

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XXI
ZVEZEK I**

LJUBLJANA 1941

KAZALO.

(INDEX)

I. Razprave (Dissertationes):

Janžekovič, Razvoj Vebrovega nauka o spoznavanju	1—39
Od ar, Zakonik ljubljanske škofije, razglašen na škofijski sinodi l. 1940	40—66
Schöndorfer, »Kulturni molk sv. Pavla«	67—89

II. Praktični del (Pars practica):

Lenček, »Moderna evtanazija«	90—96
--	-------

III. Slovstvo (Litteratura):

Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis (Lukman) 79 — Viller-Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit (Lukman) 97 — Snoj, Uvod v sveto pismo nove zaveze (Slavič) 98 — Enchiridion Clericorum (Kraljič) 99 — Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje (Potočnik) 101.	
---	--

Razvoj Vebrovega nauka o spoznavanju.

La théorie de la connaissance et son évolution dans la philosophie de
M. Veber.

Dr. J. Janžekovič.

Sommaire: La tâche principale de la «théorie de l'objet», élaborée par Meinong, dont M. Veber a été le disciple favori (Voir «Bogoslovni vestnik» 1934, p. 233 suiv.; 1935, p. 115 suiv.; 1936, p. 196 suiv.), semble avoir été la réaction contre le psychologisme des écoles postkantienne. La nouvelle philosophie a montré avec beaucoup d'insistance la distinction qu'il y a entre l'acte de connaître et son objet. Elle n'admettait même pas que la chose connue puisse recevoir dans la connaissance un mode d'exister nouveau, et enseignait que c'est dans son extériorité même qu'on atteint l'objet extramental. Aussi, quand elle parle du «contenu» de la connaissance, ce n'est pas la présence intentionnelle de l'objet dans l'acte de connaître qu'elle veut désigner par cette expression, mais simplement la saisie, la présentation de l'objet.

Voilà pourquoi M. Veber s'est vu obligé à rejeter la définition classique de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei*. L'acte de connaissance ne contenant pas intentionnellement l'objet, on ne peut pas plus le comparer avec la chose à connaître que p. ex. le rire qu'elle a pu provoquer. La vérité perd ainsi dans cette philosophie sa signification habituelle. Puisque, en effet, il ne peut y avoir connaissance que s'il y a un objet correspondant, et puisque cet objet, quand ce n'est pas par hasard un fait psychique, est extramental, faisant partie de l'univers des objets éternel et jouissant d'une priorité de nature par rapport à l'univers psychique qu'il rend possible, et puisque, enfin, le contenu de l'acte cognitif ne contient pas l'objet et ne fait que le montrer tel qu'il est, il s'ensuit que toute connaissance est infaillible. Soit p. ex. le jugement: deux et deux font cinq. La nouvelle philosophie ne dira pas que l'objet de cette assertion n'existe que dans l'esprit, car le fait énoncé n'est ni une sensation, ni une pensée, ni un sentiment, ni une volition et donc pas un fait psychique, mais bien un objet de pensée apsychique. Il doit donc avoir, comme tout objet apsychique, son mode d'exister particulier dans le monde éternel des objets. Mais, dira-t-on, il est pourtant clair que deux et deux font quatre. Oui, mais ce jugement vrai ne prouve pas que l'autre soit faux, car le nouvel énoncé a pour objet un autre fait, cette fois-ci un fait réel. Les deux jugements nous présentent chacun son objet propre, voilà pourquoi il n'est pas permis d'affirmer qu'ils se contredisent. Bref, la «théorie de l'objet» ne connaît pas l'erreur, ni, par conséquent, la vérité qui soit différente de l'erreur.

C'est de cette théorie qu'est parti M. Veber, après l'avoir fait sienne et après l'avoir exposée dans ses premiers livres, sans, peut-être, en avoir vu toutes les conséquences. Mais bientôt il s'est rendu compte que dans ces conditions les expressions «ceci est», «ceci est vrai», perdent leur signification. Dire p. ex., «la table existe», signifie pour le partisan de la théorie de l'objet simplement que le jugement nous présente l'objet table avec le maximum de possibilité. L'existence signifiée ainsi n'est qu'un aspect de l'objet, dont nous savons qu'il nous est présenté toujours exactement tel qu'il est. Or, la vie courante nous montre que tous nos jugements ne sont pas vrais. En disant: «la table existe», je peux me tromper, n'en déplaie. à la «théorie de l'objet». C'est donc qu'il faut admettre, outre l'existence

présentée par l'objet, et qui n'est que le degré suprême de sa possibilité, une autre «existence» qui, celle-là, ne fait plus partie de l'objet présenté; appelons la «facticité». Le jugement: «ceci existe», fait, par conséquent, deux choses: De toute façon il nous présente un objet comportant un certain degré de possibilité, mais dans le cas spécial, où on le fait d'une certaine manière, c'est-à-dire, quand il n'est pas seulement répété et compris, mais quand on le prend à son compte, en le proférant «sérieusement», c'est alors qu'il vise en même temps cette existence transcendante ou facticité. Et puisqu'il la vise, il l'atteint ou il la manque. Tout jugement «sérieux» est donc vrai ou faux. Et nous voilà à même de définir la vérité: elle consiste dans l'accord entre la manière sérieuse de juger et entre la facticité de l'objet.

Ce qui vaut pour la facticité, vaut aussi pour la «valabilité» (vérité). De même que c'est la facticité qui fait être un objet, sans que dans la représentation il devienne autre, de même c'est la valabilité qui fait un énoncé valable, sans que la valabilité même fasse partie du contenu de l'énoncé. Et de même encore que c'est Dieu qui est la source dernière et libre de la facticité des objets, c'est Dieu aussi qui donne ou ne donne pas aux principes leur valabilité, sans par là en rien changer leur contenu. Voilà pourquoi ni la facticité ni la valabilité ne peuvent être atteintes par le fait qu'un objet nous est présenté; elles en sont l'élément transcendant, sans contenu représentable, elles ne peuvent être qu'atteintes ou manquées par le «sérieux» du jugement.

Atteintes ou manquées, mais sans qu'on sache quand elles sont atteintes et quand elles sont manquées. En effet, l'objet présenté comme tel est indifférent à leur présence ou absence, et le mode spécial de l'acte de connaître, qui fait d'une proposition comprise un jugement sérieux, personnel, ne dit pas non plus quand on est en droit de juger ainsi. Juger c'est miser sur pile ou face avec la certitude de gagner — ou de perdre.

Or voici qu'en se débattant avec la question comment on sait qu'on a atteint ou manqué la réalité, notre philosophe vient de donner, dans son livre récent, intitulé «Le problème de la réalité» (Ljubljana, 1939, édition de l'Académie), à ces termes un sens nouveau et réaliste. Atteindre, toucher, c'est une manière de sentir. Nos sens ont une double fonction. Ils nous présentent les phénomènes et ils sentent la réalité de la chose directement.

Ce réalisme de M. Veber ne semble pas être encore tout à fait au point. Il garde toujours quelques traces fâcheuses de la théorie de l'objet. De même que celle-ci projetait au dehors les êtres de raison, et de même qu'à la phase suivante le philosophe considérait le monde des principes avec leur valabilité comme différent du monde des choses et de leur facticité, de même il déclare aujourd'hui que le monde des phénomènes est réellement distinct du monde de la réalité. Chacun de ces deux mondes a sa structure et ses lois propres: Le monde réel est le domaine du fortuit et de l'indéterminé, le monde des phénomènes celui du nécessaire et du déterminé. Mais comme, d'autre part, il reconnaît une liaison étroite entre ces deux mondes, disant qu'à chaque phénomène il correspond une certaine structure de la réalité, la pensée n'est plus loin que le phénomène n'est rien d'autre que la manière dont la réalité est présente dans la connaissance. Le disciple de Meinong, devenu réaliste, se rapprocherait ainsi encore davantage du réalisme traditionnel.

Veber nam doslej še ni podal posebne noetike. Toda vsaka prava filozofija že sama po sebi vključuje določen nauk o spoznavanju, saj mora na tak ali drugačen način pokazati, da je pot, ki jo vodi do njenih izsledkov, zanesljiva. To velja zlasti za predmetno teorijo, ki je bila Vebru izhodišče, in ki o njej sam izjavlja: »Neka posebno tesna zveza pa je razvidna tudi na prvi pogled med našo vedo in spoznavno teorijo.«¹ Pa tudi v Filozofiji, ki jo smatra

¹ Sistem, 56.

za uvod v novo dobo svojega razvoja, poudarja isto: »Torej smem trditi, da je s pričujočim spisom zadeto osnovno vprašanje vsake spoznavne teorije in hkrati odkrita notranja sorodstvena vez, ki je med spoznavno teorijo in ostalimi normativnimi filozofskimi vedami.«² V svoji najnovejši knjigi, Vprašanje stvarnosti, sicer izrecno pravi, da mu gre le »za pravo psihologijo in ne morda za samo ‚logiko‘ ali spoznavno ‚kritiko‘ opazovanja.«³ Kdor je knjigo pogledal, bo potrdil, da je to res, obenem pa priznal, da je vprav to Veberovo delo noetiki najbliže. Ne obravnava sicer vprašanja, kako se naj vrši naše spoznavanje, da bo pravilno in ne napačno, zato pa raziskuje spoznavanje, ki je pravilno ali napačno: »Meni gre prvenstveno za preiskovanje one naše notranje poti, katera edina nas vede do stvarnega in brez katere bi nam prav vse ‚stvarno‘ bilo in ostalo le prazna beseda.«⁴ Iz vsega tega se vidi, da je Veber od svojih početkov do danes z enim očesom vedno gledal na spoznavno teorijo. In ta nazor o spoznavanju, ki je vključen v njegovem razvijajočem se sestavu, bomo skušali zasledovati in posneti na podoben način, kakor smo to storili glede istinitosti, podstati ter vzročnosti.

I. Razvidnost in izvestnost.

Ne moremo si misliti filozofije, posebno pa še njene spoznavno-teoretične veje ne, ki bi se izrecno ali prikrito ne sklicevala na razvidnost. Kaj je končno smoter vsega znanstvenega in modroslovnega razglabljanja? Da uvidi resnico. Kolikor se človeku to posreči, toliko je njegov napor končan. Dalje kakor do uvidenja znanstvena pot ne vodi. In kaj skuša doseči učitelj, ki bi rad najdeno resnico priobčil, pa je učenec ne more takoj sprejeti? Razložiti jo, dokazati jo, to je, napraviti mu jo vidno. S tem je storil vse, kar je mogel, zagledati resnico pa mora učenec sam. Vse to je tako po sebi jasno, da nekateri filozofi o razvidnosti niti posebej ne razpravljajo. Drugim po se zdi to vprašanje tako važno, da postavljajo razvidnost izrecno za temelj svoje noetike in vsega sestava.

Tudi Veber se je obširno bavil z razvidnostjo in izvestnostjo. Oba izraza je z njuno vsebino vred že našel v našem filozofskem slovstvu. Zlasti mariborski filozof dr. Fran Kovačič je v svoji Kritiki govoril o razvidnosti kot najvišjem kriteriju resničnega spoznanja. Njegova knjiga je izšla šele l. 1930, toda njeno vsebino je predaval, kakor v uvodu pravi, že od l. 1897. Veber pa je bil v šolskem letu 1910/11 njegov učenec in sam priznava, da je z velikim pridom poslušal predavanja iz sholastične filozofije: »V bogoslovju se nisem le temeljito seznanil s staro in sodobno školastiko, tu sem obenem skozi leto dni užival prvi sistematičen in metodično urejen filozofski pouk in rade volje priznavam, da sam ne morem presoditi, koliko dobrega zahvaljujem baš v tem pogledu svojemu tedanjemu učitelju prof. F. Kovačiču.«⁵

² Filozofija, 206.

³ Vprašanje stvarnosti, 75.

⁴ Str. 418, 5.

⁵ Sistem, Predgovor.

Kaj je Kovačiču razvidnost, kaj izvestnost? »Razvidnost se lahko vzame subjektivno in objektivno... Sbukativna razvidnost je razvidnost v nepravem pomenu, je jasnost in razločnost v spoznanju samem... Ta razvidnost je le takrat prava, če je učinek objektivne razvidnosti, ta pa je jasnost in razločnost stvari same, ki se umu nekako nudi, da jo jasno spoznava.«⁶ In izvestnost? »Izvestnost (certitudo) je popolna pritrditev eni od dveh protislovnih trditev brez bojazni zmote.«⁷ Izvestnost je navadno posledica razvidnosti, včasih pa tudi drugih, celo nadnaravnih činiteljev.

Vidi se, da je Kovačič dobro čutil, kako širok, preširok je pojem razvidnosti. Kaj vse so že ljudje smatrali za popolnoma razvidno! A namesto da bi s točnejšo analizo ločil pravo razvidnost od dozdevnih, je z mnogimi drugimi sholastiki uvedel čuden pojem objektivne razvidnosti. Izražena misel je pravilna, toda v tej obliki ničesar ne pojasni, ampak dovede samo še do novih težav. Pravilno je, da je samo tista subjektivna razvidnost zanesljiv in zadnji znak za resnično spoznanje, ki je osnovana na stvarnem stanju ali objektivni razvidnosti, ne morda na kakšni »pobožni želji«. Toda zakaj nazivati stvar, kolikor se nudi komu v spoznanje, objektivno razvidno? Pri razvidnosti nehote mislimo tudi na njeno nasprotje, na nerazvidnost. Ali je morda tudi kje tak predmet, ki je objektivno nerazviden, razumu kot takemu načelno nedostopen? Če je pa vse, kar je in kolikor je, obenem samo na sebi vidno, čemu govoriti posebej o tej objektivni razvidnosti? Ali ne zbuja tako govorjenje misli, da bo treba najprej stvar samo raziskati, če je sploh vidna. Kdo neki naj to stori in nas obvesti, da je recimo videl stvar, ki sploh ni vidna? Razen tega je zaradi našega pridržka postala razvidnost kot zadnji znak resnice popolnoma nerabna. Moja razvidnost je vedno moja, torej subjektivna. Druge človek nima. Če ta ne zadošča, tedaj kriterija za resnično spoznanje sploh ni, ali ga je treba iskati drugje. Tudi za druge predmete ne vem kakor za tiste, ki me je z njimi seznanila moja razvidnost. Edino Bog bi mi torej lahko razodel, ali odgovarjajo mojim subjektivno razvidnim predmetom res objektivno razvidni.

Kdo bi se čudil, da Veber, ta vedno dejavni iskatelj, ni bil zadovoljen s takšnim nazorom. S Kovačičem vred je sicer tudi on v Sistemu in Uvodu prepričan, da je razvidnost zadnje in neovrgljivo jamstvo za resnico: »Vsaka znanost mora biti — če naj sploh zasluži to ime — istovetna z nekim sestavom določenih spoznanj. Kaj je spoznavanje, bomo lahko jasno in natančno določili šele v teku poznejših izvajanj. Za sedaj naj zadošča to, da je jedro vsakega spoznavanja razvidna trditev svojevrstnih predmetov. Spoznati... ni nič drugega, nego razvidno trditi.«⁸ Razvidnost je potemtakem ona psihična stran dojemanja, ki stavi to dojetje glede dobrine na prvo mesto.«⁹ Tudi on je s Kovačičem ločil razvidnost

⁶ Kritika ali noetika. Nauk o spoznavanju. Maribor, 1930, str. 159.

⁷ Str. 24.

⁸ Sistem, 2.

⁹ Str. 205.

od njene posledice izvestnosti ali gotovosti: »Od izvestnosti trditev pa moramo strogo ločiti razvidnost... Da izvestnost ni istovetna z razvidnostjo, sledi že iz tega, da morejo naše trditve kazati najraznejše (tudi najvišje stopnje izvestnosti, ne da bi bile ali sploh mogle biti ‚razvidne‘: neomikani lahkoverni lahko z največjo izvestnostjo trdi, da pomeni nesrečo stopiti iz postelje z levo nogo, da oznanja čukov glas bližajočo se smrt itd.; razvidne te trditve niso.«¹⁰ Vendar pa je takoj tudi spoznal, da je običajni pojem razvidnosti preohlapen in zaradi tega za filozofijo neraben. Pritožuje se, da doslej še nihče ni podal pozitivne označbe razvidnosti, ampak so kvečjemu opozarjali na to, kaj razvidnost ni, recimo, da ni čustvo. Zato se je lotil naloge, razvidnost tako določiti, da »bomo na objektivni način katero koli razvidno trditev mogli ločiti od takih trditev, ki nimajo nič skupnega z razvidnostjo in torej tudi niso nobena spoznavanja.«¹¹

Kako bomo našli te znake? Preiščimo izvor svojih prepričanj! Videli bomo, da se človek oklene kake misli ter postane o njeni resničnosti prepričan iz različnih razlogov. Včasih sledi takšna misel nujno iz drugih veljavnih misli ali predstav, torej iz svojih psiholoških podlag, včasih pa iz docela različnih činiteljev, kakor so ponavljanja in ubijanja v glavo, ugled osebe, ki misel izraža, lastna čustvenost, ki stori, da si želimo ali ne želimo, da bi bilo kaj res itd. Prepričanja, ki slone le na miselnih činiteljih nazivamo avtonomna, ona, ki slone na drugotnih razlogih, pa heteronomna. Takoj se vidi, da so samo prva veljavna, druga nezanesljiva. Našli smo znak, ki smo ga iskali: samo razvidnost avtonomnih prepričanj je prava razvidnost: »S tem pa je zdaj v resnici podan vsaj za teoretične namene zadosten objektivni kriterij za odločitev vprašanja, ali imamo v danem primeru opraviti z razvidnostjo dotične trditve ali ne, ker je jasno, da zdaj za utemeljevanje nekega prepričanja ne pomaga več nobeno sklicevanje na lastno d o ž i v e t j e neke ‚razvidnosti‘; vsaki osebi, ki mi na omenjeni zgolj subjektivni način utemeljuje katero koli svojo trditev, morem namreč reči sledeče: Ti imaš prav le tedaj, če že zgolj psihološko izvira tvoje prepričanje le iz tvoje omenjene misli same ali pa vsaj le iz njenih neobhodnih psiholoških podlag; če pa izvira zgolj psihološko tvoje prepričanje iz drugih, na sebi izven dotične tvoje misli stoječih činiteljev, tedaj ti nimaš prav, tedaj tvoja trditev ni ne na sebi ne tebi razvidna trditev.«¹²

S tem je povedano deloma isto, kar je Kovačič skušal izraziti s svojo »objektivno razvidnostjo«, toda izrazi niso več dvoumni, povrh pa smo se izognili sklicevanju na »objektivno razvidnost«, kar je bilo spoznavno-teoretično nesmiselno, in oprli razvidnost, ki označuje naše spoznavne čine, torej nekaj psihološkega, na psihološke podlage teh činov. Toda opredelba razvidnosti je še vedno preširoka. Žal ni dovolj, če človeka ne ovirajo predsodki — tako bi lahko po domače označili vzrok heteronomnih prepričanj — pri

¹⁰ Uvod, 238.

¹¹ Sistem, 212.

¹² Str. 19.

znanstvenem delu. Ali se ne zgodi vsakomur, ki samostojno išče resnico, da mora često zavreči nazore, ki so se mu zdeli še nedavno povsem razvidni? »Da,« piše Veber, »evidenčni teoretiki sami najboljše zavračajo svojo teorijo, namreč s svojim lastnim znanstvenim postopanjem, ki nam neštetokrat kaže, da menjavajo tudi ti teoretiki večkrat po zelo kratkih presledkih najrazličnejša svoja znanstvena mnenja, trdeč n. pr. v kakem poznejšem času svojega razvoja, da so jim ti in oni zakoni 'evidentni', ki so jih prej s pomočjo iste svoje 'evidence' zavračali in narobe.«¹³ To je res, toda z odkritjem avtonomnih misli se ni stanje prav nič izboljšalo. Kdo bi si upal očitati heteronomnost mislim, ki so bile izvedene »z analitično nujnostjo«, »načelno, t. j. v smislu aksiomatične nujnosti«, tako da je bila nasprotna trditve »že načelno izključena,«¹⁴ pa so se kljub temu izkazale napačne. Z avtonomnostjo razvidnosti nismo pojasnili, ker smo s heteronomnimi prepričanji oddelili samo trditve, ki jih itak le malokdo smatra za razvidne. Pač pa bi vsak znanstvenik z navdušenjem pozdravil misleca, ki bi mu pokazal, kako naj razpozna med avtonomnimi mislimi, ki se njemu zde razvidne, tiste, ki so zanesljivo pravilne. V razvidnost samo bi se bilo treba poglobiti ter pokazati, kako se loči prava od navidezne.

Toda naš filozof je šel po drugi poti. Kdo ve, zakaj mu je pojem razvidnosti postal nenadoma odvraten. Začel je istovetiti razvidnost in izvestnost, ki ju je prej tako jasno ločil, oboje pa mu ni nič drugega, kakor pristnost misli. Pristnost misli ali misel s prepričanjem pa seveda še ni nobeno jamstvo, da je misel tudi pravilna: »S tem pa je zdaj obenem točno izkazano, da ne gre, iskati kriterija za spoznavanje v evidenci kake misli, ker že davno vemo, da so baš pristne misli, t. j. prepričanja lahko kakor spoznavanja tako zmote.«¹⁵ Sklicevanje na razvidnost se mu zdi otročje: »Ti in slični primeri dokazujejo, da meji evidenčna teorija skoraj na psihološki analfabetizem.«¹⁶ Odslej sta heteronomnost in avtonomnost edina znaka zmot, oziroma spoznavanj. Sicer pa vprašanje filozofu kmalu izgine izpred oči, knjige ga v tej obliki ne poznajo več, stvarna kazala še izrazov ne omenjajo.

Kateri Veber ima prav, prvi ali drugi? Mislimo, da prvi. Poizkus istovetiti razvidnost in izvestnost se oslanja na tako pomanjkljivo dušeslovno analizo, kakor jih pri Vebru nismo vajeni. Kaj je razvidnost? Jasna zavest, ki spremlja umsko spoznanje, da resnico sam vidim in pravilno vidim. In kaj je izvestnost ali prepričanje? Popolna pritrditev kake misli, ne glede na to, ali njeno resničnost sam vidim ali ne. V prvem primeru z a z n a m odnos med subjektom in predikatom, v drugem ga v e r j a m e m. Učenec, ki je sam izračunal nalogo, v i d i izsledek kot izsledek, sosed, ki ga je prepisal, s e z a n e s e nanj. Sicer je pa Veber sam vse to v obeh prvih knjigah bolje povedal.

¹³ Znanost in vera, 30.

¹⁴ Analitična psihologija, 131.

¹⁵ Znanost in vera, 37.

¹⁶ Problemi sodobne filozofije, 38.

Najbolj zanimivo pa je, da se filozof, ki je razvidnost z besedo zavrgel, dejansko neprestano sklicuje nanjo. Isti Problemi, ki smešijo razvidnost kot analfabizem, v isti razpravi pišejo n. pr. tole: »Ta zakon nam zdaj še naknadno z analitično jasnostjo razlaga že omejeno dejstvo...«¹⁷ Bralec se zaman vprašuje, kakšna stvarna razlika je med analitično jasnim in razvidnim! Tudi Znanost in vera komaj odkloni razvidnost kot znak spoznanja, pa že opozarja, da o nečem ne more biti dvoma, »ker se vidi na prvi pogled.«¹⁸ Ta »vidi se« ali »vsakdo uvidi« srečujemo tako rekoč na vsaki strani obširnega Vebrovega dela.

Evidenčne teorije torej ni mogoče uspešno odkloniti. Toda če hočemo, da bo znanstveno uporabna, jo bo treba psihološko analizirati, da je ne bomo zamenjavali s sorodnimi pojavi. Sklicevanje na avtonomnost misli v ta namen nikakor ne zadošča. Predvsem se bo treba zediniti v tem, da je razvidnost v strogem pomenu samo umska razvidnost, ki je torej možna le v umskem področju. Ušeničnik jo je kratko in točno izrazil takole: »Duh vidi resnico in vidi, da jo vidi.«¹⁹ Bistvena za razvidnost je popolna refleksija, ki bi si jo Vebrova filozofija kaj lahko priličila kot poseben primer predočevanja po celoti in istovetnosti.²⁰

Danes je Veber znova prepričan, da je razvidnost kljub vsemu zadnji, neoporekljivi znak spoznanja, četudi le v določenem področju: »Zakaj ‚razvidnost‘ v pravem pomenu besede gre le našim mislim in ne že samemu ‚opazovalnemu‘ deju. ‚Razvidna‘ je n. pr. misel, da znašajo vsi trije koti Evklidovega trikotnika 180°. Da pa stopamo po dejanski in ne namišljeni gori, ‚razvidnost‘ take misli je v polnem obsegu zavisna le od posebne jasnosti in vtisne sile samega čutenja ob hoji. Ta jasnost in ta sila je pa vse kaj drugega nego prava evidenca.«²¹ To je pa stvarno skoraj isto kakor Ušeničnikov nauk o razvidnosti in popolni refleksiji. Vendar taka slučajna izjava ne more biti dokončen odgovor filozofa na vprašanje, ki ga je že nekoč izrecno reševal, nato pa svojo rešitev zavrgel. To poglavje bo treba ponovno premisliti in podati dokončno rešitev. Tvarina je tega vredna.

II. Izhodišče Vebrove filozofije.

Od nekdanj miglja zavestno ali nezavestno filozofom pred očmi vabljev sen, da se jim bo posrečilo zajeti vse vesoljstvo v sestav resnic, ki vse iz razvidnih dejstev razvidno slede. Najlepši zgled takega poskusa je Descartesova filozofija s svojim začetnim »cogito«. Od takrat pa vse do danes je vprašanje po izhodišču filozofije med najbolj perečimi. Nobenega dvoma ni, da bi sestav, ki bi ga dosledno izvedli počenši s »cogito«, z neposredno razvidnim doživljanjem, najlepše utešil človekovo teženje po enotnem počelu. Zato takim sesta-

¹⁷ Problemi, 43.

¹⁸ Znanost in vera, 57.

¹⁹ Uvod v filozofijo I, 288.

²⁰ Za opredelbo tega pojma gl. Sistem, 175—182.

²¹ Vprašanje stvarnosti. Dejstva in analize. Ljubljana 1939; str. 314.

vom tudi tisti, ki jih zavračajo, navadno ne odrekajo neke veličine in estetične vrednosti. Vendar prevladuje med realisti prepričanje, da bi se na taki podlagi dal zgraditi le kak idealizem, ki bi dosledno moral postati solipsizem; iz Descartesovega izhodišča ni logične poti do realizma. Nesprejemljive posledice pa dokazujejo, da je treba drugače začeti. Ne »cogito«, ampak »cognosco«, spoznavanje stvari, torej oboje, spoznavanje in stvari je izhodišče zdrave filozofije.²²

Vsi realisti pa ne mislijo tako. Mnogi si zelo prizadevajo, da bi oslonili svoj sestav na elegantno Descartesovo izhodišče. Pa kako? Večinoma opirajoč se na vzročno počelo: ker vsem doživljamem nisem sam vzrok, jih torej povzroča od mene različna stvarnost.²³ Dokaz je dovolj prepričevalen, tako da je bil tudi A. Ušeničnik mnenja, da za tistega, ki se ne zanese na pričevanje samosvesti o neposrednem zaznavanju vnanjih predmetov, sme filozof »ubratiti tisto pot po ovin-kih iz subjektivnih dojmov po mostu vzročnosti na ven.«²⁴ Toda poznejša razmišljanja so ga dovedla do sklepa, da nas vzročno načelo vodi kvečjemu do neznanke X, ki o njej ne moremo vedeti, ali predstavlja eno ali več bitij, ali je tvarne ali duhovne narave. Zato kratko zaključí: »Iz notranjih pojavov samo z vzročnim načelom ne moremo spoznati, ali biva vnanji svet ali ne.«²⁵

Kakšno stališče je zavzela predmetna teorija do teh vprašanj? Najprej moramo ugotoviti, da je bila že pri Meinongu realistično usmerjena. Že njeno ime zbuja slutnjo, da jo zanimajo predvsem predmeti. Veber je pa že v začetku izrecno izjavil, da med te predmete spadajo tudi stvari zunanjega sveta v vsakdanjem pomenu besede. Osnovni pristni doživljaji, tako je učil, »zahtevajo vsaj v svoji celokupnosti tudi eksistenco zunanjega sveta v ožjem, to je prostorno-dinamičnem smislu besede.«²⁶ O realistični usmerjenosti predmetne teorije ni nobenega dvoma. Vprašanje je le, kako pride do tega realizma, ali ga s preprosto pametjo dopušča že od vsega početka, ali se po Descartesovem zgledu dokoplje do njega počenši z analizo doživljavaev.

Predmetna teorija je ubrala to drugo pot. Edino za kar neposredno vem, ni morda moja okolica, kakor se dozdeva preprostemu človeku, marveč moji doživljaji: »Dočim stopi miza predme ravno na podlagi mojega gledanja te mize, se podaja to gledanje sámo moji pozornosti absolutno brez vsega posredovanja v polni nagoti vse svoje individualnosti tako, kakor je.«²⁷ Zato je pač možen dvom o stvareh, ki jih spoznavam, ne pa o teh spoznavnih doživljajih samih: »Tudi jaz torej zaključim: mi lahko nazadnje o vsem dvomimo, kar nam podajajo naše misli n. pr. glede zunanjega sveta, vsaj najrazličnejše diskusije so možne o vsem tem. Da pa v gotovih primerih ‚mislimo‘, ‚dvomimo‘, ‚razmišljamo‘ itd., o tem ne more biti nobenega

²² Prim. E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Paris 1936, str. 88.

²³ Prim. S. Zimmermann, *Filozofija in religija II*, Zagreb 1937, str. 106 sl.; manj izrazito v knjigi *Opća noetika*, Beograd 1926, 338 sl.

²⁴ Uvod I, 123.

²⁵ Izbrani spisi III, str. 171. Razprava je izšla l. 1938.

²⁶ Uvod, 315.

²⁷ Uvod, 42.

dvoma.«²⁸ Avguštinova in Kartezijeva postavka »stojita še danes izven vsake debate«. Na teh temeljih bo treba graditi. Ob koncu svoje prve knjige, ko se ozira na prehojeno pot, Veber še posebej ugotovi: »Mi smo izhajali vendar v tej knjigi od naših doživljajev kot onih pojavov, ki nam neduševne pojave predočujejo in brez katerih bi o teh ne mogli imeti nobenega pojma.«²⁹ Zato je lahko napisal ves sistem filozofije, ne da bi odločil vprašanje, kako je z eksistenco nepsihičnih predmetov: »To zadnje vprašanje se torej ne tiče več bistva ‚predmetnosti‘ sploh in ga bom zato mogel odločiti šele v prihodnji knjigi.«³⁰ Predmetna teorija je tako smelo zaupala svoji metodi, da je, opirajoč se na opazovanje doživljajskega sveta, pripisovala svojemu predmetnemu svetu povsem enak ustroj ter se brez pomisleka oddaljila od vsakdanjega pojmovanja veseljstva. Njen svet skraja ni poznal stvari in njihovih lastnosti, ampak osnove, dejstva, najstva in vrednote, ker je opazovanje duševnosti pokazalo, da imamo četvero vrst doživljajev. Ta vzporednost med doživljajskim in predmetnim veseljstvom gre do nepričakovanih podrobnosti.

Pa kljub vsemu temu prodiranje predmetne teorije iz njenega psihološkega izhodišča v stvarno veseljstvo še od daleč ni tako načelno izvedeno kakor pri Descartesu. Kaj je temu vzrok? Morda podzavestno prepričanje, da predmete iz svoje okolice vendarle kako neposredno dojemamo in bi bilo smešno njihovo eksistenco resno dokazovati, morda preslabo »doživetje« lastnega izhodišča, najbrž pa oboje, ker je prvo vzrok drugemu. Descartes je zahteval, naj se človek v dvom in v začetni »cogito« poglubi, kakor se kristjan pogloblja v verske skrivnosti, naj preda svojo duševnost vplivu odkrite resnice, dokler se z njo povsem ne prepoji. Zato je podal svoj sestav v obliki premišljevanj, kakor jih je bil navajen v jezuitskem zavodu. Od tod njegova občudovana doslednost. Descartes, ki je odkril »cogito«, ne ve, ali biva svet ali ne, niti za lastno telo ne ve, dokler preko Boga ne najde poti v stvarno veseljstvo. Le malo takega opazimo pri predmetni teoriji. Človek, ki bere Sistem in Uvod, se ne more obraniti pred občutkom, kakor da ima filozof poleg svojih analiz še druge vire spoznavanja, ki mu povedo, kakšni so predmeti in kateri izmed njih eksistirajo v navadnem pomenu besede, da s tem primerja svoje izsledke. Da bi n. pr. pokazal, kaj je pristno in nepristno predstavljanje, pravi Sistem sledeče: »Mizo pred menoj si predstavljam, če jo faktilčno ‚vidim‘ (v dobesednem smislu besede), t. j. v primeru zunanje zaznave te mize; predstava mize v tem primeru seveda ni istovetna s procesom ‚videnja‘: predstava je doživljaj, dočim je ta proces nepsihične narave (‚kemičen‘ itd.). Isti predmet (to mizo) pa si lahko predstavljam tudi, če obrnem tej mizi n. pr. hrbet ali če se spomnim nanjo n. pr. zunaj na cesti itd.«³¹ Narekovaji pri vidim in morda tudi pri kemičen nas res opozarjajo, da vsebina

²⁸ Uvod, 44.

²⁹ Sistem, 318.

³⁰ Sistem, 341. Ta prihodnja knjiga je prav za prav šele Vprašanje stvarnosti.

³¹ Sistem, 95.

teh izrazov še ni dokončno določena, toda kaj naj pomeni videti v »dobesednem smislu«, če ne videti z očmi? Oči, proces, ki pri gledanju nastane, hrbet, cesta tam zunaj, vse to so predmeti iz pred-filozofske dobe, ki jih predmetna teorija tukaj in na mnogih drugih mestih ni popolnoma odmisllila.

Še bolj kot taka mesta pa priča, da predmetna teorija svojega izhodišča ni dosledno upoštevala, vsa vsebina prvih knjig. Descartes in vsi realisti, ki izhajajo iz subjekta, se trudijo, da bi logično prešli v svet tvarnih predmetov in se ubranili idealizmu, Sistem in Uvod pa imata svoje glavne dokaze naperjene proti materializmu, kazoč, da je tudi duševni svet nekaj svojkega.

Sicer pa ne manjka tudi izrecnih izjav, ki vse to potrjujejo. »Kaka je miza pred menoj na sebi v vseh podrobnostih, ne vem: da pa biva in da je različna n. pr. od na njej ležeče knjige, to spoznavam neposredno potom odnosne zunanje zaznave, na moči tega spoznavanja se razbije vsak idealizem'.«³² Ne analiza doživljaja, marveč neposredno zaznavanje nas vodi do stvarnega sveta. Podobno Uvod: »Jaz izhajam iz vsakdanje izkušnje, ki nas uči, da tam, kjer dojemamo dnevno zunanji svet, ni kak absolutno prazen nič, temveč da eksistira faktično za tem svetom neka od nas neodvisna realnost.«³³

Kako je torej z izhodiščem predmetne teorije? Enkrat smo videli, da so to »naši doživljaji«, in predmetni svet, ki ga je razgrnila pred nami nova filozofija, je tako zvesto posnet po ustroju duševnega, da je neovrgljiva priča za to izhodišče. Drugič pa smo brali, da izhajamo iz vsakdanje izkušnje, ki ji je izhodišče dualizem duha in stvari. Videli smo, da pridemo do zunanjega sveta z analizo doživljajev, brali pa tudi, da ga neposredno dojemamo. Kdo nam naj torej pokaže pot iz te zmede? Pokazal nam jo je Veber sam. »Že v Uvodu,« tako pravi, »eksistence zunanjega sveta nisem izvajal le iz predočevalnega razmerja med doživljaji in predmeti, temveč nazadnje le iz onih vsakdanjih izkušenj, ki jih edino moj dualizem zadostno razlaga.«³⁴ Oboje je res. Kot predmetni teoretik je Veber izhajal iz doživljajskega sveta, kot človek z velikim čutom za stvarnost pa je bil od vsega početka realist in se mu zaradi tega ni zdelo potrebno, da bi svojo filozofijo zgradil dosledno izhajajoč iz duševnosti. Tudi posebnosti obeh izhodišč je videl: Doživljajski svet nas vodi do popolne razvidnosti, medtem ko je zunanja zaznava kvečjemu »en slučaj razvidnega (opravičenega) domnevanja.«³⁵ Seveda je bilo za filozofa, ki mu je razvidnost najvišji smoter, prvo izhodišče v ospredju, drugo podrejeno. Toda filozofija, ki se opira na dvojje različnih izhodišč, ni enotna, marveč dvojje prepletejočih se sestavov. Prej ali slej se bo treba odločiti za predmetnega teoretika ali za stvarno čutečega misleca.

³² Sistem, 206.

³³ Uvod, 107.

³⁴ Sistem, 361. En »le« je vsekakor preveč. Jaz bi podčrtal prvega in prečrtal drugega.

³⁵ Sistem, 206.

III. Vsebina in predmet spoznavnega doživljanja.

Prvotno, če že ne edino, pa vsaj glavno izhodišče Vebrove predmetne teorije so torej doživljaji. Na tej osnovi je skušala nova filozofija zgraditi svoj sestav: »Če se nam posreči določiti obseg in posamezne vrste vseh svojih doživljanjev . . ., bomo mogli takoj določiti obseg in posamezne vrste vseh predmetov sploh . . . Vse, čemur v smislu omenjenega razmerja med doživljanjem in predmetom ne odgovarja noben naš doživljanje, je ali prazen nič ali pa eventualno takega značaja, da absolutno presega naše (človeško) mišljenje, tako da ne pride v nobenem primeru v poštev za našo (človeško) znanost.«³⁶ Zato je potrebno, da si vsaj nekatere poteze doživljanjskega sveta natančneje pogledamo.

Vse pisano polje doživljanjev že površnemu opazovalcu razpade v dvoje vrst: v spoznavne ali umske doživljanje in v teživne ali nagonske. Umska vrsta se dalje deli v predstave in misli, nagonska pa v čustva in stremljenja. Osnova vsega doživljanja so predstave. Kaj je predstava, ve vsakdo iz lastne izkušnje: »Ko vidim pred seboj mizo, doživim predstavo mize; . . . ko drdra mimo mene voz, doživim predstavo premikanja; ko primerjam dva obraza, doživim predstavo sličnosti (razlike).«³⁷

Na vsaki predstavi ločimo dvojni vidik: eden, ki stori, da je ta doživljanje ravno predstava in ne morda stremljenje, drugi, ki odločuje, kaj si predstavljam. Prvi vidik, ki je vsem predstavam skupen in jih loči od drugih vrst doživljanjev, se imenuje psihološki dej predstave, drugi, ki predstave tudi med seboj loči, je psihološka vsebina predstave. Po tej vsebini je predstava naperjena na določen predmet, ki je tako tretje počelo sleherne predstave. Dostavimo takoj, da to ne velja samo za predstave, ampak da je treba pri slehernem doživljanju ločiti dej, vsebino in predmet. Prav tako velja za vse vrste doživljanjev, da so pristni ali nepristni. Pristna predstava je tista, ki jo spremlja prepričanje, da je naperjena neposredno na predmet, ki stvarno biva izven mene in ki ga torej »vidim«, »tipam« itd., nepristna predstava je pa domišljijško obnavljanje pristne. Ker je vsaj v načelu možno, da si vse, kar sem pristno zaznal, tudi v domišljiji predstavljam, ker torej med pristno in nepristno predstavo načelno ni vsebinske in predmetne razlike, moramo ugotoviti, da se obe razlikujeta samo po deju.

O psihološkem deju doživljanjev v tej zvezi ni treba posebej razpravljati. Naravnost usodne in odločilne važnosti za vso Vebrovo filozofijo do danes pa je razmerje, ki mu ga je pokazala predmetna teorija med vsebino in predmetom spoznavnih doživljanjev.

Površen, pa tudi manj površen bralec, ki beroč Vebra vnaša vanj svoje lastno vsakdanje prepričanje in svojo filozofijo, si o tem razmerju kaj lahko ustvari napačno mnenje. Za predmet bo smatral stvar, kakor je sama na sebi, »das Ding an sich«, kolikor pa kakšna stvar postane komu predmet, to je, kolikor si jo s spoznanjem pri-

³⁶ Uvod, 188.

³⁷ Uvod, 200.

lasti, toliko je postala psihološka vsebina njegovega doživljaja. Spoznanje je tem pravilnejše, čim bolj se ta v spoznavanem doživljaju vključeni predmet strinja s stvarjo, ki sem jo hotel spoznati, čim bolj je celotni spoznavni doživljaj — intellectus v skladu s spoznavno stvarjo — res. Priznati moram, da sem ta nazor, ki ga smatram za pravilnega in ki bomo o njem še govorili, tudi sam o priliki pripisoval Vebru. Sicer pa v njegovih delih res najdemo mesta, ki jih je težko drugače razumeti. Tudi Veber uči, da so nam pojavi »tedaj in v toliko, kadar in v kolikor nastopajo vprav kot ‚predmeti‘ našega dojetanja« spoznavno-teoretično imanentni. Kaj se to pravi? Ali je drevo, ki ga vidim, vnišlo vame? Ali sploh more kaj, kar ni psihično, ostati nepsihično, pa vendar postati spoznavnemu doživljaju, ki je psihičen, imanentno? Ne! Zdi se torej, da tudi Veber ugotavlja, da nepsihične stvari same nikoli ne morejo postati imanentni predmet našega spoznanja, marveč jih v spoznavnih doživljajih nadomeščajo goli pojavi, fenomeni. Dobrina dojetanja je v tem, da se »imanenten ali fenomenalen objekt« čim popolneje »krije s pristojnim transcendentnim ali nefenomenalnim pojavom.«³⁸ Ali ni to za las podobno našemu nazoru, ki smo ga zgoraj omenili? Če je, tedaj tega mesta ni napisal predmetni teoretik, ampak oni novi, nastajajoči Veber, ki se še danes ni povsem uveljavil.

Pa to so le osamljena mesta in naša razlaga ni v skladu s tedanjo Vebrovo filozofijo. Predmetni teoriji sta dej in vsebina predstave nekaj psihološkega, predmet pa vedno, če ni sam kak doživljaj, nekaj apsihološkega: »Vsebina doživljaja je... psihičnega značaja, razlikujoč se na sebi s celokupnim doživljajem vred od dotičnega nepsihičnega predmeta.«³⁹ Ugotovitev te razlike je bila sploh tako rekoč življenjska naloga predmetne teorije. Res je, da se vsebina doživljaja menjava že načelno z menjavanjem predmeta in prikazuje na svoj način vse predmetne kolikostne in kakovostne izpremembe, toda ta vzporednost ni vzporednost pomožnega in končnega predmeta, ki jo bomo še omenjali, ampak v resnici le vzporednost prijema in prijetelega. Tudi pomožni predmet ali pojav je od celotnega doživljaja različen in neodvisen, tudi barva, ki se o njej pravi, da je »nikjer ni«, ni morda vsebina zaznavnega doživljaja, marveč samo njegov samostojno bivajoči predočevanec. Še tako bujne domišljjske tvorbe za predmetnega teoretika niso domišljjske tvorbe, njihova vsebina ni obnem njihov predmet, ampak je vsa naloga domišljije samo v tem, da subjektu predočuje ta irealni predmet, ki od vselej izvira iz svojih podlag, čakajoč, da se kak doživljaj naperi nanj. Spoznavanje ni prilikovanje, ki bi svoj predmet preobrazilo in dvignilo na duhovno raven, ampak ostane spoznani predmet tudi v spoznanju samem to, kar je, psihičen, če je bil prej psihičen, tvaren, če je bil prej tvaren. Spoznavanje ni stik psihičnega z nepsihičnim svetom, ki bi ga spoznavajoči subjekt v ta namen poduševal, marveč svojski naperjenostni odnos, ki prepad med obema svetovoma bolj izgrebe, kakor premosti.

³⁸ Problemi, 256.

³⁹ Sistem, 339.

Poglejmo si podrobneje predmetno vesoljstvo. Tvorijo ga trije svetovi: svet realnih predmetov, svet idealnih predmetov in svet nemožnih predmetov.⁴⁰ Realen predmet je vse, kar biva, ali vsaj more bivati: predvsem osnove najnižjega reda, kakor barva, trdota, posamezne prostorne in časovne točke, pa tudi nekatere na teh slo- neče osnove višjega reda, kakor gibanje, stik, fizikalna kajstva, ki so »vendar še realne.«⁴¹ Idealni ali irealni predmeti so take osnove, ki ne morejo bivati v navadnem pomenu, kakor število, napev, dalje vsa dejstva, vse vrednote in vsa najstva, kolikor niso po svoji naravi že nemožni predmeti. K nemožnim predmetom štejemo nemožne osnove, dejstva, vrednote in najstva. Vse te vrste predmetov se na svoj način nahajajo. Nahajanje nemožnih predmetov nazivamo s a - m o v a n j e. To pripada predmetu kot takemu, torej tudi realnim in idealnim predmetom. Toda realni predmeti ne samujejo samo, ampak obenem bivajo, idealni predmeti pa samujejo in obstajajo.⁴²

Predmetno vesoljstvo ima strogo zakonit ustroj, ki ga izraža »zakon predmetnih podlag in najnižjih predmetov«. Po tem zakonu »sloni celokupno neduševno vesoljstvo nazadnje na najelementarnejših nepsihičnih osnovah prvega reda kot absolutnih predmetnih podlagah, ki stoje tudi z najvišjo točko tega vesoljstva v zvezi po- tom posredujočih predmetnih členov kot odnosnih relativnih pred- metnih podlag v gori orisanem smislu besede.«⁴³ Devete dežele torej ni ustvarila ljudska domišljija, okroglega kvadrata ni zamislil objesten matematik, napev ni izliv prepolnega srca, vsi taki predmeti niso vsebine doživljajev, ampak od vedno brezčasno in povsem neodvisno od duševnega sveta izvirajo iz svojih predmetnih podlag, človeški doživljaj se po svoji vsebini lahko samo naperi nanje. Ves ta tridelni svet je pred človeškim duhom razgrnjen in ga vabi k raziskovanju. Predmetna teorija z obžalovanjem ugotavlja, da »se vse tradicijske znanosti — ne izvzemši tradicijskega modroslovja— sveta v najšir- šem pomenu besede nekako sploh ne dotikajo in po svoji naravi ne morejo dotikati, čeprav se izkaže raziskovanje tega sveta in njegovih zakonov zadostne važnosti na sebi in za druge znanosti.«⁴⁴

Te skrajne posledice, ki jih je s pogumno doslednostjo razvila predmetna teorija, izvirajo iz njenega osnovnega nazora, da nepsihični predmet v nobenem smislu ne more postati vsebina spoznav- nega doživljaja. Če je pa temu tako, tedaj je nemogoče, da bi čutna in umska domišljija po svoje sestavljali podatke, ki si jih je človek pridobil iz izkustva. Kako naj vpliva moj doživljaj na izven mene bivajoče ali samujoče predmete? Doslednemu mislecu ne kaže dru- gače, kakor da vsem tem predmetom, pa naj so še tako nesmiselni in nemogoči, prizna samostojno nahajanje. To je predmetna teorija storila tem laže, ker ji skraja duša sploh ni bila podstat s pravo lastno dejavnostjo, ampak na doživljajih gradeče se kajstvo, ki je

⁴⁰ Sistem, 304.

