

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**Letnik 67
leto 2007**

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2007

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

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

SIMPOZIJ O FRANU KOVAČIČU / *SYMPOSIUM ON FRAN KOVAČIČ*

- 161 Janez Juhant**, Uvodna beseda o zborniku Simpozija o Franu Kovačiču
Foreword to the acts of the Symposium on Fran Kovačič
- 163 Janez Juhant**, Krščanska misel na Slovenskem in Fran Kovačič
Christian thought in Slovenia and Fran Kovačič
- 175 Alojzij Kačičnik**, Kovačičeva življenjska pot
The life and work of Fran Kovačič
- 193 Robert Petkovšek CM**, Noetika Frana Kovačiča
Noetic of Franc Kovačič
- 207 Vojko Strahovnik**, »Ontologija« Frana Kovačiča: O resnici, dobrem in lepem
Fran Kovačič – »Ontology«: The True, the Good and the Beautiful
- 221 Branko Klun**, Skotistično razumevanje biti in njegov odmev v neosholastiki.
Opazke h Kovačičevi »Ontologiji«
Scotist understanding of being and its echo in neoscholastic. Remarks to the Kovačič's book »Ontologija«
- 235 Bojan Žalec**, Kovačičevi etiški pogledi
Ethical views of Fran Kovačič
- 253 Edvard Kovač OFM**, Pojmovanje kulture pri Franu Kovačiču
The notion of culture in Fran Kovačič

RAZPRAVI / *ARTICLES*

- 261 Barbara Simonič, Gabrijela Gojznikar, Robert Cvetek, Luka Mavrič, Janez Sečnik, Vesna Janežič**,
Religija kot vir pomoči pri soočanju s stresnimi in travmatičnimi dogodki
Religion as a source of help in coping with stressful and traumatic experiences
- 281 Anton Mlinar**, *Kazuistika*
Casuistry

OCENI / *REVIEWS*

- 302 Bodgan Kolar SDB**, *Škofija Murska Sobota 2006. Zgodovinski oris krščanstva v Pomurju. Almanah ob ustanovitvi škofije Murska Sobota* (ur. S. Zver in F. Kuzmič), Župnijski urad sv. Miklavža, Murska Sobota 2006, 289 str., ISBN 961-238-669-2.
Škofija Novo mesto. Onim pri Bogu, sebi in zanamcem (ur. Z. Pelko), Družina, Ljubljana 2006, 309 str., ISBN 961-222-646-6.
- 304 Miran Špelič OFM**, Vicko Kapitanović, *Rimski Ilirik u odrazu kršćanske književnosti*, Književni krug, Split 2006, 153 str., ISBN 953-163-240-5.

Sodelavci te številke

za filozofijo na TEOF UL; **Prof. dr. Janez Juhant**
 naslov: Sora 64, 1215 Medvode;
 e-pošta: janez.juhant@guest.arnes.si

profesor na Škofijski gimnaziji **Mag. Alojzij Kačičnik**
 Antona Martina Šlomška;
 Vrbanska 30, 2000 Maribor;
 e-pošta: alojz.kacicnik@rkc.si

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

za zgodovino Cerkve na TEOF UL; **Prof. dr. Bogdan Kolar**
 naslov: Ob Ljubljani 34, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: bogdan.kolar@guest.arnes.si

za filozofijo na TEOF UL; **Prof. dr. Edvard Kovač OFM**
 naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: edvard.kovac@guest.arnes.si

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

za filozofijo na TEOF UL; **Doc. dr. Robert Petkovšek CM**
 naslov: Maistrova 2, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: robert.petkovsek@guest.arnes.si

mladi raziskovalec na Oddeleku **As. Vojko Strahovnik**
 za filozofijo Filozofske fakultete;
 Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: vojko.strahovnik@guest.arnes.si

za zgodovino Cerkve in patologijo na TEOF UL; **Doc. dr. Miran Špelič OFM**
 naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: miran.spelic@guest.arnes.si

znanstveni sodelavec na TEOF UL; **Doc. dr. Bojan Žalec**
 naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: bojan.zalec@guest.arnes.si

