

Letnik 66 leto 2006

2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Stanko Gerjolj,

Moralno in religijsko učenje in poučevanje pred novimi izzivi

Ivan Rojnik,

Teleologija vzgoje in izobraževanja v luči filozofske antropologije Antona Trstenjaka

Branko Klun,

L'approccio esistenziale e il contributo teologico al fenomeno di speranza

Irena Avsenik Nabergoj,

Literarna interpretacija svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta pri Thomasu Mannu

Matjaž Ambrožič,

Prvi stiki med novo Jugoslavijo in Svetim sedežem

Ivan Platovnjak,

Izbira in formaciji spirituala v luči 2. vatikanskega koncila in pokoncilskih dokumentov

Mirjana Filipič,

Odnosnost veselja v Flp

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 66 leto 2006

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2006

*Ta številka Bogoslovnega vestnika
je posvečena*

Antonu Trstenjaku

*duhovniku in profesorju
ob 100-letnici rojstva
in ob 10-letnici smrti*

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Tomazeva proslava *Festivity of St. Thomas*

- 189 Stanko Gerjolj**, Moralno in religijsko učenje in poučevanje pred novimi izzivi

Moral and Religious Education Facing New Challenges

Razprave *Articles*

- 205 Ivan Rojnik**, Teleologija vzgoje in izobraževanja v luči filozofske antropologije Antona Trstenjaka

Teleology of Education in the Light of Philosophical Anthropology of Anton Trstenjak

- 223 Branko Klun**, L'approccio esistenziale e il contributo teologico al fenomeno di speranza

Existential Approach and Theological Contribution to the Phenomenon of Hope

- 239 Irena Avsenik Nabergoj**, Literarna interpretacija svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta pri Thomasu Mannu

Literary Interpretation of Biblical Story about Joseph of Egypt by Thomas Mann

- 261 Matjaž Ambrožič**, Prvi stiki med novo Jugoslavijo in Svetim sedežem

First Contacts between New Yugoslavia and the Holy See

- 293 Ivan Platovnjak**, Izbira in formaciji spirituala v luči 2. vatikanskega koncila in pokoncilskih dokumentov

Choice and Formation of Seminary Spiritual Director in the Light for Vatican II and Post-Council Documents

- 311 Mirjana Filipič**, Odnosnost veselja v Flp

Relational Concept of Joy in Philippians

Poročilo *Report*

- 321 Jože Krašovec**, Poročilo o plenarnem sestanku Stalnega odbora Evropske znanstvene fundacije (EZF) za humanistiko na Izraelski akademiji znanosti in humanistike, Jeruzalem, 4. in 5. maja 2006

Ocene *Reviews*

- 323 Bogdan Kolar**, Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.

- 325 Bogdan Kolar**, Ivan Portelli, *Pastore dei suoi popoli. Mons. Sedej e Gorizia nel primo dopoguerra*, Consorzio Culturale del Mon falconese-Associazione »Adriano Cragnolin«, Ronchi dei Legionari-San Pier d'Isonzo 2005, 380 str., ISBN 88-88134-24-7.

- 328 Anton Mlinar**, Vladić Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, Institut Fontes Sapientiae, Zagreb 2005, 383 str. ISBN 953-95205-1-7.

- 333** Navodila sodelavcem

Sodelavci te številke

za cerkveno zgodovino na TEOF UL; **Doc. dr. Matjaz Ambrožič**
naslov: Dunajska 134, 1113 Ljubljana; e-mail:
matjaz.ambrozic@guest.arnes.si

raziskovalka v programski skupini Zgodov- **Doc. Dr. Irena Avsenik Nabergoj**
ina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji
na TEOF UL, raziskovalka v projektu na Inšti-
tutu za kulturno zgodovino ZRC SAZU, pre-
davateljica slovenske književnosti na Univerzi
v Novi Gorici.; naslov: Glavarjeva 47, 1000
Ljubljana; e-mail: irena.avsensik-
nabergoj@guest.arnes.si

za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL; **As. dr. Mirjana Filipič**
naslov: Rimska cesta 13, 1000 Ljubljana; e-
mail: mirjana.filipic@guest.arnes.si

za pedagogiko, katehetiko ter pedagoško **Doc. dr. Stanko Gerjolj**
in razvojno psihologijo na TEOF UL; naslov:
Maistrova 2, 1000 Ljubljana; e-mail:
stanko.gerjolj@guest.arnes.si

za področje sodobne filozofije na TEOF **Doc. dr. Branko Klun**
UL; naslov: Polanškova 4, 1231 Ljubljana-
Črnuče; e-mail: branko.klun1@guest.arnes.si

za zgodovino Cerkve na TEOF UL; naslov: **Prof. dr. Bogdan Kolar**
Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana; e-mail:
bogdan.kolar@guest-arnes.si

za biblični študij SZ na TEOF UL; naslov: **Akad. prof. dr. Jože Krašovec**
Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana; e-mail:
joze.krasovec@guest.arnes.si

raziskovalec na TEOF UL; naslov: Ljubl- **Prof. dr. Anton Mlinar**
janska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail:
anton.mlinar@guest.arnes.si

za duhovno teologijo; naslov: Starše 7, **Doc. dr. Ivan Platovnjak**
2205 Starše; e-mail: ivan.platovnjak@rkc.si

za pedagogiko, katehetiko in homiletiko **Prof. dr. Ivan Rojnik**
na TEOF UL; naaslov: Radvanjska 19, 2000
Maribor; e-mail: ivan.rojnik@guest.arnes.si

Stanko Gerjolj

Moralno in religijsko učenje in poučevanje pred novimi izzivi

Povzetek: V sodobnem pluralnem in globaliziranem svetu postaja moralno in religijsko poučevanje vse zahtevnejša, hkrati pa tudi vse pomembnejša pedagoška dejavnost. Na to opozarjajo tako nevropsihološka odkritja kot družboslovne in humanistične vede. Vera in znanost si že nekaj časa ne nasprotujeta, marsikje pa so še vedno predsodki, ki ovirajo tvorno in ustvarjalno dopolnjevanje. Tako nevropsihologija kot humanistična psihologija že prepoznava pozitivno vlogo verskega življenja, ki ne vpliva le na psihično stabilnost in zdravo osebnostno rast človeka, marveč spodbuja tudi celostno učenje in oblikovanje pozitivne samopodobe. Po nekaterih hipotezah predstavljata moralna in verska razsežnost življenja »korenini« kognitivnih sposobnosti in prispevata pomemben delež k razvoju človekovih miselnih sposobnosti. Hkrati pa tako imenovane profane znanosti postavljajo versko edukacijo pred izzive, ki terjajo presežanje moralističnih in dogmatističnih pristopov. Verska vzgoja lahko nagovori le konkretnega človeka v konkretnih okoliščinah, ki pričakuje s strani oznanjevalcev in oznanjevalk relevantno in razumljivo komunikacijo.

Ključne besede: učenje, poučevanje, nevropsihologija, inteligentnost (emocionalna, moralna in religiozna), moralno in religiozno učenje, identiteta.

Summary: Moral and Religious Education Facing New Challenges

In the modern pluralistic and globalized world moral and religious education is becoming an increasingly demanding and at the same time an increasingly important activity. This is indicated by neuropsychological discoveries as well as by social and human sciences. Religion and science have not been adversaries for some time, but there are still prejudices preventing them from complementing each other in an active and creative manner. Neuropsychology as well as humanistic psychology already recognize the positive role of religious life, which not only influences the psychological stability and a healthy growth of human personality, but also enhances integral learning and the formation of a positive self image. Some hypotheses see the moral and religious dimensions as »roots« of cognitive abilities and considerably contributing to the development of human intelligence. At the same time the so-called profane sciences make religious education face challenges requiring it to go beyond moralistic and dogmatic approaches. Religious education can only be directed to a concrete person in concrete circumstances and this person expects a relevant and comprehensible communication from the educators.

Key words: education, neuropsychology, intelligence (emotional, moral and religious), moral and religious education, identity.

Dinamika življenja in življenjskih razmer postavlja religijsko in religiozno učenje in poučevanje pred vedno nove izzive. Poučevanje ne zadošča ter le malo pripomore k spreminjanju človeka in oblikovanju trajnih stališč in drž. Verska razsežnost življenja ni naravnana na tržno logiko, čeprav ta tako posamezniku kot tržišču marsikdaj ustreza. Zdra-

vo religiozno življenje verniku pomaga razumeti in sprejeti tudi religiozne drže drugih verstev in tako ne omejuje, marveč podpira versko pluralnost.

Pod vidikom psihologije religioznega učenja in poučevanja se omejujem le na nekatere izzive, ki jih zlasti v obdobju globalizacijskih procesov ne smemo ignorirati. V povezavi s spoznanji sodobne nevropsihologije se bomo v obliki kratkih orisov ustavili ob vlogi moralne vzgoje in religioznega pouka, nadaljevali z nekaterimi dilemami o terapevtski razsežnosti religiozne edukacije ter sklenili z izzivi, ki nam jih prinaša globalizacija.

1. Nevropsihološki izzivi religioznega in moralnega učenja

Nevropsihologija že nekaj časa raziskuje tudi duhovno in religiozno razsežnost življenja ter skuša definirati (in celo meriti) tako imenovano duhovno in religiozno inteligentnost.¹ Nekateri hipoteze najjavljajo, da so moralne dileme največ pripomogle k razvoju človeške misli in človeka najmočneje spodbujale k učenju. Čeprav je v širšem smislu o moralnem učenju možno govoriti tudi izven religioznega konteksta, nas zgodovina moralnih dilem uči, da je v praksi temeljna moralna vprašanja človek reševal v komunikaciji s »presežnim«.

1.1 Biblično-nevrološka hipoteza

Znani raziskovalec emocionalne inteligentnosti Daniel Goleman ugotavlja, da sta bila »na začetku človeštva« hipokamp in amigdala, dva bistvena dela možganskega središča za vonj. Iz njiju sta se v teku evolucije razvila korteks in neokorteks, ki sta v naših možganih odgovorna za učenje in spominjanje.²

Ta vznemirljiva hipoteza me je peljala naravnost v svetopisemski rajski vrt, k Adamu in Evi pred drevesom spoznanja: »Gospod Bog je dal, da je iz zemlje pognalo vsakovrstno drevje, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja sredi vrta in drevo spoznanja dobrega in hudega« (1 Mz 2,9).

Glede na Golemanovo hipotezo, da so prve korenine kognitivnih sposobnosti v »vonju«, je zanimivo, da so rajska drevesa – vključno z drevesom spoznanja dobrega in hudega – opisana kot »prijetna za pogled in dobra za jed«. Upoštevana sta torej vid in okus, nič pa Sveto pismo ne omenja vonja. Tudi v povezavi z opisom izvirnega greha vonj ni omejen: »Žena je videla, da je drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno

¹ Prim. J. Musek, *Psihološki, nevroznanstveni in evolucijski vidiki verskega doživljanja*, v: O. Markič, M. Gams in drugi, *Informacijska družba IS 2005*, Jožef Stefan, Ljubljana 2005, 49.

poželenja, ker daje spoznanje« (1 Mz 3,6a). To pomeni, da Bog vodi evolucijo človekovega kognitivnega delovanja tako, da v proces učenja vključuje razsežnosti izkušenj in modrosti.

Po mnenju nekaterih interpretov »dobro in hudo« v prvotni obliki ne vsebuje nujno moralne kvalifikacije in ne pomeni apriorne izbire med »dobrim in zlom«. ³ Po njihovem prepričanju »drevo spoznanja« predstavlja poglobljen pogled v življenje, ki vključuje »obe strani«, dobro in slabo. Spoznanje ne vodi v »zla dejanja«, omogoča pa razlikovanje med dobrim in slabim, kar človeka »ipso facto« postavlja pred nove, tudi moralne dileme. Večina eksegetov pa drevo spoznanja dobrega in hudega razlaga v moralnem pomenu, ⁴ iz česar moremo sklepati, da sta – vsaj v bibličnem kontekstu – moralna in emocionalna razsežnost življenja od vsega začetka sestavni dimenziji človekovega kognitivnega delovanja.

Človek je torej prej znal reagirati na podlagi okusa, vida, najbrž tudi sluha in prav gotovo dotika, kot na podlagi vonja. Naučenega in v tem smislu preventivnega spoznanja »dobrega in hudega« pa takrat še ni imel. V raju se prvi človek uči neposredno iz posledic storjenih dejanj. Z okusom in dotikom že sprejemamo tudi posledice dejanj, saj je z okusom hrana že v nas in v trenutku dotika nas že boli. V obeh primerih ni časa za preventivno učenje, zato ti dve čutili simbolizirata »nepremišljene reakcije«, pri katerih vsaj formalno ne moremo predvideti posledic. Tako z okusom kot dotikom sprejemamo posledice v trenutku zaznave. V komunikaciji z Bogom, ki jo simbolizira stvarnikov »življenjski dih« (1 Mz 2,7), na načelni ravni Bog sicer razloži in prvega človeka opozori na nevarnost in posledice uživanja sadov z drevesa spoznanja, toda zgolj teorija očitno ne prepriča. Je že tako, da človek postaja »moder« šele na podlagi »okusa« oz. učenja iz lastnih napak.

V primerjavi z okusom, sluh in vid nudita nekaj več časa za pripravo na pravilno reakcijo, toda z vidika učenja najbrž tudi ti dve čutili nista predstavljali dovolj velikega miselnega navora, da bi sprožili razvoj korteksa. Po Golemanovi teoriji je vsekakor vonj tisto čutilo, ki je na začetnih stopnjah Božje evolucije s človekom najbolj izzivalo preventivno odločanje za dobro in proti slabemu ter tako najbolj spodbujalo razvoj miselnih (in moralnih) sposobnosti. Če namreč drži, da so se kortikalni centri človekove kognicije razvili iz možganskega središča za vonj, potem je očitno prav ta oblika zaznavanja človeku dala največ »misliti« oz. največ spodbud in motivacije za učenje. S tega vidika je tudi logično, da vo-

² Prim. D. Goleman, *Emotionale Intelligenz*, München 1997, 33.

³ Prim. R. E. Friedman, *Commentary on the Torah: With a new English Translation*, Harper Collins Publishers, San Francisco 2001, 17.

⁴ Prim. J. Krašovec, *Nagrada, kaznen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 1999, 69.

nja Sveto pismo v kontekstu z drevesom spoznanja ne omenja, saj ga Adam in Eva še nista upoštevala. Če bi ga, bi pravočasno »spoznala«, da v kačinem izzivanju nekaj »smrdi«. Toda oči so bile preveč »lačne« in so ju zapeljale, da sta preskočila učni proces »vonja« ter takoj prešla k okušanju oz. uživanju (prepovedanih) sadov. Vera pa je bila prešibka, da bi premagala poželenje oči. Greh je bil – nepremišljeno – storjen prej, kot sta »spoznala« vonj zapletene situacije. Bog pa je imel bolj izostren »vonj« in je takoj po grehu začutil, da v človekovem raju nekaj »smrdi«. Zato je poiskal človeka, ga poučil in korigiral njegovo ne-moralno držo. Tako Bog postavi moralno učenje za temelj vsakega učenja oz., če hočemo, moralno inteligentnost za temeljno inteligentnost, ki se napaja v veri oz. zaupnem odnosu do Boga. Moralna in religiozna inteligentnost delujeta torej »z roko v roki«, se med seboj dopolnjujeta in podpirata, hkrati pa »učita« in osmišljata vse druge inteligentnosti.

Z vidika učenja je zanimivo in hkrati razumljivo Adamovo in Evino izmikanje pred komunikacijo z Bogom po grehu (1 Mz 3,8) in prelaganje odgovornosti z enega na drugega (1 Mz 3,12-13). Po eni strani njune reakcije ponazarjajo, kako zahtevno je moralno in religiozno učenje, po drugi strani pa lahko iz dejstva, da brez ugovora sprejmeta posledice svojih dejanj, prepoznamo tudi moralno in religiozno učljivost prvih ljudi. S to Božjo »psihologijo učenja«, ki upošteva človekovo svobodo, hkrati pa predpostavlja, da bo sprejel posledice svojih dejanj – pri tem pa mu jih Bog usmiljeno in velikodušno pomaga prenašati – je prepleteno celotno Sveto pismo.

S tem ko sta Adam in Eva pojedla prepovedan sad, sta morala »pojesti« tudi posledice tega nepremišljenega dejanja. Tudi Sveto pismo nas torej uči, da »ljubezen gre skozi želodec«. Kar smrdi in ni iz ljubezni, ni dobro in ni »modro«. Ta logika nas ne pripelje le do občutka, da sta moralna in religiozna inteligentnost pomembni vprašanji edukacije, marveč tudi do »spoznanja«, da sta »učiteljici« vseh ostalih inteligentnosti. Človek se je namreč šele ob izzivih vonjav in odločanja za dobro in proti slabemu učil in postajal inteligentno bitje.

1.2 Emocionalna inteligentnost

Motivacija, emocija in kognicija so tri temeljne mentalne operacije.⁵

Emocionalnost se v nekaterih kontekstih omenja tudi kot nasprotje »kogniciji«, kot nekaj nezdržljivega s treznim in razsodnim razmišljan-

⁵ Nekateri psihologi omenjajo štiri glavne oblike mentalnega delovanja in omenjenim trem dodajo še vest (prim. D. J. Mayer, P. Salovey, D. Caruso, *Models of Emotional Intelligence*, v: Robert J. Sternberg, *Handbook of Intelligence*, University Press, Cambridge 2000, 397).

jem. V starejših priročnikih za ascetiko in moralno vzgojo naletimo na vrsto ugotovitev, kako so čustva nevarna za človeka in pravzaprav »tuga« zgledelemu krščanskemu življenju. Tudi v nekaterih nekrščanskih filozofskih tradicijah čustva niso bila nič kaj spoštovana. Obvladovanje čustev je bilo tako izpostavljeno, da se ni ustavilo pri zatajevanju, marveč se je nadaljevalo vse do neposrednega zatiranja in uničevanja emocionalnega življenja in izražanja.

Zadnja desetletja so dobila čustva več življenjskega prostora. Močnejše in bolj sproščeno izražanje čustev seveda še ne zagotavlja večje emocionalne inteligentnosti oz. višjega emocionalnega kvocienta (EQ). Nasprotno, nekontrolirano čustvovanje še vedno škodi življenju in obvladovanje čustev danes ni nič manj pomembno, kot je bilo v preteklosti. Res pa se danes moralna vzgoja ne omejuje na zatajevanje čustev, zlasti pa ne uporablja metod zatiranja emocionalnega življenja in izražanja. Sodobna moralna vzgoja gradi na pojmovanju emocionalne inteligentnosti, ki jo lahko definiramo kot »sposobnost sprejemanja in izražanja čustev, predelati čustva v misli, razumeti čustva ter jih upoštevati tako pri sebi kot pri sočloveku«. ⁶ Te sposobnosti namreč bistveno vplivajo na moralno držo in dejanja človeka v procesu edukacije. ⁷

Nevropsihologija uči, da emocionalno delovanje uporablja najmanj pet možganskih središč. Vizualna zaznava pristane najprej pri talamusu, ki jo »prevede« v jezik možganov in pošlje naprej proti vizualnemu korteksu, ta pa jo razprši po vseh nadaljnjih zainteresiranih centrih. Pri čustvenih zaznavah velik del informacij pristane v amigdali, središču in tudi nekakšnem skladišču emocionalnih doživetij. Če je vizualna zaznava čustveno močna in teži k hitri reakciji, pride del zaznavnih informacij po bližnjici od talamusa do amigdale, ⁸ kar pomeni, da so te informacije ignorirale vizualni korteks. Potemtakem je amigdala prejela nepredelane informacije in ob tem začutila »izredno stanje« oz. izredno nevarnost. V takih primerih človek reagira prej, kot ve, »zakaj in kako« je najbolje ravnati. Informacije, ki jih amigdala prejme po bližnjici, povzročijo nekakšno obsedno stanje in te predkognitivne emocije človeka v trenutku prisilijo k reakciji. Ker informacije niso predelane, so reakcije hitre, a nepremišljene in pogosto nepravilne. Tako se lahko zvite vrvi podobno ustrašimo kot kače in ob pogledu nanjo tudi podobno »odskočimo« ali »napademo«. Včasih nas take emocije preplavijo in pripeljejo do stanja, ko »ne vemo, kaj delamo«.

⁶ D. J. Mayer, P. Salovey, *What Is Emotional Intelligence?*, v: P. Salovey, D. Sluyter, *Emotional Development and Emotional Intelligence: Implications for Educators*, Basic Books, New York 1997, 28.

⁷ Prim. C. M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, New York 2001, 28.

⁸ Prim. E. Jensen, *Teaching with the Brain in Mind*, ASCD, Alexandria 2005, 16.

Amigdala je tudi mesto spominjanja emocij. Ko se učimo premišljenega emocionalnega ravnanja, pošilja amigdala emocionalne signale v prednji korteks, kjer se nahajata dva možganska centra oz. režnja, ki služita za dodatno predelavo emocionalnih doživetij. Na podlagi tako predelanih emocionalnih signalov se odločamo in si oblikujemo emocionalne izkušnje. V desnem sprednjem režnju se zbirajo signali negativnih emocij, levi prednji reženj pa je namenjen kontroli nad negativnimi čustvi in obvladovanju oz. preprečevanju njihovih »izbruhov«. ⁹ Ti dve središči tako prevzemata vlogo »koordinatorja« emocionalnih občutkov in ravnanja. ¹⁰

Kot nekakšno skladišče emocionalnih spominov amigdala večkrat uporabi tudi doživetja iz ranih otroških let. Ta so se med drugim tudi zato tako močno vtisnila v spomin, ker smo jih doživeli prej, kot smo znali govoriti. Tako so ostala v »surovem stanju«, saj jih nikoli nismo verbalizirali in kot »obrambni princip« delujejo močnejše od predelanih in izraženih emocij. ¹¹ Lahko se zgodi, da v povprečno nevarnih situacijah reagiramo skrajno agresivno, ker nas te morda spominjajo na nepredelan in neartikuliran strah iz ranega otroštva. Razlog za pretirano agresivnost torej ni v neracionalni presoji trenutne situacije, pač pa v občutku, da zaradi morebitne podobnosti z negativnimi občutki iz ranega otroštva tudi sedanjih emocij nisem sposoben izraziti, »sedanje« situacije pa niti sprejeti niti spremeniti. V takih situacijah torej reagiram podobno, kot sem reagiral v nevarnih okoliščinah takrat, ko sem bil dojenček in še nisem znal govoriti. Razlika je le v tem, da ima v odrasli dobi enaka čustvena napetost na razpolago neprimerno več moči in sredstev.

Če povežemo možnost nekontroliranih čustvenih izbruhov kot posledico skrajšanega potovanja informacij od talamusa do amigdale z vlogo nepredelanih in neizraženih čustvenih doživetij iz ranega otroštva, se nam bo marsikatero katastrofalno nasilje otroka, mladostnika ali odraslega človeka dokaj razjasnilo. Gre preprosto za trenutek, ko nepredelane negativne čustvene informacije preplavijo amigdalo in takrat – v nekakšni prepletenosti med strahom dojenčka, bestialno močjo ter kognitivnimi in tehničnimi sposobnostmi – »ne vem, kaj delam«.

Emocionalna inteligentnost torej naravnost kliče po moralni vzgoji. Njena karakteristika ni vsiljevanje normativnih postulatov, marveč spo-

⁹ Prim. D. Goleman, *n. d.*, 47.

¹⁰ V skladu s tradicionalnimi in sodobnimi nevropsihološkimi spoznanji se nagiba desna možganska hemisfera k holističnemu, leva pa k analitičnemu načinu razmišljanja (prim. E. Jensen, *n. d.*, 14). Najbrž nas negativna čustva nagovorijo močnejše in burneje od pozitivnih, zato je razumljivo, da mora v teh primerih za obvladovanje negativnih čustvenih doživetij aktivneje sodelovati tudi leva hemisfera.

¹¹ Prim. D. Goleman, *n. d.*, 42.

sobnost kanaliziranja emocionalnih in drugih življenjskih moči v smer trajnega služenja človekovemu življenju.

Zlasti v stiku z emocionalno inteligentnostjo ima moralna inteligentnost svoje korenine v primarnem odnosu z materjo, ki sega vse v prenatalno obdobje. Pozitivna samopodoba, ki temelji na prazaupanju in na občutku, da je človek že kot dojenček sposoben – ne v obliki agresivnosti, marveč na podlagi temeljnega zaupanja – premagovati strahove in druge ovire, je temeljna kategorija moralne edukacije v ranem otroštvu in bistveno vpliva na razvoj moralne inteligentnosti. Materin emocionalni odnos do otroka že v prenatalni dobi ne temelji zgolj na zadovoljevanju njenih potreb, pač pa – v mnogih kulturah, v krščanski pa izrazito – na moralni odgovornosti zanj, ki seveda ne negira emocionalne zadostitve.

Sodobna spoznanja hrabrijo, da emocionalna stabilnost le ni tako odvisna od ranega otroštva kot se je dolgo mislilo, čeprav drži, da zlasti nekatere posledice zlorab potrebujejo zahtevno predelavo.¹² Toda »z vsebinskim pristopom in intenzivnim delom na sebi je človek celo v obdobjih odraslega življenja sposoben popraviti odnos do sebe in preurediti emocionalno življenje«. ¹³ Prav v vsebinski navezi na socialno inteligentnost skrbi moralna inteligentnost vse življenje za izzive, ki jih človek potrebuje za oblikovanje in razvoj emocionalne inteligentnosti. Moralna inteligentnost namreč reflektira življenje skozi očala zadnjega smisla ter tako osmišlja tudi emocionalno čutenje in delovanje.¹⁴

Emocionalna dimenzija življenja je torej vseskozi prepletena z moralno razsežnostjo in v tem smislu emocionalna in moralna inteligentnost lahko le »z roko v roki« tako rasteta in se razvijata kot padata in usihata. Moralna inteligentnost pa hodi z roko v roki z religiozno inteligentnostjo, saj jo zmoremo oblikovati le v določenem kulturno-religioznem okolju ter v skladu s civilizacijo, ki je tudi religiozno konotirana.

Ko razmišljamo o oblikovanju pozitivne samopodobe, ki bistveno vpliva na razvoj emocionalne, pa tudi moralne inteligentnosti, že v prenatalni dobi življenja odkrivamo vlogo in pomen religiozne komunikacije. Materina (in družinska) molitev za še nerojenega otroka krepi njegovo življenje in preko matere tudi njega razbremenjuje in umirja. Prepričan sem, da npr. Mojzesa ni rešila le materina spretnost, temveč najprej njena molitev, ki ga je spremljala vse življenje. Preproste otroške molitve »Sveti angel« ne more nadomestiti nobena pravljica. Tako je

¹² Prim. E. Jensen, *n. d.*, 23.

¹³ J. C. Showers, *Self-Organisation in Emotional Contexts*, v: Joseph P. Forges, *Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition*, University Press, Cambridge 2000, 284.

¹⁴ Prim. R. Coles, *The Secular Mind*. University Press, Princeton 1999, 148-149.

na poti oblikovanja pozitivne samopodobe, ki je sposobna presepati agresivnost in nasilno ravnanje ter »pravilno« uporabljati emocionalno inteligentnost, skrb za religiozno inteligentnost tisto področje učenja, ki v mnogih stresnih situacijah omogoča »pametne« odločitve in dejanja.

Zgoraj omenjeno sodelovanje med levim in desnim sprednjim režnjem oblikuje svojevrstno križišče, kjer se stikata čutenje in kognitivno mišljenje.¹⁵ Tu se potem oblikujejo z emocijami povezane odločitve. Zato lahko domnevamo, da se prav v tem središču kot nekakšna simbioza kognicije in čutenja izraža tudi moralna izkušnja oz. moralna inteligentnost, ki najbrž odločilno vpliva na oblikovanje emocionalnih odločitev ter s tem na oblikovanje in rast emocionalne inteligentnosti.¹⁶ Kot vemo, emocionalna inteligentnost ne zagovarja nekontroliranega emocionalnega izražanja, pač pa podpira sicer močno in ustvarjalno, a hkrati tako oblikovano emocionalno izražanje, življenje in delovanje, da služi življenju v skladu z njegovim »zadnjim« smislom.

1.3 Moralno učenje

»Moralna inteligentnost je sposobnost ločevanja slabega in dobrega.«¹⁷ Pod vidikom učenja in poučevanja se te sposobnosti v edukativnih postopkih transformirajo v vrline.¹⁸ Hkrati pa moralno učenje vključuje razsežnost metakognicije, ki omogoča refleksijo moralnih spoznanj, drž in dejanj tako v okviru posameznih vrednotnih sistemov kot v sodobnem pluralnem svetu.

Raziskovalka moralne inteligentnosti Michele Borba vsebinsko navezuje vprašanje moralne edukacije na sedem glavnih vrlin: empatija, vest, samoobvladovanje, spoštovanje, prijaznost, strpnost oz. sožitje in poštenost. Prve tri – empatija, vest in samoobvladovanje – sestavljajo tako imenovano jedro moralne inteligentnosti.¹⁹

Empatija je nedvomno tesno povezana in prepletena z emocionalno in s socialno inteligentnostjo. Kot »sposobnost celovite identifikacije s sočlovekom v njegovih okoliščinah«²⁰ pomeni neke vrste ključ za inter-

¹⁵ Prim. D. Goleman, *n. d.*, 48-49.

¹⁶ Zanimivo in opogumljajoče je vse bolj razširjeno mnenje, da se bo v učnih procesih povečevala sinteza med kognicijo in emocionalnostjo (prim. P. J. Forgas, *Feeling and Thinking: Summary and Integration*, v: J. P. Forgas, *Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition*, University Press Forgas, Cambridge 2000, 388-389), kar nakazuje dobro perspektivo celostnemu učenju in poučevanju, ki vključujeta tudi moralno in religiozno razsežnost življenja.

¹⁷ M. Borba, *Building Moral Intelligence*, Jossey Bas, San Francisco 2001, 4.

¹⁸ V kolikšni meri so vrline res »inteligentne«, v obliki »moralnega zadovoljstva« v veliki meri presoja omenjena emocionalna inteligentnost (prim. C. M. Nussbaum, *n. d.*, 22).

¹⁹ Prim. M. Borba, *n. d.*, 9.

²⁰ M. Borba, *n. d.*, 18.

personalno komunikacijo v Gardnerjevem pomenu inteligentnosti. Temelji empatije kot moralne in emocionalne sposobnosti so položeni že v prvih treh letih otrokovega življenja, ko otroci doživljajo stopnjo zadovoljevanja lastnih emocionalnih potreb.²¹ Večino glavnih značilnosti empatičnega čutenja in delovanja pa se otroci naučijo do začetka pubertete,²² čeprav se pridobljena spoznanja zlasti na izkustveni ravni v obdobjih mladostniškega odraščanja intenzivirajo in poglobljajo.²³ Velja omeniti, da so – vsaj v zahodnih kulturah – ženske sposobne nekoliko večje empatije od moških. Podobne značilnosti se kažejo pri emocionalnih lastnostih in neverbalni komunikaciji, ki je za empatijo ključnega pomena.²⁴ Kot sad sodobne, tehnične civilizacije pa ugotovitve raziskav kažejo, da smo ljudje – ženske in moški – izgubili veliko verbalnih oblik za izražanje duhovnih in duševnih vsebin,²⁵ ki jih empatična komunikacija nujno potrebuje.²⁶ Tudi moderna komunikacijska sredstva za enkrat še ne prispevajo k bogatenju tovrstnega izrazoslovja. Nasprotno, moderna komunikacijska tehnika verbalno in neverbalno izražanje duševnosti in duhovnosti – vključno z emocionalnostjo in empatijo – spreminja v tehnične okrajšave in poenostavitve, kar se kaže tudi v tehnicističnem in »amoralnem« pristopu k reševanju sodobnih etičnih in moralnih problemov.²⁷ Z edukacijskim usposabljanjem besednega izražanja čustvenih občutij je tako empatija in po njej moralna inteligentnost neposredno povezana z verbalno-lingvistično inteligentnostjo.²⁸

Vest kot notranji glas, ki nam govori, kaj je dobro in kaj slabo, je »temeljni kamen vsake moralnosti«.²⁹ Oblikovanje vesti je nedvomno prežeto z mnogimi zgodovinskimi, kulturnimi in religioznimi dejavniki, z vidika inteligentnosti pa poleg delovanja po vesti vedno sodi v njeno domeno tudi sposobnost kritične kontekstualne refleksije – ne v smislu »situacijske morale«, ampak v smislu dialoga z okoljem, v katerem ži-

²¹ Prim. E. Jensen, *n. d.*, 23

²² Prim. M. Borba, *n. d.*, 37.

²³ V obdobju pubertetniškega in adolescentnega odraščanja lahko pride celo do pretirane in zato delno izkrivljene empatije, saj mladi v povezavi z burno emocionalnostjo in zmešnjavo vlog nadpovprečno aktivirajo domišljijo, ki jih oddalji od realnosti. Marsikdaj se tudi zgodi, da vsaj na začetku pubertete mladostniki slabše »berejo« obraze oz. neverbalno komunikacijo, kot so jo nekaj let prej (prim. E. Jensen, *n. d.*, 31-32).

²⁴ Prim. D. Kindlon, M. Thompson, *Raising Cain: Protecting the Emotional Life of Boys*, Ballantine Publishing Group, New York 1999, 195.

²⁵ Prim. T. Shachtman, *The Inarticulate Society*, New York 1995, 116-117.

²⁶ Prim. D. Goleman, *n. d.*, 137.

²⁷ AIDS je npr. bolezen, na katero »znanost« išče izključno tehnične odgovore. Moralno se znanstveniki lotijo problema te bolezni le takrat, ko se otepaajo stališč moralnih ustanov in institucij.

²⁸ M. Borba navaja 138 različnih (angleških) pridevnikov, s katerimi moremo ubesediti čustveno razpoloženje (prim. M. Borba, *n. d.*, 27-28).

²⁹ M. Borba, *n. d.*, 51.

vim in ga sooblikujem. »Vest prisluhne tudi drugim, zunanjim glasovom«. ³⁰ Prav tu pride do izraza moralna inteligentnost, saj je sposobnost notranjega uvida pri oblikovanju moralnih stališč in drž ključnega pomena. V povezavi z vlogo inteligentnosti pri moralni edukaciji v ospredju namreč ni pridigarstvo moralistično podajanje naukov, marveč skrb za življenjske okoliščine, ki vest »izzivajo« ter jo ob pozitivnih primerih in nenasilnih spodbudah ustvarjalno usmerjajo. ³¹ Že prvi koraki otrokovih izkušenj ravnanja po vesti se najpogosteje izoblikujejo na podlagi pozitivne reakcije matere, ³² kar pomeni, da so narejeni po principu nenasilnega kontekstualnega izkustvenega učenja. Sicer pa med psihologi velja mnenje, da je vstop v šolo nov in najučinkovitejši začetek za oblikovanje vesti. Zaradi razširjenega življenjskega prostora in novih intelektualnih sposobnosti velja šolsko oz. latentno obdobje za naustvarjalnejše obdobje oblikovanja vesti. ³³

Samoobvladovanje je tretja vrлина jedra moralne inteligentnosti. Vse tri vrline pa se med seboj dopolnjujejo in podpirajo, toda če jih v vzgojnih postopkih zanemarjamo, otrok lahko postane »časovna bomba, ki čaka, da bo eksplodirala«. ³⁴ V povezavi z logiko delovanja emocionalne inteligentnosti je najbrž prav samoobvladovanje tista dimenzija moralne inteligentnosti, ki je najbolj dejavna v zgoraj omenjenem središču oblikovanja emocionalnih odločitev in reakcij. Z vidika moralne inteligentnosti ni namenjena zatiranju čustev, marveč preprečevanju nasilnih reakcij. ³⁵ Čeprav morebiti menimo, da se je včasih dobro malo »skregati«, saj naj bi se v konfliktnih situacijah po agresivnih izbruhih bolje počutili, ti občutki varajo in v naših emocionalnih središčih stopnjujejo potrebo po agresivnosti. ³⁶ Neagresivna artikulacija agresivnosti – v obliki besede, slike, igre, telesne aktivnosti ali kako drugače – je neprimerno bolj katarzična od agresivnega praznjenja agresivnega človeka.

Spoštovanje je vrлина, ki v krščanski tradiciji spominja na četrto Božjo zapoved. Ta zapoved je namenjena najprej staršem in šele nato otrokom. Šele na podlagi spoštljivega odnosa staršev do otrok se otroci lahko učijo tudi sami spoštovati. Tako je prvi in odločilni korak v smeri krepitve moralne inteligentnosti na področju spoštovanja storjen v trenutku, ko sami spoštujemo otroka. ³⁷

³⁰ R. Coles, *n. d.*, 105.

³¹ Prim. M. Borba, *n. d.*, 55; D. Jensen, *n. d.*, 27.

³² Prim. S. Gerjolj, *Vzgoja vesti v pluralni družbi*, v: *Etična vzgoja: zbornik simpozija*, Družina, Ljubljana 1997, 19.

³³ Prim. R. Coles, *n. d.*, 98.

³⁴ M. Borba, *n. d.*, 83.

³⁵ Podobno, kot velja za druge vrline, so tudi za samoobvladovanje starši v vlogi zgleda najboljši učitelji (prim. R. Coles, *n. d.*, 58-59).

³⁶ Prim. D. Goleman, *n. d.*, 90.

³⁷ Prim. M. Borba, *n. d.*, 134.

Prijaznost je »rezultat« empatije, delno pa tudi ostalih predstavljenih vrlin, in skrbi za dobro počutje sočloveka.³⁸ V povezavi s tako imenovanimi praktičnimi inteligentnostmi jo prepoznavamo v tesno prepletenosti z emocionalno, pri Gardnerjevi teoriji pa z verbalno-lingvistično in telesno-kinestetično inteligentnostjo.

Strpnost nas najprej uči spoštovati in sprejemati, potem pa omogočati in celo spodbujati drugačnost, zlasti pa presežati stereotipe in predsodke.³⁹ V povezavi z drugimi dimenzijami moralne inteligentnosti pa seveda ta krepost ne predvideva zgolj »prenašanja« drugega in drugačnosti, marveč gre za ustvarjalno iskanje poti sožitja in oblik sodelovanja.⁴⁰

Poštenost je vrлина, ki je v okviru moralne inteligentnosti namenjena skrbi za pravičnost.⁴¹ Poštenost omogoča odprto in trajno komunikacijo, ki gradi na »zdravi pameti« oz. – po Gardnerju – na naturalistični inteligentnosti.⁴²

Ob mnogih znanstvenih odkritjih razviti svet ugotavlja, da 20. stoletje ni bilo le stoletje napredka, ampak vsebuje tudi desetletja moralnega razpada.⁴³ Psihološki profili kriminalcev dramatično kažejo na dejstvo, da gre v veliki večini primerov za klasičen moralni deficit, za pomanjkanje moralnega presojanja oz. moralnega čuta in odgovornosti. V tem smislu se prihodnost kljub vedno novim znanstvenim spoznanjem ne le ne more izogniti moralnim izzivom, ampak bodo le-ti dobivali vedno večjo veljavo.⁴⁴ Človek je namreč že sedaj kognitivno in sekularno preveč inteligenčen, da bi lahko preživel brez »srčne« oz. moralne inteligentnosti.

2. Terapevtski in teološki izzivi

Fritz Riemann v knjigi *Temeljne oblike strahu* navaja štiri tipe »neodrešenih« osebnosti. Že v naprej naj povem, da čistih tipov teh osebnosti ni.

V prvo skupino spadajo ljudje s pretežno shizoidnimi lastnostmi. Za te je značilno, da v vsakdanjem življenju uspejo svoje osebno čustveno življenje zelo dobro prikriti in obvladati. Radi se pogovarjajo o splošnih

³⁸ Prim. M. Borba, *n. d.*, 162.

³⁹ Prim. M. Borba, *n. d.*, 201.

⁴⁰ Po mojem mnenju je v slovenskem jeziku »sožitje« primernejši in vsebinsko sporočilnejši izraz kot »strpnost« oz. »tolerantnost«.

⁴¹ Prim. M. Borba, *n. d.*, 237.

⁴² Prim. H. Gardner, *Intelligence Reframed, Multiple Intelligences for the 21st Century*, Basic Books, New York 1999, 48.

⁴³ Prim. M. Borba, *n. d.*, 46.

⁴⁴ R. Coles, *n. d.*, 188 – 189)

zadevah, zmanjka pa jim besed v osebnih pogovorih. Pravimo, da »bežijo« pred dolgotrajnimi odgovornimi osebnimi odnosi.⁴⁵

Drugo skupino sestavljajo ljudje z depresivnimi potezami. Ti naravnost hrepenijo po osebnem izpovedovanju in iščejo bližino.⁴⁶ Radi govorijo o sebi in svojih težavah. Hitro se počutijo prizadete in iščejo priložnosti, da bi se jih kdo »usmilil« in se jim približal. Čeprav močno hrepenijo po stalni in dolgotrajni bližini, so neredko v tem prizadevanju neuspešni, saj se jih skupine in posamezniki kmalu naveličajo poslušati in jih zapustijo. Zato depresivni ljudje pogosto menjajo skupine in mesta komunikacije.

Tretjo skupino sestavljajo ljudje, ki se obračajo po vetru. Od okolice se počutijo tako odvisne, da se ji ne morejo upreti. »Kar bodo drugi rekli« – je njihov tipičen odgovor. Bojijo se tvegati in izpostaviti. Hkrati je zanje značilno, da dobro izpolnjujejo red in so zelo disciplinirani.⁴⁷ Zlasti v poznejših letih se te značilnosti rade podaljšajo v skrupuloznost.

V četrti skupini so »umetniki«, ki iz leta v leto govorijo, kako se bodo začeli držati reda in discipline, a navadno vse življenje ostanejo le pri dobrih sklepih in obljubah. Imajo veliko histeričnih značilnosti.⁴⁸

Vse te značilnosti so prežete in v veliki meri celo usmerjane na podlagi čustvenega naboja, ki je v vsakem človeku. Vsaka od teh skupin hrepeni po odrešenju, ki jo najpogosteje išče v svojem nasprotju.

Zanimivo, da veliko teh karakteristik najdemo tudi v Jezusovih odreditvenih dejanjih. Tako npr. v Kani Galilejski (Jn 2,1-11) srečamo Marijo, ki je čuteča in prva vidi, da na svatbi nekaj manjka in to potoži Jezusu. Jezus o tem najprej noče nič vedeti in reagira v skladu s shizoidno osebnostjo. Rešitev je v tem, da Marija preseže depresivne občutke ter postane »močna«, Jezus pa ji neopazno prisluhne in se ji približa ter stori čudež. Enkratni primer, kaj pomeni – ne ignorirati, temveč presegati osebnostne značilnosti in jih medsebojno dopolnjevati.

S prilagodljivci ter strahopetnimi in arogantnimi zagovorniki reda se Jezus sreča ob prešuštnici (Jn 8,1-11). Odreši jih tako, da jih razžene in s tem prisili vsaj do minimalnih osebnih odločitev. Tudi v znani sključeni ženi (Lk 13,10-17) moremo prepoznati anankastičnega človeka, ki so ga pritiski od zunaj sključili in potisnili na obrobje ter onesposobili za človeka vredno življenje. Toda Jezusov dotik jo ozdravi in ji vrne pokončen pogled v prihodnost.

Nekakšno »mešanico« med shizoidnostjo in histeričnostjo srečamo v čolnu, ko Jezus pomiri vihar na morju (Mt 8,23-27). Vsak se ukvarja s svojimi zadevami, pozabijo na Boga in ga pustijo »zaspati«, ko pa jim

⁴⁵ Prim. F. Rieman, *Grundformen der Angst, Eine tiefenpsychologische Studie*, Ernst Reinhardt Verlag, München 2003, 25.

⁴⁶ Prim. F. Rieman, *n. d.*, 67.

⁴⁷ Prim. F. Rieman, *n. d.*, 106.

⁴⁸ Prim. F. Rieman, *n. d.*, 156-157.

teče voda v grlo, je vse narobe in v hipu zahrepenijo po odrešenjskem odnosu. Histeričnost lahko prepoznamo tudi v obsedencu z verigami (Mk 5,1-19), ki ga Jezus najprej s pogovorom umiri, nato pa ga osvobodi od emocionalnega negativizma in bestialne agresivnosti.

Jezusovih čudežev ne želim reducirati na terapijo. Prepričan pa sem, da se njegova beseda lahko dotakne le človeka v konkretnih situacijah in le tako, da se počuti človek sprejetega vključno s svojimi hibami in značilnostmi. Jezus slehernega brezpogojno sprejema, ljubi in odrešuje – tudi in zlasti po oznanjevalkah in oznanjevalcih. Po znamenju sprejetosti človek zahrepeni po teološki dimenziji odrešenja, po molitvi in živi komunikaciji z Bogom.

Terapevtsko razsežnost religioznega učenja in poučevanja vidim v izpovedi. To dejanje je za vsakega človeka zahteven korak, kjer uporabljamo kopico obrambnih mehanizmov in ovinkov. Zato je potrebno iskati poti komunikacije, ki preprečujejo preveliko izmikanje in pripravljajo prostor oznanilu. Risanje, kiparjenje, pantomima, delo s simboli ipd. so za to odlične metode. Velikokrat pozneje ugotovimo, da je šlo pri neverbalnem izpovedovanju za resnejše učenje, kot smo pričakovali.

Izpovedna neverbalna komunikacija je neposredno povezana s središčem za emocionalno inteligentnost. Pri verbalizaciji »izdelkov« se bo skoraj avtomatično ustvarilo ozračje molitve. Z malo spretnosti bomo oblikovali okolje, kjer bodo udeleženci čutili potrebo po molitvi.

Šele po taki doživljajsko-izpovedni enoti je na vrsti teološko oznanilo. Neformalno so ga bili učenci že deležni, s formalizacijo pa ga oblikujemo in posredujemo tako, da ga katehiziranci – otroci, mladostniki in odrasli – integrirajo v lastna doživetja in tako pridejo do tradicionalnega »aha-spoznanja«.

Ob koncu take kateheze je nadvse dobrodošlo, če celoten proces reflektiramo. Ateizem je veliko bolj posledica nereflektirane vere (in teologije) kot pa »zavračanje Boga«.

Taka kateheza je nedvomno zahtevnejša od običajne pripovedne, debatne in »pridigarske«. Pri nekaterih katehetih in katehistinjah metode, kjer je v ospredju »čutenje«, zbujajo (upravičene) pomisleke in bojazni pred »new ageom« in raznimi drugimi »nekrščanskimi« pristopi. Zato je pomembno, da zavestno gojimo dialoški princip, ki temelji na odnosu »jaz-ti«. Odnos, ki se izkristalizira v molitvi in v iskrenem pogovoru z Bogom, preseže nevarnost »potapljanja« v stvarnost in pomisleke o »samoodrešenju« ter krščansko zaokroži celoten pedagoški postopek.

Sodobne nevropsihološke raziskave ugotavljajo, da ima človek mozhgansko središče tudi za religiozno učenje, ki uporablja celo svojevrstne biološko-kemične procese.⁴⁹ To ne pomeni, da smo vsi ljudje »verniki«,

⁴⁹ Prim. M. Gams, *Znanost o verovanju*, v: O. Markič, M. Gams in drugi, *Informacijska družba IS 2005*, Jožef Stefan, Ljubljana 2005, 43.

imamo pa vsi možnost razviti sposobnost verovanja, s tem pa tudi religioznega učenja.

Nekateri psihologi skušajo striktno ločevati med duhovnim in religioznim, ob tem pa religiozno razsežnost življenja neredko zožijo na obrede brez komunikacije. V večini primerov gre za pojav novodobnih duhovnosti brez religioznosti, ki se navezujejo na new age. Najbrž pa je v ozadju teh gibanj tudi kapitalistično-marketinški pogled na življenje, ki uveljavlja posameznika na račun skupnosti.⁵⁰ S posameznikom je namreč lažje manipulirati kot s skupnostjo, New age pa v povezavi z marketingom vidi človeka kot »kupca«, ki si sam, brez »oviranja« skupnosti in religije, ureja duhovno življenje.

Čeprav skušajo nekateri raziskovalci dokazati škodljivost religioznosti, se trend empiričnih podatkov prepričljivo nagiba v smer pozitivnega ovrednotenja vernosti, saj kažejo, da vera pozitivno vpliva na psihično stabilnost in zadovoljstvo z življenjem.⁵¹ Ti argumenti še pridobijo na veljavi, če upoštevamo vlogo religioznega življenja pri oblikovanju skupnosti.⁵²

3. Oblikovanje narodne (občestvene/kolektivne) identitete

Nekako paralelno s sprejemanjem dekaloga, ki vsebuje temeljne norme in vrednote, potrebne za oblikovanje skupnosti in življenja v njej, Izraelci oblikujejo skrinjo zaveze, ki je pri njihovem potovanju v obljubljeni deželi nadvse pomembna. Bog Mojzesu naroči, naj vanjo shrani »pričevanje, ki ti ga bom dal« (2 Mz 25,16). Tako vanjo sodijo temeljni dokumenti in zapisi, ki urejajo življenje skupnosti ter jo povezujejo med seboj in z Bogom, v širšem smislu pa tudi vsi spomini in dogodki, slike in liki, ki jih ljudstvo posreduje iz generacije v generacijo v obliki ustnega izročila, navad, obredov in religioznega življenja. Z nekoliko drugega zornega kota v skrinji zaveze prepoznavamo vsebino, ki predstavlja zgodovino in kulturo, narodno bogastvo in umetnost, skupne vrednote in norme ter vse, kar sestavlja identiteto oz. istovetnost določenega naroda, v tem primeru izraelskega. Skrinja zaveza tako spremlja in pogloblja zavest, »kdo smo, od kod prihajamo in kam gremo«, ter zavest, da na poti skozi življenje nismo prepuščeni zgolj sebi in nekontroliranim okoliščinam, marveč nas spremlja Bog.

Sveto pismo opisuje obliko skrinje zaveze z nenavadno natančnostjo, za katero se skrivajo globoka simbolna sporočila. Pomembno – z našega edukativnega zornega kota pravzaprav odločilno – mesto pri skrinji

⁵⁰ Prim. M. Gams, *n. d.*, 44.

⁵¹ Prim. J. Musek, *n. d.*, 50.

⁵² Prim. M. Gams, *n. d.*, 44.

zaveze zavzema »spravni pokrov« s keruboma ob strani, ki se z obrazom drug proti drugemu razprostirata nad njim. Spravni pokrov ima globoko edukativno sporočilo, da pomembni dogodki in doživetja kot sestavni del narodove identitete sodijo v skrinjo zaveze le, če so tako predelani, da jih sprava »pokrije«. Pravo identiteto naroda oblikujejo torej le pravno predelana in sprejeta »pričevanja«. Šele predelana preteklost postane mesto komunikacije med Bogom in človekom, v kateri moremo sproščeno ter z zaupanjem, vero in z Mojzesovo optimistično zavestjo upirati pogled v prihodnost.

V skladu z Božjimi navodili Izraelci odslej vse bolj kot narod potujejo proti obljubljeni deželi in skrbijo, da se skrinja zaveze nahaja v središču njihovega življenja. Sveto pismo uporablja zanimivo dinamiko in izpostavlja, da takrat, ko Izraelci zanemarjajo skrinjo zaveze, izgubljajo bitke s »sovražniki«, ko pa jo spoštujejo in preko nje komunicirajo z Bogom, so dovolj močni in samozavestni, da zmorejo premagati vse, kar škoduje življenju in skupnosti.

Tudi v osebnem življenju ljudje potrebujemo tako skrinjo zaveze. V ljubezni spočet otrok ve, od kod prihaja in ve, kdo je. Zavedajoč se lastnih korenin ter osebne in kolektivne, kulturne in narodne identitete, vemo, kdo smo in kam gremo. Skupnost, v katero smo rojeni, ki je prepojena s skupnimi vrednotami in moralnimi osebnostmi, nam zagotavlja, da na življenjski poti nismo sami. V skupnostih, kjer prebiva Bog, je ta občutek še močnejši.

Prepričan sem, da je le moralno inteligentna osebnost po vsakem življenjskem koraku – kljub hibam, napakam in grehu – sposobna začutiti: »glej, bilo je dobro, ali celo zelo dobro«.

Ob koncu retorično vprašanje: Kdo je odgovoren za to, da bo naša, slovenska skrinja zaveze v središču našega življenja in delovanja?

Ivan Rojnik

Teleologija vzgoje in izobraževanja v luči filozofske antropologije Antona Trstenjaka

Povzetek: Prispevek A. Trstenjaka na pedagoškem področju je pomemben predvsem z vidika teleologije vzgoje in izobraževanja. Na osnovi filozofske antropologije je podal celovito podobo človeka, kar predstavlja izhodišče za pedagoško teorijo in vzgojno prakso. Podobo človeške osebnosti s številnimi razsežnostmi, ki se med seboj prepletajo, lahko razdelimo na pet področij: človek v odnosu do sebe, v odnosu do drugega, v odnosu do naroda in kulture, v odnosu do narave in okolja, ter v odnosu do presežnega in Boga. Področja osebnosti predstavljajo izhodišče za paradigmo petih vzgojnih ciljev.

Ključne besede: Anton Trstenjak, filozofska antropologija, teleologija, vzgoja in izobraževanje, kultura, metodika verouka.

Summary: **Teleology of Education in the Light of Philosophical Anthropology of Anton Trstenjak**

Anton Trstenjak's contribution in the field of educational science primarily relates to the teleological aspect of education. On the basis of philosophical anthropology he gave an integral picture of man, which is the starting point of all educational theory and practice. The picture of human personality with numerous closely connected dimensions can be divided into five areas: man in relation to himself, in relation to the other, in relation to his nation and culture, in relation to nature and environment and in relation to the transcendental and to God. These personality areas are the starting point of the paradigm of five aims of education.

Key words: Anton Trstenjak, philosophical anthropology, teleology, education, culture, methodology of religious instruction.

Uvod

Opus A. Trstenjaka je zelo obsežen. V mnogih razpravah so avtorji že osvetlili različne vidike njegove znanstvene in strokovne ustvarjalnosti.¹ Simpozij o življenju in delu Antona Trstenjaka je nedvomno zelo izčrpno predstavil njegovo delo. Predstavi ga kot filozofa, psihologa, antropologa in še z raznih drugih vidikov. Kot pedagog in vzgojitelj posebej ni bil omenjen, pričujoča razprava pa želi ob stoletnici njegovega rojstva (8. 1. 1906) in ob desetletnici smrti (29. 9. 1996) osvetliti njegov pedagoški pomen.

¹ *Simpozij o življenju in delu Antona Trstenjaka* (16 avtorjev), BV 57 (1997), 249-402; J. Musek, *Kratek pregled znanstvenega opusa Antona Trstenjaka*, v: *Antropos* 29 (1997), 15-18; J. Ramovš, *Anton Trstenjak kot intelektualec*, v: *Antropos* 29 (1997), 180-188.

Večina Trstenjakovega delovanja je bila posvečena pedagoškemu in vzgojnemu delu. Njegovo poglobljanje v skrivnost človeka je bilo podlaga, da je znal nagovoriti in se približati vsem slojem in profilom ljudi in to kot univerzitetni učitelj, kot svetovalec ali preprosto kot človek. V vsestransko osvetljeni podobi človeka so mnogi, predvsem ljudje v stiski, našli odgovor na zapletena življenjska vprašanja in bivanjsko gotovost. »Vse življenje si je oblikoval pedagoški čut in svoje delovanje je stalno spremljal z izrazito znanstveno in človeško pozornostjo, da bi mogel pedagoško čimbolj uspešno delovati.«²

Poleg okroglih obletnic rojstva in smrti je treba omeniti še 65 letnico *Metodike verouka* (Ljubljana 1941), ki je bila deležna izjemne svetovne pozornosti. V italijanskem jeziku je bila dvakrat natisnjena.³ Gre za prvo metodiko verouka, ki je utemeljena v psihologiji učenja. V ospredje postavlja samostojno oblikovanje gojenca na osnovi vzgojnih vrednot. V uvodu je sam zapisal, da je v tem pogledu oral ledino.⁴

1. Problem teleologije v vzgoji in izobraževanju

Teleološka naravnost je osnovno izhodišče za oblikovanje koncepta vzgoje in izobraževanja, kar pomeni, da vpliva tudi na njegove druge temeljne značilnosti.⁵ Pri tem gre za osnovni vzgojni namen, splošni cilj, oziroma gre za temeljno naravnost celotne vzgojne dejavnosti v povezanosti z vsemi posameznimi vidiki vzgojnega procesa. Npr. kakšna sredstva, metode bomo uporabili za doseg temeljnega vzgojnega smotra. Obravnavanje intencionalnosti ni koristno samo za njeno teoretsko razčlenitev in razumevanje, temveč tudi za aplikativno razvijanje vzgoje in izobraževanja.⁶

F. Pediček je več razprav posvetil teleologiji vzgoje in izobraževanja. V tej diskusiji vidi pomembno vprašanje pedagoške znanosti. »Prav zaradi tega je danes vse bolj živa zahteva, na novo določiti teleologijo pedagoške znanosti.«⁷

² J. Juhant, *Anton Trstenjak – človek mislec*, v: *BV 57* (1997), 255.

