovanja in osebnem doživljanju vere zaradi suma modernizma. Ta je zavračal tako racionalizem 18. in 19. stoletja kot versko izkustvo 20. stoletja.<sup>7</sup> Medtem so se časi spremenili. Antropološke vede (sociologija, psihologija) so zgubile antireligiozno ost, teologija pa je vključila njihova spoznanja v svoje obravnave. Trstenjak je uspešno prenesel metodologijo psihologije kot nove vede na področje pastoralne dejavnosti. Psihologija, ki se poslužuje deduktivne metodologije, »izhaja iz posamičnih izkustvenih dejstev in pojavov in prehaja v posploševanje do postavljenih principov«.<sup>8</sup> Avtor se je zavedal tveganosti takšnega početja: najprej nevarnosti posploševanja, ki mu je mlada antropološka veda bila podvržena, nato očitkov modernizma ter izničenja filozofske in teološke podlage verovanja; dalje nevarnosti, ki so ji nekateri psihologi, tudi religijski, podlegli, ko so vprašanja obravnavali ali jih še obravnavajo pod enostranskim, predvsem terapevtskim vidikom, na katerega ni mogoče zreducirati vse človeške resničnosti.

V pastoralni psihologiji kot novi vedi Trstenjak izhaja iz naslednjih izhodišč:

1. Človeku je potrebno na psihološko primeren način približati verske in moralne resnice. Ni torej dovolj oznanjati le čistega (zgolj objektivnega) dogmatičnega nauka, moralnih zahtev in juridičnih predpisov, zanemarjati pa konkretnega človeka, se pravi njegovo individualnost.

2. Sodobni človek je postal občutljiv in zahteven glede svojih želja in pričakovanj; ljubosumen je na svojo svobodo in dostojanstvo, medtem ko se v življenju vedno bolj uveljavlja izenačitev (nivelizacija) med ljudmi. Zaradi razbitosti časa, v katerem živi, v veri išče zgubljenoto notranjo harmonijo.

3. Psihološka znanost je odkrila mnoga doslej neznana področja o človeku in nam s tem približala človeka samega, česar pastorala odslej ne sme zanemariti.

4. V nasprotju z dvema modeloma duhovnika, prvim, navzven obrnjenim in v organizacijo pastorale zaverovanim, in drugim, vase obrnjenim in od človeka odtujenim, se zavzema za tretji model duhovnika, ki bi »šel od človeka do človeka«, da bi mogel delovati »od duše do duše«.<sup>9</sup> Podobno velja tudi za dvojno usmerjenost pastoralne dejavnosti nasploh, kakor jo je sprejel koncil v odloku o življenju in delu duhovnikov.<sup>10</sup>

Ko Trstenjak opredeljuje vidike pastoralne psihologije, jo postavlja v nasprotje z doslej znanimi, v pastoralni pogosto enostransko naglašeni vidiki,

<sup>6</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 9. Do takšne ugotovitve sem prišel tudi podpisani za časa študija na Akademiji Alfonziani v Rimu (1965-1968) ob konzultaciji s pastoralistom in psihologom Johnom O' Riordanom.

<sup>7</sup> Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 7.

<sup>8</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 9.

<sup>9</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 10.

<sup>10</sup> Prim. PO-D 4-9.

kot so dogmatični, moralistični, juridični, ascetični, mistični, in se zavzema za »celega človeka, vso njegovo osebnost z vsemi njegovimi dejanji in nagnjenji, njegovim značajem, temperamentom, živčnim ustrojem, dednimi in privzgojenimi lastnostmi, boleznimi itd.«.<sup>11</sup> V pastoralni psihologiji vidi najprej pozitivno, eksperimentalno vedo, ki ugotavlja, kaj je konkretni človek, ki mu velja naša pozornost. Načela pastoralne sociologije »voir, juger, agir« (videti, presoditi, delovati), v takratnem času priznana celo s strani Katoliške akcije, imajo tudi na področju pastoralne psihologije svoj »raison d'être«. Pastoralna psihologija je namreč v službi pastoralne teologije, to je človekovega posredovanja Božjega sočloveku, torej tistega milostnega trenutka, ko se Bog - po človekovem posredovanju - dotakne človekove duše.

V razdelitvi pastoralne psihologije se Trstenjak oklene treh osnovnih vprašanj, ki tudi danes niso zgubila svoje veljave: 1. psiholoških osnov verovanja, 2. psiholoških ovir verovanja, in 3. psiholoških osnov odnosov med duhovnikom in vernikom.<sup>12</sup> Tej razdelitvi je ostal zvest tudi tedaj, ko se nanjo ni več izrecno skliceval, marveč jo je dopolnjeval z novimi inačicami in vidiki. Pri tem posveča največ pozornosti duhovnikovemu odnosu do vernika, saj njegova zamisel pastore še vedno upošteva predvsem duhovnikovo delo.<sup>13</sup> Ta odnos vključuje in hkrati presega pravila lepega vedenja, odnosa do posameznih kategorij verujočih ali neverujočih, pogovora in pastoralnega svetovanja, in prehaja v tako imenovani zakramentalni odnos, kar zlasti velja za zakrament spovedi. K istim vprašanjem se je Trstenjak vračal še v drugih razpravah in delih.<sup>14</sup>

## 2. Pastoralno delo kot pričevanje

V razpravi *Pastoralne metode prve Cerkve* se Trstenjak dotakne pastoralne prakse apostolske Cerkve, kolikor jo je mogoče spoznati iz svetopisemskih poročil.<sup>15</sup> Po eksegezi besedil, zlasti evangelijev in Apostolskih del, prehaja v tedaj priznano teološko interpretacijo in jo dopolnjuje še z moralno in ascetično interpretacijo. Tako ob razlagi besede pričevalec (martyr, mučenec), kar so apostoli in prvi kristjani gotovo bili, ko so z besedo in življenjem (mučeništvom) potrjevali vero v Jezusa Kristusa, prehaja v navajanje lastnosti, ki jih potrebuje današnji pričevalec. Pravi namreč: »Bližina Jezusova mora biti ne le dogmatična, marveč tudi življenjska podlaga vsega apostolskega pričevanja, to se pravi dušnopastirskega dela. Vsakega dušnega pastirja mora globoko prešinjati in kar nositi zavest stvarne nadnaravne navzočnosti Kristusove.«<sup>16</sup> Dogajanje postavlja v interpersonalno, komunikacijsko shemo: pričevalec kot sporočevalec (martyr) je tako poln primarnega osebnega srečanja s Kristusom, da je zmožen in tudi dolžan posredovati drugemu svoje religiozno izkustvo.

<sup>11</sup> A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija* (1946), 12.

<sup>12</sup> A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija* (1946), 19-435.

<sup>13</sup> Prim. GS-VU 19-21; W. Friedberger, *Pastorala z oddaljenimi*, KC, Ljubljana 1987.

<sup>14</sup> Prim. *Veliko smo opustili*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 9 (1975), 1-6; *Človek končno in neskončno bitje*, Celje 1988; *Da bi bili z Njim*, Tinje 1974.

<sup>15</sup> A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, v: BV 27 (1967) 77-78.

<sup>16</sup> A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, 79.

Dejansko gre pri tem za medosebno izkustvo v dvojnem odnosu: Kristus (Bog) - Jaz, Jaz - Drugi. Moralno in pastoralno aplikacijo zaključuje z besedami: »Učencem se je videlo, da so občevali z Jezusom.« Besedna apologija se tako spremeni v življenjsko apologijo, ki postane tako rekoč »inkarnirana« in ne samo »abstraktna resnica«. <sup>17</sup> Poudarek je torej prvenstveno na izkustvenem in manj na razumskem spoznanju resnice, ki v/po človekovem življenju dobi moč pričevanja, in sicer za pričevalca in za druge: za pričevalca kot izkustvo in potrditev pravilnosti njegove dosedanje poti, za druge pa kot dejstvo, utelešeno v življenju samega pričevalca.

Čeprav se človeštvo in Cerkev časovno oddaljujeta od historičnega Kristusa, ostaja Kristus vedno blizu tudi glede na to, kako ga človek upodablja v svoji zavesti in življenju. Gre za časovni odmik z ene in za eksistencialno približevanje z druge strani; slednje pa ima odslej pomembnejšo vlogo. Mistični Kristus, navzoč v življenju in liturgiji, je vedno med nami in se prek človeka inkarnira v svetu.

Tako Trstenjak postavlja pričevanje kot »metodo poslanstva (apostolata)«, v katerem: a) pričevanje postaja integralni del kristjanove poklicanosti, b) pričevalec eksistencialno izpostavi lastno osebnost in življenje kot pričevanje za Kristusa, in c) pričevanje usmerja človeka na osebo, Kristusa. V tem pomenu ima pričevanje nek »zakramentalni« značaj in moč, je znamenje navzočnosti Boga samega. <sup>18</sup>

Takšno pričevanje je vedno neposredno, življenjsko, inkarnirano v vsakokratne razmere, čeprav še vedno ohranja nek poseben značaj, da namreč človeka prek vidnega usmerja na nevidno. Takšen značaj ima celo Kristusovo pričevanje. Kristus je namreč prišel, da bi pričeval o Očetu, o njegovi ljubezni in odrešenjskem načrtu (prim. Jn 3, 31-36; 5, 31-47; 7, 25-31; 8, 21-30; 14, 1-14). Kristus sam se je postavil v vlogo pričevalca, ne samo oznanjevalca Očetove resnice in ljubezni. Njegovo pričevanje sedaj nadaljujejo pričevalci, martyres.

Metoda pričevanja presega nekdanjo apologetično metodo. Le-ta se je sklicevala predvsem na racionalno spoznanje, glavno pozornost je posvečala razumskemu dokazovanju in prepričevanju. Glede tega gre Trstenjak dlje od klasične apologetske metode. Za ponazoritev omenja naslednji primer: dogmatika in oznanjevalna teologija sta se najprej od metode obrnili na vsebino, od kako na kaj. Vendar pa oznanilo ni neka brezosebna resnica, marveč je oseba, Jezus Kristus. Zato se mora pastoralka od razumarstva in apologetike obrniti k pričevanju kot osebnostnemu dejanju, to je pričevanju od osebe do osebe. Šele takšno pričevanje je celovito. <sup>19</sup> Takšno pričevanje (martyria) se nanaša tako na preteklost kot na sedanost in prihodnost: pričevalec kot videc in prerok govori o preteklih in prihodnjih stvareh kot tistih, ki so (že) tu in sedaj navzoče. Zato Trstenjak sklepa: »Pastoralna metoda prve Cerkve je metoda pričevanja življenjske bližine Kristusove, kar zahteva popolno izpo-

<sup>17</sup> A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, 80.

<sup>18</sup> A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, 83.

<sup>19</sup> A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, 85.

stavitev lastnega osebnega obstoja, ki jo zmore le tisti, ki je pravi videc krščanske Božje-človeške stvarnosti v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti.<sup>20</sup>

### 3. Oznanjevalna antropologija - novost v sodobni pastoralki

V *Oznanjevalni antropologiji* (podnaslov knjige *Človek končno in neskončno bitje*),<sup>21</sup> ki jo je dalj časa pripravljala, pogloblja pastoralno vprašanje posredovanja oziroma sprejemanja vere pod vidikom tako imenovane nove paradigme (vzorca ali modela). Pravi namreč: »V popolnoma spremenjenih razmerah smo prisiljeni iskati nova pota do človeka, najti novo paradigmo.«<sup>22</sup>

Sodobnega človeka označuje kot antiinstitucionalista, ki se upira avtoriteti, birokraciji, posegom od zgoraj, zato tudi verskemu sporočilu, ki se odeva v takšno obleko. Kaj je temu razlog? Z ene strani v tem pojavu lahko iščemo doslej storjene napake samih institucij v odnosu do človeka, z druge strani pa prebujajočo se ali pa zavrtlo človekovo individualnost, ki se hoče na ta način uveljaviti. Zato je razumljivo iskanje spontane vernosti in duhovnosti, tudi nekega verskega občestva, brez katerega človek ne more živeti. V tem je potrebno tudi iskati razloge za rastoč vpliv in širjenje raznih oblik duhovnosti z Vzhoda in Zahoda, nastajanje raznih občestev in sekt. Od institucionalno uveljavljenega občestva (Cerkve, župnije) se sodobni človek obrača k »personalno utemeljenemu verskemu občestvu.«<sup>23</sup> V uporabi proti avtoriteti je izražena človekova želja po avtonomnosti, to je delovanju po lastni vesti, iz lastne notranjosti. Koliko to avtonomnost v resnici doseže, je drugo vprašanje, saj se na vsakem koraku srečuje z odvisnostjo, z manipulacijo s strani javnega mnenja, številnih informacij, ki jih sam ne more preveriti.

Avtor se ponovno vrne k priljubljeni temi pastoralnega pričevanja. Ugotavlja, da sodobnega človeka zgolj razumski in apologetski dokazi, kaj šele avtoritarni nastopi, kaj malo prepričajo. Zato postaja človek v svojem verovanju selektiven, izbira verske resnice glede na njihovo prepričljivost, zlasti pa ga priteguje inkarnirana človeška dobrota kot učlovečena, inkarnirana resnica.<sup>24</sup>

Oznanjevalno antropologijo Trstenjak izvaja iz dejstva, da se je v zadnjih desetletjih zanimanje za človeka uveljavilo na vseh področjih znanstvenega raziskovanja: v biologiji, fiziologiji, medicini, psihologiji, sociologiji, etnologiji, kulturologiji, zgodovini in antropologiji. Vedno več je ved, ki imajo človeka za objekt svojega raziskovanja. Zato je razumljivo, da ne moremo govoriti »samo o verski in pastoralni psihologiji in sociologiji«, marveč jo moramo razširiti tudi v »pastoralno antropologijo.«<sup>25</sup> Antropologijo postavlja na mesto nekdanje metafizike. Razlika je le v tem, da »metafizika izhaja od zgoraj, je deduktivna

<sup>20</sup> A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, 86.

<sup>21</sup> Prim. *Človek končno in neskončno bitje*. Oznanjevalna antropologija, MD, Celje 1988.

<sup>22</sup> A. Trstenjak, *Nova paradigma*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1990), 157.

<sup>23</sup> A. Trstenjak, *Nova paradigma*, 156.

<sup>24</sup> A. Trstenjak, *Nova paradigma*, 156; *Pastoralne metode prve Cerkve*, v: BV 27 (1967) 77-88.

<sup>25</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 15.

veda, antropologija pa od spodaj, je induktivna, je empirična«. <sup>26</sup> Kakor se je na teološkem področju uveljavila tako imenovana teološka antropologija (K. Rahner), tako se na pastoralnem uveljavlja pastoralna oziroma po Trstenjaku oznanjevalna antropologija. Prva in druga imata središče v človeku, ustvarjenem od Boga. Prva utemeljuje »verski zaklad s središčem v človeku, pastoralna pa pot do tega zaklada. Če hočemo pastoralno uspešno delovati... moramo človeka dobro poznati, upoštevati njegove dispozicije, potrebe in posebnosti, s katerimi moramo računati«. <sup>27</sup> Da bi se izognil besedi »pastoralna«, ki ima kdaj negativno konotacijo, se Trstenjak odloči za besedo »oznanjevalna antropologija«, ki po njegovem mnenju bolje nakazuje enakost med ljudmi. <sup>28</sup>

Vsekakor je Trstenjak z oznanjevalno psihologijo naredil korak naprej od pastoralne psihologije, predvsem glede izbire in obdelave vprašanj. V ospredju so pozitivni vidiki: nove opredelitve človeka glede na antropološka in filozofska ter religiozna spoznanja. Človeka opredeljuje kot metafizično, numinozno, ezoterično, zakramentalno in eshatološko bitje, pri čemer daje močan poudarek psihologiji in sociologiji verovanja. Študij zgolj zunanjega ravnanja in delovanja ne more pojasniti najbolj notranjih in subtilnih silnic, ki jih človek nosi v sebi in so odsev njegove presežnosti. Lahko bi rekli, da je Trstenjak pomagal človeku odkrivati njegovo presežnost, ki mu je bila zaradi načina življenja zastrta ali neznana, vendar v globini svoje duše po njej hrepeni. Ko se sooča s teološkimi vprašanji, daje prednost antropološkimi izhodiščem pred teološkimi. Ko na primer obravnava zakrament spovedi, pri njem odkriva, ne prvič in ne zadnjič, predvsem antropološke prvine, ki se čudovito ujemajo z razodetimi resnicami, npr. glede nujnosti priznanja grehov, pristnosti kesanja, temeljne človekove usmeritve ipd. Ponovno se vrača k priljubljeni temi - duhovniku kot (po)sredniku, prek katerega se - v človeški govorici in v moči njegovega pričevanja - razodevata Božja ljubezen in usmiljenje.

#### 4. Povzetki

V sklepnem delu razprave povzemam nekaj splošnih ugotovitev in navajam še druga kritična spoznanja glede Antona Trstenjaka, ki zadevajo dela oziroma razprave s pastoralno vsebino.

1. Spoznanja, ki jih je Anton Trstenjak posredoval svojemu avditoriju, so preprosta in razumljiva, hkrati pa globoko človeška. Gre za odliko velikih ljudi, da znajo zapletena vprašanja povedati na razumljiv način. Takšen je Trstenjak v svojih knjigah, predavanjih in svetovanju. Izhajal je iz človeka, katerega je v osebnem pogovoru potrjeval na njegovi individualni poti, enkratni in različni od poti drugega. V takšnem odnosu so izražene tudi teološke prvine človekove osebne poklicanosti in enkratnosti v uresničenju lastne poklicanosti. To, kar poslušalca in bralca najbolj pritegne, je življenjski slog Trstenjakovega pisanja in govorjenja, je gotovost in prepričljivost ter hkrati nevsiljivost njegove besede.

<sup>26</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 15-16.

<sup>27</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 16.

<sup>28</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 17.



Ni maral polemike in se je v primeru, da se je med njim in sogovornikom začela, raje umaknil bodisi iz strahu (sebe je namreč označil kot bojazljivca!) bodisi iz spoštovanja do drugačnosti in enkratnosti svojega sogovornika.

2. V svojem raziskovanju se je Trstenjak posvečal le ožjemu vidiku ali segmentu pastoralne teologije, to je odnosu do človeka, drugače rečeno dialogu s človekom, medtem ko so druga pomembna vprašanja sodobne pastoralne teologije, zlasti koncilске, povsem odsotna, npr. ekleziološka, družbena, ekumenska. Vendar je treba priznati, da je Trstenjak z njemu lastno prodornostjo in intuitivnostjo znal brati nekatera »znamenja časa«, na katera je opozoril koncil. Sem sodijo pomembni premiki v sodobni teološki misli, tako na primer razumevanje človeka kot enovitega bitja, spoznanje človekovega dostojanstva, priznanje njegove enkratnosti, avtonomnosti in svobode, spoštovanje njegovega prepričanja, vlogo temeljne odločitve v človekovem življenju in spreobrnjenju, čut za pravičnost in solidarnost.<sup>29</sup> Moč in originalnost Trstenjakovega prispevka na tem področju je predvsem v individualizaciji primerov, v katerih oseba ob pomoči sogovornika najde fragmente svoje »raztreščene podobe« in iz njih na novo sestavi lastno podobo.

3. Trstenjak je bodisi po svoji stroki bodisi intuitivno spoznal nekatera dognanja sodobne pastoralne teologije, ki jih tu posebej izpostavljam. Navajam najpomembnejše.

a) Najprej gre za spoznanje, da je človek, in sicer konkretni človek, ki išče, upa, pada in se dviga, »pot Cerkve«, njenih prizadevanj in iskanj. V tem se močno približuje koncilski usmeritvi, ki postavlja človeka, od Boga ustvarjenega in v Kristusu odrešenega, v ospredje svojega razmišljanja. Prav tako se približuje usmeritvam Janeza Pavla II., izraženim v njegovi prvi okrožnici Človekov Odrešenik, da je namreč človek pot Cerkve. Medtem ko je v koncilskem nauku in v nauku Janeza Pavla II. osrednja referenčna točka, izhodišče in cilj Kristus, novi človek, ki »človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost«,<sup>30</sup> Trstenjak prihaja do istega spoznanja prek razmišljanja o človeku, kolikor je ta presežno, simbolično in numinozno bitje in kot takšno ne samo sposobno sprejeti Boga, marveč je z vsem svojim bivanjem v Boga usmerjeno.

b) S posebno skrbjo in naklonjenostjo se Trstenjak posveča sodobnemu človeku, iskalcu resnice in hkrati dvomljivcu, ki se kdaj približuje, drugič pa oddaljuje od vere in Cerkve. Tenkočutno obravnava razloge za prvo ali drugo izbiro ter pri tem skrbno pazi, da bi v drugem (bralcu, svetovalcu, pastoralnem teologu) ali naključnem poslušalcu sprožil tisti miselni in dejavnostni ali operativni proces, ki ga ne more nihče narediti namesto njega. V nekem smislu se Trstenjak glede tega približuje konceptu tako imenovane predevangelizacije, ki se zaveda zahtevnosti poti k Bogu. Toda kakor pot do človeka vodi prek Boga, tako tudi pot do Boga vodi prek človeka. Zato Trstenjak ni postavljaj Boga v ospredje, tudi ga ni imenoval s tem imenom, kar so mu nekateri zamerili, vedoč, da zvestoba človeku pomeni zvestobo Bogu. Prav tako mu je

<sup>29</sup> Prim. GS 4.

<sup>30</sup> GS 22.

blizu koncept nove evangelizacije, ki z ene strani upošteva versko nevednost in brezbriznost, v kateri se današnji človek nahaja, z druge strani pa človeka spodbuja k ponovnemu premisleku in poglobitvi tega, kar je že prejel, ko je bil deležen verske in zakramentalne vzgoje, čeprav delne in pomanjkljive.

c) Eno izmed izhodišč sodobne pastoralno-teološke misli je tako imenovani inkarnatorični princip. Ta princip se, po Trstenjaku, prvenstveno uresničuje na osebnostni ravni, v razmerju oznanjevalca do človeka, kateremu oznanilo posreduje. Inkarnacija resnice se uresničuje prek ljubezni, po ljudomilem in prepričljivem približevanju človeku. Pričevanje je torej inkarnacija Božje resnice in kot takšno ima značaj znamenja, zakramenta. V nekem smislu človek sam postaja »zakrament« za sočloveka. To pa se zgodi le tedaj, če pričevalec najprej sebe sprejema kot zakramentalno bitje, če v lastnem bivanju odkriva zakramentalni značaj.

d) Ko govori o zakramentu spovedi, kateremu je kot svetovalc in duhovnik posvetil velik del svojega svetovalnega in duhovniškega dela, se Trstenjak zaveda, da je ta zakrament najbolj Božji in človeški hkrati, da zahteva tako od spovedanca kot spovednika kar največji duhovni napor. Gre za zakrament osebnega srečanja in pomiritve človeka s samim seboj, z Bogom in z drugimi. Čeprav iz mnogih misli veje kritika nekdanjih, predvsem moralnih in ascetičnih zapovedi ali prepovedi, se njegovo razmišljanje ustavi ob bistvenih vprašanjih, ki zadevajo psihološki in hkrati teološki značaj spreobrnjenja in kesanja. Zaveda se, da kesanje ni dejanje trenutka, marveč osebni in globok proces, ki odseva človekovo temeljno usmeritev (*optio fundamentalis*). Samo pod tem pogojem more obroditi v človeku trajne sadove.<sup>31</sup>

4. Ob branju Trstenjakovih knjig in razprav s pastoralno-teološko vsebino lahko kaj hitro ugotovimo, da se pogosto sklicuje na standardne dogmatične, moralne in ascetične norme, ki jih je posredovala nekdanja teološka izobrazba. Medtem ko se na drugih področjih znanstvenega opusa pogosto sklicuje na avtorje oziroma strokovno literaturo, se v svojih teoloških razpravah le redko sklicuje na koncil in na sodobne teologe. Izjema je knjiga *Človek končno in neskončno bitje*. Prav tako pogosto navaja standardne pastoralne napake, na primer dualistično pojmovanje človeka, življenjsko odmaknjenost ter versko in moralno apodiktičnost oziroma avtoritarnost klerikov (oznanjevalcev), strogo ascetično vzgojo, ki je zanemarjala človečnost, obsesijo s spolnostjo pri vzgoji in podobno. Zlasti pa je odsotna koncilski in pokoncilski teološki misel, ki je naredila korak naprej v spoznanju Cerkve, njene narave in poslanstva, pa naj gre za življenje in delo klerikov ali laikov. Tako v nagovorih duhovnikom (*Da bi bili z Njim*, 1974) ne najde opore v koncilskih dokumentih, ki govore o ontološki in zakramentalni povezanosti s Kristusom in z udi Cerkve, posebej s škofom in sobrati, kar se kaže v tako imenovanem »zakramentalnem bratstvu«.<sup>32</sup> Kljub sklicevanju na svetopisemsko sporočilo in prepričljivo življenjsko razlago, misli pogosto ne presegajo psiholoških in moralno-

<sup>31</sup> Prim. A. Trstenjak, *Veliko smo opustili*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 9 (1975), 2-6; *Človek končno in neskončno bitje*, 464-493.