⁴¹ Uvod, 302.

⁴² Sistem, 321.

⁴³ Sistem, 319.

⁴⁴ Sistem, 304.

bilo s temi doživljaji vred od predmetnega sveta povsem odvisno. Ali vztraja Veber pri tem nazoru še danes? Ali mu ni odkritje osebnosti in njene dejavnosti pokazalo, da si v spoznanju na svojski način predmete tako prilastim, da postanejo moja duševna last, nekaj duševnega torej, s čimer v določenih mejah svobodno razpolagam? Ali je res vsa naša »predstavna produkcija« odvisna od tega, če se nahaja zanj v nepsihičnem svetu v zalogi ustrezajoči predmet?

Vprašanja o razmerju med vsebino in predmetom spoznavnih doživljajev se filozof po svojih prvih knjigah ni znova lotil. Vendar bi si upali trditi, da ga je dejansko že rešil na zadovoljiv način, ali da je vsaj blizu taki rešitvi, kakor pričajo nekatera izredno zanimiva mesta v njegovem najnovjšem delu.

Po Tomažu Akvinskem je spoznavanje dej, ki v njem sodelujeta spoznavajoči subjekt in spoznavani predmet. V istem činu sovpadeta »čutim« in »je občuten«, »umevam« in »je umevan«: *Sensibile in actu est sensus in actu; et intelligibile in actu est intellectus in actu.*⁴⁵ Ta skupni dej pa ni proizveden v predmetu, ampak v subjektu, zato ima ves psihološko naravo. V deju čutnega in umskega spoznavanja postane tudi apsihični predmet kot vsebina spoznavnega doživljaja nekaj psihičnega. Tomaž je povzel ta nauk, kakor sam izjavlja, iz Aristotela, ki ga je v svoji knjigi o duši ponovno izrazil: »Dej čutnega predmeta in čuta je skupen in enoten, dasi je stvarnost obeh različna; s tem hočem reči, da je n. pr. dejanski glas in dejansko slišanje isti dej.«⁴⁶ To, kar se glasi, in tisti, ki posluša, sta različna, toda slišni glas in poslušanje glasu je ista bitnost.

In glej, po mnogoletnem samostojnem iskanju je Veber dospel do istega zaključka: »Dejanski, z vida same stvarnosti, je pa to oboje (»glas« — »slišanje«) eno ter isto... Gre za važna dejstva! Glas' ohrani in more ohraniti samo toliko časa videz, da se na vso moč razlikuje od samega 'slišanja', dokler smo obenem pri glasnem, torej dokler se samo — predočevanje glasu spaja tudi z vzporednim 'zadevanjem' glaseče se stvarnosti. Brž ko pa 'glas' odtrgamo od vsega tega, kar se nam samo prikazuje kot glasno, v tem trenutku postaja prav vseeno, ali nazivamo to še — glas ali pa 'slišanje'.«⁴⁷ Opirajoč se na to izhodišče, ki je spoznavni stik stvarnosti s subjektom, je mogoče prodirati bodisi v smeri tistega, ki sliši, bodisi v smeri tega, kar se glasi.

Tu gre res za važna in najvažnejša dejstva! Ta predmet glas, ki je od nekdaj veljal za vzor apsihične osnove najnižjega reda, ki

⁴⁵ S. Theol. I, q XIV, a 2 c.

⁴⁶ De anima III, 2; 425 b 25. Prevajanje Aristotela je vedno nekoliko tvegano. Tomaževa doslovna prestava, ki ima vrednost izvornika, se glasi: *Sensibilis autem actus et sensus idem est, et unus; esse autem ipsorum non idem. Dico autem ut sonus secundum actum, et auditus secundum actum.* A. B u s s e (Aristoteles philosophische Werke, Philosophische Bibl. 4, Leipzig 1922) prevaja: Nun ist die Wirksamkeit des wahrnehmbaren Gegenstandes und des Sinnes ein und dieselbe, wenn sie auch ihrem begrifflichen Wesen nach verschieden sind, ich meine, dass z. B. der wirkliche Schall und das wirkliche Gehör eins seien.

⁴⁷ Vprašanje stvarnosti, 175.

je z drugimi podobnimi nosila vso težo veseljstva, je postal istoveten z doživljajem, ki ga predočuje! Apsihični predmet je kot vsebina zaznave postal nekaj psihičnega. Za nauk o spoznavanju je ta izsedelek odločilen. Vendar se nam zdi, in to bomo skušali pokazati v naslednjih odstavkih, da njegovih ugodnih posledic knjiga o stvarnosti ni še vseh izvedla.

IV. Vebrov trializem.

Aristotel in vsi, ki mu sledijo, poznajo samo dve vrsti stvarnosti: duševne in telesne podstati z njihovimi kakovostmi. Kakega tretjega sveta zanj ni. Zakoni v naravi niso poseben svet. Vsaka stvarnost, kot nekaj določenega, deluje, kadar deluje, na svoj določen način: žival čuti, rastlina si prilikuje neživo snov, gmota gmoto privlači itd. Bitja in njihovo delovanje, to je vse, kar je stvarnega v naravi. Pa tudi resnica ne tvori posebnega sveta. Bistvo resnice je v odnosu skladnosti med spoznanjem in spoznano stvarjo. Če ugotovim, da pade kamen z določenim pospeškom proti zemeljskemu središču, ni ta moj zakon nič drugega kakor ugotovljeni način padanja, kolikor mi je postal v doživljaju spoznavno navzoč. To, kar je bilo v naravi stvarno stanje, je postalo kot zakon vsebina mojega spoznanja, torej nič tretjega poleg stvarnega in duševnega sveta. Tudi protislovja, nesmisli, nemožni predmeti niso kak tretji svet. Leseno železo ni nič drugega kakor samovoljen spoj dveh pojmov, ki jih je dalo izkustvo. Les biva samostojno, pa tudi v spoznavnem doživljaju, enako biva železo za sebe in v mojem spoznanju, leseno železo, kot sestava obojega, pa biva s a m o v človeški domišljiji. Taki pojmi so popolnoma razloženi z izkustvom, ki je dalo sestavine, in s človeško dejavnostjo, ki jih je v novem doživljaju združila.

Tak je Aristotelov dualizem, ki se opira na prepričanje, da postane predmet vsebina doživljaja in dobi kot tak v njem psihično eksistenco. Drugače predmetna teorija, ki ji stvar tudi tedaj, ko postane predmet spoznanja, ne postane ena izmed sestavin doživljaja, marveč ostane, če izvzamemo predočevanja po celoti, nekaj nepsihičnega. Ako tak predmet, ki torej ne biva v duševnosti, tudi izven nje nima eksistence v navadnem pomenu besede, bo treba zanj iznajti poseben svet in poseben način nahajanja. Če ostaneta les in železo, ne le sama na sebi, ampak tudi kolikor sta predmet spoznanja, nekaj nepsihičnega, tedaj velja isto tudi za leseno železo. Samo za leseno železo, ki ne biva stvarno, kakor bivata les in železo, bo treba izumiti drugačno bivanje v drugačnem svetu, leseno železo »samuje«. Tako se poleg stvarnega duševnega in telesnega sveta pojavi še čudni nemožni svet kot povsem enakopraven član veseljstva, ki zasluži kakor vse ostalo, da se človeška znanost bavi z njim. Ker tvorijo še idealni predmeti svet zase, je bilo treba stvarni duševni in telesni svet celo sklopiti, sicer bi nastalo štiridelno veseljstvo. Tako pa »kaže sestav predmetov sploh trialistični ustroj kot sestav realnih (bivajočih in nebivajočih), idealnih (obstajajočih in neobstajajočih) in nemožnih (bivanje in obstoj po svoji naravi, t. j. 'a priori' izključujočih) predmetov... Ker so torej te tri

vrste na eni strani najsplošnejše, na drugi strani pa tudi notranje medsebojno različne vrste predmetov sploh, kažejo v resnici tri-alistični ustroj sestava vseh predmetov sploh.«⁴⁸

Ali naj smatramo stvarno in duševno vesoljstvo za dve skupini, da dobimo štiridelno vesoljstvo, ali naj ju združimo v red stvarnega, da nastane trializem, ali naj morda še idealni svet porazdelimo med stvarnega in nemožnega, da ostane dualizem, to nam je tukaj vseeno. Edino, kar hočemo ugotoviti in podčrtati, je dejstvo, da pozna predmetna teorija poleg stvarnega duševnega in telesnega sveta še poseben svet, ki ni ne duševne, ne telesne narave, ne spoj obeh. Ta posebni svet, ki je nujna posledica svojske analize spoznavnih doživljajev, je ostal v neki obliki do danes značilen za Vebrovo filozofijo.

Prvotni obraz Vebrovega predmetnega sveta pa se je začel kmalu izpreminjati. Filozof je bolj in bolj uvideval, da duša ni kajstvo, zgrajeno iz doživljajev, ampak izvor doživljajev, odkril je osebnost. Tudi telesna kajstva so postala podstati. Podstati pa so se izkazale kot osnove istinitega vesoljstva in nosilke svojih pripadnosti. Vse, kar je stvarno, je ali podstat ali pripadnost. Ta novi ustroj realnega predmetnega vesoljstva bi bil moral zbuditi vprašanje, kako je z ostalimi vrstami predmetov. Kaj je z dejstvi? Ali se poleg podstati in njihovih pripadnosti še vedno nahaja izven spoznavajočega subjekta tudi, recimo, to posebno dejstvo: »podstati so nosilke svojih pripadnosti?« Ali svet idealnih predmetov še vedno obstaja? In svet nemožnih predmetov? Izpremembe, ki jih je odkritje podstati povzročilo v predmetnem svetu, so naravnost silile k ponovni analizi spoznavnega doživljaja in njegovega odnosa do predmeta. Toda Vebrov napor je bil takrat obrnjen drugam. Zato teh vprašanj ni rešil, ampak je v knjigi o sv. Avguštinu vozal presekal: Poleg stvarnega sveta in Boga se nahaja samo še en svet, svet resnice, svet veljavnega in veljavnosti, svet načel: »Ta načela so svet záse, ki tvori ostro zakonito mejo med svetom vsega izkustveno danega stvarstva in pa med svetom božjega bistva; oba ta in samo oba ta svetova sta hkratu svetova prave, dejansko-bitne istinitosti, dočim je vmesni svet brezčasnih načel samo svet načelne veljavnosti.«⁴⁹ Tako je iz prejšnjega trializma nastal dualizem, a ker je bil v Bogu obenem odkrit pravir tega dualizma, se je pojavil nov trializem: Bog, načela, svet.

V Knjigi o Bogu, kjer je ta »vmesni« svet podrobneje obdelan, je Veber veljavnostni red tako povezal z istinitostnim in osebnostjo, da se vsiljuje vprašanje, če je poleg obeh sploh še kaj svojskega. Odmislimo istinito vesoljstvo, ki je torišče veljavnosti, in vsa dejstva in zakonitosti nam izginejo v prazen nič: »Primer veljavnega dejstva: $2 \times 2 = 4$ je samo na videz primer veljavnosti, ki bi imela pač svojo vsebino (je to omenjeno dejstvo samo), a bi bila brez posebnega torišča. To dejstvo izgubi namreč vsak smisel in

⁴⁸ Sistem, 303/4.

⁴⁹ Sv. Avguštin, 48.

izgine naravnost v prazen nič, kakor hitro bi ga tudi stvarno vzeli samo takó, kakor smo ga izrekli, in ne mislili na pojave, z a k a t e r e to dejstvo velja (n. pr. 2 din \times 2 = 4 din, 2 oreha \times 2 = 4 orehi itd.).⁵⁰ Pa tudi če odmislimo osebo, ki je poprišče veljavnosti, nam veljavnostni red zdrkne v nič: Naravni zakoni namreč, da vzamemo ta primer veljavnih dejstev, »niso nikak poseben del prirode same, tudi teh zakonov samih nikjer ni, tudi ti zakoni so zgolj v e l j a v n o s t n e činjenice: ti zakoni samo veljajo, in sicer veljajo vprav za prirodo kot svoje torišče na eni strani in za onega, ki jih postavlja, kot svoje poprišče na drugi; kdor bi si torej skušal odmisлити vse osebne subjekte na zemlji, temu bi ne bilo treba, da si v isti sapi odmisli tudi samo prirodo, pač pa bi si vsak tak neobhodno moral odmisli tudi vse posebne 'zakone' prirode«. ⁵¹ Veljavnostni red potemtakem ni samostojen svet, ampak posledica spoznavnega stika med osebnim subjektom in stvarjo.

Ali ne uči tudi aristotelizem tako? Tudi on meni, da bi ne poznali zakonov, če bi ne bilo obojega, sveta, odkoder smo jih vzeli, in tistega, ki jih je povzel. Veljavnostni vmesni svet ni nič drugega kakor znanje, ki ga imamo o istinitem svetu. Zato sem nekoč skušal zbrati mesta iz Vebrovih del, ki kažejo, da bi filozof brez škode za svoj sestav lahko veljavnostni red izvedel na istinitostnega.⁵² Toda s tem je bilo kvečjemu naznačeno, da bi se to dalo storiti, ne pa, da je Veber to res storil. Nasprotno! Aristotelov nazor izrecno navaja in izrecno zavrača.⁵³ Veljavnostni red je kljub svoji povezanosti z istinitostnim in osebnostjo samostojen svet. Veber to, kar smatra aristotelizem za s p o z n a n j e samo, projicira nazven kot poseben p r e d m e t spoznanja, čisto v duhu predmetnoteoretične analize doživljaja. Veljavnost ni lastnost našega spoznanja, marveč nekaj na veljavnem, ob kar naše spoznanje kvečjemu zadene.

Posledica tega je, da je veljavnostni red vsled razvoja, ki ga je doživel ves sestav, še vse bolj oddaljen od istinitostnega, kakor je bil prej svet idealnih in nemožnih premetov. Prvotni predmetni realizem je bil ves zakonito zgrajen na realnih osnovah in se je le postopoma oddaljeval od stvarnosti. Takrat se je o kakem premetu lahko reklo, da je »še« realen, o drugem, da »že« ni več. Vse trodelno vesoljstvo je izviralo iz realnih osnov, zložne stopnice so vodile od najbolj konkretnega pa vse do skrajnih nemožnosti. Z odkritjem podstatnega ustroja vesoljstva je pa postalo drugače. Med istinito podstatjo in načelom je prepad. Veljavnost ne izvira iz istinitega torišča, veljavnost ima svoj samostojen začetek.

Tako je bil Veber prisiljen, da je sam uvedel čuden voluntarizem, ki ga je bil skrajja uspešno zavrnil. Če je veljavnostni svet nekaj svojskega, tedaj ga je moral Bog posebej ustvariti, kakor istinitostnega. »Fenomenalizem trdi, da je veljavno vse, kar se komu veljavno z d i ; jaz pa trdim, da je veljavno vse, kar božje bistvo

⁵⁰ Knjiga o Bogu, 73.

⁵¹ Knjiga o Bogu, 158.

⁵² BV 1934, str. 252—54.

⁵³ Knjiga o Bogu, 138.

veljavno stori.«⁵⁴ Božja razumnost »veljavnosti ne najde, temveč jih ... stori.«⁵⁵ »In tako je dana še tretja zahteva po posebnem, božjem izvornem deju, ki ni več izvorni dej samega istinitega, tem bolj pa izvorni dej vsega veljavnega.«⁵⁶ Veljavnostni svet je po teh izjavah res nekaj svojkega, za kar je bil potreben poseben svobodni božji stvariteljski dej. Načela in zakoni ter vobče vsa dejstva veljajo, ker je Bog tako hotel. Če bi Bog ne bil ustvaril dejstva, da je dvakrat dve štiri, bi ta trditev ne bila veljavna.

Tak voluntarizem v zgodovini filozofije ni nov. Že Peter Damiani (1007—1072) je v svojem delu *De divina omnipotentia* učil, da niti načelo protislovja nima absolutne veljave. Božja vsemogočnost da lahko stori, da to, kar se je zgodilo, tako izgine, da se ni zgodilo. Bog lahko, recimo, Rim ne le uniči, ampak še danes stori, da ga sploh nikoli ni bilo.⁵⁷ Ako Bog posebej daje dejstvom veljavnost, tedaj res ni videti, zakaj bi je ne mogel dati poljubnemu dejstvu.

Zlasti znan pa je Descartesov voluntarizem. Ko zavrača šeste ugovore proti svojim filozofskim premišljevanjem, izrecno pravi: »Bog ni zato hotel, da naj bodo trije trikotnikovi koti enaki dvema pravima, ker je spoznal, da drugače ni mogoče, ampak zato, ker je hotel, naj so trikotnikovi koti nujno enaki dvema pravima, zato je to sedaj tako in ne more biti drugače.«⁵⁸ Naj torej nikdo ne vpraša, kako neki bi Bog od vekomaj mogel storiti, da bi dvakrat štiri ne bilo osem, itd. Descartes rad prizna, da tega ne moremo razumeti, zato pa nekaj drugega povsem razumemo, namreč, da ni ničesar, kar bi bilo neodvisno od Boga, in še to razumemo, da je Bogu prav lahko svet urediti tako, da se nam zdi nemogoče, da bi bil drugače urejen. Nespametno bi pa bilo zaradi tega, česar ne razumem, dvomiti o tem, kar popolnoma razumem. »Tako torej ne smemo misliti, da so večne resnice odvisne od človeškega razuma ali od bivanja stvari, marveč le od božje volje, ki jih je kot neodvisen zakonodajalec uredila in postavila od vekomaj.«⁵⁹

Ker je ta nauk že star, zato nam proti njemu ni treba iskati novih dokazov. Pri nas mu je menda največ pozornosti posvetil Ko-

⁵⁴ Knjiga o Bogu, 99. Bistvo voluntarizma, ki ga imamo v mislih, je v tem, da je veljavnost posebej »storjena«, pa naj si bo že z umom ali z voljo.

⁵⁵ Str. 98.

⁵⁶ Knjiga o Bogu, 141.

⁵⁷ Prim. G i l s o n - B ö h n e r, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn 1937, str. 270. J. T u r k, *Pota in cilji sholastike*, Groblje 1939, str. 12/3.

⁵⁸ Descartes, *Discours de la méthode suivi des Méditations métaphysiques* (Paris, Flammarion). Réponses aux sixièmes objections, 6, str. 367: ... et il (Dieu) n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement, etc. Mais, au contraire, ... d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, pour cela, cela est maintenant vrai, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les choses.

⁵⁹ Istotam št. 8, str. 370. Prim. H a m e l i n, *Le système de Descartes* (Paris 1921), str. 230—234, kjer so navedena zanimiva mesta iz Descartesovih pisem. Gl. tudi A. S o d n i k, *Descartes* (Ljubljana 1930), str. 62.

vačič v svoji Ontologiji, kjer pravi med drugim: »Kartezijeva trditev nasprotuje sami naravi božji. Logično je spoznanje pred voljo. To velja tudi o Bogu: Bog hoče, kar spozna. Spozna pa, kar je sploh spoznatno. Spoznatno pa je, kar nekaj je, kar je možno, in ni prazen nič. Ako bi pa razlog znotranje možnosti bila prosta volja božja, potem bi moral hoteti nekaj, preden bi to spoznal.«⁶⁰ Kar je notranje nemožno, ni nemožno zato, ker je nekdo tako hotel, marveč zato, ker je protislovno. Bistvo protislovja pa je v tem, da se njegova člena drug drugega zanikata. Tudi Bog ne more dati veljavnosti dejstvu: krog je oglat, ker je oglatost obenem zanikanje okroglosti, okroglost pa oglatosti. Predmet protislovja je prazen nič kot posledica vzajemno zanikajočih se pojmov. Kar je pa po svoji naravi nič, ne more biti obenem po isti svoji naravi tudi nekaj. Seveda bi kak Peter Damiani dejal, da se pri tem že sklicujemo na načelo protislovja, ki da pa ravno Boga ne veže. Preostane nam le še priziv na razvidnost: Ali vidim, da nič ne more biti obenem in v istem oziru nekaj, in da je dvakrat dve štiri, ali vidim to samo kot slučajno dejstvo, ki mu je pač nekdo dal veljavnost, dasi bi mu jo bil mogel odreči, ali morda vidim obenem, da m o r a tako biti in n e m o r e biti drugače? S tem smo zopet zadeli na razvidnost kot zadnji znak resničnosti.

Vendar se nam zdi, da je nepotrebno naperiti na tem bojišču proti Veburu vse najvežje topove, ker je bil tudi on prepričan, »da načela, v kolikor naj so istinita, ne veljajo in ne morejo veljati le zato, ker jih je postavilo neko bitje, temveč ker veljajo s a m a p o s e b i. Da je celota ceteris paribus večja nego del, da je $2 + 2 = 4$ itd., ne velja zato, ker nam je ukazal nekdo tako misliti, temveč le zaradi samega sebe, brez ozira na vprašanje, ali komu takšno mišljenje prija ali ne. Tudi Bog bi tedaj, ako bi drugače mislil, ne mislil resnice, iz česar samo ob sebi sledi, da je resničnost ali pravilnost mišljenja načelno neodvisna od faktičnega mišljenja posameznih bitij, tudi božjega.«⁶¹ Te misli bi mogla Vebrova filozofija ohraniti do danes — izvzemši eno črko, ki bi jo zapisala drugače — ker jih nikdo, tudi njihov avtor, ni uspešno zavrnil. Toda logika predmetno-teoretične analize doživljaja je hotela drugače. Namesto da bi smatrala znanstvene zakone za vsebino spoznanj, ki si jih je človek pridobil o svetu, jih je kot poseben veljavnostni svet projicirala nazven, jim priznala svojski način nahajanja ter jih izvajala iz posebnega božjega stvariteljnega deja. S tem pa je naletela na težave, ki jih je že Descartes zaman poskušal premagati.

Nova Vebrova knjiga, Vprašanje stvarnosti, prinaša še en trializem. Kakor že naslov pove, je v ospredju stvarnost, ki obsega duševne in telesne podstati. Vendar to ni edini svet in prav to Vebrovo delo je imelo nalogo pokazati, da ni edini: »Ob koncu bi rad poudaril še to, kaj naj se vzame kot glavna ter osnovna n o v a

⁶⁰ F. Kovačič, Občna metafizika ali ontologija (Maribor 1930), str. 48. Scholastično stališče, ki ga smatramo za pravilno, je bilo že kratko naznačeno v BV 1934, str. 252/3.

⁶¹ Problemi, 140. Zanimiv je ves odstavek.

misel celotnega pričujočega spisa. To je moja načelna delitev med stvarno in fenomenско polovico sveta in življenja.«⁶² Opirajoč se na to dvojstvo, sklepa filozof v posebnih izvajanjih še na bitje, ki obsega »v sebi obe dobri strani naše stvarne in fenomenске zgradbe ‚vseh danosti‘ in ne tudi slabih... Kako naj to točko nazivamo drugače nego točko — Boga?«⁶³ Torej zopet trizajem: Bog, stvarnost, pojavi.

V kakšni zvezi je ta tretji trizajem s prejšnjima dvema? Odnos do prvega je Veber sam opredelil. Vse predmetno-teoretično tridelno vesoljstvo realnih, idealnih in nemožnih predmetov je komaj en del sedanjega, in sicer fenomenški del: »Podani posebni kategorialni vidiki nam pomagajo tudi še do posebne primerjave naše zgradbe vseh stvarnosti z ono ‚zgradbo‘ samih prikazni, na katero je prav opozorila n. pr. že sama predmetna teorija (Meinong)... Gre tako za dve kaj različni zakoniti ‚zgradbi‘ vesoljstva, ki ga moremo — neposredno zajeti, za zgradbo samih stvari in za zgradbo samih prikazni.«⁶⁴

Razlika med sedanjim vesoljstvom in med tistim, ki ga pozna Knjiga o Bogu, je pa v glavnem ta, da je iz prejšnjega veljavnostnega vmesnega sveta, ki je obsegal dejstva, zakonitosti, nastal sedaj svet pojavov, ki obsega tudi zakonitosti. Razen tega je fenomenški svet drugače povezan z osebnim in tvarnim, kakor je bil veljavnostni, v nekem smislu je postal še samostojnejši: »Sta to zares kar dva ‚svetova‘, ki sta drug od drugega nepremostljivo oddaljena.«⁶⁵ V čem je ta oddaljenost in razlika? V tem, da »v naši fenomenški zgradbi vseh danosti ni nobenega ‚nastajanja‘, ‚spreminjanja‘, ‚izginjanja‘ in zato tudi nobenega mesta za pravi zakaj in za pravi od kod. Ta zgradba je enakovredna s sestavo samih brezčasnih danosti in prav zato dobimo v tem sestavu le dve posebni smeri, smer vsega že sestavno ‚nujnega‘ in smer vsega že sestavno ‚nemožnega‘.«⁶⁶ Vse drugačno je stvarno vesoljstvo: »Sele tu dobimo pravo ‚nastajanje‘, ‚spreminjanje‘, ‚izginjanje‘, skratka pravo dogajanje.«⁶⁷ »V istem dogajanju, v isti stvarnosti tudi ni in ne more biti mesta za nič — sestavno nujnega in za nič — sestavno nemožnega. Vse pravo dogajanje, vsa prava stvarnost ima tembolj značaj — nasprotno sestavne naključnosti. Sestavna nujnost (nemožnost) in sestavna naključnost, to sta ona prevažna dva pola, ki pomenjata še posebno nepremakljivo razdaljo naše stvarne zgradbe vseh danosti od fenomenске: v drugi, fenomenški zgradbi kraljuje sama sestavna nujnost ter nemožnost, v prvi, stvarni pa sama sestavna naključnost.«⁶⁸

No, bolj različne svetove bi si bilo pač težko zamisliti. Izrazi »nepremostljivo oddaljen«, »nepremakljiva razdalja« so res primerni.

⁶² Vprašanje stvarnosti, 415.

⁶³ Str. 410/11.

⁶⁴ Str. 381/2.

⁶⁵ Str. 398.

⁶⁶ Str. 395.

⁶⁷ Str. 396.

⁶⁸ Str. 399.

Kdor te trditve vzame tako, kakor so zapisane, bo pripisoval filozofu nazor, da v stvarnem svetu, kjer ni nič nemožnega, lahko »po naključju« nastane perpetuum mobile, ki je v teoretični fiziki nemogoč. A temu ni tako. V zamotanih izvajanjih o vzročnosti,⁶⁹ posebno pa v bežni opombi, ki zaključuje knjigo, nas Veber opozori, da zakoni fenomenalnega sveta veljajo tudi za stvarnost: »Važno je vedeti, da so podatki (n. pr. 'številov', 'razlika') takega 'višjega' (duhovnega) predočevanja značilni tudi za stvarnost, to pa samo v smislu razumske veljavnosti in ne v smislu dejanske pripadnosti (Knjiga o Bogu!).«⁷⁰ Ne vem, če bo koга ta izjava zadovoljila. Kakšen smisel naj ima namreč govoriti o naključju v stvarnosti in o nujnosti v matematiki, če na stvarnem sodu ne moremo uporabiti stvarnega kosa železa kot obroč, ako ni njegova dolžina v zakonitem razmerju z velikostjo soda? Toda saj smo pravkar videli, bo dejal kdo, da Veber izrecno priznava, da veljajo zakoni fenomenalnega, recimo matematičnega sveta za stvarnost. Da, tako je lahko Veber dejal v Knjigi o Bogu, kjer istiniti svet ni imel svojih zakonov, ampak so zanj veljali oni iz veljavnostnega. Danes mu pa pripisuje »naključnost«, ki jo sam po pravici naziva svojsko »zakonitost«. Če pa kljub naključju v stvarnosti še vedno vladajo matematični in drugi zakoni, kje neki potem vlada naključje? Avtor meni, da v mikrokozmu.⁷¹ Ali s tem dopušča, da bi bilo v svetu najmanjšega, ki bi ga tvorile, recimo, neizmerno drobne kroglice, od naključja odvisno, kakšno bo razmerje med njihovim obsegom in premerom? Pa naj si mislimo ta svet kakršen koli, ali ne bodo zanj veljali matematični in logični zakoni? Ali nobeni ne, in lahko, recimo, iz česar koli nastane kar koli, ali samo nekateri ne? Kateri?

Pa ta vprašanja nas tukaj niti ne zanimajo. Izredno važne in naravnost odločilne za bodoči razvoj Vebrove filozofije pa se nam zde naslednje ugotovitve: Naj je z naključjem kakor koli, ta posebni način »obnašanja« stvarnosti, ki je sicer nasprotje zakonitosti, a spada brez dvoma v isto vrsto z njo, kakor sta belo in črno dva primera vrste barva, ta svojska zakonitost torej, to hočemo naglasiti, ne tvori več posebnega sveta. Stvarnost, delujoča stvarnost, po naključju delujoča stvarnost, to je eno in isto. Še bolj presenetljivo pa je, da tudi prejšnje nujne zakonitosti, ki so tako dolgo tvorile svet poleg pojavov, nimajo več te prednosti. Zakoni, razmerja, dejstva, so postali pojavi poleg pojavov. Prejšnjega veljavnostnega sveta ni več! Postal je deloma naključje stvarnosti, deloma nujnost pojavov, torej le poseben vidik na enem ali drugem svetu. Važen člen realizma je izginil! Pa še več, in to je najvažnejše: Ali nismo videli, da je tudi glas in slišanje isto? Z eno besedo, tudi pojavi duševni in telesni svet sta se zlila v enoto. Nastane vprašanje, kakšne narave je ta nova bitost, ki je »dejanski, z vida same stvarnosti« obenem oboje, glas in slišanje. Ali je del fizičnega sveta, kakor je bil v predmetni teoriji glas, ali del

⁶⁹ Prim. zlasti str. 402.

⁷⁰ Str. 416.

⁷¹ Str. 439, op. 104.

psihičnega, kakor je slušni doživljaj, ali nekaj novega, tretjega? Zdi se mi, da ne bomo delali nobenega nasilja Vebrovi filozofiji, če smelo trdimo, da je slišanje slej ko prej doživljaj, in da je torej glas, če je isto, kar slišanje, tudi nekaj psihičnega. Pojavi, kakor glas, so postali psihične vsebine spoznavnih doživljanjev, svojski pojavni svet je izginil, Vebrovega trializma ni več.

Celo razmerje med fenomenskim in stvarnim svetom je bežno načrtano: »Fenomeni res ne segajo v samo stvarnost, tembolj pa drži dejstvo, da ustrezajo različnim fenomenom enako različne — stvarne posebnosti.«⁷² Vsak pojav torej, ki ga vsebuje moj doživljaj, pomeni poseben vidik na stvarnosti. Med pojavnim in stvarnim svetom vlada zanimiva skladnost, tako da razlikam v pojavih ustrezajo razlike v stvarnosti. Pojavi so odsvit stvarnosti, s pojavnim svetom spoznavamo stvarnega. Svet pojavov je način ali eden izmed načinov, kako biva svet stvarnosti v doživljajočem bitju, kakor so note poseben način, kako biva melodija v knjigi. Če je pa temu tako, tedaj se bo prej ali slej tudi pokazalo, da ne morejo veljati v pojavnem svetu nujni zakoni, ako vlada v stvarnosti naključje, kajti sicer se pojavni svet, ki je naše spoznanje o stvarnem, ne ujema s svojim — predočevancem, ki ga v spoznavajoči duševnosti zastopa.

Ta zadnji Vebrov trializem potemtakem s stališča, ki smo ga bili zavzeli, sploh ni več trializem. V prejšnjem poglavju smo namreč začeli raziskovati, ali pozna Vebrova filozofija poleg stvarnega duševnega in telesnega sveta še kak drug svet. Na to vprašanje lahko sedaj odgovorimo, da ga je pač poznala, toda od knjige o stvarnosti ga ne pozna več. Svet pojavov ni več samostojno vesoljstvo, ampak biva v duši, ki jo je oplodila spoznana stvarnost. Morda ima kljub temu kakšne zakonitosti, ki jih ni ne v čisti duševnosti, ne v anorganski stvarnosti, da vsled tega še vedno lahko govorimo o posebnem svetu, toda svoje lastne eksistence ali obstoja, oziroma samovanja nima več, ampak biva v duši.

S tem se je pa Vebrova filozofija obenem izognila tistemu čudnemu voluntarizmu, ki smo ga srečavali od knjige o sv. Avguštinu do Knjige o Bogu. Izvorni božji dej je pač potreben za vse vrste dejavne stvarnosti, toda vrsta, način, zakonitost dejavnosti ni nič drugega kakor dejavna stvarnost, zato zanjo tudi ni potreben poseben stvariteljni dej; veljavnostni red ni več poseben svet. S tem je Vebrova filozofija veliko pridobila in človek se s spoštovanjem sklanja pred mislecem, ki je iz predmetno teoretičnega izhodišča po samostojni, strogo filozofski poti prišel do takih zaključkov.

Toda to so le skrajni zaključki razvoja v eni smeri, to ni sestav. In prav zaradi teh zaključkov so temelji dosedanjega sestava zelo negotovi. Kaj še drži, kaj ne več? Ali še vedno velja zakon četverih doživljanjev? Ne, odkar poznamo tudi nenaperjeno doživljanje. Pa zakon četverih vrst predmetov? Ali se deli stvarnost na osnove, dejstva, vrednote in najstva? Ali se pojavi tako dele? Morda je pa bila

⁷² Str. 416.

vendarle preveč preprosta misel, ki je iz vsake nove vrste doživljajev sklepala na novo vrsto predmetov. Kaj pa, če so različni doživljaji včasih le različni načini, kako dojemamo isto stvarnost? Vsekakor bo potrebna nova analiza doživljajev, kar smo že ponovno videli. Kant je na višku svojega razvoja izjavil, da spisov, ki so izšli do l. 1769., ne smatra več za pravičen izraz svojih misli. Tudi za Vebrovo filozofijo nastaja doba, ko bo treba pregledati dosedanje delo in presoditi, kaj je v skladu z dokončnim sestavom, ki se je začel porajati.

V. Opredelba resnice.

Iz vsakdanjega življenja smo prepričani, da bivajo mnogi predmeti neodvisno od našega spoznanja in izven nas in da je to, kar si o takih predmetih mislimo, resnično tedaj, kadar so stvari same na sebi res takšne, kakršne se nam zdijo in kakršne si mislimo. Toda za modrujočega človeka se takoj pokaže težava: Kako pa vem, da so stvari same na sebi takšne, kakršne so v mojem spoznanju? Da jih znova pogledam, poslušam, premislim? S tem bodo znova navzoče v mojem spoznanju, pa zopet samo v mojem spoznanju. Podobna razmišljanja so izhodišče filozofskega idealizma, ki ga je eden izmed njegovih zastopnikov, E. Le Roy, kratko takole izrazil: *Un au-delà de la pensée est impensable* — stvar, ki bi bivala izven misli, se ne da misliti. Toda pustimo filozofijo in se spomnimo, kako v vsakdanjem življenju rešujemo vprašanje, ali so stvari res takšne, kakor se nam zde. Imam občutek značilnega ropota: mislim, da nekdo trka. Ali je moja misel pravilna? Napravim poizkus. Če reš kdo trka in želi vstopiti, bo na moje dovoljenje odprl vrata. Če jih pa kljub temu ne odpre? Morda želi, da pridem ven, morda me ni slišal. Grem pogledat. V čem je bistvo mojega ravnanja? V tem, da iz stvari, kakršna je v mojem spoznanju, izvajam različne posledice, ki jih skušam »na stvari sami« ugotoviti s čutom, ki mi je bil posredoval že prvo spoznanje, ali še rajši tudi z drugimi čuti. Kadar vse posledice, ki jih s premislekom izvedem iz svojega pojma o stvari, lahko potem še s čuti ugotovim, takrat pravim, da je moje spoznanje pravilno, resnično. Moj pojem o stvari se sklada s stvarjo samo.⁷³ Ta nazor preproste pameti o resničnosti spoznanja so razne filozofske šole, predvsem tomizem in vobče sholastika, poglobile in zgostile v rek: *veritas est adaequatio rei et intellectus* — resnica je v tem, da se mišljenje ujema s stvarjo.

Vebrova predmetna teorija je skraja ta nauk razumela tako, kakor da za resničnost spoznanja zahteva, naj bo spoznavni čin verna slika svojega predmeta. Kaj takšnega je seveda po pravici označila kot nesmisel. Recimo, da bi ob gledanju mize nastala v moji duševnosti njena podoba in da bi bil torej vidni občutek pra-

⁷³ Idealista seveda tak preizkus o skladnosti pojma s stvarjo ne pripisuje, da ima realizem prav. Idealist bo pač priznal, da smo sklepali iz prvih doživljajev na druge in da je bil ta sklep pravilen, ker smo resnično imeli tudi napovedane druge doživljaje. Toda s tem po njegovem ni niti najmanj dokazano, da je pogoj obojih doživljajev nekaj nedoživljajskega.

vilen tedaj, če je podoba res takšna kakor prava miza. Kako pa naj za to skladnost vem? V meni je le podoba mize, nikoli miza sama. Četudi predmet vnovič pogledam in morda še potipam, vedno bodo nastale samo nove vidne in tipne »podobe«, nikoli jih ne bom mogel primerjati z mizo, kakor je sama na sebi, ampak kvečjemu med seboj. Da bi se prepričal o pravilnosti svojega zaznavanja, bi moral skočiti iz lastne kože in brez novega gledanja videti mizo in njeno podobo v sebi, da bi presodil, kolika skladnost je med njima.⁷⁴ Toda kdor le malo pozna sholastiko, dobro ve, da njenega izraza »adaequatio«, ki ga Veber navaja, ne smemo in ne moremo razumeti kot neko fizično skladnost. Komur bi se pa zdelo, da je torej beseda skladnost prazna metafora, če jo naobračamo na spoznanje, bi ga vprašali samo, ali si lahko misli skladnost med svojim nazorom in med knjigo, kjer ga je morda objavil. Ako ne, čemu je bil ves trud? In vendar je nazor nekaj idejnega, knjigo pa lahko vso použije ogenj. Ali ni dober umetnik včasih prepričan, da se njegov proizvod sklada z vzorom, ki mu je sijal v duši? Če je torej mogoče, da nekaj idejnega tako vtelesim v snov, da se da razbrati iz nje in ugotoviti njegova skladnost z miselnim načrtom, četudi ostane tak predmet po svoji naravi skoz in skoz nekaj stvarnega, tedaj pač ne bo načelno nemogoče, da bi v spoznanju tvaren predmet postal navzoč v doživljaju, dasi je ta nekaj duševnega, in da je lahko med predmetom, ki je v doživljaju postal nekaj duševnega in med stvarjo, ki je postala predmet in ki je morda nekaj stvarnega, svojsko skladje, adaequatio. Kako je to skladje nastalo, v čem je prav za prav in kako ga ugotovimo, to so seveda druga vprašanja. Zanimivo je, da je sholastična adaequatio stvarno naravnost v soglasju z Meinongovim nazorom, kakor je ugotovil Ušeničnik. Ko je najprej razložil Tomaževo pojmovanje, pripominja: »Sv. Tomaž je torej isto učil, kar trdi med modernimi Meinong, da v spoznavi ne more biti fizične podobnosti, marveč da je le 'idealna relacija' (eine Idealrelation, eine Adaequatsheitsrelation).«⁷⁵

Kako torej, da je Veber ta nazor napadal? Ker ga ni razumel? Ne, vzrok je v njegovem nazoru o spoznavanju. Veber je v resnici doslednejši od Meinonga. V predmetni teoriji bi res ne smelo biti govora o skladnosti. Sholastika in mnogi drugi sestavi poznajo dva načina bivanja kakega bitja: lastno bivanje, ki ga ima kot stvar izven subjekta, in duševno bivanje, ki ga ima ista stvar, ko je postala predmet spoznavnega doživljaja. Med predmetom, ki je vsebina spoznavnega doživljaja, in med stvarjo, ki je postala spoznavajočemu subjektu predmet, je lahko skladnost ali neskladnost in od večje ali manjše te skladnosti je odvisna večja ali manjša pravilnost spoznanja. Po predmetni teoriji pa doživljaj ne vsebuje predmeta, marveč ga predočuje. Apsihični predmet ostane tudi v spoznanju zgolj apsihičen in ohrani svoj način bivanja, kakršnega pač ima, ne da bi v spoznanju dobil še drugega. Vsebina doživljaja, kakor smo videli, ni morda zastopnik predmeta v spoznanju, ki bi ga lahko

⁷⁴ Sistem, 90—94.

⁷⁵ Uvod I, 268, op. 3.

primerjali z izvornikom, marveč »prijem« predmeta. O kakšni »adaequatio« ni ne duha ne sluha, ker ni dveh členov.

Kjer pa ni »adaequatio«, tudi ne more biti »inadaequatio«. Predmetna teorija bi morala načelno zanikati možnost zmote. Vsak izmed doživljajev ima nujno svoj predmet, ki kako biva, obstoja ali vsaj samuje povsem neodvisno od spoznavajočega subjekta. Recimo, da kdo trdi, da je dvakrat dve pet. Predmetni teoretik bo ugotovil, da je ta pristna misel naperjena sicer na nemožno dejstvo, ki pa prav tako brezčasno in od misli neodvisno samuje, kakor druga dejstva. Toda saj je vendar jasno, da je dvakrat dve štiri, ne pet. Da, tudi to je jasno, a to dejstvo nima s prejšnjim večje zveze kakor recimo dejstvo, da ima kdo rad kisle kumare. Trditev, da je dvakrat dve štiri, ima za predmet povsem drugo dejstvo, kakor ona prva. To je povsem druga misel. Ono prvo dejstvo, ki je, da ponovno ugotovimo, polnovreden državljan večnega predmetnega sveta, se sploh ne da drugače dojeti, kakor z mislijo, da je dvakrat dve pet. Kdo pa more prepovedati misli, da se naperi na poljuben predmet? Ali nismo brali, da »se izkaže raziskovanje tega sveta«, namreč sveta v najširšem pomenu, ki vključuje tudi nemožne osnove, dejstva, vrednote in najstva, »zadostne važnosti na sebi in za druge znanosti?«⁷⁶ Ta misel je torej povsem pravilna!

Ni pravilna, se bo branil kak predmetni teoretik, in sicer zato ne, ker je pristna. Nemožno dejstvo, da je dvakrat dve pet, sme biti le predmet dopustitve, ne trditve. Toda v imenu predmetne teorije moramo ta ugovor vsaj deloma zavrniti. Tudi nemožni del predmetnega sveta je vreden, da ga človek spoznava. Res je sicer, da pozna Sistem tudi »nepristno, dopustilno d o j e m a n j e,«⁷⁷ vendar takšna »dojemanja« niso dojemanja v pravem pomenu besede in nikakor ne morejo tvoriti znanstvenega sestava. Predmetna teorija pa hoče svet nemožnih predmetov, ki so ga vede doslej zanemarjale, z n a n s t v e n o raziskati. Znanstveno spoznavanje pa je »že na prvi pogled istovetno s posebno vrsto trditve (med dopustitvami kot takimi ni spoznavanja!),«⁷⁸ znanstvena trditev more biti le pristna misel. Če hočem torej spoznati nemožno dejstvo, da je dvakrat dve pet, si ga moram pristno, zares, s prepričanjem misliti...

Da, bi dejal morda kak zagovornik predmetne teorije, pristno, a heteronomno. Zopet neveljaven zagovor, saj se že opredelba spoznavanja glasi takole: »Spoznavanja, t. j. razvidne trditve so miselno-avtonomna, vse druge trditve pa miselno-heteronimna prepričanja.«⁷⁹ Če naj s p o z n a v a m vesoljstvo nemožnih predmetov in njegove zakonitosti, kar je nameravala predmetna teorija, tedaj si moram njegova nemožna dejstva pristno-avtonomno misliti. O misli, da je dvakrat dve pet, moram biti prav tako prepričan, kakor o misli, da je dvakrat dve štiri, če hočem spoznati o b a predmeta, možno in nemožno dejstvo. Skratka, predmetna teorija načelno ne more po-

⁷⁶ Sistem, 304.

⁷⁷ Sistem, 200.

⁷⁸ Sistem, 204.

⁷⁹ Sistem, 215.

znati ne resnice ne zmote, kolikor sta to dva korelativna pojma. Po predmetni teoriji je spoznanje načelno nezmotljivo, ker nam vsak doživljaj n u j n o kaže predmet tak kakor je. Trditev, da je dvakrat dve pet, ni zmota, ker njen predmet, nemožno dejstvo, prav tako resnično samuje, kakor istinito dejstvo, da je dvakrat dve štiri, resnično obstoja.

Veber je iz tega nazora izvajal skrajne posledice. Grem po zamagleni pokrajini, pa opazim v daljavi neko prikazen; pridem bliže, zdi se mi, da je človek; končno se pokaže, da je okleščeno d e b l o. Preprost človek, ki mu bo pritegnil marsikateri filozof, bo dejal, da je bila stvar, ki se je nudila kot predmet mojemu spoznanju ves čas ista, spreminjalo se je le moje spoznanje. Samo vsebina mojih zaznav je bila enkrat prikazen, drugič človek, tretjič okleščeno drevo in to moje spoznanje o stvari, ta »intellectus« je bil zdaj bolj, zdaj manj skladen z istim stvarnim stanjem, bolj ali manj pravilen, resničen. Za predmetno teorijo so pa prikazen, človek, okleščeno drevo in vsi neštevilni spoznavni odtenki, ki se porajajo v duši, ko se bolj in bolj poglobljamo v predmet, sami samostojni, nepsihični predmeti, ki jih ni dovoljeno prav za prav z ničimer primerjati. Ko smo videli nejasno prikazen, ni bilo nejasno naše spoznanje, ampak narobe, prav jasno smo videli n e j a s e n p r e d m e t. Ko smo končno zagledali deblo, smo zopet jasno videli d r u g, j a s e n p r e d m e t: »Vsaka naša sicer še tako nenatančna ali inadekvatna predstava pojava je po svoji vsebini obenem povsem natančna ali adekvatna predstava nekoga drugačnega pojava, namreč svojega n e p o s r e d n e g a p r e d m e t a . . . Vsako predstavljanje kakršnih koli pojavov je torej po svoji vsebini natančno ali adekvatno predstavljanje, to pa napram svojemu neposrednemu predmetu. Isto predstavljanje je nenatančno ali inadekvatno samo napram vsem drugim predmetom in je torej bistvo predstavne nenatančnosti ali inadekvatnosti iskati edino v posebni f u n k c i j i predstave vsebine, ko nam služi vsebina predstave za kazanje ali predočevanje drugačnih pojavov, ne pa onega, ki ga tudi ta vsebina neobhodno kaže ali predočuje natančno ali adekvatno.«⁸⁰ Vsi spoznavni doživljaji nam nezmotljivo kažejo vsak svoj predmet natančno takšen, kakor stvarno je: »Vsebina, ki jo predstava ima, že sama odloča, kaj nam predstava neobhodno obenem kaže ali predočuje, in tu je že naprej izključena možnost kakršnega koli nasprotja med vsebino predstave in njenim predmetom.«⁸¹ Naloga vsebine je samo p r e d o č e v a t i predmet, ne vsebovati, zastopati ga. Zato tudi na poti od vsebine spoznavnega doživljaja do predmeta ni možnost za zmoto, ker med to vsebino in predmetom ne more biti govora o kakšni adaequatio ali inadaequatio.