³ A. Trstenjak, *La metodica dell'insegnamento religioso. Saggio di psicologia religioso-pedagogica*, Vita e Pensiero, Milano 1945. Druga izdaja: *Psicologia e pedagogia nell'insegnamento religioso*, Vita e Pensiero, Milano 1955.

⁴ A. Trstenjak, *Metodika verouka. Očrt versko-pedagoške psihologije*, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1941.

⁵ Prim. M. Kramar, *Načrtovanje in priprava izobraževalno-vzgojnega procesa v šoli*, Educy, Nova Gorica 1994, 10.

⁶ Prim. F. Pediček, *Pedagogika danes*, Založba Obzorja, Maribor 1992, 204.

⁷ F. Pediček, *n. d.*, 116.

2. Mesto filozofske antropologije v pedagoški znanosti

V drugi polovici prejšnjega stoletja, tja do osamosvojitve, se je morala pedagoška veda zadovoljiti z metodologijo ideološke dedukcije in politične pragmatike (ideologija je določala metodologijo, ki je bila podrejena družbi).

V 80. letih prejšnjega stoletja F. Pediček kritično ugotavlja, da pedagoška znanost vzgoje še ni ustrezno tematizirala in raziskovala. Nekatere druge antropološke in družboslovne znanosti so si prilaščale njen raziskovalni predmet in tako pedagogiko izrivale iz družine znanosti. Vse, kar je pedagogika vendarle do danes storila, se giblje le na ravni fenomenološke deskripcije vzgoje kot družbenega, političnega, zgodovinskega pojava.⁸

Z osamosvojitvijo so nastopile spremenjene družbene in politične razmere, ki so bistveno pripomogle k razvoju samostojne pedagoške znanosti.

Pedagogika se je pri oblikovanju svoje posebne empirične metodologije raziskovanja najprej zgledovala v psihologiji in sociologiji. To pa je pomenilo za pedagoško znanost in vzgojno-izobraževalno prakso, da je bila njena osnovna teleološka naravnost pedocentrično, oziroma sociocentrično usmerjena.

Sociocentrična naravnost, ki izhaja iz osnovne podmene, da je izobraževanje in vzgoja družbena, državlјanska dolžnost, postavlja v ospredje družbene cilje, ki jim je posameznik bolj ali manj podrejen.⁹

Pomislek: ali je lahko družba najvišji ideal za nekoga, ki je brez dela, in je s tem prikrajšan za eno osnovnih človekovih pravic, ki pomagajo pri njegovi osnovni izpolnitvi?

Ali zadostuje družbena utemeljitev temeljnega vzgojnega smotra za nekoga, ki je prisiljen živeti na robu družbe ali pa so mu bile kršene osnovne človekove pravice (npr. tisti, ki so doživeli dachauske procese ali povojno nasilje)? Nobena družba ni tako demokratična in popolna, da bi lahko postala njegov življenjski ideal.

Človek je socialno bitje, toda samo v družbi utemeljena in v družbo naravnana vzgoja (pedagogika) še ne zadostuje. F. Pediček meni, da je danes vse bolj živa zahteva, da na novo določimo odnos med pedagoško znanostjo ter vzgojo in izobraževanjem na eni in družbo na drugi strani. Družba nobeni znanosti, tudi pedagoški, ne sme ukazovati, kaj bo tematizirala in raziskovala, saj mora pedagogika enako kakor druge znanosti oboje razvijati iz svoje antropološke in humanistične aksiomatike razvijanja, razodtujevanja in osvobajanja človeka. Družba je z

⁸ Prim. F. Pediček, *n. d.*, 103-104.

⁹ Prim. M. Kramar, *Načrtovanje ...*, 11.

vsemi oblikami svojega »bivanja« pomemben dejavnik razvoja pedagoške znanosti, saj ustvarja okvir za odkrivanje vedno novih spoznanj ter oblikovanje teorij in udejanjanje njenih tehnologij ter praksologij. »Pedagoška znanost in šole morajo imeti avtonomijo v razmerju do države in struktur oblasti.«¹⁰

Kakor hitro pa začenja določena družba s svojimi operativnim in idejno-ideološkim aparatom pritiskati na nemoteno uresničevanje avtohtone in avtentične teleološkosti pedagoške znanosti ter iz nje izvedenega cilja vzgoje in izobraževanja, mora pedagogika kot znanost opozarjati družbo na vse te negativne pojave in procese v njej. Dolžna je celo argumentirano se upreti na vrednostni in spoznavni ter nazorski ravnini vzgoje in izobraževanja otrok, mladostnikov in odraslih. Predvsem v imenu razodtujenja in pa tudi zaradi razvijanja in potrjevanja svoje znanstvene identitete.¹¹

Pedocentrična usmeritev postavlja v ospredje otroka, ki je izhodišče in merilo vsega. Če je odločilen psihološki pogled na človeka, potem bo v ospredju otrok. Izključno razvojno-psihološki pogled na izobraževanje in vzgojo ne zagotavlja celostnega in globalnega človeka. Posameznik se lahko iz individualnih razlogov upre določenim obveznostim, ki jih družba upravičeno zahteva od njega.

Sociologija in psihologija sta začeli tako prodirati v pedagoško raziskovanje, da se je bilo treba temu upreti z razvijanjem samostojne pedagoške raziskovalne metodologije. F. Pediček meni, da pedagogika ni nikakršna »črna ovca« v družini antropoloških znanosti, ampak postaja samostojna znanstvena veda z utemeljitvijo v filozofski antropologiji.

3. Telos vzgoje in izobraževanja z vidika filozofske antropologije

Samo na osnovi filozofske antropologije lahko podamo celovito podobo človeka. Psihologija ne more natančno ugotoviti človekove osebnosti, če se opiramo samo na izkustvena dognanja psihologije ali kake druge znanosti. npr. sociologije, ki pomembno vpliva na vedenje o človeku, saj raziskuje njegovo družbeno odvisnost, nikakor pa ne zajame celote njegovega življenja in delovanja. Človek je bolj zapleteno in predvsem presežno bitje.

Pri vseh raziskavah posameznih znanosti ostaja problem človeka kot celote. Pri nekaterih znanostih ostajajo nerešena oz. neodgovorjena bistvena vprašanja človeka: njegovo samozavedanje, človekova duša, odnos duša-telo, problem človekovega središča ali jaza.¹² Če hočemo

¹⁰ Ministrstvo za šolstvo in šport RS, *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*, Ljubljana 1995, 26.

¹¹ Prim. F. Pediček, *n. d.*, 116.

vzgojno uspešno delovati, moramo človeka dobro poznati, upoštevati njegove dispozicije, potrebe in posebnosti, s katerimi moramo računati, ko se mu približujemo. Psihološka in sociološka spoznanja o človeku niso dovolj, potreben je celovit pogled in nauk o človeku, če ga hočemo zanesljivo spoznati. Nobena posamezna veja antropologije ne zajame celotne človekove podobe v vseh njenih zakonitostih in globinah.¹³

Naša psihologija polpretekle dobe je bila preveč črnogleda. Pod vplivom psihoanalize smo vedno vrtali samo v podzavest in stikali za »potlačeni« in »nedovoljenimi« vsebinami, ki smo se jih sramovali, ker so bile nespodobne pred družbo ali pa izraz napadalnosti, sovražnosti in krivde; tako je človek dobival o sebi vedno mračnejšo in temnejšo podobo, ob kateri je postajal malodušen in zagrenjen.¹⁴

4. Filozofska antropologija A. Trstenjaka kot izhodišče teorije o vzgoji

Edukacija v sodobnem svetu zahteva antropološko usmeritev (antropološka pedagogika), ki je posledica antropološke usmeritve v znanosti. Pri tem gre za naravnost, da je treba najprej oblikovati človeka zaradi njega samega in šele drugotno za družbo. Ta koncept vzgoje in izobraževanja izhaja iz predpostavke, da sta izobraževanje in vzgoja človekova temeljna pravica in potreba, hkrati pa tudi družbena potreba. »Jutrišnja teleološkost v vzgoji in izobraževanju bo neponarejeno antropološka in humanistična, človeka osvobajajoča in socialno razodtjujevalna.«¹⁵

Filozofska antropologija ima posebno mesto pri določanju temeljnega smotra vzgoje in izobraževanja s tem, ko raziskuje možnosti človekovega razvoja. A. Trstenjak je vse življenje proučeval človeka in njegove razsežnosti. V številnih publikacijah je izrisal celovito podobo o človeku. S svojo personalistično usmerjenostjo je bil vedno osredotočen na človeka, na njegovo vsakdanjo izkušnjo, versko doživljanje, težave in stiske.¹⁶ Iz naslovov je razvidna njegova antropološka usmerjenost: *Med ljudmi* (1954), *Pota do človeka* (1957), *Človek v ravnotežju* (1957), *Človek v stiski* (1960), *Če bi še enkrat živel* (1965), *Hoja za človekom* (1968), *Človek samemu sebi* (1971), *V znamenju človeka* (1973), *Človek in sreča* (1974), *Po sledeh človeka* (1992) itd.

Osnovno razmišljanje o vzgoji s teleološkega vidika zahteva, da se najprej vprašamo: Kdo je človek? Ali je vredno živeti in se truditi? Ali

¹² J. Juhant, *Človek v iskanju svoje podobe*, Ljubljana 2003, 111.

¹³ Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, MD, Celje 1988, 16-17.

¹⁴ A. Trstenjak, *Po sledeh človeka*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1992, 66.

¹⁵ F. Pediček, n. d., 433.

¹⁶ Prim. F. Škrabl (ur.), *Katehetsko pedagoški leksikon*, 687-688.

je človek samo *homo faber* – človek delavec, *homo ludus* – človek igralec ali je kaj več? Skratka, zanima nas podoba človeka. Trstenjakova znanstvena, strokovna in pedagoška avtoriteta na področju filozofske antropologije je zadosten razlog, da uporabimo njegovo podobo o človeku kot osnovno izhodišče vzgojne teorije.¹⁷

Vzgojne cilje določamo na osnovi podobe o človeku. Če je človek umno, razumsko, etično, duhovno bitje, potem je vzgojna naloga – cilj v tem, da v človeku razvija spoznavne sposobnosti, sposobnost etičnega odločanja, razvija duhovno življenje.

V nadaljevanju se bomo seznanili z nekaterimi osnovnimi potezami podobe človeka, kot jo je opisal A. Trstenjak v mnogih delih: človek kot umno, kot simbolično, kot samozavestno, kot odprto, kot trpeče, kot družbeno, kot etično, kot religiozno bitje itd.

5. Celostna podoba človeka v petih temeljnih odnosih

Človeka kot celoto A. Trstenjak ne pojmuje samo v ožjem osebnostnem pomenu, temveč tudi v širšem, v povezanosti z družbenim okoljem, naravo in v povezanosti s transcendo. Številne ravni in razsežnosti človeške osebe se kristalizirajo nekako okrog petih jeder: človek v odnosu do sebe, do drugega, do naroda in kulture, do narave in okolja, do Boga. V nadaljevanju bomo izpostavili samo nekatere posamezne vidike človekovega osebnostnega razvoja, ki so značilni za omenjena področja.

5.1 Človekov odnos do sebe

Ob vsem občudovanja vrednem napredujočem spoznavanju vidnega sveta okrog nas, sami sebe le bore malo poznamo. Človek odkriva skrivnost za skrivnostjo v neizmernem vesolju in vedno uspešneje rešuje uganke drobnega sveta atomov, sam sebi pa je pravzaprav vedno večja uganaka.¹⁸

A. Trstenjak je veliko pisal o spoznavanju samega sebe. Odnos do sebe je osvetlil z mnogih vidikov. Kako priti do osebne zrelosti? Kako spoznati, sprejeti in usmerjati samega sebe? Samoopazovanje je prva pot do spoznanja človeka. Vsak je sam sebi najbližji, zato bo sam sebe tudi najboljše poznal. Zato je to najbližja in tudi najzanesljivejša pot, ki ima prvenstvo pred vsemi drugimi potmi do človeka. Samoopazovanje je zaradi neposredne bližine najbolj jasno in domače, a hkrati tudi najbolj nejasno in tuje. Tu je iskati razlog, zakaj človek lahko na mah obupa nad

¹⁷ Prim. J. Juhant, *Anton Trstenjak – antropolog*, v: *BV* 57 (1997), 267-275.

¹⁸ A. Trstenjak, *Pota do človeka*, Mohorjeva družba, Celje 1980, 5.

seboj in napravi konec svojemu življenju. Človek je sam sebi preblizu, zato mu samoopazovanje ne zadošča, potrebuje opazovanje drugih, ki so mu kot zrcalo, v njih spozna samega sebe, ne samo njih.

Podoživljanje samega sebe, ki se s samoopazovanjem združuje v enotnost zavesti, omogoča dojemati celoto lastne osebnosti. Zato je človek osebno bitje v samozavesti. V samozavedanju človek doživi osebno istovetnost, spoštovanje in intimnost. Človek je usmerjen vase, s samozavedanjem hoče samega sebe izpolniti. Osebna samozavest obsega tri stopnje: zavedanje svoje enkratnosti, zavedanje, da hočem biti srečen in zavedam se odgovornosti.¹⁹ Človek kot oseba je svobodno bitje, se zaveda svoje svobode in odgovornosti. Je edino bitje, ki se zaveda svoje končnosti in se prav zato boji smrti. Zaradi samozavedanja psihološka razlaga, da je smrt golo biološko dejstvo, ne zadovolji in ne pomiri človeka.²⁰

V knjigi *Človek samemu sebi* (1984) govori o človeku kot o bitju samozavesti, človeku, ki je samemu sebi svetovalec, vodnik, pomočnik, tolažnik in zdravnik.²¹ Za človekov odnos do sebe je pomembno, da je zmožen sprejeti samega sebe. Pomembno je človeka in življenje spoznavati, še odločilnejše je človeka in življenje sprejemati. V tem je skrita velika modrost. Sprejeti svoje telo, svoja leta, svoj spol, starši otroke, otroci svoje starše, svoje okolje itd.

Človek usmerja samega sebe. Odločilna ni zunanja telesna podoba, ampak notranja duševna podoba o samem sebi. Vsak človek ima podobo o samem sebi, kakršno si je oblikoval podzavestno z usedlino številnih doživetij, izkušenj, spominov, a tudi predstav, domišljije in želja. Zato pa tudi svoje ravnanje, dejanje in želje, obnašanje in odgovore na svet okrog sebe usmerja vedno v skladu s svojo podobo o samem sebi.²²

Odločilno je, kako ravnamo s čustvi strahu in skrbi. Čustva so trenutna stanja naše duševnosti. Veliko je odvisno od nas samih, kakšna čustva bodo prevladovala v našem srcu: lepo ali grdo, veselo ali žalostno, prijazno ali neprijazno, plemenito ali zlobno, dobrohotnost ali zavist, ljubezen ali sovraštvo, strah ali pogum, razburjenost ali mir.

Kako premagati strah? Strah pred iztiritvijo je značilnost naše dobe. Človek tudi v sebi izgublja zanesljivost in ravnotežje, sebi več ne zaupa, sam sebe se boji. Ljudje so zajeti v vedno nemirnejše življenje; strah pred lastno dediščino, preveliko zanimanje za duševne bolezni, strah v poklicu; strah pred izjemo, strah pred odgovornostjo, pred odločitvijo, pred izbiro poklica, pred zakonsko obveznostjo, pred velikimi dejanji,

¹⁹ Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, Katehetski center, Ljubljana 1988, 25-30.

²⁰ Prim. A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, MD, Celje 1984, 163.

²¹ Prim. A. Trstenjak, *Človek samemu sebi*, MD, Celje 1984.

²² Prim. A. Trstenjak, *Po sledih človeka*, 31-65.

pred prihodnostjo, pred negotovostjo, pred življenjem, pred nesrečo, pred boleznijo, pred smrtjo.²³

K osebni izpolnitvi spada *poklic*. Človek mora v življenju opravljati neko osnovno dejavnost, ki ji posveti večino svojega časa. V poklicno dejavnost vlaga svoj čas, svoje življenjske energije in sposobnosti, talente, ustvarjalnost, pričakovanja, uspehe. S tem krepi občutek koristnosti nasproti nekoristnosti in nepomembnosti, občutek polnosti nasproti občutku praznine v njem, se prebujata življenjski smisel nasproti nesmiselnosti.

Občutki nekoristnosti, praznine, nesmisla so najbolj uničujoči za človeka. Naloga vzgoje je, da človeku pomaga najti samega sebe, svojo istovetnost;²⁴ da razvija človekovo samozavest na vseh stopnjah osebnostnega razvoja in v najrazličnejših življenjskih okoliščinah; da spozna in sprejme samega sebe, da je sposoben obvladovati čustva, reševati konflikte in premagovati strah. Vzgoja naj pomaga odkriti poklic, v katerem bo odkril življenjsko izpolnitev.

Človek kot razumsko bitje je zmožen, da spregovori. Človek je sposoben simbolično razmišljati, sposoben, da simbolična znamenja posreduje drugim.²⁵ Človek ima odprt miselni sistem, zato je ustvarjalno bitje.²⁶ Njegova ustvarjalnost se javlja bolj v postavljanju vprašanj kot pa v odgovorih nanje.

Naloga vzgoje je, da človeku pomaga razvijati razumske-spoznavne sposobnosti, predvsem ustvarjalno mišljenje.

Človek kot ranljivo in trpeče bitje. Človeku se sreča v življenju izmiška, polno je nadlog, bolečin, čeprav ni za to nič kriv. Človek je tragično bitje; čeprav ni nič zagrešil, ga zadeva trpljenje, ki je kakor kazen. Plačuje za zmote. Višek tragičnosti je tedaj, ko človek postane samomorilec.²⁷ Človek je trpeče bitje – *homo patiens*. Trpljenje ga prizadene v njegovih čustvih. Tudi v trpljenju je človek enkratno, neponovljivo bitje. V trpljenju človek doživlja globino svoje biti v moči svoje samozavesti. V trpljenju postopoma zori, da lahko spozna in sprejme globlji smisel življenja.²⁸

Vzgoja pomaga človeku, da se znajde v neugodnih položajih, da sprejme trpljenje in zori v trpljenju, da odkrije smisel v različnih življenjskih okoliščinah.

²³ Prim. A. Trstenjak, *Po sledih človeka*, 118-148.

²⁴ Prim. A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, Slovenska matica, Ljubljana 1976, 398-407.

²⁵ Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, 7-12.

²⁶ Prim. A. Trstenjak, *Psihologija ustvarjalnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1981, 265-277.

²⁷ Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, 36-39.

²⁸ Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, 39-45.

Človek kot telesno in duhovno bitje. Skladen odnos do sebe zahteva ozaveščeno skrb za lastno zdravje in počutje. Sodobnega človeka prav zaradi porabniške miselnosti napačno vzgajamo. Namesto da bi ga utrjevali v tekmi s sodobno naglico in pospešeno dejavnostjo, ga razvajamo z neprimerno hrano in pijačo.²⁹

Odnos do sebe vključuje ozaveščeno skrb za duševno počutje in zdravje. Potrebna je zavest o ranljivosti človekove duševnosti. Najpogostejši težavi človekovega duševnega počutja sta stres in duševno izgorevanje. Človek živi tudi v »duhovni sferi«, ki ga dviguje nad neposrednim življenjem v politiki, družbi, delu. Življenje v duhovni sferi ima svoja pravila. »Spoznaj danes in si vtisni v srce, Gospod je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji, drugega ni. Spolnuj njegove postave in zapovedi, ki ti jih zapovedujem.« (5 Mz 4, 39-40). Vsa telesnost je usmerjena v simbolično bogastvo duhovnega sveta, v katerem je težišče človekovega naprezanja, v katerem edinem človek dosega svojo specifično človeško višino, smisel in uteho, v katerem edinem pa obenem že presega svojo zgolj človeško raven in prestopa v božje območje.³⁰

Naslednja vzgojna naloga je človeku pomagati, da se zavaruje pred različnimi oblikami zasvojenosti, in predvsem, skrb za telesno, duševno in duhovno zdravje in kondicijo; pomagati mu, da bo odprt za simboličnost, za duhovno in skrivnostno.

Človek kot etično bitje. Nравnost je človekova izvorna sposobnost. S svobodno voljo, ki je neposredna in nujna posledica umskega spoznavanja in samozavesti, postane človek nравno bitje. Kakor je človekova spoznavna sposobnost in svoboda samoumevna, tako je tudi nравnost. Človek je v samem središču svojega bivanja moralno bitje. Vrednost njegovega življenja se navsezadnje meri po tem. »Človek je edino bitje v vsem izkustvenem svetu, ki si ne samo postavlja vprašanja, ampak si tudi ustrezno išče odgovora: od kod izvira in kam gre njegovo življenje. Zato se doživlja že v tem bitno razumskem temelju kot odgovorno bitje.«³¹ Človek kot etično bitje se odloča po svoji vesti, vest daje odločitvam in dejanjem etično vrednost, to, za kar sem se odločil po vesti, ima etično vrednost.³²

Etična vzgoja je vzgoja za odgovornost; vzgoja vesti.

Človek je v svojem bistvu ljubezen, zato je bitje dobrin, vrednot, po svojem bistvu je človek bitje dobrote. Dobrota pa je samoizžarevanje, je občestvo z vsemi, dobrota deluje tudi na daljavo, dela čudeže, ozdravlja, vse opraviči, vse upa. Obrazi dobrote so: ljubezen, hvaležnost, odpušča-

²⁹ Prim. A. Trstenjak, *Skozi prizmo besede*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, 179-183.

³⁰ Prim. A. Trstenjak, *Človek simbolično bitje*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1996, 179-180.

³¹ A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, 177.

³² Prim. A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, 167-212.

nje, človeška bližina itd.³³ Kolikor imamo v sebi dobrote, toliko moremo srečno živeti. Z dobroto posvečujemo vsakdanjost.³⁴

5.2 Odnos do drugega

Ljudje bi bili neprimerno srečnejši, kot so, če bi imeli pravilne odnose.³⁵ Pot do samega sebe še ne pomeni konec poti. Ko človek doseže osebno ravnovesje, duševno in duhovno, se lahko zgodi, da obstane na mestu in si domišlja, da je v samooblikovanju že dosegel osebno celovitost. Samo v stalnem preraščanju samega sebe, v preseganju samega sebe tako, v odprtosti do drugega in do skupnosti, v odprtosti za presežno, lahko napredujem v osebni rasti.

Človek kot bitje srečanja. Želja po srečanju je morda najbolj zavestno doživeto čustvo modernega človeka. Zato je srečanje s človekom njegova specifična bivanjska kategorija. Srečanje je prapotreba človeškega srca.³⁶ A. Trstenjak pogosto poudarja, da samospoznavanje v življenju ne zadostuje. Drugi nam odkriva nov svet, nove plati življenja. Ko navezujem stike in vzpostavljam odnose, prihajam do novih spoznanj, v meni se porajajo nova čustva, nova kvaliteta življenja. Naše spoznavanje je pogosto enostransko in površno. Nekoga poznamo samo po uspehih, za drugega vemo samo to, da ima dosti denarja, za drugega to, da je lep in postaven. Toda to so plitka spoznanja o drugih. V življenju se včasih odločamo na osnovi površnega poznanja drugih. Toliko ponesrečenih in neuspešnih zakonov je med drugim posledica tega, da se niso dovolj medsebojno poznali.

Medsebojno spoznavanje je večplastno: čustveno, razumsko, telesno. Kaj kdo čuti, misli, dela? Medsebojno poznanje nikoli ne more biti dokončno, saj vidimo, da tudi sebe ne moremo preiskati do zadnjega kotička, kaj šele drugega. Kljub številnim možnostim za medsebojno spoznavanje, večkrat ostajamo neznanci drug pred drugim.

Človek je vpet v toliko različnih odnosov z drugimi: odnos s starši, odnos med brati in sestrami, odnos z otroki in med otroki, odnos med prijatelji, med fantom in dekletom, med zakoncema, odnos s sosedi in sosedovalci, odnos med sošolci, sodelavci, odnos z bližnjim, odnos med nadrejenim in podrejeni, odnos med zdravnikom in pacientom, med učiteljem in učencem. Vse te odnose lahko vzpostavljam, če upoštevam zakonitosti posameznih odnosov in si pridobim posebne sposobnosti, ki jih zahtevajo.

³³ Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, 60-119.

³⁴ Prim. A. Trstenjak, *Po sledih človeka*, 75-77.

³⁵ A. Trstenjak, *Med ljudmi*, MD, Celje 179.

³⁶ Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 278-285.

Vzgojne naloge glede na področje odnosa z drugim. V vsakdanjem življenju vidimo, da postaja pogovor s sočlovekom vedno težji, med nami vlada eksistencialno nezaupanje, zajeda se v človeška srca in podira mostove med ljudmi, namesto da jih zida. Za razvijanje medosebnih odnosov je potrebno usposabljanje, srečanja, druženja, pogovori, diskusije itd. V srečanjih je pomembno, da smo sposobni zaznati bližino drugega, njegovo stisko, drugačnost,³⁷ privlačnost. Človek se usposablja za odnos z drugimi tako, da razvija medsebojno zaupanje, iskrenost, ljubezen, sprejetje, vživljanje.³⁸

V različnih publikacijah A. Trstenjak pogloblja posebne vrste odnosov z drugimi. V knjigi *Med ljudmi* (1954) govori o odnosih v družini (starši in otroci, fant in dekle, mož in žena, stari in mladi, mi in sosede). V knjigi *Stara in nova podoba družine* (1974) je A. Trstenjak prikazal družinske odnose z vidika kulturnih sprememb zadnjega časa.³⁹

5.3 Odnos do naroda (družbe) in kulture

Vprašanje, ki nam ga zastavlja pojav človeške kulture, se torej ne nanaša na tehnično stran proizvodnje in upravljanja, marveč navznoter, na človeka.⁴⁰ Človek razvija svojo osebnost s tem, ko vzpostavlja odnos z družbo, z lastnim narodom in njegovo kulturo. Kultura kot identiteta nekega naroda hrani neizmerno bogastvo, ki človeku pomaga odkriti njegovo osebno istovetnost in smisel.

Človek je družbeno bitje. Od zibelke do groba živi v družbi, je odvisen od nje, se včlanja vanjo, se združuje v skupine, se družbi postavlja po robu, je v harmoniji z družbo ali pa v opoziciji, podlega njenemu javnemu mnenju. Človek v družbi igra svojo vlogo in v njej najde svojo identičnost; ima svoje stališče do družbe in držo do skupin in posameznikov. Tudi družba vpliva na človeka, motivira njegovo mišljenje in ravnanje, posega v njegove uspehe, ga podpira in omejuje.⁴¹

Odnos z družbo dobi konkretno podobo v narodni skupnosti. V knjigi *Misli o slovenskem človeku* (1992) A. Trstenjak spregovori o nacionalnih vprašanjih slovenskega naroda, potem ko je zanj nastopil čas politične samostojnosti, in poda nekatera izhodišča za državljansko vzgojo:

³⁷ Pri tem ne mislimo na drugačnost, ki je značilna za ljudi s posebnimi potrebami, temveč drugačnost v vsakdanjem pomenu besede. Ljudje z enakimi potrebami in naravnostmi smo različne osebe. Za vzpostavitev odnosa je treba sprejeti to različnost in to zahteva nek napor.

³⁸ A. Trstenjak, *Pota do človeka*, 41.

³⁹ Prim. V. Potočnik, *Trstenjak kot sociolog religije*, v: *BV* 57 (1997), 332.

⁴⁰ A. Trstenjak, *Krščanstvo in kultura*, Tinje 1975, 9.

⁴¹ Prim. A. Trstenjak raziskuje človekov odnos v družbi z vidika socialne psihologije v: A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, Slovenska matica, Ljubljana 1976, 255-329.

»Stojimo pred usodnimi odločitvami, ki imajo moralnovzgojno težišče. Slovenci se moramo vzgojiti, kar prevzgojiti v složen narod; zadnji čas je, da se odpovemo strankarskemu in svetovnonazorskemu egoizmu, sebičnosti, razklanosti, sprtosti. Ta moralnovzgojni imperativ je mnogo več kakor klic k narodni spravi.«⁴²

Narod se prepozna v kulturi, ki zajema materialne in duhovne stvaritve človeka. Kulturno izročilo določa identiteto nekega naroda. Kljub različnosti posameznega naroda je v kulturi nekaj, kar povezuje človeštvo. Kultura je duša človeštva. To se izraža v znanosti, umetnosti, v socialnem, tehničnem, političnem, verskem in gospodarskem napredku ljudstev in narodov. Narodni jezik ni samo sredstvo za sporazumevanje med ljudmi, je eden od prvih izrazov posamezne kulturne duše, ki ga uporabljajo pesniki, pisatelji, znanstveniki, govorniki in drugi. Kultura se izraža še v mnogih drugih umetniških izrazih.

Človek je kulturno bitje. Z rojstvom začne razvijati svojo kulturno človečnost na osnovi zunanjih vplivov, najprej v družini, potem v šoli in družbi. Ta proces traja vse do smrti. O kulturi lahko govorimo samo pri človeku, ki je edino resnično kulturno bitje, *homo sapiens*. Kulturno je vse, kar je človek obdelal, oblikoval, dvignil in požlahtnil s svojim delom, v katerem se ravna po simboličnih podobah, bližnjih ali daljnih. Beseda kultura prihaja od gl. *colere* – obdelovanje polja, gojenje. Šele v prenesenem pomenu beseda pomeni tudi notranje oblikovanje človeka samega, se pravi subjektivna ali duhovna kultura za razliko od objektivne ali materialne kulture – kulturne dobrine.⁴³

A. Trstenjak je razvijal in poglobljal nekatere specifične odnose, ki so del družbenega in kulturnega življenja. Družbeno tematiko je razvijal v *Temeljih ekonomske psihologije* (1982) in v monografiji *Slovenska poštenost* (1995).⁴⁴

Vzgojne naloge glede na odnos do naroda in kulture: a) družbena vzgoja, vzgoja za poštenost; b) širiti kulturna obzorja in razvijati osebnostno kulturno ustvarjalnost; c) kulturno oblikovanje sveta; hortikultura, arhitektura, slikarstvo; č) seznaniti se z mnogovrstnostjo kulturnega izražanja: poezija, slikarstvo, arhitektura, glasba itd.; d) človeka usposobiti, da bo znal brati znamenja kulturnega izročila. Človek je edino bitje, ki ne zapušča samo sledov svojih stopinj, ampak ga spremljajo tudi znamenja, ki so izraz posebne dejavnosti. Že najprimitivnejša orodja so znamenja človekovega duha, ki s silo razuma oblikuje gmoto in obvladuje

⁴² A. Trstenjak, *Misli o slovenskem človeku*, Založba Mihelač, Ljubljana 1992, 185.

⁴³ Prim. A. Trstenjak, *Krščanstvo in kultura*, 13-15.

⁴⁴ A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno, Ljubljana 1995.

naravo. Posebno zgovorna znamenja pa so slikarije, kiparska dela in druge umetnine.⁴⁵

Kako radi se sprehodimo v naravo in se nadihamo svežega zraka. Podobno nam lahko koristi in nas oblikuje »sprehod v svet kulture« (svet poezije, glasbe, arhitekture, likovne umetnosti itd.), ki človeku širi obzorje, daje občutek polnosti, nudi odgovor na številna življenjska vprašanja, daje občutek polnosti in smisel bivanju.

5.4 Človek v odnosu do narave in okolja

S prvim drevesom, ki so ga podrli, se je začela civilizacija; z zadnjim, ki naj bi ga podrli, pa bo civilizacija izumrla.⁴⁶ Človek je zagledan vase in se redko spomni, da je odvisen od stvarstva. Narava nam daje hrano, zdravje in življenje. Narava je vse, kar nam je že dano brez našega posebnega prizadevanja; v človeku kot prirojeno, zunaj njega pa kot tisto, kar ga obdaja. Narava in naravno je vse, kar je dano in nas obdaja že pred človekovim poseganjem. Kot taka pa nam narava pomeni tudi vse, kar je še nedotaknjeno, čisto, sveže in »nedolžno«. Tako dobi narava vrednostni predznak, ki prehaja tudi v etično področje – naravni zakon.

A. Trstenjak je razvijal in poglobljal odnos do narave in okolja v *Ekološki psihologiji* (1984),⁴⁷ kjer posveča posebno pozornost ekološkim vprašanjem, npr.: industrializirana družba človeka oddaljuje od narave, onesnaževanje ogroža človekov bivanjski položaj. Eden od ključnih vidikov človekovega odnosa z okoljem je prilagajanje človeka na okolje, saj se brez prave prilagoditve poruši ravnovesje.⁴⁸

Naravno okolje je le del širšega okolja, ki obdaja človeka. Poleg naravnih danosti, ki človeka obdajajo, je še socialno okolje, se pravi družba in njeni dejavniki, poleg tega pa še kulturno okolje, v katerem so vse stvaritve, ki jih je človek zapustil v naravnem okolju.⁴⁹ Narava in kultura se dopolnjujeta. Narava vsebuje in razodeva globino biti, kultura pa razvojno višino. Narava pomeni globino materialnega naročja, v katerem se spočne, raste in razvija vse, kar je živega. Narava nastopa pred zavestjo in stremi k zavesti. Brez narave ni kulture. Narava je v kulturi vedno navzoča kot stalna možnost, ob kateri lahko človek s svojimi kulturnimi podobami udejanja sebe in stvari okrog sebe. Prehod od narave h kulturi ni vedno točno določen. Kultura se lahko naravi odtuji.⁵⁰

⁴⁵ Prim. A. Trstenjak, *Po sledih človeka*, 14-18.

⁴⁶ A. Trstenjak, *Za človeka gre*, Založba Obzorja, Maribor 1991, 426.

⁴⁷ A. Trstenjak, *Ekološka psihologija*, Delo, Ljubljana 1984.

⁴⁸ Prim. A. Trstenjak, *Ekološka psihologija*, 145.

⁴⁹ Prim. A. Trstenjak, *Ekološka psihologija*, 10.

⁵⁰ Prim. A. Trstenjak, *Krščanstvo in kultura*, 16.

Vzgojne naloge v odnosu do narave: a) izogibati se negativnega odnosa do narave; onesnaževanja, uničevanja rastja in neuravnovešene izkoriščanja naravnih virov, zastrupljanja vode, mučenja, stradanja, pretepanja in pobijanja živali; b) razvijati skladen odnos do narave; posluh za molk in samoto, razvijanje kozmičnega čuta; c) ekološka in okoljska vzgoja v družini, šoli, Cerkvi, sredstvih obveščanja, v družbi.

5.5 Človek v odnosu do Boga

Presenečenje duhovnosti: Gre za presenečenje, pred katerim se bo znašel sodobni človek, ki v svojem zemeljskem življenju precenjuje telesni svet in podcenjuje vse, kar je duhovnega.⁵¹

Človek kot duhovno bitje živi in deluje na meji dveh svetov: zaprtega živalskega in odprtega duhovnega. Človek se odziva na dražljaje, a se dviguje tudi v duhovni svet. Psalmist SZ pravi, da je človek »nedoumljiv prepad« – *homo abyssus*. Prepad zazeva ob vsakem koraku človekovega ravnanja, ki tako nepreračunljivo niha iz skrajnosti v skrajnost. Le malokdaj je človek v ravnovesju med biološkim in duhovnim.⁵²

A. Trstenjak prikaže človeka kot metafizično mejno bitje, ki stoji s svojim bistvom med materialnim in duhovnim svetom, med živaljo in nadčloveškimi bitji. Komaj se dvigne nad živalsko raven na specifično človeško višino, že se obenem začinja dotikati nadčloveške, duhovne in, recimo, božanske sfere. Človek se dviga nad vsemi živalskimi vrstami s prebujenjem duha, ko se začne v njem uveljavljati luč in moč duha.⁵³ Duhovna razsežnost se kaže v človeku kot simboličnem bitju, ki v besedni govorici, v simbolih, v prisposodobah gleda duhovni svet. Človek je edino bitje, ki ustvarja simbole.⁵⁴ Toda občutek za človekovo simboličnost smo malone izgubili. Preveč smo zacementirani v materialnem, vidnem svetu. Nevidna stran sveta nam je »nevidna«, nimamo oči zanjo.

Učiti se bomo morali duhovne miselnosti, misliti drugače, na tisto, na kar doslej nismo bili vajeni. To je izziv prihodnosti. Misliti duhovno, meditativno, se pravi misliti in doživljati svet in življenje na krilih simboličnosti. Samo simboličnost nas more toliko poglobiti in dvigniti, da doživimo še »drugi« svet, neodvisni, duhovni, to je simbolika.⁵⁵ Vzgoja v človeku razvija čutenje in odprtost za duhovno, presežno in skrivnostno ter mu pomaga pri iskanju ravnovesja med biološkim in duhovnim.

Človek kot bitje prihodnosti. Če hočemo človeka kot razvojno bitje prav spoznati in priti do jedra njegove osebnosti, moramo slediti razvoj-

⁵¹ A. Trstenjak, *Umrješ, da živiš*, MD, Celje 1993, 141.

⁵² Prim. A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, 18-25.

⁵³ Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 23-24.

⁵⁴ A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 103-114.

ni smeri do konca tudi v prihodnost. Vsaka evolucija se pomika iz preteklosti skozi sedanost v prihodnost. Če gledamo samo v preteklost – človek v hoji za Adamom – razvoj nasilno ustavljamo v njegovih začetkih; prav tako, če imamo pred očmi samo vprašanje vzročnosti, od kod človek izvira, ne pa tudi, kam se vzpenja njegova smer v prihodnost, kjer je njegov končni smoter.

Ob pogledu v prihodnost se znajdemo v hoji za Sinom človekovim, za tistim potomcem, ki je že za celo neskončnost osebno popolnejši od svojega pradavnega sorodnika po krvi. Človeštvo je v hoji za tisto njegovo veličino, ki se bo uresničila šele v prihodnosti, h kateri pa težijo vse osebnotne silnice iz preteklosti skozi ozko sedanost. Najvišji vzponi človeštva so še pred nami. Najvišji vzpon v transcendenco je človeštvo doseglo v tistem, ki sam sebe imenuje Sina človekovega, v tistem, ki je rekel sam o sebi: »Jaz sem pot, resnica in življenje.« (Jn 14,6). O njem so celo njegovi nasprotniki rekli: »Nikoli noben človek ni tako govoril kakor ta človek« (Jn 7,46).⁵⁶ Vzgoja človeku pomaga, da bo odprt v prihodnost, da bo zmožen presojeti življenje z vidika preteklosti in prihodnosti.

Človek je bitje upanja. A. Trstenjak meni, da je njegova antropologija izzvenela v človeka, bitje prihodnosti, to pa je človek, bitje upanja, popolna odprtost v prihodnost. Upanje je specifično človeško doživljanje, po katerem se razlikuje od vseh živalskih vrst. Prepleteno je z doživljaji, čustvi, mislimi in hotenji, zato moramo nanj gledati celostno. Upanje ni isto kot pričakovanje, ki ima svoj psihološki vzgib ali vzrok v nekem dražljaju (obljuba). Upanje nima tega dražljaja ali vzgiba, ki bi ga sprožil. Skupno pa imata pričakovanje in upanje to, da sta oba usmerjena v prihodnost. Upanje je popolna odprtost v prihodnost, ki se druži s srečo, veseljem in redno s pogumom. Pomanjkanje upanja pa vodi človeka v tesnobo, strah in grozo. Človek živi v dialektični napetosti med sedanostjo, ki je edina neposredna stvarnost, in prihodnostjo, ker se mu sedanost nenehno izmika.

Človek, bitje upanja, se hkrati izkaže kot ekstatično bitje, ki ima svoje težišče izven sebe, onstran sedanosti v prihodnosti. Človek kot ekstatično bitje v upanju lahko upa tudi proti upanju; s tem najbolje dokazuje, da je bitje upanja in da upanje presega samo sebe, da je usmerjeno onstran trenutne eksistence v prihodnost. Upanje proti upanju je v naročju vsega človeštva, njegovega preživetja, je eshatološka moč vsega humanega prizadevanja, je vzmet humanizma. Tu na tej višini se človek razodeva obenem najbolj v svoji prvini. Z upanjem se človek združuje in

⁵⁵ Prim. A. Trstenjak, *Človek simbolično bitje*, 7-10.

⁵⁶ Prim. A. Trstenjak, *Po sledeh človeka*, 22-27.

zbližuje s svetom na višji ravni.⁵⁷ Vzgojni cilji; buditi upanje, uporabiti vsa razpoložljiva sredstva, da človek premaga tesnobo, strah in grozo ter mu pomaga k sreči, veselju, pogumu.

6. Od teleologije k praksi vzgoje in izobraževanja

Številne razsežnosti človekove podobe smo na osnovi filozofske antropologije A. Trstenjaka zaokrožili na pet temeljnih odnosov: odnos do sebe, odnos do drugega, odnos do naroda in kulture, odnos do narave in okolja, odnos do presežnega oziroma do Boga. Celovita podoba človeka, izrisana v petih temeljnih odnosih, predstavlja paradigmo vzgojne prakse. Pet področij človeške osebe je hkrati pet osnovnih vzgojnih ciljev.

Če smo na osnovi filozofske antropologije ugotovili, da je človek bitje upanja, da je presežno, svobodno bitje, potem je naloga vzgoje, da otroku in doraščajočemu zagotovi možnosti za osebni razvoj v vseh teh smereh, da se razvije kot svobodno, kot presežno in religiozno bitje, kot bitje upanja. S tem ne ogrožamo otrokove svobode, saj ostane svoboden, vzgojno vplivanje lahko sprejme ali pa ga zavrne.

S tem ko človek razvija pet odnosov, se razvija v celovito osebnost. Pa ne samo to, pet odnosov pomeni pet poti, oziroma pet izhodov iz najrazličnejših kriz, v katerih se lahko človek znajde v življenju. Vse velike krize so nazadnje krize ljubezni, ljubezni do sočloveka, do narave, do sveta, do absolutnega – tudi ljubezni do sebe. Izbira bodočnosti je izbira ljubezni, alternativne izbire vodijo v sebičnost in sovraštvo, oboje pa v zanesljiv propad.⁵⁸

Pet odnosov je pet virov, iz katerih človek lahko črpa bivanjsko moč; npr. v naravi se lahko sprostim in si naberem novih moči; srečanje s človekom mi lahko da novega poleta in novega upanja; veliko ljudi najde v Bogu moč in spodbudo v življenju. Oblikovanje človeške osebnosti na petih področjih mi zagotavlja širino v razvoju osebnosti in me zavaruje pred tem, da bi se zaprl in obtičal v individualizmu, v naturalizmu ali v fideizmu. Pet odnosov je pet poti do izpolnitve in sreče v življenju. Človek lahko najde srečo v življenju, če jo bo iskal v sebi, pri ljudeh, v narodu in kulturi, v naravi in okolju in v Bogu. Področja celovitega osebnostnega razvoja, kot jih navajamo, lahko zasledimo tudi pri drugih avtorjih, pri nekaterih v skrčeni, pri drugih v razširjeni obliki.

Splošni okvir vzgoje v knjižici M. Mahnič *Vedenje do sebe, do drugega, do kulture in slovenstva, do stvarstva, do Boga*⁵⁹ smo uporabili kot

⁵⁷ Prim. A. Trstenjak, *Skozi prizmo besede*, 143-152.

⁵⁸ Prim. J. Musek, *Ljubezen, družina, vrednote*, Educy, Nova Gorica 1995, 9.

⁵⁹ M. Mahnič, *Vedenje do sebe, do drugega, do kulture in slovenstva, do stvarstva, do Boga*, Katehetski center, Ljubljana 1989.

osnovo za to, da smo številne vidike celovite podobe človeka, ki jih A. Trstenjak proučuje, razdelili na pet temeljnih razsežnosti osebnosti. Ta razdelitev je podlaga za paradigmo petih vzgojnih ciljev. M. Mahnič je v uvodu knjige zapisal: »To nedognano pisanje si drznem hvaležno dati duhovnima dobrotnikoma slovenskega naroda dr. J. Janžekoviču in dr. A. Trstenjaku«. Iz posvetila je razvidno, da je M. Mahnič svoja vzgojna načela utemeljil v antropologiji A. Trstenjaka.

G. R. Schmidt meni, da je osnovna naloga vzgoje usposobiti doraščajočega za odnos do sebe, do oseb in predmetov v svoji okolici, do družbe in njene kulture, odnos in povezanost z naravo ter odnos do transcendece; odnos do sedanjosti s pogledom v prihodnost.⁶⁰

Sklep

Trstenjakova filozofska antropologija je krščanski humanizem, ki ne obtiči v človeku, ampak najde svojo dopolnitev, utemeljitev in smisel šele v Bogu. Njegova posebnost je v človeški in svetovni univerzalnosti, ki ji daje še noto neskončnih razdalj.⁶¹

Vrednosti in pomena Trstenjakovega dela z vidika pedagoške znanosti se lahko zavedamo le, če upoštevamo lom znanstvene paradigme v 2. polovici dvajsetega stoletja, ko je tehnicistično-materialistično in pozitivistično znanstveno metodo zamenjala z dialektično-holistično s filozofskoesenčnim spoznavanjem pojavov in procesov, funkcij in odnosov narave, človeka in družbe.⁶²

Razen *Metodike verouka* (1941) A. Trstenjak ni pisal pedagoških del. Neprecenljiva pedagoška vrednost njegove misli je v teleologiji vzgoje in izobraževanja, ki je neponarejeno antropološka.

⁶⁰ Prim. G. R. Schmidt, *Religiozna in krščanska vzgoja*, Salve, Brežice 2002, 61-64.

⁶¹ Prim. A. Trstenjak, *V znamenju človeka*, Dom prosвете, Tinje 1973, 8.

⁶² Prim. F. Pediček, *n. d.*, 63.

Branko Klun

L'approccio esistenziale e il contributo teologico al fenomeno di speranza

*Povzetek: **Ekzistencialni pristop in teološki prispevek k fenomenu upanja***

Vprašanje upanja je neločljivo povezano z razumevanjem časovnosti in mesta prihodnosti v njej. Grška antična misel gradi na prvenstvu sedanjosti in razume upanje kot pričakovanje bodočih (zlasti dobrih) možnosti, za kar je potrebna racionalna utemeljitev. Nasprotno pa biblični pristop prinaša drugačno razumevanje človekove eksistence in časovnosti. Ker je človek že vedno v relaciji z Bogom, časovni modus sedanjosti v primerjavi z absolutno preteklostjo Božjega nagovora in z absolutno prihodnostjo Božje obljube izgubi svojo primarno vlogo. Verni človek v vsakem trenutku živi to obljubo prihodnosti, ki postane pomembnejša od vsega sedanjega. Tako upanje ni zgolj ena izmed kreposti, temveč temeljni *modus* krščanske eksistence. Specifična časovnost krščanskega življenja pa odpira pomembna vprašanja glede razumevanja človeške eksistence nasploh in vloge, ki jo ima pri tem fenomen upanja.

Ključne besede: upanje, krščanska eksistenca, časovnost, prihodnost, ekzistencialna analiza.

*Summary: **Existential Approach and Theological Contribution to the Phenomenon of Hope***

The issue of hope is inextricably linked with the understanding of temporality and the position of future within it. Ancient Greek thought builds on the primacy of the present and understands hope as an expectation of future (especially good) possibilities, which needs a rational explanation. On the other hand, the biblical approach brings a different understanding of human existence and temporality. Since man has always been in relation with God, the temporal mode of the present in comparison with the absolute past of God's address and with the absolute future of God's promise loses its primary role. A religious person lives this promise at every moment and it becomes more important than any present. Thus, hope is not just one of virtues but a fundamental *mode* of Christian existence. The specific temporality of Christian life raises important issues concerning the understanding of human existence in general and of the role of the phenomenon of hope within it.

Key words: hope, Christian existence, temporality, future, existential analysis.

1. La concezione greca della speranza

Il concetto di *elpis* nel mondo greco antico denota l'attesa umana di qualcosa che sta per accadere, dove ciò che è atteso non significa necessariamente qualcosa di buono, infatti ci si può attendere anche qualche male. A causa di questa neutralità il concetto di *elpis*, che conviene quindi tradurre neutralmente come »attesa«, viene di solito usato insieme ad

aggettivi come buona o cattiva attesa. Appena presso Sofocle diventa possibile rintracciare una comprensione di *elpís* nel senso di una speranza che connette l'attesa buona con la fiducia soggettiva nelle possibilità future. Qui incomincia già a farsi manifesta la dimensione esistenziale della speranza, che è capace di consolare l'uomo nella gravità del presente ispirandogli fiducia riguardo al futuro. Ma i greci hanno ben chiaro di fronte a sé il pericolo dell'abbandono alle »buone attese«, alle illusioni prive di fondamento. Perciò il concetto di speranza diviene oggetto di riflessione razionale. Soprattutto nell'era classica della tragedia greca (Erodoto, Tucidide) viene esposta la necessità di una fondazione razionale della buona attesa. In questo modo il verbo sperare (*elpízein*) è legato alla previsione della probabilità, al ritenere probabile un qualcosa e quindi all'intendere e al valutare.¹ Anche Aristotele, il quale distingue la speranza, nel senso della buona attesa, dalla paura, nel senso dell'attesa di un male, e le classifica entrambe come passioni (*páthē*), sottolinea che la speranza deve essere fondata su una buona intuizione, che rende possibile una giusta previsione. Le virtù di ragione e di memoria presentano la base di una buona attesa (speranza).²

Platone nel dialogo *Filebo* definisce il concetto di *elpís* come una delle possibili attitudini dell'anima riguardo al futuro e distingue le attese buone da quelle cattive, come anche quelle vere da quelle false.³ Però Platone nel *Simposio* intende la speranza, o meglio, »la più grande speranza per il futuro«,⁴ ossia quella speranza che proviene dall'*eros* in relazione con il sommo bene, anche in un senso più profondo. Questa speranza va oltre la morte e tende a compiersi nella trascendenza del mondo ideale. In ogni caso questo concetto non è centrale per Platone ed è molto diverso dalla comprensione cristiana della speranza. Per Platone l'immortalità dell'anima si offre all'intuizione razionale ed è per questo che il futuro atteso nella speranza viene conferito come possibilità al presente ed al passato.

Riassumendo la concezione greca del termine, possiamo dire che la speranza nel senso dell'attesa di un buon futuro è fondata sulla capacità dell'uomo, di prevedere, di anticipare il futuro grazie alla sua conoscenza del presente e del passato. Questo va inteso non soltanto nel senso di una relazione conoscitiva, bensì anche nel senso di uno stato d'animo ovvero della passione, come pure Aristotele definisce la speranza. Tuttavia, poiché la speranza dipende dalle possibilità passate e presenti, non si può riferire a qualcosa di completamente diverso e di nuovo, a pena di cade-

¹ Di più sulla storia del concetto cfr. H. G. Link, *Hoffnung*, in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Schwabe & Co., Basel / Stuttgart 1974, 1157f.

² Cfr. *De mem.* 1, 449b; *Rhet.* II, 5, 1382a.

³ Cfr. *Phileb.* 32a-34c, 39a-41b.

⁴ *Symp.* 193d.

re nell'illusione. Il concetto greco di speranza apre un orizzonte di comprensione del futuro, che è radicato nel presente, il quale è a sua volta l'attualizzazione del passato.

2. Il concetto cristiano di speranza

La tradizione giudaica con la sua fede nel Dio trascendente e creatore, che si manifesta come persona nella storia d'Israele, offre una comprensione del mondo e dell'uomo molto diversa. Proprio il rapporto con Dio è l'elemento che fonda un nuovo concetto di speranza.⁵ Nell'Antico Testamento la speranza si identifica soprattutto con l'attesa della redenzione, che non è raggiungibile dall'uomo con la propria forza, bensì solamente con l'aiuto di Dio (Jahve si è rivelato agli Israeliti nella loro liberazione dalla schiavitù in Egitto). Come fondamento di questa speranza non troviamo la propria capacità intuitiva, come neppure quelle possibilità che si manifestano come potenzialità del presente, bensì la fiducia in Dio, nella sua potenza e bontà, che trascendono ogni scienza e che possono chiamare nell'esistenza una realtà (redenzionale) del tutto nuova, che non è riducibile alle nascoste possibilità del presente. Una speranza di questo tipo è possibile soltanto grazie all'effettiva rivelazione di Dio, soltanto grazie al fatto che Dio per primo parlò all'uomo, essendo questa parola già promessa di futuro. Sperare in Dio significa sempre anche sperare nelle sue promesse. Jahve stesso si rivela come colui che incessantemente viene all'uomo, la cui presenza (o il cui presente) si trova in questo avvento redentore.⁶

Il Cristianesimo condivide arricchendo questi spunti veterotestamentari fondamentali. La pienezza della rivelazione divina in Gesù Cristo trasfigura tutte le esistenti esperienze di dialogo fra Dio e l'uomo, posando così il fondamento di una speranza nuova. I testi di Paolo sono quelli che, tra i testi neotestamentari, esprimono la dimensione di speranza nel modo più forte.⁷ Per comprendere meglio il significato di speranza nella religiosità vissuta dei primi cristiani conviene dare un'occhiata più da vicino alle lettere paoline, soprattutto alla prima Lettera ai Tessalonicesi, che cronologicamente rappresenta il più antico testo neotestamentario.

Paolo scrisse questa lettera molto probabilmente nell'inverno del 50/51 per la comunità dei primi cristiani di Tessalonica. In essa vi ritroviamo

⁵ Per una presentazione sistematica del concetto della speranza (soprattutto) nel contesto biblico cfr. K. M. Woschitz, *Elpis - Hoffnung*, Herder, Wien / Freiburg / Basel 1979.

⁶ Cfr. Ex 3, 14 («Io sono colui che sono!»). Nel verbo *hajah* (essere) troviamo anche la modalità del futuro, per questo le interpretazioni recenti traducono questa frase nel senso redenzionale: «Io sono colui, che sono e che sarò qui per voi».

⁷ Di tutte gli usi delle parole *elpis*, *elpizē* nel Nuovo Testamento ne troviamo circa la metà nelle lettere paoline.

tutte le più importanti caratteristiche dell'esistenza cristiana. Come i Tessalonicesi divennero cristiani? Accogliendo la parola annunciata da Paolo »non quale parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio« (1 Ts 2,13). L'accettazione della parola è un atto di fiducia, di fede in questa parola. La conversione al cristianesimo comporta una trasformazione radicale nell'autocomprensione e nella comprensione del mondo come anche uno stile di vita del tutto nuovo. La conoscenza non è dissociabile dalla vita, e va capita come una delle sue modalità fondamentali. Paolo all'inizio della Lettera ai Tessalonicesi ripete la parola »sape-te« (*oídate*) – si tratta infatti di quel sapere che riguarda ciò che i cristiani sono diventati, ossia si tratta della comprensione della loro trasfigurazione cristiana.

La risurrezione di Cristo è il centro del annuncio cristiano. Dio non abbandonò il Cristo crocifisso alla morte, bensì lo risvegliò da essa. »Noi crediamo infatti che Gesù è morto e risuscitato; così anche quelli che sono morti, Dio li radunerà per mezzo di Gesù insieme con lui.« (1 Ts 4,14) In questo si manifesta il fine della speranza cristiana: nella risurrezione alla vita nuova, che è allo stesso tempo redenzione (*elpís sotērias*).

Le Lettere ai Tessalonicesi⁸ si focalizzano soprattutto sulla risurrezione di Cristo e sulla sua seconda venuta nella gloria (*parousía*), che comporta la redenzione di tutti coloro che credono in lui. I primi cristiani assieme a Paolo sono convinti che questa venuta sia imminente e che ne saranno testimoni, il che genera in loro delle nuove preoccupazioni, soprattutto riguardo a quei cristiani che sono già morti e ai quali evidentemente non sarà dato di vivere la venuta di Cristo nella gloria. Per questo motivo Paolo in questa lettera si prefigge soprattutto di consolare e di incoraggiare la comunità cristiana ad essere paziente e vigile.