<sup>32</sup> Prim. D 7-9.

ascetičnih spoznanj, ki jim manjka eklezialno-občestvena dimenzija, sicer močno prisotna v sodobni teološki misli in pastoralni praksi.

V Trstenjakovi analizi sodobnega življenja je človekova socialna dimenzija prikazana kot vzročni generator bivanjskih konfliktov, ta dimenzija pa je v ozadju tedaj, ko bi bila kot teološka kategorija še kako dragocena v iskanju ustreznih rešitev, na primer glede bogopodobnosti kot individualne in občestvene danosti, glede pomena zakramentalnosti in eklezialnosti za osebno in skupno duhovno rast ipd. Gre za teološke danosti, kot so včlenjenost in vraščenost v Cerkev, ki je Božja družina in občestvo, prek zakramentov, prek deležnosti na Božji ljubezni in drugih dobrinah, ki so človeku podarjene, preden se tega zaveda, vendar jih mora kot takšne spoznati in sprejeti, da bi iz njih lahko tudi v polnosti živel. Takšno spoznanje in izkustvo pa gresta prek občestva, Cerkve, ki je tudi sama zakrament odrešenja in povezanosti z Bogom in ljudmi.<sup>33</sup>

Razpravo sklepam z mislijo, da bo šele po nekem časovnem odmiku in ob razvoju sodobne antropološke in teološke vede mogoče dati bolj objektivno oceno Trstenjakovega prispevka k pastoralni teologiji.

#### **Povzetek: Rafko Valenčič, Anton Trstenjak - pastoralni teolog**

Naslovi Trstenjakovih knjig izpostavljajo pastoralni vidik: *Pastoralna psihologija*, prvo tovrstno delo v svetovni literaturi, *Človek končno in neskončno bitje* ter druge razprave in članki. Trstenjak se prvenstveno ukvarja s človekom, z njegovimi osebnimi bivanjskimi in religioznimi vprašanji. V tem na svoj način sledi maksimi, da je »človek pot Cerkve«, kakor jo je izrazil Janez Pavel II. v okrožnici *Redemptor hominis*. Pot do človeka je v zvestobi človeku, njegovi naravi in najglobljim hrepenenjem, kar mora upoštevati oznanjevalec resnice oziroma njen pričevalec (martyr). Takšen pristop je najbolj prepričljiv za sodobnega človeka. Trstenjak se malo sklicuje na koncil in sodobne teologe. Vendar je v zvestobi človeku prišel do istih spoznanj glede razumevanja človeka.

#### **Summary: Rafko Valenčič, Anton Trstenjak as Pastoral Theologian**

The titles of Trstenjak's books emphasize the pastoral aspect: *Pastoralna psihologija* (Pastoral Psychology), the first of the kind in the literature, *Človek končno in neskončno bitje* (Man as Finite and Infinite Being) as well as other treatises and articles. Trstenjak primarily deals with man and his personal existential and religious questions. Thus in his own manner he follows the maxim that »man is the way of the Church« as expressed by the Pope John Paul II in his encyclical *Redemptor hominis*. The way to man leads through being faithful to him, to his nature and to his deepest yearnings, which must be considered by any preacher of truth. This is the only approach that the modern man finds convincing. Though Trstenjak does not very often refer to or cite the Vatican Council and

<sup>33</sup> Prim. C 8; *Da bi bili z Njim*, Tinje 1974.

---

modern theologians, he arrived at the same conclusions concerning the understanding of man by being true to him.

Anton Jamnik

## Trstenjakovo etično pojmovanje človeka

Večina Trstenjakovega dela je posvečena človeku, njegovemu iskanju lastne identitete, oblikovanju medsebojnih odnosov, vrednotenju, odločanju itd. Vsa ta in še mnoga druga vprašanja pa obravnava tudi pod etičnim vidikom, pa četudi tega posebej ne poudari. Vprašanje etičnega pojmovanja človeka je tako zelo obširno in bi zato zahtevalo bolj temeljito obdelavo. V tem kratkem razmisleku bi opozoril samo na en vidik Trstenjakovega etičnega pojmovanja človeka, ki se mi zdi s stališča sodobne moralne filozofije posebej zanimiv. Trstenjak je namreč zelo blizu komunitarni kritiki liberalizma, ki nasproti samovoljni, proceduralni, formalistični, razosebljeni in pragmatični morali poudarja pomen skupnosti, tradicije, vrednot in kar je še posebej pomembno, pomen dobrega, torej določene življenjske prakse. Ko Trstenjak govori o dobrem oziroma dobroti, ostaja predvsem na eksistencialni oziroma praktični ravni, to pa nikakor ne pomeni, da izpušča metafizični vidik, ki najde svojo utemeljenost v teološki antropologiji.

Zakaj je poudarek na dobrem danes tako odločilnega pomena, ko govorimo o človeku kot etičnem bitju in pomeni eno osrednjih vprašanj sodobne moralne filozofije?

Sodobni svet je izgubil zaokroženo podobo dobrega. Moralnost je postala samo določena oblika dolžnosti. Njen namen ni dati življenju določene polnosti, vsebine, ampak pomeni predvsem omejevanje življenja. Osredotoča se samo na to, kaj je prav, izpušča pa dimenzijo dobrega. Ko se moralnost v glavnem osredotoči na dolžnosti in pravice, je njeno izhodišče neprimerno, tako ne more biti zares vodilo za bolj subtilna in podrobnejša vprašanja o tem, kako sploh slediti našemu lastnemu dobremu.<sup>1</sup> Da bi moralnost dejansko zaslužila našo zvestobo, potem mora biti takšna, da je v njej prostor za skladno, smiselno in zadovoljivo življenje nas samih. Zares bomo mogli delati to, kar je prav, samo takrat, če bomo v tem dejansko spoznali, kako je to pomembno pri graditvi našega značaja in za oblikovanje naše identitete. Zahteve moralnosti ne smejo biti spoznane kot neke zunanje obveze, ampak kot zahteve naše lastne narave, našega bitja.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Prim. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press-Collins, London 1985, pogl. 10.

<sup>2</sup> Prim. R. Poole, *Morality and Modernity*, Routledge, London & New York 1991, 135.

Prav takšna oblika moralnosti je bila v sodobnem svetu zelo marginalizirana, toda kljub temu vendarle še ni v celoti izginila iz zavesti sodobnega človeka. Zelo pomembno vlogo ima tu družina in temeljni odnosi v njej: odnosi med staršema, otroki, dolžnosti, ki jih čutijo drug do drugega. Vse to določa vsakogar posebej znotraj teh odnosov. Moralne dolžnosti ne prihajajo v tem primeru nekje od zunaj, ampak so del skupnosti, hkrati pa oblikujejo prav to skupnost. V pristni moralnosti se mora vedno čim bolj stekati skupaj to, kar pomeni izpolnitev in uresničitev življenja posameznika in to, kar je potrebno za urejeno družbeno življenje, torej za skupnost. Samo skladnost med obojim pomeni smiselno osnovo za uresničevanje moralnega imperativa. Če hočemo iti dlje od liberalizma oziroma ga preseči, potem je potrebno povezati med seboj vprašanje svobode in našo zamisel dobrega. Dobro življenje in takšna oblika družbe, ki to življenje podpira, morata biti razumljena kot pogoj za svobodo in ne njeno omejitev. Samo na ta način je mogoče zares preseči liberalizem, ki se odpoveduje utemeljitvi dobrega in na račun samovoljne svobode, ki zanika pomen skupnega življenja, prehaja v individualizem, ki ga omejujejo samo še principi, določeni od družbe. Skupnost ne sme pomeniti omejevanja in zanikanja svobode, ampak je temeljni pogoj za le-to, saj se svoboda uresničuje v medsebojnih odnosih, v prizadevanju za skupno dobro, v biti »z« in »za« drugega.

Moderna moralna filozofija nima pojmovnega prostora za pojem dobrega kot predmeta naše ljubezni in zvestobe ali, kot je poudarila Iris Murdoch, dobrega kot posebnega žarišča naše pozornosti in volje.<sup>3</sup> Moralnost je bila sprejeta predvsem kot najboljša možna oblika življenja čisto v pragmatičnem smislu, in to ne samo med moralnimi filozofi, ampak tudi med širokimi ljudskimi množicami. Charles Taylor v svoji poglobljeni in argumentirani analizi sodobne osebnosti in utemeljenosti jaza zelo jasno poudari, da je bilo v sodobnem obdobju povsem zanemarjeno področje človekovega hrepenenja, različnih nagnjenosti, možnosti izbire, utemeljenosti dobrega... na to mesto pa stopijo določeni objektivni standardi, ki so združeni v pojmu pravičnosti, s pomočjo katerih naj bi bilo mogoče vse presojati.<sup>4</sup> Zelo zanimivo je, da na podoben problem opozori tudi Trstenjak, ko pravi, da »pravica sama vznemirja, šele dobrota pomirja človeška srca. Pravica namreč vedno potegne ostre meje; to je v njenem bistvu. Toda ob meji se čuti človek vedno ogroženega in prizadetega. Šele daleč onstran meje, tam nekje v sproščeni sredini, se človek dobro počuti, je pomirjen in ga nihče ne vznemirja.«<sup>5</sup>

Trstenjak je prav tako zelo blizu komunitarni kritiki liberalizma, ko poudari pomen vsakdanjega življenja, posameznikove poti in njegovega osebnega življenjskega načrta. Človekova polnost bivanja se uresničuje in bogati v odnosih znotraj določene skupnosti, tradicije, vrednot in določenega pojmovanja dobrega. Zavest o lastnem dostojanstvu izvira iz mojega vsakdanjega življenja,

<sup>3</sup> Prim. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London & New York 1970, 15.

<sup>4</sup> Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 3.

<sup>5</sup> A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995, 98.

poklica, stanu, zavesti o sebi. Vključenost v življenje občestva, življenjska praksa, izpolnitev življenja, zavest lastnega dostojanstva, vse to pomeni utemeljitev dobrega.<sup>6</sup> Trstenjak gre pri utemeljitvi dobrega seveda še naprej. Ko pokaže na vrednote, substancialnost dobrega, pokaže tudi na zadnji temelj letega. »Dobrota je vselej božji dar. Dobrota je izraz božjega bogastva. Dobrota je lastnost, ki jo pripisujemo tudi Bogu samemu, ne da bi morali pojmu kaj dodati, razen, da ga pojmuje v odlični, absolutni meri, ki ne dopušča nobenega stopnjevanja. Bog je absolutna dobrota. Tako pa pojem dobrote lahko pomeni kar opredelitev Boga samega. Bog je absolutno bitje, neskončno popolno, zato absolutna dobrota. Kakor moremo, celo moramo reči, da je Bog Bitje samo, tako je Bog tudi Resnica in Dobrota sama, brez dodatkov in odtegljajev.«<sup>7</sup>

Dobro ima določeno vsebino, kliče po utemeljitvi. Lahko ima krščansko utemeljitev, kot je to pri Trstenjaku, lahko izhaja iz tradicije, lahko se sklicuje na kaj drugega, toda nujno je potrebna določena utemeljitev dobrega, kajti indiferentnost in nedoločenost vodita v veliko krizo identitete, ki je značilna za sodobni čas. Če hočeš oblikovati svojo identiteto, potem moraš sprejeti določeno orientacijo v moralnem prostoru, kjer se javlja vprašanje dobrega in slabega, kaj je vredno delati in česa ne. Glede teh vprašanj je potrebno zavzeti določeno stališče, kajti samo tako je mogoče govoriti o posameznikovi identiteti. Iz povedanega je jasno, da je naturalistična pozicija, da je mogoče delovati zunaj vsakih okvirov, torej samo na podlagi želja in trenutnih hrepenenj, povsem napačna. Pa tudi zgolj proceduralna morala ne more dati zadovoljivega odgovora. Ta je samo druga možnost, kako se izogniti vprašanju utemeljitve dobrega.

S tistim, kar vidmo kot dobro, smo osebno povezani, je povezana naša življenjska pot, to je ključnega pomena. MacIntyre je poudaril, da je življenje iskanje, iskanje življenjskega in osebnega dobrega.<sup>8</sup> Tudi Derek Parfit pravi, da človekovo življenje ni neka apriorna enota, ampak je njegova identiteta, določljiva na temelju življenjske poti, celote življenja.<sup>9</sup> Naša orientacija glede dobrega ni samo neka dodatna razsežnost, nekaj, kar lahko je ali pa tudi ni; torej ni zgolj pritičnega značaja, ampak je pogoj, da smo res osebe, jazi s svojo identiteto. Taylor posebej poudari, da naš jezik o življenju, družbi, medsebojnih odnosih v večini primerov ne more biti nevtralen, ampak izvira iz naše orientacije glede dobrega. To stališče zagovarajo vsi, ki so blizu Wittgensteinu.<sup>10</sup>

Sodobna morala se torej posveča samo temu, kaj je prav, in ne temu, kaj je dobro. Tako sodobna morala oblikuje predvsem seznam obvez in ne tega, kakšna je narava dobrega življenja. V takšnem pojmovanju torej ni prostora za pojem dobrega ne v hegelijanskem pomenu (dobro življenje: pomen občestva, skupnosti itd.) ali pa za dobro v platonističnem pomenu (dobro kot predmet naše ljubezni in zvestobe). Moralnost tako postane samo določena obveza, spolnjevanje določenih pravil in ne način življenja. Njena osnovna naloga je

<sup>6</sup> Prim. C. Taylor, n. d., 15.

<sup>7</sup> A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, Katehetski center, Ljubljana 1988, 83.

<sup>8</sup> Prim. A. MacIntyre, *After Virtue: a study in moral theory*, Duckworth, London 1981, 203.

<sup>9</sup> Prim. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984, p. 14.

<sup>10</sup> Prim. C. Taylor, n. d., 68.

določiti te obveze in oblikovati procedure, kako temu slediti. V takšnem pojmovanju pa je osnovni problem v tem, da ni prostora za kvalitativne razlike. Zgodi se kvalitativna diskriminacija. To proceduralno gledanje nekaj ukaže, npr. spoštuj tega in tega, toda ob tem ne utemelji svetosti življenja, zakaj je potrebno nekoga spoštovati, torej ne poda vsebine. Potreben je torej prehod od zunanjšega opisa delovanja k jeziku, ki upošteva kvalitativne razlike in izvira iz določene kulture in določenega čutenja ter utemeljitve dobrega. Ideja, da bi se morala moralna misel posvečati različnim pogledom na kvalitativne razlike dobrega, niti predmet debat ni več. »Zavest o njeni prisotnosti v našem moralnem življenju je bila tako globoko potlačena in zatrta, da se pri mnogih sodobnikih preprosto ne bo mogla pojaviti,« poudarja C. Taylor.<sup>11</sup>

V primerjavi s Trstenjakom in sodobnim komunitarnim gledanjem je torej temeljna napaka sodobnega liberalizma prav v tem, da ob poudarku na človekovi avtonomiji in principih, ki naj bi omejili človekovo samovoljo, zanemarja ali kar izpušča pomen dobrega in skupnosti. Liberalni jaz je namreč takšen, da se giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. Sproti s tem gibanjem mora seveda prilagajati in preoblikovati tudi svoj sistem »trgovanja«. In prav zaradi tega je ena od pomembnih nalog liberalizma ta, da zagotovi določena pravila, principe. In to ne samo za ekonomsko in politično področje, ampak tudi za vsa druga področja življenja. In tisto, kar vsak posameznik, vsaka skupina pričakuje od takšnih pravil, je predvsem to, da bi ta pravila (načela) čimbolj podpirala njegove lastne izbire. Izberem določena pravila, podpišem dogovor, sklenem pogodbo (pravičnost kot poštenost), toda to predvsem zato, ker ohranja moj položaj, ker bo to pomenilo varnost in izboljšanje mojega položaja. Ta oblika učinkovitosti postane ena od središčnih vrednot modernega liberalizma.<sup>12</sup> V liberalni stvarnosti posamezniki sami sebe razumevajo kot tiste, ki posedujejo seznam želja, ki so ga oni sami oblikovali. Vse njihovo delovanje gre sedaj v tej smeri, da izpopolnjujejo te želje.

V poudarjanju procedure in pragmatične pravičnosti tako tudi ni prostora za substancialno gledanje. Ključnega pomena je kriterij preračunljive racionalnosti. Tudi Platon je poudaril pomen spoznanja, toda poudaril je tudi pomen vrline oziroma dobrega in najvišjega Dobrega, h kateremu je vse usmerjeno. Proceduralni pojem razuma poruši to razmerje med dobrim in moralnim dejanjem. Ključnega pomena je posameznikova logična misel, ne pa to, da je cilj dejanja primeren. Dobro razmišljanje je določeno s proceduro. Pred razsvetljenstvom so praktični razum umevali kot nekaj stvarnega, substancialnega, tesno povezanega z življenjsko prakso. Toda ko je bil čut za dobro postavljen na stranski tir kot nepomemben za moralno razmišljanje, je človekov praktični razum postal proceduralen. Ključni pojmi, ki jih sedaj vsebuje praktični razum, so določena oblika, metoda, postopek misli. Za utilitarizem pomeni racionalnost vrhovno merilo. Za kantovstvo pa je določena procedura praktičnega razuma tesno povezana z univerzalnostjo. Posledica takšnega postopka je, da moderne

<sup>11</sup> Prim. C. Taylor, n. d., 84.

<sup>12</sup> Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, 337.



moralne teorije ne izrazijo določenih temeljnih vsebin, ki pripadajo moralnosti. Povsem v ozadju je substancialno gledanje, prevlada pa procedura, pravilen razmislek, postavitve racionalnih meja, principov.

V novoveški miselnosti in filozofiji je torej razum obljubljal, da bo osvobodil človeka, imel naj bi posebno osvobajajočo moč, toda zgodilo se je ravno obratno: danes smo v položaju, ko iščemo, kako se osvoboditi tega razuma. Pri Platonu razum vodi k dobremu in osvobaja od strasti in zgolj čutnega načina življenja. Razumnost je pri njem tesno povezana s spoštovanjem in odkrivanjem kozmičnega reda, ki je utemeljen z najvišjim Dobrim. Izvir moralnosti je prav v odkrivanju kozmične urejenosti in dviganju k najvišjim idejam oziroma k ideji Navišjega Dobrega, ki je temeljni izvir vsega, tako spoznanja kot moralnega ravnanja, ki izvirata iz tega. Pri Avguštinu je bistvo samorefleksije v tem, da človek pride do spoznanja, da ni samemu sebi zadosten in da je potreben Božjega ozdravljenja oziroma odrešenja. Izvir moralnega ravnanja je tako prenesen na človekovo notranjost, ki se odpira Bogu. Moralni vir je torej še vedno zunaj človeka, razum pa ima predvsem vlogo srečanja s samim seboj in odkrije potrebnost Božjega delovanja, tako za človekovo voljo in tudi za to, da moralna načela ne le pozna, ampak jih tudi spoštuje. Z Descartesom pa se začne čisto novo obdobje. Res je, da v marsičem izhaja iz Avguština, toda samorefleksija ima predvsem ta namen, da postavi središče moralnega izvira v človeka. Samorefleksija teži po čim večji samogotovosti. Ključnega pomena je metoda, procedura razmišljanja (pravilen postopek, zakrije se vsebina) in tako Decartes odpre vrata in pripravi vse za začetek deizma. Težišče je postavljeno v človeka, moralni izvir je v njem, pomembna je metoda razmišljanja, matematični pristop, ideja »clara et distincta« itd. To je bila ključna sprememba v pojmovanju vloge razuma, zgodi se prehod od substancialnega pojmovanja le-tega (pri Grkih kozmični red, pri Avguštinu človekova notranjost) k proceduralnemu pri Descartesu (pravilna metoda, izhodišče je človek, ki razmišlja). To pa seveda pomeni tudi radikalno spremembo v pojmovanju moralnega imperativa. Izvir morale se postopoma premakne na človeka, vrednote so vedno bolj v ozadju, človek je izvir spoznanja in morale. Vse to doseže vrhunec v Kantovem poudarku avtonomnega subjekta.

Pri iskanju in utemeljevanju dobrega pa je pomemben tudi jezik. Tu je Trstenjak s svojim poudarjanjem besede, govornice, komunikacije zopet zelo blizu komunitarnemu gledanju. Dobrine morejo obstajati za nas samo, če jih na kak način izrazimo. Različno razumevanje dobrega v različnih kulturah je povezano z uporabo različnih jezikov, ki jih te posamezne kulture vključujejo. Vizija dobrega je torej tesno povezana s kulturo in jezikom določene dežele. Določena artikulacija dobrega je nujno potrebna in ne more biti prepuščena zgolj proceduri in neki »zasilni« teoriji. Tudi Trstenjak v svojih delih poudarja, »da je človek šele po besedi človek. Posebno pa velja, da je človek šele po besedi družbeno bitje« in dalje Trstenjak poudari: »Tu v človekovi besedi, ko je

zmožen klica drugemu, se z njim družiti, povezovati skupno delo in medsebojno pomoč, je začetek civilizacije.«<sup>13</sup>

Torej so pri pojmovanju dobrega kot temeljne razsežnosti etičnega imperativa ključnega pomena prav skupnost, določena kultura in tradicija in seveda določeno jezikovno izražanje. Iris Murdoch, ki v veliki meri izhaja iz Platona, poudari, da je dobro nekaj, kar je »nepredstavljivo in nedoločljivo«,<sup>14</sup> »angeli bi morda lahko razložili dobro, toda mi tega ne bi razumeli.«<sup>15</sup> To stališče je res morda nekoliko pretirano, toda povedati hoče, da dobro zaradi svoje bitnostne presežnosti, ki se razodeva v vsakem dobrem, uhaja človekovi želji po natančni definiciji. In vendar je to dobro potrebno izražati, oblikovati besede na osnovi vsakdanje življenjske izkušnje znotraj skupnosti.

Ob koncu lahko ugotovimo, da se Trstenjakovo etično pojmovanje človeka postavlja po robu tistemu gledanju, ki skuša oblikovati moralno teorijo brez referenc do dobrega, torej zgolj na temelju določenega dogovora, ki pa ne gre globlje od proceduralne ravni. Postavlja se tudi proti temu, kar je v ozadju takšnega pojmovanja, da je namreč zaradi človekove svobode in avtonomije potrebno zanikati vsako iskanje moralnega izvira in utemeljevanje dobrega. V nasprotju s Trstenjakovim poudarkom na dobrem, sodobna etika ostaja na ravni razsvetljenjskega naturalizma, utemeljitev dobrega je pač stvar posameznika, odločilna je korist vsakogar, ki jo podpira skupni dogovor.<sup>16</sup> Za avtentično utemeljitev dobrega bi bilo treba iti globlje, dalje od zgolj pozunanjenega in površinskega gledanja na le-to. Zdi se, da bi to bila za sodobni liberalizem in pragmatizem, ki se izgublja v preračunljivi samovolji, prezahtevna naloga.

Sodobni poudarek na pravičnosti in določeni proceduri je sicer povsem na mestu, toda le-ta ostaja brez vsakršne vsebine in življenjskosti, če izpušča dimenzijo dobrega, saj pravičnost šele v povezanosti z ljubeznijo dobi svoj smisel in resnično moč vrednote.<sup>17</sup> Ali kot je zapisal Trstenjak: »Pravica je sicer res temelj vsake družbe. Toda sama še ne zadošča: združena mora biti še z dobroto, ki se dvigne nad hladno pravico. Kdor ni zmožen tega, ta družbi stalno jemlje najdragocenejšo - mir.«<sup>18</sup>

<sup>13</sup> A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, Mohorjeva dužba, Celje 1988, 379-380.

<sup>14</sup> Prim. I. Murdoch, n. d., 74.

<sup>15</sup> Prim. I. Murdoch, n. d., 99.

<sup>16</sup> Prim. C. Taylor, n. d., 496.

<sup>17</sup> Prim. P. Tillich, *Love Power, Justice - Ontological analyses and ethical applications*, London 1960, 54-77.

<sup>18</sup> A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, 98.

**Povzetek: Anton Jamnik, Trstenjakovo etično pojmovanje človeka**

V kontekstu sodobne moralne filozofije je Trstenjakovo etično pojmovanje človeka zelo blizu komunitarni kritiki liberalizma. Nasproti proceduralni pravičnosti, razosebljeni in pragmatični morali poudari pomen dobrega, skupnosti, medsebojnih odnosov in vrednot, ki oblikujejo vsakdanje življenje. Poudarek na objektivnosti človekovih vrednot in vlogi dobrega oziroma dobrote najde svojo zadnjo utemeljitev v Dobroti sami, to je v Bogu. Pravičnost je sicer res temelj vsake družbe, toda sama še ne zadošča: samo združena z dobrim dobi svojo pravo utemeljitev, vsebino in smisel.

**Summary: Anton Jamnik, Trstenjak's Ethical Conception of Man**

In the context of modern moral philosophy Trstenjak's ethical conception of man is very close to the communitarian criticism of liberalism. In the face of procedural justice and of depersonalized and pragmatic morality he emphasizes the importance of the good, the community, the interpersonal relations and values forming the everyday life. The stress on the objective quality of human values and on the role of the good is ultimately founded on the Good itself i.e. on God. Justice really represents the foundation of any society but is not sufficient: only if combined with the good it achieves its real justification, contents and meaning.