Simpozij o Franu Kovačiču

Inštitut za filozofijo in družbeno etiko
Ljubljana, 6. december 2006

Symposium on Fran Kovačič

Institute for philosophy and social ethics
Ljubljana, 6th December 2006

Uvodna beseda o zborniku

Inštitut za filozofijo in družbeno etiko doslej že dlje časa intenzivno raziskuje slovensko krščansko filozofsko preteklost. Predstavili smo več pomembnih slovenskih mislecev tega izročila. Pri znanstveni knjižnici je izšlo delo o Janezu Janžekoviču.¹ Skupaj s SAZU in Mohorjevo družbo smo izdali zbornik o Alešu Ušeničniku.² V več delih je izšel prikaz in ovrednotenje dela Janeza Evangelista Kreka.³ O tem so člani inštituta govorili tudi na simpoziju v Rimu.⁴ Člani so predstavili tudi delo Antona Trstenjaka in letos ponovno sodelovali na simpoziju SAZU o tem pomembnem članu našega inštituta.⁵ V okviru delovanja inštituta je potekala raziskava o Frančišku Lampetu kot magistrski študij, ki je bila letos objavljena.⁶

Člani Inštituta se zavedamo pomena slovenskega katoliškega izročila za slovenski narod. Inštitut je organiziral tudi posvet ob 50-letnici konca druge svetovne vojne in dogodkih, ki so vplivali na nadaljnjo slovensko zgodovino.⁷ Zavedamo se, da so delovanje katoliških mislecev in njihova presoja pomembni za nadaljnji razvoj našega naroda. Še

¹ Prim. J. Juhant / V. Potočnik (ur. 2002) *Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič*, Ljubljana: ZRC TEOF / Družina.

² Prim. M. Ogrin / J. Juhant (ur. 2004). *Aleš Ušeničnik: čas in ideje: 1868-1952: zbornik razprav s simpozija SAZU ob 50. obletnici smrti*, Celje; Ljubljana: Mohorjeva družba.

³ Prim. J. Ev. Krek, S. Janežič (ur.), J. Juhant (ur.) (1998). *Janez Evangelist Krek: (1865-1917)*, (Osebnosti, 3). Maribor: Slomškova založba, Prim. Simpozij o J. E. Kreku BV 48 (1988), št. 1.

⁴ Prim. E. Škulj (ur. 1992.). *Krekov simpozij v Rimu*, (Simpoziji v Rimu, 9). Celje: Mohorjeva družba.

⁵ Prim. J. Juhant (ur.), *Simpozij o življenju in delu Antona Trstenjaka*, v: BV 1997 249-404.

⁶ M. Tomiňsek Perovšek (2007), Vloga Frančiška Lampeta (1859-1900) v katoliškem gibanju, Ljubljana: Družina.

⁷ J. Juhant (ur. 1997). *Na poti k resnici in spravi*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

⁸ Posvet je bil od 9. do 14. oktobra v okviru *Informacijske družbe IS 2006*.

posebej so ta vprašanja pomembna v času tranzicije, ki znova vzpostavlja vrednote, ki jih je polpretekli režim na Slovenskem skušal zatreti, ki pa nas odpirajo demokratičnim izročilom Evrope.

140-letnica rojstva Frana Kovačiča je pomembna spodbuda za presojo njegovega delovanja in njegovega vpliva na to izročilo. Tu objavljeni prispevki predstavljajo prvi popolnejši pregled Kovačičevega življenja in delovanja in odslikavajo njegovo vlogo pri oblikovanju krščanskega in narodnostnega izročila na Štajerskem. Filozof, teolog in zgodovinar Kovačič ima s svojim delovanjem, soustanovitvijo revij *Voditelj v bogoslovnih vedah* in *Časopis za zgodovino in narodopisje* ter izdajo drugih svojih del velike zasluge za utrditev slovenske in krščanske kulture in posebej zgodovine in filozofije na Štajerskem in tako za ohranitev narodnega in katoliškega izročila. Pričujoče razprave, ki so bile predstavljene na simpoziju, ki ga je organiziral *Inštitut za filozofijo in družbeno etiko Teološke fakultete Univerze v Ljubljani* 6. decembra 2006, so vsaj majhna oddolžitev njegovem ogromnemu delu za katoliško narodno skupnost na Štajerskem in tudi sicer na Slovenskem.