La viva relazione con la parusia rivela la natura della speranza cristiana e la struttura specifica dell'esistenza cristiana. La speranza nel Dio che salva non è riconducibile ad una attesa presente di un avvenimento futuro. Neppure è possibile dire che la speranza sia una proprietà o un aspetto dell'esistenza cristiana. La speranza cristiana come attualizzazione del rapporto con la trascendenza è in primo luogo un modo di vivere, è una modalità fondamentale dell'esistenza. Non esiste quindi dapprima il cristiano, che poi assume un atteggiamento di speranza, ma piuttosto è la speranza che rende possibile, fondandola e strutturandola, l'esistenza cristiana. L'»essere« del cristiano è un essere-nella-speranza. E questa speranza come vissuta esperienza della vita porta con sé un nuovo concetto di tempo o di »temporalizzazione« dell'esistenza, che non si può

⁸La seconda Lettera ai Tessalonicesi è considerata da molti esegeti un pseudoepigrafo e gli viene negata la sua origine paolina (cfr. G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, WBG (Lizenzausgabe), Darmstadt 2003, 365).

spiegare in termini di tempo oggettivo.⁹

I tratti specifici della temporalità della vita cristiana vengono illuminati da Paolo nella sua risposta ad una domanda, che gli venne senza dubbio posta molte volte: quando accadrà la seconda venuta di Cristo. «Riguardo poi ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; infatti voi ben sapete che come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore.» (1 Ts 5,1-2). Paolo in questo modo non evita la domanda, ma fa capire che la risposta si trova su un altro piano. «Ma voi, fratelli, non siete nelle tenebre, così che quel giorno possa sorprendervi come un ladro di notte [...] Non dormiamo dunque come gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobrii.» (1 Ts 5,4-5) Alla domanda riguardo al quando della venuta Paolo risponde con il *come* vivere, da dove il «quando» riceve il suo pieno significato. In nessun modo è pronto a concedere una stabilizzazione temporale della parusia nel senso di un avvenimento sull'orizzonte del tempo «oggettivo» e non adopera neppure avverbi del tipo «presto» o «allora». Il tempo della parusia ha per il cristiano un significato originario in quanto questo «avvenimento» vive ora ed adesso, in *quanto* esso viene «esercitato» nel modo della sua esistenza. Il futuro della seconda venuta di Cristo non è pura possibilità, che è inferiore rispetto alla solida attualità del presente, ma piuttosto il contrario – per il cristiano la «possibilità» della parusia è più sicura e più reale di tutte le attualità presenti e questa possibilità apre e rende possibile l'orizzonte del presente.

Quei cristiani che non comprendono il significato della parusia (o della speranza cristiana) sull'orizzonte della specifica temporalità dell'esistere cristiano, che comprendono il futuro della parusia come qualcosa di assente nel presente, anche se credono che un giorno accadrà, sono, si può dire, decaduti dalla genuina vita cristiana. Certi hanno cessato di lavorare in quanto ciò non parve loro conveniente in vista dell'imminente seconda venuta, altri per lo stesso motivo caddero in uno stato di scoraggiamento. Tutte queste persone sono oggetto delle ammonizioni di Paolo (cfr. 1 Ts 5,14). Potremmo dire, che questi cristiani si sono abbandonati alla quotidiana, «secolare» concezione di tempo.

L'accettazione dell'annuncio cristiano, che è il fondamento della speranza, secondo Paolo non significa una fuga dalla gravità del presente, dalla tribolazione nel mondo, verso un'illusione futura. Paolo sottolinea più volte la parola *thlipsis* (*tribulatio*) come una dimensione centrale dell'esistenza cristiana. I Tessalonesi accettarono la parola di Dio «in mezzo a grande tribolazione» (1 Ts 1,6), e anche Paolo non annuncia loro pace

⁹ Per l'approccio fenomenologico di questo tipo che ricerca il significato fondamentale dei fenomeni esistenziali nell'esistenza vissuta (*Existenzvollzug*) e non nell'oggettivazione teoretica l'autore è in debito con il primo pensiero di M. Heidegger. Cfr. la sua interpretazione della religiosità dei primi cristiani in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Bd. 60, Klostermann, Frankfurt/Main 1995, 67-156.

e serenità, bensì tribolazione (cfr. 1 Ts 3,4). Malgrado ciò la tribolazione è accompagnata dalla felicità, che Paolo collega con lo Spirito Santo (cfr. 1 Ts 1,6), e proprio in una peculiare connessione di sofferenza e felicità si rivela il sentimento di vita che è fondamentale per il cristianesimo. Il cristiano vive le tribolazioni nel mondo (*aiōn, saeculum*), dove il mondo non è identificato soprattutto col luogo dove si abita, bensì come quel *modo* di vita, che si richiude nella propria immanenza, che non è in rapporto con Dio, che si abbandona del tutto ai beni ed alla logica »mondana«. Poiché la speranza cristiana trascende la chiusura nel mondo, essa allo stesso tempo apre una distanza riguardo al mondo, che viene compreso in una nuova luce. Solo in questa luce del tempo di Dio, ovvero dell'eternità, il mondo diventa »temporaneo« e tutti i suoi beni ricevono un significato »temporale«. Il cristiano vive nel mondo ma non è di questo mondo – il che vuol dire che si trova imbrigliato nella logica della sofferenza e dell'ingiustizia, che il mondo lo »opprime«; però è proprio la speranza cristiana quella che gli dà la forza di affrontare le difficoltà del mondo con pazienza, senza voler fuggire da esse. La pazienza si rivela come una delle caratteristiche essenziali della speranza cristiana (cfr. Rm 5,3-5).

La tribolazione non caratterizza soltanto l'esistenza nel mondo, ma anche il rapporto con il fine della speranza cristiana, con la parusia di Cristo. Paolo ammonisce i Tessalonicesi, che la loro speranza comporta vigilanza e sobrietà. Il giorno del Signore verrà come un ladro di notte. Nella distinzione fra i figli del giorno (ovvero della speranza cristiana) e i figli della notte (ovvero del mondo) Paolo ai primi attribuisce la vigilanza, ai secondi invece il sonno. Questi ultimi si fidano del mondo e della propria conoscenza diventando portavoce della pace e della sicurezza, ma proprio loro andranno in rovina (cfr. 1 Ts 5,3). I cristiani invece sono segnati dall'inquietudine a causa della certa, ma allo stesso tempo indefinibile venuta del Signore. La speranza e la felicità cristiane quindi non sono portatrici di pacificazione, di sicurezza e di comoda serenità, bensì di vigile attenzione e di sobrietà. L'accettazione della vita cristiana comporta un ingresso nell'inquietudine e nella non-compiutezza, comporta un rifiuto di qualsiasi falsa pacificazione che proviene dal mondo.

Allo stesso tempo è di gran significato il fatto che non soltanto le lettere paoline, ma anche gli altri scritti neotestamentari scrivono molto sul tema della speranza come caratteristica fondamentale dell'esistenza cristiana, ma d'altro canto scrivono molto poco riguardo al contenuto ovvero all' »oggetto« della speranza. Per questo motivo si rimprovera a volte alla speranza cristiana una certa astrattezza.¹⁰ Ma in verità non si tratta qui di un difetto, bensì di una specificità o addirittura di una neces-

¹⁰Cfr. H. Weder, *Hoffnung. Neues Testament*, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 15, De Gruyter, Berlin / New York 1986, 490.

sità che deriva dalla comprensione biblica dell'uomo e del mondo. L'attitudine greca verso il mondo si situa nel segno della teoria, dove la conoscenza è compresa primariamente come contemplazione (*theōría*) o intuizione di un certo contenuto, che esercita il ruolo di »oggetto« del nostro sapere. La conoscenza esige la disvelatezza del fenomeno (dell'oggetto) e si dirige verso essa. Per questo la verità è intesa come non-nascondimento (*alētheia*). La conoscenza biblica invece non comporta primariamente l'oggettivazione, non si riferisce alla verità come non-nascondimento, bensì si colloca sull'orizzonte della vita vissuta e presuppone il rapporto (con l'altro ossia con Dio) e la dimensione etica. Con Lévinas potremmo definire l'essenza della verità biblica come testimonianza (esistenziale).¹¹ L'atto della speranza (*spes qua speratur*) non si fonda nella conoscenza del contenuto della speranza (*spes quae speratur*), bensì nella fiducia in Dio come persona. Al cristiano basta la promessa che Dio lo risveglierà dalla morte, anche se non possiede nessun tipo di conoscenza di questo genere di stato. La necessità di una maggiore esplicazione di quei contenuti, che sono l'oggetto della speranza cristiana (*res bonae futurae*), si fa innanzi con l'incrementarsi dell'influsso del pensiero greco nel cristianesimo. La tensione fra i punti di partenza del pensiero greco e quelli del pensiero biblico nello sviluppo successivo del cristianesimo segnarono in modo specifico anche la comprensione della speranza.

3. Temporalità dell'esistenza cristiana

S. Agostino, la cui teologia manifesta l'influsso del pensiero greco, soprattutto quello di provenienza neoplatonica (ed anche stoica), situò la speranza, assieme alla celebre triade paolina di »fede, speranza, amore« (cfr. 1 Cor 13,13),¹² fra le virtù cristiane fondamentali. Ma qui accadde uno slittamento nella comprensione riguardo a Paolo e alla comunità cristiana primitiva. Lo stesso concetto di virtù (*aretē, virtus*) tradisce uno sfondo greco in quanto si tratta di una qualità (e potenza) dell'esistenza.¹³ Se per Paolo la speranza è la modalità fondamentale dell'esistenza cristiana in tutta la sua completezza, qui invece la speranza come virtù diviene soltanto uno degli elementi della vita cristiana, che Agostino connette con la felicità, il desiderio e la pazienza. Si tratta di un cambiamento sottile, ma importante. Non si comprende più la vita cristiana sulla base della speranza (Paolo), bensì la speranza diviene proprietà (virtù) della vita cristiana. Questo cambiamento tradisce un affievolimento dell'assoluta focalizzazione sulla venuta del Signore, caratteristica dei primi cri-

¹¹ Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, 5. capitolo.

¹² Cfr. anche Col 1,4f; Ef 1,15ff, 1 Ts 1,3.

¹³ Cfr. l'uso della parola in ambito cristiano (»le opere meravigliose«) in 1 Pet 2, 9.

stiani, il che è comprensibile in quanto il progetto di Dio riguardo alla parusia si mostrò diverso da quello previsto dalla comunità cristiana primitiva. Una simile impostazione riguardo alla speranza come virtù va trovata anche presso S. Tommaso d'Aquino, che oltre ad Agostino nella sua esposizione include anche l'impostazione etica di Aristotele con la sua comprensione della virtù.

La trasformazione nell'esposizione porta con sé un'altra comprensione dell'esistenza cristiana e del modo di vivere il tempo che le è proprio. Si è già reso manifesto che la questione del tempo è legata in maniera specifica con la questione (comprensione) della vita e soprattutto con la comprensione della speranza. Ma questa connessione va spiegata in maniera più profonda. Come venne mostrato da Heidegger in *Essere e tempo*, la vita dell'uomo (dell'esser-ci) non può essere disgiunta dalla propria autocomprensione. Noi viviamo la nostra vita così come la comprendiamo. Un'altra comprensione significa un'altra vita. Non esiste nessuna comprensione di vita neutrale o »obiettiva«, così che la comprensione (e con essa la vita) assume il carattere di possibilità. Ogni comprensione comporta una corrispondente comprensione del tempo o come dice Heidegger più precisamente: il tempo è l'orizzonte di comprensione dell'essere (della vita). Questo vuol dire che si tratta di tre momenti, che sono in correlazione: vita, comprensione, temporalità. Proprio l'analisi della temporalità come tempo vissuto ci può rivelare la specificità di un certo tipo di vita. Allo stesso tempo però bisogna abbandonare l'ipotesi di un solo tempo obiettivo (o di una sola comprensione di esso), come lo postula p.e. la scienza moderna. In quanto l'analisi della speranza presso i cristiani primitivi ci rivelò l'impossibilità di chiarirla nell'ambito della comune comprensione del tempo, si rende necessaria una trattazione preliminare della tematica temporale.

La nostra comprensione quotidiana del tempo deriva dalla osservazione del mondo e dei suoi cambiamenti temporali. Comprendiamo il tempo come una successione o una corrente, che comprende tre modalità: il presente, il passato ed il futuro. Il presente ha un posto privilegiato in quanto è l'unico che coincide con la vera presenza, è l'unico che è nel pieno senso della parola, invece il passato ed il futuro sono essenzialmente segnate da una certa negazione dell'essere ovvero da un certo »no« - il passato »non è più«, il futuro »non è ancora«. Questa comprensione del tempo è stata tematizzata già da Aristotele, che espose anche il momento del contare ovvero della quantificazione dei cambiamenti temporali.¹⁴ Il presente come attualità (*enérgeia*) significa perfezione, realizzazione, mentre le altre due modalità ricevono il loro significato dal rapporto con il presente: il passato come esser-diventato, il

¹⁴ Cfr. *Phys.* IV, 11, 219b 1-2.

futuro invece come possibilità (*dýnamis*), che può diventare attuale (presente).

La svolta dal mondo esteriore al mondo »interiore« introdotta dal cristianesimo e che viene tematizzata da S. Agostino con il suo uomo interiore (*homo interior*), ci indirizza verso la questione della cosiddetta esperienza soggettiva del tempo. In questa riflessione diviene presto evidente, che il tempo non è soltanto uno dei fenomeni dell'esperienza interna, bensì è un dato fondamentale, che rende possibile la costituzione del »soggetto« (se ci è concesso di adoperare questo termine della filosofia moderna). Per questo bisogna ridefinire le modalità temporali. Malgrado la primarietà del presente, è chiaro che il soggetto comprende anche il passato, il quale non è soltanto manchevolezza d'essere (»non più«), ma è nella modalità della memoria, come anche il futuro è nella modalità dell'anticipazione e della propensione. L'analisi husserliana della coscienza temporale interna – una delle più importanti trattazioni moderne riguardo il tempo – si basa sugli stessi punti di partenza e giunge fino a simili risultati. L'»essere« dell'uomo è un flusso continuo della coscienza, alla quale compete essenzialmente la »ritenzione« del passato e la »protenzione« del futuro.

Guardandoli complessivamente, questi punti di partenza per la comprensione del tempo sono essenzialmente »greci«. La speranza si può comprendere soltanto come capacità (potenza, virtù) del soggetto, che nel e dal presente attende l'avvenimento futuro e così lo anticipa nella speranza. Per questo Agostino introduce la distinzione »in re« ed »in spe«. »In re« significa l'attualità del presente, »in spe« invece significa il modo in cui qualcosa »è già posseduto« nel presente, anche se la sua piena attualizzazione avverrà nel futuro. La speranza è virtù teologica (e non naturale ossia morale) perchè ciò che viene sperato dal cristiano, non è evidente nel presente, non può essere anticipato dalle attuali circostanze o dalle proprie capacità, ma si basa solo sulle promesse di Dio. Una simile spiegazione riguarda anche le altre due virtù teologiche: la fede e l'amore. Entrambe trascendono le capacità naturali dell'uomo, in esse l'uomo »fa« molto di più di quello che può e per questo in esse si rivela un dono speciale (la grazia), che viene conferito all'uomo da Dio. Com'è noto si parla delle »virtù infuse« (*virtutes infusae*) proprio riferendosi a Paolo (Rm 5, 5).

Ma non troviamo presso Paolo e presso i cristiani primitivi un'attitudine molto diversa, un'attitudine principalmente giudaica e non greca? Non troviamo in quei dintorni già dall'inizio una comprensione e un'esperienza del tempo molto diversa? Infatti, se lo sguardo greco vede la modalità primaria del tempo e il criterio dell'essere nel presente, per i primi cristiani tutto ciò fa perno sul futuro (l'avvenire). Il futuro della *parusia* è il dato più certo, è il punto di riferimento in rapporto al quale

si definisce il significato del presente (e non il contrario). Il futuro è il criterio e la misura del presente. La ragione di questa inversione giudaica va rilevata nell'esperienza di Dio come primo e dell'uomo come di colui che si comprende a partire dal rapporto con Dio. Nella prospettiva greca c'è l'uomo all'inizio, che è cosciente di se stesso, del mondo e dell'altro. La sua conoscenza si definisce come sguardo, il che comporta il condurre ciò che si mostra (il fenomeno) nella *presenza* della propria comprensione. Nel giudaismo invece l'uomo è già sempre il »secondo«, è colui che arriva fino a sé soltanto dopo la chiamata da parte del Dio personale. Invece dello sguardo abbiamo qui il primato della parola e del udire. Dal punto di vista greco la prospettiva giudaica presenta un peculiare paradosso, che diventa particolarmente acuto quando si pone la questione della soggettività. La soggettività non si costituisce come indipendenza della propria sfera, che nel senso temporale significa una centralizzazione delle modalità temporali nel presente, bensì come rapporto, che è più originario della propria soggettività e che comporta una specifica »espropriazione«. L'espropriazione di sé nel senso di un rapporto vissuto con l'altro - malgrado tutta la paradossalità - va però capita nel senso della più genuina realizzazione di sé.

Esattamente questa è la vita della quale rende testimonianza Paolo. Il cristiano è colui che accoglie la parola che viene da Dio come Parola che viene dall'assolutamente Altro ed attraverso questa parola comprende e conosce se stesso. Allo stesso tempo questa parola è anche promessa di quello che sta ancora per venire. Nell'antiorità della parola che ci viene data nell'ascolto si rivela la dimensione del passato, che va al di là del *mio* passato - si tratta di un passato che è proprio della trascendenza dell'Altro. D'altra parte nella promessa di Dio c'è anche la dimensione del futuro, che non è soltanto futuro delle mie capacità, bensì futuro di redenzione, da parte di Dio. L'esistenza cristiana si trova in tensione fra il passato della parola di Dio (la rivelazione) ed il futuro (l'avvenire) della promessa di Dio. Entrambe aprono un presente specifico che non è autopossesso e conferma della propria soggettività, bensì espropriazione di essa. La temporalità dell'esistenza cristiana è la paradossalità del rapporto vissuto con l'altro, che è il primo. Questo viene riassunto da Paolo con le parole: »non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me« (Gal 2,20).

La fede, la speranza e l'amore che caratterizzano sommamente la vita cristiana sono molto di più che virtù o qualità ed esigono un'esplicazione esistenziale più profonda. La nostra interpretazione tenta di comprenderli come modalità fondamentali dell'esistenza cristiana, nelle quali si rispecchia anche il loro carattere temporale. La fede significa il modo nel quale si vive ovvero »accade« il passato, la speranza significa il vivere del futuro, l'amore il vivere del presente. La loro struttura fondamentale è

soltanto una: vivere il rapporto con la trascendenza. Questo significa il superamento della propria soggettività (immanenza), il che comporta anche il superamento della comune comprensione del tempo. In che modo possiamo connettere la fede con il passato? La fede presuppone un'altro che mi precede e che entra in relazione con me. La fede è una mia risposta ad un'appello che viene da fuori, dall'altro. Paolo dice che la fede deriva dall'udire (*ex auditu fidei*, cfr. Gal 3,2), che significa l'accoglimento della parola. Però non possiamo ridurre la fede alla credenza nel senso della convinzione, del »ritenere vero un qualcosa« che si distingue dalla certezza del sapere soltanto a seconda del grado di probabilità. In questo caso – che è tipico per la tradizione cattolica – la fede come atto (*fides qua*) si riduce al suo contenuto (*fides quae*), alle tesi della fede. Lutero respinse questo tipo di comprensione, sottolineando il rapporto fiducioso come tratto primario della fede. Potremmo dire che Colui al quale credo è più importante del contenuto della mia credenza. Se torniamo ai Tessalonicesi, la loro fede significa un vissuto rapporto con Dio, del quale hanno accolto la parola. Qui non si tratta soltanto della fiducia in Lui o nella sua parola (*fides qua*), bensì dell'accoglimento integrale di una nuova comprensione di sé e della vita (*fides quae*), significa il loro nuovo »essere-diventati« (*genésthai*), che adesso comporta un nuovo modo di vivere (cristiano). Nell'»essere-diventati« si rivela un »perfetto« (nel senso del passato grammaticale) peculiare, una modalità del passato, che incarna una certa paradossalità. Il mio essere-diventato (cristiano) non è un qualcosa di fatto da me, non è il risultato della mia attività e del mio potere, bensì dell'irruzione dell'assolutamente altro, dell'appello dal di fuori. Quest'alterità trascendente si identifica anche con un'antiorità al di là del mio proprio passato, e significa quindi un passato che non era mai stato il mio presente. Con le parole di Lévinas potremmo chiamarla »passato assoluto« (*passé absolu*).¹⁵

Ritroviamo una struttura simile anche nella speranza. Soltanto che in questo caso non si tratta di un passato assoluto, ma di un futuro assoluto. La parola di Dio del passato è allo stesso tempo promessa e fondamento del futuro. La speranza è una modalità dell'esistenza cristiana, come vivere ora ed adesso il futuro assoluto. Evidentemente abbiamo a che fare anche qui con una temporalità specifica, dove il futuro non è soltanto la pura potenzialità del non ancora attuato (appunto del »futuro«), bensì ciò che assolutamente trascende ogni potenzialità del presente e sta venendo a me (come »avvento« o »avvenire«, quindi) da parte dell'alterità trascendente. Nella fede e nella fiducia in questa trascendenza la promessa dell'av-venire modifica il mio modo d'essere, che si trasfigura in esse-

¹⁵ Cfr. E. Lévinas, *La trace de l'autre*, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, 199. Cfr. anche B. Klun, *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Lang, Frankfurt/M (et al.) 2000, 222ff.

re-verso-l'avvenire-assoluto ovvero essere-nella-speranza. I primi cristiani nella speranza non soltanto aspettano la parusia (come qualcosa, che non è ancora), bensì la »vivono« (come un qualcosa che plasma il presente). In quanto si tratta qui di un vissuto rapporto con l'altro, la pazienza è un tratto fondamentale della speranza. Nella pazienza si manifesta una certa passività, senza la quale non può esserci un rapporto genuino. L'attività è sempre esercizio del proprio potere, è sempre un fare da sé. La passività contrariamente significa accogliere qualcosa da fuori, significa ricevere, significa non essere più il primo, ma il secondo. In questo senso la passività non va capita come semplice rinuncia all'attività, come quietismo o come mancanza d'interesse. La passività include la dedizione nei confronti dell'altro, l'espropriazione di sé nell'apertura all'altro. Poiché la speranza riguarda l'avvenire, che non è in nostro potere, viene sempre connessa con la pazienza (*hypomonē, sustinentia*, perseveranza, costanza – cfr. 1 Ts 1,3). Come esempio di fede e di speranza Paolo ci mostra Abramo, che perseverò e fu paziente, anche se nel suo presente non c'era nessun indizio di realizzazione delle promesse di Dio: »Egli ebbe fede sperando contro ogni speranza« (Rom 4, 18). Se facciamo della speranza una virtù o se addirittura la formalizziamo come uno specifico atto umano, nel quale il fine della speranza si può modificare (senza per questo modificare l'atto), come è successo nella scolastica,¹⁶ allora la reazione di Lutero, con il suo ritorno a Paolo e la sua critica della interpretazione scolastica della speranza, non ci può stupire. Alla »*spes hominum*« egli contrappone la »*spes Christianorum*«¹⁷ che segue l'esempio di Abramo e che comporta un'integrale dedizione dell'uomo alla promessa di Dio ovvero al suo avvenire.

Nel famoso 13° capitolo della prima lettera ai Corinzi Paolo sottolineò che nella triade della fede, speranza e carità (*agápē*) la terza sia quella maggiore. In che modo possiamo connettere la carità (l'amore) con la modalità del presente? Se il cristiano vive il suo essere-diventato ovvero il suo passato come fede nella parola di Dio, se nella speranza vive l'avvenire delle promesse di Dio, allora il suo presente è l'incarnazione del rapporto con l'Altro come la propria espropriazione. Forse la peculiarità del presente vissuto in maniera cristiana diventa sommamente manifesta nella differenza con il primato del presente nel soggetto autonomo. La costituzione della soggettività è la sintesi temporale del presente, che significa l'autopossesso, l'essere ovvero l'aver il »proprio tempo«, l'essere me stesso. Il presente dell'amore cristiano invece significa

¹⁶ Tommaso d'Aquino definisce l'atto della speranza nel senso di virtù come ordinamento al fine, che è determinato da quattro caratteri formali: »obiectum spei est (1) bonum (2) futurum (3) arduum (4) possibile haberi« (STh II/II, 17, 1).

¹⁷ Cfr. M. Luther, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Bd. 56 (*Die Vorlesung über den Römerbrief*), Böhlau, Köln 1938, 295.

che in ogni momento l'altro è al primo posto, che il mio essere si trasfigura in essere-per-l'altro, che letteralmente »d(edic)o il mio tempo all'altro«. Il tempo è mio, ma simultaneamente non è mio, perchè lo d(edic)o all'altro. Nell'atto d'amore si svolge una radicale espropriazione nella disponibilità all'altro, ma allo stesso tempo una genuina autorealizzazione. L'amore è sommo, perchè vive la fede e la speranza nell'immediatezza del momento (*kairós*), perchè nel suo presente si manifesta il senso trascendente.

4. La speranza come dimensione dell'esistenza umana

È degno di nota che la problematica della speranza nella teologia del ventesimo secolo appaia in maniera più decisa soltanto come reazione al pensiero filosofico secolare, dove spicca in questo senso soprattutto il nome di Ernst Bloch. Nel suo scritto più famoso dal titolo »Das Prinzip Hoffnung« Bloch si incentra sulla speranza non soltanto sul livello antropologico, ma soprattutto come principio ontologico di tutta la realtà. Facendo questo si appoggia sui momenti »escatologici«, reperibili nel pensiero di Marx. Bloch interpreta il materialismo dialettico nel senso dell'incompletezza della materia, per la quale è essenziale la potenzialità e la tensione verso il »non-ancora« ovvero verso la (positivamente concepita) utopia. Con il suo ateismo umanistico trasforma l'attesa cristiana del regno di Dio in un fine e un compito dell'uomo, che dovrebbe realizzare un tale regno sulla terra. Per Bloch il teismo è addirittura un ostacolo per tale speranza.¹⁸ La speranza religiosa è soltanto una delle forme di manifestazione della speranza come costituente antropologica dell'uomo. La più significativa reazione al pensiero di Bloch da parte cristiana viene coniata da Jürgen Moltmann nella sua »teologia della speranza« dove viene esposta la necessità per il cristianesimo di riscoprire la sua dimensione escatologica, che è il suo tratto fondamentale. »Il cristianesimo è del tutto e non soltanto come aggiunta escatologia. Il cristianesimo è speranza, è un guardare e un orientarsi avanti, e con questo è anche nuovo inizio e trasfigurazione del presente.«¹⁹ Il Dio cristiano è il »Dio della speranza« (Rm 15,13) e non un assoluto metafisico, pensato nelle categorie della filosofia greca.

Comunque qui non stiamo trattando della questione riguardo rapporto tra teologia contemporanea e il tema della speranza, bensì del fatto,

¹⁸ Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1959, 1413.

¹⁹ Cfr. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1966, 12. Cfr. anche J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*, Chr. Kaiser, München 1974. Tra i teologi protestanti che sottolineano la dimensione della speranza va ricordato il nome di Wolfhart Pannenberg, tra quelli cattolici invece i nomi di Edward Schillebeeckx e Johannes B. Metz con la sua teologia politica.

che la speranza è un fenomeno universalmente umano, che Bloch definisce »il più umano di tutti i moti dell'animo«. ²⁰ Il significato della speranza per l'uomo può venir compreso soltanto se vien capito il ruolo costitutivo del futuro per l'esistenza umana. L'uomo è l'unico essere che è capace di un rapporto con il futuro e questo rapporto determina essenzialmente il suo presente. La relazione con il futuro può attuarsi in diversi modi, che variano dalla paura e disperazione, alla speranza e fiducia, fino alla certezza della previsione. Conformemente con i nostri ragionamenti teologici possiamo distinguere anche sul piano puramente umano due possibili comprensioni della speranza, alle quali sono correlate due corrispondenti attitudini esistenziali. La prima vuole forgiare dalla conoscenza dei processi del passato e del presente la logica del futuro. Poiché però il futuro non è mai completamente a disposizione, la sua conoscenza è condannata ad un maggiore o minore grado di probabilità. La speranza in questo senso è il prolungamento della probabilità, è quell'attesa buona, con la quale compensiamo la rimanente incertezza della previsione. Quanto maggiore è la certezza, tanto più fondata è la speranza. Questa attitudine caratterizza il tempo odierno, che tende verso un'assoggettamento del mondo e della vita attraverso la tecnica, il che si manifesta pure attraverso diverse attività che si cimentano sistematicamente con la previsione del futuro e che possono addirittura ricevere il nome di scienza (futurologia).

La tradizione giudaico-cristiana offre una concezione della speranza diversa. In essa l'essenziale è il superamento dell'accentrarsi sul proprio potere. La speranza significa prima di tutto l'accoglimento dell'altro (di Dio) e la rinuncia al proprio potere, significa la fiducia nell'altro ed il primato del rapporto. ²¹ Sul piano intersoggettivo ciò significa che l'altro uomo è colui che mi libera dalla chiusura nel proprio presente e mi apre il futuro, che non sarà un puro perpetuarsi del mio passato e del mio presente, bensì la nascita di qualcosa di nuovo, di imprevedibile, di incalcolabile. Gabriel Marcel, ²² come pure altri filosofi del dialogo, ²³ provarono a tematizzare questo carattere interpersonale della speranza, anche se con questo rischiarono un'allontanamento dalla rigorosa razionalità filosofica. Infatti la speranza come fiducia nell'altro per sua natura non è basata su ragioni proprie (sulla ragione), bensì presuppone

²⁰ »Hoffnung [...] ist deshalb die menschlichste aller Gemütsbewegungen« (E. Bloch, op. cit., 83).

²¹ Nella lingua slovena la parola »fiducia« (zaupanje) secondo la sua etimologia deriva direttamente dalla parola »upanje«, che significa »speranza«. Perciò potremmo dire che vale anche il contrario: ogni fiducia nel prossimo è fondata sullo sperare in lui.

²² G. Marcel, *Homo viator. Prolégomenes a une métaphysique de l'espérance*, Aubier, Paris 1963 (1944).

²³ Tra di loro vanno ricordati F. Rosenzweig, M. Buber, F. Ebner ed E. Rosenstock-Heussy.

un'autolimitazione ovvero, secondo Marcel, l'accoglimento del mistero. Così viene reso possibile il primato del rapporto (dell'interpersonalità), che è il luogo originario della speranza. »J'espère en toi pour nous, spero in te per noi« è l'espressione più adeguata per quell'atto che viene comunicato dal verbo sperare. Comunque anche per Marcel l'ultimo fondamento della speranza - di quella speranza, che trascende ogni contenuto concreto e che viene da lui definita come »speranza assoluta« - è il »Tu assoluto« ovvero Dio. La filosofia dialogica scopre nella relazione interpersonale il momento trascendente ed infinito, il che spiega la sua recettività per il pensiero religioso.

La capacità di una tale speranza e fiducia presso l'individuo concreto dipende dal fatto, se esso stesso visse un'esperienza di accoglimento e di affermazione da parte dell'altro. Come la speranza cristiana è basata sull'esperienza della rivelazione dell'amore di Dio o, come dice l'apostolo Giovanni, »perché egli ci ha amati per primo« (1 Gv 4,19), così ogni speranza necessita di un'esperienza passata di bontà. L'uomo che ha sperimentato su di sé la bontà e l'attenzione di qualcun altro, ha il coraggio di sperare. La gratuità e l'immeritatezza della bontà passata gli infonde la speranza nel futuro, in un *buon* futuro. La disperazione e la rassegnazione dell'individuo tradiscono nello sfondo un problema relazionale. Adirittura la fiducia in sé e la speranza fondata su di essa non sono possibili senza la dimensione intersoggettiva, senza una certa affermazione da parte di altri. In una relazione interpersonale genuina l'uomo è fonte di speranza per l'altro. *Homo homini spes*. Anche Paolo definisce i Tessalonicesi, ai quali era stato mandato, come sua »speranza« (cfr. 1 Ts 2,19). Sperare nell'altro non è soltanto un'illusoria consolazione, ma proviene da una profonda esperienza esistenziale.

Se il rapporto dell'uomo con il futuro è quell'elemento che formalmente rende possibile la speranza, non possiamo non prendere in considerazione quel confine decisivo del nostro avvenire, che segna nella maniera più profonda l'esistenza umana - la morte. La mia propria morte è l'avvenire per eccellenza, in quanto certamente viene, ma non diviene mai il mio presente. Eppure mi determina in ogni istante della mia vita e »già adesso« appartiene a me. Perciò non è strano che proprio davanti alla questione della morte la questione della speranza si ponga nella maniera più radicale. L'assolutezza della morte rappresenta per la speranza una sfida assoluta. E qui la sorgente della speranza possiamo trovarla soltanto nell'Altro.

Irena Avsenik Nabergoj

Literarna interpretacija svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta pri Thomasu Mannu

Povzetek: Svetopisemska zgodba o Jožefu in njegovih bratih (1 Mz 37–50) je nadaljša in najbolj natančno izdelana strnjena biografija in umetniška stvaritev v Svetem pismu. Pripoved preplavlja zavest, da Bog bdi nad človeškim življenjem in usmerja zgodovinske dogodke. Celotna zgodba priča o zmagi moralnih vrednot in duhovne moči sredi spremenljivih dogodkov in hipnih življenjskih priložnosti. Bog s svojo milostjo vodi odločitve človeškega srca, ki se v neomajnem zaupanju Božjemu glasu izogne različnim skušnjavam, zlasti maščevalnosti, neguje usmiljenje in skrbi za moralno slabotnejše ljudi. Božja previdnost ustvarja rezultat, na katerega nobena od delujočih oseb ni pomislila. Osrednje spoznanje je tako izraženo na koncu: »Hoteli ste mi sicer storiti hudo, Bog pa je to obrnil na dobro« (1 Mz 50,20; prim. 45,5–7). Vse je podvrženo tej višji modrosti. Jožefov idealni značaj in izjemni uspeh sta ponudila veliko gradiva umetnikom, ki so svetopisemsko zgodbo uporabili, da bi poudarili različne socialne, verske in politične ideje. Med največje literarne obravnave vseh časov sodi roman Thomasa Manna o Jožefu in njegovih bratih (*Joseph und seine Brüder*), ki je v letih 1933–1943 nastal v štirih knjigah. Ta tetralogija je zavestna modernizacija in psihološka karakterizacija biblične zgodovine, uporablja pa pripovedno tehniko, ki se močno razlikuje od biblične pripovedi o Jožefu iz Egipta. Pripovedovalec svetopisemske zgodbe pusti, da dogodek govori sam po sebi, Thomasa Manna pa zaposlujejo refleksije in izpeljave, ki so močno pod vplivom poznejše judovske literature in duha sodobnega časa. Namesto alegorične preprostosti in kristalno jasnega vpogleda v bistvo stvari, ki sta značilna za biblično pripoved, je humanistična reinterpretacija Thomasa Manna domiselna, večplastna in realistična pripovedna kompozicija, ki jo določa prizadevanje po razumski razlagi moči, ki delujejo v ozadju in niso dostopne kategorijam racionalnosti. Posebno značilna je za Thomasa Manna težnja po racionalno logični psihologizaciji oseb. Čeprav pisatelj prodre do globljih plasti simbolizma, pa se v obravnavi značajev ter celotnem zapletanju in razpletanju biblične zgodbe kaže njegov sestop v »človeški svet«, a morda tudi obrisi skritega, dvomečega, iščočega razmerja do Boga.

Ključne besede: Jožef, Jožef in njegovi bratje, mladi Jožef, Jožefova zvestoba, Jakob, Jakobove zgodbe, Jožef v Egiptu, Potifar, Potifarjeva žena, faraon, faraonove sanje, Jožef hranilec, Benjamin, literarna interpretacija, psihološka karakterizacija, Božja previdnost, krivda in sprava.

Summary: **Literary Interpretation of Biblical Story about Joseph of Egypt by Thomas Mann**

The biblical story about Joseph and his brothers (Gen 37-50) is the longest and the most detailed continuous biography and artistic creation in the Bible. The discourse is permeated by the consciousness that God watches over human life and directs historical events. The entire story shows the triumph of moral values and spiritual forces amidst the vicissitudes and momentary life's chances. By His grace God guides the decisions of human heart, which through unshakeable trust in God's voice resists various temptations, especially vengeance, manifests mercy and cares for those morally weaker. God's providence creates a result that no single character contemplated. The ruling idea is expressed in the end as follows: »You intended to do harm to me, God intended it for good« (Gen 50.20; cf. 45.5-7). To this higher wisdom everything is subordinated.

The ideal character and the extraordinary career of Joseph provided a vast amount of material for the arts to utilize the biblical story to emphasize various social, religious, and political ideas. One of the greatest literary treatments of all time is that contained in Thomas Mann's novel *Joseph and His Brothers* (*Joseph und seine Brüder*) written in the years 1933-1943 in four books. This tetralogy is a conscious modernization and a psychological characterization of biblical history using a narrative technique which is quite opposed to that of the biblical narrative about Joseph of Egypt. The narrator of the biblical story is concerned to allow the event alone to speak, while Thomas Mann is preoccupied with reflections and developments which are strongly influenced by later Jewish literature and by the spirit of the modern time. Instead of an allegorical simplicity and a crystally clear insight into the essence of things as characteristic of the biblical narrative, the humanistic reinterpretation by Thomas Mann is a subtle, many-layered, and realistic composition, determined by the endeavour to explain rationally the underlying forces that are not accessible to rational categories. Especially characteristic of Thomas Mann is the tendency towards a rationally logical psychologization of characters. Even though the writer reaches the deeper levels of symbolism, his treatment of characters and the whole entanglement and disentanglement of biblical story manifest his descent into the "human world" and possibly also contours of a hidden, doubting, and searching relationship to God.

Key words: Joseph, Joseph and His Brothers, Young Joseph, Joseph's fidelity, The Stories of Jacob, Joseph in Egypt, Potiphar, Potiphar's wife, Pharaoh, Pharaoh's dreams, Joseph the Provider, Benjamin, literary interpretation, psychological characterization, God's providence, guilt and reconciliation.

Sveto pismo je že v antiki tako močno nagovarjalo številne religiozne in posvetne pisatelje, teologe, filozofe, pravnike, likovne umetnike in glasbenike, da so se v svojem umetniškem ustvarjanju ter duhovni in intelektualni dejavnosti opirali na pregovore, prilike, pripovedi, dialoge, preroške govore, psalme in različne lirske pesnitve »knjige knjig«.¹ Snov in oblike Svetega pisma so doživele nešteto predelav. Avtorji so bolj ali manj ustrezno sledili percepciji svetopisemskega besedila; pogosto sta tako kot izvirno besedilo ali pa še bolj nanje vplivala duh in način življenja njihovega časa. Največkrat so jih v obravnavi zanimale človekove psihološke zakonitosti, kot se razkrivajo v vsakokratnem prostoru in času ter zaznamujejo osebne in družbene konflikte, zaposlovala pa so jih tudi pričakovanja bralstva glede tematike in oblike v posredovanju stvarnega in duhovnega sveta. S poudarjanjem psiholoških, moralnih ali bralcu privlačnih romanesknih prvin besedila so se včasih tako odmaknili od glavne teme, da je osrednje sporočilo svetopisemskega besedila stopilo v ozadje. To velja zlasti za obdobje od razsvetljenstva dalje, ko je nekdanje mesto precej splošno sprejete teocentrične percepcije sveta in človeka prevzelo antropocentrično dojemanje resničnosti.

¹ G. von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1969; G. Sivan in S. M. Paul, *The Bible and Civilization*, Keter Publishing House, Jerusalem 1973; E. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1999; ista, *Stoffe der Weltliteratur*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 2005; V. Snoj, *Nova zaveza in slovenska literatura*, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

Transformacija svetopisemske podlage v smislu modernih duhovnih tokov se je zgodila tudi pri nemškem pisatelju, nobelovcu Thomasu Mannu, avtorju najboljše literarne interpretacije svetopisemske pripovedi o Jožefu iz Egipta, kot jo poznamo iz zadnjega velikega oddelka Geneze, poglavij 37–50. Pisatelj je v letih od 1933 do 1943 napisal obsežno delo v štirih knjigah z naslovom *Joseph und seine Brüder*. Slovenski prevod je izšel v štirih zvezkih z naslovom: I. *Jožef in njegovi bratje*. Prva knjiga: *Jakobove zgodbe*; II. *Jožef in njegovi bratje*. Druga knjiga: *Mladi Jožef*; III. *Jožef in njegovi bratje*. Tretja knjiga: *Jožef v Egiptu*; IV. *Jožef in njegovi bratje*. Četrta knjiga: *Jožef, hranilec*.² Monumentalno delo Thomasa Manna je sugestivno v številnih pogledih. Pričujoča študija je nastala po primerjavi svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta in Mannove literarne interpretacije pod vidikom nekaterih temeljnih vsebinskih vidikov, ki določajo literarno zgradbo izvirnika. Cilj študije je odkriti zasnovo svetopisemskega besedila in koncept literarne predelave pri Thomasu Mannu. Literarnoteoretična in primerjalna analiza se v študiji osredotoča na posebnosti obravnavanih literarnih zvrsti, kot se kažejo v znotraj- in zunajliterarni snovi, v uresničitvi osrednjih tem in motivov krivde in sprave, v notranjem slogu; pozorna je na avtorjevo perspektivo oziroma njegovo razmerje do življenja in smrti, dobrega in zlega, na njegove emocionalno dojete simbole in racionalno grajene alegorije. Zanima jo estetska in etična vrednost Mannovega romana, ki se kljub zanimivosti giblje v omejenem krogu fiktivnega prostora in časa umetniške zgodbe, še posebej ob primerjavi z duhovno razsežnostjo izvirne biblične pripovedi, ki prodira ne le globlje v resničnost človeka in družbe, temveč s prepričljivo izpovedjo religioznega izkustva daleč onkraj naših spoznavnih zmožnosti.

1. Splošne ugotovitve

Thomas Mann je kratko svetopisemsko alegorično besedilo, v katerem je poudarjena ideja krivde in sprave Jakobove družine, ob pomoči psihologije spremenil tako, da je v njem glavne like in dogodke predstavil tudi z njihovimi človeškimi občutji. S tem je njegovo besedilo močno naraslo, še posebej, ker je v obširnem pripovedovanju nadrobno motril medsebojno prepletene človeške usode Jožefa, njegovega očeta Jakoba in njegovih bratov ter vseh drugih ljudi, ki so prišli v dotik z njimi in na svoj način sodelovali v usodi in zgodovinski vlogi Jakobove družine. Vse osebe je Mann natančno in pregledno izoblikoval v njihovem zunanem in notranjem gibanju ter razvoju njihovih občutij, misli in de-

² Delo je izšlo v Frankfurtu (Fischer Verlag); slovenski prevod je leta 1985 pripravil J. Moder za zbirko Nobelovci 89-92 (Cankarjeva založba).

janj. Ničesar ni hotel prepustiti bralčevemu ugibanju v temi, nasprotno – bralca je spustil v fiktivni, literarno ustvarjeni svet, v katerem so kar najbolj zvesto in natančno upodobljeni kraji in dogodki iz daljne preteklosti, predstavljeni z zgodovinsko izpričanimi imeni, s zgodovinsko vednostjo o prepletanju religioznih vrednot judovskega in egiptovskega sveta, z izbrusenimi opisi kulturnih in verskih razlik med Kanaanci in Egipčani. Mannovo natančno poznavanje krajev, v katerih je potekala Jožefova zgodba, in njihove zgodovine je bilo posledica njegovega daljšega potovanja na Bližnji vzhod, zlasti v Egipt, Turčijo in Grčijo leta 1925; na tem popotovanju je tudi dobil idejo za roman in že leto dni zatem objavil prvo poglavje, predigro *Pot v pekel*.

V nasprotju s svetopisemsko pripovedjo o Jožefu iz Egipta se bralec v Mannovem romanu zaradi bogastva podob in širokega epskega pripovedovanja lahko znajde v nevarnosti, da se izgubi v veličastnih, bleščečih opisih zunanjega sveta, kot jih na primer ponuja Egipt, ali pa v avtorjevih obširnih filozofskih premišljanjih, na primer o telesu in duhu, o duši, o lepoti, o sanjah, in se nezavedno odtuji bistvu sporočila zgodbe o Jožefu. Toda pisatelj ga vedno znova vrača v glavno nit zgodbe, ko izmenjujoč ustvarja razpoloženje krize zaradi nasilja in krivde Jožefovih bratov ter razpoloženje napetosti ob upanju v srečno razrešitev dogodkov. Vera v zmago dobrega nad zlim je v bralcu kljub pogostnemu videzu nasprotnega navzoča že od samega začetka pripovedi: vedno znova se namreč lahko prepriča o Jožefovi pravičnosti in zvestobi Bogu, srečno slutnjo pa utrjuje tudi misel na Jožefove veličastne sanje, odraz nekakšnega iracionalnega ali nadržanega sveta, ki v zgodbi vse bolj postaja Jožefova edina resničnost. V romanu se ves čas pojavljajo sile, ki ogrožajo Jožefovo duhovnost, toda iz spopada z njimi – ta je zanj preizkus zvestobe Božjemu načrtu, ki mu je bil na simbolni način posredovan v sanjah – mu zraste moč za njegovo politično in zgodovinsko posredniško vlogo.³

Kompozicija Mannove tetralogije je zelo pregledna in uravnovežena: roman je sestavljen iz štirih knjig, vsaka izmed njih je razdeljena na sedem »velikih poglavij«, vsako izmed poglavij pa je še dalje razdeljeno na podpoglavja. V njih si avtor prizadeva, da bi tematsko in motivno zvesto sledil svetopisemski zgodbi, obenem pa delujoče osebe prikazal tudi psihološko nazorno v najsrajnejšem razponu njihovega čustvovanja. Izhajajoč iz predpostavke o skrivnostnem Božjem načrtu, po katerem je

³ Mannov Jožef marsikdaj in zlasti v drugi polovici v marsičem spominja na *Fausta*, katerega avtor je Manna nezadržno privlačil s svojim življenjskim optimizmom. V romanu se je Thomas Mann opiral na Goethejevo zgodnje, mladostno delo, prozaično-epsko pesnitev o Jožefu, v kateri je Jožef prikazan v klopstockovskem duhu. Podobno je Jožef prikazan tudi v drugih bibličnih epih ali patriarhadah iz 18. stoletja.

nastala ta zgodba, tipa v iracionalno področje in vedno znova pokaže na nenaključno notranjo vzročno povezavo vseh dogodkov in srečanj med osebami. Prva dva dela, *Jakobove zgodbe* in *Mladi Jožef*, pisatelj napiše v Nemčiji v času pred Hitlerjem ter jih izda v letih 1933 in 1934; tretji del, *Jožef v Egiptu*, napiše večinoma v Švici (1936) – v izgnanstvu; četrtega – *Jožef, hranilec*, pa v Ameriki (1942).

V Mannovi tetralogiji se Jožefova zgodba, kot jo prinaša zadnji veliki oddelek Geneze (pogl. 37–50), začne z drugo knjigo *Mladi Jožef*, v prvi knjigi pa je v ospredju Jakobova zgodba.⁴

Primerjava Mannovega romana s svetopisemsko pripovedjo narekuje, da se osredotočimo na tridelno členitev glede na tematske vidike zgodbe. Tako prvemu delu svetopisemske zgodbe – ta govori o zavisti Jožefovih bratov, o njihovi prodaji Jožefa v Egipt (pogl. 37); o prizadetosti, obrekovanju in maščevalnosti Potifarjeve žene, ker jo je Jožef zavrnil v njenem ljubezenskem hrepenenju (pogl. 39); o Jožefovem vzponu na faraonovem dvoru (pogl. 40) in o njegovi pravilni razlagi faraonovih sanj (pogl. 41) – ustrežata druga in tretja knjiga Mannove tetralogije. Četrta knjiga prinaša preostala dva tematska dela, ki ustrežata poglavjem 42–45 in poglavjem 46–50 iz svetopisemske pripovedi: najprej avtor opisuje lakoto v Kanaanu, ki je Jakobove sinove prisilila na pot v Egipt po žito, njihovo srečanje s pogršanim bratom Jožefom, Jožefovo razkritje in njegovo odpuščanje bratom. Zatem pripoveduje o prihodu očeta Jakoba z razširjeno družino v Egipt, znova združeno družino, Jakobovo smrt in njegov pokop ter dokončno spravo med brati.

Tako kot v svetopisemski pripovedi tudi v Mannovem romanu temeljno idejo celotne zgodbe osvetljujejo Jožefove besede, ki jih ta izreče ob spravnem srečanju med brati, ko se jim je razkril. Poudarja, da se je vse moralo tako zgoditi zaradi skrivnostnega Božjega načrta, in jim pravi: »Tak stopite vendar sem k meni ... Ja, jaz sem. Jaz sem Jožef, vaš brat, ki ste ga prodali v Egipt – nič si tega ne ženite k srcu, je bilo že prav. Pov-ejte, je moj oče še živ? ... Vse vas poljubljam v enem, ker vendar nikar ne mislite, da sem kaj jezen zastran tega, ker ste me prodali sem dol! Vse skupaj je pač moralo biti tako in Bog je tako storil, ne vi, El Šadaj me je že zgodaj odtrgal od očetne hiše in me po svojem načrtu poslal v tujino. On me je pred vami poslali sem, za hranilca – in pripravil lepo rešitev, tako da morem v lakoti in stiski hraniti Izraela in tujce.«⁵

⁴ Avtor v njej spremlja Jakobovo življenje, njegov boj za prvorojenstvo z bratom Ezavom pred očetom Izakom, v zgodbo pa nenehno vpleta pripoved o malem dečku Jožefu, ki ga je imel Jakob z »ljubko Rahelo«, opisuje trenutke njegovega rojstva, njegov način življenja in navade ter smrt njegove matere Rahele. Še posebej poudarja izjemno ljubeč odnos med modrim, častitljivim, možatim in čustvenim Jakobom ter malim dečkom.

⁵ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 416.

Ko se bratje po smrti očeta Jakoba iz iracionalnih razlogov, ker še ne morejo prav dojeti veličine Jožefovega dejanja sprave in verjeti v možnost popolnega odpuščanja njihove krivde, prestrašijo, da se jim bo ta morda zdaj maščeval, jih Jožef znova in dokončno pomiri. Še odločneje poudari, da je Bog tisti, ki vodi besede in dejanja ljudi, človek pa je le orodje v njegovem načrtu. Človeška oblast je ničeva nasproti Božji, in zato si kot faraon bratov ne dovoli soditi po njihovi krivdi, temveč nasprotno svoje brate sam prosi za odpuščanje. Sklep četrte, zadnje knjige zgoščeno prinaša temeljno sporočilo Mannove pripovedi v Jožefovih besedah:

»Kaj pa vendar govorite? Kakor da vas je strah, čisto tako govorite in hočete, naj vam odpustim! Kaj sem mogoče kakor Bog? Tam spodaj, je rečeno, sem kakor faraon in ta je sicer imenovan Bog, v resnici pa je le uboga, ljuba stvarca. Če me rotite za odpuščanje, potem je videti, kakor da sploh niste prav razumeli vse zgodbe, v kateri smo ... v Božjem varstvu sem vas moral dražiti k hudemu v kričeči nezrelosti in Bog je kajpak obrnil na dobro, da sem prehranil veliko ljudstev in da je tako dozorelo še nekaj drugega. Ampak če gre za odpuščanje med nami ljudmi, potem vas moram jaz prositi zanj, zakaj vi ste morali odigrati hudobne, da se je vse tako zgodilo. In zdaj naj bi uporabil faraonovo oblast, in sicer samo zato, ker je moja, da bi se maščeval nad vami za tri dni ječe v vodnjaku in spet pokvaril, kar je Bog že popravil? ... Brez skrbi spite! Jutri se bomo po božjem nasvetu odpravili nazaj proti smešni egiptovski deželi.

Tako jim je spregovoril in zasmejali so se in obenem zjokali in vsi so stegovali roke proti njemu, ko je stal med njimi, in se ga dotikali in tudi on jih je božal. In tako se končuje lepa zgodba in Božja iznajdba o Jožefu in njegovih bratih.«⁶

Tako kot v svetopisemskem besedilu so vse posamezne zgodbe, ki opisujejo različne človeške motive in dejanja, podrejene neki višji racionalnosti, človek pa je predstavljen le kot orodje v Božjih rokah, ki sodeluje pri ustvarjanju zgodovine človeškega rodu.

2. Mladi Jožef in Jožef v Egiptu

Jožefovo »potovanje navzdol« v »kraljestvo mrtvih«. Prvi tematski del svetopisemske zgodbe zaobsega drugo in tretjo knjigo Mannove tetralogije. V nasprotju z epsko svetopisemsko pripovedjo, ki Jožefa označi samo z besedami, da je bil »star sedemnajst let« in je »z brati pasel drobnico« (1 Mz 37,2), Mann v romanu z opisovalnimi pridevniki in zastranitvami natanko opiše Jožefovo zunanost, nič drugače pa ne napravi z notranjimi doživetji: vse natančno opiše, nič ne sme ostati skrito in nič

⁶ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 550–551.

se ne dogaja, česar ne bi omenil. Na začetku druge knjige z naslovom *Mladi Jožef* opiše sedemnajstletnega Jožefa kot »najlepšega med človeškimi otroki«, z mladim, izjemno lepim in skladnim obrazom ter vitkim telesom lepo oblikovanih prsi, ozkih bokov in zlato rjave polti; kot otroka čudenja, prostodušnosti, sanj, ljubeznivosti, očarujoče privlačne moči, lahkotnosti bivanja, srečnosti, z darom ostroumnega mišljenja in živega pripovedovanja.⁷ Pisatelj poudari dvojnost Jožefovega sveta: Jožefov dom ob bratih in očetu Jakobu je le njegov »zunanji dom«, njegov pravi dom pa so sanje duše, skozi katere mu Bog nalaga posebno poslanstvo, združeno z velikimi življenjskimi preizkušnjami.

V pripovedi Mann natančno osvetljuje posebno ljubeč odnos, ki ga je imel Jakob do svojega enajstega sina Jožefa, prvorojenca žene, Rahele, ki jo je »bolj ljubil«. Odnos skuša pojasniti psihološko realistično in razumsko možno, pri čemer Jakobu prikrito očita preračunljivost in torej nekakšno nepravico glede na njegove preostale sinove. Za Jožefa naj bi se Jakob po avtorjevi interpretaciji med drugim trudil, ga varoval, mu omogočal izobrazbo ter mu popuščal iz razlogov »častihlepne narave« in zaradi »vzgoje«: ker je bil prvi otrok Rahele, medtem ko so bili starejši bratje Leini sinovi, mu je hotel »priigrati prvorojenstvo«. Zaradi posebnega položaja pri očetu in tudi zato, ker se tudi Jožef sam med njimi ni čutil njim enakega, so ga sumili, da jih na polju zgolj ogleduško opazuje in jih tožari pri očetu; jezili so se nanj in ga imenovali »razvajenček s tintnimi prsti, ki prebira s kamnov izpred vesoljnega potopa idr.« S tem, ko opozori na Jakobovo preračunljivost in ošabno, četudi prešerno samozaverovanost Jožefa, avtor na neki način opravičuje sovraštvo bratov do Jožefa in Jožefa spusti s piedestala. Njegovo samoljubje opravičuje z mladostno naivnostjo, saj pravi, da se je Jožef motil v mišljenju, da ga morajo bratje imeti raje od samih sebe. Na tak način prikaže tudi njegove sanje: bralec ne ve, ali so te nastale kot plod domišljije razvajenega dečka, ki hrepeni po lastni pomembnosti, ali pa so v resnici razodetje poklicanosti, ki se le za hip razodene človeku, potem pa ta potrebuje vse življenje, da bi živel to videnje.

Tako v poglavju *Nebeške sanje* Jožef bratom na polju zaupa svoje sanje. Kot pravi, se mu je sanjalo, da je bil skupaj z brati na njivi, »na neki drugi, prečudno tuji«.⁸ Molče so delali drug ob drugem in povezovali snope, potem ko so poželi žito, kot je povedal:

Vsakteri od nas je povezal svoj snop pšeničnega klasja in tako je bilo vseh skupaj dvanajst, zakaj tudi Benjamin, naš najmlajši brat, je bil na tej njivi zraven in je v kolobarju z vami vred povezal svoj snopek. ... Vi ste stali v enem kolobarju, jaz pa sem stal posebej, v vaši sredi, in pove-

⁷ Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 9.