Zvonko Bergant

## Svobodoljubno-katoliški pogled v zgodnjih Trstenjakovih spisih

### 1. Kratek pregled slovenskega svobodoljubnega katolicizma

Z izrazom katoliški liberalizem oziroma svobodoljubni katolicizem običajno označujemo prizadevanje tistih katoliških mislecev, tako duhovnikov kot laikov, ki so, preprosto povedano, v 19. stoletju skušali katolicizirati liberalizem, in ne liberalizirati katolištvo in Cerkev, kot se je (pre)pogosto mislilo.<sup>1</sup> Ti misleci, med katerimi so najbolj znani tisti iz Francije, so želeli združiti težnje moderne družbe po svobodi in spremembah s pogledi katoliške Cerkve. Zahtevali so ločitev Cerkve od države, zagovarjali so svobodo vesti, združevanja, tiska in pouka ter poudarjali, da bi se morala Cerkev postaviti na čelo teh modernih teženj, saj bo le tako lahko ohranila svojo dotedanjo pričevalsko moč in pomen.<sup>2</sup> Takšni pogledi so se kljub nezaupanju s strani vodstva Cerkve širili po Evropi, tudi po slovenskih deželah, kjer so se izrazili predvsem v vprašanju, kakšno je razmerje med vero in narodnostjo.

Ideje marčne revolucije leta 1848 so se v slovenskih deželah izražale v zahtevi po zemljiški odvezi in v prebujanju narodne zavesti. V Bleiweisovih *Novicah* so marca 1848 svobodoljubni slovenski izobraženci, zbrani v dunajskem društvu Slovenija, in koroški duhovnik Matija Majar Ziljski (1809–1892) istočasno, a neodvisno objavili prva slovenska politična programa. Zahtevali so »zedinjenje vseh slovenskih ozemelj, ne oziraje se na obstoječe zgodovinske meje, v eno avtonomno enoto (Zedinjeno Slovenijo); znotraj te enote naj bi slovenski jezik imel enake pravice kot nemški v nemških deželah.«<sup>3</sup>

V tem času je začel izhajati tudi prvi slovenski politični list *Slovenija* (1848–49). Med njegovimi najprizadevnejšimi sodelavci najdemo tudi duhovnike, poleg Majarja še Andreja Einspielerja (1813–1888), Davorina Trstenjaka (1817–1890) idr. »Kar se tiče svetovnega naziranja, je bila *Slovenija*,« kot je

<sup>1</sup> Prim. M. Prélot, *Libéralisme catholique*, v: *Catholicisme, Hier, aujourd'hui, demain*, VII, Pariz 1975, 566.

<sup>2</sup> Prim. J. Gruden, *Lammenais, Zgodovinske refleksije o novejših cerkvenih in političnih strujah*, v: *Katoliški Obzornik* 10 (1906), 164.

<sup>3</sup> J. Prunk, *Slovenski narodni programi, Narodni programi v slovenski politični misli od 1848 do 1945*, Društvo 2000, Ljubljana 1986, 7.

zapisal Ivan Prijatelj, »soglasno in v skladu z glavnimi duhovniškimi sotrudniki katoliško-liberalna in je podrejela vse postulate svetovnega nazora narodnim potrebam, to se pravi: branila in povzdigovala je narodnost tudi takrat, kadar jo je tedanji avstrijski konkordatni episkopat zapostavljal cerkveni in državni ideji ter jo skušal očrniti kot enotni državi in javnemu redu nevarno.«<sup>4</sup>

Hkrati je v *Sloveniji* Einspieler kritično razpravljal o katoliški Cerkvi, poudarjal pomen ločitve Cerkve od države, zahteval udeležbo duhovnikov in laikov pri odločanju o zadevah Cerkve, uvedbo materinščine v obrede, se dotaknil smisla cerkvene discipline (obveznosti celibata) idr.<sup>5</sup> Vse te ideje so svoje nadaljevanje dobile zlasti v listu *Stimmen aus Innerösterreich (1861-63)*, v katerem je poleg narodnopolitičnih (zahteve po federalističnem preoblikovanju Avstrije in povezanosti Štajerske, Koroške, Kranjske in Primorske v Notranjo Avstrijo) obravnaval tudi cerkvenopolitična vprašanja. Med drugim je zahteval svobodno Cerkev v svobodni državi in proti pretirani cerkveni konservativnosti ustanovitev svobodoljubne stranke v Cerkvi.<sup>6</sup>

Posebnega pomena za slovenstvo je bilo taborsko gibanje, ki je Slovence vseh dežel v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja združevalo v znova oživljeni zahtevi po Zedinjeni Sloveniji ter v zahtevah po enakopravnosti slovenskega jezika v vseh deželah, kjer prebivajo Slovenci, po uradovanju v slovenskem jeziku in po slovenščini kot učnem jeziku v osnovnih in srednjih šolah. Med Mladoslavenci, ki so bili nosilci tega gibanja - med njimi najdemo tudi duhovnike, tako Matija Majarja, Davorina Trstenjaka, Božidarja Raiča (1827–1886) idr. - idejno »ni bila v ospredju svobodomiselna in protiverska ost, ampak narodnostna ideja.«<sup>7</sup>

<sup>4</sup> I. Prijatelj, *Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina, 1848-1895, Prva knjiga*, DZS, Ljubljana 1955, 176.

<sup>5</sup> Prim. Svečan (=A. Einspieler), *Sedajno stanje cirkve, v: Slovenija 2 (1849)*, 309, 313, 317, 320.

<sup>6</sup> V prvi številki je zapisal: »Živeč v trdnem prepričanju, da je svetu samo v katoliškem nauku podana resnica in da more vzrasti samo iz znanosti, ki korenini v katoličanstvu, obnova sveta, rešitev socialnih vprašanj, prava svoboda in potemtakem rešitev človeške družbe; nadalje v trdnem uverjenju, da more Katoliška Cerkev ta velika in sijajna dela samo takrat izvršiti, ako je v nemoteni posesti popolne svobode, bodo zagovarjale 'Stimmen' svobodno Cerkev v svobodni državi«, ta pa »ne zahteva posebnih pravic za nobeno religijo in nobeno narodnost, ona privoščiti vsaki popolno svobodo in popolno enakopravnost; svobodna Cerkev štiti vsa ljudstva kot obstoječa po božji milosti, spoštuje in pospešuje vsako narodnost in vsak jezik; zato se bojujemo v duhu svobodne Cerkve zoper moderni liberalizem, ki hoče zaslužjiti Cerkev in zabrisati narodnost.« Zato je tudi postavil zahtevo po ustanovitvi svobodoljubne stranke v Cerkvi, »ki bi s svojo moralično važnostjo preprečevala vse politične napačnosti. Pravimo sredi Cerkve,« je zapisal Einspieler, »s polno, veselo, navdušeno, požrtvovalno vdanostjo do Cerkve, pravimo sredi Cerkve, ne tako v stran škileče po nemškem katolicizmu in protestantizmu.« Prim. I. Prijatelj, n. d., *Druga knjiga*, DZS, Ljubljana 1956, 360-362.

<sup>7</sup> J. Juhant, *Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda, v: Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Mohorjeva družba, Celje 1991, 203.

Proti slogaštvu med katoličani in liberalci ter proti svobodomiselnemu katolištvu, pogledu svobodoljubne slovenske duhovščine, je konec osemdesetih let odločno nastopil Anton Mahnič (1850–1920), ki je, upoštevajoč uradni nauk Cerkve, poudarjal, da med svobodomiselnimi nazori in naukom oziroma vero katoliške Cerkve vlada nepremostljivo nasprotje in zato med liberalci in katoličani ni mogoče nikakršno sodelovanje. Mahnič je zahteval uveljavitev načel katoliške vere na vseh področjih življenja in odločno nastopal proti nauku o 'absolutnosti narodnosti', nad slednjo je namreč postavil vero oziroma katoliškost. Mahničev nastop je sicer na Kranjskem povzročil ločitev duhov po svetovnem nazoru, v ostalih slovenskih deželah pa se je sodelovanje med katoličani, tudi duhovniki, in liberalci še nadaljevalo. Tako je na primer goriški duhovnik Anton Gregorčič (1852–1925) tudi po Prvem slovenskem katoliškem shodu (1892), ki je nekako potrdil načelno diferenciacijo, poudarjal, da se vera in narodnost dasta združiti in da dobiva narodnost v veri svoje požlahtnjenje, in tako skušal premostiti porajajočo se ločitev med katoliškim in svobodoljubnim razumništvom.<sup>8</sup>

## 2. Anton Trstenjak - svobodomiselni katolik?

Čas po prvi svetovni vojni je prinesel v življenje slovenskega človeka mnoge spremembe (in tudi težave) tako na političnem, socialnem in gospodarskem kot na kulturnem in verskem področju. Iz novih vprašanj je vzniknilo mladinsko gibanje, katerega del je predstavljalo tudi križarstvo, ki je skušalo odgovoriti na moralna, socialna in politična vprašanja katolicizma in življenja sploh.

Proti tradicionalistični, nedoživeti vernosti so križarji poudarjali osebnostno, doživeto in odgovorno krščanstvo. Nenaklonjeni so bili institucionalnemu katolištvu le toliko, kolikor je bilo to katolištvo razumljeno kot racionalni sistem ukazov od zgoraj, ki ne upošteva vesti, v kateri so križarji videli mesto, kjer se človeku razodeva Božja volja in se utemeljuje vsakršna avtoriteta, tudi cerkvena. Križarji so krščanska moralna načela priznavali. Torej niso bili njihovi nasprotniki, »vendar pa jih je moral vsak posameznik osebno doživeti in osebno osvojiti, tako da se je potem ravnal po njih«.<sup>9</sup> Pri tem ni šlo za nikakršno samovoljnost, saj so dobro razumeli, da človek ne more biti etična osebnost, če ne razlikuje med samovoljo in vestjo.

Med križarje, ti so se zavedali pomena znamenj časa in so zato terjali njim primeren odgovor, je spadal tudi Anton Trstenjak. Že v svoji prvi razpravi v *Križu* leta 1928 je Trstenjak zapisal: »Podoba sodobnega človeka v luči stoletij nam kaže, da živimo v znamenju starca, ki je v samoprevari, da je še vedno mlad in rdečih lic - pa se pogledamo v to zrcalo in vidimo, da ne živimo več svojega življenja, ampak smo le okostenela karikatura svojih za stoletja časovno in miselno različnih 'vzornikov', 'principov' in kodeksov... V dobah, ki iz njih izvirajo naši 'vzorniki', principi in dogme, je bila vse to naravna spontana sila in

<sup>8</sup> Prim. A. Pirjevec, *Gregorčič Anton*, v: *Slovenski biografski leksikon I*, Zadruga gospodarska banka, Ljubljana 1925-32, 251.

<sup>9</sup> M. Dvoržak, *Poizkus orisa križarskega gibanja*, v: *Nova pot* 21 (1969), 184.

zahteva po teh vrednotah, pri nas pa zapored kot protinaravno strašilo od zgoraj; takrat je bil človek najprej človek, in je on ustvarjal dogme in zapovedi, danes ustvarjajo zakoni človeka, tako da postane figura, ki ji pravimo 'enakopravni ud človeške družbe'. Danes je človek heretik in revolucionar, ako hoče večnostnim, neizpremenljivim resnicam in dogmam vdahnuti pristno svojo individualno dejavnost, to je ako hoče živeti po njih iz sebe živo življenje, kakor so ga živeli tisti, ki so dogme uzakonili. Dogma je bila samo zunanji izraz življenja človeške narave in kakor je ta v svojem bistvu neizpremenljiva, tako tudi principi, ki po njih živi - toda brez žive, individualne rasti je tudi princip mrtev.«<sup>10</sup>

Stisko takratnega človeka in sveta zaradi neživljenjske podobe, ki so jo imeli o njiju, bi po njegovem lahko rešila le vrnitev k sebi, v svojo notranjost, zato je zapisal znano resnico: »Človek, podaj se zopet k samemu sebi, v svoje bistvo, kajti v tebi je resnica.«<sup>11</sup> Zdelo se mu je potrebno otresti se takšnih pogledov na človeka in svet, ki so se izgubljali v idealističnem razpravljanju in niso imeli nikakršne življenjskosti oziroma povezanosti z življenjem. »Filozofija, ki ni hkrati sapientia, je zmotna, zato je res pravi življenjski filozof tisti, ki pravi: 'Mene do novih spoznanj privede predvsem dejansko življenje, ne toliko teoretično razmišljanje; jaz moram biti v skladu z življenjem!'« je zapisal Trstenjak.<sup>12</sup>

Zato je tudi nasprotoval vrnitvi k srednjeveški romantičnosti ali k pozni, togi sholastiki, saj ti dve ne bi našli nikakršnega odmeva v sodobnem človeku, ampak je zahteval vrnitev k istemu duhu, isti resnici, ki so jo takrat učili, katero pa je zdaj treba učiti v tonu sodobnega človeka, v njegovem jeziku in čutenju.<sup>13</sup> Zahteval je, kot bi rekli danes, inkulturacijo evangeljskega sporočila v tedanji konkretni prostor in čas: »Mi pa se ne bojimo,« je zapisal, »ker smo spoznali znamenje časa, ker verujemo! Vemo namreč, da je Kristus že davno prinesel Razodetje z neba. Vemo pa tudi, da nam ga ni prinesel vsega takega, da bi mi na račun Njegovega zveličavnega dela lahko lenobno in komodno živeli, marveč vidimo Njegovo voljo v tem, da je treba vsaki dobi in vsaki individualnosti, čim popolneje izklesati na sebi Njegov sveti lik, tem bolj iskati pota in skladja med večnostno Resnico in lastno individualnostjo.«<sup>14</sup>

Trstenjak je sicer sprejel novoveško samostojnost subjekta, ni pa pritrdil liberalističnemu kapitalizmu. Tako je nasprotoval pretirani prepletenosti krščanstva in kapitalističnega družbenega sistema, saj je v njej videl razlog, zakaj se delavstvo oddaljuje od krščanstva. »Kajti proletarec danes ne odklanja 'krščanstva', ampak sfero, ki v njej živi, buržujsko, meščansko, njemu in njegovi dobrobiti socialno sovražno - to zavrača! A smola: ta atmosfera je danes 'katoliška'. Zato pa: prevrat pride in mora priti.«<sup>15</sup> Zdelo se mu je nujno, »da dobi isto krščanstvo, ki izvira iz odrešitvene Krvi največjega Proletarca in najsilnejšega glasnika ljubezni, čistega, a vendar božjega življenja deležnega

<sup>10</sup> Neznani brat (=Anton Trstenjak), *V luči stoletij*, v: *Križ* 1 (1928), 5-6.

<sup>11</sup> Neznani brat (=Anton Trstenjak), *V luči stoletij*, 6.

<sup>12</sup> Neznani brat (=Anton Trstenjak), *V luči stoletij*, 8.

<sup>13</sup> Prim. A. Trstenjak, *Duševna struktura sodobnosti*, v: *Križ* 3 (1930), 26.

<sup>14</sup> Neznani brat (=Anton Trstenjak), *V luči stoletij*, 8.

<sup>15</sup> A. Trstenjak, *Duševna struktura sodobnosti*, 26-27.



človečanstva, prav v tem na novo vstajajočem proletarskem rodu zopet svežo, najizrazitejšo fazo svojega odrešitvenega razvoja.«<sup>16</sup>

Podlaga za to mu je bil krščanski etos, katerega duhovni, nadnaravni princip je »v Cerkvi vedno živeči, resnični (mistični) Kristus, ki vedno raste, prihaja v vedno nove faze svojega historično enkrat dovršenega, a mistično se vedno obnavljajočega, dopolnjujočega odrešenja (sv. Pavel!), tako da nikoli ni bliže oziroma dalje od praksičanstva, nikoli star, v nobenem stoletju vezan na izključno eno, določeno dušeslovno, družabno ali kulturno formo, ki je torej v vsaki dobi zmožen in je tudi dejansko zmožen skozi dvajset stoletij vsaki dobi nuditi njej ustrezajoče žive vire, vitalne sile novega človeka, novega etosa.«<sup>17</sup>

Versko in socialno vprašanje je Trstenjak tesno povezoval med seboj. Napačno se mu je zdelo mišljenje, ki je videlo rešitev takratne verske problematike v različnih oblikah liturgičnega gibanja. Zavedal se je namreč, da bi bila takšna liturgična obnova dostopna le tistim, ki so v veri že usmerjeni, medtem ko bi tista množica ljudi, ki je trpela za pravo versko krizo (večinoma so bili to delavci), bila tem vplivom nedostopna. Zato je zapisal: »Nasproti najmočnejši sili socializmu, ki danes poleg in proti krščanstvu raste, ne pomaga nobena apologetika, tu pomaga le dejanje: nov socialni red.«<sup>18</sup>

Le Cerkev, ki bi zastopala takšen socialni red, ki bi upošteval dostojanstvo in enakost vseh ljudi ter celovitost človeške osebe, bi po njegovem lahko uspešno rešila nastalo problematiko, saj bi tako nasproti liberalizmu ter različnim oblikam kolektivizma (nacizem, fašizem, komunizem), postavila podobo človeka, ki je občestveno, individualno in transcendentno bitje, in tako ne bi poudarjala le njegove individualnosti oziroma ga ne bi podrejela ekonomskim, rasnim in drugim dejavnikom. Cilj delovanja kristjanov in Cerkve torej ne bi smel biti njen obstoj, ampak človek, »zato danes pač ni prvenstvena potreba krščanstva, da v ljudeh vzbuja smisel za avtoriteto, marveč ta, da brani dostojanstvo teptane človeške osebnosti«.<sup>19</sup>

### 3. Sklep

Ob začetku druge svetovne vojne (če ne že prej) so se sicer nekdanji križarji usmerili na različne strani,<sup>20</sup> vendar, ali niso bili v času svojega ustvarjanja od *Križa na gori (1924-27)* do *Dejanja (1938-41)* tisti del slovenskih katoličanov, ki so imeli (in imajo) svoje duhovne očete v Matiju Majarju, Antonu Gregorčiču,

<sup>16</sup> A. Trstenjak, *V borbi za kulturo novega človeka, Misli ob kulturnem preobratu našega veka*, v: *Dom in svet* 44 (1931), 299-300.

<sup>17</sup> A. Trstenjak, *V borbi za kulturo novega človeka, Misli ob kulturnem preobratu našega veka*, 299.

<sup>18</sup> A. Trstenjak, *Duševna struktura sodobnosti*, 26.

<sup>19</sup> A. Trstenjak, *Človekova veličina*, v: *Dejanje* 2 (1939), 3-4.

<sup>20</sup> Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, v: *Glasnik Slovenske matice* 16 (1992), 8: »Kdor hoče usodo nekdanjega križarskega gibanja prav razumeti, ko gleda nanj kot na nekaj, kar je nekdanj bilo živo, zdaj pa ni več, ga mora gledati skozi prizmo hudega socialno-političnega in narodnega potresa, kakršnega so doživljali Slovenci v letih 1941 do 1945, ki pa s svojimi posledicami traja še do danes.«

Davorinu Trstenjaku, Andreju Einspielerju, škofu Janezu Zlatoustu Pogačarju (1811–1884) idr.? Oboji namreč niso pristajali na ponavljanje že izdelanih sistemov katoliške vere, saj so slutili, da se je treba obrniti h konkretnemu človeku in njegovim potrebam, te pa so bile odvisne od časa, v katerem je živel.

Tako kot so slovenski svobodoljubni katoliki, torej Majar, Einspieler, Raič idr., v svojem času skušali razrešiti nastalo nasprotje med versko in narodno pripadnostjo ter so kritično razpravljali o podobi in poslanstvu Cerkve, so križarji zavrnilo institucionalno katolištvo, kolikor je bilo to neživo in okostenelo, in so skušali predstaviti podobo novega človeka in postaviti temelje za nov (krščanski) družbeni red, temelječ na spoštovanju človekovega dostojanstva in osebnosti. S poznavanjem razlike med bistvenimi in nebistvenimi prvinami krščanstva, z upoštevanjem znamenj časa, s poudarjanjem pomena evharistije in drugih zakramentov v okviru liturgičnega gibanja, prizadevanjem za uveljavitev pravic delavstva, torej najnižjega sloja prebivalstva idr. so postali slovenski znanilci potrebe po spremembah v katoliški Cerkvi in v marsičem predhodniki Drugega vatikanskega koncila (1962–65). Podobno se je tudi njihovo poudarjanje človeka in njegove celovitosti pokazalo kot pravilno, saj je Cerkev postala in je ena največjih braniteljic človeka, njegovih pravic in njegovega dostojanstva.

Med takšne mislece po mojem mnenju spada tudi Anton Trstenjak z idejami, ki jih najdemo v njegovih spisih iz dvajsetih in tridesetih let, torej iz časa, preden se je posvetil predvsem psihologiji. Te so: nujnost stalne inkulturacije evangeljskega sporočila, upoštevanje dinamičnih prvin Cerkve, povezanost in odvisnost socialne in verske problematike, nenavezanost Cerkve na katerikoli družbeni sistem, stalen dialog Cerkve s svetom, zlasti pa njegov preroški čut za človeka in njegovo veličino. In v njegovem razglabljanju, kako 'mrtvo' resnico oživiti, brez dvoma najdemo kar nekaj svobodomiselnosti in novoveškega duha. V tem oziru je bil mladi Trstenjak radikalnejši kot v kasnejših letih, saj je zagovarjal prelom s starim svetom; ko pa je do preloma v resnici prišlo, je začutil potrebo po poudarjanju tradicionalnih vrednot, kot so družina, poštenje in narod, in povezanosti s preteklostjo.

### **Povzetek: Zvonko Bergant, Svobodoljubno-katoliški pogled v zgodnjih Trstenjakovih spisih**

V Cerkvi na Slovenskem so v vseh časih delovali katoličani - tako duhovniki kot laiki - ki so nasprotovali zgolj ponavljanju že izdelanih sistemov katolištva in ki so zahtevali, da se je treba obrniti h konkretnemu človeku in odgovoriti na njegove potrebe, hkrati pa so te zahteve (bolj ali manj) uspešno udejanili. Mednje spada tudi Anton Trstenjak s svojimi svobodomiselnimi stališči iz dvajsetih in tridesetih let, ki so naznanjala prenovo katoliške Cerkve, do katere je prišlo na Drugem vatikanskem koncilu; s tem pa je bila upravičenost teh tudi potrjena.

**Summary: Zvonko Bergant, Freethinking-Catholic Views in Trstenjak's Early Writings**

In the Slovenian Church there have always been Catholics - priests as well as lay people - who have been opposed to a mere repetition of fully developed systems of Catholicism and have requested that the Church should turn to the concrete man and satisfy his needs. They have also tried to act (with more or less success) in accordance with their convictions. One of them was Anton Trstenjak with his freethinking views in the twenties and thirties. These views were already announcing the renewal of the Catholic Church that came about at the Second Vatican Council, whereby they were confirmed in retrospect.



Albin Kralj

## Anton Trstenjak in križarsko gibanje

### 1. Uvod

Korenine mnogih slovenskih katoliških izobražencev so zasidrane v slovenskem mladinskem gibanju. Med njimi so znana in tudi manj znana imena, ki so soustvarjala predvojni in tudi povojni, današnji slovenski kulturno-politični prostor. Idejno razgibanim medvojnim letom je sledila druga svetovna vojna, ta zgodovinski pretres, ki je vrgel duševno orientacijo iz tečajev in je na razburkane duhove znotraj in zunaj katoliških vrst še dodatno vplival tudi s svojo iracionalno komponento. Boj za golo preživetje v letih vojne in komunističnega enoumja po njej je silil ljudi k hitrim in zato tudi k ne vedno najbolj razumnim odločitvam, ki so sejale med slovenske ljudi nove, še bolj tragične in usodne razdore. Tudi takšne zgodovinske okoliščine so najbrž botrovale temu, da je slovensko katoliško mladinsko gibanje kljub svojemu velikemu duhovnemu in kulturnemu pomenu ostalo širši slovenski javnosti relativno nepoznano in da so bila imena nekaterih posameznikov načrtno izbrisana iz našega zgodovinskega spomina preprosto zato, ker so se v tem viharju strasti znašli na »napačni« strani. Na drugi strani pa tudi ni bilo najbolj čislano v nekaterih idejno nasprotnih krogih v slovenski Cerkvi in je predvsem v svojem zadnjem obdobju na čelu z Edvardom Kocbekom dokončno dobilo negativen predznak zaradi odkritega simpatiziranja s komunisti in revolucionarji, na strani katerih je tudi stopilo v vojno. Prav s tem naj bi se tudi dokončno pokazala njihova zmotna idejna usmerjenost, ki so jo gibanju tudi prej večkrat očitali.<sup>1</sup>

Nepristranska zgodovina pa ne more niti mimo samega pojava mladinskega gibanja na Slovenskem, ker je to pač zgodovinsko dejstvo, niti ne mimo imen kot so Anton in France Vodnik, Vital in Božo Vodušek, Jožef Pogačnik, Bogomir Magajna, Franjo Čibej, Edvard Kocbek, Anton Trstenjak, Drago Ulaga, Stanko Gogala, Niko Kuret, Stanko Cajnkar in drugih, če omenim samo nekatere najvidnejše, in njihovega prispevka k oblikovanju slovenskega prostora in slovenskega človeka. S svojim ustvarjalnim delom, ki se ni opiralo le

---

<sup>1</sup> Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, v: *Glasnik Slovenske matice* 16 (1992), št. 1-2, 8.

na njihove lastne moči, ampak je zajemalo tudi iz skrivnostnih globin Duha, so presegle zgolj politične in zgodovinske okvire.