Toda neposredna zavest, da je resničnost spoznanja v tem, da se naša misel sklada s stvarnim stanjem, je tako živa, da se ji tudi predmetna teorija ni mogla izogniti. Adaequatio, ki jo je bila zavrnila, se je v drugi obliki vtihotapila v sestav. V navedenem mestu iz Psihologije smo videli, da loči n e p o s r e d n i in p o s r e d n i p r e d -

⁸⁰ Očrt psihologije, 44.

⁸¹ Knjiga o Bogu, 8/9.

met, Uvod govori v istem smislu o pomožnem in končnem predmetu,⁸² Problemi pa o spoznavno imanentnem in transcendentnem predmetu. V čem je torej resnica? Ne v skladnosti med psihičnim spoznavanjem in apsihičnim predmetom, ampak med apsihičnim pomožnim, imanentnim, neposrednim in apsihičnim končnim, transcendentnim, posrednim predmetom: »Z vida teh analiz lahko zdaj tudi spoznavno-teoretično dobrino našega dojetanja takole določimo: Na prvem mestu stoji dojetanje, čigar imanenten ali fenomenalen objekt se po vseh straneh popolnoma krije s pristojnim transcendentnim ali nefenomenalnim pojavom, dočim stojimo samo pred boljšim ali slabšim dojetanjem nečesa, kadar je tudi omenjeno kritje med imanentnim in transcendentnim objektom tega dojetanja samo le večje ali manjše, pred najslabšim dojetanjem (ki ga po navadi nazivajo tudi ‚zmoto‘) pa vselej tedaj, ko takega kritja sploh ni ali pa je vsako tako kritje naravnost vnaprej izključeno.«⁸³ Tako bi dobili novo definicijo resnice: *veritas est adaequatio rei et rei*. Torej vendarle kritje, *adaequatio*!

Sedaj bi pa lahko proti predmetni teoriji ponovili dokaz, ki ga je bila ona naperila proti sholastični *adaequatio*: Ker brez predmeta, ki je spoznanju imanenten, spoznanja sploh ni, in ker tega, kar je spoznanju transcendentno, ni v spoznanju, bi se lahko s Sistemom hudo-mušno vprašali, kdo neki nam pride povedat, kdaj se naš imanentni predmet krije z onim zunaj nas in v kakšni meri. Da, v predmetni teoriji je s takšnim kritjem še vse večja težava, kakor v sholastiki. Za tomista in mnoge druge realiste je spoznavni doživljaj po vsej svoji naravi nekaj, kar naj na svojski način zastopa, predstavlja od spoznanja neodvisni predmet. Kadar torej ni tak, je v njem samem neka pomanjkljivost, ki jo izrazimo z besedo *zmota*. Spoznavni doživljaj ni tako samostojen predmet, kakor stvar, ki je nanjo naperjen, ampak je po vsej svoji naravi naperjenost na nekaj drugega kakor je sam. Kako pa naj od nepsihičnega predmeta zahtevamo kaj takega? Seveda so si predmeti lahko podobni: kapljica vode se zelo sklada z drugo kapljico vode. Ali je morda v tem skladju resnica? Črnilnik se kaj malo krije s peresnikom. Ali zaradi tega prvi ali drugi ni resničen? Zakaj bi bila torej *zmota*, če se ne krijeta miza, ki jo dojemam kot leseno in rjavo, in ona, ki jo sluti znanost, ako sta obe nepsihična predmeta? In če naj *zmota* popravita, katera izmed obeh je dolžna, da se začne kriti z drugo? Ali je morda v naravi pomožnega predmeta, da čim točneje predstavlja končnega? Tedaj bi bili celo nepsihični predmeti naperjeni drug na drugega? Kakšen smisel ima taka trditev? Kdo jih je naperil? Pa če bi tudi bilo tako in bi fenomenalna miza recimo slabo predstavljala noumenalno, tedaj se ne motim jaz, ki pravilno vidim to slabo fenomenalno mizo, ampak — ta miza, ki se slabo sklada s svojim vzorom. Vsekakor zelo čudne posledice!

Kaj sledi iz vsega tega? Najprej to, da tudi predmetna teorija ne more mimo definicije, da je resnica v nekem skladju ali kritju: *veritas est adaequatio*. Drugič to, da je nesmiselno iskati resnico v

⁸² Glej imenski in stvarni register.

⁸³ Problemi, 256.

skladju med nepsihičnimi predmeti. Ti so, kar so in nobeden ni po svoji naravi dolžan glumiti drugega. Če je resnica v skladju, tedaj jo bomo mogli iskati samo v skladju med stvarjo in med spoznanjem, ki je po svoji naravi nekaj, kar se mora upodobiti po stvari, in ki je s predmetom vred, kolikor je spoznan, nekaj psihičnega.

Posnamimo kratko te skrajne posledice začetne analize doživljajev, ki pričajo, da je bilo izhodišče napačno. Po tej analizi se celoten spoznavni doživljaj, ki je nekaj psihičnega, popolnoma loči od svojega predmeta, če je ta nekaj fizičnega, zato resnica ne more biti v skladnosti med spoznanjem in stvarjo. Zelo vsakdanje izkustvo pa kaže, da imamo, ko kaj trdimo, včasih prav, včasih pa ne. Iz tega sledi, da dejstvo samo, da imamo kako misel, še ne jamči, da imamo s to mislijo tudi prav. Treba bo torej upoštevati še kako drugo dejstvo: resnica je vsekakor odvisna od svojskega odnosa nečesa do nečesa. Predmetna teorija je morala to skladnost prenesti v svet apsihičnih predmetov. Če se nam je posrečilo pokazati, da podobnost ali nepodobnost med nepsihičnimi predmeti ne more tvoriti resnice, tedaj je jasno, da za doslednega predmetnega teoretika izrazi kakor »resnica«, »zmota«, ne morejo imeti več pravega pomena. Naj trdim, kar hočem, predmetno teoretična analiza ne bo našla v moji misli nobene zmote in torej tudi ne resnice, ki bi se od zmote razlikovala. Vsak doživljaj je enako nezmotljiv, ker predmet, ki je nanj naperjen, nujno kako biva, sicer bi doživljaja ne moglo biti, in ker mi kaže predmet načelno prav tak, kakor je, saj smo videli, da bi bilo na poti od doživljajske vsebine, ki mi predmet predočuje, do predočevanega predmeta, nesmiselno sumiti zmoto. Poglejmo si recimo sledeče trditve: *Perpetuum mobile* je istinit; *perpetuum mobile* je možen; *perpetuum mobile* je neistinit. Navaden človek bo primerjal te izjave in dejal, da ista stvar pač ne more biti obenem in v istem oziru istinita in neistinita, vsaj ena izmed trditev mora biti torej napačna. Ne tako predmetna teorija. Njej so na svojski način vse tri pravilne, ker nam vsaka predočuje drugačno dejstvo. Zato jih tudi ne smemo primerjati in ugotavljati kakega protislovja med njimi. Že izrazi »istinit«, »možen«, »neistinit« da jasno pričajo, da imamo pred seboj različna dejstva, saj ima vsako drugačno kvantitativno komponento.⁸⁴ Skratka, dosledna predmetna teorija zaradi svoje analize doživljaja sploh ne more izdelati nauka o spoznavanju, ki bi ločil resnico in zmoto.

To je takoj uvidel tudi Veber. Zlasti je opazil, da kot predmetni teoretik ne more dati polnega pomena besedici »je« (istinitost), kmalu pa še posebej, da tudi ne izrazu »je resnično« (veljavnost). Že v svoji prvi knjigi je zapisal, da je »naravnost analitično izkazano, da je katero koli utemeljevanje resnice ali neresnice in s tem ob enem spoznavanja in razvidnosti od strani 'predmetne teorije' same vnaprej izključeno.«⁸⁵ Toda zakaj izključeno? Zdi se, da Veber temu vprašanju ni šel nikoli do dna. Po našem mnenju zato, ker se opira na krivo analizo spoznavnega doživljaja. To je tudi vzrok, da so bile

⁸⁴ Prim. Sistem, 192—198.

⁸⁵ Sistem, 209. Slična mesta drugod in po drugih knjigah.

Vebrove rešitve, ki so po večini temeljile na isti analizi, še vedno predmetno-teoretične rešitve, in smo jih morali zaradi tega odkloniti. Vendar pa smo naleteli tudi na zelo zgodnja iskanja v pravilni smeri. Zlasti značilno je, da je že l. 1923 učil, da je resničnost spoznanja odvisna od skladnosti med imanentnim in transcendentnim predmetom. Kaj je imanenten predmet? Ali je to del predmetne zgradbe, ki je bila od vselej na razpolago, da jo morda kdaj vsebina doživljaja komu predoči? Ali je proizvod spoznavajoče duševnosti, ki je nastal v subjektu ob sodelovanju izkustvene stvarnosti? Ali sploh more kaj fizičnega kot tako postati spoznanju imanentno? In če ne, ali ni torej odnos med imanentnim in transcendentnim predmetom v resnici odnos med »intellectus (sensus)« in »res«? Toda predmetna teorija je bila takrat še premočno zasidrana, da bi filozof iz svojega odkritja izvajal primerne posledice. Naslednji spisi kažejo, da moramo predmetni svet pojmovati še vedno po starem. Veber je iskal rešitve noetičnega vprašanja v drugi smeri, ki ga je končno tudi dovedla tik do cilja in ki bo predmet naslednjega odstavka.

VI. Od zadevanja istinitosti do stvarnega čuta; novo izhodišče Vebrove filozofije.

Videli smo, da predmetna teorija ni našla poti do vsebine spoznavnih doživljajev preko predmeta do resnice in stvarnosti, še več, po izjavi njenih lastnih pristašev take poti sploh ni. Za učenca te šole, ki je uvidel te posledice, preostane dvoje: opustiti ta sestav in se oprijeti drugega, oziroma si zgraditi novega, ali pa iz sestava samega skušati najti drugo pot. Veber se je odločil za to zadnje. S tem pa je seveda moral ohraniti predmetno-teoretično izhodišče, ki ne pozna doživljaja, ki bi ne bil po svoji naravi naperjen na predmet, in sicer tako, da mi doživljajeva vsebina ta predmet neposredno predočuje, izključujoč vsako možnost zmote. Trditev: miza je istinita, mi kaže določen predmet z določeno stopnjo možnosti prav tako, kakor mi trditev: miza je neistinita, kaže določen predmet z določeno stopnjo možnosti — naj je dejansko miza potem že istinita ali neistinita. Ta naš dodatek, »naj je dejansko . . .«, bi moral čisti predmetni teoretik seveda odkloniti kot nesmisel, saj vendar za kaj drugega, kakor za to, kar nam kažejo doživljaji, ne moremo vedeti! Toda videli smo, da je Veber poleg svojega predmetno-teoretičnega izhodišča ohranil tudi izhodišče preproste pameti, zato ve, da se je neglede na predočevano, zgolj predmetno istinitost še treba posebej vprašati, ali kak predmet dejansko je, ali ga ni.⁸⁶ Pojavil se je nov spoznavni problem, ki mu je filozof za dolgo dobo posvetil največjo pozornost, problem, kako vemo za transcendentno istinitost.

Človek bi mislil, da smo z razliko med predmetno in med transcendentno istinitostjo odkrili sholastično »adaequatio«: Zgolj predmetna istinitost je pač samo mišljena istinitost, in naša trditev: miza je

⁸⁶ Sistem, 220.

istinita, bo resnična, če je predmet, ki mu istinitost pripisujemo, dejansko istinit. Toda ne. Da bi prišel do teh zaključkov, brani filozofu, kakor smo videli, predmetno-teoretična analiza doživljaja. Predmet, ki ni samo doživljaj, je ves apsihičen, od spoznanja neodvisen. Predmetna istinitost ni samo mišljena istinitost, obe, predmetna in dejanska se nahajata izven nas, na predmetu, samo da si prvo moremo predočevati, druge pa ne. Kako jo torej zaznavamo?

Pri presojanju trditve: miza je istinita, se borita v Vebru že dva misleca: predmetni teoretik in realist. Predmetni teoretik ugotavlja stopnjo možnosti, ki mu jo nezmotljivo kaže na določenem dejstvu doživljajska vsebina, realist, ki se opira na vsakdanjo izkušnjo, pa se sprašuje, ali smo s svojo mislijo pogodili dejansko stanje. Katero stališče bo zmagalo? Dolgo časa nobeno. Predmetni teoretik je realistu z obotavljanjem priznal, da je poleg nezmotljivega prikazovanja predmetov treba še *postulirati*⁸⁷ možnost, da s svojimi trditvami obenem *zadenemo*⁸⁸ ali *zgrešimo* na predmetih njihovo nepredmetno, transcendentno istinitost ali veljavnost, ako naj bo občno človeško razlikovanje med ‚spoznavanjem‘ in ‚zmoto‘ vsaj idejno opravičeno.⁸⁹ Če bi tega ne storil, bi moral dopustiti, da sta trditvi: predmetna teorija je veljavna, in: predmetna teorija ni veljavna, enako opravičeni. Pa tudi realist se je moral skrajša ukloniti in pristati na osnove predmetne teorije.

Tako je nastal spoznavni nazor o *zadevanju* istinitosti, ki se opira na sledeča načela: Dojemanje je doživljanje, ki ga sotvorita obe doživljajski prvini, dej in vsebina. Dojemati se pravi, zadeti ali *zgrešiti* transcendentno istinitost ali veljavnost. Doživljajska vsebina nam pa predočuje »zgolj predmetno istinitost«, ne istinitosti »v onem lojalnem smislu, ki je živec vsake spoznavne teorije.«⁹⁰ Če torej transcendentne istinitosti ali faktičnosti ne dojemamo s posredovanjem doživljajske vsebine, pa je to dojemanje tak nujen postulat, da bi bilo brez nje »vnaprej iluzorno vsako razlikovanje med spoznavanjem in zmoto ter bi vprav njegovo veljavnost moral neobhodno predpostavljati celo oni, ki bi hotel to veljavnost — zanihati,«⁹¹ tedaj je edini pravilni zaključek bodisi skepticizem, bodisi priznanje, da nam zadevanje istinitosti omogoča doživljajski dej. Istinitost zaznavam torej s tem, da jo s pristnim spoznavnim dejem zadenem. Toda kaj se pravi zadeti?

Da je kakšna misel, recimo tale: dvakrat dve je pet, resnična ali zmotna, to je odvisno od miselnega deja, od načina, kako mislim, in sicer tako, da je vsaka misel, ki jo mislim pristno, s prepričanjem, ali resnična ali zmotna, vsaka misel, ki ni trditev, ampak jo samo dopuščam, pa ne resnična, ne zmotna. Toda vem samo, ali točneje, če hočem še dalje filozofirati, moram nujno postulirati samo, da je vsaka pristna misel ali resnica ali zmota, nikoli pa ne vem in ne

⁸⁷ Problemi, 77; Znanost in vera, 162/3.

⁸⁸ Znanost in vera, 165.

⁸⁹ Znanost in vera, 163.

⁹⁰ Sistem, 220.

⁹¹ Problemi, 77.

morem vedeti — doživljajski dej ne pove ničesar — katera pristna misel je resnica, katera zmeta. Kakor če v temi kockam: vem pač, da bo ena izmed ploskev obrnjena navzgor, ne pa katera. Trditev je tveganje. S pristno mislijo resnico zanesljivo zadenem — ali zgrešim: »Ali pa izvira v danem primeru pristnost kake faktične naše misli v istini iz nepsihološke faktičnosti njenega objekta ali pa morda vendar samo iz golihi psiholoških činiteljev na nas samih, je drugo vprašanje, ki ga z vso gotovostjo ... sploh nikoli ne moremo odločiti, temveč lahko samo več ali manj domnevamo, da velja prvo ali drugo.«⁹² Da, odkar izvaja Veber veljavnost izrečno iz posebnega božjega izvirnega deja, so naše trditve še posebej tvegane, ker brez božjega razodetja pač ne morem vedeti, kateremu dejstvu je podeljena veljavnost, ali temu: dvakrat dve je štiri, ali onemu: dvakrat dve je pet. Zadevanje istinitosti ali veljavnosti, ki je bilo posledica kompromisa med spoznavnim teoretikom in realinom, je bilo zavisno od golega slučaja, ne da bi se kdaj mogli prepričati, ali smo zadeli ali zgrešili.

Z zadevanjem, da še to pripomnimo, se je znova prikazala resnica kot adaequatio, tokrat kot soglasje med spoznavnim dejem in stvarnim stanjem: »Pravilnost pristnega predstavljanja in mišljenja temelji končno na orisanem objektivnem soglasju med zgolj psihološko kazalno tendenco predstavnosti in miselne pristnosti na eni strani in med pristojnim objektom onega predstavljanja in mišljenja samim na drugi, njega nepravilnost pa iz orisanega nesoglasja med istimi činitelji.«⁹³

Ta adaequatio ima vse hibe onih, ki smo jih že srečali. Ako jo razumemo v smislu čiste predmetne teorije, tedaj je le prazna beseda, ker vsak doživljaj svoj predmet nujno »zadene«. Če jo pa gledamo v luči nastajajočega nazora, ki pravi, da predočevani predmet ni vse, ampak da je treba upoštevati še posebno veljavnost in istinitost, ki jo je Bog podelil določenim predmetom in ki mi je nobena doživljajska vsebina ne more predočiti, prav na to istinitost in veljavnost pa da meri doživljajska pristnost, tedaj bi spoznavna teorija o takšnem skladju ali neskladju govorila s pridom edino takrat, če bi predmete mogli tudi zaznavati kot istinite, kakor uči realizem. Kdor pravi samo, da bom s svojo srečko zanesljivo zadel — ali zgrešil, mi jako malo pove.

Iz vsega se vidi, da takšna poravnava med predmetnim teoretikom in realinom ni mogla dolgo trajati. Ali je transcendentna istinitost res samo postulat? Ali res istinitost in veljavnost samo tako zadenem, kakor zadenem srečno številko v loteriji? Toda v loteriji me vsaj obvestijo, če zadenem, kdo mi pa sporoči, da zadene ali

⁹² Problemi, 60.

⁹³ Problemi, 76. Prim. Knjiga o Bogu, 118: »... razmerje dejanskega soglasja ali nesoglasja med predstavnim 'videzom' veljavnosti in neveljavnosti in med dejansko veljavnostjo ali neveljavnostjo tega, kar si s tem videzom predstavljam.« Zanimivo je, da to mesto bolj kaže na sholastično skladje med mišljenjem in dejanskim predmetom, kakor pa na skladje med dejno stranjo doživljaja in predmetom.

zgreši moj pristni doživljaj? Ali nas ne sili ta izraz sam, ki ima še drug pomen, v pravilno smer? Ali ne zadenem istinitosti nekako tako, kakor dober strelec nameravani cilj, ali še bolje, in to morda že ni več samo primera, kakor noga zadene ob kamen? Knjiga o Bogu že omahuje med obema možnima pomenoma »zadevanja«. Primera, ki naj ta pojem ponazori, že govori o človeku, »ki gre z zavezanimi očmi v smeri neke sohe; ne vidi sohe, pa hipoma zadene obnjo in se ustavi.«⁹⁴ Toda takoj se popravi rekoč, da je istinitost prirejena samo načinovni strani doživljaja. Doživljajski dej pa je spoznavno slep; z njim pač dopustitev pretvorim v trditev, a nikdo mi ne jamči, da to tudi smem: ne vsebina doživljaja, ki sta ji veljavnost in istinitost načelno nedostopni, ne dej, ki ničesar ne predočuje. Zadeti se torej še vedno pravi, da imam sicer s svojimi pristnimi deji srečo, da pa ne morem nikoli zanesljivo vedeti s katerimi. Takšna spoznavna teorija je na tem, da se izprevrže v verjetnostni račun, pa še to le s pogojem, da kakšna druga, boljša spoznavna teorija jamči za veljavnost verjetnostnega računa.

Zato je pa tudi Veber v svoji novi knjigi začrtal rajši kar ono drugo, boljše spoznavno teorijo, ki si jo moramo pobljže ogledati. Da si olajšamo nalogo, se hočemo najprej seznaniti z novim izkustvenim vesoljstvom, ki smo ga sicer že z določenega vidika obravnavali. Že bežen pogled v stvarno kazalo Knjige o Bogu in Vprašanja stvarnosti nas prepriča, da se je v dobi, ki loči obe deli, izvršila važna izprememba. Prva knjiga komaj našteje vsa mesta, ki govore o istinitosti, podstati, pripadnosti, druga nam pove, da se izraz istinitosti nahaja enkrat v neki opombi, akcidenca in substanca po dvakrat, veljavnosti pa sploh ne navaja. Izpodrinil jih je nov pojem: *s t v a r n o s t*. Stvarnost je postala novo središče vesoljstva.

Stvarnosti je več vrst: »Imamo neživo vnanjo stvarnost, ki ji gre prav posebna stvarno-dinamska struktura. Imamo nadalje še živo vnanjo stvarnost, ki se tudi odlikuje po svoji posebni stvarno-dinamski strukturi. In imamo končno še pravo notranjo stvarnost, za katero je enako značilna njena posebna strukturna dinamika.«⁹⁵ Ker je živa vnanja stvarnost še višje ali nižje vrste, žival ali rastlina, dobimo končno četvero stvarnih vrst, snov, rastlina, žival, človek, ki kažejo posebno medsebojno povezanost: »Ti štirje mejniki vsega stvarnega so pa končno še kakor posebna 'nadstropja', ki so zaporedoma drugo na drugem 'zgrajena'... V t e j zgradbi pa ni in ne more biti — živega brez neživega in ne notranjega brez vnanjega.«⁹⁶ Toda stvarnosti kamen, rastlina, žival, človek so naše podstati, kakor jih poznamo iz Knjige o Bogu. Tudi filozof sam izjavlja: »Substanca ali podstat je isto kot sama *s t v a r n o s t*, akcidenca ali pripadnost pa isto kot vzporedni *f e n o m e n*.«⁹⁷ Samo pri podstati smo se lahko še vprašali, ali je istinita, pri stvarnosti je pa takšno vprašanje odveč. Kar ni istinito, ni stvarno. Stvarnost vključuje oboje, *istinito* in

⁹⁴ Knjiga o Bogu, 9.

⁹⁵ Vprašanje stvarnosti, 331.

⁹⁶ Str. 365.

⁹⁷ Str. 114.

istinitost.⁹⁸ Novi pojem stvarnosti je torej v nekem smislu nadomestil prejšnje tri: podstat, istinito, istinitost.

Kaj pa pripadnosti? V Knjigi o Božu so bile telesne pripadnosti razsežnost, trdota, barva, torej lastnosti tvarnih predmetov, duševne pa doživljaji. To se na videz ni predrugačilo: »Ko zagledamo kamen na cesti, zadenemo ob to, kar se nam prikazuje kot svetlo in barvano, in si, predočujemo svetlost in barvo: prvo je sedaj mišljena substanca ali podstat in drugo (svetlost in barva) — njena akcidenca ali pripadnost. Moj sedanji pojem, akcidence ali pripadnosti se tako povsem krije z običajnim in vsakdanjim pojmovanjem tako imenovanih čutno danih lastnosti (bel' kamen, trd' kamen).«⁹⁹ Toda ta podobnost je le navidezna. Da se Vebrovo pojmovanje lastnosti ne krije z običajnim pojmovanjem, je zadosti nakazal filozof sam s tem, da je dal izraz njena v narekovaje. Če preprost človek govori o kakšni stvari, tedaj meni, da so lastnosti v pravem pomenu njene, v tem ko po Vebru niso nekaj, kar bi res pripadalo stvarnosti, marveč nekaj, kar biva samo v čutnem doživljanju in je z njim na svojski način istovetno, kakor smo že videli. Belina ni lastnost platna, marveč pojav, ki biva samo v gledanju: »Platno je stvarnost, ki se nam samo prikazuje kot bela, in ki ji, ako jo vzamemo samo ta barva kratko malo ne gre.«¹⁰⁰ Lastnosti, kakor jih pozna vsakdanje življenje, niso Vebru več prave stvarne pripadnosti. Le o doživljajih bi filozof kljub temu, da jih šteje med pojave, še danes lahko v sholastičnem smislu dejal, da so duševne pritike, ker iz duše izvirajo in jih duša dela istinite.

Ali na neduševni stvarnosti sami ni ostalo nič, kar bi spominjalo na nekdanje pripadnosti? Filozof pogosto naglaša, da je sleherna stvarnost posebna sila: »Lahko bi govorili celo o strogi enačbi: stvarnost je isto kot sila in sila je isto kot stvarnost.«¹⁰¹ Morda pa ta enačba ni tako stroga in bi bilo pravilneje reči, da je stvarnost nekaj, čemur pripada posebna sila? Veber ne zanika, da bi bilo tudi takšno razlikovanje možno, toda sama ga kljub temu ne sprejme.¹⁰² Pripadnosti se pojavijo v drugačni obliki. Res je, da glas, barva, okus niso dejanske lastnosti opazovanih stvarnosti, ampak so le »fenomeni, ki s samo stvarnostjo nimajo nobenega opravka,«¹⁰³ pa kljub temu je tudi na stvari sami nekaj, kar zastopajo: »Vzemimo primer bele in rdeče rude! Vemo, da je sama barva v vsakem primeru le fenomenska prikazen. In vendar je razlika med belim in rdečim porok, da gre v primeru bele in

⁹⁸ Morda bi koga motilo, da sedanjo stvarnost samo zadenemo, kakor smo prej istinitost, in bi sklepal iz tega, da pomenita oba izraza dejansko isto. Pa temu ni tako. Istinitost sama je vsebinsko prazna činjenica, stvarnost pa ima tudi vsebino: neživo, živo, osebno. Res pa je, da si te vsebine, ki je stvarnost sama in ne pojav, ne moremo predočevati. Veber sam odnos med obema pojmovoma precej nejasno določuje, rekoč, da je istinitost »razumska oblika sedaj mišljene stvarnosti« (str. 438, op. 102).

⁹⁹ Str. 144.

¹⁰⁰ Str. 341.

¹⁰¹ Str. 158.

¹⁰² Str. 425, op. 41.

¹⁰³ Str. 333.

rdeče rude tudi za stvarno in ne le fenomensko razliko.«¹⁰⁴ Kaj je tisto nekaj na stvari, kar se nam prikazuje sedaj kot barva, sedaj kot glas ali okus ali trdota? Nič drugega, kakor posebna struktura stvarnosti: »Na točki same nežive vnanje stvarnosti (n. pr. rude) imamo še njeno posebno ‚fizikalno-dinamsko‘ strukturo, ki se nam prikazuje, ko to stvarnost vidimo in kolikor jo vidimo, kot — barva v samem fenomenskem pomenu besede.«¹⁰⁵ Pojavi ne pripadajo stvarnosti kot nekaj njenega, resnično njena je le struktura. Struktura stvarnosti je njena edina dejanska pripadnost.

Ali pa je struktura stvarnosti res pripadnost? Ali ni to stvarnost sama? Kakšna je razlika med strukturo stvarnosti in med stvarnostjo? Vebrova filozofija nima podrobno izdelanega nauka o razlikah, kakor sholastika,¹⁰⁶ zaradi tega na to vprašanje ni mogoč točen odgovor. Zdi se pa, da se Veber nagiba k Descartesovemu pojmovanju, ki meni, da pritike niso stvarno različne in podstati, ampak so le posebni podstatni načini (modi). Tudi našemu filozofu je tisti nekaj, ki na stvarnosti odgovarja pojavu barve, »sestavna posebnost same stvarnosti«,¹⁰⁷ in tisto nekaj, kar odgovarja pojavu gledanja, »posebna notranja sila, ki se nam samo prikazuje kot ‚gledanje‘«,¹⁰⁸ O sili pa že vemo, da ni pripadnost, marveč stvarnost sama. Pa kljub temu bi se filozof ne branil, da bi nazivali te stvarne strukture pripadnosti: »Tudi s svojega stališča moram priznati in lahko priznam še ‚akcidence‘ ali ‚pripadnosti‘ v pravem — objektivnem, nefenomenalnem pomenu besede.« Vendar takoj dostavi: »Ali — in to je sedaj glavno — z vida same predočevalne, fenomenske strani vseh danosti imajo tudi take zadevalne, stvarne akcidence ali pripadnosti pravi ‚substanci‘ ali ‚podstatni‘ značaj!«¹⁰⁹

Izkustveno veseljstvo torej obstoja iz tvarnih in duševnih podstat ali stvarnosti. Bistvo vseh stvarnosti je sila, dinamičnost, ki pa ima pri različnih vrstah stvarnosti, pa tudi morda pri različnih področjih iste vrste različno strukturo. Med duševnimi in tvarnimi podstatmi pa posreduje vmesni svet pojavov, ki v nekem smislu nima ne fizikalne, ne duševne narave, ampak je obenem oboje, čutenje in čuteno, poslušanje in glas, zato iz njega vodijo poti v obeh smereh, do poslušajoče in do zvoneče stvarnosti. Od glasu in slišanja, ki sta »dejanski, z vida same stvarnosti ... eno ter isto«, vede »vnanje zadevanje ... do stvarnosti, ki se ‚glasi‘, notranje pa do stvarnosti, ki ono ‚glasno‘ stvarnost ‚poslušaj‘.«¹¹⁰ V resnici pa je vmesnost pojavnega sveta le navidezna, kajti čutenje in vobče doživljanje je končno le duševni pojav. Tako nam ostane nazadnje samo duševna

¹⁰⁴ Str. 333.

¹⁰⁵ Str. 330. Bilo mi je v zadoščenje da je Veber pri svojem razglabljanju naletel na pojem strukture, ki sem ga v istem pomenu predlagal v BV 1935, str. 127.

¹⁰⁶ Prim. A. Ušeničnik, Uvod I, 204, op. 91.

¹⁰⁷ Str. 330.

¹⁰⁸ Str. 131.

¹⁰⁹ Str. 114.

¹¹⁰ Str. 175.

stvarnost, njena struktura in njeni pojavi, ki na psihičen način vključujejo še telesne pojave, ter telesna stvarnost in njena struktura, ta pa brez telesnih pojavov, ki bi jim bila sama sama nosilka, kakor je duša svojim.

Kako zaznavamo stvarnost? S tem, da jo »pristno« doživljamo, s tem, da jo z doživljajskim dejem »zadenemo«. Odgovor je še vedno isti kakor v Knjigi o Bogu, toda samo v besedah. Izrazi »pristen« in »zadeti« so dobili novo, polnejšo vsebino. Sama pristnost ne zadošča za dojetanje stvarnosti, potrebna je »posebna pristnost«. ¹¹¹ Tudi zadevanje ne pomeni več ugibanja na slepo srečo, marveč označuje posebno vrsto zaznavanja. Ta posebna pristnost, to zadevanje v novem pomenu ni nič drugega, kakor svojsko čutenje! Stvarnost neposredno ¹¹² čutimo. Poleg nazornega čuta, ki ga je poznala kot edinega predmetna teorija in zaradi tega ni mogla drugače, kakor da je istinitost, ki je ta čut ne zaznava, kvečjemu postulirala, poleg tega čuta ima človek še poseben stvarni čut: »Stvarni in nazorni čut! Prvi nas usposablja, da vse stvarno še posebej 'zadevamo', drugi nas pa usposablja, da si vse tako zadeto še posebej 'ponazorujemo'.« ¹¹³ Oba čuta poslujeta vzajemno in se poslužujeta istih čutil, vendar tako, da v nekaterih prevladuje zadevalna, postvarjevalna plat čutenja, ki nas seznanja s stvarnostjo, v drugih pa ponazorjevalna stran, ki nam predočuje pojave. Sploh je »razlika med stvarnim in nazornim čutom ... le relativna. ... Prav za prav gre pri obeh 'čutih' samo za en ter isti čut, ki ima dve veji, 'stvarno' in 'nazorno'.« ¹¹⁴

Kako pa zaznavamo stvarne pripadnosti, stvarnostno strukturo? Tudi »ugotavljanje takih akcidenč ali pripadnosti gre zopet na račun zadevalnega dela čutenja in ne predočevalnega«, ¹¹⁵ kar je povsem naravno, ako te pripadnosti niso nič drugega, kakor stvarna dinamika sama. Česa drugega pa na stvarnosti ni. Vso stvarnost, z njeno strukturo vred zadevamo. Od kod tedaj fenomenске pripadnosti v naših predstavah? Teh na stvarnosti sploh ni. In vendar jim

¹¹¹ Str. 125.

¹¹² Izraz »neposredno« je dvoumen in so ga nekateri že v napačnem pomenu pripisovali Vebru. Če smatramo doživljaje za pritike duševne stvarnosti in pripisujemo tudi telesni stvarnosti kake pritike, tedaj bi bili »matematično« možni štirje načini dojetanja: Duševna stvarnost bi brez doživljaja dojemala telesno stvarnost neposredno; duševna stvarnost bi brez doživljaja dojemala telesno stvarnost posredno, posredno po tej pritiki pa telesno stvarnost; duševna stvarnost bi z doživljajem dojemala telesno stvarnost neposredno; duševna stvarnost bi z doživljajem dojemala telesno stvarnost posredno, posredno po tej pritiki pa telesno stvarnost. Razen v prvem primeru, med obema stvarnostima vedno nekaj posreduje: zdaj doživljaj, zdaj telesna pritika, zdaj oboje. Veber uči, da s posebnim čutnim doživljajem, in v tem smislu posredno, dojemamo stvarnost samo, brez pritike, in v tem smislu neposredno. Sholastika pa meni, da s čuti neposredno dojemamo samo pritike, podstat pa posredno, »per accidens«, podstat kot tako pa dojemamo samo razum (glej A. Ušeničnik Uvod I, 388/9).

¹¹³ Str. 192.

¹¹⁴ Str. 198.

¹¹⁵ Str. 114.

je na stvarnosti nekaj prirejeno, namreč stvarnostna struktura. Tudi po fenomenih nekaj izvem o stvarnosti, dasi le posredno, sklepčno.¹¹⁶ Isto stvarnost dojemamo torej kar dvakrat: neposredno, kot stvarnost, in posredno, kot pojave, ki so stvarnosti prirejeni. Pri tem drugem dojetanju sklepamo iz različnih pojavov, ki jih nazorno poznamo, na različnost neznane stvarne strukture.

Iz vsega se vidi, da ta vprašanja še niso razčiščena. V skladu s sedanjim stanjem Vebrove filozofije se nam zdi, da bi bilo mogoče začrtati sledečo rešitev: Struktura je od podstatí stvarno različna, saj se lahko izpremeni, ne da bi preminila podstat. Ni nujno, da bi človek, ki bi dobil ali zgubil »poseben notranji čut za glasbeno, politično, gospodarsko polje«, čut, ki je »posebna sila samega življenja«,¹¹⁷ postal zaradi tega druga oseba. Stvarna struktura je potemtakem akcidenca v starem pomenu besede. Ker so te akcidence posebna sila, ki deluje tudi na spoznavajoči subjekt, zazna ta njihov vpliv v sebi v obliki posebnega pojava. Pojav ni nič drugega kakor način, kako se izražajo stvarne akcidence v čuteči stvarnosti. Ali so same na sebi prav takšne, kakor se javljajo v čutni zaznavi, kakor uči Ušeničnik, ali jim odgovarja na stvarnosti nekaj povsem drugačnega, kakor meni Veber, to so že podrobnejša vprašanja. Poleg takšnega zaznavanja stvarnih pritisk bo pa morda res treba priznati še poseben čut za stvarnost samo. Vsekakor za stvarnost vemo, vprašanje je le, ali jo tudi na poseben način čutimo, ali jo samo z razumom spoznavamo. Potemtakem bi si predstavljali stvarne pritike, obenem pa čutno zadevali stvarnost samo, ali jo vsaj umsko doznavali. Pa naj bo glede tega zadnjega že tako ali tako, eno se nam zdi v vsakem primeru nujno: Kakor je sedaj jasno, da postane stvarna pripadnost v spoznanju nekaj psihičnega, saj je poslušanje glasu in slišan glas eno in isto pa naperjeno na posebno strukturo stvarnosti, prav tako se bo pokazalo, da je tudi stvarnost sama v spoznanju, naj si bo že čutno ali umsko, nekaj psihičnega, tako da je tudi zadetje stvarnosti in zadeta stvarnost eno in isto pa naperjeno na stvarnost samo. Takrat šele, ko bo to jasno, bo mogoče opredeliti resnico dosledno kot skladnost med slišanim glasom ali pojavom in med stvarno pripadnostjo, ki je nanjo naperjen, pa med stvarnostjo kolikor je zadeta in med stvarnostjo kot rečjo ali osebo.

S tem, da je odkril poseben stvarni čut, je postal Veber zavestno in izrečno realist. Predmetne teorije sicer ni zavrzel, toda ta odslej ni več njegova filozofija, marveč samo posebno poglavje v njegovem sestavu.¹¹⁸ Avguštin in Descartes, ki sta svojo miselno zgradbo naslonila na doživljajski svet, nista več njegova vzornika, vnanje opazovanje je postalo osnova vsega opazovanja.¹¹⁹ Čutno iz-

¹¹⁶ Ugotovitve, da morata biti rudi, ki se nam prikazujeta kot bela in rdeča, kako stvarno različni, dasi sami na sebi nista ne bela ne rdeča, ne moremo imenovati drugače kakor sklep. Tudi pri Vebru najdemo torej posebno sklepčno teorijo, dasi je to teorijo načelno zavrnil (glej stran 27 sl. in 38 sl.).

¹¹⁷ Str. 193.

¹¹⁸ Str. 381 sl.

¹¹⁹ Str. 59, naslov poglavja.

kustvo, ki se je Veber, kakor smo videli, že takrat skliceval na njegovo pričevanje o neposrednem zaznavanju stvarnosti, ko je načelno veljal doživljajski svet za edino izhodišče, to čutno izkustvo je postalo sedaj pravo in edino izhodišče njegove filozofije: »Vnanje opazovanje je . . . neobhodna razvojna stopnja vsega opazovanja, tudi notranjega. Zato gre vnanjemu opazovanju tudi oni preprosti značaj, ki ne zahteva nobenih posebnih 'teorij', kakor so pa take teorije za posebno preiskovanje posebnega 'notranjega' opazovanja in to celo 'samoopazovanja' že v prvem početku neobhodno potrebne.«¹²⁰ Ta prehod od predmetnega teoretika do realista, ki se je dolgo pripravljaj in ki je danes dovršen, je doslej najizrazitejša izprememba v Vebrovi filozofiji.

Vendar ravno za nauk o spoznavanju, ki nas predvsem zanima, iz tega ne smemo prenegljuje izvajati posledic, kakor nas filozof sam opozarja: »V tej zvezi moramo pripomniti še to, da nam gre za pravo psihologijo in ne morda za samo 'logiko' ali 'spoznavno kritiko' opazovanja. Zakaj v tem samem logičnem ali spoznavno-kritičnem pomenu utegne biti osnovno ter idealno to, kar je z vida same psihologije že povsem 'drugotno' ter morda celo 'stransko'.«¹²¹ »Utegne biti«, vidi se, da se filozof še ni odločil, ker doslej pač še ni imel prilike, da bi napisal sistematično spoznavno teorijo. Toda, kakor smo sklepali iz prvih Vebrovih knjig, ki niso bile nič bolj posvečene spoznavni teoriji kakor sedanja, da ima noetika, ki jo vključujejo, doživljajski svet za svoje izhodišče, tako se nam zdi, da bi filozof, ki je napisal Vprašanje stvarnosti, moral z Gilsonom opreti svoje izhodišče ne na monistični »cogito« kot doživljaj, marveč na dualistični »cognosco«, zaznavanje stvarnosti.

Da se je težišče Vebrove filozofije res premaknilo, nam najnazorneje kaže izprememba odnosa do idealizma in materializma, obeh skrajnosti, ki jih je Veber sicer vedno zavračal, toda drugače nekdanj, drugače sedaj. Uvodu je bil idealizem bližji: »Priznati je, da bi tisti, ki bi si moral izbrati enega izmed orisanih treh svetovnih naziranj (metafizični monizem, materialistični monizem, spiritualistični monizem), ravnal v znanstvenem pogledu najbolje, če si izbere to zadnje. Spiritualistični monist ali psihofizični paralelist pripisuje realnost vsaj le temu, kar se je bilo tudi nam izkazalo brezdvomno realnega značaja, namreč duševnosti.«¹²² Danes bi se odločil drugače: »Mislim, da ne more biti trezno mislečega človeka, ki bi se v takem primeru (če bi se moral odločiti za solipsizem ali materializem) odločil za — solipsizem in ne za materializem . . . Čeprav se sam nikakor ne strinjam ne z onim solipsizmom in ne s tem materializmom . . ., vendar moram ugotoviti dejstvo, da je materializem prav bistveno 'naravnejši' in 'psihološko verjetnejši' nego solipsizem.«¹²³

Težišče Vebrove filozofije se je premaknilo, a ne tako, da bi mu namesto nekdanjega doživljaja postala izkustvena stvarnost izho-

¹²⁰ Str. 76.

¹²¹ Str. 75/76.

¹²² Uvod, str. 98.

¹²³ Vprašanje stvarnosti, 71.

dišče, kakor materialistu. Tega mislec z Vebrovo razvojno potjo ne bo mogel nikoli dopustiti. Če bi ničesar ne doživljali, bi za stvarnost sploh ne vedeli. Doživljaj je še vedno izhodišče, toda, kakor smo rekli, ne prazen »cogito«, marveč doživljanje stvarnosti, čutenje: »Prav za prav izhajam tudi sam iz č u t e n j a kot pravega notranjega in zato obenem samozavestnega ‚doživljanja‘.«¹²⁴ Dojemanje stvarnosti, to je novo izhodišče Vebrove filozofije in bi bilo danes brez dvoma izhodišče njegovega nauka o spoznavanju.

Zaključki.

Nauk o spoznavanju, ki smo ga skušali posneti po Vebrovih dedanjih delih, ni povsem enoten, marveč se je izpreminjal vzporedno s poglobitvijo vse filozofije. Zato pa tudi ni mogoče določno povedati, kakšna bi bila danes njegova noetika, katere svoje nekdanje teze bi filozof opustil, katere predrugačil ali ohranil. Nekaj zaključkov pa se nam vendar zdi precej zanesljivih.

Predvsem se ne bo mogoče izogniti vprašanju o razvidnosti, ki je bilo že tako v ospredju in je dobilo tako različne rešitve. Končna ugotovitev, da gre »razvidnost' v pravem pomenu le našim m i s l i m in ne že samemu ‚opazovalnemu' deju«,¹²⁵ je obrnila pozornost v pravo smer. Priznati razvidnost kot dejstvo, se pa pravi priznati, da človek v določenih primerih popolnoma zanesljivo spozna resnico, takrat namreč, kadar jo res »vidi«. To pa Vebrova filozofija še danes kakor nekdanj zanika, češ da je samo spoznavna zmožnost nekaj nedvomnega, posamezno spoznanje pa ni nikoli popolnoma zanesljivo. V Problemih smo brali: »Ali pa izvira v danem primeru pristnost kake faktične naše misli v istini iz nepsihološke faktičnosti njenega objekta ali pa morda vendar samo iz golihi psiholoških činiteljev na nas samih, je drugo vprašanje, ki ga z vsjo gotovostjo že zaradi omejenega značaja vsakega človeškega razuma sploh nikoli ne moremo odločiti, temveč lahko samo več ali manj d o m n e v a m o , da velja prvo ali drugo.«¹²⁶ Tako misli filozof še danes: »V poedinih primerih se utegnemo ‚motiti' in takih primerov utegne biti zelo mnogo. Že naprej nemožno pa je, da bi bila v s a k a naša misel in to že načelno neresnična, zmotna. Samo da priznamo dejstvo razuma, pa že moramo priznati vsaj možnost pravih, resničnih in torej takih misli, ki že same jamčijo tudi za svet o b j e k t i v n i h d e j s t e v.«¹²⁷ Toda če razvidnost ni prazna beseda, tedaj moramo poznati vsaj nekaj, vsaj eno dejansko resnično misel, ravno v s a k o razvidno misel. Priznati sicer možnost resničnih misli, pa nikoli zanesljivo vedeti, katera je resnična, se pravi biti skeptik. Da se to mnenje ne da vzdržati, nam kaže še drug premislek: Če n o b e n o spoznanje ni popolnoma zanesljivo, tedaj tudi to ne, ki pravi: dejstvo je, da imamo razum in stvarni čut. Komur je pa to razvidno,

¹²⁴ Str. 419, op. 10.

¹²⁵ Str. 314.

¹²⁶ Problemi, str. 60.

¹²⁷ Vprašanje stvarnosti, str. 315.

bo najbrž rad priznal, da mu je prav tako razvidno, da misli, da je, da ista stvar ne more obenem in v istem oziru biti in ne biti, da je celota večja kakor poljuben njen del itd. Za noetiko je nad vse važno, da se more nasloniti na kake res v strogem pomenu razvidne in izvestne misli. Čisto drugo vprašanje pa je, kako je z iverstnostjo posamičnih čutnih zaznav. Glede teh bi vsaj spočetka, dokler noetika ne ugotovi kaj drugega, brez nevarnosti, da bi zašli v skepticizem, lahko dopustili Vebrovo mnenje, da v nobenem dejanskem primeru ne vemo izvestno, ali v resnici kaj stvarnega čutimo, ali se nam to samo dozdeva.

Drugi zaključek, ki ga moramo izvajati iz Vebrovih del, je, da je resnica v posebnem skladju, kritju, strinjanju. Morda smo tudi uvideli, da tega kritja ne smemo iskati med apsihičnimi predmeti. Resnica je odvisna od tega, ali se moja misel o mizi sklada s stvarnim predmetom, ki nanj meri, ne od tega, če se apsihična miza št. 1 strinja z apsihično mizo št. x. Če je pa temu tako, tedaj je treba reči, da postane apsihična stvar kot predmet v spoznanju psihično navzočna in s tem popraviti predmetno-teoretični nazor, ki je vse take »pomozne« predmete smatral za drobce apsihičnega vesoljstva.

Posledica tega nazora bo, da bo izgnila zadnja sled prejšnjih »polikozmizmov«. Vse, kar je, pa ni Pravir stvarnosti, bo našlo svoje mesto ali med stvarnostmi ali med njihovimi pripadnostmi.

Vprašanje, kaj naj bo izhodišče bodoče Vebrove noetike, se nam ne zdi še dokončno rešeno. Doživljaj kot izhodišče se ni obnesel, toda morda samo zato ne, ker ga je kazila napačna predmetno-teoretična analiza. Ali bi se dala na pravilno pojmovanem doživljaju zgraditi noetika, ki bi bila v skladu z Vebrovo filozofijo? Brez uporabe vzročnega načela težko. Nastala bi torej sklepčna teorija, ki jo je filozof sicer zavrgel, ki se ji pa kljub temu, kakor smo videli, ni mogel popolnoma izogniti. Ali naj bo stvarnost izhodišče? Tedaj vse-kakor obenem tudi doživljaj, ki nam jo posreduje.

Pri vsem tem je mnogo ugibanj. Genij pa si često krči novo pot, ki je ni mogoče vnaprej opisati, ker pač ne obstoja vse dotlej, dokler je on ne ustvari.

Zakonik ljubljanske škofije, razglašen na škofijski sinodi l. 1940.