⁸ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 125.

zoval svoj snop. ... Ko smo napravili snope, vsak svojega, smo jih odložili in odšli od njih, kakor da z njimi nimamo več nobenega opravka, pa tudi govorili nismo nič. Ampak komaj smo napravili skupaj kakšnih dvajset korakov ali pa štirideset, glej, tedaj se je Ruben ozrl in molče pokazal z roko nazaj proti kraju, kjer smo vezali ... Vsi smo se ustavili in pogledali in si z rokami zaslonili oči – in kaj smo videli: Moj snop je stal na sredi lepo vzravnani, vaši snopi pa so ga obkrožali in se mu v kolobarju priklanjali, se priklanjali, se priklanjali, moj pa je kar stal.«⁹

Jožefovi bratje v romanu sanje dojamejo kot domišljavost mlajšega brata, ki bi se rad povzdignil nadnje, kričijo nanj in ga zbadajo z zmerljivkami, češ da je »zoprnež, domišljavec, pasjeglavec, nesramni tvezec, nesramni potuhnjenec«. Toda Jožef svoje sanje dojame kot podobo »božjih misli«, to pa se mu še potrdi, ko spet sanja sanje s podobno vsebino. Pisatelj v romanu opisuje Jožefovo popolno prepričanje o resničnosti njegovih sanj in zato tudi lahko naslika njegovo užaloščenost nad tem, ker bratje v njegovi izpovedi niso začutili »odkritosrčnega bratovskega zaupanja«, ki jim ga je izkazal z izpovedjo največje skrivnosti svoje duše. Pokaže Jožefovo vero in nevero bratov: Jožef je bil prepričan, da se bo o zanj nerazumljivem smislu tega, kar mu je »Bog pokazal v sanjah«, lahko posvetoval s starejšimi in bolj izkušenimi brati, »h katerim se je po svoje zmeraj oziral nekako navzgor«. Ni si mogel misliti, »da bi mu zamerili vero v neomajnost njihove skupnosti, ki je določila njega, da jim je nakazal božje misli«, oziroma da bratje »ne bi mogli prenesti božjih misli«. ¹⁰ Bratje pa so se vsebine sanj prestrašili: sanje so dojele kot hudo grožnjo njihovi svobodi, toliko hujšo, če jih je v resnici poslal Bog, in so sklenili:

»Če ima Bog prste zraven, potem so brez moči in morajo moliti – ne sicer Jožefa, temveč Gospoda. Če pa so se sanje porodile iz domišljavosti, potem mirne duše lahko zmignejo z rameni in prepustijo sanjača njegovim norostim«. ¹¹

Kot v samoobrambi so sanje raje interpretirali samo s psihološkim računom imetja in moči, tega, da je nekdo več ali manj vreden, in jih dojele kot nekakšno grožnjo za prihodnost (prim. Jer 38,1-6). Upirali so se, da bi se Jožefovo osrednje mesto iz njegovih sanj uresničilo kot gospostvo nad njimi, in se prepričevali, da sanj vendarle ni poslal Bog, temveč Jožefova častihlepna domišljija; zakrknjeni niso bili sposobni moliti, temveč so v srcu gojili zavist in sovraštvo do brata. To se je ob njegovi prostodušni razlagi drugih sanj, v katerih se njegovemu snopu niso priklanjali le žitni snopi enajsterih bratov, temveč so mu stregli in se mu

⁹ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 126.

¹⁰ Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 129.

¹¹ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 130.

priklanjali celo sonce, luna in enajst kokabimov,¹² stopnjevalo tako daleč, da so napravili zid med Jožefom in njegovim očetom ter seboj – užaljeni so se odpravili »stran od očetovega ognjišča, v prostovoljno pregnanstvo ... stran od Jožefa, da se ne zgodi kakšna nesreča ...«¹³ S tem so pokazali zaničevanje do Jožefa ter zavedno ali nezavedno hoteli prizadeti tudi svojega očeta, ker do njih ni pravičen, ker namreč »Jakob, gospodar, daje deseterico za enega.«¹⁴ In res je Jakob »sklonil glavo«, ko so ga zapustili sinovi, in jo po tistem le redkokdaj vzdignil.

V romanu pisatelj nakaže, da si je očital krivdo pred Bogom in ljudmi za preveliko ljubezen, ki jo je čutil do Jožefa. Da bi to svojo »neumnost« popravil, ga je poslal po svoje sinove na belem oslu. A zdi se, da Jožef ni začutil stiske bratov in se je brezobzirno odpravil ponje v oblačilo, ki je samo po sebi lahko še podžgalo njihovo zavist – v tančičnem ketonetu svoje pokojne matere Rahele, ki je simbolno nakazoval pravico do prvorojenstva.¹⁵ To videč so se bratje strašno razjezili; razcefrali so mu oblačilo na koščke in se zaprašili vanj, »kakor trop sestradanih volkov napade plen ... ni bilo nobenega zadrževanja in nobenega pomišljanja za njihov krvavo slepi pohlep; napravili so se, kakor da ga mislijo raztrgati na najmanj štirinajst kosov ... ›Dol, dol, dol!‹ so hropeč vpili in soglasno je bil s tem mišljen ketonet.«¹⁶ V hropeči izčrpanosti pa se je v bratih začela prebujati groza v misli na Jakoba – kaj bo dejal, ko bo izvedel, kako so napravili z njegovim »jagenjčkom« in Rahelino »deviško dediščino«? Misel vseh je bila, da Jožef »mora stran«, da »mora izginiti v jamo, da ga ne bo nič več«. Zvezali so ga in ga vrgli v globok, suh vodnjak. Jožef pa jih je prosil in rotil, naj ga osvobodite, ne zaradi njega samega, temveč zaradi njihovega skupnega očeta, saj ga bo konec od žalosti, če bo slišal

¹² Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 138.

¹³ Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 140.

¹⁴ Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 140. Kot pove pisatelj, je Jakob Jožefu iz ljubezni nekega dne strahoma podaril dragoceno oblačilo, *ketonet*, svoje pokojne druge žene Rahele, Jožefove matere. To tančico je Rahela nosila kot nevesta in je imela simbolni pomen nekakšne izvolitve. Kot v vseh antičnih družbah je obleka označevala družbeni status, v Svetem pismu pa je ta dar lahko pomenil tudi nekakšno kraljevsko okoliščino (prim. 2 Sam 13,18). Prav vprašanje suknje kaže na podobnost s Kristusom in njegovo suktnjo, ki so mu jo vojaki odvzeli pred križanjem. Podobno kot so bratje hoteli Jožefa umoriti v zavesti, kako zelo jih presega in da bo prišel do velike slave, tako so bili Judje ogorčeni, ko so slišali, da naj bi bil Emanuel višji od svetih očakov in da ga bo častila vsa zemlja (prim. Jn 8,58), zato so ga hoteli ubiti (prim. Mt 21,38).

¹⁵ Kot ugotavlja Stanko Gerjolj, nekatere interpretacije biblične zgodbe v Jožefovi halji odkrivajo Leino in Rahelino poročno haljo, ki naj bi bila po takratni tradiciji namenjena prvorojencu in je nakazovala pravico do vodstvenih položajev. Prim. S. Gerjolj, *Živeti, delati, ljubiti*, MD, Celje 2006. Prim. tudi J. Norman Cohen, *Self, Struggle & Change: Family Conflict Stories in Genesis and Their Healing Insights for Our Lives*, Jewish Lights Publishing, Woodstock 1996, 153.

¹⁶ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 174.

za njegovo smrt: »Nikar njegovi tesnobi ne dodajajte strahote z okrvavljeno obleko, zakaj njegova mehka duša tega ne bo prenesla, temveč bo padel na hrbet!«¹⁷ V suhem vodnjaku brez vode je po pisateljevih besedah prvič umrl – odsekal vso svojo preteklost in zanjo onemel.¹⁸ Pisatelj tri dneve Jožefovega trpljenja v jami imenuje »globoko zarezo«, »brezno«, »grob«. To je v primerjavi z biblično zgodbo dodatek, s katerim se pisatelj močno odmakne od biblične pripovedi, saj predpostavlja, da je Jožef do neke mere zaradi svoje nespameti sam zagrešil kruto kaznovanje, kot piše:

»Črne dni, ki so prišli pred Jožefovim vstajenjem. Z ostrimi bolečinami so ga namreč pripravili do tega, da je sprevidel, kako na smrt zgrešeno je bilo njegovo dotedanje življenje, in ga prisilili, da se je odpovedal vrnitvi vanj ... Držalo ga je kraljestvo mrtvih – ali bolje rečeno: držalo ga bo, zakaj kar kmalu je zvedel, da je šele na poti tja in da mora v Midijancih, ki so ga kupili, videti svoje vodnike v to deželo.¹⁹

Jožef je torej spoznal, da mora v kraljestvo mrtvih, to je v kraljestvo molka, v katerem bo izpolnil posebno poslanstvo.

Pisatelj ob tem poudarja, da je po tem dejanju v vseh bratih začel delovati glas vesti, toda brata niso upali rešiti iz jame, ker so se bali zase in za svoj ugled pri očetu Jakobu. Edinole Ruben, najstarejši, ki je sprva preprečil že bratomor, je v celoti začutil strahoto njihove krivde. Kot Hebrejec je vedel, da je počelo družinske enotnosti kri, in sklenil brata skrivaj potegniti iz jame in izpustiti na prostost. A Božji načrt je bil drugačen; namesto njega Jožefa reši karavana midijanskih trgovcev Izmaelitov, ko išče vode za svoje živali. Vzamejo ga s seboj in ga pokažejo njegovim bratom; Juda pa ga pred njimi očrni, zataji, da mu je brat, in jim ga proda za dvajset srebrnikov. Formalno so Jožefovi bratje rešili izročilo, ker niso ubili Jožefa, niso si umazali rok z njegovo krvjo, ampak so ga vrgli v vodnjak in prodali Midjancem. Zato so mislili, da je njihova krivda manjša.

¹⁷ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 191. Ker je Jožef torej »umrl mlad«, so se mu »življenjske moči onkraj jame hitro in zlahkoma obnovile«. Toda odtlej je »ostro ločeval med svojim sedanjim življenjem in prejšnjim, katerega konec je bila jama, in se ni imel več za starega Jožefa, temveč za novega«. Gl. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 11. Z izrazoma »stari« in »novi Jožef« Mann označuje odločno ločnico med sedanjim in prejšnjim Jožefovim življenjem - Jožef je za dotedanje življenje »izginil« in »onemel«. Prejšnji Jožef je bil »mrtev ... in olje, s katerim se je smel namazati, potem ko se je očistil prahu iz jame, je bilo natanko tisto, ki ga dajejo v grob mrtvim, naj bi se z njim mazilili v drugem življenju«. Gl. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 12.

¹⁸ Jožefov vodnjak je v nasprotju z vodnjakom »žive vode«, iz katerega je Jezusa dala piti Samarijanka, pravi grob, v katerem ni bilo vode in v katerem je bilo Jožefu namenjeno počasno umiranje v temi. Iz tega groba odide Jožef, ko ga Bog pošlje naprej, da bi rešil brate in vse ljudstvo.

¹⁹ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 13

Ko so vest o tem, da je žival raztrgala Jožefa, sporočili očetu, je Jakob žaloval za Jožefom in je padel po tleh, ne v navadno omedlevico, temveč v odrevenelost, kot da mu je telo popolnoma okamnelo. Potem ko je minilo nekaj časa, se je navezal na najmlajšega Benjamina. Z nebogljenostjo je premišljal, kako bi se odpravil v jamo, v spodnji svet, in pripeljal Jožefa »nazaj na vrh«.²⁰

Jožefovo povišanje na egiptovskem dvoru in preizkus kreposti. Pot v Egipt Jožefu pomeni potovanje v deželo spodnjega sveta, med Šeolčane, v »žalostni spodnji svet«, »v deželo, ki ji je oče tako odločno nenaklonjen, v domovino Hagare, v opičjo egiptovsko deželo«; Jožef na to deželo gleda v luči grozljivih načel, »priležništva s smrtjo, neobčutljivosti za greh«.²¹ V poglavjih, ki opisujejo Jožefovo življenje in njegov vzpon na egiptovskem dvoru, je pisatelj zašel v izjemno epsko širino in biblični zgodbi pridal zelo veliko svojih interpretacij dogajanja, ki v glavnih črtah sicer hoče slediti svetopisemski pripovedi, a se zaradi močno subjektivne karakterizacije delujočih oseb, še posebej Jožefa, ter množstva novih oseb, ki sodelujejo pri njegovi usodi, od nje močno oddalji. Kljub vsemu ostaja tudi v romanu bistven poudarek tisti, o katerem govori Sveto pismo, ko pravi: »Gospod pa je bil z Jožefom, zato je bil uspešen človek ...« (1 Mz 39,2) A Jožef je v nasprotju s svetopisemsko pripovedjo v romanu prikazan zelo človeško, ko premišlja o krivdi »zaupljivosti«, zaradi katere je prišel v jamo. Vendar obenem nikoli ni prišel v skušnjava, da bi gojil zamero, sovraštvo ali maščevalnost do bratov.

Odmikov od svetopisemske pripovedi je zaradi pisateljevega prizadevanja po psihologizaciji oseb veliko. V prizadevanju, da bi poudaril »človeško«, pisatelj pripovedi prida slikanje Jožefovih skušnjav, da bi med samo potjo v Egipt ubežal karavani in šel nazaj k očetu Jakobu ter spet postal njegov ljubljeneec. Od tega naj bi ga odvrnila zavest, da bi bil »bedast spodrseljaj, če bi hotel z begom podirati božje načrte«. Odmik od svetopisemske pripovedi se kaže tudi v uvedbi novih oseb, kot sta npr. dobri in slabi pritlikavi služabnik Potifarja, ki na simbolni ravni lahko

²⁰ Jakoba, ki si je sam zato, da bi od starosti oslepelemu Izaku z zvijačo izmamil prorojenstvo, pokrtil roke s kožo kozličkov, da bi bil podobnejši bratu Ezavu, starejšemu od njega in bolj poraščenemu, ob svojem času prevarajo njegovi lastni sinovi. Ti vzamejo kozlovo kri in z njo prepokajo suktnjo, dragoceno Jakobovo darilo Jožefu. Da bi se izognili obtožbi o bratomoru in prikrili zločin, ustvarijo scenarij, ki naj v Jakobu zbudi misel, da je sina ubila divja zver. »Zlo se vrne prav v obliki, ki si jo je zamislil Jakob ... Jakob se je preoblekel v zver, da bi premagal Ezava, zdaj postanejo zveri njegovi sinovi. V tem smislu dobi močnejši pomen prerokova beseda: »Rahela objokuje svoje otroke, ne da se potolažiti zaradi otrok« (Jer 31,15).« Odtlej je Jožef za Jakoba mrtev in mrtev postane tudi za brate, ker ima suktnja, dokaz o smrti, »pravno težo in brate osvobodi dolžnosti, da bi še naprej odgovarjali za brata.« Prim. M. I. Rupnik, »Brate iščem«, Lectio divina o egiptovskem Jožefu in avtorjeva razlaga kapele Odrašenikova mati, Ognjišče, Koper 2000, 42-43.

pomenita glas vesti in glas skušnjavca, ki vabi v zlo. Prvi, Bogoljub, je Jožefu naklonjen in ga skuša zavarovati pred zavistjo pritlikavca Duduja; Dudu pa Jožefa s spletkarjenjem skuša pognati z dvora in končno sodeluje kot zlobni obrekljivi prišepetovalec v Jožefovi zgodbi s Potifarko, ki povzroči Jožefovo drugo kaznovanje v egiptovski ječi. Jožef je razpet med njima in se končno odloči za vest in zvestobo obljubi, ki jo je dal Bogu. Prizadevanje po psihologizaciji, ki ga v biblični pripovedi ni, se kaže tudi v pisateljevem poudarjanju Jožefovega zavestnega truda, da bi ga ljudje kljub njegovi sreči in vzpenjanju na dvoru dobro sprejemali, da bi mu torej odpuščali njegovo srečo.²² Še bolj se kaže pisateljeva subjektivna interpretacija Jožefa in njegovega notranjega doživljanja v večkrat ponavljani misli o tem, da naj bi namreč Jožef v mladosti mislil, da ga ljudje morajo imeti raje kakor sami sebe, in šele v Egiptu, torej v »novem življenju«, spoznal, da je tako mišljenje zmotno.

V prizadevanju po večji privlačnosti romaneskne zgodbe in Thomas Mann v svojem romanu veliko pozornosti nameni Jožefovi preizkušnji kreposti na egiptovskem dvoru. Iz kratko opisanega prizora v 1 Mz 39,7-20 je izoblikoval dolgo, tragično obarvano ljubezensko pripoved o Potifarki (Mut, Peteprejevi ženi) in njenem bolestem, tragičnem ljubezenskem poželenju do privlačnega Jožefa.²³ V zgodbi skuša Potifarko opravičevati, s tem ko poudarja, da v svojem zakonu ni živela iz ljubezni, da je bila »prihranjena«, neomadeževana in še nikoli ni izkusila poželenja in strasti moškega, in da se je v njej poželenje do Jožefa prebudilo proti njeni volji in je zaradi tega cela tri leta močno trpela. Pisatelj torej v primerjavi s svetopisemsko pripovedjo, ki v ospredje postavlja Jožefovo krepost in zmago nad vsakovrstnimi skušnjavami, zgodbo izjemno razširi, pri tem pa gre v Potifarkini norosti zaradi ljubezenske sle do skrajnosti – pove, da je ta celo pomislila, da bi dala zastrupiti svojega moža in se na ta način povezala z Jožefom. Tako grozljivih razsežnosti in skrajno tragičnega razpleta v smislu popolne duševne obsedenosti, demonskosti in norosti zavračane Potifarke ljubezenska zgodba v Svetem pismu niti malo ne nakaže. Pri Jožefu naj bi v zvezi s Potifarko med drugim šlo za »vedoželjno simpatiziranje s prepovedanim« – v njem je bilo tudi nekaj »samozavestne prešernosti, zaupanja vase, da gre z nevarnostjo lahko precej daleč – saj bo, če bo sila, še zmeraj lahko smuknil nazaj ... Mogoče je šlo še celo za skrivno vednost o lastni poti in njenih ovinkih, za slutnjo, da se bo po krajšem obtoku spet enkrat dopolnila in da ga bo šele kdaj drugič mogoče pahnilo v jamo, ki se ji tako

²¹ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 28.

²² Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 276.

²³ O motivu zavrnjene ženske v svetovni literaturi in pri Thomasu Mannu prim. E. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, geslo *Frau, Die Verschmähte*, 160–170.

ali tako ne moreš izogniti, če naj se izpolni, kar je zapisano v knjigi načrtov.«²⁴ S tihim in glasnim očitanjem Jožefove lahkomišelnosti v ljubezenski igri se avtor močno oddalji od pomena, kot ga ima ta zgodba v Svetem pismu. Kot pisatelj sam omenja, se je v zgodbi naslanjal na več različic Potifarkine zgodbe: po njegovem najverodostojnejša, pa tudi najbolj skopa je v Koranu, v sedemnajstih perzijskih pesmih, v pesmi Firdusija, razočaranca, za katero se je odločal na stara leta, in v Džamijevi pozno izpopolnjeni pripovedi.²⁵

Kakor v prvi jami je Jožef tudi v egiptovski ječi, kamor je prišel po obrekovanju Potifarjeve žene, skesano priznal svojo krivdo in bilo mu je hudo zaradi očeta in pred njim ga je bilo sram, ker je prišel tako daleč, da »se je v deželi odmaknjenosti znova spraval v jamo. ...«²⁶ Toda ni se branil pred obrekovanjem in ni gojil zamere, temveč je ohranjal trdno zaupanje, da se njegove sanje še niso uresničile in da je še na poti. Ker je kljub skušnjavam ohranil čistost, je bil dalje sposoben prerokovanja oziroma razlage sanj, to pa ga je rešilo egiptovske ječe. Pisatelj se v Jožefovi razlagi sanj sojetnikoma točaju in peku ter dogodkov, ki iz tega sledijo, zvesto drži svetopisemskega besedila. Pokaže, da je bila nepravilnost, ki jo je Jožef pretrpel, popravljena z najvišjim priznanjem, z njegovim zmagoslavjem. Čistost duha mu je omogočila, da je znova pravilno razložil »dvojne sanje«, ki jih je sanjal najvišji v deželi, sam faraon. Najprej se mu je sanjalo, da je iz vode prišlo sedem debelih, tolstih krav, a za njimi sedem grdih, mršavih in zlakotenih krav. Nato se mu je še sanjalo, da je stal samotni na bregu in zagledal, kako iz rodovitne zemlje pride bilka in na njej požene sedem klasov, drug za drugim, vsi na enem stebelu, debeli in kleni. A takoj, ko se je hotel tega razveseliti, je pribodlo na plan še enkrat sedem klasov, brezupnih, gluhih, mrtvih in suhih, ker jih je posmodil vzhodni veter, in komaj so se zanikrno razvili za tolstimi, so ti že izginili, kakor da so prešli v le-one, kakor da so grin-

²⁴ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 479.

²⁵ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* III, 543. Lik Potifarke pri Thomasu Mannu v nekatereh potezah spominja na Potifarko v patriarhadi *Joseph und Zulika* švicarskega avtorja Johanna Jakoba Bodmerja iz leta 1753. V njej je zapeljivka spremenjena v sentimentalno žensko dušo, ki postane žrtev satanskih prišepetavanj. Thomas Mann v romanu njeno zgodbo še nadaljuje: pove, da se ta z Jožefom nikoli več ni srečala in da se je od takrat, ko ji je spodletel poskus, da bi »iz častnega življenja pobegnila v človeško«, morala vrniti v prejšnjo obliko življenja. Do moža je čutila več topline kot prej, hvaležna mu je bila, da je sodil »kakor bog, vzvišeno nad človeško srce«, in mu ostala poslej brezgrajno vdana častna soproga«. Tudi Jožefa ni preklinjala zaradi trpljenja, ki ji ga je nakopal ali ki si ga je nakopala zaradi njega; »zakaj trpljenje iz ljubezni je nekaj posebnega, tako da se še nikoli nihče ni kesal, da ga je prenašal«. Jožef pa se je poročil s hčerjo velikega duhovnika Re-Horatheja, ki mu jo je izbral sam faraon; s šestnajstletno deklico Asnat. Ta je Jožefu povila dva sinova, Manaseja in Efraima.

²⁶ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 26, 28.

tavi klasi požrli debele. Jožef je faraonu razložil, da so sanje samo ene, ne dvojne; dvakrat se mu je sanjalo, da je bolj zanesljivo, da se mu bodo sanje zagotovo uresničile, in sicer kmalu:

»Sedem rejenih let bo prišlo,« je spregovoril malodušno, »in sedem let draginje«.

»Prav gotovo in brez odlašanja,« je rekel Jožef, »saj ti je bilo dvakrat naznanjeno«.

Faraon je uprl oči vanj.

»Nisi se mrtev zgrudil, ko si vedeževal,« je rekel nekako občudujoče.

»Če ne bi zvenelo tako trdo in kaznivo,« je odgovoril Jožef, »bi bilo treba reči, da je čudno, kako da se faraon ne zgrudi mrtev, saj je on vedeževal.«²⁷

Faraon je Jožefovi razlagi sanj verjel, ta pa je pripravil načrt, ki bo deželo rešil katastrofe sedmih let lakote, in faraonu dejal:

»Vsaka stvar je enkrat prvič ... Ampak zelo dolgo poznamo že zavestno skrb in razumno izkoriščanje časa. Če bi bil Bog postavil dobo prekletstva pred dobo blagoslova in če naj bi se začelo jutri, se ne bi dalo nič pomagati in bi bilo vse zaman, tako da bi posledic, ki bi nastale med ljudmi zaradi mršavih let, niti poznejše obilje ne moglo popraviti. Ampak zdaj je ravno narobe in tako je čas – ne, da bi ga zapravljali, temveč da popravimo pomanjkanje z obiljem in dosežemo izravnavo med obiljem in pomanjkanjem, da obilje prihranimo in z njim nahranimo pomanjkanje. To je napotek, ki je v tem zapovrstju, ker so najprej prišle na plan rejene krave in šele za njimi mršave, tako da je gospodar pregleda poklican in naročen, da prehrani pomanjkanje.«²⁸

Faraon ga je zaradi njegove razumnosti in pravičnosti močno povzdignil na dvoru; Jožef je prejel veliko naslovov in vsa imena bi bilo mogoče povzeti v eno samo ime: »Hranilec«.²⁹

3. Srečanje pri Jožefu v Egiptu, kesanje bratov in Jožefovo odpuščanje njihove krivde

V drugem tematskem delu pisatelj z delnimi odmiki sledi bistvu svetopisemskega sporočila, ki govori, kako so Jožefovi bratje v stiski in lakoti po očetovem naročilu krenili v Egipt po žito. Tam jim je Jožef pripravil podobne preizkušnje, kot jih je bil prej deležen sam, da bi se prepričal o njihovem kesanju za storjene grehe in njihovi pripravljenosti na resnično spravo celotne družine. Tu so se Jožefove mladostne sanje o žitnih snopih v polnosti uresničile, saj so se bratje pred njim priklanjali

²⁷ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 165.

²⁸ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 169.

²⁹ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 217.

in pred njim padli na obraz, ne vedoč, da je njihov brat, obenem pa jim je Jožef daroval polne vreče žita in jih nahranil, kot so nakazovale njegove sanje.

Bratje so po uspešno opravljenih preizkušnjah doživeli askezo, očiščenje od krivde. Tako kot nekdanj oni njega, jih je sumil ovaduštva, jih vrgel v zapor, jim v znamenje opomina in odpuščanja daroval žito in denar, v žitno vrečo najbolj nedolžnega med njimi, Benjamina, fanta »dobrotnih oči«, ki si »še nikoli v življenju ni naprtil nobenega hudodelstva na pleča«,³⁰ pa podtaknil največjo faraonovo dragocenost, njegovo srebrno čašo, iz katere ta pije in vedežuje. Tako se je hotel prepričati, ali bodo bratje Benjamina, ki se ob obtožbi ni branil, temveč je »molčal in povesil je glavo na prsi«, izločili, ali so se končno zavedli, da lahko delujejo samo skupaj in da bi bila neodpuščljiva krivda, če bi znova prizadeli svojega očeta.

Jožef je bratom v romanu na različne načine dal slutiti, da o njih ve več, kot bi si lahko mislili – Egipčanom je na primer naštel imena Jakobovih sinov, natančno po vrsti, pri čemer je svoje ime izpustil, da so se bratje nad tem čudili; Benjaminu pa je pojasnil, da to vedenje dobi po nadnaravni poti, prek srebrne čaše s klinopisnim napisom. V njej, kot pravi Jožef, vidi tudi podobo Benjaminove pokojne matere, »katere lica so dehtela kakor cvetni lističi vrtnice«, ter podobo sedemnajstletnega dečka, pisano našemljenega, ki se odpravlja na ježo, svojo skorajšnjo pogubo in grob. Benjamin se prestraši in sive oči se mu do roba napolnijo s solzami, saj v tej podobi prepozna svojega pogrešanega brata Jožefa; a Jožef mu zagotovi, da je grob na podobi samo simbolen – »grob je po naravi prazen ..., kamen je odvaljen«.³¹

Jožefove skrivnostne besede ustvarjajo v romanu napeto atmosfero in stopnjujejo čustveno vznemirjenje, žalost in kesanje njegovih bratov. Ta se jim da prepoznati šele takrat, ko se po preizkušnji z Benjaminom prepriča, da nikoli več ne bi napravili česa takšnega, kar so napravili z njim, ker so spoznali vrednost ljubezni krvne družine kot celote in ceno ljubezni njihovega očeta.³² Juda, ki je nekdanj Jožefa prodal, se zdaj odločno zavzame za Benjamina in se upre predlogu, naj v Egiptu ostane samo Benjamin, vsi drugi pa se smejo vrniti k očetu, in hišnemu oskrbniku Maiu pravi:

»Še misliti ni! O tem ne more biti govora, mojster hišni oskrbnik, zakaj jaz mislim nastopiti pred tvojim gospodarjem, naj sliši Judove besede, trdno sem odločen spregovoriti pred njim ... Zakaj vsi skupaj smo

³⁰ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 402.

³¹ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 391. Besede spominjajo na novozavežno poročilo o Kristusovem vstajenju, kjer žena pride pred prazen grob; kamen pred njim je odvaljen (prim. Mt 28,2; Mr 16,3-4; Lk 24,2; Jn 20,1).

podrejeni v tej stvari sodbi in kakor eden stojimo v zvezi s tem dogodkom. Poglej, tale najmlajši je bil vsa svoja leta nedolžen, ker je bil doma. Mi drugi smo bili po svetu in smo postali krivi v njem. Še malo ne mislimo igrati čistih in njega pustiti na cedilu, ker je postal kriv na popotovanju, mi pa smo ravno v tej zadevi nedolžni. Gremo, odpelji nas vse skupaj z njim vred pred stol tržnega gospoda!«³³

Tako brate spet privedejo pred Jožefa, tam pa Juda, »ki je v življenju še največ pretrpel, ki je bil najbolj podkovan v krivdah in je bil zato poklican za govorjenje – zakaj krivda ustvari duha – in seveda obrnjeno še bolj: brez duha sploh ni krivde« njihovo skupno odločitev odločno ponovi in pravi:

»Kaj pa naj rečemo mojemu gospodu in kakšen smisel bi kajpak imel poskus, da bi se pred njim opravičevali? Krivi smo pred teboj, moj gospod – krivi v tem smislu, da je bila čaša najdena pri nas, pri enem od nas, se pravi: pri nas. Kako je stvar prišla v oprtnik našega najmlajšega, nedolžnega, ki je zmeraj tičal doma – tega ne vem. Mi ne vemo. Brez moči smo, o tem ne moremo nič ugibati pred stolom svojega gospoda. Ti si mogočnej in si dober in hudoben, povzdigujoč in pehaš na dno. V tvojih rokah smo ... Ni bila brez pomena tožba našega očeta, starega, da smo ga oropali otrok. Glej, pokazalo se je, da je imel prav. Mi in ta, pri katerem je bila najdena čaša, smo usojeni svojemu gospodu za hlapce.«³⁴

Judov govor pred Jožefom, v katerem mu da vedeti, da se ne morejo vrniti k Jakobu, če niso vsi, in v katerem se docela uresničijo Jožefove mladostne sanje v Judovih besedah, da so »svojemu gospodu usojeni za hlapce«, pomeni vrhunec romana. Juda se hoče s prostovoljno žrtvijo odkupiti za prejšnjo krivdo. Jožefu pove, kako je Jakob po odhodu Jožefa »padel na hrbet in odrevenel«, kako se zdaj drži Benjamina »z odrevenelo roko, ker je to moje edino, odkar je razmesarjen, razmesarjen edini«. Če bi se enako zgodilo še z Benjaminom, bi se moral po Jakobovih besedah »svet razpočiti v nič«. ³⁵ Jožefu prizna, da so on in njegovi bratje sami storili zločin nad Jožefom, ter izpove svojo pripravljenost, da se iz ljubezni do očeta in bratov namesto Benjamina pokori za krivdo vseh, kot pravi:

»Namesto njega obdrži za svojega hlapca mene, tako da boš dobil potrebno zadoščenje, ki je mogoče, ne pa nemogoče; jaz se bom namreč

³² Morda je Jožef zato naročil, naj dobi Benjamin petkrat več hrane kot drugi, da bi preveril, ali so še v objemu zavisti, kot so bili takrat, ko so Jožefu zavidali posebno ljubezen, ki mu jo je izkazoval oče Jakob. Tako je bila čaša podtaknjena prav v Benjaminovo vrečo; Jožef je hotel preveriti, ali ga bodo bratje izročili zaradi kraje ali ne in ali bodo imeli stvar za dejanje, ki je skupno vsem. Hoče se prepričati o njihovi ljubezni do očeta. Prim. M. I. Rupnik, »Brate iščem«, 96.

³³ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 404.

³⁴ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 408.

³⁵ Prim. T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 412.

pokoril, pokoril za vse. Tukaj vpricho tebe, nenavadni, naj primem prisego, ki smo jo prisegli mi bratje, grdo prisego, s katero smo se zavezali – z obema rokama jo primem in jo prelomim na kolenu čez pol. Naš enajsti, očetov jagenjček, prvorojenec prave – sploh ga ni raztrgala žival, temveč mi, njegovi bratje, smo ga nekoč prodali po svetu.«³⁶

Bratje so pred Jožefom »stali blede, pa čeprav globoko olajšani, ker je bilo to spravljeno na dan«. Toda niso hoteli sprejeti Judove žrtve in oglasila sta se najstarejši in najmlajši brat. Ruben je zaklical: »Kaj se pa to pravi!«; Benjamin pa je sunkoma vzdignil roke in nepopisno zakričal: In Jožef? Jožef pa se je vzdignil s stola in lesketaje so ga polivale solze po licih. Vse Egipčane je poslal iz prostora, nato pa razširil roke in se dal prepoznati svojim bratom. Jožef jih pokliče in jim pravi:

»Tak stopite vendar sem k meni ... Ja, jaz sem. Jaz sem Jožef, vaš brat, ki ste ga prodali v Egipt – nič si tega ne ženite k srcu, je bilo že prav. Povejte, je moj oče še živ?«³⁷

Ganjeni so ga gledali, Benjamin pa mu je hlipajoč dejal:

»Nisi mrtev, veliko stanovanje smrtne sence si postavil na glavo, zavihtel si se do sedmega stebra in postavili so te za metatrona in no-tranjega kneza, saj sem vedel, vedel sem, visoko si povzdignjen in gospod ti je napravil prestol, podoben svojemu!«³⁸

Jožef pa je odgovoril: »Ne govori, ni tako davno in ne tako daleč stran in nobene tolikšne slave ne poznam, poglavitno pa je, da nas je spet dvanaajst.«³⁹

Zgodba v svojem vrhu razkrije, da gre pot ljubezni prek zla, ki ga pretrpi. Zlo, ki so ga počeli bratje, se spremeni v dobro. Pokaže se, da zlo ni trdno, trdna pa je Božja obljuba.

4. Srečanje celotne Jakobove družine v Egiptu in dokončna sprava med brati

Ganjeni bratje so takoj pomislili na očeta Jakoba, ki ne ve, da je Jožef živ in da se je visoko povzpел v svetu in da zavzema bleščeč položaj pri poganih. Jožef pa je bratom naročil, naj pokličejo Jakoba, naj pride v Egipt. Za brate in očeta je že prej izbral pokrajino Gosen, imenovano tudi Gosem ali Gošen, »ker še ni čisto prava egiptovska dežela ..., tako da boste lahko tam živeli od rib v izlivu in od mastnih polj, lepo sami zase, da ne boste imeli kaj prida opraviti z otroki Egipta in z njihovo razumnostjo in da ne bo trpela vaša izvirnost«.⁴⁰ Tako je sam faraon

³⁶ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 413.

³⁷ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 416.

³⁸ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 414.

³⁹ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 414.

⁴⁰ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 419.

povabil vse Jožefove domače v egiptovsko deželo, v kateri jim bo dal zemljo za naselitev.

Romaneska zgodba se v tem delu znova odmakne od svetopisemske pripovedi. Opisuje Jožefove brate, ko se v stiski in tesnobi pred očetom z novico o tem, da je njihov brat živ, vračajo domov. Naloga zanje je huda in bojijo se, da bo Jakob bodisi »padel vznak« bodisi »... umrl od veselja, se pravi od pretresa in groze od same sreče, tako da bo Jožefovo življenje zanj vzrok smrti ... Poleg tega bo ob tej priložnosti skoraj nezogibno prišlo na dan, da sicer niso morilci nekdanjega dečka, za kar jih je Jakob ves čas na pol imel, da pa so na pol vendarle to in samo po naključju ne v celoti, in sicer zaradi iznajdljivosti Izmaelcev, ki so ga spravili v Egipt.«⁴¹

Toda njihov strah je prazen; oče ob srečni novici sklene: »Moram tja dol in ga videti«,⁴² s seboj pa vzame nad sto ljudi Izraela. Ko mu Juda pokaže njegovega sina Jožefa, moškega srednje močnega života, oblečenega kakor veljaki tega sveta, ravnokar stopajočega s svojega voza in iz zlatega koša svojega vozila, mu Jakob stopi naproti, a ga sprva ne prepozna. Šele ko se Jožefu oči napolnijo s solzami in stečejo čez rob, v njih vidi Raheline oči; takrat Jakob povesi glavo na ramo odtujenega in grenko zajoe.

Jožef očeta prosi odpuščanja, pri čemer se pisatelj sprašuje, čemu – in si razlaga: morda je Jožef s tem mislil »na objestnost ljubljenega in nepopravljivo pobalinstvo, na kaznivo zaupanje in slepo predrznost, na sto in sto norosti, za katere se je spokoril z molkom rajnih, ker je živel za hrbtom starca, ki se je pokoril z njim vred.«⁴³ Jakob se vzravna z njegove rame in mu pravi: »Bog nama je odpustil ... Saj vendar vidiš, ker te je vrnil, tako da bo Izrael zdaj lahko blaženo umrl, ker si se mi pokazal.«⁴⁴

V nadaljevanju roman obnavlja svetopisemsko pripoved, ko govori o Jakobovem blagoslovu Jožefovih sinov, o Jakobovi smrti in njegovem pokopu v Mahpelatu, v dvojni votlini, ob njegovi prvi ženi Lei, materi šesterih, iz katere je izšel dedič; in končno o tem, kako je Benjamin po naročilu svojih bratov Jožefa prosil, naj jim odpusti in se jim ne maščuje za storjene grehe, zdaj, ko njihovega očeta ni več. Jožef ni prav verjel, da bi takšna prošnja resnično prišla iz ust umirajočega očeta, saj je ta vedel, da te besede niso potrebne. Brate pa je pomiril in jih sam prosil za odpuščanje. Pripoved se konča v popolni spravi in sreči, kot pravi pisatelj:

⁴¹ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 428.

⁴² T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 451.

⁴³ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 473.

⁴⁴ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 473.

»Tako jim je spregovoril in zasmejali so se in obenem zjokali in vsi so stegovali roke proti njemu, ko je stal med njimi, in se ga dotikali in tudi on jih je božal. In tako se končuje lepa zgodba in božja iznajdba o Jožefu in njegovih bratih.«⁴⁵

5. Sintetična primerjava Mannovega romana s svetopisemsko pripovedjo

Roman Thomasa Manna je zapisan v homerskem slogu: v nasprotju s svetopisemsko pripovedjo, polno neizrečenega, neizrekljivega, skrivnostnega in človeškim čutom nedostopnega, avtor prav vse, kar omenja, natančno izoblikuje, da bi prikazal osebe in stvari v njihovi čutni pojavnosti, v njihovih prostorskih in časovnih razmerjih. Toda kljub obsežnosti Mannove literarne interpretacije Jožefove zgodbe in njegovemu prizadevanju, da bi bralcu prišel naproti z nadrobnimi, oprijemljivimi opisi, je biblična zgodba mnogo bolj nabita z vsebino. S tem, ko avtor vse natančno opiše, obenem tudi oslabi napetost pripovedi – preprečuje na primer, da bi ob najstrašnejših dogodkih, ko denimo bratje vržejo pretepenega in razmesarjenega Jožefa z raztrganim ketonetom v suh vodnjak in ga kljub njegovemu rotenju pustijo tam, nastala mučna napetost, ki je sicer značilna za svetopisemsko zgodbo. Ker avtor romana vse osebe in dogodke natanko izoblikuje, ker izgovori vse njihove misli in občutja, potekajo dogodki v primerjavi s svetopisemsko zgodbo, v kateri je poudarjeno samo tisto, kar je pomembno za cilj dejanja, vse drugo pa ostaja v temi – kljub pogosto strašljivi vsebini le s šibko napetostjo.

Kljub trudu Thomasa Manna, da bi like Jožefa in njegovih bratov s pomočjo psihologije oblikoval v njihovi čutno-čustveni globini, v njihovih čustvenih vzponih in padcih, pa je Jožef v biblični pripovedi veliko globlji. Pokaže se, da natančno opisovanje in razlaganje oseb, dejanj in dogodkov, krajev in časov, ki jih v bistvu nikoli ni mogoče do kraja razložiti, deluje proti samemu namenu avtorjev, ki se jim svetopisemska zgodba zdi prekratka in bi jo zato radi spravili v daljšo literarno obliko – ne glede na trud jo vselej lahko samo okrnijo v njenem bistvu, saj tudi z najbolj poglobljenimi psihološkimi opisi ne morejo poseči po najglobljih, najbolj zamotanih plasteh človeške duše in njenih notranjih konfliktov.⁴⁶

Če gledamo na Mannovo pripoved kot na realistični roman, samostojen in neobremenjen od biblične zgodbe, odkrivamo pisatelja kot iz-

⁴⁵ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 550-551.

⁴⁶ Pozornost zbujejo denimo Goethejeve besede o Jožefovi zgodbi iz Svetega pisma: »Zelo ljubezniva je ta naravna zgodba, samo videti je prekratka in človeka mika, da bi jo izpeljal v vseh podrobnostih.« Navaja J. Moder, *Spremna beseda o avtorju*, v: T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* IV, 585.

jemnega epika, ki se izvrstno vživlja tako v svet preprostih pastirjev, kot jih predstavljajo Jožefovi bratje, kot tudi v svet izobraženstva in aristokracije; v svet mladega odraščajočega izjemno lepega mladeniča, pa tudi v čustveno doživljanje telesno in duševno zatrte aristokratske dame – izjemen je v retoričnih, intelektualnih besednih igrah in dvobojih, ki jih bistri Jožef vodi z najbolj izobraženimi in intelektualno močnimi egiptovskimi veljaki, obenem pa ravno tako plastično izriše trdost govora preprostih neomikanih Jožefovih bratov, ki si prošnjo za oprostitev Benjamina pri takrat še nepoznanem Jožefu morajo celo zapisati na list papirja (Juda). Odličen je v slikanju življenja v Egiptu, njegove fevdalne aristokracije, gosposke plasti, v kateri je človek utesnjen v točno določeni družbeni sestavi in njenih pravilih. V nasprotju z Egipčani, ki se vedejo in govorijo vzvišeno (Potifarka itn.), so Jožefovi bratje in njihov oče Jakob izrisani veliko bolj prvinsko, spontano, neizumetničeno, robato in iskreno. Zato kljub negativni vlogi, ki jo igrajo Jožefovi bratje, kljub njihovem nenehno tlečemu ljubosumju in zavisti delujejo bolj simpatično in domačnostno kot vsi prebivalci »kraja mrtvih«. V globini jih namreč vse medsebojno povezuje pripadnost istemu očetu Jakobu in vera v istega Boga, tako da se njihovo sovraštvo do mlajšega, bolj omikanega in priljubljenega ter uspešnejšega brata pokaže le kot narobe obrnjena ljubezen, ali kot pravi avtor, »kakor vsesplošna priljubljenost z negativnim predznakom«. ⁴⁷ Med egiptovskim ljudstvom Jožef nikoli ne doživi dotika takšne ljubezni, kot jo tudi nezavedno čuti do svojih bratov in svojega očeta.

Thomas Mann v liku Jožefa močno poudarja radost nad čutnim obstajanjem. Kljub temu, da že svetopisemska zgodba kot podlaga pripovedi govori o Božjem, pa bralec v romanu tega ne začuti dovolj. Zdi se, kakor da bi Mann kljub govoru o Najvišjem ves čas vendarle ostajal v svetu sedanosti, ki ne vsebuje ničesar skrivnostnega. Zdi se, kot bi nas prijatelj hotel pripraviti do tega, da se nam njegov lik Jožefa v svoji naivni očarujoči lepoti s kančkom prešernega samoljubja in samozaverovanosti prikupi. Toda pričakovanje bralca, ki pozna biblično zgodbo in jo dojame v vsej njeni vsebinsko-oblikovni razsežnosti, je drugačno in se s takim Jožefom ne more poistovetiti ali ga občudovati. ⁴⁸ Preveč je poudarjeno čutno, življenjsko, vsa verska in etična doživetja se končno stekajo v čutnem doživljanju. Pri tem je presenetljivo, da je kljub skopim besedam v biblični pripovedi mnogo več odkrite in prikrite strasti, ki vodi vsa dejanja in osebe do končne sprave Jakobove družine. To se lahko zgodi

⁴⁷ T. Mann, *Jožef in njegovi bratje* II, 11.

⁴⁸ Prim. E. Auerbach, *Mimesis*, Literarno-umetniško društvo Literatura (zbirka Labirinti), Ljubljana 1988, 18.

zato, ker pisca v pisanju vodi stroga zavezanost resnici pobožnega izročila, ki ne dovoljuje, da bi se po svoji domišljiji izmišljal in pridajal ljudem in stvarjem vse tisto, o čemer izročilo ne govori. Piscu svetopisemske pripovedi gre samo za resnico, za prikaz edino resničnega in pravega sveta, v katerega je treba verovati, saj posreduje neomajen nauk in trdno obljubo, ki jo Bog vselej brezpogojno uresniči. Jožefova zgodba denimo vsebuje brezpogojno obljubo, da Bog vodi človekovo življenje in tistega, ki potrpežljivo zaupa vanj, rešuje iz vseh preizkušenj in ga ti-sočkratno nagradi za zvestobo. Pisec biblične pripovedi ne čuti nikakršne želje, da bi s čutnim podajanjem bralcu ugajal, temveč je tiransko, asketsko zavezan resnici.

Biblična zgodba o Jožefu si ne samo bralca, temveč tudi celotno resničnost podvrže, je vedno nad njima, ker temelji na presežnem; literarizirana, ki se hote ali tudi nezavedno spusti na človeško raven, pa bralcu samodejno narekuje, da do nje vzpostavi kritičen odnos analize. Ker se v njej avtorjeva razlaga tako razbohoti, da se pogosto zdi, kot da osebam v njej nič ne more priti zares do živega, se v njej razkroji vtis resničnosti in bralec zgodbi lahko verjame, ali pa tudi ne. Tako je na primer neprepričljiv prizor Jožefovega razkritja pred brati in njihovega odziva na to dejanje – zdi se, da je Jožef vse poteze in ravnanje ob srečanju z brati racionalno premislil in pri tem imel v mislih čim večji vtis, ki ga bo napravil na brate; s tem bralec hote ali nehote začuti, da Mannove zgodbe ne vodi podrejenost temeljnemu svetopisemskemu sporočilu, temveč jo sestavlja avtor sam po svoji logiki. Kljub zvestobi izvirniku glede vseh glavnih motivov in idej motijo psihološki orisi oseb, ki so posebej v liku Jožefa marsikdaj neustrezni glede na vtis, ki ga daje izvirnik. Ne gre za to, da bi moral biti Jožef kakšen idealen junak; tudi v Bibliji se pisec ne izogne, da ga ne bi prikazal kot bitja z realnimi notranjimi protislovji, kot se na primer zgodi ob prizoru s Potifariko, ko Jožef zmaga v boju med šibkostjo telesa in močjo duha, zavezanega obljubi. V Mannovem romanu je neprepričljivo ravno to, da sam skuša razrešiti Jožefova notranja protislovja; govori na primer o njegovi strasti do Potifarke, toda strastno čutenje se zdi neprepričljivo, tako da je videti, kot da pri Jožefovi zavrnitvi ne gre za odpoved, žrtvovanje v zavesti zvestobe gospodarju, Očetu in Njegovemu načrtu z njim, temveč da gre zgolj za igro, za preizkušanje človeških meja. Tudi končni prizor sprave med brati ni prepričljiv, saj ne daje čutiti globine njihovega doživljanja kesanja; bolj kot to se v njem kaže avtorjeva želja po nekakšni umetni harmonizaciji dogajanja, ki bo izravnala vse, kar je ostalo še nerazrešeno, ki bi na hitro, brez višjega posega, zgladila vse značaje, ki so se prej kazali v precej drugačni podobi. S tega vidika je lahko pomenljiva Mannova samopresoja tega njegovega dela, ki s svojo snovjo ostaja pravzaprav v območju sage: vsebovana je v njegovi oznaki, da je njegov

roman bolj »spomenik stanovitosti in vztrajnosti kakor pa spomenik umetnosti in misli«. ⁴⁹

⁴⁹ Nav. J. Moder, *Spremna beseda o avtorju*, v: T. Mann, *Jožef in njegovi bratje IV*, 586.

Matjaž Ambrožič

Prvi stiki med novo Jugoslavijo in Svetim sedežem

Povzetek: Razprava govori o prvem neuradnem stiku komunističnega vodstva nastajajoče »nove Jugoslavije« s Svetim sedežem, ki se je zgodil poleti 1944, ko so se v obrisih že kazale nove geopolitične razdelitve stare celine. NKOJ-evo pobudo za pojasnitev stališč so v Vatikanu sprejeli in vzeli na znanje. Nekatera stališča novih jugoslovanskih oblastnikov, ki jih je Svetemu sedežu ustno in v obliki *Memoranduma* posredoval Edvard Kocbek, so služila za temelje urejanja povojnih odnosov med Cerkvijo in komunistično Jugoslavijo do njihove prekinitve v letu 1952. Skratka, šlo je za začetke pisanja popolnoma novih strani njunih (ne)odnosov, saj pri njih ni šlo za klasično razmerje Cerkev – država, pač pa za razmerje Cerkev – komunistična partija. Edvarda Kocbeka je rimska misija razkrila kot krščanskosocialističnega politika – pogajalca – v službi komunistične partije, ki ji je služil tudi kot obveščevalec.

Gljučne besede: NKOJ (Narodni komite osvoboditve Jugoslavije), Sveti sedež, *Memorandum* vlade NKOJ-a Svetemu sedežu, Kocbekova misija.

Summary: **First Contacts between New Yugoslavia and the Holy See**

The paper discusses the first unofficial contact of the communist leadership of the emerging »new Yugoslavia« with the Holy See, which took place in the summer of 1944 when the first outlines of the future geopolitical division of Europe already began to appear. The initiative of NKOJ (National Committee for the Liberation of Yugoslavia) to explain the standpoints was accepted and taken note of in Vatican. Some standpoints of the new Yugoslavian rulers that were transmitted to the Holy See orally and in the form of a Memorandum by Edvard Kocbek and they served as the basis for the regulation of the after-war relations between the Church and the communist Yugoslavia until their severance in 1952. These were the beginnings of establishing completely new relations (or lack of them) because it was not the classic relationship between Church and state, but a relationship between Church and the Communist Party. The Roman mission of Edvard Kocbek exposed him as a Christian Social politician - negotiator - in the service of Communist Party and he also served it as an agent.

Key words: NKOJ (National Committee for the Liberation of Yugoslavia), Holy See, Memorandum of NKOJ to the Holy See, Kocbek's mission.

Prvi stik¹ komunističnega vodstva nastajajoče »nove Jugoslavije« s Svetim sedežem se je zgodil poleti 1944, ko so se v obrisih že kazale nove geopolitične razdelitve stare celine. NKOJ-evo² pobudo za pojasnitev stališč so v Vatikanu sprejeli in vzeli na znanje.³ Nekatera stališča

¹ Poizkus, da bi katoliška skupina v OF Svetemu sedežu junija 1943 predala posebno spomenico, se ni posrečil. Več o tem gl. B. Godeša, *O spomenici katoliške skupine v Osvobodilni fronti papežu Piju XII. aprila 1943*, v: *Grafenauerjev zbornik*, Ljubljana 1996, str. 657-663.

² NKOJ - Narodni komite osvoboditve Jugoslavije je bil začasna vlada komunistične Demokratične federativne Jugoslavije.

³ Zaradi pravil Vatikanskega tajnega arhiva ASV so viri o Kocbekovi misiji v Vatikanu še nedostopni. Zanimivo bi jih bilo primerjati z gradivom v Kocbekovi zapuščini.

novih jugoslovanskih oblastnikov, ki jih je Svetemu sedežu posredoval Edvard Kocbek, so služila za temelje urejanja povojnih odnosov med Cerkvijo in komunistično Jugoslavijo do njihove prekinitve v letu 1952. Skratka, šlo je za začetke pisanja popolnoma novih strani njunih (ne)-odnosov, saj pri njih ni šlo za klasično razmerje Cerkev – država, pač pa za razmerje Cerkev – komunistična partija.

O t. i. Kocbekovi misiji, ki je dala močan poudarek na slovenske medvojne razmere, je dr. Bojan Godeša leta 1998 napisal razpravo *Kocbekova misija v Rimu poleti 1944*.⁴ V njej je opozoril, da je bila misija sestavni del politike KPS in OF, ki sta jo uveljavljali po podpisu sporazuma Tito-Šubašić. »Zanjo je bila značilna taktika politične širine, ki je imela v Sloveniji po eni strani namen v mednarodno-političnih razmerah pokazati pripravljenost za sprejemanje tudi drugače mislečih v osvobodilno gibanje, po drugi strani pa so z njo skušali izvesti diferenciacijo med še neopredeljenimi ter tako onemogočiti samostojno politično oblikovanje t. i. sredine. Del te politike je bilo tudi poudarjeno dokazovanje, da osvobodilno gibanje spoštuje vero in omogoča normalno versko življenje, posebej še, ker je skoraj istočasno (od 12. do 16. junija 1944) v Ljubljani potekala duhovniška konferenca, na kateri so sprejeli posebno protikomunistično resolucijo in obsodili 'izdajalsko početje' Metoda Mikuža, Franca Šmona in Avgusta Černetiča.«⁵ Opozoril je tudi na nov zaostreni kurz partijske politike do Cerkve in na njeno dokončno razhajanje s Kocbekom septembra 1944. V tej luči so nam razumljivejši pogledi in kritike nekaterih vodilnih partijcev (predvsem Kardelja in Kidriča), saj je bila misija z njihove strani programirana na neuspeh. Pričujoča razprava dopolnjuje Godeševo z novimi podatki o poteku in vsebini misije, ki jih razkriva dokumentacija v Kocbekovi zapuščini.

1. Zgodovinski okvir Kocbekove misije

Nastajajoča komunistična oblast je tekom 2. svetovne vojne budno spremljala odnos katoliške Cerkve do t. i. narodnoosvobodilnega boja in revolucije. Na poseben način jo je zanimalo razpoloženje katoliških škofov, duhovščine in vernikov na ozemljih z večinsko katoliškim prebivalstvom. Za razliko od srbske pravoslavne Cerkve, ki jo navzven predstavlja beograjski patriarh, je katoliška Cerkev povsod po svetu nujno povezana s papežem. Gre za mednarodno ustanovo, ki je tragiko 2. svetovne vojne doživljala glede na kontekst dežel, kjer živijo katoličani.

Katoliška Cerkev v razkosani Jugoslaviji ni mogla nastopati enotno. V Sloveniji je v Ljubljanski pokrajini in na Primorskem lahko »nemo-

⁴ Gl. B. Godeša, *Kocbekova misija v Rimu poleti 1944*, v: ZČ 52 (1998), št. 1, str. 73-85.

⁵ Prav tam, str. 73.

teno« delovala, Štajerska in Gorenjska pa sta bili s strani nemškega okupatorja oropani katoliških duhovnikov, ki so kot izgnanci prvi postali žrtev njegove raznarodovalne politike. Ljubljanskemu škofu dr. Gregoriju Rožmanu so revolucionarji naprtili očitek sodelovanja z okupatorjem in vaškimi stražami (belogardisti) ter kasneje z domobranci. Za izvedbo svojih marksističnih idej o razrednem boju so komunisti nujno potrebovali »sovražnika«, zato so napravili vse, da so sprovcirali državljansko vojno – spopad med katoličani, ki so ga usmerjali sami. Pri tem so izrabili predvojna nesoglasja v katoliških vrstah, saj so v njih s pomočjo skupine krščanskih socialistov posredno povzročili notranjo diferenciacijo. Pravzaprav so z njihovo pomočjo napadli katoličane, ki so ostali zvesti svojemu vodstvu. Tedaj še vedno maloštevilni delavci in s komunistično idejo prežeti intelektualci v normalnih razmerah na demokratičen način nikoli ne bi mogli politično spodnesti tradicionalno katoliških kmečkih množic. Priložnost za to jim je ponudila vojna, ki se je sprevrгла v totalni spopad »na vseh frontah«.

Katoličane na Hrvaškem je modro usmerjal zagrebški nadškof dr. Alojzije Stepinac. Ustašev in NDH ni nikoli sprejel; medvojne očitke na njegov račun in povojno politizacijo njegovega primera pa so razblinile novejšje znanstvene raziskave, ki so bile napravljene za postopek razglasitve za blaženega. Katoličani v ostalih delih predvojne Jugoslavije so večinoma živeli v diaspori in zaradi svoje razpršenosti niso bili tako pomemben dejavnik kot tisti v Sloveniji in na Hrvaškem ter v nekaterih predelih Bosne in Hercegovine.

Na lokalni ravni so seveda stiki med partizani in katoliško Cerkvijo vedno obstajali. Med vojno noben politkomisar ni tvegala preveč neposrednega napada na Cerkev in opravljanje verskih dolžnosti tistih katoličanov, ki so vstopili v partizanske vrste. Pridružili so se jim celo nekateri duhovniki. Za urejanje vprašanj naj bi služila tudi posebna Verska komisija. Tako so s taktiko načrtnega uvajanja komunistične ateistične ideologije skušali za svoj projekt pridobiti čim več privržencev – bivših vernikov. Ljudje se na začetku vojne večinoma vendarle niso opredeljevali za partizanstvo, saj so vedeli, da za njim stoji KP.

Čim bolj se je bližal konec vojne, tem bolj je tudi bodočim komunističnim oblastnikom postajalo jasno, da bodo po vojni še vedno naleteli na močno katoliško Cerkev in ostale verske skupnosti, saj stiska v ljudeh vero okrepi. Zaradi vojnih uspehov zaveznikov in rdeče armade so se zavedali bližnje zmage in dejstva, da bodo večini tako ali drugače verujočih oziroma nazorsko in politično drugače usmerjenih Jugoslovanov po vojni lahko vladali le s silo. Dokončni obračun z vero in verniki so torej iz taktičnih razlogov prihranili za čas po njej, čeprav so nekatere poizkuse »verskega čiščenja« z likvidacijami in montiranimi procesi izvedli že med njo.