Če hočemo bolj poglobljeno videti in prav razumeti povezavo med mladinskim gibanjem in katerikoli mladino,<sup>2</sup> je potrebno najprej vsaj okvirno zarisati pogloblitve poteze celotnega katoliškega mladinskega, na Slovenskem v prvih letih imenovanega tudi križarskega gibanja oziroma križarstva.<sup>3</sup> Zato bo tudi prvi korak pri spoznavanju Antona Trstenjaka kot mladina oziroma križarja ravno kratek vpogled v to idejno-zgodovinsko ozadje, ki je postajalo ob prelomu stoletja in še bolj po prvi svetovni vojni vse izrazitejše ne le pri nas, ampak po vsej Evropi. To je bil čas iskanja podobe novega sveta in novega človeka, ki se je skoraj spontano širilo kot odpor proti starim, okostenelim, formalnim vrednotam, ki niso mogle nasititi lačnih in utrujenih duš tistega prelomnega obdobja.

## 2. Prelomni časi in križarstvo na Slovenskem

Na začetku 20. stoletja tudi v filozofiji zopet bolj pogosto srečamo prvine kot so iracionalno, enkratno, notranje, duševno, izkustveno, dinamično. Pomenijo odpor tako imenovane *Lebensphilosophie* (filozofije življenja) proti mehanicističnemu, šablonskemu, v površinskost usmerjenemu, matematično-racionalističnemu in statičnemu mišljenju novega veka.<sup>4</sup> To ni več čas teoretiziranja, ampak čas hrepenenja po življenju, po vsebini, po človečnosti, zato se tudi filozofski tokovi mešajo s kulturnimi in etično-religioznimi, da bi tako odgovorili na duhovne potrebe takratnega človeka, ki kličejo po obnovi posameznika in družbe.

V takšnih okoliščinah se rojeva krščansko mladinsko gibanje, mogočno valovanje, ki se širi po vsej Evropi mimo nacionalnih in svetovnonazorskih pregraj, širi se z različnimi obrazy, a s sorodnimi vprašanji, potrebami in cilji, v zvezi s katerimi se mladi rod opredeljuje predvsem v luči transcendence in vere, torej v luči kulture religioznosti, ker sluti odgovore na bivanjska vprašanja v

<sup>2</sup> Tako so imenovali v tistem obdobju udeležence slovenskega mladinskega gibanja, poznejši ljubljanski nadškof Jožef Pogačnik, eden prvih soustvarjalcev mladinstva na Slovenskem pa ta izraz dosledno uporablja (Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, 1).

<sup>3</sup> Križarsko se je imenovalo to gibanje po reviji *Križ na gori*, ki se pozneje preimenuje v *Križ*. Večina vidi naslov njihovega glasila predvsem v tesni povezavi s Cankarjem in njegovim istoimenskim romanom *Križ na gori*, ki je izšel leta 1905 (prim. M. Dvoržak, *Požkus orisa križarskega gibanja*, v: *Nova pot* 21 (1969), 147). Poleg tega pa naj bi po mnenju drugih prišla ideja za to poimenovanje iz skupine okrog revije *Kreuzfahrer* (Križar), ki je začela izhajati leta 1923 v Münstru, kar naj bi tudi potrjevalo tezo o vplivu nemškega mladinstva na slovensko mladinsko gibanje (prim. J. Pirc, *Aleš Ušenišnik in znamenja časov*, Družina, Ljubljana 1986, 207 in op. 1130).

Kot poudarja poleg drugih tudi Trstenjak, je pomenljivo, da je to gibanje in ne organizacija, kar omogoča večjo odprtost in osebno, ne le formalno pripadnost. Zato tudi govorimo o udeležencih oziroma akterjih križarstva, ne pa o članih (prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, 1).

<sup>4</sup> Prim. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, Band II: Neuzeit und Gegenwart*, Herder, Freiburg in Breisgau <sup>13</sup>1991, 571.

krščanskem razodetju in jih zato išče v povezanosti s Cerkvijo, v mističnem Kristusu. Najbolj odmevni sta bili romansko in nemško katoliško mladinsko gibanje. Slednje je zadobilo tudi največje razsežnosti, imenovalo se je Quickborn (živi vrelec), s skupnim sedežem v gradu Rottenfelsu ob reki Main pod vodstvom Romana Guardinija (1885-1968).<sup>5</sup>

To valovanje, ki je Slovencem po kulturi tudi najbolj sorodno, je pljusalo tudi k nam. Posebej po prvi svetovni vojni je naletelo na skladnost z odgovorom slovenske mladine na vprašanja tistega časa. Odgovorilo je človeku, razočaranemu nad starimi ideali, ki so bili zasuti v strelskih jarkih in številnih razsejanih grobovih očetov. V slovenskem prostoru takrat ni bilo nikakršnega kulturnega zatišja ali politične praznine, ampak z ene strani boj za- in proticerkveno naravnanih tokov<sup>6</sup> in po drugi strani tudi prostor soočanja različnih znotraj-katoliških orientacij, kot na primer krščanskosocialističnega gibanja in katoliške akcije.<sup>7</sup> Slovensko križarsko gibanje po pisanju njegovih akterjev ni bilo in ni hotelo biti nikakršen odlitek tega ali onega svetovnega modela, tudi ne prej omenjenega nemškega, ampak gibanje s specifičnimi značilnostmi slovenskega prostora, ali kot pravi Marko Dvoržak, »živ odraz svetovnega dogajanja in konkretnih slovenskih razmer«.<sup>8</sup> Slovensko križarstvo naj bi po njegovih besedah predstavljalo najvidnejši in najradikalnejši izraz prenovitvenega vala tistega časa in bilo v svojih glavnih potezah tudi skupni imenovalac kulturnih, družbenih in političnih hotenj celotne mlade generacije ne glede na idejno-

<sup>5</sup> Ob tej bogati osebnosti, ki jo prištevajo celo med »pionirske nemške teologe« in »sodobne cerkvene očete« (H. - B. Gerl, *Romano Guardini 1885-1968, Leben und Werk*, Grünewald, Mainz 1985, 16, kar navaja A. Strle, *Ob stoletnici Guardinijevega rojstva*, v: *BV* 46 (1986), 360), so se navdihovali vsaj trije rodovi v smeri, kakršna se je tudi z njegovim prispevkom na teološkem področju in še posebej na področju liturgične preнове uveljavila na Drugem vatikanskem koncilu. Prizadevanje za bolj poglobljeno liturgično življenje in liturgično vzgojo je ena od pglavitnih razsežnosti predvsem katoliškega mladinskega gibanja v svetu, hkrati pa je tudi njegovo jedro in vir. Iz zakramentalnega občestva z Bogom in sobratni so črpali hrano za svoje vsakdanje življenje kot tudi ustvarjalno energijo in intelektualna izhodišča za svoja razmišljanja in iskanja.

<sup>6</sup> Do delitve na za- in proticerkvene, ali takrat na katoličane in svobodomislece pride že v drugi polovici 19. stoletja. Dokončno ločitev duhov, antagonizem in boj za prevlado (predvsem na področju šolstva!) pa s svojimi odmevnimi nastopi v 80. in 90. letih in z izdajanjem prve na Slovenskem strogo svetovnonazorsko opredeljene revije *Rimski katolik* (1888) povzroči Anton Mahnič (1850-1920), bogoslovni profesor v Gorici in kasnejši krški škof, ki zahteva jasno in načelno ločitev med dvema taboroma (pozneje Slovenska ljudska stranka - od leta 1905 in liberalna stranka). V 30. letih 20. stoletja pa katoličani vedno bolj vidijo svojega nasprotnika v komunizmu in tudi v tistih, ki so se z njim povezovali med kristjani samimi (prim. J. Pirc, n. d., 44-50 in 60 sl.).

<sup>7</sup> Tudi križarji so kot katoličani in zvesti Cerkvi čutili pripadnost katoliški akciji, tudi oni so sebe imeli za dediče Mahniča, Kreka in drugih, vendar so to očitno drugače razumeli kot druge skupine, katerim so očitali prevelik poudarek na formalni plati - pravilih, organizaciji, centralizaciji, apologetičnosti in zaprtosti, na račun česar životari krščanska vsebina. Poudarjali so vrnitev k prvotni zamisli katoliške akcije in sebe pojmovali kot nosilce novega, pravega duha in duhovne preнове. Prim. E. Kocbek, *Duh ali črka*, v: *Križ* 2 (1929), 97-105; prim. *Op.* 3.

<sup>8</sup> M. Dvoržak, n. d., 164.

politično usmerjenost njenih posameznih članov in skupin.<sup>9</sup> Svoj vzor iščejo v preprosti svetosti Frančiška Asiškega, kot predhodnika iz slovenskih cerkvenih krogov omenjajo največkrat Kreka, drugače pa jih je z visokimi duhovniki, etičnimi in personalističnimi ideali močno navdihoval Ivan Cankar in svet njegovih literarnih likov. Medtem ko je ljubljansko križarsko gibanje bolj povezano z Guardianijevim, je istočasno nastajalo tudi neodvisno, »romantično« usmerjeno mariborsko križarsko gibanje pod vodstvom dr. Jožeta Jeraja (1892-1965), kar pa ostaja s strani zgodovinarjev navadno prezrto.<sup>10</sup>

V gibanju, ki se je pojavilo v začetku dvajsetih let in je z večjo ali manjšo intenzivnostjo zajelo čas do konca druge svetovne vojne, lahko razlikujemo »tri glavne elemente, ki so obenem glavne etape razvoja posameznih križarjev in gibanja kot celote«, in v njem »razvojno ločimo tri obdobja«.<sup>11</sup>

Prvi element oziroma obdobje križarskega gibanja je reakcija proti vsemu, kar ni življenje, kar je gola forma, navada, okostenelost. Temu sledi drugi element oziroma obdobje doživljanja, osebnega izkušanja in obrnjenosti v svoj notranji svet, kjer se srečujejo z živim Bogom. Tretje obdobje pa je korak iz tega subjektivizma v objektivni red.

Razvojno prvo obdobje križarskega gibanja obsega dvajseta leta, ko se izoblikuje njegova notranja duhovna podoba ter njegov program na družbenem, kulturnem in verskem področju. Uveljavijo se z revijami *Socialna misel* (1922-1927), *Križ na gori* (1924-1927) in *Križ* (1927-1930). Drugo obdobje obsega čas do leta 1938, ko se skušajo križarji znotraj katoliške skupnosti aktivno udeleževati narodovega socialnega, političnega, kulturnega in verskega življenja. Njihova glasila so predvsem *Beseda o sodobnih vprašanjih* (1932-1935), veliko pišejo tudi v *Domu in svetu*. V tem obdobju prihaja do vedno bolj očitnih razhajanj z ostalo katoliško skupnostjo. Kriza doseže vrhunec leta 1937 in pomeni odhod križarjev iz *Doma in sveta*.<sup>12</sup> S tem odhodom in ustanovitvijo lastne revije *Dejanje* (1938-1941) pa se začenja tretje obdobje njihovega razvoja, ki se konča v vihuri druge svetovne vojne tudi z dokončnim razhodom znotraj križarskih vrst.

<sup>9</sup> Prim. M. Dvoržak, n. d., 146.

<sup>10</sup> Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, 2. »Romantično« pa v tem primeru ne pomeni toliko vračanja v preteklost, ampak »povratak nazaj k zdravi naravi«, kar je bila tudi ena od značilnosti nemškega Quickborna.

<sup>11</sup> Delitvi sta povzeti po J. Pirc, n. d., 205-208.

<sup>12</sup> Križarji so poleg zavračanja vsega »starega« znotraj Cerkve kritizirali predvsem razhajanje krščanstva s kulturo in pozneje tudi s socialnim vprašanjem. Nasprotovanja so sčasoma prehajala v napade na držo in stališča katoliške Cerkve. Eden takšnih radikalnih napadov, Kocbekov članek *Premišljevanje o Španiji* (v: *Dom in svet* 50 (1937-38), 90-105), v katerem izraža očitno nestrinjanje s katoliško interpretacijo španske državljanske vojne in Cerkvi očita licemerstvo, ker stopi na stran meščanstva in zaradi ohranitve svojih gospodarskih privilegijev odobrava Francovo totalitarizem, pa pomeni neposreden povod za usodni razkol med križarstvom in uradnimi cerkvenimi starešinami, ki potem »niso več znali ali hoteli poiskati skupnega jezika in mostu eden do drugega« (J. Pirc, n. d., 206). Tudi sami so se sicer zavedali, da sta materialistični marksistični svetovni nazor in krščanstvo teoretično nezdržljiva, zato pa jih je toliko bolj družila revolucionarna protikapitalistična nastojenost.



Kot smo uvodoma rekli, se številni mladci znajdejo na strani OF in NOB, torej med partizani, po vojni pa v okviru komunistične partije.<sup>13</sup>

Zunanja podoba križarskega gibanja na Slovenskem tako res izgine s kulturno-političnega prizorišča, nikakor pa se ne konča vsa ustvarjalna moč, ki se je hranila iz tistih prvih idejnih in duhovnih osnov, iz katerih je križarsko gibanje zraslo, a se je pozneje pod silo pritiskov takratne zapletene zgodovinske situacije precej spolitiziralo in porazgubilo v različnih smereh, ki jih je ustvarilo novo obdobje. Kljub temu pa je tudi še po vojni delovalo kar nekaj vodilnih slovenskih izobražencev, ki so zrasli iz pristnih mladinskih in križarskih korenin, ostali v njih trdno zasidrani pri svojem življenjskem delu in tako vsak na njemu lasten način uresničevali podobo novega sveta in novega človeka. Eden najvidnejših med njimi je bil vsekakor Anton Trstenjak.

### 3. Anton Trstenjak in križarsko gibanje

Zastavlja se torej vprašanje: kakšno vlogo pravzaprav igra križarsko gibanje v usmeritvah in razvoju Antona Trstenjaka in kakšen vpliv ima njegov prispevek na podobo slovenskega križarstva? Da bi lahko našli odgovor na vprašanje o tem vzajemnem vplivu, se nam zdi potrebno gledati na križarstvo v tistem širšem, začetnem pomenu, kot na del vseh svetovnih mladinskih gibanj, to je v luči bogoiskateljskih nagibov in iskanja novih poti do soljudi, ki jih skušajo mladini ponovno odkriti v preprostosti, pristnosti, iskrenosti, v poglobitvi vase, v povratku k večnim virom, ki morejo dati življenje, torej v luči nagibov, ki so navdihovali po srcu mlade ljudi vseh starosti in so pri njihovih sodobnikih pogosto vzbujali sume heretičnosti, modernizma ali očitke mladostne objestnosti, ki se izogiba uhojenih potov in se drzno in nepremišljeno podaja v neznano. Zgolj politični vidik in zgodovinski epilog, zgolj zunanja podoba tega gibanja torej, bi nam dala preozke okvire, znotraj katerih pa bi bogoslovca Toneta, ki se je za mladinske ideale najprej navdihoval ob dr. Jožetu Jeraju, svojem profesorju v mariborskem bogoslovju, in pozneje duhovnika in znanstvenika Antona Trstenjaka v njegovi neokrnjeni podobi težko našli.

Trstenjak je bil mladin po svoji notranji iskalski naravnosti in ustvarjalni širini in ne toliko po svoji politični aktivnosti, čeprav je skupaj s še tremi mariborskimi bogoslovci: Edvardom Kocbekom, Jožetom Lampretom in Tonetom Krošlom organiziral prvo študentsko zborovanje pri nas, pri Veliki Nedelji leta 1927. Temu v slovenski javnosti precej odmevnemu, ali kot sam Trstenjak pravi »revolucionarnemu in prelomnemu dogodku«,<sup>14</sup> so potem sledila še druga zborovanja, na katerih pa Trstenjak ni sodeloval. Vzroka za to ne gre iskati v kakšnem razhajanju s svojimi kolegi ali v njegovi morebitni politični pasivnosti, ampak v njegovi duhovniški in znanstveni življenjski poti, ki ga je vodila na tuje, v Innsbruck, kjer je nadaljeval svoj študij. Z gibanjem pa je ostal še naprej povezan preko svojih prispevkov v križarskih in drugih glasilih. Za razliko od njegovih kolegov, če izpostavimo med njimi samo Edvarda

<sup>13</sup> A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, 7.

<sup>14</sup> Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, 5.

Kocbeka, se nam njegovi članki kažejo bolj umirjeni. Bolj kot goreče zagovarjanje mladinskih idealov je za njegovo pisanje značilna analiza duše takratnega, predvsem slovenskega človeka. Te analize pa ni navdihovalo le znanstveno-filozofsko, ampak tudi pastoralno zanimanje.

Skupni imenovalec vsega njegovega dela in raziskovanja pa je človek kot celota. To potrjuje že hiter pogled na naslove Trstenjakovih kasnejših del, ki pa jih je snoval že od mladosti, na primer: *Hoja za človekom*, *Človek bitje prihodnosti*, *Človek končno in neskončno bitje*, *V znamenju človeka*, *Po sledeh človeka*, *Dobro je biti človek*, *Za človeka gre*, *Človek v stiski*, *Človek in sreča* in še bi lahko naštevali. Ti sami po sebi zgovorno pričajo. Trstenjakov pogled je bil vse življenje usmerjen k človeku. To potrjuje tudi sam, ko v predgovoru k okvirni antropologiji *Človek bitje prihodnosti* piše: »Pravzaprav sem vse življenje v 'hoji za človekom'.<sup>15</sup> Že v svojih študijskih letih sem načrtoval antropologijo. Zasnove človekove podobe so moje življenjsko delo. Toda vsak trenutek je drugačen. Ko sem končal pričujoče delo, mi je omahnila roka ob zavesti, da še tudi to ni prava podoba človeka, kakršen je v resnici, da bi najraje znova začel.«<sup>16</sup>

Po eni strani ga je zanimal človek kot večno nova skrivnost, po drugi pa človek v različnih stiskah, ki je potreben pomoči. Iz tega iskanja je tudi črpal ustvarjalne moči pri svoji filozofsko-antropološki dejavnosti, ki je dejansko bolj kot čista filozofija interdisciplinarno delo, in pa pri svojem psihološko-terapevtskem delu, pri katerem je ubral samostojno pot med različnimi psihološkimi šolami in se ni omejil le na spoznanja in teorije te ali one.

#### 4. Sklep

Kje smo torej iskali stične točke križarstva z življenjem in delom Antona Trstenjaka? Najprej vsekakor bolj v tisti notranji podobi, v idejnih in duhovnih koreninah tega gibanja kot v zunanji, zgodovinski. Videli smo, kakšne osnove mu je na začetku njegovega vsestranskega razvoja to gibanje nudilo in kakšne so bile konkretne posledice tega na njegovo življenjsko usmeritev in delo.

Zaključimo lahko, da verjetno ni bil med tistimi, ki bi odločilno vplivali na zgodovinsko podobo in razvoj križarstva pri nas, je pa križarstvo s svojo notranjo, idejno podobo toliko bolj zaznamovalo njega. Navzven to morda niti ni tako očitno, če pa se še enkrat spomnimo, kaj in kako so mladini iskali, odkod so črpali svoje navdihe in svojo moč in potem, kaj je bil Trstenjakov osrednji predmet zanimanja, lahko v njegovi dinamični, izkustveni in v onostranstvo usmerjeni antropologiji najdemo enega izmed odgovorov na iskanje podobe obličja novega človeka, ali z drugimi besedami, enega izmed sadov tega iskanja.

Križarstvo nam pomaga osvetliti, bolje razumeti zgodovinski in duhovni lik Antona Trstenjaka. Je pa tudi osebnost Antona Trstenjaka, ki nam lahko pomaga odkrivati pravo in celovito podobo slovenskega križarstva, kar je zaradi nekaterih enostranskih pogledov v preteklosti tudi naša zgodovinska naloga.

<sup>15</sup> Hkrati je to naslov njegove prve antropologije, ki je izšla leta 1968 pri celjski Mohorjevi družbi.

<sup>16</sup> A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1985, 7.

Njegovo življenje in delo pa nam približata in odkrivata tudi tisto notranjo, resnično podobo in jedro večnega mladinstva ter njegovo vedno aktualno sporočilo, torej tisto iskreno, zdravo, pristno, ustvarjalno iskanje in hrepenenje po polnem življenju, po Božjem kraljestvu med nami, ki je pred slabim stoletjem porajalo mladinska gibanja po svetu in bi imelo gotovo kaj povedati tako nam danes kot tudi človeku jutrišnjega dne.

#### **Povzetek: Albin Kralj, Anton Trstenjak in križarsko gibanje**

Življenje in delo Antona Trstenjaka je predvsem v njegovih študijskih in razvojnih letih, torej v najintenzivnejših letih duhovnega in intelektualnega usmerjanja, zaznamoval duh mladinskega gibanja v Evropi oziroma slovenskega križarstva. Iskanje podobe novega sveta in novega človeka v razgibanih prelomnih časih začetka 20. stoletja in medvojnega obdobja je dalo odločilen pečat predvsem Trstenjakovi antropologiji, ki je bila izhodišče njegovega znanstvenega in pastoralnega delovanja. Mladinsko gibanje nam osvetljuje duhovno in zgodovinsko podobo Antona Trstenjaka, njegovo celotno delo in življenje pa nam pomagata bolj objektivno ovrednotiti vlogo in pomen križarskega gibanja v naši polpretekli zgodovini.

#### **Summary: Albin Kralj, Anton Trstenjak and Slovenian Catholic Youth Movement of »Križarji«**

Especially in his study and formative years i.e. in the most intensive period of his spiritual and intellectual development, Trstenjak's life and work was marked by the spirit of the Catholic youth movement in Europe, which took the form of the movement of »križarji« in Slovenia. The search for a new world and a new man in the eventful and changing times at the beginning of the 20th century and in the period between the wars made their mark on Trstenjak's anthropology, which was the starting point of his scientific and pastoral activities. The youth movement illuminates the spiritual and historical image of Anton Trstenjak and, on the other hand, his life and work will be of assistance in evaluating the role and the importance of the movement of »križarji« in a more objective manner.



Iztok Žebovec

## Človekovo delo in organizacija dela v psihološkem pogledu Antona Trstenjaka

### 1. Uvod: Trstenjakovo teološko-antropološko izhodišče

Za presojo Trstenjakovega psihološkega pogleda na človekovo delo je nujno potrebno najprej za trenutek osvetliti teološko-antropološko izhodišče. Trstenjaku gre namreč za človeka, konkretnega človeka. Kot teolog in duhovnik zre in komunicira s človekom, ki je ustvarjen po Božji podobi, grešen in po Kristusu odrešen. Človeka, osebo, v njegovi telesni (materialni), duševni in duhovni dimenziji. Vse te dimenzije se analogno širijo in pojavljajo v različnih oblikah na vseh ravneh človekovega družbenega življenja. Ko opazujemo človeka kot subjekt in hkrati objekt odrešenjske dejavnosti, moramo na vseh ravneh upoštevati vse njegove razsežnosti, človeka kot celoto, ki jo je greh sicer razbil, a jo je Kristus obnovil, da sije s prvotnim sijajem. To ni sestavljena, skupaj zlepljena celota, ampak je »nova stvar«.

Človek je ustvarjen po podobi Boga, ki je ljubezen, ki je čisti in neposredni odnos. Ta Bog je troedini, kar pomeni različnost v edinosti in edinstvo v različnosti. Človekova družbenost se začne v Ljubezni, ki ustvari različnost moža in žene (prim. 1 Mz 1, 27). Prav ta različnost je pogoj za deležnost na Enosti Boga, od katerega prejema človek absolutno vrednost svojega bitja. »Zakon in družina tvorita prvi prostor za družbeno dejavnost krščanskih laikov.«<sup>1</sup> Družina je osnovna, naravna in nenadomestljiva oblika družbenosti, prostor vzgoje oziroma socializacije, vmesni prostor med posameznikovo intimo in javnostjo širše družbe.

Za razumevanje človekovega dela in položaja v družbi je pomemben tudi teološki premik v kristologiji.<sup>2</sup> V preteklosti je »za svoj temelj in zgradbo kot počelo razumevanja kristologija dostikrat sprejela antropologijo namesto teologije Troedinega Boga. To se je dogajalo zlasti na področju soteriologije. Cilj

<sup>1</sup> Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda o krščanskih laikih*, Cerkevni dokumenti 41, Ljubljana 1989, člen 40.