De codice dioecesis Labacensis, promulgato in synodo dioecesana
Labacensi a. 1940.

Dr. Alojzij Odar.

Nadaljevanje.

Summariūm. In hac dissertationis parte describuntur praefati
codicis caput XIII (de magisterio ecclesiastico) et caput XIV (de iuri-
bus stolae).

XIII. Cerkveno učiteljstvo (čl. 497—552).

U v o d.

Naslov »cerkveno učiteljstvo« je vzet iz kodeksa; de magisterio ecclesiastico se namreč glasi napis četrtega dela tretje kodeksove knjige. Obsega pa ta del poleg uvodnih kanonov (kan. 1322 do 1326) pet naslednjih titulov: 1. o oznanjevanju božje besede (de divini verbi praedicatione) (kan. 1327—1351). Ta, prvi titul se deli na tri poglavja: o katehizaciji (de catechetica institutione) (kan. 1329—1336), kjer je govor o verouku in krščanskem nauku, kakor pri nas pravimo, o pridiganju (de sacris concionibus) (kan. 1327—1348) in o misijonih (de sacris missionibus) (kan. 1349—1351), kjer se govori o notranjih misijonih (med verniki) in o misijonskem delovanju med nekatoličani. Nadaljnji tituli pa so ti: 2. o semeniščih (kan. 1352—1371); 3. o šolah (kan. 1372 do 1383); 4. o predhodni cenzuri in prepovedi knjig (kan. 1384—1405) in 5. o veroizpovedi (kan. 1406—1408).

Poglavje z naslovom »cerkveno učiteljstvo« v novem škofijskem zakoniku se deli na naslednjih osem odstavkov: 1. o pridiganju (čl. 497—506); 2. o katehizaciji (čl. 507—517); 3. misijoni in duhovne vaje (čl. 518—531); 4. tisk (čl. 532—535); 5. cenzura in prepoved knjig (čl. 536—542); 6. delo za misijone med pogani (čl. 543—546); 7. delo za cerkveno edinost (čl. 547—549); 8. dušnopastirska skrb za izseljence (čl. 550—552).

Če naštetje odstavke iz obeh zakonikov vzporedimo, se pokaže, da seže poglavje v kodeksu širše kot ustrezno poglavje v škofijskem zakoniku. H kodeksovim uvodnim kanonom (kan. 1322—1326) ni imel škofijski zakonik kaj pripomniti. Ker so sami dovolj jasni, zato jih tudi ne omenja. Prav tako naš zakonik nima nobene določbe o stvarih, ki spadajo v kodeksov odstavek o šolah (kan. 1372 do 1382) in o veroizpovedi (kan. 1406—1408). O semeniščih pa govori naš zakonik v odstavku o sv. redu (čl. 345—363), kakor smo že zgoraj videli. O dušnopastirski skrbi za izseljence, o kateri ima naš zakonik določbe v čl. 550—552, v kodeksu sicer ni določb, spada pa ta snov po njegovem sistemu v titul o oznanjevanju božje besede. Glede ostalih odstavkov pa se oba zakonika ujemata.

V tretji Jegličevi sinodi ima ustrezní oddelek naslov »verska poučevanja«. ²³⁵ Deli se na dva odstavka. Prvi ima napis »temeljna načela« ²³⁶ in podaja le vsebino kan. 1322—1325. Drugi z naslovom »pouk o veri« ²³⁷ se deli na osem pododdelkov brez napisov: prvi govori o predšolski vzgoji otrok, drugi o šoli, tretji o verouku, četrti o pridigi, peti o krščanskem nauku, šesti o velikonočnem spraševanju, sedmi o misijonih in duhovnih vajah in osmi končno o cerkvenih določbah glede tiska.

O predšolski vzgoji otrok, kateri je tudi sicer posvetil škof Jeglič izredno veliko pozornost, ²³⁸ tretja njegova sinoda ne vsebuje, kakor je razumljivo, kakih pravnih določb razen kan. 1113, marveč le vzgojna in katehetična navodila. V zakonik pa takšna navodila ne spadajo in zato jih pričujoči zakonik ni sprejel. V odstavku o šoli je tretja Jegličeva sinoda izpisala zadevne sklepe katoliškega shoda v Ljubljani, ki je bil v avgustu l. 1923. ²³⁹ Novi zakonik tega ni sprejel, ker so zadevni kan. 1327—1383 iz titula de scholis dovolj jasni in natančni. Glede ostalih odstavkov iz oddelka pouk o veri se tretja sinoda krije z novim zakonikom, samo da ne vsebuje le pravnih določb, marveč tudi nepravna navodila in vzpodbujanja. O delu za misijone med pogani in za cerkveno edinost ter o dušnopastirski skrbi za izseljence, o čemer tudi govori novi zakonik v tem poglavju, razpravlja tretja Jegličeva sinoda v posebnem poglavju, ki ima naslov »Nekatere posebne skrbi«. ²⁴⁰

V poglavju o cerkvenem učiteljstvu je novi zakonik uvedel nekatere novosti, ki jih bomo omenili pri pregledu njegovih odstavkov.

1. O pridiganju (čl. 497—506).

Pridiganje je tako zelo važen del dušnega pastirstva, da je razumljivo, če škofijske zakonodaje navzlic temu, da že kan. 1337—1348 vsebujejo precej določb o njem, ne morejo molče mimo njega. Razlikovati moramo pri pridiganju pravne določbe od ostalih navodil. Razume se, da bomo v zakoniku iskali le prve; o homiletičnih navodilih bo govorila pastoralna instrukcija. Pravne določbe o pridiganju so zelo pomembne; saj je pridiganje uradno oznanjevanje božje besede. Nepravilnosti, ki bi se pri pridiganju godile, morejo imeti zelo kvarne posledice. Zato je pač umevno, da so zadevne določbe precej stroge in natančne.

Zakonik prinaša določbe o tem, a) kdo sme in mora pridigati (čl. 497—498), b) kdaj naj bo pridiga (čl. 499—501), c) kaj se sme

²³⁵ Str. 92—108.

²³⁶ Str. 92/3.

²³⁷ Str. 93—108.

²³⁸ Glej njegovo prvo sinodo str. 9—12, drugo str. 75—84 in v pastoralni instrukciji ves drugi del, ki vsebuje na 73 straneh »Kratko navodilo staršem o verskem pouku majhnih otrok«. V tej instrukciji omenja škof Jeglič tudi svojo knjižico »Staršem. Pouk o vzgoji«. Navodilo iz instrukcije spominja tudi v tretji sinodi.

²³⁹ Ni pa spomnila na kan. 1327—1383 iz titula »de scholis«.

²⁴⁰ Str. 146—154.

in mora pridigati (čl. 502—504), č) kako se naj pridigar pripravlja (čl. 505) in d) kako se pridiganje kontrolira (čl. 506).

a) Čl. 497, odst. 1, opozarja da spada pridiganje med redne župnikove dolžnosti; s kan. 1344, § 2 opominja, da morajo župniki pridigati sami. Za stalno (habitualno) župnik pridiganja ne sme prepušiti komu drugemu, če nima upravičenega razloga, ki ga je škof odobril. Čl. 497, odst. 2 pa določa, da izvršujejo kaplani in drugi pomožni dušni pastirji pridigarsko službo pod nadzorstvom in odgovornostjo župnika. Določba je sama po sebi razumljiva; saj pravi kan. 476, § 7 o kaplanu: »Subest parochio, qui eum paterne instruat ac dirigat in cura animarum, ei invigilet.« Potrebna pa je zaradi tega, ker so se Jegličeve sinode tako izražale, kakor da so župniki in kaplani v isti vrsti²⁴¹ in se je tudi razvila praksa, da se župniki večkrat ne menijo dosti za to, kako kaplani pridigujejo, še manj pa se čutijo odgovorne za njihovo pridiganje.

Čl. 498 v prvem odstavku ponavlja kan. 1337, po katerem smejo pridigati le duhovniki, ki jim je krajevni ordinarij dal dovoljenje.²⁴² Po kan. 1342 more škof dovoliti pridiganje redno le duhovnikom in diakonom; ostalim klerikom pa le za posamezen primer iz posebnega pametnega razloga. Po našem zakoniku se daje pravica pridigati redno le duhovnikom. V drugem odstavku pa dostavlja čl. 498, da duhovnik iz tuje škofije ne sme pridigati brez dovoljenja tukajšnjega krajevnega ordinarijata. Za dovoljenje, ki mora biti pismeno, poskrbi župnik oziroma rektor cerkve, v kateri bo pridiga. Določba, da mora biti dovoljenje pismeno, je nova, ostale so v kan. 1341.

b) Druga Jegličeva sinoda je v odst. »de ordine concionum«²⁴³ odredila, kdaj in kako se vrši pridiga. Ta red je tretja Jegličeva sinoda znova potrdila.²⁴⁴ Naslednji člani novega zakonika ta red povzemajo z nekaterimi spremembami.

Po čl. 499, odst. 1 mora biti pridiga ne le v nedelje in zapovedane praznike, kakor to ukazuje kan. 1344, § 1, marveč tudi na odpravljene praznike, ki se še slovesno praznujejo. Pridiga mora biti na vse te dni pri obeh božjih službah. Bilo je tako že dosedaj.²⁴⁵ Drugi odstavek čl. 499 pa določa, da pridiga odpade na božični praznik, na veliko noč in na praznik sv. Rešnjega Telesa. Po običaju je odpadla pridiga na te dni in ponekod še na binkoštno nedeljo že dosedaj. Na praznik sv. Rešnjega Telesa je dosedaj odpadla ponekod pridiga le pri tisti maši, po kateri je bila procesija, sedaj pa odpade pri obeh mašah.

Kan. 1345 izraža željo, da bi bila v nedeljah in zapovedanih praznikih pri vseh mašah, ki se jih verniki udeležujejo, kratka homilija ali pridiga. Po istem kanonu more škof izdati primerne uredbe,

²⁴¹ Prim. tretja Jegličeva sinoda 39, 99.

²⁴² Komu se da dovoljenje, gl. čl. 36—41 in BV 1940, 200/1.

²⁴³ Str. 28/29.

²⁴⁴ Str. 97.

²⁴⁵ Tretja Jegličeva sinoda je pomotoma izpustila odpravljene praznike, ki se še slovesno praznujejo, ko je določila: »Vsi duhovniki, nameščeni po župnijah, pridigujejo vsako nedeljo in vsak zapovedan praznik« (str. 97).

ki se jih morajo držati vsi duhovniki, tudi izpod njegove oblasti izvzeti redovniki. Oprt na navedeni kanon določa čl. 500: »Če so v cerkvi ob nedeljah in praznikih navadno tudi druge sv. maše in se jih udeležuje več ljudi, ki ne bodo pri redni božji službi, mora biti pri vsaki teh maš po evangeliju kratka homilija, ki naj traja pet do sedem minut. To homilijo naj ima redno mašnik sam. Pred njo ne moli kake molitve, marveč začne takoj z branjem evangelija. Za mesto Ljubljano uredi vprašanje, kdaj in kje naj bodo te homilije, škofijski ordinariat posebej.« Tretja Jegličeva sinoda je imela o tej stvari nejasno določbo, ki se je glasila: »Kjer je duhovnikov več, poskrbe za pridigo pri vsaki božji službi, bodisi v župni cerkvi, bodisi na podružnici.«²⁴⁶ Hkrati pa je ta sinoda določala: »Po mestih in trgih je razen službe božje ob šestih in desetih (ali devetih), pri kateri je pridiga, še med tem časom kaka sv. maša. Ako prihaja k tej sv. maši precej vernikov, naj župnik poskrbi, da dotični duhovnik pri tem svetem opravilu prečita sv. evangelij in mu naveže kratko homilijo (kan. 1345).«

Kdaj je med službo božjo pridiga, je določila druga Jegličeva sinoda.²⁴⁷ Novi zakonik je sprejel isti red. Razlika je le ta, da se sedaj moli po pridigi le en Očenaš, Zdravamarija in Čast bodi (čl. 501), prej pa so smeli²⁴⁸ moliti več Očenašev in še dejanja čednosti. Slednje se je opustilo zaradi tega, da je mogoče skončati vso službo božjo v eni uri. Čl. 501 iz istega razloga tudi določa, naj pridiga redno traja dvajset minut.²⁴⁹

c) Glede vsebine pridig opozarja čl. 504 na kan. 1347 in na okrožnico Benedikta XV. Humani generis z dne 15. junija 1917.²⁵⁰ Prepoveduje pa govoriti na prižnicah o zgolj svetnih in osebnih zadevah, zlasti pa o političnih. Podrobneje govore o tej stvari pastoralna navodila.²⁵¹

Pridigati se mora ves krščanski nauk; ves mora priti na vrsto v petih letih (čl. 502, odst. 1). Druga Jegličeva sinoda je določala, naj bi prišel ves krščanski nauk na vrsto v petih ali šestih letih.²⁵² Isto določbo je ponovila tretja sinoda.²⁵³ Druga in tretja Jegličeva

²⁴⁶ Str. 97. — Ze druga Jegličeva sinoda je za kraje, kjer so imeli tudi tretjo mašo, izrazila željo, da bi se tej maši pridružila desetminutna pridiga (str. 28).

²⁴⁷ Str. 28/9.

²⁴⁸ »... orat Pater Ave, semel vel pro circumstantiis etiam saepius.« (Druga Jegličeva sinoda 29).

²⁴⁹ Druga Jegličeva sinoda je določala: »missa et concio spatio unius horae absolvantur, exceptis diebus festivis, in quibus ad horam cum dimidia extendi possunt« (str. 29).

²⁵⁰ Prevod glej v pastoralnih instrukcijah te sinode.

²⁵¹ Glej o tem prvo Jegličevo sinodo 156—159, in tretjo sinodo 99.

²⁵² »Curent animarum pastores, ut decursu temporis, fors decursu 5 vel 6 annorum omnes doctrinae fidei et morum saltem principales, ab illis pertractentur« (str. 28).

²⁵³ »Naj si vsak pridigar tvarino tako razdeli, da bo v petih ali šestih letih obdelal vse glavne resnice« (str. 98). — Prva sinoda je določila le, »ut intra certum terminum v. gr. quovis quadriennio, vel quinquennio omnes veritates... proponantur« (str. 158).

sinoda sta ukazovali vsako leto tri mesece katehetične pridige.²⁵⁴ Vse tri njegove sinode so priporočale liturgične pridige.²⁵⁵ Kako pa si snov za pridige razdeli, je bilo prepuščeno vsakemu dušnemu pastirju posebej. Novi zakonik pa je to stvar spremenil. Čl. 502, odst. 2 namreč določa: »Škof bo na predlog homiletičnega sveta proti koncu vsakega leta v Škofijskem listu objavil snov pridig in njih zapovrstni red za prihodnje leto. Vsi pridigarji se morajo držati tako določene snovi in nje zapovrstnega reda.« Prav tako bo škof na predlog homiletičnega sveta določil šmarnična berila, oziroma snov za šmarnične govore (čl. 503). Pri sestavljanju snovi za pridige in njih zapovrstnega reda se bo homiletični svet oziral tudi na predloge dekanijskih konferenc (čl. 502, odst. 3).

Razlogov za to določbo je več. Dušno pastirstvo se bo opravljalo v škofiji bolj enotno in smotrno, če bo pridiganje iz skupnega središča dirigirano. Naš čas zahteva, da se dušno pastirstvo izvršuje kar najbolj smotrno. Cerkevna uprava mora storiti vse, da se to doseže. V uvodu smo že rekli, da je pridiganje zelo važen del dušnega pastirstva. Zato je na dlani, da ne sme biti prepuščeno dobri volji posameznega dušnega pastirja. Skušnja uči, da se tu in tam pridiga le zato, da se pridiga, brez pravega konkretnega cilja. Določbe, naj pride ves krščanski nauk v petih ali šestih letih na vrsto, niso povsod izpolnjevali. Marsikdo si s to določbo ni vedel dosti pomagati. Doba petih ali šestih let je bila tudi predolga, ker se v tem času že mnogi dušni pastirji izmenjajo; tako ni bilo prave kontinuitete. Marsikateri dušni pastir je tudi izgubil veliko časa s premišljevanjem, kaj naj bi pridigal. Tako je prišlo do tega, da so se mnogi zatekali k tiskanim pridigam, ki so bile včasih primerne, večkrat pa tudi ne. Namesto škofijskega ordinariata so vodili pridigarje tiskani vzorci, ki dostikrat niso bili vzorni.

Določba, ki predpisuje enotno snov in zapovrstni red pridig, ne bo preveč omejevala pridigarjev. Prvič bo homiletični svet sestavljal snov in red tudi po predlogih dekanijskih konferenc; tako bo v živem kontaktu z dušnimi pastirji na terenu. Drugič pa more in mora vsak pridigar snov obdelati po svoje, prikladno poslušalcem, katerim govori. Vsak količkaj spreten pridigar bo mogel v tem okviru povedati svojim poslušalcem vse, kar bo imel za potrebno.

Če bo homiletični svet pravilno izvrševal dolžnost, ki mu jo gornja določba nalaga, ne more biti pravih pomislov proti gornji določbi, pač pa bo imela močno ugodne učinke. Priznati pa je seveda treba, da ta naloga homiletičnega sveta ne bo lahka.

č) Sam po sebi je razumljiv čl. 505, ki določa, da se mora vsak pridigar na pridigo vestno pripravljati. Prva Jegličeva sinoda je tudi določala, da morajo mladi duhovniki deset let vse pridige pismeno izdelovati ali v celoti ali vsaj tako, da pišejo dispozicije.²⁵⁶ Poznejši

²⁵⁴ Druga sinoda 29, tretja 97/98.

²⁵⁵ Prva 175/8; druga 28; tretja 98.

²⁵⁶ Str. 159.

Jegličevi sinodi te določbe nista več omenjali in tudi novi zakonik je ni sprejel, čeprav se seveda vsem pridigarjem močno priporoča, da bi izdelovali pismene osnutke za svoje govore. Snov za pridige morajo cerkveni govorniki obdelovati na podlagi sv. pisma, spisov cerkvenih očetov, priznanih bogoslovnih učbenikov in del temeljitih bogoslovnih pisateljev (čl. 505, odst. 2), skratka na podlagi solidnega bogoslovnega nauka (prim. čl. 13, odst. 1).

d) Čl. 506 govori o posebni knjigi o pridigah. Vse tri Jegličeve sinode so naročale, naj vodijo pridigarji poseben zapisnik o pridigah. Prva in druga sinoda sta naročala tako knjigo v zvezi z razdelitvijo vse snovi na več let, kakor smo zgoraj omenili.²⁵⁷ Tretja sinoda pa jo je ukazovala samostojno.²⁵⁸ Voditi je moral tako knjigo vsak pridigar zase²⁵⁹; bila pa je predmet kanonične vizitacije.²⁶⁰

Novi zakonik je določbe o tej knjigi precej spremenil. Imeti mora tako knjigo vsak župnijski urad. Vanjo mora župnik vpisati svojo pridigo, kaplan in drugi duhovniki, ki morda v župniji pridigujejo, pa svoje. Vpiše se datum pridige in snov, ki se je obravnavala. Po čl. 513 se vpisujejo v to knjigo tudi krščanski nauki, in sicer se vpiše: kdo je imel krščanski nauk, kaj je razlagal in kolikšna je bila udeležba. Arhidiakoni in dekani morajo pri vizitacijah pregledati to župnijsko knjigo o pridigah (čl. 506).

Iz gornjih določb je razvidno, da se knjiga o pridigah ukazuje zaradi kontrole. Veljavne določbe so bolj smotrne, kot so bile prejšnje; zato bodo svoj namen lažje dosegale.

Pridiganje je, kakor smo že dvakrat omenili, zelo važen del dušnega pastirstva; zato ne bi bilo prav, če bi bilo brez nadzorstva. Dejansko pa je bilo dosedaj tako, da pridiganja ni nihče nadziral. Župnijska knjiga o pridigah v zvezi z enotnim pridigarским programom, ki o njem govori čl. 502, bo mogla pomeniti v tej stvari koristno reformo, oziroma vsaj nje začetek, zakaj po našem mnenju bo s časom moralo priti do tega, da se bo nastavil poseben nadzornik za pridigarsko službo. Kanonične vizitacije, kakršne so danes, namreč pridiganja ne zajamejo.

²⁵⁷ »Ad hunc finem (da bodo pridige sistematične in bodo prišle vse verske resnice na vrsto) efficacius obtinendum ordinamus: 1. ut in singulis parochiis vel capellaniis adsit liber, ubi tum a parochio, tum a cooperatore thema concionum notetur, ita ut quovis inspicienti clarescat, quatenam fidei veritates fuerint iam expositae, quatenam praetermissae« (Prva sinoda 158/9).

²⁵⁸ »Curent animarum pastores, ut decursu temporis, fors decursu 5 vel 6 annorum omnes doctrinae fidei et morum saltem principaliores, ab illis pertractantur; quapropter thema cum dispositione in speciali libro describatur, in quo pro qualibet dominica et pro quolibet festo unum folium praesto sit« (Druga sinoda 28).

²⁵⁹ »Vsak gospod naj ima primeren zapisnik vseh pridig. Iz zapisnika naj bo razvidno, o čem je govoril, naj bo razvidna glavna razdelitev govora. Dekan in škof bosta ob priliki kanonične vizitacije na vsa ta določila pazila« (str. 99).

²⁶⁰ Določba v prvi sinodi je nekoliko nejasna; prim. op. 257.

²⁶⁰ Prva sinoda 159; tretja sinoda 99.

2. O katehizaciji (čl. 507—517).

Kodeks govori v poglavju de catechetica institutione (kan. 1329—1336) o katehezi za otroke in za odrasle. V naših krajih razlikujemo krščanski nauk in verouk; prvi nauk pomeni katehetično poučevanje v cerkvi zlasti pri popoldanskem opravilu, drugi pa katehetično poučevanje v šoli. Zakonikov odstavek o katehizaciji se zato deli na dva dela; prvi z napisom »v cerkvi« govori o krščanskem nauku, drugi pod naslovom »v šoli« pa o verouku.

a) **Krščanski nauk.** O krščanskem nauku je dosti obširno razpravljala druga Jegličeva sinoda.²⁶¹ O njem pravi, da je velikega pomena, nič manjšega kot pridige.²⁶² Krščanski nauk v nedeljah in praznikih popoldne, ki je v tej škofiji ukazán, se tudi vrši — tako ta sinoda — toda »vgnedzili so se razni nedostatki«;²⁶³ zato je izdala določbe, ki naj ga reformirajo,²⁶⁴ »ut defectus emendari atque institutio ipsa universalior evadere possit«.²⁶⁵ Tretja Jegličeva sinoda je tudi imela nekaj določb o krščanskem nauku,²⁶⁶ ki jih je uvajala s stavkom: »V smislu cerkvenih zapovedi je v naši škofiji navada, da se ob nedeljah popoldne razlaga krščanski nauk kar po vrsti, kakor je predložen v katekizmu.« Te določbe pa se le malo razlikujejo od onih v drugi sinodi.²⁶⁷

Pri razpravljanju o osnutku novega škofijskega zakonika, pa tudi že prej, so se slišali glasovi, naj bi se krščanski nauk v nedeljah in praznikih popoldne odpravil ali vsaj močno skrčil ali pa naj bi postal fakultativen. Za ta predlog so navajali več razlogov. Obisk krščanskega nauka je po mnogih župnijah slab, so trdili, in postaja leto za letom slabši. Težko je najti primerno uro za krščanski nauk. Ponekod so uro premikali od zgodnje popoldanske do pozne večerne, a niso mogli najti primerne časa. Razgibano društveno življenje tudi po verskih in katoliških društvih se ne da spraviti v sklad s krščanskim naukom ob nedeljah in praznikih popoldne. Krščanski nauk, so predlagali nekateri, naj bi se prenesel na popoldanske ure; nadomestil naj bi pridige, ker je sistematični krščanski nauk dosti bolj koristen kot običajne pridige in je škoda, ker se popoldne le malo ljudi udeležuje krščanskega nauka. Popoldnevi v nedeljah in praznikih pa naj bi se prihranili za sestanke verskih društev. Drugi so zopet predlagali, naj bi se krščanski nauk odpravil v poletnih mesecih.

Vsi ti in podobni razlogi niso mogli nagniti zakonodavca, da bi bil krščanski nauk odpravil ali skrčil ter tako prelomil z zelo staro prakso. Čeprav je resnično, da zanimanje za krščanski nauk pri ljudeh pojema, vstaja vendar vprašanje, če je odprava krščanskega

²⁶¹ Na dveh mestih: prvo ima naslov »de ordine catechesis dominicalis« (str. 29—31), drugo pa »de dominicali institutione catechetica« (str. 67—68).

²⁶² Str. 29.

²⁶³ Str. 67.

²⁶⁴ Str. 29.

²⁶⁵ Str. 29.

²⁶⁶ Str. 99/100.

²⁶⁷ Prim. BV 1938, 273, op. 91.

nauka primerna. Ali ne bo škoda, če se krščanski nauk odpravi, še večja?

Naš zakonik je krščanski nauk ob nedeljah in praznikih ohranil, njegovo pomembnost močno naglasil ter uvedel nekatere spremembe.

Čl. 507 določa, da mora biti vsako nedeljo in praznik v župnijskih cerkvah krščanski nauk, razen tiste tri praznike, ko ni dopoldne pridige. S to določbo je poudarjeno, da je glavni del popoldanske službe božje krščanski nauk, ne pa litanije ali kaka druga pobožnost. Krščanski nauk ne sme nikoli odpasti. Če je določena še kaka druga pobožnost, n. pr. križev pot, ali če so litanije pete, se pač krščanski nauk skrči od dvajset minut, kakor običajno traja, na deset minut, a odpasti ne sme (čl. 512). Po določbi druge Jegličeve sinode je krščanski nauk odpadel na zapovedane praznike in na nedelje, »*quae maiorem solemnitate prae se ferunt*«;²⁶⁸ tretja Jegličeva sinoda pa je določala, da izostane krščanski nauk ob zapovedanih praznikih.²⁶⁹

Ura, kdaj naj bo krščanski nauk, je določena, kot pravi čl. 507, odst. 2, po krajevnem običaju. Spremembo dovoljuje ordinarij na predlog dekanijske konference. Druga sinoda je določala le, da se vrši krščanski nauk hora statuta;²⁷⁰ tretja o uri ni imela določbe.

Čl. 508 določa, da ima skrb za krščanski nauk župnik. Krščanske nauke ima župnik sam ali pod njegovim vodstvom kaplan. Povabi naj župnik k sodelovanju tudi druge duhovnike, ki bivajo v njegovi župniji. Ti naj se pozivu radi odzovejo. Vse te določbe so nove.²⁷¹

Ker je »kateheza v cerkvi tudi danes silno važna«, kot pravi čl. 508, odst. 3, je razumljiva določba, da se morajo dušni pastirji za krščanski nauk skrbno pripravljati in truditi, da napravijo krščanski nauk privlačen (čl. 509, odst. 1). Organizacije Katoliške akcije in verska društva morajo agitirati za udeležbo pri krščanskem nauku in jo tudi organizirati (čl. 509, odst. 2). O skrbi, kako izpolniti krščanski nauk in zvečati udeležbo, je razpravljala tudi druga Jegličeva sinoda.²⁷²

Po čl. 510 se pri krščanskem nauku redno razlaga katekizem v zvezi z zgodbami sv. pisma. Na vrsto morajo priti vsi deli katekizma. Meseca maja je namesto krščanskega nauka šmarnično berilo ali govor. V poletnih mesecih se more razlaganje katekizma nadomestiti z branjem in razlaganjem sv. pisma nove zaveze, z razpravljanjem aktualnih verskih vprašanj in z razlaganjem Katoliške akcije. Da bodo verniki mogli slediti krščanskemu nauku, se jim priporoča, da si oskrbe katekizem in žepno izdajo sv. pisma nove zaveze (čl. 511). Razlaganje katekizma mora biti primerno večini udeležencev (čl. 510, odst. 1). Krščanski nauk traja redno dvajset

²⁶⁸ Str. 31.

²⁶⁹ Str. 100.

²⁷⁰ Str. 30.

²⁷¹ Tretja Jegličeva sinoda se je nejasno izražala, češ, da ima krščanski nauk dušni pastir (str. 99/100); po drugi Jegličevi sinodi je imel krščanske nauke župnik, kaplan le »*si parochus viribus defecerit*« (str. 68).

²⁷² Str. 68.

minut; potem so litanije pred izpostavljenim Najsvetejšim. Če je določena še kak pobožnost, se skrči krščanski nauk na deset minut (čl. 512).

Dosedanje določbe se od teh v čl. 510—512 v marsičem razlikujejo. Po določbi druge Jegličeve sinode se je morala vsa snov krščanskega nauka obravnati v šestih letih, in sicer so prva štiri leta razlagali tako imenovani Veliki katekizem, peto leto pa Zgodbe sv. pisma stare zaveze in šesto leto Zgodbe sv. pisma nove zaveze (evangelije in apostolska dela).²⁷³ Tretja Jegličeva sinoda pa je imela nejasno določbo: »Dušni pastir si tvarino tako razdeli, da v petih ali šestih letih obrazloži ves katekizem. Bolj točno naj razloži svetopisemsko zgodovino starega in novega zakona.«²⁷⁴ Obe sinodi, zlasti pa druga, popisujeta način, kako naj se krščanski nauk razlaga.²⁷⁵ Po katehezi je ukazovala druga sinoda skupno ponavljanje nekaterih resnic in molitev;²⁷⁶ tretja ni tega več omenjala. Druga sinoda je določala, da naj popoldansko opravilo, to je krščanski nauk s ponavljanjem in litanijami, ne traja nad eno uro;²⁷⁷ tretja sinoda je ukazovala, »naj se pouk ne razteza nad pol ure«.²⁷⁸

Če te določbe primerjamo z novimi, se pokaže, da so nove dosti bolj gibljive in da duhu časa bolj ustrezajo kot prejšnje. Dušni pastirji bodo mogli po teh določbah napraviti krščanski nauk dosti bolj privlačen, kot je mogel biti prej.

Ker je versko znanje danes vernikom dosti bolj potrebno, kot je bilo v prejšnjih časih, zato naj po čl. 514 dušni pastirji prirejajo verska predavanja o aktualnih verskih vprašanjih. Ta predavanja se vrše zunaj cerkve. Biti pa morajo sistematično izbrana in skrbno pripravljena. Homiletični svet ima na skrbi, da organizira ta predavanja. Določba o teh predavanjih je nova, a zelo primerna.

Čl. 515, odst. 1, priporoča krščanski nauk pri podružnicah in po vaseh zlasti v postnem času. Če pa v postnem času ni mogoče imeti ta pouk, naj bi bil v poletnih nedeljah popoldne.

Na verska poučevanja polaga novi zakonik, kakor je videti, veliko važnost. Poleg določb o pridiganju in katehizaciji v cerkvi moramo omeniti še določbo čl. 266, a), ki ukazuje bratovščino krščanskega nauka.

Čl. 515, odst. 2, omenja tako zvano »velikonočno spraševanje«, in sicer pravi o njem, da »se vrši, kakor je bilo doslej v navadi«. To spraševanje (examen paschale) je po zgledu v drugih škofijah uvedel v ljubljanski škofiji škof Karel Herberstein. Aktom njegove ljubljanske generalne sinode z dne 20. junija 1774 je dodan

²⁷³ Str. 30.

²⁷⁴ Str. 99.

²⁷⁵ Druga sinoda 30; tretja 99/100.

²⁷⁶ »Post catechesim sacerdos cum populo repetit illa capita doctrinae christianae, quae omnibus scitu necessaria sunt atque ad finem libri impressa inveniuntur; quae capita in quatuor partes dividantur, ut qualibet dominica una tantum pars pie pronuntietur; postea catechesis cum Pater et Ave concluditur« (str. 30).

²⁷⁷ Str. 30.

²⁷⁸ Str. 100.

vizitacijski dekret, ki je bil izdan nekaj let prej, a na tej sinodi znova promulgiran.²⁷⁹ Dekretu je sinoda dodala obrazec, po katerem se je moglo to spraševanje opraviti.²⁸⁰ Obrazec obsega nič manj kot 125 vprašanj iz celega katekizma.²⁸¹ »Ordo cultus divini publicatus 1827«

²⁷⁹ Dekret se začneja takole: »Cum rudis populus, praesertim in locis a Parochia longe dissitis ac in montium angulis latitans catecheticis sermonibus et verbi Dei praedicatione in rebus fidei ad salutem obtinendam necessariis aut sufficienter edoceri nequeat aut quae didicit ob raram perceptorum recollectionem facillima iterum, nisi speciali curatorum solitudine sublevetur et colloquio, oblivione omittat: Illud omni laudis encomio dignum paschale examen, quod in alienis diocesibus divino instinctu jam introductum haud immerito censemus, tamquam certum ac optimum ad discutendas ignorantiae tenebras remedium in hac etiam Labacensi Dioecesi introducere necessarium duximus.

Quare serio mandamus ac volumus, quatenus omni anno dictum examen paschale in parochiis instituat, illudque ante tempus paschalis confessionis cum parochianis absolvat, eo quod peragentes seu peragere hanc confessionem volentes schedulam tamquam testimonium facti examinis confessario exhibere debeant, secus ab eodem non obtenturi aliam paschalis nimirum confessionis peractae.

Ut autem omnis inordinatio evitetur ac confusio nec nimis multi, nec nimis pauci convenient, designationem aliquam, ac determinationem, quae nimirum vicinities hac, quae altera, quae tertia, aut quarta die convocandae sint, fieri, eam populo ex cathedra promulgare oportebit. Designatio tamen huiusmodi adeo discreta sit, ut semper aliqui domi relinquuntur, qui interea oeconomiae invigilare, et necessariis laboribus possunt incumbere.

Cuilibet vero examinato sive adulto sive parvulo (nam omnes a primo usque ad ultimum huic examini subjectos esse volumus), si bene subsisterit, schedula cum approbatione peracti examinis ab examinante exhibenda est, quam quilibet examinatus interea diligenter custoditam ad confessionem paschalem comparens consignare debet confessario ejusdem loco aliam, ut iam dictum est, factae paschalis confessionis schedulam a confessario recepturus, quam si exhibere non poterit, tamquam ignorans respiciendus, a sacra communione arcendus ac ad examen tam diu citandus erit, donec in scitu necessariis perfecte instruantur« (Decreta in synodo generali dioecesis Labacensis anno ab Incarnatione Jesu Christi MDCCCLXXIV mense Junio 20 in ecclesia cathedrali Sancti Nicolai Epi et Confessoris clero in dioecesi sua Labacensi constituta et eidem ex Carniolia et Superiori Carinthia, ex Styria et inferiori Carinthia convocato promulgata) (v ljub. škof. arhivu).

²⁸⁰ »Methodus examinis paschalis.« Po tem obrazcu so morali duhovniki tudi med letom ljudi poučevati. Na koncu vprašanj je namreč določba: »Et haec sunt, super quibus homines rudes in examine paschali examinare possunt et debent: quae si curates saepius per annum proposuerit ac (prout facile est) per textus, per diversas similitudines prudentes et ad captum faciles, per Sanctorum Patrum sententias explanaverint (!), etiam rustici et homines rudes non sine magna curati consolatione capere poterunt.«

²⁸¹ Prva vprašanja so bila naslednja:

Q. Credisne in Deum? — R. Credo.

Q. Quid intelligis hoc verbo Deus, seu quid putas, est Deus? — R. Deus est omnium rerum principium sine principio omni, hinc est aeternus, omnipotens, omniscius, sapientia, charitas et justitia ipsa.

Q. Quid adhuc? — R. Est coeli et terrae Dominus, in ejus manibus est nostra vita et mors, corpus et animus, ab illo omne, quo sumus et habemus, recipimus.

Q. Quid adhuc? — R. Est largissimus omnis boni remunerator et justissimus malorum punitor et vindex.

U. Ubi putas existere Deum? — R. Ubique in omni loco, est enim purissimus et perfectissimus Spiritus.

ima v dodatku znova določbe o velikonočnem spraševanju.²⁸² Pozneje je izdal o tem novo instrukcijo škof Krizostom Pogačar.²⁸³ Druga Jegličeva sinoda je govorila o tem spraševanju v odstavku »de paschali institutione catechetica«; ²⁸⁴ nekaj določb o njem ima tudi tretja Jegličeva sinoda.²⁸⁵

Namen velikonočnega spraševanja ne opisujejo našteti viri enako. Po Herbersteinovi določbi je velikonočno spraševanje imelo biti »certum ac optimum ad discutiendas ignorantiae tenebas remedimo«, sredstvo, kako vernike pripraviti do tega, da bi se učili krščanskega nauka.

Po drugi Jegličevi sinodi pa je namen velikonočnega spraševanja: 1. izpopolnitev knjige »status animarum«; 2. delno ponavljanje katekizma in 3. pouk v aktualnih vprašanih in 4. priprava na vreden prejem zakramentov.²⁸⁶ Tretja Jegličeva sinoda končno je namen te ustanove takole označila: »Za pouk v katekizmu in za vzpodbujanje krščanskega, nadnaravnega življenja more biti prav koristno velikonočno spraševanje«.²⁸⁷ »Status animarum« pa naj po tej sinodi župnik izpopolnjuje, ko pobira listke o opravljeni velikonočni spovedi,²⁸⁸ torej že po opravljenem velikonočnem spraševanju.

Q. Possesne te aliquo modo abscondere, ne a Deo videaris? — R. Nequaquam.

Nato slede vprašanja o presv. Trojici, o Kristusu, o njegovem odrešenju in zasluzenju. Med njimi je vprašanje: Q. Redemitne etiam Turcas et Paganos. — R. Pro omnibus mortuus est. — Q. Debetne Deus gratiam suam dare omnibus? — R. Non: sed cui, quando et quomodo vult. — Nato slede vprašanja o zakramentih; natančna so zlasti vprašanja o zakramentu pokore in sv. Rešnjega Telesa. — O obhajilu sta med drugimi tudi naslednji vprašanja: Q. Quae dispositio requiritur ad communionem? — R. Ut homo sit in statu gratiae, hoc est, ex parte animae requiritur, ut homo sit mundus ab omni gravi peccato, neque delectationem habeat de veniali, cum etiam illud respiciat, ideo semper confessio praemittitur. Ex parte corporis, ut homo sit jejunus a media nocte, nisi sit graviter infirmus. Salubre etiam est, ut ante communionem quis eliciat actus fidei, spei et charitatis atque contritionis, illudque recipiat cum magna humilitate, modestia et devotione. — Q. Estne utile saepius communicare? — R. Imo utilissimum, sed homo debet esse dispositus, sine peccato, insuper debet habere sanctum ardorem internum saepius communicandi, ut semper uniatum et vivat amantissimo Deo suo, et pro frequentiori communionem debet consilio prudentis confessarii, uti non sibi soli fidet, ne in superbiam elatus in laqueum diaboli incidat: imo studeat, ut perdat omnem inclinationem etiam ad peccata venialia, ea evitare et se semper perfectionem reddere curet.

²⁸² Prim. Prvo Jegličevo sinodo 68.

²⁸³ L. 1882 (Diocesisblatt 1882, 186/7). Za l. 1881. je bilo za pastoralne konference določeno vprašanje o velikonočnem spraševanju. V tako zvani rešitvi pastoralnih konferenc (»Erledigung über die im Jahre 1881 abgehaltenen Pastoral-Conferenzen«) je bila prihodnje leto vstavljena tudi nova instrukcija o velikonočnem spraševanju.

²⁸⁴ Str. 68—72.

²⁸⁵ Str. 100—101.

²⁸⁶ »Finis huius examinis sit complementum libri »Status animarum«, repetitio partialis catechismi, institutio de variis obligationibus status respectu habito ad indigentias locales, ut fideles in vita christiana firmentur, contra varia pericula nostrae aetatis praemuniantur et ad fructuosam susceptionem Sacramentorum et Eucharistiae praeparentur« (str. 69).

²⁸⁷ Str. 100.

²⁸⁸ Str. 101.

Način sam, kako se to spraševanje vrši, se ni dosti spremenil. Le to je omeniti, da je bilo po Herbersteinovi določbi pravo spraševanje, zdaj pa se sprašuje le mladina; starejšim pa župnik le bolj razlaga potrebne nauke. Po Herbersteinovi določbi je bilo spraševanje strožje,²⁸⁹ kot je danes.

Omenjeni vizitacijski dekret škofa Herbersteina razlikuje dvojne »listke« (schedula), namreč spričevalo o opravljenem velikonočnem spraševanju in spričevalo o opravljeni velikonočni spovedi (»spovedni listki«)²⁹⁰ Spričevalo o opravljenem velikonočnem spraševanju je uvedel škof Herberstein. Spovedni listki pa so veliko starejši. Omenjajo se že za škofa Hrena, ki je l. 1610. naročil ljubljanskemu generalnemu vikarju, naj zahteva od meščanov listke o spovedi in sv. obhajilu.²⁹¹ Spričevalo o velikonočnem spraševanju je moral vernik izročiti spovedniku ob velikonočni spovedi in je od njega prejel spričevalo o opravljeni velikonočni spovedi, ki ga je potem izročil župniku. Za vernika, ki ni prinesel spričevala o velikonočnem spraševanju, sta določala Herbersteinov²⁹² in Pogačarjev²⁹³ dekret kazenske sankcije, čeprav ne oba enako; druga Jegličeva sinoda kake sankcije ni več omenjala.

Vprašalna pola za pripravo nove škofijske sinode, ki jo je ljubljanski škofijski ordinariat razposlal župnikom in kaplanom v začetku l. 1938., kakor smo že v uvodu omenili, je vsebovala tudi vprašanje o velikonočnem spraševanju in spovednih listkih. Po odgovorih na to vprašanje se da ugotoviti, da se velikonočno spraševanje vrši v 204 župnijah; 48 župnij (med njimi vseh 9 v mestu Ljubljana) nima ne spraševanja ne spovednih listkov; 67 župnij zunaj Ljubljane nima

²⁸⁹ O načinu, kako naj ravna duhovnik z verniki pri velikonočnem spraševanju, je imel navedeni Herbersteinov dekret tole določbo: »In examine paschali uti etiam in reliquis examinatores a quaestionibus inanibus, ridiculis, captiosis et enigmaticis omnimode absteineant, ignorantes contumeliosi et convitiis non afficiant, neque illis timorem incutiant, sed omnes in veritate, patientia et charitate paterno affectu ad addiscenda necessaria hortentur, instruant, maxime vero cum senioribus blande agant et, si opus esset, eos etiam separatim instruant.« Stvarno isto določbo je imela tudi Pogačarjeva instrukcija iz l. 1882.

²⁹⁰ Gl. op. 279.

²⁹¹ Prelesnik, Protireformacija na Kranjskem, Katoliški Obzornik 1901, 304.

²⁹² »Cui libet vero examinato sive adulto sive parvulo (nam omnes a primo usque ad ultimum huic examini subjectos esse volumus), si bene subsisterit, schedula cum approbatione peracti examinis ab examinante exhibenda est, quam quilibet examinatus interea diligenter custoditam ad confessionem paschalem comparens consignare debet confessario ejusdem loco aliam, ut iam dictum est, factae paschalis confessionis schedulam a confessario recepturus, quam si exhibere non potuerit, tamquam ignorans respiciendus, a sacrae communionis arcendus ac ad examen tam diu citandus erit, donec in scitu necessariis perfecte instruantur.«

²⁹³ »Kommt Jemand ohne Ausfragezettel zur Beicht, so soll ihm die Beichte abgenommen, aber auch nach dem Grunde gefragt werden, weshalb er nicht zum Examen erschienen. Es ist ihm das Versprechen abzunehmen, künftighin dieses nach Möglichkeit zu thun. Bekannten Renitenten darf zwar der Oster-Beichtzettel nicht verweigert werden, aber wohl die Absolution, falls er nicht versprechen wollte, künftighin diesbezüglich seine Pflicht zu thun« (Diöcesanblatt 1882, 186/7).

spovednih listkov.²⁹⁴ Dalje se razbere iz poročil, da se velikonočno spraševanje povsod vrši bolj v obliki katehetičnega pouka. Uspeh velikonočnega spraševanja je po poročilih zelo različen; v nekaterih župnijah je uspeh velikonočnega spraševanja prav slab, v večini župnij pa se opravlja to spraševanje z lepim uspehom. Manjšega pomena kot velikonočno spraševanje so v naših časih spovedni listki. O njih primernosti gornja poročila različno sodijo.²⁹⁵

Velikonočnega spraševanja ni kazalo odpraviti, kakor je iz povedanega razumljivo. Druga in tretja Jegličeva sinoda sta imeli o tem spraševanju precej obširne in primerne določbe. Ni bilo razloga, da bi se te določbe menjale, zlasti ker niso vse pravne, marveč je med njimi dosti pastoralnih navodil. Če imamo povedano pred očmi, je razumljivo, zakaj se novi zakonik glede velikonočnega spraševanja kratko izraža, da se vrši, kakor je bilo doslej v navadi (čl. 515, odst. 2). To se pravi: v tistih župnijah, kjer velikonočno spraševanje še imajo, naj ga obdrže. Ravnajo naj se po do sedaj veljavnih določbah. V smislu zakonodavčevih intencij je tudi, da bi v župnijah, kjer velikonočnega spraševanja ni več, pa je upanje, da bi se dalo zopet uvesti, z njim poskusili; vendar pa se ne ukazuje, da bi ga morali na novo uvesti. Zakonik omenja velikonočno spraševanje tudi v čl. 562, ki določa, naj župniki govore o dolžnostih, ki jih imajo verniki do Cerkev v imovinskem oziru, zlasti pri velikonočnem spraševanju. O spričevalu o opravljenem spraševanju kakor tudi o spričevalu o opravljeni velikonočni spovedi zakonik nima direktne določbe.

b) *Verouk*. V čl. 516 in 517 je obseženih par misli o poučevanju verouka v šoli. Tako naglašča čl. 516, da verouk v šoli ne sme biti le učni predmet, ampak mora tudi vzgajati za versko in moralno posebej še za nadnaravno življenje. Kako združiti ta dva namena (pouk in vzgojo) pri verouku, o tem govori katehetika. Čl. 517 opozarja katehete, naj se skrbno drže predpisanih učnih načrtov, naj navajajo učence z besedo in zgledom, da bodo živeli po naukih katoliške Cerkev, in naj v nemajo učence za pogostno prejemanje zakramentov, za ljubezen do Cerkev in za sodelovanje s cerkveno liturgijo. O cerkvenopravnem položaju katehetov pa razpravljajo čl. 210 do 218, ki smo si jih zgoraj ogledali.

Tretja Jegličeva sinoda je vsebovala v odstavku »veroučitelj« nekaj katehetičnih navodil;²⁹⁶ v prvi Jegličevi sinodi so bila ustrezna navodila pod naslovom *de sacerdote qua catecheta*.²⁹⁷ Novi zakonik pa je iz sistematičnih razlogov razložil odstavka o katehetih in verouku in je sprejel le pravne določbe ne pa tudi katehetičnih.²⁹⁸

²⁹⁴ Prim. O d a r, Iz uprave ljubljanske škofije 34—35.

²⁹⁵ O d a r, Iz uprave ljubljanske škofije 35.

²⁹⁶ Str. 44—46.

²⁹⁷ Str. 159—164.