Ker na škofe in župnike večinoma niso mogli vplivati, da bi podprli njihov boj in da bi jih odtegnili od »kolaboracije« z okupatorji in domačimi protirevolucionarnimi silami, so se odločili, da jih bodo skušali »disciplinirati« s pomočjo Svetega sedeža kot vrhovnega vodstva katoliške Cerkve. Prav poseben problem so zanje v tem pogledu predstavljale medvojne slovenske razmere, zato ni naključje, da je partija za prvo »vatikansko misijo« izbrala prav slovenskega katoličana – krščanskega socialista Edvarda Kocbeka.

Komunisti so že med vojno oblikovali različne oblike in stopnje »narodne oblasti«, ki so jo nenehno izpopolnjevali. Ker so angloameriški zavezniki vedno bolj podpirali Titove partizane, je posledično svoj vpliv vedno bolj izgubljala londonska kraljeva vlada. Vseeno so zavezniki v duhu legitimistične kontinuitete nekdanje kraljeve oblasti in načrtov nove povojne Evrope prisilili Tita, da je 17. junija 1944 z dr. Ivanom Šubašićem na Visu podpisal sporazum o sodelovanju. Tito se je zavedal, da je zaradi napredovanja zaveznikov v Normandiji in na italijanskem polotoku Rim postal eno od glavnih središč evropske politike; posebno posredniško vlogo v njej pa je igral tudi Sveti sedež. V zraku je viselo tudi zavezniško izkrcaje na južno francosko obalo ali v Istro, rdeča armada pa je začela ofenzivo v smeri Balkana.

Jugoslovansko ozemlje je v luči omenjenih dogodkov postalo strateško in politično pomembno. Konec vojne je bil le še vprašanje časa, zato je za Tita postala pomembna poleg vojaške predvsem diplomatska dejavnost – tudi tista v povezavi s katoliško Cerkvijo. Svoje partizansko gibanje je hotel na vsak način legitimirati. Zavezniki so de facto priznavali partizansko vojsko, ki se je vedno bolj čutila kot mednarodno uveljavljena sila, vendar še ni bila povsem diplomatsko priznana. V sklop prizadevanj NKOJ-a za mednarodno priznanje je spadala tudi Kocbekova misija v Vatikan.

2. Kako je Edvard Kocbek vzpostavljajal stike NKOJ-a s Svetim sedežem?

»Ko je padel tudi Rim, je padla tudi najzanimivejša evropska trdnjava. Dogodek je bil splošnega kulturnega in krščanskega značaja. V meni se je porodila želja, da bi takoj odromal v to pomembno mesto in s svojim osebnim obiskom okrepil postojanke jugoslovanskega osvobodilnega boja. To željo sta mi sprejela in potrdila tudi tovariša Tito in Krištof.⁶ Na tihem sem si zaželel, da bi zdaj prišel do papeža in njegovih najintimnej-

⁶ Prečrtal E. Kocbek.

ših sodelavcev.«⁷ Ideja, da NKOJ naveže stik s Svetim sedežem, je Kocbek po končani misiji pojasnil tudi v pismu IO OF Slovenije.⁸

Kocbek se je kot »povjerenik za prosvjeto« (šolski minister vlade NKOJ-a) odpravil v Vatikan. Njegovo »romanje« se je začelo na Visu, odkoder je 29. junija 1944 poletel v Bari. V Neapelj je prispel 5. julija z avtomobilom, v Rim pa 8. julija.⁹ Pot, naloge in potek dela misije je natančno popisal¹⁰ njemu »dodeljeni« tajnik dr. Mirko Koršič,¹¹ ki je bil v Neaplju oficir za zvezo. Prve dni julija ga je za Kocbekovega tajnika določil Nikola Mandić,¹² ki je prihod misije v Rimu s Koršičevo pomočjo osebno pripravljaj. Pri pripravah jima je šel na roke zlasti dr. France Kos – Melhijor, ki je bil v večnem mestu s svojo družino že dobro leto in je v njem deloval kot poverjenik OF.¹³ V mestu je bil že organiziran narodno-

⁷ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Gradivo.

⁸ »Kako je prišlo do mojega romanja v Rim? Ideja se je porodila iz kramljanja, ki sva ga imela tovariš Krištof [Edvard Kardelj] in jaz neposredno po sklenjenem sporazumu. Obema se je zazdelo, da je prišel primeren čas tudi za sondiranje terena v Vatikanu, za ugotavljanje razpoloženja v njem in za naš neobvezen nastop v tem pomembnem miljeju. Tudi drugi tovariši so čutili, da bi bil tak poskus mogoč in potreben. Vsi se namreč bolj ali manj zavedamo, da je za nas zelo pomembno, kako Vatikan gleda na naše osvobodilno gibanje, kakšno je njegovo razmerje do naših notranjih nasprotnikov, kako gleda na današnjo protikomunistično gonjo po svetu, kako gleda na Sovjetsko zvezo, kako se obnaša do svetovne reakcije in njenih povojnih načrtov in kako se misli držati do naše nove Jugoslavije v bodočnosti. Sklenjeno je bilo, da ta poskus vtegam jaz kot član NKOJ-a individualno, brez kolektivnega pooblastila, vendar z znanjem in odobrenjem celotnega NKOJ-a. Sklenjeno je tudi bilo, da v vseh pogovorih nastopim obenem kot predstavnik katoličanov v NKOJ-u in še prav posebej kot zastopnik slovenskih katoličanov v Osvobodilni fronti.« NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Pismo E. Kocbeka IO OF Slovenije, 27. 9. 1944, str. 1.

⁹ Za gibanje so jim zavezniške oblasti 4. 7. 1944 izdale posebno dovoljenje. Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Dokumenti, Movement order.

¹⁰ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis).

¹¹ Dr. Mirko Koršič (1914-1981) je bil pravnik, ekonomist, publicist in pomorski gospodarstvenik. Več o njem gl. V. Koršič, *Koršič Mirko (Friderik)*, v: PSBL II, ur. M. Jevnikar, Gorica 1982-1985, str. 123-124.

¹² Vodja Urada za zvezo je bil Nikola Mandić, organiziral pa ga je v začetku leta 1944 dr. Koršič, ki je v »prekomorske enote« prišel novembra 1943 iz taborišča Ferramonti v Kalabriji, kjer je bil interniran, nato pa je bil jeseni v partizanskem vojaškem taborišču v Gravini.

Urad je v začetku leta 1944 ustanovila Misija NOV in POJ pri zavezniškem poveljstvu v Italiji. Vzdrževal je zvezo z zavezniškima komandama v Caserti in Neaplju. Predvsem pa se je ukvarjal z vprašanji Jugoslovanov oziroma primorskih Slovencev in istrskih Hrvatov, ki so bili v italijanski vojski ter so se hoteli vključiti v NOV. Imel je tudi pregled nad zavezniškimi taborišči, v katerih so bili predvsem pobegli četniki in ostali protirevolucionarji.

osvobodilni odbor,¹⁴ ki je imel pregled nad delovanjem Jugoslovanov, ki so bili v italijanski prestolnici iz tega ali onega razloga.

S Kocbekom sta se v Rim pripeljala tudi šofer in stražar. Dr. Koršič je s pomočjo dr. Kosa in inženirja Žigona poskrbel za lepo reprezentativno stanovanje s tremi sobami in kuhinjo na Via Giorgio Vassari 5 na severnem obrobju Rima. Zaradi vojnih razmer je bilo brez vode in elektrike, pač pa je imelo telefon. Najemnina jih je mesečno stala 2000 lir, manjkajoče potreščine in hrano pa so si iz Neaplja morali priskrbeti sami.¹⁵ Na razpolago so imeli tudi avtomobil Fiat 1100, ki pa se je v avgustu pokvaril. Popravilo je stalo 7000 lir.¹⁶ Denar za svojo misijo so dobivali iz Barija.¹⁷

Že takoj ob prihodu pa je Kocbek resno zbolel. Mučili so ga gripa, sklepni revmatizem in išias, tako da je nazadnje iz taktično-konspirativnih razlogov pristal v zasebni kliniki, ki so jo vodile francoske redovnice misijonarskega reda. Pozornost sester je dr. Koršič nagradil tako, da jim je iz vojaškega skladišča priskrbel vrečo soli in jim za prevoze dal na razpolago vojaški kamion. Seveda pa sta operacija in zdravljenje stala, tako da je misija zašla v finančne težave, ker ji ni bil pravočasno dostavljen denar.¹⁸ Bolezen pa se je v drugi polovici avgusta močno zakomplicirala. Po operaciji je Kocbek dobil visoko temperaturo. Medicinsko so ga nadzorovali: najprej zagrebški internist dr. M. Rechnitzer, nato primarij klinike Forlani dr. Luzzatta, kasneje prof. dr. Giusto Fegiza za

¹³ Dr. France Kos je odšel iz Ljubljane v Rim po nalogu OF 29. aprila 1943 z obrazilno listino, da gre na znanstveno izpopolnjevanje. Ukvarjal se je z vohunsko in obveščevalno dejavnostjo. Kocbeku je izročil pisna poročila o načinu denarne podpore londonske vlade tistim skupinam v Jugoslaviji, ki so ji ostale lojalne. Prav tako ga je zanimalo tudi delovanje Rdečega križa in nekaterih v večnem mestu živečih »cerkvenih ljudi«, predvsem p. dr. Antona Prešerna in bivšega tržaškega škofa mons. Luigija Fogarja ter ostalih duhovnikov, ki so vzdrževali zvezo z domovino. Zlasti iz Fogarja je »izvlekel« precej informacij. V enem od njegovih poročil so omenjeni tudi: bivši urednik *Slovenca* dr. Ahčin, dr. Žitko, Štefan Falež, dr. Jože Kastelic, škofa Rožman in Srebrnič, dr. Ciril Žebot, dr. Kuhar, dr. Krek, Smersu, lazarist Joško Godina, dr. Kralj ... Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Dr. Franc Kos - Melhijor.

¹⁴ Rimski narodnoosvobodilni odbor so kmalu za tem razpustili, na njegovo mesto pa postavili partizansko predstavništvo pod vodstvom Nikole Mandiča.

¹⁵ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Korespondenca, Mirko Koršič (1. b.d.), Pismo M. Koršiča E. Kocbeku, brez datuma.

¹⁶ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Tuja korespondenca, Neugotovljeno (1, 1944), Pismo Komandi baze NOVJ v Italiji, Rim 22. 8. 1944.

¹⁷ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Dr. Vogelnik (1, 1944), Pismo M. Koršiča dr. Vogelniku, Rim 21. 8. 1944.

¹⁸ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Tuja korespondenca, Mirko Koršič Zastopništvu NKOJ (1, 1944), Pismo M. Koršiča Zastopništvu NKOJ in Komandi baze NOVJ v Italiji, Rim 26. 7. 1944.

revmo in prof. dr. De Paola za absces. Bolezen je močno podaljšala bivanje in stroške.¹⁹

Navkljub boleznim pa je Kocbek takoj začel izvrševati svoje naloge. S pomočjo dr. Kosa je začel vzpostavljati prve stike z vatikanskimi krogi. Upal je, da bo že do konca julija sprejet pri papežu ali vsaj pri višjih predstavnikih Državnega tajništva. Seveda pa mu je bilo težko prodreti v organizem Svetega sedeža, saj ni imel formalnih pooblastil NKOJ-a, ki povrh vsega tedaj še ni bil mednarodno priznan. Na zasebno avdienco pri sv. očetu je zato najprej računal kot katoliški intelektualec in ne kot predstavnik NKOJ-a. Ker bi ga v tem primeru po običajnem vatiškem protokolu moralo na avdienco uvesti kraljevo Jugoslovansko poslaništvo pri Svetem sedežu, je to možnost izključil, saj ni hotel imeti stika s predstavništvom emigrantske vlade, čeprav je bila ta možnost po sporazumu Tito-Šubašić mogoča. Zato se je odločil, da bo ubral pot postopnega navezovanja stikov s predstavniki Svetega sedeža, da bi jim na ta način lahko bolj obširno predstavil stališča in spoznal njihove poglede.²⁰

Sam je zadevo kasneje pokomentiral takole: »*Takoj sem spoznal, da sem s to alternativo postavljen pred Vatikan, kakor sem si ga po njegovi diplomatski izkušnji premalo predstavljal, saj nisem stal pred papežem, ampak pred skrivnostnim vodstvom katoliške Cerkve. Ker sem dodobra občutil premalo jasno resnico, da politične Cerkve ne predstavlja papež, ampak hierarhija vatiških prelatov, in ker mi je bilo naloženo, da spoznam pravo jedro katoliške Cerkve, sem se odločil za drugo, se pravi za pogovore s prelati in za končni obisk pri papežu. Vedel sem vnaprej, da v tem drugem primeru najbrž ne bom videl papeža, toda vedel sem obenem, da bom edino tako prišel do zgoraj omenjenih spoznanj.*«²¹

Drugo težavo za Kocbeka je predstavljalo dejstvo, da je bil Sveti sedež dobro obveščen o dogajanju na ozemlju Jugoslavije in da je pri njem še vedno delovalo kraljevo poslaništvo. Informacije pa je zbiral in posređoval tudi dr. Miha Krek, ki je tedaj nastopal kot delegat v zavezniški nadzorni komisiji za Italijo. Ob tem ni odveč omeniti tudi protikomunistično držo Pija XII. Toda vatiška diplomacija ubira svoja pota in tako je bilo tudi v tem primeru, saj je pokazala interes, da na posreden in neuraden način naveže stike z novo jugoslovansko oblastjo.

Kocbek je zapisal: »*Moja naloga obstaja v pripravljanju pogojev za dobro voljo med Vatikanom in med ustvarjalci nove Jugoslavije. Zaradi*

¹⁹ Prim. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Tuja korespondenca, Mirko Koršič Poljancu, (1, 1944), Pismo M. Koršiča generalu Poljancu, Rim 21. 8. 1944.

²⁰ Prim. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, 2. 10. 1944.

²¹ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Pismo E. Kocbeka IO OF Slovenije, 27. 9. 1944, str. 2.

*tega ne bi segal toliko po stiku z najvišjimi predstavniki katoliške Cerkve, pač pa naj bi pokazal splošno dobro voljo nove Jugoslavije po odnosu do katoliške Cerkve, hkrati pa naj bi obenem predstavnike Cerkve opozoril, da je med konservativnimi in negativnimi branilci stare Jugoslavije nena-
vadno veliko število katoliškega klera, celo med episkopati. Moja naloga kot enega od ustvarjalcev nove Jugoslavije in kot ~~prepričanega~~²² ka-
toliškega vernika je v tem, da Vatikanu in njegovim članom s svojim in-
formiranjem olajšam ustvarjanje pravega stališča. [...] Ponavljam, da je
moja naloga v pripravljanju pogojev med Vatikanom in ustvarjalci nove
Jugoslavije. Zato po Djilasovem pojmovanju naj ne bi govorili le z nižjim
klerom, ampak naj bi segli tudi po stiku višjih in najvišjih predstavnikov.
V meni se je porodila osebna želja po stiku s papežem samim.»²³*

Optimistično razpoloženje je misiji vlival dr. Kos. V Vatikanu so ve-
deli, da se je Kocbek udeleževal tudi prvih pogovorov z dr. Šubašičem
na Visu, zato niso hoteli v naprej izključiti stika s članom NKOJ-a, ki je
bil povrh vsega še slovenski katoliški politik. Njegova bolezen je Sve-
temu sedežu dala čas, da je poskušal formalizirati Kocbekovo misijo, ji
dati pridih uradnosti in na ta način doseči jamstvo za bodoče odnose
med katoliško Cerkvijo in novo Jugoslavijo.

Misija je pridobivala na teži, zato sta dr. Kos in obveščevalni oficir
major Edo Brajnik – Štefan²⁴ pridobila za sodelovanje izkušenega medna-
rodnega pravnika s številnimi poznanstvi in vezami dr. Nielsa Sachs-
Gričkega,²⁵ ki se je koncem junija 1944 dal na razpolago »našem ko-
mitetu u Rimu« kot diskretni posrednik. Svoj čas je bil odvetnik na Reki.
Italijani so ga leta 1940 internirali, po kapitulaciji Italije pa je živel v
Vatikanu. Brajnik, dr. Kos in Kocbek so se dogovorili, da mu naložijo, da
jih stalno in o vsem obvešča, predvsem kar se tiče vatikanske politike in

²² Prečrtal E. Kocbek.

²³ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Gradivo.

²⁴ Edo Brajnik - Štefan (1922-1983) je bil medvojni likvidator VOS-a. Po ustanovitvi OZNE maja 1944 so ga imenovali za namestnika vodje, v začetku leta 1945 pa je postal vodja I. odseka OZNE za Jugoslavijo. Več o njem gl. I. Mrvič, *Brajnik Edo - Štefan*, v: *ES* 1, Ljubljana 1987, str. 354.

²⁵ Dr. Niels Sachs-Grički se je rodil na Reki 21. 10. 1892. Pravo je študiral v Zagrebu in v Budimpešti. Odvetniško službo je opravljal na Reki. Ker je znal angleško, francosko, nemško, madžarsko in italijansko, je bil že leta 1919 tajnik in tolmač pri Interallied Commission of Inquiry. Ko so Italijani zasedli Reko, je nekaj časa živel v Zagrebu. Po vrnitvi je bil pravni zastopnik reške Pravoslavne cerkvene občine in raznih konzularnih predstavništev. Bil je tudi odvetnik reške škofije in zastopnik interesov Svetega sedeža v raznih državah. Po nalogu kraljevih oblasti je sodeloval z državnim tajnikom kardinalom Pacellijem (kasnejšim Pijem XII.) pri pogajanjih za sklenitev starojugoslovan-
skega konkordata. V letih 1930-1940 je bil tudi častni konzul kraljevine Švedske. Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Korespondenca, Niels Sachs-Grički (1,+4 priloge, 1944), Življenjepis, Rim 12. 7. 1944.

diplomacije. Na tem mestu naj bi ostal, dokler mu ne bi bila določena nova naloga. Naročili so mu tudi, naj v Rimu živi privatno in brez vidnih vez z njimi. Predvideli so, da ga bodo za sodelovanje mesečno »nagrada« z zajetno vsoto ok. 10.000 lir, saj je bil skupaj z ženo brez sredstev za preživljanje in gibanje v »pomembnih krogih«.²⁶

Dr. Sachs-Grički se je takoj lotil naloge. 19. julija se je s starim prijateljem in tajnikom Kongregacije De Propaganda Fide, nadškofom Celsom Constantiniem, pogovarjal o Kocbekovem obisku, ki pa je zaradi njegove bolezni odpadel. Obvestil ga je, da so bili storjeni koraki za Kocbekov obisk pri svetem očetu in odgovornih vatikanskih predstavnikih. Constatini je izrazil željo po srečanju z njim, ki naj bi se ga udeležil tudi prefekt kongregacije, kardinal Fumasoni-Biondi. To srečanje bi bilo pomembno, saj je imela Propaganda cerkveno jurisdikcijo nad Bosno, Djakovim in unijatsko grško-katoliško škofijo v Križevcih, torej nad dobršnim delom Jugoslavije.²⁷

Prav tako je dr. Sachs-Grički na podlagi nekoliko drugačnega Kocbekovega francoskega osnutka²⁸ napravil naslednjo prošnjo za njegov sprejem na Državnem tajništvu: »*Alla Segreteria di Stato di S. S. Città del Vaticano*

Il Comitato nazionale jugoslavo di liberazione ha l'onore di presentare il signor prof. Edvard Kocbek, Ministro della Pubblica Istruzione, il quale è stato incaricato di iniziare colloqui con la S. Sede riguardanti problemi religiosi derivati dal nuovo stato di fatto sorto nella Jugoslavia.

Il Ministro prof. Kocbek è stato inoltre investito del gradito incarico di deporre ai Piedi del Santo Padre i sensi di filiale devozione ed il profondo omaggio del Comitato Nazionale, del Maresciallo Josip Broz Tito e dei Cattolici della Jugoslavia.

Nella speranza che la Segreteria di Stato di S. S. vorrà facilitare questo compito del Ministro Kocbek, il Comitato Nazionale prega di gradire i sensi della sua più profonda e particolare devozione.«²⁹ Zaradi Kocbekove bolezni je prošnjo v Vatikan odnesel dr. Koršič. Sprejel ga je substitut državnega tajnika mons. Montini.

Pomočnik državnega tajnika mons. Tardini je k bolnemu Kocbeku v bolnico kmalu poslal »v izvidnico« nižjega zastopnika Državnega tajni-

²⁶ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Korespondenca, Mirko Koršič (1. b.d.), Pismo E. Kocbeka majorju Sardeliću, Rim 3. 8. 1944.

²⁷ Prim. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Korespondenca, Niels Sachs-Grički (1,+4 priloge, 1944), Poročilo N. Sachs-Gričkega, Rim 20. 7. 1944.

²⁸ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Tuja korespondenca, Le Comité National de libération de la Yougoslavie (1, b.d.), Osnutek Kocbekove prošnje v imenu NKOJ-a Državnemu tajništvu, brez datuma.

²⁹ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Korespondenca, Niels Sachs-Grički (1,+4 priloge, 1944), Osnutek N. Sachs-Gričkega, brez datuma.

štva mons. Eduarda Pietra Cippica. V nekaj dneh je bil pri njem štirikrat, kasneje pa še enkrat. Prvi obisk je bil formalen, pri drugem pa je beseda tekla o odnosih med komunisti in drugimi pripadniki narodnoosvobodilnega gibanja ter o motivih za udeležbo ljudskih množic pri tem. Kocbek mu je razlagal stališča NKOJ-a in svoje poglede glede »izdajalskega nastopa« domače reakcije, vloge dela episkopata in višje duhovščine, oboroženega nastopa nižje duhovščine pri ustaših in Rupnikovih domobrancih, o pojavu zločincev med njimi. Tretji obisk je bil v znamenju pogovorov o bistvu sporazuma in o značaju nove oblasti v Jugoslaviji, četrty pa je govoril o obsegu in nalogah misije.

Kocbek je mons. Cippicu med drugim izjavil, *»da nisem prišel zato, da bi začel pogajanja za končno ureditev takih odnosov, ker za to nimam legitimacije, v Jugoslaviji sami pa še niso za to dozorele razmere, pač pa sem prišel zato, da že vnaprej od naše strani pokažemo dobro voljo za pozitivno ureditev bodočih odnosov. Čeprav se bo zблиževanje moralo razvijati organsko in se bodo v tem razvoju morali prečistiti vsi konkretni problemi Cerkve v Jugoslaviji, prihajam vendarle z nekaterimi sugestijami, da bi vodstvo katoliške Cerkve samo nastopilo in v primerni obliki dalo našemu episkopatu in kleru smernice za približevanje Cerkve našim narodom, kar bi tudi nam omogočilo nadaljnje delovanje v tej smeri.«*³⁰

Mons. Cippico si je vsebino pogovorov vestno zapisal in jo posredoval nadrejenim. V povezavi s povedanim je Kocbek opozoril na prihodnje ukrepe novih oblasti.³¹ *»Dejal pa mi je tudi, da bi me v tej važni stvari moral slišati sam papež. Tedaj sem se umaknil in nisem odgovoril. Svoje ga obiska pri papežu ne bi smel imeti le za spoštljivo gesto kristjana, ampak bi jo v mojem položaju moral vskladiti z odkritimi informacijami o težkih razmerah v slovenski Cerkvi, za kar v tistem trenutku še nisem bil dovolj pripravljen. V žepu bi moral imeti imenik duhovnikov, ki so se v velikem številu postavili na stran narodnega in družbenega nasprotnika.«*³² [...] *Moje stališče je dobilo kmalu svojega nasprotnika, občutil sem, da moram paziti nase, Rim je bil poln slovenskih beguncev, ki so se zbirali okoli patra Prešerna. Prav on je s svojo važno funkcijo dosegel, da se je državno tajništvo dolgo obotavljalo, preden me je sprejelo. Moj sprejem pri papežu se torej ni realiziral, zato me je sprejel monsinjor Sigismondi, ki je deloval v državnem tajništvu. Tedanji monsinjor Sigismondi me je sprejel z dokajšnjo častjo, v sekretariatu so že vedeli, da sem se udeleževal prvih razgovorov z dr. Šubašičem na Visu in kjer se je naka-*

³⁰ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Pismo E. Kocbeka IO OF Slovenije, 27. 9. 1944, str. 3.

³¹ Prim. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, 2. 10. 1944.

³² Prečrtal E. Kocbek.

zovala rešitev »jugoslovanske krize«. Pogovarjala sva se v francoščini.«³³

Mons. Sigismondi je bil v Državnem tajništvu referent za balkanske države in je za razgovore od nadrejenih dobil vsa potrebna pooblastila. Na razgovore z njim se navezujejo tudi naslednja Kocbekova opažanja in predlogi: »Tu sem že dobil izjave, ki sem jih vzel na znanje s primerno tehtnostjo: da so na podlagi različnih poročil iz Jugoslavije (rekli so, da imajo iz duhovniških krogov tudi nam zelo naklonjena poročila) prišli do spoznanja, da je osvobodilno gibanje Jugoslavije močno in pozitivno gibanje, ki dejansko združuje najrazličnejše plasti, vere in nazore, da to gibanje nima ne komunističnih ne anarhističnih ali drugih prevratniških teženj: da nima niti protiverskih tendenc, čeprav so se posebno v Sloveniji dogodile justifikacije duhovnikov (29 po številu),³⁴ o katerih imajo nasprotujoča si poročila, kjer pa je krivda klerikalne duhovščine vendarle toliko razvidna, da ti primeri ne morejo biti nepremostljiva ovira ne pri naših razgovorih ne pri urejanju bodočih odnosov med Sveto stolico in Titovo Jugoslavijo; **da pozdravljajo stik s predstavnikom nove Jugoslavije in ga želijo obdržati vse dotlej, dokler se v Jugoslaviji ne bi ustvarila enotna vlada, odnosno, dokler ne bi bile dane možnosti za mednarodno priznanje novega političnega reda v Jugoslaviji; da bodo ta novi red in režim v Jugoslaviji priznali tudi oni, brž ko ga bodo priznali zavezniki; da sprejmejo na znanje pobude, ki sem jim jih predlagal**³⁵ (ureditev vprašanja vojaških duhovnikov v NOVJ, pošiljanje apostolskega delegata na osvobojeno ozemlje, vzetega iz duhovniških vrst naroda, ki z Jugoslavijo nima spornih vprašanj, in nazadnje poziv Vatikana škofom, da sprejmejo dejansko stanje in priznajo Titovo Jugoslavijo, kakor je to storil Leon XIII. francoskim škofom v vprašanju republike), da bodo o njih premislili in jih sprejeli, kolikor jim to dopušča naš mednarodni položaj; in da na kraju poudarjajo svojo dobro voljo, ki je šla tako daleč, da so se spustili z menoj v pogovore, in pri tem šli preko protokola in tradicionalnih diplomatskih pravil, ker imajo kot realisti pred očmi interese slovenskih in hrvaških katoličanov, pa naj pridejo pod kakršen koli režim.«³⁶

Bolezen je Kocbeka ponovno priklenila na posteljo. Ko se mu je zdravje izboljšalo, je bil pripravljen sprejem pri mons. Tardiniju, ki je bil tedaj podtajnik Svetega sedeža za zunanje zadeve. Zanimivo je, da tega

³³ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Gradivo.

³⁴ Omenjeno število pobitih duhovnikov so Kocbeku dali na znanje vatikanski diplomati.

³⁵ Poudarjeni deli besedil so delo avtorja.

³⁶ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Pismo E. Kocbeka IO OF Slovenije, 27. 9. 1944, str. 4.

srečanja Kocbek nikjer ne omenja! O njem poroča le njegov tajnik dr. Koršič v svojih spominih na misijo.³⁷ Srečanja so se udeležili: Kocbek, dr. Sachs-Grički in dr. Koršič, ki je o njem zapisal naslednje: »Sestanek je bil neformalen in brez predhodnega reda. Po uvodnih besedah je tov. Kocbek pojasnil značilnost NOG v Jugoslaviji in vlogo katolikov v tem gibanju. (Sodelovanje med komunisti in kristjani je razširil z ilustracijo odnosov med Sovjetsko zvezo in pravoslavno cerkvijo. Še prej je poslal Vatikanu lepo opremljeno publikacijo moskovske patriarhije s fotografijo Stalina in patriarha, ki jo je prinesel iz Sovjetske zveze Milovan Djilas. V odgovor na to gesto je bil tov. Kocbeku poslan prepis poročila iz Rusije, opremljenega z vatikanskimi siglami, toda brez navedbe avtorjev, v katerem so bili navedeni najnovejši primeri verske nestrpnosti v SZ.) Nato je dr. Sachs iznašal formalno-pravna stališča, ki naj bi omogočala uradno avdienco tov. Kocbeka pri papežu.

Kakor je mons. Tardini z očitnim zanimanjem poslušal tov. Kocbeka, seveda brez pritrjevanja, tako je dosledno zagovarjal načelo pravno konstituirane državne oblasti, kar naj bi bilo pogoj, da se Vatikan z njo razgovarja. Če se prav spominjam, je mons. Tardini ob tej priložnosti navedel primere, ko so si drugi priznani državniki med vojno prizadevali, da bi dosegli uradno avdienco pri Piju XII., pa tega niso dosegli, ker niso predstavljali oblasti s tako kvalifikacijo.

Na sestanku so bila samo pojasnjena stališča. Ni bilo sklepov ali dogovorov za potek nadaljnjih stikov. Vseskozi pa je bilo prisotno stališče Vatikana, čeprav ni bilo izrečeno, naj se tov. Kocbek predstavi s formalno legitimacijo NKOJ-a, ki naj bi deklarirala tudi namen njegovega obiska; šele potem se bo razpravljalo o formi njegove avdience pri papežu. Po tem obisku je postali popolnoma jasno, da je bil le-ta v Vatikanu temeljito pripravljen. Misija je bila že zapletena v mehanizem vatikanske državne diplomacije, iz katerega se ni več mogla vrniti na pozicijo obiska, ki ne bi obvezoval nikogar, kakor je bilo prvotno zamišljeno. Sicer pa je vprašanje, ali bi navadna javna avdienca pri papežu imela kakšen političen pomen razen morda efekta, ki bi ga imela v Sloveniji vest, da je bil tov. Kocbek pri papežu.«³⁸

Sveti sedež bi bil pripravljen Kocbeka sprejeti tudi z uradno avdienco pri sv. očetu, za to pa je zahteval formalno pooblastilo NKOJ-a, ki naj bi bilo po možnosti združeno s formalno deklaracijo o odnosih med narodnoosvobodilnim gibanjem in katoliško Cerkvijo ter nameni NKOJ-a glede prihodnje ureditve odnosov s Svetim sedežem. Dr. Koršič je zapisal: »Predlogi, ki jih je dr. Sachs dajal tov. Kocbeku, so se izoblikovali posto-

³⁷ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis).

³⁸ Prav tam, str. 14.

*poma, kakor so potekali razgovori tov. poverjenika s predstavniki Vatikan na najprej v bolnici, nato pa v samem Vatikanu. Med pogovorom z dr. Sachsom sem dobil vtis, da je le-ta videl v morebitni deklaraciji samo politično potezo, medtem ko je tov. Kocbek želel predlagati formulacijo, ki bi ustrezala dejanskim odnosom in možnostim njihove bodoče ureditve, kakor jih je sam videl.*³⁹ Kocbek se je zato odločil sestaviti *Memorandum*, ki ga zaradi pomembnosti obravnavam v posebnem poglavju.

Med razgovori je umrl državni tajnik kardinal Maglione. Da bi zadoštil maniram, je Kocbek ob njegovi smrti sv. očetu in Državnemu tajništvu poslal sožalni pismi.⁴⁰ Za pozornost se mu je zahvalil substitut državnega tajnika mons. Montini – kasnejši papež Pavel VI. 9. septembra 1944 mu je poslal zahvalni telegram na Via Toscana 13,⁴¹ saj ni vedel, da je Kocbek Rim zapustil že 3. septembra.⁴²

V tistem času pa je zbolel tudi mons. Tardini iz Kongregacije za izredne zadeve, ki je delovala kot nekakšno »zunanje ministrstvo« Svétega sedeža. Tako so odpadli nekateri predvideni obiski, preostali pa so bili zgolj vljudnostnega značaja. Problem je še naprej ostajala tudi avdienca pri papežu, s katero so v Vatikanu zavlačevali. Kocbek jih je opozoril, da bo vodstvo NKOJ-a ocenjevalo uspešnost njegove misije predvsem po tem, ali bo oziroma ne bo sprejet pri sv. očetu. Slednjega bi se po njegovem zlasti razveselili »reakcionarni elementi« v domovini.⁴³

Naj tu omenim tudi naslednje. Ko se je Kocbeku nekoliko povrnilo zdravje, je ta čas izkoristil za obisk rimskih znamenitosti. Med svojim bivanjem v večnem mestu je pokazal tudi izredno zanimanje za italijansko »Gibanje komunističnih kristjanov«,⁴⁴ kar je pri partijskem vodstvu povzročilo veliko nezadovoljstvo in nezaupanje. Kocbek je 3. septembra odletel iz Rima v Bari, v domovino pa se je vrnil 20. septembra.

3. Memorandum

Kocbek je v začetku avgusta s pravno pomočjo dr. Sachs-Gričkega začel pripravljati osnutek *Memoranduma* Svetemu sedežu. Šlo je za politični dokument, ki pa ob njegovem odhodu z Visa ni bil predviden.

³⁹ Prav tam, str. 11.

⁴⁰ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Sua Santità, Città del Vaticano (2, b.d.), Sožalni pismi brez datuma.

⁴¹ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Korespondenca, Montini Sostituto Edvard Kocbek (1, b.d.), Telegram mons. Montinija E. Kocbeku, Rim 9. 9. 1944.

Mons. Montini je bil leta 1963 izvoljen za papeža Pavla VI.

⁴² Ta podatek izvemo iz Kocbekovega pripisa v Koršičevih spominih.

⁴³ Prim. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, 2. 10. 1944.

⁴⁴ Prav tam.

Misija tudi ni imela zadostnih stikov z odločujočimi politikami v domovini, ki naj bi opredelili določena stališča. O razvoju dogodkov v Jugoslaviji so Kocbeka ob obiskih obveščali le dr. Kos, major Brajnik in še nekateri drugi tovariši iz partizanske vojaške misije. Za seznanitev z domačim političnim dogajanjem je zaprosil tudi dr. Josipa Smodlako.⁴⁵ Njihovi podatki so mu bili edina orientacija pri delu, ki je potekalo vzporedno s še tekočimi pogovori s Šubašičem.

Osnutek je imel tri poglavja. V prvem so bile predstavljene težnje narodnoosvobodilnega gibanja, v drugem državnopravna situacija po sporazumu Tito-Šubašić, v tretjem pa stališča NKOJ-a do tedanjih in bodočih odnosov s Svetim sedežem. Dokument naj bi v imenu NKOJ-a podpisal Kocbek. Ohranila sta se koncepta v srbohrvaščini in italijanščini.

Osnutek *Memoranduma* je poslal v pregled NKOJ-u 8. avgusta, prav tako pa je v Bari tajnik Koršič odnesel tudi pismo za Tita in za poverjenika NKOJ-a za zunanje zadeve dr. Josipa Smodlako,⁴⁶ pri katerem se je Kocbek mudil pred obiskom Rima. Kocbek je v omenjenem tretjem pismu Titu zapisal: »Potrebno bi bilo da dadem tom memorialu više ili manje svečan značaj izjave, odnosno da u njemu formuliram svoju zadaću kako bi u svim oficialnim vizitama mogao lakše nastupiti kao utemeljitelj i tumač. Za pravilno shvaćanje memoriala potrebno je od moje strane pojasniti da su njegov sadržaj i raspodela, podvlačenje nekih činjenica i izostavljanje drugih, kao i čitava frazeologija teksta promišljeno izabrani i formulirani nakon upornog studija vaticanskog miljeja i njegove političke psihe. Izražavam nadu da u tom memorialu nisam niti ništa važna ispustio niti prestupio dozvoljenu mu granicu predlaganja. Posle povratka kurira tekst će biti odmah preveden na strani jezik i predložen Državnom sekretariatu.«⁴⁷

Tajnik dr. Koršič je zapisal: »Sedaj je bilo delo naše misije odvisno od vsebine odgovora na osnutek memoranduma, ki ga bo naše državno vodstvo poslalo tov. Kocbeku. Med tem so se stiki z Vatikanom nadaljevali, imeli pa samo značaj razčiščevanja že iznešenih stališč.«⁴⁸

Misija je čakala na odgovor skoraj tri tedne. 12. avgusta se je namreč v Neaplju »zgodil« sestanek Churchilla in Tita, za katerega pa Kocbek

⁴⁵ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 18, II.2.2.3.1.2. Osvobodilni spisi II. (1943-1951), Pismo diplomatskemu predstavniku Smodlaku (1, 3. 8. 1944), Pismo E. Kocbeka dr. J. Smodlaku, Rim 3. 8. 1944.

⁴⁶ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis), str. 15.

⁴⁷ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, Rim 8. 8. 1944.

⁴⁸ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis), str. 15.

in Korsič nista vedela. Očitno se je Tito po njem počutil še bolj močnega, zato je 26. avgusta 1944 kot predsednik NKOJ-a pisal Kocbeku v Rim o njegovih sklepih glede *Memoranduma* Državnemu tajništvu. V pismu je pohvalil njegova prizadevanja, da Svetemu sedežu razloži stanje v državi in stališče do vprašanj vere in Cerkve. Naročil mu je večjo pazljivost zlasti v 3. delu *Memoranduma*, saj so komunisti katoliški Cerkvi v Jugoslaviji, predvsem duhovščini, očitali neudeležbo v osvobodilnem boju in zločinskost nekaterih duhovnikov ter ji po vojni niso nameravali dati prevelikih koncesij.

Poglejmo nekaj najpomembnejših Titovih stališč iz pisma: »*Mi ćemo morati preduzeti mjere protiv krivaca prema svom narodu i nastojati da spriječimo ponavljanje ovakve uloge domačeg našeg djela crkvene organizacije. [...] U ovakom stanju stvari, mi ne možemo ničim garantovati njen pravni položaj, a ne možemo pristajati ni da se odrekemo prava da izmenimo njen sadašnji položaj bez pristanka Sv. Stolice. [...] Zato smatramo da danas još nije vreme da se naši odnosi s Katoličkom crkvom konačno uredi. [...] Mi, razume se, ne želimo takvo rješenje pitanja. [...] Zato je danas prerano obećavati priznanje dosadašnjeg pravnog položaja Crkve u Jugoslaviji, a još manje da će se promene pravnog položaja Crkve provoditi samo u saglasnosti sa Sv. Stolicom. [...] Smatramo da bi danas najbolje bilo iznjeti pred Sv. Stolicu naše pritužbe na držanje Crkve, kako i naš stav u opštim pitanjima religije i Crkve. [...] Mi ne bismo želeli da ove razgovore vodite zvanično u ime Nacionalnog komiteta. Ipak možete dati na znanje da je Vaše djelovanje u skladu s namjerama Nacionalnog komiteta i da je poduzeto sa znanjem i odobrenjem Komiteta. [...] Slažemo se da zatražite intervenciju za rješavanje pitanja vjerske službe u našoj vojsci i u pozadini. Isto tako ne bismo imali ništa protiv prisustva jednog Papinog posmatrača (kome ste pravilno postavili ograničenja). Molimo Vas da nastavite svoj rad, uzimajući u obzir ove naše primjedbe.*«⁴⁹

Kocbek je maršalove pripombe povzel takole: »*Tovariš Tito je zato pogrešal nekatere točke, ki so se mu zdele važne: prezgodaj sem priporočal urejanje odnosov s Cerkvijo, da še ne moremo jamčiti dobrih odnosov s Cerkvijo in pravni položaj Cerkev. Tito je mnenja, da pogovor naj ne vodim kot član Nacionalnega komiteta, zato pa naj odprem vprašanje verske službe v vojski in papeškega opazovalca in povem, da nastopam z odobrenjem Komiteta.*«⁵⁰

Titovo pismo je bilo pravzaprav partijska zamisel reševanja odnosov s katoliško Cerkvijo v povojni Jugoslaviji. Pomenilo je tudi konec prizadevanj, da bi Kocbek obiskal Sveti sedež kot uradni predstavnik NKOJ-

⁴⁹ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Korespondenca, Josip Broz - Tito (1, 1944), Pismo J. B. Tita E. Kocbeku, 26. 8. 1944.

a, zato tudi zasebni obisk pri papežu ni imel več političnega pomena. **Kocbek je Titove pripombe upošteval in jih vsebinsko vključil v Memorandum**, ki zaradi omenjenih dejstev ni mogel biti izročen že 12. avgusta, kot je datirano v srbohrvaški inačici,⁵¹ pač pa dobra dva tedna kasneje. Zaradi boljše verodostojnosti osnutek *Memoranduma* objavljam v italijanski inačici,⁵² ki je prevod dr. Sachs-Grickega.⁵³

»*Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo, diretto dal Maresciallo Josip Broz-Tito, quale Governo attuale della Jugoslavia democratica federativa ha deciso di delegare e di fatto delega il Ministro dell'Istruzione e Membro del suddetto Comitato, Professor Edoardo Kocbek, il quale in seno al medesimo Governo rappresenta i cattolici sloveni, incaricandolo di mettersi in contatto con la Santa Sede allo scopo di conseguire rapporti quanto più stretti e cordiali tra la Santa Romana Chiesa e lo Stato Jugoslavo, che non è altro che la vecchia Jugoslavia con un nuovo ordine politico.*

1) *Il Movimento Nazionale di Liberazione Jugoslavo, sorto per iniziativa patriottica del Partito Comunista Jugoslavo, assunse il compito di chiamare a raccolta ed organizzare, nella lotta contro l'occupatore ed i suoi collaboratori interni, tutti i popoli jugoslavi, tutti i ceti sociali, gli appartenenti a tutti i partiti politici e tutti gli onesti cittadini jugoslavi senza distinzione di nazionalità, principi o religione, per poter così uniti raggiungere la piena libertà nazionale e fare in tal modo risorgere la sovranità statale.*

Questo movimento di liberazione, che ebbe inizio con la resistenza armata di gruppi di volontari partigiani patriottici, prese col tempo un tale sviluppo così d'avere attualmente Stati Maggiori nella Serbia, Croazia, Slovenia, Macedonia e Montenegro ed un unico Stato Maggiore Generale, alla testa del quale si trova il Maresciallo Josip Broz-Tito. Questo esercito, unificato su basi e con quadri rigorosamente organizzati, è stato ora internazionalmente riconosciuto e conta più di 350 000 componenti, la maggior parte dei quali è costituita da truppe regolari (Corpi, divisioni, brigate) e la minor parte da unità partigiane. Conformemente alle dichiarazioni fatte dal Primo Ministro Churchill esso è l'unico esercito nazionale che combatte su territorio jugoslavo per la liberazione della Patria.

2) *Questa lotta che dura già da anni, i patimenti sovrumani, le amarezze per il passato politico della Jugoslavia d'anteguerra, il*

⁵⁰ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Gradivo.

⁵¹ NUK/R, Ms 1421, m. 18, II.2.2.3.1.2. Osvobodilni spisi II. (1943-1951), Spomenica predložena tajništvu Svetega sedeža (1, 12. 8. 1944).

⁵² Slovenski prevod srbohrvaškega osnutka gl. E. Kocbek, *Osvobodilni spisi II*, ur. P. Kovačič-Persin, Ljubljana 1993, str. 93-97.

⁵³ To je razvidno iz njegovih rokopisnih dostavkov, ki so zapisani ob tipkopisu. Vsebinsko upoštevaajo Titove pripombe.

doloroso riconoscimento degli irreparabili errori dei vecchi condottieri militari e lo straordinario spirito d'iniziativa che sorse, in seguito a questa situazione, in tutti gli elementi più sani e migliori della Jugoslavia crearono le premesse per un nuovo spirito morale e politico in tutti i popoli jugoslavi.

Questo è il motivo per cui un'azione prettamente militare ebbe a trasformarsi in un movimento di liberazione a fondo politico nazionale di larghissima mole, alla testa del quale si misero i rappresentanti dei più diversi partiti e delle più diverse organizzazioni della Jugoslavia d'anteguerra.

Questo movimento politico si prefisse i seguenti scopi:

A. Organizzare lo Stato su base federativa che renderà possibile l'assoluta uguaglianza di tutti i popoli viventi nella Jugoslavia, cioè dei Serbi, Croati, Sloveni, Macedoni e Montenegrini, e preparare l'uguaglianza delle sue minoranze, mentre sulla forma costituzionale dello Stato (Monarchia o Repubblica) dovrà decidere il popolo nelle prime elezioni del dopoguerra.

B. Realizzare la forma di una democrazia nuova e veritiera, la quale viene già ora attuata nei cosiddetti Comitati Na i Liberazione sui territori già liberati e nei Supremi Consigli dei singoli popoli jugoslavi e di tutto lo Stato.

C. Con questo cambiamento della struttura politica della Jugoslavia non verrà per nulla cambiato l'ordine sociale dello Stato, e cioè non verranno aboliti né limitati i diritti alla proprietà privata, alla libertà personale, alla piena libertà religiosa dei singoli e delle collettività confessionali: e questo è la migliore dimostrazione che l'autorità dello Stato si opporrà ad ogni azione di forza ed arbitraria di singoli o di gruppi sia nella conquista di territori non ancora liberati, sia nella occupazione di territorio jugoslavo, che per diritto spetta ai popoli jugoslavi, sia nel punire traditori nazionali ed i sostenitori dell'occupatore. In conformità a questi principi applica già ora la legge con assoluta imparzialità, giustizia e severità.

II

Il Regio Governo Nazionale, costretto ad abbandonare il territorio nazionale dopo l'occupazione nemica del Paese, emigrò all'estero e perdette ogni contatto con i popoli che avevano iniziata e sviluppata la lotta sul patrio suolo, specialmente dopo le dimissioni del Generale Simović – divenuto Presidente del Consiglio dei Ministri in seguito al colpo di stato antigermanico del 27 marzo 1941 – e l'avvento al potere dei vecchi politici. E così nacque dal popolo stesso il movimento nazionale di liberazione, con il quale il popolo prese nelle proprie mani la difesa del Paese. Con le dimissioni del Generale Simović si aperse una sequela di parec-

chi Governi composti di politicanti dei regimi centralismi dittatoriali dell'anteguerra, i quali evitarono volutamente ogni contatto con le forze combattenti ed ebbe inizio l'organizzazione di bande armate (četnici) sotto il comando del Colonnello Draža Mihajlović. Dopo un primo periodo di aspettativa, i četnici passarono in lotta aperta contro in partigiani e si unirono in questa lotta con le forze d'occupazione: E tutto ciò per iniziativa del Regio Governo, che offrì al Colonnello Mihajlović larghi aiuti finanziari, lo nominò Generale e poi lo investì della carica di Ministro della Guerra.

Allorché l'opinione pubblica venne a conoscenza di questa collaborazione dei četnici del Generale Mihajlović con le forza d'occupazione e quando ciò venne dimostrato con documenti irrefutabili nacque nel Paese una tale tensione ed uno stato d'animo così pieno d'irritazione che il Regio Governo dovette smentire Mihajlović, allontanandolo dal Gabinetto di guerra e dichiarandolo di aver interrotto qualsiasi rapporto con lui e i suoi četnici. Tale nuovo atteggiamento venne pubblicamente reso noto dal Primo Ministro Churchill in una delle riunioni del Parlamento Inglese.

Una delle ultime conseguenze di questo cambiamento nella politica del Regio Governo sono state le dimissioni del Primo Ministro Purić e la nomina dell'attuale Primo Ministro Dottor Ivan Šubašić, il quale concluse il 17 giugno scorso un accordo con il Presidente del Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo, Maresciallo Josip Broz-Tito. Con questo accordo il Regio Governo ha riconosciuto i fini nazionali e democratici che sono stati raggiunti dai popoli jugoslavi durante una lotta che dura già da tre anni, gettando così le basi per l'unità statale democratica federativa ed istituendo l'amministrazione del Paese per tramite del Consiglio Supremo Antifascista della Liberazione Nazionale Jugoslava (AVNOJ) – corpo legislativo – e dal Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo, suo organo esecutivo; ha riconosciuto l'unità delle forze armate jugoslave sotto il comando del Maresciallo Broz-Tito; ha ~~promesso che avrebbe~~⁵⁴ pubblicamente ed ufficialmente condannato i traditori, i quali collaborano apertamente o segretamente con il nemico.

Il Regio Governo ebbe inoltre a dichiarare che il suo compito maggiore consisteva nel provvedere gli aiuti necessari all'esercito nazionale di liberazione e decise infine di introdurre modifiche e cambiamenti nelle sue Rappresentanze diplomatiche all'estero, in conformità al nuovo indirizzo politico di fedele adesione alla lotta liberatrice.

In armonia a questo accordo venne suddivisa l'attività governativa nel senso che quello che non può essere attuato in Patria viene affidato al Regio Governo in Londra. A tale scopo il Comitato Nazionale di Libe-

⁵⁴ Prečrtal E. Kocbek.

*razione Jugoslavo delegò un proprio rappresentante presso il Regio Governo nella persona del Generale Velebit, che è contemporaneamente Ufficiale di collegamento con il Governo di Sua Maestà Britannica.*⁵⁵

III

Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo ritiene che – conseguita l'unità politica e militare del Paese, nonché avvenuto l'accordo con il Regio Governo in Londra – sia giunto il momento di chiarire e rafforzare i rapporti esistenti tra il nuovo Governo e la Santa Sede, rapporti che furono sempre turbati e sfruttati per motivi antinazionali, antistatali e contrari agli interessi della stessa Chiesa Cattolica da parte dei sostenitori interni delle forze nemiche occupanti e da parte di politicanti degli antichi regimi dittatoriali jugoslavi residenti all'estero.

Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo dichiara pertanto, per tramite del sottoscritto, di essere pronto a riconoscere l'attuale posizione giuridica della Chiesa Cattolica in Jugoslavia in conformità al futuro statuto federativo e democratico dello Stato e di voler rendere agevole la soluzione di tutte quelle questioni e problemi, i quali nella Jugoslavia dell'anteguerra non hanno potuto essere risolti.

Il Comitato suddetto faciliterà lo sviluppo indipendente, libero ed estraneo alla politica di partito della Chiesa Cattolica in Jugoslavia e di tutte le sue istituzioni, e darà l'aiuto necessario affinché i suoi organi possano comunque restare in contatto continuato, indisturbato e indipendente con la Santa Sede. Dichiara inoltre, che ogni eventuale cambiamento dell'attuale situazione giuridica della Chiesa Cattolica in Jugoslavia potrà avvenire soltanto previo benessere della Santa Sede.

Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo fa proprie direttive ed i desideri espressi dal Sommo Pontefice felicemente regnante per quanto concerne una pace con giustizia: E questi principi illuminano chiaramente le finalità che il suddetto Comitato si prefigge per quanto riguarda l'istituzione in Jugoslavia di un ordine nuovo, tranquillo, legale e giusto, nel quale la Chiesa Cattolica occuperà la posizione che degnamente le compete.

Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo rivolge quindi preghiera, affinché la Santa Sede voglia già ora dare istruzioni agli Ordinari secolari e regolari esercenti giurisdizione in Jugoslavia, dirette ad ottenere sollecitamente di comune accordo la designazione e nomina di cappellani militari presso le forze armate della liberazione nazionale.

⁵⁵ Tega odstavka ni v srbohrvaškem »izvirniku«! Prim. NUK/R, Ms 1421, m. 18, II.2.2.3.1.2. Osvobodilni spisi II. (1943-1951), Spomenica predložena tajništvu Svetega sedeža (1, 12. 8. 1944).

Il Comitato Nazionale di Liberazione Jugoslavo è, pertanto, fiducioso e certo che la Santa Sede vorrà prendere benevolmente conoscenza della buona volontà che anima in questa azione Jugoslavia democratica e federale, e vorrà dare in conseguenza – con piena comprensione della reale situazione e con materna bontà verso questi suoi figli – le necessarie direttive ai Vescovi e al Clero Jugoslavo, perché voglia collaborare con il movimento di liberazione in conformità alle esistenti istituzioni (Commissioni confessionali) e condannando le attività antinazionali ed antistatali che sfruttano Religione e Chiesa a scopi di tradimento.

Il Comitato nazionale di Liberazione Jugoslavo sarebbe infine ben lieto se la Santa Sede volesse fin d'ora inviare nei Paesi liberati un suo Rappresentante al quale si garantirebbe la libera comunicazione con la Santa Sede medesima e che per poter compiere meglio la sua missione dovrebbe appartenere ad uno Stato non interessato alle questioni jugoslave, onde constatare personalmente la verità in quanto è qui esposto e che verrà mantenuto anche nell'avvenire.»⁵⁶

Zaradi nedosegljivosti Tita⁵⁷ se je po izročitvi Memoranduma Državnemu tajništvu o nastalem položaju posvetoval s Kardeljem, ki pa je odločil, naj se iz zunanjepolitičnih razlogov ne vrača v Vatikan, pač pa naj se poslovi z osebnim pismom. Bal se je, da »bi v današnjih okoliščinah Vatikanu dali preveč v roke.«⁵⁸

O zadnjih dogodkih v zvezi z Memorandumom in o svoji osebni prizadetosti je Kocbek šele čez mesec dni poročal Titu: »Sa drugom Kardeljem smo napravili neke vrste bilancu mog puta; ustanovili smo da je ono glavno što nam je kod mog odlazka bilo pred očima postignuto: Vatikan računa novom Jugoslavijom i unatoč svojim stalnim konservativnim inklinacijama vozi svoj brod vrlo oprezno i nigdje ne zatvara nijedna vrata. Ako navedem još ono što sam utvrdio pomoću privatnih veza i posvema sigurnih utanačenja, **moram navesti kao posebno važno činjenicu to, da je Vatikan odlučio likvidirati klerikalizam u svim katoličkim narodima odnosno državama i da mnogo razmišlja čime bi nadomestio ovo anahronističko sredstvo koje se tako negativno pokazalo u najvitalnijim momentima naroda. U tom pogledu mi je poverljiv čovek Vatikana sa najvećom ozbiljnošću potvrdio da je Vatikan odlučio u Sloveniji žrtvovati Slovensku ljudsku stranku i odlučio žrtvovati biskupa Rožmana.**⁵⁹ Na moje pitanje mi je odgovorio da mogu ovo u tom obliku javiti Vama. Kao značajnu stvar mogu navesti mnenje papinog privatnog sekretara jezuita Laibera koji smatra dobru vezu sa Titovom Jugoslavijom kao most u zbližavanju između Vatikana i Sovjetskog saveza. Osnove vatikanskog

⁵⁶ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Dokumenti, Memorandum.

⁵⁷ Medtem je z Visa skrivoma odšel k Stalinu.

⁵⁸ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Gradivo.

realizma su sledeće: približavanje SSSRa Evropi, nova svest naroda koju su okusili okupaciju, bankerot klerikalnih partija u njima, izvesna rezerva do anglosaških političkih rukovodstava, javljanje jake katoličke levice u svim katoličkim narodima (osobito u Italiji i Francuskoj), javljanje teške političke i duhovne krize posle rata. [...]

Znao sam da na memoriale oni neće moći drukčije odgovoriti kao da ga formalno uzmu na znanje, da prema tome neće moći imati nikakvih konkretnih političkih posledica prema vani ali ujedno sam znao da će napraviti ogroman utisak tako da su bili u pravoj neprilici. Ustvario sam time u Vatikanu moralno presenečenje i moralne posledice. Političkih posledica nisam mogao njime pokrenuti jer za to fale bitni uveti (nismo još međunarodno priznati, u rukama nisam imao nikakve legitimacije, situacija niti za nas niti za Vatikan nije sazrela), osim toga ja sam izraženu našu dobru volju – kako se sećate – vezao za trenutak predlaganja mamoranduma i nikako za kasnije. Istina je da bi mogao to poručiti i na koji drugi način ali važno je ipak zabiležiti da samim tim memorialom nisam napravio nikakve štete. Svakako memoriale nema onog opasnog značenja koje ste videli na zajedničkoj sednici, jasno da po mojoj krivnji koji se u popratnom pismu o njem nisam dosta izjasnio. Možda bi se to pravovremeno uredilo ako bi drug Bevc meni odmah odgovorio kad sam zatražio njegovo mišljenje o mome nacrtu memoriala. Ja sam memoriale u Vatikanu lično upotrebio kao gore pomenuto pomoćno sredstvo ali nikako kao svečan predlog NKOJa. U pismu koje ste mi, poštovani družo predsedniče, poslali kao mišljenje sednice, sam razumio vašu zabrinutost, jedino nisam mogao razumeti prigovora da nisam iznašao naših pritužbi u pogledu držanja predstavnika Crkve kod nas, kad je to bilo moje glavno delo i kad sam upotrebio i najmanju priliku da to napravim. Moram Vam reći da je to teško delovalo name, osobito jer sam kod povratka medju svoje drugove našao u njima ne samo tragove ovog mišljenja nego i nepoverenje u moj obavljeni posao.»⁶⁰

4. Odmevi na Kocbekovo misijo

Ker je šlo za očitna razhajanja v pogledih na ureditev prihodnjih odnosov s katoliško Cerkvijo, je Kardelj Kocbeku preprečil ponoven odhod v Vatikan, prav tako pa je nameraval preprečiti podobno »romanje« kateremukoli drugemu katoličanu iz OF oziroma iz vrst njihovih

⁵⁹ Resničnost te izjave bo mogoče preveriti, ko bo odprto gradivo, ki ga hrani Vatikanski tajni arhiv (ASV). O polemiki na to temo gl. B. Godeša, *Kocbekova misija*, str. 79, op. 22.