<sup>2</sup> Prim. Mednarodna teološka komisija, *Teologija, kristologija, antropologija*, v: BV 43 (1983), 315-331.

odrešenja so videli raje v počlovečenju kot pa pobožanstvenju človeka.«<sup>3</sup> Odtod razkorak med ontološkim in funkcionalnim gledanjem, med vero in kulturo.

Šele iz odgovora na vprašanje, kdo je Bog oziroma kaj je Bog ali kdo »so« Bog, zvemo, kdo je človek. Antropologija temelji na teologiji. V zadnjem času se vse bolj odkriva trinitaričnost Boga, saj ta najbolj jasno spregovori o dinamiki v Bogu. Prav ta dinamika pa najbolj odgovarja dinamiki in pluralizmu v svetu, v skupnostih svobodnih oseb, kjer razlike bogatijo, kjer doživljamo svoje možnosti in omejitve, doživljamo soodvisnost in solidarnost. Moltmann imenuje Sveto Trojico kar »naš socialni program«. »V socialno zasnovanem nauku o Sveti Trojici vidi preraščanje tako togega monoteizma (ne pa trinitaričnega monoteizma) v pojmovanju Boga kakor tudi individualizma (ne pa individualnosti) v antropologiji. Ta socialni vidik Svete Trojice odseva v družbi, ki prelamlja osamo, odpravlja nasilje, prevlado enega družbenega sloja nad drugim, prizadeva pa si za solidarnost, sožitje in blaginjo vseh.«<sup>4</sup>

Poleg občestvotvornosti in solidarnosti pa iz podobe Boga izhajata tudi poslanstvo in z njim povezana zvestoba. Osnovni poklic bogopodobnega človeka je darovanje in posredovanje življenja. Človekovo notranje življenje je vir človekovega delovanja navzven, ne pa zasebnost. Zato duhovnost v trinitarični antropologiji pomeni vstopanje v celovitost stvarstva, v »najgloblji in najširši stik z vsemi ljudmi«.<sup>5</sup> Pomeni resnično kontemplacijo v akciji, ki je vedno konkretna. Bog se je in se vedno razodeva v konkretni zgodovinski situaciji. Tako prihaja do perihoreze duha in materije v celovitosti medsebojnih razmerij (komunikacija), ki se v naravnosti na Boga, ki je Ljubezen, stekajo iz preteklosti prek sedanosti v prihodnost in se sproščajo v neizmerno upanje, o katerem govori papež Janez Pavel II.<sup>6</sup> in odseva tudi iz Trstenjakovih del.

Šele ko iz podobe Boga spoznamo podobo človeka, potem iz podobe človeka lahko izvedemo smernice za delovanje in reševanje perečih vprašanj današnjega človeštva. Pri tem pa pravega izvora nikakor ne smemo odmisлити ali celo odpravljati, kar je skušala komunistična in liberalistična ideologija,<sup>7</sup> saj prav Duh vodi zgodovino,<sup>8</sup> ali kot pravi apostol sv. Pavel: »V njem živimo, se gibljemo in smo.«

## 2. Trstenjakov pogled na psihologijo<sup>9</sup>

Iz takšnega gledišča je Trstenjak gledal na psihologijo. Sam je bil najprej teolog in duhovnik, nato pa tudi »priučen« psiholog. Psihologija je bila zanj

<sup>3</sup> Mednarodna teološka komisija, n. d., 320.

<sup>4</sup> C. Sorč, *Bog, ki osvobaja človeka*, v: BV 52 (1992), 224.

<sup>5</sup> C. Sorč, n. d., 227.

<sup>6</sup> Prim. Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1994.

<sup>7</sup> Prim. C. Sorč, n. d., 230.

<sup>8</sup> Prim. I. Štuhec, *Osmišljenost nove zavesti*, v: BV 52 (1992), 236.

<sup>9</sup> Prim. V. Pečjak, *Znameniti psihologi o psihologiji*, Misel in čas, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, 278-280.

interdisciplinarna veda, tudi če to sama noče biti.<sup>10</sup> Je most med filozofijo in fiziologijo, med družboslovjem in naravoslovjem, ne pa znanost, ki bi izločila človekovo subjektivnost in individualne odklone ter ustvarjala umetno okolje. V subjektivni individualnosti posameznika je Trstenjak videl enkratnost. Zato je psihologija odprt sistem. Posameznikovo vedenje lahko do neke mere razloži in pojasni, ne more pa ga napovedati. Zaradi te nenapovedljivosti psihologija tudi ni eksaktna veda.

Aplikativna korist psihologije pa je vsestranska. Sodobna družba čuti poleg materialnega standarda tudi potrebo po dvigu osebnega, duhovnega standarda. Človeku, ki živi v vedno kompleksnejši družbi, nudi pomoč pri odločanju. Ta pomoč pa je vedno le bolj ali manj prakticistična. Za Trstenjaka je značilen življenjski pristop in odprtost, kot neosholastičnega misleca pa tudi prizadevanje za čimvečjo pojmovno jasnost. Zanj velja Rogersova misel: »Jaz sem odločno znanstvenik; toda jaz sem tudi oseba.«

Trstenjak kot »poslednji enciklopedist« v jugoslovanskem okviru, kot sam sebe imenuje,<sup>11</sup> svoja prizadevanja zavestno usmerja v smer sistemske povezave in antropološke poglobitve, da bi tako dobil osnovo za celostno teorijo osebnosti v zvezi z njeno ustvarjalnostjo. Vsako delo je ustvarjalno, ker je pri vsakem delu zaposlena celotna osebnost.<sup>12</sup> Brez tega načela ni moč razumeti skrivnosti ustvarjalnosti. Prav pojem osebnega dela, ustvarjalnosti, mu pomeni to, kar bi kot teolog imenoval s pojmom samo-preseganja, transcendenčnosti. Samo oseba je resnično ustvarjalna. Oseba je princip bogopodobnosti. Le na osnovi tega principa je delo blagoslov, sicer je prekletstvo. *Psihologija ustvarjalnosti* je v takšnem konceptu zato smiselno nadaljevanje *Psihologije dela*.

### 3. Trstenjakov pogled na delo

#### a) Krščansko pojmovanje dela<sup>13</sup>

Deležnost na enosti in zaupnost občevanja z Bogom Sveto pismo prikaže s tem, da človeka postavi v vrt, »da bi ga obdeloval in varoval« (1 Mz 2, 8). Delo je torej sredstvo in izraz občevanja in sodelovanja z Bogom,<sup>14</sup> je govorica ljubezni. Svetopisemsko poročilo o stvarjenju, ki skuša odgovoriti na vprašanje, kdo je človek in kakšen je njegov smisel, razume delo kot eno »temeljnih razsežnosti človekovega bivanja na zemlji«,<sup>15</sup> kot eno od značilnosti bogopodobnosti. Delo je danost in naloga, dejstvo in možnost. Z delom človek gospoduje nad naravo in nad seboj. Okrožnica Janeza Pavla II. *O človeškem delu* v 6.

<sup>10</sup> Prim. A. Trstenjak, *Za človeka gre, Izbrana razmišljanja*, Založba Obzorja, Maribor 1991, 55.

<sup>11</sup> Prim. V. Pečjak, n. d., 280.

<sup>12</sup> Prim. A. Trstenjak, *Psihologija ustvarjalnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1981, 197.

<sup>13</sup> Prim. R. Valenčič, *Elementi dela v okrožnici Laborem exercens*, v: BV 42 (1982), 261-274.

<sup>14</sup> Prim. *Katekizem kaloliške Cerkve* 378.

<sup>15</sup> Janez Pavel II., *Okrožnica o človeškem delu*, Cerkevni dokumenti 13, Ljubljana 1981, člen 4,1.

poglavju zato govori o objektivnem in subjektivnem pomenu dela: človek spreminja in izpopolnjuje naravo in sebe, svoje osebnostne danosti. Človek deluje navzven iz svojega bistva,<sup>16</sup> iz tega, kar on je. Podoben je Bogu, zato gradi in izpopolnjuje, a je tudi grešen, in zato svoj položaj gospodarja zlorablja, pozablja, da je gospodar le v relativnem in ne absolutnem pomenu. Gospostvo, upravljanje stvarstva, vse, kar je in ima, je prejel od Boga kot dar.

### Trstenjakov psihološki pogled na delo

Delo sodi med temeljne dejavnike človeškega življenja. Brez dela ni življenja. A tudi spoznavanje človeškega in živalskega čutenja in značaja nam je omogočeno le po gibih, kretnjah, po delu. Tako se človek po delu kaže kot delovno-učinkovito in simbolno-izrazno bitje, kot naravno in kulturno bitje hkrati. To Trstenjak ponazori z besedno zvezo »obraz in dlan«. Prav veznik »in« je pri opredelitvi človekovega dela osnoven in bistven. Delo je bilo nekdanj enoumen pojem, ki je imel pomen vsake človekove dejavnosti, s katero si je pridobival potrebna sredstva za življenje. Enopomenskost se je skozi zgodovino bolj ali manj zameglila (v mislih imam razne dualizme), v zadnjem času pa se zdi, da ponovno, čeprav iz različnih izhodišč in pobud, odkrivamo skupne osnove različnih človekovih dejavnosti.

Tudi pobude za nastanek psihologije dela so prihajale iz različnih smeri: s strani znanosti in s strani tehnike, teorije in prakse (v prvih povojnih letih je bil Trstenjak med drugim tudi sodelavec Zavoda za organizacijo dela in varnosti pri delu). Pobude so torej znanstvene, tehnične, profesionalne, sociološke, motivacijske in organizacijske.

Tako se nam delo v psiholoških osnovah kaže v različnih pomenih. Trstenjak izpostavi pet osnovnih psiholoških vidikov dela:

- z znanstveno fiziološke kot funkcija življenja
- s tehnološke kot funkcija energije
- s specifično psihološke kot funkcija zavesti
- s sociološke kot funkcija družbe in
- z organizacijske kot funkcija organizacije.

Da ima Trstenjak vedno pred očmi celovitost človeka, je razvidno tako iz njegovega celotnega ustvarjalnega opusa, kot tudi iz posameznih del in njihove notranje vsebinske zasnove. To velja tudi za delo *Psihologija dela in organizacije*, na katerega se v tem prispevku naslanjam.

Ob tem zaznamo tudi njegov dialoški in pristno dialektični pristop. Upošteva vse vidike obravnavanega predmeta. Naslovi kažejo na stalno izogibanje enostranostim (na primer: »Ročno in umsko delo« ali »Individualno in kolektivno delo«). Isto opazimo tudi v razdelitvi snovi (na primer: najprej »Delo kot funkcija pridobivanja energije«, nato pa »Delo kot funkcija trošenja energije«). In že obravnavano snov je stalno dopolnjeval in odkrival nove vidike, ki bi še bolj celovito osvetlili obravnavani predmet. V predgovoru k

<sup>16</sup> Prim. J. Juhant, *Narava in pomen dela v okrožnici O človeškem delu*, v: BV 42 (1982), 275-282.



drugi izdaji zato zapiše: »Ko izročam drugič v tisk svojo *Psihologijo dela*, ki je izšla prvič z letnico 1951 (napisal sem jo že leta 1949), jo dajem pod razširjenim naslovom *Psihologija dela in organizacije*; tako namreč bolje ustreza vsebini in namenom, ki sem jih imel z njo takrat in danes.«<sup>17</sup>

Za Trstenjaka je delo enopomenski pojem, ki označuje enotnost različnih človekovih dejavnosti na različnih področjih in nivojih. Te dejavnosti so izraz človekove večdimenzionalnosti in stopnje samo-zavedanja.

Po metodi *pars pro toto* je delo ključ do skrivnosti človeka kot posameznika in vrste. V delo (v smislu delovanja, dejanja) vstopa človek kot celota in se z delom kaže kot celota. Posamezni naslovi poglavij opozarjajo na najbolj razločne in opazne vidike te celote. Družba oziroma človeška vrsta pa se kaže kot celota celot, totaliteta totalitet. Pri tem ne gre samo za kvantitativno celoto, ampak prvenstveno za kvalitativno.

Ta kvaliteta se kaže v relativnosti in relacijskosti, dialoškosti. Še preden začnemo delati, smo že vpeti v odnos. Odnos je izhodišče človekovega delovanja. Z delom potem te odnose ohranjamo, razvijamo, spreminjamo, rušimo in vzpostavljamo. Tako se odnos kaže tudi kot cilj človekovega delovanja. Trstenjak v psihologiji vidi le sredstvo za to, »da bo etični človek dosegel logičnega«.<sup>18</sup>

Zato je razumljivo, da Trstenjak v navedenem predgovoru zapiše, da je »peto poglavje Delo kot funkcija organizacije... sistematično nadaljevanje prejšnjega poglavja Delo kot funkcija družbe«.<sup>19</sup>

## b) Delo kot funkcija družbe oziroma družbena razsežnost dela

Papež Pij XI. v okrožnici *Ob štiridesetletnici* razlikuje med individualno in socialno naravo človekovega dela. Obe sta neločljivi, kar moramo upoštevati, če hočemo zadovoljstvo delavca in rast splošne materialne in duhovne blaginje. Pri tem pa mora prvenstvo vedno ohraniti človek, ki ne sme nikoli postati sredstvo. »Odnose, ki nastajajo ob delu, je treba meriti po človeškosti, ta pa ima izvor v Jezusu Kristusu... Po tem bo lahko urejevati ne samo ekonomska, plačilna in lastniška razmerja, ampak tudi razvijati človekovo socialno, kulturno in duhovno rast.«<sup>20</sup> Delo je kultura. Človek ni nikoli čista narava, ker z delom stopa v odnos s stvarmi in sočlovekom, stopa v skupnost. Pavel VI. kliče: »Človek mora srečati človeka, narodi se morajo srečevati kot bratje in sestre, kot Božji otroci. V tem sporazumevanju in medsebojnem prijateljstvu, v tej posvečeni skupnosti moramo prav tako začeti skupaj delati, da zgradimo skupno prihodnost človeštva.«<sup>21</sup>

Človek torej ne ustvarja kulture le na ravni posameznika. Občestvo Ljubezni ustvarja »civilizacijo ljubezni«, toda le če vsak posameznik deleži na ljubezni,

<sup>17</sup> A. Trstenjak, *Psihologija dela in organizacije, Okvirni sistemskofunkcionalni vidiki*, DDU Univerzum, Ljubljana 1979, 5.

<sup>18</sup> J. Juhant - V. Potočnik, *Anton Trstenjak (1906 - 1996)*, v: BV 56 (1996), 487.

<sup>19</sup> A. Trstenjak, n. d., 5.

<sup>20</sup> J. Juhant, *Narava in pomen dela v okrožnici O človekovem delu*, 278.

<sup>21</sup> Pavel VI., *Okrožnica o delu za razvoj narodov*, v: *Družbeni nauk Cerkev*, Teološki priročniki 13, Mohorjeva družba, Celje 1994, 410.

ljubi in je ljubljen. Kot bomo nakazali, je prav delo lahko izraz te ljubezni, živete v občestvu. »Človek je bistveno zgodovinsko, nastajajoče in razvijajoče se bitje. Dozorevati pa more samo tako, da tako ali drugače deluje ali se vsaj notranje udeležuje napredovanja in delovanja drugih... Človek je oseba ter nosilec dolžnosti in soodgovornosti za usodo sveta in soljudi. Prav izkustvo ter soodgovornosti človeku razvija zavest in odgovornost ter ga pooseblja. S tem je že tudi v veliki meri nakazano, kakšna naj bodo družbena, politična in gospodarska razmerja med ljudmi in kako naj v njih spoštujemo človeško odgovornost in dostojanstvo.<sup>22</sup> Zavoljo tega človekova dejavnost ni brez pomena za nastanek končnega odrešenega stanja, ko bo Bog vse v vsem (prim. 1 Kor 15, 28) in ko bosta nastala - kot govori Sveto pismo - novo nebo in nova zemlja (prim. Raz 21, 4-5). Vendar pa se zavedamo, da dokončnega odrešenega stanja veselstva ni mogoče vzpostaviti z nobeno še tako popolno in dovršeno znanstveno tehnično, gospodarsko ali politično dejavnostjo (prim. CS 39,2-3).«<sup>23</sup>

Družbeno prvino dela Trstenjak prikaže v treh funkcijah. Najprej kot funkcijo družbene energije. Posebno gospodarsko delo zahteva sodelovanje drugih. Brez družbe bi sploh ne mogli govoriti o nobenem napredku dela. Delo je večinoma učinek družbene energije in obratno: primerni tvorni vzrok dela je družba. Tudi dokončna motivacija<sup>24</sup> je v vzajemni relaciji dela in družbe. Končno pa je delo učinek družbene zavesti, saj bi posameznik sam nikoli ne napredoval tako kot človeštvo v celoti.

Z delom kot funkcijo družbenega življenja mislimo na odnos človeka do okolja. Vanj je človek odprt in uprt (Trstenjak to imenuje pozornost), okolje ga izziva ali odbija, vanj se shranjujejo izkušnje mnogih in hranjenje iz spomina okolja krepi (ali pa spodbija) gotovost in vztrajnost. Pozornost in spomin se po zavesti stopnjujeta. Vloga igre in (aktivnega) počitka<sup>25</sup> je za normalno funkcioniranje človekovega odnosa do okolja nepogrešljiva, posebej pa to velja za funkcijo dela samega.<sup>26</sup> Tako je tudi poklic izraz vplivanja tako notranjega kot zunanjega okolja. Zavest poslanstva namreč prebujata zavest enkratnosti in odgovornosti, delovne razmere pa lahko spačijo osebno delo, ki se začne onstran strokovnih predpisov.<sup>27</sup>

Z družbenim delom (delo za družbo) in socializiranim življenjem (delo v družbi) posameznik preraste samega sebe. Delo je vse manj vezano neposredno

<sup>22</sup> Prim. GS 63,3; 69,2; 79,4; 80,5.

<sup>23</sup> *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi*, Prenova 6, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1979, člen 148.

<sup>24</sup> Več o vprašanju motivacije glej v: A. Trstenjak, *Za človeka gre*, Založba Obzorja, Maribor 1991, 383-386; A. Trstenjak, *Psihologija ustvarjalnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1981, 212; A. Trstenjak, *Oris sodobne psihologije I. in II.*, Založba Obzorja, Maribor 1974, 538- 540; V. E. Frankl, *Zdravnik in duša, Osnove logoterapije in bivanjske analize*, Mohorjeva družba, Celje 1994, 131-133; A. Adler, *Smisao života*, Odbrana dela III., Matica Srpska - Prosveta, Novi Sad - Beograd 1984, 432-444.

<sup>25</sup> V. E. Frankl, n. d., 138.

<sup>26</sup> V. E. Frankl, n. d., 134.

<sup>27</sup> V. E. Frankl, n. d., 132-133.

na cilj in interes. Povečuje se posrednost dela, ki se nam kaže kot funkcija kulture. Delo namreč ustvarja, ohranja in spreminja kulturo.

#### 4. Trstenjakov pogled na organizacijo

##### a) Potrebnost organiziranega pristopa

Ko govorimo o občestvu, predpostavljamo urejenost, odgovornost in služenje. Vse te vrednote so bile v dobi komunističnega režima sprevržene. Državljeni in delavci so bili idealizirana masa, brezpravna in le izvrševalka navodil samovoljne partije. Delavec je bil le sestavna enota kolektiva. Edini pravi subjekt je bila pravzaprav le partija, ki se je zrušila prav pri človekovih pravicah. Iz narave človeške osebe in njenega dela izhajajo namreč neodtujljive človekove pravice, pravice delavcev, ki jih razlaga Janez Pavel II. v 4. poglavju okrožnice *O človeškem delu*: pravica do dela in zaposlitve, do pravične plače, do spoštovanja predvsem družinskega načina življenja, do različnih socialnih storitev, zdravega delovnega okolja in tako dalje. »Na temelju teh osebnih pravic in v zvezi s potrebo delavcev, da jih sami branijo, izvira še druga pravica: pravica do združevanja, se pravi, da se združujejo, med seboj povezujejo, da branijo življenjske koristi v različnih strokah zaposlenih ljudi. Ta združenja imajo ime sindikati. Življenjski interesi delavcev so do neke meje vsem skupni; hkrati pa ima vsaka vrsta dela, vsaka stroka nekaj svojega; to bi se moralo na poseben način izražati v teh združenjih.«<sup>28</sup> Prav te specifičnosti, drugosti in drugačnosti pa komunizem ne upošteva. Zanj obstaja le en pojem: delavec oziroma delavski razred. »Obdarjeni z razumno dušo in ustvarjeni po Božji podobi, imajo vsi ljudje isto naravo in isti izvor; odrešeni po Kristusu, so poklicani z isto Božjo poklicanostjo in določenostjo; osnovno enakost vseh ljudi je zato treba bolj in bolj priznavati... Čeprav resda obstoje med ljudmi upravičene razlike, vendar enako dostojanstvo oseb zahteva, da pride do bolj človeških in pravičnih življenjskih razmer. Prevelike gospodarske in družbene neenakosti med člani ali narodi ene same človeške družine resnično zbujajo pohujšanje in nasprotujejo socialni pravičnosti, pravšnosti, dostojanstvu človeške osebe, pa tudi družbenemu in mednarodnemu miru« (GS 29,2). Že pred Drugim vatikanskim koncilom je k istemu težil tudi Trstenjak.

##### b) Trstenjakov psihološki pogled na organizacijo

Delo se končno kaže kot sistem prepletajočih se dejavnikov energije, življenja, zavesti in družbe. Kot sistem pa presega meje človekovega fizično-individualnega in moralnodružbenega organizma. Organizem prehaja v organizacijo, korpus v korporacijo. Opravljanje dela vedno bolj zahteva upravljanje dela, zaporednost in urejenost. Delavec vse bolj postaja tudi upravljalca. Delavsko samoupravljanje oziroma soupravljanje ima globoke antropološke korenine in ne samo tehnološke.

<sup>28</sup> Janez Pavel II., n. d., člen 20,1.

Kot odprt sistem je delo in organizacija dela predvsem komunikacija. Trstenjak jo vidi v razpetosti med integracijo in identifikacijo, interakcijo in diferenciacijo, informacijo in participacijo.

V organizaciji dela prevladujejo formalne skupine, ne moremo pa popolnoma izključiti informalnih, ki imajo lahko pozitivno ali pa negativno vlogo pri integraciji, ki postopoma preide v identifikacijo, nekakšen psihološki konstrukt, posledico skupnega sožitja.

Človek ne samo da sodeluje, ampak to ve in hoče. Komunikacija je vedno dvosmerna, je interakcija. In čeprav je v svetu močna težnja k demokratičnosti, se določeni hierarhičnosti in diferenciaciji ne moremo izogniti. Horizontalna specializacija zahteva tudi vertikalno organizacijo funkcij. Pretiran razvoj posredniških vlog pa zavira avtomatizacija.

Potrebno znanje, povezavo s podjetjem in okoljem zunaj njega, delavcu omogočajo delovno zavest in usmerjenost ter dvigajo zavest družbene povezave. Rezultati so poučenost, povečana storilnost, osebno zadoščenje, večja kooperativnost. Skratka: informacija preide v participacijo ali vsaj konzultacijo. Participacija pa doseže vrhunec in osnovo v konspiraciji (lat. = sodihati), vključenosti v krog zaupanja. Brez zaupanja namreč ni homogenosti in življenjske varnosti.

Participacija vodi v zблиževanje upravljalске in izvedbene funkcije, kar imenujemo soupravljanje, delavska kontrola, soodločanje, sovplovanje, ekonomska ali industrijska demokracija. Trstenjak uporablja izraz »(delavsko) samoupravljanje«, vendar ga razume v smislu soupravljanja, humanizacije dela in ponovnega počlovečenja človekovih delovnih prizadevanj. Kritičen je tako do klasičnega kapitalizma in absolutizacije privatne lastnine, kot tudi do golega, neosebne samoupravljanja, ki je »samo nova različica nečloveških odnosov človeka do dela.«<sup>29</sup> Pogumna izjava za takratne okoliščine. Danes vendarle raje uporabljamo izraz »soupravljanje«, saj bolje označuje soodvisnost, soodgovornost in enakovrednost subjektov delovnega procesa v vseh njegovih fazah: načrtovanju, uresničevanju, nadzorovanju in spreminjanju.

## 5. Sklep

Anton Trstenjak tako v pričujočem delu posega v širše biološko razvojne, komparativne, kulturne in sociološke, skratka antropološke temelje človeka-delavca. Ta temelj pa je princip osebe. Trstenjak ni zgolj humanist, je personalist. S poseganjem v te antropološke temelje posega v prihodnost psihologije dela oziroma anticipira njen razvoj. V nasprotju od pretežno fiziološke in psihotehnične usmeritve gre Trstenjak v smer humanizacije teh vprašanj, ki se javljajo v dialektičnih kontrarnih (in ne konfrontnih) nasprotjih delovnega procesa in družbe.

---

<sup>29</sup> A. Trstenjak, *Psihologija dela in organizacije*, 262.