²⁹⁸ Tretja Jegličeva sinoda ima v poglavju pouk v veri tudi odstavke, ki se začneja: »Katehetičen pouk se sedaj vrši v osnovnih in srednjih šolah. Ako bi pa zmagala tudi pri nas Bogu sovražna struja, ki je že skoraj ves svet obvladala in poriva vsak verski pouk in tudi duhovnika iz šole, potem

3. Misijoni in duhovne vaje (čl. 518—531).

Odstavek se deli na dva dela: prvi govori o misijonih (čl. 518 do 525), drugi pa o duhovnih vajah (čl. 526—531).

Misijoni. Med Jegličevimi sinodami je urejala misijone že prva²⁹⁹ in za njo tudi tretja, ki je razlaga kan. 1349.³⁰⁰ Novi zakonik prinaša nekaj novih določb o tej stvari.

Čl. 518 ponavlja določbo kan. 1349, da mora biti misijon vsaj vsako deseto leto. Dostavlja pa, naj med enim in drugim misijonom mine vsaj sedem let, »ker mora ostati misijon za župnijo nekaj izrednega.«³⁰¹ Tretja Jegličeva sinoda je določala, naj župnik »o pravem času naprosi misijonarje.«³⁰² Nova, veljavna določba v čl. 519 pa se glasi: »Verskonravstveni svet v škofijski kuriji bo vodil splošno statistiko o misijonih v škofiji; pazil bo, da se bo misijon v vsaki župniji vršil, in izdal podrobna navodila o misijonih. — Župniki, ki hočejo imeti misijon v svoji župniji, naj se eno leto poprej obrnejo na verskonravstveni svet z vlogo in mu sporoče, v katerem času žele misijon in kateri misijonarji naj bi prišli.« Do sedaj je bila skrb za misijone prepuščena samo župnikom. Smotrno vodstvo pa zahteva, da ureja misijone in vodi nadzorstvo nad njimi župnikom nadrejen organ škofijske kurije. Misijoni so namreč tako pomembno dušnopastirsko sredstvo, da jih osrednje vodstvo škofije ne sme spustiti iz svoje kompetence.

Čl. 520 in 521 vsebujeta podrobne določbe o tem, kako se mora misijon pripraviti. Te določbe so dosti bolj natančne, kot so bile dosedanje.³⁰³ Popolnoma nova pa je določba v čl. 521, odst. 2, da mora župnik verskonravstvenemu svetu in misijonarjem pred misijonom poslati poročilo o splošnem verskem in nravnem stanju župnije in o posebnih nevarnostih, ki so v župniji. Takšno poročilo, če je objektivno sestavljeno, more verskonravstvenemu svetu kakor tudi misijonarjem veliko koristiti.

Določbe v čl. 522, odst. 1 in 2, ki govorijo o tem, da naj misijon traja redno vsaj osem dni, kdaj naj se začne, kako se zaključi in da naj ga vodita vsaj dva misijonarja, so nove. Nov je tudi čl. 523, ki določa, naj nosi župnijska cerkev stroške za misijonarje. Čl. 524 in 525 govorita končno o tem, kako je treba izrabiti uspehe misijona. Tretja

bodo za duhovne pastirje, za župnike in njihove pomočnike obveljali kanoni 1329—1336. Kaj nalagajo?» (str. 95). Potem poda v šestih točkah kratko vsebino navedenih kanonov (str. 95—96). Izražanje sinode se ne ujema s kodeksom iuris canonici. Gornji kanoni že sedaj vežejo župnike, ne šele, če bi se razmere na slabše obrnile.

²⁹⁹ Str. 84. Ni pa ta sinoda misijonov šele uvedla, marveč jih je le na novo uredila.

³⁰⁰ Str. 101—102.

³⁰¹ Prva Jegličeva sinoda je določala, naj bi bil misijon vsako sedmo leto ali vsaj vsako deseto leto (str. 84). — Tretja pa je ponovila le določbo kan. 1349 (str. 101/102).

³⁰² Str. 102.

³⁰³ Prim. Tretjo Jegličevo sinodo str. 102, b.

Jegličeva sinoda je določala, naj se župnik dogovori z misijonarji, kaj mu bo treba storiti po misijonu,³⁰⁴ čl. 524 pa nasprotno sam našteva v šestih točkah sredstva, ki jih mora župnik uporabiti, da uspehi misijona čim dalje ostanejo. Tretja Jegličeva sinoda je tudi določala, naj se župnik dogovori z misijonarji glede ponovitve misijona,³⁰⁵ čl. 525 pa predpisuje, da mora biti prvo leto po misijonu ponovitev, ki se more izvršiti tudi v obliki duhovnih vaj za posamezne stanove.

Duhovne vaje. O duhovnih vajah do novega škofijskega zakonika v naši partikularni zakonodaji nismo poznali pravnih določb. Prva Jegličeva sinoda je pač omenjala sicer duhovne vaje za posamezne stanove, a le mimogrede kot nadomestilo za misijon ali za ponovitev misijona.³⁰⁶ Pastoralna instrukcija iz l. 1914. je obljubljala duhovne vaje za laiško inteligenco.³⁰⁷ Tretja Jegličeva sinoda je opisovala dejansko stanje glede duhovnih vaj v škofiji in navedla zadevni sklep katoliškega shoda v Ljubljani, ki se je vršil l. 1923.³⁰⁸

Novi zakonik je postavil duhovne vaje pod nadzorstvo verskonravstvenega sveta škofijske kurije. Ta svet bo vodil statistiko o duhovnih vajah in izdajal navodila o njih propagandi (čl. 527). Župniki in voditelji duhovnih vaj morajo vsake duhovne vaje vnaprej javiti gornjemu svetu, po duhovnih vajah pa mu sporočiti, kolikšna je bila udeležba (čl. 528).

Vernikom, zlasti članom cerkvenih organizacij se morajo prave, to je zaprte duhovne vaje močno priporočati kot redno sredstvo za pobudo duhovnega življenja. V cerkvenih organizacijah se morajo ustanoviti posebni fondi za duhovne vaje (čl. 526 in 529).

Poleg pravih duhovnih vaj so še druge verske prireditve, ki jim tudi včasih pravijo duhovne vaje, to so razne verske obnove, tri-dnevne in duhovna predavanja. O teh prireditvah določa čl. 530, da sicer ne morejo nadomestiti zaprtih duhovnih vaj, vendar pa so zelo koristne. Župniki naj poskrbe za take verske obnove, namenjene za posamezne stanove, zlasti v postnem času. Redno naj vodi take prireditve tuj duhovnik. O njih je treba obvestiti verskonravstveni svet.

Končno določa čl. 531, da morajo župniki vsako leto v postnem času preskrbeti za kakšno nedeljo ali praznik tuje spovednike in to prej oznaniti na prižnici.

Gornje pravne določbe o misijonih, duhovnih vajah in ostalih verskih prireditvah postavljajo omenjena dušnopastirska sredstva na mesto, ki ga morajo zavzemati v sodobnem dušnem pastirstvu. Uporabo teh sredstev ukazujejo ter jih podrejšajo nadzorstvu škofijske kurije. Do sedaj je bila uporaba teh sredstev, če izvzamemo misijone, fakultativna, njih način in metoda pa prepuščena dušnim pastirjem.

Pastoralna navodila h gornjim členom o misijonih in duhovnih vajah vsebujejo Pastoralne instrukcije.

³⁰⁴ Str. 102, d.

³⁰⁵ Str. 102, e.

³⁰⁶ Str. 84.

³⁰⁷ Str. 156.

³⁰⁸ Str. 102—103.

4. Tisk (čl. 532—535).

Določbe o tisku vsebujeta pričujoči odstavek kakor tudi naslednji z naslovom »cenzura in prepoved knjig«. V prvem odstavku je govor o tem, kako urediti versko in nravno pozitiven tisk, v drugem pa, kako obraniti vernike pred škodljivim tiskom.

V tretji Jegličevi sinodi je bil odstavek o tisku v poglavju o raznovrstnih organizacijah.³⁰⁹ V to poglavje je bil najbrž zaradi tega uvrščen, ker popisuje v prvem krajšem delu Družbo sv. Mohorja in Katoliško tiskovno društvo. Drugi, daljši del pa vsebuje nekatera navodila o časopisju. Najprej izpiše sedem sklepov katoliškega shoda iz l. 1923 o časopisju, nato pa dostavlja, da naj duhovniki: 1. te sklepe večkrat razlože vernikom; 2. naj katoliško (v sinodi izraz »naše«) časopisje z dopisovanjem intenzivno podpirajo; 3. naj v oktobru in novembru »po zanesljivih in bolj izobraženih osebah razpredejo živahno, utemeljeno agitacijo za dobre in zoper nevarne časopise«, in 4. naj bodo pri presojanju »dobrih časopisov« previdni.³¹⁰ Tudi prva Jegličeva sinoda³¹¹ in njejeva pastoralna instrukcija³¹² sta nekoliko razpravljali o tisku.

Odstavek o tisku v novem zakoniku se bistveno razlikuje od naštetih odstavkov v Jegličevih zbornikih. Tam je bil govor o načelnem stališču, ki ga je treba zavzeti do katoliškega tiska in kako naj se praktično ta tisk podpira. Novi zakonik je ustanovil za organiziranje verskega in katoliškega tiska tiskovni svet pri škofijski kuriji. Kakor naj bi verskonravstveni svet vodil misijone, duhovne vaje ter podobne verske prireditve in homiletični svet pridiganje, tako tiskovni svet verski in katoliški tisk. Ti trije sveti bodo torej urejali vse versko in nravno poučevanje, pa naj se vrši z govorjeno ali tiskano besedo. To enotno vodenje in nadziranje verskega poučevanja po posebnih organih škofijske kurije je velika novost, ki jo je uvedel novi zakonik.

Zakonik razlikuje verski ali nabožni tisk in katoliški tisk.³¹³ Glede verskega tiska ima tiskovni svet te naloge:

³⁰⁹ Str. 133—136.

³¹⁰ Str. 135—136.

³¹¹ V kratkem odstavku »de edendis et vulgandis libris atque variis foliis« (str. 103) in v odstavku »de societate catholica typographica« na str. 102.

³¹² V kratkem poglavju »de actione cleri litteraria« na str. 185 in 186, kjer našteva štiri liste in dvanajst revij, pri katerih sodelujejo duhovniki ljubljanske škofije. Prim. BV 1938, str. 279, op. 133.

³¹³ Z versko-nravnega stališča delimo tisk v cerkveni, verski in katoliški.

Cerkveni tisk je tisti, ki ga uradno izdaja Cerkev. Sem spadajo uradna cerkvena glasila, bogoslužne knjige, katekizmi, papeške in škofovske okrožnice.

Verski tisk se bavi samo z nabožno vsebino. Kdo ga izdaja, je brez pomena. Od cerkvenega tiska se loči zlasti v tem, da ga ne izdaja Cerkev uradno.

Katoliški tisk pa imenujemo tisti tisk, ki nima nabožne vsebine, marveč svetno, ki jo pa obravnava v skladu z načeli katoliške vere in v pokorščini do Cerkve, ter ga zato Cerkev vernikom priporoča (Odar, Cerkevne določbe o tisku 1939, 191—192).

1. Daje pobude, da se pereča verska in npravstvena vprašanja obdelujejo v nabožnih listih po enotnem načrtu (čl. 532, odst. 2).

2. Urednike verskih listov sklicuje vsaj enkrat na leto na skupne seje, da se izdela in pregleda tiskovni načrt vsaj toliko, da se ne bodo moči cepile in po nepotrebnem tratile³¹⁴ (čl. 532, odst. 1).

3. Vodi statistiko verskega časopisja v škofiji (čl. 534, odst. 1).

4. Proučuje propagando za versko časopisje v škofiji in jo vodi (čl. 534, odst. 2).

5. Dušnim pastirjem daje navodila o propagandi za versko časopisje in prejema od njih zadevna poročila (čl. 534, odst. 2).

6. Pregleduje in odobruje tiskovne in književne programe cerkvenih organizacij (čl. 534, odst. 3).

S tem delovanjem bo tiskovni svet veliko koristil verskemu tisku pa tudi mnogo pripomogel k versko-npravstveni kulturi med verniki. Pozabiti se namreč ne sme, da je verski tisk močan faktor v verskem življenju ljudstva, ki bo mogel svoj vpliv še močno povečati, če se bo uravnaval po gornjih določbah.

Glede katoliškega tiska pa nalagajo zakonikove določbe tiskovnemu svetu tele dolžnosti:

1. Paziti mora, da bo katoliško časopisje zagovarjalo katoliška načela in se po njih ravnalo (čl. 533).

2. Katoliške liste, ki bi se pregrešili proti svojemu katoliškemu značaju, mora opomniti. Če se list opominu ne pokori, preneha biti katoliški (čl. 533).

3. Dušnim pastirjem daje navodila, katere liste in knjige naj kot katoliške vernikom priporočajo (čl. 535, odst. 3).

Iz gornjih določb se jasno pokaže razlika med verskim in katoliškim tiskom z ozirom na cerkveno oblast. Razodevajo pa nam tudi pomembno vlogo, ki jo je izročil novi zakonik tiskovnemu svetu. Razne nevšečnosti in pomanjkljivosti, ki so se očitale verskemu in katoliškemu tisku, se bodo mogle odpraviti, če bo tiskovni svet vršil nalogo, začrtano v gornjih členih. V tem je pomembna novost teh določb.

5. Cenzura in prepoved knjig (čl. 536—542).

V kodeksu iuris canonici je poglavje »de praevia censura librorum eorumque prohibitione« (kan. 1384—1405) dosti natančno,³¹⁵ tako da kaj bistvenega škofijski zakonik nima dostavljati. Namen ustreznega odstavka v tretji Jegličevi sinodi³¹⁶ je bil opozoriti »na one določbe, ki so za vsakdanje splošno življenje važne«. Sinoda je podajala vsebino nekaterih kanonov iz navedenega poglavja v kodeksu in dodajala nekoliko razlage, ki pa ni vsebovala ničesar

³¹⁴ Spomnimo na glasove, da je verskih listov in založb v naši škofiji preveč in da je njih delovanje nesmotrno. Ali jih je preveč, o tem so možna različna mnenja. Nesmotrnost v delovanju pa bo mogla gornja določba odpraviti.

³¹⁵ Prim. O d a r, Cerkvene določbe o tisku 1939.

³¹⁶ Str. 103—108. Odstavek je brez napisa in je osmi v oddelku verska poučevanja.

novega.³¹⁷ Novi zakonik ni imel za potrebno, da bi izpisoval navedene kanone ter jih razlagal, marveč vsebuje v gornjih členih le nekaj opozoril in dodaja nekaj izvršilnih določb.

Čl. 536 opozarja duhovnike, da naj točno spolnjujejo kodeksove določbe o cenzuri in prepovedi knjig ter naj tudi vernikom po potrebi razlagajo te določbe. Prizadevajo naj se, da bi v vernikih vzbudili in ohranili zavest, da so te določbe obvezne v vesti. Ta člen dobro ustreza opozorilu, ki ga je izdala konzistorialna kongregacija 14. junija 1938. krajevnim ordinarijem.³¹⁸

Tiskovnemu svetu škofijske kurije, ki posluje tudi kot consilium a vigilantia,³¹⁹ nalaga čl. 537, naj zasleduje, kakšne knjige se v škofiji izdajajo in prodajajo. Izdeluje naj tudi predloge in načrte, kako bi se omejilo razpečavanje veri in nramnosti nevarne literature.

Čl. 538 posebej opozarja duhovnike na kan. 1386, § 1, in dostavlja, da se kakršen koli nasproten običaj preklicuje. Kan. 1386, § 1, se glasi: »Svetnim klerikom je prepovedano brez pristanka njih ordinarijev, redovnikom pa brez dovoljenja njih višjega predstojnika izdajati tudi knjige, ki razpravljajo o svetnih stvareh, in pisati v dnevnike, liste in periodične publikacije ali jih urejati.«³²⁰ V času idejnih zmed, ko se tako radi sklicujejo na mnenje kakšnega duhovnika, ki se razlikuje od občega mnenja duhovnikov, je opozorilo čl. 538 zelo umestno

Čl. 539 do 541 vsebujejo nekaj določb o cerkveni cenzuri. kateri spisi se morajo predlagati v cenzuro, določa kan. 1385, § 1.³²¹ Čl. 539 dostavlja samo, da se mora rokopis predložiti v cenzuro, preden se pošlje v tiskarno;³²² predloži naj se, če mogoče v odtipkanem izvodu; zraven naj se doda prošnja za imprimatur. Članke, ki naj bi se priobčili v listih, predlaga v cenzuro uredništvo.³²³

Čl. 540 ponavlja določbe kan. 1393, § 4 in 1394, § 1 po katerima se mora na knjigi, tiskovini ali publikaciji označiti ime cenzorja,³²⁴ ki je dal pozitivno oceno, datum ocene, kakor tudi dovoljenje škofijskega ordinariata.

Nova je določba čl. 541, ki ukazuje, da se morajo knjige in spisi, ki so namenjeni za javni ali na pol javni cerkveni pouk ali bogoslužje, oceniti še posebej z ozirom na rabo, za katero so namenjeni. Določba je sama po sebi razumljiva. Iz stvari same sledi, da se

³¹⁷ Isto snov je na široko obdelovala prva Jegličeva sinoda na temelju konstitucije Leona XIII. »Officiorum ac munerum« z dne 25. januarja 1897 v odstavku »de prohibitione librorum« (str. 106—114).

³¹⁸ Glej o tem O d a r, Cerkvene določbe o tisku, str. 69, op. 31.

³¹⁹ O d a r, Cerkvene določbe o tisku 119.

³²⁰ Prim. O d a r, o. c. 92—94.

³²¹ O d a r, o. c. 86—90.

³²² Na cenzuriranem tekstu se ne sme napraviti nobena stvarna sprememba, sicer je treba predložiti spis v ponovno cenzuro, kar se samo po sebi razume.

³²³ Tako je zaradi lažjega poslovanja. V praksi zadeva vprašanje o cenzuriranju na velike težkoče, ker se v ljubljanski škofiji izdaja mnogo spisov, ki jih je treba predložiti v cenzuro, pa ni mogoče dobiti toliko cenzorjev, da bi se mogla cenzura hitro opraviti.

³²⁴ Po nekaterih škofijah ime cenzorja opuščajo (O d a r, o. c. 105).

Cerkev pri teh spisih, n. pr. pri katekizmu, šmarničnih berilih, pridigah, veroučnih knjigah ne more zadovoljiti s tem, da v njih ni ničesar proti »veri in pravosti«. Cenzorju daje škofijski ordinariat v takem primeru nalogo, da presodi, ali spis ustreza svojemu namenu.³²⁵

Čl. 542 končno določa, naj ordinarij kot predsednik tiskovnega sveta povabi nekajkrat na leto k seji tiskovnega sveta tudi škofijske cenzorje. »Na taki seji se razpravlja, kako bi se verski in нравni nauk ter cerkvena disciplina v tisku ohranili čisti, in kako bi se utrdilo v tisku pravo katoliško in cerkveno mišljenje.« Določba spada med tiste v našem zakoniku, ki razodevajo veliko skrb zaradi tiska. Zakonik je storil vse, da bi uveljavil potrebno cerkveno nadzorstvo nad tiskom.

6. Delo za misijone med pogani (čl. 543—546).

Dušni pastir in njegova župnija se mora zanimati tudi za misijone med pogani. O poreklu te dolžnosti tu ne moremo govoriti. Zanima nas le, kako je to dolžnost uredil naš škofijski zakonik.

Tretja Jegličeva sinoda je v odstavku za misijone med pogani³²⁶ razlagala tri misijonske organizacije, namreč »Unio cleri«, »sveto Detinstvo« in »Družbo za širjenje vere«, priporočala misijonske sestanke in misijonske liste.³²⁷ Slične določbe ima tudi novi zakonik. Te govore o tem, naj se dušni pastir pouči vsaj o glavnih nalogah in potrebah misijonstva (čl. 543), naj ve, da je priporočanje misijonov vernikom močno uspešno dušnopastirsko sredstvo (čl. 545), naj poskrbi, da se bo ustanovila »Družba za širjenje vere« in se pravilno vodila ter da se bo vsako leto organizirala kaka misijonska prireditve (čl. 546). Katehetje naj med šolsko mladino širijo »Dejanje sv. detinstva Jezusovega« in mladino navajajo moliti za misijone in za nje tudi gmotno žrtvovati (čl. 544). Vsem duhovnikom se močno priporoča, da se vpišejo v družbo »Unio cleri pro missionibus« (člen 543, odst. 2).

7. Delo za cerkveno edinstvo (čl. 547—549).

V tretji Jegličevi sinodi³²⁸ je imel ustrezni odstavek naslov »razmerje do pravoslavja«. ³²⁹Odstavek je, oprt na zadevne sklepe katoliškega shoda l. 1923., orisal naloge duhovnikov v tej stvari. Duhovniki naj širijo zlasti »Apostolstvo sv. Cirila in Metoda«, študirajo vzhodno vprašanje in vernike primerno poučujejo.³³⁰ Novi zakonik ima slične določbe, samo da so bolj točno izdelane.

Vsak duhovnik naj v svojem delokrogu pospešuje delo za cerkveno zedinjenje. O bratih, ki so ločeni po veri, naj govori duhovnik z ljubeznijo, a vedno tako, da bo razlikoval med vero in osebo.

³²⁵ O d a r , o. c. 102—103.

³²⁶ Str. 152—154.

³²⁷ Prejšnji sinodi in Pastoralna instrukcija o tem niso imele določb.

³²⁸ V prejšnjih Jegličevih zbornikih takega odstavka ni bilo, kar je razumljivo.

³²⁹ Str. 150—151.

³³⁰ Prim. BV 1938, 280, op. 134.

O verski strpljivosti mora imeti duhovnik pravilne nazore in o njih mora tudi vernikom govoriti (čl. 547). Duhovniki naj bi pristopili kot člani k Apostolstvu edinosti, ki je zveza duhovnikov pospeševateljev vesoljnega cerkvenega edinstva v duhu Apostolstva sv. Cirila in Metoda (čl. 549). V vsaki župniji naj se ustanovi Apostolstvo sv. Cirila in Metoda (čl. 548). Dušni pastir ima pri tem podobne naloge kot pri »Družbi za širjenje vere«. Podrobneje govori o tem pastoralna instrukcija.

8. Dušnopastirska skrb za izseljence (čl. 550—552).

Prva in tretja Jegličeva sinoda kakor tudi njegova pastoralna instrukcija so imele odstavke o izseljencih.³³¹ Tudi novi zakonik ni mogel molče mimo te važne strani dušnopastirskega delovanja v ljubljanski škofiji.

Čl. 550 nalaga v sedmih točkah župnikom, kaj morajo skrbeti glede izseljencev, bodisi da so ti v tujih državah ali v naši diaspori. Čl. 551 govori o Družbi sv. Rafaela, ki naj jo župniki priporočajo svojim vernikom. Končno določa čl. 552, naj župnik župljane, ki bodo odšli na tuje, pouči posebej, da je prava vera samo katoliška, in naj jih resno svari pred nevarnostmi mešanega zakona. S pravnega stališča ni k tem določbam kaj pripomniti. Od ustreznih odstavkov v Jegličevih zakonodajnih zbornikih se gornji odstavki v novem zakoniku razlikuje po tem, da v kratkih določbah formulira dolžnosti župnikov v tej stvari, ne da bi se spuščal v konkretno opisovanje razmer in nevarnosti za vernike v tujini.

XIV. Štolnina (čl. 553—561).

I. Občepravne določbe o štolnini kakor tudi štolninske rede, ki so bili do sedaj v ljubljanski škofiji veljavni, smo obravnavali v razpravi »Štolnina posebej v ljubljanski škofiji«.³³² Ob koncu te razprave je bil priobčen osnutek gornjih členov o štolnini. Razprava sama pa je imela značaj motivnega poročila k temu osnutku. Uzakonjeni členi se od onih v omenjenem osnutku sicer v marsičem razlikujejo, vendar ne v bistvenih stvareh. Osnutek in veljavni členi razodevajo ista osnovna načela. Zato ne bo odveč, če radi pravilnega razumevanja novih štolninskih določb ponovimo nekatere misli iz navedene razprave in to zlasti zaradi tega, ker kritika teh določb zvečine ni upoštevala razlogov, ki so bili tam navedeni, in je zato večkrat segla v prazno.

³³¹ V prvi sinodi je imel odstavek naslov »de cura pro emigrantibus« (str. 98—101); tu je bil zlasti govor o ameriških izseljencih in o slovenskih rudarjih v Nemčiji. Pastoralna instrukcija iz l. 1914 je pod naslovom »emigrantes« (str. 161—168) zlasti priporočala Družbo sv. Rafaela in skrb za dekleta, ki so hodila služiti v Trst, Pulj, Celovec in Reko. Tretja sinoda je imela odstavek z naslovom »za vernike v tujini« (str. 146—149). Med vernike v tujini je štela ta sinoda dekleta, ki služijo po hrvatskih in srbskih mestih ali tudi zunaj države, sezonske delavce, ki odhajajo na delo zunaj Slovenije, fante, ki so vpoklicani k vojakom, in izseljence.

³³² BV 1938, 1—39.

Po kan. 1507, § 1 določa štolnino razen pogrebne pokrajinski koncil ali škofovska konferenca. Iz tega sledi, da ima najvišji cerkveni zakonodavec ureditev štolnine za izredno važno zadevo. Upravičeno pa je naziranje, da kan. 1507 ne velja o štolnini, ki je bila zakonito uveljavljena, preden je kodeks stopil v veljavo.³³³ Novi škofijski zakonik ne uvaja novih štolnin, marveč le preureja že obstoječe, zato njegov zakonodavec ni prestopil mej svoje upravičenosti. Štolninski red v naši škofiji ni samo cerkven zakon, saj je bil doseđani škofijski štolninski red iz l. 1816 izdan z državne strani. Po besedilu § 24 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, ki govori o spremenišanju štolninskega reda,³³⁴ bi se moral novi štolninski red predložiti državni oblasti v odobritev. Ker pa novi štolninski red vernikov ne obremenjuje bolj, kot jih je stari, so njegovi zneski navzlic temu državno izterljivi.

Iz določbe v kan. 1507, § 1, še bolj pa iz odgovora koncilске kongregacije z dne 11. decembra 1920³³⁵ jasno sledi, da mora biti štolninski red v vsej cerkveni pokrajini enak. Prepovedano je, da bi štolninski red vseboval meje, v katerih bi se gibali zneski, ki se morajo pri štolnini zahtevati. Štolninski red mora nasprotno vsebovati popolnoma določene zneske, ki morajo biti, kakor rečeno, za celo cerkveno provinco enaki. Iz tega pa seveda sledi, da škofija ne sme imeti različne štolninske rede. Izjema se more pač pripustiti za večja mesta, ker so v njih življenjske prilike drugačne kot v ostalih krajih škofije in ker se tudi slovesnosti funkcij, ki so štolnini podvržene, v njih drugače vrše.

V ljubljanski škofiji je bil do sedaj v veljavi štolninski red iz l. 1816, ki pa je bil v 19. stoletju nekajkrat delno spremenjen.³³⁶ Njegovi zneski so bili z določbo škofijskega ordinariata z dne 15. decembra 1924, ki je stopila v veljavo 1. januarja 1925,³³⁷ valorizirani na ta način, da so bili izraženi v kronah (prvotno so bili v goldinarjih) praviloma pomnoženi s petnajst in tako spremenjeni v dinarje.

V vseh župnijah ljubljanske škofije se niso držali tega štolninskega reda. Že Poč je zapisal pred dobrimi štiridesetimi leti v svojem »Duhovskem poslovniku«, da so dohodki štolnine »po raznih župnijah zelo različni, ker se štola opira na stare pogodbe, katere se dajo včasih dokazati s pismi; mnogokrat sloni štolnina na stari navadi, ter se dokazati več ne da. Večidel pa v ljubljanski škofiji velja štolni red z dne 5. aprila 1816.«³³⁸

Vprašalna pola za pripravo nove škofijske sinode v Ljubljani, razposlana l. 1938, je vsebovala tudi dvojje vprašanj o štolnini. Iz odgovorov na ti vprašanji moremo sklepati, da je vrsta štolninskih redov, ki se po njih ravnaajo v župnijah, silno dolga in kaj pisana.³³⁹

³³³ Prim. BV 1938, 13.

³³⁴ Besedilo se glasi: »Die Abänderung der bestehenden kirchlichen Stoltaxordnungen steht der Regierung nach Einvernehmung der Bischöfe zu.«

³³⁵ AAS 1920, 350; BV 1938, 13, op. 77.

³³⁶ BV 1938, 27 in sl.

³³⁷ Lj. Škof. list 1924, 110—111.

³³⁸ Str. 315.

³³⁹ Glej o tem BV 1938, 32—35.

Pregled po dekanijah in župnijah je pokazal, da se je od 264 župnij zunaj Ljubljane ravnalo po občem štolninskem redu samo 81 župnij, po novomeškem štolninskem redu³⁴⁰ 45 župnij, 138 župnij pa je imelo drugačne štolninske rede, ki so bili skoraj vsi nižji od občega ali novomeškega.

Različnost, ki je bila v tej stvari po župnijah, pa s tem še zdaleč ni vsa zajeta. Štolninski red je namreč imel dolgo vrsto postavk, novomeški n. pr. 73. Teh postavk pa v vseh župnijah niso enako zaračunavali. Bili so tudi primeri, ko se je ena ter ista župnija ob istem času ravnala po različnih štolninskih redih. Za vernike iz te vasi so n. pr. iz bog ve kakšnega razloga računali drugačno štolnino kot za vernike iz druge vasi.

Ce vse te razlike upoštevamo, se pokaže, da je bilo v ljubljanski škofiji pred novim zakonikom v rabi dosti več štolninskih redov, kot pa je bilo župnij. To pestrost je seveda moral novi zakonik odpraviti. Verniki pač upravičeno te raznolikosti niso mogli razumeti. Iskali so različnih vzrokov zanjo. Prenekateri so jo pripisovali samovolji ali skoposti župnikov.

V BV 1938, str. 37/38 so bila opisana načela, po katerih naj bi se štolnina na novo uredila. Po teh načelih je bil tudi sestavljen osnutek novega štolninskega reda. V nasprotju s starim štolninskim redom naj bi novi razlikoval med preprostimi liturgičnimi funkcijami in ostalimi liturgičnimi funkcijami. Za preproste liturgične funkcije naj bi se štolnina ne zahtevala, če pa bi se že, naj bi bila močno nizka. Štolninski red mora biti za vso škofijo enak in preprost, ne pa umetno sestavljen, kot je bil stari. Štolninski red naj tudi ne deli ljudi v razrede, kot je to delal stari. Končno naj bi bil štolninski red strogo obvezen in naj bi bilo vsako zvišanje ali protipravno zniževanje njegovih postavk pod kaznijo prepovedano.

Osnutek štolninskega reda je naletel na nekatere ugovore. Ugovarjali so zlasti, da je 1. odpravil razrede, 2. odpravil štolnino pri preprostih liturgičnih funkcijah in 3. zahteval enotnost za vso škofijo. Osnutek je bil zaradi teh ugovorov, ki jih je v glavnem že zavrnila zgoraj omenjena razprava, nekoliko spremenjen, čeprav zgoraj nazakazanih smernic bistveno ni opustil.

Po tem uvodu preidemo k določbam veljavnega štolninskega reda.

II. Čl. 553, odst. 1 določa, da se štolnina plačuje pri oklicih, pri porokah in pri pogrebu. Tako je bilo v ljubljanski škofiji že izza 18. stoletja, odkar je državna določba z dne 20. januarja 1783 odpravila obvezno štolnino pri nekaterih drugih svetih funkcijah.³⁴¹

Štolnina se sme po čl. 553, odst. 2 zahtevati vnaprej. Če je stranaka plačati noče, je treba razlikovati. Golih liturgičnih funkcij ali preprostih liturgičnih funkcij, kot jih naš škofijski zakonik imenuje,

³⁴⁰ Potrdil ga je škof. ordinariat 16. januarja 1928, št. 4994/1927 za novomeško dekanijo; sprejeli pa so ga tudi po nekaterih drugih župnijah. Ta red je modificiran splošni škofijski red.

³⁴¹ BV 1938, 22.

župnik stranki ne sme odreči, čeprav ta na njegovo zahtevo noče plačati štolnine vnaprej in čeprav upravičeno domneva, da je tudi po opravljeni funkciji ne bo hotela plačati. Če torej stranka noče plačati štolnine vnaprej, župnik ne sme odreči oklicev; tudi poroko ali pogreb mora opraviti, toda sme ju opraviti kot preprosto liturgično funkcijo v smislu čl. 554, če je pričakovati, da stranka tudi po opravljeni funkciji štolnino ne bo plačala. To naziranje je v skladu s § 25 zak. z dne 7. maja 1874 d. z. št. 50.³⁴² Osnutek je imel prav zaradi ozira na nav. § 25 dostavek, da se sme štolnina zahtevati vnaprej »razen pri oklicih«. Zaradi ugovorov je dostavek odpadel, a na stvari se s tem ni nič spremenilo.

Po čl. 553, odst. 2 torej župnik sme zahtevati štolnino vnaprej; čl. 561 pa določa, da naj za stvari, ki jih ni ne v štolninskem redu ne v obredniku, a jih stranka hoče imeti, župnik zahteva zneske vnaprej. Tu torej mora župnik zahtevati zneske, preden opravi sv. funkcijo, medtem ko navadno štolnino le sme.³⁴³

Novi štolninski red razlikuje preproste liturgične funkcije in ostale. Kot preprosta liturgična funkcija velja: »a) poroka takoj po župnikovi sv. maši v župnijski cerkvi brez poročne maše ali kakšne slovesnosti;³⁴⁴ b) pri pogrebu spreved od cerkvenih vrat v cerkev in vse, kar predpisuje obrednik, a le z enim duhovnikom in le s tistim zvonjenjem, ki ga določa obrednik« (čl. 554, odst. 3, 4). Razlikovanje med preprostimi liturgičnimi funkcijami in ostalimi je pomembno zaradi tega, ker se »za preprosto liturgično funkcijo ne sme zahtevati tisti del štolnine, ki pripade župniku« (čl. 554, odst. 1).³⁴⁵ Osnutek je določal, da je za preproste liturgične funkcije prepovedano zahtevati štolnino. Ker se je zdelo to besedilo preveč radikalno, se je popravilo v tem smislu, da se le tisti del štolnine ne sme zahtevati, ki bi pripadel župniku. Dostaviti pa je še to, da se pri pogrebu reveža, ki se pokoplje preprosto, ne plača taksa za grob v vrsti (čl. 556, 6). Če se torej preprosto pokoplje kdo, ki ga ni šteti za reveža, se ta taksa ne odpusti.

Poroka kot preprosta funkcija je v gornjem čl. 554 jasno določena. Pri pogrebu, ki se opravi preprosto, se je pa zdelo nekaterim nejasno, kako je z zvonjenjem. Besedilo pravi, da se izvrši tak pogreb »le s tistim zvonjenjem, ki ga določa obrednik«, Rimski obrednik določa glede zvonjenja pri pogrebu samo to: »Z zvonom se da

³⁴² Nav. § 25 se glasi: »In der Regel darf kein pfarramtlicher Act von der Vorausbezahlung der Stolgebühr abhängig gemacht werden.«

»Nur wenn derselbe in einer Form verlangt wird, welche einer höheren als der niedrigsten Stolgebühr unterliegt (z. B. Assistenz mehrerer Priester beim Leichenbegängnisse), ist die hiefür entfallende höhere Gebühr über Verlangen im Vorhinein zu entrichten.«

»Bei pfarramtlichen Ausfertigungen kann die Entrichtung des etwas nötigen Stämpelbetrages im Vorhinein begehrt werden.«

³⁴³ Pisarniške pristojbine se zahtevajo vnaprej.

³⁴⁴ V osnutku je bila poroka kot preprosta funkcija takole določena: »poroka od šeste do osme ure zjutraj brez poročne maše ali kakšne slovesnosti« (prim. BV 1938, 38).

³⁴⁵ O razlogih, ki so narekovali to določbo, glej BV 1938, 31, 37.

znamenje (= ob začetku pogreba) po takem načinu in obredu, kakor je v tistem kraju v navadi.«³⁴⁶ Zvonjenje mrliču, ki je pri nas običajno, bi se torej moglo pri preprostem pogrebu opustiti.³⁴⁷

Poročna štolnina (čl. 555).

Čl. 555 vsebuje določbe o poročni štolnini. Od ustreznega odstavka v prejšnjem štolninskem redu se ta odstavek razlikuje zlasti v dwojem. Prvič veljajo njegove določbe za vso škofijo, do sedaj so veljale za Ljubljano druge določbe, kot za ostalo škofijo.³⁴⁸ Druga razlika pa je v tem, da novi štolninski red pri poroki ne pozna razredov, dosedanja reda sta oba poznala po tri razrede. Za Ljubljano so se ti razredi imenovali prvi, drugi in tretji; štolninski red iz l. 1816, ki je veljal za deželo, pa je razlikoval gostače (Innleute), hišne posestnike (Hausbesitzer) in odličnike (Honaritioren).³⁴⁹ Zneski v novem štolninskem redu se nekoliko razlikujejo od dosedanjih, kar je pač razumljivo, ker je bilo treba vzeti nekako vmesno mero. Določbe gornjega čl. 555 se nekoliko razlikujejo od ustreznih določb v osnutku.³⁵⁰ Spremembe, ki pa niso bistvene, so se izvršile na osnovi predlogov, ki so se oglasili k osnutku.

Novi štolninski red je odpravil posebne določbe o poročni štolnini v Ljubljani, ker ni razloga, zakaj bi bila v Ljubljani drugačna poročna štolnina kot v ostali škofiji. Prav tako je odpravil razrede pri poročni štolnini, ker se pač oklici in obred poroke vrše pri vseh vernikih enako. Če pa kdo želi pri poroki kaj posebnega, se mu to zaračuni po čl. 564.

Pogrebna štolnina (čl. 556).

O pogrebni štolnini so določbe v čl. 556. O njih naj omenimo naslednje:

Mesto Ljubljana ima svoj pogrebni štolninski red, urejen l. 1924.³⁵¹ Ker v Ljubljani oskrbuje pogrebe mestni pogrebni zavod, ki ima poseben dogovor z ljubljanskimi župniki, pač ni kazalo tega stanja v novem štolninskem redu spreminjati.

Za župnije zunaj Ljubljane pa ureja pogrebno štolnino čl. 556, ki določa kakšni zneski se plačujejo: a) pri pogrebu in pri zvonjenju mrliču, b) pri daljših pogrebnih sprevodih, c) za grobove in grobnice in č) ob liturgičnih funkcijah za umrle.

³⁴⁶ Slovenski prevod str. 169.

³⁴⁷ Je pa stvar manjšega pomena, ker se mora za to zvonjenje plačati cerkvi in zvonarjem določena pristojbina, čeprav bi se pogreb opravil kot preprosta funkcija. Če bi se bila uzakonila določba o preprostih liturgičnih funkcijah, kakor je bilo v osnutku, ko se za take funkcije štolnina sploh ni smela zahtevati, bi bilo vprašanje o zvonjenju pri takem pogrebu bolj aktualno.

³⁴⁸ Prim. BV 1938, 26, 27.

³⁴⁹ Prim. BV 1938, 28, op. 168; 26, op. 159.

³⁵⁰ Prim. BV 1938, 38.

³⁵¹ Prim. BV 1938, 26, op. 158.

Pri pogrebih je ohranil novi štolninski red tri razrede. Osnutek je sicer predlagal, da se razredi odpravijo. Ta predlog ni bil sprejet, ker je treba priznati, da so razredi pri pogrebni štolnini bolj utemeljeni ko pri poročni. Pri otroškem pogrebu se plačuje štolnina kot pri pogrebu III. razreda. Dosedanji štolninski red je razlikoval »pogreb otroka do 7. leta« in »pogreb osebe od 7.—15. leta«. Štolnina pri teh dveh pogrebih je bila različna in nižja kot pri pogrebu tretjega razreda.

Zneski, ki se plačujejo za zvonjenje mrliču in pri pogrebu,³⁵² so po novem štolninskem redu pri vseh razredih enaki; po starem so bili različni.³⁵³ Štolninski red ureja le zvonjenje pri župnijskih cerkvah, za zvonjenje pri podružnicah se plačuje po dogovoru v smislu čl. 561.

Pogreb I. in II. razreda predvideva asistenco. More pa se vršiti tak pogreb tudi tam, kjer ni mogoče dobiti asistenc; razume se, da se v takem primeru ne zaračuni znesek za asistenco.

Pri pogrebih naj omenimo še to razliko med novim in prejšnjim štolninskim redom, da novi preprosto določa: župnijska cerkev prejme pri pogrebu prvega razreda toliko, pri pogrebu drugega razreda toliko, prejšnji štolninski red pa je detajliral zneske za kadilo, prt, nosila in tako dalje.

Za pogrebne sprevode, daljše od enega kilometra, določa novi štolninski red potnino za celebranta in ostale funkcionarje. Za krajše sprevode ne prejmejo posebnih zneskov.

Med pogrebno štolnino v širšem pomenu spadajo tudi zneski za grob v vrsti ali izven vrste, kakor tudi za odkup groba in za grobnico. Določbe o teh zneskih se v novem štolninskem redu nekoliko razlikujejo od starih.

Končno določa čl. 556 še zneske, ki se plačujejo ob sv. funkcijah za umrle; te funkcije so sv. maša (pogrebna, ob osmini, za obletnico), bilje in libera.

Ostale določbe o štolnini (čl. 557—561).

Čl. 557 opozarja, da je po kan. 2408 pod kaznijo prepovedano zviševati štolninske zneske.³⁵⁴ Dostaviti je, da zagreši, kdor zahteva višjo štolnino, krivico in delikt. Ker gre za krivico, nastane dolžnost restitucije, ki je samostojna, realna in veže pred sodnikovo sodbo.³⁵⁵

³⁵² »Pri vsakem zvonjenju od vsakega zvona« dobi cerkev po 4 din in zvonarji po 6 din. »Zvonjenje« pomeni vse zvonjenje mrliču zjutraj ali opoldne ali zvečer, čeprav zvoni v presledkih; zvonjenje pri biljah in pri pogrebu se tudi zaračunava po tem členu.

³⁵³ Zneski za zvonjenje so po novem štolninskem redu nekoliko višji, kot so bili poprej, to pa zaradi tega, da se vsaj nekoliko zboljšajo dohodki župnijskih cerkev in cerkvenih uslužbencev, ki opravljajo zvonjenje.

³⁵⁴ Po besedilu kan. 2408 je prepovedano: 1. *taxas augere*, 2. *ultra taxas aliquid exigere*. — Prim. tudi § 26 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50.

³⁵⁵ Prim. BV 1938, 9.

Čl. 558 pa prepoveduje zniževati štolninske zneske. Glasi se: »Brez dovoljenja škofijskega ordinariata je prepovedano znižati določene štolninske zneske tudi v posameznem primeru. Župnik seveda sme stranki odpustiti tisti del štolnine, ki pripade njemu, toda mora stranko na to opozoriti.« Določba je nova; razumljivo pa je, zakaj je bila v zakonik sprejeta. Brez nje bi bilo težko doseči, da bi se uvedel v škofiji enotni štolninski red in bi tako odpadle različne pritožbe. Posamezni župnik dela celoti veliko škodo in je vzrok mnogelega pohujšanja, če protipravno znižuje štolnino. Tiste zneske, ki pripadejo od štolnine njemu, more pač stranki ali komur koli podariti, toda prej jih mora izterjati oziroma stranki jasno povedati, da ima pravico in dolžnost zahtevati to in to vsoto, ki jo pa on njej podari. Še dosti težjo obsodbo pa zaslužijo tisti župniki, ki protipravno znižujejo tiste zneske pri štolnini, ki gredo cerkvi, asistentom ali cerkvenemu uslužbenstvu,

Štolninski red mora biti po čl. 559 »v vsaki župnijski pisarni javno izobešen in tako vsakomur na vpogled«. Določba je nova pa razumljiva.

Čl. 560 določa, da »si sme vsak vernik poljubno izbrati preprosto liturgično funkcijo ali pa slovesnejšo po tem štolninskem redu«. Slična je določba v kan. 1234, § 2, ki govori pač le o pogrebem štolninskem redu. Po tej določbi je v primeru, ko pogrebni štolninski red določa več razredov, dovoljeno izbirati med razredi. Župnik torej nikomur ne sme vsiljevati nižji ali višji razred.³⁵⁶ Po starem našem štolninskem redu je bilo drugače. Izbira razreda ni bila prepuščena verniku, če je šlo za poroko, pač pa kranjski štolninski red v nasprotju s štajerskim pri pogrebih ni razlikoval stanov, marveč le plačilne razrede.³⁵⁷

Zadnji čl. 561 prinaša določbo o tem, koliko se računa za stvari, ki jih ne predvideva obrednik, pa tudi ne naš štolninski red, a jih stranke hočejo imeti. Take stvari so n. pr. — kot člen sam našteva — orglanje pri poroki, cvetice, posebna razsvetljava, preginjalo, več asistence, boljši paramenti. Župnik more za to računati, kar se mu po lastnem preudarku zdi primerno. Ta določba je veljala že do sedaj.³⁵⁸ Nov pa je odstavek, naj te zneske župnik zahteva vnaprej, o čemer smo že zgoraj govorili.

Gornji čl. 561 ne velja samo za stvari, ki jih moremo imeti za nekakšen luksuz, marveč za vse stvari, ki jih ni ne v obredniku ne v našem štolninskem redu, čeprav so v kakšnem kraju prav navadne. Takšna stvar je n. pr. zvonjenje mrliču pri podružničnih cerkvah ali več svečnikov ob tumbi oziroma krsti v cerkvi. Štolninski red nima namena odpravljati različnih posebnosti, ki so se po župnijah uvedle, marveč hoče urediti le plačevanje štolninskih zneskov.

³⁵⁶ S tem pa seveda ni rečeno, da se ne sme onim, o katerih je dvom, ali naj se jim cerkveni pogreb dovoli ali ne, odrediti skrajno preprost pogreb. Glej o tem BV 1938, 15, op. 85.

³⁵⁷ Prim. BV 1938, 28, op. 166 in 168.

³⁵⁸ Lj. Škof. list 1924, 111.

Razumljivo pa je, da štolninski red, ki velja za vso škofijo, ne more navajati posebnosti, ki so v navadi le v nekaterih župnijah, zato je primerno, da ima takšno splošno določbo, kot je v čl. 561.

III. Po kan. 463 gre štolnina župniku, pa naj opravi sv. opravilo kdor koli. Razume se, da nam pomeni štolnina tu le tisti znesek, ki gre celebrantu. Možno pa bi bilo, da bi kje šla štolnina kaplanu na račun vzdrževalnine, ki jo omenja v kan. 476, § 1. Vprašalna pola za pripravo zadnje ljubljanske sinode je vsebovala tudi vprašanje, ali prejema kaplan štolnino in od kdaj je tako. Po odgovorih, ki so na to vprašanje prišli, moremo razdeliti župnije v šest skupin.³⁵⁹ Kaplani ponekod resda prejema več ali manj štolnine, a to so jim župniki prostovoljno do preklica odstopili.³⁶⁰ Če pa je kje ta kaplanova pravica drugje utemeljena, je treba to posebej dognati.

Ker je vprašalna pola dognala, da gre v ljubljanski škofiji štolnina župniku, kot določa kan. 463, razen morda kakšne prav redke župnije,³⁶¹ zato štolninski red nima nobene določbe o tem, ali mora kdaj župnik prepustiti štolnino kaplanu.

Glede štolnine je uvedel pričujoči škofijski zakonik, kakor smo videli, nekatere novosti. Psihološko je razumljivo, da novosti zlasti v tej stvari zadenejo na nasprotovanja. Če pa objektivno premislimo značaj cerkvene štolnine, ki je sam v sebi razklan, kakor je opisovala zgoraj navedena razprava v Bogoslovnem vestniku l. 1938, in duh našega časa, bomo najbrž prišli do prepričanja, da so te novosti upravičene. Pripominjamo pa, da bi se moglo vprašanje o štolnini popolnoma zadovoljivo rešiti šele tedaj, ko bi bilo rešeno vprašanje o gmotnem vzdrževanju dušnopastirske duhovščine in cerkvenega uslužbenstva.

(Dalje.)

³⁵⁹ BV 1938, 36/7.

³⁶⁰ Iz odgovorov se tudi razbere, da imajo ponekod o naravi štolnine popolnoma zgrešeno pojmovanje. Štolnino imajo namreč za nekakšno nagrado za sv. funkcijo in je zato umevno, da naj, kakor pravijo, pripade tistemu, ki sv. funkcijo opravi.

³⁶¹ Prej je bilo takih župnij več, v zadnjih desetletjih pa je gornjo kaplanovo pravico škof. ordinariat v nekaterih župnijah odpravil (prim. BV 1938, 36, op. 217).

„Kulturni molk“ sv. Pavla.

(Cur s. Paulus bona culturae humanae profanae silentio praeterierit.)

Dr. J. Schöndorfer, Maribor.

Summarium. I. a) Ratio silentii philosophica: Bona culturae profanae ex. gr. scientiae, artes etc., ad finem hominis ultimum, salutem aeternam, non sunt absolute necessaria neque omnes homines ea assequi possunt; Apostolus vero omnibus omnia fieri voluit, ut omnes ad salutem perduceret (cf. 1 Cor 9, 22). — b) Ratio historica: Cultura assyro-babylonica, s. Paulo haud ignota, et cultura hellenistica, tempore s. Pauli vigens et christianismo non favens, demonstrant culturam humanam profanam cum maxima corruptione morali et perversitate religiosa coniungi posse. — II. »Sapientia Dei« et »sapientia hominum« in epistolis s. Pauli (Rom et 1 Cor). Ex analysi utriusque »sapientiae« magna earum repugnantia patet. Sapientia et scientia humanae infant, initium sapientiae verae est timor Domini (Sir 1, 16), fundatus in caritate, quae aedificat (1 Cor 8, 1). Praestantior igitur via: maior omni cultura humana est caritas (cf. 1 Cor 13). — III. Caritas ergo super omnia. Apostolus non omni culturae adversatur, sed illi tantum, quae ut »deus huius saeculi... excaecat mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio evangelii gloriae Christi, qui est imago Dei« (2 Cor 4, 4).

Uvod.

Ker se o osebnostnih vrednotah, ki so seveda tudi eminentno kulturne vrednote, govori navadno posebej, zato mislimo tukaj, ko govorimo o kulturnem molku, samo na neosebno (stvarno, realno) kulturo: znanost, umetnost, tehniko itd. Za tako pojmovanje kulture imamo še poseben razlog. Moderni avtonomni, antropocentrično usmerjeni človek, ki hoče svoje kulturno stremenje od krščanskega, teocentrično usmerjenega gledanja na svet in življenje popolnoma emancipirati, smatra za kulturo v glavnem samo znanost, umetnost in tehnični napredek (svetno kulturo). Osebnostno-religioznemu stremjenju pa sploh ne priznava rad mesta v kulturnem področju. Celo neko nasprotstvo hočejo dokazati med religijo in kulturo, zlasti med krščanstvom in kulturo.¹ »Ali znanost ali vera«, »ali umetnik ali kristjan«.² Ta neupravičena alternativa se v kulturni zgodovini često ponavlja.³ Kakor da torej kristjan ne bi mogel biti kulturni človek. Zadnji razlog temu naziranju tiči seveda globoko v svetovnem nazoru.⁴ Človek, ki ne priznava krščanskega osebnega Boga, bo dosledno tudi odklanjal krščansko religijo in njene vrednote.

¹ Prim. E. Przywara, Ringen der Gegenwart I (Augsburg 1929) 502 sl.; A. Anwander, Die Religionen der Menschheit (Freiburg im Br. 1927) 70.

² Prim. Ljubljanski Zvon (1929) 484—490.

³ Gl. Goethejevo varianta: »Wer Kunst und Wissenschaft hat, der hat Religion. Wer Kunst und Wissenschaft nicht hat, der habe Religion.« Cit. F. Sawicki, Die Wahrheit des Christentums⁶ (Paderborn 1924) 245.

⁴ Gl. M. Pfliegler, Der Religionsunterricht I (Innsbruck 1935) 217: »... die subjektive Werterkenntnis hängt von der Weltanschauung des Wertenden ab.«

Vendar pa človek, kakor je dejal Maks Scheler, »ne more živeti brez boga: ali mu je bog Bog, ali pa ima kakega malika za boga«. »Malikovati se pravi po božje častiti kaj, kar ni Bog, ali po božje častiti malika; v širšem pomenu pa kako resnično ali navidezno vrednoto neprimerno precenjevati. V obojem pomenu tudi mnogi moderni ljudje malikujejo. Nekaterim je znanost, še drugim tehnika pravi malik. Ne malik v sezidanem templju iz lesa ali kamna, ki bi se pred njim klanjali in zažigali kadilo, a malik v srcu, ki okrog njega krožijo vse misli in želje, ki jim je prvo in zadnje, najvišje v življenju, ker ne priznavajo nič višjega.«⁵ Nekaterim so kulturne vrednote najvišje, delo za kulturni napredek, ustvarjanje kulturnih vrednot proglašajo za najvišji cilj življenja (kulturni progresizem, kulturni entuziazem itd.).⁶

Kršćanstvo pa motri po svojem zvanju vse pojave sveta in življenja »sub specie aeternitatis«. Bog je alfa in omega, prvir in zadnji cilj vsega. Pavel ima za to poseben izraz: »B o g v s e v v s e m« (prim. 1 Kor 15, 28; 8, 6; 12, 6; Rim 11, 36; 14, 7, 8; Ef 4, 6; Kol 1, 16; Apd 17, 24 nsl.).⁷

S k r b z a d u š o (prim. 1 Kor 5, 5; 2 Kor 12, 15; Hebr 10, 39; Mt 16, 26; Mr 8, 36. 37; Lk 9, 25 i. dr.) in delo za kraljestvo božje (prim. Apd 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31; 2 Tes 1, 5; Mt 6, 33; Lk 12, 31 i. dr.) sta kristjanu prva in najvišja naloga. Vse drugo ima le toliko pomena in vrednosti, kolikor služi temu cilju in tej nalogi. Zato je seveda krščanska kultura bistveno drugačna⁸ kakor zgolj svetna kultura, ki je postala antropocentrična, vsa usmerjena na človeka kot zadnji in najvišji cilj in tako po takem smislu nekrščanska, ateistična.⁹

»Kultura more biti človeku le sredstvo, le pomoček, da lajlje doseže smisel življenja, a smisel sam ne more biti. Kar človek sam ustvari in čemur je sam cilj, to ga ne more dvigniti nad sebe!« — »Umetniško in znanstveno delo je že lahko naloga življenja, kajpada le tostranskega, drugotna in podrejena naloga s pogledom v večnost. Bogu more človek tudi služiti, če služi lepoti in resnici. Saj sta le-

⁵ A. Ušeničnik, Knjiga načel I (Naša pot V. Groblje-Domžale 1934) 36.

⁶ Prim. E. Schlund, Orientierung (Leipzig 1931) 31 (»Hypertrophie des Wissens und der Arbeit und der äußeren Kultur«); F. Sawicki, Das Ideal der Persönlichkeit³ (Paderborn 1925) 147. 201; J. P. Steffes, Religionsphilosophie (München 1925) 216. 222; I. Klug, Das Reich der Werte (Paderborn 1931) 92; A. Ušeničnik, Knjiga o življenju² (Celje 1929) 48.51 sl.

⁷ »Das christliche Kulturideal heißt: 'Gott alles in allem' und darum und darin erst 'Gott alles in allem'.« E. Przywara, Ringen der Gegenwart I, 516.

⁸ »Medtem ko se ostale (profane) kulturne oblike prizadevajo za zgolj svetno povzdigo duha zdaj v tem, zdaj v onem pogledu, meri religiozna kultura na nadsvetno izoblikovanje naše človečnosti sploh in na ukoreninjenje v absolutnem osebnem Bogu. To pa pomeni prevrednotenje vseh vrednot in odrešenje.« J. P. Steffes, Religionsphilosophie 210.

⁹ Prim. A. Ušeničnik, Katoličani in kultura, Čas XXIII (1928/29) 193—202 in Izbrani spisi I (Ljubljana 1939) 302—313.

pota in resnica iz Boga in vodita k Bogu. Če umetnik ostvarja lepoto in če znanstvenik sledi v stvarstvu zakone resnice, dvigata človeštvo k ljubezni lepote in spoznanju resnice, a hrepenenje po lepoti in resnici vodi nepokvarjena srca k Bogu. Blodno je le, če hoče umetnik s kultom lepote ali znanstvenik s kultom znanosti nadomestiti hrepenenje duše po Bogu.«¹⁰

To je kratko označen odnos krščanstva do kulture. Kako se ta odnos odraža pri sv. Pavlu?

I. Pavlov »kulturni molk«.

Kakor sv. pismo sploh, tako tudi sv. Pavel o kulturnih vrednotah v svojih listih nikjer direktno ne govori. Nikjer svojim vernikom ne nalaga neposredne dolžnosti kulturnega dela, ne navdušuje jih ne za znanost ne za umetnost ne za kakršno koli drugo kulturno stremljenje. Ta njegov »kulturni molk« nam na prvi pogled pove jasno vsaj to, da Pavel te vrste vrednot ni cenil najvišje, ker bi bil sicer moral o njih tudi govoriti in pisati, ako bi mu bile tako nad vse pri srcu, kakor so nekaterim modernim »kulturnim malikovalcem«. Ali pa je morda bil odločen in svetobežen nasprotnik zunanje kulture in torej nekulturen človek? Tudi to ne bo mogel nihče iskreno trditi, kdor se bo potrudil, spoznati njegovo znanstveno izobrazbo in njegove liste, ki predstavljajo prav tako po obliki kakor po vsebini prave mojstrovine, visoke kulturne vrednote. Saj pozna Pavel poleg svoje domače judovske literature celo poganske pisatelje (prim. Apd 17, 28; 1 Kor 15, 33; Tit 1, 12).¹¹ Newman ga imenuje »dovršenega učenjaka«. Ko pogán Fest ni mogel razumeti Pavlovega globokega zagovora, je svojo duševno inferiornost hotel prevaliti od sebe na Pavla: »...velika učenost ti jemlje razum« (Apd 26, 24), kar pomeni v resnici za Pavla priznanje.

Pavel je torej vendarle kulturni človek, dasi sam o svoji kulturnosti nikjer ne govori, kakor se tudi s svojo osebno svetostjo nikoli ne hvali, pa ga vendar Cerkev po pravici vse čase šteje med svoje največje svetnike, »quorum doctrina fulget Ecclesia ut sole luna« (»egregius doctor«, Brev. Rom.).

Od kod torej Pavlov »kulturni molk«?

a) Kulturno-filozofski razlog.

Tole drži vedno in za vsakočar: Pavel je z glavo in srcem kristjan, ki mu je skrb za dušo in delo za kraljestvo božje prva in najvišja naloga. Zanj je gotova stvar, da »... je vendar za nas en Bog, Oče, iz katerega je vse in smo mi zanj; in en Gospod Jezus Kristus, po katerem je vse in smo mi po njem« (1 Kor 8, 6); torej »Bog vse

¹⁰ A. Ušeničnik, Knjiga o življenju² 52. 157 sl.; prim. A. Anwander, o. c. 70.

¹¹ Prim. J. H. Newman, Ausgewählte Werke VI (Mainz 1924. Deutsche Übertragung aus dem Englischen von F. Zimmer) 304. O Pavlovih stikih s Senekom gl. M. Napotnik, Sv. Pavel, apostol sveta in učitelj narodov³ (Maribor 1904) 57 sl.

v vsem« (1 Kor 15, 28). Božja volja pa je namreč ta, da se posvetimo (prim. 1 Tes 4, 3. 7; 2 Kor 7, 1; Hebr 12, 10. 14 i. dr.). S temi kratkimi in jedrnatimi stavki je Pavel jasno in precizno izpovedal svoj življenjski nazor in obenem poudaril cilj svojega življenjskega stremjenja in delovanja. Svetost je Pavlu življenjski ideal — najvišja vrednota. K svetosti pa nujno spadajo: duhovna svoboda, oblast nad lastno naravo in gotova svobodnost nasproti zunanji naravi. Brez boja in truda se seveda ta svoboda ne doseže (prim. 1 Kor 9, 26. 27; Flp 3, 12—14 i. dr.), vendar pa je zmaga bistveno odvisna od človekove dobre volje. Doseči jo more in mora vsak. Tudi to Pavel od vsakega terja: »To je namreč božja volja, da se posvetite...« (1 Tes 4, 3).

Ni pa posameznemu človeku možno, priboriti si potrebne oblasti nad zunanjo naravo (tehnika, materialna kultura).¹² To je naloga človeške družbe in posameznih izbrancev (talentov), ne pa dolžnost vsakega posameznega človeka; zato tega Pavel od vsakega na splošno ne zahteva.

Izobrazba srca in volje je možna vsakemu, ne pa izobrazba razuma in spoznanja.¹³ Prvo dvoje nalaga Pavel kot nravno dolžnost vsem (»da se posvetite«), slednjega ne. Uspešno iskanje naravnih resnic, življenje in snovanje v visokih idejah ni vsakemu dano; zato je kraljestvo znanosti in umetnosti domovina samo nekaterih izbranih ljudi. Zunanje kulturno delo, umetniško stremljenje in znanstveno prizadevanje torej ne more biti splošna nravna obveznost za vse ljudi.¹⁴

Resnica, dobrota in lepota so resda prava domovina in vsebina človeškega duha (νοῦς : scita, cogitata, consilia).¹⁵ Toda posest resnice, dobrote in lepote ni vezana izključno na znanost in umetnost. Imamo za to tudi bogato nadomestilo v bogomiselnosti.¹⁶ Bog je kot absolutna in večna Resnica, Dobrota in Lepota najgloblja vsebina duha.¹⁷

Kdor to bogomiselnost sprejme in ves v njej živi, ta doseže najplemenitejšo veličino duha, ne samo plemenitost srca, temveč tudi plemstvo razuma. Bogomiselnost posvečuje prav vsako, tudi najneznatnejše delo, medtem ko kultura brez Boga notranje opeša in obuboža (prim. Rim 1, 18 sl.; 1 Kor 1, 19 sl.). Zato je jasno, da nikdar ne more kultura nadomestiti¹⁸ religije, bogomiselnost pa je vedno pot do duševne veličine, pot, ki jo more hoditi vsak, tudi neuki človek (prim. Sir 19, 18. 21).

¹² Prim. F. Sawicki, Das Ideal 136; H. Fahsel, Der Weg zur Glückseligkeit (Berlin 1932) 21 sl.

¹³ Prim. H. Fahsel, o. c. 22 sl. 36—40; F. Sawicki, o. c. 136 sl.

¹⁴ Gl. I. Klug, Das Reich 96, 97.

¹⁵ Prim. R. Blüml, Paulus und der dreieinige Gott (Wien 1929) 105, op. 167 (νοῦς = Denkinhalt).

¹⁶ Prim. F. Sawicki, Ideal 137, gl. tudi Kol 3, 2.

¹⁷ Gl. J. Hessen, Wertphilosophie (Paderborn 1937) 218 sl. 232 sl. R. Blüml, o. c. 104 sl.

¹⁸ Gl. F. Sawicki, o. c. 137 sl.; A. Ušeničnik, Knjiga o življenju, 158; prim. op. 3.

Pri božji sodbi ne odločajo kulturne, temveč osebnostno-večnostne vrednote. (Vesoljna sodba ne bo sodba o človeških kulturah, temveč sodba o človeških dušah. Kulture so sojene že v teku človeške zgodovine.)¹⁹

S tem smo nakazali prvo, nekako kulturnofilozofsko razlago Pavlovega »kulturnega molka«. Kulturno delo ni splošna nravna dolžnost za vse ljudi. Pavel pa je hotel biti »vsem vse, da bi jih vsekako nekaj rešil« (1 Kor 9, 22).

b) Kulturno-zgodovinski razlog.

Prav gotovo je Pavel kot dober poznavalec stare zaveze poznal dobro tudi zgodovino in usodo starozaveznih kulturnih narodov, odnosno njihove kulture. Prav posebno mu je morala biti znana asirsko-babilonska kultura; saj so jo v zadosti jasni luči prikazali starozavezni preroki Izaija, Jeremija, Sofonija i. dr.

Asirsko-babilonska kultura je bila monumentalna kultura.²⁰ Nekaj grandioznega in gigantskega nosi ta kultura na sebi bodisi v svojih heroizmih bodisi v grozodejstvih. Toda vse preveč je zasidrana v tostranost in za vse čase so z imenom Babilona vezani spomini, ki jih prerok Izaija, svareč in kaznujoč bogoodtujenost te kulture, opisuje: »Stopi doli in sedi v prah, ... hči babilonska! Sedi na tla, brez prestola, hči Kaldejcev! ... Sedi molče in pojdi v temo, hči Kaldejcev! Zakaj ne boš se več imenovala gospa kraljestev... Sedaj torej čuj to, razkošnica, ki brez skrbi sediš in praviš v svojem srcu: Jaz sem in nobena več ni razen mene... Zakaj ti si se zanašala na hudobnost svojo, govorila si: Nihče me ne vidi. Modrost tvoja in vednost tvoja sta te premotili... Zatorej te zadene nesreča, ki je ne boš znala s čaranjem odpraviti, zgrne se nadte poguba, ki je ne boš mogla odvrniti, in zadene te nagloma pokončanje, ki ga še ne slutiš« (Iz 47, 1. 5. 8. 10. 11).

Tako se glasi sodba in obsodba mogočnega preroka nad babilonsko kulturo. Slično obsodbo je izrekel prerok Sofonija nad asirsko kulturo (gl. Sof 2, 13 sl.).

Naravnost pretresljive pa so besede, ki jih je zaklical Izaija v imenu in po naročilu božjega Sodnika, preteč in svareč, nad samoblastno babilonsko kulturo in njenimi nosilci: »Zlomil je Gospod palico krivičnikov, žezlo gospodovalcev, ki je tepla ljudstva v togoti z udarci neprenehoma, ki je gospodovala v jezi narodom z zatiranjem brez pridržka. Pokojna in mirna je zdaj vsa zemlja... Pekel zdolaj se vznemirja zaradi tebe, ker čaka prihoda tvojega... Vsi izpregovore tebi in poreko: 'Tudi ti si brez moči kakor mi, nam si postal podoben?' V pekel je stopilo veličanstvo tvoje... Kako si padel z neba, o lucifer, jutranje zarje sin! Kako si posekan na tla, ki si poraze napravljaj narodom! Ti si pač govoril v srcu svojem: V nebesa se dvignem, nad zvezde Boga mogočnega povišam prestol svoj... Dvignem se nad višave... enak bom Najvišjemu. Ali pah-

¹⁹ I. Klug, o. c. 97.

²⁰ Prim. I. Klug, Das Reich 69 sl.

njen boš v pekel, v jamo najglobočjo« (Iz 14, 5—15). Te preroške sodbe o asirsko-babilonski kulturi navaja Klug (Das Reich 69—72) in pravi, da zato, ker imajo tipičen pomen za vsako kulturo. Kajti vsaka kultura prehodi svojo pot od primitivnih početkov do verskega, etičnega, estetičnega, vrednostnega nastrojenja (WertEinstellung), potem pa se konča v oni samopostavnosti (Autonomie), ki povzroči prevrednotenje višjih vrednot na korist nižjih.²¹ V tem je globoka tragika, toda kulturna zgodovina in etnologija dokazujeta to tragiko kot nesporno dejstvo²² (prim. Ps 72, 27).

To tragiko je gotovo podoživljal tudi sv. Pavel ob študiju stare zaveze, zlasti prerokov, še bolj pa jo je mogel in moral doživljati v svoji lastni dobi. Ni pač slučaj, da Pavel prav v tistih listih, kjer sam šiba tako bogoodtujeno kulturo, največkrat citira staro zavezo, večinoma preroke (Izaija), da potrdi svoje sodbe (prim. Rim 1—4; 9—11 in 15; Kor 1—3 in 10; Apd 13, 41; 28, 23—27).

Da bomo mogli Pavlov odnos do kulturnih vrednot pravilno presoditi, je treba predvsem, da se seznanimo s kulturnim razvojem njegove dobe. To je doba helenistične kulture.

Kar je dal človeštvu Izrael etičnih in religioznih vrednot, to je dala helenistična kultura čistih človečanskih vrednot. Te so postale neminljive in — ako jih merimo z merilom zgolj naravne človečnosti²³ — nenadkriljive dobrine človeštva. Vendar te same še daleč ne zadoščajo, tako da je celo helenski narod v svojem iskanju lepote podlegel demonskemu čaru golih čutnih in telesno-kulturnih vrednot — do perversnosti...²⁴ Helenizem sam zase ni bil nikdar v stanju, da bi bil dal podlago za najvišjo vrednostno kulturo človeštva. Poznejša helenistična kultura pa se je potem zrušila sama v sebi, zapustila svoj lastni, v sebi zaključeni in zaokroženi kulturni ideal. Bila je tako polna hrepenenja po odrešenju, da se njeni misterijski kultu smejo imenovati pravi krik po onih vrednotah, ki v redu vrednot leže že nad kulturnimi vrednotami. Helenizem je bil sinkretistična kultura, kultura zbiranja. Mislil je, da bo mogel s svojo mnogovrstnostjo nadomestiti to, kar bi mu vendar bila mogla dati samo globina, ki je pa sam ni imel niti si je ni mogel z lastnimi močmi priboriti.²⁵

To propadajočo kulturo, z vso njeno prenasičenostjo,²⁶ z vsemi spremljajočimi jo verskonravnimi zablodami (politeizem, mitologija, malikovanje, spolna razbrzdanost itd.), je Pavel spoznaval že v svojem rojstnem mestu Tarzu, še bolj pa jo je spoznal pozneje v Atenah, Korintu, Efezu itd.

²¹ Gl. I. Klug, o. c. 72 sl.

²² Prim. W. Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion (Münster 1930) 280.

²³ Καλοκαγαθία je bil etični ideal »grškega človeka«. Prim. J. P. Steffes, o. c. 217; gl. tudi J. Srebrnič, Tyršev duh (Groblje-Domžale 1931) 22 sl.

²⁴ Prim. Rim 1, 18 sl.; Gal 5, 19—21. Zgled: Korint. Prim. Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte II⁸ (Freiburg i. Br. 1926) 619.

²⁵ Prim. A. Anwander, o. c. 428 sl.; I. Klug, Das Reich 75 sl.

²⁶ Gl. F. Sawicki, Die Wahrheit 391.

V Tarzu je Pavel dobil dobro vzgojno in znanstveno podlago. Nadalje se je izobrazil »pri nogah Gamalielovih« (Apd 22, 3) v Jeruzalemu. Tako izobrazjen, v Tarzu helenistično, v Jeruzalemu judovsko, je mogel Pavel pozneje na svojih apostolskih potovanjih helenistično kulturo dodobra spoznavati in presojeti.

Kmalu po svojem spreobrnjenju, ko je začel nastopati za Kristusa, je Pavel tudi pokazal svoje odločno nasprotno stališče do helenizma. Že v Jeruzalemu, kamor je prišel »obiskat Petra« (Gal 1, 18), se je »prerekal s helenisti« (Apd 9, 29)²⁷ tako ostro, da so ga ti »hoteli umoriti«. Najbolj pa je imel Pavel priliko, do dna spoznati helenistično kulturo in civilizacijo, gotovo v Atenah in Korintu. V Atenah je našel tipičen primer za to, kar moderna etnologija in veroslovje vedno bolj ugotavljata, da se namreč »v starajočih se kulturah oblike božanstev vedno bolj množijo, bodisi po izposojanju od drugih, bodisi po novih tvorbah, se potem med seboj pomešajo in zabrišejo ter končno ostanejo le še kot simboli ene in iste vsenarave«.²⁸ Isto razvojno pot kaže helenizem v Pavlovi dobi zlasti v Atenah. Kakor je bil Rim središče poganske svetne moči in oblasti, tako so bile Atene metropola in branik pogansko-helenske znanosti in umetnosti.²⁹ Politično svobodo in veličino so sicer Atene že davno izgubile, pa četudi so bile politično in gospodarsko Rimu podložne, so duševno nadkriljevale ves omikani svet in celo sam Rim. Saj so rimski mladeniči iskali v atenskih visokih šolah izobrazbe in prenašali grško kulturo na zapad. Tukaj v domovini velikih pesnikov, govornikov in filozofov, katerih ponos in slava sta polnila ves svet, tukaj naj bi Pavel prvič oznanjal Kristusa križanega, ki je Judom pohujšanje, poganom pa nespamet (prim. 1 Kor 1, 23)? Tako se vprašuje Avguštin.³⁰

Ko je Pavel v Atenah čakal svoja spremljevalca Sila in Timoteja, se je v njem »vzbujala huda nevolja, ker je videl, da je mesto polno malikov« (Apd 17, 16); kajti nobeno pravnoverje in noben malik, pravi Anwander, ni bil tako nesmiseln in prostaški, da ne bi bil mogel računati v helenističnih velemestih na svoje pripadnike. Na drugem mestu pa to dejstvo razlaga. Vse kulturne religije (Kulturreligionen) so bile nezmožne, da bi bile človeka dvignile nad njega samega... Poboževanje narave in človeka, to sta razvojna pola, med katerima ostane za transcendentnega Boga le bore malo prostora. Teža zemlje potegne vse kvišku stremeče poskuse človeške filozofije in mitologije zopet navzdol k sebi. V sferi zgolj človeškega kulturnega stremjenja je usoda religije nujno sledeča: človek spozna,

²⁷ Ti »helenisti« so bili Judje, rojeni v diaspori, in so govorili grški jezik, v nasprotju s »Hebrejci«, ki so govorili aramejski jezik. Vendar pa so ti judovski »helenisti« po svoji vzgoji in izobrazbi bili nekaka vez med judovstvom in poganstvom. Prim. L o c h - R e i s c h l, Die heiligen Schriften des Neuen Testaments I⁵ (Regensburg 1915) 421, op. a.

²⁸ A. Anwander, Die Religionen 428; prim. W. Schmidt, Handbuch 280.

²⁹ Prim. Jere-Pečjak-Snoj, Sveto pismo novega zakona I (Ljubljana 1925) 376, op. 4.

³⁰ Gl. L o c h - R e i s c h l, o. c. I, 477, op. o.

da si je svoje bogove ustvaril sam in jih je treba zopet razbiti. Tako so že mnoge religije v toku razvoja izgubile svojo veljavo. Za vse religije, ki so navezane na neki stadij naravnega spoznanja in na neko ljudsko kulturo, je ta usoda neizogibna. A prava (razodeta) religija ni vzklila iz te zemlje in tudi ni človeška tvorba.³¹

Tragiko in grozoto tega kulturno-religioznega razvoja so spoznali že nekateri grški misleci sami. Začeli so zapuščati religijo ter iskati sreče in rešitve drugje. Epikurejci³² so učili, da je najvišja sreča in namen življenja »pametno uživanje«. Zato se je v Atenah nekaj epikurejskih modrijanov prerekalo s Pavlom, ker je ta imel popolnoma drugačne »soteriološke« nazore. Stoiki se sicer morejo v nekem oziru imenovati vzgojitelji za Kristusa (prim. Gal 3, 24), vendar se je Pavel v Atenah prerekal tudi s stoiškimi modrijani, ker so učili načelo: najvišja sreča je (proti epikurejskemu hedonizmu) naravna čednost, krepostnost, združena z vedrostjo duha; pot do te sreče je ataraksija: nil mirari. Seneka in njegovi učenci (kakor novoplatoniki) niso poznali čednosti vere, zanašali so se le na človeško pamet in modrost ter nudili ljudstvu »kamenje namesto kruha« (prim. Lk 11, 11). Tudi od stoicizma ne vodi noben naraven most k vselemu oznanilu, ki ga je Pavel oznanjal, tudi stoa je še »kos tega sveta«, ki ga je Kristus premagal, in stoiki morajo biti ravno tako še prerojeni kakor vsi drugi »otroci tega sveta«, ako hočejo postati »otroci božji«, kristjani. Stoa pogreša, kakor vsaka filozofija, ljubezni. Ne pozna ljubezni božje; njen Bog je enak svetu, njena previdnost je naravni red. Pogreša tudi človeške ljubezni. Neki egoizem preveva vse delo stoe kakor delo sleherne svetne modrosti.³³

Kar so »deloma« in »nepopolno« (prim. 1 Kor 13, 9 sl.) spoznali že stoični modrijani, to je Pavel »po razodetju« spoznal jasno in določno ter Atencem na areopagu njihove zmote tudi na mojstrski način predočil in jim ponudil pomoč in odrešitev, pravo modrost božjo, nauk Kristusov. »Atenci!... Kar torej častite,³⁴ dasi ne poznate, to vam jaz oznanjam. Bog, ki je ustvaril svet in vse, kar je na njem, on, ki je Gospod nebes in zemlje, ne stanuje v templjih, z rokami narejenih; tudi se mu ne streže s človeškimi rokami, kakor da bi česa potreboval, kajti on daje vsem življenje in dihanje in vse. Ustvaril je iz enega vsa človeška plemena, da prebivajo po vsej zemlji, in je odmeril ter določil njih bivanju čase in meje: da bi iskali Boga, če bi ga morda otipali in našli, zlasti ker ni daleč od vsakega izmed nas. Zakaj v njem živimo in se gibljemo in smo, kakor so tudi nekateri vaših prednikov rekli: 'Celo rodu smo njegovega'. Ker smo torej božjega rodu, ne smemo misliti, da je božanstvo podobno zlatu ali srebru ali kamnu, izdelku umetnosti in zamisli. Case te nevednosti je Bog spregledal in zdaj

³¹ A. Anwander, Die Religionen 431. 447.

³² Epikurejce in stoike imenuje Apd 17, 18 kot Pavlove nasprotnike.

³³ Prim. A. Ušeničnik, Knjiga o življenju² 185 sl; Loch-Reischl, o. c. I, 478, op. r; A. Anwander, o. c. 426.

³⁴ »Neznanega boga« (Apd 17, 23). Prim. J. Holzner, Paulus (Freiburg i. Br. 1937) 184 sl.

oznanja ljudem, da naj vsi povsod delajo pokoro; zakaj določil je dan, ko bo v pravičnosti sodil vesoljni svet, po možu, ki ga je v to odločil; in da bi vsi mogli vanj verovati, ga je obudil od mrtvih« (Apd 17, 22—31).

S tem svojim govorom na areopagu je Pavel Atencem, ki so bili filozofski narod, s filozofskimi razlogi dokazoval zmoto in nespamet njihovega mnogoboštva in malikovanja ter v kratkih in jasnih potezah začrtal glavna načela krščanske metafizike, kozmologije, antropologije, teologije in etike.³⁵

V Korintu je Pavel videl in spoznal, kako je visoka zunanja kultura in civilizacija zelo družljiva z največjo npravno propalostjo, kar vedno znova ugotavlja tudi novejše narodoslovje in veroslovje.³⁶ Korint, »urbs bimariss«, je imel zaradi svoje posebne lege tudi posebno privlačnost. Sem so se stekali ljudje vseh vrst, Rimljani, Grki in Judje. Tu je bilo središče trgovine, stekališče bogastva. A poleg razkošja in bogastva je bila tu doma tudi velika, moreča revščina. Skratka velika socialna nasprotja so bila v Korintu zelo vidna.

U Korintu so se gojile razne vede in umetnosti; zato imenuje Ciceron Korint »lux Graeciae«. Kakor je bila tu z bogastvom združena velika potratnost in razkošnost, tako se je tudi s stremljenjem po »vedih« in »modrostih«³⁷ družila velika domišljavost in napuhnjenost. Vse skupaj pa je rodilo veliko razuzdanost in npravno propalost. Κορινθιζέσθαι, po korintsko živeti, je bila označba za nenpravno življenje in κορινθία κόρη je bila označba za vlačugo.³⁸ Posebno torišče za nečistovanje je bil tempelj boginje Afrodite (Astarte) na visokem gradu Akrokorintu. Tisoč tempeljskih hierodul je ondi opravljalo grešno službo Veneri.

Ko čitamo resne opomine v 1 Tes 4, 3—12, zlasti pa pri temni sliki v Rim 1, 18—32, kjer Pavel razkriva npravno pokvarjenost poganstva, ne smemo pozabiti, da so te besede pisane prav v Korintu. To korintsko življenje moramo imeti tudi pred očmi, ko prebiramo in študiramo oba lista, ki ju je Pavel pisal in naslovil na Korinčane. V teh listih Pavel najbolj biča in šiba »svetno modrost in spoznanje« ter kaže, kako revna in ničevna je človeška (mesena) modrost in razumnost nasproti »božji moči in modrosti«, ki je v naukih Kristusovega evangelija. Ker se v teh listih najjasneje kaže Pavlov odnos do kulturnih vrednot, se bomo k njim pozneje še povrnili.

Kakor v Atenah in Korintu, tako je Pavel imel in doživel žalostne izkušnje s helenistično kulturo tudi po vseh drugih centrih helenistične omike. Kakor vzhod, tako je ječal tudi zapad z Rimom vred pod težo in moro pogansko-helenske kulture. Po pravici pravi Felten (Die Apostelgeschichte 309), da je bil tisti klic Macedonca v Apd 16, 9. 10 »klic cele Macedonije in vse Evrope, klic helenskega sveta na pomoč, ki na višku človeške znanosti in omike priznava

³⁵ Gl. M. Napotnik, Sv. Pavel³ 49.

³⁶ A. Anwander o. c. passim.

³⁷ Gl. H. J. Vogels, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament (Münster 1925) 148 sl.

³⁸ Gl. H. J. Vogels o. c. 149.

svojo nemoč in nebogljenost.³⁹ »Mi kljub svoji umetnosti in znanosti (kulturi) nismo srečni, tavamo globoko v verski nevednosti in nravni onemoglosti; pridi in prinesi nam luč ter milost Kristusovo.«⁴⁰

Ni torej čudno, da je Pavel spričo navedenih kulturno-zgodovinskih razmer tako ponosen na kulturo svojega lastnega, judovskega naroda. Večkrat se s ponosom in poudarkom sam imenuje »Juda«, »Izraelca« ali »Hebrejca« ali »farizeja«, »sina farizejevega« (prim. Apd 21, 39; 22, 3; 23, 6; Rim 11, 1; 2 Kor 11, 22; Gal 2, 15; Flp 3, 5), posebno da nasproti svojim judaističnim nasprotnikom dopove in dokaže, da, četudi v diaspori rojen, ni postal helenist, ampak je ostal Hebrejec, vzgojen v aramejskem jeziku in v judovskem duhu: »Jaz sem Jud, rojen v Tarzu v Ciliciji, bil sem pa v tem mestu (Jeruzalemu) vzgojen, pri nogah Gamalielovih natančno poučen v očetni postavi, vnet za Boga, kakor ste danes vi vsi« (Apd 22 3).

Zakaj je neki Pavel tako ponosen na svoj narod? Morda zaradi njegove politične veličine? Politično vendar judovski narod med drugimi narodi ni pomenil veliko več nego zrno med mlinskimi kamni. Toda, če ga sodimo po vrednotah, ki jim je bil Izrael nosilec, vidimo, da je ta narod popolnoma osamljen pojav v zgodovini narodov. Njegov čisti monoteizem, njegovo duhovno in vsake zgolj naravne primesi prosto pojmovanje Boga, po prerokih vedno in vedno poudarjena univerzalnost božjega odrešilnega načrta, ohranitev in gojitev mesijanskih obljub (prim. Rim 3, 1. 2), čisti in visoki etos lapidarnih predpisov dekaloga, misel na zvezo med Bogom in njegovim, za posebno misijo izvoljenim narodom — svetovna zgodovina kakega drugega pojavnosti te vrste ne pozna. Vse te odlike in vrednote svojega naroda na kratko omenja Pavel v Rim 9, 4. 5.

Toda, ko je prišla »polnost časov« (Gal 4, 4), je Izrael ni razumel in svoje visoke misije ni do konca izpolnil. Veličina njegove starozavezne etike je bila vedno bolj utesnjena po nezaslišanem etičnem formalizmu in fanatizmu (farizejstvo), njegova mesijanska pričakovanja so se spremenila v politične odrešilne utopije. Tako izvoljeni narod in nosilec razodetja, Izrael, ni postal nosilec najveličastnejše kulturne vrednote, ki jo svet pozna, ideje kraljestva božjega. Duh izraelske kulture je ugasnil, ko ni bil več zmožen sprejeti vase duha kraljestva božjega.⁴¹

Zato tolika žalost in bol v Pavlovem srcu (prim. Rim 9, 2), zaradi nevere njegovih bratov (prim. Rim 9, 32), ki je bila kriva, da je Bog Izraela zavržel in si izbral Pavla, da ponese kot »izvoljena posoda« idejo božjega in Kristusovega kraljestva med pogane (prim. Apd 9, 15. 16; 13, 46—49; 26, 16—18).⁴²

*

³⁹ Cit. Schuster-Holzammer, o. c. 607, op. 2.

⁴⁰ F. J. Knecht, Praktischer Kommentar zur Biblischen Geschichte (Freiburg i. Br. 1925) 878, op. 3.

⁴¹ Prim. I. Klug, Das Reich 74 sl.; Jan 1, 11: »V svojo lastnino je (Beseda) prišla in njeni je niso sprejeli.«

⁴² Prim. Mt 21, 43: »Zatorej vam pravim, da se vam bo božje kraljestvo vzelo in dalo ljudstvu, ki bo dajalo njegove sadove.«

Orisali smo bežno kulturno-zgodovinski okvir, v katerem je živel in deloval sv. Pavel. Bilo je to potrebno za boljše razumevanje sv. Pavla v njegovem odnosu do kulturnih vrednot. Iz povedanega je razvidno, zakaj se Pavel ni mogel navdušiti in ne navduševati svojih vernikov za nobeno kulturno obliko, ki jih je poznal iz kulturne zgodovine stare zaveze, niti za kulturo svoje dobe, ki je nosila že pečat propada. Na lastne oči je videl in sodoživljal nezadostnost, slabost, ničevost in »nespamet« (prim. 1 Kor 1, 20) zgolj tostransko zasidrane kulture (prim. Mt 16, 26) in ni čuda, da se je z vso silo svojega duha pognal⁴³ za tistim »edinim potrebnim« (Lk 10, 42): »Iščite najprej božjega kraljestva in njegove pravice, in vse to se vam bo navrglo« (Mt 6, 33; prim. Lk 12, 31).

II. »Božja modrost« in »svetna modrost« v Pavlovih listih.

Po kulturno-filozofskih in kulturno-zgodovinskih razmišljanjih ter ugotovitvah se sedaj vrnimo k Pavlovim listom in pogledimo, kaj misli in sodi sv. Pavel sam o kulturnih vrednotah. Njegov kulturno tako pomembni govor na atenskem areopagu (Apd 17, 16—32) smo že omenili.

Izmed Pavlovih listov pa so za naše vprašanje najvažnejši: a. List do Rimljanov (pisan iz Korinta!), zlasti 1, 18—32; b. 1. list do Korinčanov (pisan iz Efeza!), zlasti 1—3; 12 in 13. — Od ostalih listov so še važnejši n. pr.: list do Efežanov, list do Kološanov in oba lista do Timoteja (škofa v Efezu!), ker vsebujejo posamezne utrinke Pavlovega kulturno-vrednotnega naziranja.

Sv. Pavel prav jasno in strogo loči »božjo modrost«⁴⁴ od »človeške modrosti tega sveta«.⁴⁵ Med obema obstaja diametralno nasprotje.⁴⁶ Toda to

⁴³ Prim. Flp 3, 13. 14: »... se stegujem za tem, kar je pred menoj, in tako hitim proti cilju za nagrado božjega klica od zgoraj v Jezusu Kristusu.« 1 Tim 6, 12: »sezi po večnem življenju.«

⁴⁴ Prim. Rim 11, 33: »O globočina bogastva in modrosti in vednosti božje!« — 1 Kor 1, 21. 24. 30: »... v božji modrosti... božjo moč in božjo modrost... modrost od Boga...« — 1 Kor 2, 7: »... v tajnosti skrito modrost božjo...« — Ef 1, 17: Bog »da duha modrosti« (duhovno modrost). — Ef 3, 10: Po Cerkvi da bi se »oznanila mnogovrstna božja modrost«; — Kol 2, 3: V Kristusu »so skriti vsi zakladi modrosti in vednosti«.

⁴⁵ Prim. 1 Kor 1, 19—21: »modrost modrih«, »modrost tega sveta«, »svet po svoji modrosti«. 1 Kor 1, 26: »modri po mesu« (mesena modrost«. 2 Kor 1, 12), ki »so se imenovali modre« (Rim 1, 22); »sami sebe imeli za modre« (Rim 11, 25); »sami pri sebi modri« (Rim 12, 16); 1 Kor 2, 5. 6. 13: »na človeški modrosti«... »modrosti tega sveta«... »človeška modrost«; 1 Kor 3, 19: modrost tega sveta«.

⁴⁶ Prim. 1 Kor 3, 19. 20: »modrost tega sveta je nespamet pri Bogu«, »Ujame modre v njih zvižaci«, »pozna misli modrih, da so prazne«. Rim 1, 22: »Imenovali so se modre, pa so se poneumili.« 1 Kor 1, 20: »Ali ni Bog modrosti tega sveta obrnil v nespamet? Ker namreč svet ni spoznal po svoji modrosti Boga v božji modrosti, je Bog sklenil, verujoče zveličati po nespameti oznanjevanja.« »Kajti nauk o križu je tistim, ki se po-

nasprotje ni metafizično nujno, ampak samo moralno nujno; izvira namreč iz človeške (mesene) modrosti in temelji na človeškem napuhu ter mesenem poželenju,⁴⁷ s katerima se mora človek boriti⁴⁸ in ju more z milostjo po veri tudi premagati.⁴⁹

To nekako je Pavlovo načelno stališče do »božje« in »svetne modrosti«, ki jima v bistvu odgovarjata bogozorni krščanski in brezbožni naturalistični svetovni in življenjski nazor. Ta dva pa zopet najjasneje prihajata do izraza v zunanjem oblikovanju sveta in življenja, v človeški kulturi.

a) List do Rimljanov.

Ko Pavel v Rim 1 18 sl. (prim. Ef 4, 17—19) obtožuje in obsoja poganstvo in njegovo kulturo, mu očita krivdo, tako da so mu pogani neopravičljivi (1, 20). Pavel ne gleda v poganstvu in njegovi kulturi neke nujne prehodne faze v razvoju od popolne teme do vedno svetlejša luči višjega spoznanja (evolucionizem). Apostol marveč kaže v poganski kulturi, kakor je zgodovinsko nastala in obstajala, ne samo krivdo zamujenega spoznanja (culpa omissionis), temveč še veliko hujšo krivdo,

gubljajo, nespamet, nam pa, kateri smo na poti zveličanja, božja moč... Kajti Jude zahtevajo znamenj in Grki iščejo modrosti, mi pa oznanjamo Kristusa križanega, Judom pohujšanje, a poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč in božjo modrost. Kar je namreč pri Bogu nespametno, je modrejše od ljudi... kar je nespametnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil modre...« (1 Kor 1, 18. 22—27). »Uničil bom modrost modrih, in razumnost razumnih bom zavrgel« (1 Kor 1, 19). Zato pa Pavel ni »prišel z visokostjo besede ali modrosti«, njegovo oznanilo ni bilo v »besedah modrosti«, da bi »vera ne slonela na človeški modrosti«, saj ni oznanjal »modrosti tega sveta«, niti ne »z besedami, kakor jih uči človeška modrost« (1 Kor 2, 1—13). Gl. tudi Rim 7, 14—25 (»postava mesa« proti »postavi duha«); Rim 8, 5 sl. (»meseno mišljenje« [modrost] proti »duhovnemu mišljenju« [modrosti]); prim. Gal 5, 16—6, 8 (»dela mesa« — »sad duha«). J. Holzner, Paulus 284 sl.

⁴⁷ Prim. Rim 1, 28: »niso imeli za vredno, da bi se držali spoznanja božjega...« Rim 2, 8: »se ne uklonijo resnici.« Rim 8, 5: »Zakaj tisti, ki žive po mesu, mislijo na to, kar je mesenega.« Ef 4, 17 sl.: pogani žive »v ničemurnosti svojih misli; razum jim je otemnel in božjemu življenju so odtujeni zaradi nevednosti, v kateri so zaradi zakrknjenosti svojega srca.« Kol 2, 18: »se brez vzroka napihuje v svojih mesenih mislih.« 1 Tim 6, 4: »je napihnen in ne razume nič.« (Gl. 1 Kor 2, 14; 8, 1; Gal 5, 7; 2 Tim 3, 8; Tit 1, 14; 1 Jan 2, 16; Jan 3, 14. 15.)

⁴⁸ Prim. Rim 8, 9: »ne živite po mesu, temveč po duhu«; Gal 6, 15: »Po duhu živite in ne strezite poželenju mesa« (gl. Gal 5, 25; Ef 4, 17 sl.); Rim 11, 25: »da ne boste sami sebe imeli za modre« (gl. Rim 12, 16).

⁴⁹ Prim. Rim 1, 16: V evangeliju je »božja moč«, v rešenju vsakemu, kateri veruje« (gl. Rim 4, 14. 16: »iz vere« »po milosti«; Ef 2, 8: »z milostjo« »po veri«); 2 Kor 12, 9: »Dovoljti je moja milost.« Flp 4, 13: »Vse premorem v njem, ki mi daje moč.«

namreč krivdo odpada (culpa apostasiae) od že spoznane resnice.⁵⁰ »Razodeva se namreč jeza božja nad vsako brezbožnostjo in krivičnostjo ljudi, kateri resnico ovirajo s krivico«, (1, 18). Pavel tudi na drugih mestih večkrat govori o ljudeh »sprijenega mišljenja« (Rim 1, 28), »pokvarjenega mišljenja« (1 Tim 6, 5; 2 Tim 3, 8), ki »se ne uklonijo resnici« (Rim 2, 8), ki »resnici niso pokorni« (Gal 5, 7), ki »se upirajo resnici« (2 Tim 3, 8) in »ki zametajo resnico« (Tit 1, 14; prim. 2 Tes 2, 10—12). O poganih pravi Pavel, da žive »v ničemurnosti svojih misli; razum jim je otemnel in božjemu življenju so odtujeni zaradi nevednosti, v kateri so zaradi zakrknjenosti svojega srca« (Ef 4, 17. 18). Tu se pa povsod predpostavlja v ljudeh že neko spoznanje resnice.

Po Pavlovi misli se je človeštvo pred postankom poganstva nahajalo v nekem stadiju religiozne zavesti, v katerem je imelo po naravnem spoznanju (prim. Rim 1, 20; Apd 17, 27) in po nekem prvotnem naravnem razodetju⁵¹ tako jasno idejo o Bogu, da bi bilo pač zmožno in tudi dolžno, pravega Boga častiti in slaviti kot najpopolnejše bitje ter ga zahvaljevati (Rim 1, 21) za vse, kar človek je in ima, ker je vse od Boga. Iz stadija te prvotno čiste in prave verske zavesti se je človeštvo pozneje začelo odkirati, ne toliko zaradi zmote razuma kolikor zaradi napuha in zlobne volje (prim. Rim 1, 18. 28; Ef 4, 18; Kol 2, 18).⁵² Človeštvo je pač Boga spoznalo (prim. Rim 1, 21), a ga ni hotelo priznati in ljubiti; kajti »spoznanje (samo, brez ljubezni) napihuje, ljubezen pa zida« (1 Kor 8, 1).

Tu se je potem vsekakor dosledno začel proces odpada v poganstvo: ko se je volja obrnila od pravega Boga in ga ljudje niso kot Boga slavili ali ga zahvaljevali, »...so postali v svojih mislih prazni in je otemnelo njih nespametno srce« (Rim 1, 21). Njih verska zavest, ki je v svojem napuhu odklonila višji vpliv, se je od resnice vedno bolj oddaljevala in se vedno bolj pogrezala v nerealen svet mitoloških sanj in zmot. Kako daleč so se pogani »poneumili«, dasi so se sami (v samoprevari) imenovali »modre« (Rim 1, 22), nam Pavel kaže na izrodkih njihovega malikovanja, ker »so zamenili veličastvo neminljivega Boga s podobo, slično minljivemu človeku in pticam in četveronožcem in plazivcem« (Rim 1, 23) in »...so zamenili božjo resnico z lažjo in so častili ter molili rajši stvari ko Stvarnika...« (Rim 1, 25).⁵³

Tako si je poganška mitologija v teku časa ustvarila nepregledno vrsto malikov in bogov, ki so polagoma docela zastrli in zabrisali prvotno idejo in obraz pravega Boga.

⁵⁰ Gl. Loch-Reischl, o. c. II, 5, op. t in v.

⁵¹ J. Sickenberger, Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer (Bonn 1932) 183 imenuje to razodetje »naravno«, Loch-Reischl (o. c. II, 5, op. v) pa »pozitivno« in misli menda nadnaravno razodetje (revelatio divina proprie dicta), na kar pa Pavel v Rim 1, 19, 20 gotovo ni mislil, kakor sledi iz konteksta.

⁵² Prim. Loch-Reischl, o. c. II, 5, op. v.

⁵³ Popolno »prevrednotenje vrednot«.

»Kateri so Bogu vzeli čast, onečaščajo sami sebe.«⁵⁴ Žalostna posledica malikovanja je bila, da je Bog zaradi tega pogane »v željah njih src prepustil nečistosti...« (Rim 1, 24). »Zaradi tega jih je Bog prepustil nesramnim strastem...« (1, 26). »In ker niso imeli za vredno, da bi se držali spoznanja božjega, jih je Bog prepustil sprijenemu mišljenju...« (1, 28).

Zanimiva je ta gradacija (*ratione malitiae*), kako »abyssus abyssum invocat« (Ps 41, 8), ako Bog človeka prepusti v željah njegovega srca najprej nečistosti, nato nesramnim strastem in potem sprijenemu mišljenju. Pri prvi vrsti gre za grehe »hic et nunc«, za posamezna dejanja, ko človek pade pa zopet vstane; grehi druge vrste so »crimina multo graviora prioribus tum in se tum ratione cooperantis«;⁵⁵ tretja vrsta, sprijeno mišljenje, pa je že *habitualis aversio a Deo*, odpad srca, razuma in volje od Boga. »Sprijeno mišljenje« namreč ni nič drugega ko tisto »meseno mišljenje«, ki je »sovraštvo nasproti Bogu...« (Rim 8, 7; prim. 1, 30; Jak 4, 4).

Ko Loch-Reischl razlaga to temno sliko zablod (1, 24—32), pravi, da je med strašnim dejstvom npravne propalosti in med kaznujočo božjo pravičnostjo ne samo slučajna, temveč na božji pravici in na božjem zakonu nujno utemeljena zveza.⁵⁶ Sile razbrzdanih strasti (razbrzdanih zaradi odpada od Boga, najprej s srcem, potem z razumom) so tukaj tako rekoč izvršilke božje sodbe: »... in so prejemali sami na sebi zaslužen plačilo za svojo zablodo« (1, 27). »Bog se ne dá zasmehovati. Kar namreč kdo seje, to bo tudi žel. Kdor seje v svoje meso, bo od mesa žel pogubljenje« (Gal 6, 7. 8; prim. Rim 1, 32; 6, 21—23; 8, 6. 13).

Vse protinaravne zablode, ki jih Pavel navaja za dokaz svojih trditev (1, 24—27), so se grozno razpasle prav v rimsko-grškem svetu. Tudi ves zunanji kulturni in tehnični napredek, vsa znanost, umetnost in filozofija tega razkrajajočega procesa ni mogla ustaviti, niti ga omiliti, kakor uči zgodovina grško-rimske kulture. To pa tudi etnologija in veroslovje ugotavljata za vse zgodovinske narode. »Tu velja vsaj na splošno, da pomenja napredek zunanje realne kulture — nazadovanje notranje osebnostne kulture.«⁵⁷

Zato pa Pavel ne oznanja »modrosti tega sveta«, svetne kulture, ki ni pokazala moči, da bi bila človeka dvignila vsaj do naravne plemenitosti, kaj šele do nadnaravne bogopodobnosti, ki ni mogla narodom prinesiti odrešenja in jih obvarovati največje sramote npravne propalosti. Pač pa je Pavel za vsako ceno pripravljen, oznanjati bla-

⁵⁴ »Die, welche Gott entehrlcht haben, entehren sich selbst.« Loch-Reischl, o. c. II, 5, op. y.

⁵⁵ Noldin-Schmitt, *De sexto praecepto*²³ (Oeniponte 1929) 41.

⁵⁶ O notranji zvezi med etiko in metafiziko gl. n. pr. Messer-Pribilla, *Katholisches und modernes Denken* (Stuttgart 1924) 135 sl.; I. Klug, *Die Tiefen der Seele*⁵ (Paderborn 1928) 252 sl. in 302 sl.

⁵⁷ W. Koppers, *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde* (M. Gladbach 1921) 161.

govest Kristusovo in nikakor se ne sramuje⁵⁸ evangelija; »božja moč je namreč, v rešenje vsakemu, kateri veruje...« (Rim 1, 15. 16).

To je Pavlovo jasno spoznanje (»po razodetju«) in globoko prepričanje, da je samo v evangeliju moč in rešenje, česar so potrebni vsi ljudje, modri in neuki. To spoznanje pa mu tudi vzbuja zavest dolžnosti in odgovornosti: »... modrim in neukim sem dolžnik« (Rim 1, 14) »... kajti gorje mi, če bi evangelija ne oznanjal« (1 Kor 9, 16; prim. 2 Kor 5, 14; Gal 1, 8. 9).

b) Prvi list do Korinčanov.

Kakor v listu do Rimljanov (1, 14—17), tako Pavel tudi v 1. listu do Korinčanov (1, 17. 18) kmalu po pozdravnih besedah navpove namen svojega pisanja: oznanjati evangelij (1, 17).

V Korintu pa so se celo spreobrnjeni kristjani, čisto v duhu tedanjega helenizma, vdajali bolj zunanjim vplivom raznih vodilnih osebnosti kakor pa pravi notranji moči nauk, ki so jih te osebnosti oznanjale. Od nekdanj vajeni na pripadništvo in vodstvo različnih učiteljev in šol, ki so v znanosti in umetnosti med seboj tekmovali, so se tudi verniki v Korintu začeli deliti kar v štiri različne smeri (1, 12).

Krščanstva niso sprejeli kot »božjo moč in božjo modrost« (1, 24) in kot milostni dar božji (2, 12), temveč kot kakšno (filozofsko) šolo in šolsko modrost. Posebno pozornost je vzbujal zgovorni in v pismih zvedeni Apolo (1, 12), ki je za Pavlom prišel iz Efeza v Korint (prim. Apd 18, 27. 28) in oznanjal evangelij z velikim uspehom. Ta učeni Aleksandrijec je nastopal z znanstvenimi šolskimi dokazi in z bleskom govorniške umetnosti ter postal mnogim Korinčanom voditelj po njihovem okusu, tako da je metal celo senco na Pavla.⁵⁹

Ne zato, da bi Pavel jemal Apolu ali komu drugemu njegov ugled, temveč da bi preprečil strankarstvo in razprtije ter utrdil enotno pojmovanje krščanske blagovesti, zato je hotel, zase kakor za druge, da osebnost oznanjevalčeva stopi v ozadje (prim. Rim 2, 11; 2 Kor 3, 1. 5; 5, 12; Gal 2, 6; Ef 6, 9; Apd 10, 34); verniki naj bi zmago krščanstva pripisovali ne »svetni modrosti« (znanosti, učenosti) in zunanjemu govorniškemu sijaju (umetnosti), marveč notranji moči božjega (Kristusovega) nauka (prim. 1 Kor 1, 18; 2, 4—7. 13; 3, 18—20; 4, 20; 1 Tes 1, 5; 2, 13). To je pravi razlog, zakaj Pavel ne mara nastopati »z modrostjo govora, da Kristusov križ moči ne izgubi« (1, 17; prim. 2, 5). Ta svoj sklep (prim. 2, 2) Pavel globoko utemeljuje: »Kajti nauk o križu je tistim, ki se pogublja, nespamet, nam pa, kateri smo na poti zveličanja, božja moč« (1, 18).

Nauk o križu, t. j. blagovest o Kristusovi odrešilni smrti na križu, učinkuje v dveh smereh, kakor namreč kdo ta nauk sprejme in presoja (prim. 2 Kor 2, 15. 16; Rim 10, 16. 17; Lk 2, 34). To najvišje razodetje božje ljubezni (prim. Jan 3, 16) se zdi človeškemu »svetnemu ponosu« ali napuhu nesmisel, nespamet (1, 18. 23; 2, 14). Kjer

⁵⁸ Prim. 2 Tim 1, 12: »a ne sramujem se«.

⁵⁹ Gl. Loch-Reischl, o. c. II, 75, op. n.

to svetno mišljenje prevladuje, tam so tisti, »ki se pogublajo« (1, 18); kajti to mišljenje povzroča v njih nevero,⁶⁰ ki nujno vodi v pogubljenje (prim. Jan 3, 36; Mr 16, 16), ker brez vere ni mogoče biti Bogu všeč (Hebr 11, 6). Kdor pa ta odrešilni nauk o križu s ponižnim srcem sprejme in pokaže svojo pripravljenost in vernost, tisti je »na poti zveličanja« (1, 18); kajti na njem se izkaže »nauk o križu« kot »božja moč« (1, 18. 24; prim. Rim 1, 16), kot notranja duhovna sila, ki nagiblje voljo, da premaguje ovire zveličanja (prim. 1 Jan 5, 4) in da izpolnjuje zahteve in pogoje večnega življenja (prim. 1 Tim 1, 12—14).

Da pa Pavlove trditve ne bi učinkovale kakor kakšne »apriorne teze«, jih z zgodovinskimi dokazi in sodobnimi dejstvi podpre. To je dalo Pavlu povod, da je začel (1, 19 sl.) obračunavati z zgolj svetno (človeško) modrostjo in svetno kulturo ter prikazovati vso njeno nemoč in nespamet (1, 20; prim. 3, 19) v luči božje modrosti, moči in resnice. Najprej se spomni (1, 19) prerokške sodbe, ki jo je Bog položil na jezik preroku Izaiju: »Uničil bom modrost modrih in razumnost razumnih« (Iz 29, 14). Nato pa takoj hoče z retoričnim vprašanjem: »Kje je modrijan, kje pismouk, kje učenjak tega sveta? Ali ni Bog modrosti tega sveta obrnil v nespamet?« (1, 20) povedati, da se je Izaijeva prerokba nad svetom že izpolnila (Babilon!) in se po nastopu Kristusovega nauka in po njegovi moči še izpolnjuje nad helenistično-rimsko kulturo. Pove tudi razlog, zakaj se je to zgodilo. »Ker namreč svet ni spoznal po svoji modrosti Boga v božji modrosti, je Bog sklenil verujoče zveličati po nespameti oznanjevanja (1, 21).⁶¹ »Svet« (Judje in Grki-pogani) je hotel Boga spoznati »v svoji modrosti«, to se pravi: Judje so zahtevali od pričakovanega Mesija »znamenja z neba« (Lk 11, 16), svetne časti in kraljevskega sijaja, Grki pa človeške modrosti (filozofije); zato je razumljivo, da je preprosta »božja modrost« o Kristusu križanem, ki jo je oznanjal Pavel, bila prvim pohujšanje, drugim pa nespamet, dasi je v resnici bila »poklicanim« (kateri so se božjemu klicu s preprostim srcem odzvali) »božja moč in božja modrost« (1, 24). »Kar je namreč pri Bogu nespametno, je modrejše od ljudi, in kar je pri Bogu slabotno, je močnejše od ljudi« (1, 25). Za dokaz in priče te resnice pa kliče Pavel kar svoje zveste in verne Korinčane: »Zakaj glejte, bratje, kakšni ste bili poklicani: ni veliko modrih po mesu, ne veliko mogočnih, ne veliko imenitnih, marveč, kar je nespametnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil modre, in kar je slabotnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil, kar je močnega; in izvolil si je Bog, kar je na svetu preprostega in zaničevanega, to, kar ni nič,⁶² da uniči to, kar je,⁶³ da se noben človek ne bo hvalil pred njim« (1, 26—29).

⁶⁰ Gl. Loch-Reischl, o. c. II, 76, op. u. J. Holzner, Paulus 205: »Denn das schlimmste Hindernis für das Evangelium ist nicht die Schwachheit des sündigen Fleisches, sondern der Stolz des Geistes.«

⁶¹ Prim. Avguštin, Confessiones I, 1; Mt 11, 25; Lk 10, 21; 18, 14. 17; Jak 4, 6; 1 Pet 5, 5.

⁶² Kar ni pred svetom nič.

⁶³ Kar pred svetom v javnosti »nekaj pomeni«.

Vidimo torej, da sv. Pavel tukaj kakor v listu do Rimljanov strogo loči dvojno modrost, božjo in svetno.

Prva je modrost božja, ki je bila razodeta poganom v zunanjih delih božjega stvarstva (prim. Rim 1, 19. 20) in po notranji postavi vesti (prim. Rim 2, 14. 15), Judom pa vrhu tega še po razodetju stare zaveze. Pogani in Judje so »svet«, ki je v tako razodeti božji modrosti imel možnost in dolžnost, da bi Boga spoznaval in ljubil (prim. Apd 17, 27). V ta namen bi bila mogla in morala služiti tudi druga, t. j. svetna modrost (znanost, filozofija; prim. Jan 1, 10). Ker pa svetna modrost tega ni storila, je Bog sklenil »po nespameti oznanjevanja«, to je po blagovesti, ki se je svetnim modrijanom zdela »nespamet«, globoko ponižati napuh svetne modrosti, resnično ponižnim pa razodeti svojo najvišjo modrost, moč in odrešenje po veri in milosti (prim. Rim 1, 16; Ef 2, 8), ne da bi se pri tem posluževal svetne modrosti in znanosti ali »vede — po krivici tako imenovane« (1 Tim 6, 20).⁶⁴

S tem je Pavel obrazložil predmet (vsebino) in metodo svojega oznanjevanja. Po tej načelni obrazložitvi in utemeljitvi, ki ima splošno veljavo, pa opozarja Pavel Korinčane v 2. poglavju na svojo prakso: »Tudi ko sem jaz prišel k vam, bratje, nisem prišel z visokostjo besede ali modrosti vam oznanjat pričevanje božje. Sklenil sem bil namreč, nič drugega ne vedeti med vami ko Jezusa Kristusa, in to križanega... in moja propoved ni bila v prepričevalnih besedah modrosti, ampak v skazovanju Duha in moči, da bi vaša vera ne slonela na človeški modrosti, ampak na božji moči« (1 Kor 2, 1—5). »Božje kraljestvo namreč ni v besedi, ampak v moči« (1 Kor 4, 20; prim. 1 Tes 1, 5)

Sklenil je (2, 2); torej namenoma in popolnoma zavestno je Pavel opuščal pri svojih nastopih govorniško umetnost in šolske, znanstvene dokaze, da bi spričo uspehov tem bolj pokazal notranjo moč in božji izvor oznanjenega nauka (prim. 2 Kor 3, 5. 6.). Tudi apostol oznanja modrost (2, 6), »toda ne modrosti tega sveta, tudi ne poglavarjev tega sveta, ki preminevajo, marveč... v tajnosti skrito modrost božjo, ki jo je Bog pred veki naprej določil v naše poveličanje« (2, 6. 7). Te modrosti pa »ni spoznal nobeden izmed prvakov tega sveta« (2, 8; prim. 1, 21; Rim 1, 28). »Nam⁶⁵ pa jo je Bog razodel po svojem Duhu;⁶⁶ Duh namreč preiskuje vse, celo globočine božje« (2, 10). »Mi pa nismo prejeli duha sveta, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi spoznali, kar nam je Bog milostno daroval: in to tudi oznanjamo, ne z besedami, kakor jih uči človeška modrost, marveč kakor jih uči Duh, tako da razlagamo duhovno, kar je duhovnega« (2, 12. 13).

V tem odstavku Pavel ponovno poudarja, da njegovo oznanjevanje prav za prav ni njegovo, da njegov nauk ni človeška modrost,

⁶⁴ Gl. J. Sickenberger, o. c. II, 14: »Das Christentum ist nicht eine von Menschen ersonnene Vernunftreligion, ein philosophisches System, sondern eine Kraft- oder Gnadenwirkung Gottes.«

⁶⁵ Apostolom-kristjanom, gl. J. Sickenberger, o. c. II, 15.

⁶⁶ Sv. Duh je »Offenbarungsmedium«. J. Sickenberger, o. c. II, 15.

temveč milostno razodetje božjega Duha. Nato pa (2, 14, 15) kaže globoko psihološko razliko med »duševnim« in »duhovnim« človekom in to razliko tudi psihološko razloži. »Duševni človek (psihik,⁶⁷ to je zgolj naravni človek, ki ga pri njegovem delovanju vodi duša samo kot počelo naravnega življenja⁶⁸) pa ne sprejema, kar je božjega Duha (skrivnosti, ki jih je razodel sveti Duh), kajti zanj je nespamet in ne more razumeti, ker se duhovno presoja« (»ker se more presojati le duhovno, t. j. z duhom, razsvetljenim po milosti svetega Duha«).

Pavel označuje s tem človeka, ki je njegovo duševno življenje (spoznanje in teženje) usmerjeno izključno na čutne in minljive stvari ter se obrača proč od božjih resnic in večnostnih realnosti. V takem stanju »duševni človek« ni zmožen, presojati (*ἀναξιόπιστος*) in razumeti nadčutne, večne resnice, je zanje duhovno slep (prim. Rim 2, 19; 2 Kor 4, 4), kakor fizično slep človek ne more spoznavati in razločevati barv; ker mu pa samoljubje in napuh ne dopuščata, da bi iskal krivde in vzroka temu nerazumevanju v samem sebi, zato zavrača in odklanja rajši nespoznane in nadčutne resnice ter imenuje nespamet to, kar se duhovnemu človeku razodeva kot božja modrost (n. pr. nauk o križu, 1 Kor 1, 18, 2; 2, 2).⁶⁹

»Duhovni (človek, pnevmatik,⁷⁰ t. j. človek, ki je v milosti ter ga vodi sveti Duh) pa presoja vse, a njega samega ne presoja nihče« (2, 15), »Duhovnost« in »duševnost«⁷¹ si nista že po svoji naravi nasprotni, vsaj ne v človeku, ki sta v njem spoznavna in teživna zmožnost očiščeni in posvečeni po vplivu svetega Duha (prim. Rim 8, 9) in pripravljeni, z ljubeznijo spoznavati nadnaravne, božje stvari (prim. Jan 14, 17). Duhovni človek, ki gleda vse stvari v božji luči, presoja vse, kar je duhovno, pa tudi to, kar je nižje od duhovnega, zemeljsko-čutno, stvari in osebe, zlasti kolikor so te stvari v odnosu do dušnega zveličanja in do ciljev kraljestva božjega.

Tu se tudi jasno vidi, da Pavel (in krščanstvo sploh) dopušča, podpira in odpira vsakemu dovolj široko polje tudi zunanjekulturnega prizadevanja. Samo nihče naj ne pozabi, izgubi ali pretrga svojega odnosa do nadčutne duhovnosti, do Boga, ker sicer postane v svojih mislih prazen, brez prave in najgloblje vsebine (prim. Rim 1, 21; 1 Kor 3, 20) in je njegovo zgolj zunanjekulturno delo pred Bogom prazno, nespamet (prim. 1 Kor 3, 19).

Drugače pa: »Vse mi je dovoljeno, a nič naj me ne spravi pod svojo oblast« (1 Kor 6, 12; prim. 10, 23), posebno tisto ne, kar ni »k

⁶⁷ Der »rein natürlich denkende Mensch«, J. Sickenberger, o. c. 16.

⁶⁸ V oklepaju je tukaj vpletena razlaga iz slovenske izdaje sv. pisma.

⁶⁹ Gl. R. Blüml, Paulus 104 sl.

⁷⁰ J. Sickenberger o. c. II, 16 (»in dem der Heilige Geist wohnt und wirkt«).

⁷¹ Prim. 1 Kor 15, 44—46.

pridu« in »spodbudno«. ⁷² Zato pa: ... vse preskušajte, kar je dobro, ohranite. Vsakršnega zla se zdržite« (1 Tes 5, 21. 22; prim. Flp 1, 9. 10); »... zakaj vse je vaše, naj bo ... svet⁷³ ali življenje... ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 22. 23); zato pa: »... vse, kar delate, v besedi ali v dejanju, vse storite v imenu Gospoda Jezusa Kristusa in po njem zahvaljujte Boga in Očeta« (Kol 3, 17), ker »vemo... da tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu...« (Rim 8, 28).⁷⁴

Nasprotno pa duhovnega človeka ne presoja nihče, to se pravi, nihče ga ne more presojati, kdor nima božjega razsvetljenja. Duševno-čutni človek ne more pojmiti in razumeti svetega življenja in visokega stremljenja kristjanov, ker mu za to manjka *scientia sanctorum* (Sap 10, 10), ki je in ostane *scientia experimentalis*.⁷⁵ Kdor sam religiozno ne doživlja, ta tudi religioznega človeka nikdar ne bo mogel prav razumeti in pravično presojati.

Pavel nato zaključuje in krona svoje modrovanje o modrosti s citatom iz stare zaveze: »Zakaj kdo je spoznal misel Gospodovo, da bi njega učil?« (1 Kor 2, 16; prim. Iz 40, 13). Nihče naj se ne drzne, tako svari prerok Izaija (in z njegovimi besedami Pavel), staviti svojo omejeno človeško misel (modrost) v isto vrsto z Gospodovo modrostjo ali celo nad njo (prim. 1 Kor 2, 11). »Mi pa (apostoli, duhovni ljudje) imamo misel Kristusovo« (2, 16) po razodetju Duha božjega (2, 10. 12). Zato tudi — v veseli posesti te nadnaravne božje resnice, kolikor se naše spoznanje nanaša na to resnico — nismo podvrženi naukom svetno-čutnih ljudi.

Prenešeno to razmišljanje apostolovo od posameznosti na zgodovinsko celoto je veličastna prerokba o usodi antičnega sveta in njegove kulture nasproti Cerkvi, »ki je Cerkev živega Boga, steber in temelj resnice« (1 Tim 3, 15). Takšen je namreč »načrt skrivnosti, od vekov skrite v Bogu, ki je vse ustvaril, da bi se zdaj... po Cerkvi oznanila mnogovrstna božja modrost, po večnem sklepu, ki ga je izvršil v Kristusu Jezusu, našem Gospodu, v katerem imamo srčnost in zaupljiv pristop po veri vanj« (Ef 3, 9—12).⁷⁶

Duh krščanstva, ki ga Cerkev razširja, je po svojem izvoru in vsebini neizmerno vzvišen nad genijem klasično-poganskega sveta in sveta sploh, ne izvira iz kake filozofske šole tega sveta

⁷² »K pridu« in »spodbudno« za večnost. J. Sickenberger, o. c. II. 48.

⁷³ Gl. Gen 1, 28; Ps 8, 7—9.

⁷⁴ Prim. zgornaj str. 68: »Bog vse v vsem«.

⁷⁵ Prim. J. Ries, *Die Sonntagsepisteln II* (Paderborn 1926) 490: »Es gibt viele Seiten des göttlichen Wirkens und Waltens, von dem das Wort des großen Geistesmannes (Bernhard) von Clairvaux gilt: *Sola experientia discit, sola unctio docet.*«

⁷⁶ Prim. Ef 1, 7—10 (*ἀνακαραϊώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ*). Gl. Fr. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi*⁶ (Paderborn 1935) 16. 50. 117 sl. 140 i. dr.

in tudi ne more biti »svetu« enak. Naloga tega novega duhovnega stremjenja je, vse pridobiti za Kristusa in kraljestvo božje (prim. 1 Kor 9, 19). Vsi pa, ki se temu duhovnemu toku ustavljajo, nujno »preminevajo« (1 Kor 2, 6); »zakaj orožje našega vojskovanja ni meseno, ampak je močno za Boga, da ruši trdnjave; da podiramo naklepe in vsako visokost, ki se vzdiguje zoper vednost božjo; da podvržemo vsak razum pokorščini do Kristusa...« (2 Kor 10, 4. 5).⁷⁷

III. »Ljubezen nad vse«.

Značilno za Pavlovo vrednotenje kulturnih dobrin je tudi ono mesto (1 Kor 12 in 13), kjer govori o izrednih duhovnih darovih (charismata, pneumatica): modrosti, vednosti, ozdravljanju... prerokovanju, razločevanju duhov, jezikih.

Prva značilnost je ta, da Pavel s posebnim poudarkom podčrtava raznolikost in obenem enotnost teh duhovnih darov. »Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh. In različne so službe, isti pa je Gospod. In različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh« (12, 4—6). Apostol posebno poudarja, da imajo vsi ti različni darovi en in isti izvor v svetem Duhu, ki je eden po svojem bistvu, a raznolik po svojih darovih. Pavel je imel razlog, da je tako poudarjal enotni izvor vseh darov, ker je politeizem, ki so mu korintski kristjani še pred kratkim pripadali, pripisoval skoraj vsaki panogi kulturnega udejstvovanja poseben izvor, posebnega boža (bog poezije, bog muzike, bog bojne umetnosti, bog modrosti, bog znanosti itd.). Pavel pa, ko našteje te različne duhovne darove, ki so jih prejemale razni verniki različne, odločno in jasno pove: »Vse to pa dela eden ter isti Duh, ki deli slehernemu, kakor hoče« (12, 11; prim. Apd 17, 29; 1 Kor 8, 4—6).

Timološko (vrednotoslovno) še bolj značilno pa je, kako Pavel, potem ko je naglasil raznolikost, enotni izvor, pa tudi korist (vrednost) duhovnih darov, zelo važno pristavlja: »Hrepenite pa po večjih darovih; hočem pa vam pokazati še mnogo odličnejšo pot« (12, 31). Misli pa tukaj, ko govori »o mnogo odličnejši poti«, na mnogo odličnejši dar, namreč ljubezen, ki ji takoj nato zapoje svoj nedosegljivi slavospjev (pogl. 13). Po ljubezni šele drugi darovi dobivajo pravo vrednost.⁷⁸

Čeprav misli Pavel tukaj na izredne darove svetega Duha (charismata), nas vendar to ne moti, da moremo spoznati, kako vse te različne darove (modrost, vednost, jezike itd.), ki jih redno štejemo med kulturne⁷⁹ vrednote, stavi v hierarhiji vrednot

⁷⁷ Prim. J. Holzner, Paulus 436 sl.

⁷⁸ Gl. Jere-Pečjak-Snoj, Sv. pismo NZ II, 70, op. 18.

⁷⁹ Loch-Reischl, o. c. II, 129, op. bb: »Von der Bezugnahme auf außerordentliche geistige und geistliche Tätigkeiten in der Kirche übertragen auf die wesens- und zweckverwandten ordentlichen Kräfte und Bestrebungen in ihr und für sie, sei es im Bereiche der Seelsorge oder der Caritas oder in jenem der Wissenschaft und Kunst — wie schön und bedeutungsvoll erscheint auch so diese Regel der heiligen Liebe.«

daleč pod ljubezen. Ljubezen pa je (že) temeljna, najznačilnejša in najodličnejša osebna vrednota, princip vse osebne kulture.⁸⁰

Zakaj je ljubezen nad vsemi drugimi vrednotami, Pavel tudi utemeljuje, ko našteva vse prelepe lastnosti (13, 4—7), ki dvigajo ljubezen nad ostale darove; potem pa pristavlja zelo značilno: »Ljubezen nikoli ne mine: če so prerošva, bodo ponehala; če jeziki, bodo umolknil; če vednost, bo prešla« (13, 8)... »Zdaj pa ostane vera, upanje, ljubezen, to troje; naj večja med temi pa je ljubezen« (13, 13).

Ker pomeni Pavlu ljubezen tako visoko vrednoto, zato je dosledno in razumljivo, da svoje vernike k ljubezni tako rad vzpodbuja: »Prizadevajte si, da boste imeli ljubezen« (1 Kor 14, 1; prim. Rim 13, 8—10; Ef 3, 17—19; Kol 3, 14 i. dr.). Brez ljubezni človek ni nič (prim. 1 Kor 13, 1. 2), in če nima ljubezni, mu nič ne koristi (prim. 1 Kor 13, 3); tudi nobena kultura ne. Zato Pavlu samo spoznanje, ako ni združeno z ljubeznijo, ni nič vredno, ker le napihuje (prim. 1 Kor 8, 1). S tem Pavel zavrača »racionalizem« svoje dobe, ki se je tudi v Korintu pojavil v zvezi z »liberalizmom« (libertinizmom, antinomizmom, laksizmom⁸¹). Ima pa njegova sodba in obsodba splošno veljavo, kajti to je pravo bistvo vsakega racionalizma (enostranskega intelektualizma), da gradi na golem razumu,⁸² brez ljubezni. »Ruski filozof Florenskij dobro označuje racionalizem kot ‚filozofijo pojma in razuma, filozofijo reči in mrtve negibljivosti. Racionalizem je — mesena filozofija... v nasprotju s krščansko filozofijo, ki mu je ‚filozofija ideje in pameti, filozofija osebnosti in stvariteljnega deja — duhovna filozofija‘.«⁸³

Razum in spoznanje koristita le, če sta združena z ljubeznijo, le tako spoznanje »zida« (prim. 1 Kor 8, 1), šele tedaj človek spoznava vse, kakor je treba spoznati (prim. 1 Kor 8, 2; 2, 13). Kateri pa tako ne spoznavajo, se lahko »zmerom uče, pa ne morejo nikdar priti do spoznanja resnice« (2 Tim 3, 7) in vsaka veda, ki sloni na takem spoznanju (brez ljubezni), se po krivici imenuje veda (prim. 1 Tim 6, 20).

Zato vidimo, kako Pavel na več mestih izraža željo, naj bi se pri vernikih vedno družila ljubezen in spoznanje: »...in to prosimo, da bi vaša ljubezen bolj in bolj rastla v

⁸⁰ Prim. F. Veber, Knjiga o Bogu (Celje 1934) 292: »Ne velja le dejstvo, da moremo samo osebe ljubiti ali sovražiti, temveč velja še posebno dejstvo, da gre tudi sposobnost ljubezni in sovraštva zopet samo človeškemu bitju, osebnemu subjektu.« Bog, ki je najvišja, absolutna Osebnost, je Ljubezen (1 Jan 4, 16) ter obenem »ontologična in moralna osnova vseh vrednot« (Veber, o. c. 363).

⁸¹ Gl. J. Sickenberger, o. c. 39. »Aber es geht nicht an, alles rein intellektuell zu beurteilen.« Prim. isti, o. c. 10. 29. 209. 218. 222 (libertinizem, antinomizem, laksizem).

⁸² Prim. Goethe: »Er nennt's Vernunft und braucht's allein, um tierischer als jedes Tier zu sein« (Faust, Prolog im Himmel).

⁸³ Cit. J. Aleksič v razpravi »Kultura in krščanstvo v luči novejšje etnologije« (Spomenica ob 70 letnici lavant. bogosl. učilišča v Mariboru. 1929) 76.

spoznanju in razumnosti...« (Flp 1, 9), »...da ...boste mogli ukoreninjeni in utrjeni v ljubezni, z vsemi svetimi razumeti, kakšna je širokost in dolgost in visočina in globočina, ter spoznati vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo...« (Ef 3, 17—19); »...da bi se utrdila njih srca in bi se združili v ljubezni za vse bogastvo popolnega razumevanja, za spoznanje skrivnosti Boğa Očeta in Kristusa, v katerem so skriti vsi zakladi modrosti in vednosti« (Kol 2, 2. 3); »zakaj Bog nam ni dal duha boječnosti, ampak moči in ljubezni in razumnosti« (2 Tim 1 7).

Brez ljubezni, ki je princip osebnostnih vrednot, torej človek ni nič; zato naj bo vse človeško delo kronano z ljubeznijo, to je: vse vrednote, ki jih človek ustvarja, tudi kulturne, naj služijo človekovi osebnostni kulturi, katere princip je ljubezen, ta ljubezen pa je tudi »vez popolnosti« (Kol 3, 4).

Sklep.

Vidimo torej, da se ob sv. Pavlu s pridom lahko ustavi in pomudi tudi vsak kulturni zgodovinar in kulturni filozof. Pavel sam sicer o kulturnih vrednotah direktno nikjer ne govori; je pa ta njegov »kulturni molk« zanj zelo značilen in je tako filozofsko kakor tudi kulturno-zgodovinsko zadosti utemeljen. Sledili smo Pavlu v njegovi analizi in kritiki predkrščanskega poganskega sveta in življenja ter ga spoznali vsaj posredno kot genialnega kulturnega zgodovinarja, filozofa in preroka: kot kulturnega zgodovinarja, ki dobro pozna zgodovino starega poganskega sveta in njegovo kulturo, vso njeno nemoč in nespamet ter vse zablode, ki so upropastile staro pogansko kulturo in narode, njene nosilce; kot kulturnega filozofa in psihologa, ki analizira in razlaga kulturni razvoj človeštva od prastare dobe, ko je človeštvo živelo še srečno v luči nekega prazadostja božjega, pa preko temnih zblod, v katere je človeški rod zabredel po lastni krivdi, ko je začel odpadati od prvotne čiste ideje monoteizma in se pogrezati vedno bolj v poganski politeizem, v mitologijo in malikovanje ter s tem ne samo versko-duhovno, temveč nujno tudi moralno in fizično propadel. Spoznali smo, da Pavel kljub svojemu »kulturnemu molku« vendar ni nikak »kulturofob«, ampak da obsoja in zavrača le ono zgolj tostransko orientirano kulturo, ki hoče v svojem napuhu biti »bog tega sveta« in mnogim »nevernikom zasleplja misli« (prim. 2 Kor 4, 4) in ki v svoji »mesenosti« noče spoznati in priznati, da je »Bog vse v vsem«, začetek in konec vsega, ter zaradi tega nujno vodi v propast, kajti: »Gospod... vsi, ki te zapusté, bodo osramočeni; kateri od tebe odstopijo, bodo v prah zapisani, ker so zapustili Gospoda, vir žive vode« (Jer 17, 13). Kultura marveč mora služiti človeku, človek pa Bogu; zato je kultura samo toliko vredna, kolikor služi ustvarjanju osebnostno-večnostnih vrednot.

Pavel z vso vnemo — »zakaj vnema nas ljubezen Kristusova« (2 Kor 5, 4) — polaga nov temelj za novo duhovno-osebnostno, krščansko kulturo.⁸⁴ »Po milosti božji, ki mi je dana, sem kot moder

stavbenik položil temelj, drug pa naj zida; vsak pa naj gleda, k a k o z i d a« (1 Kor 3, 10). Pavel je namreč vedel, da vsi ne bodo zidali na temelju, ki ga je on položil, in zato kot prerok napoveduje tudi po nastopu krščanstva nekrščansko gledanje na svet in življenje. »Zakaj pride čas, ko zdravega nauka⁸⁵ ne bodo prenesli, temveč si bodo za čehljanje ušes kopicili učitelje po svojih željah in bodo ušesa odvrčali od resnice, obračali pa se k bajkam« (2 Tim 4, 3. 4).

Pri teh besedah je sv. Pavel mislil sicer na svojo dobo in najbližjo bodočnost, kakor je razvidno iz konteksta, toda ni izključeno, da je njegov preroški duh gledal tudi daleč v bodočnost. Saj veljajo te njegove besede kakor za njegovo prav tako tudi za našo dobo. Obe sta si namreč zelo podobni, kakor je to ugotovil že Jul. Langbehn.⁸⁶ Tudi Loch-Reischl zaključuje svojo razlago k Rim 1, 18—32 z zelo značilno pripombo, da je bilo razdejanje starega poganskega sveta in njegove kulture po barbarih, celo po nastopu krščanstva, še zgodovinska nujnost in le dobrota božje previdnosti. Tako je božja roka v blagor novih narodov pokrila staro sramoto in jo podkopala za stoletja v pozabo. Nato se pa spomni sodobnosti in svari: »Pa tudi p o g a n s t v o, kjer in kakor živi danes, bodisi pri doslej še ne izpreobrnjenih narodih ali, kar je še veliko bolj žalostno, kot umeten plod Bogu odtujene, Bogu sovražne in Bogu zasovražene izkvarjenosti sredi krščanskih narodov, ne zasluži boljše označbe, nego je tu podana od Duha božjega, in ga ne čaka boljša usoda, nego je tu od božje jeze zagrožena.«⁸⁷ (»Ker niso imeli za vredno... so ...vredni smrti.« Rim 1, 28. 32).

Kakor za Pavlovo, tako velja tudi za našo dobo svarilna in obenem odrešilna Pavlova beseda: »Drugega temelja nihče ne more položiti razen tega, ki je položen, in ta je Jezus Kristus« (1 Kor 3, 11).

⁸⁴ »Was ist schließlich alle Menschheitskultur gegenüber dieser ‚Kultur Gottes‘, die von Ewigkeit her als das Menschheitsziel von Gott gegeben: die ἀνακαραλατωσις jeglicher Menschheitskultur in Christus Jesus!« Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi 140.

⁸⁵ Gl. 1 Tim 1, 10; 2 Tim 1, 13; Tit 1, 9; 2, 1 (»zdravi nauk«).

⁸⁶ Der Geist des Ganzen (Freiburg i.Br. 1930) 60: »Der Völkerapostel Paulus lehrte in ähnlicher Zeit, wie die heutige es ist, in kleinen geschlossenen Kreisen. So stiftete er Herde gesunden Lebens, Inseln reiner Empfindung und lebensstüchtiger Frömmigkeit — in einem Ozean von Fäulnis.«

⁸⁷ Loch-Reischl, o.c. II, 6, op. cc. Prim. A. Anwander, Die Religionen 431: »Die Abwege der hellenistischen Religion geben eine Lehre, die man unserer Gegenwart nicht laut genug vorhalten kann: das Zeitalter des ‚entfesselten Prometheus‘, des Individualismus und Rationalismus, verlor immer mehr das Vertrauen zur Vernunft, sah sich umringt von lauter unberechenbaren Mächten und verzweifelte völlig daran, der Seelenangst durch ruhige Überlegung und schlichte Gläubigkeit Herr zu werden.« Prim. tudi moderne »prerokbe« o »propadu zapada« (Spengler), o »demoniji moderne civilizacije« (Frank), o »tragični Evropi« (Reynold), o »agoniji sveta« (Bauer), o »krizi sedanjosti« (Dennert) itd.

Praktični del.

»MODERNA EVTANAZIJA«

Kongregacija sv. oficija je izdala 2. decembra 1940 nov odlok v obrambo najosnovnejše in nedotakljive človekove pravice: pravice do življenja.

Kongregaciji stavljeno vprašanje se je glasilo: »Num licitum sit, ex mandato auctoritatis publicae, directe occidere eos, qui, quamvis nullum crimen morte dignum commiserint, tamen ob defectus psychicos vel physicos nationi prodesse iam non valent, eamque potius gravare eiusque vigori ac robori obstare censentur.«

Odgovor, sklenjen 27. novembra 1940 in od Pija XII. potrjen 1. decembra 1940, se glasi: »Negative, cum sit iuri naturali et divino positivo contrarium.«¹

Gre torej za novo, na svojski način utemeljevano ogrožanje človeškega življenja, ki je v najnovejšem času našlo svoje zagovornike in dobilo staro ime evtanazija.

1. Beseda evtanazija je imela in ima več različnih pomenov. Prvotno je pomenila notranjo pripravljenost na smrt, bodisi v smislu stoičnega razpoloženja, ki je slonelo na zahtevi po popolni apatiji napram vsem čutnim težnjam in nagnjenjem ter na preziru zemskih dobrin,² bodisi v smislu krščanskega pojmovanja življenja in smrti. Za kristjana obstoji »ars bene moriendi« predvsem v dveh elementih: najprej v zavesti, da smrt ne pomeni konec vsega, ampak le prestop v večno življenje, brez trpljenja in konca, potem pa v dobri pripravi duše na to, za človeka najodločilnejšo in najdragocenejšo uro v njegovem zemskem bivanju. Evtanazija v tem pomenu mirne, lahke in dobre smrti, je gotovo nravno dobra, celo potrebna.

2. Z nramnega stališča tudi ni načelno obsojati evtanazijo v drugem pomenu: kot pomoč od zunaj (predvsem od zdravnika) za lažjo, mirno smrt, kot olajšanje bolečin, smrtnih bojev ter smrti, in to s sredstvi, ki naravnost ne vplivajo na skrajšanje življenja. Če gre za sredstva, ki niso uspavalna, narkotična, ki le manjšajo telesne bolečine, ni razloga, ki bi jih prepovedoval. Drugače je s sredstvi, ki bolnika tako uspavajo, da se do smrti več ne prebudi. Z omotičnim stanjem mu je odvzeta možnost priprave na smrt. Zato onemu, ki še ni uredil svojih zemskih in dušnih računov, ne gre jemati zavesti. Posebno odločno velja to, kadar je v nevarnosti duša; duhovnik naj se v takem primeru na vse načine protivi zdravnikovemu posegu, ki bi onemogočil bolniku spraviti se z Bogom.³ Pa tudi, če je za srečno smrt že vse preskrbljeno, je uspavalno sredstvo npravno upravičeno le iz pametnega razloga. Iz splošnih načel o rabi stvari, ki človeku jemljejo zavest in nasilno prekinajo njegovo duhovno, tipično človeško življenje in udejstvovanje (alkohol, morfij, opij), vemo, da

¹ AAS 1940, 553/4.

² K l i m k e, *Historia philosophiae, Romae* 1927, I, 52.

³ »Itaque sacerdos omni modo contradicere debet.« Noldin, *Teol. moralis*, I, 343, Oniponte, 1939.

tako postopanje ni v skladu z nravnim redom, če ni potrebno ali vsaj koristno za bonum totius.⁴ Kdaj je to, je odvisno v veliki meri tudi od posameznega človeka. Zato je presplošno trditi v Noldinu, da navadne bolečine smrtnega boja še ne opravičujejo rabe narkotičnih sredstev.⁵ Pri enem ne, pri drugem pa morda že, posebno, če je z bolečinami združena še groza pred smrtjo, ki se utegne pojaviti z veliko silo, zaradi odmiranja posameznih važnih življenjskih organov, pa tudi ob pogledu na preteklo življenje in ob nenadni jasni zavesti, kaj je smrt, posebno pri onih, ki so prej vsako misel na možnost posmrtnega življenja, plačila in kazni odklanjali in zavračali. Takim hočejo n. pr. sorodniki pripraviti »mirno« smrt, v stanju nezavesti. Seveda, se je treba tudi izogibati pretiravanju. Pogosto se zdi zdravim, ob pogledu na smrtni boj, smrt bolj grozna in strašna, kakor pa v resnici za umirajočega je. Dolga bolezen vzame človeku veliko življenjske sile, z njo odporne in uporne moči. Pogosto je tudi telesna utrujenost in slabost tako zmanjšala zavest, da ni skoraj govoriti o smrtnem boju. Pri hujših ali celo izrednih bolečinah pa o dovoljeni uporabi teh sredstev ne more biti dvoma.

Odgovoriti nam je še na eno vprašanje: ali raba narkotičnih sredstev ne povzroči hitrejši smrti in tako pomaga pri nedovoljenem uničevanju življenja?

Nekatera sredstva življenje včasih celo podaljšajo: primerno mero morfija more tudi slabo srce dobro prenesti; obenem pa morfij človeka, vsega nemirnega in razburjenega od bolečin, krčev in strahu, pomiri. To pomirjenje pa dobro vpliva na bolnikovo življenje. Včasih pa res utegnejo življenje krajšati in pospešiti trenutek smrti, bodisi, ker povzročijo komplikacije, ali ker še bolj oslabijo že oslABLJENO telo. V tem primeru nikakor ne gre za namerno povzročitev smrti, ampak ta pospešitev smrti sledi iz dejanja le kot nehoten in nezazelen, a dopuščen daljnji, stranski učinek. Ta pa se po načelih o dvojnem učinku ne prišteva. Smrt tu nikakor ni sredstvo, s katerim se hote prekinejo bolečine, kakor pri evtanaziji v tretjem pomenu besede.⁶

3. Npravne obsodbe vredna pa je nadaljnja vrsta evtanazije, pri kateri gre za direktno usmrnitev človeka. Namerna povzročitev hitre, takojšnje smrti naj skrajša smrtni boj in bolečine, ki bi sicer še dalje časa trajale, pospeši naj konec nesrečnega in bednega življenja. Zagovorniki te evtanazije navajajo tri skupine ljudi, pri katerih naj bi bil tak postopek npravno in pravno opravičljiv in upravičen: pri nezdravljivo bolnih in nerešljivo ponesrečenih, ki na kateri koli način izrazijo željo, biti rešeni hudih bolečin; nadalje pri onih, ki so v težki nesreči poškodovani in nezavestni, pa bi se zbudili pohabljeni, za

⁴ Dobro razlago in utemeljitev tega načela glej pri Vermeersch, *Theologia moralis* I, 2. izdaja, n. 493, Romae 1926. Prim. tudi Noldin, l. c., 339.

⁵ L. c. 343.

⁶ Prim. Ruland, *Handbuch der praktischen Seelsorge*, B. IV. München, 1936, 254, 260. Muckermann, *Eugenik*, Berlin, 1934, 114; Mausbach-Tischleder, *Katholische Moraltheologie* III, 8. izd. Münster 1937, 114.

katero koli delo nesposobni in za vse življenje nesrečni; v takih primerih se more suponirati, da bi sami pristali na te vrste evtanazijo, če bi se mogli izkazati, ker je umreti pač bolje, kot tako živeti; končno prištevajo k tem še duhovno-mrtve, t. j. neozdravljivo blazne in slaboumne, katerih življenje je objektivno brez vrednosti (das unwerte Leben), zato pa subjektivno nimajo do življenja nobene pravice več.⁷ Razlogi, ki naj bi utemeljevali zahtevo po tej evtanaziji, so predvsem: pravica človeka, da sam o svojem življenju odloča in si pomaga, ljubezen in usmiljenje do bližnjega, pa splošna blaginja. Ta je namreč po ljudeh, ki družbi nič ne koristijo, ampak so ji v nevarnost (evgenično) in v breme (Ballastexistenzen), gospodarsko, narodno in kulturno ogrožena.

Te vrste evtanazijo je treba v vseh treh oblikah z nravnega stališča najodločneje zavreči in obsoditi: vsebuje namreč namerno usmrnitev nedolžnega človeka, kar je po vsebini, objektivno, samo po sebi in v vsakem primeru proti naravnemu in božjemu zakonu: »Nedolžnega in pravičnega ne ubijaj!«⁸

Povzročitev smrti, o kateri govorimo, vsebuje nasilno ločitev duše in telesa; je torej po svojem bistvu uničenje človeka. Vsaka pravica do uničenja pa je absolutna pravica, absolutno, zadnje in neomejeno gospodstvo nad stvarjo. V tem dejanju se torej postavi človek za edinega gospodarja nad življenjem in smrtjo, ker po svojem lastnem preudarku in po svoji lastni odločitvi, brez ozira na koga drugega, odloča o biti ali ne biti človeškega življenja, bodisi svojega (samomor), ali tujega.⁹ Objektivno vsebuje tako postopanje zanikanje Boga Stvarnika, ki je edini gospodar življenja, pa tudi negacijo Boga kot človekovega končnega cilja, za katerega — in ne za človeka — je vsako življenje ustvarjeno, v katerem ima kljub vsemu še vedno svoj smisel in kateremu je zato podrejeno. Le tam, kjer vlada napačno prepričanje, da je človek popolnoma sam svoj gospod, ki za svoje življenje Bogu ni odgovoren, in da ima tu na zemlji ves svoj namen in smisel, morejo razpravljati o nravni opravičenosti te vrste evtanazije.

Tega objektivnega duha, te notranje in bistvene vsebine dejanja, ne more zatreti in izbrisati noben razlog in nobena okoliščina. Da je evtanazija na lastno željo in zahtevo ravno tako kriva in Bogu krivična, je razvidno iz gornjega razmišljanja; brez človekovega pristanka izvršena pa vključuje seveda še veliko krivico nasproti človekovi osebi, ki ni nikočar last in sama kot oseba nikomur podre-

⁷ Tako n. pr. Binding-Hoche, Die Vernichtung des lebensunwerten Lebens, Leipzig 1920. Druge navaja Mausbach, o. c. 117, Ruland, o. c. 258. To mišljenje se je po romanih zaneslo tudi med ljudstvo, tako v romanu »Heilige Grausamkeit« (Toni Rothmund) in v drami »Die Überzähligen« (Koch). Mayer, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker, Freiburg, 1927, 87.

⁸ »Insontem et iustum non occides!« 2 Mojz. 23, 7.

⁹ Mnogi govorijo danes o pravici do samomora. Nočejo ga več imenovati samo-umor, ampak svobodna smrt (Freitod). V večini držav samomor tudi ni kaznivo dejanje. Tudi za umor drugega na njegovo zahtevo, so določene majhne kazni. Ruland, o. c. 256 do 259.

jena, ne posamezniku, ne državi. — Tudi nikakor ni upravičeno pri nezavestnem težko ponesrečenem predpostavljati njegov pristanek na nasilno smrt. Marsikdo raje trpi dolga leta, kakor da bi si pustil življenje na ta način vzeti. Povrh tega hoče vsak človek pred smrtjo, posebno, če pride smrtna nevarnost nenadno, še urediti to in ono, tako v časnih, kakor tudi prav posebno v dušnih zadevah. Rodbinske, poslovne in druge človeške vezi na svet so tako raznovrstne, važne in tesne, da so le redki, ki bi jih hoteli v stanju nezavesti naenkrat prekiniti.

Prav tako ne morejo plemeniti nagibi spremeniti npravno slabega početja v dobro. Dejanja, ki je samo v sebi, po svoji objektivni vsebini slabo, ni mogoče preišljeno in zavestno hoteti, ne da bi hoteli tudi to v dejanju nujno vsebljeno npravno zlo. Usmiljenje z nesrečnejem ali sočustvovanje s trpečim ne spremeni bistva dejanja. Zato je napačno trditi, da evtanazija le spremeni način smrti: grozno smrt, polno nedopovedljivih bolečin, zamenja, nadomesti z mirno in neobčuteno smrtjo. Druge razlike ni, zato bi bilo kruto, že itak na smrt bolnemu to olajšanje preprečiti. Stvarni učinek je res isti, a npravnost dejanja se ne presoja le ali prvotno po učinkih, ampak že po etični naravi dejanja samega. V enem primeru gre za naravno smrt, v drugem pa za preišljeni umor nedolžnega človeka.

Sicer pa ni vedno mogoče v boleznih ali nesreči za trdno napovedati neizbežen nastop smrti; v primeru napačne diagnoze bi evtanazija zamenjala verjetno smrtno nevarnost s prav gotovo povzročitvijo smrti. Zdravnikova vest bi bila zelo obtežena. To pa tem bolj, ker ta evtanazija ni potrebna. Za nameravano pomirjenje in olajšanje zadostujejo narkotična sredstva, ki direktno življenja ne krajšajo. — Omeniti je tudi, da bi z dovoljeno rabo evtanazije v smrtnih boleznih verjetno pešal napredek medicinske znanosti, ki se bori, da ohrani življenje tudi takrat, ko se zdi zgubljeno.

4. Posebno pozornost pa vzbujajo nova oblika evtanazije, o kateri govori zgoraj navedeni odlok sv. oficija. Stvar sama ni popolnoma nova, nova je le v naši dobi, dobi krščanske kulture. Že Špartanci so slabotne in nerazvite dečke, po sodbi starešin, metali v globoke prepade Taygetosa.¹⁰ To postopanje, ki ga je uzakonil Likurg, sta toplo priporočala Plato in Aristoteles.¹¹ V novejšem času je posebno Nietzsche svetoval, naj se življenje očisti teh nevrednih eksistenc.¹² Tudi o nekaterih nomadskih plemenih vemo, da so se radi iznebili starih in slabotnih ljudi, ki so jim bili pri njihovih pohodih v oviro. V obeh primerih je bil motiv neke vrste bonum commune. Tudi danes hočejo nekateri iz podobnih nagibov npravno in pravno utemeljiti upravičeno usmrnitev onih, ki so v škodo javni blaginji. Ne-

¹⁰ Ruland, o. c. 251.

¹¹ Prim. Mayer, o. c. 87.

¹² Po njegovem izražanju je zločin imeti s slabotnim usmiljenje, zločin proti zakonu življenja, ki ubije vse slabotno in bolno. Zaradi teh slabosti ima življenje pogosto tako žalostno in temno lice. Poginejo naj — to je prvi stavek njegove ljubezni do bližnjega. In pri tem jim moramo pomagati! Prim. Siegmund, Nietzsche, Paderborn, 1937, 10 in drugje.

ozdravljivo blazni, slaboumni in delno pohabljeni tako ne bi mogli s svojim potomstvom širiti v nedogled dedno umobolnost in slabost v narodu, zastrupljati raso in uničevati njeno moč. Poleg tega evgeničnega razloga navajajo tudi nagib usmiljenja: iz njihovega najbednejšega, nevrednega življenja jih je treba rešiti! Veliko moč imajo končno gospodarski oziri: ogromne vsote se porabijo letno za vzdrževanje teh ljudi, in ves ta denar je neproduktiven, odtegnjen drugim, ki so vse podpore vredni in potrebni, ker so zdravi in močni; od njih more država še veliko pričakovati. Poleg tega za poslajo te vrste bolniki veliko dragocenih zdravniških, strežniških in upravnih moči, ki bi mogle na drugem mestu res koristiti zdravju in razvoju naroda.

Že zgoraj omenjeno splošno moralno načelo zabranjuje enako tudi te vrste evtanazijo. Prav tako se splošni nravni čut človeštva takemu postopanju upira. — Posebni razlogi za njegovo upravičenost pa niso prepričevalni: potomstvo se more tem bednikom na drug način preprečiti: saj gre za bolne, ki so zaprti v umobolnicah ali zavetiščih, tam se pa morejo po spolih izolirati. — Res so, nadalje, objektivno vsega usmiljenja vredni; subjektivno pa svoje nesreče ne občutijo; večina ima zelo veliko voljo do življenja, katerega skrbi in težav ne poznajo.¹³ — Odločilne važnosti so gospodarski razlogi. Res so stroški za vzdrževanje blaznih in slaboumnih zelo veliki. Število oskrbovanih je težko določiti, le to vemo, da je veliko in vedno večje. Za bivšo Nemčijo so številke zelo različne: za l. 1927 ni prevelika: 200.000—300.000. Statistika pokaže, da je bilo l. 1923 v zavodih za umobolne, epileptične, idiote, slaboumne in živčno bolne oskrbovanih 185.397 oseb.¹⁴ Že na tri bolnike v bolnišnicah računajo po eno potrebno zdravo moč. Čeprav so stroški veliki, posebno v času vojne ali krize, vendar jih ni pretiravati. Po l. 1932, ko so se v Prusiji po naročilu oblasti (20. januarja 1932) izdatki v zavodih za te bolnike zaradi splošnega obubožanja naroda skrčili na najmanjšo mero, so se stroški prav znatno zmanjšali. Medtem, ko se naj vse stori, kar je mogoče, za one, ki so ozdravljivi, je popolnoma pravilno, da se za one, pri katerih na zboljšanje ni upati, izda le najpotrebnejše za njihovo — seveda še človeka vredno — preskrbo do smrti.¹⁵ To pa ni veliko, ker ne smemo njihovih zahtev meriti po svojih lastnih. Pokazalo se je tudi, da morejo mnogi teh bednih s svojim delom, primernim njihovim zmožnostim, veliko pomagati pri pridobivanju gospodarskih dobrin in s tem zmanjšati javne dajatve za svoje oskrbovanje.¹⁶ Nadalje bi po naziranju zagovornikov te evtanazije bili za smrt določeni le popolnoma nezmožni in neuporabni; teh pa ni veliko. Ruland pravilno poudarja, da bi za 65 milijonski narod ne pomenilo nobene pomembne gospodarske koristi, če bi odpadli stroški za oskrbovanje okoli 3000 popolnih

¹³ Ruland, o. c. 263.

¹⁴ Mayer, o. c. 2—3.

¹⁵ Muckermann, Eugenik, 116.

¹⁶ Mayer, o. c. 69, Muckermann, l. c.

norcev. — Ne smemo pozabiti, da je opazovanje in oskrbovanje te vrste bolnikov koristno in potrebno z medicinsko-znanstvenega vidika, za napredek psihologije in psihiatrije. — Ne glede na to — končno —, da je v zavodih za umobolne zaposlenih veliko moči, ki so s tem v svojem poklicu preskrbljeni, moramo poudariti veliko vrednost etičnih vrednot, ki nastajajo ob veliki, včasih heroični požrtovalnosti, potrpežljivosti, nesebičnosti in ljubezni, s katero posvečajo svoje fizične in duhovne moči tem ubogim, ki so kljub svoji nemoči, bedi in nesreči ljudje in podobe božje. Te vrednote večajo zaklade duhovne in srčne kulture naroda, kateremu pripadajo.

Tu in tam se poudarja, da ima država pravico posluževati se te vrste evtanazije, ker da jo zahteva javna blaginja, ki je merilo za obseg javne oblasti. Pri tem načelu je treba razlikovati: kar zahteva *bonum commune*, more in sme oblast zahtevati: če je zahtevano sredstvo samo v sebi nravno dovoljeno, da, če je pa slabo, ne. Ker je oboje (javna blaginja in nravna dovoljenost ali nedovoljenost sredstva) osnovano v istem nravnem redu, moremo sklepati, da javni blagor sploh ne more kot nujno zahtevati kaj nravno slabega. Prav tako ne drži primera s pravico države do smrtne kazni za velike zločine. Kazen nima le namena, otresti se za bodoče člana družbe, ki je zanjo nevaren in škodljiv, ampak predvsem upostaviti nravni red, ki je bil z zločinom kršen, kaznovati človeka za že izvršen zločin.

Ni lahko predvideti posledic, ki bi jih imela načelna dopustitev take evtanazije. Z njo bi bilo omajano načelo o absolutni nedotakljivosti nedolžnega človeškega življenja. Na njem sloni vse zaupanje ljudi v zdravnikovo pomoč, v bolnišnice in umobolnice, v državo, kot zaščitnico in varuhinjo najosnovnejših človekovih pravic in človekovega življenja. To zaupanje in na njem sloneča zavest varnosti sta več vredni kot trenutna materialna korist. — Seveda bi bila evtanazija v konkretnem primeru odvisna od določenih pogojev, a ni nemogoče, teh pogojev umetno in nalašč skonstruirati. Razne bajke o onih, ki so jih sorodniki po sili in krivicí spravili v norišnice, da so se jih znebili, bi še bolj škodovala glasu takih zavodov. — Tudi železna logika bi opravila svoje: če je dovoljeno usmrtiti človeka iz sočutja ali zaradi gospodarske koristi, ne bo težko odkriti druge, še važnejše razloge, ki bi še bolj »utemeljevali« tako postopanje. Kje se bo ta razvoj ustavil, ni mogoče predvideti.

Na dnu zahteve po evtanaziji pa leži in deluje osnovna zmeta o človeku. Materializem pozna samo človekovo totransko življenje in po njem sodi o njegovi vrednosti. Dokler je zdrav in močan, sposoben in delaven, dokler more koristiti državi in družbi, toliko časa ima njegovo življenje smisel in pomen. Ko postane za človeštvo nekoristen ali celo gospodarsko škodljiv, postane tudi njegovo življenje nesmiselno, nič vredno in zato življenja samega ne vredno; kot tako pa zgubi pravico do eksistence. Napraviti mora prostor drugim. Saj se vrši v stvarstvu neizprosna borba za obstanek, v kateri morajo po železnem zakonu narave zmagati zdravi in močni, da se more človeški rod pozitivno razvijati in kvalitetno rasti.

Kršćanstvo se nam ob tej filozofiji znova odkrije v vsej svoji lepoti. V nobenem primeru človekovo življenje ne zgubi smisla in pomena, saj je tudi v bolnem in slaboumnem določeno za srečo v Bogu. Ni življenja, pa naj bi bilo še tako fizično strto in zlomljeno, ki bi bilo nič vredno. Ko ne more nobenemu več na zemlji vidno koristiti, ohrani še vedno svojo veliko vrednost, ki s trpljenjem ne gine, ampak more še rasti v vrednotah, ki se merijo po cilju, za katerega je ustvarjeno.

Teorija in praksa evtanazije je ponoven dokaz, da se človeštvo vrača nazaj v poganstvo. Spet pa se je z obsodbo tega nestvora Cerkev, tolikokrat obrekovana kot sovražnica življenja, pokazala za mogočno zaščitnico in varuhinjo prve človeške pravice, pravice do dobrine življenja.

Dr. Ignacij Lenček.

Slovstvo.

Pr ü m m K a r l S. J., *Christentum als Neuheitserlebnis*. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. Freiburg im Breisgau 1939, Herder & Co. 8°, XVIII, 500. Vez. RM 10.80.

Očitajoč poganskim oblastnikom, da sovražijo krščanstvo, ker ga ne poznajo, ne poznajo pa ga, ker ga spoznati nočejo, je Tertulian zapisal tele besede: »Dokaz, da je tega (sovraštva) kriva vaša nevednost, ki vašo krivičnost obsoja, ko jo (na videz) opravičuje, je to: vsi, kateri so prej sovražili, ker niso poznali, takoj nehajo sovražiti, ko nevednost mine. Iz teh postajajo kristjani, ko namreč pridejo do spoznanja in začno sovražiti, kar so poprej bili, in priznavati, kar so poprej sovražili« (Apologeticum 1, 6). Krščanstvo ima torej v sebi vrednote, katerih pogan ne pozna in niti ne sluti; šele spreobrnjenec jih doživi kot nekaj čisto novega, kot novo luč, kot prerojenje v novo življenje. Pisatelj zgoraj imenovane knjige si je torej zastavil vprašanje, kaj je pogan, zlasti izobražen pogan, ko se je spreobrnil, v krščanstvu doživel kot novost in kako jo je doživel. Za obravnavanje tega vprašanja je bilo potrebno temeljito poznati poganska religiozna naziranja in religiozno praktiko prvih stoletij krščanske ere na eni ter staro krščansko religioznost na drugi strani in se poglobiti v mišljenje in čustvovanje tedanje dobe. Tvarino za primerjanje je pisatelj že zbral, ko je pripravljal svoje lepo delo »Der christliche Glaube und die altheidnische Welt« (Leipzig 1935; dva zvezka, 506 in 532 str.). Toda tu je krščanske verske nauke, razporejene po členih apostolske vere, po vsebini primerjal s poganskimi verskimi naziranjmi in pokazal njih neodvisnost od antične poganske okolice, v svojem novem delu pa se je postavil na stališče pohana, ki se oklene krščanstva in njegovih religiozних dobrin, kako se mu razkriva novost za novostjo od verskega nauka do posvečevanja in posvečevalnih sredstev in do eshatološkega pričakovanja. Obsežno in samo po sebi težko pregledno gradivo je pisatelj lepo razdrobil in razvrstil, tako da je knjiga prav jasna. Za temeljito in zelo poučno delo smo pisatelju hvaležni.

F. K. Lukman.

Marcel Viller S. J. und Karl Rahner S. J., *Aszese und Mystik in der Väterzeit*. Ein Abriß. Freiburg in Breisgau (1939), Herder & Co. 8°, XVI, 322. RM 7.80; 9.20.

Ta ne samo zelo koristna, marveč zelo potrebna knjiga ima dva avtorja. Tekst je po večini prost prevod ali bolje predelava knjižice »La spiritualité des premiers siècles chrétiens« (Paris 1930, Bloud & Gay), ki jo je spisal p. Marcel Viller S. J.; po večini, pravim, kajti p. Rahner je, kjer je bilo potrebno ali zelo primerno, vrnil dostavke, upoštevajoč najnovejša znanstvena dožnanja (n. pr. pri Evagriju Pontskem i. dr.), ali pa cel odstavek po svoje obdelal (n. pr. mistiko sv. Avgušтина). Popolnoma Rahnerjevo delo pa so seznami virov in slovstva na začetku knjige ter na začetku poglavij in paragrafov, potem pa opombe pod črto z navedbo porabljenih virov in porabljene literature. Kolik je Rahnerjev delež, kaže že na zunaj

obseg francoske in nemške knjige: prva obsega 191 strani male oblike (12^o), druga pa 317 strani velike osmerke.

Knjiga je prav dober pregled — naslovna stran pravi, da je »ein Abriß« — asceze in mistike prvih sedem stoletij, začenši od novozaveznih knjig do sv. Maksima Homologeta na vzhodu in sv. Gregorija Velikega na zapadu. Rahner je vestno porabil najnovejše izsledke tako v literarno-historičnih kakor v doktrinalnih vprašanjih; za primer naj omenim izvajanja o Evagriju Pontskem v § 16 (str. 97—109) in § 24 o Nilu Ankirskem (str. 166—174).

Zapisal sem si nekaj malenkosti, glede katerih se z avtorjem ne ujemam. Pisec Polikarpovega martirija ni svojega spisa poslal cerkvi v Filomeliju »že dan po krvavem dogodku« (str. 31). — Misel, da so device takoj za mučenci, da imajo ti stoteren, one pa šestdeseteren sad, je prvi zapisal sv. Ciprian, *De habitu virginum* 21 (str. 39). — Glede »rdečega«, »belega« in »zelenega (sivega)« mučeništva prim. sv. Cipriana pismo 10, 5, 2 (str. 40). — Glede Atanazijevega spisa o devištvu prim. R. P. Casey, *Der dem Athan. zugeschriebene Traktat περί παρθενίας* v *Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wiss.* 1935 (str. 51). — Ali so Klementa Aleksandrijskega »Stromateis« res njegov obljudljeni »Didaskalos«, je vsaj dvomljivo (str. 62).

Te in podobne malenkosti ne morejo spremeniti toplega priznanja, ki gre Viller-Rahnerjevi knjigi. F. K. Lukman.

Dr. Andrej Snój, **Uvod v sveto pismo nove zaveze**. Ljubljana 1940, Jugoslovanska knjigarna. 8^o, 188 str. Cena broš. 55 din, vez. 72 din.

Prof. Snój je izdal prav primeren učbenik za uvod v sv. pismo nove zaveze. V začetku je dobro razložen izraz »nova zaveza«, ki se rabi že v naslovu namesto zakona. Po splošnih opombah o definiciji in razdelitvi uvoda je pregled uvodne literature pri katoličanih, protestantih in pravoslavni. V splošnem uvodu samem je zgodovina kanona nove zaveze ter zgodovina izvirnega teksta in prevodov nove zaveze z oceno čitatov pri cerkvenih očetih in pisateljih in z opombami o tekstni kritiki nove zaveze. Posebni uvod pa obravnava posamezne zgodovinske in poučne knjige ter preroško knjigo nove zaveze. Zgodovinske knjige se pojasnjujejo nekoliko bolj obširno, ne sicer popolnoma z istimi podnaslovi, vendar prilično enakimi, kakršni so n. pr. pri evangeliju sv. Janeza: pisatelj; pristnost; vsebina, ustroj, jezik; namen; kje in kdaj je evangelij nastal; četrti evangelij in moderna kritika. Pri naslednjih knjigah se nekateri izmed teh podnaslovov izpuščajo ali pa nekoliko spreminjajo, kakor pač terja posebnost kake knjige. Dodatki obsegajo opis Palestine v Kristusovem času (lega, politične in religiozne razmere), rodovnik Herodove rodbine, kronološki pregled važnejših dogodkov od nastopa Heroda Vel. do smrti apostola Janeza, Papijev tekst o evangelijih, besedilo Jan 18, 31—33. 37—38 na bibl. papiru iz 1. pol. 2. stol., Muratorijev fragment in posnetke papira P¹³, ene strani vatikanskega kodika (B), dveh strani Bezovega kodika in dveh strani glagolskega Assemanijevega rokopisa.

Ta uvod ni zelo obširen z vsemi mogočimi dokazili in pojasnili, pa tudi in kratek priročnik. Drži se zlate srednje poti. Na marsikateri

strani se pušča profesorju prilika, da to in ono natančneje razloži ali z dokazi okrepi. Pri važnejših ali kočljivejših ali spornih stvareh ne poroča samo o dosedanjih dožnanjih moderne novozavezne vede, ampak se spušča tudi v temeljita razglabljanja o zadevnih vprašanjih. Tako ima n. pr. o starih cerkvenoslovanskih prevodih sv. pisma lepo in temeljito razpravo na šest in pol straneh ali o sinoptičnem vprašanju na sedmih straneh. V stvarnem oziru je Snojev uvod vrlo dober in prav jasen, v formalnem oziru pa jako pregleden. Dobro je, da je avtor za različna vprašanja navedel obilno literaturo. Pri enciklopedijah bi poleg francoske in latinske mogel navesti še »Kalt, Biblisches Reallexikon, Paderborn, 1931«, kakor bo pri 2. izdaji navedel tudi zdaj izhajajočo češko enciklopedijo, Škrabalov »Přiruční slovník biblický«. Hvale vredno je tudi, da avtor pri literaturi ni prezrl Napotnikovega »Sv. Pavla« in Zidanškovega »2 Kor«. Morda bi lahko navedel še nekatera slovenska dela, da Slovenci ne bi preveč izginiili pri obilici nemške katoliške in protestantske literature in da bi se bralci tega uvoda tudi na dela Slovencev spomnili, n. pr. Klofutar, Commentarius in evangelium s. Mt, Mr, Lc, Joan, in ep. s. Pauli ad Rom (2. izdaja Joan 1894, 2. izdaja Mt 1898); Lampe-Krek, Zgodbe sv. pisma; Jeglič, Mesija; Lesar, Apostoli Gospodovi; Cigoj, Das Leben Jesu, Klagenfurt 1903—1906 itd. Seveda je nekaj navedenega že zastarelo, drugo je samo poljudno znanstveno ali celo samo poljudno, kar bi se moralo povedati.

Snojev uvod je za bogoslovce, duhovnike in neduhovnike odličen pripomoček za boljše razumevanje božjih knjig nove zaveze.

M. Slavič.

Enchiridion Clericorum, Documenta Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis; Typis Polyglottis Vaticanis 1938. Založil Herder »S. A. L. E. R.« Roma.

Priročnik je obširno delo, ki ga je začela, dokončala in izdala pod svojim imenom Sacra Congregatio de seminariis et studiorum universitatibus, da bi dokazala, kako zelo se trudi Cerkev za oblikovanje svojih duhovnikov. Kongregacija ima v mislih tiste duhovnike, ki spadajo v njeno področje, torej ne gre za duhovniški naraščaj, ki ga vzgajajo: vzhodna in redovniška kongregacija ali Propaganda.

Delo noče biti historična razprava, tudi ne zakonik ali liturgičen zbornik, pač pa zbirka dokumentov, ki naj pokaže, kakšne namene ima Cerkev rimskega obreda v tako važni zadevi, kakor je izobrazba in vzgoja duhovskega naraščaja. Kongregacija sodi — kolikor je njej znano —, da take knjige do sedaj še ni nihče napisal (v predgovoru).

Kongregacija prizna, da se je zelo potrudila, ker je skrbno pregledala tvrstne odloke papežev, preiskala je arhive rimskih kongregacij in od drugod poklicala na pomoč strokovnjake, da so njeno delo dopolnili. Marsikaj je namenoma izpustila, zlasti starejše predpise! Zbrala pa je vse sedaj veljavne določbe. Upošteva pa bolj vzgojo kakor študij, bolj semenišča kakor bogoslovna vseučilišča, ker o slednjih napoveduje kongregacija, da bo izdala posebno knjigo.

Kongregacija je zajela v priročniku zbrane dokumente iz številnih virov. Prvo mesto zavzema sv. pismo. Slede okrožnice, odloki,

navodila, pisma in tudi priložnostni govori premnogih papežev. Upoštevane so konkordatne določbe, ki so jih glede duhovniške vzgoje sklenili papeži z različnimi državami. Odlično mesto zavzemajo določila splošnih in pokrajinskih zborov. Mnogo snovi so prispevale vse kongregacije — stare in nove — izvzeta ni niti vzhodna kongregacija (en dekret); prav tako sodišča in papeški uradi. Priročnik je privzel še nekatere določbe iz statutov stare cerkve, iz frankovskih kapitularijev, iz rimskega katekizma, iz pravil dveh rimskih kolegijev, iz postulatov vatikanskega zbora in cerkvenega prava. Za duhovno vzgojo mladega klera prinaša priročnik nekatere duhovniške molitve, zlasti tiste, ki jih je Cerkev obdarila z odpustki.

Priročnik navaja dokumente v kronološkem redu. Kjer je potrebno, omenja v opombah avtorja in adresata, komur je bil dokument odposlan. Večkrat nakaže zbirko, iz katere je vzet dokument. Prevladuje latinski jezik, nekateri dokumenti pa so pisani v italijanskem in angleškem jeziku.

Mnogotera kazala prikazuje bogato vsebino knjige in olajšajo njeno uporabo. Knjigotrško delo je okusno oskrbel rimski Herder. J. Kraljič.

Ušeničnik, dr. F., **Pastoralno bogoslovje**. Tretja, popravljena izdaja. Ljubljana 1940. Založila Jugoslovanska knjigarna. 8°, str. XVI in 667. Cena vez. din 180.

Po osmih letih imamo pred seboj Ušeničnikovo Pastoralno bogoslovje že v tretji izdaji. Morda ni pri nas nobene druge obširne znanstvene knjige, ki bi bila v tako kratkem času razprodana. Najboljše priporočilo, da je delo ne le znanstveno, ampak tudi sodobno in praktično. Vse to se namreč zahteva za pastoralni učbenik, ki naj ga imajo v rokah slušatelji, ki pa naj bo obenem stalni duhovnikov spremljevalec v dušnopastirski službi. Po svoji porabnosti se je močno razširil tudi preko mej slovenskega ozemlja. Kadar koli pride duhovnik pri svojem delu v dvome, mu je treba le poiskati ob koncu knjige v stvarnem kazalu, ki je zelo podrobno in točno, pod primerno besedo označeno stran v knjigi, pa je zlepa ne bo stvari, ki bi nanjo ne našel odgovora.

Nova izdaja je zelo izpopolnjena. Lahko rečem, da je ni strani, ki bi ne bila premenjena in na boljše popravljena. Avtor sam omenja v uvodu na str. IV, da je močno izpopolnil poglavje o mešanih zakonih; da je pri zakrametih vpletel najvažnejše reči o obredu; da je poglavje o Katoliški akciji čisto na novo predelal. Povsod je šel na vire, torej na zlasti odloke različnih rimskih kongregacij, posebno kongregacije S. Concilii, S. Officii, S. Rituum; med pastoralisti pa se največkrat sklicuje na Noldina, Cappella, Lehmkuhla in Génicotu.

Menim, da bo za duhovnike v pastirstvu koristno, če omenim vsaj nekaj važnejših sprememb. Na str. 59 n. pr. je sedaj obširneje razloženo, kdaj sme duhovnik netešč maševati po dispenzi svete stolice. Poudarjena je razlika med duhovniki v dušnopastirski službi, katerim se daje izpregled »per modum potus«, in med drugimi mašniki, ki dobé spregled, da smejo netešč maševati

le »per modum verae medicinae«. Na str. 65 je novo pojasnilo, kako je z veljavnostjo aplikacije pri maši, če je duhovnik prejel štipendij, da bo za koga opravil sv. mašo po njegovi smrti, pa v zmoti, da je ta že umrl, daruje zanj, ko še živi. Na str. 76 dostavlja, da je veljavna aplikacija, če duhovnik daruje za žive, pa uporabi formular za črne maše. Odlok C. Consist. z dne 8. dec. 1939, po katerem so vojaški vikarji in kurati za sedanjo vojsko dobili posebne pravice, je povsod omenjen, kjer pride do veljave. Tako na str. 81. 82; 197. 189; 218 a; 244, 5 β. Med tem časom je izšlo že pojasnilo sv. penitenciarije z dne 10. decembra 1940 (AAS 1940, 571), kako je treba umeti izraz »immimenti aut commissio proelio«.

V novi izdaji str. 181, β avtor ne trdi več absolutno, da bi odveza dana po telefonu ali po radiju ne bila veljavna, kakor je imel v prejšnji izdaji; trditev omili z zdi se, da odveza, dana po telefonu, ni veljavna. Prav tako je omilil trditev o spovedi po telefonu. V novejšem času se glede tega tudi drugi avtorji previdneje izražajo n. pr. Kniewald, Noldin. Gre predvsem za to, kaj se pravi biti moralno navzoč. Odgovor S. Poenit. 1. jul. 1894 »nihil est respondendum« bi se mogel končno razlagati tudi v prilog veljavnosti spovedi oz. odveze po telefonu. Na str. 187 ima na novo odgovor na vprašanje, ali je potrebno, da grešnik obudi kes zato, ker hoče iti k spovedi. Na str. 204, ko govori o obveznosti božje zapovedi hoditi k spovedi, je opustil: kadar kdo trpi hude skušnjave, če jih ne more drugače premagati, kakor da gre k spovedi. Na str. 214 pod 4 b je ustavljeno, da za jurisdikcijo zadošča, če duhovnik prejme uradno telegrafično ali telefonično obvestilo o dovoljeni jurisdikciji. Na str. 223 pod 2 a je pojasnjeno, kdaj je primerno, da dobi ženski samostan več rednih spovednikov. Prav to poglavje o spovedovanju redovnic je v marsičem dopolnjeno. Na str. 229 je pravilno opustil »L' Action Française«, ki od 5. julija 1939 ni več prepovedana družba. Pri cenzurah na str. 232 je kratko, a jasno pojasnilo, kdaj je cenzura javna; na str. 235 je delictum cum contumacia conjunctum točneje razložen, kot je bil prej. Na str. 239 je novo, kar govori o fakultetah danih redovnikom; pa je bilo potrebno to poudariti, da drugi duhovniki to vedo, odkod ima redovnik včasih več pravic pri spovedovanju ko drugi. Na str. 246, kjer govori o tem, da je možno komu, ki je zapleten v več cenzur, dati odvezo ene cenzure, ne da bi se mu dala odveza od vseh cenzur, sta dostavljena praktična zgleda, ki kan. 2249, § 1 dobro ilustrirata.

Tudi v celotnem poglavju o grehah, pridržanih sv. stolici z izobčenjem, je marsikaj popravljeno; težje umlji latinski teksti so v slovenščini razloženi in pojasnjeni. Ko pisatelj govori na str. 250 in 251 de absolute complicitate; je dostavljenih več praktičnih zgledov, kdaj spovednika izobčenje ne zadene. Za dušne pastirje bo prav koristno, kar piše na str. 254 in 255, o odvezi izobčenja za apostazijo, herezijo, shizmo, posebej pro foro interno in posebej pro foro externo. Ko na str. 259 govori o prepovedanih knjigah in pojasnjuje, kako je s trgovcem s takimi knjigami. Na

str. 299 pod β še jasneje in določneje utemeljuje upravičenost manjše pokore pri dušni in moralni slabosti, kot je to storil v prejšnjih izdajah. Za tenkovestne spovednike bo tolažilno, kar piše na str. 303, da ni potrebno, da bi se spovednik tedaj, ko daje odvezo, spominjal vseh penitentovih grehov ali kakega greha posebe in razločno; dosti je, če se spominja grehov na splošno ali splošno spokornikovega dušnega stanja.

Za prakso bo treba kan. 886, ki govori o tem, da je treba disponiranemu penitentu, ki želi odvezo, odvezo dati, še bolj upoštevati ko doslej. O tem govori pisatelj na str. 305, 306, 314 c al. 2. Kanon velja za vse primere, tudi za formalno recidivne grešnike, čeprav greše zaradi zunanje grešne prilike. Sicer bo še vedno na spovedniku, da presodi, ali je tak penitent tudi res disponiran za odvezo ali ne; če vidi, da je disponiran, in da odvezo prosi, mu je ne sme odložiti. To bo spovedno prakso v nekaterih primerih omililo. Avtor se pri tem sklicuje na priznane moraliste in pastoraliste, kot so Génicot, Lehmkühl, Noldin, Cappello. Na str. 316 se omenjajo knjige, revije in listi, ki širijo komunizem. Na str. 319 obširneje govori o kinu in njega nevarnostih, kar je danes nujno potrebno. Prejšnja izdaja v poglavju o pobožnih spokornikih ni omenjala temperamentov, kar je v sedanji na str. 334 hvalevredno spopolnjeno. Tudi poglavje, kako ravnati z razkolniki in krivoverci v smrtni nevarnosti, je na str. 339—341 razširjeno; ker so taki primeri v naših krajih vedno bolj pogostni, je bilo to potrebno.

Poglavje o odpustkih je na novo predelano, kar avtor že v uvodu omenja. Važno se mi zdi opozoriti, da so po odloku sv. penitenciarije 31. okt. 1934 vsi oltarji privilegirani ne le na vernih duš dan, ampak tudi v osmini (str. 360), kar je sicer označeno tudi v škofijskem direktoriju, a se vendar lahko prezre. Poglavje o zakonu, o zakonskih zadržkih splošno, posebej o mešanih zakonih, bo moral vsak dušni pastir, ki ni poslušal v zadnjih letih tega traktata, predelati, da bo prav ravnal. Upoštevan je tudi obči državljanski zakonik, tako da ima duhovnik na kratko zbrano vse, kar mora vedeti o tem vprašanju.

Pri zakramentalih omenjam, da je na str. 476 iz praktičnih razlogov sprejel v knjigo določbe o pokopališčih v cerkvenem zakoniku, kar se je doslej obravnavalo v Liturgiki. Pa je v pastoralnem bogoslovju res bolj na mestu. V poglavje o duhovnem vodstvu krščanske občine na str. 481. 482 je novo, kar piše o razmerju, ki naj bo med redovno in svetno farno duhovščino. Pri vsem pastirovanju je mnogo odvisno od osebnosti dušnega pastirja, kar je na str. 482. 483 na novo v knjigo sprejeto. Poglavje o dušnopastirskih obiskih je sodobnim razmeram primerno poudarjeno in razširjeno (str. 485—488). Novo je na str. 506 poglavje o cerkvenih družbah in župnijski skupnosti; za sodobno pastirovanje je to potrebno poudariti, ko je verskih organizacij vedno več, in ko se tudi farna skupnost vedno bolj poudarja. O skrbi za delavce (545—548) podaja knjiga več navodil ko v

prejšnjih izdajah. Tudi poglavje o vernikih, ki hrepene po krščanski popolnosti, je v marsičem spopolnjeno in razširjeno (str. 550—555).

O KA sem že omenil, da je kratko, stvarno in temeljito obdelana. Župniki vodijo tudi župnijske pisarne. V zadnjih letih je država izdala nekaj novih zakonov; matičar mora upoštevati postave, ki veljajo za inozemce pri porokah, pri izdaji raznih uradnih listin in podobno. Tudi v teh vprašanjih mu bo Ušeničnikovo Pastoralno bogoslovje zanesljiv vodnik.

Čeprav sem celo knjigo pozorno prebiral, sem vendar mogel komaj kje zaslediti kako netočnost. Tudi tiskovnih napak je prav malo. Na str. 17, ko pisatelj govori o duhovniški oporoki, bi kazalo malo bolj poudariti dolžnost in primernost, naj duhovnik razdeli svoje premoženje predvsem v dobre namene. Na str. 68, op. 16 bi pri letnici 1938 morala biti poleg 15 citirana tudi še 16 stran Škof. lista. Kar je na strani 179 op. 4 pisano za ljubljansko škofijo, da je namreč ukazano dajati odvezo v latinskem jeziku, ne velja več. Z novim Zakonikom ljubljanske škofije je bil ta ukaz odpravljen. Člen 461 se glasi: »Vsa liturgična opravila, ki jih obsega Rituale Romanum, se smejo vršiti v slovenskem jeziku po prevodu, ki ga je odobrila S. R. C.« Seveda avtor tega člena še ni mogel poznati, ko je bila njegova knjiga stavljen. Na str. 182 pisatelj govori o tem, da se daje otrokom in slaboumnim odveza pogojno, če spovednik ne more dognati nič izvestnega v njih obtožbi, zlasti tedaj, če se je otrok ali slaboumni obtožil stvari, ki so objektivno smrtno grešne. Morebiti bi kazalo dostaviti: tu in tam, včasih. Če namreč penitent ne bi trpel velike dušne škode, ako se mu odveza odreče, se mu ne sme dati tudi pogojno ne. Tako meni tudi Noldin, De Sacramentis,²⁴ pg 246, n. 239: »Hi quandoque absolvi possunt, ne maneant in peccato mortali, si quod forte commiserint.« Sicer pa avtor sam kasneje na str. 321 in 322 to pravilno pojasnjuje.

Na str. 192, kjer avtor piše o materialno natančni spovedi, bi kazalo prvi stavek drobnega tiska nekoliko omiliti. Glasi se: »Kdor bi se smrtnega greha, ki ga je naredil po zadnji spovedi, izrečno obtožil tako, kakor da se ga je že prej kdaj izpovedal in bil od tega greha že direktno odvezan, njega izpoved bi bila neveljavna.« Noldin o. c., pg. 287, n. 283 se izraža previdneje: »Quod si poenitens de tempore interrogatus mentiat et peccatum hodie commissum declarat factum tempore remoto, leve mendacium sacrilegium committere videtur.« Podobno uči tudi Cappello. Njemu je sententia probabilis tum extrinsece tum intrinsece, ako penitent na vprašanje, kdaj da je greh storil, odgovori, da pred davnim časom, v resnici pa ga je storil po zadnji spovedi: njemu je sententia probabilis, da je taka laž le leve. (Cappello, De Sacramentis³ II, pg. 171. 172 n. 198.)

Na str. 236, 1^o v drobnem tisku ne morem dobiti iz stavka, kakor je zapisan, pravega smisla. Glasi se: »Kdor greši ex ignorantia crassa vel supina ubeži cenzuri latae sententiae samo tedaj, če v zakonu ni besed 'praesumpserit', 'scienter' i. dr.« Mnogo bolj jasno bi se glasilo: »Kdor greši ex ignorantia crassa vel supina, zapade cenzuri latae sententiae...« Ali pa: »Kdor greši ex ignorantia crassa

vel supina, ubeži cenzuri latae sententiae samo tedaj, če so v zakonu besede praesumpserit...« Naslednja dva stavka, ki prvega dopolnjujeta, sta pa jasna. V prejšnji izdaji je bilo to mesto lažje umljivo razloženo. Na str. 239 pod ε bi bilo umestno v potrjenje, da imajo redovniki gotove fakultete po komunikaciji privilegijev drugih redov, omeniti odgovor Pont. com. ad canones authentice interpr. 30. dec. 1937 dub. 1 (AAS 1938, 73), ki se glasi: »An verba canonis in posterum qualibet communicatione, ita intelligenda sint, ut revocata fuerint privilegia a religionibus ante Codicem I. C. per communicationem legitime acquisita et pacifice possessa. R. Negative.« K razlagi o klavzuri ženskih samostanov s strogo klavzuro na str. 272 bi kazalo omeniti konstit. »Nuper edito« 6. febr. 1924 (AAS 1924, 96—101).

Pisatelj govori na str. 317 b) o modernih plesih, ki so jih po svetovni vojni tudi v naše kraje uvajali in jih šteje med absolutno grešno priložnost. Res je, da so takrat, ko so se ti plesi uvajali, bili močno nevarni za greh, kar absolutna bližnja grešna priložnost. Toda niso prodrli v oni surovi in spotakljivi obliki, kakor so se začeli širiti. Dober katoliški poznavalec plesov mi je izjavil, da je n. pr. tango, fox itd. kakor se sedaj pleše manj nevaren kakor običajni valčki. Potemtakem bi mogle tudi te plese šteti v isto vrsto kakor druge, namreč med relativno grešno priložnost.

Na str. 329 pod 3 a) me moti stavek: »Če (zakonska) greh ponavljata, je ravnati z njima kakor z recidivnimi, ki greše ex fragilitate quasi-interna.« Za gotove primere bo to veljalo. Ako n. pr. mož in žena občujeta splošno tako, da se ne branita otrok, ali ako po medsebojnem dogovoru živita zdržno, le tu in tam pride do zakonskega onanizma, potem morebiti res grešita le ex fragilitate quasi-interna. Če pa se preišljeno po treznem medsebojnem dogovoru principielno varujeta otrok, ker jih nočeta imeti več kakor enega ali dva, potem, menim, bi njih početje težko zagovarjali s fragilitas quasi-interna, zlasti tedaj težko, ako sta zakonska dobro situirana in se tudi pri ženi ni bati komplikacij pri zopetnem porodu.

Seveda so vse našete stvari malenkosti. Ušeničnikovo Pastoralno bogoslovje je idealen učbenik, ki slušatelju z jasno opredelitvijo, z logično razvrstitvijo, s kratkimi odstavki, z razločnim tiskom študij olajša, kolikor le more. Težko bi dobili celo v svetovni literaturi knjigo, ki bi tako vsestransko dosegala svoj namen. Tudi učitelju, ki stvarino predava, ne bo treba veliko dopoljevati, ko knjiga sama nudi mnogo lepih primerov za ilustracijo. Ker je nova izdaja v marsičem spopolnjena in tudi popravljena, bo dušni pastir, ki se mora večkrat nanjo sklicevati, težko shajal brez nje. Prepričan sem, da bo Ušeničnikova Pastoralna še za dolgo časa ostala učna knjiga bogoslovcev in nenadomestljiv priročnik dušnim pastirjem.

Ciril Potočnik.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

Vsem našim publikacijam smo cene znižali za 20 do 25%. Starejše letnike BV (od tretjega letnika dalje) oddajamo po 40 Din. Od nekaterih publikacij je v zalogi le malo izvodov.

Naročajo se v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2.

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 50 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 50 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 15 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 25 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 36 Din; boljše vezave po 50, 62 in 90 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925. 25 Din; vez. 40 Din.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 15 Din.
12. knjiga: A. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.
13. knjiga: M. Slavič, **Sveto pismo stare zaveze**. Prvi del: Pet Mojzesovih knjig in Jozuetova knjiga. Mala 8° (XVI+650+4 str. zemljevidov), Celje 1939, Družba sv. Mohorja. Vezano za ude 72 din, za neude 96 din; v polusnje vezano za ude 87 din, za neude 116 din.

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi). Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, »Rerum Orientalium«. Okrožnica papeža Pija XI. o proučavanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.
9. A. Odar, **Škofo in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 Din.
10. A. Odar, **Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih**. 8°. (60 str.) Lj. 1938. 10 Din.

III. Cerkvenih očetov izbrana dela.

Izbrani spisi svetega Cecilija Cipriana. Prvi del: Pisma. Knjižica »Opadlih«. Poslovenil, uvod in pripombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1938. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 214 strani. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja (pri Družbi v Celju ali njeni knjigarni v Ljubljani) 27 din za broširano, 36 din za vezano knjigo; za neude in v knjigarnah 36 din za broširano, 48 din za vezano knjigo.

Apostolski očetje. Poslovenil F. P. Omerza, uvod in opombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1939. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 256 str. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja 30 din za broširano, 39 din za vezano knjigo; za neude in v knjigarnah 40 din za broširano, 52 din za vezano knjigo.

Svetega Hijeronima izbrana pisma. Prvi del. Poslovenil, uvod in opombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1940. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 312 strani. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja 42 din za broširano, 54 din za vezano knjigo; za neude in po knjigarnah 56 din za broširano, 72 din za vezano knjigo.

»Bogoslovni Vestnik«, publikacija Bogoslovne Akademije v Ljubljani, izhaja štirikrat na leto v celotnem obsegu do 20 tiskovnih pol.

Naročnina: 50 Din za Jugoslavijo, 60 Din za inozemstvo na leto.

Urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/L, in prof. dr. Alojzij Odar, Ljubljana, Vidovdanska cesta 9. — Njima naj se pošilja vse, kar je uredništvu namenjeno.

Uprava: Prodajalna Kat. tisk. društva (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2. Njej naj se pošiljajo naročila, reklamacije in podobno.

Cekovni račun pri ljubljanski podružnici Poštne hranilnice, lastnica Bogoslovna Akademija, Ljubljana, ima št. 11903.

Oblastem odgovorna sta prof. dr. F. K. Lukman za uredništvo in izdajateljico, ravnatelj Jože Kramarič za Jugoslovansko tiskarno.

Ponatisniti se smejo razprave in njih deli, ocene in drugi prispevki, ako se prej dobi dovoljenje uredništva in ako se v ponatisu navede vir.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

Scripta quae sive ad directionem sive ad administrationem commentarii nostri spectant, inscribantur: »Bogoslovni Vestnik«, Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).