⁶⁰ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, 2. 10. 1944.

simpatizerjev. V pismu CK KPS je Kardelj 1. oktobra 1944 zapisal: »Kocbek vam je napisal obširno poročilo o svojem bivanju v Rimu in ga pokazal kot pozitivno dejstvo. Objasnite vi tistim, ki se jih tiče, da je Kocbekovo gledanje naivno in da je v resnici vatikanska reakcija še enkrat pokazala svoj obraz. Pozitivnega je v celi stvari le toliko, da bomo mi lahko jutri Vatikanu in vsej katoliški hierarhiji pri nas, ko bo skušala utrditi svoje pozicije, rekli: prepozno, poslali smo vam Kocbeka, ko je bil še čas, zdaj pa je prepozno.«⁶¹

Odmeve partijskega vodstva je analiziral dr. Bojan Godeša. Med drugim je zapisal: »Poleg teh konkretnih očitkov in razhajanj je na negativno oceno Kocbekovega potovanja v Rim najbolj vplivala sprememba politične linije partizanskega gibanja, do katere je prišlo prav v času Kocbekovega bivanja v Rimu. Zanj je bila značilna opustitev t. i. politike širine in zaostritev odnosov do vseh skupin izven OF. Tako je vodstvo partizanskega gibanja v tem času (po 15. septembru 1944) prekinilo vse pogovore z vsemi subjekti izven OF in zanje so se zaprla vrata v OF. [...] Tako se je pokazalo, da je Kocbeku, kljub temu, da je podpisal dolomitsko izjavo, ostajala kot vzor prvotna OF, predvsem pa je vztrajal na tem, da krščanskosocialistična skupina zadrži kulturni značaj in posebne povojne naloge med slovenskimi kristjani. To se je prvič javno pokazalo že na sestanku krščanskosocialistične skupine po kočevskem zboru oktobra 1943 v Sušicah, vendar pa je ravno v primeru potovanja v Rim to dokončno postalo jasno tudi slovenskemu partijskemu vodstvu. Zato dogodki jeseni 1944 pomenijo tisti usoden preobrat, ko se je partijsko vodstvo začelo dokončno razhajati s Kocbekom, najpomembnejšo osebo med nekomunisti – člani izvršnega odbora OF.«⁶²

Ker se je Kardelju po končani misiji Kocbek zdel še »bolj krščanski, kakor je bil kdaj koli prej«, ga je nameraval zadržati v svoji bližini pod nadzorom in ga poslati v »pravoslavni Beograd«. Tako naj njegove krščanske ambicije ne bi imele možnosti za razvoj oziroma neposredni vpliv na dogajanje v Sloveniji.

Kocbek je na misijo gledal s ponosom. Leta 1978⁶³ je prepisal naslednje misli iz svojih medvojnih zapiskov: »Mislim, da bi z avdienco pri papežu marsikaj doživel, najino srečanje bi bilo za oba dogodek. Po snočnjem dolgem razgovoru s Krištofom, naj napišem nekaj poslovilnih pisem raznim ljudem v Vatikanu, bi svojo misijo tudi formalno zaključili.

⁶¹ B. Godeša, *Kocbekova misija*, str. 79-80.

⁶² B. Godeša, *Kocbekova misija*, str. 81; 84.

⁶³ Vtisi na »romanje« v Rim so natipkani na hrbtnih straneh informacijskega biltena *Bulletin d'information ChSS - Krščanske in socialne družbe iz Varšave* iz let 1977 in 1978. Temeljijo na spominih tedanjega Kocbekovega tajnika dr. Mirka Koršiča. Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis).

Oba sva ugotovila, da je bil glavni cilj mojega obiska dosežen, zato sva opustila misel, da bi poslal Vatikanu še pismo NKOJ, ki sem ga zelo skrbno sestavil, kajti po Krištofovem mnenju bi v današnjih okoliščinah Vatikanu dali preveč v roke. Moram pa priznati, da sem osebno hvaležen za vsa številna poznanstva v Vatikanu in v Rimu. Oba meseca sta bila zame velike vrednosti, bolezen mi je kljub velikim neprijetnostim celo omogočala raznovrstna spoznanja. Težko mi je povedati, v čem obstaja ta vrednost, zame pomeni razširitev in poglobitev političnih ter duhovnih pogledov.»⁶⁴

Takoj po povratku iz Italije je Kocbek o poteku misije poročal NKOJ-u. Čutil je dolžnost, da o njenih rezultatih pisno poroča tudi IO OF Slovenije: »*Če po vsem tem ocenim sam svoje delo, moram reči, da je tisto glavno, kar nam je bilo pred mojim odhodom v Rim pred očmi, doseženo: led je prebit, stik vzpostavljen, dobra volja izražena. Poleg tega smo spoznali, da Vatikan računa z novo Jugoslavijo kot izvršenim dejstvom in sicer posebno po sestanku Churchill-Tito, odnosno po Churchillovem obisku v Vatikanu. Tu je mesto, da vam obnovim par izjav, ki so zelo pomembne. Iz pogovora sem posnel, da misli Vatikan po vojni uvesti neke vrste antiklerikalni kurz v vseh državah, kjer se je danes klerikalizem pokazal tako očitno negativno. **Ko sem odprl vprašanje ljubljanskega škofa, so me poslušali in vpraševali, toda z ničemer ga niso branili, ko sem dejal, da bo slovenska narodna oblast v delikatnem položaju, ko ga bo morala prijeti zaradi velike odgovornosti za protiosvobodilno početje, ki si ga je naložil pred celim narodom. Zvedel sem, da so v Vatikanu vzdignili roke od njega ob njegovem zadnjem obisku v Rimu, ko je hotel navodil, pa so mu rekli, da naj jo vozi po svoji pameti. Eden izmed odgovornih ljudi v Vatikanu mi je zagotavljal, da je Vatikan v Sloveniji pustil pasti ne samo škofa Rožmana, ampak tudi Slovensko ljudsko stranko, odnosno klerikalizem. To se sklada s potlačenostjo slovenskih klerikalcev v Rimu in z izjavo dr. Izidorja Cankarja, ki je, kakor slišim, na Visu nastopal v svojih izrazih kot katoličan. Čeprav mi je bila ta izjava dana jasno in trdno, vas prosim, da jo uporabite le v večjih delovnih smernicah, nikakor pa ne v propagandi, kar velja v glavnem za vso vsebino mojih pogovorov. Tudi to je naša velika zmaga, čeprav se je odigrala tiho. [...] Na koncu še konkretno o posledicah, ki iz vsega tega nastajajo za našo duhovščino. Kakor sem že omenil, so v Vatikanu simpatično sprejeli moje sugestije glede vojaških duhovnikov in papeškega opazovalca na osvobojenem ozemlju, vendar so si zadnjo formulacijo rešitve pridržali za čas po moji avdienci pri papežu, odnosno po moji vrnitvi. Toda na koncu koncev niso pomembne te formalnosti, ampak občutek, ki sem ga pri tem dobil. Ko sem govoril o duhovnikih, ki se pri-***

⁶⁴ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Gradivo.

družujejo osvobodilnemu gibanju in ki so pripravljeni postati tudi vojaški duhovniki, pa si tega koraka ne upajo storiti brez dovoljenja svojih ordinarijev, ki do njih ne morejo, sem videl, da niso ugovarjali mojemu sklepu, da v takem primeru stoji verski interes pred cerkveno-pravnim. To bi sicer morali vedeti naši duhovniki sicer že sami po sebi, toda dobro je, če jim poveste, da je Vatikan izrazil jasno voljo, da nam pomaga urediti to vprašanje, in da v primeru, ko bi tega iz tehničnih razlogov ne mogel storiti, jemlje na znanje individualne odločitve duhovnikov v tem smislu. Med tehnične težave šteje Vatikan zvezo s škofi, kajti preko škofovske jurisdikcije tudi Vatikan ne more iti. Z zadovoljstvom so sprejeli na znanje, da je prodekan Ilc⁶⁵ kot generalni vikar dobil možnost, da na Slovenskem v velikem obsegu reši ta viseča vprašanja. To naj bo zaenkrat instanca za vse naše duhovnike. Nujno je, da se za dobro razvijanje začetih odnosov storita od vaše strani dve stvari: prvič naj generalni vikar Ilc napiše za Vatikan izčrpno poročilo, drugič pa naj nekdo sestavi dokumentarno poročilo o krivdi in kazni vseh duhovnikov, ki jih je naša oblast v teku boja kaznovala s smrtjo. Temu pridajte seznam vseh onih duhovnikov, ki so se kakorkoli pregrešili zoper narod v boju. Vsa ta poročila bomo poslali v Vatikan v vednost in ravnanje.»⁶⁶

Zanimiva je tudi korespondenca med dr. Sachs-Gričkijem in Kocbekom po njegovi vrnitvi v domovino. Dr. Sachs-Grički je 16. septembra po številnih razgovorih z mons. Sigismondijem iz Državnega tajništva izvedel za dokončno usodo Kocbekove avdience pri svetem očetu. Monsignor mu je sporočil, da je Sveti sedež z veliko simpatijo pozdravil obisk misije in izmenjavo pogledov, ki jih je Kocbek imel s predstavniki Državnega tajništva. Obžaloval je, da zaradi bolezni in odsotnosti mons. Tardinija ni prišlo do obiska. Izrazil pa je tudi željo Svetega sedeža, da se izmenjava pogledov nadaljuje in da bi vodila do pozitivnih rezultatov. Glede avdience pa je vatikanska komisija ponovno zavzela stališče, da je potrebno, da je pri Državnem tajništvu formalno uveden s pismom NKOJ-a, iz katerega je razvidno, da mu je misija poverjena in da je izražena želja, da ga sprejme papež. Čim bi pismo prišlo, bi se zadeva ponovno pretresla in predala papežu v dokončno odločitev.⁶⁷

Naj ponovno poudarim, da se je Državno tajništvo strogo držalo protokola zato, ker NKOJ tedaj pri zaveznikih še ni bil formalno pri-

⁶⁵ Škof Rožman je prodekana Andreja Ilca imenoval za generalnega vikarja na osvobojenem ozemlju v Beli krajini. Dal mu je tudi pristanek, da se je 22. julija 1944 vodil od partizanov sklicano duhovniško konferenco. Gl. M. Mikuž, *Pregled zgodovine narodno-osvobodilne borbe v Sloveniji*, IV, Ljubljana 1973, str. 143.

⁶⁶ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Pismo E. Kocbeka IO OF Slovenije, 27. 9. 1944, str. 6-8.

⁶⁷ Prim. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Korespondenca, Niels Sachs-Grički (1,+4 priloge, 1944), Poročilo N. Sachs-Gričkega, Rim 16. 9. 1944.

znan. Celo francoski general De Gaulle je v tistem času čakal na avdienco dobra dva meseca.

5. oktobra je Kocbek mons. Sigismondiju pojasnil, zakaj ga ne bo več v Vatikan, vendar pri tem ni omenil »Kardeljeve prepovedi«. »Ovire tehnične narave, ki izvirajo iz poteka vojaških operacij in iz političnega udejstvovanja članov Nacionalnega komiteja osvoboditve Jugoslavije v vseh predelih države, ovire torej, ki sem jih predvidel že v pogovorih z Vami, mi ne dopuščajo, da se vrnem v Vatikan z zahtevanim pismom.

Tako lahko ugotovim, da mi neizprosnost postopka dokončno prepoveduje avdienco pri Svetem očetu, avdienco, ki sem si jo tako želel kot član Nacionalnega komiteja in kot jugoslovanski katoličan, avdienco, ki naj bi bila mojim tovarišem in vsemu osvobodilnemu gibanju pomenila najočitnejši izraz dobrohotnosti Svetega sedeža do jugoslovanskih narodov.«⁶⁸

Kasneje je Kocbek dr. Sachs-Gričkemu očital, da ni naredil vsega, kar bi lahko. Dr. Sachs-Grički mu je 10. novembra 1944 užaljeno odgovoril: »Nije moja krivnja ako stvari nijesu nako tekle kako smo mi to mislili i htjeli, ali možete biti sigurni, da su moji prijatelji i ja sve učinili što je bilo moguće, da se odstrane i uklone sve poteškoće, i da se stvori ona atmosfera medjusobnog povjerenja, razumjevanja i prijateljstva koje je potrebno za ovako važne pregovore i razgovore – a to nam je i uspjelo! [...] **Opetujem Vam da je Mons. Cippico naš veliki i iskreni prijatelj, koji je pošteno za nas radio i koji mi je u granicama mogućnosti sve kazao što nas zanima.**⁶⁹ Šaljem Vam u priložu jedno pismo od njega, dok Vas Mons. Sigismondi najljepše pozdravlja i kroz mene **Vam javlja, da Vas ovdje čekaju radi audijencije.**«⁷⁰

Iz teh zadnjih besed je razvidno, da je bil Sveti sedež tudi po Kocbekovem pismu zainteresiran za nadaljevanje pogovorov in celo za avdienco pri papežu.

Nova oblast je s Kocbekovo misijo sondirala razpoloženje v Vatikanu, ni pa nameravala urediti perečih vprašanj z vodstvom katoliške Cerkve. Svojo pozornost je takoj zatem usmerila na domače škofe. Ker je bil jeseni 1944 osvobojen že dobršen del države, je sondirala tudi držo beograjskega nadškofa dr. Josipa Ujčića, saj ga je imela pri roki. Njegovo odzivanje na nove razmere bi ji lahko služilo za prvi vzorec povojne države

⁶⁸ NUK/R, Ms 1421, m. 18, II.2.2.3.1.2. Osvobodilni spisi II. (1943-1951), Pismo msgr. Sigismondiju (1, 5. 10. 1944); objava: E. Kocbek, *Osvobodilni spisi II*, str. 115.

⁶⁹ Tu se postavlja vprašanje »sodelovanja« mons. Cippica s Kocbekovo misijo, saj je bil dovteten za podkupnine. V 50-ih letih je zakuhal finančni škandal, ki ga je stal stolčka, o njem pa se je v Rimu na široko govorilo. *Pričevanje dr. Janeza Zdešarja*, Ljubljana 11. 9. 2005.

⁷⁰ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Korespondenca, Niels Sachs-Grički (1,+4 priloge, 1944), Pismo N. Sachs-Gričkemu E. Kocbeku, Rim 10. 11. 1944.

ostalih cerkvenih dostojanstvenikov. V tem duhu velja razumeti tudi nadškofov obisk pri Kocbeku 14. novembra 1944.

»Prihajam, da se Vam predstavim, da vas pozdravim, vam čestitam in želim vso srečo pri delu.»

Med drugim pogovorom vprašal, kaj je s palačo nuncijature, kako bi interveniral za zaprte duhovnike v Vojvodini, kako bo s plačami v bodoče, ali bi lahko prosil za sprejem pri Titu.

Od svoje strani sem ga informiral o svojem obisku v Vatikanu in med pripovedovanje vpletal točke o mnenju Vatikana o klerikalizmu o razgovorih o škofih v Jugoslaviji in ljubljanskem škofu, o njegovih krivdah, ki jih je storil kot katoliški škof do svojega naroda posebno zato, ker ni tvegala korajžnega nastopa pred Italijani in Nemci. Vse to je bilo namenjeno Ujčiću samemu, ki se za preganjane Srbe, sobrate v Kristusu ni zavzel tako, kakor to velevali Evangeliji.

Razložil sem mu bistvo verskih komisij in namen naš, da v soglasju s Cerkvijo izvedemo ločitev Cerkve od države. To dejstvo je sprejel na znanje kot znano novico, ker ni pokazal nobenega začudenja.

V smislu razgovorov v Vatikanu sem vendar omenil vprašanje vojnih kuratov in mu ponudil posredovanje za pošto med njim in Vatikanom, odnosno obratno.

Ves čas obiska me je prevzemalo nenavadno čutenje in to zaradi tako korenito obrnjenega položaja. Nekoč sem bil v zadregi pred cerkvenimi dostojanstveniki, danes so škofje v zadregi pred menoj.«⁷¹

Že naslednji dan je bil nadškof Ujčić pri dr. Ivanu Ribarju,⁷² obisk pa sta mu s Kocbekom vrnila 24. novembra. Čez tri dni mu je obljubil obisk pri Titu.⁷³ Nova oblast je nadškofa Ujčića očitno želela »pridobiti« na svojo stran, saj se je zavedala, da bodo kmalu v enakem položaju tudi ostali katoliški škofje iz še neosvobojenih ozemelj. Beograjski nadškof naj bi služil tudi za prvi »tampon«, če bi prišlo do urejanja odnosov s Svetim sedežem, kar pa tedaj še ni bilo v interesu partije.

Ujčić se je novega položaja očitno zavedal, zato je Kocbek lahko z veseljem ugotavljal: »Nadškof Ujčić je postal agilen. Zgleda, da je začel dobivati zaupanje v novi red. Pošilja vedno nove vloge, ki so obzirne in opravičene. Kržišnik mu je dejal, da bi bilo dobro, ko bi napisal pastirski list, v katerem bi pozdravil svobodo in nosilce svobode. Priporočal mu je, naj duhovščina ne bo le lojalna, ampak z vsem srcem pozitivna in stvariteljska v svobodnem življenju. Zaradi papeža, da si je te nasvete vzel k srcu, kajti danes je povedal Kržišnik, da pripravlja nekaj dobrega in lepega.«⁷⁴

⁷¹ NUK/R, Ms 1421, m. 34, Dnevnik 1944-1945 (2), 14. 11. 1944.

⁷² Prav tam, 15. 11. 1944.

⁷³ Prav tam, 27. 11. 1944.

⁷⁴ Prav tam, 1. 12. 1944.

Nadškof se je na pobudo oblasti res lotil pisanja pastirskega pisma, Kocbek pa je v tistem času občutil osti prihodnje verske politike, ko je zapisal: »Danes sem se močno začudil, ko sem v *Politiki* našel karikaturu na račun Vatikana. Ali znak nereda ali znak preračunanih direktiv.«⁷⁵

Kocbek je bil 21. januarja 1945 pri nedeljski sv. maši. Zapisal je: »Duhovnik bral pismo nadškofa Ujčića, v katerem se objavlja stališče, da država izroča versko vzgojo staršem v roke. Nadškof se obrača nanje, da bi dajali važnosti tega odločanja. Poprej sem ugotovil, da je to pismo, ki sem ga sam slišal, bral župnik Kobe, ki sem ga nekoč dobro poznal.«⁷⁶

5. Kocbek – obveščevalec

Titova oblast je v Italiji tedaj postavljala na noge tudi svojo obveščevalno službo. Edo Brajnik – Štefan je bil od tov. Marka⁷⁷ z vodenjem majorja Sardelića iz Barija poslan v Rim z obveščevalnimi nalogami.⁷⁸ Iz ohranjenega gradiva je razvidno, da se je z njim srečeval tudi **Kocbek in da je vzporedno s svojo misijo izvrševal tudi obveščevalne naloge ter je o njih neposredno poročal Titu in Kardelju.** To priznava tudi sam. »V tem času se je naša misija ukvarjala tudi z drugimi zadevami, ki niso imele zveze z Vatikanom. Koncem julija je bilo ustanovljeno v Rimu vojaško predstavništvo NOVJ. Na koncu pa sem se posvetil zbiranju informacij o Slovenskem primorju in Istri, to se pravi o načrtih zaveznikov, Italijanov in slovenskih klerikalcev.«⁷⁹

Tajnik mu je vsak dan prinašal časopise in revije, iz katerih je razbral notranje italijansko dogajanje. Med nekajdnevnim bivanjem v Bariju je obiskal tudi taborišče v Gravini, kjer se je zanimal za potek formiranja partizanskih vojaških enot in za delovanje partizanskih vojaških predstavnikov v Italiji ter Rdečega križa, saj je mednarodni Rdeči križ še vedno priznaval le starojugoslovanskega.

V prvem poročilu, ki ga je poslal Titu že 15. julija, je predlagal reorganizacijo baze v Italiji. »Taj problem se mora rešiti prije svega u Bariju. Dosadašnja organizacija je preslaba da bi sa svojim aparatom i sposobnostima izdržala taj teret. Rukovodeći kadar je umoran i trpi na pomanjkanu stalnih i točnih instrukcija. Osim toga nema niti dovoljno prostorija niti materialnih sretstava.«⁸⁰ Opozoril je na pomanjkljive zveze z Visom, na slabo politično oblikovanje borcev in na problematiko zunanjepoli-

⁷⁵ Prav tam, 6. 12. 1944.

⁷⁶ Prav tam, 21. 1. 1945.

⁷⁷ Vodja OZNE Aleksander Ranković.

⁷⁸ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Mirko Koršič (1. b.d.), Pismo E. Kocbeka majorju Sardeliću, Rim 3. 8. 1944.

⁷⁹ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Gradivo.

⁸⁰ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J.

tične dejavnosti partizanskih vojnih predstavnikov glede prihodnjih odnosov z Italijo, saj civilnih nastajajoča nova Jugoslavija tedaj še ni mogla imeti. Želel je tudi ustanovitev močne radijske postaje, ki bi odajala v jezikih jugoslovanskih narodov. Zahteval je poenotenje partizanskih uniform, saj je bilo zaradi njihove pisanosti in neenotnega kroja nerodno zlasti oficirjem, ki so se srečevali z zavezniškimi kolegi.

Poizvedoval je o delovanju Jugoslovancev v Rimu, zlasti Slovencev, zanimala pa ga je predvsem dejavnost predstavnikov kraljeve vlade.⁸¹ »Odmah posle sastava dr. Šubašičeve vlade saznali smo da dr. Krek, kao Jugoslovenski delegat u Savetodavnoj komisiji za Italiju, priprema svoje prijatelje na odlazak iz komisije. Ako ste sa drugovima još istog mišljenja da bi bio najbolji zamenik dr. Kreka u toj komisiji dr. Smodlaka, kao smo se to dogovorili na prvom sastanku sa dr. Šubašićem, onda treba tu zameniti forsirati medju svim drugim diplomatskim promenama, jer bi se time moglo otvoriti niz naših mera u Italiji. Vrlo potrebno bi naime bilo da se sa dr. Smodlakom preseli u Rim onaj osek našeg zastupstva u Bariju, čijeg zadatak je informiranje inostranstva. Tom seobom postigli bi dvoje: prvo, premeštenje tog našeg važnog informacionog ureda u Rim, u koji dolaze danas ne samo italijanska vlada i poznate savezničke komisije, nego i svi ostali saveznički uredi iz Alžira i Kaira i mnoštvo raznih žurnalista, a ujedno bi se postiglo drugo, koordiniranje tog našeg Presbira sa poverenikom vanjskih poslova. Ovdje u Rimu bi taj informativni osek, čijeg jedro bi predstavljao Tanjug našao sve uslove za svoj razvitak.«⁸²

Močno so bili zainteresirani, da bi nevtralizirali Jugoslovansko poslanstvo pri Svetem sedežu oziroma da bi ga nadomestili z lastnimi – vrinjenimi informatorji. S tem namenom je Kocbek Titu svetoval naslednje: »Bez obzira na rezultate moje posete u Vatikanu potrebno je takodje izvršiti radikalne personalne promene kod Kraljevskog jugoslovenskog poslanstva Vatikanu. Dosadašnji poslanik (mislim Milojević) nije u Rimu jer je morao otići iz njega kao nepoželjen, ali je još uvijek titularni poslanik. Vršioc dužnosti, dalmatinski svećenik Moskatelo⁸³ i činovnici Cukić i dr. Zalar⁸⁴ slabo su se ponašali, osobito poslednja dva. Za vršioca dužnosti treba odmah postaviti pouzdanog našeg čoveka, koji bi pratio vrlo intenzivan, zanimljiv i važan politički život oko Vatikana. Za slučaj da ćete birati pogodno lice, ja bi skrenuo pažnju na dva čovjeka: prvo na dr. Kosa, koji danas dobro poznaje rimske prilike, a radi dobrog odjeka u Vatikanu i u Sloveniji bio bi pogodan možda prof. Viktor Smolej, ozbiljan

B. Titu, Rim 15. 7. 1944.

⁸¹ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Gradivo; Dokumenti.

⁸² NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J.

B. Titu, Rim 15. 7. 1944.

⁸³ Pravilno Moscatello.

⁸⁴ Dr. Drago Zalar.

i pouzdan čovek, koji danas radi u slovenskom centralnom Agitropu. Jasno je da bi u slučaju ako sami ne nadjete pogodnog čoveka došao samo jedan od njih u obzir.»⁸⁵

Kocbeka je vznemirilo delovanje Kraljeve vojaške misije, ki je koncem junija 1944 odprla svojo pisarno v ulici Maria in Via. Njena naloga je bila oskrbovanje in organiziranje jugoslovanskih državljanov v Rimu. Misijo so vodili oficirji: major Dabović, kapetan Mitrović in poročnik Vekoslav Bučar. Kocbek je sporočil Titu: »U priloženom načičete podatke o Kraljevskoj vojnoj misiji u Rimu, koja se pojavila pokraj Juna. Prilikom sadašnjeg sastanka sa dr. Šubašićem uredite likvidaciju te vojne misije, koja već sama oseća da joj izmaču tla pod nogama i u tom smislu daje direktive svojim ljudima.«⁸⁶

Zanimal ga je tudi tisk in njegovo pisanje o Jugoslaviji in Trstu oziroma povojni usodi naših ozemelj v luči odnosov z Italijo. Spremljal je tudi notranjepolitični položaj v Italiji sami. Posebno ga je zanimalo Jugoslovansko poslaništvo pri Svetem sedežu in pobegli emigranti iz Slovenije ter sodelavci OF. Poleg dr. Kosa so za OF delali dr. Vinko Vrhunec, ki je imel stik z mons. Moscatellijem, ki je bil svetovalec kraljevega poslaništva in razdeljevalec denarja londonske vlade njenim eksponentom v domovini, ter Vera Miklič in njena hči Lenka Tepina.⁸⁷

Zaskrbljen je bil nad prihodnjo usodo Julijske krajine, Trsta, Primorske in Istre. O teh zadevah je poročal NKOJ-u in predlagal tudi nekatere ukrepe. Svetoval je, naj bi slovenske enote NOV ob dani priložnosti takoj zasedle Trst. Na to je opozoril zlasti Kardelja.⁸⁸ 3. avgusta je pisal Titu: »Mislim da sam Vam već u prvom pismu javio kako Trst postaje jedan od glavnih predmeta zakulisne političke borbe u Italiji. Sve italijanske partije razmatraju to pitanje, saveznički štabovi ga uključuju u svoje planove, a sada je postao poslednji spas slovenskih belogardista. Došli smo na sled opširnom planu koji postavlja Trst slobodnim i neovisnim gradom pod zaštitom zapadnih saveznika i povezanim sa takozvanom srednjom Evropom. Taj plan širi se medju Austrijancima i Madjarima, a sa najvećom strašću od strane tršćanskih nacionalista i primorske grupe slovenskih belogardejaca (dr. Kralj), dok ostala grupa slovenskih belogardista nastupa u drugom, ali stvarno istom obliku. [...] Na svaki način treba imati pred očima činjenicu da domaća talijanska i čak svetska

⁸⁵ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, Rim 15. 7. 1944.

⁸⁶ Prav tam.

⁸⁷ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Dokumenti, Delovanje »Kraljeve vojaške misije« v Rimu; Italija i Jugoslavija u talijanskoj štampi; Politička situacija u Italiji; Poročilo o Slovencih, ki bivajo v Rimu.

*reakcija na sve načine nastoji da dodje do iskrcavanja ili bilo kakvog savezničkog okupiranja Trsta i zaledja njegovog.*⁸⁹

Kocbekova spoznanja so bila utemeljena. Vedel je, da se s Trstom ukvarjajo tudi v Vatikanu. Državno tajništvo, konkretno mons. Tardini, je namreč Jugoslovanskemu poslaništvu pri Svetem sedežu 4. avgusta 1944 poslalo pismo, v katerem je izražalo zaskrbljenost nad morebitno zasedbo Istre in Benečije s strani Titove vojske. Prepisano pismo je po zaslugi dr. Sachs-Gričkega kasneje prišlo v roke tudi »obveščevalcu« Kocbeku.

»Eccellentissima Legazione di Jugoslavia presso la S. Sede, Roma

Da varie parti è stata fatta presente alla Santa Sede l'eventualità che le forze armate jugoslave alle dipendenze del Maresciallo Tito abbiano ad estendere la loro occupazione in regioni e città dell'Istria e della Venezia Giulia. Nello stesso tempo è stato manifestato il timore che, essendo in quelle zone particolarmente inaspriti gli animi nelle passioni di parte, possano verificarsi, anche contro la volontà dei capi militari, episodi deplorevoli di violenza ed effusione di sangue innocente.

Pertanto è stato chiesto l'interessamento della Santa Sede affinché siano scongiurati gli inconvenienti tenuti.

La Santa Sede, mossa da quei sentimenti di umanità, giustizia e carità cristiana ai quali si è sempre fedelmente ispirata, crede bene attirare sul grave argomento la benevole attenzione dell'Eccellentissima Legazione di Jugoslavia.

*La medesima Santa Sede confida che non si mancherà di adottare le misure che più efficacemente valgano a prevenire dolorosi episodi, sanguinose rappresaglie ed in genere tutti quei fatti i quali producendo un accrescimento di rancori e di vendette, allontanerebbero l'auspicata pacificazione degli animi, tanto necessaria particolarmente in quelle regioni.*⁹⁰

Dr. Sachs-Grički je Kocbeku poleg že omenjenih pisem 10. novembra poslal tudi prepisa neke spomenice in note Tržačanov, ki sta bili naslovljeni na Pija XII. Iz njih je moč razbrati, kako so bili Italijani zainteresirani, da Trst z zaledjem pred Titovo vojsko zasedejo angloameriške sile. Poslal je tudi nekaj časopisnih člankov, ki so govorili o prizadevanjih Italijanov za njihovo vzhodno mejo. Kocbeku je tudi sporočil, da ga je pred kratkim obiskal dr. Kralj iz Gorice, ki je izrazil željo, da bi se s

⁸⁸ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Edvard Kardelj (1, 1944), Pismo E. Kocbeka E. Kardelju, Rim 24. 7. 1944.

⁸⁹ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Josip Broz - Tito (4, 1944), Pismo E. Kocbeka J. B. Titu, Rim 3. 8. 1944.

⁹⁰ NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Tuja korespondenca, Segreteria di Stato di Sua Santità (1, 1944), Prepis pisma Državnega tajništva Jugoslovanskemu poslaništvu pri Svetem sedežu, Rim 4. 8. 1944.

Kocbekom srečal v Rimu, da bi se na ta način »*duhovi u Sloveniji i u Gorici umirili*«,⁹¹ kar pa je bilo zaradi razmer seveda nemogoče.

Glede vprašanja Trsta je 8. novembra Kocbeku v pismu, ki ga mu je posredoval dr. Sachs-Grički, odgovoril tudi mons. Cippico. Izrazil mu je obžalovanje, da ne more spet priti v Rim. Upal je, da bo pospešena procedura za podpis poverilnih pisem, ki bi okronala njegovo občutljivo poslanstvo (tu gre za namig na avdienco). V pismu je izrazil svoje začudenje nad Kocbekovo interpretacijo videnja tržaške problematike. Mons. Cippico je poudaril, da sam nikoli ni sodeloval v kakšnih pogovorih o politični prihodnosti Trsta, čeprav je poznal člane komisije in je bil večkrat povabljen. Poudaril je, da tržaškega vprašanja ne bodo reševali akademiki, ker itak ne bodo sodelovali na mirovni konferenci. Čudil se je, da je Kocbek lahko verjel taki interpretaciji.⁹² Mogoče je pričakoval, da bo Cippico lobiral za slovensko-jugoslovanske interese, kar pa bi bilo naivno, saj je bil monsignor Italijan. Možno je tudi, da ga je o dogajanju napačno obvestil dr. Sachs-Grički.

Misija pa se je ukvarjala tudi z drugimi zadevami. Koncem julija 1944 je bilo v Rimu ustanovljeno vojaško predstavništvo NOVJ,⁹³ ki pa ni imelo ustreznega kadra. Tisti, ki so na novo prihajali iz Visa in Barija, so se zato obračali predvsem na tajnika Kocbekove misije dr. Koršiča. Tako je za majorja dr. Vogelnika, ki je na Visu organiziral statistični urad, zbral skupino Jugoslovancev, da so prepisovali razne statistične podatke iz publikacij,⁹⁴ ki jih je hranil Inštitut za kmetijstvo Zveze narodov v Rimu.⁹⁵

⁹¹ Prav tam.

⁹² NUK/R, Ms 1421, m. 108, IV. Korespondenca C Č, Pismo E. P. Cippica E. Kocbeku, Vatikan 8. 11. 1944.

⁹³ Razloge za prisotnost predstavnikov NKOJ-a in NOV-a Jugoslavije v Italiji izvemo iz posebnega *Načrta*: »1. V Rimu so uradna predstavništva Jugoslavije; 2. V Rimu so zavezniške vojne in civilne oblasti, diplomatska predstavništva itd.; 3. V Rimu je ital. vlada in centralne oblasti; 4. V Rimu je osredotočeno delovanje naših domačih nasprotnikov; 5. Rim nudi v tehničnem oziru najboljše pogoje za uspešno delovanje radi centralnega zemljepisnega položaja in ker se tu nahajajo arhive, knjižnice itd.« NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Dokumenti, Načrt o organizaciji Predstavništva NKOJ in NOV Jugoslavije v Italiji.

⁹⁴ Gl. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Pisma, Dr. Vogelnik (1, 1944), Pismo M. Koršiča dr. Vogelniku, Rim 21. 8. 1944.

⁹⁵ Prim. NUK/R, Ms 1421, m. 153, Rim, Tuja dela, Dr. M. Koršič, *O Kocbekovem bivanju v Rimu* (tipkopis), str. 15-16.

Ivan Platovnjak

Izbira in formacija spirituala v luči 2. vatikanskega koncila in pokoncilskih dokumentov

Povzetek: Ker je človeška in duhovna vzgoja v bogoslovnih semeniščih vedno zahtevnejša in občutljiva, se upravičeno postavlja vprašanje, kakšen je nauk cerkvenega učiteljstva glede izbire in formacije spirituala: kakšna so merila za izbiro in kakšne sposobnosti se zahtevajo od duhovnika, ki bo postavljen v to službo? Ali veljajo zanj le splošna merila izbire in formacija kot za vse druge predstojnike bogoslovcev ali kaj posebnega? V pričujoči razpravi avtor odgovarja na ta vprašanja z analizo koncilskih in pokoncilskih cerkvenih dokumentov, vključujoč tudi itinerarij koncilskega odloka DV in škofovske sinode iz leta 1990. V prvem delu prikaže spodbude in smernice, ki jih daje koncil ne le z odlokom DV, temveč tudi s samim itinerarijem končnega besedila tega dokumenta. V drugem delu poda razvoj teh spodbud in smernic za analizo temeljnih pokoncilskih cerkvenih dokumentov, vključno z itinerarijem škofovske sinode (1990) in s posinodalno apostolsko spodbudo Janeza Pavla II. *Dal vam bom pastirjev* (1992). V tretjem delu pa ob dokumentu Kongregacije za katoliški nauk *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih* (1993) razkriva, kako ta dokument zelo učinkovito poveže vse dotedanje ideje, odločno in nedvoumno spregovori o posebnih merilih pri izbiri duhovnikov za službo spirituala, o nujnosti odgovorne priprave pred nastopom službe in o permanentnem izpopolnjevanju, hkrati pa tudi precej jasno pove, kaj naj bi obsegala njegova formacija. Dokument je odločna spodbuda škofom, naj jim ne bo žal sredstev za odgovorno pripravo bodočih spiritualov.

Ključne besede: duhovno vodstvo, spiritual, permanentna formacija vzgojitelja, permanentna formacija spirituala, cerkveni dokumenti o formaciji vzgojiteljev

Summary: **Choice and Formation of Seminary Spiritual Director in the Light for Vatican II and Post-Council Documents**

Since human and spiritual education in theological seminaries is becoming increasingly demanding and sensitive, one can justifiably raise the issue of the teaching of the Magisterium of the Church concerning the choice and formation of the seminary spiritual director: what choice criteria and qualifications are expected of the priest to be given this position? Do only general choice and formation criteria valid for all superiors of seminarians apply to them or are there any special ones? In the present paper the author answers these questions by an analysis of Vatican II and Post-Council documents including the itineraries of the constitution *Dei Verbum* (DV) and of the Synod of Bishops in 1990. In the first part he shows the initiative and guidelines given by Vatican II not only through the constitution DV, but also through the itinerary itself of the final text of this document. In the second part he discusses the development of these initiatives and guidelines for the analysis of the basic Post-Council church documents including the itinerary of the Synod of Bishops (1990) and the Post-synodal Apostolic Exhortation of John Paul II *Pastores dabo vobis* (1992). In the third part he shows, in connection with the document of the Congregation for Catholic Education entitled *Directives Concerning the Preparation of Seminary Educators* (1993), how this document very efficiently combines all previous ideas, decidedly and unambiguously speaks about the special criteria for choosing priests for the office of seminary spiritual director, about the necessity of a responsible preparation before taking up the office and about permanent formation, at the same time ascertaining quite clearly

the scope of his formation. The document is a decided suggestion to the bishops that they should spare neither expense nor anything else necessary for a responsible preparation of future seminary spiritual directors.

Key words: spiritual guidance, seminary spiritual director, permanent formation of educators, permanent formation of the seminary spiritual director, church documents about the formation of educators.

Spiritual¹ (duhovni voditelj) v bogoslovju ima drugačno vlogo in nalogo kot drugi duhovni voditelji. Ta namreč udejanja službeno/institucionalno duhovno vodstvo, čeprav je le-to po svoji naravi karizmatično.² Zakonik cerkvenega prava dejavnost spirituala precej natančno določa, da bi se tako bogoslovcem v čim večji meri zagotovila »svoboda vesti«, hkrati pa ohranila tudi zahteva po »enotni smeri« njihove vzgoje. Bogoslovno semenišče je vzgojna ustanova, namenjena bogoslovcem, ki se pripravljajo na duhovniško življenje in poslanstvo. Spiritualova naloga je med drugim, da jim pomaga doseči »človeško in duhovno zrelost«, da se bodo lahko svobodno, odgovorno in zrelo odločili za duhovniški celibat in duhovništvo. Vedno obstaja nevarnost, da se lahko čutijo na kakršen koli način pogojeni in ne popolnoma svobodni v sprejemanju svoje dokončne odločitve. Spiritual je tako navzoč v okolju, ki na nek način lahko vpliva na bogoslovčevo odločitev – še posebej pri tistem, ki ni dosegel zadostne stopnje človeške in duhovne zrelosti. To je le eden izmed vidikov spiritualove vloge v bogoslovnem semenišču. A že ta nam kaže, da njegova služba ni enostavna, temveč je resnično zelo kompleksna in občutljiva. Upravičeno se zato postavlja vprašanje, ali se Cerkev oz. cerkveno učiteljstvo resnično zaveda, da potrebuje duhovnik, ki bo postavljen v službo spirituala v bogoslovnem semenišču, posebno pripravljeno, ali pa je dovolj že to, da ima potrebne naravne darove in vsaj nekaj izkušenj v pastoralni. Če se tega zaveda, se zastavlja vprašanje meril in formacije. Ali zadostuje le splošna priprava kot za vse predstojnike, ali pa je potrebna posebna priprava?

Da bi odgovoril na ta vprašanja, bom v tej razpravi analiziral vse temeljne koncilске in pokoncilске cerkvene dokumente, ki govorijo o izbiri in pripravi vzgojiteljev v bogoslovnem semenišču.

1. Spodbude in smernice 2. vatikanskega koncila

Tretje poglavje koncilskega dokumenta *Odlok o duhovniški vzgoji*, ki govori o ureditvi bogoslovnih semenišč, spregovori pod št. 5 tudi o izbiri

¹ V slovenščini se je uveljavila beseda »spiritual« za uradnega »duhovnega voditelja« v bogoslovnem semenišču oz. bogoslovju. Tako lažje ločimo, kdaj se govori o duhovnem voditelju v bogoslovju ali pa o duhovnem voditelju na splošno.

² O posebnostih službene/institucionalne vloge spirituala v bogoslovnem semenišču in naravi duhovnega vodstva glej I. Platovnjak, *Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji*, v: *BV* 62 (2002), 578-591.

vzgojitelja bogoslovcev: »Ker je vzgoja bogoslovcev odvisna od modrih predpisov, še bolj pa od primernih vzgojiteljev, je treba predstojnike in profesorje v semenišču izbirati med najboljšimi« (DV 5). Zanimivo je, da dokument neposredno ne omenja spirituala, govori pa o predstojnikih. Zakaj? Ali so za spirituala enaki kriteriji izbire in formiranosti kot za rektorja bogoslovja in drugih njihovih vzgojiteljev? Vprašanje je, ali so koncilski očetje vključevali pod besedo »predstojniki« tudi spirituala. Ali to samo predpostavljamo, ker je spiritual eden izmed predstojnikov? Če hočemo jasneje videti, kaj so mislili koncilski očetje, je najbolje, da analiziramo itinerarij nastajanja končnega besedila te številke.

Prva shema B (januar 1962) je kar precej na široko, v treh točkah (4-6), govorila o izbiri in posebni pripravi predstojnikov in profesorjev bogoslovcev.³ Poudarila je tudi pomembnost posebne priprave spiritualov.⁴ Druga shema (december 1962) je povzela vsebino številke predhodne sheme. Dodala je samo to, da predstojniki (superiori) in spirituali potrebujejo poleg globoke duhovne in pedagoške priprave tudi psihološko.⁵ Tretja shema (april 1963) je sintetično povzela vsebino vseh treh številke v številki 9, pri čemer je zelo poudarila pomembnost posebne priprave spiritualov, ki jim bo omogočila razviti potrebne kvalitete za njihovo službo.⁶ Četrta shema (november 1963) je vključila nekatere predloge

³ Prim. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series II (Preparatoria)* (= AD), Vol. II, Acta Pontificiae Commissionis centrali praeparatoriae Concilii Vaticani II, Pars IV, Città del Vaticano 1968, 26-27; Za kratek pregled vseh shem DV in temeljitejšo analizo itinerarija DV 5 glej I. Platovnjak, *La direzione spirituale oggi, Lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita Consacrata (1962-1996)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 33-39. Za razlago zgodovine DV glej: D. E. Hurley, *The training of priests*, v: D. E. Hurley – J. Cunnane, *Vatican II on priests and seminaries*, Scepter Books, Dublin – Chicago 1967, 171-180; G. Martil, *Los Seminarios en el Concilio Vaticano II, Historia y comentario*, Sígueme, Salamanca 1966, 6-64; G. Martil, *Historia del decreto »Optatam totius«*, v: *Concilio Vaticano II. Comentarios al decreto Optatam totius sobre la formación sacerdotal*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1970, 29-160; A. Mayer – B. Baldanza, *Genesis storica del decreto »Optatam totius«*, v: *Il decreto sulla formazione sacerdotale, Genesis storica, Testo latino e traduzione italiana, Esposizione e commento*, Elle Di Ci, Torino 1967, 15-48.

⁴ V opombi št. 6 k točki 6 pojasnjuje, da se zelo pogosto dogaja, da so rektorji in spirituali skoraj povsem nepripravljani za svojo službo. Še posebej spirituali so izbrani samo po kriteriju njihove »dobrote«, pri tem pa se pozablja na posebne kvalitete, ki so nujno potrebne pri tako zahtevni službi. Neki apostolski vizitator pravi, da je po njegovem prav v tem temeljni razlog večini problemov v bogoslovnih semeniščih. Zato bi bilo potrebno vsakega bodočega spirituala poslati na posebno duhovno in pedagoško pripravo v primerne institute (prim. AD II/II/IV, 30).

⁵ Prim. *Shemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, Series IV, Città del Vaticano 1963, 222-223. To sta še posebej zahtevala: kard. A. Jullien (prim. AD II/II/IV, 87); kard. P. E. Léger (prim. AD II/II/IV, 66).

⁶ Prim. AS III/VII, 796. Komisija pove, da so to zahtevali mnogi koncilski očetje (prim. AS III/VII, 511).

koncilskih očetov⁷ in tako poudarila pomembnost priprave predstojnikov (superiorov) in spiritualov v posebnih institutih in pastoralne izkušnje.⁸ Peta shema (april 1964) je povzela tekst predhodne sheme, izpustila pa je potrebnost posebne psihološke izobrazbe.⁹ V razlagi sprememb je komisija poudarila, da kakor je tridentinski koncil poudarjal potrebnost vzgoje klerikov, tako 2. vatikanski koncil poudarja potrebnost priprave tistih, ki so odgovorni za njihovo vzgojo.¹⁰ Šesta shema (oktober 1964) je spet skoraj povzela predhodno, poudarila pa je pomembnost zanesljivega znanja. Tako kot predhodna tudi ta poleg predstojnikov (superiorov) bogoslovij¹¹ ne omenja več posebej spiritualov. Razprava o tej shemi in pisni interventi razkrivajo, da koncilski očetje poudarjajo nujnost posebne priprave vseh predstojnikov, tudi spiritualov, na področju pedagogike, psihologije, didaktike, sociologije in pastore. Zato so nujno potrebni novi posebni instituti ali pa vsaj posebni tečaji in organizirana srečanja predstojnikov.¹² Na podlagi teh predlogov in amandmajev, dobljenih ob glasovanju 18. novembra 1964, je komisija napravila zadnjo redakcijo teksta sedme sheme (september 1965), ki v 5. številki govori o izbiri in formaciji predstojnikov bogoslovcev.

»Ker je vzgoja bogoslovcev odvisna od modrih predpisov, še bolj pa od primernih vzgojiteljev, je treba predstojnike in profesorje v semeniščih izbirati izmed najboljših. Skrbno naj bodo pripravljene, z zanesljivim znanjem, primerno dušnopastirsko izkušnjo ter posebno duhovno in pedagoško izobrazbo. Da se to doseže, je treba pospeševati ustanavljanje posebnih inštitutov *ali vsaj prirejanje dobro pripravljenih tečajev* ter občasno shajanje predstojnikov semenišč.«¹³

Zanimivo je, da noben amandma (v imenu 105 koncilskih očetov jih je amandma vložilo 15)¹⁴ ni izrecno zahteval posebne psihološke pri-

⁷ Pomembnost pastoralne izkušnje so poudarili: kard. P. E. Léger (prim. AD II/II/IV, 66); mons. M. Klepacz (prim. AS III/VII, 866); Argentinska škofovska konferenca (prim. AS III/VII, 940).

⁸ Prim. AS III/VII, 519.

⁹ Prim. AS III/VII, 499.

¹⁰ Prim. AS III/VII, 528-529.

¹¹ Prim. AS III/VII, 549-550.

¹² Prim. AS III/VII, 740; AS III/VIII, 31.34.40-41.246.250.330.351.

¹³ AS IV/IV, 15. Poševni tisk ponazarja, kaj je bilo dodano glede na predhodno shemo.

¹⁴ Komisija je v bistvu sprejela amandmaja: amandma 1, s katerim je 16 koncilskih očetov poudarilo tako pomembnost osebnosti, načina razmišljanja in delovanja predstojnikov ter profesorjev v vzgoji bogoslovcev kot tudi njihovo odgovornost v odnosu do njih; amandma 2, s katerim je en koncilski oče zahteval, da se organizirajo v najbolj primernem času večletni celostni tečaji za posebno formacijo predstojnikov in profesorjev bogoslovcev. Zavrnila pa je amandma 8, s katerim je en koncilski oče zahteval, naj bo v besedilu napisano: »Predstojnike in profesorje za semenišče naj izberejo izmed najboljših, ki so nagnjeni k vzgoji duhovnikov [...]«, kajti nagnjenje še ne zagotavlja resnične sposobnosti za vzgojo. Amandmaji se nahajajo v AS IV/IV, 65-68.

prave kot tudi ne jasne omembe, da posebna priprava za predstojnike bogoslovij velja tudi za spirituala. Zanimiva pa je razlaga komisije k 8. točki tega dokumenta, kjer poudarja, da je v tekstu že vidno, da bi morali imeti prav spirituali posebno pripravo. Takšna priprava jim bo omogočila, da bodo lahko bogoslovcem ponudili temeljito duhovno vzgojo, jih poznali v njihovi globini in jih uspešno vodili po Kristusovi poti.¹⁵

Na zahtevo koncilskih očetov je komisija dodala k besedilu št. 5 še en odstavek:

»Predstojniki in profesorji pa naj se zavedajo, kako zelo je od njihovega mišljenja in delovanja odvisen uspeh vzgoje pri bogoslovcih. Naj bodo pod rektorjevim vodstvom v mišljenju in ravnanju popolnoma enotni in naj med seboj ter z bogoslovci sestavljajo takšno družino, ki bo ustrezala Gospodovi molitvi, 'da bodo vsi eno' (prim. Jn 17,11), in ohranjala ter krepila v bogoslovcih veselje za poklic. [...]«¹⁶

V razlagi št. 5b komisija razlaga, da s tem dodanim odstavkom želi poudariti pomen osebnega zgleda, uresničevanja edinosti duha in delovanja pod rektorjevim vodstvom ter vzgoje za pogovor in graditev družinskega odnosa med njimi in bogoslovci.¹⁷ Bogoslovje naj bi tako postalo kakor ena družina. Odgovornost za vzgojo bogoslovcev nimata samo rektor in spiritual, temveč tudi vsi drugi predstojniki in profesorji. Graditev družinskega občestva je temeljnega pomena za čustveno zorenje bogoslovcev, za rast v edinosti in občestvenosti. Le-to pa razvija tudi njihovo veselje v poklicanosti.

Analiza shem jasno pokaže, da komisija misli tudi na spirituala, ko govori o predstojnikih semenišča (Seminarium moderatores).¹⁸ S št. 5 torej komisija in koncilski očetje poudarjajo nujnost in potrebnost skrbne izbire in posebne priprave tudi za spirituala v bogoslovjih. Ker je vzgoja bogoslovcev odvisna predvsem od njihove usposobljenosti, morajo biti ti izbrani izmed najboljših duhovnikov, z zadostno pastoralno izkušnjo, zanesljivim znanjem in z dobro duhovno in pedagoško oblikovanostjo. Zato je potrebno ustanavljati posebne inštitute in/ali primerne tečaje ter pripravljati občasna srečanja predstojnikov. Poleg splošnih kriterijev za izbiro predstojnikov pa ne določajo še posebnih za spirituala. Ne ločujejo začetne priprave, pred sprejemom službe, in permanentne vzgoje letih, niti katere so skupne poteze priprave vseh predstojnikov in katere

¹⁵ AS IV/IV, 38. Na amandma 2 k št. 8 tega dokumenta, v katerem en koncilski oče opozarja na veliko škodo, ki bi mogla prizadeti Cerkev, če se ne bo bolj obširno in jasneje pokazalo na nujnost dobrih spiritualov, komisija odgovarja, da je to že povsem jasno povedano. Prim. AS IV/IV, 76.

¹⁶ Prim. AS IV/IV, 15-16.

¹⁷ Prim. AS IV/IV, 37.

¹⁸ Komisija in koncilski očetje niso nikdar uporabili izraza »vzgojitelj ali formator« za spirituala v semenišču. Po koncilu pa sta bila ta dva izraza pogosto uporabljena.

so posebej potrebne za spiritualne. Prav tako ne ločujejo jasno med spirituali in drugimi duhovnimi voditelji bogoslovcev, ki jih lahko določi škof ali pa si jih izberejo bogoslovci sami, potrди pa rektor.¹⁹

2. Razvoj koncilskih spodbud in smernic v pokoncilskih cerkvenih dokumentih

Opirajoč se na DV 5 in R 18,²⁰ predlagajo pokoncilski cerkveni dokumenti²¹ nekatere novosti kriterijev pri izbiri predstojnikov (moderatores)²² ali formatorjev²³ v bogoslovjih. Le-te so: sposobnost sodelovanja v vzgoji, odprtost do občestva Cerkve in tudi do družbe, zelo dobro poznavanje mladih.²⁴ Prav tako predlagajo, da se izberejo vzgojitelji izmed škofijskih duhovnikov, kadar je le mogoče, da bi se tako spodbujala duhovnost, ki je lastna škofijskim duhovnikom.²⁵

Besedilo FCS 59 ne razlaga le splošnih sposobnosti, ki veljajo za vse vzgojitelje, temveč tudi sposobnosti, ki so nujne za spirituala, da bo lahko uspešno duhovno spremljal posamezne bogoslovce v njihovi vzgoji za duhovniški celibat: »Pomembnost, ki se daje temu področju pri duhovnem vodstvu, povsem naravno predvideva tudi potrebne sposobnosti spirituala.«²⁶ Dokument še poudarja, da bogoslovci v svoji vzgoji za celibat potrebujejo pomoč prijateljskega in modrega duhovnega voditelja, ki je sposoben poslušati.²⁷

¹⁹ Kot to predvideva kasneje novi ZCP 239 §2; 246 §4.

²⁰ R 18: »Dolžnost predstojnikov je skrbeti, da se najboljše izberejo in skrbno pripravijo bodoči predstojniki, duhovni voditelji in profesorji.«

²¹ Upoštevali bomo naslednje dokumente: S. Congregazione per l'educazione cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (= RF), 6 gennaio 1970, v: AAS 62 (1970) 321-384 = EV 3/1796-1947; ista, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale Il presente sussidio* (= FCS), 11 aprile 1974, v: EV 5/190-426; S. Congregazione per i vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi Ecclesiae imago* (= DMPV), 22 febbraio 1973, v: EV 4/1945-2328; Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Lettera circolare per alcune direttive sulla formazione nei seminari maggiori* (= FSM), 25 aprile 1987, v: EV 10/1734-1750.

²² Prim. RF 27. Kakor koncilski dokumenti tudi RF uporablja izraz »predstojnik« in ne »vzgojitelj ali formator«. V italijanskem prevodu dokumenta (v EV 3) sta izraza »superior« in »moderator« vedno prevedena z enakim izrazom »superiore« (predstojnik). Zaradi večje jasnosti bomo v oklepaju dodali izraz »moderator«, kadar je le-ta izraz preveden kar s »predstojnik«.

²³ Prim. FSM 3.

²⁴ Prim. RF 30; DMPV 192. Za temeljitejšo razlago »naravnih in nadnaravnih darov« predstojnikov in njihove začetne priprave glej C. Courtois, *Le choix et la formation des formateurs*, v: *Seminarium* 30 (1990), 206-222.

²⁵ Prim. FSM 3.

²⁶ Prim. tudi FCS 61.

²⁷ Prim. FCS 43.

Besedilo RF 30 priznava, da je poslanstvo predstojnikov (moderator) umetnost nad umetnostmi. Zaradi tega ne smejo improvizirati ali pa delovati le po vzgibu, temveč morajo imeti poleg naravnih in nadnaravnih darov tudi primerno začetno pripravo,²⁸ ki je usmerjena v njihovo bodoče poslanstvo. Duhovno, pedagoško in strokovno oblikovanje²⁹ lahko dobijo in dopolnijo »predvsem v posebnih inštitutih, ki so že ali pa še bodo ustanovljeni v ta namen v lastni deželi ali pa drugod«. ³⁰ K pripravi predstojnikov je še posebej spodbujala škofovska sinoda leta 1967. Ob tej priložnosti so škofje poudarili, da vzgojitelji v semeniščih potrebujejo »posebno pripravo, ki si jo pridobijo z redno udeležbo na kakšnem inštitutu ali višji šoli, ki je ustanovljena ali potrjena od škofovske konference, ali pa vsaj z udeležbo na kakšnih tečajih, pripravljenih v ta namen«. ³¹

Predstojniki pa ne potrebujejo le začetne formacije, temveč stalno: »Potrebno je poskrbeti, da se bo znanje predstojnikov (moderatores) poglobljalo in izpopolnjevalo z rednimi srečanji in tečaji, ki se organizirajo za spoznavanje razvoja duhovnih in pedagoških ved ter učenja novih metod in pridobivanja novih izkušenj. Ne smejo se zanemarjati različni poskusi in pobude, s katerimi lahko predstojniki v luči vere lažje poznajo in rešujejo vprašanja, ki še posebej vznemirjajo mlade.« ³²

Vsekakor se je potrebno zavedati, da nobeno izobraževanje na duhovnem področju ne more biti učinkovito brez refleksije v molitvi, tako posameznikove kot skupinske. Strokovna priprava in globoko duhovno življenje sta dva temeljna elementa, da lahko predstojnik modro in rodovitno uresničuje svoje poslanstvo. Glede na to, k čemur spodbujajo dokumenti, se mi ne zdi modro, kar pravi V. Gambino: »... vzgojitelji se lahko formirajo, ne da bi obiskovali posebne ustanove. Dovolj je le osebni študij in refleksija: permanentna formacija je vedno delo 'na sebi'«. ³³

Škofovska sinoda leta 1990, ki je bila posvečena vzgoji duhovnikov, je povzela ter dodala nove, jasnejše pobude in smernice za usposabljanje predstojnikov, še posebej spiritualov³⁴ v svojih delovnih dokumentih, ³⁵

²⁸ Potrebno začetne priprave še posebej jasno in odločno naglašajo FSM 3.

²⁹ Prim. FCS 39.

³⁰ RF 30. Prim. FSM 3. V tej številki Kongregacija za evangelizacijo še posebej spodbuja, da bi se takšni inštituti ali pa tečaji organizirali v Rimu.

³¹ RF 30, op. 86.

³² RF 31. Prim. FSM 3. Cilji in načini, kako to realizirati, so veliko jasneje prikazani in razloženi kot v DV 5. Prim. C. Courtois, *n. d.*, 222-226.

³³ V. Gambino, *Dimensioni della formazione presbiterale, Prospettive dopo il Sinodo del '90 e la »Pastores dabo vobis«*, Elle Di Ci, Torino 1993, 326.

³⁴ To so še posebej poudarili nekateri sinodalni očetje v svojih interventih: Goic Karmelic, pomožni škof v Concepción (Čile), v: G. Caprile, *Il sinodo dei Vescovi, Ottava assemblea generale ordinaria (30 settembre - 27 ottobre 1990)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1991, 391; R. Deville P.S.S., gen. sup. Kongregacije duhovnikov sv. Sulspicija

interventih sinodalnih očetov³⁶ in v sklepih.³⁷ Poudarjajo, da so v veliko pomoč tudi dotedanje izkušnje s tečajeji in inštitutov, ki so bili organizirani na pobudo koncila in RF.³⁸ Med drugim opozarjajo, da je ena izmed ovir za duhovno spremljanje v bogoslovjih »dejstvo, da so duhovniki, ki so postavljeni za to službo, maloštevilni ali pa nezadostno pripravljene.«³⁹ Zato mons. P. Kalanda predlaga, da morajo biti vsi vzgojitelji usposobljeni za duhovno spremljanje bogoslovcev.⁴⁰ Mons. Pio Laghi pa poudarja, da bi bilo zelo dobro, če bi bila v bogoslovju navzoča primerno pripravljena ekipa duhovnikov, ki naj bi imeli doktorat iz duhovnosti in bi se prvenstveno posvečali duhovnemu spremljanju bogoslovcev.⁴¹

(Francija), v: G. Caprile, *n. d.*, 105. Le-ta je med drugim rekel, da je »precej enostavno pripraviti profesorje, veliko težje pa spiritalne«. L. G. Romero Franco, škof v Facatativi (Kolumbija), v: G. Caprile, *n. d.*, 165-166. V svoji *Relatio post discipulationem* je kard. L. Moreira Neves, upoštevajoč vse sinodalne intervente, izpostavil, da morajo biti spiritali primerno pripravljene za svojo službo tudi s posebnim študijem duhovne teologije, pri katerem naj bo poseben poudarek na duhovniški duhovnosti. Poudaril je tudi nujnost temeljite izbire vzgojiteljev (še posebej spiritalov) ter njihovo pripravo v inštitutih ali solah, ustanovljenih v ta namen. Prim. *Relatio post discipulationem*, III.3.F; III.7, v: G. Caprile, *n. d.*, 690.

³⁵ Sinodo dei vescovi, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Lineamenta* (= Lineamenta 1989), Città del Vaticano 1989, 19; isti, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Instrumentum laboris* (= Instrumentum 1990), Città del Vaticano 1990, 32, 52.

³⁶ Na nujnost skrbne izbire so opozorili: A. Ribeiro, patriarh v Lizboni (Portugalska), v: G. Caprile, *n. d.*, 264; B. Gantin, prefekt Kongregacije za škofove, v: G. Caprile, *n. d.*, 262; J. M. Piñero Carió, v: G. Caprile, *n. d.*, 159; S. D. Lourdasamy, prefekt Kongregacije za Vzhodne Cerkve, v: G. Caprile, *n. d.*, 169. Njihovo posebno pripravo v formacijskih centrih so naglasili D. M'Sanda Tsinda-Hata, škof v Kengi (Zaire), v: G. Caprile, *n. d.*, 120; A. Padiyara, nadškof metropolit iz Indije, v: G. Caprile, *n. d.*, 202; J. Rahuna, nadškof v Gitegu (Burundi), G. Caprile, *n. d.*, 218; O. Páez Garcete, škof v San Pedru (Paragvaj), v: G. Caprile, *n. d.*, 243.

³⁷ Sinodo dei vescovi, *De sacerdotibus formandis in hodiernis adiunctis. Elenchus finalis Propositionum (Sub secreto), Textus VIII Coetui Generali Ordinario Synodi Episcoporum reservatus*, Città del Vaticano 1990, 29.

³⁸ Prim. Lineamenta 1989, 19. Nemško govoreča skupina sinodalnih očetov je med drugim opozorila na nevarnost *superprofesionalnosti* formatorjev. Odlična specializacija še ne zagotavlja, da si formator tudi sam prizadeva za globoko osebno duhovno življenje. Zato je nujno, da imajo tudi sami redne duhovne vaje, uporabljajo vsa razpoložljiva sredstva za duhovno rast ter skrbijo za edinost s škofom in med seboj. Prim. G. Caprile, *n. d.*, 450.

³⁹ Instrumentum 1990, 49. J. Sandoval Iñíguez, koadjutor v Ciudad Juárez (Mehika), je opozoril, da so bile včasih postavljene za službo spiritala manj sposobne osebe: »premlade, brez izkušenj, brez primerne duhovnosti ali dobro oblikovane duhovniške osebnosti«. G. Caprile, *n. d.*, 225.

⁴⁰ Prim. P. Kalanda, škof v Marotu (Uganda), v: G. Caprile, *n. d.*, 226.

⁴¹ Prim. P. Laghi, prefekt kongregacije za katoliško vzgojo, v: G. Caprile, *n. d.*, 353-354. Predlagal je: »Sinoda naj predlaga sv. očetu, naj v naslednjih 10 letih vsi škofove, ki so odgovorni za velika semenišča, izberejo med svojimi najboljšimi duhovniki nekatere,

Kandidati za spirituala naj bi bili resnično sveti in pristojni,⁴² izkušeni v poteh duha, zdravniki duš, sposobni za pomoč pri razločevanju, diskretni in mili v duhovnem spremljanju.⁴³ Bogoslovci naj bi v spiritualu našli človeka, ki je stalno razpoložljiv, poln zaupanja, razumevanja in resnicoljubnosti.⁴⁴

V posinodalni apostolski spodbudi *Dal vam bom pastirjev*⁴⁵ je Janez Pavel II. poskušal upoštevati sinodalno delo. Že ob sklepu sinode, 27. oktobra 1990, je naglasil nujnost primerne izoblikovanosti vzgojiteljev v bogoslovnih semeniščih, »začenši s spirituali«. ⁴⁶ V besedilo PDV 66, ki je posvečeno formaciji vzgojiteljev, pa je vključil tudi dva odstavka *Propositio* 29, v katerem so sinodalni očetje predlagali, da se natančno določi identiteta vzgojiteljev ter se poudari pomembnost njihove izbire in priprave. Pomemben pa je poudarek, da to še posebej velja za bodoče spiritualne.⁴⁷

S sklicevanjem na *Propositio* 29 določi, da naloga vzgojiteljev zahteva ne samo nekakšno posebno pripravo, »ki naj bo zares strokovna, pedagoška, duhovna, človeška in teološka, temveč tudi duha občestva in skladnega sodelovanja pri uresničevanju načrta, tako da se pri tem pod rektorjevim vodstvom vedno ohrani edinost pastoralne dejavnosti semenišča«. ⁴⁸ V soglasju s predhodnimi dokumenti opozori na pomemb-

da jih pošljejo v Rim ali kam drugam, da se formirajo v umetnosti vodenja vesti in da jih za najmanj 11 let vključijo v vodstveni zbor bogoslovja. Ti duhovniki morajo poznati naravo duhovniškega življenja, gibanja, ki vplivajo na kandidate in duhovnike.« Med drugim je tudi opozoril: »Če naj bi bil teoretično vsak duhovnik dober duhovni voditelj, pa izkušnja govori, da če je bilo to v preteklosti morda res, danes ni več tako.«

⁴² Prim. T. Toppo, nadškof v Ranki (Indija), v: G. Caprile, *n. d.*, 341; Mendes de Almeida S.I., nadškof v Mariani (Brazilija), v: G. Caprile, *n. d.*, 306; P. E. Chai Tjeng (Koreja), v: G. Caprile, *n. d.*, 411.

⁴³ Prim. J. Sandoval Iñiguez, v: G. Caprile, *n. d.*, 225; F. J. Arnáiz Zarandona S.I., v: G. Caprile, *n. d.*, 107.

⁴⁴ Prim. L. G. Romero Franco, v: G. Caprile, *n. d.*, 372.

⁴⁵ Janez Pavel II., posinodalna apostolska spodbuda *Dal vam bom pastirjev* (= DVP), CD 48, Ljubljana 1992.

⁴⁶ Prim. il discorso all'ultima congregazione dell'VIII assemblea ordinaria del Sinodo dei vescovi, 27 ottobre 1990, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/2 (1990), 950.

⁴⁷ Janez Pavel II. je pogosto naglasil pomembnost dobre priprave bodočih spiritualov za bogoslovce, npr.: Il discorso ai responsabili della formazione sacerdotale dei giovani nei seminari maggiori d'Italia, 5 gennaio 1982, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1 (1982), 32; Il discorso ai vescovi della Costa d'Avorio in visita »ad limina«, 20 febbraio 1987, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/1 (1987), 384; Il discorso ai vescovi dell'arcipelago asiatico in visita »ad limina«, 20 maggio 1989, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/1 (1989), 1293; Il discorso ai vescovi dello Sri Lanka in visita »ad limina«, 7 luglio 1989, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/2 (1989), 48; l'incontro con i confratelli della Conferenza episcopale della Tanzania, 2 settembre 1990, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII/2 (1990), 380.

nost duha občestva in sodelovanja med vzgojitelji. Poleg drugih sposobnosti je najpomembnejša prav zmožnost sodelovanja z vsemi člani vzgojne skupnosti pod rektorjevim vodstvom. Le-to pokaže tudi s kriteriji za izbiro bodočih vzgojiteljev, ki naj bi imeli naslednje kvalitete: »človeško in duhovno zrelost, pastoralno izkušnjo, poklicno strokovnost, trdnost v poklicu, zmožnost sodelovanja, znanstveno pripravo v humanističnih vedah (zlasti v psihologiji), ki ustreza službi, in poznavanje načinov skupinskega dela«. ⁴⁹

Janez Pavel II. opozarja škofe, da »se morajo prvi zavedati svoje velike odgovornosti za oblikovanje tistih, ki jim bo naložena dolžnost, da vzgajajo bodoče duhovnike« (PDV 66). ⁵⁰

V svojih govorih je Janez Pavel II. ob različnih priložnostih govoril o kvalitetah spiritualov. Le-ti naj bodo vzor duhovniškega življenja, sposobni za dialog in strokovnjaki v vodenju duš; ⁵¹ razsvetljeni z zdravo in uravnovešeno pedagogiko; ⁵² obdarjeni z izkušnjami, pošteno metodologijo, gorečnostjo ⁵³ in predvsem razvneti z Božjo ljubeznijo. ⁵⁴

Janez Pavel II. je res zelo jasno poudaril nujnost skrbne izbire in priprave formatorjev, toda žal je dal samo splošne kriterije in smernice za vse predstojnike, ne da bi posebej določil, na kaj naj bi bili pozorni glede na njihove različne službe (rektor, spiritual, vice-rektor, prefekt itd.). Tako ne pove, kateri kriteriji veljajo za spirituala, kakšna naj bi bila njegova priprava, niti ne pove, kaj obsega njegovo začetno in permanentno usposabljanje, čeprav so o tem govorili *Instrumentum laboris*, nekateri intervienti sinodalnih očetov in predhodni cerkveni dokumenti.

Na to pomanjkljivost je opozoril kardinal Cordeiro v svojem komentarju *Pastores dabo vobis*, v katerem lahko beremo: »Obstaja področje formacije, ki so ga sinodalni očetje močno poudarili, a je dobilo zelo majhen prostor v predlogih in posledično tudi v posinodalni spodbudi: tj.

⁴⁸ *Propositio* 29, v: PDV 66 (naš prevod). Prim. Il discorso ai vescovi della Conferenza episcopale di Angola, São Tomé e Príncipe in visita »ad limina«, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV/2 (1991), 481.

⁴⁹ *Propositio* 29, v: PDV 66 (naš prevod).

⁵⁰ Prim. tudi il discorso ai vescovi del Malwi in visita »ad limina«, 23 agosto 1988, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XI/3 (1988), 440; il discorso ai vescovi della Conferenza episcopale di Angola, São Tomé e Príncipe in visita »ad limina«, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV/2 (1991), 481.

⁵¹ Prim. incontro con i vescovi di Zaire, 3 maggio 1980, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/1 (1980), 1090.

⁵² Prim. il discorso ai vescovi della Sardegna in visita »ad limina«, 15 dicembre 1981, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV/2 (1981), 1134.

⁵³ Prim. Il discorso ai giovani alunni del seminario arcidiocesano intitolato a nostra Signora di Fatima, 15 ottobre 1991, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV/2 (1991), 873.

⁵⁴ Prim. Il discorso ai vescovi della Sardegna in visita »ad limina«, 15 dicembre 1981, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV/2 (1981), 1134.

ravno formacija vzgojiteljev.⁵⁵ Enako je razmišljal tudi kard. Pio Laghi, ki je v članku za *Seminarium*, odgovarjajoč kard. Cordeiro, napovedal skorajšnji izid navodila za pripravo vzgojiteljev bogoslovcev s strani Kongregacije za katoliško vzgojo.⁵⁶

3. Novost dokumenta *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih*⁵⁷

Kongregacija za katoliško vzgojo z dokumentom *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih*, ki ga je izdala leta 1993, dobro potrjuje veljavnost nekaterih dotedanjih izkušenj, podkrepi nekatere pretekle določitve in izpopolni pripravo vzgojiteljev na temelju dela škofovske sinode leta 1990 o oblikovanju duhovnikov v sedanjih okoliščinah in tudi Posinodalne apostolske spodbude *Dal vam bom pastirjev* Janeza Pavla II.⁵⁸

V tem dokumentu končno najdemo razločevanje med različnimi kriteriji izbire: splošni kriteriji, veljavni za vse vzgojitelje, in posebni kriteriji za spirituala. Razločuje tudi med začetnim usposabljanjem in permanentnim, med temeljnimi smernicami splošne formacije vseh vzgojiteljev in posebne priprave za spirituala. Najprej si oglejmo, kaj velja za spirituala kot enega izmed vzgojiteljev, nato pa še, kar je potrebno na poseben način upoštevati pri njegovi formaciji.

3.1 Splošni kriteriji izbire in formacija spirituala kot enega izmed vzgojiteljev

Kadar koli govorimo o osebnosti vzgojitelja,⁵⁹ moramo za njegovo poklicanost upoštevati dva vidika: »z ene strani predvideva 'karizmo', ki

⁵⁵ J. Cordeiro, *Il sacerdote punto focale del Sinodo dei Vescovi 1990*, v: *Vi daró pastori secondo il mio cuore, Testi e comment, Quaderni de »L'Osservatore Romano«*, 20, Città del Vaticano 1992, 207. Kardinal je prepričan, da ima resnična kriza v bogoslovjih svoj izvor prav v tem pomanjkanju in upa, da se bo to kmalu popravilo.

⁵⁶ Prim. P. Laghi, *Pastores dabo vobis, Presentazione*, v: *Seminarium* 32 (1992), 516-517.

⁵⁷ Congregazione per l'educazione cattolica, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari* (= DPES), 4 novembre 1993, v: EV 13/3151-3284.

⁵⁸ To potrjujejo tudi besede Janeza Pavla II. na plenarnem zboru Kongregacije za katoliško vzgojo, ki se je zbrala v novembru 1992 zaradi priprave tega dokumenta: »Zdi se mi, da je delo božje previdnosti, da se želi narediti skupni pogled na vse te različne spodbude, jih združiti v organski projekt in jih ponuditi krajevnim Cerkvam.« Udienza: all'Assemblea plenaria della Congregazione per l'Educazione Cattolica, 9 novembre 1992, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XV/2* (1992), 519-520.

⁵⁹ Potrebno je opozoriti, da ta dokument običajno uporablja izraz »vzgojitelj« in ne »formator«, ko govori o odgovornih osebah za začetno vzgojo bogoslovcev in o vzgojni skupini v bogoslovju.

se kaže v naravnih in milostnih darovih, z druge pa nekatere sposobnosti in drže, ki jih je potrebno pridobiti.«⁶⁰

Temeljni darovi, ki veljajo za vse vzgojitelje, lahko služijo kot kriteriji za izbiro, za programiranje njihove vzgoje in preverjanja glede njihove usposobljenosti za službo.⁶¹ Ti darovi so: duh vere,⁶² pastoralni čut,⁶³ duh občestva,⁶⁴ človeška zrelost in psihična uravnovešenost,⁶⁵ sposobnost za pristno in zrelo ljubezen,⁶⁶ sposobnost za poslušanje, dialog in sporočanje,⁶⁷ pozitiven in kritičen odnos do moderne kulture.⁶⁸

Vsi vzgojitelji morajo imeti možnost za temeljito in odgovorno formacijo, ki vključuje: »začetno obdobje, ki naj bi bilo pred sprejemom službe, in obdobje periodičnega izpopolnjevanja oz. permanentno formacijo.«⁶⁹

Dokument jasno pove, da obstajajo še velike težave glede priprave vzgojiteljev: »Možnosti za posebno pripravo pred sprejemom službe v kakšnem inštitutu za formacijo vzgojiteljev klerikov niso velike, bodisi ker so do zdaj takšni inštituti maloštevilni bodisi ker kandidatom pogoji pastorage, v katerih se nahajajo, ne dovoljujejo, da bi se popolnoma in za

⁶⁰ DPES 25.

⁶¹ Prim. DPES 25.

⁶² DPES 26: »Predmet in cilj vzgojne dejavnosti v bogoslovju moreta biti razumljena le v luči vere. Zaradi tega mora biti vzgojitelj najprej človek zanesljive, dobro utemeljene in prepričane vere, ki jo živi v vsej globini, tako da preseva vse njegove besede in dejanja.« Vzgojitelj mora postati »učitelj molitve«, imeti pristni čut za molitev, molk, meditacijo, lectio divina, liturgijo, adoracijo in marijansko pobožnost. Prim. DPES 27.

⁶³ Nujno je, da imajo vzgojitelji pastoralni čut, ki izvira iz njihove deležnosti Kristusove pastoralne ljubezni in da so bili pred začetno pripravo vsaj nekaj časa neposredno vključeni v pastorage. Prim. DPES 28.

⁶⁴ Dokument poudarja, da je pomemben duh občestva, sodelovanja in soodgovornosti pri vseh članih vzgojne ekipe, ne samo zaradi razločevanja poklicnosti za pripustitev kandidatov, temveč tudi v vseh drugih situacijah vzgoje. Prim. DPES 30. Izkušnje jasno govorijo, da brez resničnega skupnega dela (teamwork) ne more bogoslovje dobro delovati. Prim. DPES 11.

⁶⁵ Osebna zrelost predpostavlja pravo zavedanje samega sebe, svoje vrednosti ter jasno priznanje in sprejetje lastnih meja. Kdor je sposoben samokritike, je pripravljen za učenje, sprejemanje kritik in pripomb ter je vedno odprt za korigiranje. Prim. DPES 34.

⁶⁶ Čustvena zrelost je temeljni pogoj za razvijanje duhovnega očetovstva, ki kot dar in karizma ni odvisno od osebne volje, lahko pa se in se mora razvijati in izpopolnjevati s pomočjo pristnega in samokritičnega duhovnega spremljanja ter dobrega poznavanja načel zdrave psihopedagogike. Prim. DPES 36.

⁶⁷ DPES 37: »Od teh treh sposobnostih je v veliki meri odvisen uspeh vzgojnega odnosa.«

⁶⁸ Vzgojitelj mora temeljito poznati sodobno kulturo ter vse, kar oblikuje mišljenje in način življenja današnje družbe. Takšno poznavanje kulture, ki je hkrati pozitivno in kritično, mu omogoča, da lahko bolje razume kandidata in mu pomaga narediti osebno sintezo v luči vere. Da bo mogel vedno na pravi način pomagati kandidatom, mora razviti čut za probleme osebe, sveta in Cerkve. Prim. DPES 41-42.

⁶⁹ DPES 44.

dovolj časa posvetili takšnemu pripravljalnemu študiju. Priporočila koncila in sinod naletijo na mnoge ovire pri njihovem dejanskem uresničenju. Zato je pri pripravi primerne in trdnega programa za začetno formacijo potrebna velika prilagodljivost, združena s smislom za stvarnost.«⁷⁰ Za začetno pripravo so lahko ponujeni različni itinerariji. Vsekakor morajo biti resni in upoštevati, kaj je tisto, kar vzgojitelji potrebujejo pred nastopom službe, kaj pa lahko pridobijo še pri permanentnem izpopolnjevanju.⁷¹ Program naj bi torej vključeval predvsem naslednje vidike priprave: znanstveno,⁷² duhovno,⁷³ pastoralno⁷⁴ in pedagoško.⁷⁵

Ne zadostuje pa le začetna priprava. Dokument zelo jasno poudari, da je potrebno tudi permanentno usposabljanje vzgojiteljev.⁷⁶ Le-to lahko razumemo kot dopolnitev ali postopno izpopolnitev začetne formacije ali pa kot spodbudo za poglobljeno prenovo. »To, kar jo razlikuje od začetne priprave, je ovrednotenje izkušenj in sposobnost, da se najdejo prostori in orodja za njihovo preverjanje in ohranjanje pod kritičnim nadzorom.«⁷⁷ Potrebnost nenehnega izpopolnjevanja še posebej narekujejo: »duhovni položaj mladih, pogoji življenja in službe duhovnikov,

⁷⁰ DPES 49. Ko dokument opisuje sedanje stanje glede priprave vzgojiteljev, med drugim zapiše: »Veliko bolj se upoštevajo 'karizma' in osebni darovi kandidatov kot pa nujnost posebne priprave in specializiranega študija. Na splošno je dovolj primerna teološka in duhovna vzgoja, dobra psihološka uravnovešenost ter bodoče formiranje prek pedagoške prakse in udeleževanja na tečajih in srečanjih. Ideja o posebnih inštitutih za klerike torej do sedaj še ni toliko uresničena, da bi dovoljevala kritično refleksijo dejanskih izkušenj.« DPES 12.

⁷¹ Prim. DPES 53-59.

⁷² Vzgojitelj mora imeti zdravo filozofsko in teološko znanje, jasno dojemanje splošnega nauka Cerkve, živ čut Cerkve ter smisel za misijone in ekumenizem. Prav tako naj bi poznal naravo in poslanstvo različnih stanov v Cerkvi, še posebej duhovnikov. Jasno poznavanje teoloških, zgodovinskih in pastoralnih problemov mu bo omogočilo, da bo lahko bogoslovce pravilno usmerjal. Prim. DPES 53-54.

⁷³ Duhovna priprava naj bi vzgojitelju omogočala: resnično svobodo duha, ki ga napravlja občutljivega za vzgibe Duha; nesubjektivistično duhovnost, ki temelji na tradiciji Cerkve; sposobnost usklajevanja klasičnih oblik duhovnosti škofijskih duhovnikov in redovnikov z novimi zahtevami in oblikami današnjih duhovnih gibanj; primerno poznavanje sistematične duhovnosti; ljubezen do liturgije. Prim. DPES 55.

⁷⁴ Cerkveni dokumenti poudarjajo pomembnost pastoralnih izkušenj, ne določajo pa njihovo obliko in koliko časa naj bi bil kdo v pastoralni. Vsekakor pa morajo te izkušnje omogočati vzgojitelju, da lahko stvarno presodi različne drže bogoslovcev glede na njihove bodoče pastoralne naloge. Prav tako naj bi bil sposoben pomagati bogoslovcem usklajevati njihovo intelektualno vzgojo z zahtevami duhovniškega pastoralnega poslanstva. Prim. DPES 56.

⁷⁵ Pedagoška, sociološka in psihološka načela omogočajo vzgojiteljem, da lažje in učinkoviteje uvajajo bogoslovce v zgledno liturgično in zakramentalno življenje ter jim nudijo individualno in skupinsko duhovno spremljanje. Prim. DPES 58.

⁷⁶ Prim. DPES 65.

globoke in hitre spremembe filozofsko-teoloških miselnih tokov ter kulture na splošno«. ⁷⁸

Permanentna formacija naj vključuje primerno izbrane in programirane tečaje. ⁷⁹ Programi morajo predvideti tudi čas za duhovno obnovo. V določenih primerih in v soočenju z resnično kompleksnimi problemi je zelo primerno podaljšano obdobje formacije in temeljita obnovevitev vzgojnih tem. ⁸⁰

3.2 Kriteriji izbire bodočega spirituala in njegova posebna priprava

Ker ima spiritual v bogoslovju zelo odgovorno in kočljivo vlogo, dajejo *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih* posebne kriterije za njegovo izbiro: »Poleg darov modrosti, čustvene zrelosti in pedagoškega čuta mora biti teološko, duhovno in pedagoško zelo dobro oblikovan in imeti poseben čut za razvoj notranjega življenja bogoslovcev.« ⁸¹

Dokument zelo poudarja nujnost začetne priprave spirituala, ki mora vključevati vse tiste posebne značilnosti, ki jih ima njegova posebna služba v okviru vzgojne skupine v bogoslovju. ⁸² Da bo mogel dobro opravljati svoje bodoče poslanstvo, »mora izpopolniti svoje sposobnosti sprejemanja, poslušanja, dialogiziranja in razumevanja, skupaj z dobrim poznavanjem duhovne teologije in drugih teoloških, pedagoških in human-

⁷⁷ DPES 65. »Vzgojiteljeva izkušnja sama je privilegiran vir njegovega permanentnega formiranja. Vzgojitelj se uči in izpopolnjuje tudi prek konkretnega opravljanja svoje službe, vendar le, če je podrejeno stalnemu in bratskemu preverjanju, v dialogu z drugimi vzgojitelji, tako da se primerjajo različne oblike vzgoje in da se postopoma odpira modremu eksperimentiranju s projekti, ponudbami in iniciativami. Strokovna analiza konkretnih primerov, do katere pogosto pride na tečajih permanentnega izpopolnjevanja, se pokaže veliko bolj smiselna kot pa abstraktne razlage pedagoških principov. Vzgojitelj se ne sme nikoli zapreti v ozko področje lastne izkušnje, temveč mora ostati odprt za preverjanje in obnovo na temelju deleženja izkušenj drugih.« DPES 66.

⁷⁸ DPES 66.

⁷⁹ Prim. DPES 71. Ti tečaji naj bodo programirani »na področju eklezialnih ali pa humanističnih ved, združeni s praktičnimi vajami, ki so vodene s pomočjo supervizorja in so pod njegovim vodstvom kritično ovrednotene. Na ta način se lahko vzgojitelj veliko bolj živo zave lastnih sposobnosti in drž, bolj resno sprejme svoje meje ter izpopolni in zboljša kriterije, ki navdihujejo njegovo delovanje«. DPES 71.

⁸⁰ Prim. DPES 70.

⁸¹ DPES 44.

⁸² Prim. DPES 60. Zdi se mi, da dokument govori predvsem o kriterijih izbire in formaciji spirituala, tj. uradnega »duhovnega voditelja« v bogoslovju, in ne o drugih možnih duhovnih voditeljih bogoslovcev, o katerih govori ZCP. Seveda pa bi bilo zelo dobro, če bi škof, ki je prvi odgovoren za bogoslovje, upošteval te kriterije tudi pri izbiri duhovnikov, ki jih daje na razpolago bogoslovcem, da si jih lahko izberejo za duhovne spremljevalce, in da jim omogoči tudi posebno pripravo.

ističnih ved«. ⁸³ Zaradi odgovorne naloge duhovnega spremljanja mora njegova priprava »temeljiti na resnem študiju in obširno vodeni praksi, ki pa se mora, da bo dala dobre rezultate, nadaljevati še kasneje«. ⁸⁴ Omemba »obširne vodene prakse« v pripravi spirituala jasno pove, da za njihovo službo ni dovolj le teoretično znanje, temveč so potrebne tudi osebne praktične izkušnje.

Dokument tudi ponudi možen program itinerarija za formacijo spirituala. »Da bi se preprečile začasne in zasilne rešitve, nekatere škofije načrtujejo postopno in daljno izbiro in pripravo vzgojiteljev. Na primeren in vzgojni način lahko že v času študija v bogoslovju odkrijemo osebe, ki so obdarovane z vzgojnimi sposobnostmi. Njim se lahko zaupajo prve naloge animiranja ali služenja skupnosti. Po ordinaciji se jim lahko dajo službe, ki morejo spodbujati rast in preverjanje takšnih sposobnosti. Končno se jih lahko začne neposredno vključevati v vzgojno skupino bogoslovja z nalogami sodelovanja kot asistenta ali vice-reaktorja, s tem da jih spremljajo in podpirajo starejši in izkušeni sobratje. Podoben itinerarij, združen z obiskovanjem ciklusov predavanj in tečajev duhovnosti, pedagogike in psihologije, ki jih danes akademski centri nudijo kar v precejšnji meri, lahko pripravi duhovnika, da postane rektor ali *spiritual*, saj hkrati dopušča škofu možnost preverjanja njegove sposobnosti in celovite zrelosti.« ⁸⁵

Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih so tako prvi cerkveni dokument, ki pokaže kar precej praktične rešitve, kako je možno primerno pripraviti duhovnika za službo spirituala. Hkrati pa je tudi prvi cerkveni dokument, ki povsem razločno pove, da »bi se ne smelo varčevati s sredstvi, ki bi mu [spiritualu] omogočili obiskovanje inštituta ali vsaj intenzivnega tečaja duhovnosti«. ⁸⁶

Dokument tudi nedvoumno poudari, da ne velja samo za profesorje permanentno izpolnjevanje, ampak tudi za spirituala. Tudi on se mora neprestano vestno izpopolnjevati v vseh vprašanjih, povezanih z njegovo službo, »v luči, ki prihaja od cerkvenega učiteljstva«. ⁸⁷

⁸³ DPES 61.

⁸⁴ DPES 61. V isti številki dokument razlaga, da se je pri pripravi na duhovno vodenje potrebno zavedati: »Duhovno vodstvo je v bistvu teologalno in eklezialno sredstvo in se razlikuje od terapije in psihološke pomoči. [...] Duhovni voditelj je zaradi tega priča vere, izkušen za postopno in ponižno razpoznavanje Božjega načrta za življenje svojih sinov. Različne skupinske oblike duhovnega usmerjanja, podeljevanja izkustev in revizije življenja so lahko dopolnitev duhovnega vodstva, toda nikoli ga ne smejo nadomestiti. Spiritual (duhovni voditelj) je torej prvi čuvaj lastne identitete ter lastnih neodpovedljivih in nenadomestljivih nalog, ki ne smejo biti pomešane z nalogami drugih pedagoških delavcev niti neprimerno nadomeščene z drugimi oblikami vzgojnih posegov.«

⁸⁵ DPES 61.

⁸⁶ DPES 61.

⁸⁷ DPES 69. V opombi je navedeno DVP 10 in 67.

4. Sklep

Kot smo lahko razbrali, se cerkveni dokumenti v veliki meri posvečajo vprašanju izbire in formacije spirituala. Pomembnost tega se je zelo izpostavila na samem koncilu, kot smo videli ob različnih she-mah DV ter tudi v interventih koncilskih očetov in pristojne komisije, ki je dokument dokončno oblikovala. Žal sklepno besedilo DV 5 ne govori izrecno o izbiri in pripravi spirituala, toda iz itinerarija te številke je povsem razvidno, da to, kar govori koncilski dokument o predstojnikih, velja tudi za spirituala, ki je eden izmed predstojnikov v bogoslovnem semenišču.

Pokoncilski dokumenti so videli to pomanjkljivost, zato so postopoma vedno jasneje prikazovali potrebnost temeljite priprave tudi za spirituala. To je še posebej prišlo do izraza na škofovski konferenci leta 1990, tako ob sinodalnih delovnih dokumentih kot tudi ob kar številnih interventih sinodalnih očetov. Posinodalna apostolska spodbuda DVP žal ni v polnosti odgovorila na te zahteve, ampak je pustila glede tega precejšnjo praznino, kot sta opozorila kardinala Cordeiro in Laghi. Vendar je tudi papež Janez Pavel II. ob drugih priložnostih v svojih govorih razločno povedal, da se zaveda posebne vloge spirituala v bogoslovju in da se je za to službo nujno potrebno odgovorno pripraviti in kasneje tudi nenehno izpopolnjevati.

Vsekakor je to problematiko zelo dobro zaznala Kongregacija za katoliško vzgojo. S svojim dokumentom *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih* (1993) je povezala vsa dotedanja prizadevanja cerkvenih dokumentov ter koncila, škofovskih sinod in tudi različnih izkušenj s priprav duhovnikov za vzgojitelje v bogoslovjih, hkrati pa dala zelo jasne smernice za naprej. Novost tega dokumenta je prav v tem, da ne govori več samo na splošno o izbiri in pripravi vseh vzgojiteljev v bogoslovju, temveč da pokaže na posebnost izbire in priprave, ki jih zahtevajo posamezne vzgojne službe v bogoslovju. Tako je prav ta dokument prvi, ki je nedvoumno spregovoril o posebnih kriterijih izbire duhovnikov za službo spirituala. Prav tako ne govori več samo o tem, da bi bilo zelo dobro, da se duhovnik odgovorno pripravi na to službo in tudi permanentno izpopolnjuje, temveč eksplicitno pove, da je ta priprava nujna pred nastopom službe in tudi precej jasno določi, kaj vse naj bi obsegala. Ker se zaveda, da to ni enostavno udejanjiti, predlaga, kako bi se to kljub najrazličnejšim oviram moglo uresničiti. Vedno znova poudarja: »Prav posebna skrb mora biti usmerjena v začetno in permanentno formacijo spiritualov, upoštevajoč mnogotere probleme, ki jih vsebuje danes to poslanstvo v semeniščih.«⁸⁸ Zato spodbuja škofo, naj

⁸⁸ DPES 75.

jim ne bo žal sredstev kot tudi vsega drugega, kar predvideva odgovorna priprava bodočih spiritualov.

Gotovo je za službo spirituala potrebna karizma. Toda samo ta ni dovolj. Prav tako tudi ni dovolj samo udeležba na občasnih predavanjih ali tečajih za izpopolnjevanje, ki so kar pogostni.⁸⁹ Služba spirituala zahteva ne samo splošno pripravo, ki velja za vse vzgojitelje, temveč tudi posebno pripravo, in to pred nastopom službe. Prav tako pa se mora kasneje permanentno izpopolnjevati. Le-to se konkretizira v nenehni formaciji za službo, v službi in prek službe.

V tem dokumentu lahko povsem upravičeno vidimo uresničenje ideje, ki se je začela razvijati na koncilu. Koncilski očetje so jasno zaznali, da kot je imel tridentinski koncil nalogo poskrbeti za vzgojo duhovnikov, tako ima 2. vatikanski koncil nalogo, da poskrbi za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih, še posebej spiritualov. Žal je moralo preteči skoraj štiri-deset let, da se je dovolj izrazila ta ideja in odločno odgovorila na to problematiko. Odslej imajo škofovske konference in vsi, ki so kot prvi odgovorni za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih, v njem močno spodbudo in oporo. Po mojem mnenju se mora najprej spremeniti ideja, ki je zelo razširjena v Cerkvi, da je skoraj vsak duhovnik sposoben za službo spirituala v bogoslovju. Kot drugo pa je potrebno sprejeti spodbudo dokumenta, da je nujna dolgoročna priprava primernih duhovnikov za to službo. Le tako ne bo zaman prizadevanje nekaterih akademskih centrov, različnih kongregacij in vzgojnih institucij, da omogočijo celovito pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih.⁹⁰

Na koncu je prav, da še pogledamo, kako se v resnici udejanja izbira in formacija spiritualov v naših bogoslovnih semeniščih. Raziskava, ki jo je naredila V. Leskovec v okviru svoje doktorske disertacije *Razširjeno duhovno spremljanje kot oblika duhovne pomoči*, nam daje slutiti, da je formacija spiritualov glede duhovnega spremljanja v povojih. »Iz odgovorov je mogoče sklepati, da je formacija za duhovno spremljanje prepuščena vsakemu posamezniku, ko se vsak izobražuje po svoji vesti.«⁹¹ Zadnji škofijski zbori kot tudi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem se niso neposredno dotaknili te problematike. Nekateri prispevki na Pasto-

⁸⁹ Prim. DPES 13.

⁹⁰ Prim. DPES 78-79. Eden izmed mnogih sadov tega dokumenta je tudi ustanovitev Interdisciplinarnega centra za formiranje vzgojiteljev v bogoslovjih na Univerzi Gregoriana. Prim. G. Pittau, *Relazione del Rettore Magnifico della Pontificia Università Gregoriana*, v: Pontificia Università Gregoriana, Pontificio Istituto Biblico, Pontificio Istituto Orientale, *Liber onnalis*, Roma 1998, 37-39.

⁹¹ V. Leskovec, *Razširjeno duhovno spremljanje kot oblika duhovne pomoči*, doktorska disertacija, Ljubljana 2003, 354. Avtorica je naredila raziskavo s pomočjo metode poglobljenega standardnega-nadstandardnega intervjuja s spiritualoma obeh bogoslovnih semeniščih v letu 2002.

ralnem občnem zboru ljubljanske nadškofije govorijo le o tem, da je potrebno poskrbeti za dobre vzgojitelje bogoslovcev.⁹² Vsekakor se naši škofje zavedajo, da se mora vsak duhovni spremljevalec za svoje poslanstvo temeljito in odgovorno pripraviti, da ne prihaja do zlorab in stranpoti in da ni dovolj le končan študij teologije.⁹³ Zanimiva pa bi bila raziskava, kako naši škofje in spirituali konkretno sledijo pobudam dokumenta DPES.⁹⁴ Vsekakor pa ne smemo mimo dejstva, da nam revija *Cerkev v sedanjem svetu* prinaša štiri pomenljive referate,⁹⁵ ki so jim prisluhnilo takratno vodstvo in duhovni voditelji bogoslovcev na svojem srečanju v ljubljanskem bogoslovju. Ti jasno pokažejo, kako je nujna nenehna formacija spiritualov oz. duhovnih voditeljev.

⁹² Prim. *Zbornik pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1988*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1989, 116; *Zbornik tretjega zasedanja pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1992, 168.

⁹³ Prim. V. Leskovec, *n. d.*, 342-351.

⁹⁴ Presenetljivo je, da ta dokument ni preveden v slovenščino in publiciran v zbirki Cerkveni dokumenti.

⁹⁵ I. Albreht, *Župnik kot duhovni voditelj bogoslovcev*, v: CSS 26 (1992), 89-90; J. Benedetič, *Potrebno in pomen duhovnega vodstva bogoslovcev*, v: CSS 26 (1992), 87-88; J. Roblek, *Duhovno spremljanje: praktični del*, v: CSS 26 (1992), 90-91; M. Turnšek, *Teološke osnove »duhovnega spremljanja«*, v: CSS 26 (1992), 85-86.

Mirjana Filipič

Odnosnost veselja v Pismu Filipljanom

Povzetek: Odnosnost je v pismu zaznamovana s Pavlovo življenjsko situacijo, z bližino dokončne daritve za skupnost, ki daje posebno intenzivnost tudi temi veselja. Na podlagi retorično semantične analize so v članku izpostavljena vsa mesta, kjer na različnih ravneh Pavel omenja veselje. Izstopajo tri kvalitete veselja: konstantnost ob aktivnem sodelovanju pri Božjem načrtu dopolnjevanja skupnosti (1,3-6); bivanjska utemeljenost ob postovetenju s Kristusom (1,18); evharistično veselje, ki se preko daritve prenaša na druge (2,17-18). Veselje je najprej sad odrešenja, ki sega na bivanjsko raven, saj je najgloblji vir Pavlovega veselja dejstvo, da je Kristus povečan v njegovem telesu (1,20). Na skupnost se veselje razširja zaradi odgovornosti, da bi se dar odrešenja širil, in v zavedanju, da bo Bog sam dopolnil delo skupnosti, sega na eshatološko raven (1,4). Pavel svoje veselje izpoveduje, skupnost pa vabi v isto veselje. Odnosnost dosega vrh na obredni ravni, kjer skupna udeležnost pri Kristusovi daritvi poraja tudi skupno veselje (2,17-18). Globoko kristološko razlago veselja potrjuje Pavel s konkretnimi primeri, ki kažejo na skladnost razmišljanja (2,28,29; 3,1; 4,1,10).

Ključne besede: pismo Filipljanom, veselje, odnosnost, trpljenje, občestvo, istost čutenja

Summary: **Relationality of Joy in Philippians**

In the Letter to the Philippians the relational concept is marked by Paul's life situation with his approaching final sacrifice for the community, which gives special intensity also to the theme of joy. On the basis of a rhetorical-semantic analysis the paper deals with all passages where Paul mentions joy at different levels. Three qualities of joy are particularly evident: constancy in the active co-operation with God's plan of completing the community (1.3-6); existential foundation in the identification with Jesus Christ (1.18); eucharistic quality of joy being transferred to others by sacrifice (2.17-18). First, joy is a fruit of salvation reaching to the existential level, the deepest source of Paul's joy being the fact that Christ is already glorified in his body (1.20). Joy spreads to the community because of the responsibility for spreading the gift of salvation and reaches the eschatological level (1.4) in the knowledge that God Himself will complete the work of the community. Paul professes his joy and invites the community to join in the same joy. The relationality reaches its peak at the ritual level where the common participation in Christ's sacrifice also generates common joy (2.17-18). Paul confirms the deep christological explanation of joy with concrete examples showing a harmony of thought (2.28,29; 3.1; 4.1,10).

Key words: Letter to the Philippians, joy, relationality, suffering, community, identity of feeling.

Uvod

Pismo Filipljanom je pisano iz perspektive Pavlove osebne situacije, ki jo doživlja v Kristusu, ko v ujetništvu sluti neposredno bližino smrti.¹

¹ V zadnjem desetletju je živo vprašanje, kdaj je pismo nastalo. Vedno bolj prevladuje hipoteza, da je bilo napisano v času Pavlovega zadnjega ujetništva v Rimu (R. J. Cassidy, M. Bockmühl, P. T. O'Brien, J. T. Fitzgerald, W. A. Meeks, S. Bittasi) in najbrž zadnje ali

Presenetljivo je, da se skozi celoto pisma konstantno prepleta tema veselja, ki ji daje posebno moč ravno situacija trpljenja. Pavel predstavlja veselje kot odnosno kategorijo,² ki jo osvetljuje Kristus, in s tem prerašča takratne grške stoične poglede.³ Vezano je na jasno zavest lastne odrešenosti, ima določeno teološko vsebino, je konkreten izraz intenzivnosti krščanskega življenja. Poglejmo, kakšne razloge navaja za nenehno veselje, v čem ima izvor, kdaj se razširja na druge.

1. Metoda

V raziskavi teme veselja se omejimo na besedno polje glagolov χαίρω in συγχαίρω ter samostalnika χαρά,⁴ ki sestavljajo tipično Pavlovo besedišče.⁵ Z retorično semantično analizo obravnavamo vsa mesta, kjer nastopa ta tema, ter jih predstavimo v širših vsebinskih sklopih, upoštevajoč dinamiko sobesedila, ki izraža odnosnost. Opazujemo predvsem, na kakšni ravni je ob temi veselja izpostavljen Pavlov odnos do Kristusa, kdaj se razširja v odnos do skupnosti in kako sega do Boga Očeta.

vsaj eno od zadnjih njegovih pisem, čeprav obstaja tudi možnost Cezareje, Efeza ali Korinta. J. N. Aletti povzema v najnovejšem komentarju: *Saint Paul Épître aux Philippiens, Études Bibliques* 55, Paris 2005, 1-4, vsa stališča glede tega vprašanja. Možnost, da je bilo pismo napisano v Korintu, je oprta na Rim 16,7 (2 Kor 6,5; 11,3), in jo razlaga S. Dock v svojem članku, *Lieu et date de l'épître aux Philippiens*, v: *RB* 80 (1973), 220-246.

²U. Vanni predlaga strukturo celotnega pisma na podlagi odnosnosti in s tem utemeljuje prijateljski slog pisma oz. osnovni namen, ki je v medsebojni razdelitvi tega, kar doživljata Pavel in skupnost. Prim. *Verso la struttura letteraria della lettera ai Filippesi*, Convegno internazionale su Paolo di Tarso. Tudi S. Bittasi opozarja na pomen odnosnosti v svojem delu *Gli esempi necessari per discernere. Il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi*, AB 153, Roma 2003.

³V stoicizmu je veselje poseben vidik strasti (ήδονή), ki je eno od štirih temeljnih razpoloženj, in jo človek mora v sebi obvladati, ker je čisto brezstrastje dejansko nedosegljivo. Ciceron in Seneka sta obravnavala veselje z veliko resnostjo kot dobrino duše, ki napreduje v vrednotah. Veselje povzroča prakticiranje vrednot v polnem smislu, zato je odvisno le od lastnega navora, od samoobvladanja. Za Pavla pa izvor veselja ni zgolj vrednota njegove duše, ampak je vezano na zavest odrešenja v odnosu s Kristusom in na oznanjevanje evangelija. Izhaja torej iz odnosa in je odvisno od nečesa, kar človek prejema v odnosu, ni zgolj notranje duši posameznika. Prim. J. S. Pobee, *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul*, JSNTSup 6, Sheffield 1985; J. T. Fitzgerald (ur.), *Friendship, Flattery and Frankness of Speech*, NTS 82, E. J. Brill, Leiden 1996.

⁴Koren glagola χαίρειν je χαίρ, iz katerega je izpeljana tudi beseda χάρις, milost. Pomenska povezava med milostjo in veseljem izraža, da milost prinaša ljudem veselje. Beseda je zelo pogosta v klasični grščini od časov Homerja naprej. V velelniški obliki (tako ednina kot množina) je pomenila pozdrav. Nedoločniška oblika se v epistolografiji pojavlja v vlogi odprtja pisma. V Novi zavezi je χαρά, najpogostejši izraz za veselje, ki je tesno vezano na trpljenje. Glagol συγχαίρειν je prvotno pomenil »veseliti se z« in v tem pomenu nastopa v klasičnih grških besedilih, kasneje pa je dobil pomen »želeli nekomu veselje, voščiti«. V LXX nastopa samo 2x (1 Mz 21,6 in 3 Mkb 1,8), v NZ pa 7x (Lk 1,58; 15,6.9). Gl. H. Conzelmann, χαίρω, TDNT IX, 493-640.

⁵Glagol χαίρειν se nahaja v pismu 9x (Flp 1,18 /2x/; 2,17.18.28; 3,1; 4,4 /2x/10). Sestavljen glagol συγχαίρειν 2x (2,17.18); samostalnik χαρά pa 5x (1,4.25; 2,2.29; 4,1).

2. Konstantnost veselja zaradi sodelovanja pri Božjem delu (1,3-11; 4,4-7)

Tako v dobrohotnem nagovoru (1,3-11) kot v zaključnih navodilih (4,4-7) izstopa konstantnost veselja kot prva lastnost, ki izraža njegovo globljo utemeljenost v Bogu in neodvisnost od konkretnih zunanjih situacij.⁶ Pavel uvaja temo veselja z opisom notranje naravnosti v prosilni molitvi, ki jo izraža deležniška fraza v. 4: μετὰ χαρῶς τὴν δέησιν ποιούμενος (z veseljem dovršujoč prosilno molitev).⁷ Prošnja je vpeta v zahvaljevanje Bogu za njegovo eshatološko delovanje, to je, dopolnjevanje skupnosti vse do konca časov,⁸ kar pove že struktura stavka (1,3-6), ki vsebuje le dva nosilna glagola v aktivni obliki: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου (zahvaljujem se svojemu Bogu) in ἐπιτελέσει (bo dokončal), ki uokvirjata celoto. V v. 5 utemeljuje, da prosi z veseljem zaradi občestva, ki ga živi skupnost glede na evangelij (κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον). Pri tem misli na njen živ odnos do evangelija, ki se izraža v oznanjevanju, in ga sam izkuša od prvega dne do zdaj (ἄν). To določa tudi njegov pogled v prihodnost, saj je prepričan (πεποιτῶς v. 6), da bo Bog dopolnil skupnost do dneva Kristusovega prihoda. Pavel takoj v nadaljevanju (v. 7-8) zagovarja tako notranje čutenje do skupnosti, ko globino odnosa izpoveduje s tremi stopnjujočimi se podobami: »imam vas v svojem srcu (ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶς)«; »z menoj ste deležni milosti v mojih verigah (ἐν τῇ τοῖς δεσμοῖς μου)«; »hrepenim po vas v srčnosti (ἐν σπλάγχθοις) Kristusa Jezusa.«⁹ Odnos s skupnostjo je torej utemeljen v Kristusovi ljubezni, ki sega do deleženja trpljenja in odpira vnaprejšnje doživljanje tega, kar bo dopolnjeno ob koncu časov.

Sorodno povezavo med nenehnim veseljem in prosilno molitvijo (προσευχὴ δένσις, αἵτημα v 4,6), ki ima v ozadju zahvaljevanje, zasledimo

⁶ Posebno retorično moč dajejo stavkom izrazi πάντοτε, »kadarkoli«, ἐν πάσῃ δεήσει, »v sleherni prošnji«, ὑπὲρ πάντων ὑμῶν, »za vas vse«, ki se v teh dveh delih pisma pogosto ponavljajo in zaobjemajo vse v časovnem in prostorskem smislu. Pavel rad dodaja v zaključnih parenezah besedo πάντοτε. Prim. 1 Tes 5,16-22; Kol 4,6.

⁷ Samo na tem mestu Pavel na kontrasten način povezuje veselje s prosilno molitvijo, ki je odraz pomanjkanja, potrebe. Tema veselja se v dobrohotnem nagovoru pojavi samo še v 1 Tes 1,6, kjer je vezana na način sprejetja evangelija s strani skupnosti.

⁸ Motiv za Pavlovo zahvaljevanje je vedno vezan na življenje krščanskih skupnosti in Božje delovanje v njih. Pavel se nikoli ne zahvaljuje za milosti, ki jih prejema sam, ampak mu je več dar skupnosti. Vedno zahvalo naslanja na Boga Očeta, nikoli neposredno na Kristusa, tu pa osebni odnos še posebej poudarja. Prim. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, Leiden 1977; G. P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers*, Cambridge 1974.

⁹ Pavel hrepeni po njih v ljubezni, ki jo čuti do Kristusa, kar lahko pomeni tudi, da hrepeni v ljubezni, ki jo ima Kristus sam do njih. Prim. G. D. Fee, *Philippians*, NTCS, Inter Varsity Press, Leichestor, 92-96.

tudi v zaključnih navodilih skupnosti (4,4-7).¹⁰ Pavlova osebna izpoved iz 1,4 (Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ... μετὰ χαρᾶς) tu prehaja v splošni imperativ skupnosti: »veselite se v Gospodu ... z zahvaljevanjem«, (Χαίρετε ἐν κυρίῳ ... μετὰ εὐχαριστίας). Vzklik χαίρετε je na poseben način osredotočen v Kristusu (ἐν κυρίῳ) ter dopolnjen s kontrastnim velelnikom μηδὲν μεριμνᾶτε (ne skrbite), ki prav tako izpostavlja zaupnost do Kristusa, izraženo s prosilno molitvijo. Imperativu χαίρετε sledita dve dobrini kot odraz božjega delovanja, kot sad, ki je dan tistim, ki izpolnjujejo to temeljno krščansko vodilo. Ti sta dobrota (ἐπιεικῆς) in mir (εἰρήνη). Dobrota, ki izhaja iz veselja v Gospodu, ima univerzalno razsežnost, saj seže do vseh ljudi in naznanja Gospodovo bližino. Mir pa, ki so ga deležni tisti, ki skrbijo izročajo Bogu, na osebni ravni varuje človekovo srce in um v Kristusu Jezusu.

3. Temelj veselja v poveličanem Kristusu (1,12-30)

Pavel v nadaljevanju (1,12-30) podaja kristološki temelj svojega veselja, ki ga na najbolj neposreden način izpoveduje v v. 18. Ta pomeni tudi mejo med prvim delom (v. 12-18a), kjer podaja razloge za sedanje veselje, in drugim delom (v. 18b-22), ki govori o motivih veselja v prihodnosti. Razlikovanje med razlogi za sedanost in prihodnost daje vtis postopnega dozorevanja za vedno globljo utemeljenost veselja v Kristusu. Sosledje glagolov χαίρω, »veselim se« in χαρήσομαι, »še naprej se bom veselil«, v v. 18, povezuje veznik ἀλλὰ καὶ (vendar, ampak), ki poudarja neprekinjenost veselja kljub Pavlovi slutnji neposredne bližine smrti, lahko bi celo rekli večjo intenzivnost glede na sedanost.¹¹

Pavel izhaja iz svoje življenjske situacije (τὰ κατ' ἐμὲ, to, kar se godi z mano, v. 12), ki je bo v prihodnosti deležna tudi skupnost: to so verige zaradi Kristusa (1,12-13), prenašanje trpljenja in boj za vero (1,29-30). V tej svoji situaciji želi razodeti bratom smiselnost, oz. koristnost sedanjega trpljenja (γινώσκεις δὲ ὑμᾶς βούλομαι, hočem, da veste), ki je hkrati tudi razlog za veselje: to je dejstvo, da se oznanja Kristus (v. 15, τὸν Χριστὸν κηρύσσετε; v. 18, Χριστὸς καταγγέλλεται). Pri tem je mišljena aktivnost skupnosti v širjenju evangelija, v katero je pa sam le pasivno vključen preko svojega trpljenja, saj mu je neposredno oznanjevanje zaradi verig onemogočeno. Zaveda se, da je oznanilo Kristusa samo v sebi tako moč-

¹⁰ Med enotama 1,4-11 in 4,4-7 obstaja več vzporednic: poudarjena je eshatološka razsežnost (do dneva Kristusa Jezusa // Gospod je blizu; izpostavljena je dejavnost molitve (v sleherni svoji molitvi // z molitvijo, prošnjo; ob vsaki priložnosti ... molim za vas // izražajte svoje želje Bogu); sorodnost besedišča (vas nosim v srcu // bo varoval vaša srca; tako mislim o vas vseh // vaše misli v Kristusu Jezusu).

¹¹ Prim. P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids 1991, 107-108.

no, da presega napačne namene nekaterih pri oznanjevanju. Čeprav kasneje v 3,18 jokaje svari pred slabimi zgledi, na tem mestu prevlada dejstvo, da je Kristus oznanjen tudi preko človeških slabosti.

V drugem delu (v. 18b-22) prehaja Pavel izključno na bivanjsko raven osebnega odnosa s Kristusom in skupnosti ne omenja več, ko izpoveduje veselje zaradi zedinjenja s Kristusom, ki ga čaka ob koncu življenja. Svoj pogled utemeljuje v v. 19 s trdnim vedenjem (οἶδα γάρ), da se mu bo vse izteklo v rešitev (εἰς σωτηρίαν), ter v v. 20 z željnim pričakovanjem in upanjem, da bo Kristus kot vedno tudi zdaj (vὖν) poveličan v njegovem telesu. V ozadju Pavlovega veselja je torej osebno izkustvo Kristusa, ki vedno rešuje. Razlog za veselje najbolj nazorno izraža v. 20, ki ima anti-tetično strukturo:

ἐν οὐδενὶ (v ničemer)	αἰσχυνθήσομαι (bom osramočen)
ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ	μεγαλυνθήσεται Χριστὸς
(v vsej zaupnosti)	(bo poveličan Kristus)

Vrstica vsebuje preobrat glede nosilca dejanja: iz Pavlovega »jaz-a« prehaja na Kristusa. Tu je odnosnost najgloblje izražena, saj Pavel niti ne govori več o odnosu, ker v sebi daje ves prostor samo Kristus, tako da se bivanjsko poenoti z njim, ko pravi »živeti je zame Kristus«. Pasivna oblika antitetičnih glagolov »biti osramočen« in »biti poveličan«¹² nakazuje, da je Bog sam nosilec tega preobrata, ki je milost zaradi velike pritegnjenosti v Kristusovo ljubezen in ne toliko stvar osebne odločitve. Bog poseže na učinkovit način s poveličanjem Kristusa v Pavlovem telesu. Pavel izpoveduje veselje ob celostnem in aktivnem sprejemanju tega daru, ki ga vodi v daritev za skupnost. Vzporednica med »v ničemer« in »v vsej zaupnosti« izpostavlja kontrast, da je sramoto, ki jo je sicer Pavel doživljal v oznanjevanju evangelija, zamenjala παρρησία,¹³ ki je notranje razpoloženje jasnosti, zaupnosti, odprtosti, kjer je brez ovir podarjen ves prostor samo Kristus. Kaj konkretnije to pomeni, razlaga Pavel na podlagi besednega para »življenje, smrt«, ki zajema celoto človekove eksistence. Παρρησία se izraža v zaupnosti glede načina bivanja, v odprtem sprejemanju trpljenja, smrti. Prostor, kjer bo Kristus poveličan, je Pavlovo zemeljsko telo (σῶμα). Beseda σῶμα ima pri Pavlu širok spekter pomenov in bolj kot snovno telo pomeni način utelešenja, način bivanja v telesu, ki je v tem primeru osredotočen v Kristus. Najgloblji izvor Pavlovega veselja je torej Kristus v njem; Kristus, ki ga doživlja poveličanega v lastnem telesu.

Ko nadaljuje, da mu je smrt dobiček (κέρδος), prehaja v izražanju na

¹² Glagol μεγαλύνω se pojavi v Pavlovih pismih samo še v 2 Kor 10,15, kjer se nanaša na področje in nima Boga za nosilca dejanja.

¹³ Pavlov pomen besede παρρησία izraža odprtost, zaupnost v odnosu do Boga in do človeka (prim. 2 Kor 3,12; Ef 6,19; Kol 2,15). Prim. H. Schlier, Παρρησία, TDNT V, 882-884.

metaforično raven, kjer dobiček lahko označuje znotraj logike pridobivanja le Kristus samega (prim. Gal 2,20), saj umreti pomeni biti združen s Kristusom na polnejši način, ki je v času zemeljskega življenja nedosegljiv. Ker je smrt v človeških očeh izguba življenja, jo Pavel v odnosu do Kristus predstavlja kontrastno kot dobiček.

V tretjem delu (v. 22-26) prehaja Pavel zopet na raven, kjer se odnos s Kristusom razširja v skupnost. Razmišljanje razvija ob močni želji po taki edinosti s Kristusom (v. 23), ki bo mogoča šele, ko bo prost telesa. Možnost še daljšega ostajanja v telesu izraža najprej kot neke vrste razpetost (συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, v. 23), ki pa jo kmalu rešuje s trdno gotovostjo (πεποιθὼς οἶδα, v. 25), da bo v telesu še naprej ostal.¹⁴ Za trenutek se obnaša, kot da bi mogel izbirati sam med življenjem in smrtjo (τί αἰρήσομαι οὐ γιωρίζω, kaj naj izberem, ne vem), saj ga v tako stanje privede Kristus v njem, ki ga na bivanjski ravni doživlja v vsej zaupnosti in odprtosti (παρησία). S takim načinom predstavljanja še bolj poudarja edini smisel svojega življenja, ki je Kristus sam in v njem odgovornost za skupnost, da bi bila deležna tega istega daru. Sad Pavlovega ostajanja v telesu je torej napredovanje skupnosti in njeno veselje v veri (v. 25, χαρὰν τῆς πίστεως). Ni slučaj, da ravno tu tema veselja prvič v pismu prehaja na skupnost. Veselje je samo na tem mestu neposredno vezano na vero, ki jo Pavel kasneje v v. 29 nadgrajuje s trpljenjem, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν, »ne samo da v Kristus verujete, ampak da zanj tudi trpite«. S tem Pavel napoveduje, da bo tudi veselje skupnosti utemeljeno v Kristusu, v veri vanj in v deleženju trpljenja zanj in bo segalo na isto raven kot Pavlovo veselje.

4. Medsebojna razdelitev veselja v obredni daritvi (2,1-4;12-18)

V nadaljevanju Pavel razlog veselja navezuje na notranje življenje skupnosti, ki je pozvana v istost čutenja s Kristusom. V Flp 2 dvakrat priključite temo veselja, v 2,2 in 2,17-18.¹⁵

Prva omemba veselja se nahaja v pogojnem stavku (2,1-4), ki je svarilnega značaja in poziva skupnost k občestvu (κοινωνία). Pavel najprej s strukturo εἴ τις (če kaj) uvaja štiri pogoje, ki jih povzema z velelnikom

¹⁴ Pavlovo izpovedovanje trdne gotovosti in prepričanosti izraža globljo refleksijo, oz. globlje dojetje Božjega odrešilnega delovanja, ki je pomembno pri dozorevanju Pavlovega veselja, ki ima prav tako lastnost trdne prepričanosti. Prim. J. N. Aletti, *n. d.*, 4, op. 15. Pavlovo jasno vedenje, da se bo vse izteklo v njegovo rešitev v v. 19, ima svoj odmev v jasnem vedenju, da bo še naprej ostal v skupnosti prisoten v mesu, ki ga izraža v v. 25.

¹⁵ Poglavje 2 ima tri dele, ki so si v koncentričnem razmerju: 2,1-5; 6-11; 12-18 (ABA'). Središnji del, ki je za mnoge teološko jedro pisma, v obliki himne predstavlja Kristus kot model ponižnosti in izpraznjenja samega sebe, ostala dva dela (A,A'), ki ga oklepata, pa sta svarilne narave glede na Kristusov model. Vendar pa v temi veselja ni nikoli priklican model Kristusovega veselja. Prim. L. G. Blomquist, *The Function of Suffering in Philippians*, JSNTSup 78, JSOT Press, Sheffield 1993, str. 193.

πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν, »dopolnite moje veselje«, in nato nadaljuje z glavnim namenom ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, »s tem, da ste istih misli«, ki je obširneje razložen z deležniškimi zvezami in dopolnjen v 2,5: »To mislite v sebi, kar je tudi v Kristusu Jezusu.« Temeljno sporočilo stavka je torej vabilo skupnosti v istost čutenja s Kristusom, pri katerem Pavel še posebej izpostavlja odnosnost, saj dosega stavek vrh ravno v učinku, ki ga tako življenje skupnosti povzroča v njem. Velelnik πληρώσατε (dopolnite, izpopolnite) izpostavlja aktivno vlogo skupnosti pri dopolnjevanju veselja, ki ga Pavel že ima v sebi.¹⁶ Bolj ko je skupnost približana Kristusovemu čutenju, bolj aktivno je udeležena pri Božjem delu in s tem je tudi Pavlovo veselje večje, ker raste Božje kraljestvo.

V 2,12-18 Pavel daje navodila skupnosti in v v. 17-18 na najbolj neposreden način poziva k medsebojni razdelitvi veselja, ki pa ima močno ozadje obredne daritve, s katero Pavel poenoti samega sebe, saj se v opisanju poslužuje liturgičnega besedišča (σπένδομαι, θυσία, λειτουργία). To daje vsemu slovesen ton in nakazuje, da je Pavlova daritev že pridružena Kristusovi daritvi, nakazuje torej evharističnost dogajanja, ki zabriše meje med sedanjostjo in prihodnostjo, saj odpira dogajanje v liturgični čas in prostor, čeprav ima istočasno zelo realno ozadje Pavlove dejanske bližine mučeniške smrti. Pavel v v. 17 na obredni ravni razlaga način, kako je Kristus »poveličan v njegovem telesu« (prim. 1,20), ko se izliva (σπένδομαι)¹⁷ kot pitna daritev in s tem dopolnjuje kristološki temelj veselja. Namen njegove daritve je jasen: čuti se udeležena pri žrtvi in daritvi vere skupnosti (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν). To pomeni, da se obredna daritev udejanja po veri, ki jo ima skupnost, po veri, za katero tako Pavel kot skupnost prenašata trpljenje. Odnosnost tu dosega novo razsežnost, ki odpira evharistično veselje. Z veznikom ἀλλά, (četudi) v v. 17 izpostavlja kontrast med »trpljenjem za njihovo vero« in »veseljem z njimi«: ne gre zgolj za izpoved Pavlovega veselja kljub njegovemu trpljenju, ampak je poudarjena v tem odnosnost: ko je v Kristusu Pavlovo darovanje pridruženo njihovi daritvi, se preobrazi v skupno veselje. V isti meri kot je veselje odnosna kategorija, je torej tudi trpljenje, saj se le v Kristusu lahko prenaša z veseljem in daruje za druge. Trpljenje je kot nujnost, ki pripravi človeka za globlje veselje. Trpljenje, ki ga Pavel kot apostol mora prestajati za skupnost, je tako globoko osmišljeno, da je v primerjavi s tem, kar se v Kristusu do-

¹⁶ Pavel s to prošnjo želi vzbuditi v vernikih čut odgovornosti za oznanjevanje evangelija. Veselje je tu predstavljeno kot mesijanski dar, ki dosega polnost, ko se oznanilo odrešenja širi. Prim. N. L. Aletti, *n. d.*, 127. S prošnjo obrača tudi pozornost nase in tako želi dati skupnosti še en motiv več v prizadevanju za isto miselnost. Prim. P. T. O'Brien, *n. d.*, 176-177.

¹⁷ Glagol σπένδομαι se pojavi v Novi zavezi samo še v 2 Tim 4,6 in obakrat na metaforičen način označuje dokončno življenjsko daritev. Izraz je znan tako v poganskem obredju kot v judovskem starozaveznem načinu darovanja.

polnjuje, samo v sebi zanemarljivo.¹⁸ Vzporednost med glagoloma χαίρω in συγχαίρω nakazuje rast intenzivnosti veselja, ko je razdeljeno. Pavel svoje veselje v daritvi zanje izpoveduje, Filipljane pa poziva, naj se v isti intenzivnosti veselijo z njim, ko iz pripovednega naklona (χαίρω, συγχαίρω) prehaja v velelnega (χαίρετε, συγχαίρετε). Veselje torej ne more biti pridržano zase, njegov smisel je, da preide na tiste, za katere označevalc živi daritev.

5. Konkretni zgledi skladnosti (2,19-30; 3,1-11; 4,10-20)

Meja med poučnim in parenetičnim delom v Flp ni posebej zaznavna, pa vendar lahko v temi veselja opazimo skladnost med opisi konkretnih situacij in splošnimi vsebinami.

V 2,19-30 izpostavlja Pavel svoja sodelavca Timoteja in Epafrodita, ki sta protiutež napačnim oznanjevalcem in rešujeta situacijo Pavlove fizične odsotnosti, kar priključuje temo enote 1,12-30. Veselje skupnosti do teh dveh sodelavcev v 2,28.29 je utemeljeno v sobesedilu, ki izpostavlja njuno zavzetost za Kristusa, smrtno nevarnost, bolečino, pripravljenost dati življenje. Skupnosti je naročeno, naj ga sprejme z vsem veseljem (μετὰ πάσης χαρᾶς). V 2,28 je uporabljen glagol χαρῆτε v aoristu konjunktivnega naklona, kar posebej poudarja smisel enkratnega kratkotrajnega dogajanja. Pavel želi poslati Epafrodita zato, da bi se Filipljani »vidoč« (ιδόντες) ga, razveselili. Razlog za veselje skupnosti je na prvi pogled izražen na dokaj zunanji način, v sobesedilu pa dobi globlji pomen.¹⁹

Splošni imperativ veselja (χαίρετε ἐν κυρίῳ) se v 3,1 pojavi skoraj kot uvodni pozdrav, kot dokončno vabilo v veselje, ki je kakor povzetek, ponovitev smisla vsega pisanja. To pa v ožjem sobesedilu (3,1-3) zveni zelo kontrastno, saj Pavel takoj prehaja na svarilo s trikratno ponovitvijo velelnika βλέπετε, »glejte, varujte se«. Vabilo v veselje je tu tesno vezano na vse obstoječe nevarnosti skupnosti, ki pa konkretnije niso opisane, saj vprašanje, kdo so Pavlovi nasprotniki, v tem pismu ostaja zelo odprto.²⁰ Vsebinski preskok iz vabila v veselje na svarilo pa potrjuje, da je veselje notranja naravnost, ki je mogoča v kakršnikoli situaciji in je neodvisna od zunanjih nevarnosti, oz. se v njih lahko samo okrepi.

¹⁸ V 2,18 je paradoksalno dejstvo, da Pavel prosi vernike, naj se veselijo kljub njegovemu trpljenju. Pavel ni nekdo, ki bi užival v trpljenju, ampak mu je to zanemarljivo ob vedenju, da s tem raste evangelij in svetost vernikov. Prav zato, ker veseliti se sredi apostolskega trpljenja ni naravno, so verniki imeli potrebo po Pavlovi vzpodbudi, naj se pridružijo njegovemu veselju. Prim. N. L. Aletti, *n. d.*, 193.

¹⁹ Povezava med »videti« in »veseliti se« je tipična za kristofanije.

²⁰ Gl. C. Käbler, *Konflikt, Kompromiss und Bekenntnis. Paulus und seine Gegner in Philipperbrief, Ker Dog* 40 (1994), 47-64; M. D. Hooker, *Philippians: Phantom, Opponents and the Real Source of Conflict, v: Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity*, Brill, SNT 103, Leiden 2002.

Pavel v 4,1 na ljubeč način z uporabo figurativnega jezika nagovarja vernike z »moje veselje in moj venec« (χαρὰ καὶ στέφανός μου). Vrstica pomeni prehod iz teološkega na parenetični del pisma; tisti, ki ne priznavajo literarne enotnosti pisma, jo razumejo kot zaključek enote 3,1-4,1. Povezava med veseljem in krono nas postavlja v grško okolje zmagoslavja na olimpijskih igrah, ki se primerja slavi pastirja zaradi dobre skupnosti. Dejstvo, da Pavel celotno skupnost imenuje »moje veselje«, priklicuje enoto 2,1-4, kjer opisuje vlogo skupnosti v dopolnjevanju njegovega veselja. Kakor Pavel jokaje omenja sovražnike Kristusovega križa (3,18), imenuje skupnost »moje veselje«, ker so prijatelji Kristusovega križa.

V 4,10-20 pa izraža hvaležnost skupnosti za njeno radodarnost. Enoto začenja prav z izpovedjo svojega veselja: ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μέγਾਲως, »močno sem se razveselil v Gospodu«, razlog za veselje je skrbnost skupnosti, ki se kaže v konkretnih darovih; to pa je odraz mnogo globljih vrednot v odnosu, saj je na tak način skupnost postala soudeležena v njegovi stiski (v. 14) in dala obilnejši sad glede na evangelij. Zanimivo je, da se v tej zaključni enoti Pavel kar dvakrat (v. 11,17) zagovarja, zakaj sploh omenja vse to, saj odraža uravnotežen odnos, ki tudi preko materialnih stvari uspe gledati to, kar je temeljnega pomena, ljubezen in skrb vernikov.

Sklep

V Pismu Filipljanom nam Pavel razodeva intenzivnost veselja, ki zajema življenjsko daritev, in je zato bistvena razsežnost, ki daje kvaliteto krščanskemu življenju. Ob opazovanju odnosnosti v temi veselja ugotavljamo, da je središče vseh odnosov Kristus sam, ki je vir veselja. V njem se stikajo različne ravni Pavlovega odnosa tako do samega sebe kot do skupnosti, do Boga in do eshatološkega cilja zgodovine odrešenja. Ko v trpljenju Pavel izpoveduje globok preobrat iz lastnega »jaza« na Kristusa, ki ga doživlja povelčanega v svojem telesu (1,20), podaja hkrati temelj veselja, ki sega na bivanjsko raven. Doživljanje notranjega veselja je posledica sprejetja daru Kristusa do te mere, da se odnosnost izraža v poenotenju z Njim. Podlaga tega izkustva je trpljenje, neizogibna nujnost, ki pa je v tako velikem daru povelčanega Kristusa preseženo, ko se ga živi v veselju. Izhodišče za temo veselja je torej Pavlov notranji preobrat, ki je preobrazba v Kristusu, in najgloblje podaja skrivnostni izvor nenehnega veselja kot sadu božjega odrešenja.

V tem globoko osebno doživetem izkustvu Kristusa se Pavel odpira skupnosti in ji izpoveduje svoje veselje ter hkrati prosi, naj se veseli v Gospodu, saj je to krščanski imperativ in ne dobrovoljna izbira. Pavel večkrat izpostavlja, da je njegov odnos do skupnosti utemeljen samo v Kristusu in sicer zaradi odgovornosti, da bi se ta dar širil, da bi bil evan-

gelij oznanjen. Zato hrepeni po skupnosti v srčnosti Kristusa Jezusa (1,8), doživlja, da ima skupnost aktivno vlogo pri izpopolnjevanju njegovega veselja (2,2), če je to skupnost glede na evangelij (1,5), če si prizadeva za isto mišljenje, ki je v Kristusu Jezusu (2,5), če torej aktivno pripomore k širjenju evangelija. Taka skupnost je Božje delo, ki ima eshatološko razsežnost, saj jo bo Bog sam dopolnil ob drugem Kristusovem prihodu (1,6). Zaradi tega eshatološkega cilja izpoveduje Pavel veselje v odnosu do Boga Očeta, ko v zahvaljevanju hkrati tudi prosi za potrebne milosti, da bi skupnost lahko aktivno sodelovala v tem (1,9-11).

Odnosnost veselja se na najbolj celosten način izraža na obredni, evharistični ravni, kjer Pavel doživlja pridruženost Kristusovi daritvi in daritvi za skupnost ter kljub trpljenju izpoveduje veselje skupaj z njimi, hkrati pa podaja imperativ, klic, naj se tudi oni veselijo skupaj z njim (2,17-18). Ne moremo govoriti o kvalitativni razliki med Pavlovim osebnim veseljem in veseljem skupnosti. Večkrat ponovljen splošni imperativ »veselite se v Gospodu« (2,18; 3,1; 4,3) je najbolj uresničen na obredni ravni, kjer je skupnost enako udeležena pri darovanju. Tudi vzklik »v Gospodu« lahko razlagamo le na ravni Pavlove izpovedi poenotenja s Kristusom. Ker je skupnost udeležena pri Pavlovem trpljenju in tudi sam vstopa v njeno daritev vere, saj napoveduje, da bo deležna istega trpljenja v Kristusu, kot ga sam prenaša, zato ima tudi veselje, v katero jo nago-varja, isto kvaliteto.

Veselje kot odnosna kategorija torej v Flp izpostavlja naslednje kvalitete: a) ima Božji izvor, ker je sad osebnega sprejetja Kristusa na bivanjski ravni; b) spremlja osmišljeno trpljenje, ki preobraža notranjost; c) prehaja na druge, ko je na obredni ravni osebna daritev zanje pridružena Kristusovi; č) raste do polnosti, ko skupnost dosega vedno večjo podobnost Kristusu; d) v prošnji in zahvaljevanju Bogu Očetu vnaprej zre dopolnitev skupnosti ob koncu časov.

Poročilo o plenarnem sestanku Stalnega odbora Evropske znanstvene fundacije (EZF) za humanistiko na Izraelski akademiji znanosti in humanistike, Jeruzalem, 4. in 5. maja 2006

Organizator plenarne seje je bil Bob Lapidot, predstojnik Oddelka za mednarodno sodelovanje na Izraelski akademiji znanosti in humanistike. Izraelska akademija je bila uradno ustanovljena 27. decembra 1959, njen prvi predsednik pa je bil sloviti humanist Martin Buber. Danes ima Izraelska akademija 48 članov s področja naravoslovnih in tehniških ved in 36 članov s področja humanistike, ki vključuje tudi družbene vede.

Seja se je začela 4. maja 2006 ob 9. uri. Na začetku je delegate iz držav Evropske zveze in nekaterih drugih držav, ki imajo status opazovalk, pozdravil predsednik Izraelske akademije, akademik Jacob Ziv. Poudaril je, da Izraelska akademija intenzivno sodeluje v znanstvenih programih nekaterih evropskih držav. To velja predvsem za področje naravoslovnih in tehniških ved, ne pa za humanistiko, ki je glede na specifično duhovno zgodovino Izraela v okviru Bližnjega vzhoda posebno zahtevno področje. V EZF ima Izrael status opazovalke, a si v tej ustanovi želi pomembnejše vloge. V zvezi s tem velja omeniti, da je sedanja predsednica Stalnega odbora EZF za humanistiko judovskega porekla, in sicer prof. dr. Gretty Mirdal, rojena v Turčiji, živi in deluje pa na Danskem.

Po uvodnem pozdravu je prof. Mirdal predstavila razloge za razmišljanje o reviziji ali reorganizaciji raziskovanja humanistike. Prvi razlog je pojav globalizacije, ki ima za posledico hitre družbene spremembe. To pojav vse bolj zahteva interdisciplinarnost v raziskovanju humanistike. V novejšem obdobju se številni znanstveniki vse bolj zavedajo, da humanistika posredno ali neposredno močno (pozitivno) vpliva na razvoj družbe kot celote, pa tudi na gospodarsko rast. Drugi predlogi sprememb zadevajo spremenjeno evropsko okolje raziskovanja in razmere v samih humanističnih disciplinah. Glede na omenjene nujne spremembe je bil novembra 2005 na generalnem zboru EZF sprejet strateški načrt za obdobje od leta 2006 do leta 2010. Ugotavljanje spremenjenih razmer ne zmanjšuje relevantnosti družbenih in etičnih raziskav.

V nadaljevanju prvega dneva plenarne seje je razprava večinoma potekala o novejših vse bolj glasnih predlogih s strani predstavnikov družbenih ved, da bi poimenovanje »humanistike«, angleško mn. »humanities«, in »družbene vede« morda kazalo spremeniti. Večina delegatov je bila mnenja, najbolj odločno pa podpisani poročevalci, da ni nobenih razlogov za spremembo imena. Trenutno je humanistika razčlenjena v 15 disciplin, ki so v angleščini razvrščene po abecednem redu: *Anthropology*, *Archaeology*, *Art and Art History*, *Classical Studies*, *Cognitive Science*, *Gender Studies*, *Heritage Studies*, *History*, *History of Science*, *Lin-*

guistics, Literature, Media Studies, Music and Musicology, Oriental and African Studies, Pedagogical and Educational Research, Philosophy, Psychology, Religious Studies, Theology, Translation Studies. V pripravah načrta za obdobje do leta 2013 se pojavljajo predlogi za nadaljnje členjenje posameznih disciplin, ki v marsičem prebujajo kritične pripombe. Kritika je potrebna, saj se je med drugim pokazalo, da v komisijo, ki pripravlja načrt za naslednjih sedem let, ni vključen predstavnik religijskih znanosti ali teologije, pač pa antropolog, ki naj bi pokrival tudi to področje. Na mojo odločno kritiko takšnega pristopa so se delegati zelo pozitivno odzvali in podprli zahtevo, naj se taka praksa v prihodnosti opusti. Popolnoma nedopustno je, da bi o religijskih znanostih in teologiji odločali antropologi, etnologi in sociologi religije.

Druga pomembna tema plenarne seje je bila razprava o poteku nekatereh sprejetih projektov. V zvezi s tem velja omeniti, da je v letu 2005 EZF financirala 16 znanstvenih posvetov. Glede na finančno zmogljivost ustanove jih je od približno 70 prijav tudi letos sprejetih 16. Usoda prijavljenih projektov je podobna in jo lahko nazorno ilustriramo s primerom vseevropskega projekta *Vest v naravnem in družbenem kontekstu*. 27. in 28. marca 2006 je bil v Strasbourgu drugi pripravljalni sestanek tega projekta. Na poziv za predloge je prispelo 34 izdelanih predlogov, ki vključujejo 152 posameznih predlaganih projektov in 43 projektov pridruženih skupin. Komisija je izbrala 18 predlogov, naj pripravijo popoln predlog. Na drugem sestanku komisije so od 17 predlogov, ki vključujejo 75 posameznih projektov in skupin ter 16 pridruženih, za financiranje izbrali 7 popolnih predlogov, ki vključujejo 34 posameznih projektov in 8 pridruženih skupin. Evalvacija prijavljenih projektov je zahtevna naloga EZF. Vsi delegati so vsako leto povabljeni, da se vključijo v sistem evalvacije.

Posebna tema plenarnega zasedanja EZF za humanistiko v Jeruzalemu je bila priprava evropskega indeksa znanstvenih periodičnih in drugih publikacij za področje humanistike. Postopek zbiranja predlogov iz celotne Evrope je končan, trenutno teče postopek evalvacije predlaganih tipov revij in drugih publikacij. Predstavnik EZF iz Strasbourga je poudaril, da bo postopek končan do konca tega leta, vendar indeks še ne bo dokončen, temveč le prva dobra osnova za kakovostno preverjanje evropske znanstvene produkcije. Namen indeksa je bolj pravično presojanje vloge znanstvenega raziskovanja v tem prostoru, zlasti bolj enakopravno upoštevanje vseh jezikov.

Jože Krašovec,
član stalnega odbora EZF
za humanistiko za RS
Ljubljana, 8. maja 2006

Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.

Povprečen Slovenec ima o viteštvu in vitezi stereotipne predstave. Vitezi so živeli v stanovsko strogo urejeni družbi, udeleževali so se turnirjev, se bojevali za svojo damo – to lahkoživost so lahko udeleževali zato, ker so zanje delali podložniki, tlačani. Tema doktorske disertacije, ki si jo je izbral T. Jakopič in jo uspešno zagovarjal na Teološki fakulteti v Ljubljani, pa kaže, da je na viteštvo mogoče gledati tudi drugače. Bistveni konstitutivni element drugače zastavljene predstavitve viteštva je krščanstvo in bolj radikalno izpolnjevanje evangeljskih načel. To se je zgodilo v ustanavljanju skupnosti, ki so imele korenine svojega obstoja v Benediktovem »ora et labora« oz. v tem primeru »ora et tuitio«. Avtor si je temo disertacije zamislil kot valorizacijo redovnega vodila ter vpliva vodila najstarejše viteške redovne skupnosti, to je Reda sv. Janeza Krstnika, na druge viteške redovne skupine in v širšem evropskem kontekstu na življenje viteških skupnosti in družbe nasploh. Avtor je na uvodnih straneh predstavil svoje razloge za izbiro in postavil parametre raziskovalnega dela. Z analizo doslej objavljenih del je opozoril na razsežnosti delovanja viteške skupnosti, ki so bile doslej v različnih publikacijah premalo upoštevane. Priprava disertacije je bila priložnost, da je pregledal stanje arhivskega gradiva in ovrednotil dosedanje delo na njem. Poznanstvo s pomembnimi voditelji viteške skupnosti mu je olajšalo delo in odprlo vrata vrste ustanov, kjer je pričakoval gradivo za svoje delo.

Osrednje besedilo disertacije je razdeljeno v tri vsebinske sklope. V prvem je orisana institucija viteštva ter Red sv. Janeza Krstnika, modela za ustanavljanje drugih viteških redov. Pri predstavitvi institucije viteštva je avtor posegel v zgodovino (prvi začetki, konjenik v grškoro-rimskem svetu, prvotna srednjeveška podoba viteza, medsebojno vplivanje viteštva in krščanstva, vpliv križarskih vojn, sveti Bernard in njegov vpliv, stopnje na poti do viteštva, povzdig v viteški stan, svečan obred povitezenja, vitez začenja novo življenje, trubadurstvo, legendarne pripovedi in viteštvo, skupne značilnosti in nova pot). Ob drugih vsebinah velja posebna pozornost programskemu spisu sv. Bernarda *In laude novae militiae* (V pohvalo novemu viteštvu), na katerega so se v določenih trenutkih zgodovine in afirmacije lastne identitete sklicevali voditelji viteških redov. Zgodovinski prikaz Reda sv. Janeza Krstnika (tako ime se najpogosteje uporablja v literaturi) zariše vse najpomembnejše zgodovinske prelomnice te ustanove: od ustanovitve do obdobja delovanja v Jeruzalemu (do leta 1187), postajo v Akronu ter obdobja, ko je vodstvo reda imelo svoj sedež na Cipru, na Rodosu,

na Malti (do 1798) in nato po izgonu z Malte. Svojevrsten izraz zgodovine skupnosti so imena, ki jih je uporabljala, saj so bili kraji bivanja vrhovnega vodstva opredeljitveni element njihovega imena.

Drugi vsebinski sklop disertacije je namenjen pregledu zgodovine Reda sv. Janeza iz Jeruzalema in njegovega redovnega vodila. Ta del sodi v osrednji del naloge in daje odgovor na v naslovu disertacije zastavljeni temi. Po pregledu prvih začetkov viteške skupnosti, postavitvi hospica in postavljanjem temeljev bratovščine za pomoč romarjem in bolnim oris kaže dogodke in postopke, ki so skupnosti pripomogli, da se je tako hitro razširila in utemeljila svoj ugled. Pri tem je imela pomembno mesto ne le potrditev s strani papežev, temveč sta odigrala važno vlogo ustanovitelj bratovščine Gerard in njegov naslednik Raymond du Puy, ki je pripravil tudi redovno vodilo in s tem v določeni meri postavljaj temelje vsem viteškim skupnostim, ki so se razvile v naslednjih obdobjih. Zaradi identifikacije skupnosti in njene vključitve v viteški svet je v nalogi večji poudarek namenjen predstavitvi redovne simbolike (križa, zastave, pečatov, obleke, grba). Več pozornosti je namenjene tudi predstavitvi in razlogom za izbiro redovnega zavetnika sv. Janeza Krstnika kot drugim svetniškim likom, ki so jih člani viteške skupnosti posebej častili. Beseda je o Božji Materi iz Filerma, Janezu Usmiljenem (Aleksandrijskem) ter redovnem zavetniku blaženem Gerardu.

Tretji del disertacije ponovno odgovarja v naslovu disertacije izbrani problematiki in vsebuje oris vpliva redovnega vodila na posameznike in ustanove (bratovščine, nove redove). Gre hkrati za obravnavanje vpliva, ki ga je malteški red imel na podobo srednjeveškega viteza in na njeno oblikovanje. V daljšem pregledu je orisano vplivanje viteških vsebin in posebej Reda sv. Janeza Krstnika na nekatere vidike ustvarjalnosti ter nasploh na utrip evropskega človeka v poznem srednjem veku in na začetku novega veka. Avtor je več pozornosti namenil pregledu umeščenosti viteštva v besedno umetnost (osrednje mesto velja Friedrichu Schillerju in njegovim literarnim spisom), upodabljanju umetnosti, glasbi ter slednjč umetnosti, tehničnim izumom in znanosti v redu samem. S svojo navzočnostjo in delovanjem na mnogih področjih javnega življenja, kulture in še posebej umetnosti so malteški vitezi več stoletij oblikovali evropsko družbo. Redovno vodilo, izoblikovano na temelju potreb tedanjega časa in prostora, je bilo temelj delovanja, a hkrati izpostavljeno stalni interakciji z obema determinantama in zatorej podvrženo spreminjanju. Šlo je za dinamično prepletanje in posledično nujno preoblikovanje.

Nazadnje so razpravi dodane dopolnilne vsebine, ki so sestavni del celovito zastavljenega znanstvenega dela. Dodane so nekatere priloge (obred investiture, viteška molitev, seznam velikih mojstrov Reda sv.

Janeza Krstnika in njihovih namestnikov), ki so avtorju pomenile pomemben vir informacij za njegovo pisanje, na zadnjih straneh je pregled virov in njihovih nahajališč ter literature. Obilje literature, ki je v zadnjih letih izšla po svetu in ima kot svoj predmet viteštvo in še posebej viteške redovne skupnosti, je avtorju predstavljalo svojevrsten izziv; med množico naslovov je bilo treba najti tiste, ki so v temi disertacije nakazana vprašanja že obravnavali, ter nato svojo pozornost nameniti razsežnostim, ki še niso bile zadosti obravnavane. Prek 700 opomb, ki so deloma bibliografskega in pojasnjevalnega značaja, potrjuje, da se je avtor pri svojem delu opiral na bogato literaturo in da je pri svojem delu srečal obilico primarnega arhivskega gradiva. Nastalo je prijetno berljivo besedilo, pri čemer lep stil ne gre na škodo vsebine.

Zgradba disertacije je pregledna in sistematična, tudi razporeditev snovi v poglavja in podpoglavja je logična in dorečena. Deli raziskave vsebujejo vse potrebne sestavine. Ker je šlo za interdisciplinarno študijo, kjer je avtor posegel na področje teologije, kulturne zgodovine, zgodovine redovništva in zgodovine umetniških zvrsti, je moral svojo metodo dela prilagajati zahtevam posameznih znanstvenih disciplin. Pri tem je dal velik poudarek analitičnemu pristopu že objavljenih študij in doslej znanih metod pri obravnavanju zgodovine viteških redov ter njihovega umeščanja v širši družbeni kontekst. Mogoče je reči, da je bistveni del sintetičnega pristopa strnitev in dopolnitev dosedanjega pisanja o Redu sv. Janeza Krstnika oziroma tega področja raziskovalnega dela in je besedilo koherentno. Razprava pomeni dober interdisciplinarni prispevek pri obravnavanju ene od viteških skupnosti ter njenega mesta v evropski duhovni in kulturni zgodovini.

Bogdan Kolar

Ivan Portelli, *Pastore dei suoi popoli. Mons. Sedej e l'arcidiocesi di Gorizia nel primo dopoguerra*, Consorzio Culturale del Monfalconese-Associazione »Adriano Cagnolin«, Ronchi dei Legionari – San Pier d'Isonzo 2005, 380 str., ISBN 88-88134-24-7.

Mlad tržaški zgodovinar I. Portelli (rojen leta 1974), ki si je svojo zgodovinsko izobrazbo nabiral na univerzah v Trstu in v Benetkah in jo je potrdil z doktorsko disertacijo. V njej je preučil centralno semeišče v Gorici od obnovitve do prve svetovne vojne in zanj dobil letno nagrado ustanove Združenje Adriano Cagnolin (tako se je imenoval župan kraja San Pier d'Isonzo). Nagrado razpisujeta omenjeno združenje in več kulturnih ustanov v italijanski pokrajini Gorica za izvirna znanstvena dela s področja zgodovine, kulture, politike, družbe, okolja, sveta dela in drugih razsežnosti življenja v goriški provinci. Iz-

virni prispevek tako zastavljene disertacije so ocenjevalci videli predvsem v celovitem orisu cerkvenih ustanov na Goriškem v prelomnem zgodovinskem obdobju, to je v prvih letih po končani prvi svetovni vojni, ko je uprava prešla iz avstroogrskih v italijanske roke; nove razmere so bile zapečatenene z Rapalsko pogodbo novembra 1920. Pokrajina se je spremenila : iz multietnične in mnogonacionalne, dolga stoletja zaznamovane z miroljubnim sožitjem med različnimi skupinami, ki so tam prebivale, v prostor nacionalnih konfliktov. Avtor si je zadal nalogo predstaviti vse razsežnosti prelomnega obdobja celovito in upoštevajoč kar največ vidikov.

V skladu z globalno zamislijo raziskave sledi uvodnemu delu, kjer je predstavljena zgodovina goriške nadškofije do leta 1914 in pomembni idejni tokovi, ki so jo oblikovali (jožefinizem, konkordat, narodna gibanja), obravnava prve svetovne vojne in sprememb, ki jih je le-ta prinesla v delovanje cerkvenih struktur. Gre najprej za oris posledic, ki jih je povzročil vstop Avstrije v vojno, italijanska zasedba, nova uprava, nastanek jugoslovanske države in za pogled na ravnanje vodstva Cerkve v teh okoliščinah. Predstavljeni so škofje iz Benečije in Julijske krajine ter posebej nadškof F. B. Sedej v odnosu do italijanskih zasedbenih oblasti ter nuja po reorganizaciji nadškofije. Izpostavljen je položaj duhovščine in novih izzivov, s katerimi so se srečevali: večji vpliv socialističnih idej, vprašanje verskega pouka v šolah ter vključitev slovenske duhovščine v nove politične razmere. Za slovenske duhovnike, ki so svoje poslanstvo vedno razumeli tudi na narodnem področju, so nove politične in upravne razmere narekovalе iskanje novih poti sožitja in lojalnosti. Kratenje pravic pri narodno-obrambnem delu in poseganje političnih oblasti na cerkveno področje je narekovalo ustanovitev duhovniškega združenja, ki bi imelo povezovalno in obrambno moč. V letu 1920 je bilo obnovljeno in okrepljeno delo Zbora svečnikov sv. Pavla kot stanovskega združenja slovenskih in hrvaških duhovnikov s področja Benečije in Julijske krajine z nalogo »stanovsko organizirati vse jugoslovansko svečeništvo zasedenega ozemlja«; začetki delovanja združenja segajo v konec 19. stoletja. Združenje je dobilo dodatni pomen, ker so v istem času nastajala mnoga druga združenja, s katerimi so želeli posamezni stanovi afirmirati lastne načrte in pravice, in se povezovati s sorodnimi združenji na tleh jugoslovanske države. V Zboru so duhovniki videli edino možno sredstvo za uveljavljanje lastnih pravic ter obrambo svojega mesta spričo načrtnega in sistematičnega poseganja političnih oblasti na cerkveno področje. Širša obravnava je namenjena ravnanju nadškofa mons. F. B. Sedeja, ki je moral iskati najbolj ustrezno pot sožitja in ves čas ogroženega ravnotežja med zahtevami oblasti na eni strani, na drugi pa večinskih slovenskih cerkvenih skupnosti in njihovih voditeljev, ne da bi pri tem

zapostavljal zahteve italijanskih duhovnikov. Tudi slednji so v organiziranju lastnih vrst videli pomembno sredstvo za uveljavljanje interesov Cerkev, za boj proti hitro se uveljavljajočim socialističnim idejam in vpliva političnih oblasti na cerkveno področje. Najprej je med njimi prevladovala furlanska zavest, kasneje pa vedno bolj italijanska, v odnosu do slovanskih in duhovnikov drugih narodnosti zavest kulturne večvrednosti. Tudi v duhovniških vrstah je bila poudarjena kulturna superiornost v odnosu do slovenskih vernikov in temu ustrezno ravnanje, ki je bilo usklajeno s politiko asimilacije, ki so jo izvajale italijanske politične oblasti. Avtor razprave je v sintetičnem delu spisa namenil posebno pozornost prav odnosu med italijanskim (furlanskim) delom duhovniškega zbora goriška nadškofije in slovenskimi duhovniki; gre za izviren in ne vedno enoznačen vidik delovanja kake cerkvene strukture. Duhovniški zbor goriške nadškofije je bil globoko razdeljen; nadškof Sedej je moral delovati spravljivo tudi na tem področju. »Če izvzamemo redke duhovnike, blizu nadškofu, med temi Fogarja, ki javno branijo pravice slovenskega ljudstva, lahko pri drugih opazimo splošen molk, ki so ga občasno prekinili izrazi nelagodja, ko so slovenski sobratje z nemalo ponosa želeli poudariti lastne pravice«(str. 200). Ko je po končani vojni prišlo do priključitve področij, ki so bila po Londonškem sporazumu obljubljeni Italiji, je bila osrednja pokrajinska proslava v Ogleju. Italijanske oblasti so tudi v zgodovinskih verskih vezeh s starim središčem krščanstva videle možnost za poudarjanje pripadnosti teh območij novi italijanski državi.

Portellijevo delo je pomemben prispevek za boljše poznavanje in razumevanje kulturnega, političnega in predvsem cerkvenega utripa na zahodni meji slovenskega etničnega prostora. V tem kontekstu je osrednja pozornost namenjena pastirski službi nadškofa mons. F. B. Sedeja, kot je razvidno iz naslova. Pokaže na zgodovinske korenine dogajanja v letih po končani prvi svetovni vojni in hkrati na temelje današnjega stanja. Je evropsko naravnano delo. Nova Evropa ni le prostor, kjer blago svobodno prehaja prek meja, temveč prostor soočanja in pogovarjanja, v katerem lahko brez težav prehajajo meje tudi ljudje in ideje, zato je to knjigo treba vzeti v roke, so v uvodu zapisali izdajatelji. Razprava izraža odprtost za različne oblike drugačnosti in poudari nujnost njenega sprejemanja kot izhodišče za sožitje. Dodatno vrednost daje delu še dva vidika. Najprej je to obsežna bibliografija, razdeljena v več tematskih sklopov, v katero so vključena dela v različnih jezikih; avtor se torej ni omejil le na italijansko jezikovno področje, temveč je suvereno posegal tudi po gradivu, ki se je nahajalo v slovenskih in avstrijskih arhivih ter knjižnicah. Obsežna uporaba virov iz Vatikanskega tajnega arhiva ter arhivov drugih cerkvenih ustanov daje delu še dodatno vrednost. Upoštevana so sloven-

ska besedila in viri, ki so jezikovno korektno navedena; le tu in tam je mogoče zaslediti kakšno napako, ki jo gre pripisati zahtevnemu lektor-skemu delu. Delo obogatijo tudi reprodukcije nekaterih izvirnih dokumentov in fotografsko gradivo.

Bogdan Kolar

Vladić Vlado, *Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*, Institut Fontes Sapientiae, Zagreb 2005, 383 str., ISBN 953-95205-1-7.

Obsežno delo Vlada Vladiča o filozofskem profilu Karola Wojtyle (*Filozofski ekumenizam Karola Wojtyle*) je za dobro tretjino razširjena in za tisk prirejena doktorska disertacija, ki jo je avtor zagovarjal 17. decembra 2004 na jezuitski filozofski fakulteti v Zagrebu. Avtor je v predgovoru napisal, da se je več kot deset let ukvarjal s filozofskimi spisi Karola Wojtyle iz obdobja pred letom 1978, preden je postal papež Janez Pavel II., in sicer najprej iz osebnega nagiba, da si razjasni sožitje dveh dokaj različnih filozofskih konceptov v filozofiranju Karola Wojtyle, ki je po njegovem ves napor posvetil konceptualizaciji človeka kot osebe tako v filozofiji (človekova istovetnosti) kot tudi v teologiji (človek kot božji partner; Bog-človek kot »eden-izmed-nas«). Odtod najbrž tudi dokaj nenavaden naslov in morda še bolj nenavadna hipoteza, ki jo avtor dolguje svojemu prvemu mentorju Rudolfu Braičiću. Poleg kratkega predgovora in dokaj dolgega uvoda knjiga obsega tri poglavja, kratek zaključek, razmeroma skromen seznam literature, povzetek (ki je preveden tudi v angleški jezik), besedilo obrambe disertacije in nekaj biografskih podatkov o avtorju.

Uvod (str. 5-22) ni običajen, saj avtor v njem ne govori o hipotezi, metodologiji, pričakovanih rezultatih in vsem, kar je običajno v uvodu. O tem izvemo nekaj na strani 26. Pač pa je iz uvoda skoraj nastalo prvo poglavje oziroma razprava o nesorazmerju med filozofijo bitja in filozofijo osebe, za kateri pa avtor domneva – to je hipoteza celotnega dela –, da sta sestavljali specifično filozofijo Karola Wojtyle ali vsaj poskus »filozofskega ekumenizma« pri tem avtorju. Hipoteza je na prvi pogled zanimiva, vendar se potem zdi, da ji niti avtor ne verjame popolnoma in si že od začetka prizadeva sprijazniti z dejstvom, da niti filozofi niti filozofije niso iz ekumenskega testa in da je naslov celotnega dela vseskozi vprašljiv. Malo za šalo, malo zares: dobro je, da avtor potem, ko je ugotovil, da sta med seboj nespravljivi celo najbolj sorodni filozofski usmeritvi, sholastična filozofija bitja (dobrege) in fenomenološka filozofija zavesti (osebe), ni poskusil primerjati med seboj oseb Maxa Shelerja (od fenomenologov omenja pravzaprav samo njega) in Karola Wojtyle, saj bi moral obupati, kakor so obupavali tisti, ki so

poskušali prepričati Schelerja, naj neha kaditi. Antagonizma teh dveh filozofskih usmeritev najbrž ni mogoče preseči že zaradi njunih korenin, kaj šele zaradi ljudi, ki so mislili v teh kategorijah. Vladić morda domneva, da je globokomiselnost Karola Wojtyle isto kot filozofska refleksija, a v to podvomi že v uvodu, ko pravi, da bi bila filozofija K. Wojtyle na Hrvaškem *terra incognita*, če Karol Wojtyla ne bi postal papež (str. 7). To je skoraj dokaz, da je bil Wojtyla mnogo bolj teolog kot filozof in da je iskal sorodnosti med filozofijami zaradi teologije. Sklepam, upravičeno ali ne, da avtor resno dvomi o filozofskem poskusu, ki ga namerava predstaviti. To ni najboljša popotnica za naprej. Poleg tega bralec že v začetku dobi vtis, kakor da se v tem času na filozofskem področju na Poljskem ni dogajalo nič pretresljivega. In tu se mi vsiljuje vprašanje: Kaj ne bi bilo bolje, če bi imel naslov na koncu vprašaj?

V prvem poglavju (*Viri za spoznanje človeka*, str. 27-145) avtor najprej predstavi dve poti spoznanja: sholastično (objektivno) in fenomenološko (osebno, doživljajsko), in sicer tako, da sta antropologija in etika (*materielle Wertethik*) možni šele v fenomenologiji oziroma v filozofiji doživetja. Seveda ne trdi, da je bil Wojtyla empirist, pač pa da zvesto sledi Shelerjevemu pojmu neposrednega spoznanja, pri katerem spoznanje in razumevanje tvorita enoto, potem pa ga dopolni s svojim razumevanjem človekovega dejanja (*actus hominis*). Konceptualizacija globinskega doživljajskega spoznanja resničnosti gre od predmeta, ki ga oseba spoznava, k osebi, ki spoznava, tako da se metafizična izkušnja spremeni v izkušnjo metafizičnega, izkušnjo (spoznanje) človeka o samem sebi. Avtor vidi, da je pri Wojtyli razširjeni koncept doživetja (izkušnje) pomenil nadgradnjo fenomenološkega koncepta izkušnje, ki ga je Wojtyla prevzel od Shelerja. Ta koncept Vladić tudi podrobneje predstavi, in sicer kot poskus zblizanja metafizičnega (sholastičnega) in fenomenološkega koncepta spoznanja človeka: izkušnja človeka o samem sebi, izkušnja človeka v dejanju (ali izkušnja dejanja kot istovetnosti osebe, pri čemer je Wojtyla *operari sequitur esse* bral v obratni smeri), izkušnja moralnosti (*actus humanus* postane *actus hominis*, ta pa *actus voluntarius*), izkušnja posledic, izkušnja razlike med teorijo in prakso, izkušnja personalistične norme (odgovornosti) kot bistvene nadgradnje naravne postave, izkušnjo jezika (pri čemer jezik ni le sredstvo za analizo pomenov, kot je to pretežno v sholastični filozofiji, pač pa izkušnja istovetnosti v dialogu).

Drugo poglavje (*Človek se kot človek odraža v dejanju*, str. 147-256) nadaljuje tezo o istovetnosti dejanja in osebe iz prvega poglavja (iz nje izvira značilno Wojtylovo pojmovanje moralnosti) oziroma dokonča tezo, da je resnica (dejanje) predvsem človek, resnica o človeku. Dejanje kot vir spoznanj o človeku je pri Karolu Wojtyli tako pomembno, da ga imajo raziskovalci Wojtylove misli kar za četrti vir

moralnosti. Z drugimi besedami: pomembnost motrenja nekega dejanja je pri Wojtyli skoraj v celoti odvisna od tega, da ga je storil človek. Kakor ugotavlja Vladić, je Wojtyla v tem videl ključni moment v spoznanju človeka kot osebe, svobodnega in odgovornega bitja. Pojem osebe ni preprosto vzet iz slovarja, pač pa tako rekoč iz (stvariteljskega) dejanja. V vsakem dejanju, ki ga stori človek, so prisotni vsi vidiki osebe (konkretnost, razumnost, svoboda, zavest, obvladovanje samega sebe, odgovornost, duhovnost, telesnost itn.). Vladić v analizi tega vprašanja za nekaj časa postavi hipotezo o filozofskem ekumenizmu v drugi plan in se nekako začuden posveti analizi te tako preproste resnice, da poleg spoznanja, pridobljenega v dejanju, ni nobenega drugega relevantnega spoznanja o človeku. Vladić se začudeno vprašuje, če je dejanje res jamstvo resničnega spoznanja. Očitno ga je prepričala Wojtylova samozavestna trditev in odslej si prizadeva podrobneje predstaviti ta nenavadno preprost antropološki ključ. »Eno od ključnih vprašanj je, ... če je mogoče tradicionalne metafizične trditve o človeku opravičiti v okviru fenomenološke metode in pred fenomenološko izkušnjo« (str. 149). Ker gre za hipotezo, je lahko odgovor samo »da«, toda vprašanje je zastavljeno tako, da se zdi preprosto nemogoče, da bi lahko analiza dejanja popolnoma potešila metafizično radovednost. Ker pa gre za hipotezo o filozofskem ekumenizmu, ne gre le za to, da se čuti avtor dolžnega pojasniti, da Wojtyla metafizične metode in metafizičnih trditev ni želel enostavno absorbirati v fenomenološki izkušnji, pač pa tudi za potrditev teze, da o človeku ni mogoče vedeti nič bistveno novega, kar že ne bi vedeli z motrenjem njegovega dejanja. Je torej dejanje most, ki povezuje oba filozofska koncepta? Je istovetnost dejanja in človeka tako razvidna, da sploh ni treba naštevati posameznih dejanj iste osebe, da bi spoznali človeka, ampak je zadosti poznati eno samo dejanje? Je v tem »enem samem dejanju« cel človek? Vladić o tem ni le prepričan, pač pa vidi v tem Wojtylov izvorni prispevek k sodobni filozofiji, skratka element, ki mu je dovolil govoriti o filozofskem ekumenizmu. V tem poglavju hoče to dokazati najprej s tem, da predstavi vse bistvene vidike metafizičnih trditev o človeku skozi prizmo dejanja, nato pa v drugem delu tega poglavja poskuša vse trditve združiti v okviru novega koncepta (filozofske) antropologije, ki naj bi jo Wojtyla snoval kot predstavnost človekove veličine, in sicer onstran metafizičnih trditev: vanjo sodijo izkušnja končnosti (smrti), greha, edinosti, ljubezni, zgodovinskosti, odgovornosti itn., skratka omejitve, ki jih metafizične trditve ne zajemajo, ker jih ne morejo. Poglavje sklene z ekskurzom o posebnosti Wojtylove antropologije, ki je po njegovem ni moč primerjati z nobeno drugo.

Tretje poglavje (*Človekova posebnost v svetu*, str. 257-332) poskuša situirati Wojtylovo konkretno antropologijo v svet (filozofske) antropo-

logije. Temeljno Vladićevo vprašanje v tem poglavju je, kako in kje najti argumente za to, da je človek posebnost v svetu. Medtem ko je metafizična antropologija človekovo posebnost iskala v razumnosti in svobodi (v veličinah, v »bitju«), je fenomenologija videla človekovo posebnost v tem, da je oseba. Personalizem je sicer nastal kot opozicija kolektivističnim ideologijam 19. stoletja, deloma tudi kot opozicija novosholastiki oziroma načinu, kako se je novosholastika uveljavila. Vladič hoče v tem razmeroma obširnem poglavju predstaviti personalizem kot samostojno filozofsko smer in osebo kot ekvivalent dejanja. To je povedal že v prejšnjih poglavjih, tu pa je hotel pokazati na edinstvenost dejanja, če je (ker je) človek oseba. Zdi pa se, da avtor včasih enostavno ni hotel vedeti, da je Wojtyła osebo najprej razumel tudi v konceptu metafizične filozofije in da personalizem tega koncepta osebe kot »biti« (substance) ni bistveno presegel. Kakorkoli že, Vladič to čisto na koncu tudi prizna, ko pravi, da Karolu Wojtyli ni uspelo preseči metafizičnega formalizma in da je v antropoloških trditvah branil tradicionalen pogled na človeka.

Sklep (str. 333-344) povzema to, kar je avtor o pomenu filozofije v Wojtyłovi (teološki) refleksiji povedal že prej. Glede na vse je bilo treba to pričakovati. Znano je, da Wojtyła prvenstveno ni bil filozof, četudi je bil intelektualno izjemno močan. Vladič se je moral sprijazniti z dejstvom, da je bila hipoteza o filozofskem ekumenizmu zelo optimistična in da je filozofija tudi v tistem obdobju Wojtylovega življenja, ko še ni bil papež, nastopala predvsem kot *ancilla theologiae*. Ali pa celo kot prišepetovalka v gledališču.

Kaj torej reči o tej zanimivi in deloma tudi nenavadni študiji? Najbrž to, da je na Vladićevo odločitev, da se bo posvetil polonistiki, da se bo na tem obsežnem polju posvetil Karolu Wojtyli in da si bo v tem okviru še posebej prizadeval približati K. Wojtylo hrvaški publiki, vplivala izjemna osebnost Karola Wojtyle kot papeža. Zato je bila odločitev, da bo v študiji upošteval dela, ki jih je Wojtyła napisal, preden je postal papež, nepotrebna. Svoje gledanje na človeka je namreč na zgoščen način predstavil v nastopni okrožnici *Človekov odrešenik*, z njo pa razločno tudi pokazal, kakšen status je imela filozofija v njegovem življenju in delu. Morda bo študija prebudila zanimanje za tovrstno analizo Wojtylove ustvarjalnosti še pri kom. Tedaj bi si želeli, da bi bili bolj upoštevana zgodovinska izkušnja in tisti Wojtyłovi sodobniki, ki so to izkušnjo prenesli na papir kot filozofi. In še mnogo drugega.

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/ oziroma naslov, na katerem prejema pošto, ter elektronski naslov) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 100 besed oziroma do 500 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Besedila daljša od 8000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Seznam uporabljenе literature je na koncu članka. Pri navajanju literature je na prvem mestu priimek, nato ime (kratica), *naslov*, založba, mesto izdaje in letnica, npr.: Oražem F. *Leto Kristusove skrivnosti*, Družina, Ljubljana 1989; članek iz revije: Krašovec J., *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 270-285. Pri referencah iz interneta za URL (*Uniform Resource Locator*) navedemo ustreznı naslov dokumenta z datumom izpisa. Če je na dokumentu napisan datum objave, napišemo navedeni datum, npr.: Reiner-mann H., *Electronic Government - Anticipating the Tide of Change*, URL="http://www.ocg.or.at/confpaper/tc/reiner-mann/paper.html;internal&sk=ROBOT" (6. 8. 1988).

Navajamo na dva načina: v prvem primeru je navedek v besedilu, v drugem v opombi pod črto. V besedilu lahko navajamo Sveto pismo, koncilске dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. V opombi pod črto navajamo po pravilih diplomskega reda.

V **sprotnih opombah** pod črto navajamo uporabljeno literaturo iz seznama referenc. Običajna opomba je pri dobesednem navedku (besedilo v narekovaju), in sicer: ime (kratica) in priimek avtorja, *naslov knjige*, založba, kraj izida, letnica izdaje (včasih tudi letnica prve izdaje), stran, npr.: F. Oražem, *Teologija duhovnosti*, Družina, Ljubljana 1993, 171. Ko drugič navajamo isto knjigo in je to edina knjige istega avtorja v seznamu referenc, napišemo: ime (kratica) in priimek avtorja, *n. d. (kurziva)*, stran, npr.: F. Oražem, *n. d.*, 172. Če drugič navajamo

različne knjige istega avtorja, namesto *n. d.* napišemo naslov knjige in stran, npr.: F. Oražem, *Teologija duhovnosti*, 173; če navajamo iz revije ali zbornika, je najprej ime (kratica), priimek avtorja, *naslov članka (kurziva)*, za vejico v: *naslov (kurziva)* revije ali zbornika, letnik (letnica), stran, npr.: J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Ko članek ali geslo navajamo drugič, navajamo kot zgoraj, npr.: J. Krašovec, *n. d.*, 173. Če se strani v vsaki številki revije številčijo na novo, je treba za letnico in za ločilom (vejica) navesti številko zvezka, npr.: S. Večko, *človek v središču ali na robu stvarstva?*, v: *Tretji dan* 33 (2003), št. 3, 2-7; 3. Če besedilo ni v narekovaju, pred navajanjem dodamo »Prim.«, npr.: Prim. J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Številka opombe v besedilu je vedno za ločilom, naj bo pika ali vejica ali narekovaj. Številke so zaporedne z nadpisano pisavo.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: *List of serial title word abbreviations*, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