**Povzetek: Iztok Žebovec, Človekovo delo in organizacija dela v psihološkem pogledu Antona Trstenjaka**

Za psihološki pogled Antona Trstenjaka je pomembno teološko-antropološko izhodišče ter sistemska in primerjalna metoda, ki vodi k luči razodetja. Na človeka gleda celovito, v njegovih različnih razsežnostih in ravneh, ki se med seboj prepletajo. Tako tudi delo pojmuje kot vsako človekovo dejavnost, v katero človek stopa kot celota telesa, duše in duha ter se z dejavnostjo tudi kaže kot celota. Izhodišče in cilj dela je vzajemni odnos med človekom in Bogom ter med ljudmi. Individualne ravni dela ne moremo ločiti od socialne, ki pa predpostavlja organizacijo, odprt komunikacijski sistem prepletajočih se dejavnikov, ki imajo za izhodišče in cilj zopet osebo samo.

**Summary: Iztok Žebovec, Man's Work and Organization Thereof in Psychological Outlook of Anton Trstenjak**

The psychological outlook of Anton Trstenjak is characterized by its theological-anthropological starting point as well as by systematic and comparative methods leading to the light of revelation. He looks upon man as an integral whole with all his different, yet interwoven dimensions and levels. He considers work as any other human activity entered by man as an integral whole of body, soul and spirit. The starting point as well as the aim of work is an interaction between man and God and among people. The individual level of work cannot be separated from its social level requiring organization and an open communication system of closely connected factors based on the human person and having this person as their aim.



Edvard Kovač OFM

## Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka

*Zgodovino filozofije* je Trstenjak predaval štirideset let na različnih visokosolskih zavodih. Nепrestano je spremljal izsledke zgodovinarjev filozofije in dopolnjeval svoja predavanja. Tako lahko rečemo, da je znanstveno delo *Zgodovina filozofije* nastajalo vrsto let, vendar ni nikoli izšlo v knjižni obliki. Delo zaradi svoje preglednosti in celovitosti zasluži izid. Njegova vrednost je v temeljitosti in sistematičnosti in predstavlja skraćeno enciklopedijo zgodovine filozofije. Delo ima vezno besedilo, ki opozarja na genezo filozofskih pojmov pri različnih avtorjih, jih povezuje in osvetljuje.

Trstenjakova *Zgodovina filozofije* ni zgolj navajanje spoznanj različnih filozofskih poznavalcev. Te avtor sicer s pridom uporablja in jih navaja v virih in literaturi,<sup>1</sup> vendar Trstenjakova zgodovina kaže z izborom, poudarki in povezavami na lastno njegovo filozofijo. Skušajmo jo v kratkih obrisih nakazati.

Prof. Anton Trstenjak je zapisal prve osnutke predavanj v času, ko se je v Sloveniji uveljavljal marksizem kot uradna ideologija. Ta je v prvih povojnih letih nastopala kot radikalni dialektični materializem. Trstenjak se ni odločil za odkrito polemiko s to ideologijo. V smislu *contra factum non est argumentum* je skušal preko zgodovine filozofije kazati, da so drugi miselni tokovi odločilnejši za razvoj človekovih spoznanj in tudi same znanosti. Zato v njegovi zgodovini zasledimo poudarke na idejnih tokovih, ki poudarjajo človekovo duhovnost, moč kulture in človeško etično držo. Nasploh se izogiba vrednostnih sodb o posamezni filozofiji. Raje podčrta njene izpeljave in včasih nakaže absurdnost posameznih trditev ali jih ironizira. Tako združuje obe Sokratovi metodi: metodo ironije in majevtično metodo in pušča sodbo bralcu.

Pri našem avtorju najdemo za tisti čas redko držo, da je pripravljen sprejeti resnico, pa naj ta prihaja od koderkoli. To pomeni, da mu je zvestoba filozofskim besedilom posameznih mislecev prvo metodološko vodilo, ki ga ne zavezuje zgolj kot delovna hipoteza, ampak mu postaja moralni aksiom. Njegovo prvo vodilo je torej, naj se vsak filozof predstavi sam s svojim delom.

Drugo vodilo je prof. Trstenjaku želja pokazati v zgodovini evropske filozofije na predhodnike sodobne znanosti, naravoslovne ali humanistične. Zato že od jonskih mislecev naprej opozarja, kaj vse so že slutili in nakazovali

---

<sup>1</sup> Katere delo je odločilno vplivalo na Trstenjakovo *Zgodovino filozofije*, je težko reči. Vsekakor pa je v svojih referencah postavljaj v ospredje nemške avtorje in izdaje.

grški in latinski filozofi. In tukaj je prof. Trstenjak izjemen, saj so te idejne povezave, miselna soupadanja in filozofske remeniscence sad njegovega lastnega razmisleka in uvida. K takšni celostni oceni mu je pomagala njegova izredna sposobnost, da je z mislijo zajel zgodovino filozofije kot celoto.

Temu nenapisanemu vodilu je zvest tudi, ko govori o srednjeveški filozofiji. Pri obravnavi sholastične filozofije Trstenjak ne zataji svoje lastne filozofije in pogleda na človeka oziroma svojega nagnjenja k antropologiji in eksperimentalni psihologiji. Zato je tudi pri navajanju srednjeveških filozofov in njihovih misli posebno pozoren do tistih, ki s svojimi idejami že naznanjajo moderni čas znanosti in tehnike. Tako npr. pri Rogerju Baconu ne varčuje z občudujočimi navajanjem njegovih predčasnih pobud in sanj. Zelo je pozoren do pojmovanja volje pri Janezu Dunsu Scotu, v katerem vidi predhodnika sodobne psihologije. Čeprav vzgojen v innsbruški neotomistični šoli, ki je zagovarjala Suáreza, se veliko bolj prepozna v frančiškanski sholastični šoli in frančiškanskim mislecm daje poseben poudarek. Kasneje, ko govori o »modernistih«, to je o posebni smeri znotraj katoliške in protestantske misli na začetku našega stoletja, je znova dosledno tomističen, vendar iz metodoloških razlogov, da je lažje pokazal na nekritično povzdigovanje čustev modernističnih mislecev.

S temi ugotovitvami pa smo že pokazali na Trstenjaka kot na sholastičnega filozofa. Takšen je bil Trstenjak od svoje prve filozofske formacije naprej. Nanj je prvi vplival njegov profesor v Mariboru Franc Kovačič, ki ga je vpeljal v tomizem, vendar tomizem v odprti obliki. Od sholastike je Trstenjak podedoval tudi smisel za sistematičnost, sposobnost ločevati, kar je središčnega pomena od obrobne ali, kot bi rekli sholastiki, bistvo od pritike. Od tod tudi preglednost njegove *Zgodovine*. Druga značilnost, ki se kaže v tem delu in bi jo lahko pripisali Trstenjakovi sholastični formaciji, je smisel za distinkcije, sposobnost subtilnega razlikovanja. Ob svojem znanstvenem in didaktičnem vodilu *Qui bene distinguit, bene docet* je z lahkoto razmejil in jasno pokazal na razlike sicer prvi hip zelo podobnih miselnih analiz. Tretja kvaliteta znotraj Trstenjakove sholastičnosti je smisel za analogijo. Analogija bitja je za Trstenjaka tista dediščina aristotelizma, ki jo je sholastika poleg formalne logike prevzela od vrha grške antike in ki se ji ne sme nikoli odreči. Sposobnost analogije je našemu avtorju dala zanj tako značilno zmožnost primerjav in povezav.<sup>2</sup>

Anton Trstenjak pa je s svojim innsbruškim doktoratom leta 1928 iz »nagonske pameti«, ki jo je analiziral njegov rojak France Veber, dal slovo strogi ali zgolj epigonski sholastiki. Zanimivo je, da ga je ravno nerazumevanje mentorja prisililo, da je iskal vzporednice in je našel vsaj daljno analogijo med sodobno Husserlovo fenomenologijo in predmetno teorijo na eni ter sholastiko in neotomizmom ne drugi strani.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Sholastične sheme so izrazite v avtorjevih prvih monografijah, kot npr. v njegovi *Pedagogiki*. Toda sholastična distinkcija in razporeditev kot kvaliteta spremlja vsako njegovo knjigo. Med *via affirmationis* in *via negationis* se odloča za tretjo, analogno pot, ki je sredinska in hkrati »povzdigujoča«.

<sup>3</sup> Prim. *Kritika nagonske pameti*, v: A. Trstenjak, *Filozofski spisi I.*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.



Tako je Trstenjak ostal zvest fenomenologiji oziroma predmetni teoriji tudi takrat, ko je pisal *Zgodovino filozofije*. Zato celo pri Heglu opozarja na »možno bistvo, ki mu pripisuje stvarnost, kakor predmetna teorija svojim predmetom«.

Vsekakor se Trstenjaku, ki izhaja iz krščanskega miselnega sveta, zastavlja vprašanje, kako je v zgodovini filozofske misli navzoče krščanstvo. Lahko rečemo, da je prof. Trstenjak želel biti metodološko avtonomen, zato se že na začetku knjige odreka krščanskim apologetskim stališčem. To pomeni, da mu ni težko zapisati misli, ki so krščanstvu diametralno nasprotne, da le ustrezajo miselnemu toku, ki ga želi predstaviti. V svoji intelektualni poštenosti omenja tudi senčne trenutke krščanske institucije v odnosu do porajajoče se svobodoljubne misli. Za bralca je pomembno, da Trstenjak ne zapade črno-beli tehniki, ampak vse miselne spore podaja v odtenkih.

Ne smemo pozabiti, da je bila Trstenjakova *Zgodovina filozofije* pisana prvenstveno kot učbenik za študente Teološke fakultete. Šele na nepredviden način je začela služiti tudi študentom drugih fakultet, kot »nasprotni pol« uradni in prevladujoči ideologiji. Prinaša podatke o filozofih in miselnih tokovih, ki so bili v takratni povojni literaturi na Slovenskem zelo zanemarjeni. Besedilo je nehote bolj pozorno do spiritualističnih tokov in seveda tudi do krščanskih mislecev ter teh, ki so se ukvarjali z religijskimi vprašanji. Razumljivo je tudi, da Trstenjak pri pisanju *Zgodovine filozofije* svojega krščanstva ne daje v oklepaj, ampak zasleduje miselno pot do osebnega Boga. Zato se mu zapiše velika začetnica za Boga, ko ta izraz še ne predstavlja v polnosti osebnega imena, ali pa v biografiji posameznih avtorjev omenja njihovo spreobrnjenje, odnos do vere in do krščanske skupnosti.

Trstenjak pokaže svojo filozofsko naravnost tudi po izboru avtorjev in pozornosti, ki jim jo odmerja. Omenili smo že, da se rad nasloni na nemške avtorje, zlasti ker mu je njihova tovrstna literatura najbolj dostopna. Posebno skrb posveča vprašanju spoznavne teorije, saj je ta tematsko najbližja Vebrovi predmetni teoriji, v kateri se Trstenjak prepoznava. Poleg tega ga epistemološka vprašanja vodijo k tipično psihološkim temam, kot so zaznava, predstava in tudi doživljanje zunanjega sveta.

Zanimivo je pogledati, katere filozofe Trstenjak večkrat omenja kot vezne figure posameznih avtorjev in filozofskih tokov. Poleg Tomaža Akvinskega sta to zagotovo Kant in Leibniz, pri modernih tudi Brentano in Bolzano. Če je ime Tomaža razumljivo zaradi Trstenjakove sholastičnosti, prav tako oba predhodnika Husserlove fenomenologije, pa imata Kant in Leibniz presenetljivo velik pomen.

Immanuel Kant je za Trstenjaka filozofski in osebnostni ideal. Najprej seveda filozofski, saj je tudi Trstenjaku vprašanje miselne doslednosti povezano z etično zahtevo intelektualnega poštenja. Kant mu pomeni sintezo izredne kritičnosti, ki se približuje znanstveni natančnosti, hkrati pa mu Kant pokaže, kako je v tej kritičnosti metafizika možna. Slednjič je tudi Trstenjaku pred očmi Kantova osebna integriteta in seveda dejstvo, da so Kantove tri Kritike nastale relativno pozno, tako kakor največja Trstenjakova antropološka dela, ne nazadnje tudi priprava za tisk *Zgodovine filozofije*.

Nekaj podobnega lahko rečemo tudi za G. W. Leibniza. Filozofova vsestranost na znanstvenem, filozofskem, javnem in medosebnem polju mu govori o tisti večplastnosti mišljenja in delovanja, ki si jo je Trstenjak sam zastavil. Vendar mu je Leibniz tudi opomin: razpršenost delovanja in snovanja lahko pomeni tudi izostanek velikih del, če ne pride do interdisciplinarnosti in sinteze v celosten pogled na svet in življenje. Zato Trstenjak svojo antropološko sintezo različnih vej filozofije in humanističnih ter naravoslovnih znanosti že nakazuje tudi v *Zgodovini*.

Biografske poteze, ki jih ob posameznih filozofih Trstenjak rad omenja tudi v podrobnosti, so več kot zgolj prijetna ilustracija mislecev. Našemu avtorju gre namreč za celostni prikaz misli in osebe. Oboje v svoji filozofski antropologiji tesno povezuje. Tako mu je npr. filozofija Akvinca, Descartesa, Nietzscheja, Bergsona in Heideggerja hkrati tudi osebnost Tomaža, Renéja, Friedricha, Henrieja in Martina. Za Trstenjaka oseba ni zanemarljiv pojem v filozofiji.

Moramo pa omeniti tudi mesta, kjer je Trstenjakova *Zgodovina filozofije* manj natančna oziroma ni vključila novejših pojmovanj posameznih filozofov in tokov. Gre za interpretacije modernih in sodobnih avtorjev. Razumljivo je, da se Trstenjak ne more prepoznati v absolutnem idealizmu filozofa Hegla in ni edini, ki razume Heglov sistem kot zaokroženo zaprto celoto. Toda, kot je v svoji disertaciji pokazal A. Stres, je mogoče Hegla razumeti tudi kot filozofa »drugega« in ne »istega«, se pravi, da se je tudi znotraj Heglove misli moč izogniti totalitarnemu mišljenju. Prav tako je docela preseženo razumevanje Hegla kot pruskega državne filozofa.<sup>4</sup>

Omenili smo, da je Trstenjak velik poznavalec Franceta Vebr, z njim pa tudi Meinonga. Zato je tudi pri prikazu Husserla pozoren predvsem do njegovega prvega obdobja filozofije, ki je vplivala tako na Meinonga kot na Vebr. Zaradi tega se Trstenjaku v oceni Husserla večkrat zagovori beseda idealist. Husserl sam pa je s poudarjanjem intencionalnosti, transcendentne redukcije, predvsem pa pojma korelacije, ki ga Trstenjak ne omenja, izognil omenjeni kritiki.

Trstenjak se tudi naslanja na klasično nemško interpretacijo Nietzscheja, ki je v njem videla literata in očeta modernega nihilizma in drugih ideologij. Po Heideggerjevi obravnavi Nietzscheja in tudi francoskih personalistov ter filozofov diference pa uvaja Nietzsche nov tip filozofskega razmišljanja, ki prerašča klasično metafiziko, predvsem ontoteologijo. Tako se nam Nietzsche razodeva kot oster kritik modernega nihilizma. Zato tudi njegove skrajno individualistične filozofije ne moremo aplicirati na družbo.<sup>5</sup>

Podobno je tudi Trstenjakovo razumevanje Heideggerja vključeno še v eksistencialistično interpretacijo. Danes se je uveljavil fenomenološki pogled na Heideggerjevo filozofijo, ki se odpira k ontološki radikalizaciji.<sup>6</sup> Zanimivo je, da je bil Trstenjak najbrž prvi, ki je že pred drugo svetovno vojno opozoril

<sup>4</sup> Prim. A. Stres, *Heglovo in Marxovo pojmovanje svobode*, Slovenska matica, Ljubljana 1987.

<sup>5</sup> Prim. *Nietzsche et le christianisme*, v: *Concilium* št. 165, Paris 1981; I. Urbančič, *Zaratustrovo izročilo II.*, Slovenska matica, Ljubljana 1996.

<sup>6</sup> Prim. J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, Esquisse d'une interprétation intégrale de 'Sein und Zeit', Puf, Paris 1994.

slovenski kulturni prostor na Heideggerja in celo nakazal njegovo prihodnost v ontologiji.<sup>7</sup> Žal pri tej pravilni intelektualni intuiciji in analizi ni vztrajal, ko je pisal *Zgodovino*.

Slednjič moramo reči, da bi v pričujoči *Zgodovini filozofije* francoski personalisti zaslužili večjo pozornost. Trstenjak jih sicer (Emmanuela Mounierja) omenja, vendar ne tako pozorno kakor nemške religijske filozofe ter angleške in ameriške personaliste.

Smemo reči, da v *Zgodovini filozofije*<sup>8</sup> Trstenjak v celoti razkrije svojo filozofijo? Takšna trditev je preuranjena, ker je naš avtor, kot smo že povedali, zvest filozofskim besedilom. In tudi kadar ima možnost, da bi podal čisto lastno interpretacijo posameznega filozofa ali miselnega toka, raje ostane v soglasju s klasičnimi interpretacijami, ki so v njegovem času uveljavljene. Le pazljiv bralec bo opazil avtorjevo lastno misel, ki jo seveda jasneje razgrne v svojih drugih delih, kot so spisi o Vebrovi filozofiji ali antropološka in psihološka dela. Toda, kot smo že dejali, tudi Trstenjakova osebnost pri tem delu ni zanemarljiv pojem, zato implicitno razkriva svoje filozofske poglede in ocene.

#### **Povzetek: Edvard Kovač OFM, Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka**

Trstenjakova *Zgodovina filozofije* ni zgolj navajanje spoznanj o različnih filozofih. Zaradi izbora, poudarkov in povezav kaže njegovo obravnavanje zgodovine filozofije na lastno filozofijo. Pri Trstenjaku torej zasledimo pozornost do idejnih tokov, ki poudarjajo človekovo duhovnost, moč kulture in etično držo. Avtor ne privilegira krščanskih mislecev, toda v obravnavanju različnih filozofov rad omenja podobnost s krščanstvom. Posebno je pozoren do začetkov znanosti in do predhodnikov Husserlove fenomenologije, v kateri se tudi sam prepozna. Avtor podčrtuje izpeljave posamične filozofije in včasih nakaže absurdnost določenih trditev ter jih celo ironizira. Tako združuje obe Sokratovi metodi, metodo ironije in majevtično metodo, zadnjo sodbo pa prepušča bralcu.

#### **Summary: Edvard Kovač OFM, Zgodovina filozofije (History of Philosophy) by Anton Trstenjak**

Trstenjak's *Zgodovina filozofije* (History of Philosophy) does not just enumerate the findings about different philosophers. Due to the choice of authors treated as well as the placing of emphases and connections, Trstenjak's treatment of the history of philosophy shows his own philosophy. He pays special attention to the currents of thought stressing human spirituality, the power of culture and ethical attitude. He does not favour Christian thinkers, however, at dealing with different philosophers he likes to mention what they have in common with

<sup>7</sup> Prim. *Od fenomenologije do ontologije*, v: A. Trstenjak, *Filozofski spisi I.*

<sup>8</sup> Prim. A. Trstenjak, *Zgodovina filozofije*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.

Christianity. He pays special attention to the beginnings of science and to predecessors of Husserl's phenomenology, in which he also sees his own place. Trstenjak stresses the deductions from single philosophies, sometimes hints at the absurdity of certain assertions and even treats them ironically. Thus he combines both methods used by Socrates, the method of irony and the maieutic method, and leaves the final judgement to the reader.

Edo Škulj

## Temeljna bibliografija Antona Trstenjaka

### 1. Monografije

*Metodika verouka. Očrt versko-pedagoške psihologije*, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1941, 266 str. (italijanski prevod: *La metodica dell'insegnamento religioso. Saggio di psicologia religioso-pedagogica*, Vita e pensiero, Milano 1945, 423 str.; druga izdaja: 1955).

*Pastoralna psihologija*, MD, Celje 1946, 452 str. (druga, predelana izdaja: MD, Celje 1987, 362 str.; hrvaški prevod: BO, Đakovo 1989, 429 str.).

*Zlivanje in ločevanje barvnih sistemov*, v: MD, Celje 1948, 144 str.

*Psihologija dela*, DZS, Ljubljana 1951, 205 str. (druga, razširjena izdaja: *Psihologija dela in organizacije. Okvirni sistemsko funkcionalni vidiki*, Univerzum, Ljubljana 1979, 279 str.).

*Psihologija umetniškega ustvarjanja*, SAZU, Ljubljana 1953, 150 str.

*Med ljudmi. Pet poglavij iz psihologije medčloveških odnosov*, MD, Celje 1954, 172 str. (tretja, izpopolnjena izdaja: 1980, 201 str.; italijanski prevod: *Tra gli uomini*, Vita e pensiero, Milano 1957, 294 str.; hrvaški prevod: *Medju ljudima: iz psihologije medjuljudskih odnosa*, v: BO, Đakovo 1987, 232 str.).

*Prirodna filozofija ali kozmologija*, CDSB, Ljubljana 1956, 77 str.

*Pota do človeka. Metode spoznavanja ljudi*, MD, Celje 1956, 204 str. (druga, dopolnjena izdaja: MD, Celje 1980, 242 str.; tretja izdaja: MD, Celje 1991, 242 str.; hrvaški prevod: *Putevi k čovjeku. Metode upoznavanja ljudi*, BO, Đakovo 1988, 269 str.; druga izdaja: 1995).

*Človek v ravnotežju ali o značaju za vsakogar*, MD, Celje 1957, 180 str. (druga, popravljena izdaja: *Človek v ravnotežju. Nauk o značaju za vsakogar*, MD, Celje 1981, 212 str.; ponatis: 1992; hrvaški prevod: BO, Đakovo 1986, 228 str.; druga izdaja: 1993).

*Človek v stiski. Prispevki k psihologiji osebnega svetovanja*, MD, Celje 1960, 160 str. (druga, izpopolnjena izdaja: MD, Celje 1981, 191 str.; ponatis: 1992; hrvaški prevod: *Čovjek u tjesnobi. Prilozi psihologiji osobnog savjetovanja*, HKD Sv. Cirila i Metoda, Đakovo 1986, 175 str.; druga izdaja: 1988; tretja izdaja: 1995).

*Kozmologija ali prirodna filozofija*, CDSB, Ljubljana 1962, 154 str. (ponatis: 1965).

*Psihologija*, CDSB, Ljubljana 1962, 273 str.

*Uvod v filozofijo*, CDSB, Ljubljana 1962, 85 str.

*Če bi še enkrat živel ali psihologija življenjske modrosti*, MD, Celje 1965, 168 str. (druga, popravljena izdaja: *Ko bi še enkrat živel ali psihologija življenjske modrosti*, MD, Celje 1986, 244 str.; tretja izdaja: MD, Celje 1994; hrvaški prevod: *Kad bih još jedanput živio*, BO, Đakovo 1968, 189 str.; druga izdaja: 1990).

*Pregled razvojne psihologije*, CDSB, Ljubljana 1965, 58 str.

*Zgodovina filozofije*, CDSB, Ljubljana 1966, 333 str.

*Hoja za človekom*, MD, Celje 1968, 166 str. (druga, popravljena izdaja: MD, Celje 1984, 238 str.; italijanski prevod: *La Scuola*, Brescia 1975, 232 str.; hrvaški prevod: *Tragom čovjeka*, BO, Đakovo 1994, 234 str.).

*Oris sodobne psihologije I. Teoretična psihologija*, Obzorja, Maribor 1969, 656 str. (druga, pregledana izdaja: Obzorja, Maribor 1971; tretja, razširjena izdaja: Obzorja, Maribor 1974).

*Zgodovina filozofije*, CDSB, Ljubljana 1970, 348 str.

*Človek samemu sebi*, MD, Celje 1971, 145 str. (ponatis: MD, Celje 1984; hrvaški prevod: *Čovjek samome sebi*, BO, Đakovo 1986, 208 str.; druga izdaja: 1993).

*Med ljudmi. Pet poglavij iz psihologije medčloveških odnosov*, MD, Celovec 1971, 178 str.

*Metafizična psihologija*, CDSB, Ljubljana 1971, 50 str.

*Oris sodobne psihologije II. Uporabna psihologija*, Obzorja, Maribor 1971, 790 str. (druga, razširjena izdaja: Obzorja, Maribor 1974).

*Uvod v filozofijo*, CDSB, Ljubljana 1973, 88 str.

*V znamenju človeka. Tri predavanja*, Dom prosvete, Tinje 1973, 84 str. (hrvaški prevod: *U znaku čovjeka*, BO, Đakovo 1990, 80 str.).

*Človek in sreča*, MD, Celje 1974, 138 str. (druga, dopolnjena izdaja: MD, Celje 1986, 157 str.; hrvaški prevod: *Čovjek i sreća*, BO, Đakovo 1985, 170 str.; druga izdaja: BO, Đakovo 1991, 182 str.).

*Stara in nova podoba družine*, Dom prosvete, Tinje 1974, 134 str. (ponatis v: *Draga 73, Družina in generacije*, Trst 1974, 77-100; hrvaški prevod: *Stara i nova slika obitelji*, BO, Đakovo 1991, 116 str.).

