

II. /573.

in kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO XIX

ZVEZEK II-III

LJUBLJANA 1939

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Grivec, Iz slovenske zgodovine 9. stoletja (Ex historia Slovenorum saeculo IX)	97—112
Zdešar, Gregor Smrtnik - Töttinger	113—123
Trstenjak, Od fenomenologije do ontologije (De la Phénoménologie à l'Ontologie)	124—174

II. Praktični del (Pars practica):

Odar, Cerkevni predstojnik in pravica tretjih do prigovora (kan. 105) (Ad can. 105 C. I. C.)	175—198
Odar, Spremembe v organizaciji Katoliške akcije v Italiji iz l. 1939.	199—203

III. Slovstvo (Litteratura):

- a) Pregledi. Nova zaveza: Höpfl - Gut Benno, Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium 204; Schäfer, Grundriss der Einleitung in das Neue Testament 204; Gaechter, Summa Introductionis in Novum Testamentum 205; Sickenberger, Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament 206; Schmid, Das Evangelium nach Markus 207; Wikenhauser, Die Apostelgeschichte 207.
- b) Ocene in poročila: Wunderle, Zur Psychologie der Stigmatisation 207; Guichardan, Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident au XIV^e et XV^e siècles: Gregoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios 209; Pascal, Avvakum et les débuts du Raskol 210; Jone, Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones 212; Rogić, Kanonsko pravo 213; Scheuermann, Die Exemtion nach geltendem kirchlichen Recht 213; Chaignon, Svećenik na oltaru 214; Lavand, L'idée religieuse 215; Opći šematizam katoličke crkve u Jugoslaviji 215.

Iz slovenske zgodovine 9. stoletja.

Ex historia Slovenorum saeculo IX.

Fr. Grivec.

Conspectus.

1. De schola Salisburgensi saec. IX. — 2. De liturgia slavica in Moravia et Pannonia. — 3. De hypothesibus parum fundatis. — 4. De authentia epistolae papae Hadriani II. a. 869 (de liturgia slavica). — 5. De principe Kocelj. — Conclusio.

Po znanstvenem raziskavanju o sv. Cirilu in Metodu sem bil v zadnjih dvajsetih letih večkrat prisiljen, da sem se ukvarjal s slovensko zgodovino 9. stoletja. Skromne uspehe tega raziskavanja sem zbral v knjigi: Slovenski knez Kocelj (Ljubljana 1938). V ocenah te knjige se je pojavilo nekaj misli, ki potrebujejo pojasnila ali dopolnila. To je namen pričujočega članka.

1. Salzburško šolstvo v 9. stoletju.

V drugi polovici 9. stoletja so salzburški nadškofje z veliko vnmemo pospeševali misijonsko in kulturno delo v Pribinovi in Kocljevi panonski kneževini. Za pravilno sodbo o tedanji slovenski zgodovini je važno, da poznamo tedanjo salzburško krščansko izobrazbo in presodimo izobraženost tistih salzburških duhovnikov, ki so v Pribinovi prestolnici nadzorovali dušnopastirsko delo v Spodnji Panoniji. V razpravi o učiteljskem naslovu v cerkveno-slovanskih virih 9. stoletja (BV 1939, str. 1—9) sem dokazal, da se M. Kos moti, ko trdi, da naslova *doctor* in *magister cuisque artis* pomenita »narodu namenjenega dušnopastirskega učitelja«. Iz salzburških starih virov pa je razvidno, da je tudi mnenje o razmeroma nizkem stanju »duhovnega preporoda v vzhodnih predelih nemške države« (Čas 1938/39, str. 113) glede na Salzburg neutemeljeno.

Dognano je, da je salzburška *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* (870) skrbno sestavljena na podlagi starejših virov in po zapiskih nadškofijske pisarne. Podatki teh virov o salzburškem šolstvu in učiteljskem pridevku v 9. stoletju pa so že raziskani. Izsledke zgodovinskih raziskav je strokovnjaško in pregledno zbral priznani salzburški zgodovinar Vilibald Hauthaler O. S. B.¹ v izvrstnem obširnem članku (Salzburg) v *Kirchenlexikonu* 10 (1897), 1586—1642.²

¹ Gl. Lex. f. Theol. u. K. 4 (1932), 846.

² Podatki v Lex. f. Theol. u. K. 9 (1937), 140 ss niso tako natančni (članek Salzburg). O nadškofu Liupramu (836—859) zmotno piše, da je poslal duhovnike in mojstre v Nitro (pravilno v Blatenski grad). V članku

Salzburško šolo v benediktinskem samostanu sv. Petra, sedežu salzburških škofov (obenem opatov tega samostana), je ustanovil škof sv. Rupert (okoli l. 700), učenec irske bogoslovne šole. Salzburška samostanska šola je pod nadškofom Arnom (785—821) dosegla izredno višino. Imela je živahne zveze z Alkuinovo šolo v Toursu. Anglosas Alkuin je na povabilo Karla Velikega z mnogimi učenimi rojaki prišel v frankovsko državo in tam uspešno širil šolstvo in izobrazbo. Arno je pošiljal učence k Alkuinu (v Tours) in od njega dobival v pomoč najučenejše učitelje.

Arnov naslednik, nadškof Adalram (821—836), ima v virih naslov *egregius doctor* in *doctor doctorum*. Hauthaler razlaga ta pridevek v zvezi s šolstvom; v istem smislu umeva tudi naslov blatenskega duhovnika Svarnagala (*praeclarus doctor*). Kot izvrsten poznavalec najstarejših salzburških virov je ugotovil, da doktorski pridevek v salzburškem spisu *Conversio* pomeni učiteljsko sposobnost v okviru tedanjega šolstva. Iz tega in z naslednjega je razvidno, da je bila salzburška šola in izobrazba že na razmeroma veliki višini. V tej zvezi se pokažeta naslova *praeclarus doctor* in *magister cuiusque artis* v jasnejši luči. Očitno je, da pomenita več kot navadnega »narodu namenjenega dušnopastirskega učitelja«; predvsem je jasno, da *magister cuiusque artis* ne pomeni takega učitelja.

Terminologija salzburške spomenice iz l. 870 (*Conversio*) se popolnoma ujema s starejšo srednjeveško rabo učiteljskega pridevka. *Conversio* daje doktorski pridevek samo enemu duhovniku (Svarnagal, *praeclarus doctor*) in trem škofom, sv. Rupertu, Vitalu in Adalramu, čeprav so tudi nekateri drugi starejši salzburški škofje sloveli po izobrazbi in misijonski gorečnosti ter mora biti vsak škof sposoben ne le za dušno pastirstvo, ampak tudi za vzgojo klerikov in vodstvo duhovnikov. Posebno slavo si je pridobil nadškof Arno, ki je zbral biblioteko 150 rokopisov in sestavil latinski formular za sestavo listin in dopisov; njegove izredne zasluge za šolstvo sem že omenil. Irec Virgil (745—784), znan kot matematik in kot pospeševalec krščanstva med Slovenci, je imel pomožnega škofa Dobda Greka, velikega učenjaka. Nadškof Liupram (836—859) je bil zelo izobražen in pobožen pospeševalec izobrazbe in cerkvene umetnosti; panonskemu knezu Pribinu je poslal mojstre za zidanje cerkvâ. Zakaj *Conversio* daje doktorski pridevek samo sv. Rupertu, Vitalu, Adalramu in duhovniku Svarnagalu, ne pa Arnu, Virgilu, Liupramu ter drugim škofom in duhovnikom? Brez dvoma se je salzburški brezimni pisec pri tem naslanjal na zanesljive podatke starejših virov, ali pa na podatke tedanje nadškofijske pisarne. Doktorski (učiteljski) pridevek je dal ravno omenjenim štirim možem gotovo na podlagi stvarnih podatkov, ne pa le slučajno. Zasluge sv. Ruperta za šolstvo in krščansko kulturo so dovolj znane. Še slavnješa je učenost nadškofa Adalrama (*egregius doctor, doctor doctorum*). Doktorski pridevek teh dveh škofov je torej v virih jasno utemeljen.

Neutra (Nitra) 7, 528 s pa trdi, da se je nitranski škof Vihing moral l. 895 umakniti Metodu in Gorazdu.

Iz tega sledi, da je panonski knez Kocelj doraščal in vladal v dobi, ko je bil Salzburg na višku t e d a n j e krščanske izobrazbe. Na očetovem (Pribinovem) in njegovem dvoru sta tedanja zahodno bogoslovno in svetno izobrazbo dostojno predstavljala vsaj dva izobraženejša duhovnika Svarnagal, praeclarus doctor, in Altfrid.

2. Slovansko bogoslužje v Moravski in Panoniji.

Žitje Konstantina in zgodovinski kontekst jasno pričata o uva-
janju slovanskega bogoslužja že v prvih letih Cirilovega delovanja
med Moravani. Sv. Ciril in Metod sta prišla k Moravanom kot
bizantinska misijonarja z namenom, da tam uvedeta slovansko bogo-
služje. Ciril je bizantinskemu cesarju izjavil, da gre k Moravanom
le tedaj, če imajo »knjige v svojem jeziku«. Iz besedne zveze je
razvidno, da je mislil na slovanski prevod svetopisemskih in bogo-
služnih knjig. Že pred odhodom je začel prevajati bogoslužne knjige.
»Cesar pa se je (tega) razveselil in Boga zahvalil s svojimi sveto-
valci.« Cesar je slovansko bogoslužje potrdil, kakor je razvidno tudi
iz njegovega pisma Rastislavu: »Da se tudi vi prištejete velikim
narodom, ki slavé Boga v svojem jeziku.«

Tako poroča 14. poglavje ŽK. V naslednjem poglavju pa beremo,
da je Ciril takoj po prihodu k Rastislavu pričel poučevati moravske
učence. Prevedel je vse bogoslužne knjige in učence »naučil jutra-
njice, ure, večernice, povečernice in tajno daritev«. To je Ciril delal
pod pokroviteljstvom kneza Rastislava, ki je s slovanskim misijon-
stvom želel zavarovati svojo politično neodvisnost. I. Grafenauer se
moti, ko v Domu in svetu 1937/38, str. 382 in 384 piše, da ŽK »po-
roča samo o prevodu, ne še o slovanskem maševanju« in da Ciril
v Moravski ni uvajal slovanskega bogoslužja.

Do druge polovice leta 864, torej približno poldruugo leto, je
bilo slovansko misijonstvo neovirano. V avgustu l. 864 pa je kralj
Ludovik Nemški s silno vojsko vdrl v Moravsko in prišel do trdnjave
Dovina (Devin). Rastislav se je začel pogajati za mir, dal je talce
in s prisego obljubil zvestobo nemškemu kralju. Takó je dosegel,
da Nemci Moravske niso zasedli in da je mogel še ostati moravski
knez. A ni še odnehal; pripravljal se je na nove boje za popolno
neodvisnost in iskal zaveznikov. Še nadalje je podpiral delovanje
sv. Cirila in Metoda, ki sta mu indirektno pomagala pridobivati
slovanske zaveznike, kakor je Rastislav sam želel, ko je bizantin-
skega cesarja prosil slovanskih misijonarjev, da bi slovansko misi-
jonsko delo »tudi druge dežele videle in posnemale«.

Od konca l. 864 do konca l. 866 je bilo delovanje slovanskih
apostolov ovirano, a ne nemogoče in ne brezuspešno. Med prejšnjim
in novim cerkvenim položajem je bila ta razlika, da Rastislav mor-
avske meje nemški duhovščini ni mogel tako zapreti kakor prej.
Niti nemško-latinski niti cerkvenoslovanski viri ne dajejo podlage
za mnenje, da je Moravska po Rastislavovem porazu prenehala biti
misijonska dežela, cerkvenopravno odprta duhovnikom raznih škofij.
Pred prihodom slovanskih apostolov in pozneje so med Moravani
razen pasavske duhovščine delovali tudi misijonarji iz drugih škofij,

kakor potrja Rastislavovo pismo bizantinskemu cesarju l. 862 (žitje Metodija 5) in pismo bavarskih škofov papežu Janezu IX. l. 900.³ Razen tega vemo, da je bil po imenu znani presbiter Janez, Svetopolkov zaupnik, iz Italije, Vihing pa iz frisinske škofije.

Po Rastislavovem porazu sta slovanska apostola še približno dve leti delovala med Moravani. Ako bi bila Moravska tedaj cerkvenopravno že dokončno podrejena pasavski škofiji, bi bilo nadaljevanje Ciril-Methodovega delovanja v tej pokrajini nemogoče. Pasavski škof bi moral slovanska apostola z državno pomočjo izgnati ali pa s cerkvenimi kaznimi prisiliti, da se mu popolnoma podredita. Boj o slovanski liturgiji bi bil nepotreben.⁴

Boj proti slovanskemu bogoslužju priča, da so Nemci morali z duhovnimi sredstvi osvajati deželo in duše. ŽK 15 živahno pripoveduje, da je Ciril uspešno odbijal nemške napade na slovansko bogoslužje in da jih je s svetopisemskimi besedami zmagoval. Ob enem očita nemškim duhovnikom, da so bili v krščanskem misijonstvu površni in preveč popustljivi proti ostankom poganskih razvad. Ciril pa da je vse to »kakor trnje posekal in sežgal z ognjem svoje besede«. Po nemški bojni zmagi se torej nemški misijonarji v boju za duše nikakor še niso mogli meriti s Cirilom.

V govorniškem pretiravanju ŽK je gotovo obseženo tudi zgodovinsko jedro. Če upoštevamo izredne Cirilove uspehe v Rimu proti veliki večini rimske duhovščine in hierarhije (razen papeža), ki je slovanskemu bogoslužju odločno nasprotovala, smemo upravičeno verjeti, da se je tudi v Moravski pod Rastislavovim pokroviteljstvom uspešno boril proti napadom nemške duhovščine. Še bolj pa o tedanjem uspehu Cirilovega in Methodovega delovanja med Moravani priča dejstvo, da so se posledice tega delovanja še po večletni odsotnosti slovanskih apostolov (867—870 in 870—873) tako čvrsto ohranile, da je mogel osamljeni Metod brez sodelovanja očarljive Cirilove svetniške zgovornosti v najneugodnejših razmerah brez Svetopolkovega pokroviteljstva uspešno nadaljevati l. 863—866 začeto delo. Ovire od strani nemške duhovščine l. 865 in 866 so indirektno celo pomagale utrjevati prve uspehe. Ciril je namreč v tem boju svoje učence o pravem času nazorno in praktično naučil, kako je treba slovansko bogoslužje braniti proti napadom.

Cerkvenopravno stanje v Spodnji Panoniji je bilo bistveno drugačno. To so nemški škofje dobro vedeli. Salzburški nadškof je proti Methodovemu delovanju v Panoniji in proti ustanovitvi panonske nadškofije ugovarjal s cerkvenopravnimi razlogi, ki so zbrani v dragoceni spomenici *Conversio Bagoar. et Carantanorum*. Na koncu te spomenice je poudarjeno, da v Panoniji ni smel delovati noben duhovnik iz drugih škofij, ako ni po treh mesecih salzburškemu škofu predložil svojih dokumentov (*dimissoria epistolam*). Pasavski škof pa je v že omenjenem pismu bavarskih škofov leta 900 priznal,

³ PL 131, 34—38 (zlasti 35).

⁴ Vprašanje o jurisdikciji pasavskih škofov v moravski kneževini je dokončno strokovnjaško pojasnil Fr. S n o p e k, *Konstantinus-Cyrrillus und Methodius* (1911), str. 67—79.

da so v Moravski ob enem s pasavskimi duhovniki delovali tudi drugi misijonarji. O veliki cerkvenopravni razliki med tema dvema pokrajinama sploh ni mogoče dvomiti, kakor je očitna tudi državno-politična razlika. Iz tega sledi, da je Cirilovo in Metodovo delovanje v Panoniji nujno sililo k odločitvi s pomočjo vrhovne cerkvene oblasti. Tu je mogel odločiti le Rim. Zato je popolnoma jasno, da sta se slovanska apostola vsaj že v Panoniji odločila za pot v Rim. Cerkvenopravno nista mogla segati v dušno pastirstvo in tudi ne uvajati slovansko bogoslužje. Dejansko sta pač opravljala bogoslužje v slovanskem jeziku in za tako bogoslužje pripravljala tudi panonske učence, ki jima jih je izročil Kocelj. Pod Kocljevim pokroviteljstvom in po svojih panonskih učencih, med katerimi so bili tudi panonski duhovniki ali vsaj kleriki, sta v kratkem času veliko dosegla. Iz poznejših dogodkov sklepamo, da je Kocelj ostal s slovanskima apostoloma v živem stiku tudi po njunem odhodu v Rim. Verjetno je, da so se nekateri Cirilovi učenci, ki so bili v Rimu posvečeni, že leta 868 vrnili v Panonijo.

Vsakemu zgodovinarju mora biti jasno, zakaj moremo govoriti o uvajanju slovanskega bogoslužja v Moravski l. 863—866, ne pa v Panoniji l. 867. Za pravilno umevanje je treba paziti na različni cerkvenopravni položaj ter na razliko med mašo in med vsem obsegom bogoslužja, zlasti po vzhodnih običajih. Maša je pač središče bogoslužja, a poleg tega je še veliko drugih obredov, ki so se ljudstvu zlasti v slovanskem prevodu še očitneje predstavljali. I. Grafenauer pa bogoslužje istoveti z maševanjem (DS 384) in s tem netočnim pojmovanjem zmotno išče netočnosti v mojem razpravljanju o tem predmetu, n. pr. poudarja, da Metod še ni bil duhovnik in ni mogel opravljati službe božje (str. 384) in da Ciril ni mogel samcat slovansko maševati (str. 382). Toda Metod je bil diakon in je mogel sam vršiti mnoge cerkvene obrede, pri maši pa sodelovati. Ne moremo trdno dokazati, da je bil Ciril edini duhovnik v vsem poslanstvu. Zato se ne moremo predaleč spuščati v nadrobnosti.

Iz razlik med moravskimi in panonskimi razmerami je razvidno, zakaj je bil boj za duše in za bogoslužje v Rastislavovi kneževni mnogo ostrejši kot v Panoniji. Po Rastislavovem porazu so v deželo prihajali nemški misijonarji in skušali izpodrinuti slovanska apostola in njune učence ter s tekmovalnim bojem obvladati vso cerkveno pokrajino in ljudstvo. Nasprotno pa je bila v Panoniji salzburška cerkvena uprava že ustaljena. Salzburški duhovniki so vedeli, da more salzburško upravo odstraniti le vrhovna cerkvena oblast.

Salzburška *Conversio* sicer piše, da se je salzburški arhipresbiter umaknil zato, ker ni mogel prenašati zmage slovanskega bogoslužja med ljudstvom, a iz zadnjega poglavja iste spomenice je jasno, da se je moral umakniti zaradi odloka višje cerkvene oblasti. Kot predstavnik salzburškega nadškofa se ni smel podrediti Metodu, torej je moral oditi. A gotovo je vedel, da bo salzburški nadškof svoje pravice branil in protestiral proti ustanovitvi nove nadškofije; mogel je upati, da obramba salzburških pravic ne bo brezuspešna. Tako moremo razumeti, da se nam umik salzburškega nadduhovnika

predstavlja na eni strani kot kolikor toliko prostovoljen in le začasen, dasi v resnici ni bil prostovoljen, kakor je naznačeno v zadnjem poglavju in v namenu spomenice.⁵ Očitno je, da umik dejansko ni bil prostovoljen. Važno pa je priznanje, da je na papeževo odločitev vplivala zmagá slovanskega bogoslužja med panonskim ljudstvom. Resnično je, da je slovansko bogoslužje terjalo novo cerkveno razmejitev. Slovansko bogoslužje terja posebno izobrazbo in vzgojo duhovščine, svoje bogoslužne knjige, s tem pa tudi drugačen način dušnega pastirstva, torej posebno cerkveno upravo in škofa.

Z vprašanjem bogoslužja je združeno obredno vprašanje. Kdaj sta se slovanska apostola odločila za rimski obred? Kdaj sta začela slovansko bogoslužje opravljati po rimskem obredu, ali že v Moravski ali v Panoniji ali šele v Rimu? Razume je, da obred razen maše obsega še drugo bogoslužje. Gotovo je, da sta se z odločitvijo za upravno zvezo z Rimom odločila tudi za rimski obred. Brez dvoma sta se za to smer odločila v Panoniji, ako ne že prej. Kijevski listi, odlomki najstarejšega slovanskega misala rimskega obreda, dokazujejo rimski obred slovanskega bogoslužja že v panonsko-moravski dobi. C. Mohlberg, ki je odkril latinsko predlogo (vsaj približno) Kijevskih listov, misli, da je zbirko mašnih obrazcev rimskega obreda prevedel sv. Ciril v Rimu l. 868. Nedavno umrli praški slavist M. Weingart se je lansko leto odločil za mnenje, da je bil misal preveden l. 870 in da ga je prevedel Cirilov učenec (Časopis pro moderní filologii 1938, str. 105—129 in 233—245); prevod je posledica dovoljenja slovanske liturgije po pismu Hadriana II. Kot dokaz, da prevod ni Cirilov, navaja manjšo dovršenost v nasprotju z dovršenejšimi Sinajskimi listi, odlomki najstarejšega slovanskega prevoda grške liturgije, ki po dovršenosti dosega Cirilov svetopisemski prevod. Nepopolnost tega prevoda je bila že prej znana. Nekaj prav značilnih površnosti je ugotovil Fr. Ušeničnik v BV 1930, 249—252. Weingart je te ugotovitve prezrl. Njegovi izsledki niso tako bistveno novi, da bi glede starosti prevoda dokazovali kaj drugega kot je bilo že prej znano. Mnenje, da je bil prevod narejen šele l. 870 in da pri njem ni sodeloval Ciril, je le domneva, ki je Weingart ni dokazal. Zlasti pa iz te nedokazane domneve še ne sledi, da se nista slovanska apostola že prej odločila za rimski obred in da ni Ciril že v Panoniji maševal po rimskem obredu. Smotrno apostolsko delo je nujno terjalo, da so bili potrebni bogoslužni prevodi pravočasno pripravljene. Zbirka vseh tedaj običajnih mašnih obrazcev še ne dokazuje, da niso bili nekateri obrazci že prej prevedeni, Pouk panonskih učencev je bil primerna prilžnost

⁵ Ne morem razumeti, kako je mogel I. Grafenauer tukaj tako neosnovano iskati nasprotij v moji knjigi in zapisati neresnično trditev o mojih opombah. Vse njegove navedbe o nasprotjih so zmotne. Še bolj se motijo drugi ocenjevalci, ki so te zmote povzeli po I. G. in jih pomnožili, pri tem pa očitno pokazali, da jim predmetna znanstvena vprašanja niso dovolj znana. Vsako človeško delo je nepopolno. Gotovo so tudi v moji knjigi neuglajenosti in netočnosti; a kdor hoče o njih soditi, mora zadevna vprašanja poznati. Nekaj vprašanj sem pojasnil v Glasniku Muz. društva za Slovenijo 1938, str. 154—157, nekaj pa v Jugoslov. istor. časopisu 1939.

za prevod latinskih mašnih obrazcev. Kakšne bogoslužne knjige je blagoslovil papež Hadrian II., ko je v začetku l. 868 posvetil Cirilove učence? Po katerem obredu so bile prve slovanske maše v Rimu?

3. Neosnovane domneve.

O važni dobi slovenske zgodovine, ko sta pod Kocljevim pokroviteljstvom med Slovenci delovala sv. Ciril in Metod, imamo tako malo virov, da je v zgodovinskih podatkih polno vrzeli in si moramo pomagati z bolj ali manj podprtimi domnevami. Okvir za politično zgodovino te dobe so v glavnem že sestavili Fr. Kos, Lj. Hauptmann in M. Kos. Njihove zgodovinske izsledke sem dopolnil z novimi dokazi za verodostojnost cerkvenoslovanskih Žitij Konstantina in Metodija. Z znanstvenimi raziskavami sem dožgal važne, doslej malo znane in premalo upoštewane zasluge kneza Koclja, ki prav zaradi teh zaslug po svoji zgodovinski pomembnosti presega ožje slovenske meje.

Za pravilno oceno Kocljeve osebnosti je važno vprašanje, kdaj in zakaj se je odločil za slovanska apostola in za zvezo z Moravsko, se je li odločil že leta 867, ali šele l. 869 po vstaji slovanskih rodov. Skoraj vsi slavisti in zgodovinarji trdijo, da se je odločil že l. 867. Med Nemci to poudarja posebno priznani cerkveni zgodovinar (protestant) A. Hauck.⁶ Slavista Brückner in Lavrov zlasti naglašata, da sta slovanska apostola v Panoniji v nekoliko mesecih dosegla izredne uspehe. O Cirilovem in Metodovem delovanju je Brückner zapisal nekaj takó tehtnih misli, da jih tukaj doslovno navajam: »Hier erst fanden sie eine warme Aufnahme, fanden Verständnis für ihre Propaganda, wie nie zuvor, Kocel, als deutscher Hintersasse aller politischen Sorgen los, fing Feuer und Flamme für die slavische Liturgie und die Brüder erreichten hier vielleicht in ebensoviel Monaten, wofür sie in Mähren ebensoviel Jahre gebraucht hatten.«⁷ Jagić poudarja, da sta se solunska brata pri Koclju odločila za pot v Oglej, Benetke in Rim.⁸

V prejšnjem poglavju sem že pokazal, kako trajni in daljnosežni so bili uspehi slovanskih apostolov l. 863—867. Saj so ti uspehi dali trdno podlago vsemu poznejšemu delovanju osamljenega Metoda med panonskim in moravskim ljudstvom. Uspeh nad triletnega delovanja v Moravski je laže umeven. Izredni uspeh v Panoniji pa je bil dosežen v nekoliko mesecih. Zato ga zgodovinarji toliko bolj poudarjajo in občudujejo. Pripisujejo ga (Brückner, Hauck i. dr.) veliki vnemi kneza Koclja in večji krščanski izobrazbi panonskega ljudstva. Tolik uspeh je brez dvoma v glavnem zasluga kneza Koclja, ki je navzlic navzočnosti salzburškega nadduhovnika in navzlic politični odvisnosti dal Cirilu do 50 učencev, da jih je poučeval. Ti učenci so potem razgibali ljudstvo. Nedvomno je, da se je Koclju

⁶ Gl. Slovenski knez Kocelj, str. 237.

⁷ A. Brückner, Die Wahrheit über die Slavenapostel (1913), str. 49.

⁸ V. Jagić, Entstehungsgeschichte der kirchenslav. Sprache (1913), str. 25 s.

že tedaj zbudila zavest slovanskega pokolenja. Nedvomno se je že tedaj odločil za novo cerkveno politiko, ki je nujno morala imeti tudi državnopolitične posledice. Gotovo je vedel, da je slovansko bogoslužje izvršljivo le v samostojni slovanski škofiji, kakor je gotovo vedel in videl, zakaj sta se slovanska apostola napotila iz Moravske skozi njegovo deželo, namreč zato, da bi dala posvetit učence in da bi ustanovila samostojno cerkveno pokrajino, ki naj bi obsegala tudi Panonijo. Verodostojna *Conversio* značilno piše, da se je moral salzburški arhipresbiter zato umkaniti, ker se je vse panonsko ljudstvo odločilo za slovansko bogoslužje. Uspeh med ljudstvom je torej odločil Metodovo in Kocljevo zmagó ter ustanovitev panonske nadškofije. A ta uspeh je brez Kocljeve odločitve l. 867 nemogoč; takrat je Ciril s sodelovanjem svetega Metoda in zrelejših učencev pripravil podlago za vse poznejše uspehe na tem polju. Pozneje v Panoniji ni bila več zbrana tolika slovanska kulturna velesila. Ciril je bil nenadomestljiv. Nikoli več ni bila priložnost za tako smotrno in sistematičen pouk.

Lj. Hauptmann pa je splošno mnenje o odločilnem uspehu slovanskih apostolov odločno odklonil in izjavil, da sta se solunska brata po brezuspešnem delu hotela vrniti v Carigrad.⁹ Od te namere ju je po mnenju Lj. H. odvrnilo papeževo vabilo, ko sta se mudila v Benetkah. Leta 869 pa so se slovanski rodovi uprli. Tedaj se je celó Nemcem pokorni »mali Kocelj, ki je dotlej po svoji grofiji vneto naseljeval Nemce, spomnil svojega pokolenja in poslal poslanca papežu, da mu pošlje Metoda.«¹⁰ Kocelj se je po tem mnenju šele l. 869 spomnil svojega slovanskega pokolenja, šele tedaj se mu je zbudila slovanska zavest.

S Hauptmannom soglaša M. Kos v svoji Zgodovini Slovencev (1933, str. 77): »V tem je pa prišlo leta 869 na severu do velikega in zmagovitega slovanskega gibanja proti Nemcem. Val slovanske vstaje pod vodstvom Vélike Moravske je zasegel tudi panonskega kneza Koclja, ki je spoznal Metoda in Konstantina ter njuno delo že leta 867, ko sta se preko njegove dežele vračala iz Moravske. Sedaj se je Kocelj ojunčil, se odvrnil od Nemcev in se obrnil do samega papeža, naj mu pošlje Metoda.« Pred tem pa na isti strani piše, da sta se l. 867 hotela vrniti v Carigrad, ker »radi ponovnega porasta frankovskega vpliva nista dosegla posebnih uspehov«.

Hauptmann in M. Kos govorita izrečno samo o neuspehu v Moravski, a iz konteksta je razvidno, da smatrata tudi bivanje slov. apostolov v Panoniji za malo uspešno. M. Kos bi na tem mestu moral povedati, kakšno je bilo Kocljevo srečanje s Cirilom in Metodom. Ako mu celo nemški zgodovinarji prisusujejo tako odločilno važnost, spada to gotovo tem bolj v slovensko zgodovino. Za Hauptmanna pa so odločilne besede ŽM 5, da »sta se (slovanska apostola) vrnila iz Moravske«; to mu pomeni, da sta odpotovala v Carigrad. Mnenje o neuspehu mu je v nujni zvezi z nameravano

⁹ Lj. Hauptmann, Uloga Velikomoravske države u slavensko-njemačkoj borbi za Podunavlje (Rad Jugoslav. akad. 243, l. 1932), str. 242.

¹⁰ O. c. str. 243.

vrnitvijo: »Ker sta uvidela, da za nju v Moravski ni žetve, sta brata z relikvijami sv. Klementa zapustila nehvaležno deželo, da se vrneta v Carigrad.«¹¹ Zato ne verjame pripovedovanju ŽK o uspehih v Moravski, marveč piše (str. 242), da vsa retorika ŽK ne more zakriti popolnega poloma nad triletnega apostolskega dela. Pri tem mu je odločilen izraz *vrnila sta se*. Prvi slavisti (Jagić, Lavrov, Brückner) so ta izraz že jasno razložili v smislu *odpotovala sta iz Moravske*.¹²

V tem okviru ni prostora za kakšen uspeh v Panoniji l. 867. Torej se je moralo vse odločiti šele l. 869. V razpravi *Reversi sunt ex Moravia* (Jugoslov. istor. časopis 1937, str. 62—91) sem dokazal, da je Hauptmannova in M. Kosova kategorična trditev o nameravani vrnitvi v Carigrad neosnovana. Nekateri zgodovinarji so pač bolj ali manj rezervirano izrekli domnevo o nameravani vrnitvi sv. Cirila in Metoda v Carigrad, ker kot bizantinska misijonarja nista mogla pretrgati stikov z domovino. A nihče še ni trdil, da sta se hotela vrniti zaradi neuspeha ali »poloma« slovankega misijonstva. To očitvidno zmotno mnenje nima nobene podlage v virih, kakor je proti H. odločno poudaril češki slavist B. Havránek.¹³ Na takšni popolnoma neosnovani domnevi, ki je v ostrem nasprotju z viri in z vso znanstveno tradicijo, je M. Kos zgradil zgoraj navedeno sodbo o Kocljevem razmerju do slovanskih apostolov. A pri tem je nedosledno ostal na pol pota. Lj. Hauptmann namreč v dosledni zvezi s svojo domnevo zanikuje verodostojnost ŽK. M. Kos pa priznava verodostojnost ŽK.

Poglejmo še zgodovinski kontekst. Kdo naj verjame, da je papež ustanovil panonsko-moravsko nadškofijo samo zaradi negotove slovanske vstaje (l. 869), ki dejansko ni dosegla odločilnega uspeha? Kdo naj verjame, da je papež to storil navzlic neuspehu slovanskega misijonstva? Saj bi mu moral biti ta neuspeh še bolj znan kot današnjim zgodovinarjem. Kako bi se mogel Metod samcat vračati v tako »nehvaležno deželo, kjer zanj ni žetve«, v deželo, ki jo je l. 867 zaradi neuspeha že zapustil, tvegati takšno nevarno podjetje in izzivati nemško velesilo, ko je bil po bratovi smrti osamljen, potr in dejansko zelo oslabiljen? Za tako modrega moža ni mogel biti odločilen nestalni politični položaj l. 869, marveč prejšnji uspeh med moravskim in panonskim ljudstvom ter že l. 867 izvršena Kocljeva odločitev in vnema za slovansko misijonstvo. Gotovo je bila vstaja l. 869 dobrodošla opora za Kocljeve načrte, a sama po sebi ni bila odločilna. Zato soglašam s previdnim Jagićevim mnenjem: »Höchst wahrscheinlich stand ... dieser Schritt Kocels in e i n i g e m Zusammenhang mit der damaligen politischen Lage.«¹⁴ Takó govori resna znanost. Samó to je utemeljeno v virih.

¹¹ O. c. 242.

¹² Razen svojega mnenja o pomenu izraza *vrnila sta se* (filološko vprašanje!) navaja Lj. H. za svojo domnevo še razlog, da v Rim nista šla po lastnem nagibu, ampak po papeževem pozivu. Ta razlog sem podrobneje zavrnil v razpravi »Reversi sunt ex Moravia«. JIČ 1937, 77—83.

¹³ Časopis Matice moravske 1934, str. 338.

¹⁴ Jagić, Entstehungsgeschichte 44.

Noben vir ne pripoveduje in niti ne namiguje, da se je Kocelj z orožjem pridružil slovanski vstaji l. 869. Ves zgodovinski kontekst izključuje takšno domnevo. Nasprotno pa cerkvenoslovanski viri pripovedujejo, da se je panonski knez l. 867 z veliko vnamo odločil za Cirilovo slovansko misijonstvo (ŽK 15). V tem soglašajo skoraj vsi zgodovinarji in slavisti. ŽM 8 pripoveduje, da je Kocelj po Cirilovi smrti, ko se je Metod hotel vrniti v domovino (ŽM 7, ŽK 18), papeža prosil, naj mu pošlje Metoda (Ciril je umrl 14. febr. 869). Ta prošnja, njen uspeh in njene posledice dokazujejo, da je Kocelj imel že prej stike s slovanskima apostoloma, ko sta bivala v Rimu. A to je zopet razumljivo le kot posledica odločilnega srečanja in apostolskih uspehov l. 867. Ako je odločevala vstaja l. 869, ne moremo razumeti Kocljeve zvestobe po moravski katastrofi ob koncu l. 869 in začetku l. 870 ter med Metodovim ujetništvom od konca l. 870 do začetka l. 873. Vpliv vstaje moremo torej priznati le v mejah previdnega Jagičevega mnenja.

4. O poslanici Hadriana II. l. 869.

M. Kos je po Lj. Hauptmannu povzel še zmoto o interpolaciji Hadrianove poslanice knezom Rastislavu, Svetopolku in Koclju l. 869. Hauptmann trdi, da je vsak spor o pristnosti te poslanice odveč. Interpolacija mu je nedvomna.¹⁵ Tudi ta trditvev je v ostrem nasprotju z znanstveno tradicijo in z viri. M. Kos pa je še l. 1936 pisal, da je H. interpolacijo prepričevalno dokazal (Conversio, str. 123). Zdi se mi, da te trditve danes ne bi več v taki obliki vzdrževal. Takšno trditvev namreč morejo po ponovni opozoritvi na tehtne nasprotne dokaze vzdrževati samo tisti pisatelji, ki jim je to znanstveno vprašanje še nepoznano. H. ima pač to zaslugo, da je že zavrnilo domnevo živahno in pregledno oblikoval; bistveno novih dokazov pa ni podal. Zato so slavisti (Havránek,¹⁶ Weingart) njegove dokaze odklonili. Dejstvo, da Hauptmannovi dokazi stvarno niso novi in da so jih slavisti odklonili, bi moral poznati vsak, kdor hoče njegovo mnenje še braniti.

Pristnost Hadrianove poslanice, zlasti pristnost odločilnih stavkov o slovanskem bogoslužju, je tako tesno spojena z zgodovinskim kontekstom, da iz odklonitve pristnosti sledi tudi odklanjanje verodostojnosti cerkvenoslovanskih virov. Verodostojnost teh virov so dosledno res odklanjali vsi resnejši nasprotniki Hadrianove poslanice, tako G i n z e l (že l. 1855), G o e t z, H ý b l. Takó tudi Hauptmann odklanja verodostojnost vseh poročil ŽK, kolikor govoré za dovoljenje slovanskega bogoslužja. Cirilovemu življenjepiscu zelo krepko očita zavedno lažnivo st. Kdor ponavlja, da je H. prepričevalno dokazal interpolacijo Hadrianove poslanice, mora dosledno tudi trditi, da je H. prepričevalno dokazal zavedno lažnivo st. ŽK. Potem pa je omajana tudi verodostojnost salzburške spomenice.

Pristnost Hadrianove poslanice sem z novimi dokazi podprl v Jugoslov. istor. časopisu 1939. Tam sem pojasnil zgodovino tega

¹⁵ Rad 243, str. 236—241.

¹⁶ Časopis Mat. mor. 1934, 339.

vprašanja in pokazal, kako spada pristnost poslanice v zgodovinski kontekst. Naj tukaj ponovim nekaj misli iz zgodovine tega vprašanja.

Značilno je, da so pristnost Hadrianove poslanice napadali predvsem tisti nemški zgodovinarji (Ginzel, Goetz), ki zaradi neznanja slavističnih vprašanj niso mogli soditi o verodostojnosti ŽM, kjer je ohranjen cerkvenoslovanski prevod te poslanice (izvirno besedilo sploh ni ohranjeno), še manj pa o verodostojnosti ŽK. Nasprotno pa največji nemški zgodovinarji (Dümmler, Wattenbach, Jaffé i. dr.), ki so imeli zveze s slavisti, priznavajo pristnost. Posebno je značilno, da ruski zgodovinarji in slavisti skoraj soglasno priznavajo pristnost, ker jim slavistična vprašanja niso tuja, čeprav priznavanje pristnosti za njihovo pravoslavno stališče ni ugodno. S tem priznanjem je namreč tesno spojeno tudi priznanje prijateljskega razmerja slovanskih apostolov do Rima. Izmed treznih slavistov je edini V. V o n d r á k zagovarjal domnevo o interpolaciji, a očitno zmotno. Glavni dokaz mu je namreč bilo zmotno mnenje, da papež leta 868 ali 869 ni preiskaval pravovernosti sv. Metoda, ampak šele l. 880 proti Svetopolkovim in nemškim pritožbam; zato misli, da je stavek o preizkušeni Metodovi pravovernosti v poslanico prenesen iz pisma Janeza VIII. Svetopolku l. 880. Toda ta Vondrák dokaz je očitno zmoten, ker je papež po splošnem običaju moral preiskati Metodovo pravovernost pred posvetitvijo za duhovnika in škofa, to še tem bolj, ker je bil Metod bizantinski misijonar, poslanec cesarja Mihaela, Fotijevega pokrovitelja, in se je prav tedaj razvnela grška protirimska verska polemika, ki je Rim močno vznemirila. Razen tega so Nemci in Rimljani smatrali slovansko bogoslužje za sumljiv znak verske nezanesljivosti. Pri tem pa je Vondrák odločno branil verodostojnost cerkvenoslovanskega Metodovega in Cirilovega življenjepisca. Zaradi tega je svojo rezervirano domnevo vedno bolj ublaževal in naposled osamljen obmolknil.

Češki zgodovinar H ý b l je dosledno in radikalno zanikaval ne le verodostojnost ŽK in ŽM, ampak tudi pristnost papeževega pisma Svetopolku l. 880. A pristnost te poslanice je danes trdno dokazana na podlagi verodostojnega starega latinskega prepisa. Resnično pa je, da bi se mogla pristnost papeževe poslanice l. 880 (o slovanskem bogoslužju) z enakimi ali podobnimi notranjimi razlogi prav tako ali celo še bolj izpodbijati kakor pristnost Hadrianovega pisma. Prav to dejstvo in izkustvo mora zgodovinarje opozarjati k večji previdnosti v uporabi notranjih razlogov.

V o n d r á k, H ý b l in H a u p t m a n n ponavljajo, da je stavek o slovanskem bogoslužju v Hadrianovem pismu zato nepristen, ker je na koncu dodan ukaz, da naj se berilo in evangelij bereta najprej latinsko, potem pa slovansko. A takoj za to omejitvijo sledi, »da se izpolni svetopisemski izrek: Hvalite Gospoda vsi narodi« (Ps 116, 1). To se jim zdi nerodna parenteza, ki trga misel. Odločno trdijo, da omejitev slovanske liturgije po takem ukazu nasprotuje navedenemu svetopisemskemu izreku. Ta ugovor so s filološkega in zgodovinskega stališča že dobro rešili Jagić, Lavrov i. dr.

Vrh tega je očitno, da se s petjem evangelija v dveh jezikih še pomenljiveje izraža misel, naj hvalijo Boga vsi narodi, kakor pa s samo slovansko liturgijo. V Rimu in Carigradu se je davno udomačil običaj, da so krščansko veseljnost ob slovesnih prilikah slavili v liturgiji s petjem evangelija v dveh ali več jezikih.

Hýbl in Hauptmann ostro odklanjata pristnost stavka o izobčenju nasprotnikov slovanskega bogoslužja. A ta stavek je v cerkvenoslovanskem besedilu tako pokvarjen, da se ne more odločno uporabljati proti pristnosti. Zgodovinarje moti misel o izobčenju, ker mislijo, da to pomeni izobčenje (anathema) krivovercev v današnjem strogem pomenu. Toda dognano je, da je imelo izobčenje do 13. stoletja širši pomen. Pomenilo je izključitev od obhajila, suspensio, osebni interdikt in podobne kazni za javne grehe in za prestopke cerkvene discipline. Ta širša raba je veliko pogostnejša kakor raba v smislu strogega izobčenja krivovercev. S tem je ta ugovor, ki je zgodovinarjem in slavistom prizadel največ težav, dokončno rešen.

Hauptmann misli, da stavek o prevodu vsega bogoslužja nasprotuje ŽM 15. A tu je H. zmotno zamenjal svetopisemske in bogoslužne knjige ter prezrl začetek 15. poglavja ŽK.

Ti kratki odlomki iz moje obširne razprave o tem vprašanju (v Jugoslov. istor. časopisu 1939) v zvezi z razlogi, navedenimi v knjigi o Koclju (str. 250—254), dovolj dokazujejo, da nimamo resnih razlogov za dvom o pristnosti važne poslanice.

Odklanjanje pristnosti cele poslanice Hadriana II. o slovanskem bogoslužju ali njenih važnejših stavkov (interpolacija) zelo vpliva na sodbo o slovenski zgodovini one dobe. Če papež Hadrian II. ni dovolil slovanskega bogoslužja, tedaj je ustanovitev panonske nadškofije težko razumljiva. Oboje je namreč tesno spojeno.¹⁷ Uspeh slovanskega bogoslužja in uspešnost takega slovanskega misijonstva je bil važen verski in cerkvenopolitični razlog za ustanovitev nove cerkvene pokrajine, ki je nujno izzivala boj z nemško hierarhijo in državo. Brez slovanskega bogoslužja je težko razložiti Kocljevo ravnanje in njegove zasluge.

Neosnovane in zastarele domneve o brezuspešnosti ali o majhnem uspehu slovanskega misijonstva l. 863—867, o nameravani vrnitvi v Carigrad kot posledici neuspešnega apostolstva, o odločilnem vplivu slovanske vstaje l. 869 in o interpolaciji poslanice papeža Hadriana II. z dovoljenjem slovanskega bogoslužja — torej zelo zastirajo zgodovinsko podobo in resnično pomembnost panonskega kneza Koclja in toliko bolj ovirajo pravilno gledanje, kolikor vztrajneje jih nekateri nestrokovnjaki razglašajo za trdno ali »prepričevalno«¹⁸ dokazane resnice.

¹⁷ H ý b l (str. 156) pravilno trdi, da je privilegij slovanskega bogoslužja mogel biti dan le nadškofu, ker nujno zahteva bistveno drugačno cerkveno upravo in drugačno vzgojo (pouk) duhovščine kakor latinsko bogoslužje; torej je potrebna samostojna cerkvena pokrajina, kakor sem kratko pojasnil zgoraj na koncu 2. poglavja te razprave. H ý b l uporablja to proti pristnosti Hadrianovega pisma, ker se v njem Metod predstavlja kot navaden duhovnik. Vprašanje, kdaj je bil Metod posvečen za škofa, še ni dokončno rešeno.

5. Nosilec dogajanja.

Za drame, romane in povesti velja pravilo, da mora biti glavni junak nosilec dogajanja. V zgodovinski znanosti pa odločajo viri. Osebe zgodovinskih knjig in razprav morejo biti samo toliko odločilne, kolikor se more dognati iz zgodovinskih virov.

Po dvajsetletnem znanstvenem raziskovanju o sv. Cirilu in Metodu sem spoznal, da njuna tesna zveza s slovensko zgodovino in pomembnost panonskega kneza Koclja doslej še ni bila dognana in znana. Odločilno dobo v delovanju slovanskih apostolov med l. 866 in 869, ko se je odločevalo, bo li njuno delo sploh mogoče nadaljevati in mu dati trajno stvarno podlago, moremo pravilno umeti le v zvezi s knezom Kocljem. Knez Kocelj ima tudi zasluge za rešitev svetega Metoda iz nemškega ujetništva. To se je doslej premalo upoštevalo. Zato sem začel zbirati gradivo za knjigo o knezu Koclju. To knjigo je profesor M. Kos takole označil:

»V središče svojega razpravljanja je (pisatelj) postavil dobo, ko sta bila sv. Ciril in Metod, če smemo tako reči, najbolj slovenska, ko sta bila najozje povezana z usodo Slovencev. Tej dobi pa daje poglobitni pečat osebnost panonskega kneza Koclja, ki je ne le oni slovenski vladar iz dobe naše srednjeveške samostojnosti, o katerem vemo največ, marveč tudi oni, ki je po svojem naporu za politično in kulturno osamosvojitve Slovencev v zgodnjem srednjem veku najpomembnejši.«

S tem je zadosti povedano, da je naslov knjige upravičen in uvodna napoved o osebnosti kneza Koclja uresničena. Kocljevo osebnost pa je najbolje označil zgodovinar Fr. Rački: »Kocelj spada zares v število onih knezov, ki v tišini neutrudljivo delajo za blagostanje in duševni razvoj svojega naroda. On ni stremel po vnanji ali politični veličini, ampak se prilagodil okolnostim, v katerih se je ravno nahajal. Razmerje do Nemcev, v katerem je svojo deželo dobil po očetu, je skušal v toliko ohraniti, da mu nasprotniki niso mogli nič očitati; toda neprestano se je trudil, da svoji deželi pridobi duhovno samostojnost. Kocljevo ime bo ostalo vedno ozko zvezano z imeni slovanskih apostolov.«¹⁸

Politična osamosvojitve, ki jo M. Kos bolj poudarja, je bila posledica duhovne in cerkvene osamosvojitve. Glavni pomen kneza Koclja ni na političnem polju. Ni bil namreč samostojen vladar, ampak nemški mejni grof. Na političnem polju ni mogel biti nosilec dogajanja; tu je bil odvisen od moravskih knezov Rastislava in Svetopolka, ki sta odločevala v politiki in na bojnem polju. V tem smislu pravilno piše Brückner, da se je Kocelj zato tako uspešno vnel za Cirilovo apostolsko delo, ker je bil kot nemški mejni grof »prost političnih skrbi«, namreč prost takih skrbi za obrambo samostojnosti, kakor jih je imel knez Rastislav. Pri Kocljevem srečanju s Cirilom so odločevali verski in kulturni razlogi ter prebujeni glas krvi. Gotovo pa je vedel, da bo njegovo neutrudno prizadevanje za duhovno

¹⁸ Dr. Fr. Rački, *Viek i djelovanje sv. Cyrilla i Methoda*, 1857, str. 297. Gl. Slovenski knez Kocelj, str. 275.

(cerkveno) samostojnost imelo tudi politične posledice. Gotovo se je že l. 867 odločil za zavezništvo z Rastislavom, kolikor je bilo zavezništvo z ene strani nujen pogoj za sodelovanje za ostvaritev skupnih cerkvenih ciljev pod vodstvom slovanskih apostolov, z druge strani pa tudi nujna posledica tega sodelovanja. To zavezništvo je izraženo v nadpisu Hadrianovega pisma l. 869, naslovljenega Rastislavu, Svetopolku in Koclju. Iz tega zavezništva in iz skupne slovanske cerkvene pokrajine pa bi bila sledila tudi politična samostojnost, kakor jo je Kocelj vsled ugodnih razmer res imel, dokler se ni Svetopolk tej zvezi dokončno izneveril, ko se je končno pogodil z Nemci, V tem smislu se M. Kosova sodba ujema z označbo Fr. Račkega in s sodbo drugih zgodovinarjev.

Po neosnovani domnevi, da se je Kocelj šele po vstaji l. 869 odločil za zvezo z Rastislavom in se šele takrat spomnil svojega slovanskega pokolenja (gl. zgoraj 3. poglavje), bi bila Kocljeva duhovna samostojnost mnogo manjša. Zato je zelo nedosledna zahteva, da bi v knjigi o Koclju moral »pripovedovanje bolj opreti na vodilne gibalne sile (na »politično strukturo«) v takratnem Podonavju, prikazati na Koclju, kako so med seboj tekmovali in se lomile«. Tako piše Maks Miklavčič v Glasniku Muz. društva za Slovenijo (1938, str. 162) in v tej zvezi trdi: »Kocelj sam (v moji knjigi) le po sili stopa v ospredje, še manj pa je nosilec dogajanja... Krepke vodilne ideje te dobe in Kocljeve osebne težnje so ostale preveč medle... Glavne poteze še niso izoblikovane.« Iz vse zveze in iz izrazov je jasno, da želi, naj bi bil bolj poudaril odločilnost vstaje l. 869 in vse zgradil na domnevah, ki jih smatram za neosnovane. A ta zahteva je nasprotna ne le zgodovinski resnici, ampak tudi mnenju, da bi bil Kocelj potem »nosilec dogajanja« in da bi se krepkeje pokazale Kocljeve »osebne težnje«.

Poglejmo v zgodovino in v zgodovinske vire. Kocelj je l. 867 »močno vzljubil slovenske knjige« in se odločil za Cirilovo misijonstvo ter s tem za slovensko cerkveno in politično osvoboditev, čeprav je vedel, da so konflikti neizogibni. Vplival je na Cirilovo odločitev za rimski obred, dal novo pobudo za pot v Rim, ostal v stiku s slovanskima apostoloma, v odločilnem trenutku osamljenemu Metodu s krepko potezo omogočil nadaljevanje apostolskega dela, mu ostal zvest, ko je Rastislav padel in se Svetopolk izneveril, navzlic očitni nevarnosti in nemškimi grožnjami, sodeloval pri Metodovi rešitvi iz ječe in junaško vztrajal v zvestobi. Te in še nekatere druge krepke poteze sem predstavil v knjigi, med njimi mnoge nove, »pogostokrat celo presenetljivo nove, ki kažejo, da je segala veljava in pomen Kocljev še preko onega, kar smo doslej o njem vedeli«, kakor je izjavil zgodovinar M. Kos. M. Miklavčič, ki te dobe in mojega znanstvenega dela ni toliko proučil, pa piše, da v moji knjigi Kocelj le po sili stopa v ospredje, da so njegove osebne težnje preveč medle. Kako naj se to ujema z resnico in z zgodovino? Kako se take splošne obdolitve brez vsakega dokaza ujemajo z osnovnimi zahtevami znanstvene vestnosti in znanstvene metode? Naj konkretno pové, kaj sem prezrl. Vodilne gibalne sile v Podonavju, kako so se lomile? Naj pove, katere so bile te sile in kako so se mogle lomiti na Koclju, ki je po mnenju prvih zgodovinarjev v soglasju z viri tiho delal za duhovno osamosvojitve. Pač pa je konkretno povedal, da bi moral predstaviti »cerkveno pravno in upravno koncepcijo po bizantinski in latinsko-nemški strani«. Za »problematiko te dobe« mu je »temeljna okolnost«, da bizantinska smer terja uvedbo narodnega bogoslužja, a sveta brata sta se v obredu prilagodila latinskemu pojmovanju. »Po bizantinskem pojmovanju je kaj naravno, da so celo v Rimu opravili bogoslužje v slovenskem jeziku.« A tu se kritik zelo moti, zlasti s sklicevanjem na moje znanstveno delo, ki dejansko dokazuje ravno nasprotno.

Iz vsega pisanja je razvidno, da se kritik oprijemlje zgoraj zavrnenih neosnovanih domnev. Slovansko bogoslužje v Rimu smatra za naravni izraz bizantinskega nazora, torej brez posebne papeževe odobritve; torej Hadrianovo pismo iz l. 869 v tem kontekstu ni potrebno. Po tem zmotnem mnenju bi bile ne le Kocljeve, ampak tudi Cirilove in Metodove poteze bolj medle. Kocelj res ne bi odločilno segal v razvoj dogodkov.

Prav tako so zmotne njegove splošne opombe o razdelitvi knjige. Po I. Grafenauerju je povzel zmotno trditev, da sem opombe napisal pozneje, da predstavljajo novo razvojno stopnjo in da se »mestoma celo v rezultatih« ločijo od glavnega besedila.¹⁹ Lahko bi vedel, da takšna tehnika zahteva založnik, da more knjiga imeti širši krog bralcev.

Po vsem tem smemo dvomiti o upravičenosti takšne ocene.

M. Miklavčič je v sodbi in izražanju preveč odvisen od drugih ocenjevalcev; takšno ponavljanje tujih misli je brez citacije nedopustno. Ker terja veliko več kot je iz virov mogoče dohnati, razodeva, da vire pre malo pozna. Znanosti in resnici je škodljivo, če se domneve predstavljajo kot trdno dokazane resnice; zato sem tem bolj pazil, da sem domneve ločil od dognanih resnic. Nekdo je čutil potrebo, da je štel, kolikokrat uporabljam pogojno izražanje: bržda, morebiti, mogoče, verjetno (Čas 1938/39). Zakaj ne bi pazljiveje štel, kolikokrat ocenjevalci nekritično ponavljajo zmote, nedokazane domneve pa predstavljajo kot dognane resnice?

Zaključek.

Deveto stoletje slovenske zgodovine obsega mnogo zapletenih in premalo pojasnenih vprašanj. V takšnih vprašanjih je težko doseči popolno soglasje in jasnost. Zato je sodelovanje znanstvenikov in strokovne kritike zelo koristno. A kdor hoče pisati strokovno oceno o znanstvenem delu, mora zadevno stvarino dobro poznati in se v strogem ocenjevanju omejiti na tisto, kar more samostojno presoditi; o drugem pa naj poroča kot referent. Takšna kritika pospešuje znanost, obenem pa posreduje med knjigo ali pisateljem in občinstvom, kar je zlasti glede knjig o domači zgodovini koristno. Napačno in škodljivo pa je, če ocenjevalec svoje trditve nekritično povzema iz drugih ocen o isti knjigi. Tukaj posebno velja pravilo, da je treba navesti, odkod so trditve vzete. Prav tako nepravilno je, če kritik brez zadostnega poznavanja predmeta smatra za napačno vse, kar se razlikuje od starejših trditev drugih pisateljev.

Znanost napreduje s sodelovanjem raznih znanstvenikov, ki isti ali soroden predmet raziskujejo z raznih strani. Znanstveniki upoštevajo tudi nasprotno mnenje, svoje prejšnje trditve ponovno

¹⁹ Razprava o Cirilovi askezi pa je bila resnično napisana, ko je bila knjiga že v tisku. A iz vsebine in grafične razdelitve je vsakemu objektivnemu bralcu razvidno, da to ni opomba, ampak dodatek. Pri ostalih daljših opombah sem zapisal, h katerim stranem spadajo; tukaj je to nalašč izpuščeno, da bi bilo že na zunaj očitno, da je dodatek. Prvi zgodovinarji in slavisti trdijo, da se je Kocelj tudi zato odločil za Cirila, ker je kot izobražen kristjan tem bolj videl, kako Ciril po izobrazbi in askezi presega vse nemške misijonarje. Zato je pač važno, da poznamo jedro Cirilove askeze in teologije. Gotovo je, da so te vodilne verske misli v Panoniji oznanjali Ciril, Metod in njuni učenci. Te misli so važne tudi za pravilno oceno drugega frisinškega spomenika. I. Grafenauer brez podlage skuša določiti, h katerim stranem spada ta dodatek (DS 382); spada namreč k celi knjigi. M. Miklavčičeva nesamostojna misel, da se ta razprava »slabše vrasča« v prva poglavja in da je »precej daleč od Kocljeve problematike«, je torej zgrešena.

presoajajo, jih po poznejših ugotovitvah drugih pisateljev popravljajo ali z manjšo odločnostjo poudarjajo. Kdor torej proti novi knjigi kar brez strokovnega presojanja postavlja prejšnje trditve drugih pisateljev kot edino pravilne, ta je v nevarnosti, da dela krivico na dve strani, namreč novi knjigi in prejšnjim trditvam drugih pisateljev. Zato je pametneje, da to skrb prepusti strokovnjakom.

Znanstveni napredek je mogoč brez ostrih polemik. Namenoma sem se ogibal polemike z M. Kosom in Lj. Hauptmannom, ki imata oba velike zasluge za raziskovanje slovenske zgodovine 9. stoletja; njune bistroumne in trezne izsledke sem obilno uporabljal. Tistih točk, v katerih z njima ne soglašam, je malo v primeri z njunimi nespornimi znanstvenimi dognanji. Svoje nasprotno trditve sem zadnja štiri leta objavil v raznih publikacijah, zlasti v Jugoslav. istor. časopisu, pri katerem oba sodelujeta, a ni še prišlo do polemike. Dobro vem, da upoštevata tudi nasprotno mnenje in da bomo brez ostrih polemik složno pripomogli k razbistritvi spornih vprašanj.

M. Kos je v knjigi »Conversio« (1936) spremenil nekatere važne trditve, ki jih je tri leta prej objavil v »Zgodovini Slovencev«, n. pr. o dovoljenju slov. bogoslužja in o namenu salzburške spomenice »Conversio«. Zato je tudi mogoče, da danes ne vzdržuje vsake trditve, ki jo je pred tremi leti zapisal. Poleg tega je treba trditve, ki jih kdo zapiše mimogrede, razlikovati od tistih, ki bolj spadajo v zvezo (kontekst) njegovih strokovnih raziskav.

Lj. Hauptmann se je razmeroma le kratko dotaknil vprašanj o verodostojnosti ŽK in ŽM, o nameravani vrnitvi slovanskih apostolov v Carigrad, o njihovih uspehih, o pristnosti glavnih stavkov poslanice Hadriana II. o slovanskem bogoslužju. To ni glavni predmet njegovega resnično uspešnega in bistroumnega znanstvenega raziskovanja. O tem je pisal l. 1932. A v zadnjih letih so bili objavljeni važni novi rezultati o verodostojnosti ŽM, ŽK i. dr. M. Kos je le mimogrede omenil pomen izrazov *doctor* in *magister* ter ni opazil, da so drugi znanstveniki to vprašanje že natančneje preiskali in drugače rešili. Brez nadrobnega raziskovanja je ponovil omenjene trditve Lj. Hauptmanna. Kdor nekoliko pozna stanje teh znanstvenih vprašanj in znanstveno literaturo o njih, bo znal ceniti tudi nasprotno mnenje in bo vedel, da mora razen zelo kratkih podatkov Lj. H. in M. K. preučiti še mnogo drugega znanstvenega gradiva in literature. Ako pa kdo vztrajno in odločno ponavlja tuje prejšnje trditve in z njih stališča obsoja nasprotno mnenje, razodeva nepoznavanje predmeta in znanstvene literature.

Zato se mi je zdelo potrebno, da sem objavil pričujoča pojasnila o naši zgodovini 9. stoletja. Diskusija o spornih vprašanjih naj se prepusti prizadetim strokovnjakom. Kdor svojega znanja o teh vprašanjih in o tej dobi naše zgodovine ni preizkusil in dokazal s samostojnimi znanstvenimi deli, kakor zahteva staro akademsko pravilo, naj se ne spušča predaleč v razsojevanje težkih strokovnih vprašanj; sicer bi utegnil povzročati zmede, begati občinstvo in ovirati znanost. A tega gotovo nihče ne želi in ne potrebuje.

Gregor Smrtnik-Töttinger.

Dr. Anton Zdešar C. M.

Summarium. — 1. Narratur vita sacerdotis Gregorii Smrtnik-Töttinger (1653?—1724). — 2. Describitur fundatio, quam Smrtnik-Töttinger erexit in Collegio Societatis Jesu in urbe Ljubljana. — 3. Narratur erectio beneficium curati in pago Vrzdenc eisque translatio in vicum Horjulj.

1. Potek njegovega življenja.

Toliko nas je za dijaških let uživalo njegove štipendije in vendar nismo vedeli o tem dobrotniku nič drugega kot njegovo ime. V Horjulju, kjer je bil, kakor bomo pokazali, rojen, so slišali ljudje vsako leto oznanjevati ustanovne maše »za pokojnega Gregorija Töttingerja, ustanovitelja horjuljske župnije«, vedel pa ni nihče, kdo je bil. Nekateri so govorili, da je bilo njegovo pravo ime Smrtnik, drugi so iz nekega hišnega imena v okolici sklepali, da Dednikar, ali nihče ni vedel o njem kaj natančnega in gotovega. Prof. Jože Kržišnik je v svoji knjigi »Zgodovina horjuljske fare« (1898) vedel precej povedati o njegovi ustanovitvi horjuljske župnije in o njegovi dijaški ustanovi in da je bil župnik pri Sv. Petru v Ljubljani — a to je bilo tudi vse, kar smo vedeli o Töttingerju od leta 1898. dalje.

Kdo je bil Töttinger? Kako je nastala njegova dijaška ustanova? Kako je ustanovil horjuljsko župnijo?

Rojen je bil v Horjulju — tako pove jasno zapisnik o vizitaciji, ki jo je imel škof Žiga Herberstein l. 1684. v Radovljici, kamor je dospel 5. majnika tega leta. Tedaj je bil sprejet od škofa tudi kaplan »Gregorius Smertnegk, ex Horiull, Labacensis dioceseos, 31 annorum«.

Iz te notice zvemo, da je bilo njegovo prvotno ime Smrtnik, da je bil iz Horjula in da je bil v začetku majnika 1684. star 31 let.

Še preden pa smo našli te pozitivne podatke, smo že skoraj z gotovostjo sklepali, da bo temu tako. Horjulj je spadal do 1. januarja 1787., ko je po odredbi Jožefa II. postal samostojen, pod župnijo v Polhovem Gradcu. Po tej župniji imenujejo listine Töttingerja in se tudi sam podpisuje »Pillichgraecensis«. Vsega ugibanja in sklepanja ne bi bilo treba, če bi nam krstne matice pograjske župnije povedale leto in dan njegovega rojstva. Ali te matice, ki se sicer začenejo l. 1623., so se za dobo med 1625 in 1659 izgubile. Takoj iz krstne knjige, ki se začne z l. 1659., pa se vidi, da je bila družina Smrtnikovih, in sicer edina v horjuljski dolini, v Horjulju. To je bila družina Mateja Smrtnika in njegove žene Ane, ki sta imela po l. 1659. še pet otrok, ki so bili vsi izpod zvona horjuljske sv. Marjete in so bili vsi krščeni v Polhovem Gradcu. Ta družina je potem ugasnila ali se pa kam drugam izselila, ker je ni več najti v pograjskih maticah.¹

¹ Kar je danes Smrtnikov v horjuljski župniji, so prišli tja šele l. 1811. iz Vélike Ligojne v vrhniški župniji, kjer se je bil ta rod v 17. stoletju močno razrastel. Zelo verjetno je, da so bili tudi predniki našega Gregorija iz Vélike Ligojne.

Začetek sedanje horjuljske župnije je bil prvotno na Vrzdencu, kjer je l. 1734. zapisal Jožef Rozman, prvi beneficiat na Vrzdencu, da je bil Töttinger, ustanovitelj vrzdenškega beneficija, »hoc loco oriundus«, kar pomeni očitvidno, da je bil »iz tega kraja«, ne pa z Vrzdenca.

Imena botrov, ki so Smrtnikovim botrinili — botre so jemali iz soseščine in sicer Smrtnikovi iz treh hiš —, kažejo vsaj to, kje približno je iskati tedanjo družino Smrtnikovih. Neodvisno od teh matičnih podatkov pa kažejo redki glasovi tradicije naravnost na hišo, kjer je tedaj gospodarila ta družina: tradicija se popolnoma ujema z matičnimi podatki. To je hiša, ki nosi od l. 1770. naprej številko 28 in ki je dala tudi v novejšem času dva duhovnika, g. Antona Oblaka, upnika v St. Lovrencu ob Temenici, in g. Janka Oblaka, kapiteljskega vikarja v Novem mestu.

Kdaj je bil Töttinger rojen? Protokol v škofijskem arhivu v Ljubljani pové, da je »Gregorius Smertnikh« prejel tonzuro in nižje redove 20. dec. 1681. in da je bil tedaj 28 let star. Tudi beležka o njegovi ordinaciji z dne 21. februarja 1682. pové isto, da mu je bilo tedaj 28 let. Torej je moral biti rojen l. 1653. Katerega meseca? Dosledno je moral biti star vsaj 21. februarja 1684., dve leti potem, 30 let. V začetku majnika 1684., ob vizitaciji v Radovljici, pa je povedal, da je star 31 let. Torej je moral dopolniti svoje 31. leto kdaj med koncem februarja in začetkom majnika 1684. Ker pa je bila tačas navada, da so dajali krščencem imena svetnikov, ki so jih praznovali v mesecu njih rojstva, in so bili skoraj vsi dečki, rojeni v marcu krščeni na ime sv. Gregorija Vel., je bil naš Gregor rojen najverjetneje v m a r c u 1653.

V Töttingerjevi prošnji do škofa Rabatta z dne 14. februarja 1681., naj mu nakaže »titulus mensae«, da bo mogel biti posvečen, stoji v podpisu okrajšano še drugo ime, ki se lahko tolmači ali Joh(anes) ali Jos(ephus). Arhivar Pokorn meni, da je brati Johanes. Če je bilo tudi to drugo ime vzeto iz mesečnih svetnikov v marcu, se je imenoval ali po sv. Janezu od Boga (8. marca) ali po sv. Jožefu (19. marca). Vedno pa se je Töttinger podpisoval samo Gregorius. Pokorn pravi, da je včasih brati tudi Georgius. Ali tako so ga pisali pomotoma samo drugi, sam sebe nikoli.

Kako je prišel iz skromne vasi v šole? Ker je bil Horjulj pred l. 1787. pod pogrjasko župnijo, še prej pa s Polhovim Gradcem vred pod šentvidom nad Ljubljano, so bili Horjuljci sicer iz večine pod pogrjaskim gospodstvom (»dominium Pillichgraecense«), ali nekaj jih je bilo podložnih tudi pogrjaskemu in nekaj celo šentviškemu župniku, kakih osem oo. jezuitom v Ljubljani in štirje vicedomskemu uradu v Ljubljani (nekaj malega tudi cerkvam v Horjulju, na Vrzdencu in Samotorici). Hiša s št. 28, kjer je bil Smrtnik rojen, je bila podložna šentviškemu župniku, druga s št. 34., iz katere so Smrtnikovim botrinili, pa ljubljanskim jezuitom. Ni nemogoče, da je prišel mali Gregor, kadar so njegovi domači odrajovali tem gospodom dolžne dajatve, z njimi kako v dotik in morda je ravno od tod

pognala prva misel, da bi ga dali v šole; morda je kdo pograbskih duhovnikov, ki so *excurrendo* opravljali dušnopastirske posle v Horjulju, dal njegovim staršem pobudo, da so ga poslali v šole. Bržkone je dovršil svoje humanistične študije v jezuitskem kolegiju v Ljubljani. Gotovo pa je, ko se je odločil za bogoslovje in duhovniški stan, odšel na jezuitsko vseučilišče v Gradec.

V graških vseučiliških maticah je Smrtnik vpisan l. 1675, med »logici« takole: »Gregorius Schmerdnig Carniolus Plebeius.« Zgodovinar dr. Franz von Krones (v svoji knjigi »Geschichte der Karl-Franzens-Universität in Graz«) pravi, da so z imenom »plebeius« označevali malomeščane in rokodelce, za kmečke sinove da so imeli ime »rusticus«. Če ne znači »plebeius« toliko kot neplemič? Saj sta se 17. in 18. stoletje tako rada ponašala s plemstvom in so tudi tedanje šole posebno rade povedale, koliko plemiških gojencev in učencev so imele. — Ali pa kaže ime »plebeius«, če je Kronesova trditev natančna, da Smrtnikov oče ni bil kmet v ožjem pomenu, ampak kak rokodelcec.

Na koncu filozofskih študij, ki so trajale tri leta, je Smrtnik po bakalaureatu iz logike in licenciatu iz fizike postal po dovršeni metafiziki »magister philosophiae« (et artium liberalium). Pred promocijo je po predpisih prisegel, da bo vedno učil in branil nauk o Marijinem brezmadežnem spočetju, in je javno zmolil »*professio fidei catholicae*«.

Ce denemo, da je prišel Smrtnik v Gradec po vseh svetih l. 1674. in dovršil logiko konec šolskega leta 1675., potem je študiral v ljubljanskem kolegiju od »*infimae*« ali »*parvae*« pa gori do »*rhetoricae*« od l. 1668. dalje, torej je vstopil v koleg, ko mu je bilo že 15 let. Kje in koliko časa se je pripravljajal za vstop v ljubljanski koleg, ne vemo.

Filozofijo je torej Töttinger dovršil l. 1677. »*cum gradu*«. Kje in kdaj pa bogoslovske nauke? V petih letih od l. 1677. do 1682. je bil dve leti oficial pri škofijskem oficialatu v Ljubljani. V začetku februarja 1681. prosi škofa, naj mu dá za ordinacijo potrebni »*titulus mensae*«, z besedami: »*Absolutis philosophicis studiis et biennio iam, quo Celsitudinis Vestrae Reverendissimae Officii episcopalis scribam ago, elapso, tempus postulat, ut vocationi meae satisfaciam.*« Iz tega je videti, da je postal oficial v začetku l. 1679. Zapisnik o radovljiski vizitaciji pravi, da je absolviral filozofijo »*et duos annos Theologiae speculativae*«. Ko je bil 21. februarja 1682. ordiniran, je bil končal tudi moralko. Kje vse to, ali v Gradcu na vseučilišču ali morda kako pri jezuitih v Ljubljani? Tista leta je bil vseučiliški pouk v Gradcu zaradi kuge zelo nereden. Epidemija se je pokazala »v sosednih deželah« že l. 1676. Iz strahu pred njo se je šolsko leto 1678/79 začelo šele po novem letu 1679. Naslednje leto 1680. je trajala šola na vseučilišču samo tri mesece (od 10. marca do 9. junija). Teža leta je nastopila kuga s posebno silovitostjo in pobrala v mestu in po predmestjih veliko število ljudi. L. 1681. so imeli v Gradcu dné 23. februarja slovesno zahvalno božjo službo, da je strašna bolezen prenehala.

Dne 14. februarja 1681. je dal škof Rabatta Töttingerju »in nostrae Oberburgensis residentiae alumnatu petitum titulum mensae ad suscipiendos sacros clericorum ordines requisitum, nos nostrosque successores ad omnia vitae necessaria eidem ex dicta Residentia, ubi indiguerit, subministranda obligantes«.

Ali se je Töttinger, ko je dobil od svojega škofa potrební titul mensae in ko je kuga prenehala, tisto leto še vrnil v Gradec? Ne vemo. Vsekako je bil dne 20. dec. 1681., »utpote Sabbato 4 temporum Adventus... in Cathedrali divi Nicolai Basilica« med drugimi »promotus ad primam tonsuram et quatuor minores ordines« tudi »Gregorius Smertnikh Carniolus Pillichgraecensis 28 annorum«. Dne 1. februarja 1682. je dobil na nedeljo »sexagesimae in privato Palatii Episcopalis sacello a Sua Reverendissima Celsitudine Ordinario nostro gratiosissimo« subdiakonát »ad titulum Episcopalis Residentiae Oberburgensis; per breve Apostolicum, quatenus extra tempora ordinari possit, dispensatus.« Kvaterno soboto v postu, dne 21. februarja 1682. pa je bil v stolnici posvečen v mašnika. Dan prej, 20. februarja, so se morali trije drugi ordinandi pismeno zavezati, da bodo po ordinaciji končali izpit iz moralke, — razen Smrtnika; znamenje, da se je mogel izkazati s spričevalom, da je ta izpit že naredil.

Novoposvečenega Smrtnika najdemo že istega leta kot kooperatorja v Radovljici. Tu je vpisan prvíkrat kot krstítelj dne 27. julija 1682. V Radovljici je ostal pet let. Ves ta čas se podpisuje dosledno Smrtnik (Smertnik, Smertnikh, Smertnigg, Smertnigkh) in prav nikoli Töttinger. Odondod je oskrboval tudi Rodne in opravljal včasih kake dušnopastirske posle v Mošnjah. Imel je 150 »rajnšev« plače in hrano v župnišču. Zadnjíkrat krsti v Radovljici 22. marca 1687. na cvetno soboto.

Duhovnike so tedaj prestavljali o sv. Juriju, o imenitnem »zur Georgizeit«. Tedaj je bil prestavljen tudi Smrtnik kot kooperator na Vrhniko, kjer je krstil prvíkrat 30. aprila. Ali kakor se je v Radovljici podpisoval vseh pet let Smrtnik, tako je že pri prvem krstu na Vrhniko podpisan »Töttinger« in tako dosledno vseh 12 let, ko je služboval na Vrhniku. Po okusu tedanjih časov je bilo, da so svoja imena radi nemčili ali latinili; vrhniški kaplan Joannes Formica n. pr. se ves čas podpisuje s tem latinskim imenom (samo enkrat se je podpisal — kdo vé, pod kakšnim vplivom nenadne miselnosti — Janez Mravliniz; Pokorn ga imenuje Mravlja).

Na Vrhniku je vpisan v matice zadnjíkrat 30. marca 1699. (ponedeljek po nedelji Laetare); potem pa je šel, bržkone po veliki noči (19. aprila), za župnika na Bled, kjer je krstil prvíkrat 1. majnika. Tu je naredilo njegovo ime še eno metamorfozo. Kaka tri leta se še podpisuje Töttinger, pozneje pa skoraj izključno »Tettinger«. Ko je l. 1724. umrl kot šentpeterski župnik v Ljubljani, so pa zapisali njegovo ime v mrliško knjigo čisto v ljubljanskem žargonu — Thetengar.

Kot župnik na Bledu je krstil Töttinger največkrat sam, le tu pa tam so ga nadomestovali bližnji sobratje sosedi, posebno Luka Polenec (Polleniz, Polenz), »provisor ecclesiae in insula Werth« ali »ca-

pellanus cooperator insulae«; iz pisave bi se dalo sklepati, da je bil to že nekaj starejši gospod. Včasih ga nadomestujejo tudi grajski kaplani. Ko je prišel Töttinger na Bled, je živel na Gradu baron Gallenfels, brat Jurija Andreja barona Gallenfelsa, mengeškega župnika in arhidiakona za Gorenjsko. Kaplani na Gradu so bili n. pr. Joannes Antonius Umfahrer, »capellanus Illustrissimi Domini Capitanei in arce Veldes« ali pa »sacellarius in Veldes«, Franciscus Joannes Irmel, Anton Terpin itd.

L. 1710. je Töttinger nekaj zbolet. Nadomestovali so ga sosednji gospodje, ki ga označujejo, da je bil »valetudinarius«. L. 1714. je dobil kaplana Mateja Šuštaršiča, ki se podpisuje »capellanus loci« ali »capellanus localis«.

Töttinger je krstil na Bledu zadnjikrat 20. oktobra 1718. in je potem odšel za župnika k Sv. Petru v Ljubljano. Ker je njegov naslednik na Bledu, Matija Schoss, vpisan v blejskih maticah prvokrat 11. novembra 1718., Töttinger pa pri Sv. Petru prvokrat 7. novembra 1718., bo boržkone prav, da se je preselil v Ljubljano takoj po prazniku Vseh svetih. Tu je ostal do svoje smrti. Zadnjikrat je krstil pri Sv. Petru 20. februarja 1724. Že 14 dni nato je umrl. Njegovo smrt beleži šentpeterska mrliška knjiga z besedami: »Die 4. martii (1724) obiit R. R. D. Gregorius Thetengar, vicarius ad S. Petrum, sacramentis omnibus provibus.« Ker je bil član »der trostreichen Bruderschaft ... zur schuldigsten Ehren der Todt-Angst Jesu Christi und der Schmerzhaftten Mutter unter dem Kreutz für ein glückseeligen Todt und zur Hülff dern Seelen im Fegfeuer« pri oo. jezuitih pri Sv. Jakobu v Ljubljani,² prinaša l. 1725. seznam bratovskih udov, ki so umrli v preteklem letu 1724, vest o njegovi smrti takole: »In Martio 1724: Admodum Reverendus Nobilis Excellens ac Doctissimus Gregorius Tettinger, A(rtium) L(iberalium) et Philosophiae Magister, Vicarius ad S. Petrum extra Labacum, ibidem, den 4.«

2. Smrtnikova dijaška ustanova.

Töttinger je moral biti zelo varčen ali pa je imel poleg svoje plače kak poseben, nam neznan vir dohodkov. Gotovo je, da so bile, ko je prišel l. 1699. na Bled, njegove premoženjske razmere dokaj ugodne. Tu je zvedel, da bi se dalo nekaj denarja plodonosno naložiti pri mestni upravi v Kranju. Morda je zvedel to od svojega tovariša dr. Jakoba Schillinga, župnika v Kranju, ali so pa zvedeli Kranjčani sami, da ima blejski župnik »denar«.

² Ena najimenitnejših ljubljanskih bratovščin v 2. polovici 17. in v vsem 18. stoletju do Jožefa II. Potrdil jo je Aleksander VII. dne 28. aprila 1655. Pripadali so ji številni in najodličnejši člani tedanje družbe. Imela je tudi precej premoženja, kakor sploh vse bratovščine pred Jožefom II. Iz svojega je dala narediti v šentjakobski cerkvi oba stranska oltarja iz črnega marmorja, ki ju zagledaš še danes takoj ob vходу skozi glavna vrata; na epistelski strani umirajočega Kristusa na križu, na evangelski pa Žalostno mater božjo. V grobnico pred oltarjem sv. križa so pokopali Janeza Ludvika Schönlebn, l. 1681. umrlega ljubljanskega stolnega dekana.

Kranj je bil tedaj kakor vsa notranjeavstrijska mesta vedno v velikih ekonomskih stiskah. Da bi si pomagal, si je izposojal celo take glavnice, ki so bile naložene pri mestnem komornem uradu »ad pias causas«, ali si je najemal posojila in izstavljal zadolžnice s tedaj imenovanimi »carte bianche«. S temi zadolžnicami se je dolžnik zavezal plačati dolg ne samo upniku ali njegovim dedičem, ampak tudi »jedem dieses Briefes treuen Inhaber«, t. j. pravica do terjatve je s predajo take zadolžnice prešla avtomatično na tistega, ki je prišel pravnomočno v njeno posest.

Kranj pa često ni mogel plačevati niti obresti teh dolgov, kaj šele dolgov samih. Zato je iskal, kadar so zadolžnice zapadle, novih upnikov. Tako so tudi kmalu potem, ko je prišel Töttinger na Bled, zapadle zadolžnice Ane Katarine Pirker, ki je l. 1680. posodila mestu 1000 gl. nem. veljave, Lovra Killerja in Sebastijana Reze pl. Rezemhaima, ki sta l. 1690. posodila mestu 1500 gl. in 1000 gl. kranjske deželne veljave. Te tri zadolžnice je Töttinger polagoma prevzel (17. jun. 1701., 16. jul. 1704. in 31. avg. 1704.) in mesto se je zavezalo, da mu bo plačevalo po 6% obresti.³

Toda »habent sua fata libelli«, zlasti če so ti »libelli« zadolžnice. Mesto je blejskemu župniku izplačevalo obresti zelo neredno, poleg tega pa spremenilo oba dolgova s kranjske na nemško veljavo⁴ in znižalo obrestno mero na 5%. Töttingerjev dolg je zaradi neplačanih obresti rasel in naposled narasel na 3350 gl. nem. veljave.

Töttinger je dvakrat (1710 in 1714) skušal prisiliti mesto k izplačilu obresti in glavnice s tožbo in celo s tedaj jako hudo kranjsko eksekucijo. Ali dal se je pogovoriti in mesto mu je na ta pritisk izplačalo nekaj obresti, ali od l. 1712, ozir. 1713. mu je Kranj zopet ostal dolžan skoraj vse obresti do njegove smrti.

Dan pred svetim dnevom (24. dec.) l. 1723. je Töttinger pri Sv. Petru podpisal in podpečatil svojo oporoko. V tej oporoki je volil ves dolg v Kranju in vse zapadle obresti oo. jezuitom v Ljubljani z določbo, naj se s štipendijami po 50 gl. na leto vzdržuje v jezuitskem semenišču v Ljubljani toliko gojencev, kolikor bo dopuščal donos iz imenovane glavnice. Zato naj se izterja od Kranja vsa glavnica z vsemi zaostalimi obrestmi ter naj se vsa ta vsota kje varno naloži.

³ J. Žontar, Zgodovina mesta Kranja, str. 222 nsl.

⁴ Ker Kranjska ni imela svojih kovnic za denar, je bil po deželi v prometu tuj oglejski, tirolski in zlasti beneški denar. Beneški je imel pri nas nekaj višji tečaj kakor po drugih deželah in prav to višjo vrednost, ki so jo beneški kovanci imeli na Kranjskem, so imenovali kranjsko veljavo. L. 1693. so prosili kranjski stanovi, naj se ta kranjska veljava (»craingerische Währung, gute crainerische Landtswährung«) odpravi in uvede nemška kakor tudi nemški, renski goldinar (»rajnš«). Na to prošnjo se je domača veljava res spremenila v nemško, zlasti za plačevanje davkov; ali le za kakih 10 let, potem pa se je vršil denarni promet še preko l. 1750. na podlagi »stare, dobre kranjske deželne« veljave, posebno v zasebnih poslih. Kranjski goldinar je imel po navadi 50 kr., renski pa 60; kranjskega so računali za 45 laških (beneških) liber, renski pa je veljal 5 liber. (J. Polc, Svobodniki na Kranjskem, v Glasniku Muz. društva za Slovenijo XVII [1936], 125 nsl.)

Te 50 goldinarske ustanove naj se naklanjajo predvsem tistim gojen-
cem jezuitskega semenišča v Ljubljani, ki so rojeni v vrhniški in
pograjski župniji — ta je obsegala tedaj tudi Horjulj in Vrzdeneč —
»ali naposled tudi tistim, ki so rojeni v blejski župniji« (oder Entlich
auch in Veldeser Pfarr gebürtig seind«). Pogoj je, da so marljivi, »na
kar je treba posebno paziti«. Da se pa to vestno in natančno izpol-
njuje, določa, naj pazi na to vrzdenški beneficiat (takrat je bil sedež
današnje horjuljske župnije še na Vrzdencu).⁵ On naj prosilce po
svoji preudarnosti priporoča jezuitskemu semenišču. Če pa ni dijakov
iz omenjenih župnij, naj pa uživajo to ustanovo tudi dijaki od drugod,
kakor se bo to prav zdelo vrzdenškemu beneficiatu.⁶

⁵ »Wird dem Beneficiato in Ober oder Schönbrunnerischen Thall
obligen und Sorg sein.« — Iz tega se vidi, da je bilo tedaj drugo ime za
Vrzdeneč (drugače vedno Schönbrunn) tudi Oberbrunn, narejeno do-
slovno po: Vr-zdeneč.

⁶ Zelo zanimiva je na koncu ustanovnih določb odredba za pr-
mer, če oo. jezuitje ne bi sprejeli te ustanove zaradi sitnega izterjavanja
glavnice in obresti. Tedaj, tako določa testator, »soll alles diess der Bru-
derschaft S. Michaelis alda zu Laybach zufallen... die Herren Confratres
sollen diess genau ohne einigen Nachlass einbringen und eine Capelle
SS. Michaeli zu Ehren aufbauen und ihre geistliche Verrichtungen darinnen
üben.« — Ta bratovščina sv. Mihaela je bila domača duhovniška
bratovščina in sicer zelo dobra. Kmalu potem, ko je bil 20. junija 1667.
izvoljen za papeža Klement IX. (vladal do 9. dec. 1669), je prosilo nekaj
duhovnikov »superioris Carnioliae« (t. j., iz tedanjega oglejskega gorenj-
skega arhidiaconata) v Rimu, naj jim potrdijo novo bratovščino sv. Mi-
haela za duhovnike s sedežem v Mengšu pri župni cerkvi sv. Mihaela.
Klement IX. je bratovščino potrdil in jo obdaroval z odpustki 1. sept. 1667.
Njen namen je bil: vsak član daruje za vsakega sočlana brž, ko zvé za
gotovo o njegovi smrti, tri sv. maše; udje naj molijo drug za drugega, za
žive in umrle sobrate. Pa tudi v časnem se medsebojno podpirajo: če kdo
zboli za kako dolgotrajno boleznijo ali je strt od starosti ali duševno in
telesno onemogel, ga sobratje obiskujejo, ga nadomestujejo v njegovih
dušnopastirskih poslih, ga podpirajo iz bratovske blagajne, pa tudi po-
samezni člani iz svojega, kolikor morejo. Če je bolezni smrtna, ga bratov-
ščina in sobratje preskrbé z vsem, če mu kaj manjka, ter mu z ljubeznijo
stojé na strani, da umrje lepe in dobre duhovniške smrti. Če je bil ubog,
mu preskrbé dostojen duhovniški pogreb. Njih glavni praznik je 8. maj-
nika na dan prikazanja nadangela Mihaela. Ta dan se zberejo vsi, ki
količkaj morejo, v Mengšu. Po slovesni sv. maši imajo svoj glavni shod,
volijo, in sicer vsako leto (pozneje na 3 leta), rektorja bratovščine, dva
asistenta, tajnika in par drugih opravnikov (oficialov). V imeniku udov
je od l. 1667. do 1799. vpisanih v to bratovščino nad 1000 duhovnikov.
Ker je bratovščina podpirala sobrate tudi z denarjem, je imela nekaj pr-
mernega premoženja, l. 1743. n. pr. 8225 gl. 17 kr. Jožef II. jo je zatrl.
Vendar so vpisani udje — ne vemo, kako so se po zatoru še vpisovali —
tja do l. 1799.

Med člani bratovščine ne najdemo Töttingerja. Ker je bil vpisan v
bratovščino »Christi agonizantis« pri Sv. Jakobu, je bržkone mislil, da ni
potrebno, vpisovati se v drugo bratovščino, ki ima enake ali podobne cilje.
Bratovščina sv. Mihaela je morala imeti ugledno in vplivno vodstvo ter
je znala krepko nastopiti, kadar je bilo treba. Videti je, da ji je Töttinger
prav zato hotel izročiti svoj dolg, ker je upal, da bo znala nastopiti s
potrebniim poudarkom tudi pri izterjavanju njegovega denarja od mesta
Kranja. — Takoj prvo leto te bratovščine pa se je pokazalo, da dan
8. majnika, ko so Mengšani praznovali svojega župnega patrona in so iz
sosednjih župnij prihajale številne procesije k pražupniji, ne bo primeren

Ali oo. jezuitje so ustanovo sprejeli in so še v letu Töttingerjeve smrti zahtevali od Kranja, naj dolžne obresti redno plačuje. Ker se je z oporoko navadni osebni dolg spremenil v ustanovo, je postala zadeva za Kranj resnejša in je mesto nekaj let res izplačevalo te obresti. V jezuitskem semenišču so uživali redno 3 ali 4 gojenci to ustanovo. Toda zopet so prišle za Kranj težke finančne prilike in konec l. 1758. je ustavil izplačevanje obresti. Zato je po sklepu šolskega leta 1761. dné 30. septembra tedanji »regens seminarii« o. Maksimilijan Moravčar (Morautscher) pisal grofu Francu Adamu Lambergu, »als allergnädigst angestellten Commissario des Seminarii Soc. J. alda«, da Kranj že tri leta, za l. 1759., 1760. in 1761., ni plačal nobenih obresti več in da se izgovarja (vorschüzet), da tudi v bodoče ne bo mogel več plačevati; zato more tukaj kaj doseči samo »die Hochlöbliche Kayserl. Königl. in Mildten Stiftungssachen allergnädigst angeordnete Hof-Commission«. Oglasil se je pa tudi vrzdenški beneficiat Jožef Rozman, ki mu je po oporoki šla pravica in dolžnost, skrbeti za natančno izvršbo Töttingerjeve ustanove, in se obrnil do državne komisije za dobrodelne ustanove (ustanovljene l. 1750. pod Marijo Terezijo) ter zahteval, da mora Kranj redno pošiljati obresti: ker jih ne plačuje, je moral jezuitski rektor odsloviti vse Töttingerjeve štipendiste. Advokat »causarum piarum«, dr. Anton Kappus, je nato po kranjskem mestnem pisarju Kranju zagrozil, da bo od mesta sodnijsko terjal glavnico in obresti, ako ne bodo nemudoma plačali vseh zapadlih obresti. Mestni kranjski sodnik Martin Gallè (1761—1764) je sicer prišel ob semnju sv. Filipa in Jakoba l. 1762. v Ljubljano, se zglasil pri jezuitskem rektorju in obljubil, da bodo zaostale obresti prav kmalu plačali in sicer v treh obrokih. Ali obljuba je ostala samo obljuba. L. 1765. ista tožba beneficiata Rožmana, da pri jezuitih zaradi nemarnosti Kranja zopet ni nobenege Töttingerjevega štipendista. Pa tudi zdaj je bilo vse dreganje popolnoma brezuspešno.

Ko so po razpustu jezuitskega reda prešle vse ustanove, kar jih je bilo pri jezuitskem kolegiju, pod državno upravo, je mogla vlada pritiskniti na mesto z večjo energijo. Ali šele l. 1790. je moral Kranj plačati nekaj obresti, ker je tega leta užival ustanovo Jožef Resch, učenec 1. gramatikalnega razreda v Ljubljani. L. 1794. pa je izplačalo mesto prvo polovico glavnice v znesku 1675 gl. Ker je pa glavница nosila tedaj samo dvoprocentne obresti, je moralo pasti tudi število ustanovnih mest. Od l. 1809. sta uživala ustanovo samo dva štipendista. Kar je od obresti preostajalo, so sproti dokladali h glavnici. Tako so počasi povišali ustanovo na tri mesta, in ko je l. 1862. Kranj naposled izplačal še drugo polovico glavnice, je bilo od l. 1869. dalje pet mest te ustanove po 59 gl. 90 kr. Seveda je bilo 50 gl. v začetku 18. stoletja vse kaj drugega kakor teh 60 gl. konec 19. sto-

za shod vseh članov. Zato so določili, da ne bi bili v napotje zunanji slovesnosti, naj prihajajo na ta shod samo nekateri udje. Iz Töttingerjeve oporoke se vidi, da so imeli člani svoje shode in pobožnosti tudi v Ljubljani; zato jim je hotel zgraditi posebno kapelo, kjer bi lahko imeli svoje bratovske pobožnosti (geistliche Verrichtungen).

letja, ali bilo je vendar nekaj in za revnega dijaka pomeni že manjša vsota kapital. Vso ustanovo je naposled vzela svetovna vojska.

V preteklem stoletju se med Töttingerjevimi štipendisti nahajajo znana imena. Tako so dobili ustanovo: Gregor Rihar, kasnejši skladatelj (1816); Andrej Zamejic, poznejši stolni kanonik ljubljanski (1838); Anton Rožnik, pozneje sodnik (1842); Jakob Trobec, poznejši ameriški škof (1857); Leopold Cvek, kasneje učitelj in skladatelj (1859) i. dr.

3. Ustanovitev horjuljske župnije.

Čas, v katerem je živel Töttinger, je bil poln velikih političnih sprememb in kulturnih prizadevanj. Bil je čis velikih zmag nad Turki. Po njih porazu pri Dunaju (1683) jim je princ Evgen Savojski z mnogimi slavnimi zmagami jemal mesto za mestom, pokrajino za pokrajino. Vse je bilo navdušeno ob zmagah nad tem največjim in najnevarnejšim sovražnikom krščanstva in poveličevalo junake, ki so izvojevali te zmage.

Pa tudi v znanosti in umetnosti pomeni ta čas eno izmed klasičnih dob naše ožje domovine. Imena: Valvasor, »Academia operosorum«, oba Dolničarja, Gregor in generalni vikar Janez Anton; potem: nove stavbe velikega stila, kakor šenklavška cerkev v Ljubljani, vse polno drugih cerkva v mestu in po deželi, novo semenišče itd. — vse to govori jasno o širokopoteznosti tedanje dobe. V tem duševnem ozračju bo treba vsaj deloma iskati tudi Töttingerjev sklep, da hoče za horjuljsko dolino ustanoviti poseben dušnopastirski beneficij.

Ko se je v začetku 17. stoletja odcepila pograjska župnija od šentviške, so ji pripadle vse vasi v horjuljski dolini: Vrzdenec, Ljubgojna, Horjulj, Zaklanec in Podolnica. Pograjska duhovščina je sicer *excurrendo* opravljala dušno pastirstvo po vsej dolini, ali kljub temu je bilo ljudem treba hoditi v zelo oddaljeni Polhov Gradec v župno cerkev in v župni urad. Zaradi te oddaljenosti od župne cerkve je moralo dušno skrbstvo za vso dolino zelo trpeti in tisto duhovno življenje, ki ga nudi in mora nuditi cerkveno središče, ni moglo dovolj globoko zajeti prebivalstva teh oddaljenih krajev. Töttinger, horjuljski domačin, je vse te nedostatke na lastne oči videl in zanje dobro vedel, ter je nad njimi, kakor sam priznava, »lange Jahre hero ge-seufzet«.

Za te njegove vzdihe in za njegove misli so pa dobro vedeli tudi njegovi ožji rojaki, s katerimi se je gotovo o teh razmerah večkrat pogovarjal. Ko so ga njegovi sedmi križi in pojemanje telesnih moči opominjali, da se mu življenje steka, se je odločil, da hoče sam dati svojim rojakom dušnopastirsko središče v njihovi dolini. V začetku leta 1723. je svetoval stanovalcem vseh zgoraj omenjenih vasi, naj se najprej obrnejo do svojih zemljiških gospodov za potrebna dovoljenja. Že v prvi polovici marca so bila dana vsa ta dovoljenja: od pograjske graščine, od pograjskega župnega urada, od jezuitov v Ljubljani in od vicedomskega urada. Nato je Töttinger v oporoki z dné 24. decembra 1723. določil potrebni kapital za ustanovitev vrzdenškega beneficija. V začetku pravi, da ustanavlja ta beneficij »zur Hilf und

Trost meiner Seele als angehender befreinter«. Za ustanovni kapital je določil 5860 gl., bržkone sporazumno z bodočim prvim vrzdenškim beneficiatom Jožefom Rozmanom, ki je nekaj let pozneje k tej vsoti dodal še 140 gl., tako da je znašala ustanovna glavnica ravno 6000 gl., ki naj bi dajala beneficiatu s petodstotnimi obrestmi 300 letnih goldinarjev.

S to oporoko in ustanovo pa pri ljubljanskem stolnem kapitlju niso bili nič kaj zadovoljni. Kapitelj je bil namreč patron pograjske župnije in se je bal, da se bodo, če se ustanovi novi beneficij, dohodki pograjskega župnika precej znižali. Ali škof Schratzenbach ter njegov generalni vikar in Töttingerjev somišljenik dr. Jakob Schilling sta bila na Töttingerjevi strani. Prvi vrzdenški beneficiat Jožef Rozman pravi v neki beležki v prvi krstni knjigi, da je bil Schilling »neoerecti beneficii insignis zelator«. Saj so bili naposled tudi drugi člani ljubljanskega kapitlja sami prepričani, da je horjuljski dolini potreben stalen beneficiat; precej dolgotrajni in trdovratni spor med škofom in kapitljem (Strittigkeiten) se je sukal samo okoli vprašanja: ali Töttingerjev ali kapiteljski beneficiat? Kapitelj je namreč hotel imeti s v o j e g a beneficiata, ki bi bil s pograjsko župnijo vred pod njegovo oblastjo. Töttingerjev beneficiat, plačevan iz Töttingerjeve ustanove, se jim je zdel prenevaren za to odvisnost od pograjske župnije in kapitlja; bali so se, da se bo sčasoma ta beneficiat popolnoma odcepil od njihove pograjske župnije. Škof pa je bil za to, da se Töttingerjeva ustanova izvede popolnoma. Stolni prošt, kanonik grof Avguštin Maksimilijan Dietrichstein je v podporo tega kapiteljskega beneficiata že določil 1400 gl. ustanove za dve vsakotedenski sv. maši »pro defunctis«, ki naj bi jih opravljal »der Capitlische beneficiat«, »wan der Töttingerische beneficiat von Schönprunn und dem ganzen territorio der Capitlisch Pillichgräzer Pfar were auf alle Zeiten amoviert worden«. Naposled se je vsa zadeva med škofom in kapitljem »amicabiliter« poravnala; obveljala je škofova teza, naj se dosledno izvrši Töttingerjeva ustanova in volja. In tako je ustanova uspela, »renitente licet Venerabili Capitulo Labacensi«, kakor pravi Rozman. Ustanovno glavnico so naložili pri oo. cistercijanih v Maria Brunn pri Kostanjevici po 5%. Toda ta odpor kapitlja je vso zadevo zavlekel za celih deset let. Šele ko so bili zadovoljni kapitelj in pograjski župnik, je bil 26. aprila 1733. Jožef Rozman na novi kuratni beneficij slovesno umiščen.

A bil je samo beneficij; beneficiat je imel sicer dolžnost »residentiae« na Vrzdencu, bil pa je še vedno nesamostojen in je spadal pod župnijo Polhov Gradec. Tako je ostalo do reform Jožefa II. Ta je z ukazom dné 2. decembra 1785. odredil, da se morajo združiti Vrzdenc, Samotorica, Ljubgojna in Horjulj v posebno neodvisno lokalijo z beneficiatnim sedežem na Vrzdencu. Pograjski župnik je sicer ugovarjal, ali škofu Karlu Herbersteinu so bile odredbe Jožefa II. svete in tako je moral na sv. Štefana dan 1786. oznaniti pograjski župnik Perner v Polhovem Gradcu in pograjski kaplan v vrzdenški cerkvi, da je cesarski ukaz ustanovil novo lokalijo Vrzdenc, ki bo počeniš s 1. januarjem 1787. samostojna, od pograjske

župnije neodvisna duhovnija (Vrzdenčani so pisali: »ena nova goff koplanija«).

Veselje na Vrzdenecu je bilo veliko, ali trajalo je le malo časa. Kakor Vrzdenčanom, tako je bilo tudi ljudem iz Zaklanca in Podolnice, vzhodno od Vrzdenca in Horjulja, v Polhov Gradec predaleč. Zato so takoj prosili, če je beneficij že v domači dolini, naj se prestavi v Horjulj, ki leži v središču vseh vasi. Že februarja 1787. so poslali vladi in ljubljanskemu ordinariatu v tem smislu urejeno prošnjo. Ta je pa zadevo izročil kresiji v Postojni — horjuljska dolina je spadala pod postojnsko kresijo —, češ naj ona pozvé, kako bi se dala stvar najprimerneje urediti. Kresija je poklicala predse pograjškega graščinskega oskrbnika, župnika Pernerja, in zastopnike vasi Ljubgojna, Horjulj, Zaklanec in Podolnica. Po tem razgovoru je kresija uvidela vso upravičenost predlagane in naprošene preureditve in odpisala, da bo res najprimerneje, če se beneficij prenese z Vrzdenca v Horjulj in pošlje beneficiatu v pomoč kaplan. Tako je poročala dvorni pisarni na Dunaj in ta je z ukazom dné 22. novembra 1787. odredila, naj se beneficij prenese v Horjulj.

Z nepojmljivo žilavostjo so se Vrzdenčani tej odredbi uprli ter se ji naprej in naprej upirali tja do leta 1834. Kolovodjem je vlada pošiljala vojake v hiše (»sovdašk esekacion pet dni«), jih zapirala v Postojni, jih obsojala na palice, jih globila, jih nekoč prisilila, da so vklenjeni tri dni delali cesto v Postojni itd. Leta 1834, nove pritožbe in zahteve Vrzdenčanov na škofa Wolfa in na vlado. Tedaj je škof vladi popisal neupravičenost vrzdenških zahtev tako jasno, da je dvorna pisarna z odlokom dné 1. majnika 1834. zavrnila vse prošnje Vrzdenčanov in deželni vladi naročila, naj stvar uredi, kakor predlaga škof Wolf. To se je tudi zgodilo.⁷ Animoznost Vrzdenčanov do Horjulja pa se še do danes ni popolnoma podela.

Skromno je bilo življenje Gregorija Smrtnika, njegova dijaška ustanova je v vojni propadla, ustanovitev horjuljske župnije pa je njegov trajni spomenik.

⁷ Morda je ravno zaradi tega, nad 40 let trajajočega odpora zaslovel Vrzdenec-Schönbrunn daleč naokoli. Slovenski prevajalec razglasa, v katerem Napoleon ukazuje, da se mora po dunajskem miru imenovati vse ozemlje na desnem bregu Save »Ilirske dežele«, je celo imenitni dunajski Schönbrunn poslovenil po skromni kranjski vasi Vrzdenec. Takole slove datum tega razglasa: »V' nashimu shotoru Versdenz 14. dan Kosaperska 1809«. Podpisan: Napoleon.

Od fenomenologije do ontologije.

(De la Phénoménologie à l'Ontologie.)

Dr. A. Trstenjak, Maribor.

Résumé. — Dans cette étude présente on étudie la question si on peut parvenir de la phénoménologie, représentée par M. Husserl et son école philosophique, à l'ontologie ou à métaphisique. C'est, à vrai dire, la question du passage du sujet à l'objet, la fameuse «*questio de ponte*», comment sortir de la critique pure de connaissance et de la psychologie et parvenir à la vraie philosophie de l'être, c'est-à-dire à la métaphisique thomiste. L'étude se divise en deux parties. Dans la première on traite la question, jusqu'à quelle distance actuelle la phénoménologie s'est déjà rapprochée de l'ontologie thomiste. Il en résulte la constatation que la phénoménologie a passé par l'ontologie de la quiddité des êtres (*Soseinsontologie*), représentée le mieux par Mme Hedwig Conrad-Martius dans son «*Realontologie*», à l'ontologie existentielle de M. Martin Heidegger. L'ontologie de la quiddité des êtres a pour son objet des essences pures, mais elle ne pénètre pas encore dans le monde de la réalité (*Wirklichkeit*) ou de l'existence, tandis que l'ontologie existentielle a pour son objet l'existence pure sans l'essence (existence = essence). Mais au sens ontologique et noétique la primauté appartient à l'existence. A peu près au milieu de ces deux systèmes nous trouvons M. Scheler. Comme l'ontologie phénoménologique il distingue entre essence et existence, et comme l'ontologie existentielle il défend la méthode existentielle de connaissance de l'être. D'après lui on ne peut saisir la réalité comme un objet, mais comme «*une résistance que j'éprouve*» (*Widerstandserlebnis*), c'est l'accession vitale à l'existence (*Mitvollzug der Wirklichkeit*). Or, dans la forme de l'ontologie existentielle la phénoménologie n'a pas pu atteindre son but, au contraire elle s'est perdue dans un irrationalisme noétique.

Dans la deuxième partie l'auteur pose la question: la phénoménologie a-t-elle dans son système au moins en principe la possibilité de résoudre la question du passage du sujet à l'objet et quelle est la base sur laquelle ce passage pourrait se produire? D'abord il constate que le dualisme noétique (d'un côté la connaissance intentionnelle des essences et d'autre côté la saisie vitale de l'existence) où la phénoménologie s'est perdue, ne représente pas la conséquence naturelle et logique de la phénoménologie, le monde des idées transcendantales n'est pas non plus essentiel à la phénoménologie, car la thèse centrale de la phénoménologie est ladite *Einklammerung* (mise entre parenthèses) de tout le monde transcendant, pour laquelle suffit la distinction réelle entre l'essence et l'existence, ce qui est la thèse centrale du thomisme. Cette distinction, puis ladite vérité ontologique ou transcendantale et l'existence de l'Ego — qui ne peut être «*mise entre parenthèses*» réellement par l'«*époque*» phénoménologique bien qu'elle l'affirme — représentent la base ontologique suffisante pour le passage de la phénoménologie vers l'ontologie thomiste, du sujet à l'objet. Il faut mentionner séparément l'affirmation du moins d'une réalité réellement existante (de l'Ego propre), car du monde des possibilités et des valeurs pures nous ne parvenons jamais au monde de la réalité ou de l'existence. Nous devons seulement affirmer encore quelques bases noétiques dont on a besoin ce passage. Mais ici il faut dire aussi, que la vision des essences (*Wesensschauung*) ou intuition «*eidétique*» et les principes statiques pures de l'être (le principe d'identité, de contradiction) ne peuvent nous suffire nullement, au contraire nous avons besoin d'un principe qui se réfère à l'ordre dynamique de l'être, c'est-à-dire du principe de causalité que la phénoménologie néglige systématiquement. Le résultat de cette étude se manifeste dans la conclusion: en forme de système total la phénoménologie ne peut pas conduire vers le but, elle le peut seulement en forme de méthode au sens limité du mot.

Od Kanta naprej stoji filozofija prav za prav vedno pred istim osrednjim vprašanjem: kako priti iz zgolj imanentnih pojavov do spoznanja transcendentnega sveta, iz sveta fenomenov do »stvari samih na sebi«; kako priti iz subjektivizma do objektivizma, iz idealizma do realizma; kako se povzpeti iz filozofije, ki se izgublja v samo spoznavno teorijo in psihologijo, do prave filozofije bitja ali ontologije, skratka, kako najti spoznavnokritično utemeljitev metafizike.

Posebno v zadnjih desetletjih so metafizične težnje v filozofiji vedno vidnejše, skoraj vsaka njena panoga ima danes že tudi svojo metafiziko: poleg metafizike, ki ji je podlaga verstvena filozofija, poznamo »metafiziko biologije in fizike«¹, posebno psihometafiziko² in celo metafiziko spoznanja³, ki pa je pomenljiva zlasti zato, ker predstavlja prvi sistematični predor novokantovske filozofije iz gole spoznavne kritike do neke metafizike. Med poizkusi prehoda iz subjektivizma do objektivizma in končno do metafizike pa zavzema Husserlova fenomenološka šola in z njo Meinongova predmetna teorija, ki jo prištevamo k fenomenologiji v širšem smislu, posebno važno mesto. Fenomenologija posega namreč po svojih predhodnikih Trendelenburgu in Bolzanu, zlasti pa Brentanu, Husserlovem in Meinongovem učitelju (tako imenovana avstrijska filozofija), nazaj na aristotelično-tomistične temelje filozofije, je kot taka obenem ena najmočnejših filozofskih struj, in po Meinong-Vebrovi liniji razširjena tudi pri nas.⁴ Zato ni čudno, ako noben skolastik ne more ostati ob njej »indifferenten«, kakor pravi J. Maréchal⁵, in ako so sodbe o njej celo med sholastiki tako različne.⁶

S stališča sholastične filozofije imamo že več razprav, ki skušajo primerjati fenomenologijo s tomizmom. Tu je treba poleg že omenjene Maréchalove razprave omeniti predvsem Josipa Geyserja⁷,

¹ Prim. Hans Driesch, *Wirklichkeitslehre. Ein Metaphysischer Versuch*. 3. Aufl. Leipzig, 1930; isti, *Metaphysik*, Breslau, 1924; dalje Al. Wenzl, *Metaphysik der Physik von heute*, Leipzig, 1935; isti, *Metaphysik der Biologie von heute*, Leipzig, 1938. B. Jansen, *Aufstiege zur Metaphysik heute u. ehem.*, Freiburg i. B. 1933.

² Sem spadajo predvsem imena kakor W. Stern, *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, III Bde, Leipzig, 1923/4; Ludw. Klages, ki mu je metafizika »kozmična fiziognomika« (Vom kosmogonischen Eros, München, 1922; *Der Geist als Widersacher der Seele*, III Bde, Leipzig, 1929/32); K. Groos, P. Häberlin in dr.

³ Nik. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Leipzig, 1925; posebno važno je v tem pogledu njegovo delo: *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1934.

⁴ Fenomenologija kot filozofska struja je razširjena predvsem na Nemškem. V Franciji jo poznajo samo v prevodih. Gl. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1928. II. 581 in III. 97, pravi, da je najbrž prvi rabil izraz fenomenologija Lambert (1764), *Neues Organon* IV.

⁵ *Phénoménologie pure, ou philosophie de l'action* (Philosophia perennis, Festgabe Jos. Geysers zum 60. Geburtstag, Regensburg, 1930. I. 377 sl.)

⁶ Prim. La *Phénoménologie*, Juvisy, 1932. (*Journées des Études de la Société Thomiste*.)

⁷ *Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neu-*

E. Przywara⁸ in nekatere več ali manj kritično primerjalne študije,⁹ posebno pa poročilo o tomističnem zborovanju v Juvisyju, ki pomenja nekako uradno tomistično konfrontacijo s fenomenologijo in njenimi glavnimi predstavniki. Nas v pričujoči razpravi zanima samo uvodoma zastavljeno vprašanje tako imenovanega »mostu« (quaestio de ponte, Brückenfrage) med subjektom in objektom, ki ga nobeno izmed naštetih del neposredno ne rešuje. Ker pa se je v zadnjem času namesto izraza metafizika ne samo med modernimi, marveč tudi med sholastičnimi misleci udomačil predvsem izraz ontologija¹⁰ v pomenu splošne metafizike, zato se tudi mi poslužujemo tega izraza, zlasti ker nam ne gre za vprašanje kakšne posebne panoge metafizike, marveč za možnost metafizike sploh, torej metafizike v najširšem smislu besede. Kakor so filozofski pojmi: predmet, resničnost, realnost, eksistenca itd. v pokantovski dobi dobili zelo dvoumen pomen, kar napravi v filozofiji pravo zmedo, tako je tudi z izrazom ontologija.¹¹ Dasi je ta izraz šele po Chr. Wolfu udomačen v filozofski literaturi (pred njim ga je rabil tudi že J. Clauberg), vendar je glede na osnovno spoznavnoteoretično postavko tudi moderna ontologija do Kantove kriticiistične dobe v bistvu enaka s tomistično splošno metafiziko ali ontologijo: nanaša se namreč na transcendentni svet, na stvari, kakršne so same na sebi brez ozira na naš razum (Die Dinge an sich), dočim v pokantovski literaturi tudi ta izraz nima enotnega pomena. Nekaterim pomeni ontologija sistem golih umskih pojmov, drugim znanost o zgolj fenomenalnem svetu in o čistih bistvih, zopet drugim pomeni znanost o istinitih bitjih, pri čemer pa izraz istinitost (Wirklichkeit) predstavlja novo dvoumnost. Ker pa gre nam v naslednjem za osnovno vprašanje prehoda od fenomenologije do tomistične ontologije, ki je s predkantovsko moderno ontologijo v osnovnih predpostavkah enaka, zato bomo lahko zaradi enostavnosti tomistično ontologijo istovetili s predkantovsko.

Odgovor na naše vprašanje nam stavi dvojno nalogo. Prvič moramo pogledati na neposredno zgodovino filozofije: kako daleč je fenomenologija na poti do ontologije do danes že dejansko prišla. Na to nam odgovarja prvi del razprave: namreč od fenomenologije preko bistvogledne do eksistencialne ontologije, dočim do tomistične

begründung, Münster, 1916; in: Max Schelers Phänomenologie der Religion, Freiburg, 1924.

⁸ Religionsbegründung, Max Scheler - H. Newman, Freiburg, 1923, kjer našteva tudi drugo sem spadajočo literaturo.

⁹ Na pr. Math. Thiel, Die phän. Lehre der Anschauung im Lichte der thomistischen Philosophie (Divus Thomas I. Freiburg, 1923, 165 sl.); Edith Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino, Versuch einer Gegenüberstellung (Festschrift Ed. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Halle a. S., 1929. 315—38).

¹⁰ Prim. Fr. Olgiate, Il problema della cognoscenza nella filosofia moderna ed il realismo scolastico (Estratto della »Rivista di filosofia neoscolastica«, Milano, XXVIII Fasc. VI. 1936). Razprava je izšla tudi v zborniku Secundus Congressus thomisticus internationalis, Romae, 1936.

¹¹ O menjavi in zmedi pojma realnosti v moderni filozofiji gl. obširno Olgiate, o. m. 5. sl. Mi rabimo izraz istinitost = eksistenca (kakor Veber).

ontologije, ki obsega bistvo in bitek, še ni prišla. Zato moramo v drugem delu obravnavati vprašanje, ali je prehod od fenomenologije do tomistične ontologije vsaj načelno možen, in kateri so bitni in spoznavnoteoretični temelji tega prehoda. Prav ta drugi del tvori jedro in cilj celotne razprave, ker šele tu se pokaže v luči moderne filozofije prava notranja zgradba tomizma kot filozofije bitja. Zato tudi prvi del nima namena podajati izčrpno zgodovino fenomenologije, marveč samo tiste njene postavke, ki so bistvene za vprašanje prehoda.

I

Od fenomenologije do eksistencialne ontologije.

1. Fenomenologija.

Pot od spoznavajočega subjekta do predmetov fenomenologu odpirajo spoznave, ki imajo intencionalni ali predočevalni značaj, to se pravi, vsaka predstava in misel ima neko vsebino — smisel, ki meri na neki predmet zunaj njega. Transcendencja se ne more nikoli sama v sebi izkazati pred našo zavestjo, marveč vedno samo po svojem smislu, ki je vsebina ali noema predočevalnega dela.¹² To predočevanje ima sicer vedno svoj začetek v čutnih zaznavah kot svojih psiholoških podlagah ali fundacijah, vendar se intencionalna vzporednost med predočevalnim dejem in predočevanim predmetom ne meri po čutnih vtisih in pojavih, marveč po smislu, ki je v zaznavi. Ta smisel je namreč lahko kljub menjajočim se zunanjim pojavom vedno isti, dokler meri v predmetu na isto strukturo ali kajstvo (Washeit), ki je za pojavi tako rekoč skrito. Vsak smisel predočevalnega akta že načelno meri vedno na neko kajstvo ali bistvo v predmetu, smisel brez odgovarjajočega bistva v predmetu je že a priori nemogoč, je »nesmisel«. Intencionalni značaj spoznanja je torej bistven za fenomenologijo.

To noematično dojetje predmetnega sveta torej ni golo čutno dojetje, marveč pomeni že umsko obdelavo čutnih zaznav. V smislu se javlja neka umska moč, ki v empiričnem predmetu bistvo odloči in tako rekoč dvigne nad čutne pojave (»abheben«). Neposredno zrenje ali intuicija čistega bistva v smislu predočevalnega deja brez vsakih čutnih primesi je namreč možno le, ako bistvo stvari dvignemo ven iz njegove realne fundacije (predmetne podlage) in jo tako kot smiselno enoto popolnoma osamosvojimo. Tako dobimo iz bistva očiščeno bistvo ali idejo in intuicija je obenem ideacija. Ta ideacija je torej neke vrste abstrakcija. Potem takem bistvoglednost vključuje dvojno navidez različno umsko dejavnost: intuicijo in obenem abstrakcijo. Fenomenologija torej na poti od subjekta do objekta razlikuje troje: 1. predočevalni dej ali noesis, 2. vsebino = smisel (Sinngelt) ali noema tega deja in 3. predmet, na katerega akt s svojim smislom meri.

¹² Reyer, Einführung in die Phänomenologie, Leipzig, 1926, 122. To je sploh edino delo, ki podaja sistem Husserlove fenomenologije v celotnem pregledu; lahko bi ga imenovali »fenomenološka čitanka«.

Kaj je ta v smislu predočevani predmet? Odgovor je različen glede na različno stališče, na katero se postavimo.

Naravno stališče vidi v predmetih, ki jih v teh smislih intuitivno dojemamo, ne samo neko bistvo, ampak tudi realno bivanje (ekzistenco) teh bistev neodvisno od naše samozavesti.

Psihološko stališče razume pod pojmom predmet predvsem imanentna dejstva naše samozavesti: lastni jaz in njegove doživljaje.

Fenomenološko stališče pa transcendentni predmetni svet pri tem izloči (»Ausschaltung«) ali dene v oklepaj (Einklammerung) in sicer v celoti, bodisi da ti predmeti tvorijo subjektu transcendentni svet (zunanji svet, Boga itd.), ki je predmet naravnega stališča ali pa subjektu imanentni realni svet, ki je predmet psihološkega stališča. Kar po tej fenomenološki ali transcendentalni redukciji ali čiščenju (ἐπιτομή), zvezanem z ideacijo ostane, je tako imenovani fenomenološki residuum: to so čisti smisli, iztrgani iz transcendentnih bistev, zato se tudi imenujejo čista bistva ali transcendentalne ideje v nasprotju do »nečistih« bistev, ki se nahajajo v transcendentnem svetu. Zato se tudi zavest teh transcendentnih idej imenuje transcendentna zavest ali transcendentni »jaz« kot fenomenološki residuum. Fenomenološkemu stališču torej noben transcendentni predmet niti po svojem bistvu niti po svojem bitku ne preostane na razpolago. Pa tudi tu fenomenolog loči dvojno stališče. Stroga fenomenologija ni nič drugega kakor intuicija čistih bistev v vsebinah — smislih predočevalnih aktov. Smisel ima tu značaj gole posredovalne ali predočevalne funkcije, je goli medium quo (in quo), s katerim spoznavamo bistvo stvari. Zato smisli sami nikoli ne morejo biti predočevani predmet našega dožemanja, ker bi v tistem trenutku takoj nehali biti smisli, to je predočevalci predmeta. Nikoli ne moremo misliti na kak smisel, ampak samo v smislu na kak predmet, ki je smislu transcendenten. Smiselna transcendenca je torej bistvena vsakemu predmetnemu spoznanju, tudi spoznanju imanentnih duševnih pojavov. Zato se noematični akt (smisel) da dojeti samo v neposrednem doživetju (in der Vollzugswirklichkeit des Aktes). Tu imamo torej popolno sovpadanje akta s »predmetom«, dožemanje čistega fenomena ali smisla je torej najneposrednejša danost, je samodanost (Selbstgegebenheit).¹³ Intuicija ali zrenje čistih fenomenov v vsebinskih smislih predočevalnih dejev ob metodični izključitvi vsega transcendentnega sveta je jedro fenomenološkega stališča. Če torej fenomenologija preiskuje smisle — vsebino aktov, ki so intencionalnega značaja, potem se fenomenologija lahko obrne tudi direktno na predmete, predočevane v teh aktih. Tako gledanje potem ni več strogo fenomenološko, ampak ontološko. Stojimo pred fenomenološko utemeljeno ontologijo. V njej seveda tudi ne gre za trditve, ki bi se nanašale na ekzistenco sveta, marveč samo za bistvo oziroma kajstvo, ki je v smislih predočevalnih aktov predočevano. Fenomenološka ontologija torej ni Daseins-, marveč gola Soseins-ontologie.¹⁴ Tu Husserl loči formalno ali analitično ontologijo, ki mu

¹³ Reyer, o. d. 335.

¹⁴ Reyer, o. d. 141, 166.

je stvarno identična z logiko, od materialne ali sintetične ali tudi regionalne ontologije;¹⁵ prva se nanaša na najsplošnejše, čisto prazne, zgolj formalne kategorije bitja, n. pr. predmet sploh, pomen sploh, dočim se materialna ontologija ali ontologija v pravem pomenu nanaša tudi na posamezne kategorije bitja in je kot taka podrejena formalni ontologiji, ki vključuje vse posamezne »regione« predmetov.¹⁶

Če torej primerjamo te osnovne točke fenomenologije s tomistično filozofijo, vidimo, da imata v svojih spoznavno-teoretičnih temeljih marsikaj skupnega.

1. Obema je skupno spoznavno-teoretično izhodišče: *cognitio incipit a sensibus*.¹⁷

Kakor se namreč fenomenologu šele na podlagi čutne zaznave izvrši ideacija in fenomenološko čiščenje, podobno tudi po tomistični razlagi čutne vtise in čutno fantazijo oprasti materialnih in individualnih znakov šele posebna umska sila, *intellectus agens*, ki tvori splošne umske ideje. Obema je torej skupno aposteriorno spoznavno-teoretično izhodišče.

2. Oba sistema vidita bistvo vsakega spoznavnega deja v njegovi intencionalnosti, to je v predočevalni funkciji. Tomaž Akvinski naravnost istoveti idejo z intencijo.¹⁸ Isto trdi fenomenologija: smisel je čista intencija.¹⁹ Poudarek na intencionalni značaj našega spoznanja spada sploh med glavne zasluge Husserlove fenomenologije, saj je s tezo o bistveni koordinaciji med aktom in predmetom zadal smrtni udarec psihologizmu.²⁰

In kakor fenomenolog vidi v smislu predočevalnega deja vedno le golo funkcijo ali sredstvo za spoznanje predočevanega predmeta samega, enako je tudi tomizmu intencija samo *medium quo* (in quo), sredstvo, s katerim spoznavamo, ne pa obenem *medium quod* ali sredstvo, ki bi ga samega morali najprej spoznati kot predmet in šele potem tudi v njem predočevani predmet sam. Res je sicer, da se v podrobni razlagi fenomenološko in tomistično pojmovanje nekoliko ločita, tako n. pr. fenomenologija izrecno odreka smislom ali vsebinam značaj podobe predmeta,²¹ dočim aristotelsko-tomistična filozofija razlaga vsebino predočevalnega akta vedno kot imago, *similitudo* ali *species intentionalis objecti*,²² vendar to ni bistveno, zlasti ker ima fenomenologija vendarle enak pojem resnice kakor

¹⁵ Prim. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Jb. für Phänomenologie und phän. Forschung, Bd. I. 1913), Halle a. S. 20, 31 sl.

¹⁶ Prim. Husserl, Formale und transzendentale Logik, Halle (a. d. Saale), 1929, 106.

¹⁷ Prim. S. th. I, 48, 6 sl.; De verit. X, 6; in Edith Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. A., o. d. 330.

¹⁸ Contra Gent. I c. 53; IV, 11.

¹⁹ Reyer, o. d. 133, 180: »Sinn ist reine Intention.« »Der Begriff eines Sinnes ohne Intention auf ein Was ist ein Widerspruch in sich.« Husserl, Ideen, 64 sl. passim.

²⁰ Prim. Husserl, Ideen, 168; Formale und transzendentale Logik, 142 sl.

²¹ Gl. Reyer, o. d. 179.

²² S. th. I qu. 35. a. l.; C. gent. I c. 53.

aristotelsko-tomistična filozofija. Obema je resnica *adaequatio intellectus et rei*.²³

3. Tudi fenomenološko bistvogledje (*Wesensschau*) v svojem jedru prav nič ne nasprotuje tomističnemu pojmovanju spoznanja. Prav ta bistvogledna fenomenološka metoda se navadno smatra za nepremostljiv prepad med fenomenološko in tomistično filozofijo. A ob točnejši analizi se tudi to bistvogledje izkaže kot ena izmed tistih postavk fenomenologije, ki so najbolj sorodne s tomistično filozofijo. Predvsem je treba poudariti, da je Tomažu intuicija pred abstrakcijo. Saj celo besedo *intellectus* izvaja od *intus* legere.²⁴ Vprašanje, ali moremo tudi pri Tomažu govoriti o umski intuiciji, kaže samo, kako malo je novi čas Tomaža poznal. Tomaž razlikuje celo trojno intuicijo.²⁵ Intuicijo najvišjih splošnih bitnih in logičnih načel, intuicijo bistev in nadnaravno intuicijo. Značilno je tudi, da pri Tomažu med najvišjimi principi, ki so nam intuitivno dostopni, najdemo omenjene samo princip kontradikcije in izključenega tretjega, dočim načela istosti, ki pa je v prvem vključeno, in principa vzročnosti Tomaž v tej zvezi nikoli ne omenja; enako Husserl.

Zanimiva podobnost med Tomaževim in fenomenološkim bistvogledjem je tudi v pojmu bistva. Kakor fenomenologu predmet bistvogledja ni bistvo ali substanca v nasprotju do pritik, marveč golo kajstvo (*quidditas*, *Washeit*), tako tudi Tomaž bistvogledno zmožnost našega razuma izvaja iz naše narave same, ki ob vsakem predmetu sprašuje za nekim »quid«, torej za *quidditas* predmeta.²⁶

Posebno važno je nadalje, da je tudi podrobna analiza psihološkega procesa, ki se vrši v intuiciji, slična pri fenomenologih in tomistih. Obe poudarjata logično neposrednost ali razvidnost brez sklepanja, dočim je dej intuicije pri obeh zgrajen na posebnih dušeslovnih podlagah. Kakor je fenomenologu treba za bistvogledje najprej neke psihološke podlage, v kateri bistvogledje fundira v obliki zaznave, predstave ali fantazije,²⁷ slično po sv. Tomažu sloni neposredna intuicija vedno, če že ne na pristni zaznavi, vsaj na fantazijski predstavi. Fantazija mu je sploh princip vsega našega spoznanja. V »fantazmah« um zre bistvo stvari.²⁸

²³ Husserl, *Logische Untersuchungen*, (II, Halle a. S., 1921, 122 sl. in *Formale und transzendente Logik*, 113.

²⁴ In VI Eth. lect. 5; »In operationibus intellectus est quidam gradus, Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis.« 1 d 27, II, Ic. *Intellectus cognoscit simpliciter intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud*. S. th. I, 59, 1 ad 1.

²⁵ Izraza intuicija sicer Tomaž sam ni nikoli rabil, pač pa izraze z ekvivalentnimi pomeni. Gl. k temu Rolland-Gosselin, *Peut-on parler de l'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste* (*Philosophia perennis*, II, 709).

²⁶ »... et sic dicimur proprie intelligere, cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus«. *De ver.* I, 12 c.

²⁷ Husserl, *Logische Untersuchungen*, II. 440; *Ideen*, 130 sl.; *Reyer, Einführung*, 343 sl.

²⁸ »Phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio... In Boet. de Trin. VI, 2 ad 5; »Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus intelligat suum obiectum proprium, quod convertat

Ne morejo pa »phantasmata«, ki imajo na sebi znake materialnosti, neposredno vplivati na um, ki je nematerialen. Fantazija tudi ne more nuditi spoznanja bistev, ker nam nudi samo pritike, bodisi individualne ali »splošne« (= več ali manj konfuzne). Zato je treba tu vmes neke abstraktivne umske sile, ki jo imenuje Tomaž intellectus agens, ki izvrši na fantazijski podobi slično funkcijo kakor jo izvrši fenomenološka ideacija. Oprosti namreč podobo (eidos) v fantaziji vseh materialnih in individualnih znakov in šele sedaj more intellectus possibilis zreti v predmetu splošno bistvo.²⁹ In kakor fenomenologi pri bistvogledju radi govore o posebni osvetljenosti pojavov (*φανόμενον* = to, kar se samo razodeva,³⁰ od besede *φῶς* = luč), tako tudi Tomaž pogosto govori o luči, ki mu pomeni ali naravno zmožnost razuma, ali intellectus ogens, ki osvetljuje fantazijo ali pa tudi spoznavno podobo species intelligibilis samo.³¹ Kakor pomenita osvetljenje in odvig bistva fenomenologu samo dve strani enega in istega procesa (eidetično čiščenje = intuicija), tako je Tomažu intellectus agens eden in isti v dveh funkcijah: iluminativen in abstraktiven nasproti fantaziji. Važnejše pri tej paraleli pa je dejstvo, da je potemtakem tako tomizmu kakor fenomenologiji prvo spoznanje splošnega in šele potem individualnega bistva.³² Spoznanje splošnega bistva je sicer nepopolno, a je prvo in se izpopolnjuje šele po refleksiji na individualne znake,³³ isto trdi fenomenologija, ko pravi, da ideacija gleda sicer individualni predmet, misli pa na splošnega, vidi rdečo hišo, a misli na rdečo barvo vobče; da pa je popolna intuicija tista, v kateri se kajstvo nudi umu tako rekoč utelešeno v vsej svoji polnosti (»leibhaft, in seiner Fülle«).³⁴

4. Da, niti fenomenološka Einklammerung ni Tomažu popolnoma tuja. Tomaž na več mestih poudarja, da mora imeti vsaka stvar, ki jo hočemo spoznati, neko bit (esse) vsaj v umu, ako ne neodvisno od uma. V svojem delu *De ente et essentia* pa izrecno govori o spoznanju bitja, pri katerem um sicer spozna bistvo, ne da bi mogel spoznati tudi eksistenco.³⁵ Hufnagel³⁶ to Tomaževo razlago naravnost imenuje »Einklammerung«, ki ni nič drugega kakor rezultat ravnokar razčlenjenega bistvogledja, ki začenja z intus legere (scl. quidditatem

se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.« S. th. I. 84, 7.

²⁹ Prim. Ušeničnik, Uvod v fil. I., Ljubljana, 1921. 357.

³⁰ Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a. S., 1935, 28 sl, 133; Reyer, *Einführung*, 343; Hedwig Conrad-Martius, *Realontologie*, Halle a. S., 1924, 243, 303 itd.

³¹ Prim. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach hl. Thomas v. A.*, Münster, 1932, 89.

³² Prim. k že cit. mestom iz sv. Tomaža še S. th. I. qu. 86, a. I.

³³ Prim. Ušeničnik, o. d., 356.

³⁴ Husserl, *Log. Untersuchungen*, II. 106, 223; *Ideen*, 310; Reyer, o. d. 135, 264 sl., 343 sl.

³⁵ »Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo de facto: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura (c. V.); »... natura absolute considerata abstrahit a quolibet esse« (c. IV.).

³⁶ O. d. 61, 223, 248.

rei) in se dovršuje componendo et dividendo.³⁷ Um zre v predmetu samo njegovo kajstvo, vse drugo (bivanje, pritike, odnose itd.) pa abstrahira, kar je isto, kakor dene v oklepaj.³⁸ Kakor ima takšna abstrakcija pri Tomažu vedno le metodični značaj, enako je pri Husserlu.³⁹ Zato tudi Husserlova Einklammerung ni istovetna z Descartesovim splošnim metodičnim dvomom, še manj pa pomeni negacijo izločenega sveta, nasprotno, celotna »epohé« mu služi samo za čim točnejšo utemeljitev objektivnosti spoznanja.

Toda prav v tej točki, ki se že neposredno dotika tudi onto-loških osnov, namreč vprašanja realnosti transcendentnega sveta, tiči obenem bistvena razlika med Husserlovo fenomenologijo in tomi-stično ontologijo. Pri Tomažu ostanejo abstrahirana bistva kljub temu v transcendentnem svetu, dočim fenomenolog z ideacijo bistva dvigne iz transcendentnega sveta istinitosti in jih prestavi v nov svet, ki je vmes med istinitim in zgolj subjektivnim svetom. To je svet čistih veljavnosti in možnosti, svet »reiner Denkbarkeiten«, ki so pri Reyerju hipostazirane.⁴⁰ Ni realen v pomenu istinitosti, a je objektivni, ker je neodvisen od mislečega razuma. Pot od subjekta do objekta se torej fenomenologu odpre, ne pa pot od subjekta do istinitega ali resnično bivajočega objekta.

S tem smo prišli do druge razlike med tomizmom in fenomenolo-gijo. Fenomenologija sloni v marsičem na Kantovi spoznavni kritiki. Kant in Descartes ji predpisujeta njeno problematiko, pravi Reyer. Isti pravi tudi, da je vsaka pokantovska spoznavna teorija prisiljena pojem spoznanja razumeti tako, kakor ga je imanentna spoznavna kritika obdelala.⁴¹ Razlika med Kantovim kriticizmom in fenomenolo-gijo je po Reyerju predvsem v različnem izhodišču. To, kar tvori kriticizmu izhodišče raziskovanja, to fenomenologija doseže šele ob koncu kot zaključek raziskovanja, namreč dovršene umske pojme in sodbe. Te dve nasprotni izhodišči se nekako srečata v kriticizmu na točki tako imenovane transcendentalne apercepcije, v fenomenolo-giji pa na točki fenomenološkega čiščenja. Dasi ima fenomenologija izhodišče v konkretnih aposteriornih danostih in dasi ne predpo-stavlja v subjektu nobenih apriornih formalnih likov za splošno veljavne sodbe kakor Kantov kriticizem, vendar zahteva za intuicijo predmeta apriorno formo prostora in časa.⁴² Intuicija bistev je torej vendarle apriorno pogojena, tako da je transcendentalni vmesni svet idej končno posledica Kantovega kriticizma, in fenomenološki residu-um le pozni, milejši izraz Kantovega agnosticizma. Posebno se vidi vpliv Kantove spoznavne kritike na fenomenologijo v vlogi, ki

³⁷ S. th. I. 85. a. 5.

³⁸ »Abstrahere contingit dupliciter. Uno modo per modum compositionis et divisionis: sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicis et absolutae considerationis sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio.« S. th. I. 85. a. 1. ad 1.

³⁹ Husserl, *Ideen*, 53 sl.

⁴⁰ O. d. 347.

⁴¹ O. d. 112, 125.

⁴² Reyer, o. d. 156.

jo fenomenologija pripisuje za nazornost intuicije apriorni formi prostora in časa. Popolnost, adekvatnost in jasnost dojemanja se fenomenologu ravna po nazornosti predstave, ta pa je dana samo v formi prostora in časa.⁴³ Toda tudi ta forma prostora in časa je dana samo v realni ali stvarni fundaciji, zato prostor in čas v intuiciji nista predmet, marveč imata samo funkcionalni ali posredovalni značaj. Nasprotno pa je Tomažu merilo za popolnost spoznanja stopnja bitne popolnosti objekta. Čim popolnejši je predmet, tem popolnejše je lahko spoznanje predmeta. Zato mu je Bog najbolj spoznat, ker je *actus purus*, dočim je materija kot najnepopolnejše bitje le po svoji formi spoznatna. Tako imamo pri Tomažu izrazito ontološko merilo za spoznanje, pri fenomenologih pa izključno spoznavno-teoretično. Fenomenologija je ozko združena s spoznavno kritiko, zato je vse antropo- oziroma egocentrično (subjektbezogen), tomistična filozofija pa je teocentrična.

Fenomenološka intuicija ali bistvogledje v primeri z »apercepcijo« sploh nima predmeta. Bistvo predmeta je namreč v tem, da je imanentnemu smislu transcendenten, kajti vprav smisel kot čista intencionalnost je tisti, ki na predmet zunaj sebe meri. Strogo fenomenološko stališče pa take intencije na predmet, kakor smo videli, prepoveduje, ker bi bilo to že ontološko stališče. Fenomenološko stališče ima za predmet raziskovanja čiste smisle, ki kot taki niso nikoli predmet intuicije, marveč neposredna intuitivna danost, v kateri zre um na predmete. Kot tak je smisel obenem edina istinitost, ki je kot istinitost dana transcendentni zavesti. Zato je že tu nakazan daljnosežen sklep, ki ga je pozneje usodno izvedel Scheler, namreč da je istinitost dojemljiva samo kot neposredna danost intuitivno in ne predmetno.

Miselna sosledica, ki vodi do te trditve, gre nekako v sledečem. Vse, kar je predmet, je smislu transcendentno. Smislu pa kot predmet odgovarja samo bistvo oziroma kajstvo, torej je predmetno dojemljivo samo kajstvo ali bistvo stvari, ne pa njihov bitek ali eksistenca. A ker so vse istinite stvari smislu transcendentne, zato so lahko samo predmet intencionalnega spoznavanja. Zato v teh spoznavanjih njihova istinitost ne more biti soafirmirana, marveč mora ostati v oklepaju tako dolgo, dokler ni dojeta v svoji neposrednosti. To pa se ne more zgoditi z umskim aktom, ki je vedno intencionalen, zato nam edino možnost neposrednega dojemanja istinitosti nudijo nagonski ali volitivni akti. Tako preti nevarnost, da fenomenologija zaradi prevelikega teženja po popolnem sovpadanju objekta s subjektom toliko poudarjano intencionalnost razblini v nič. V tej težnji tiči ena izmed najvažnejših razlik med fenomenološko pojmovano intuicijo in med tomizmom.

Vse te razlike imajo, kakor nam bodo pokazala nadaljnja izvajanja, daljnosežne posledice v razvoju fenomenologije.

Če bi izrazili ontološko usmerjenost obravnavanih filozofskih sistemov v tomistični terminologiji, bi dobili naslednjo zaporednico:

⁴³ Reyer, 235 sl., 264.

Kritičnemu idealizmu je predmet filozofiranja *actus subjectivus*, to so pojmi in sodbe po svoji dejni, subjektivni formalni ali nevsebinski strani. Zato je Kantu ontologija samo *System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze*.

Fenomenologiji je predmet *actus obiectivus*, to je duševni dej po svoji objektivni, vsebinsko-smiselni ali predočevalni strani. Imamo predor iz subjektivnosti v objektivnost, vendar vse še na strani subjekta, v imanentnem svetu.

Fenomenološko utemeljena ontologija se nanaša tudi na objekt predočenega deja, tu imamo že predor iz imanentnega v transcendentni svet, a zaenkrat še samo do njegovega bistva, dočim eksistenca ne more biti njen predmet. Pa tudi to bistvo je odločeno od svoje realne podlage in dvignjeno v posebni transcendentni svet.

Predkantovska ontologija pa se nanaša na objekt naših duševnih dejev, in sicer na njegovo bistvo (*essentia*) in bivanje (*existentia*). Šele tu imamo popoln prodor do transcendence, šele tu je subjekt popolnoma izločen.

Iz vsega tega vidimo, da je transcendentni vmesni svet idej za eno stopnjo bližji transcendentnemu svetu stvari samih na sebi nego je Kantov in pokantovski zgolj fenomenalni svet. Kant sicer *Das Ding an sich* priznava, a pravi, da ne moremo spoznati njegove narave ali bistva, Husserl pa *Das Ding an sich* postavi v oklepaj, dočim spoznatost njegove narave ali bistva priznava. Ker pa je — kakor smo videli — v smislu tomizma začetek spoznanja pri kajstvih ali bistvih, zato nam je poslednji bliže. Nastane vprašanje, ali je fenomenologija, v kateri vidi Husserl osnovno filozofijo, torej predvsem izhodišče za nadaljnje filozofiranje, zmožna napraviti še korak naprej v smeri filozofije ali ontologije bitja. Fenomenologija nam daje tudi na to vprašanje pritrđen odgovor v obliki bistvogledne ontologije.

2. Bistvogledna ontologija.

Vsi dosledni fenomenologi, posebno Husserl, sicer trdijo, da njihovo gledanje ni ontološko, toda to trde istočasno, ko govore o možnosti nove ontologije, osnovane na podlagi fenomenologije. Takšna ontologija bi bila namreč predvsem ontologija bistva (*Soseinsontologie*) v nasprotju do predkantovske bitne ontologije (*Daseinsontologie*).⁴⁴ Husserl sicer takšne ontologije v svojih do sedaj priobčenih delih še ni razvil, pač pa prehaja na področje posebne materialne bistvogledne ontologije drugi, se nepriobčeni del njegovih »*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phän. Philosophie*«, kjer obširno analizira konstitucijo: a) materialne, b) animalne in c) duhovne narave,⁴⁵ pri čemer razodeva precejšno sličnost s Schelerjem.⁴⁶ Že gola

⁴⁴ Prav za prav je to pleonazem, ker ontologija itak že pomeni znanost o bitju, a ta prihaja vprav od tod, ker so fenomenologi ontologiji vzeli njen prvotni pomen.

⁴⁵ Gl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a. S. 1935, 49.

⁴⁶ Prim. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1930; 17, 24, 44; tudi Vebrova *Filozofija kot načelna nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu* (Ljubljana, 1930) je miselno precej sorodna z imenovanim Schelerjevim delom.

trditev, da je takšna ontologija, ki ima za svoj predmet od uma neodvisna bistva, sploh možna, pomeni za vso pokantovsko filozofijo naravnost pravo revolucijo. Tega se je dobro zavedal že Edm. Husserl sam, ki v svojih *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...* naravnost prizna, da si v svoji knjigi *Log. Untersuchungen I. 1900* iz zgodovinskih razlogov še ni upal rabiti »den anstossigen Ausdruck Ontologie« in da je zato tako imenovano formalno ontologijo rajši imenoval »apriorno teorijo predmetov kot takih«, kar je Meinong enostavno imenoval *Gegenstandstheorie*.⁴⁷ Tega se enako dobro zavedajo tudi sodobni nonokantovci, ki imenujejo fenomenologijo ono filozofsko strujo, ki je hotela Kantovo delo iztrebiti in tako pripomogla k pozivitvi novega srednjega veka.⁴⁸

Najizrazitejšo predstavnico bistvogledne ontologije imamo v realni ontologiji Hedwige Conrad-Martius-ove.⁴⁹

H. Conrad-Martius je zasnovala svojo realno ontologijo kot čisto bistvogledno v smislu Husserlove eidetike, kakor pravi sama uvodoma. Njena ontologija se nanaša na svet čistih bistev v nasprotju do sveta eksistence ali istinitosti. To tomistično delitev med bistvom in bitkom H. C. M. izrecno omenja. Izhodišče njeni ontologiji tvori pojem realnosti. Cilj te ontologije je v odkritju bistvenih sestavin realnega bitja. Realna bitnost ji je imanentno neodvisna, sama sebe neodvisno utemeljuje. Sestavljata jo dve bitni sestavini: bistvo z lastnostmi in »hypokeimenon« kot nosilec bistva. Ta združitev nosilca z bistvom napravi iz neistinitega bistva istinito bistvo. Istinito tu ni mišljeno v sholastičnem smislu, kot eksistenca, marveč v zgolj fenomenološkem. Ker pa je bistvo isto kakor vsebina in vsebina vedno snovnega značaja v nasprotju do gole oblike, pravimo, da je bistvo telo svojemu nosilcu, istinito bitje je torej isto kar utelešeno bitje. Utelešenost pa je isto kar substancialnost. Zgolj idealna in halucinatorična bitja so brez substancialnosti, zato tudi brez lastnega bistva (*wesenlos*). Kot takšnih jih že načelno ne moremo »zadeti« (treffen ali tangieren). Zadeti ima tukaj dvojni pomen: spoznavni in stvarni. V stvarnem smislu pomeni isto kakor uničiti. Idealna in halucinatorična bitja so torej že načelno neuničljiva. Niti Bog ne more števila tri uničiti ali »spraviti s sveta«. Vsako realno bitje ima značaj dejanske tangibilnosti ali zadevalnosti, to pa zato, ker je stopilo iz ravnine golega nič v pozitiven, vsebinsko poln svet istinitosti. V tem svetu pa vlada vedna možnost, da ga kdo »črta« ali uniči. Bog je tudi načelno nedotakljiv. V njem je popolna istovetnost med bistvom in bitkom, zato je že načelno nemogoče, da bi bilo bistvo v goli možnosti do bitka, to se pravi, da bi se dal njegov bitek uničiti.

Zlasti važna za njeno realno ontologijo je analiza materialnosti kot posebnega bitnega regiona v okviru zunanje narave. Na njej razlikuje dve plasti: zgolj pojavno (*Erscheinungsschicht*) in pravo materialno ali stvarno (*Dingschicht*). Samo v poslednji je prava real-

⁴⁷ O. d. 23.

⁴⁸ Kraft, Von Husserl zu Heidegger, Leipzig, 1932, 8.

⁴⁹ Realontologie I. Sonderdruck aus »Jb. f. Phil. und phän. Forschung«, VI. Halle a. S. 1924. Paginacija je dvojna. Tukaj po knjigi, ne po zborniku.

nost. Zgolj pojavna bitnost ima namreč realno podlago zunaj sebe, je kot realnost bitno transcendentno sestavljena, ker je njena realna bitnost izven nje same v tistem predmetu, katerega pojav ali prikazen je.⁵⁰ Pri golem pojavu je vse že načelno »na svetlem«, ničesar ni, kar bi bilo kje v »temni globini« skrito. Le tam je prava realna materialna bitnost, kjer je prostor tudi globinsko napolnjen ali utelešen. Nerealna bitja torej prostor samo površinsko napolnjujejo, goli pojavi niso utelešeni v prostoru, marveč samo plavajo v njem (schweben). Prostor, zgolj formalno ontično gledan, je prepad, beg pred realnostjo, je $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\nu$, zato za bitje pomeni »absolutno transcendenco«.⁵¹ Točka ta neizmeren beg v prepad samo markira, ne da bi mu stavila meje. Črta ga premosti, mu stavi meje, mu kaže pot. Ravnina mu daje torišče in mir, ga tako rekoč vklene, a ga ne uniči. Trodimenzionalnost pa ta prepad uniči, ga odpravi: transcendenca bitja se spremeni v imanenco, to je utelešenost bitja. Tu šele govorimo o realni materiji in realnem prostoru. Prepad + v njem utelešena substancialna vsebina dà realni prostor + materijo. Brez tega dvojega ni niti materije niti prostora.

Substancialna polnost ali vsebina te absolutne transcendence se imenuje čista masa (pure Masse), ki je sama na sebi brez vsakih razlik in lastnosti in zato neopredeljiva. Kvaliteto in specifične razlike ji daje šele neka substancializacijska forma, ki je čisti masi kot taki transcendentna. Da je združitev med njima v popolno specifično določeno materijo sploh možna, temu je iskati razloga v fiksnih potencah, ki tiče v čisti masi. To je ontično formalno bistvo atomizma. Tu vlada zakon, masa pod njo zamre (erstirbt).⁵² Atomistična konstitucija vključuje mrtev element (tote Seinssetzung).⁵³ Celo živa organska bitja ga vključujejo. Vendar pri živih realnostih prihaja kvalifikacija bitja tudi od znotraj, iz njih samih, zato tu končno namesto zakona stopi ljubezen.

Iz teh predpostavk preide na posamezne kategorije materialnosti. Tu je značilna analogija oziroma simbolika, ki jo vseskozi vidi med materialnim in duhovnim svetom.

Glede na različno agregatno stanje materije ji ta analogija nudi tri glavne kategorije bitja: telesnost, duševnost in duhovnost. Te kategorije so obenem trije načini realnosti. Trda materija ali gmota spada pod kategorijo telesnosti, plinasta pod kategorijo duhovnosti in tekoča pod kategorijo duševnosti. Pri telesni konstituciji imamo postavo, fiksiran mir postave; pri duhovni svoboden mir poleta, pri duševni pa nemir dviganja in padanja, to je nemir življenja; duša je tam, kjer je življenje v telesu. Svojstvenost telesne bitnosti je neka ontična sebičnost, ki se javlja v določenosti in omejenosti snovi. Svojstvenost duha pa je v nesebičnosti, t. j. notranji sproščenosti in prostem letu, s katerim vse prešinja in se vsega udeležuje.

⁵⁰ O tem obširneje v njenem delu *Metaphysische Gespräche*, Niemeyer, Halle a. S. 1921.

⁵¹ *Realontologie*, 52 sl., 61 sl.

⁵² O. d. 82.

⁵³ O. d. 87.

Bog ne spada izključno v kategorijo duhovnosti. Bog je sicer duh. Toda božanstvo vključuje in fundira enako podzemeljske kakor pozemeljske in nadzemeljske stvari.⁵⁴ Prav zato pa je tudi človek prava božja podoba, ker vključuje v sebi vse troje, dočim čisti duhovi samo duhovnost.

Glede na glas in šum se nudijo naslednje analogije: Šum pomeni glasovno samorazodevanje snovi, ki ni prišlo do popolnega prostega razvoja. Glas pa pomeni prosto in neovirano samorazodevanje snovi, ki je kot tako vedno netelesnega značaja in zadeva vedno tudi duha, ne samo telo. V tem je razlika med naravno akustičnim in muzikaličnim glasovnim javljanjem. Prvo zadeva predvsem telesne čute, drugo duha. »Čisto samopodajanje in samojavljanje je duh.«⁵⁵ Toplota in mrzlota simbolizirata življenje in smrt. »Kar živi, niha, in kar niha, ima toploto.«⁵⁶ Čezmerno toplo telo postane svetlo. S pojavom svetlobe ali luči pa stojimo pred viškom telesne popolnosti in njene simbolike. »Bodi luč« — s tem se snovnost sprosti sama sebe in mrtva stvar preide v ekstazo v dobesednem pomenu. Bitje stopi izven sebe. Iz svoje bistveno-sestavne imanentnosti v ontično transcendenco. Dve različni bitni ekstazi poznamo: ekstazo omotičnosti ali demonično laži-ekstazo, ko se bitje sprosti vseh vezi v sebičnem slepem gonu; in pristno ali svetlo ekstazo, kjer se bitje prestavi iz kraljestva telesnosti v kraljestvo duha in svobode. Prva je ekstaza jeze, druga ekstaza ljubezni. Poduhovljeno stanje duše se razodeva tudi na telesu: ker je duša postala duh, je njeno telo postalo svetloba. Duh in luč ali svetloba sta torej analogna. Gorenje je ekstaza, je hrepenenje. Poveličanost pa uresničitev tega hrepenenja, zato je absolutna razsvetljenost = mir = popolna transcendenca, je popolni bitni preobrat.⁵⁷ Poveličanost je višek snovne ekstaze, ki je luč in življenje, kajti življenje je vedno »stanje navzven«, t. j. stalna notranja dinamika, ki sili k udeležitvi v ekstazo. Masa je skrajno nasprotje vsaki poveličanosti, je absolutna tema, smrt. Kjer namreč ni nobene snovne ekstaze, t. j. nobene luči, tam ni nobenega življenja. Pepel je simbol čiste mase. Ogenj je očiščevalni element, v njem je simbolizirana možnost, da, celo nujnost »absolutnega sodnega dne«.

Čista luč je brezbarvna. Posebno združenje materije s svetlobo pa da barvo.⁵⁸ Tudi barve imajo svojo posebno analogijo z duševnim in duhovnim svetom. Zakaj je barva vegetativnih bitij zelena? Ker so taka bitja združitev »življenja s smrtjo«, mrtve materije z živim počelom. Prvo ima svoj bitni analogon v temi, drugo pa v svetlobi; ker pa je predstavnik teme v barvnem spektru modra barva, pred-

⁵⁴ »Die Gottheit umfasst und fundiert das Unterirdische ebenso wie das Irdische und Überirdische« (95).

⁵⁵ »Reine Selbstdarstellung und Selbstdarbietung ist Geist« (131).

⁵⁶ O. d. 142.

⁵⁷ »Die Verklärung bedeutet totale Verkehrung der Seinsverfassung« (152).

⁵⁸ Gl. H. Conrad-Martius, Farben, Ein Kapitel aus der Realontologie. V. Festschrift Edm. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Halle a. S. 1929, 339 sl.

stavnik luči pa rumena, zato ima tudi vegetativno bitje sintezo obeh barv, t. j. zeleno.

Iz te kratke oznake Conrad-Martius-ove ontologije vidimo, da je to posebna materialna ali regionalna ontologija, o katere možnosti govori Husserl. Obenem se na prvi pogled vidijo precejšnje sličnosti in skupnosti z aristotelsko-tomistično ontologijo.⁵⁰

1. Ta realna ontologija se stvarno strinja z osnovno postavko tomistične ontologije, namreč z analogijo bitja. Prav za prav je cela njena ontologija zgrajena na dejstvu analogije med posameznimi bitnimi kategorijami, dasi pri njej analogija ne tvori sistematičnega izhodišča kakor pri tomistični ontologiji. Izhodišče ji je marveč vprašanje realnosti kot take, vprašanje, ki je v tomistični ontologiji tako rekoč že vnaprej rešeno. To analogijo imenuje navadno z izrazom metafizične simbolike,⁵⁰ s čimer je povedano, da ji gre predvsem za tako imenovano zunanjo ali metaforično analogijo med posameznimi bitnimi vrstami. Takšno zgolj zunanjo analogijo vidi med materijo in duhom: ogenj, luč, glas, barve, vse to ima zgolj zunanjo podobnost z odgovarjajočimi analogati, kakor so duša, duh, življenje.

Videli bomo, da je H. C. M. med vsemi ontološkimi poskusi v fenomenološki filozofiji edina, ki se dosledno drži analogije bitja, in je zato tudi po svoji miselnosti najbližja tomizmu.⁶¹ Ta analogija bitja ji omogoča razširiti pojem bitja ne samo na materialnost, ampak tudi na duhovnost, ne samo na pritike, marveč tudi na podstati, in ne samo na prigodna bitja (stvari), ampak tudi na absolutno nujno bitje, na Boga.

Ker pa tu analogija bitja ni sistematično obdelana, se v notranje bistvo te analogije sploh ne spušča, zato ni čudno, ako za podlago svoji realni ontologiji postavlja pojem neke nejasne substancialnosti, ki vključuje poleg podstati tudi pritike, ki torej ni istovetna s tomističnim pojmom substance.

2. Sestavo realnega bitja pojmuje slično kakor tomizem: iz nosilca + forme, ki je obistinjena v njem. S tem je storjen važen korak dalje od gole fenomenologije v Husserlovem smislu, namreč od čistih abstraktnih bistvovlednih form do nosilca ali subjekta teh form; od golega formalnega do materialnega gledanja bitja. S tem prihaja do sholastične delitve med materijo in formo, s tem od golega kontradiktornega principa do načela zadostnega razloga, ker med tema načeloma je prav y tem razlika, da načelo zadostnega razloga jemlje

⁵⁰ Kakor je sploh značilno za fenomenološko filozofijo, da ima mnogo izrazitih zastopnikov, ki stoje na katoliškem svetovnem nazoru: Dietrich v. Hildebrand, Edith Stein, Conrad-Martius, Scheler i. dr.

⁶⁰ Prim. *Realontologie*, str. 243, 255, 261, 264, 321 itd.

⁶¹ Na važnost analogije bitja je v tomistični filozofiji s posebnim poudarkom pokazal E. Przywara v svoji: *Analogia entis* I. München, 1932, kjer postavlja analogijo bitja za princip vsaki metafiziki. (Prim. zlasti str. 149 sl.) To misel je prvič jasno izvedel vprav ob priliki znanstvene konfrontacije s fenomenologijo vere pri Maksu Schelerju v svoji knjigi: *Religionsbegründung* etc. Prim. tudi njegovo knjigo: *Ringens der Gegenwart*, 2 Bde, Augsburg 1929, passim.

v poštev tudi odnos forme do svojega nosilca ali materije.⁶² Obe načeli se nanašata na golo »Soseinsordnung« v nasprotju do »Da-seinsordnung«; a prvo gleda stvari samo formalno, drugo tudi materialno (forma + subjekt), to je stvar v vsej njeni polnosti ali utelešenosti (Leibhaftigkeit). Prav ta vidik pa je značilen za realno ontologijo H. Conrad-Martius-ove.

3. Skupna jima je tudi ontološka teza: unum et ens convertuntur; enota je transcendentna lastnost bitja. Pri H. C. M. je imanenca ali utelešenost bitja isto kakor enotnost ali samosvojost (Selbstheit). In prav glede na različne stopnje te notranje enote deli tudi različne kategorije bitij. Bog je popolna enota ali imanenca, nima ničesar od zunaj, ne bistva ne bitka. Realna ustvarjena bitja so imanentna, samostojna samo glede na svoje bistvo, a so transcendentno odvisna, ker bitek v bistvu ni zaobsežen. Tu je že sestavljenost in zato nepopolna enota. Zgolj prikazni, halucinatorični pojavi so umska bitja s podlago v predmetu, katerega prikazni so, takšna bitja sploh nimajo v sebi svojega lastnega bistva, marveč samo v svoji podlagi.

4. Temu dosledno H. C. M. loči slično kakor tomizem med bistvom in bitkom (essentia — existentia), med dejem in možnostjo. Posebno jasno se vidi ta delitev tam, kjer primerja realna bitja z božjim bitjem. Vsako realno bitje ima realnost udejstveno, je imanentno neodvisno, ker ima svoje lastno bistvo, ki je kot tako v sebi nezrušljivo, neuničljivo. Vendar je tako bitje transcendentno odvisno in uničljivo, ker vključuje v sebi možnost, da ga neko drugo bitje uniči ali izbrše s sveta.⁶³

5. Tudi substancialna sestava materije iz čiste mase (pure Masse), ki je popolnoma brez lika in neopredeljiva (unqualifizierbar), in substancializacijske forme, ki to čisto maso »kvalificira« in ji daje specifične lastnosti, ni nič drugega ko aristotelsko-tomistični nauk o materiji primi in formi primi. Materija je samo »fiksna možnost«, sprejeti vase določene forme = zakone = deje. Tako je tudi na materijo prenesla misel o možnosti in deju. Duhu je ta kvalifikacijska forma imanentna, zato njegova realnost enotnejša in bolj substancialna. Ker pa je telesu ta forma transcendentna, zato čisto logično nastane vprašanje, ali ima materija sploh substancialnost ali pa je samo mejni pojem za materialne pojave (Grenzbegriff). Tako bi se vsa materialna realnost razblinila v golo dinamiko v smislu enačbe: snov = sila. Tega vprašanja H. C. M. ne reši.⁶⁴ Razumljivo, kajti to je že vprašanje faktične materije, kakor sama pravi. To ni več red golih bistev, marveč red istinitosti. Slično trdi Veber v svoji

⁶² Gl. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien (Philosophie und Grenzwissenschaften) Innsbruck, 1930, 124.

⁶³ Žal tu ni dovolj jasna — kakor so fenomenologi vobče znani po svoji nejasnosti. Ni namreč čisto jasno, ali H. C. M. misli tu na uničenje bitja v njegovem bitku ali samo v njegovem bistvu. Prvo bi bilo pravilno, toda o bitku njena ontologija sploh ne govori, torej je mišljeno bistvo? To pa je nesmiselno.

⁶⁴ Ibid. 84.

Filozofiji,⁶⁵ kjer tudi materiji ne priznava značaja prave substance. Celo razlog tej trditvi je sličen pri obeh: materija nima prave samodejavnosti in svobode. Njena dejavnost ji je od zunaj, transcendentno vsiljena. Sličen nazor v tem pogledu imata tudi Husserl in Martin Heidegger.⁶⁶

To je zanimiv pojav, ki ga pogosto opažamo; kadar filozofiji zmanjka prave bitne substancialnosti, takrat nastopa njen surogat, dinamično pojmovanje bitja. Od kod prihaja ta pomanjkljivost pri H. C. M.? Od nejasnega pojmovanja substancialnosti, ki smo ga že zgoraj omenili. Če trdi H. C. M., da je substancialna forma materiji transcendentna, potem drži to v najboljšem primeru samo za fenomenološki red čistega bistvogledja. Mi bi rekli: bistvo čiste materije ne vključuje bistva čiste forme, med njima je materialno kontradiktorno nasprotje ali pojmovna transcendenca. Če pa to obrnemo na realni bitni red, moramo reči, da je vsaki pravi materiji forma prima enako imanentna kakor materia prima, ker niti brez prve niti brez druge dejanske materije ni. Obe tvorita dva realno različna bitna principa, toda subjektu, ki je nosilec njunih predikatov, sta oba enako imanentna. Treba je torej ločiti materijo in formo kot realno različna bitna sestavna principa od materije kot bitja, ki je iz teh dveh počel sestavljeno. Zakaj H. C. M. ne najde te ločitve, je jasno vsakemu, ki se zaveda, da fenomenološka »epohé« ne pomeni zgolj pojmovnega sveta, marveč neko posebno transcendentalno realnost, ki ni nič drugega nego posamostaljena nesamostojna sestavna bitna počela (bistva). S tem pa smo že trčili na eno izmed osnovnih razlik med bistvogledno ontologijo in tomizmom.

Predmet bistvogledne ontologije ni ordo existentiae, marveč samo ordo essentiae. Eksistenca je v oklepaju, je izločena. Gre samo za »p r a p o j a v« realnosti ne glede na to, ali je ta prapojav v danih primerih tudi dejansko realiziran ali ne. Za vprašanje faktičnosti, kakšna je realnost in materialnost v konkretni, istiniti naravi sami, bistvogledni ontologiji nikakor ne gre.⁶⁷ Sholastični ontologiji pa je prav to pravo torišče raziskovanja. Sicer pozna tudi sholastična ontologija neko Einklammerung, toda ona golih bistev nikoli ne prežene v vmesni svet med pravo istinitostjo in golo subjektivnostjo ali dozdevnostjo. Ta bistva ji niso realnosti poleg realnosti ali nad njo, ki se nahaja samo v konkretnem individualnem bitju. Najvažnejše pa je to, da tomistična ontologija realnosti ne omeji na ta vmesni svet čistih posamostaljenih bistev, kakor to dela bistvogledna ontologija. Ta red čistih bistev vprašuje samo za formalnimi razlogi: kaj in kakšna je stvar, kateri so njeni bitno-sestavni deli, kakšne forme so uresničene v posameznih nosilcih, ali se druga drugo vklju-

⁶⁵ Gl. str. 96, 185 sl. V Knjigi o Bogu (Ljubljana, 1934) pa to mnenje že korigira.

⁶⁶ Gl. M. Heidegger, »Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins« (Sonderdruck aus Jb. f. Ph. u. phän. Forschung, Bd. IX.), Halle a. S. 1928, 114.: Pojem substance mu je samo fenomen, substanca je samo identičen »Substrat der Phantomwahrnehmung«.

⁶⁷ Ibid. 16, 34, 63 sl.

čujejo ali izključujejo, skratka, predmet te ontologije je zgolj statični ali ontično formalni red bitnosti. Dinamično-genetično vprašanje: od kod bitje, čemu, kako in zakaj je nastalo ali izginilo, je izključeno iz področja bistvogledne ontologije. To je zadeva naravnega, ne pa fenomenološkega gledanja na svet.⁶⁸ Temu dosledno se bistvogledna ontologija opira tudi samo na tista načela bitja in mišljenja, ki se nanašajo na statični red bitnosti. To so načela istosti in protislovja, izključenega tretjega in zadostnega razloga, v kolikor pomeni zadostni razlog samo statično formalno bitno počelo, ne pa obenem materialno-dinamični razlog bivanja. Ta dinamični zadostni razlog bivanja namreč že formalno-implicite vključuje načelo vzročnosti, kjer gre za vprašanje, od kod bitje, kako je nastalo, ako je nastalo in ali je sploh dejansko nastalo. Najboljša priča za zgolj formalno-statično tolmačenje načela zadostnega razloga nam je M. Heidegger, ki v svoji razpravi *Vom Wesen des Grundes*⁶⁹ ostane pri zgolj statičnem pojmovanju načela, dasi ga uporablja kot podlago za svojo analizo bivanja samega (*Daseinsanalyse*). Izrecno ga izvaja iz Leibnizovega pojmovanja ontološke resnice, naravnost se sklicuje nanj, češ da šele po Leibnizu poznamo načelo vzročnosti v obliki načela o zadostnem razlogu. Ob Leibnizovi formulaciji: *ratio est, cur hoc potius existit quam aliud*, naravnost pove, da tu ne gre za vprašanje, kako je kakšna stvar faktično in ontično nastala, marveč gre za »*cur*«, za utemeljitev, a ta utemeljitev mu je isto kakor ontološka resnica. Tudi njegova »fundamentalna ontologija« sprahuje samo po »smislu« bitja. Na vprašanje, od kod in zakaj bitje biva, na kar to-mizem odgovarja po načelu vzročnosti, Heidegger enostavno odgovarja, da je to posebno nahajanje, posebni zametek bitja.⁷⁰

Tudi načela smotrnosti bistvogledna ontologija ne uporablja, ker tudi to načelo, ki nam daje odgovor na vprašanje, čemu kakšno bitje, upošteva dinamični bitni red in tvori skupno z načelom vzročnosti celotni ali adekvatni dinamični razlog bivanja. Načelo smotrnosti se v fenomenologiji upošteva le toliko, v kolikor sovпада z notranjim smislom, t. j. z »*finis internus*« v najožjem pomenu besede. To pa ni več dinamični red bitnosti, ampak zgolj statični, ker ni nič drugega nego ontična formalna konstitutivna stran bitja, ki za svojo utemeljitev ne potrebuje posebnega načela smotrnosti. Sicer govori tudi bistvogledna ontologija o ontičnem nastajanju bitja ali materije, toda H. C. M. izrecno poudarja, da je tu nastajanje mišljeno samo formalno statično, da ji gre samo za »*wesenhafte Konstituentien*«, torej samo za to, kar je bitju imanentno, kar tvori sestavne dele njegovega bistva samega, ne glede na vprašanje, ali je to bistvo tudi istinito ali ne, ali je faktično nastalo ali ne. O pravi dinamično-

⁶⁸ O pojmihi statičnega in dinamičnega bitnega reda in njunih principov glej obširneje L. Fuetscher, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, str. 17 sl., 65 sl.

⁶⁹ *Festschrift Edm. Husserl zum 70. Gtg.*, Halle a. S. 1929, 71 sl.; posebno 80 sl.

⁷⁰ Prim. G. Lehmann, *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*, Halle a. S., 1933, 21. Cf. P. Hofmann, *Metaphysik od. verstehende Sinnwissenschaft*, Berlin, 1929, 12 sl.

kavzalni utemeljitvi bitja potemtakem ni govora. Pri vsaki dinamično-vzročni utemeljitvi bitja gre namreč za temelje, ki so izven dotičnega bitja, bitju transcendentni. Take utemeljitve pa fenomenologija ne daje. Ona je »bar aller dynamischen Faktoren«, gre ji za »pure statische Konstitution« tudi takrat, kadar govori o dinamičnih razmerjih in o eksistenci sami.⁷¹ V takih primerih namesto pravega vzročnega razmerja fenomenologija govori le o vključevalnem razmerju (Implikation), ali o fundiranju, ali o funkcijah,⁷² zlasti pa o načelu zadostnega razloga v zgolj formalno-statičnem pomenu. V tem smislu je tudi eksistenca sama zadostni formalno-statični razlog, zakaj kakšno bitje ima eksistenco, zakaj biva in zakaj ni brez bivanja.

Vprav v tej omejitvi bistvogledne ontologije na zgolj statični red bitnega vesoljstva je iskati tudi vzroka naštetim nejasnostim v njej. Nastane namreč vprašanje, katere notranje sestavne lastnosti bitja lahko spoznamo na podlagi zgolj statičnega bitnega reda in torej tudi samo na podlagi statičnih bitnih načel in razlogov. Človeški duh je tako spontano navezan na načelo zadostnega razloga v dinamično-kavzalnem smislu, in združitev statičnega bitnega reda z dinamičnim je tako ozka, da je vsaj praktično nemogoče oba reda popolnoma ločiti.⁷³ Človek nehote prehaja iz enega reda v drugega. To smo ugotovili kot poseben vzrok netočnosti tudi v tej bistvogledni ontologiji. Zlasti se ta zamenjava med bistvoglednim in naravnim istinitostnim redom vidi pri vprašanju substance, posebej še pri vprašanju materialne substance. Tu se čista masa izkaže faktično kot nezmožna kakršne koli diferenciacije. Od kod dobi to? Na podlagi zgolj formalno-statičnih odnosov materije? Potem mora izraz »faktično« izpustiti. Ta se namreč nehote nanaša na red istinitosti, saj le tam ima to vprašanje svoj edino pravi smisel. V redu čistih bistev namreč sploh ne gre za »faktično materialno diferenciacijo posameznih materialnih bitij«, marveč kvečjemu za možno diferenciacijo, t. j. za diferenciacijo po svoji formalno bistveni strani. Kakor hitro ugotavljamo diferenciacijo, ki je čista masa sama na sebi, po svoji formalno bistveni strani nima v sebi, smo že prestopili prag formalno bitne imanence in smo po izjavi H. C. M. same v transcendentnih razlogih. Toda kako spraviti bitnosti: šum, barve, vonj, trdoto, tekočino itd., ki so po svojem bistvu izven čiste mase, v notranjo bitno zvezo s čisto maso? In to tako, da bodo te lastnosti maso »faktično« diferencirale? Odgovor: edino na podlagi dinamičnih bitnih razlogov. To glede na trdoto, tekočnost in tako imenovane primarne lastnosti sama prizna, češ da so to že »dynamische

⁷¹ Gl. Realontologie, str. 62. sl.

⁷² Prim. o. c. str. 20, 80, 88 itd.; gl. tudi Veber, Problem predstavne produkcije, Razprave znanstvenega društva za hum. vede v Ljubljani, 1928, zv. IV., 139 sl.

⁷³ Treba je seveda tu ločiti: ako človek pri svojem razmišljanju dejansko uporablja vzročna razmerja, še s tem ni rečeno, da mora tudi načelo vzročnosti kot tako miselno predpostavljati, na kar dobro opozarja Stj. Zimmermann, Opća noetika, Teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti, Beograd, 1926, 341 sl.

Modifikationen und setzen als solche positive Kraftmomente voraus.⁷⁴ Slično priznava glede na zvočnost materije. Pravi sicer, da glas že zgolj fenomenalno prihaja iz stvari same, da pa je za glas vendarle vedno potrebno tudi gibanje.⁷⁵ Dalje, da iz vrste glasov spoznavamo tudi zgradbo in lastnosti materije same. Kako pride do te trditve? Zgolj fenomenološko gotovo ne. Brez dinamičnih bitnih osnov so te spoznave nemogoče, zato tudi ne brez načela dinamičnega bitnega reda, to je načela vzročnosti. Tu, kjer ji gre za najgloblje umevanje formalno-statičnih osnov materije, torej naenkrat — volens nolens — sega v dinamični red bitnosti, in se poslužuje dinamičnih bitnih osnov, namreč tvornega vzroka. Tako nam nehote daje nov dokaz za trditve, da je prav za prav tudi zgolj bistvogledno spoznavanje in klasificiranje predmetnega veselstva do kraja možno samo na podlagi dinamičnega zadostnega razloga. Brez tega dinamičnega bitnega razloga imamo v realni ontologiji kvečjemu vsoto nekih določil, brez zadostne utemeljitve in izvestnosti, ali smo s temi kajstvi zadeli tudi bistvo stvari samo ali ne. Najlepše se to vidi vprav pri H. C. M. megljenem pojmu substancialnosti.

S to zvedenelo substancialnostjo realnost v smislu prave metafizike niti od daleč ni utemeljena. Takšno substancialnost imajo vsa bitja, tudi pritike. Da pa poleg golih pritik bivajo tudi prave substance, tega nam H. C. M. niti ne skuša dokazati. Do pojma prave substancialnosti iz zgolj fenomenološke substancialnosti že načelno ne moremo priti brez uporabe zadostnega razloga v dinamično-kavzalnem smislu besede. Kakor hitro smo se namreč zaprli v svet gole veljavnosti in možnosti, nam je edina pot nazaj do istinitosti dinamični zadostni razlog. Vsi realni odnosi, kjer gre za medsebojno odvisnost dveh stvarno ločenih stvari, se razložijo samo na podlagi principa vzročnosti. Nikakor ne zadošča načelo zadostnega razloga v zgolj statično-formalnem pomenu. Načelo zadostnega razloga v zgolj statično-formalnem oziru utemeljuje stvari samo v njihovih formalnih, t. j. imanentnih sestavinah, pri vzročnem razmerju pa gre vedno za bitju transcendentno odvisnost; tu je vedno bitna transcendenca razlog drugemu bitju.

Če obrnemo to na pojem substance in pritike, se zdi na prvi pogled, da zadošča zgolj statični zadostni razlog, da nam torej ni treba zanj načela vzročnosti. To zlasti zato, ker podstat in pritike povedo, kaj je stvar, ne pa, da je. Pri vprašanju, ali je kakšna stvar substanca ali ne, ne gre za to, ali ima bivanje ali ne, marveč za to, kakšno je to bitje. Za to vprašanje pa bi vsakdo na prvi pogled pričakoval, da bo zadoščal statično-formalni zadostni razlog. Toda če natančneje premislimo, po kateri poti pridemo do pojma substance v nasprotju do pritike, vidimo, da nam je za pravo pojmovanje potreben prehod v transcendentno dinamični red bitja. Pri vprašanju podstatu gre namreč prvenstveno za to, ali je bitje samo v sebi ali je v drugem bitju. Ali je neodvisen nosilec lastnega bivanja ali odvisen, sam »nošen« od drugega bitja. Odgovor na to je možen

⁷⁴ Str. 76.

⁷⁵ Str. 79.

le na podlagi primerjave enega bitja z drugim. Ta nam pove, ali je dotično bitje res samo v sebi, ali je odvisno od drugega bitja v svojem bivanju; pove obenem, da je od tega bitja odvisno polno drugih bitij, ki brez njega ne morejo bivati. Le tako pridemo do jasne razlike med obema vrstama. Le tako lahko klasificiramo vsa bitja pod vidikom samostatnosti oz. odvisnosti, žive in nežive podstati, telesne in duhovne podstati. Vse to bistvogledje pa že vključuje pojem vzročnosti in zato dinamični red bitja. V okviru zgolj statičnega bitnega reda bi dobili kvečjemu pojem samostati v nasprotju do pritike nekako v sledeči dilemi: karkoli biva, se javlja ali samo v sebi ali v drugem bitju kot v svojem nosilcu. Do tega zaključka nas vodijo že goli fenomeni in njihova zgolj formalno ontična določila. S tem pa še daleč ni povedano, da katera stvar res biva sama v sebi in kakšne vrste substance imamo. Dokler pa teh spoznanj nimamo, tako dolgo ne moremo govoriti o pravi realni ontologiji ali metafiziki. Pa tudi do te splošne določitve: vse, kar biva, se javlja ali samostatno ali ne, se človek dokoplje le po sklepanju.⁷⁶ Um ob nešteti pojavih, ki si slede drug drugemu, ob vseh spremembah velikosti oblike in barv vidi vendarle vedno eno in isto stvar. Nekaj je pod njim, kar ostane isto. Za to sklepanje mu je potrebna načelo statično - formalnega zadostnega razloga. Toda, ali je s to utemeljitvijo obenem že tudi izpričana prava samobitnost ali samostatnost tega nosilca? V nekem splošnem sekundarnem smislu, kjer je v ospredju pojem subjekta = nosilca pritik, gotovo; nikakor pa ne bitno jedro substance, namreč njena samobitnost: esse in se, ne glede na to, ali je tudi obenem nosilec lastnosti ali ne. Fenomenolog pove samo, da se nekatera bitja javljajo samo tako kakor nosilci, druga kakor nošena od teh nosilcev; ali pa so ti pojmi nosilca res objektivno realni, zlasti ali je njihova lastna neodvisnost res tudi istinita, tega fenomenološko bistvogledje ne more odgovoriti. Za to je treba točnejšega opazovanja, ki nam pokaže, da ta nosilec izprememb ne potrebuje, da izpremembe v danem primeru sam proizvaja, da pa sam za svoje delovanje in bivanje ne potrebuje nobenega drugega subjekta, ki bi mu pomagal vzdrževati ga v delovanju in bivanju. Takšno sklepanje pa že vključuje in predpostavlja dinamični red bivanja in dinamični zadostni razlog. Torej je tudi za dokončno utemeljitev zgolj statično-formalnega bitnega reda potreben dinamični bitni razlog in z njim implicite njegovo načelo, torej načelo vzročnosti v pravem pomenu besede.

Realna ontologija namreč hoče končno vendarle priti preko golih pojavov samozavesti do objektivne realnosti vsaj v takovostnem, če že ne tudi v istinitostnem redu. Zato se ne more zadovoljiti z golimi umskimi razlikami, marveč mora priti do opredelitve realno

⁷⁶ Tu sledimo Suarezovi razlagi spoznanja substanc, ki mu za spoznanje substanc ne zadošča intuitivna abstrakcija, marveč zahteva zanjo tudi načelo zadostnega dinamičnega razloga. Da slično tudi Tomaž razlaga spoznanje substance, k temu glej Alf. Hufnagel, o. d. 203, 226; prim. tudi Ušeničnik, Uvod I. 388 sl., in Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, 222.

ločenih bitij. To pa je že dinamični red vesoljstva, je bitna transcendenca in zato bitno transcendo je potreben princip vzročnosti. Torej tudi zgolj statično-formalni red bitnosti potrebuje za svojo dokončno utemeljitev in klasifikacijo že dinamično-vzročnih načel. Predvsem je potreben tvorni vzrok. A tudi formalni in materialni, ker sta prava vzroka, ne samo formalna razloga. Zato tudi substance in pritike potrebujejo za svojo dokončno utemeljitev formalni in materialni vzrok, ker je njuno razmerje, razmerje materialno-formalne vzročnosti.

Rezultat bistvogledne ontologije nam torej razodeva neko zanimivo prehajanje iz reda golih bistev v red istinitosti. Že prvi skromni pogled na objekt, ki se še ves suče v okviru fenomenološke omejitve na gola bista, je najboljši dokaz, da je imel Husserl prav, ko je imenoval svojo fenomenološko stališče protinaravno. Še dalje gre v tem pogledu naslednja stopnja fenomenološko utemeljene ontologije, tako imenovana eksistencialna ontologija, ki napravi prodor iz sveta čistih bistev v svet istinitosti, torej iz transcendentnega sveta v transcendentni svet — tako da pri tem Husserlovo pretirano bitno ločitev med svetom bistev in eksistenco sploh zabriše in postavi istovetnost med eksistenco in bistvom.

3. Eksistencialna ontologija.

Nekako vmes med bistvogledno in eksistencialno ontologijo stoji Max Scheler. Scheler nima enotnega sistema, ker je v svojem filozofskem razvoju prehodil več faz (slično kakor svoj čas Schelling), zato in zaradi pomembnosti svoje filozofije spada med najbolj diskutirane moderne mislece. Za nas pride v poštev predvsem vprašanje, ali je Sch. v svoji fenomenološki ontologiji prodril iz zgolj fenomenološkega sveta bista v svet prave istinitosti (Wirklichkeit) in kako je storil ta prehod? Glede prvega vprašanja si v analizi njegove verstvene fenomenologije Geysler in Przywara nista edina. Przywara trdi, da se njegovo delo »Vom Ewigen im Menschen« nanaša samo na svet bistev, dočim Geysler upravičeno trdi, da se njegova verstvena fenomenologija nanaša na Boga ne samo v fenomenološkem smislu, marveč tudi na pravo transcendentno istinitost božjo.⁷⁷ Namen pričujoče razprave ni, odločati o historični pravilnosti tega ali onega stališča, za nas je važno samo dejstvo, da je Scheler do eksistencialnega sveta v poznejših svojih delih v resnici prodril.⁷⁸

Temeljna pot človeškega duha, ki po Schelerjevem mnenju »fundira« vse odnose do sveta, je človekova zmožnost ločitve med bistvom in bitkom, med »Wesen« und »Dasein«. V tej svoji osnovni tezi je Scheler pristen fenomenolog. Ni mu bistveno, da ima znanje,

⁷⁷ Gl. Geysler, Schelers Phänomenologie der Religion, 38, in Przywara, Religionsbegründung, 16 sl.

⁷⁸ Prim. poleg drugih njegovih del zlasti: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, 1930, kjer so našeta tudi druga njegova sem spadajoča dela, in Die Wissensformen und die Gesellschaft, Verlag »Neuer Geist«, 1926.

marveč bistveno mu je, da ima apriorno znanje bistev, ali bolje, da ima zmožnost, si to znanje bistev pridobiti.⁷⁹ Človeku je namreč dano neko naravno teženje, da odpravi ali uniči svojemu doživljanju značaj istinitosti. Žival istinitosti, ki jo čutno zaznava, nikoli ne zanika, dočim človek biti, pomeni, vprav taki istinitosti nasproti vreči odločni »ne«. Ta prenaravnava ni nič drugega nego Husserlova fenomenološka redukcija, ki se je Husserlu zdela spočetka protinaravna. Potemtakem je dojemanje eksistence prvotnejše od dojemanja čistega bistva? Da. Zakaj pa potem fenomenologija sploh ne pride ali le počasi pride do priznanja istinitega sveta? Zato ker je dojemanje eksistence ali istinitosti »nepredmetno« ali celo »podpredmetno«. Predmet spoznanja je namreč samo to, kar je nazorno ali fenomenološko predočevano. To pa so le pojavi kot čista bistva. Bistvogledje in umsko znanje na eni strani, na drugi pa bistvo kot predmet in njegova nazornost gredo sporedno. Eksistenca kot taka je nenazorna, nevsebinska in zato nepredmetna, to se pravi, bistvoglednemu deju je nedostopna. Za dojemanje istinitosti torej v okviru bistvogledja ni nobene možnosti. Edino, kar nam eksistenca nudi, je odpor (Widerstand), ki pa mu na strani subjekta ne odgovarja nobena umska, marveč samo hotna ali volitivna zmožnost, zato mu je das Dasein »inintelligibel«.⁸⁰ Najprvotnejše doživetje istinitosti kot doživetje odpora sveta imamo pred vsako zavestjo, predstavo in zaznavo.⁸¹ Eksistenco doživljamo torej samo na eksistencialni, emocionalno vitalni način. Naša lastna eksistenca s svojim instinktivnim gonom, s svojim »élan vital« (Bergson) je edini organ za dojemanje eksistentnega sveta. Na eksistencialni način dojemati lastno eksistenco se pravi, emocionalno doživeti »den freien Vollzug seiner Akte«.⁸² Ker pa je bistvo osebe v notranji dejavnosti, v čisti aktualnosti, zato sledi iz tega tudi neke vrste istovetenje osebne substancialnosti z dejem lastne volje. Tako stojimo pred Schelerjevim dinamičnim pojmovanjem substance.⁸³

Na eksistencialen način dojeti eksistenco tuje osebe, se pravi v dejih ljubezni in hotenja soudeležen biti na njenih enakih dejih in se tako z njo identificirati. Slično dojamemo božjo eksistenco samo v našem sodejstvovanju z božjo ljubeznijo. Treba je za to posebnega vitalnega vzpona duha, da se človek povzpne do bitja, kakršno je samo na sebi (Sein an sich). Zato mu je vse znanje o Bogu znanje po Bogu.⁸⁴ Eksistencialno dojemanje ostalega transcendentnega sveta

⁷⁹ Die Stellung des Menschen im Kosmos, 62.

⁸⁰ Prim. Idealismus-Realismus v Phil. Anzeiger, II. 1, 284 sl.; Vom Ewigen im Menschen, 476 sl.; Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik³, Halle a. S., 1927, 135; Die Wissensformen und die Gesellschaft, 233 sl.; 455 sl. Kadar govori Scheler o »predmetno-intencionalnem značaju našega spoznanja«, se to nanaša na svet golih bistev (fenomenološko). Cf. D. Formalismus i. d. E., 123 itd. Gl. R. Ingarden, Bemerkungen zum Problem »Idealismus-Realismus« (Festschrift E. Husserl z. 70. Gtg), 1929, 159 sl.

⁸¹ Die Stellung des M. i. K., 64.

⁸² O. d., 58.

⁸³ O. d., 58, 65; Materiale Wertethik, 405.

⁸⁴ Vom Ew. i. M., 105, 529.

ni golo najdenje ali odkrivanje nečesa že odvisno od nas bivajočega ali bistvujočega (Seienden und Wesenden), marveč pravo soustvarjanje, ker to naše dožemanje ni nič drugega kakor soudeležanje na vednem ustvarjanju sveta v večnem duhu.⁸⁵ Kakor je v vsakem pravem spoznanju neka intencionalna identičnost med subjektom in objektom, tako tudi Scheler v volitivnem dožemanju istinitosti postavlja identičnost, ta akt mu je dejavno istovetenje subjekta z istinitostjo. V teh potezah je Scheler pristen eksistencialni filozof. Ves istinitostni svet mu je torej nepredmeten, to je kot predmet umu nedostopen. V človeku pa je težnje izpremeniti istinitost v predmetnost, svet razistiniti (weltentwirklichen) in ga idealizirati. Husserl reče temu: postaviti eksistencialno sodbo v oklepaj. Scheler vidi v tem več: poizkus eksistencialnost samo anihilirati, odstraniti, ker je afirmiranje istinitosti volitivnega značaja.

Ker pa je to volitivno naagonsko doživetje stvarnosti in njegovega odpora človeku dano prej nego stvarnost kot predmet umskega bistvoglednega predočevanja, zato iz tega za Schelerja sledi, da mora biti vera pred metafiziko kot znanostjo. Vera dojame Boga v njegovi istinitosti naagonsko kot osebo, v združitvi z aktom večne ljubezni (im Mitvollzug der ewigen Liebe). Zato ga doživi kot najvišje dobro, summum bonum, kot Zveličarja. Šele naknadno nato um v bistvogledni refleksiji spozna Boga tudi kot ens a se.⁸⁶ Scheler zastopa torej primat vrednote pred bitjem, etosa pred logosom in vere pred metafiziko.

Tako je Scheler sicer prodril iz sveta golih bistev v svet transcendentne istinitosti, toda vprašanje mostu med subjektom in objektom, med imanenco in transcendo s tem ni rešeno. Scheler ni napravil mostu in po njem prišel z enega brega na drugega, marveč je tja tako rekoč priplaval, gnan od valov emocije. Ima sicer s tomistično metafiziko to skupnost, da se giblje v transcendentnem svetu prave istinitosti, da priznava v njej ens a se in ens ab alio, ens in se, ens in alio, torej stvarno isto, kar pove tomistična analogija bitja, sloni na temeljni tomistični distinkciji med bistvom in bitkom, ki mu je celo izhodišče filozofiranja, toda ob vseh teh skupnostih moramo ugotoviti globoko rezoče razlike med tomistično in Schelerjevo metafiziko. Schelerjeva metafizika ne sloni na racionalni podlagi, marveč se izgublja v svoji spoznavnokritični utemeljitvi transcendentnega sveta v iracionalnost.

Se bolj se to vidi pri Heideggerjevi utemeljitvi ontologije, ki je na poti od fenomenologije do ontologije ali bitne filozofije prišel prav za prav najdalje. Že v uvodu k svojemu glavnemu delu »Sein und Zeit« navaja iz Platona sofistove besede: »Kajti očitno že davno veste, kaj prav za prav hočete izraziti, kadar rabite izraz bitje, mi pa smo nekoč mislili, da to razumemo, a sedaj smo v zadregi.«

⁸⁵ »Aber die Ideen werden... nur im Akte der stetigen Weltrealisierung (creatio continua) im ewigen Akte erzeugt. Darum ist auch unser Mitvollzug dieser Akte, sofern wir 'Ideen' denken... ein wahres Mithervorbringen...« (Die Stellung d. M. im K., 59/60.)

⁸⁶ Vom Ev. i. M., 475 sl. D. Stellung d. Menschen i. K., 109 sl.

Zato mu je vprašanje o smislu bitja »fundamentalno vprašanje« vse filozofije. To vprašanje je treba na novo načeti; to vprašanje mu obenem stavi nalogo »destrukcije zgodovine ontologije«. Antična ontologija je namreč imela tri glavne predsodke, ki so jo ovirali, da vprašanja o smislu bitja sploh nikoli ni stavila in reševala. Prvi tak predsodek aristotelsko-tomistične ontologije je trditev, da je bitje najsplošnejši pojem. Drugi, da je bitje zaradi te svoje splošnosti neopredeljiv pojem, in tretji, da je pojem bitja zaradi tega najjasnejši, tako da opredelitve in analize sploh ne potrebuje. Heidegger se tem predsodkom »upre«. Bitje mu je potrebno analize in razjasnitve. Njemu je ontologija možna samo kot nauk o smislu bivajočce biti (vom Sinn des seienden Seins).⁸⁷ Fenomenologija mu je možna le kot ontologija ali kot znanost o biti bivajoččega bitja (vom Sein des Seienden).⁸⁸ Fenomenologija mu preide v golo ontologijo tako, da fenomenologija in ontologija ne predstavljata več dveh različnih filozofskih disciplin, marveč vsa filozofija mu je fenomenološka ontologija. Zato mu fenomenologija tudi ni več osnovna filozofska disciplina kakor Husserlu, ampak predvsem samo metoda; Heidegger gre namreč dalje ko Husserl, njegovo geslo je: k stvarjem samim.⁸⁹

Smisel bitja se mu odpira na eni izmed vrst bitij, namreč na človeškem bivanju.⁹⁰ Bit bivajoččega bitja je vedno moja. To je prva postavka Heideggerjeve ontologije: tako imenovana »Jemeinigkeit des Seins«. Vendar Heideggerju človekovo bivanje ni isto kakor eksistenca. Eksistenca je samo bitna možnost, ki je vedno v nekem razmerju do človekovega bivanja.⁹¹

Druga važna Heideggerjeva trditev je, da se mu smisel bitja odkriva samo v času, Vsaka ontologija, ki ne tolmači bitja v zvezi s časom, je izkoreninjena. Obe osnovni trditvi že nehote povesta,

⁸⁷ Sein u. Zeit, 37.

⁸⁸ Ker je njegova terminologija silno komplicirana, izumetničena in zaradi tega nejasna, zato je treba nekoliko objasniti njegove pojme. Seiendes = ens v participalnem pomenu besede, t. j. kot particip glagola esse = subjectum cui competit esse; potemtakem je Seiendens = subjectum + forma esse; esse = actus existentiae. Seiendens je torej stvarno nekako isto kakor res. Prim. Sein u. Zeit, 27, 34, 209; de Vries, Sein u. Denken, Freiburg 1937, 81; Feuling, Hauptfragen der Metaphysik, Salzburg, 1937, 132; Ušeničnik, Uvod I., 52.

⁸⁹ S. u. Z., 27 sl.

⁹⁰ H. rabi za to izraz Dasein = menschliches Dasein.

⁹¹ Tu je že začetek Heideggerjeve netočnosti. On razlikuje tudi Existenz in existentia. Prva pripada človeškemu bivanju, je vedno neki Wer; druga pa rabi za obstoj stvari, ki predstavljajo vedno Was. Potemtakem raba izraza eksistenca za Dasein ni povsem točna. A ker je v drugih jezikih drugače praktično skoraj nemogoče, se to na splošno dela. Prim. Feuling, La Phénoménologie en elle même (v La Phénoménologie, 38). Tudi Heidegger sam pojem Dasein, osnovni pojem svoje ontologije, rabi v različnih pomenih, kar mu učenjaki po pravici štejejo v zlo. Gl. Dyroff, Glossen über Sein u. Zeit, Philosophia perennis II., 779 sl., ki našteva veliko primerov dvoumne rabe in zamenjave tega izraza; izrecno poudarja, da si zaradi tega ne domišlja, da je Heideggerja pravilno razumel. Julius Kraft, Von Husserl zu Heidegger, Leipzig, 1932, 92 sl., pa naravnost ironizira Heideggerjevo »besedno tehniko«, češ da je edino resnično poglavje v knjigi ono o »čvekanju« (»Gerede«).

da Heideggerjev Dasein obsega samo končna bitja. Njegova ontologija je metafizika končnosti.⁹²

Tretja za vso Heideggerjevo ontologijo, zlasti v nasprotju do Husserla, značilna poteza je prednost eksistence pred bistvom. Bistvo se more in mora spoznati samo iz eksistence. Heideggerju je existentia = essentia, vendar s tem dostavkom, da ima existentia ontično in ontološko prednost pred bistvom.⁹³

Četrta za nas posebno važna Heideggerjeva postavka je njegovo pojmovanje spoznavanja. Tudi spoznanje mu je posebni bitni način (Seinsmodus) človeškega bivanja. Zato ima spoznanje svojo ontično fundacijo v bitni zgradbi človeškega subjekta, ki pomeni »biti-v-svetu« (In-der-Welt-sein). Ta vidik postavi takoj v popolnoma drugo luč celotno spoznavnoteoretično vprašanje o mostu med subjektom in objektom, vprašanje, kako more priti subjekt iz svoje imanence v transcendentni svet objekta, to vprašanje — pravi H. — si spoznavna teorija vedno stavi in si ga bo stavila tako dolgo, dokler ne bo predhodno rešila vprašanja o bitnem ustroju spoznavajočega subjekta. V tej luči se nam spoznanje izkaže že predhodno kot modus: »že biti pri svetu«. Ta »že biti pri svetu« je obenem »zaskrbljenost« za svet. Da pa je spoznavanje možno, zato je treba poprej neke »deficiencie«, nekega popuščanja v opravku s svetom, tako da človeku ostane edini bitni modus od golega »biti v svetu« samo še »muditi se pri svetu«. Na podlagi tega edinega bitnega načina se vsako bitje v svetu kaže samo še v svoji čisti podobi (eidos), za katero zadostuje zopet enostavni pogled, gledanje. To gledanje pa zopet ni nič drugega kakor posebni »bitni način« stvari, ki se mu pravi »muditi se pri« bitjih. V tem bitnem modusu se izvrši proces spoznavanja sveta, ki se da izraziti tudi v sodbah in stavkih. Vendar tega procesa ne smemo razlagati tako, kakor da si subjekt napravi o obstoječem svetu »predstavo«, ki ostane »notri v njem«, o kateri potem nastane vprašanje, ali se strinja s predmetom. V tem dojemanju sveta namreč človek ne gre iz svoje notranje sfere »ven«, ampak on je po svojem primarnem bitnem načinu že vedno »zunaj«, »pri svetu«, ki ga stalno srečuje in tako odkriva. Toda tudi v tem »zunaj biti pri predmetu« je človek v pravilno razumljivem smislu vedno »notri«, t. j. je sam tisti, ki je »notri v svetu«.

V spoznanju torej človek pridobi novi bitni način v razmerju do v njem že itak odkritega sveta. Ni torej spoznanje tisto, ki bi šele ustvarjalo neki commercium subjekta s svetom, niti ni svet tisti,

⁹² Prim. Heidegger, Was ist Metaphysik, Bonn, 1930, 26.

⁹³ Ontično pri H. pomeni isto kakor bistveno ali bitno v najspljošnejšem pomenu besede, nekako isto, kar latinska beseda entitative. Ontološko pa mu je isto, kar bitno spoznavno (on + logos). Dyroff, l. c. 782, pravi, da tudi pojmov ontičen in ontologičen ne more točno ločiti, vendar za našo interpretacijo teh dveh pojmov poleg raznih mest pri H. samem (str. 8 sl., 11, 57, 59, 206 sl.) govori tudi slična raba istih izrazov pri drugih fenomenologih, zlasti Hedwig Conrad-Martius (Realontologie, 63, 81 itd.). Stvarno isto razlago, dasi pod drugim vidikom, daje tudi Feuling, o. d., 301. Ta predhodna točna opredelitev pojma ontično in ontološko nam je potrebna za H. pojmovanje spoznavanja.

ki bi s svojim vzročnim vplivom na subjekt ustvarjal tak commercium. Kdor ima ta bitni način pred očmi, ta ve točno, kaj ontično pomeni »zunaj in znotraj«, ta tudi ontološko razume, kaj je s tem povedano; namreč predvsem to, da je nesmiselno vpraševati ali zahtevati dokaz za realnost zunanjega sveta.⁹⁴ To je »škandal filozofije«, da take dokaze vedno in vedno zahtevajo in pričakujejo. Pravilno razumevano bivanje človeka kot »bitni modus na ‚znotraj in navzven‘« teh dokazov ne potrebuje, ker v svojem eksistencialnem bistvu človek to že je, kar ti dokazi šele zahtevajo. Dokazovati ni treba, da zunanji svet realno biva, marveč dokazati je treba, zakaj ima človek kot bitje v svetu tendenco zunanji svet najprej spoznavno teoretično pokopati v ničnost, da bi jo potem mogel dokazati. Tu se H. stika s Schelerjevo mislijo o tendenci razistinitve sveta. Razlog temu vidi H. v propadanju bivanja in v s tem zvezanem premikanju primarnega razumevanja bitja na bitje kot golo obstajanje (Vorhandensein). Če je vprašanje v tej ontološki usmerjenosti kritično, potem najde seveda neposredno in najprej kot edino izvestno bivajoče bitje samo notranjost. Po uničenju prvotnega fenomena, ki mu pravimo »biti v svetu«, ostane samo od sveta izoliran subjekt. Potem seveda ni čudno, da nastane potreba mostu med izoliranim subjektom in transcendentnim svetom. Tega mostu Heideggerju ni treba delati.

Zato Heideggerju realnost kot ontološki, t. j. spoznavno-teoretični problem nima nastavka v Descartesovem »cogito ergo sum«, iz katerega potem iščejo mostu do zunanjega sveta, ki ga Descartes ni našel, ampak narobe: sum in mundo, in kot tak sem v bitni možnosti do različnih načinov bivanja, t. j. do različnih cogitationes.

Scheler in Dilthey sta zaznavanje te realnosti postavila na posebno volitivno teorijo. Heideggerju pa to volitivno ali nagonsko dojetje stvarnosti ni nič drugega kakor posebno »odkrivanje« stvarnosti. To odkrivanje pa je posebni modus »skrb«. Člov. eksistenca ontološko, t. j. bitno s p o z n a v n o pojmovana ni nič drugega kakor posebna »skrb«.

S tem preide na vprašanje, ki je v ozki zvezi s spoznavanjem: ka je resnica. Resnica v smislu prejšnjega ne more biti adaequatio intellectus et rei; tej definiciji resnice, ki izvira že od Aristotela in ki jo je zastopal tudi Tomaž A. in za njim celo Kant, postavi svojo eksistencialno pojmovanje resnice.

Če se mu je namreč spoznavanje ravnokar izkazalo kot posebni bitni modus človeka kot »bitja v svetu«, potem je tudi resnica, ki je lastnost spoznanja, le posebna lastnost na tem bitnem modusu. Tako H. postavi enačbo: Dasein ist »In-der-Welt-sein« = Dasein ist »in der Wahrheit« (221). Razlaga te enačbe ima fenomenološki izvor. Fenomenologija ni nič drugega ko »légein ta fajnómena«. Légein pa pomeni prav za prav »apofainesthai« = odkrivati; odkrivati seveda to, kar je skrito. Skrita pa je bit bitja.⁹⁵ Prvotni smisel resnice torej nikakor ni skladje med subjektom in objektom, marveč »odkritost

⁹⁴ Sein u. Zeit, 205.

⁹⁵ O. d. 32 sl.

bitja« v nasprotju do zakritosti. Zato je tudi jasno, da logos kot ideja ali sodba ni primarni subjekt te odkritosti = resnice bitja, marveč prvotni subjekt resnice je enostavno čutenje ali zaznavanje, aisthesis ali noein — kot zrenje idej.⁶⁶

Odkrivanje samo pa je posebni bitni modus bivanja v svetu. Biti odkrit ali biti v resnici pomeni torej prvotno »biti odkrivajoč« bivanje. Biti v resnici v sekundarnem pomenu besede, se pravi »biti odkrit« ali »odkritost« (Entdecktheit). Ta odkritost bitja v svetu pa temelji na »odprtosti« bitja (Erschlossenheit). Tako dobimo tretjo enačbo: Das Dasein ist »In-der-Welt-sein« = Das Dasein ist seine Erschlossenheit. Ta odprtost bitja je torej isto kakor veritas transcendentalis bitja ali ontična resnica. Bitje je že v svoji ontični sestavi odpro in odkrito, t. j. resnično.

Odprtost bitja pomeni torej, da je bitje tako »razsvetljeno« že po svojem lastnem bitnem modusu, ne po čem drugem, da ni več v temi skrito, marveč enostavno za človeka tu. Bitje se svetu odpre v svojem lastnem »tu«, je razsvetljeno, je v luči, ima lumen naturale,⁶⁷ zadnja luč, ki stvar napravlja bistveno svetlo, pa je »skrb«, v njej je zadnji razlog za to, da je bitje človeku odprto in odkrito, t. j. spoznatno. Ta odprtost bitja pa je ontično zopet zgrajena iz treh načinov: iz posebnega razpoloženja in razumevanja (Befindlichkeit — Verstehen) in iz govora. Odprtost se javlja v razpoloženju, ki enostavno javlja — ne spoznava — da bitje je, ne pa od kod in čemu ali kam je namenjeno; in to »zakritost« bitja v svojem »od kod« in »kam« imenujemo »vrženost bitja« (Geworfenheit) v svoj »tu«. To razpoloženje kot eksistenčna baza odkrivanja bitja je torej afektivnega ali čustvenega značaja. Zato se to razpoloženje iz začetne »ganjenosti« in »ogroženosti« preliva v »strah« in »skrb«.⁶⁸ Druga baza odkrivanja bitja je umskega značaja, a tudi ta sloni na afektivni bazi. Eksistencialna struktura razumevanja bitja pa je posebni »osnutek« (Entwurf), ker razumevanje bitja je glede na njegov zakaj, čemu in od kod, to se pravi, razumevanje bitja v njegovi prigodnosti ali njegovih možnostih. Tako še torej le osnutek bitja pomeni popolno razumevanje sveta. Izoblikovanje razumevanja je v razlagi, razlaga pa v izjavi ali sodbi (lógos tinos), v smislu, ki ga sodba vključuje, in v govoru. Šele z »osnutkom« bitja, ki nam razkriva bitje tudi v njegovih možnostih, nam je bitje dano v vsej svoji popolnosti, ki je v njeni faktičnosti, ne pa v nujnosti. K faktičnosti bitja spada tudi njegova »zaprtost« in »zakritost« bitja, tako z enako pravico rečemo naslednjo enačbo: Dasein ist in Wahrheit = Dasein ist in Unwahrheit. V fenomenu, v pojavu se bitje odkrije, a le s težavo. »Vsakokratno dejansko odkritje je tako rekoč rop.«⁶⁹ Na to kaže tudi že grški privativni izraz za »a-létheia«.

⁶⁶ O. d. 33, 226.

⁶⁷ O. d. 133.

⁶⁸ Primarno odkrivanje sveta, pravi H., moramo vedno prepustiti golemu razpoloženju kot čustvenemu stanju duše, pri čemer H. citira Schelerja in Avguštinove besede: non intratur ad veritatem nisi per caritatem. Contra Faustum, lib. 32. c. 18. P. L. tom. VIII. citiran po »Sein und Zeit«, 138.

⁶⁹ »Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam ein Raub«, 222.

Človeško bivanje je torej enako prvotno v resnici in neresnici. Resnica pa je vendar samo v toliko, v kolikor je resnično človeško bivanje. Zato večnih resnic ni, to mu je fantastična trditev, ki jo filozofi verujejo, resnica je samo relativna glede na človeško bivanje; če bi bilo to večno, bi bila tudi resnica večna. Človeško bivanje je torej zaobseženo v skrbi kot bitnem modusu. To pa je samo nepravo vsakdanje bivanje (Alltäglichkeit), ki se konča v propadanju. Zato je pri H. isto, kar pri Husserlu Einklammerung, prehod iz nepravega bitja v pravo bitje (Eigentlichkeit). Šele analiza pravega bitja nudi popolno podlago za spoznavanje resnice. Pravo bitje pa je dano samo v modusu časovnosti; le v njej se vsakdanost odkrije, le tu je prvotnost bivanja, le v njej je tudi eksistenca v celoti, k celoti pa spada smrt, konec. Le tu dobi »skrb« svojo zadnjo utemeljitev.

Časovnost mu je ekstatična enota, ker gre ven iz sebe v preteklost in bodočnost. To je horizontalna shema ali enota bitja: sedanost — preteklost in bodočnost. V tej enoti je bitje transcendentno. Zato pod tem vidikom zopet ne more biti vprašanje: kako pride subjekt do objekta (sveta), marveč kvečjemu: kateri je ontološki razlog, ki omogoča, da more bitje v svetu srečavati druga bitja in ob tem srečanju biti objektivirano? Odgovor je v eksistenčno-horizontalni fundirani transcendenca sveta.¹⁰⁰ Kakor je transcendenca sveta rešila v luči vsakdanosti končno ta problem v modusu »skrbi«, tako sedaj ista transcendenca bitja v modusu »časovnosti« kot horizontalna ekstaza reši ta problem spoznanja končno veljavno. Skrb je samo na podlagi časovnosti končno veljavno razumljiva in ontično utemeljena.

Tako je Heidegger intencionalnost spoznanja, ki je za Husserlovo fenomenologijo ena najznačilnejših potez, prav za prav odpravil in jo nadomestil z eksistentnimi bitnimi modusi.

Tudi pri njem je treba, kakor prej pri Schelerju, ugotoviti, da je predmet njegove ontologije že transcendentni istinitostni svet ali stvari same na sebi. Stvari se nam nudijo v svoji »samoodprtosti«, to je zadnji smisel fenomenološkega »fainómenon«. Fainómenon mu torej ni več kakšni vmesni svet med subjektom in transcendentno istinitostjo, marveč ta isti transcendentni svet sam. Kot tak je svet istinitosti že sam v sebi »ontološko« ali transcendentalno spoznat. Njegova odprtost je sholastična veritas transcendentalis ali ontologica. Vsako bitje je že kot tako (ker je bitje) spoznatno (aptum da cognoscendum), ima v sebi transcendentalno relacijo do spoznavajočega subjekta, tudi če ga ta dejansko nikoli ne spozna.¹⁰¹ Še več! Bitje tako rekoč ponuja svojo notranjo spoznatnost. Bitja so pred

¹⁰⁰ Sein und Zeit, 366.

¹⁰¹ To transcendentalno relacijo (Cf. Sv. Tomaž, De pot., qu. 7. a. 10) Suarezijanci imenujejo relatio secundum dici, ali relacijo v širšem pomenu besede. Prim. Donat, Ontologija, 1921, 185. V istem smislu razlaga Heideggerjevo teorijo spoznanja kot »Biti pri svetu« = veritas ontologica bitja tudi Feuling. Cf. La Phénoménologie, 51.

nami »razgaljena« (»nuda«), kakor to slično pravi tudi Tomaž A.,¹⁰² zato Heidegger tudi čisto naravno vidi smisel vsega »fenomenološkega« spoznanja v »legein ta fainomena«. Ta ontološka resnica pa ni poudarjena samo pri Heideggerju, marveč pri fenomenologih vobče,¹⁰³ s čimer je položen dober temelj za pravo ontologijo.

Pri vsem tem pa moramo vendarle ugotoviti, da se Scheler in Heidegger izgubljata na svoji poti do metafizike v spoznavni iracionalizem, ki se javlja v nekem posebnem spoznavnem dualizmu. Tomistična ontologija ne pozna nobenega spoznavno-teoretičnega dualizma med dojetanjem golih bistev in med dojetanjem eksistence ali istinitosti. Oboje dojemamo z istim intencionalnim dejem in evidenca kot zadnji kriterij resnice je tudi tu edino merilo za ločitev, ali je spoznana stvar gola možnost ali tudi resnično biva. Fenomenologija pa vnaša v dojetanje transcendentnega sveta spoznavni dualizem. Ker namreč pri predočevalnem ali predmetnem dojetanju vsebino istovetijo s čistim bistvom, ločenim od istinitosti predmeta, zato je naravno, da eksistence ali istinitosti z intencionalnim, predmetno-vsebinskim dojetanjem ne morejo doseči. Kdor bi torej hotel od bistvogledne ontologije narediti korak bliže do predkantovske ontologije, ta bi moral za dojetanje istinitosti najti posebni nevsebinski = nepredmetni dej. Predmet je namreč že načelno smislu transcendenten, tudi če je zavesti imanenten. Ker pa smisel sprejme vase samo idealno ali intencionalno bit predmeta, zato je nujna posledica, da smislu kot predmet (adaequatio intellectus et rei!) odgovarja samo »idealni« predmet, z drugimi besedami: vsebinsko-intencionalno spoznavanje ima za svoj predmet vedno samo »kajstvo« ne glede na istinitost kajstva. Tako na drugi strani za dojetanje istinitosti, do katere fenomenolog s svojo tezo o transcendentni resnici ne more ostati agnostik, nima druge možnosti nego nepredmetno dojetanje. Če torej hočemo dojeti istinitost samo, moramo imeti neintencionalni dej, to se pravi, dojeti istinitost v njeni neposredni danosti. To pa je umskemu aktu nemogoče. Bistvo umskega akta je namreč vprav v njegovi intencionalnosti. Spoznavati se pravi »osmisljevati« predmet, čitati iz njega njegov smisel. Z golim osmisljevanjem pa istinitosti nikoli ne moremo priti do živega. Istinitost se sploh ne da »predočevati«, ampak samo »zadeti«, pogoditi (treffen, stossen) ali zgrešiti. Ker pa je to dinamičnega, ne statičnega značaja, zato jo moremo zadeti samo s tistimi dej, ki so dinamičnega značaja, t. j. nagonskimi, »vitalnimi«. Ta pojem zadevanja vključuje torej nekako dvojni pomen: bitni in spoznavni. Prvotni je bitni, t. j. v pomenu »uničiti«, »udariti«, a tudi drugotni, spoznavni prvega nekako vključuje.¹⁰⁴

¹⁰² Summa c. Gent. I, 57, kjer obrača omenjeni svetopisemski izraz sicer na božje spoznanje, v nasprotju do človekovega diskurzivnega (componendo et dividendo) mišljenja, ne pa v nasprotju do našega »intus legere«. Cf. Hufnagel, Intuition und Erkenntnis nach Thomas v. A., 205.

¹⁰³ Cf. Reyer, Einführung, 180.

¹⁰⁴ To »zadevanje« z vključevanjem obojega pomena (bitnega in spoznavnega) se javlja tudi pri drugih fenomenologih, zlasti na že omenjenih mestih (prim. H. Conrad-Martius, Realontologie, 22.)

Tako stojimo pred spoznavno-teoretičnim dualizmom: spoznavanje bistva ali statičnega bitnega reda dojemamo z umsko intuicijo, ki je vsebinsko intencionalnega značaja; to je predmetno spoznavanje; spoznavanje istinitosti ali dinamičnega bitnega reda pa je nagonski akt nevsebinske in neintencionalne intuicije, ki je nepredmetna ali celo nadpredmetna, ker dojema istinitost v neposrednem bitno dinamičnem združenju svojega akta z istinitostjo. Dojemanje istinitosti je torej sodejstvovanje našega duševnega deja z dejem dojete istinitosti.

Tu obenem vidimo, kako važno vlogo igra pri tem spoznavnem dualizmu prej omenjeno Kantovo pojmovanje apriorne forme časa in prostora pri fenomenološki intuiciji. Kar ni nazorni predstavi dano, tega um ne more kot predmet dojeti. Nazornost pa je dana v obliki časa in prostora, ki na bitju vsebino razkriva pred razumom.¹⁰⁵ Ker pa so v vsebini dana samo bistva, zato je eksistenca v nazorni formi časa in prostora razumu nedostopna. Vsa istinitost (svet, duša, Bog) obstoja torej samo kot neke vrste regulativni princip za našo nagonsko pamet. Tu se potemtakem Scheler (Heidegger) stika s Kantovo mislijo o istinitem svetu kot zgolj regulativnem principu. Celó Husserl to misel nakaže, ko govori o »mundani« ontologiji, ki bo čista eidetična znanost, pri kateri pa bo »faktični svet« »dirigativni eksempl«, »regulativna ideja«.¹⁰⁶ Tako stojimo pri Schelerju pred novo obliko Kantove misli, češ da bi misel, da je prostorno-časovni svet »das Ding an sich«, vodila nujno do protislovja in da zato prostorno-časovni svet ne more biti pravi svet istinitosti.

Pri Schelerjevi volitivni teoriji spoznanja, v smislu katere človek istinitost dojame samo v neposrednem sodejstvovanju z njo (Mitvollzug), da je torej spoznavanje udeležitev na creatio continua, ima besedo obenem še neka druga Kantova teza, ki pravi, da um pri spoznanju prav za prav predmet ustvarja in da je zato zmožen spoznati samo tisti predmet, ki ga je zmožen sam proizvesti, da je um soustvaritelj v svojem spoznavnem dejju.¹⁰⁷

Zato je Schelerju hočeš nočeš vsa realnost dej volje; torej ne samo spoznanje je volitivno zgrajeno, marveč tudi bitno veselstvo v svoji istinitosti samo. Tu je razlog, zakaj neosebna = nedejavna bitja niso prava podstat.

¹⁰⁵ Heidegger se tu naravnost sklicuje na Kanta, češ spoznanje je v jedru vedno samo nazornost, a ta v predočevanju, predočevanje pa je dobesedno »Vergegenwärtigung« = »posedanjenje«, to je postavljanje predmeta v formo časa. Isto stori tudi Husserl. Prim. Husserl, L. U., II, 588 sl.; F. u. Tr. Logik, 256.; in Heidegger, Sein u. Zeit 358. sl. Razlika med Kantom in Heideggerjem je tu samo v tem, da je Kantu forma časa in prostora apriorna spoznavna forma, dočim vidi Heidegger v njej predvsem ontično apriorno prvino. Ker je H. ta prvina bitnega značaja, zato je vse bitno veselstvo zožil v okvir časovno prostornih bitij, njegova ontologija je torej metafizika končnega bitja.

¹⁰⁶ Logik, 256 sl.

¹⁰⁷ Ta nazor modernih filozofov o stvariteljskem duhu v mišljenju dobro označuje Francesco Olgiati, Il problema critico itd., l. c. 7.

Obenem je s to volitivno teorijo spoznanja pri Schelerju združen neizpovedan panteizem, ki ga razodeva s svoje strani tudi Heidegger, ko popolnoma istoveti bistvo z bitkom in tako nehote človeško bitje poabsoluti.

Dasi je na prvi pogled velika razlika med Husserlovo umsko intuicijo in Heideggerjevo eksistencialno intuicijo istinitega sveta, vendar je poslednja popolnoma zvesta Husserlovi osnovi. Ostala je nedotaknjena Husserlova fenomenološka ali transcendentalna zavest. Kar je pristopilo, je samo nagonska intuicija ali zadetje istinitosti. To pa prav v okviru iste transcendentalne zavesti. Ni šel človek ven iz okvira svoje zavestne imanentnosti, marveč v tem okviru je zadel na odpor (Scheler), je začutil »strah« in »skrb« in »ogroženost« (Heidegger). Ni mu bilo treba iskati spoznavno-teoretičnega mostu med subjektom in objektom, ta most je njegova lastna istinitost, ob katero zadeva v vsej neposrednosti.

Zato je naravno, da je tudi tradicionalni pojem resnice kot *adaequatio intellectus et rei* pri Heideggerju našel svojo temeljito korekturo. Kjer ni nobene vsebine-smisla, nobene vzporednosti, tam tudi ni nobene *adaequatio*, nobenega soglasja ali nesoglasja.

Quaestio de ponte, vprašanje realnosti vnanjega sveta je za Heideggerja nepotrebno. Spoznati svet, je spoznati svojo lastno eksistenco.¹⁰⁸

Tako se eksistencialna ontologija izgublja na poti do transcendentalnega sveta v iracionalizem, iz čiste fenomenologije smo preko bistvogledne ontologije prišli do eksistencialnega voluntarizma, ki je dejansko enak gnosticizmu, prišli do golih smislov preko čistih bistev do eksistence, ki je brez vsebine, ki se nam javlja zgolj v nagonskih dejih. Tako se Schelerjeva mogočna stavba metafizike konča s pretresljivo »grozo pred absolutnim ničem«. ¹⁰⁹ Heidegger v svoji razpravi: *Was ist Metaphysik*, trdi, da ima metafizika za svoj predmet »das Nichts«, da je ta Nichts prvotnejši ko goli »Nicht«. Tako se fenomenologija s pritegnitvijo nasprotujočih si eksistencialnih elementov Lutra, Kirkegaarda, Nietzscheja, Bergsona in Diltheya izgubi pri Heideggerju v »mistiko niča«.

II.

Od fenomenologije do tomistične ontologije.

Na podlagi predhodne razprave vidimo, da fenomenologija prehoda do predkantovske ontologije dejansko ni dosegla. Nastane vprašanje, ali je ta prehod vsaj načelno možen, ali ni morda celo načelno nemogoč. Vprašanje načelne možnosti je odvisno od vprašanja, ali negativni, z aristotelsko tomistično ontologijo nespravljivi elementi spadajo k bistvu fenomenologije ali ne. Če, potem brez njih niti o fenomenološki metodi ne moremo govoriti. Če pa niso bistveni,

¹⁰⁸ Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, 91. pravi, da je Heideggerjeva filozofija Sprung in die Mystik hinein, ne več znanost, marveč kosmisches Mysterium.

¹⁰⁹ Die Stellung des Menschen im Kosmos, 105 sl.

potem imamo še vedno za prehod na razpolago vsaj fenomenologijo kot metodo, če že ne kot celotni sistem. Potem je možno načeti in rešiti vprašanje prehoda iz fenomenoloških osnov filozofije do metafizike. Zato bomo v ta namen poskušali najprej podati fenomenologijo v njenem pristno fenomenološkem jedru brez apriorno-kritičnih predpostavk in primesi. Potem nam bo šele omogočeno najti v tem »očiščenem« jedru fenomenologije tudi bitno spoznavne temelje za morebitno ontologijo. Ti temelji, do katerih se bomo dokopali po metodi osnovnih tez tako očiščene fenomenologije, nam bodo podali tudi končni rezultat obravnavane težnje, priti od fenomenologije do ontologije. Ontologija se nam bo izkazala kot *«πρώτη φιλοσοφία»*, fenomenologija pa samo kot metoda.

1. Fenomenologija brez apriorno-kritičnih predpostavk.

Vse bistvene razlike med fenomenologijo in tomistično ontologijo so se nam končno skrčile v tri glavne teze. Prva je v ostankih imanentne spoznavne kritike, ki ji kaže pot Kant s svojo trditvijo, da sta prostor in čas apriorni nazorni formi, po katerih človek oblikuje svoj predmet. Druga je v postavki posebnega tretjega vmesnega sveta transcendentálnih idej. Tretja pa v omenjenem spoznavno-teoretičnem dualizmu.

Preden moremo odgovoriti na vprašanje, ali so te tri teze za fenomenologijo bistvene, moramo ugotoviti, katere teze so nedvomno bistvene, tako da ne potrebujejo zase nobenih posebnih dokazov. Med takšne teze spada predvsem fenomenološka »epohé«, izločitev (Einklammerung) vsega transcendentnega sveta. Dalje gotovo v notranji zvezi s to prvo postavko in zato enako bistveni postavki o intencionalno-predočevalnem značaju spoznavnih aktov, v katerih pa človek intuitivno dojema čista bistva kot predočevane predmete. S tem trojnim: Einklammerung — intencionalnost spoznanja in intuicija bistev, je fenomenologija kot čista apriorna znanost brez predpostavk (voraussetzungslos) konstituirana in ima kot taka splošno in nujno veljavnost, to, kar je Husserl hotel s fenomenologijo kot osnovno filozofijo doseči.

Ali je sedaj s tem bistvom fenomenologije postavka Kantove apriorne forme prostora in časa tako neposredno zvezana, da z njeno odstranitvijo fenomenologija neha biti fenomenologija, to je naše prvo vprašanje. Dejansko smo videli, da se ta teza kot Kantov predznak na fenomenologiji opaža malone skozi vse fenomenološke sisteme. Tudi zgodovinsko dejstvo je, v katerega pa se tu ne spuščamo, da je cela vrsta fenomenologov, ki izvirajo iz novokantovske filozofske miselnosti. Toda vse to je quaestio facti, nas zanima quaestio iuris, ali je Kantov apriorizem notranje sestavni del fenomenologije, tako da ta z njim stoji in pade. Zelo važno je, da to vprašanje dobro zastavimo, kajti ob Kantovem apriorizmu stoji metafizika že poldrugeto stoletje izločena iz okvira znanosti, zato tudi med fenomenologijo in ontologijo ni prehoda, ni mostu, ako bi ga morali zidati na fantom nekih praznih subjektivnih apriornih form. Če torej ta Kantov apriori ni bistvena vsebina za fenomenologijo, potem

imamo načelno možnost, da, celo verjetnost, da bo kak samostojen mislec končno vendarle našel spoznavno teoretično pot do filozofije bitja. Tu se torej nahajamo na terenu načelnega polaganja poti — ne od kantianizma — marveč od novejših sistemov do metafizike, ki so ji že za korak bližji, ki ta cilj zavestno zasledujejo, ob katerih pa je svet vendarle v zadnjem času onemelo osupnil, ker so se izgubili v »tragično eksistenco«. ¹¹⁰

Odgovor na to vprašanje je treba dati v nikalnem smislu. Fenomenologiji Kantov apriori ni bistven, ni nujen. Fenomenologija hoče biti sicer apriorna znanost, toda apriorna ostane bistvoglednost ob izločitvi eksistenčnega sveta, brez ozira na to, ali je nazorna forma časa in prostora v zaznavanju tudi sama apriori ali ne. Saj je tudi v smislu tomistične filozofije vse spoznavanje izhodno v svoji psihološki osnovi navezano na species sensibilis in ta seveda na prostor in čas, toda zato ni treba postavljati forme prostora in časa kot subjektivno formo a priori. Je še druga možnost, namreč da je ta forma a priori že v objektu, ki ga spoznavamo. Z drugimi besedami: ni treba iskati za premostitev subjekta in objekta predvsem apriornih spoznavno-teoretičnih prvin, marveč treba je bitnih ali ontičnih prvin. Saj je forma časa in prostora kot ontična prvina v predmetu a priori, t. j. pred kakršno koli človekovo zaznavo, neodvisno od izkustva, je v predmetih subjektu postavljena nujnost, da spoznava v teh formah in ne brez njih. Toda Tomaž A. tudi v subjektu daje utemeljitev za apriorne forme v ontičnih prvinah. Ta apriorna nujnost navezanosti našega uma na prostorno-časovne forme je njegova bitna sestavljenost iz duše in telesa. ¹¹¹

S tem smo dosegli dvoje. Prvič ohranili apriorni značaj časovno-prostorne nazornosti našega spoznanja. Drugič pa prenesli to nazornost iz zgolj psihološke na ontično podlago. Saj tudi tomizem priznava apriorne prvine spoznanja, toda le v toliko, v kolikor so te prvine obenem od našega spoznanja neodvisne, bitne prvine. Le na ta način je objektivnost našega spoznanja zavarovana; ne samo v smislu nekih, od uma neodvisnih, objektivnih bistev, marveč tudi v smislu od uma neodvisne eksistence. V nasprotnem primeru pa je naš um s svojimi apriornimi formami konstitutiven za svoj predmet, to se pravi, apriorna forma prostora in časa je tista, ki sestavlja končno tudi predmet našega spoznanja, namreč daje mu formo, to je aktualnost; v kolikor je torej materija = vsebina, ki prihaja od predmeta, in actu, je to odvisno od umske forme. A četudi je šla fenomenologija za korak dalje v smeri objektivizma nego Kant in priznava transcendentnim idejam objektivni, to je od razuma neodvisni značaj, je vendar ta objektivnost manjša nego je objektivnost transcendent-

¹¹⁰ Prim. Alfr. Delp. S. J., *Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers*, Freiburg i. Br., 1935.

¹¹¹ Prim. De ver. XXVI, 9 ad 3; cf. Hufnagel, *Intuition u. Erkenntnis nach Th. v. A.*, 205, 220 ss.; Gilson, *Le Thomisme. Introduction au système de St. Thomas d'Aquin*. Paris, 1923, 139. Cf. Stj. Zimmermann, *Ontol. noetički problem u evoluciji filozofije*, Rad jugosl. akad. znan. i umj., knj. 220, Zagreb, 1919, 110 sl.

nega sveta. Objektivnost idej je objektivnost čistega kajstva, ki je ločeno od bitka vprav zato, ker mu je apriori časa in prostora predmet tako konstitutiral, da je apriori izvestna samo kajstvena stran predmeta, dočim je njegova istinitostna stran dvomljiva. Istinitostna stran je v sami nazornosti tako rekoč izgubila, človek je ne more razbrati od nazorne kajstvene vsebine. Če je vsako kajstvo quasi-materia predmeta, potem je takšna ali drugačna njegova istinitost pač njegova quasi-forma. Dasi um to vsebino dobiva v prostoru in času iz »empirične fundacije«, je vendarle forma tega dojemanja že apriori konstitutirana v umu, to se pravi, forma, ki naj bi odgovarjala aktu ali dejanski istinitosti te vsebine, je na neki nejasni način zaobsežena v subjektu samem. Zato je nesigurna njena objektivnost, zato jo je treba postaviti v oklepaj. Tako imamo v tem fenomenološkem razmišljanju usodno zamenjavo bitnega reda z zgolj spoznavnim, objektivnega s subjektivnim. Čista bistva so ontološko gledana nestvari, ki so nastali na ta način, da imajo materijo (vsebino), sholastično bi rekli možnost ali potenco, iz objektivnega transcendentnega sveta, dočim imajo svojo formo, svoj akt ali existenco od subjekta, od transcendentalnega Jaza. V tej sklopitvi subjektivnih in objektivnih elementov v nove, vmesne forme, v novi vmesni tretji svet, kot spojino transcendentnega in imanentnega sveta, se kaže teženje po realnem, ne zgolj intencionalnem istovetenju ali skladju (adaequatio) med umom in stvarjo. Tako izginja ena izmed osrednjih postavk fenomenologije: intencionalnost našega spoznanja. Kakor hitro je namreč predmet intencionalnega akta vsaj delno v svoji biti konstitutiran od akta samega, potem spoznavni akt ni več goli intencionalni predočevalec predmeta, marveč obenem že tudi njegov bitni ustvarjalec. S tem pa pade teza o čisto intencionalnem značaju našega spoznanja.

Nujna posledica takšnega realnega istovetenja med umom in stvarjo je potem tudi mnenje, da je prava istinitost dojemljiva samo v realni združitvi spoznavnega deja s spoznanim predmetom, in končno, da resnica ni skladje med umom in stvarjo, marveč identičnost stvari same s seboj in da ta identičnost stvari same s seboj kot zgolj ontološki pojem dobi značaj logične resničnosti.

Z ugotovitvijo, da takšen apriorizem eo ipso podira osrednjo postavko fenomenologije, intencionalnost našega spoznanja, smo najbolje doprinesli dokaz za trditev, da ostanki Kantovega apriorizma fenomenologiji niso bistveni, pa četudi se večina fenomenologov do danes dejansko še ni mogla ločiti od njega. S tem pa je obenem povedano, da imamo v tem iskati vzrok tudi za oni transcendentalni vmesni svet, ki ga sicer Husserl noče pojmiti v Platonovem realističnem smislu, ki pa je po Reyerju vendarle hipostaziran in ki končno nič drugega ni kakor Bolzanov transcendentalizem. Da je tak transcendentalizem s tomizmom nespravljiv, tega ni treba posebej na tem mestu dokazovati. Saj je to poglavje v tomistični literaturi našlo že obširne obdelave.¹¹² Saj le na ta način, ako je spo-

¹¹² Prim. Ušeničnik. Uvod I. 308 sl.

znavajoč subjekt sam vsaj delno konstitutiven tudi za objekt, lahko govorimo o nekem novem svetu idej, ki so dvignjene ven iz svojih realnih fundacij. To dviganje (ideacija) bistev iz njihove realne fundacije se nič drugega ne pravi kakor konstituiranje objekta s strani subjekta. Da so tu v resnici subjektivni elementi primešani objektivnemu svetu, se vidi iz tega, ker teh čistih idej tudi po mnenju fenomenologov samih v svetu istinitosti dejansko ni. Ta čista bistva tvorijo bitno, ontično kraljestvo zase. Na to je kaj lahko odgovoriti: ako teh bistev v transcendentnem svetu ni, potem so kvečjemu v zgolj subjektivnem, t. j. v našem umu. Tretje možnosti, nekega vmesnega transcendentalnega sveta, ki naj bi imel svojevrstno realnost, ni. Zanj ni dokazov. Ni, ker vse, kar je realno v pravem pomenu besede, je v transcendentnem svetu stvari samih na sebi, bodisi da dejansko bivajo (reale actuale) ali samo v možnosti (reale potentiale). Vse drugo so samo abstrakcije, ki jih naš um napravi na podlagi tega realnega sveta. Toda te abstrakcije ali te gole možnosti posamostaliti in jih pojmovati nalik realnim bitjem, se ne pravi »odkrivati«¹¹³ nov svet realnosti, marveč tvoriti v svojem umu čisto umska bitja, ki imajo v svetu realnosti kvečjemu realno podlago.

Ker je torej transcendentalni svet idej v fenomenologiji le posledica Kantovega apriorizma in ker smo videli, da ta apriorizem ni bistven za fenomenologijo, sledi, da tudi ta transcendentalni svet idej ni bistven za fenomenološko »epohé«.

A tudi neposredno moremo dokazati, da je fenomenologija brez transcendentalnih idej v orisanem smislu možna. Ta vmesni svet idej je Husserlu in z njim drugim fenomenologom potreben zato, da morejo v njem intuitivno dojemati svet, brez ozira na vprašanje njegove istinitosti, da morejo tako ustanoviti apriorno in zato splošno veljavno znanost o bistvu sveta. Toda, ali nismo videli, da možnost slične Einklammerung in v njenem okviru izvršene intuicije bistev brez ozira na njihovo eksistenco postavlja tudi Tomaž A.? In kaj služi Tomažu kot ontološki temelj za takšno abstrakcijo? Edino realna distinkcija med esse in essentia, med bistvom in bitkom v stvareh. Da mu je ta distinkcija res edini temelj za omenjeno Einklammerung, vidimo iz konteksta. Tam govori o realni distinkciji med bistvom in bitkom. Kot dokaz za to trditev pa navaja dejstvo te abstrakcije, ko človek lahko misli samo na bistvo brez ozira na bitek, dejstvo fenomenološke Einklammerung. Tu se nočemo spuščati v vprašanje, ali je Tomaž res videl realno distinkcijo tudi med aktualnim bistvom in bitkom, t. j. v dejansko bivajočih stvareh realno razliko med obema bitnima počeloma, ali samo umsko s popolno podlago v stvareh. Ta kontraverza v sholastični filozofiji ne spada v naš okvir, vendar glede na naše vprašanje moramo reči, da stoji fenomenologiji potemtakem strogo tomistično pojmovanje realne razlike med bistvom in bitkom mnogo bliže nego suarezijansko pojmovanje.¹¹³ Tudi tu bi mnenje o realni razliki med bistvom in bitkom

¹¹³ Kakor je sploh vedno vidneje opazati, da je strogi tomizem v tekmi z moderno filozofijo v marsičem na boljšem nego suarezijanska smer sholastične filozofije.

v dejansko bivajočih stvareh mnogo bolje obrazložilo in zadostilo fenomenološki zahtevi po Einklammerung in zrenju čistih bistev nego stališče zgolj umske razlike med obema bitnima počeloma. Obstaja sicer še kljub temu velika razlika med tomistično distinkcijo bistva in bitka na eni in med fenomenološkim razlikovanjem transcendentálnih bistev od transcendentne eksistence na drugi strani. Tomizem namreč tu ne loči v celoti konstituiranih bitij (subiectum + forma) v dva različna svetova, marveč loči samo med dvema realno različnima sestavnima počeloma bitja, ki pa tvorita v medsebojni združitvi kot quasimateria in quasiforma eno realno bitje. Bistvo in bitek kot počeli enega in istega realnega bitja torej sploh nista »bitji« (ens quod), marveč samo principium, quo ens constituitur. Torej tudi tomistična abstrakcija bistva od eksistence in intuicija bistva brez eksistence pomeni intencijo uma na predmet, ki je obenem realno združen z eksistenco. Tako je že zgolj ontološko položen drug temelj za dojetje eksistence nego pri fenomenološki ideaciji bistev, ki niso samo realno različna od eksistence kot bitnega sopočela, marveč tudi realno ločena od njega in tako posamostaljena v samostojna bitja. A tu je treba poudariti, da je tudi fenomenologiji končno zadnji ontološki temelj omenjene Einklammerung predvsem razlika med bistvom in bitkom. Saj se izrecno nanjo sklicujejo, a razlika je zopet le bolj v spoznavnoteoretičnih postavkah. Te pa so posledica ravnokar obravnavanega Kantovega apriorizma; apriorizma, kjer um objekt ustvarja in ne predpostavlja; apriorizma, ki ima teženje bitne principe: id quo — posamostaliti in jih postaviti kot samostojni predmet mišljenja poleg, dà, celo pred pravim bitjem (id quod est). Zato torej tudi transcendentálne ideje kot tretje bitno kraljestvo s polnim pravom omejimo na tomistično distinkcijo med bistvom in bitkom kot dvema bitnima počeloma (id quo), iz katerih sestoji pravo bitje (id quod) kot edini pravi predmet spoznanja in ontologije.

S to omejitvijo fenomenološke redukcije na enostavno tomistično distinkcijo med bistvom in bitkom je seveda fenomenologija kot celotni filozofski sistem precej modificirana, ni pa bistveno spremenjena, marveč samo »očiščena« tujih primesi. Tako nam fenomenologija vendarle vsaj kot metoda v svojem jedru ostane nedotaknjena. To smo smeli tem bolj storiti, ako pomislimo, da je Heidegger Husserlovo fenomenologijo mnogo bolj okrnil, ko ji niti distinkcije med bistvom in bitkom ni ohranil, marveč je oboje enostavno istovetil, a je še kljub temu videl v fenomenologiji osnovno metodo vsega filozofiranja in je kot tak tudi pravi fenomenolog. Ta Kantov apriorizem v fenomenologiji tem bolj upravičeno zavračamo tudi iz zgodovinskih razlogov, saj si je prav fenomenologija stavila kot svojo zgodovinsko nalogo (Scheler s ustanovitvijo materialne vrednostne etike v nasprotju do Kantove zgolj formalistične), upreti se Kantovemu formalizmu in z njim apriorizmu.

Ostane nam še tretja, najusodnejša razlika med fenomenologijo in tomizmom. To je spoznavno-teoretični dualizem v dojetanju bistva in bitka. Sicer smo pri eksistencialni ontologiji to potezo

prikazali kot neko razvojno posledico iz Husserlove lastne intucijske teorije, vendar na podlagi ugotovitev, ki smo jih pravkar pribili, vidimo, da tudi ta poteza fenomenologiji ni bistvena in ne nujno z njo povezana. Ta spoznavno-teoretični dualizem je namreč izključno posledica ravnokar naštetih, iz Kantovega apriorizma izvirajočih in zato za fenomenologijo nebitvenih sestavin.

Predvsem je ta dualizem v ozki zvezi z izključnim poudarjanjem nazornosti kot apriornega pogoja za intuitivno dojetje čistih bistev. Ni zahteva nazornosti za intucijo bistva tista, ki ima za posledico ta dualizem, marveč trditev, da je ta nazornost umu apriorno dana v neki formi. Nazornost zahteva za mišljenje tudi tomizem. Toda če je forma, ki to izkustveno dano nazorno vsebino oblikuje, apriori v umu, ne v predmetu, potem nam predmetni svet, intencionalno predstavljen, nudi res izključno le kajstva = vsebine; nikoli tudi takšne ali drugačne aktualnosti ali istinitosti, kajti vsaka istinitost objekta predstavlja — kakor smo že rekli — njegovo quasi-formo. Za dojetje te quasi-forme, ki je nevsebinska in nepredmetna, je potem takem res treba posebnega deja, ki ne more biti več umski = predočevalen, marveč nagonski. Kakor hitro pa Kantov apriori črtamo, pade tudi ta posledica. Morda bi kdo rekel, da tudi tomizem v nauku o univerzalijah govori, da je modus quo spoznavanja, t. j. prav neka forma ali način univerzalij vedno odvisen od razuma. Zakaj potem tam ne pridemo do istega spoznavno-teoretičnega dualizma? Odgovor je v dvojem.

Prvič je sicer res, da je tudi po Tomažu umu apriorno dana zmožnost stvari spoznavati na način, kakor se v resnici ne nahajajo (modus universalitatis); in da je ta apriorno dana zmožnost naravnana že po svojem ontološkem temelju, ki je v združitvi duše s telesom v eno naravo; ne priznava pa Tomaž v umu nobene posebne apriorne forme, ki bi igrala vlogo nekega deja, kakor to vsaj nejasno izpovedujejo vsi pokantovski aprioristi. Dej, ki oblikuje vsebino in ji daje značaj takšne ali drugačne aktualnosti, mora biti v predmetu samem. Tu je izražen osnovni tomistični spoznavno-teoretični zakon: vsaka stvar je spoznatna samo toliko, kolikor ima svojo formo in svoj dej; in še točneje: v kolikor ima svojo formo, ki ji daje dejansko bit.¹¹⁴ Forma, ki igra vlogo deja, ki vsebino udejstvuje, t. j. ji daje določeno stopnjo bitnosti, je torej po tomističnem nauku v predmetu samem in ne v subjektu.

Drugič pa moramo reči, da um univerzalij ne dviga iz njihovih realnih fundacij, zato je možno z bistvom vred dojeti tudi eksistenco, dočim fenomenološka ideacija bistvo dvigne iz njegove transcendentne fundacije in ga prestavi v posebni transcendentni svet tako, da za dojetje transcendentnega sveta potrebuje posebni nepredočevalni nagonski akt. Konstituiranje tega transcendentnega

¹¹⁴ Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu. S. Th. I., 87. 1; cf. De ver. II. 4 ad 7.; Actu pa je stvar vprav po formi: »... per formam, per quam habet esse actu« torej spoznavamo (IX Meth.; In Boet. De Trin. IV. 2). Zato je Tomažu tudi »forma... omnis cognitionis principium«. De pot. IV, 1 ad 7.

smesnega sveta pa se nam je izkazalo že prej kot posledica Kantovega apriorizma, torej tudi ta spoznavno-teoretični dualizem zavrnamo kot nebitven, tuj element v fenomenologiji.

2. Ontični in ontološki temelji za prehod.

Ostane nam vprav tu vprašanje, kako se temu spoznavno-teoretičnemu dualizmu izogniti. Ako nobena izmed glavnih razlik med tomizmom in fenomenologijo ni bistvena za fenomenologijo in smo jih zato mogli črtati, potem smo s tem že tudi povedali, da je fenomenologiji — ne sicer v kakšni dejansko historični, marveč v tako očiščeni obliki — pot do ontologije vsaj načelno možna. Treba je torej sedaj tudi pozitivno pokazati, katere so ontične in spoznavno-teoretične podlage za ta prehod. Namesto spoznavno-teoretične podlage rečemo z boljšim smislom ontološke, ker izraz onto-loški itak že pove, da je to miselna ali spoznavna razlaga bitja (on + logos). Izraz ontološki pove torej v jedru isto kakor izraz spoznavno-teoretični in to celo bolje. Zakaj? Ker izraz spoznavno-teoretični se rabi vedno v nasprotju do ontološkega ali bitnega, kakor da bi »spoznavno« ne bilo obenem bitno. Vsaka logična ali spoznavna stvar je namreč najprej bitna = ontična in šele potem tudi spoznavna ali logična. Torej je stvarno pravilneje rabiti namesto običajnega izraza ontologično izraz bitno = ontično, za izraz spoznavno-teoretično pa izraz ontološko. To je tudi mnogo bolj v duhu Tomaževe bitne filozofije, ki sploh ne pozna spoznavne teorije kot nekaj, kar je poleg ali celo proti filozofiji bitja. Ta metodična opomba je potrebna na tem mestu zato, ker nam obenem služi kot smernica.

Prvi bitni ali ontični temelj, ki ga ima fenomenologija v svoji metodi na razpolago, je njen transcendentalni jaz. Trdimo, da ga ima v svoji metodi, ne v sistemu, kajti v svojem sistemu temu jazu odreka realnost v pomenu prave istinitosti, mu jo stavi v oklepaj. Toda če je oklepaj kje v fenomenologiji zgolj metodičnega značaja in kot tak v svojem jedru že vključuje realizem in pravo ontologijo, kakor dobro pravita o fenomenologiji Feuling in Koyre,¹¹⁵ potem velja to o realnosti našega lastnega jaza. Kakor je fenomenologiji izhodišče in središče vsega spoznanja v noemi, vsebini — smislu lastnega spoznavnega deja, v katerem intuitivno zre ves predmetni svet, tako je nehote ta akt tudi izhodišče k pravi bitni filozofiji, to je k spoznavanju transcendentnega sveta. Videli smo namreč, da je vsebina-smisel spoznavnega akta najpopolnejša danost, prava samodanost, ki jo dojemamo v neposrednem doživetju refleksije, to je ob popolnem realnem sovpadanju akta z objektom. Kljub vsej tej neposredni danosti akta v njegovi konkretni vsebinski polnosti pa postavi Husserl njegovo realnost v oklepaj. Ali je to pravilno? Ne! Niti možno ni. Tu je storil Husserl nekaj, kar ni samo logično, marveč tudi psihološko nemogoče. Ker pa pomeni »psihološko« tu duševno »bitnost«, moramo reči: ta oklepaj je ontično in ontologično nemogoč. Zato je ta oklepaj gola fenomenološka fikcija. Fikcija

¹¹⁵ Gl. La Phénoménologie, 33, 71.

pa nikoli ne more biti osnova za celo vedo, kvečjemu v nekem smislu metodični vidik, kakor to vidimo v matematičnih vedah. To so dobro čutili poznejši fenomenologi: Scheler, Heidegger (Hildebrand) in dr., ki so prav v tej prvi neposredni utelešeni danosti videli migljaj za teorijo eksistencialnega dojemanja transcendentnega sveta.

Res je sicer, da jaz ne spoznava samega sebe neposredno v svojem bistvu, marveč le v svojem aktu. A še v svojem aktu subjekt spoznava sebe primarno samo v vsebini-smislu (tomistično *species sensibilis in intelligibilis*) in šele sekundarno tudi v tem aktu kot duševni realnosti sami. Subjekt primarno spoznava samega sebe v aktu, v kolikor ima akt relacijo do objekta, kar fenomenologi imenujejo *noema*, tomisti pa *actus obiective spectatus*. Šele sekundarno tudi v aktu, v kolikor ima relacijo do subjekta samega, kar fenomenologi imenujejo *noesis*, tomisti pa *actus subiective spectatus*. Primarno se spoznava subjekt v svojem aktu le v toliko, v kolikor mu je akt imanentno pričujoč z neko vsebino, z nekim kajstvom, šele sekundarno tudi, v kolikor je ta akt eksistencija te vsebine ali bistva. Toda ta razlika ne pove časovne in realne zaporednosti, marveč samo logično abstraktivno. Logično v tem pomenu, ker je akt brez neke vsebine sploh spoznavno nemogoč, ga za nas enostavno ni. Torej je za nas logično vsebina pogoj za eksistenco akta. Ontično pa velja tudi obratno, da vsebine akta ni brez njegove eksistence; ontično in *ordine naturae* sta oba kot realna soprinčipa bitja (tu akta) istočasno in enako potrebna. Toda *ordo cognitionis* v subjektu zahteva — tomistično govorjeno — vedno neko nadomestno *species intelligibilis*, ker nimamo neposrednega spoznanja bistev v samih sebi, zato pravimo, da subjekt primarno spozna sebe v vsebini svojega akta, ne pa v njegovi eksistenci kot taki.¹¹⁶

Toda s to distinkcijo še nikakor ni povedano, da moremo postaviti realnost akta in s tem realnost jaza samo tudi v oklepaj, to je, tako abstrahirati, da ostane njena realnost in *suspensio*. To je pravo protinaravno dejanje, Husserl je to dobro čutil, ko je imenoval svojo epohé protinaravno. Saj nam je prav ta distinkcija pokazala obenem nedvomno, da bi tudi góle vsebine-smisla ne bilo na aktu, marveč bi izginila takoj vprazen nič, ako bi si mislili njegovo eksistenco v resnici postavljeno v oklepaj ali izloženo. Da je temu tako, ni treba posebej dokazov. Dokaz nam je zopet fenomenološka analiza tega akta sama. Ta analiza nam je namreč povedala, da človek tu z reflektivno silo svojega uma neposredno ali intuitivno zre vsebino-smisel predočevalnega deja in v njem predočevane predmete. Pri tem fenomenologi, kakor smo videli, skrbno poudarjajo, da vsebina-smisel akta nikoli ni in ne more biti predmet kakšne refleksije, z drugimi besedami, da je v tej refleksiji, v kateri zremo smisle predočevalnih dejev, akt refleksije = predočevalni akt. To se pravi: *esse* = *percipi*, tu pa je izločitev eksistence naravnost protislovna, ker se s tem tudi golo bistvo = *percipi* razblini v nič.

¹¹⁶ Gl. Rolland-Gosselin, *Peut-on parler d'intuition...*, l. c. 724.

Stojimo pred fenomenom, ki je obenem enako neposredni noumenon. Ta esse = percipi pa ni nič drugega kakor tomistična popolna refleksija, reflexio completa.¹¹⁷ Ta popolna refleksija je torej tisti spoznavni činitelj, ki nam neposredno bitno danost, naš lastni jaz v svojih imanentnih dejih napravi obenem kot nad vsak dvom izvestno danost. Iz prve danosti prvo izvestnost in s tem ontično in ontološko podlago za zgradbo prave ontologije.¹¹⁸ Fenomenološka refleksija nam torej nudi poleg neposredne intuicije čistih bistev obenem prvo izvestnost, ki se nanaša na pravo realnost. S tem smo sicer še vedno v zgolj imanentnem svetu, vendar smo dobili za prehod od subjekta do objekta v prvi istinitosti, izpričani v popolni refleksiji, podlago za nadaljnji prehod do ontologije.

1. Z neposredno izvestnostjo prve realnosti smo dobili neobhodno podlago za most od subjekta do objekta. Nemogoče, naravnost iluzorno je početje, v katerem bi kdo hotel v smislu neke fenomenologije iz sveta golih veljavnosti in možnosti priti do sveta prave istinitosti. To bi se reklo, trditi v sklepu več, nego je v premisah dano. Če si kdo metodični dvom ali fenomenološko metodo tako predstavlja, temu je pot od fenomenologije do metafizike res za vedno zaprta. Le tako je mogoče dobiti pot do transcendentnega sveta, ako nam je prvi fenomen obenem tudi prva transcendenca. Le tako je možno dobiti most med subjektom in transcenco, ako se nam naš lastni subjekt sam izkaže kot prva izvestna transcendenca (v nasprotju do golega fenomena). Spoznavna kritika, ki se zapre v gole fenomene in noče v prvem neposredno danem fenomenu videti obenem prvega noumena, se je zaprla v zmotni circulus, v regressus in infinitum, ker kritika nikoli ne more zaključiti z metafiziko. Spoznavna kritika, ki ne začenja z noumenalno realnostjo, je jalova. Spoznavna kritika je možna šele na podlagi metafizičnih osnov. Samo transcendentna istinitost more tvoriti steber za most do druge transcendentne istinitosti.

Taki spoznavni kritiki pa, ki ji je prvi fenomen = prvi noumenon, lastni subjekt = prva transcendenca, sploh ni treba več iskati mostu med subjektom in objektom, saj se ji je njen subjekt izkazal kot prva in najizvestnejša, največja objektivnost.¹¹⁹ Treba mu je torej samo še raziskati razmerje med »objektom« in objektom. Taki spoznavni kritiki, ki ji je lastni subjekt obenem prva transcendenca, prav za prav ni treba več iskati mostu med subjektom in transcenco, ampak samo med »transcenco« in transcenco; med

¹¹⁷ Pojem refleksije ni samo v sholastični rabi, marveč enako tudi pri fenomenologih. Prim. Husserl, L. U. II. passim. Intuicijo bistva večkrat istovetijo z »refleksijo«, Cf. Husserl, Ideen, 144 passim.

¹¹⁸ Gl. Ušeničnik, De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis (posebni odtis iz Secundus Congressus Thom. internationalis Romae 1936) in Uvod I. 72 sl. Da je ta nazor res prava interpretacija Tomaža A., k temu gl. še J. Horst S. J., The ultimate criterion and motive of truth and St. Thomas, De veritate. qu. I. a 9 (Secundus Congr. Thom. intern. Romae 1936).

¹¹⁹ Tu vidimo, da je v Heideggerjevem modusu človeškega bivanja kot »biti v svetu in pri svetu« globokomno izraženo zdravo jedro prvega osnovnega temelja metafizike.

posameznimi kategorijami ali fenomenološko »regioni« transcendentnih bitij. Ker pa je princip transcendentnega sveta kot dinamičnega reda vesoljstva princip vzročnosti kot dinamični zadostni razlog, zato je s tem tudi povedano, na kateri podlagi bo prava spoznavna kritika gradila most med transcendenco in transcendentno. To niso formalno-statični bitni in spoznavni principi, ampak materialno dinamični, to je načelo vzročnosti v celoti, to je s tvorno, formalno-materialno in finalno, predvsem pa s tvorno vzročnostjo.

Da je načelo vzročnosti za utemeljitev dinamičnega bitnega reda potrebno, smo ugotovili že v prvem delu, kjer smo ob analizi bistvogledne ontologije trčili na neizogibno potrebo načela vzročnosti. Posebej je treba poudariti neizogibno potrebo tega načela za utemeljitev tiste transcendentne istinitosti, ki je izven našega subjekta, ki je torej ne moremo dojeti na intuitivni način (*esse* = *percipi*), marveč samo posredno. Ako tu ne posreduje načelo vzročnosti, ki nam kot ontično spoznavna baza služi za sklepanje, ki je potrebno za umsko dognano razliko med golimi pojavi in pravo istinitostjo, potem nam v tej točki preostane samo še dvoje: ali enostavni agnosticizem ali pa se moramo zateči k teoriji zgolj iracionalnega, volitivnega ali eksistencialnega dojetanja realnosti, ki ni nič drugega ko neposredno dojetanje realnosti, kot nagonski nadomestek za umsko intuicijo neposredne istinitosti, v kateri je *esse* = *percipi*. Ne zadostuje torej samo izvestnost prve transcendence za most do druge transcendence (kakor je to trdil Heidegger), treba je tudi resničnega prehoda, poti čez ta most. Nastane torej vprašanje, kako utemeljiti to načelo, ki je za umsko utemeljitev posredno dane transcendence neobhodno potrebno. Odgovor se glasi: načelo vzročnosti kot neobhodno potrebno podlago za umsko utemeljitev transcendentne realnosti nam nudi zopet prva, v neposredni refleksiji dognana istinitost našega lastnega jaza sama.

2. S prvo istinitostjo ne dobimo samo prve izvestno dognane transcendence, marveč tudi prva načela bitja in mišljenja, ki jih vsaka transcendentna istinitost v sebi vključuje. In kakor nas je do izvestnosti prve istinitosti vodila fenomenološka metoda, isto tako nas ta metoda vodi do odkritja prvih splošnih načel v tej konkretni individualni istinitosti. Po splošnem zakonu, ki je fenomenologiji in tomizmu skupen, duh v konkretnih danostih zre najprej splošno bistvo, v konkretnih pojavih in izpremembah splošno zakonitost, ki je bitna podlaga teh izprememb. Tako torej tudi ob refleksiji na doživljaje lastnega jaza um v moči iste refleksije ugotavlja ne samo formalno-statična bitna načela, marveč tudi dinamične odnose. Misel je moja, je od mene, izgine, če jaz hočem; če hočem misliti, iztegniti roko, hoditi itd., potem res mislim, iztegnem roko itd.; če tega nočem, potem res ne mislim itd.; tudi če me kdo silí, da mislim, ako nočem, ne mislim. Drugače je z roko: Če je jaz nočem iztegniti, mi jo morda kdo drug iztegne, kakor koli pa je, um vidi v neposredni refleksiji odvisnost enega akta od drugega; in še več: da se roka ne giblje sama od sebe, ako se giblje, da ima vsaka izprememba, ki jo na sebi doživljam, svoj vzrok. Še več, da si izpre-

membe brez vzroka sploh misliti ne morem, da iz nič ni nič itd. To se pa že pravi spoznati: vsaka stvar, ki nastane, mora imeti svoj vzrok. Um v neposredni refleksiji ob prvi izvestnosti razbere, izgovarja načelo vzročnosti.

3. Na tej prvi in neposredni izvestni istinitosti nam je možno razbrati nekatere ontične in ontološke zakonitosti bitja, ki veljajo o bitju vobče, ne samo o tej ali oni vrsti, tudi o tako imenovanem zunanjem svetu. Treba je seveda že vnaprej poudariti, da ob realnosti lastnega jaza in njegovih doživljajev gre za prave bitno-ontične realnosti; za objektivne, ne zgolj »subjektivne« istinitosti, dà, za pravo transcendentno realnost v nasprotju do zgolj fenomenalne. Torej imanentna realnost našega subjekta, ki nam je kot realnost v svojih aktih neposredno dana, predstavlja že sama na sebi celi region, po fenomenološki redukciji v oklepaj postavljene, istinitosti. V tej luči se nam torej naše izhodišče izkaže kot izrazito ontološko, ne spoznavno-teoretično. Izhodišče za utemeljitev ontologije je torej tukaj ipso facto samo že od početka ontološko. Prva takšna zakonitost, ki se nam je ob izvestnosti lastnega jaza kot prve istinitosti razkrila, je v posebnem bitnem razmerju med bistvom in bitkom in njeni danosti našemu umu. Umu neposredno dan akt je sestavljen iz dveh bitnih počel: iz objektivne vsebine in iz subjektivne dejavnosti = duševne realnosti akta samega.

Oba elementa sta vsak zase nepopolna. Duševni dej kot bitje¹²⁰ ni ne gola vsebina, ne gola dejavnost brez vsebine. Oba skupaj šele sestavljata dej kot posebno realnost, kot posebno bitje. Z drugimi besedami: vsak duševni akt sestoji kot realnost iz dveh bitnih počel, iz nekega bistva v najširšem pomenu in iz bitka, to je eksistence, ki temu bistvu daje značaj »istinitega«. Kar pa smo sedaj ugotovili o duševnem aktu kot realnosti, velja apriori o vsakem bitju, razen o tistem, v katerem bi bila oba bitna principa popolnoma identična, tako da niti prave umske razlike ne bi mogli delati med njima.

Če je tako, potem moremo tu postaviti načelno tezo, da je vsako bitje samo toliko spoznatno, v kolikor vključuje obe svoji sestavni počeli: bistvo in bitek.

Dokaz zanjo nam nudi sledeč silogizem:

Vsako bitje je spoznatno le v toliko, v kolikor je bitje.

Ni pa bitja brez bistva in bitka.

Torej tudi bitje ni spoznatno brez njegovega bistva in bitka.

Zgornja premisa ni nič drugega nego teza o transcendentalni resnici bitja: *ens et verum convertuntur*, teza, ki jo poudarjajo z emfazo vsi pravi fenomenologi, kajti če ni bitje = spoznatno, potem se ruši zgradba fenomenologije. Saj fenomenologiji je prav zato vesoljni svet čistih fenomenov spoznat, ker ji je vsako bitje že kot tako fajnomenon = svetlo = vidno = vidno razumu = spoznatno.

¹²⁰ Dej sicer kot *accidens* ni bitje v pravem pomenu besede, ampak bolj *ens entis*, toda za to razliko nam tu ne gre, gre nam za dejstvo, duševne realnosti brez ozira na to, ali je ta realnost substanca ali je *accidens*. Tega metodično za enkrat še niti ugotoviti nismo mogli.

Bitje ima torej transcendentalno relacijo do razuma, ker ta relacija obsega vsa bitja, transcendir vse vrste. Ta relacija je obenem bistvena, to se pravi, ne pripada bitju samo slučajno, zaradi kakšnih drugotnih razlogov, marveč v bistvu bitja je razlog za spoznatnost. Z enostavnim dejstvom, da je bitje bitje in ne prazen nič, ima že v sebi zadosten razlog za to, da je lahko predmet kakšnega uma. Ta relacija sicer ni realna, ker potem bi bitje po svojem bistvu pomenjalo relativen pojem, a to ni. Bitje je kot bitje absolutum, zato so sholastiki to transcendentalno relacijo imenovali *relatio secundum dici*, v zgolj analognem povednem smislu. Obratno pa tej transcendentalni relaciji na strani objekta odgovarja tudi transcendentalna relacija spoznavajočega subjekta v razmerju do bitja kot takega. Z drugimi besedami: adekvatni objekt našega uma je bitje kot tako, to se pravi, vsako bitje vsaj toliko, v kolikor je bitje. Ta relacija pa ni zgolj povedna, marveč realna, ker je razum po svojem bistvu relativen, odnosen do predmeta. Ako ne bi bil tak, ne bi bil razum. S to zgornjo premiso o transcendentalnem odnosu med razumom in bitjem in obratno je potem takem v kali odklonjen vsak agnosticizem. Ker pa se v tej tezi fenomenologija s tomizmom strinja, imamo z njo nedvomno izkazan nov ontično-ontološki temelj za prehod do filozofije bitja.

Težava se začenja šele v spodnji premisi, kjer gre za točnejše pojmovanje tega, kaj je prav za prav bitje. Tu je imel Heidegger prav, ko je zahteval kot fundamentalno analizo vsake prave ontologije, analizo bitja samega. Pojem bitja je v moderni filozofiji izgubil svoj prvotni pomen. Zato ni čudno, da moderna filozofija tudi prave filozofije bitja ne pozna več. Aristotelsko tomistični filozofiji je bitje v pravem pomenu besede samo konkretno ali individualno bivajoče bitje, to je bitje z določenim bistvom in bitkom. Vse drugo, kar se tudi na kak način imenuje bitje, nosi to ime samo v toliko, v kolikor ima zvezo s tem edino pravim realnim bitjem, tako se imenuje bitje tudi to, kar je sicer v realnem redu, a še nima dejanske eksistence, je samo možno. Ontično je tako bitje *gola essentia*, bistvo, ki mu še bitek kot dej ni realno pridružen. Z drugimi besedami, tu imamo bistvo kot bitni princip brez bitka kot bitnega soprincipa, s katerim šele tvori pravo bitje. Zato je tako, zgolj možno bistvo bitje le v toliko, v kolikor naš razum »konotira« tudi njegovo možno zvezo z bitkom. Isto velja v še večji meri o bitjih, ki sploh niso realno možna, ki spadajo v zgolj logični red, in o čisto umskih bitjih, ki so sama v sebi sploh prazen nič, ali celo protislovje, a jih naš razum pojmuje nalik bitju. Vsaka taka umska fikcija pa je pojmovana nalik bitju samo v toliko, v kolikor um tako pojmovanemu kajstvu (n. pr.: kajstvu štiriočlat trikotnik) pripisuje vsaj možno zvezo z nekim bitkom bodisi štirikotnikom ali trikotnikom. Brez tega odnosa do nekega bitka takšna fikcija niti *ens rationis* ni več, je sploh že pojmovno nemogućna. Ontično torej v smislu tomizma nobenega bitja niti po svojem bistvu ni brez odnosa do njegovega bitka ali deja. Ker pa je dej isto kar forma in bistvo v sličnem razmerju do eksistence, kakor materija do forme, zato smo rekli, da je bitek forma, bistvo

pa materija bitja.¹²¹ Celotno bitje torej obsega materijo in formo. Gola vsebina je kajstvo — vsebina brez vsake zveze z bitkom, je prazen nič. Ako je ta zveza v realni združitvi (suarezijanci bi rekli realni identiteti) obeh počel, imamo aktualno bivajoče bitje, ako je realna zdrdžitev samo možna, imamo realno možno bitje. Ako pa niti možna ni, mora biti vsaj nalik taki možnosti pojmovana, da dobimo umsko bitje. Druga skrajnost pa je bitje, pri katerem je popolna realna in umska identiteta med bistvom in bitkom, absolutno nujno bitje: Tukaj ne moremo govoriti več o nobeni pravi sestavi.

Tako stojimo pred dvojno obliko tomističnega pojmovanja o ontični konstituciji bitja: razmerja med dejem in možnostjo in razmerja med formo in materijo. Ta čisto ontična zgradba bitja vključuje obenem njegovo ontološko ali bitno spoznavno konstrukcijo, ki ni nič drugega, kakor že prej naveden Tomažev aksiom, da je vsaka stvar spoznatna samo secundum quod est in actu. Dasi ima človek zmožnost abstrakcije, da lahko opazuje samo vsebino brez forme, golo bistvo brez eksistence, čisto možnost brez deja, vendar je ta abstrakcija le bolj zadeva akcenta. Ako bitja brez odgovarjajočega mu deja sploh ni, se tudi umu ne more nuditi brez tega deja. Kajti bitje je umu spoznatno le v toliko, v kolikor je bitje. Torej je bitje umu spoznavno dano vedno v celoti, z bistvom in bitkom, z možnostjo in dejem, z materijo in formo. Tudi če si um v svoji abstraktivni sili odmisli formo ali dej in zre v predmetu samo vsebino ali bistvo, vendar je odmišljena forma kot dej tudi v tem primeru vedno na neki način sozaznamovana. Predmet uma je vedno celo bitje, id quod, ki vključuje obe počeli, bistvo in bitek. Torej je tudi bitek enakopredmeten kakor vsebina ali bistvo, ki ga udejstvuje. Pa tudi če je kdaj bistvo v ospredju zanimanja, vendar je bitek vsaj in obliquo v bistvu sozaznamovan. Sozaznamovan je namreč vsaj v toliko, v kolikor bi bistvo brez vsakega odnosa do bitja tudi za naš um padlo v prazen nič. Tudi bistvo je predmet našega uma samo v kolikor je ens, to pa je samo v kolikor vključuje obenem bitno sopočelo, bitek; bistvo samo brez bitka še ni ens, ampak samo sestavno počelo bitja. To se najlepše vidi na primerih zgolj umskih bitij, katerih celo bistvo, vsa vsebina je edino v odnosu do realnega bitja, to je bitja, ki vključuje v sebi tudi bitek. Ako štirioglatemu trikotniku odvzamemo odnos do nekega realnega x-kotnika, izgine ta nesmisel tudi za naše fiktivno pojmovanje takoj v metafizičen nič. Če pa velja to celo tu, kjer je zveza med bistvom in bitkom najrahlejša, samo od uma ustvarjena, tembolj bo veljalo to o tistih bitjih, kjer je zveza med bistvom in bitkom mnogo ožja, dà, realna. Saj je tu vse bistvo naravnost potopljeno v bitek in obratno, bitek, ki je kot tak v nasprotju do bistva vsebinsko ničnostna činjenica (Veber), ni morda kakor kak neviden »rob« celotnega nazornega bistva, marveč prešinja celotno bistvo tako, da bi brez njega realnost bistva izginila.

¹²¹ Pojem forme in materije je tukaj zgolj naličen, ker v svojskem pomenu besede gre pojem forme in materije samo telesom. Zato je bitek in bistvo tukaj prav za prav samo quasi-forma in quasi-materia, kakor smo jo že zgoraj omenili.

Brez bitka ali vsaj zveze z njim bi torej tudi bistvo ne bilo več pričujoče kot predmet in obratno je v tako realiziranem nazornem bistvu tudi nenazorni bitek umu dan kot predmet. Um dojame tako istinito bitje v celoti. Da je um prisiljen v bistvu na neki način sozaznamovati tudi bitek in to tem bolj, čim popolnejša je zveza med bistvom in bitkom, da torej tu tudi ontični in ontološki red gresta vzporedno, vidimo najbolje na primeru Boga. V Bogu je zveza med bistvom in bitkom najpopolnejša, ker bistvo božje zahteva absolutno identiteto z bitkom, zato pa tudi v njem ne moremo misliti na bistvo, ne da bi že obenem vključevali tudi njegov bitek, ne samo in obliquo, marveč tudi in recto. S tem je tudi spodnja premisa dovolj dokazana, dokazana pa tudi ena izmed osnovnih tez tomistične ontologije.

To temeljno ontološko tezo tomizma torej lahko oblikujemo v enačbo: predmet = bitje = *essentia* + *existentia*. Med predmetom spoznanja in bitjem ni razlike.

Če je torej bitje človeškemu umu dano v vsem obsegu, je s tem tudi že povedano, da človek ne spoznava samo ene vrste bitja, marveč vse vrste. Pojem bitja, ki je predmet našega uma, je torej naličen. Ni omejen samo na eno vrsto, morda samo na vrsto odvisnih bitij, marveč obsega tudi neodvisna bitja; ne samo bitja v kategoriji časa in prostora, marveč bitje mu je možno tudi izven teh kategorij. To je tomistična teza o analogiji bitja, ki potèm takem v jedru nič drugega ni, nego druga oblika ontološke postavke, da je adekvatni predmet našega razuma bitje kot tako. Zato v tej luči tem bolj vidimo ontološko važnost te analogije. Zanikati analogijo bitja se pravi omejevati adekvatni predmet našega spoznanja na neko določeno vrsto bitij, postaviti za izhodišče ontologije princip agnosticizma. Čisto vseeno je, v kakšni smeri gre ta agnosticizem. Ali se omeji samo na končno ali neskončno bitje; ali ima za svoj predmet celo bitje določene kategorije ali pa samo delna sestavna počela vseh kategorij bitja. Agnosticizem, postavljen na pročelje ontologije v obliki zanikanja bitne analogije, je zanikanje prave metafizike bitja, pa četudi si tak mislec postavi za svojo načelno nalogo — poživitev metafizike.

Tu pa se fenomenologija bistveno loči od tomističnega pojmovanja. Njena zgradba transcendentnega sveta idej je v jedru posamostaljenje nesamostojnih sestavnih bitnih počel. Iz bistva, ki je *id quo* — napravi fenomenologija *id quod*, samostojno bitje. To posamostaljenje nesamostojnih bitnih principov ima dvojno posledico. Prvič so se na ta način bistva kot gola sopočela bitja naenkrat izpremenila v samostojna bitja, ločena od svojih bitkov. Drugič pa tudi tako preostali »izpraznjeni«¹ nevsebinski bitki niso več to, kar je bila prej celota, namreč *id quod*, pravo transcendentno bitje, marveč samo delno počelo, iz katerega sestoji pravo bitje. Tako je posamostaljen tudi ta bitni soprincip in iz prave transcendentne realnosti spremenjen v neko aprioristično, od subjekta sokonstruirano transcendentno bitnost. Tako posamostaljena kajstva so predmet čiste fenomenologije, tako posamostaljeni bitki pa predmet iz fenomenologije izvirajoče Heideggerjeve eksistencialne ontologije. Ne

prvi ne drugi ne dosežejo pravega, edino resničnega, neodvisno od našega uma bivajočega bitja. Tu se predmet spoznanja in bitje ne krijeta. Predmet spoznanja je omejen le na eno vrsto, točneje na eno sestavno bitno počelo, vse drugo je postavljeno v oklepaj. S tem je zanikano ontološko načelo analogije bitja in za izhodišče ontologije postavljeno neizpovedano načelo agnosticizma. Kajti če je v kakem filozofskem sistemu agnosticizem nevidno skrit, potem velja to o fenomenologiji. Skrit zato, ker smo videli, da ga v svojem osnovnem jedru izključuje in ker to tudi vedno poudarja. Pri tem pa vendarle analogijo bitja, ki ga raztegne z besedami na vsako bitnost, dejansko popolnoma odstrani, ko pravega bitja = id quod est prav za prav sploh ne prizna, ampak samo posamezne sestavne dele, id quo. Bolj stvarne negacije naličnosti bitja, to se pravi vsakega širšega med- in nadkategorialnega obsega bitja, sploh ne poznamo (razen v skrajnem skepticizmu).

Zdaj je tudi umljivo, zakaj Husserlova fenomenologija kot taka sploh ne poizkuša najti mostu iz transcendentnega sveta idej do transcendentnega sveta. Saj transcendentni svet je razblinila v transcendentalizem. Zdaj razumemo, zakaj eksistencialna ontologija vprašanje za tem mostom odklanja kot nepotrebno, saj je človek sam takle posamostaljen bitek, id quo, to je universale a parte rei.

Tak universale a parte rei je kajpada obenem bitno vse, ker je universale a parte rei; in spoznavno vse vključuje, ker je universale a parte rei. Universale, id quo je namreč samo to, kar je dejansko v umu nastalo, ker in ordine reali je samo id quod = individuale. Tako je sedaj umljiva Heideggerjeva enačba: v svetu biti = odprt biti = spoznan biti = v resnici biti.

Tomizem pa gre tudi tu neko srednjo pot med fenomenologijo in eksistencializmom. Spoznavni most od subjekta do realnih transcendentnih bistev je tomizmu potreben, s tem se strinja s fenomenologijo. Potrebo spoznavnega mostu od teh transcendentnih bistev dalje do transcendentnega bitka stvari pa zanika; v tem se strinja z eksistencializmom. Priznava potrebo mostu od subjekta do transcendentnega objekta zato, ker je spoznanje intencionalnega značaja in se zato transcendenca sama ne more nikoli neposredno v svoji živi resničnosti izkazati naši zavesti. Zanika potrebo novega prehoda od transcendentnih bistev do bitkov, ker mu to nista dva realno ločena bitna svetova, med katerima bi zijal prepad, marveč dve realni bitni počeli enega in istega bitja, ki se torej ontično in ontološko najmeta vedno kot ena in ista danost, na kateri um samo loči dva različna vidika. Enkrat vidi v njem samo to, »kaj je«, drugič samo to, »da je«. Čeprav je um pri tem zmožen oba vidika adekvatno ločiti, vendar je ta ločitev zgolj metodičnega značaja, zato smo tudi fenomenologiji z njeno Einklammerung prisodili kvečjemu značaj metode, nikakor pa ne osnovne filozofije. Osnovno človekovo zadržanje je tako, da se mu v tem »kaj je« vedno nudi tudi »je«; tako da se tudi »kaj« razblini v nič, ako »je« odpade.

Tu nastane vprašanje: če se nam bistvo nudi vedno v zvezi z bitkom, ali fenomenološko govorjeno »v svoji realni fundaciji«, kako

potem moremo razlikovati, kateri predmet je realno aktualen, kateri samo možen in kateri je samo fikcija našega uma? Težava prihaja od tod, ker tu nimamo več opraviti z imanentno realnostjo, kjer je esse = percipi, marveč s transcendentno, pri kateri smo navezani samo na intencionalno ali predočevalno danost predmetov. Tako stojimo tu pred priostrenim vprašanjem »mostu«. A tudi tu nas do prave izvestnosti vodi samo popolna refleksija. Ko se um v aktu spoznanja povrača sam vase, ne spozna samo lastnega akta, ampak tudi »proportionem eius ad obiectum.¹²² Dã, spoznanje tega razmerja med dejem in objektom je umu celo primarno, po svoji naravi prej dano nego spoznanje akta kot takega. To sledi iz zgoraj razvite zakonitosti, da človek sebe vedno spozna le v spoznavnih podobah, species, ki so medium quo spoznanja. Te species so torej nekako vrata, skozi katera um stopi v hram lastnega jaza. Brez njih bi mu tudi spoznanje samega sebe, refleksija bila nemožna. Te spoznavne species pa niso nič drugega kakor vsebine-smisli predočevanih predmetov, nič drugega torej kakor intencionalni odnos spoznavnega deja do objekta. Ta vsebina-smisel pa ima, kakor je tudi že ugotovljeno, bitno sestavino: materia + forma, pri čemer je materia vedno neko kajstvo v najširšem pomenu, dočim je forma ona nevsebinska činjenica objekta, brez katere bi tudi kajstvo samo padlo v prazen nič, namreč neki bitni dej. Ta forma ali dej v vsebini-smislu spoznavnega deja torej nudi vsakemu spoznavnemu deju posebno modaliteto. Um v refleksiji na ta smisel-vsebino svojega spoznavnega akta ne vidi samo kajstva, marveč vedno tudi razmerje tega kajstva do svojega deja ali forme, ki mu daje določeno stopnjo istinitosti. To razmerje se mu kaže zdaj kot razmerje realne združitve, to je aktualno realnega kajstva ali istinitega bitja, drugič samo v razmerju možne združitve med njima itd. Le v spoznanju tega razmerja med predmetno vsebino in predmetnim dejem te vsebine je predmet spoznan v vsej svoji realnosti kot bitje. To razmerje med kajstvom in njegovim dejem se v spoznanju javlja kot posebna modaliteta ali načinovna stran v nasprotju do zgolj vsebinske ali kvantitativne strani predmeta in odgovarjajoče mu vsebine-smisla v aktu spoznanja. Kajstvo ni kvantitativno nič večje, nič manjše, če dejansko biva ali če je samo možno. Je pa to kajstvo intenzivno v nasprotju do ekstenzivnega in načinovno drugačno, ako dejansko biva, in drugačno, ako je samo v možnosti. To zgolj načinovno, nevsebinsko ali nekoličinsko razliko na predmetu um v neposredni refleksiji na smisel-vsebino akta enako neposredno dojame. Um v refleksiji točno loči istinit predmet od neistinitega. V to svrhu nikakor ni treba postavljati teze o kakšnem posebnem načinovnem dojemanju eksistence v nasprotju do dojemanja gole možnosti ali celo kakšnega spoznavno-teoretičnega dualizma, ki zahteva posebne duševne zmožnosti za dojemanje čistih bistev na eni in posebnih zmožnosti za dojemanje istinitosti na drugi strani. Ista spoznavna sila uma spozna v intencionalnem deju bitje secundum quod est in actu, a obenem ista um-

¹²² De ver. l. 9 cit. po Ušeničnik, De reflexione completa, l. c. 5.

ska sila v refleksiji vidi tisti »secundum quod« vsakega spoznanega predmeta; namreč, da je ta secundum quod pri različnih bitjih različen. Načinovno eden in isti umski dej torej ugotovi različni modus bivanja spoznanih bitij, različni modus, ki mu je postavljen v intencionalnem smislu-vsebinu kot različna stopnja zvezanosti predmetnega kajstva s svojim dejem. Torej je intencionalnost, temeljna teza fenomenologije, in z njo refleksija tisti ontološki: bitnospoznavni činitelj, ki tomistično ontologijo in spoznavno kritiko reši pred, za moderno filozofijo usodnim spoznavno-teoretičnim dualizmom.

Morda bi kdo ugovarjal, da se pač refleksija glede na predmetna, posebno na bitno načinovna določila lahko moti; priča zato so nam halucinacije: človek vidi kajstvo kot realno združeno z bitkom, kar v resnici ni. Nato odgovarjamo: ta pomislek bi držal, ako bi umska refleksija bila neka zgolj pasivna sila, čista intuicija, ki zre to, kar ji je v spoznani species dano, čisto pasivno, pojav za pojavom, brez zveze. A to je enostransko in napačno pojmovanje refleksivnega spoznanja. Um je ob predmetnih danostih tudi aktiven; razmišlja, sklepa, išče časovne in vzročne zveze med posameznimi pojavi; primerja pojave s pojavi in tako razspozna tudi navidez iste pojave kot realno različne. Skratka, um spozna predmet tudi v diskurzivnem mišljenju. Diskurzivnost pa pronica prav v dinamični red bitja kot tak. Predvsem pa se poslužuje v tem sklepanju in premišljevanju, v tem kritičnem opazovanju istinitega sveta načela dinamičnega bitnega reda, načela vzročnosti. Odločilno pa je, da je um v vsem tem enako zmožen refleksije. V popolni refleksiji, to je v istem aktu razmišljanja obenem neposredno zre tudi vsebine-smisle svojega akta, ki mu razodeva predmet v njegovih vzročno-dinamičnih zvezah, v njegovi istinitosti. Ta vzročno-dinamični odnos spoznanega predmeta se lahko nanaša na spoznavajoč subjekt sam ali pa na druga bitja, v obeh primerih je mogoče refleksivno ugotoviti realno vzročne odnose in s tem realno istinitost dotičnega bitja.

Refleksija v vsebino-smisle spoznavnih aktov, ki predočujejo predmet v dinamično-vzročnih odnosih, daje torej izvestnost o transcendentno istinitem svetu.

Ta trditev najde svoje zanimivo potrdilo v nekem eksperimentalno psihološkem dejstvu, ki je danes v eksperimentalni psihologiji splošno priznано kot popolnoma dokazano. To je dejstvo, da otrok v prvih letih še nima razvitega čuta za stvarnost ali istinitost. Mi bi rekli, otrok še ne pozna razlike med zgolj fenomenalnim in ontološkim ali istinitostnim gledanjem sveta. Saj je s tem v zvezi tudi dušeslovno vzgojni pomen otroških pravljic in otroške lahkovernosti, ki mu je svet pravljic istoveten z istinitostnim svetom. Od kod to? Ker je enako eksperimentalno dognano, da otrok v prvih letih še nima razvitega čuta za vzročnost. Prave vzročnosti, zlasti načelne, ne pozna. Pojem vzročnosti si spočetka pridobiva predvsem na avtoritativen način (kregan je, ako je kaj polomil). Kdaj pride otrok do pravega pojmovanja vzročnosti? Takrat nekako, kadar do pravega pojmovanja istinitosti. Zopet pa nam ista psihologija pravi, da se to završuje šele v tako imenovani pubertetni dobi, ko se mladostnik

prvič popolnoma zave svojega jaza v nasprotju do vsega ostalega sveta. Z drugimi besedami: ko se razvije v človeku zmožnost introspektivnega ali refleksivnega mišljenja v nasprotju do zgolj naravnostnega, ki je obrnjeno navzven. Torej je tudi v psihološko genetičnem pogledu izkazano, da je šele refleksija tisti činitelj, ki omogoča človeku dokončno izvestnost o načelu vzročnosti in o z njim zvezani transcendentni istinitosti sveta. Popolna refleksija torej ni zadnji razlog izvestnosti samo pri spoznanju imanentnih pojavov, marveč pri spoznanju transcendentne istinitosti sploh. Ker pa je za spoznanje transcendentne istinitosti treba vedno točnega razlikovanja med resnično transcenco in med zgolj navidezno, treba razlikovanja med aktualno realnimi in zgolj možnimi predmeti itd., zato iz tega sledi, da je *reflexio completa* res splošna in zadnja podlaga izvestnosti spoznanja sploh.

3. Ontologija kot „*πρώτη φιλοσοφία*“.

Če posnamemo dosedanje izsledke v vprašanju prehoda od fenomenologije do ontologije, vidimo, da nam je fenomenologija dejansko služila kot izhodiščna metoda na poti do ontologije.

To, kar je fenomenologu izhodišče spoznanja, refleksija v vsebino-smisle intencionalnih aktov, se nam torej izkaže tudi kot odločilno pri prehodu iz spoznanja zgolj imanentnega sveta do spoznanja objektivnega, subjektu transcendentnega sveta.

Enako nam ista refleksija, ki zre v individualnih in akcidentalnih pojavih primarno vedno samo splošno bistvo (splošne zakone in načela) in šele sekundarno tudi istinitost teh bistev, potrjuje v jedru tudi ono integralno značilnost fenomenološke metode, ki ima za predmet svojega raziskovanja primarno samo čista bistva, dočim postavi vprašanje istinitosti v oklepaj. Kakor je fenomenologiji primarni predmet vedno le čisti fenomen, tako smo tudi mi ob vprašanju prehoda od fenomenologije do ontologije začeli s čistim fenomenom: vsebino-smislom lastnih misli. Toda — in tu se začne prehod: ta prvi čisti fenomen se nam je izkazal obenem kot prvi noumen. Tako nam je torej fenomenologija res služila kot metoda za iskani prehod. A to le kot metoda in nič več. Celotna fenomenologija kot sistem je morala biti v ta namen že prej »očiščena« vseh tujih sestavin in reducirana na nekatere bistvene sestavne točke. Razlika med transcendentalnim in transcendentnim svetom je omejena na golo realno razliko med bistvom in bitkom. Obratno pa so bili principi mišljenja razširjeni tudi na dinamično-kavzalne in predmet filozofiranja iz zgolj transcendentalnega ali fenomenološkega na transcendentni svet.

Najvažnejše za medsebojno razmerje med fenomenologijo in ontologijo pa je dejstvo, da je fenomenologija tisti trenutek, ko je začela služiti kot metoda za prehod od ontologije, sama izginila v ontologiji: prvi fenomen je postal hkrati prvi noumenon, prva transcendenca. Tako je sedaj ta transcendenca postala predmet »fenomenološkega« načina raziskovanja ontično-ontoloških sestavin bitja.

Ta analiza nam je razkrila transcendentni svet v celem obsegu. Bitje v svoji realnosti se nam je izkazalo kot sestavljeno (vsaj na miselno-nepopolni način) iz deja in možnosti, v svojem analognem značaju pa kot bitje »samo v sebi« (= podstat) in kot »bitje v drugem« (= pritika), kot absolutno in relativno, kot vzrok in učinek, kot sredstvo in cilj. Z drugimi besedami: ob našem prvem fenomenu se nam je odprl pogled na vse kategorije bitja, na »znotraj« v svet subjekta in »navzven« v svet objekta, tako da se nam je razvila ob njem celotna ontologija ali metafizika, ne da bi bili prej potrebovali predhodne spoznavno-kritične utemeljitve njenih posameznih kategorij v podrobnosti.

Šele sedaj ontologija tudi posamezne načine spoznanja tudi kritično objasni. Ob stopnjah bitne popolnosti se nam odkrivajo tudi stopnje spoznavne popolnosti. Človek vidi, da vseh predmetov ne more enako spoznati, da so nekateri pojmi zgolj abstraktivni, ne intuitivni, nekateri predmetu svojski, drugi pridobljeni samo na podlagi primerjave, po naliki itd. Šele ontologija daje torej pravo podlago za spoznavno teorijo. Naše spoznanje celotni bitni red tako nujno predpostavlja, da vsaka spoznavna kritika, ki se skuša postavkam ontologije izogniti in jih šele »iz čistih fenomenov« dokazati, prežene samo sebe v neizbežni *circulus vitiosus*. Govoriti o spoznanju in izvestnosti čistih fenomenov z izključitvijo vsake istinitosti, je ravno tako početje, kakor govoriti o tem, kaj bi storil umsko visoko razvit človek, ki bi mu vzeli vsako »nagonsko pamet« in ga napatili proti obrežju deroče reke.¹²³ Ako v njem ne predpostavljamo dejansko delujoče »nagonske pameti«, ne bo nič storil! Zakaj ne? Ker je za vsako dejanje treba nagonske pameti. Torej tudi niti v vodo ne bi padel (kakor pravi primer). Brez nagonske pameti enostavno ničesar ne bi storil, ležal bi tam, kamor bi ga kdo sunil, niti stal ne bi, ker je tudi za to treba nekaj volje, bil bi kakor kamen, kamor ga vržeš, tam obleži. Niti kakor »misleč« kamen ne bi bil, ker tudi za mišljenje je treba volje, drugače človek ne misli. To so tako imenovana *per impossibile dicta*, ki jih morda lahko v ilustracijo tu in tam uporabimo, nikakor pa nam ne morejo služiti kot osnova za celotni filozofski sistem. Isto velja za spoznavno-kritični sistem filozofije, ki iz same težnje po znanosti »brez predpostavk« ne upa priznati nobenega istinitega bitja, dokler ni kritično overovljeno, a se ne zaveda, da pri tem, ako naj sploh je in misli, stalno ne samo stvarno, marveč tudi logično predpostavlja: istinito bitje. Prva filozofija, próte filozofia, je torej ontologija in ne spoznava teorija ali fenomenologija. Šele ontologija daje podlago za spoznavno teorijo. Naša tema o prehodu od fenomenologije do ontologije je s tem postavljena narobe; tako namreč, kakor jo je na drugem mednarodnem tomističnem kongresu v Rimu postavil M. Casotti: skolaštika proglašča, da se prava kritika začinja z ontologijo.¹²⁴

¹²³ Tak primer oz. fikcijo človeka brez nagonske pameti navaja Veber, *Očrt psihol.*, Ljubljana, 1924, 25 sl.

¹²⁴ »... la scolastica... proclama che la vera critica comincia col'ontologia.« L. c. 6.

Praktični del.

CERKVENI PREDSTOJNIK IN PRAVICA TRETJIH DO PRIGOVORA.

(Kan. 105).

A d c a n. 105 C, J. C.

P r e g l e d : 1. O čem bo govor. — 2. Pomen pravice tretjih do prigovora. — 3. Zakonsko besedilo in viri. — 4. Cerkevni predstojniki. Tretje osebe. — 5. Pristanek (consensus). — 6. Vprašati za mnenje (consilium). — 7. Postopek. — 8. Kako odgovarjati.

1. Krajevni ordinariji pa tudi nekateri drugi cerkveni poglavarji morajo pred nekaterimi pravnimi opravili zaslišati določene osebe. V nekaterih primerih morajo dobiti pristanek teh oseb, v drugih zadostuje, da jih le vprašajo za mnenje.

Lahko je umeti, da so določbe, ki naročajo ordinariju, da ne sme napraviti pravnega opravila brez pristanka določenih oseb ali ne da bi jih vprašal za svet, teoretično zanimive in praktično izredno pomembne.

Stvar je teoretično zanimiva, ker nam odpira nov pogled na cerkveno ustavo in organizacijo cerkvene uprave. Pokazuje nam, kako je skušal cerkveni zakonodavec urediti ravnotežje s prevladajočim monokratičnim sistemom cerkvenih oblastev. S teoretičnega vidika pa je vprašanje o cerkvenih predstojnikih in pravici tretjih do prigovora zanimivo tudi zaradi tega, ker so zadevne temeljne določbe, obsežene v kan. 105, delno nejasne in spada zato navedeni kanon med tiste kanone, s katerimi se sodobna kanonistična literatura najbolj bavi.

Še bolj kot kanonistično literaturo zanimajo gornje določbe, ki omejujejo cerkvene predstojnike pri svobodnem izvrševanju njih oblasti, cerkveno upravno prakso. Glavna vprašanja, ki se pojavljajo ob konkretnih primerih v zvezi s kan. 105, tako pri naši pokrajinski cerkveni upravi kakor tudi pri cerkveni upravi v drugih deželah, so ta: Kaj je s pravnim opravilom, če predstojnik ni dobil pristanka tretjih ali ni teh vprašal za mnenje? — Na kakšen način mora predstojnik prizadete vprašati za pristanek ali za mnenje: ali tako, da jih skliče na sejo in jim tam predloži vprašanje, ki naj ga pretresajo skupno, ali tako, da jih zaslišuje posamič? In če jih mora sklicati na sejo, vstajajo nova vprašanja: ali se sme predstojnik take seje udeležiti, kako se na njej glasuje, javno ali tajno? Če sme predstojnik vprašati svetovalce posamič, vsakega zase, ali zadostuje usten odgovor ali mora biti pismen? Ali se sme glasovati per rollam? — »Svetovalci«, o katerih tu govorimo, so zvečine podrejeni predstojniku, ki jih sprašuje za pristanek ali mnenje, zato nastane novo vprašanje, kako naj svetovalci odgovarjajo zlasti takrat, ko jim postane očitno, da se je predstojnik že odločil in svojo odločitev tudi

na zunaj odločno kaže. Kaj naj store svetovalci, ko opazijo, da se njih sveti sploh ne upoštevajo? Po drugi strani pa, kaj naj stori predstojnik, če opazi, da so mu odrekli svetovalci pristanek iz razlogov, ki niso stvarni?

Ta vprašanja in tem podobna se, kakor rečeno, pogosto stavljajo. Na nje moramo iskati odgovor zlasti v kan. 105. Na nekatera teh vprašanj je odgovor v kan. 105 popolnoma jasen, na druga pa ne, kar naj takoj omenimo.

Vprašanje o cerkvenih predstojnikih in pravici tretjih do prigovora je torej zadosti zanimivo tako s teoretičnega kot praktičnega vidika; zato bo prav, če se ob njem ustavimo in ga poskusimo osvetliti z raznih strani.

2. Cerkev je monarhično in hierarhično urejena družba, kar dobro povesta napisa k sedmemu in osmemu naslovu druge zakonikove knjige. V teh dveh naslovih so namreč določbe o celotni organizaciji cerkvene vlade, začeniši s papežem pa do rektorjev cerkva. Napisa k temu naslovoma se glasita: »De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt ecclesiastico iure participes« in »De potestate episcopali deque iis qui de eadem participant«. Monarhično hierarhična ureditev z dvema božjepravnima stebroma cerkvene ustave, s primatom in episkopatom, je tako že iz samih napisov in iz same razdelitve zakonske snovi dobro razvidna.

Kardinal Bellarmin popisuje v znani *Controversia III de Romano Pontifice* (lib. I, c. 3) staro naziranje, da je najboljši tisti režim, ki umerjeno združuje sestavine monarhičnega, aristokratskega in demokratičnega sistema, nato pa dokazuje, kako je Kristus v ustavi svoje Cerkve združil te sestavine. So to znane stvari, a je prav, da jih spomnimo, ker so za naše vprašanje osnovnega pomena.

Iz prevladajoče monarhično hierarhične osnove cerkvene ustave naravno sledi, da so cerkvena oblastva monokratično urejena. Na vseh instancah odloča torej redno le ena oseba. Imamo pa tudi v Cerkvi nekatera zborna oblastva. Takšna so koncili, kardinalske kongregacije, nekateri redovniški kapitlji, zborna sodišča. Od teh zbornih oblastev pridejo za redno cerkveno upravo v poštev le kardinalske kongregacije. Te so najvišja upravna oblastva (kongregacija sv. oficija in redovniška kongregacija poslužeta tudi kot sodišče); po svoji sestavi so zborna urejene, a tudi v njih poslovanje posega papež odločilno in to ne samo v izrednih primerih, marveč stalno. Zanimive so zadevne splošne določbe v kan. 244, ki se glase:

§ 1. »Nihil grave aut extraordinarium in iisdem Congregationibus, Tribunalibus, Officiis agatur, nisi a Moderatoribus eorundem Romano Pontifici fuerit antea subsignatum.«

§ 2. »Gratiae quaevis ac resolutiones indigent pontificia approbatione, exceptis iis pro quibus eorundem Officiorum, Tribunalium, Congregationum Moderatoribus speciales facultates tributae sint, exceptisque sententiis Tribunalis Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae.«

V praksi razlikujemo trojno papeževo udeležbo pri poslovanju kardinalskih kongregacij, namreč papeževo naknadno odobritev,

njegovo predhodno odobritev in njegovo odločitev po predhodni preiskavi kongregacije.

Razen kardinalskih kongregacij so vsa cerkvena upravna oblastva monokratična. Monokratična oblastva imajo za upravo take družbe, kot je Cerkev, marsikako prednost pred zbornimi oblastvi, če tudi abstrahiramo od osnovnega božjepravnega monarhičnega značaja Cerkve. Podrobno tega tu ne moremo dokazovati. Treba bi bilo pregledati funkcije organov cerkvene vlade, da bi mogli to dodobra spoznati.

Ker pa je na svetu vse pomanjkljivo, so tudi z monokratičnimi cerkvenimi upravnimi oblastvi združene razne nevšečnosti. Kadar odloča le ena oseba, je nevarnost, da bodo odločitve nepremišljene, prenačlene, samovoljne. Če zakon določa, da naj oblastnik v tem in onem odloča po svojem svobodnem preudarku, s tem seveda ne reče, da naj odloča samovoljno, toda človeška narava je že taka, da marsikateri predstojnik, tudi cerkveni, praktično zenačuje svobodni preudarek s svojo samovoljo. Zlasti takrat, kadar je treba rešiti zapleten primer, ki pa bo imel daleč segajoče posledice, je nevarno, če je odločitev popolnoma prepuščena le eni osebi.

Cerkveni zakonodavec je hotel to nevarnost zmanjšati delno s tem, da je uvedel nekaj zbornih oblastev, delno pa s tem, da je dal cerkvenim predstojnikom, ki stoje na čelu monokratičnih oblastev, ob stran svete in določil, da morajo cerkveni predstojniki v nekaterih primerih dobiti pristanek svojega sveta, v drugih pa morajo svoj svet vsaj vprašati za mnenje. Ta odredba je v Cerkvi zelo potrebna, ker so teoretično cerkveni oblastniki veliko bolj izpostavljeni nevarnosti, da zlorabijo svojo oblast kot pa n. pr. državni oblastniki. V Cerkvi sloni prav za prav vsa uprava bolj na zaupanju kot na pravnih normah. Veliko bolj se apelira na vest kot pa na javno kontrolo. Kazenskih sankcij za prestopke cerkvenih poglavarjev je v zakoniku zelo malo, pa še te se ne izvršujejo, kot kaže skušnja, bogve kako rigorozno. Cerkveni poglavarji imajo pri svojem poslovanju izredno veliko svobode. Po drugi strani pa je polje njihovega delovanja zelo široko. Škof n. pr. bi moral biti dober teolog, dušni pastir, moder vladar, upravnik, gospodar, vzgojitelj in tako dalje. Jasno je, da so to velike zahteve, ki jih more redko kdo sam izpolniti. Zato je pač razumljivo, zakaj je cerkveni zakonodavec odredil, da morajo cerkveni poglavarji vsaj v nekaterih primerih dobiti pristanek določenih tretjih oseb, v drugih pa te osebe vsaj vprašati za mnenje.

Še to spomnimo, kako je poskrbel cerkveni zakonodavec, da ne bi apostolska penitenciarija izdajala prenačlenih rešitev. Apostolska penitenciarija je oblastvo z izrazito monokratičnim značajem. Odločitve so zato pri njej vedno prepuščene eni osebi in ta je ali regens ali kardinal veliki penitenciar ali papež. Stvari pa, ki jih mora to oblastvo reševati, so izredno važne, večkrat zelo težke in zamotane. Poslovni red pri apostolski penitenciariji upošteva oboje, tako monokratični značaj te ustanove kot važnost predmetov, ki nujno terja sodelovanje več oseb, ter zato določa, da se morajo vse zadeve reše-

vati na sejah, kjer imajo navzočni sicer le posvetovalni glas, toda vsi s predsedujočim vred odgovarjajo in *solidum »de consiliis capituli«* (prim. BV 1936, 304—312).

Nevarnost za nepremišljeno postopanje, ki jo povzroča monokratični značaj upravnih oblastev, je skušal cerkveni zakonodavec omejiti v veljavnem zakoniku, kakor smo že omenili, z določbo, da morajo dobiti cerkveni predstojniki za nekatere pravne posle pristaneke oseb, po zakonu določenih, v drugih pa morajo te osebe vsaj vprašati za mnenje. Cerkevni predstojniki, ki pridejo tu v poštev, so zlasti pokrajinski cerkveni poglavarji in redovniški predstojniki. Določba, da morajo ti zasliševati razne svetovalce, ni novost, ki bi jo uvedel šele sedanji zakonik.

V pismu na apostolske vikarje na Kitajskem z dne 18. oktobra 1883. pravi pravilno kongregacija de propaganda, da je ta določba že zelo stara. »Antiquissimum enim in Ecclesia catholica est, ut seniorum quorundam adiutorium ad huiusmodi rerum tractationem maturiorem ac faciliorem praesulibus adderetur; quod sequentibus temporibus per capitulum ecclesiarum cathedralium effectum est. Curandum itaque ab omnibus, ut qua meliori fieri potest ratione Consilium illud munere suo diligenter fungatur.« (Coll. n. 1606, V, 7.) Škof sv. Ciprian piše v svojem petem pismu duhovnikom in diakonom svoje škofije, da je že v začetku svojega škofovanja sklenil, »nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis, mea privatim sententia gerere« (MPL 4, 24). Podrobneje zgodovinskega razvoja te ustanove tu ne moremo opisovati. Zadostuje naj ugotovitev, da zakonik gornje določbe ni nanovo uvedel, čeprav moramo priznati, da pred novim zakonikom stvar ni bila tako jasno urejena, kot je danes.

3. Osebe, ki jih morajo cerkveni predstojniki zasliševati, sestavljajo različne skupine, kakor bomo še videli. Nekatere bi mogli imenovati kratko svetovalce,¹ vseh pa ne. Strokovno bolj pravilno je, ako te osebe imenujemo »tretje osebe« in njih pravico, da jih mora predstojnik zaslišati, pa po Eichmannu,² ki je imenoval to pravico das Beispruchrecht Dritter, pravico tretjih do prigovora. Tretje nazivamo te osebe zato, ker so zunaj pravnega razmerja, ki ga ustvari predstojnikov pravni posel. Dostaviti pa moramo takoj, da to ne velja izključno, ker mora včasih cerkveni predstojnik zasliševati tudi osebe, ki so bolj ali manj prizadete.

Primeri, kdaj morajo različni cerkveni predstojniki dobiti pristaneke tretjih oseb ali te vsaj vprašati za mnenje, se naštevajo v zakoniku na raznih mestih. Vseh tu ne moremo navesti, ker bi nas to predaleč zavedlo; pač pa bomo našli primere, kdaj mora škof zaslišati tretje osebe. Posamezni primeri, kdaj je treba zasliševati tretje osebe, nas v zvezi z vprašanjem, ki smo si ga zastavili, sami zase toliko ne zanimajo. Veliko bolj važne so določbe kan. 105, v katerem dobimo odgovor na vprašanja, ki smo jih omenili v uvodu.

¹ Prim. Maroto, *Institutiones iuris canonici*,³ Rim 1921, 554.

² *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici I.*,⁴ Paderborn 1934, 130 nsl.

Preden se lotimo razlage navedenega kánona, bodi omenjeno, da na razna vprašanja, ki se pojavljajo ob kan. 105, ne odgovarjajo vsi kanonisti enako. Tudi zakonsko besedilo sámo ne razlagajo vsi razlagalci enako, marveč se razhajajo v zelo važnih stvareh. Zato bo metodično najbolj pravilno, če najprej izpišemo besedilo kan. 105 in nato pojasnimo, koliko je njegova razlaga že dognana in koliko je še sporna.

Kan. 105 se glasi: »Cum ius statuit Superiorem ad agendum indigere consensu vel consilio aliquarum personarum:

1^o. Si consensus exigatur, Superior contra earundem votum invalide agit; si consilium tantum, per verba, ex. gr.: de consilio consultorum, vel audito Capitulo, parocho, etc. satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat; quamvis autem nulla obligatione teneatur ad eorum votum, etsi concors, accedendi, multum tamen, si plures audiendae sint personae, concordibus earundem suffragiis deferat, nec ab eisdem sine praevalenti ratione, suo iudicio aestimanda, discedat;

2^o. Si requiratur consensus vel consilium non unius tantum vel alterius personae, sed plurium simul, eae personae legitime convocentur, salvo praescripto can. 162, § 4, et mentem suam manifestent; Superior autem pro sua prudentia ac negotiorum gravitate potest eas adigere ad iusiurandum de secreto servando praestandum;

3^o. Omnes de consensu vel consilio requisito debent ea qua par est reverentia, fide ac sinceritate sententiam suam aperire.«

Jone³ prevaja v prostem, a zelo jasnem prevodu kan. 105 takole:

»Wenn gesetzlich verlangt wird, daß ein Oberer für ein Rechtsgeschäft die Zustimmung oder den Rat gewisser Personen haben müsse, dann sind folgenden Bestimmungen zu beachten:

N. 1. Wird die Zustimmung verlangt, dann kann der Obere keine gültige Rechtshandlung setzen, wenn ihm die Zustimmung nicht gegeben wird.

Wird nur verlangt, daß der Obere den Rat dieser Personen einholt, dann genügt es zur Gültigkeit der Rechtshandlung, daß der Obere diese Personen anhört.

Wird nur verlangt, daß der Obere den Rat bestimmter Personen anhört, so wird dies zum Ausdruck gebracht durch Wendungen wie: nach dem Rate (de consilio) oder nach Anhörung des Kapitels, des Pfarrers usw. (audito capitulo, parocho).

Obwohl der Obere in den Fällen, in welchen er den Rat anderer einholen muß, nicht die Rechtspflicht hat, sich danach zu richten, nicht einmal wenn der ganze Beirat einmütig dieselbe Ansicht vertritt, so soll er doch von dem Rat, der von mehreren Personen einstimmig erteilt wurde, ohne zwingenden Grund nicht abweichen. Das Urteil darüber, ob ein solcher Grund vorliegt, aber steht dem Oberen zu.

³ Gesetzbuch des Kanonischen Rechtes I, Paderborn 1939, 120—123.

N. 2. Wenn die Zustimmung oder der Rat nicht bloß der einen oder andern Person, sondern mehrerer Personen zugleich eingeholt werden muß, so müssen dieselben rechtmäßig zusammenberufen werden. Dabei gelten dann die Bestimmungen von Kan. 162, § 4.

Wenn es die Wichtigkeit der Sache verlangt, kann der Obere auch nach seinem klugen Ermessen die Beiräte zum Stillschweigen eidlich verpflichten.

N. 3. Wer um seine Zustimmung oder um seinen Rat ersucht wird, hat die Pflicht, in gebührender Ehrerbietung, Gewissenhaftigkeit seine Meinnug zu äußern.«

Gasparrijev kritični aparat navaja za kan. 105 le en vir, namreč can. 6, §§ 1 in 2 v dekretu konzistorialne kongregacije »Maxima cura« z dne 20. avgusta 1910., ki je uredil postopek za administrativno odstranitev župnikov.⁴ Prvi od navedenih kanonov se glasi: »Quoties in canonibus qui sequuntur expresse dicitur, Ordinario procedendum esse de examinatorum vel consultorum consensu, ipse debet per secreta suffragia rem dirimere, et ea sententia probata erit quae duo saltem suffragia tulerit.« Če primerjamo to besedilo s kan. 105, se zdi skoro nerazumljivo, kako se more navajati citirani paragraf med viri. Stvar pa postane razumljiva, ko zremo, da je v zakonikovem osnutku iz l. 1912. v današnjem kan. 105, n. 2, stalo tudi tole besedilo: »actus viribus caret nisi eae personae legitime fuerint convocatae et mentem suam manifestaverint per secreta suffragia.«⁵ Maroto dostavlja,⁶ da je bilo to besedilo popravljeno na zahtevo škofov. Primerjava obeh tekstov nam pokaže, da se besedilo zakona bistveno razlikuje od besedila v osnutku.

Drugi paragraf can. 6 v dekretu »Maxima cura«, ki se navaja med viri, se glasi: »Quoties vero Ordinarius de consilio examinatorum vel consultorum procedere potest, satis est ut eos audiat, nec ulla obligatione tenetur ad eorum votum, quamvis concors, accedendi.« To besedilo pa je služilo kot pravi vir za kan. 105, n. 1, ki ga je povzel skoro dobesedno.

Kan. 105 govori v prvi točki o učinku pravice tretjih do prigovora, v drugi ureja način, kako mora predstojnik zaslišati tiste, ki imajo pravico do prigovora, v tretji pa določa, kako naj odgovarjajo tisti, ki so vprašani za pristanek ali mnenje.

4. Cérkveni predstojniki. Tretje osebe. Kan. 105 omenja v uvodu cerkvenega predstojnika, ki mora dobiti pristanek tretjih oseb ali jih mora vsaj zaslišati za mnenje. Predstojnik (superior) je v kodeksu zelo nedoločen izraz. Kadar pomeni cerkvenega predstojnika, se piše v kodeksu superior z veliko začetnico;⁷ tako tudi v kan. 105. Pomeniti pa more superior kakršnega koli cerkvenega predstojnika. V kan. 105 pa je vzeti izraz superior v najširšem

⁴ Fontes iuris canonici V, ed. Gasparri, 38.

⁵ Citira Maroto, o. c. 556, op. 2.

⁶ Ibid.

⁷ Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1937, 37.

pomenu. Pomeni namreč tu osebo, ki opravlja kakršno koli službo, pripadajočo kaki cerkveni pravni osebi, bodisi korporaciji ali institutu. V prvi vrsti pa spadajo pod ta izraz tisti, ki stoje na čelu kakšne cerkvene pravne osebe (n. pr. ordinariji, redovniški predstojniki). Predstavlja pa se seveda, da pripada odločitev v pravnem poslu, za katerega gre, po pravu »predstojniku«. Prošt kot predsednik kapitlja ni torej na splošno predstojnik v tem pomenu besede; more pa kdaj biti. Če n. pr. kapiteljski statut določa, da naj to in to opravi prošt s pristankom kapitlja, je prošt v tem primeru predstojnik po kan. 105. Če pa zakon ali statut določa, da naj odloči to ali ono kapitelj, gre odločitev kapitlju ne pa proštu s pristankom kapitlja.

Med predstojniki, ki morajo po občem pravu dobiti pristanek tretjih oseb oziroma jih zaslišati, so zlasti krajevni ordinariji. Prav v tej stvari je n. pr. velika razlika med rezidencialnim škofom in misijonskim ordinarijem ali med rezidencialnim škofom in kapitularnim vikarjem oziroma apostolskim administratorjem. Dalje spadajo med gornje predstojnike tudi redovniški predstojniki, naj so ordinariji ali ne. Torej krajevni, višji in najvišji redovniški predstojniki, moški in ženske. Isto velja za predstojnike v družbah (societates) in verskih društvih (associationes fidelium).

Tretje osebe, katerih pristanek mora predstojnik dobiti ali katere mora vsaj vprašati za mnenje, imenuje kan. 105 *personae aliquae*. Sem spadajo različne osebe. Druge so pri krajevnih ordinarijih, druge pri redovniških predstojnikih, druge zopet pri ostalih funkcionarjih, ki tudi spadajo pod izraz predstojnik v pomenu, kot ga rabi kan. 105. Krajevni ordinariji v rednih cerkvenih provincah morajo n. pr. zasliševati: stolni kapitelj oziroma konzultorje, škofijski gospodarski svet, sinodalne eksaminatorje, župnike svetovalce, semeniški disciplinski svet, semeniški gospodarski svet, promotorja *iustitiae*, župnika glede imenovanja kaplana, dekane, župnike škofijskega mesta, rektorje cerkva, umetniške strokovnjake, skušene dušne pastirje. Večkrat mora škof zaslišati tudi patrona (n. pr. kan. 1424) in interesirane stranke (*ii, quorum interest*) (n. pr. kan. 1428, § 1; 1532, § 3; 1538, § 1; 1539, § 2; 1541), toda teh ne moremo več smatrati za tretje osebe; njih pravica, da so zaslišani za mnenje ali naprošeni za pristanek, ni pravica tretjih do prigovora, marveč temelji na drugem naslovu.

Od vseh naštetih oseb in svetov, ki jih mora škof zasliševati, pride v prvi vrsti v poštev stolni kapitelj oziroma zbor konzultorjev. Kan. 391, § 1 izrecno določa, da je naloga stolnega kapitlja, »ut Episcopum, ad normam sacrorum canonum, tanquam eiusdem senatus et consilium, adiuvet«. Zakonik našteva 25 primerov, ko mora škof dobiti kapitljev pristanek ali mora kapitelj vsaj vprašati za mnenje.

P r i s t a n e k kapitlja mora škof dobiti v tehle primerih:

1. Pri upostavitvi opuščene kapiteljske dignitete (kan. 394, § 2).
2. Pri ustanovitvi novega kanonikata ali beneficija v kapitlju (kan. 394, § 2).

3. Pri ustanovitvi bratovščine v kapiteljski ali kolegiatni cerkvi (kan. 712, § 2).

4. Pri odsvojitvi cerkvene imovine v vrednosti od 1000 do 30.000 zlatih frankov (kan. 1532, § 3; prim. tudi kan. 1538, § 1, in 1542, § 1).

5. Pri oddaji v najem ali zakup, če je predmet vreden od 1000 do 30.000 zlatih frankov in se oddaja za nad devet let, ali če je vreden nad 30.000 zlatih frankov, pa se oddaja za dobo do devetih let (kan. 1541, § 2).

6. Pri pravdanju za imovino katedrale ali škofijske menze, če gre za vrednost od 1000 do 30.000 zlatih frankov (kan. 1653, § 1). V tem primeru se pristanek kapitlja zahteva le za dopustnost, ne pa za veljavnost. Škof tudi lahko izbira med kapitljem in gospodarskim svetom (...audire Capitulum cathedrale vel Consilium administrationis).

7. Nekateri sodijo, da mora imeti škof pristanek kapitlja tudi za upravljanje imovine katedralne cerkve; drugi pravijo, da je zadosti, če škof vpraša kapitelj za mnenje. Kan. 1182, § 1 določa, da upravlja škof to imovino »cum Capitulo«, kar se more različno tolmačiti. O tem bomo govorili pozneje.

Za m n e n j e mora škof vprašati kapitelj v naslednjih primerih:

1. Pri nastavitvi in odstavitvi prosinodalnih eksaminatorjev (kan. 386, 388).

2. Pri nastavitvi in odstavitvi župnikov svetovalcev zunaj sinode (kan. 386, 388).

3. Pri združitvi preprostega beneficija s kanonikatom (kanon 394, § 3).

4. Pri opustitvi kanonikata (kan. 394, § 3).

5. Pri določitvi dneva in ure, kdaj naj kanonik teolog razlaga sv. pismo (kan. 400, § 1).

6. Pri podelitvi kanonikata ali beneficija pri katedralni ali kolegiatni cerkvi (kan. 403).

7. Pri imenovanju častnih kanonikov (kan. 406, § 1).

8. Pri ustanovitvi odstavljive župnije (kan. 454, § 3).

9. Pri spremenitvi odstavljive župnije v neodstavljivo (kanon 454, § 3).

10. Pri pridržanju grehov zunaj sinode (kan. 895).

11. Pri sestavljanju pogrebnege štolnega reda (kan. 1234, § 1).

12. Pri odreditvi izredne procesije (kan. 1292).

13. Pri določanju takse za maševanje, ki se plačuje ubožnim cerkvam (kan. 1303, § 4).

14. Pri postavitvi semeniškega disciplinskega sveta in semeniškega gospodarskega sveta (kan. 1359).

15. Pri pravnih spremembah na beneficijih (kan. 1428).

16. Pri postavitvi škofijskega gospodarsk. sveta (kan. 1520, § 1).

17. Pri imenovanju in odstavljanju prosinodalnih sodnikov (kanon 1574, § 2).

V stvarih, ki spadajo v upravo cerkvene imovine, stoji škofu ob strani škofijski gospodarski svet (dioecesanum consilium administrationis). Ta svet ni absolutno ukazan. Škof ga mora ustanoviti, če ni za upravo imovine že drugače zadosti preskrbljeno (nisi iure vel consuetudine peculiari iam alio aequivalenti modo legitime fuerit provisum, kan. 1520, § 1). Škof se mora na splošno posvetovati s škofijskim gospodarskim svetom »in administrativis actibus maioris momenti« (kan. 1520, § 3). Ta svet ima le posvetovalen glas, razen kadar zakon drugače določa (kan. 1520, § 3). Katere upravne zadeve so važnejše (actus maioris momenti), odloča škof po svobodnem preudarku, kolikor ni zakon drugače določil. Per analogiam mora imeti škof za važnejše tiste posle, ki so podobni tistim, pri katerih zakon določa, da mora škof zaslišati gospodarski svet. Posebej je določeno, da mora škof dobiti pristanek škofijskega gospodarskega sveta v tehle primerih:

1. Pri odsvojitvi cerkvene imovine v vrednosti od 1000 do 30.000 zlatih frankov (kan. 1532, § 2; prim. tudi kan. 1538, § 1; 1542, § 1).

2. Pri oddaji v najem ali zakup, če je predmet vreden od 1000 do 30.000 zlatih frankov in je zakupna doba daljša kot 9 let, ali če je predmet vreden nad 30.000 zlatih frankov, pa se oddaja za dobo do 9 let (kan. 1541, § 2).

3. Pri zamenjanju vrednostnih papirjev (kan. 1539, § 2).

Za mnenje pa mora škof vprašati gospodarski svet v tehle primerih:

1. Pri odsvojitvi cerkvene imovine v vrednosti pod 1000 zlatih frankov, razen če gre za prav nizko vrednost (kan. 1532, § 2; prim. tudi kan. 1538, § 1; 1542, § 1).

2. Pri oddaji v najem ali zakup, če je predmet vreden pod 1000 zlatih frankov in se oddaja za dobo nad 9 let (kan. 1541, § 3).

3. Pri pravdanju za imovino katedrale ali škofijske menze, če gre za vrednost pod 1000 zlatih frankov (kan. 1653, § 1).

4. Vobče v važnejših zadevah, ki se tičejo uprave imovine (kan. 1520, § 3).

Glede ostalih svetovalcev, oseb in organov, ki jih mora škof zaslišati za mnenje ali za pristanek, naj navedemo kratko tole:

Sinodalne eksaminatorje mora škof zaslišati za mnenje v administrativnih postopanjih (prim. kan. 2148, § 1; 2152, § 1; 2154, § 1; 2159; 2160; 2171—2175; 2178—2184); njih pristanek pa mora dobiti, če hoče duhovnika oprostiti župnijskega izpita (kan. 459, § 3, n. 3).

Župnike svetovalce mora škof zaslišati za mnenje v administrativnih postopanjih (kan. 2144, § 1; 2153, § 1; 2154, § 1; 2165).

Semeniški disciplinski svet mora škof zaslišati za mnenje v važnih stvarih (in negotiis maioris momenti) (kan. 1359, § 4); prav tako semeniški gospodarski svet (kan. 1359, § 4).

Promotorja iustitiae mora škof zaslišati za mnenje, kadar hoče proti obtožencu v kazenskem procesu nastopiti s kazen-

skimi sredstvi zaradi javnega pohujšanja, preden je obtoženec obsojen (kan. 1956).

Župnika mora škof zaslišati za mnenje glede nastavitve kaplana (kan. 476, § 3).

Dekane mora škof zaslišati za mnenje, ako smatra to za potrebno, pri sestavljanju pogrebne stolnega reda (kan. 1234, § 1).

Župnike svoje prestolnice mora škof zaslišati za mnenje, ako smatra to za potrebno, pri sestavljanju pogrebne stolnega reda (kan. 1234, § 1).

Rektorje (predstojnike) okoliških cerkva mora škof zaslišati za mnenje, preden da dovoljenje za zgraditev nove cerkve (kan. 1162, § 3); prav tako mora škof zaslišati rektorje prizadetih cerkva pri pravnih spremembah na beneficijah (kanon 1428, § 1).

Glede posvetovanja z umetnostnimi strokovnjaki določa kan. 1164, § 1: »Curent Ordinarii, audito etiam, si opus fuerit, peritorum consilio, ut in ecclesiarum aedificatione vel refectione serventur formae a traditione christiana receptae et artis sacrae leges.«

Sem spada tudi kan. 1280, ki se glasi: »Imagines pretiosae, idest vetustate, arte, aut cultu praestantes, in ecclesiis vel oratoriis publicis fidelium venerationi expositae, si quando reparatione indigeant, nunquam restaurentur sine dato scriptis consensu ab Ordinario; qui, antequam licentiam concedat, prudentes ac peritos viros consulat.«

Skušene dušne pastirje mora škof zaslišati za mnenje, ako hoče pridržati grehe zunaj sinode. Kan. 895 določa, da more škof pridržati grehe zunaj sinode, pod pogojem, da je potreba ali korist rezervata dokazana »auditis Capitulo cathedrali et aliquot ex prudentioribus ac probatioribus suae dioecesis animarum curatoribus«.

Škof mora seveda zasliševati razne druge funkcionarje glede informacij n. pr. o ordinandih, vendar tu ne gre za omejitve ali vezanost njegove oblasti; zato ti primeri ne sodijo sem.

Če gornje primere, v katerih mora škof zaslišati tretje osebe, pravno preotrimo, jih moremo razdeliti v več skupin. Najprej so primeri, kjer mora škof dobiti pristanek zaslišanih oseb. Takih primerov je deset (šestkrat kapitelj, trikrat škofijski gospodarski svet in enkrat sinodalne eksaminatorje). Teh primerov je bilo v prejšnjem pravu več. V tej točki je torej zakonik oblast škofov zvečal. Pristanek zaslišanih oseb se zahteva za veljavnost pravnega opravila, le v enem primeru (kan. 1653, § 1) je rečeno, da se zahteva za dopustnost.

Pri ostalih primerih škofu ni treba dobiti pristanka, marveč zadoštuje, da tretje osebe le zasliši. Videli smo, da je teh primerov veliko več kot tistih, kjer je treba dobiti pristanek. Niso pa vsi ti primeri pravno na enak način formulirani. Tako je včasih pravno opravilo, pri katerem mora škof vprašati za mnenje, točno določeno; tako je pri vseh primerih, kadar se mora zaslišati stolni kapitelj. So pa tudi primeri, kjer pravno opravilo ni opredeljeno. Tako mora škof zasliševati škofijski gospodarski svet in oba semeniška sveta v važnejših zadevah (kan. 1520, § 3 in 1359, § 4). Apostolski vikarji in

prefekti pa morajo zasliševati svet vsaj treh starejših in modrejših misijonarjev v vseh važnejših in težavnejših zadevah (kan. 302). Katera zadeva je važnejša, presodi pač poglavar po svojem preudarku. V nekaterih primerih pa zakon izrecno določa, da je škof dolžan zaslišati tretje osebe le, če smatra to za potrebno (kan. 1234, § 1 in 1164, § 1). Tako imamo:

1. določena pravna opravila, kjer mora dobiti škof pristanek tretjih oseb;

2. določena pravna opravila, kjer mora škof tretje osebe le zaslišati;

3. le generično določena opravila, kjer mora škof tretje osebe le zaslišati;

4. pravna opravila, kjer mora škof tretje osebe zaslišati, če smatra, da je to potrebno.

Jasno je, da je pravna sigurnost pri pravnih opravilih pod 3. in 4. precej omajana, zakaj izražanje kot »važnejša zadeva« ali »če smatra to za potrebno« je zelo nedoločeno. Stvar postane toliko bolj zamotana, če se postavimo na stališče, da se zaslišanje tretjih oseb tudi v teh primerih zahteva za veljavnost pravnega opravila. Toda o tem bomo govorili pozneje.

5. **Pristanek (consensus).** Iz teksta kan. 105 je razvidno, da mora dobiti predstojnik v nekaterih primerih pristanek tretjih oseb, v drugih pa jih mora le vprašati za mnenje. Zakonsko besedilo tudi jasno pove, da je v prvih primerih predstojnikovo pravno opravilo neveljavno, ako ni dobil pristanka, bodisi ker zanj sploh ni vprašal, bodisi da so mu upravičene osebe pristanek odrekle. Izjema od tega pravila pomeni kan. 1653, § 1, ki se glasi: »Ordinarii locorum possunt nomine ecclesiae cathedralis aut mensae episcopalis stare in iudicio; sed, ut licite agant, debent audire Capitulum cathedrale vel Consilium administrationis eorumve consensum vel consilium habere, quando periculo vertitur pecuniae summa pro qua alienanda ad normam can. 1532, §§ 2, 3 eorundem consensus vel consilium requiritur.«

Zahteva po pristanku je v kanonih izražena z besedo consensus (n. pr. kan. 113; 958, § 1, n. 3); 1532, §§ 2, 3; 1541, § 2, n. 1, 2; 1653, § 1) ali consentiente (n. pr. kan. 394, § 2). Nejasen pa je sam na sebi izraz cum capitulo (n. pr. kan. 1182, § 1), cum suo capitulo vel consilio (n. pr. kan. 1395, § 3), cum suffragio consilii seu capituli (kan. 543). Kadar gre za omejitve sicer svobodnega izvrševanja predstojnikove oblasti in iz teksta po pravilni interpretaciji ni kaj drugega razvidno, se mora smatrati, da se v teh izrazih zahteva, da vpraša predstojnik svetovalce za mnenje, ne pa da bi moral dobiti njih pristanek.⁸ Navzlic temu načelu je sporno, kaj pomeni izraz cum capitulo v kanonu 1182, § 1. Kánon namreč določa, da upravlja imovino katedralne cerkve škof cum capitulo. Hofmeister⁹ in za njim Mörsdorf¹⁰ sodita,

⁸ Prim. Vermeersch - Creusen, Epitome iuris canonici I,⁴ 1929, 153.

⁹ Bischof und Domkapitel nach altem und nach neuem Recht 1931, 26.

¹⁰ O. c. 87.

da je škof dolžan zaslišati le mnenje; drugi pa menijo po naši sodbi pravilno, sklicevaje se na prejšnje pravo in na prakso rimske kurije, da pristoji uprava imovine katedralne cerkve škofu in kapitlju, torej da mora imeti škof pristanek kapitlja.¹¹ Izraz »cum suo capitulo vel consilio« v kan. 1395, § 3 pa pomeni, da mora predstojnik vprašati za mnenje, ne da bi moral imeti tudi pristanek. V kan. 650, § 1 stoji izraz »cum suo consilio«. Tekst se glasi: »Haec si constiterint, supremus religionis Moderator cum suo Consilio, perpensis omnibus facti adiunctis, deliberet num locus sit dimissionis«; § 2 pa nadaljuje: »Si maior suffragiorum numerus pro dimissione steterit...«. Iz primerjave obeh paragrafov je razvidno, da vsebuje izraz »cum suo consilio« v kan. 650, § 1 zahtevo po pristanku. Pomen istega izraza »cum suo consilio« v kan. 549 pa je sporen.¹² V noviciatu, k prvim in k nadaljnjim zaobljubam pripuščajo višji redovniški predstojniki »cum suffragio consilii seu capituli« (kan. 543 in 575, § 2). Če gre za prve zaobljube, ima svet odločujoč glas, če gre za nadaljnje zaobljube ima svet le posvetovalen glas, kakor je oboje določeno v kan. 575, § 2. Za pripustitev k noviciatu se rabi isti izraz »cum suffragio consilii seu capituli«, a zakon sam ne določa, kako ga je umeti in je zato njegova razlaga v literaturi zopet sporna.¹³ Podrobneje se z vprašanjem, ali se na teh mestih zahteva pristanek ali mnenje, ne moremo baviti, ker bi se oddaljili od svojega predmeta. Splošno pravilo pa je, kakor smo že zgoraj povedali, da se je treba v dvomu, ali gre za pristanek ali za svet, odločiti za svet, pod pogojem seveda, da gre za omejevanje svobodnega predstojnikovega odločanja in da res obstaja dvom. Priznati je treba, da je velika zakonikova hiba, ker je v terminologiji tako nejasen in nedosleden. Izraz cum capitulo ali cum consilio bi moral biti določen, sedaj pa pomeni enkrat zahtevo po pristanku, drugič le mnenje, tretjič pa je sporen. Zelo se pozna, da je manjkalo pri zakoniku »zadnje pile« in težko se občuti nedostatek, da so ga izdelovale razne komisije.

V kan. 105, n. 1 je jasno povedano, da se pristanek tretjih oseb zahteva za veljavnost pravnega opravila. »Si consensus exigatur, Superior contra earundem votum invalide agit«. Pristanek tretjih oseb spada med bistvene sestavine pravnega opravila, »quae actum ipsum essentialiter constituunt«, kot pravi kan. 1680, § 1. Predstojnikovo pravno opravilo je zato brez pristanka tretjih »actus ipso iure nullus«, ko se izraža kan. 1679. Ne zahteva se, da bi moral tako pravno opravilo šele sodnik razveljaviti, marveč je že samo na sebi neveljavno. Interesirane stranke imajo pravico, zahtevati od sodnika, da proglasi tako pravno opravilo za neveljavno (kan. 1679). Predstojnik, ki je zagrešil tako neveljavno opravilo, odgovarja oškodovani stranki za škodo in stroške. Tako neveljavno pravno opravilo se ne poveljavi »tractu temporis«, tudi s tem ne, ker tretje osebe ne ugovarjajo, ali

¹¹ Hilling v Archiv f. kath. Kirchenrecht 1932, 304.

¹² Prim. Mörsdorf, o. c. 87. Nekateri trdijo, da se zahteva pristanek (Schönsteiner, Biederlack-Führich), drugi le mnenje (Schäfer, Vermeerch-Creusen).

¹³ Prim. Mörsdorf, o. c. 88.

s tem, da ga molče priznajo (per ratihabitionem); tudi tako se ne more poveljaviti, da naknadno dajo svoj pristanek; marveč poveljaviti ga more le sv. stolica. Če tretje osebe naknadno dajo svoj pristanek, more pač predstojnik izvršiti novo pravno opravilo, prvo pa ostane neveljavno.

Predstojnik brez pristanka tretjih pravnega opravila ne more veljavno izvršiti, smo rekli; toda tudi potem, ko je pristanek dobil, pravnega opravila pravno ni dolžan izvršiti. Njegovemu preudarku je prepuščeno, ali opravilo izvrši ali ne. Omeniti je končno še to, da mora imeti predstojnik pozitivni pristanek tretjih. Ni torej zadosti, če je tretje osebe za pristanek vprašal, a ga še ni dobil; prav tako ne zadostuje čeprav utemeljeno upanje, da bo pristanek dobil, kakor tudi dejstvo, da tretje osebe, za pristanek vprašane, tega niso odrekle. Pristanek tretjih mora biti pozitivno izražen, drugače je pravno opravilo neveljavno.

6. Vprašati za mnenje (consilium). Večkrat smo že omenili, da je predstojnik v nekaterih primerih sicer dolžan zaslišati tretje osebe za mnenje, za svet, ni pa dolžan ravnati se po njih svetu, to se pravi, da ni dolžan dobiti njih pristanka, ki ga mora imeti v primerih, ki smo jih obravnavali v prejšnjem odstavku. Zakonski tekst pravi: »si consilium tantum (sc. exigatur), per verba, ex. gr.: de consilio consultorum, vel audito Capitulo, parochia, etc. satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat« (kan. 105, n. 1).

Zahtevo, da mora predstojnik vprašati določene osebe za mnenje, izraža zakonik na več načinov, nekaj jih navaja zakonsko besedilo samo, kakor smo pravkar videli, a ne vseh. Tako se ta zahteva najprej izraža z absolutnim ablativom glagola audire, n. pr. *audito capitulo* (kan. 394, §§ 1, 3; 403; 454, § 3; 895; 1292; 1303, § 4; 1359, § 2; 1428, § 1; 1520, § 1), *audito consilio* (kan. 307, § 2; 457; 1164, § 1; 1415, § 2; 1517, § 2; 1532, § 2; 1547; 2066, § 1; 2153, § 1; 2160; 2166; 2172; 2179; 2183), kjer pomeni consilium včasih svet kot ustanovo, n. pr. konzultorje, škofijski gospodarski svet, včasih pa nasvet, n. pr. strokovnjakov, *audito parochia, auditis parochis, auditis examinadoribus* (kan. 476, §§ 3, 4; 2145; 2148, § 1), *auditis consultoribus* (2110, § 1), *audito promotore iustitiae* (kan. 1688, § 2; 1793, § 2; 1956), *audito promotore fidei* (kan. 2052; 2066, § 1), *audito congregationis moderatore* (kan. 498). Dalje se izraža omenjena zahteva z oblikami: *de consilio capituli, cum consilio capituli, praeter consilium* (sc. *impetrare*) (prim. kan. 386, § 1; 388; 400, § 1; 406, §§ 1, 2; 426, § 3; 428; 454, § 3; 1234, § 1; 2292). Isto zahtevo vsebujejo izrazi: *audire* (debet, ne *praetermittat*) (kan. 1162, § 3; 2165; 2178; 1520, § 3; 302), *perpendere debet* (una cum duobus *examinadoribus*) (kan. 2159), *consilium petere debet* (kan. 1359, § 4), *consulat* (kan. 1280), *examinadoribus in consilium adscitis* (kan. 2154, § 1), *accitis examinadoribus* (kan. 2171).

Ob določbi, da mora predstojnik v nekaterih primerih zaslišati določene osebe, nas s pravnega stališča zanimata dve vprašanji. Prvo je, kakšen pomen in pravni učinek ima ta določba. Drugo pa vprašuje, kaj je z veljavnostjo pravnega opravila, če predstojnik ne vpraša tretjih oseb za mnenje, čeprav bi to moral.

Razlika med določbo, ki zahteva pristanek določenih oseb, in določbo, ki zahteva, da se te osebe le zaslišijo za mnenje je bistvena. V primerih, kjer se zahteva pristanek, predstojnik pravnega opravila brez tega pristanka ne more veljavno izvršiti. Prepuščeno pa je njegovemu svobodnemu preudarku, da potem, ko je pristanek dobil, pravno opravilo izvrši ali ne. V teh primerih pa, ko se zahteva, da predstojnik tretje osebe le vpraša za mnenje, svet, je predstojnikova svoboda večja. Nihče ni pravno dolžan ravnati se po svetu kot takem, marveč ima tisti, ki je svet dobil, pravico, da ga upošteva ali ne. Tako tudi predstojnik, potem ko je tretje osebe za svet vprašal, po lastnem preudarku presodi, ali naj pravno opravilo izvrši ali ne, in če naj ga izvrši, ali naj ga opravi v skladu z mnenjem zaslišanih oseb, ali proti njih mnenju. Vse zavisi, kakor rečeno, od njegovega svobodnega preudarka. Zakon izrecno pravi »satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat«.

Ravnati po svobodnem preudarku pa ni isto kot ravnati samovoljno. Cerkevni zakonodavec ni hotel, da bi se predstojnik v teh primerih, ko mora iskati sveta pri tretjih osebah, tudi moral ravnati po mnenju tretjih oseb, ne pod sankcijo, da bo sicer pravno opravilo neveljavno, ne pod kako kazensko sankcijo, marveč mu pušča svobodo, toda opozarja ga, naj ne ravna proti svetu, ki ga je dobil, ako nima tehtnega razloga za tako protivno ravnanje. »Quamvis autem nulla obligatione teneatur ad eorum votum, etsi concors, accedendi, multum tamen, si plures audiendae sint personae, concordibus earundem suffragiis deferat, nec ab eisdem, sine praevalenti ratione, suo iudicio aestimanda, discedat« (kan. 105, n. 1). Na svet predstojnik ni tako vezan kot na pristanek. Nobene kazenske sankcije ni, ako se po svetu ne ravna. Iz tega pa nikakor ne sledi, da so določbe, ki zahtevajo, da se tretje osebe zaslišijo, brez pomena. Pred očmi moramo imeti značaj cerkvenega prava, ki mnogo gradi na zaupanju v osebe. Znano je, da vsebuje cerkveno pravo dolgo vrsto legum imperfectarum. Čeprav so takšni zakoni, ker ne predvidevajo nikakih direktnih sankcij, pravno manj učinkoviti, vendar niso odveč. V Cerkvi in njenem sistemu prava, ki zelo močno zaupa v ljudi, dosega svoj namen. Naš zakonodavec se ni zadovoljil z zakonom, da so določbe o zaslišanju tretjih oseb brez sankcije, temveč je dodal še določbo, da mora predstojnik svet upoštevati. Predstojnik mora tehtati razloge, ki govore za mnenje tretjih in proti njemu. Včasih mora predstojnik zaslišati le eno ali drugo osebo, včasih pa več oseb. Kadar je zaslišanih več oseb, se more zgoditi, da se te odločijo za svet soglasno ali pa le z večino glasov. Zakon opozarja predstojnika, naj zlasti upošteva tak svet, ki ga je soglasno dalo več oseb. »Multum deferat«. Proti takemu svetu naj ne ravna »sine praevalenti ratione«. O tem presoja sicer predstojnik po lastnem preudarku (suo iudicio). toda zakonikovo opozorilo za predstojnike je dosti jasno. Predstojnik samo takrat ravna upravičeno proti mnenju svojih svetovalcev, kadar ima za svoje ravnanje močnejše razloge, kakor so razlogi, na katere je oprto mnenje svetovalcev. Kazenske sankcije, če drugače ravna, sicer ni, tudi pravno opravilo je veljavno, toda predstojnikovo rav-

nanje je nedovoljeno. Pravna obveznost predstojnika, da se ravna po mnenju svetovalcev, če nima močnih nasprotnih razlogov, sicer ni popolna, vendar pa pravna obveznost ostane.

Samo po sebi se razume, da gornja določba veže predstojnike v vesti. Zakonik je pač iz važnih razlogov in le v važnih stvareh določil, da morajo cerkveni predstojniki vpraševati svetovalce za svet. Določba »multum deferat . . . nec ab eisdem sine praevalenti ratione, suo iudicio aestimanda, discedat« se glasi na videz le bolj kot opomin, toda tak »vljudnostni« ton v cerkvenih določbah, ki nalažajo obveznosti cerkvenim predstojnikom, ne sme razlagalce zavesti v zmoto, da bi določbo premilo razlagali. Gornja določba vsebuje težko obvezno dolžnost.

Osebe, ki se čutijo prizadete, ker se predstojnik ni ravnal po svetu, ki so mu ga dali po zakonu določeni svetovalci, nimajo nobenega direktnega sredstva zoper predstojnikovo ravnanje. Če pa sodijo, da predstojnik s svojim ravnanjem povzroča kakšno škodo, se morejo obrniti na višje predstojnike. Komur se zdi, da gornja določba ne more preprečiti zlorab s strani predstojnikov, ker pač ni predvidene kazenske sankcije, naj pomisli, da so takšne zlorabe možne tudi v sto in sto drugih primerih. Cerkveni zakonodavec je pustil organom cerkvene vlade veliko svobode; zavezal jih je bolj v vesti kot pa s pravnimi sredstvi, da se morajo ravnati po zakonu.

Drugo vprašanje, ki se pojavi ob določbi, da mora predstojnik v nekaterih primerih zaslišati določene osebe, pa je, kakor smo rekli, vprašanje, kaj je z veljavnostjo pravnega opravila, če predstojnik tretjih oseb ne vpraša za mnenje, čeprav bi to moral. Zakonsko besedilo se glasi: »Si consensus exigatur, Superior contra earundem votum invalide agit; si consilium tantum . . . satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat«. Vprašanje je to, ali vsebuje izraz »satis est ad valide agendum« splošno ničnostno klavzulo. To se pravi, ali je pravni posel neveljaven po samem kan. 105, n. 1, ako predstojnik ne vpraša za mnenje. Prvotno so kanonisti odgovarjali na to vprašanje pritrdilno.¹⁴ Veermersch - Creusen, Boudinhon, Vromant in Michiels¹⁵ pa so začeli učiti, da je pravni posel veljaven, čeprav predstojnik ni vprašal tretjih oseb za mnenje. Prvo mnenje se upravičeno sklicuje na zakonsko besedilo, na kontekst in na prejšnje pravo. Vse troje govori za to, da je pravni posel neveljaven, če predstojnik ni vprašal za svet. Nasprotno mnenje pa se opira na te-le razloge:

1. Tekst pravi »satis est ad valide agendum«, ne pa »satis est, ne invalide agat« ali »necessarium est, ad valide agendum«. »Ad va-

¹⁴ Tako: Eichmann, Leitner, Koeniger, Harring, Hofmann, Hofmeister, Blat, Cocchi, Cappello, Chelodi, Maroto, De Meester, Toso, Ojetti, Coronata (prim. Graf, Die Leges irritantes und inhabilitantes im Codex Juris Canonici, Paderborn 1936, 87, op. 13).

¹⁵ Vermeersch - Creusen, Epitome I,⁴ 151 in nsl.; Boudinhon, An nullus semper sit actus superioris non petito consilio, Jus Pontificium 1928, 29—35; Vromant, De bonis ecclesiae temporalibus 1927, 52—54 in v Ephemerides Theologicae Lovanienses 1930, 68 in nsl.; Michiels, Commentarius Libri II CJC canones praeleminares 1932, 418.

lide agendum satis est legem servare; non autem quaecumque omissio legis actum invalidum efficit«, razlaga Boudinhon.¹⁶

2. Kan. 1680 in kan. 11 točno povesta, kdaj je pravno opravilo neveljavno. Če z njima primerjamo kan. 105, n. 1 se pokaže, da ničnost pravnega opravila ni zadosti izražena.

3. V starem pravu ni bilo jasno, ali se zahteva svet za veljavnost ali ne.

4. Primerov, kjer mora predstojnik vprašati za mnenje, je v veljavnem pravu veliko, število primerov, kjer se mora dobiti pristanelek, je zakonodavec občutno zmanjšal. Ni verjetno, da bi hotel zakonodavec pravno sigurnost omajati. To pa bi storil, če bi v toliko primerih zahteval, da se morajo tretje osebe zaslišati za veljavnost.

5. Upravna praksa se ne ravna po tem, da bi se svet zahteval za veljavnost. Stvar je javno znana, pa vendar ni slišati, da bi se vršile sanacije takó neveljavnih opravil.¹⁷

6. Nekateri primeri, ko mora predstojnik vprašati za svet, so zelo nedoločeni; n. pr. »in negotiis maioris momenti«, »si opus fuerit«, »si opportunum duxerit« (predstojnik sam); tudi osebe, ki jih je treba zaslišati, so včasih nejasno določene, n. pr. »aliquot ex prudentioribus ac probatioribus animarum curatoribus«. Če bi zakonodavec res hotel, da bodi pravno opravilo neveljavno, če se tretje osebe ne zaslišijo, bi bil moral pravno opravilo, za katero gre, opredeliti in tudi osebe, ki naj se zaslišijo, bolj točno določiti. Če pa prepušča predstojniku, da naj po svoji uvidevnosti vpraša za svet, pač zakonodavec ni hotel določiti, da bodi pravno opravilo neveljavno, če predstojnik za svet ni vprašal. V nasprotnem primeru bi bila pravna nesigurnost prevelika.

Michiels je vprašanje, ali se svet zahteva za veljavnost, na široko obdelal in prišel do zaključka, da teksta v kan. 105, n. 1. ni mogoče drugače razlagati, kot da se zahteva svet za veljavnost.¹⁸

¹⁶ O. c. 30.

¹⁷ Boudinhon pravi o tem takole: »Si consilii petitio semper requireretur sub poena nullitatis, vi canonis 105, gravissima sequerentur consecretaria, quae ecclesiasticam subverterent disciplinam et nimis anxietatibus locum darent, tum apud Superiores tum apud subditos. En duo exempla, inter tanta.

Constat canonicos tum de gremio tum ad honores in plerisque Galliarum dioecesisibus (ut de aliis regionibus taceam) nominari ab Episcopis quin audiatur Capitulum, contra praescriptum canonis 403. Numquid retinere debemus nominationes huiusmodi nullas et irritas esse? Tot canonicos invalide potitos fuisse canonicatu et praebenda, fructus non fecisse suos, iurisdictionem non adeptos esse?

Rursus, dum iuxta canonem 476, § 2, »ad loci Ordinarium, audito parrocho, competit ius nominandi vivarios cooperatores e clero saeculari«, notorium est vicarios cooperatores in cunctis Galliarum dioecesisibus, aliisque in regionibus ab Episcopis nominari quin audiatur parochus. Numquid tot milia cooperatorum dicendi erunt invalide nominati, et valida auctoritate seu iurisdictione carentes?

Si res ita essent, cur nulla canonicorum aut cooperatorum nominatio impugnata? Cur nulla invaliditatis prolata sententia? Cur nulla, quod sciamus, impetrata sanatio? Cur tandem numquam in memoriam Ordinarium revocata lex tanti momenti, et cur tolerata tot damna« (o. c. 31).

¹⁸ O. c. 410 in nsl.

Graf pravi o razlogu, ki smo ga navedli na prvem mestu in ki argumentira iz besedila *satis est ad valide agendum*: »Dieses spitzfindige Argument ist jedoch nicht zutreffend.«¹⁰ V kan. 752, § 2, 1135, § 2 n. pr. vsebuje izraz *satis* pogoj *sine qua non*; nobenega razloga ni, zakaj ne bi tega tudi v našem kan. 105, § 1. Ostali dokazi, kot je sklicevanje na prejšnje pravo, na upravno prakso, ne morejo biti odločilni, ako je zakonsko besedilo v zvezi s kontekstom jasno. Hilling odločno zagevarja naziranje, da se svet zahteva za veljavnost: »Denn der Text ist so mächtig, daß man seinen Sinn gar nicht anders auffassen kann, ohne dem Gesetzgeber selbst einer höchst unglücklichen Gesetzformulierung oder gar absichtlichen Zweideutigkeit bezichtigen zu müssen. Damit wäre aber das Vertrauen zum Gesetzgeber in einem wichtigen Punkte erschüttert und dem Gesetzbuche selbst eine tiefe Wunde geschlagen. Um dieses zu verhüten, ist es meines Erachtens eine Ehrensache aller Kanonisten, die Klarheit und Lauterkeit des Gesetztextes nach Kräften zu verteidigen. Am meisten aber könnte die Interpretationskommission des Cod. Jur. Can. zur Rechtfertigung des Gesetzbuches und seiner Redaktoren beitragen, indem sie die Mißdeutungen des Ausdrucks »*satis est ad valide agendum*« zurückweist oder eine Korrektur des Textes veranlaßt.«²⁰ Vprašanje je interpretacijski komisiji že dolgo predloženo.

Če motrimo besedilo kan. 105 samo zase, po našem mnenju ne more biti dvoma, da se svet zahteva za veljavnost. Če pa upoštevamo razloga, ki smo ju navedli pod pet in šest, postane stvar nekoliko problematična vsaj za prakso. Michielsu se zdi prav z ozirom na te razloge mnenje, ki zanika splošno ničnostno klavzulo v kan. 105, n. 1, *sententia solide probabilis*.²¹ P. M a t t h a e u s C o n t e a C o r o n a t a sodi o stvari takole: »*Ex longa disputatione canonistarum et theologorum circa hoc tandem aliquando pro praxi deducendum est: rem esse nunc disputationi obnoxiam et proinde actus nullitatem, requisitione concilii omissa, urgeri non posse (can. 15). Licet igitur probabiliorum habeamus doctrinam quae docet actum, omissa requisitione consilii, quando iure praecipitur, esse nullum, tamen, attentis variis circa rem opinionibus, quousque aliter Sancta Sedes, cui quaestio iamdiu delata est, definierit, actus nullitas in praxi urgeri non poterit.*«²² Končno naj omenim še mnenje, za katero se je odločil Hofmeister²³ in za njim Graf.²⁴ Oba avtorja stojita na stališču, da se svet po kan. 105, n. 1 zahteva za veljavnost pravnega opravila, da torej vsebuje kan. 105, n. 1 splošno ničnostno klavzulo. Toda načelno določbo omenjenega kanona je treba pravilno aplicirati. Za veljavnost se svet ne zahteva v tehle primerih:

1. Če kanon sam določa, da se svet zahteva le za dopustnost (n. pr. kan. 1653, § 1: *ut licite agant, debent audire . . .*).

¹⁰ O. c. 88.

²⁰ V Archiv für katholisches Kirchenrecht 1932, 684.

²¹ Ibid.

²² Institutiones iuris canonici I,² 1939, 187.

²³ Bischof- u. Domkapitel 33.

²⁴ O. c. 90 in nsl.

2. Če pravno opravilo ni določeno, n. pr. in negotiis maioris momenti (kan. 1359, § 4), in administrativis actibus maioris momenti (kan. 1520, § 3), in gravioribus et difficilioribus negotiis (kan. 302).

3. Če zakon prepušča preudarku predstojnika, da vpraša za svet, n. pr. audito etiam, si opus fuerit, peritorum consilio (kan. 1164, § 1), de consilio... si opportunum duxerint, vicariorum foraneorum dioecesis et parochorum civitatis (kan. 1234, § 1).²⁵

4. Če osebe, ki jih je treba zaslišati, niso določene, n. pr. auditis... et aliquot ex prudentioribus suae dioecesis animarum curatoribus (kan. 895), je pravni posel veljaven, ako je bila vsaj ta ali ona oseba zaslišana.

5. Če je treba zaslišati zainteresirane osebe (ii, quorum interest) in je takih oseb več, je pravni posel veljaven, čeprav niso bile vse osebe zaslišane.²⁶

Zakonikove določbe, da je treba vprašati za svet tretje osebe, so nekoliko nerodno formulirane, pa naj se odločimo za mnenje, da se zahteva svet za veljavnost ali le za dopustnost. Nobenega dvoma ni, da bi pravna sigurnost veliko trpela, če kan. 105, n. 1 ne vsebuje generalne klavzule. V tem je pač treba Hillingu pritrditi. Po drugi strani so pa tehtni tudi razlogi, ki dokazujejo nesmiselnost popolnoma splošne ničnostne klavzule v kan. 105, n. 1 zaradi tega, ker pravno opravilo, pri katerem se zahteva svet, ni vedno odrejeno, prav tako tudi osebe, ki naj se zaslišijo, niso vedno določene. Rešitev, ki sta jo podala Hofmeister in Graf, bi po našem mnenju dobro premostila nasprotni mnenji.

Razlog, ki argumentira proti splošni ničnostni klavzuli v kan. 105, n. 1, iz upravne prakse, češ da bi bilo toliko in toliko pravnih opravil neveljavnih, ker postopajo predstojniki samovoljno in ne sprašujejo tretjih oseb za mnenje, kakor bi morali, pač ne more biti merodajen za interpretacijo omenjenega kanona. Možno je namreč, da je zaradi zakonitega nasprotnega običaja predstojniki ne sprašujejo za svet; tako n. pr. v nekaterih škofijah škof nasprotno določbi kan. 476, § 3 imenuje v moči kan. 5 kaplane sam, ne da bi zaslišal župnike. Če pa tudi nasproten običaj ne opraviči predstojnikov, ne morejo njih protizakonita dejanja spremeniti smisla zakona. Tudi dejstvo, da sv. stolica ne nastopa proti takim predstojnikom, ne more imeti vpliva na razlago zakona. Zgražanje, češ, kako bi bilo mogoče, da bi sv. stolica trpela toliko neveljavnih pravnih opravil pri cerkvenih predstojnikih, je prav toliko vredno kot zgražanje, kako je mogoče, da cerkveni predstojniki zagreše nekaznovano toliko nedopustnih pravnih opravil, ako se postavimo na stališče, da se svet ne zahteva za veljavnost pravnega opravila. Teoretično je stvar jasna. Protizakonito opravilo ostane protizakonito, če tudi ga opravi predstojnik. Tako ravnanje predstojnikov zakona ne more spremeniti.

²⁵ Tako Graf, o. c. 90/1.

²⁶ Graf navaja med izjemami tudi določbe iz procesnega prava, ki določa, da je treba zaslišati stranke (n. pr. kan. 1676, § 3; 1709, § 3; 1729, § 4; 1787, § 2; 1806; 1839; 1841; 1856, § 2; 1862, § 2) (o. c. 91). Toda to ne spada sem.

Koliko je nezakonitih dejanj cerkvenih predstojnikov zaradi neupoštevanja določbe o svetu v kan. 105, n. 1 in kakšno je ravnanje svete stolice do takih predstojnikov, je čisto drugo vprašanje, ki pa nas tu ne zanima.

7. *Postopek*. Kan. 105, n. 2 določa, na kakšen način mora dobiti predstojnik pristanek oziroma, kako mora vprašati tretje osebe za mnenje. »Si requiratur consensus vel consilium non unius tantum vel alterius personae, sed plurium simul, eae personae legitime convocentur, salvo praescripto can. 162, § 4, et mentem suam manifestent; Superior autem pro sua prudentia ac negotiorum gravitate potest eas adigere ad iusiurandum de secreto servando praestandum.«

Cerkveni predstojniki morajo vprašati za svet ali za pristanek različne osebe, kakor smo videli, in sicer včasih poedine osebe, včasih pa več oseb skupaj. Pravkar navedeni zakonski tekst razlikuje »consensus« (consilium) unius tantum vel alterius personae in »consensus (consilium) pluriam (personarum)«. Pod izrazom »plurium« je na tem mestu umeti korporacije kakor tudi skupine oseb, ki sicer niso pravna oseba, vendar so »ad modum corporis moralis ordinatae«, kot se izraža *Maroto*,²⁷ oziroma »constituunt coetum«, kot pravi *Ojetti*.²⁸ Zgled za korporacijo je n. pr. kapitelj, za drugo skupino oseb pa škofijski gospodarski svet. Včasih mora predstojnik zasliši sicer več oseb, toda te ne sestavljajo zbora (coetus); n. pr. po kan. 1162, § 3 mora škof zaslišati rektorje okoliških cerkva ali po kan. 1428, § 1 rektorje prizadetih cerkva. Takih rektorjev je v konkretnem primeru lahko več, more pa biti tudi le en sam. Če tudi bi jih bilo več, ne sestavljajo nobenega zbora; pri njih mnenju gre za consilium unius vel alterius, ne pa za consilium plurium. Tudi interese strane (ii, quorum interest) ne sestavljajo zbora, čeprav jih utegne biti več (n. pr. po kan. 1532, § 3; 1538, § 1; 1539, § 2; 1541); sicer pa te stranke niso tretje osebe, o katerih tu govorimo. Njih pristanek n. pr. po kan. 1532 je *conditio extrinseca* za predstojnikovo pravno opravilo, medtem ko je pristanek tretjih oseb, n. pr. kapitlja in škofijskega gospodarskega sveta po istem kan. 1532 *conditio intrinseca* za predstojnikovo pravno opravilo, kot dobro pravi *Ojetti*.²⁹

Formirane svete, naj so pravne osebe ali ne, mora predstojnik zbornu zaslišati, ostale osebe pa posamič. Kadar gre za to, da se dobi pristanek ali svet »unius vel alterius«, more predstojnik osebo zaslišati ustno ali pismeno, sam ali po svojem zastopniku. Če je takih oseb več, jih more sklicati, da vpričo njeega povedo svoje mnenje. Predstojnik more tudi odrediti, da glasujejo »per rollam«. Če se zahteva pristanek dveh oseb, mora dobiti predstojnik pristanek obeh, torej ne zadostuje pristanek le ene osebe.³⁰

²⁷ O. c. 555.

²⁸ *Commentarium in Codicem iuris canonici Liber secundus*. Rim 1928, 183.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Prim. Matthaeus a Conte Coronata, o. c. 189.*

Kadar gre za pristanek ali svet »plurium« v smislu kan. 105, n. 2, se morajo osebe zbornu zaslišati. Pristanek ali svet zbora je v tem primeru *actus collegialis*. Osebe, ki sestavljajo svet, morajo biti na zakonit način sklicane (*legitime convocentur*). Kan. 105, n. 2 se pri tem sam sklicuje na kan. 162, ki sicer formalno govori o sklicanju volivnega kolegija, veljajo pa njegove določbe o sklicanju kolegijev k seji na sploh; tu pa je zakonik raztegnil njegove določbe celo na take zборе, ki niso kolegiji. Osebe skliče predsednik korporacije »statuto modo, loco ac tempore convenienti« (kan. 162, § 1). Pri zborih, ki niso korporacije, skliče osebe pač dotični cerkveni predstojnik. Povabljeni morajo biti vsi člani. Če jih več kot tretjina ni bilo povabljenih in zato ne navzočih, je *actus collegialis* neveljaven. Če pa je onih, ki niso bili povabljeni, manj kot tretjina, je pristanek veljaven, toda prezrti imajo pravico v treh dneh rekurirati. Pomanjkanje vabila, če so sicer člani bili navzoči, nima kvarnih posledic. Način, kako izraža korporacija svojo voljo, določa kan. 101. Te določbe veljajo analogno tudi za zборе, ki so sestavljeni *ad modum corporis organici*, torej tudi za zборе, ki o njih govorimo. To sklepamo iz tega, ker zakonik za take zборе posebnih določil nima in je kan. 105, n. 2 s tem, da se sklicuje na kan. 162, § 4 sam namignil, kje naj iščemo analognih določb. Korporacija pa drugače, kot je določeno v kan. 101, ne more izražati svoje volje. Pri glasovanju v zboru se zahteva za sklep absolutna večina glasovalcev. Tako je pri prvem in drugem glasovanju; če se tudi pri drugem glasovanju ne zedini za predlog absolutna večina, odloči pri tretjem glasovanju relativna večina.

Kadar se zahteva pristanek (*consensus*), predstojnik ne more izvršiti pravnege opravila, dokler ni pristanka na zakonit način dobil. Kadar pa mora predstojnik vprašati le za mnenje, ni potrebno, da bi za mnenje tudi zvedel. Če zbor, na zakonit način za svet vprašan, v določenem času mnenja ne da, to ne more ovirati predstojnika, da ne bi opravila izvršil.

Glasovanje glede predstojnikovega predloga o pristanku ali o vprašanju za svet more biti v zboru javno ali tajno. Osnutek današnjega kan. 105 iz l. 1912 je zahteval za veljavnost, kakor smo videli, tajno glasovanje (*actus viribus caret nisi personae . . . mentem suam manifestaverint per secreta suffragia*). Rekli smo, da je bilo osnutkovo besedilo na zahtevo škofov popravljeno. Navzlic temu pa sodi *Trombetta*,³¹ da se še danes zahteva tajno glasovanje. T o s o pa nasprotno trdi, da je tajno glasovanje v teh primerih prepovedano.³² Oba navedena avtorja sta šla predaleč. Zakon ne pravi, da je tajno glasovanje prepovedano, prav tako pa ga tudi ne ukazuje. Večina avtorjev zato upravičeno prepušča obojno glasovanje. Kakšno naj bo, odloči zbor sam, ako ni že v statutih določeno. Tajno glasovanje more priti v poštev zlasti takrat, kadar gre za pristanek. Če je zbor vprašan le za mnenje, bo navadno izoblikoval svoj odgovor

³¹ De consensu et consilio Capituli cathedralis iuxta Codicem iuris canonici, Neapel 1926, 11; prim. tudi *Matthaeus a Coronata*, o. c. 189, op. 7.

³² Prim. *Ojetti*, o. c. 183, op. 11.

v javnem razgovoru in z javnim glasovanjem; vendar pa tudi tu ni izključena kdaj potreba tajnega glasovanja.

Zakon končno določa, da more predstojnik svetovalce pod določenim pogojem s prisego zavezati k molku. Pogoj je, da smatra predstojnik to za potrebo in da važnost predmeta to terja (*»pro sua prudentia ac negotiorum gravitate«*). Predstojnik torej ne more svetovalcev zavezati s prisego k molku kar na sploh. Res je, da so stvari, kjer zahteva zakonik od predstojnika, da dobi pristanek tretjih oseb oziroma jih vpraša za mnenje, *gravia negotia*, toda izraz *negotiorum gravitas* v kan. 105, n. 2 se ne nanaša kar na sploh na vsa ta *gravia negotia*, ker bi sicer kanon pogoja *»pro negotiorum gravitate«* sploh ne navajal.

Vprašanje je, ali so svetovalci tudi brez prisega dolžni molčati o stvari. *Maroto* trdi, da so. *»Secretum semper debet servari, at iuramentum de illo servando secreto defertur dumtaxat in negotiis gravioribus iuxta Superioris prudentiam.«*³³ Svoje trditve nič ne dokazuje. *Matthaeus a Coronata* pa pravi nasprotno. *»Ad secretum servandum, nisi rei natura de qua agitur aliud suadeat, consilium aut consensum dantes non tenentur.«*³⁴ Po našem mnenju se je ravnati po kan. 364, § 2, n. 3, ki določa za člane škofijske kurije, da morajo *»secretum servare intra fines et secundum modum a iure vel ab Episcopo determinatum«*. Če škof ni drugače določil, ni mogoče trditi, da so svetovalci dolžni v vseh stvareh molčati. Molčati pa so seveda dolžni, kadar bi drugače cerkev trpela kakšno škodo (n. pr. v imovinskih zadevah).

Na vprašanje, ali se zahteva za veljavnost, da osebe dajo pristanek oziroma mnenje kolektivno, odgovarjajo kanonisti na splošno pritrdilno. Razlog je ta, ker korporacija ne more drugače izražati svoje volje kot na ta način.³⁵ Zakon ne določa, da naj se v takih primerih zaslišijo svetovalci ampak svet. Škof torej ni dobil pristanka kapitlja ali škofijskega gospodarskega sveta, ako je zaslišal vsakega kanonika oziroma vsakega člana gospodarskega sveta posebej, četudi so mu vsi vsak zase dali pristanek. Prav tako je neveljavno glasovanje *per rollam*. Kan. 105, n. 2 izrecno zahteva, da morajo biti osebe na zakonit način sklicane (*legitime convocentur*). Če pa kroži med njimi samo pola, ki naj jo podpišejo ali v pozitivnem ali negativnem smislu, tega ne bo nihče smatral za zakonito sklicanje, zlasti še zaradi tega, ker kan. 162 točno določa, kaj vse vsebuje zakonito sklicanje.

8. Zadnji paragraf kan. 105 prinaša določbo, kako naj se ravnao tisti, ki so bili vprašani za pristanek ali mnenje. *»Omnes de consensu vel consilio requisiti debent ea qua par est reverentia, fide ac sinceritate sententiam suam aperire«*. Najprej je treba omeniti, da morajo vsi, ki jih je predstojnik vprašal, povedati, kaj mislijo. Vsako prikrivanje, odtegotvanje in izmikanje je prepovedano. Tudi zvrčanje na predstojnika, češ, bo že prav, kar bo naredil, je prepovedano. Pred-

³³ O. c. 556.

³⁴ O. c. 190.

³⁵ S tem se ne strinja *Toso* (prim. *Ojetti*, o. c. 183, op. 10).

stojnik je po zakonu dolžan vprašati in vprašani je po istem zakonu dolžan odgovoriti. Zakonodavec je uvedel pravico tretjih do prigovora iz razlogov javne blaginje. Zakonodavec je hotel, kakor smo rekli, preprečiti, da bi predstojniki ravnali nepremišljeno. Tisti, ki so določeni za svetovalce, so tako pritegnjeni k delu za cerkveno javno (vsaj relativno) blaginjo. Naložena jim je zelo važna dolžnost skrbeti za javno blaginjo. Ako se umikajo svoji dolžnosti, so izdajalci na svoji poziciji. Noben navidezno še tako plemenit razlog jih ne more pri tem opravičiti. Če pa so take narave, da te dolžnosti opravljati ne morejo, takih mest ne smejo sprejemati ali če so na nje postavljeni, morajo prositi za razrešitev. Zaradi njihove rahle narave javna blaginja ne sme trpeti škode. *Bonum publicum suprema lex!* Tudi izgovor, da ne vedo kaj svetovati, je popolnoma zgrešen. O stvari se morajo dobro poučiti; razloge, ki govore za in proti, premisliti in nato povedati svoje mnenje.

Kadar se zahteva pristanek, so dolžni vsi vedno govoriti. Predstojnik namreč brez pozitivnega pristanka ne more izvršiti pravnega opravila. Če pa predstojnik vpraša le za svet, niso dolžni vsi vedno odgovoriti. Molk se more tu smatrati za odgovor, češ da vprašani ne ve kaj odgovoriti. Ojetti razlaga stvar celó tako, da oni, ki ga je predstojnik vprašal za svet, sploh ni dolžan povedati svojega mnenja, ker mu je bila dana le prilika, da pove svoje mnenje.³⁶ Toda zdi se, da ni tako. Zakonski tekst, ki smo ga zgoraj navedli, izrecno pravi, da morajo tudi tisti, ki so bili vprašani le za svet, povedati svoje mnenje.

Odgovoriti je treba »z dolžno spoštljivostjo, vestno in odkrito«. Ker sprašuje predstojnik, je samo po sebi umevno, da je treba odgovarjati »*ea qua par est reverentia*«. Predstojnik sicer mora dobiti po zakonu pristanek določenih oseb oziroma jih mora vprašati za mnenje, toda navzlic temu ostane predstojnik. Način, kako oni, ki so bili vprašani za pristanek ali svet, odgovarjajo, mora kazati, da odgovarjajo predstojniku.

Treba je odgovoriti »vestno in odkrito«. »*In his si necessaria est reverentia erga superiorem, non minus, imo multo magis, necessaria est fides est sinceritas consultorum*«, pravi pravilno Ojetti.³⁷ Spoštljivost je potrebna, še bolj pa vestnost in odkritosrčnost! Razlog je javna blaginja, ki je tu tangirana. »*Agitur de bono communi, et de bono communi in Ecclesia. Et certe nulla excusatione dignus esset consultor, qui animi tam debilis esset, ut veritatem aut celaret aut certo dissimularet, ne superiori displiceret*«. ³⁸ Prav lahko je razumeti, da pridejo svetovalci večkrat v težek položaj. Dobro vedo, kaj bi predstojnik hotel, kako se je že sam odločil. Morda je njihov predstojnik še celo takšen, da se čuti osebno užaljenega in razžaljenega, če njegovo mnenje vedno ne obvelja. Po drugi strani pa jasno vidijo, da predstojnikov predlog ne bo v korist občī blaginji. V takem primeru je, kakor rečeno, položaj svetovalcev kočljiv. Toda to jih

³⁶ O. c. 185.

³⁷ O. c. 185.

³⁸ O. c. 185.

nikakor ne sme zapeljati, da bi zaradi ozirov in zaradi strahu glasovali za predlog, ki ga ne morejo upravičiti. Kakor se zdi, zapelje cerkvene svetovalce večkrat spoštovanje, ki ga imajo pred predstojnikom, da glasujejo z njim proti svojemu prepričanju. Nekateri pa se, kakor se zdi, sploh dovolj ne zavedajo odgovornosti, ki jo imajo; ne morejo se uživeti v to, da so sami soodgovorni za pravno opravilo, za katero so dali pristanek ali h kateremu so svetovali. Nепrestano rekuriranje proti odlokom cerkvenih predstojnikov na najvišjo cerkveno oblast, gotovo ni v skladu s duhom pokorščine, ki mora vladati v Cerkvi. Toda iz tega nikakor ne sledi, da je vsak rekurz znamenje, da manjka duha asceze. Ne sme se pozabiti da iure suo uti licet. Če mi predstojnikovo ravnanje dela krivico, se smem pritožiti, ako hočem, na najvišjo cerkveno oblast. Je to moja stvar, da se pritožim ali ne. Nihče mi ne sme očitati, češ, proti svojemu ordinariju se je pritožil. Saj mi cerkveno pravo, ki je izraz volje najvišjega cerkvenega zakonodavca, kaže pot za take rekurze. Še manj, če je mogoče govoriti tu o stopnjevanju, sme kdo kaj očitati svetovalcu, ki po svoji vesti ni mogel dati pristanka ordinarijevemu predlogu ali podati mnenje, kakor bi ordinarij želel. Če predstojnik privatniku napravi krivico, se ta sme, ne mora, pritožiti. Svetovalec pa se po svoji službeni dolžnosti mora upreti predstojnikovemu predlogu, če se mu ta zdi škodljiv za splošno blaginjo. Da mora to storiti z vso spošljivostjo, smo že povedali.

Kan. 105, n. 3 je za vse cerkvene svetovalce stalen opomin, kako morajo opravljati svojo službo. O tem, kako morajo upoštevati predstojniki svet svojih svetovalcev, smo že zgoraj omenili. O tem pa, kako morajo sprejemati njih mnenja, zlasti kadar jim niso po volji, zakonik sam nič ne omenja. Iz stvari same pa sledi za predstojnike dolžnost, ki jo opisuje O j e t t i takole: »Quod si talis est obligatio consultorum, multo maior evidenter est obligatio superioris, qui non debet veritatis impatiens esse, nec debet a consultoribus quasi exprimere illud, quod sibi placet, sed potius quam sui, amator Ecclesiae factus, debet ex consiliis aliorum illud desumere, quod ad Dei honorem, ad Ecclesiae decus, ad bonum animarum in particulari casu ducere possit. Secus superior munere suo abutens et superbia elatus ostenderit se maxime indignum superioritate quam obtinet, ageretque ad modum illorum advocatorum, qui, ut dicitur in iure romano, suae potentiae mole et tuctoritatis pondere tenuiores opprimunt.«³⁹

Že v uvodu smo omenili, da pri pravici tretjih do prigovora ne gre za kako novoto v zakoniku, marveč da je ta ustanova že zelo stara. Zelo dobro ustreza duhu cerkvene uprave. Absolutizem, oblastiželjnost in samovoljnost ne spadajo v cerkveno upravo. Čeprav prevladuje v cerkveni upravi monokratičen značaj in čeprav pušča zakon cerkvenim predstojnikom široko prostost v odločanju, so vendar postavljene meje absolutizmu. Cerkvni zakonik podaja celo vrsto smernic, po katerih se morajo ravnati cerkveni predstojniki pri izvrševanju svoje službe. Predstojniki ne smejo odločati samo-

³⁹ O. c. 185.

voljno, marveč se morajo čim bolj objektivno pravilno ravnati po teh smernicah. Ustanova, o kateri govori kan. 105, jim more pri tej orientaciji zelo veliko pomagati, Cerkev predstojnik, ki se noče ravnati po določbah kan. 105, ne greši le proti tej ali oni konkretni določbi, marveč proti bistveni zahtevi cerkvenega prava. Cerkev izpostavlja veliki škodi in pogosto ji tudi dejansko pripravi veliko škodo, ki je v več primerih naravnost nepopravljiva. S svojim absolutističnim nastrojenjem podira tak predstojnik disciplino v svoji komuniteti in tudi sebi močno otežkočuje stališče. Cerkev predstojnik, ki bi mislil, da se dajo metode iz sodobnega državnega življenja prenašati v Cerkev brez škode ali celo uspešno, bi bil zelo v zmoti. Cerkvena tradicija in duh cerkvenega prava teh metod ne preneseta. *Dei honor, Ecclesiae decus in bonum animarum* so vrhovne smernice, po katerih se mora orientirati cerkvena uprava. Ta orientacija pa je nujno objektivistična. Uporabljati mora vsa sredstva, da more postati čim bolj objektivno pravilna.

Zelo modre so določbe iz Benediktove regule iz poglavja »De adhibendis ad consilium fratribus«,⁴⁰ ki zaslужijo, da jih tu navedemo: »Quoties aliqua praecipua agenda sunt in monasterio, convocet abbas omnem congregationem, et dicat unde agitur. Et audiens consilium fratrum, tractet apud se; et quod utilius iudicaverit, faciat. Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus, quia saepe iuniori Dominus revelat quod melius est. — Si qua minora agenda sunt in monasterii utilitatibus, seniorum tantum utatur consilio, sicut scriptum est: Omnia fac cum consilio, et post factum non praenitebis (Eccl. XXXII).«

Pod vidikom te orientacije moramo gledati tudi na kan. 105 in njegove določbe. Juristično je pač ta kanon v marsičem pomanjkljiv, kakor smo videli. Tudi sicer se ne zdi na prvi pogled nič posebnega. Če pa si predstavimo vsa pravna opravila, pri katerih morajo cerkveni predstojniki dobiti pristanek tretjih oseb ali jih vprašati za svet, zlasti tista pravna opravila, ki so juristično pomanjkljivo izražena, ker so pač kolektivno zajeta, n. pr. *negotia maioris momenti* in podobno, in nanje apliciramo določbe iz kan. 105, kako mora predstojnik svoje svetovalce zasliševati in njih svet upoštevati ter kako morajo ti svoje mnenje povedati po vesti in odkrito, lahko uvidimo, kako velik in blagodejen vpliv ima ta kanon v cerkveni upravi, ako se predstojniki in njih svetovalci res po njem ravnajo. Vsako odstopanje od določb tega kanona pa povzroča Cerkvi le škodo.

Dr. Al. Odar.

⁴⁰ MPL 66, 267. 268.

SPREMEMBE V ORGANIZACIJI KATOLIŠKE AKCIJE V ITALIJI IZ L. 1939.

Meseca julija 1939 so v Italiji objavili novo ureditev tamošnje Katoliške akcije. Ta ureditev je vzbudila veliko pozornost tudi drugod po svetu. Papež Pij XII., ki je Katoliško akcijo s pohvalo omenil že v svojem prvem nagovoru na svet, je kmalu potem imenoval komisijo treh kardinalov, kateri je dal nalogo, naj pripravi potrebne spremembe v pravilih Italijanske Katoliške akcije. Komisija je delo hitro dovršila in že julija meseca je bila v uradnem glasilu Italijanske Katoliške akcije (*«Bolletino Ufficiale dell'Azione Cattolica»*) nova ureditev objavljena pod naslovom *«Modifiche degli Statuti dell'A. C. I.»*; ponatisnil je to ureditev tudi *«L'Osservatore Romano»* z dne 2. avgusta 1939, št. 180 pod naslovom *«Direttive della Commissione Cardinalizia per l'Azione Cattolica Italiana»*.

Katoliška akcija v Italiji je bila temeljito reorganizirana ob nastopu papeža Pija XI. (nastopil je 6. februarja 1922). Že 2. oktobra istega leta je poslal tedanji kardinal državni tajnik vsem italijanskim ordinarijem pismo, kjer jim sporoča, da je sklenil novi papež reorganizirati Katoliško akcijo v Italiji (*«Il Santo Padre aveva ritenuto opportuno di sottoporre tutto l'ordinamento dell'Azione Cattolica Italiana a una revisione, per metterla in sempre miglior accordo coi nuovi bisogni e con le mutate condizioni dei tempi»*). *«L'Osservatore Romano»* z dne 30. novembra 1922. je že poročal, da so škofje osnutek o novi ureditvi Katoliške akcije v Italiji z veseljem sprejeli in da je papež imenoval osrednji odbor (giunta centrale). Pravila so bila definitivno potrjena 2. oktobra 1923. V naslednjih letih so ureditev Katoliške akcije izpopolnjevali. L. 1931 se je razmerje med Katoliško akcijo v Italiji in fašizmom močno zaostriilo. Končno se je dosegel znani sporazum z dne 3. septembra 1931, ki je določal v prvi točki, da je Katoliška akcija v Italiji *«bistveno škofovska in naravnost od škofov odvisna»*, v drugi pa, da Katoliška akcija ne more ustanavljati strokovnih združenj. Tekst se glasi: *«L'Azione Cattolica Italiana è essenzialmente diocesana e dipende direttamente dai Vescovi i quali ne scelgono i dirigenti ecclesiastici e laici. Non potranno essere scelti ai dirigenti coloro che appartennero a partiti avversi al Regime. Conformemente ai suoi fini di ordine religioso e soprannaturale l'Azione Cattolica non si occupa affatto di politica e nelle sue forme esteriori organizzative si astiene da tutto quanto è proprio e tradizionale di partiti politici. La bandiera delle associazioni locali dell'A. C. sarà la nazionale. — L'Azione Cattolica non ha nel suo programma la costituzione di associazioni professionali e sindacati di mestiere; non si propone quindi compiti di ordine sindacale»*. Ostale točke sporazuma nas tu ne zanimajo. Na podlagi tega sporazuma so bila izdelana nova pravila Katoliške akcije, ki so veljala dosedaj. (Podatke glej pri Civardi, *Manuale di Azione Cattolica*, vol. II, 1936.)

Po teh do sedaj veljavnih pravilih, ki jih je cerkvena oblast potrdila 30. decembra 1931, in so se imenovala »Statuto dell'Azione Cattolica Italiana aggiornato secondo le ultime disposizioni« je bila Katoliška akcija takole organizirana:

Katoliška akcija v Italiji je imela lastne organizacije in pomožne sile. Lastnih organizacij je bilo šest: za može (unione uomini), za moško mladino (gioventù), za akademike (universitari), za žene (unione donne), za žensko mladino (gioventù femminile) in za akademkinje (universitarie). Vsaka teh organizacij ima svoja pravila (statuto-regolamento). Delokrog vsake organizacije je po celi državi. Krajevno skupino vodi odbor (consiglio direttivo), organizacijo v škofiji škofijski odbor (consiglio diocesano) in na čelu organizacije je centralni odbor (presidenza centrale). To so odbori lastnih organizacij. Predsednika in cerkvenega asistenta v krajevnih skupinah in pri škofijskem odboru imenuje škof, predsednika in cerkvenega asistenta pri centralnem odboru pa papež.

Poleg odborov lastnih organizacij je poznala dosedanja ureditev Katoliške akcije v Italiji še posebne odbore Katoliške akcije. Tudi ti odbori so imeli tri stopnje: za župnijo, za škofijo in za celo Italijo. V župniji se je imenoval il consiglio parrocchiale, v škofiji la giunta diocesana in za celo Italijo l'ufficio centrale.

Župnijski odbor so po čl. 5 pravil sestavljali: predsednik, cerkveni asistent, predsedniki krajevnih skupin lastnih organizacij Katoliške akcije in predsedniki vseh ustanov v župniji, ki se tudi bavijo z apostolskim delom. Župnijski odbor je posloval »sotto l'alta direzione del Parroco«. Njegovega predsednika in cerkvenega asistenta je imenoval škof. Naloga župnijskega odbora je bila zlasti ta, da je urejal delovanje omenjenih edinic v župniji (koordinacijski organ). Čl. 6. pravil opisuje njegov delokrog takole: »Il Consiglio parrocchiale coordina le attività delle diverse Associazioni ed opere cattoliche della Parrocchia; promuove e dirige nell'ambito della Parrocchia le manifestazioni di carattere generale; cura l'esecuzione delle iniziative promosse dagli organi superiori dell'Azione Cattolica.«

Škofijski odbor (la giunta diocesana) so sestavljali: od škofa imenovan predsednik in cerkveni asistent, predsedniki škofijskih odborov lastnih organizacij in dva člana, ki so jo predsedniki župnijskih odborov izvolili izmed sebe. Škofijski odbor je opravljal podobno nalogo kot župnijski, samo da so bile njegove kompetence širše. Po čl. 9 pravil je bila njegova naloga »pod neposredno odvisnostjo od škofa in v skladu s splošnimi navodili centralnega odbora predstavljati in voditi vso Katoliško akcijo v škofiji«. (Essa rappresenta e dirige, sotto la diretta dipendenza dell'Ecc.mo Vescovo ed in armonia alle direttive generali impartite dall'Ufficio Centrale, tutta l'Azione Cattolica della Diocesi.)

Centralni odbor (L'ufficio centrale) sta vodila predsednik in cerkveni asistent, ki ju je imenoval papež. Poleg sebe sta imela svet

(consulta), ki so ga sestavljali predsedniki lastnih organizacij, njih vrhovni cerkveni asistenti in nekaj predsednikov škofijskih odborov Katoliške akcije, ki jih je papež za to določil (čl. 16 pravil).

Vsi predsedniki so bili imenovani, bodisi od škofa ali papeža; bili pa so laiki.

Spremembe v novi ureditvi se tičejo odborov Katoliške akcije, ne pa odborov lastnih organizacij. Lastne organizacije ostanejo tako urejene, kot so bile. Odbori Katoliške akcije pa se bistveno spremenijo.

Na čelu Katoliške akcije v Italiji je po tej ureditvi k a r d i n a l s k a k o m i s i j a (L a c o m m i s s i o n e c a r d i n a l i z i a), ki šteje tri kardinale. Komisija ima posebnega tajnika, ki je škof in ima naslov generalnega direktorja (direttore generale dell'Azione Cattolica in Italia); njemu pomagata vice-direttore in delegato amministrativo. Tajnik sklicuje svet (consulta generale), ki sestoji iz vrhovnih cerkvenih asistentov lastnih organizacij in njih predsednikov.

Kardinalska komisija je nadomestila prejšnji l'ufficio centrale, ki je posloval »sotto la diretta dipendenza della Superiore Autorità Ecclesiastica« (čl. 17 pravil).

Škofijski odbor (la giunta diocesana), ki je deloval »sotto la diretta dipendenza dell'Ecc.mo Vescovo«, je odpravljen. Mesto njega se ustanovi »l'ufficio diocesano per la direzione dell'Azione Cattolica«, ki mu načeluje škof osebno ali po svojem zastopniku. Ta urad podpira škofijski svet (la consulta diocesana), ki ga sestavljajo cerkveni asistenti in predsedniki škofijskih odborov lastnih organizacij. V župniji imamo mesto župnijskega odbora l'ufficio parrocchiale dell'Azione Cattolica, ki ga vodi župnik osebno ali po namestniku, ki ga odobri škof. Župnika podpira župnijski svet (la consulta parrocchiale), čigar člani so cerkveni asistenti in predsedniki krajevnih skupin lastnih organizacij.

V novi ureditvi je prišla določba v starih pravilih, da odbori delujejo »pod neposredno odvisnostjo od cerkvene oblasti«, do konkretnega izraza. Hierarhija je stopila s Katoliško akcijo v bolj tesno organično zvezo. Zastopnik hierarhije prevzame sam predsedstvo v vseh koordinacijskih odborih. Načelo o potrebi enotnega vodstva Katoliške akcije v celem narodu in državi je v novi uredbi močno poudarjeno.

Tekst uredbe se glasi:

Modifiche degli Statuti dell'A. C. I.

La Commissione Cardinalizia, preposta dal Santo Padre all'alta direzione dell'Azione Cattolica in Italia:

- a) avendo presente il mandato conferitole dall'Augusto Pontefice;
- b) conosciuto il pensiero dell'Episcopato Italiano;
- c) ritenendo opportuno ed utile che gli Ecc.mi Vescovi assumano più direttamente nelle loro Diocesi, come la responsabilità, così anche la direzione dell'Azione Cattolica, non essendo questa che l'organizzazione dell'apostolato dei Laici in dipendenza ed in aiuto della Gerarchia, cioè dei Vescovi soggetti al Romano Pontefice;

d) ritenendo che tale più diretta assunzione del governo diocesano dell'Azione Cattolica da parte dei Vescovi dimostrerà sempre più ai fedeli quanto stia a cuore all'Episcopato l'Azione Cattolica stessa, e come esso intenda garantirne di fronte a tutti la purezza di intenti e di azioni;

DELIBERA di apportare agli Statuti di Azione Cattolica alcune opportune modifiche secondo i seguenti principii:

1. La Commissione Cardinalizia eserciterà il suo mandato di alta direzione dando, ogni qualvolta lo riterrà necessario, norme generali all'Azione Cattolica in Italia, promovendone lo sviluppo e controllandone l'attività in tutta la Nazione e nelle singole Diocesi.

2. Per avere gli elementi di fatto necessari all'esercizio del suo mandato, la Commissione Cardinalizia sarà tenuta informata dal suo Segretario circa l'andamento dell'Azione Cattolica in generale e nelle singole Diocesi.

3. La Commissione stessa nomina gli Assistenti e Vice Assistenti Centrali, e i Presidenti Centrali, i quali durano in carica per un biennio e possono sempre essere riconfermati.

4. La Commissione Cardinalizia esaminerà e si riserva di approvare, dietro presentazione fatta dal Segretario:

- a) i programmi annuali di lavoro delle singole Associazioni Nazionali;
- b) la relazione semestrale delle stesse Associazioni Nazionali sulla loro situazione organizzativa generale e speciale;
- c) la relazione semestrale sulle loro attività svolte;
- d) i loro bilanci preventivi e consuntivi;
- e) le eventuali nuove iniziative che sorgessero nel corso dell'anno.

5. Il Segretario della Commissione sarà anche Direttore Generale dell'Azione Cattolica in Italia. Egli avrà in suo aiuto un Vice-Direttore ed un Delegato Amministrativo, i quali saranno nominati dalla Commissione stessa ad biennium, come sopra, e costituiranno col Direttore l'Ufficio Centrale.

6. Il Direttore Generale convocherà ogni qualvolta lo ritenga opportuno la Consulta Generale, formata dagli Assistenti Ecclesiastici e dai Presidenti Centrali.

La Consulta servirà allo studio delle iniziative generali ed alla coordinazione del lavoro delle singole Associazioni Nazionali.

7. In ogni Diocesi, ove ancora non esiste, il Vescovo costituirà nella Curia Vescovile l'Ufficio Diocesano per la Direzione dell'Azione Cattolica. A tale Ufficio presiederà il Vescovo stesso personalmente o per mezzo di uno speciale Delegato Vescovile.

Gli Assistenti ed i Presidenti Diocesani (tutti nominati dal Vescovo ad biennium) formeranno la Consulta Diocesana che sarà convocata dal Vescovo o dal suo Delegato ogni qualvolta sarà ritenuto opportuno, e svolgerà nell'ambito della Diocesi lo stesso compito di studio e di coordinamento di cui all'art. 6.

8. In ogni Parrocchia il Parroco dirigerà (personalmente o per mezzo di un delegato approvato dal Vescovo) l'Ufficio Parrocchiale dell'Azione Cattolica, e convocherà, quando lo creda opportuno, la Consulta Parrocchiale formata dagli Assistenti e Presidenti Parrocchiali, i quali tutti saranno nominati ad biennium dal Vescovo udito il Parroco stesso, e — quando si tratti di Presidenti di Associazioni Parrocchiali — udita anche la competente Presidenza Diocesana.

9. Le Presidenze Nazionali, Diocesane e Parrocchiali per le singole Associazioni comunicheranno fra loro, per ciò che ha attinenza ad iniziative nuove o all'attuazione dei programmi già approvati, soltanto attraverso gli Uffici Diocesani di Azione Cattolica.

Dne 25. julija 1939 je izdala kardinalska komisija tudi nekaj določb glede članskih izkaznic in nošenja znakov (*distintivi e tessere*). Izkaznica se ne imenuje več *tessera*, marveč *pagella d'iscrizione*; vpisani člani niso več *tesserati*, temveč *ascritti*. Znak (križ) morajo člani nositi pri svojih sestankih v svojih lokalih, ne smejo ga nositi na fašistični, vojaški ali kakšni politični uniformi; če ga smejo ob drugih prilikah, naj odločajo škofje po svoji uvidevnosti.

Bistva Katoliške akcije te spremembe niso zadele. Kakor Pij XI. naglašala tudi Pij XII., da je Katoliška akcija uradna organizacija apostolata laikov (*l'organizzazione ufficiale dell'apostolato dei laici*) z univerzalnim značajem (*il suo carattere universale*), izredno važna (*la sua trascendente importanza*) in potrebna (*la sua urgente necessità*) (govor z dne 15. julija 1939, prim. *L'Osservatore Romano* z dne 2. avg. 1939, str. 2, kol. 4.).

Ker je Katoliška akcija sodelovanje laikov pri hierarhičnem apostolatu, ki je eden, je samo po sebi razumljivo načelo »*nil sine episcopo*«. To načelo pa je dobilo, kakor smo omenili, v gornji ureditvi novo konkretno obliko.

Nova ureditev Katoliške akcije v Italiji velja sama po sebi le za Italijo. Ni pa izključeno, da bodo po njenem zgledu morda tudi kje drugje reorganizirali Katoliško akcijo. Celó verjetno je, da se bo to zgodilo, ker je italijanska ureditev že dozdej marsikje služila za vzorec. Ni pa nikjer rečeno, da se mora povsod izvršiti reorganizacija Katoliške akcije po italijanskem zgledu. Če primerjamo načine, kako je Katoliška akcija po raznih deželah organizirana, nam pade v oči, da je bil prav v Italiji stik med škofi in organizacijami Katoliške akcije najbolj rahel; povsod drugod je ta stik bolj direkten. Razlog je bil pač v tem, ker je bila Katoliška akcija v Italiji močno centralistično organizirana; tako je moglo priti kdaj do nevshečnosti med centralnimi laišskimi voditelji in krajevnimi škofi; zlasti ker je v Italiji škofij zelo veliko. Nova pravila so centralistično ureditev ohranila, stike med hierarhijo in Katoliško akcijo pa zvečala.

Al. Odar.

Slovstvo.

a) Pregledi.

Nova zaveza.

A. Uvod v NZ.

V zadnjih letih je izšlo več dobrih in porabnih priročnikov, ki obravnavajo Uvod v novo zavezo. Po večini so to predelane in izpopolnjene nove izdaje starejših, že udomačenih avtorjev. Pomembnejši so naslednji štirje Uvodi:

1. Höpfl Hildebrandus O. S. B. — Gut Benno O. S. B., *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium*. Vol. III.⁴ (Introductio specialis in Novum Testamentum). Roma 1938, Anonima Libr. Catt. Ital. 8°, XXII, 570 str., Lit. 36.—

Höpfl v sv. pismo je zasnovan tako, da v treh zvezkih podaja uvodna vprašanja, ki zadevajo tako staro kakor novo zavezo; v prvem zvezku je obdelano vprašanje kanona in teksta sv. pisma, v drugem posebni uvod v knjige stare zaveze, v tretjem zvezku posebni uvod v knjige nove zaveze. Höpfl, ki je bil lektor benediktinskega kolegija sv. Anzelma v Rimu, je oskrbel tri izdaje svojega kompendija. Da bi po avtorjevi smrti (l. 1934) delo ne zastarelo, je njegov naslednik na stolici NZ, P. Benno Gut, začel prirejati četrto izdajo celotnega dela. Kot prvi je izšel 3. zvezek.

Priznati moramo, da je imel P. Gut pri predelavi zelo srečno roko. Že prej zelo jasni in pregledni kompendij je v novi izdaji zaradi uporabe različnega tiska postal še preglednejši. Pisatelj se dotika vseh problemov, ki so v zvezi s knjigami NZ, navaja različna, večkrat nasprotujoča si mnenja in nato podaja z jasnimi dokazi utemeljeno svoje mnenje.

Snov je razdeljena kot navadno (zgodovinske knjige, poučne knjige, Razodetje). Na koncu so štirje dodatki (Tabella chronologica antiquissimorum testium evangelicorum, Fragmentum Muratorianum, Stemma Familiae Herodis, Tabella synchronistica temporis N. T.) ter obsežno osebno in stvarno kazalo. Pri posameznih knjigah se pisatelj mnogokrat dotika vprašanj, ki zanimajo tudi eksegeta (n. pr. Kvirinijevo vprašanje; rodovnik J. Kr.; Logos pri Filonu; dan in ura Kristusovega križanja). Največja odlika knjige so bogati, skoro izčrpani bibliografični sezname pod črto in bibliografični pregledi na koncu posameznih poglavij; zabeleženi so celo važnejši znanstveni sestavki, ki so raztreseni po bogoslovnih revijah.

Knjiga izvrstno informira o sedanjem stanju vseh novozaveznih uvodnih, deloma tudi eksegetičnih vprašanj. Zaradi obsežnega bibliografičnega gradiva je dober pripomoček vsakemu, ki bi želel eno ali drugo vprašanje s tega področja še globlje preiskovati.

2. Schäfer, Dr. Karl Th., *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament*. Bonn 1938, P. Hanstein. Vel. 8°, VIII., 180 + 8* str. M. 4.30, vez. M. 6.

Schäferjev Uvod v NZ je zamišljen kot navaden učbenik; dotika se sicer vseh bistvenih vprašanj novozavezne uvodne znanosti, vendar jih obdeluje po večini zelo na kratko. Zgodovini kanona in teksta NZ je posvečenih le 31 strani, ostalo uvodu v posamezne knjige NZ. Na koncu so dodani važnejši viri za zgodovino kanona v latinskem jeziku in cerkveni odloki o knjigah NZ.

Pisateljeva izvajanja so v splošnem jasna in sprejemljiva. Pri večini vprašanj se ne oddaljuje od tradicionalnih potov, po katerih hodijo katoliški teologi-biblicisti. Značilno je le, da med sinoptičnimi evangeliji obdeluje na prvem mestu Markovega, čeprav ne trdi izrečno, da bi Markov evangelij nastal pred Matejevim.

Novi Schäferjev Uvod bo slušateljem teologije dobro služil, ker je kratek in lahek. Vendar ima nekatere pomanjkljivosti, ki zmanjšujejo njegovo uporabnost. Predvsem bi bilo treba z različnim tiskom označiti, kaj je važno, kaj manj važno; petit-tiska med tekstom ali pod črto skoro ni, če izvzamemo nekatere dobesedne grške ali latinske citate; zaradi tega in pa ker v posameznih poglavjih ni nobenih podnaslovov, snov ni dovolj pregledna. — Zgodovina teksta, ki nudi največ zanimivosti, je mnogo prekratko obdelana; med prevodi se staroslovenski niti ne omenja. — O tekstni kritiki ne pove pisatelj tako rekoč nič; par stavkov na str. 29 bo mlademu teologu prej zbudilo dvome kot pa ga utrdilo v veri na trdnost svetopisemškega besedila. Stakev: »allzuoft müssen recht subjective Werturteile des Exegeten den Ausschlag für oder wider eine Lesart geben« (str. 29) je zelo pretiran; za ugotovitev teksta imamo danes že mnogo zanesljivih, objektivnih meril. — Da je Pavel v času med 1 Kor in 2 Kor napravil iz Efeza v Korint kratko potovanje in Korinčanom napisal pismo, ki se je izgubilo («Zwischenreise u. Zwischenbrief»), je podmena, ki jo danes nekateri zagovarjajo, ni pa primerno, da se to v učbeniku prikazuje kot dokazano dejstvo (str. 119).

3. Gaechter Paulus S. J., Summa Introductionis in Novum Testamentum. Oeniponte-Lipsiae 1938, Pustet. 8°, X., 252 + 11* str. M. 6.20.

Pod naslovom »Summa Introductionis in Novum Testamentum« je že l. 1924. izšel kot manuskript učbenik, ki ga je za svoje slušatelje v Innsbrucku napisal Urban Holzmeister. Ker je knjiga že pred več leti pošla, je pisatelj, sedaj profesor na bibličnem zavodu v Rimu, pooblastil svojega naslednika v Innsbrucku, P. Gaechterja, da priredi novo izdajo.

Gaechter je knjigo tako predelal in izpopolnil, da je od Holzmeisterovega izvirnika ostal samo še naslov. Zato se tudi Gaechterjeva »Summa Introductionis in N. T.« ne označuje kot drugi natis Holzmeisterove »Summae«, ampak kot povsem izvirno delo.

Gaechter ne stopa po izhujenih potih, ampak probleme rešuje samostojno, izvirno. Mnenjem drugih pisateljev ne posveča nobene pozornosti, ampak se trudi, da poda povsod svojo rešitev, ki jo skuša utemeljiti z izvirnimi dokazi.

Vprašanje teksta in kanona je v knjigi obdelano zelo kratko (str. 3—39); pretežni del knjige (str. 39—180) zavzema podrobni uvod v evangelije in sinoptično vprašanje; uvod v apostolske liste in Razodetje pa je zopet zelo kratek (str. 180—252).

Dasi G. opetovano zagovarja katoliško izročilo, se vendar večkrat oddalji od njega in od stališča drugih katoliških avtorjev. Tako vidi ključ za rešitev sinoptičnega vprašanja samo v ustnem izročilu apostolske dobe;

sinoptiki so zajemali iz tega vira in so bili drug od drugega popolnoma neodvisni. Kakor Cladder sodi tudi G., da je Matej napisal svoj evangelij v hebrejskem (ne aramejskem) jeziku. — Značilno je tudi, da G. mnogim pisateljem novozaveznih knjig pripisuje samo posredno avtorstvo. Tako sodi, da četrtega evangelija v grškem jeziku ni napisal ap. Janez, marveč nek njegov vrstnik, ki je poslušal Janezove aramejske govore (str. 174—175). Pavel je napisal lastnoročno pet listov, ostale so napisali njegovi pomočniki, ki jim je apostol prej dal podrobna navodila, kaj naj pišejo. Tudi katoliške liste (razen 1 Petr in Juda) so po njegovem mnenju napisali drugi redaktorji po navodilih apostolov. — O koncu Markovega evangelija sodi G., da ni izviren (str. 75—78), o Jan 5, 3 b. 4, da je interpolacija (str. 146—7), o listu Filipljanom, da ni bil napisan iz 1. rimskega jetništva, ampak že l. 54 iz Efeza (str. 205—6), o Rimlj. 16, 1—23, da ni sestaven del lista Rimljanom, ampak posebno pismo, namenjeno vernikom v Efezu (str. 209).

Čeprav se z Gaechterjevim mnenjem ni mogoče vedno strinjati, pa vendar njegov Uvod v NZ nudi toliko novega, izvirnega in zanimivega, da zasluži vso pozornost. Seveda bo bolje služil zrelemu teologu, ki bo mogel s kritičnim očesom motriti dokaze za nekatere drznejše teze, kot teologu začetniku.

4. Sickenberger, Dr. Joseph, *Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament*⁵⁻⁶. Freiburg im Breisgau 1939, Herder, 8°, X., 180 str. M. 4.50.

Sickenbergerjev učbenik, ki je do 4. izdaje izhajal v skromni žepni obliki, je v novi 5. in 6. izdaji izšel zelo povečan; tudi po obsegu je narastel. Kljub spremenjeni zunanji obliki pa je knjiga ohranila svoj prvotni značaj: informirati hoče kratko o vseh vprašanih novozavezne uvodne znanosti. Pisatelj navaja vedno samo lastno mnenje in ga skuša kritično utemeljiti, v polemiko z drugimi se ne spušča.

Razvrstitev snovi je ostala bistveno neizpremenjena, le zgodovina teksta je obdelana pred zgodovino kanona in Markov evangelij pred Matejevim. Izpopolnjeni so času primerno bibliografski podatki. Pisatelj je tudi vestno upošteval, kar je pozitivna znanost glede novozaveznih knjig od l. 1925 (4. izd.) do danes novega odkrila; tako n. pr. pri vprašanju o adresatih lista Efežanom upošteva tekst pap. 46 iz 3. stol., ki je bil objavljen šele leta 1936. Znatno predelano je poglavje o sinoptičnem vprašanju (str. 72—79); vendar pisatelj svojega dosedanjega stališča ni spremenil, ampak zagovarja še vedno podmeno dveh virov v zmerni obliki.

Čeprav je snov podana kratko in zgoščeno, se vendar knjiga odlikuje po veliki jasnosti in preglednosti. Ime avtorjevo je najboljše poročstvo, da bo ta učbenik zanesljiv kašipot v vseh novozaveznih uvodnih vprašanih.

B. E k s e g e z a.

»Regensburška Nova zaveza«.

Po zgledu »Bonnske biblije«, ki podaja v 10 zvezkih nemški prevod in znanstven komentar k vsem knjigam NZ, je začela založba Pustet v Regensburgu izdajati nov prevod in poljuden komentar novozaveznih knjig. Pri zbirki, ki bo obsegala 8 zvezkov in bo gotova l. 1942, sodelujejo Alfr. Wikenhauser, Otto Kuß, Jos. Freundorfer, Joh. Michl, Jos. Schmid in K. Staab. Dosedaj sta izšla dva zvezka.

1. Schmid Josef, *Das Evangelium nach Markus* (A. Wikenhauser u. O. Kuß, *Das Neue Testament*, 2. Bd.). Regensburg 1938, Pustet, 8°, 192 str. M. 3.70.

Knjiga obsega kratek uvod v evangelij sv. Marka (str. 7—12), nato pa podaja prevod evangeljskega teksta z razmeroma obsežnim komentarjem.

Na prvi pogled se vidi, da je delo namenjeno ne samo izobražencu, ampak tudi preprostemu laiku. Pisano je v lahki, domači nemščini; čeprav sodelujejo priznani strokovnjaki na bibličnem polju, se izogibljejo težko umljivim strokovnim izrazom in citatom v tujih jezikih.

Prevod svetopisemskega besedila je prirejen po grškem izvirniku; zveni bolj domače kot pri Bonnski izdaji, čeprav se mu ne more očitati, da ni točen.

Komentar se bere prijetno in lahko. Pisatelj se izogiblje morečih parafraz. Eksegeza stoji na znanstveni višini, čeprav je podana v poljudni obliki in brez znanstvenega aparata. Važnejša eksegetična vprašanja (n. pr. o Janezovem krstu, o kraljestvu božjem, o čudežih, Jezusovih bratih itd.) so obdelana v posebnih ekskurzijah, ki jih je 20.

Edino, kar ne zadovoljuje, je tisk. Ta je odločno predroben. Ker se tekst sv. pisma v tisku ne loči od komentarja, trpi knjiga na preglednosti. Pri tisku, kakor je, bi bilo bolje, če bi bil komentar s črto ločen od svetopisemskega besedila, kakor je to pri »Bonnski bibliji«.

2. Wikenhauser Alfred, *Die Apostelgeschichte* (A. Wikenhauser u. O. Kuß, *Das Neue Testament*, 5. Bd.). Regensburg 1938, Pustet, 8°, 196 str. M. 4.40.

Tehnična ureditev tega zvezka je taka kot pri 2. zvezku. Uvodu (str. 7—20) se pozna, da ga je pisal strokovnjak, ki se že dolgo vrsto let bavi z Apostolskimi deli. Isto velja o komentarju. Med komentarjem je 16 ekskurzov, od katerih so posebno zanimivi o »govorjenju v jezikih«, o lomljenju kruha ter o prokonzulu Galionu in o kronologiji ap. Pavla. Binškošno govorjenje v jezikih (Apd 2) istoveti pisatelj z glosolalijo ap. Pavla (1 Kor 14), le da je v Apd razlagal govorjenje apostolov poslušalcem Sv. Duh sam neposredno, dočim so v Korintu ekstatično govorjenje glosolalov pojasnjevali posebni harizmatiki (str. 29—30).

Glede jezika in tiska velja isto kot pri 2. zvezku. A. Snój.

b) Ocene in poročila.

Wunderle prof. D. Dr. Georg, *Zur Psychologie der Stigmatisation*. Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1938, Schöningh. 8°, 95 strani.

Knjiga vsebuje predavanja, ki jih je imel profesor Wunderle, priznan strokovnjak za verstveno psihologijo, v zimskem semestru 1937/38 na vseučilišču v Würzburgu kot izsledek desetletnega dela. Pobudo za ta raziskavanja so mu dali dogodki v Konnersreuthu. Po

dolgem oklevanju je prišel do zaključka, ki nam ga objavi takoj spočetka, da je možnost zgolj naravne stigmatizacije dokazana.

Stigmatizacija je zamotan pojav, ki ga ne more razvozlati verstvena psihologija sama, temveč je treba povprašati za mnenje tudi zdravnika, fiziologa, nevrologa, psihiatra, zlasti pa še teologa. Zgodovina pozna nekaj nad 300 stigmatiziranih oseb, toda vsi primeri niso zadostno izpričani. Prvi dokazani zgled so rane sv. Frančiška iz l. 1224. — Treba je ločiti notranjo in zunanjo stigmatizacijo. Notranja obstoja v mukah, ki jih čuti oseba ob preišljevanju Kristusovega trpljenja, in ki se javljajo kot prava bolečina na mestih telesa, odgovarjajočih mestom Gospodovih ran, ne da bi se to na zunaj videlo. O zunanjih stigmah pa govorimo, ako se pojavijo prave rane. Zunanja stigmatizacija je pristna, psihogena, ali umetna. Znani so namreč tudi slučaji, da so si osebe same ranile roke in noge, včasih iz resnične pobožnosti, hoteč biti čim podobnejše trpečemu Kristusu, včasih v boleštni živčni prenapetosti, pa tudi naravnost z namenom, da bi goljufaje okolico in hlinile psihogeno stigmatizacijo.

Psihogena stigmatizacija je popolna ali nepopolna. Včasih se pojavi samo rana na prsni strani, včasih poleg peterih ran še krvavenja na glavi ter ramenih (trnjeva krona, odtisi od križa). Rane so pri različnih osebah različne oblike, prsna rana je zdaj na desni, zdaj na levi strani. Že to zbuja pozornost. Zanimivo je tudi, da so stigmatizacije v zvezi z nastrojenjem dobe, ki so v njej nastale in da po zunanosti često spominjajo na sodobne umetniške upodobitve križanja. Značilno je, da so se pojavile tako pozno v krščanstvu. Prve so znane iz dobe probujajočega se »gotskega« človeka, ki je pod vplivom velikih mistikov, zlasti sv. Bernarda, obrnil svojo pozornost na Gospodovo trpečo človeško naravo. Vzhodna cerkev ne pozna stigmatizacij, dasi jo tvorijo po večini sicer tako čustveni Slovani. Zakaj neki ne? Mar ne zato, ker ji manjka naravne psihološke podlage? Ona gleda tudi v trpečem Kristusu pred vsem njegovo božje veličastvo in bolj misli na vstajenje kakor na trpljenje.

Naravne psihološke podlage torej ni mogoče zanikati. Ali je zaradi tega treba sklepati, da stigme niso čudežen pojav? Nikakor. Tudi tukaj »gratia supponit naturam«. Vsekakor pa se vsiljuje vprašanje, niso li »plastične sile« duše zmožne, da vsaj včasih s a m e povzročijo telesne rane. Avtor je prepričan, da so. Pri tem se opira posebno na slučaj Elizabete K., ki ji je zdravnik dr. Lechner v hipnozi z uspehom sugeriral stigme. Pacientka je bila pobožna protestantinja, zelo histerična, ki jo je bil Konnersreuth silno pretresel.

Toda če so stigmatizacije lahko tudi samo naravne, kako da niso pogostejše? Zato ne, ker so posledica izjemno globokega verskega doživetja. Kako da jih vsaj Marija ni dobila? Notranje je imela gotovo, toda božja previdnost lahko plastične sile v duši zavre, da se na zunaj ne javijo (str. 93). — Prišli bi torej do zaključka, da je včasih prav to čudež, da stigmatizacije ni!

Razprava je vsekakor zelo zanimiva. Toda čitatelju se dozdeva, da je avtor glede sugeriranih stigmatizacij mnogo manj kritičen, kakor glede tistih, ki veljajo za čudežne. Sam omenja, kako prevejane

so včasih histerične osebe in kako so tudi večje zdravnike vlekli za nos (prim. str. 50). Ali ni tudi dr. Lechner nasedel? Kardinal Mercier pripoveduje v svoji psihologiji (II, 213), kako je prisostvoval poizkusom najslavnejših francoskih psihiatrov. Pacientu so sugerirali, da ga zapestnica stiska do krvi. Dotično mesto bi bilo moralo začeti krvaveti. Morda bi človek z mnogo dobre volje, tako pravi, res priznal, da je postalo zapestje nekoliko temnejše, toda noben poizkus ni priklinal niti kapljice krvi. Mercier se hudomušno vprašuje: »Kaj ko bi bil avtosugestiji podlegel — operater?« — Razen tega so stigme globoke, leta in leta trajajoče rane, dočim so se vsa umetno priklicana znamenja v kratkem poizgubila (Gl. Dr. Henri Bon, Précis de médecine catholique. Paris 1936. Str. 262 sl.: Stigmatisation).

Brez dvoma o možnosti naravne stigmatizacije še ni povedana zadnja beseda. Toda kdor bo hotel odslej govoriti o teh vprašanjih, bo moral poznati tudi tehtne Wunderlejeve razprave.

J. Janžekovič.

Guichardan, Sébastien, A. A., Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident au XIV^e et XV^e siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Étude de théologie comparée. Lyon, Legendre, 1933. In — 8^o, 224 str. (Cena: 30 frs; pri avtorju: 2, avenue Debrousse, Lyon.)

Vprašanje božje enovitosti se je v srednjem veku pretresalo na krščanskem Vzhodu in Zahodu. Seveda je bilo na obeh straneh izhodišče, s katerega so vprašanje načenjali, različno, različno okolje, v katerem so o vprašanju razpravljali, različna pa tudi metoda, po kateri so vprašanje reševali.

Na eni strani je tvoril izhodišče problem mistične teologije: ali je mogoče v tem življenju gledati Boga, in če je mogoče, kako? Problem so reševali iz večine v teoretični filozofiji malo ali nič izobraženi hezihasti. Reševali so ga na ta način, da so v dokaz svojih trditev več ali manj mehanično kopicili svetopisemske tekste, katere so večkrat nasilno tolmačili. Tako je bilo na bizantinsko-krščanskem Vzhodu.

Na drugi strani je bilo izhodišče vprašanje strogo spekulativne filozofije: kako spraviti z božjo enovitostjo v sklad različnost božjih atributov? Vprašanje so reševali filozofsko visoko izobraženi sholastiki. Metoda njihovega reševanja je bila predvsem dialektično umsko razglabljanje z ostrimi distinkcijami. To je bilo na latinsko-krščanskem Zahodu.

Avtor pričujoče knjige primerja med seboj vzhodno in zapadno reševanje vprašanja. V ta namen si je izbral kot značilna predstavnika obeh strani Gregorija Palama in Duns Skota. Primerjava predstavnikov ne more pokazati nobene prave medsebojne zveze ali odvisnosti. Človek bi tudi mislil, da je združitev tako disparatnih smeri in teženj, kakor sta bila palamizem in skotizem, pač nemogoča. In vendar se je našel na bizantinsko-krščanskem Vzhodu mož, ki je poizkusil združiti v svojem učenju hezihastično mistiko Gregorija Palama s sholastično spekulacijo Duns Skota. Bil je to Georgios Scholarios. Avtor je dokazal, da je Georgios Scholarios, ki je sicer znan kot navdušen pristaš

nauka sv. Tomaža Akvinskega, glede vprašanja o božji enovitosti sprejel Duns Skotovo mnenje in s Skotovo dialektiko branil zoper Latince teze Gregorija Palama. Delo ima zaradi izvedbe tega dokaza svojo trajno znanstveno vrednost.

Skoda, da je celotna struktura knjige nekam ohlapna. Avtor razpravlja in govori o mnogih stvareh, ki imajo le malo zveze z osrednjim vprašanjem. Zdi se, da avtor bralcem svoje visoko učene knjige prisoja le premalo splošnega in strokovnega znanja: n. pr. o krščanskem Vzhodu na splošno (v opombi 5, str. 62, pripoveduje pod črto, kaj je gora Atos), iz sholastične filozofije (v uvodnih poglavjih na dolgo in široko obnavlja pojme, ki jih dobiš v vsakem boljšem sholastičnem učbeniku), iz biografije predstavnikov, o katerih nauku razpravlja (čemu so potem še leksika?).

Navedeni nedostatki delu, ki je pisano z veliko marljivostjo in pod vodstvom p. Martina Jugieja, A. A., nikakor ne jemljejo zasluge, da je z novo lučjo osvetlilo važno in zelo zapleteno vprašanje iz primerjevalnega vzhodnega bogoslovja. P. dr. Tomaž Kurent.

P a s c a l, dr. Pierre, **Avvakum et les débuts du Raskol**. La crise religieuse au XVII^e siècle en Russie. 8^o, XXV + 618 str. Paris 1938, Centre d'études russes »Istina«.

Pisatelj, profesor na nacionalni šoli živih vzhodnih jezikov v Parizu je začel ruski razkol staroobredcev in življenje protopopa Avvakuma preučevati l. 1928 v Moskvi, kakor poroča v uvodu. Tam so mu bile odprte vse bogate javne knjižnice, mnoge zasebne biblioteke in knjižni antikvariati. V javnih knjižnicah je moral delati brez strokovne pomoči, ker v njih niso več nameščeni učeni knjižničarji, ampak samo še navadni čuvaji. Znane bogoslovne publikacije, n. pr. moskovski »Bogoslovskij Vestnik«, so na razpolago samo za p r o t i v e r s k o delo; za druge znanstvene namene se ne smejo izposojati. Arhivi in javne biblioteke so bili pisatelju odprti le za raziskavanje o »gospodarstvu ob zgornji Volgi«, ne pa za bogoslovne in cerkvenozgodovinske študije. Preprosti in učeni Rusi so ga v svojih zasebnih knjižnicah velikodušno podpirali s svojim izkustvom. Toda pisatelj se jim ne sme javno zahvaliti; najhujša nehvaležnost bi bila — tako piše v uvodu — če bi jih javno imenoval. Zelo značilno za sedanjo Rusijo! Pač redki so znanstveniki, ki jim je takšno znanstveno delo sploh mogoče. Zato je pričujoča knjiga, spisana na podlagi bogatih virov, ki navadnim smrtnikom niso dostopni, še posebno dragocena in važna.

Zgodovina ruskega staroverskega razkola spada ne le med najvažnejša ruska znanstvena vprašanja, temveč sploh med najzanimivejša verska vprašanja vsega krščanstva. Ker so bili uporni staroobredci od svojega začetka sredi 17. stoletja dalje vedno preganjani do l. 1906, je njih zgodovina, polna nenavadnega verskega junaštva in globoke vernosti, še premalo raziskana; še danes je veliko neraziskanega gradiva. Zaradi tega je pričujoča knjiga v mnogoterem pogledu odkritje doslej premalo znanega duhovnega sveta, delo neprecenljive znanstvene vrednosti, napisano z izredno marljivostjo, skrbnostjo in natančnostjo.

Glavni predmet knjige je delo in življenje protopopa Avvakuma (Habakuk), voditelja ruskih staroobredcev. A z njegovim življenjem

je tesno zvezana vsa zgodovina ruskega razkola pod patriarhom Nikonom (1652—1666) in njegovimi prvimi nasledniki. Povrh tega je pisatelj v široko zasnovanem delu precej obširno podal predzgodovino razkola (str. 1—73), v epilogu (str. 547—574) pa pregled poznejše zgodovine in posledic razkola.

Avvakum je sam napisal svoj življenjepiš (avtobiografijo), ki po svojem živem narodnem jeziku, po živahnem in nazornem slogu spada med najvažnejše spise iz začetka nove ruske književnosti. Razen tega je ohranjenih mnogo njegovih pisem in drugih spisov. Zato je njegov življenjepiš pomemben ne le za bogoslovje in cerkveno zgodovino, marveč sploh za književno in kulturno zgodovino. Francoski znanstvenik ga nam predstavlja ne le z vso znanstveno natančnostjo, ampak tudi z veliko živahnostjo, ljubeznijo in s toplim sočutjem. Pisateljeve simpatije so tako odločno na njegovi strani, da se nam včasih dozdeva, kakor da bi bila slika Avvakumovih nasprotnikov in s tem tudi slika službene ruske pravoslavne cerkve nekoliko pretemna ali vsaj preveč senčna. Vendar je v knjigi dovolj podatkov in dobro utemeljenih dejstev, ki dokazujejo, da so se za stare obrede odločili ne le svojeglavni uporni možje, ampak tudi ljudje globoke vere in dosledno krščanskega življenja. Kako neizmerna škoda za Rusijo, da njeni državni in cerkveni poglavarji niso nastopali bolj umerjeno in taktno! Očividno je, da bi bilo mogoče najti neko pametno srednjo pot in preprečiti veliki verski in narodni razkol s tako nedoglednimi posledicami. Državna in cerkvena surova nasilnost je imela za posledico, da je bil razkol že v začetku ovenčan z mučeništvom junaških mož in plemenitih žená (kneginje Morozove i. dr.), ki še danes vzbujajo občudovanje in spoštovanje. Avvakum je junaško umrl na grmadi (1682). Umirajoč je še dvigal roko ter klical in kazal, da žrtvuje življenje za prikriževanje z dvema prstoma.

Znanstveno natančnost in temeljitost pisatelj prav srečno združuje z živahnostjo in nazornostjo. Knjiga, vsa prepletena z zgodovino junaških duš globokega verskega in viharnega vnaneja življenja, se bere kakor povest. Pisatelja moramo občudovati, da je mogel in znal v knjigo zajeti toliko gradiva in življenja. Podal nam je nazorno živo sliko verskega, političnega, narodnega ter deloma tudi gospodarskega in socialnega življenja moskovske Rusije (s Sibirijo) v 17. stoletju.

Niti od daleč mi ni mogoče, da bi kontroliral vse pisateljeve podatke, navedbe in vire. Umevno je, da so v tako velikem delu kakšne manjše netočnosti in da ne moremo soglašati z vsako pisateljevo mislijo ali sodbo. Naj navedem nekaj netočnosti, ki sem jih opazil.

Znanstveno literaturo in vire navaja večinoma le v francoskem prevodu; samo v seznamu večkrat citiranih spisov navaja tudi izvirne ruske naslove. To je neprijeten nedostatek, ki pa je v francoskih znanstvenih knjigah običajen. Med navedeno literaturo sem med drugim pogrešil: Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes*, ki ima v 3. zvezku zelo dobre podatke o starobredcih; *Dictionnaire de théologie catholique* (zlasti članek *Nic on* XI., 646—655; članek *Russie* je v tej enciklopediji izšel istočasno kakor pričujoča knjiga). Čudno je, da pri navedbi ruske Pravoslavne bogoslovne enciklopedije izrečno pripominja napačno letnico 1901—1907 in zadnji članek *Karmanov*, a so pred vojno izšli še štirje

zvezki s članki do Konstantinopol (l. 1911); v teh pisatelju neznanih zvezkih so važni članki o staroobredcih (Kletve — obsodbe moskovskih cerkvenih zborov; Kerženec i. dr.)

Pretirano in nedosledno prevaja ruska krajevna in druga lastna imena na francosko, n. pr. Bele vode (Eaux Blanches), Rouges-Monts (Krasnyje gory?), Boloto (Marais), Eaux-jaunes (Zoltyje Vody?), Bon-Secours (Pokrov?) i. dr. Takšnih prevodov je vse polno. Pri važnejših imenih pove tudi ruski naziv, pri manj znanih pa navaja samo francoski prevod, ki mu ne moremo vselej lahko najti ruski izvirnik. Mnoga taka krajevna in sploh lastna imena pa navaja brez francoskega prevoda. Belo morje prevaja (Mer Blanche), znano Novo (Novaja) Zemljo pa je izmaličil v Nouvelle-Zemble! Podobno nedosledna je tudi francoska transkripcija ruskih imen. V tako važni in obširni knjigi z ogromnim številom ruskih imen je tolika zmešnjava zelo neprijetna. Z druge strani pa občudujemo pisateljevo veliko poznavanje Rusije.

Fr. Grivec.

J o n e , p, dr. Herbert O. M. Cap., **Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones**, I. Band. Normen- und Personenrecht (Kan. 1 — Kan. 725). Paderborn 1939. Str. 622.

Gornja knjiga vsebuje komentar k prvim 725 kanonom v kodeksu, to je h kanonom prve in druge zakonikove knjige. Razlaga kanon za kanonom. Avtor omenja v predgovoru, da so vsa nemška dela, ki podajajo cerkveno pravo v celoti, sestavljena v obliki institucij, to se pravi, da so le bolj uvod v cerkveno pravo. Sam pa hoče sestaviti svoje delo v obliki, ki bi ustrezala tako zvani schola textus, to je tistemu načinu razlaganja zakonika, kjer se razlaga kanon za kanonom. Svojo metodo opisuje avtor v predgovoru takole: »Es werden also zunächst durch eine Zergliederung und womöglich neue Formulierung der Kanones die darin enthaltenen Gedanken einzeln und deutlich herausgestellt. Dann wird durch eine soweit als nötig erscheinende Worterklärung die Tragweite der einzelnen Ausdrücke klargelegt. Durch Hervorhebung der Gründe für manche gesetzliche Bestimmungen und durch den Hinweis auf zusammenhängende Fragen wird auch versucht, in den Geist des kanonischen Rechtes einzuführen«.

Kanonov torej avtor namenoma ne podaja v dobesednem prevodu, marveč jih zvečine na novo formulira. Vzemimo za zgled kan. 1! Zakonsko besedilo se glasi: »Licet in Codice iuris canonici Ecclesiae quoque Orientalis disciplina saepe referatur, ipse tamen unam respicit Latinam Ecclesiam, neque Orientalem obligat, nisi de iis agatur, quae ex ipsa rei natura etiam Orientalem afficiunt.« Jone je razdelil kanon v štiri odstavke. Njegovo besedilo se glasi takole: »Der Geltungsbereich des Gesetzbuches des kanonischen Rechtes erstreckt sich nur auf die lateinische Kirche. Die hier wiedergegebenen Gesetze haben also nur für ihre Angehörigen verpflichtende Kraft. — Oft findet allerdings auch die Disziplin der orientalischen Kirche Erwähnung. — Trotzdem aber haben die Bestimmungen dieses Gesetzbuches in den meisten Fällen für die orientalische Kirche keine Kraft. — Von der eben angeführten allgemeinen Regel, daß die Bestimmungen dieses Gesetzbuches nicht für die orientalische Kirche gelten, machen aber die Gesetze eine Ausnahme, die ihrer ganzen Natur nach

auch die Orientalen verpflichten.« Za vsakim odstavkom posebej sledi potrebna kratka razlaga kanonovega besedila, ki je odtisnjeno v krepkem tisku.

Takšen način prevajanja in podajanja zakonikovega besedila ima to dobro stran, da more biti besedilo veliko bolj jasno inumljivo, kot bi mogel biti zvest in kar se da dobeseden prevod. Njegova slaba stran pa je ta, da neha biti prevod zakonskega besedila, ker je preveč pomešano z interpretacijo teksta.

Komentar ni preobširen, pa zadosten za praktično uporabo. Knjigo moremo le toplo priporočati tistim, ki si žele obširnejšega dela o zakoniku.

Dr. Al. Odar.

Rogić, **Kanonsko pravo I**. Prva knjiga kodeksa. *Opća pravila (Normae generales)*. Djakovo 1939. Str. 215.

Dr. Ivan Rogić, profesor na visoki bogoslovni šoli v Djakovu, je začel izdajati predavanja o cerkvenem pravu, ki jih je imel za bogoslovce. Predavanja bodo izšla v več zvezkih. V tem prvem zvezku je obdelal prvo zakonikovo knjigo. Pred razlago kanonov prinaša na straneh 7 do 41 kratek uvod v študij cerkvenega prava (o pravu vobče, o pojmu cerkvenega prava, o virih cerkvenega prava, zgodovinski pregled virov starega cerkvenega prava, postanek in opis kodeksa). Ta uvod se zdi le nekoliko prekratek. Nato sledi po razdelitvi v kodeksu razlaga prvih 86 kanonov. Rogićeva knjiga je popolnoma ohranila značaj akademskih predavanj. Avtor se izraža kratko in jasno; ne uporablja večjega znanstvenega aparata in se ne spušča v preporne posebnosti, ker vse to ne spada v okvir šolskih predavanj. Pod črto prinaša v ležečem tisku latinsko besedilo kazona, ki ga zgoraj v tekstu obravnava. Rogićevo delo obeta biti lep učbenik cerkvenega prava.

Dr. Al. Odar.

Scheuermann dr. p. Andomar O. F. M., **Die Exemption nach geltendem kirchlichem Recht mit einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung**. [Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 77]. Paderborn 1938. Str. 255.

Avtor je skušal obdelati institut eksempcije v vseh njenih oblikah. V uvodu (do str. 33) govori o pojmu cerkvene eksempcije, o njeni delitvi, o zakonikovi terminologiji ter o pomenu eksempcije. Eksempcijo označuje »als die Herausnahme von Personen oder Gebieten (samt den daraufwohnenden Personen) aus einem oder mehreren kirchlichen Jurisdiktionsbezirken (Pfarrei, Bistum, Metropole) und deren Unterstellung unter den nächsthöheren oder einen eigens bestimmten Jurisdiktionsinhaber« (str. 28). Že iz tega opisa se vidi, da jemlje pisatelj pojem eksempcije v zelo širokem pomenu. V prvem poglavju (str. 35—97) opisuje zgodovinski razvoj eksempcije, najprej redovniške (pasivne), potem pa aktivne (opatij in prelatur nullius ter vojaške dušnopastirske organizacije). Pregled zgodovinskega razvoja redovniške eksempcije podaja avtor zelo pregledno in dosti izčrpno.

Deli ga v štiri periode, ki jih naslavlja: od Kalcedona do Clunyja, od Clunyja do Assisija, od Assisija do Tridenta, od Tridenta do kodeksa. Dobro označuje probleme, za katere je pri razvoju redovniške eksempcije šlo, kakor tudi činitelje, ki so jo pospeševali. Kaj novega avtor pri tem opisu ne prinaša. Slabše je podan razvoj aktivne eksempcije, ker pač manjka še specialnih študij. Glavni avtorjev namen je bil orisati eksempcijo v veljavnem cerkvenem pravu. Drugo poglavje je namenjeno redovniški eksempciji v veljavnem pravu (str. 98—199). Snov je obdelana zelo izčrpno in pregledno. Tretje poglavje se bavi z aktivno eksempcijo v veljavnem pravu (str. 200—234), najprej z opatijo in prelaturou nullius, ki jo imenuje za Eichmannom »gefreite Abtei« oziroma »Prälatur«. Določb o tej teritorialni aktivni eksempciji je v veljavnem cerkvenem pravu razmeroma malo. V drugem oddelku tega poglavja razpravlja avtor pod naslovom aktivna osebna eksempcija o organizaciji vojaškega dušnega pastirstva v Nemčiji (str. 208—234). Zadnje poglavje govori o primerih delne eksempcije (str. 235—246). Delno eksempcijo uživajo sv. stolici neposredno podrejene škofije, eksemptni papeški prelati (visoki uradniki rimske kurije), v sodnih zadevah nekatere odlične osebe (n. pr. državni poglavarji), po posebnem privilegiju nekateri kraji (n. pr. nekatere bazilike in opatije), semenišča (z ozirom na župnika) in redovniške hiše, ako jih škof izvzame.

Snov je obdelana jasno. Avtor se drži pri razlagi splošnega mnenja in ne hodi po svojih potih. Za Eichmannom skuša obdržati pri škofih z ozirom na redove razliko med ravnanjem potestate propria in tamquam delegati Sanctae Sedis. Toda to razlikovanje se zdi neutemeljeno. Prineslo bi zopet mnogo zmede v pojmovanje redne jurisdikcije. Snov, ki si jo je avtor izbral, je zelo obširna; zato se ni čuditi, da ni vsa obdelana v isti meri. Glavna stvar pri vprašanju eksempcije je problem redovniške eksempcije, ta pa je tako s pravno-zgodovinskega kot s pozitivno pravnega stališča v tej knjigi dobro obdelan. Nekatera poglavja, n. pr. o ordinaciji redovniških klerikov, o udeležbi redovnikov pri procesijah in pri pogrebih, bi bil mogel avtor še poglobiti, če bi bil bolj upošteval vire, našete pri ustreznih kanonih v Gasparrijevem kritičnem aparatu. A. Odar.

Chaignon D. I., **Svećenik na oltaru** ili dostojno prikazivanje svete mise s dodatkom obreda tihe mise. Preveo Dr. Fra O. Knezović. Sarajevo 1938. Založ. »Vrelo Života«, Sarajevo pošt. pret. 56. Mala 8°. Str. 312. Cena broš. 32 din, vez. 42 din.

Znana Chaignonova knjižica, ki ima v originalu naslov *Le Prêtre à l'autel*, je že mnogo dobrega storila med duhovniki. Spisana je bila kot spomin na duhovne vaje in je l. 1922 izšla že v 16. izdaji. Razlaga sv. maše je rememorativno-simbolična, pa ne pretirano simbolična, tako da čitatelja ne odbija, ampak vzpodbuja, da opravlja čim pobožneje svete skrivnosti. Med razlago je vpletenih mnogo moralnih in ascetičnih nauk. Od znanstveno pisanih knjig se torej loči po namenu, ki ga je avtor imel, in po načinu pisanja.

Hrvatski prevod je bil prvotno narejen po nemškem prevodu, kasneje pa popravljen in dopolnjen po originalu. Vseučiliški profesor dr. Đuro Gračanin je napisal lep uvod. Knjigo bodo duhovniki s pridom rabili za premišljevanje in tudi za pridigo. Ciril Potočnik.

Lavand Benoit, O. P., *L'idée de la vie religieuse, L'état religieux dans la vie chrétienne et dans l'église.* Paris 1939. 16°. Str. 189.

Poljudno pisana knjižica ima dva dela. V prvem govori o redovniškem stanu kot sredstvu za dosego krščanske popolnosti; v drugem delu pa o zaključkih, ki sledijo iz tega za vse kristjane in posebej za redovnike, za mlade ljudi in starše. Na koncu ima knjižica nekaj dodatkov; tako odlomek iz dvanajstega govora Janeza Taulerja o redovniškem življenju in zvezi z Bogom, shemo Kajetanove meditacije o redovniški pobožnosti, kratek odlomek iz življenjepisa sv. Terezije od Deteta Jezusa, molitve iz votivne maše »pro religiosis«, kratko razlago glavnih pojmov iz redovniškega prava in dve skici: prva nam kaže elemente krščanske popolnosti in mesto, ki ga zavzema redovništvo v krščanskem življenju, druga pa nam kaže tipe krščanskega redovništva. Knjižica dobro uvaja v razumevanje krščanskega redovništva. Al. Odar.

Opći šematizem katoličke crkve u Jugoslaviji. Prema mandatu preč. Episkopata Jugoslavije izradio dr. Krunoslav Draganović. Sarajevo 1939. Str. 615.

Razen Mrkunovega cerkvenega priročnika iz l. 1922., ki pa je bil le privatno delo in je že zastarel, nismo imeli v Jugoslaviji nobenega dela, ki bi vsebovalo podatke o katoliški cerkvi v naši državi. Ker tudi škofijskih šematizmov ne izdajajo vse škofije ali vsaj v redu ne, je bilo praktično nemogoče dobiti točne podatke o cerkveni upravi in cerkvenem življenju v Jugoslaviji. Zato je novi obči šematizem v resnici zelo potrebno delo. Njegov namen označuje dr. Draganović, ki je s pomočjo številnih sodelavcev po raznih škofijah in z velikim trudom šematizem sestavil, takole: »Zadaća Općeg šematizma bila je, da u zaokruženoj cjelini donese podatke o svim katoličkim institucijama, o svemu svečenstvu i redovništvu u Jugoslaviji. Naš šematizem imao bi da posluži kao opće informativno djelo za međusobno bolje upoznavanje, ali i kao praktični priručnik kleru u njegovu uredovanju« (str. 5). Kdor pozna naše cerkvene razmere in težave, ki so s sestavljanjem takega občega šematizma združene, ko manjka raznih del, ki bi morala biti prej opravljena, bo razumel, da naš obči šematizem ne more biti popoln, da bo imel to in ono pomanjkljivost. Toda na splošno pa moramo reči, da se je delo lepo posrečilo in da bo uspešno služilo namenu, za katerega je bilo sestavljeno.

Obči šematizem je pisan v hrvatskem jeziku, podatki iz slovenskih škofij pa v slovenskem. Začenja z običajnim kratkim poročilom o vrhovni upravi katoliške cerkve. Ko našteva kardinalske kongregacije, v oklepaju navaja njih delokroge, a ne izčrpno in tudi točno

ne; o congregatio de disciplina Sacramentorum pravi n. pr. »vrši zakonodavnu vlast upogled sv. sakramenata« (str. 14), kar ni res. Nato našteva jugoslovanske škofije in njih ordinarije. Potem slede osebni in stvarni podatki posameznih škofij v temle redu: hrvatsko-slavonska cerkvena pokrajina s štirimi škofijami (zagrebška nadškofija, bosansko-sremska, križevska, senjsko-modruška škofija), vrhbosanska cerkvena pokrajina s tremi škofijami (vrhbosanska nadškofija, banjaluška, mostarsko-duvanjska in trebinjska škofija; zadnji dve sta združeni), šest dalmatinskih škofij (splitska, dubrovniška, hvarska, kotorska, krška, šibeniška z zadrsko apostolsko administraturo), slovenski škofiji (ljubljska in lavantinska), tri škofije v Srbiji in Črni gori (barska in belgrajska nadškofija, skopeljska škofija), dve apostolski administraturi v Bački in Banatu. Pri vsaki škofiji so povedani vsi podatki, ki se običajno nahajajo v popolnejših škofijskih letopisih. Zelo koristni so kratki zgodovinski podatki o ustanovitvi in razvoju posamezne škofije. Žal da niso podani pri vseh škofijah v istem obsegu in enako natančno. Tudi podatki o ustroju škofijske kurije o verskih in katoliških društvih ter ustanovah niso povedani povsod na isti način, marveč na tako različne načine, da je primerjanje po posameznih škofijah zelo otežkočeno, če ne sploh nemogoče. Nadaljnje izdaje šematizma naj bi skušale te nedostatke odpraviti; podatki o vseh škofijah naj bi bili podani kar se da po isti shemi. Vsi podatki bi morali biti objektivno pravilni. Kakršno koli splošno govorjenje bi moralo iz takega dela odpasti, operirati bi morali le s pozitivnimi številkami. Drugi del občega šematizma je namenjen redovništvu, ki ga deli v moško in žensko, v redove in kongregacije. Med slednje šteje tudi družbe (societates). V Jugoslaviji je zastopanih 13 moških redov, 5 moških kongregacij (in družb), 7 ženskih redov in 28 ženskih kongregacij (in družb). Nato slede v šematizmu podatki o Zavodu sv. Hieronima v Rimu (imenuje ga Hrvatski zavod sv. Jeronima u Rimu, latinsko ime je Collegium illyricum s. Hieronymi in urbe), o dušnem pastirstvu med hrvatskimi in slovenskimi izseljenci, o katoliškem tisku v Jugoslaviji in razne statistične tabele. Pojem katoliški tisk bi bilo treba po našem mnenju dobro opredeliti, morda tudi razdeliti v cerkveni, verski in katoliški tisk v ožjem pomenu, ki pa zopet ni enoten.

Vsem, ki se žele poučiti o stanju katoliške cerkve v Jugoslaviji, je obči šematizem nujno potreben. Nabranih je v njem izredno veliko podatkov ter zato zasluži vse priznanje.

Al. Odar.

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 pravadah**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski 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, **Škof 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 »O. p a d l i h«. 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.

»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, Fračiškanska ulica 2/I, 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).