*Da bi bili z njim. Razmišljanja o podobi sodobnega duhovnika*, Dom prosvete, Tinje 1975, 142 str.

*Kršćanstvo in kultura*, Dom prosvete, Tinje 1975, 220 str.

*O sreči, ki je ni*, Naše Tromostovje, Ljubljana 1975, 39 str.

*Problemi psihologije*, SM, Ljubljana 1976, 523 str.

*Človek in barve*, Univerzum, Ljubljana 1978, 425 str. (srbski prevod: *Čovek i boje*, Nolit, Beograd 1987, 237 str.).

*Pogled v človekovo dušo*, Obzorja, Maribor 1980, 76 str.

*Med ljudmi: pet poglavij iz psihologije medčloveških odnosov*, MD, Celje 1980, 201 str. (ponatis: 1991).

*Psihologija ustvarjalnosti*, SM, Ljubljana 1981, 535 str.

*Temelji ekonomske psihologije*, GV, Ljubljana 1982, 285 str. (ponatis: 1983).

*Teorije zaznav*, SAZU, Ljubljana 1983, 110 str.

- Ekološka psihologija. Problemi in perspektive*, GV, Ljubljana 1984, 324 str.
- Človek bitje prihodnosti. Okvirna antropologija*, SM, Ljubljana 1985, 490 str.
- Človek in njegova pisava*, Centralni zavod za napredek gospodinjstva, Ljubljana 1986, 191 str.
- Dobro je biti človek*, Katehetski center, Ljubljana 1988, 119 str. (hrvaški prevod: *Dobro je biti čovjek*, BO, Đakovo 1990, 137 str.).
- Biti človek*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1989, 293 str.
- Skozi prizmo besede*, SM, Ljubljana 1989, 277 str.
- Človek in njegova pisava*, Centralni zavod za napredek gospodinjstva, Ljubljana 1986, 191 str.
- Človek končno in neskončno bitje: oznanjevalna antropologija*, MD, Celje 1988, 619 str.
- Misli o slovenskem človeku*, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1991, 205 str.
- Za človeka gre: izbrana razmišljanja*, Obzorja, Maribor 1991, 449 str.
- O slovenskem človeku in o koroški duši*, MD, Celovec 1992, 215 str. (soavtor: E. Ringel).
- Pet velikih*, SM, Ljubljana 1992, 286 str.
- Človek in gora*, MD, Celje 1993, 47 str. (soavtorja: E. Frankl, J. Ramovš).
- Po sledeh človeka*, MK, Ljubljana 1993, 321 str.
- Umrješ, da živiš*, MD, Celje 1993, 158 str.
- Človek - simbolično bitje*, MK, Ljubljana 1994, 185 str.
- O družini*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1994, 154 str.
- Slovenska poštenost*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995, 219 str.

## 2. Znanstveni in strokovni članki

- Od fenomenologije do ontologije*, v: BV 19 (1939), 124-174.
- Osebnost in svetovni nazor*, v: Čas 35 (1941), 9-32.
- Philosophia perennis - ars perennis*, v: F. Stele, J. Plečnik, *Architectura perennis*, Mestna občina ljubljanska, Ljubljana 1941, 230-248 (ponatis: 1993).
- Farbenkonstanz und Farbenkontrast im Lichte der Sonderung und Verschmelzung optischer Eindrücke*, v: *Commentationes Pontificae Academiae scientiarum (Romae)* 10 (1946), 43-85 (ponatis: CLP 14 (1950), 109-166).
- Fenomenološka razčlenitev barv*, v: *Razprave SAZU*, I. razred, Ljubljana 1950, 167-257.
- Die Eindringlichkeit und Ausgeprägtheit der Farben im Lichte der alten Attributenfrage*, v: CLP 16 (1952).
- Beiträge zur Systematik der Erscheinungsweisen der Farben*, v: CLP 16 (1952), 163-190.
- Verschmelzungs- und Sonderungsvorgänge in den Farbenwahrnehmungen*, v: CLP 16 (1952), 191-242.
- Geometrisch-optische Täuschungen als dynamischer Vorgang*, v: CLP 16 (1952), 245-309.
- Die Farbenwahrnehmungen und die Wirklichkeit der Aussenwelt*, v: CLP 16 (1952), 310-355.

*Navidezna velikost Lune kot pojav velikostne konstante*, v: *Proteus* 15 (1952-53), št. 3, 65-69.

*Pastoralna in eksperimentalna psihologija*, v: *Zbornik teološke fakultete* 3 (1953), 170-172.

*Le rôle cognitif des émotions*, v: *Actes du XVeme congrès international de philosophie II*, Bruxelles 1953, 96-103.

*L'accès anthropologique au phénomène de la monotonie du travail*, v: *Congrès international de psychotechnique*, Paris 1953, 127-128.

*Psychologie der menschlichen Beziehungen in der Wirtschaft*, v: *Berichte zur Erwachsenenbildung und Kulturarbeit* (Graz) 2 (1954), 18-19.

*L'aspect dynamique dans la monotonie du travail*, v: *CLP* 19 (1955), 449-466.

*Reaktionszeiten und Ermüdungserscheinungen beim Fixieren einzelner Farbtöne*, v: *CLP* 19 (1955), 467-491.

*Najnovejše metode v uporabi psihologiji s pogledom na pastoralno*, v: *Iz Celja na Brezje*, Ljubljana 1955, 90-104.

*A critical study of the hypothesis of the affinity of instincts and sympathetic facial expression*, v: *Archivio di psicologia, neurologia, psichiatria e psicoterapia* (Milano) 17 (1956), 1063-1092.

*Criticism of Szondi's hypothesis of the affinity of instincts and sympathetic facial expression*, v: *Bulletin of the International association of applied psychology* (Paris) 1956, 134-135.

*Tomaž Akvinski in profana znanost*, v: *Zbornik teološke fakultete* 5 (1955), 18-29 (ponatis: *Nova pot* 7 (1956), 315-323).

*Change in human relation: The transition from an agrarian to an industrial society*, v: *Proceedings of the international conference on human relations*, Nijmegen 1956, 55-66.

*The experience of time and the question of subjective boredom*, v: *Rivista di psicologia* (Firenze) 1956, fascicolo giubilare, 265-277.

*Die Angst in mehrdimensionaler Sicht*, v: *Wege zum Menschen* (Göttingen) 8 (1956), 33-38.

*Von der Gegenstandstheorie zum Existenzialismus*, v: *Archiv für Philosophie* (Stuttgart) 7 (1957), 244-278.

*Psychology on Crossways*, v: *Gawein* (Nijmegen-Utrecht) 5 (1957), 125-132.

*Geometrical illusions as a proof of the interdependence of space, time and movement*, v: *Proceedings of the 15th International Congress of Psychology*, Brussel 1957, 272-273 (ponatis v: *Acta psychologica* (Amsterdam) 15, 1959).

*Aspetto psicologico del colore*, v: *Atti del 1° e 2° congresso nazionale del colore*, Padova 1958, 84-137.

*A critical study of the hypothesis of the affinity of instincts and sympathetic facial expression*, v: *CLP* 21 (1958), 205-236.

*Critical remarks on functional colour for machines*, v: *Proceedings of the 13th International Congress of the International Association for Applied psychology*, Roma 1958, 219-220.

*Basi psicologiche dei metodi visivi nella scuola e la pedagogia*, v: *Atti del 3° congresso nazionale del colore*, Padova 1959, 51-90.



*L'uomo, colore e la moda*, v: *Atti del 4° congresso nazionale del colore*, Padova 1960, 249-272.

*Cinematografia, colore e realtà*, v: *Atti del 5° congresso nazionale del colore*, Padova 1960, 14 str. (separat).

*Colore e motivazione*, v: *Homo Faber* (Roma) 1960, 6745-6753.

*Od fiziologije do sociologije zaznav*, v: *Prispevki k psihologiji* (Ljubljana) 1 (1960), 32-48.

*Osservazioni critiche sul colore funzionale nelle macchine*, v: *Colore* (Milano) 4 (1961), 40-43 (angleški prevod: *Critical remarks on functional colour in machinery*, 43-44; nemški prevod: *Kritische Bemerkungen über die funktionelle Farbe an den Maschinen*, 45-46).

*Motorische Reaktionswerte einzelner Farbtöne und ihre statistische Erheblichkeit*, v: *Internationale Farbtagung II*, Düsseldorf 1961, 371-376 (ponatis: *Die Farbe* 11 (1962), 147-152).

*Psihoterapevtični pogledi na človeka*, v: *Zbornik razprav Teološke fakultete*, Ljubljana 1962, 270-311.

*Deux recherches sur l'interaction audio-visuelle*, v: *Bulletin du Centre d'études et recherches psychologique* 12 (1963), 149-161.

*Misli in čustva sveta ob krsti »prehodnega« papeža*, v: *Nova pot* 15 (1963), 227-234.

*Najefikasniji put do srca današnjeg čovjeka*, v: I. Čavar, M. Mihić, I. Šešo, *Pozdrav našem vremenu*, Đakovo 1964, 301-345.

*The question of interaction between colour and time perception*, v: *15th International Congress of the International Association for Applied Psychology*, Ljubljana 1964, 79.

*Psihosociološka analiza vjerskog života*, v: *Bogoslovska smotra* (Zagreb) 35 (1965), 30-46.

*Zur Frage der »langweiligen« Farben*, v: *6. Internationalen Farbtagung*, Göttingen-Zürich 1965, 79-87.

*Motorische Reaktionswerte von Signalfarben (Rot, Gelb, Grün) bei Tageslicht und im Dunkeln*, v: *Internationale Farbtagung*, Dresden 1966, 7 str. (separat).

*Pierre Teilhard de Chardin in njegov svetovni nazor*, v: *Nova pot* 18 (1966), 165-234.

*Pitanje dosade boja*, v: *Zbornik saopćenja i plenarnih predavanja - 2. kongres psihologa SFR Jugoslavije*, Zagreb 1966, 242-247.

*Pastoralne metode prve Cerkve*, v: *BV* 27 (1967), 77-88.

*Psychozoziologie der Zugehörigkeit zur Kirche*, v: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* (Köln-Opladen) 4 (1968), 33-62.

*Sodobne teorije osebnosti*, v: *Nova pot* 20 (1968), 36-124.

*Karakterološka podoba slovenjegoriškega človeka*, v: *Svet med Muro in Dravo*, Maribor 1968, 72-110.

*Vera v božjo navzočnost in naš čas*, v: *BV* 28 (1968), 80-96.

*Med psihologijo in filozofijo*, v: *Anthropos* 1 (1969), št. 3/4, 9-24.

*Religiozno jedro v psihoanalitični katarzi*, v: *BV* 30 (1970), 188-192.

*K vprašanju interakcije med zaznavo svetlobe in časa, v: Revija za psihologijo* 1 (1970), 27-31.

*Religiozna jezgra u psihoanalitičkoj katarzi, v: Svesci (Zagreb) št. 17-18* (1970), 35-39.

*Teološka fakulteta nekoč in danes, v: BV 30 (1970), 26-35.*

*Pride pri zaprtih vratih, v: CSS 5 (1971), 129-131.*

*Analisi grafologico-caratterologica di 21 speleologi, v: Atti e memorie della Commissione Grotte »Eugenio Boegan« (Trieste) 10 (1971), 107-115.*

*Religiöser Kern in der psychoanalytischen Katharsis, v: Proceedings of the 3rd International Congress of social Psychiatry (Zagreb) 4 (1971), 395-399.*

*Teorija sistema i psihologija, v: Psihologija (Beograd) 4 (1971), 245-257.*

*Za človeka gre, v: Znamenje 1 (1971), 33-46.*

*O psihologiji sodobnega človeka, v: Katehetski zbornik 1972, 46-62.*

*Teorija sistemov in psihologija, v: Psihološke razprave - IV. kongres psihologov SFRJ, Ljubljana 1972, 8-16.*

*Franz Webers philosophisches Gedankengut im Umriss, v: Vom Gegenstand zum Sein, von Meinong zu Weber, Geschichte Kultur und Geisteswelt der Slowenen 7, München 1972, 15-65.*

*Motivi kajenja med odraslimi, v: Zbornik 3. kongresa slovenskih zdravnikov, Ljubljana 1972, 145-148.*

*Ob Kopernikovem letu, v: Znamenje 3 (1973), 319-326.*

*Slepi videc, v: Znamenje 3 (1973), 456-468.*

*Antiinteligenca v svetu in družbi, v: Znamenje 3 (1973), 475-489.*

*Biti na cilju. K psihologiji molitve, v: CSS 7 (1973), 165-170.*

*Od zavesti do volje biti nagi, v: Znamenje 3 (1973), 143-155.*

*Stara in nova podoba družine, v: Znamenje 3 (1973), 369-384.*

*Mejam spoznanja na pot, v: Meje spoznanja, MD, Celje 1974, 5-10.*

*Miselne zadrege sodobne psihologije, v: Anthropos 6 (1974), št. 1/4, 11-23.*

*Grafologija kot psihodiagnostična disciplina, v: Anthropos 6 (1974), 103-122.*

*Možnosti in meje v razvoju psihologije, v: Meje spoznanja, MD, Celje 1974, 155-180.*

*Razhod med človekom in tehniko, v: Znamenje 4 (1974), 313-324.*

*Odgovor zahoda na uganko sveta, v: Znamenje 4 (1974), 402-412.*

*Systémovi pristup v psychologii, v: Metodologicki problémy psychologie v razvoji evropskych socialistickich krajev, Bratislava 1975, 129-145.*

*Ob smrti filozofa Franceta Vebra, v: Znamenje 5 (1975), 194-200.*

*Krščanstvo in naprednost kulture, v: Znamenje 5 (1975), 206-217.*

*Poskusi sinteze med človeško in živalsko psihologijo, v: Anthropos 9 (1977), št. 3-4, 125-151.*

*Jože Krošl - častni doktor teologije, v: BV 35 (1975), 108-111.*

*Veliko smo opustili, v: CSS 9 (1975), 2-6.*

*Krščanstvo in sekularizacija sveta, v: Znamenje 5 (1975), 127-138.*

*O glasbeni govorici, v: CG 70 (1977), 2-9.*

*Človek človeku človek po besedi, v: CSS 11 (1977), 66.*

*Božje okolje in sodobni človek, v: Božje okolje 1 (1977), 2-4.*

*Sodobni človek in božje okolje, v: Božje okolje 1 (1977), 33-36.*

- Okvirni sistemsko teoretični modeli ekonomske psihologije*, v: *Anthropos* 10 (1978), št. 1/3, 7-42.
- Kako ustvarja umetnik*, v: *CG* 71 (1978), 10-17.
- Vertikalnost in lateralnost mišljenja v dilemah ustvarjalnosti*, v: *Anthropos* 10 (1980), št. 1/2, 157-194.
- Ustvarjalnost in delo*, v: *Anthropos* 12 (1980), št. 3, 17-22.
- Ustvarjalnost in samoupravljanje*, v: *Anthropos* 12 (1980), št. 3, 119-123.
- Okvirna zasnova psihološke teorije osebnosti*, v: *Anthropos* 12 (1980), št. 4/6, 9-10.
- Dimenzionalni in metodološki vidiki ekoloških modelov*, v: *Anthropos* 12 (1980), št. 4/6, 39-52.
- Sistemsko znanstvene perspektive ekološke psihologije*, v: *7. posvetovanje psihologov Slovenije*, Ljubljana 1980, 141-157.
- Schöpferische Tätigkeit als Produktion und Aisthesis*, v: *Proceedings of the 9. International Congress of Aesthetics III*, Dubrovnik 1980, 389-397 (ponatis: *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*, Sonderband 1: Serta Balcanica-Orientalia Monacensia 1981, 145-151).
- Odnos do narave - vprašanje preživetja*, v: *Proteus* 43 (1980/81), št. 1, 3-6.
- Osnutek ekološke optike*, v: *Anthropos* 13 (1981), št. 1, 27-36.
- Circulus turbulentus hrupnosti*, v: *Anthropos* 13 (1981), št. 2/3, 7-18.
- Temeljne preusmeritve v psihologiji ustvarjalnosti*, v: *BV* 41 (1981), 144-153.
- Stop to dehumanize advertising*, v: *6. Coloque International de psychologie economique*, Paris 1981.
- Soočenje s samomorom*, v: *Kristjani za prihodnost*, Ljubljana 1981, 247-262.
- Ekopsihološka navzkrižja urbanizacije*, v: *8. posvetovanje psihologov SR Slovenije*, Ljubljana 1981, 81-106.
- The adjustment of part time farmer from a psychological point of view*, v: *Proceedings of the seminar on mixed households*, Ljubljana 1981, 93-95.
- Najnovejša razlaga navidezne velikosti Lune*, v: *Proteus* 43 (1980/81), št. 6, 227-228.
- Ekopsihološki trend v sodobni psihologiji*, v: *Sažeci 6 priopćenja 7. kongresa psihologa Jugoslavije*, Zagreb 1981, 203-205.
- Temelji ekonomske psihologije*, v: *GV* 1982, 285 str. (ponatis v: *Anthropos* 14 (1982), št. 3, 65-79).
- Odnos do narave v smeri »znanosti o preživetju«*, v: *Bomo preživeli?*, MD, Celje 1982, 28-43.
- Opredelitev ekonomske psihologije ob njeni stoletnici*, v: *Posvetovanje slovenskih psihologov*, Ljubljana 1982, 27-47.
- Kreativität als Wendesäule der Persönlichkeit*, v: *Proceedings of the 1st World Congress of the World Association for Dynamic Psychiatry*, Lübeck 1982, 62-63.
- Selbstmord als Ergebnis der Einstellung zum Leben*, v: *2. Weltkongress für dynamische Psychiatrie*, München 1983.
- Okvirne dileme v etiologiji samomorov*, v: L. Milčinski, *Samomor in Slovenci*, Ljubljana 1983, 251-259.
- Metodološki pristopi k ekonomski psihologiji*, v: *Posvetovanje psihologov Slovenije*, Ljubljana 1983, 55-62.

- Človek ustvarjalno bitje, v: CZ 2 (1984), št. 3, 23-26.
- Wissen und Glauben - zwei erkenntnistheoretische Ebenen. Eine kognitiv-psychologische Analyse, v: *Science and Faith*, Ljubljana 1984, 25-28 (slovenski prevod: *Znanost in vera - dve spoznavno teoretični ravni*, v: TiP 21 (1984), 781-784).
- Assimilazione silenziosa, v: Susic, Sedmak, *Assimilazione silenziosa*, Trieste 1984, 9-13.
- Slomškova osebnost. Grafološko karakterološka osvetlitev, v: *Slomškov simpozij v Rimu*, Ljubljana 1983, 20-39.
- Stanje in vloga psihologije v Sloveniji, v: TiP 21 (1984), 1020-1025.
- K psihologiji gospodarskih potreb, napetosti in odločanja, v: XIII. strokovno izobraževalni seminar ekonomistov, Ljubljana 1984, 53-54.
- Človek - bitje vrednot, v: CZ 3 (1985), št. 9, 16-23.
- Ivanocyjeva osebnost. Grafološka karakterološka osvetlitev, v: *Ivanocyjev simpozij v Rimu*, Ljubljana 1985, 47-49.
- Predgovor, v: P. Kuret, *Pričevanja glasbenikov*, Ljubljana 1985, 5-7.
- Stanje in razvoj psihologije v SR Sloveniji, v: *Stanje in razvoj družbenih dejavnosti na Slovenskem*, Ljubljana 1985, 111-139.
- Ob algoritmih ustvarjalnosti, v: *Ustvarjam, torej sem*, MD, Celje 1985, 29-43.
- Človek bitje upanja. Razmišljanja o Ernestu Blochu, v: *Vestnik. Inštitut za marksistične študije* 6 (1985), 49-57 (ponatis v: BV 46 (1986), 95-104).
- Več kot trije o napadalnosti, v: CSS 20 (1986), 68-69.
- Človek - bitje artikulirane govorice, v: *Seminar slovenskega jezika, literature in kulture* 22 (1986), 217-227.
- Grafološko karakterološka oznaka slovenskih književnikov, v: *Slavistična revija* 34 (1986), št. 3, 279-314.
- Fiziognomična funkcija glasbe, v: *Slovenski glasbeni dnevi*, Ljubljana 1986, 107-112.
- Izidor Cankar v očeh njegovih sodobnikov, v: *Sodobnost* 34 (1986), 4-6.
- Edvard Kocbek ekstatična osebnost, ne politik, v: *Sodobnost* 34 (1986), 711-719; št. 12, 1200 (ponatis v: E. Kocbek, *Poezija, kultura, politika*, Ljubljana 1988, 158-168).
- Enaindvajset pisem E. Kocbeka Antonu Trstenjaku v letih 1927 do 1933, v: *Sodobnost* 34 (1986), 925-953.
- Iz nevere, v: *Kristjanova obzorja*, izredna številka, november 1987, 53-58.
- Podoba Trinkove osebnosti na podlagi karakterološke grafološke analize, v: *Trinkov simpozij v Rimu*, Ljubljana 1986, 47-55.
- Barve in liki, v: *Barva in barvna metrika*, 11. mednarodno posvetovanje, Maribor 1987, 57-64.
- Viški in krize znanosti, v: *Revija 2000* št. 35/36 (1987), 1-11.
- An anthropological approach to the forest, v: *IUFRO World Congress; 18th. Congress Report* 1987, 370-379.
- K psihologiji narodnostne asimilacije, v: *Pri slovenski manjšini v Avstriji in Italiji*, Ljubljana 1987, 91-102.
- Ob strojni inteligenci, v: *Proteus* 49 (1987), št. 9/10, 336-339.

- The anthropology of communication revolution*, v: *Report of EESTEC* 1987, 36-40.
- Vprašanja skupne slovenske kulturne zavesti*, v: *Traditiones* 16 (1987), 5-13.
- Interdisciplinarna znanost o barvah*, v: *Barva in barvna metrika*. 11. mednarodno posvetovanje, Maribor 1987, 14-18.
- Oblikovanje osebnosti slovenskega otroka v tujini*, v: *Projekt razvijanja in očuvanja narodne in kulturne identitete materinega jezika pri jugoslovanskih delavcih v tujini*, Ljubljana 1988, 8 str. (Separat.)
- Z veseljem biti človek*, v: *Za življenje*, Ljubljana 1988, 24-30.
- Psihološka podlaga moralnih avtorskih pravic*, v: *Akademija in varstvo moralnih avtorskih pravic* 1988, 13-22.
- Zum Gleichgewicht zwischen Natur und Technologie. Eine anthropologische Annäherung zum Wald*, v: *Allgemeine Forst-Zeitschrift* 21 (1988), 594.
- Človek bitje prihodnosti*, v: *CSS* 22 (1988), 34-37.
- Krekova osebnost v luči grafoloških dognanj*, v: *Revija 2000* št. 40/41 (1988), 31-33.
- Človek dialoško bitje*, v: *Revija 2000* št. 42/43 (1988), 56-59.
- Barve in delovno okolje*, v: *Ekologija dela in okolja*, Zbornik referatov 1988, 63-74.
- Jakob Volčič. Grafološka oznaka značaja*, v: *Jakob Volčič in njegovo delo*, Pazin-Ljubljana 1988, 28.
- Iz krize vrednot*, v: *Kristjanova obzorja* 3 (1988), 21-27.
- Pred pragom tretjega tisočletja*, v: *Kristjanova obzorja* 3 (1988), št. 13, 205-214.
- Žena zdravnica*, v: *Zdravstveni vestnik* 57 (1988), 39-49 (ponatis v: *Zdravnica in njen poklic*, Ljubljana 1989, 121-127).
- Nepoznani diplomatski potni list* (Internacionalnega parlamenta za varnost in mir), v: *Zdravstveno varstvo* 27 (1988), 21-24.
- Moje sodelovanje v Domu in svetu*, v: *Dom in svet*, Maribor 1988, 28-29.
- Dobrota je občestvo z vsemi*, v: *Božje okolje* 13 (1989), 26-28.
- Smetnice oznanjevalnega svetovanja*, v: *CSS* 23 (1989), 3-4.
- Dobre in slabe strani slovenskega značaja*, v: *CSS* 23 (1989), 130-131.
- Duhovnost, pot v neznano*, v: *Duhovne razsežnosti kateheze*, Mirenski grad - Maribor 1989, 7-12 (ponatis v: *CSS* 23 (1989), 98-99).
- Misli besedujejo, besede mislijo*, v: *Slovenski jezik v znanosti*, Ljubljana 1989.
- Slovenski ustvarjalni značaj*, v: *Dom in svet*, Maribor 1989, 117-126.
- Spoštovanje življenja*, v: *Medicinski razgledi* 28 (1989), 62-66; 433-438.
- Psihološki aspekti prelomnih časov*, v: *Prelomni časi*, Ljubljana 1989, 250-259.
- Psihološki aspekti asimilacije*, v: *Sodobnost* 37 (1989), 523-528 (ponatis: *Narodne manjšine*, Zbornik referatov in razprav na znanstvenem srečanju, Ljubljana 1990, 63-69).
- Slovenci, ne uničujmo sami sebe*, v: *Srce in oko* 1989, št. 1, 35-39.
- Mladi izziv času, čas izziv mladim*, v: *Zbornik o problemih mladih*, Ljubljana 1989, 13-20.
- Albin Prepeluh v luči grafološko karakterološkega testa*, v: *Nova revija* 8 (1989), št. 81/82, 208.

- Človek vrednostno bitje*, v: *Sodobna pedagogika* 40 (1989), št. 5/6, 219-228.
- Farbe als Konfliktfach*, v: *Barva in barvna metrika. III. mednarodno posvetovanje*, Maribor 1990, 3.
- Spoštovanje človeka*, v: *Medicinski razgledi* 28 (1990), 433-438.
- La logica dell'inconscio*, v: *Psicoanalisi e cultura nella mitteleuropea*, Gorizia 1990, 61-66.
- K psihologiji samomora*, v: *Medicinski razgledi* 29 (1990), 171-174.
- Bomo znali biti človek?*, v: *Dialogi* 26 (1990), 76-84; 106-108.
- Vplivi kulturnozgodovinskih razmer na oblikovanje značaja Slovencev*, v: *Traditiones* 19 (1990), 133-144.
- Novi kristjan v novem času*, v: *CSS* 24 (1990), 36.
- Nova paradigma*, v: *CSS* 24 (1990), 155-157.
- Anton Mahnič skozi prizmo pisave*, v: *Mahničev simpozij v Rimu*, MD, Celje 1990, 19-23.
- Gimnazija - schola perennis*, v: *Zbornik razprav ob 140-letnici mariborske gimnazije*, Maribor 1990, 46-47.
- Jegličeva pisava*, v: *Jegličev simpozij v Rimu*, MD, Celje 1991, 35-36.
- Porabniška družba, uživalska družba*, v: *Božje okolje* 15 (1991), 140-141.
- Moč besede*, v: *CSS* 25 (1991), 135-136.
- Jegličeva pisava*, v: *Jegličev simpozij v Rimu*, MD, Celje 1991, 35-36.
- Človek zaznamovano bitje*, v: *Dom in svet*, Maribor 1991, 14-20.
- Spremnica Kocbekovih ranih pesmi za pot med Slovencev*, v: *E. Kocbek, Rane pesmi*, Ljubljana 1991, 111-123.
- Fran Miklošič v rokopisih*, v: *Miklošičev zbornik*, Maribor 1991, 127-131.
- Človek in njegovo okolje*, v: *Zbiranje, sortiranje, recikliranje in uničevanje odpadkov*, Maribor 1991, 5-10.
- Med teodicejo in antropodicejo*, v: *130 let visokega šolstva v Mariboru*, Celje 1991, 9-12.
- Poglavje o slovenski politični omiki*, v: *Demokracija in politika*, Ljubljana 1992, 71-75.
- Pristopi k znanosti o barvah: kako doživljamo barve*, v: *Raziskovalec* 22 (1992), št. 4, 4-21.
- J. E. Krek v pisavi*, v: *Krekov simpozij v Rimu*, MD, Celje 1992, 18-20.
- Umrjem, da živim*, v: *V somraku duhovnih avantur*, Teologija za laike 12, Ljubljana 1992, 66-74.
- Prosti čas mladih*, v: *Prosti čas mladih*, Ljubljana 1992, 99-102.
- Splav s psihološkega zornega kota*, v: *CSS* 26 (1992), 20.
- Ferdinand Seidl v rokopisih*, v: *Seidlov zbornik*, Novo mesto 1992, 81.
- Napotnikova osebnost*, v: *Napotnikov simpozij v Rimu*, MD, Celje 1993, 53-56.
- Dr. Alojz Kuhar - izredni Slovenec*, v: *Zbornik o dr. Alojzu Kuharju*, Ljubljana 1993, 40-47.
- Interdisziplinäre Wissenschaft der Farbe und ihre Bedeutung*, v: *Barva in barvna metrika*, Maribor 1994, 1-2.
- Škof Wolf v rokopisih*, v: *Wolfov simpozij v Rimu*, MD, Celje 1994, 283.
- Slovenska poštenost*, v: *Dom in svet* 8 (1995), 241-242.

- Grafološka ocena Kleklove osebnosti*, v: *Kleklov simpozij v Rimu*, MD, Celje 1995, 241.
- Meine Wege zur Logotherapie*, v: *Journal des Viktor-Frankl-Instituts* (Wien) 3 (1995), št. 2, 65-72.
- Primarij dr. Rihard Jug (1875-1975)*, v: *Med medicina in literaturo*, Ljubljana 1995, 105-111.

### 3. Poljudnoznanstveni sestavki

- Duševni razvoj dojenčka*, v: *Mladi svet* 2 (1952), 276-281.
- Ljubezen in lepota*, v: *Mladika* 3 (1959), št. 5, 70-71.
- Uloga boja u radnim prostorijama*, v: *Produktivnost* (Beograd) 4 (1962), 499-510.
- Vprašanje monotonije v industrijskem delu*, v: *Psihologija v gospodarstvu*, Ljubljana 1962, 16-25.
- Funkcionalna barva na strojih in v delovnih prostorih*, v: *Psihologija v gospodarstvu*, Ljubljana 1962, 98-118.
- Ob življenjskem delu Josipa Jeraja*, v: *BV* 25 (1965), 151-162.
- Vsem skupni vidik - človek*, v: *Dialogi* 7 (1969), 409-415.
- Srečanja in pogovori. Razmišljanje o človeku ob poletu na Luno*, v: *NM* 1 (1970), št. 1, 9-12.
- Stranpota sodobne mladine*, v: *Prešernov koledar 1971*, Ljubljana 1970, 117-139.
- Človek za volanom*, v: *Prešernov koledar 1972*, Ljubljana 1971, 69-83.
- Zakaj bi se ne poročila, ko sem še zelo mlada? - Mladika* (Trst) 15 (1971), št. 5, 90-92.
- Kajenje in zdravje. Vplivi kajenja na zdravje in ukrepi za preprečevanje oziroma odvajanje od kajenja*, v: *Zdravstveni vestnik* 41 (1972), 206.
- Dvom nad družino*, v: *NM* 6 (1975), 50-52.
- Vzgoja za zakon*, v: *NM* 6 (1975), 61-63 (soavtorja: V. Dermota, M. Teran).
- Znamenje, da je družina nevrotična*, v: *NM* 6 (1975), 89-91.
- Nekatere korenine trenj in razdorov v zakonu*, v: *NM* 6 (1975), 125-130.
- Naš prosti čas*, v: *Mohorjev koledar 1976*, MD, Celje 1975, 76-79.
- Šola življenja*, v: *Mohorjev koledar 1977*, MD, Celje 1976 139-144.
- Stara in nova podoba zakona*, v: *NM* 8 (1977), 3.
- Najprej veljavnost, potem nerazvezanost*, v: *NM* 8 (1977), 35.
- Zaprta in odprta zakon*, v: *NM* 8 (1977), 67.
- Najti samega sebe*, v: *NM* 8 (1977), 9.
- Več odkritosrčnosti*, v: *NM* 8 (1977), 131.
- Več zaupanja*, v: *NM* 8 (1977), 163.
- Več velikodušnosti*, v: *NM* 8 (1977), 195.
- Žrtve morajo biti*, v: *NM* 8 (1977), 227.
- Zlate ure življenja*, v: *NM* 8 (1977), 243.
- Zlati otroci*, v: *NM* 8 (1977), 275.
- Zlati okvir življenja*, v: *NM* 8 (1977), 307.
- Zlata knjiga za starše*, v: *NM* 8 (1977), 339.

*Človek v samoupravljanju*, v: *Prešernov koledar 1980*, Ljubljana 1979, 109-124.

*Poveljučana starost*, v: NM 11 (1980), 52-53.

*Nespametno je, da umrjemo*, v: NM 11 (1980), 58-59.

*Sodoben človek in okolje*, v: *Mohorjev koledar 1981*, MD, Celje 1980, 107-109.

*Samomor, grozeče zlo porabniške družbe*, v: *Prešernov koledar 1982*, Ljubljana 1981, 110-119.

*O slovenski duši*, v: *Koledar Družbe sv. Mohorja v Celovcu za leto 1987*, Celovec 1986, 63-74.

*Če ste dobri za široki svet, boste tudi za nas*, v: CZ 3 (1986), št. 9, 52-56.

*O slovenski duši*, v: *Koledar Družbe sv. Mohorja za leto 1987*, Celovec 1986, 63-74.

*O slovenski ustvarjalnosti*, v: *Organizacija in kadri* 19 (1986), 409-416.

*Človek v hoji za srečo*, v: *Primorska srečanja* 11 (1987), 360-365.

*Biti človek*, v: *Uskovski teden 1987*, 11-27.

*Človeku na pot*, v: A. Grabar, *Človek*, MD, Celje 1987, 5 (druga izdaja: 1988).

*Šport in ustvarjalnost*, v: *Telesna kultura* 35 (1987), št. 3, 18-22.

*Ob Krekovi osebnosti*, v: *Tretji dan* 17 (1987), št. 1, 3-7.

*Prof. dr. Janez Janžekovič*, v: *Stopinje* 17 (1988), 169-170.

*Filozof France Veber (1890-1975)*, v: *Stopinje* 17 (1988), 29-31.

*Janez Janžekovič, mislec in osebnost*. Ob komemoraciji na Teološki fakulteti, v: *Tretji dan* 17 (1988), št. 8, 12.

*Predgovor*, v: T. Kadunc, *Dar mojih rok*, Radovljica 1989, 11-13.

*Spremna beseda*, v: I. Mesiček, *Temelji humanistične etike*, Maribor 1989, 302-303 (ponatis: 1990).

*Antropološka podoba prleških ljudi*, v: *Stopinje* 18 (1989), 30-33.

*Psihološki premislek o evropskem delovnem času*, v: *Bilten sekcije za psihologijo dela* 1990, 2-3.

*Aspetti psicologici dell'assimilazione*, v: *Ethnos e identità*, Trieste 1990.

*Žalostno delo Slovencev*, v: *Družina in dom* (Celovec) 41 (1990), št. 9, 5.

*Z narodno spravo - konec državljanske vojne?* v: *Borec* 42 (1990), 707.

*Ob stoletnici rojstva našega filozofa Franceta Vebra*, v: *Stopinje* 19 (1990), 29-30.

*Janez Svetina. In memoriam*, v: CZ 9 (1991), št. 32, 70-73.

*Družina je dom in obratno*, v: *Družina in dom* 42 (1991), št. 3, 11.

*Zlagano bitje*, v: *Gledališki list Mestnega gledališča ljubljanskega* 40 (1990/91), št. 6, 73-77.

*Knjigi na pot*, v: Z. Modrej, *Sreča je metulj*, Ljubljana 1991, 14-15.

*Josip Vidmar*, v: CZ 10 (1992), št. 35, 92-94.

*Predgovor*, v: E. Freitag, *Podzavest - centrala moči. Pot do pozitivnega mišljenja*, Maribor 1992, 11-12.

*Skladatelj Vinko Vodopivec v rokopisih*, v: *Goriški letnik* (Nova Gorica) 19 (1992), 14-15.

*Rudolf Trofenik*, v: *Letopis SAZU* 42 (1991), 75-77.



- Človek samozavestno bitje*, v: A. Marinček, *Humanizacija odnosov in življenje mladostnika*, Celje 1992, 10.
- O Prlekiji in Prlekih*, v: *Prlekija, med griči Slovenskih gorc*, Komenda 1992, 5-7.
- Po sledih Janeza Puha (1862-1914)*, v: *Prlekija, med griči Slovenskih gorc*, Komenda 1992, 22-23.
- K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, v: *Glasnik SM* 16 (1992), 1-8.
- Misli o smrti*, v: *Likovne besede* 1992, 74-95, 98, 101.
- Kakšna tragedija? Z ubijanjem soljudi se človek kaže, da je človek*, v: *To je to* (Domžale) 1992, junij, 3-6.
- Po sledih Janeza Puha (1862-1914). Ob 130-letnici njegovega rojstva*, v: *Mohorjev koledar 1994*, MD, Celje 1993, 120-124.
- Uvodne misli*, v: M. Dragar, *Križana ljubezen*, Ljubljana 1994, III.
- Foreword*, v: *The gift of my hands*, Ljubljana 1994, 11-13.
- Popravek zgodovine*, v: *Koledar Družbe sv. Mohorja 1995*, Celovec 1994, 38.
- Knjigi na pot*, v: Z. Modrej, *Čudež ljubezni*, Ljubljana 1994, 8 (ponatis: 1995).
- Analiza Gregoričeve pisave*, v: *Rast* 1994, (izredna številka), 16.
- Prlekija and its people*, v: *Slovenija* (Ljubljana) 8 (1994), št. 3, 6.
- Prof. dr. Božo Škerlj (1904-1961)*, v: *Spominski prispevki*, Ljubljana 1994, 1-3.
- Naj se imenuje po Miklošiču*, v: *Univerzitetna revija* (Maribor) 1 (1994), št. 1, 17.
- Epilog*, v: L. Jerovec, *Prihaja tretje tisočletje. Vodnarjeva doba miru, pravičnosti in blagostanja*, Ljubljana 1995, 225.
- Beseda 90-letnikov*, v: *Mohorjev koledar 1996*, MD, Celje 1995, 142.
- Več kot žival*, v: *Mohorjev koledar 1996*, MD, Celje 1995, 167.
- Slovenska duša med satiro in humorjem*, v: *Satira multi*, Celje 1995, 6-9.
- Evropa je spet prišla k nam*, v: *Sv. Fortunat. Red sv. Fortunata za kakovost življenja*, Ljubljana 1995 (brez paginacije).
- Univerza in civilna družba*, v: *Univerzitetna revija* (Maribor) 2 (1995), št. 3, 4-5.
- Od človeka do stroja*, v: *Univerzitetna revija* (Maribor) 2 (1995), št. 3, 22.
- Dr. France Veber (1890-1975)*, v: *Glasililo* (Gornja Radgona) 2 (1995), št. 2, 4-8.
- Gozd z antropološkega vidika*, v: *Gozd je veliko več*, Ljubljana 1995, 114-123.
- Moji spomini na škofa Karlina*, v: *Karlinov simpozij v Rimu*, MD, Celje, 1996, 275-276.

#### 4. Ocene, poročila, recenzije

- Scherer R., Christliche Weltverantwortung*, v: BV 22 (1942), 209.
- Egenter R., Von der Freiheit der Kinder Gottes*, v: BV 22 (1942), 209-210.
- Przywara E., Deus semper maior*, v: BV 22 (1942), 210-211.
- Šanc F., Povijest filozofije*, v: BV 23 (1943), 273-274.
- P. J. Bouma, Farbe und Farbwahrnehmung*, v: EV 20 (1952), 223-224.

- M. Adlešič, *Svet svetlobe in barv*, v: EV 26 (1958), 131-132.
- J. Bergmann, *Kleine Farblehre*, v: EV 28 (1960), 55.
- Heimendahl, *Licht und Farbe*, v: EV 31 (1963), 115.
- W. D. Wright, *The measurement of colour*, v: EV 33 (1965), 242-243.
- J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, v: SZP 28 (1969), 395.
- Canisza-Vicario, *Ricerche sperimentali sulla percezione*, v: SZP 28 (1969), 396.
- C. G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, v: SZP 28 (1969), 415.
- C. G. Jung, *Ueber die Grundlagen der analytischen Psychologie*; C. G. Jung, *Wirklichkeit der Seele*; C. G. Jung, *Freud und die Psychoanalyse*; L. Frey-Rohn, *Von Freud zu Jung*, v: SZP 29 (1970), 546-547.
- Tamás Vándor, *Visuelle Erlebnisse in Hypnose*, v: SZP 30 (1971), 69.
- Marie-Louise Franz, *Zahl und Zeit, Psychologische Ueberlegungen zu einer Annäherung von Tiefenpsychologie*, v: SZP 30 (1971), 153-154.
- C. G. Jung, *Symbole der Wandlung*, v: SZP 31 (1972), 175.
- C. G. Jung, *Der Einzelne in der Gesellschaft*, v: SZP 31 (1972), 175.
- C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, v: SZP 31 (1972), 175-176.
- M.-L. Franz, *C. G. Jung - Sein Mythos in unserer Zeit*, v: SZP 32 (1973), 78-79.
- H. H. Balmer, *Die Archetypentheorie von C. G. Jung*, v: SZP 32 (1973), 79.
- C. G. Jung, *Typologie*, v: SZP 32 (1973), 176.
- C. G. Jung, *Zur Psychoanalyse, Frühe Schriften III*, v: SZP 32 (1973), 176-177.
- S. G. Jones, *Treatment or Torture*, v: SZP 32 (1973), 193.
- C. G. Jung, *Zum Wesen des Psychischen*, v: SZP 33 (1974), 331.
- C. G. Jung, *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*; C. G. Jung, *Symbole der Wandlung*; C. G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, v: SZP 33 (1974), 331-332.
- C. A. Meier, *Bewusstsein*, v: SZP 34 (1975), 384-385.
- C. G. Jungs Medium. *Die Geschichte der Helly Preiswerk*, v: SZP 34 (1975), 385.
- C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, v: SZP 34 (1975), 385.
- C. G. Jung, *100 Briefe, Eine Auswahl*, v: SZP 34 (1975), 385.
- J. Krošl, *Uvod v pastoralno sociologijo*, v: Znamenje 5 (1975), 285-286.
- J. Musek, *Psihologija osebnosti*, v: Anthropos 9 (1977), 331-334.
- H. Heusser, *Instinkte und Archetypen im Verhalten der Tiere und im Erleben des Menschen*, v: SZP 36 (1977), 55.
- A. Guggenbuehl, *Craig*, v: SZP 36 (1977), 71.
- J. Singer, *Worunter Menschen leiden. Erfahrungen aus der psychotherapeutischen Praxis*, v: SZP 36 (1977), 71.
- A. Jaffe (ed.), *C. G. Jung - Bild und Wort*, v: SZP 36 (1977), 280.
- T. Lamovec - J. Musek - V. Pečjak, *Teorije osebnosti*, v: Anthropos 10 (1978), 327-329.
- E. Jung - M.-L. von Franz, *Die Graalslegende in psychologischer Sicht*, v: SZP 40 (1981), 174.

- R. Johnson, *Der Mann. Die Frau. Auf dem Weg zu ihrem Selbst*, v: SZP 40 (1981), 375.
- J. Jacobi, *Vom Bildreich der Seele. Wege und Umwege zu sich selbst*, v: SZP 40 (1981), 376.
- A. Jaffe, *Aufsätze zur Psychologie C. G. Jungs*, v: SZP 41 (1982), 333.
- T. Wolff, *Studien zu C. G. Jungs Psychologie*, v: SZP 41 (1982), 333-334.
- T. Seifert, *Lebensperspektiven der Psychologie. Wege, Schnittpunkte, Gegensätze*, v: SZP 41 (1982), 334.
- K. R. Eissler, *Psychologische Aspekte des Briefwechsels zwischen Freud und Jung*, v: SZP 42 (1983), 101-102.
- M.-L. von Franz, *Passio Perpetuae. Das Schicksal einer Frau zwischen zwei Gottesbildern*, v: SZP 42 (1983), 249.
- V. Kast, *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*, v: SZP 42 (1983), 249.
- H. K. Fiertz, *Die Psychologie C. G. Jungs und die Psychiatrie*, v: SZP 42 (1983), 251.
- H. K. Iselin, *Zur Entstehung von C. G. Jungs »Psychologischen Typen«. Der Briefwechsel zwischen C. G. Jung und Hans Schmid-Guisan im Lichte ihrer Freundschaft*, v: SZP 43 (1984), 160.
- H. Imhof, *Rilkes »Gott«. R. M. Rilkes Gottesbild als Spiegelung des Unbewussten*, v: SZP 43 (1984), 160.
- E. Jung, *Animus and Anima. Psychologisch gesehen*, v: SZP 44 (1984).
- C. G. Jung, *Grundfragen zur Praxis*, v: SZP 44 (1984).
- A. Jaffe, *Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung*, v: SZP 44 (1984).
- Hogenson, *Jung's Struggle with Freud*, v: SZP 44 (1985).
- Fr. Alt, *Das C. G. Jung Lesebuch*, v: SZP 44 (1985).
- A. Jaffe, *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, v: SZP 44 (1985).
- J. Hlebš, *Der pantheistische Identismus in der Biophilosophie von B. Rensch*, v: BV 46 (1986), 187.
- Th. Immos, *Die Sonne leuchtet um Mitternacht. Archetypen in der Literatur*, v: SZP 46 (1987), 59.
- Theodor J. Kappers, *Muttergöttin und Gottesmutter in Ephesus. Von Artemis zu Maria*, v: SZP 46 (1987), 58.
- Ing. Clanus, *Du stirbst, damit du lebst. Die Mythologie der alten Aegypter in tiefenpsychologischer Sicht*, v: SZP 46 (1987), 58.
- C. G. Jung im Gespräch, *Interviews, Reden, Begegnungen*, v: SZP 46 (1987), 59.

**Kratice:**

- BO = Biskupski ordinarijat  
BV = Bogoslovni vestnik  
CDSB = Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev  
CG = Cerkevni glasbenik  
CLP = Contributi del Laboratorio di Psicologia

---

CSS	= Cerkev v sedanjem svetu
CZ	= Celovski zvon
DZS	= Državna založba Slovenije
EV	= Elektrotehniški vestnik
GV	= Gospodarski vestnik
MD	= Mohorjeva družba
MK	= Mladinska knjiga
NM	= Nova Mladika
SAZU	= Slovenska akademija znanosti in umetnosti
SM	= Slovenska matica
SZP	= Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen
TiP	= Teorija in praksa

## Simpozij o življenju in delu Antona Trstenjaka

### Zbornik predavanj

### Uredil Janez Juhant

<b>J. Juhant</b> , Anton Trstenjak - človek in mislec .....	249
<i>Anton Trstenjak as Man and Thinker</i>	
<b>J. Rajhman</b> , Anton Trstenjak - duhovnik .....	261
<i>Anton Trstenjak as Priest</i>	
<b>J. Juhant</b> , Anton Trstenjak - antropolog .....	267
<i>Anton Trstenjak as Anthropologist</i>	
<b>C. Gostečnik</b> , Anton Trstenjak kot zdravnik duš .....	277
<i>Anton Trstenjak as Healer of the Soul</i>	
<b>J. Musek</b> , Temeljne poteze psihologije Antona Trstenjaka .....	293
<i>Main Characteristics of Trstenjak's Psychology</i>	
<b>J. Ramovš</b> , Trstenjak - povezovalec človeškega .....	299
<i>Anton Trstenjak as Integrator of Human Aspects</i>	
<b>A. Stres</b> , Trstenjak kot religijski mislec .....	309
<i>Anton Trstenjak as Religious Thinker</i>	
<b>E. Kovač</b> , Radikalizacija fenomenologije Antona Trstenjaka .....	317
<i>Anton Trstenjak's Radicalization of Phenomenology</i>	
<b>R. Petkovšek</b> , Anton Trstenjak in eksistencializem .....	323
<i>Anton Trstenjak and Existentialism</i>	
<b>V. Potočnik</b> , Trstenjak kot sociolog religije .....	329
<i>Anton Trstenjak as Sociologist of Religion</i>	
<b>R. Valenčič</b> , Anton Trstenjak - pastoralni teolog .....	337
<i>Anton Trstenjak as Pastoral Theologian</i>	
<b>A. Jamnik</b> , Trstenjakovo etično pojmovanje človeka .....	347
<i>Trstenjak's Ethical Conception of Man</i>	
<b>Z. Bergant</b> , Svobodoljubno-katoliški pogled v zgodnjih Trstenjakovih spisih .....	355
<i>Freethinking-Catholic Views in Trstenjak's Early Writings</i>	
<b>A. Kralj</b> , Anton Trstenjak in križarsko gibanje .....	363
<i>Anton Trstenjak and Slovenian Catholic Youth Movement of »Križarji«</i>	
<b>I. Žebovec</b> , Človekovo delo in organizacija dela v psihološkem pogledu .....	371
<i>Anton Trstenjak's Work and Organization Thereof in Psychological Outlook of Anton Trstenjak</i>	
<b>E. Kovač</b> , Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka .....	381
<i>Zgodovina filozofije (History of Philosophy) by Anton Trstenjak</i>	
<b>E. Škulj</b> , Temeljna bibliografija Antona Trstenjaka .....	387
<i>Anton Trstenjak's Essential Bibliography</i>	

**Sodelavci Trstenjakovega simpozija**

**Bergant Z.**, mladi raziskovalec, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Gostečnik C.**, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Jamnik T.**, asistent-stažist, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Juhant J.**, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Kovač E.**, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Kralj A.**, mladi raziskovalec, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Musek J.**, redni profesor, FF, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana

**Petkovšek R.**, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Potočnik V.**, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Rajhman J.**, izredni profesor v pokoju, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Ramovš J.**, docent, Inštitut Antona Trstenjaka, Resljeva 7, 1000 Ljubljana

**Stres A.**, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Škulj E.**, višji znan. sodelavec, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Valenčič R.**, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Žebovec I.**, asistent-stažist, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana