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.06) UDK
BV 67 (2007) 2, 163-173

Janez Juhant

Krščanska misel na Slovenskem in Fran Kovačič

Povzetek: Slovenci se za razliko od drugih narodov težko neobremenjeno pogovarjamo o svoji krščanski dediščini, katere del je tudi Mahničeva »delitev duhov«. Slovenci je še nismo uspeli primerno opredeliti in postaviti v ustrezen družbeno-zgodovinski okvir. Napetosti, ki so jih je sprožile moderne miselne in tehnične pridobitve, katerih skupna značilnost je stopnjevanje človekove moči, pomenijo ločitve in tekmovalnost sistemov. Neosholastika je po eni strani uveljavljanje idejne, politične, socialne in kulturne vloge krščanstva in katoliške Cerkve med Slovenci, po drugi se neosholastiki ne morejo izogniti tekmovalnim razmerjem, v katera jih je postavilo noveško absolutenje posameznosti. Po obdobju prevlade liberalizma in komunizma med Slovenci je danes potrebno natančno preučiti to dediščino, da bi dobili do nje ustrezno kritično distanco. Tako bi utegnili v dialogu izročil in njihovega prispevka za Slovence najti tudi transcendentalne temelje našega samorazumevanja. Da ima krščansko izročilo znotraj tega razvoja pomembno vlogo, je jasno, odprto pa ostaja, kakšen je njegov urejevalni (regulativni) pomen. Odgovor ponuja smer za določitev mesta krščanstva v prihodnosti in ali lahko to pomaga pri vzpostavitvi dialoškega odnosa do različnih družbenih, socialnih, političnih, idejnih in religioznih smeri, ki se pojavljajo med nami. Fran Kovačič je iz tega vidika značilna in pomembna osebnost, ki je s svojim delom dejavno posegla v razreševanje teh vprašanj. Zato je za Slovence pomembno, da poleg dela drugih neosholastikov spoznamo tudi njegovo delo in pomen.

Ključne besede: neosholastika, moderna, totalitarizem, sistemi, delitev duhov, Mahnič, Kovačič, katoliški shodi, družbena dejavnost katoličanov.

Abstract: Christian Thought in Slovenia and Fran Kovačič

Slovenes have difficulties when discussing their Christian heritage, a part of it being also the »separation of spirits«. We have not yet succeeded in putting it in an appropriate social-historical context. The tensions produced by modern philosophical and technical achievements, which are all characterized by increased human power, bring separations and competition between systems. Neo-scholastics is the enforcement of the ideological, political, social and cultural role of Christianity and of the Catholic Church in Slovenia, on the other hand, however, the neo-scholastics cannot avoid the competitive relations caused by the modern absolutization of individuality. After the period of predominance of liberalism and communism in Slovenia, this heritage must be studied and evaluated in order to get a critical distance to it. Thus, in a dialogue between different traditions and their contributions also transcendental conditions of Slovenian self-understanding could be found. It is clear that the Christian tradition plays an important role in this development, yet its regulative importance remains open. By answering these questions the position of christianity in the future could be defined and it could be established whether Christianity could aid in bringing about a dialogical relation with various social, political, ideological and religious movements that keep appearing. Against this background, Fran Kovačič is a characteristic and important personality, who actively intervened in the solution of these problems. So it is important to present his work (as well as that of other Slovenian neo-scholastics).

Key words: neo-scholastics, modern times, totalitarianism, systems, separation of spirits, Mahnič, Kovačič, Catholic rallies, social activity of Catholics.

Problemi razumevanja zgodovinskih razmer

Slovenci se za razliko od nekaterih drugih narodov ne moremo neobremenjeno pogovarjati o svoji krščanski dediščini. Na posvetu o znanosti in religiji na Inštitutu Jožef Štefan (Gams 2006:405)⁸ je prišlo do zanimive razprave, v kateri je član Inštituta Jožef Štefan in organizator posveta o temi *Religija-znanost* menil, da Slovenci nismo sposobni razpravljati o religioznih temah. Taka razprava je v javnosti pogosto nerazumljena ali celo prezrta. Zato se težko pogovarjamo o svoji preteklosti. Odtod problem, kako kritično umestiti slovensko krščansko preteklost v kulturne okvire današnjega časa. Ustaljeni vzorci bremenijo razumevanje te preteklosti. Takšen vzorec je tudi Mahničeva »delitev duhov«, ki je Slovenci še vedno nismo uspeli primerno opredeliti in postaviti v ustrezen zgodovinski okvir. V celoti velja to tudi za neosholastiko in za vse, kar je povezano s krščanstvom in njegovo vlogo v slovenski kulturi.

Kot poudarja Richard Schaeffler (1991:136 sl.) v svojem *Uvodu v zgodovinsko filozofijo*, se je v novem veku z delitvijo dela pojavilo tudi novo pojmovanje naravnega prava. Tako imenovani naravni um se je z delitvijo dela pretvoril v politični um in postal tako delni um (samosamosvojeni človekov um). Vsaka novoveška smer ga je razlagala po svoje in parcialnosti postavljala kot absolute. Človeški um pa se po Vicu (1668-1744) umešča zgodovinsko, zato se zgodovina in um dialektično posredujeta. Pri I. Kantu (1724-1804) um že razlaga oziroma določa zgodovinskost. Še bolj je J. G. Fichte (1762-1814) izpostavil zgodovino kot zgodovino človekove svobode, torej človekovega delujočega uma (Juhant 1978: 312). Hegel pa razume zgodovino kot dialektični proces, in sicer kot proces uma. Isto formulo je za njim prevzel Marx, čeprav jo je obrnil od duha v neposredne odnose. Pri njima smo priče absolutenja zgodovinske resničnosti pod eno formulo in ukinjanja njenih posameznosti in različnosti. To je tudi problem neosholastične *philosophiae perennis* oziroma filozofije, ki si je nadela znak nadčasovnosti, pri čemer se je premalo zavedala omejenosti svojih subjektivnih postavk, ki omejujejo tudi njene večnostne razsežnosti.

Schaeffler se zavzema za transcendentalno-filozofsko utemeljitev zgodovine, ki naj bi bila ustrezna »teorija izkušnje«. Njene prvine lahko povzamemo v petih točkah:

Izkušnja potrebuje neki red, kajti v popolnem neredu ni mogoče povezati pojavov in torej tudi ni nobene izkušnje.

Izkustvena danost nas vedno znova preseneča in prisili k spremembi ustaljenega (ponavadi okostenelega) mišljenja.

Le razloženo dejstvo daje misliti, vendar tako, da presega razlaga-no.

Pogoj izkušnje je časovnost, zato je tudi razumevanje nadčasovnih struktur spremenljivo in časovno, pogojuje ga oseba gledanja, ki je omejena s časovno prostorskimi (omejenimi) okviri.

Obstaja različnost izkustva, ki po Schaefflerju vključuje ustrezno obzorje razumevanja, ki je plod različne zgodovinske pogojenosti in te zato zahtevajo intersubjektivnost. Zadnja je torej pogojena s posredovanjem različnih osebkovno-predmetnih razmerij, zato takšna odprtost ne predpostavlja oziroma ne vključuje enoumnih razumevanj (Schaeffler 1991:223 sl).

Iz tega lahko sklepamo, da je vsako razumevanje pogojeno z omejeno izkušnjo, iz česar izhaja nujnost dialoga različnih izkušenj. Problem moderne je, da se je namesto dialoga med različnimi izkušnjami uveljavljala tekmovalnost in izključevalnost. Ker niso prišli do dialoga, je vsak sistem vsiljeval svoje totalitarno videnje stvari. S tem smo (bili) obremenjeni tudi Slovenci. Neosholastiki so iskali svojo pot med predmetnostjo spoznanj in preseganjem zgolj subjektivnih razmer. Ker so novoveški idejni in politični sistemi pritiskali na neosholastične mislece, so tudi zadnji razvijali obrambno držo in se tekmovalno obnašali do prejšnjih.

Slovenci in preteklost

Slovenci smo sestavni del večjega kulturnega kroga, ki ga je zaznamovalo dogajanje v tako imenovani napredujoči moderni. Značilnost te moderne je stopnjevanje napetosti, ki so vodile k sporom in ločitvam in oteževale dialog med nastajajočimi novoveškimi subjekti, ki so utrjevali miselnost človeka kot samostojnega osebk. Na verskem področju je odigral odločilno vlogo protestantizem, ki je prevzel srednjeveško nominalistično usmeritev, po kateri je posameznik odločilen za dojemanje stvarnosti. Gabriel Biel (1410-1495), zadnji sholastik, je bil učitelj Martina Lutra (1483-1546). Protestantizem je odločilno uveljavil težnjo novoveškega subjekta z osebno potjo do Boga (*sola fides*), na idejnem področju, kar pomeni samostojno mišljenje in odločanje osebk, in to je vodilo v individualizem. Na gospodarsko-socialnem in političnem pa ta težnja predstavlja prevlado liberalizma, nacionalizmov in imperializmov. Zaradi tega je prihajalo do sporov, ki so dosegli višek v dvajsetem stoletju. Značilnost tega razvoja je, kot pravi Hannah Arendt (Benhabib 2006:130), da je izključeval in rinil na obrobje šibke in nemočne ter poglabljajl nasprotja med tabori.

Tak razvoj je vnašal v novoveško družbo negotovost in zmedo, ki sta povzročali velike napetosti. Na novo je bilo treba opredeljevati odnose med posamezniki in narodi. Nove družbene skupine so se borile za svoj prostor pod soncem. To dogajanje so zaznamovale tudi pridobitve znanosti in tehnike (tisk, parni stroj, avtomobil, letalo, radio,

televizija, računalniška tehnika ...), kar je odločilno spremenilo človekov odnos do sveta, njegov način življenja in razmišljanja (Gergen 1996:96-100).

Moderna je tako zožila in absolutizirala osebkove temelje mišljenja. To je stopnjevalo družbene napetosti, ki so jih izražali nastajajoči idejni, politični in socialni tokovi, ki so tekmovali za prevlado nad drugimi. To je značilno že za scientistične in naturalistične ideje na področju znanosti in filozofije, še bolj so bila v tem smislu učinkovita politična in socialna gibanja, ki so stopnjevala družbene napetosti in vodila v prevrate. Razsvetljenstvo je bilo pod pritiskom »ideala brezpredpostavčne znanosti« (ki mimogrede izvira iz razmer kulturnega boja po letu 1780 – Gadamer 1993:434). Ne gre zgolj za razsvetljenje duha, pač pa za prevlado interesov, ki so vedno bolj zaostreno tekmovali med seboj. V teh mlinih sodobnih ideologij se je znašla tudi Cerkev, katere predstavniki so skušali zanjo in za zaupano jim ljudstvo najti primerne rešitve.

Katoliški verski voditelji so se imeli še vedno za pristojne, da odločajo ne le o versko-duhovnih in idejnih, pač pa tudi o socialnih in gospodarskih zadevah svojih vernikov. Pri slovenskih je bila v tem času v ospredju skrb za usodo vernega ljudstva in tudi njegovo emancipacijo nasproti tujim gospodarjem. Kovačič je značilen primer duhovnika, ki se zavzeto loteva razsvetljevanja slovensko ljudstvo, ki je posebno na Štajerskem doživljalo hud nemški pritisk.

Cerkveni odgovor moderni

Na izzive moderne se je katoliška Cerkev ustrezno odzvala in skušala postaviti alternativni filozofski sistem, ki naj bi kljuboval sodobnim sistemom, ki so se v glavnem borili proti ustaljenim katoliškim stališčem. Okrožnica Leona XIII. z dne 4. avgusta 1879 z naslovom *Aeterni Patris* (Leon XIII. 1879 v: DS 610-612) je znova izpostavila pomen filozofije Tomaža Akvinskega in poudarila njeno nujnost za utemeljitev teologije, kljub temu da so medtem že nastale mnoge druge (moderne) filozofije (Schmidinger 1988). Anton Mahnič (1850-1920) je v *Rimskem Katoliku* v tem smislu izpostavil, da sholastična filozofija ohranja dediščino Aristotela in Platona in tako ohranja **metafizično trojico: resnično, dobro in lepo**, ki oblikuje najprej celostnost človekovega mišljenja, na tej osnovi pa lahko potem gradi tudi teologija (Mahnič 1912).

Že omenjena okrožnica Leona XIII. je sprožila živahno kulturno gibanje, ki je poglobilo katoliško misel na filozofskem, teološkem, pa tudi na znanstvenem in gospodarsko-socialnem področju. Zadnje je še okrepila okrožnica istega papeža *Rerum novarum* z leta 1891, ki je

dala temelje za socialne reforme, s katerimi se je Cerkev vključila v pereče vprašanje delavstva in kapitalizma. Na Slovenskem je to sprožilo obširno, živahno in dejavno Katoliško gibanje, ki se je razmahnilo s katoliškimi shodi 1892, 1900, 1906 in 1913 ter leta 1923 in je trajalo do druge svetovne vojne, ko sta ga zatrli vojna in revolucija. Med vojnama so katoličani delovali v različnih smereh, od križarjev do katoliške akcije in stražarjev.

Neosholastična katoliška prenova je po svetu ustvarila pomembna študijska središča, kot Louvain, kjer je Désiré Mercier (1851-1926) izdajal *Revue néo-scholastique* (od 1894), o čemer govori tudi Fran Kovačič v svoji *Metafiziki*. Tu pravi: »Nov vzlet tomističnemu modroslovju je podala znamenita okrožnica 'Æterni Patris' papeža Leona XIII. (4. avg. 1878), s katero je izrecno priporočil modroslovje sv. Tomaža. Pri vseh večjih narodih se je sedaj 'začelo živahno gibanje, katero upoštevajo tudi tisti, ki stoje sicer v drugem taboru'« (Kovačič 1905:13). Zanimivo je, da tudi Kovačič razmišlja taborsko in ugotavlja, da je ta novoveški izziv ustvarjal tabore. Svoj uvod končuje s pripombo, da je pri Slovencih na tem področju napravil največ Frančišek Lampe, ki pa »je prezgodaj legel v grob« in ni mogel obdelati celotnega modroslovja (Kovačič 1905:15).

Kovačič omenja tudi ostala središča širjenja neotomizma, predvsem na Poljskem. Poudarja pa, da se je – očitno zaradi pritiskov novoveških svobodomiselnih tokov – povsod okrepilo poglobljanje krščanske misli. Tako omenja šole ruske pravoslavne krščanske filozofije: »Golubinskij (1797-1854) '*Lekciji filozofiji*', Jurkevič (1827-1874): '*Ideja*', '*Materjalizm i zadači filozofii*', Kirejevskij (1806-1856): '*Sočinenija*'; zlasti pa duhoviti Vladimir Sergejevič Solovjev (1853-1900): '*Krizis zapadnoj filozofii protiv pozitivistov*', '*Opravljanje dobra itd.*« (Kovačič 1905:14).

Razvijala pa se je tudi »katoliška filozofija«. Neotomizem se je zelo razvil v Fribourgu v Švici. V Innsbrucku so poleg neotomizma (predstavnik npr. J. Donat) razvijali v 20. stoletju tudi sinteze neosholastike in novih tokov, podobno na Gregorijani v Rimu. Frančiškan Agostino Gemelli (1878-1959), eden izmed pomembnih utemeljiteljev neosholastike v Italiji, je izdajal več krščanskih revij, med katerimi je bila *Rivista di filosofia neoscholastica* posvečena neosholastični filozofiji. Isti je leta 1921 ustanovil tudi katoliško univerzo Svetega Srca v Milanu in bil njen prvi rektor.

Spopad idejnih tokov

Oživitev neosholastične dediščine je krepila idejno homogenost katoliške Cerkve in omogočalo njeno tekmovanje z novoveškimi toko-

vi. Po cerkvenem izročilu sta si vera (tako vsebina kot dej vere) in um medsebojno soglasna oziroma se dopolnjujeta, ker je izvor obeh Bog (Tomaž Akvinski, *Summa theologiae* I, q.2, a.1-3; 1999:333-341). Sholastični srednjeveški miselni podobi sveta se kljub pluralizmu (npr. med frančiškansko in dominikansko šolo od 13. stol. dalje) ni bilo treba spopadati s spori, v kakršne so vpleteni krščanski misleci moderne z razsvetljenstvom in »sekularizacijo« (Cassirer 1998:149). V narekovaju ima pojem širši okvir in pomeni prelom: Misleci moderne ne priznavajo več Boga kot povezovalca vsega, zato jim je svet razpadal in morajo ponovno iskati njegovo enotnost. Kulturnih delitev srednji vek kljub religijskim (judovstvo, krščanstvo, islam), socialnim in drugim razlikam, ki so tkale srednjeveško kulturo, ni občutil tako kot doba moderne, saj je bila enotnost sveta kulturna značilnost srednjeveške in še bolj prejšnjih družb. Srednjeveška družba je v tej enotnosti sprejemala, da sta (krščanska) vera in um izvorno od Boga. Tomaž Akvinski je združil različne govorce, Wittgenstein bi dejal jezikovne igre, in tako kulturno povezal dejavnosti, kot so politika, gospodarstvo, znanost, filozofija in religija. To je oblikovalo enoten srednjeveški kulturni prostor, ki se je začel razčlenjevati šele z novoveškimi subjektivnimi postavkami. 'Tomaž Akvinski je napravil sledeče: Poskusil je različne izraze *fizikalne* oziroma naravoslovne ali metafizične *podobe sveta* in s tem primerno govornico prirediti izrazom iz *religiozne govornice*. Da gre za problem govornice, mu je jasno: gre za to, kar ljudje imenujejo Bog' (Schupp 2003:398).

Moderna je ustvarila različne filozofske in posledično tudi teološke, socialne, politične in predvsem nacionalne govornice, ki so se med seboj vedno bolj ločevale. Še posebej so te ločitve prišle do izraza s spori in z revolucijami. Lutrova teološka govornica je bila drugačna od rimsko-katoliške. Govornica Franza von Baaderja (1765-1841), Georga Hermesa (1775-1831) in Antona Güntherja (1783-1863), ki so poskušali napraviti spoj novoveške filozofije in teologije, se je spet razlikovala od govornice papeža Pija IX., ki je leta 1864 izdal *Syllabus*, v katerem je obsodil večino stališč omenjenih teologov. Še bolj ostre so postajale razlike med govornicama znanosti in teologije, med govornicama delavcev in lastnikov kapitala, med govornicami različnih nacionalno-političnih sistemov, ki so dosegli vrhunec v totalitarizmi dvajsetega stoletja. Ti imajo sicer veliko skupnega, še bolj pa se govornice poenotijo v dobi globalizacije, ko medijski jezik ustvarja univerzalno govornico, ki ves svet vedno bolj povezuje v globalno vas (McLuhan 1994:9).

V Kovačičevem času se je problem iskanja skupne govornice znanosti in teologije, umetnosti (kulture) in krščanstva znova zaostрил in Kovačič in drugi neosholastiki so na podlagi izročila Cerkve iskali nove kulturne osnove, v katerih bo slovenski narod preživel pritiske in nape-

tosti moderne dobe. Razlika med neosholastiki in Tomažem Akvinskim je med drugim tudi v tem, da moderna nima skupne kulturne podlage, Tomažu pa je prav ta omogočala združitev vere in znanosti. Med neosholastiki je kljub enotnemu skupnemu namenu le razlika: medtem ko zahteva Mahnič strogo poenotenje katoliškega na vseh področjih, Kovačič razodeva večjo odprtost do različnosti. Razlika je v tem, da je Mahnič povsem nasprotoval modernim tokovom, medtem ko je Kovačič iskal predvsem metafizično podlago, ki pa jo je iskal predvsem v vlogi in pomenu slovenske zgodovinske in kulturne istovetnosti in enakopravnosti nasproti avstrijskim Nemcem.

Neosholastika, moderna in subjektivni sistemi

Rešitev skupnega jezika je bila v sporih in blokovskih razmerjih moderne veliko bolj zapletena kot v srednjem veku. Nehomogenost moderne družbe je razdiralno vplivala na razreševanje teh vprašanj. Kovačič in neosholastiki so skušali s svojo sistematičnostjo razrešiti nasprotja, ki so jih novoveški tokovi postavljali nasproti katoliškemu mišljenju. Razlog za razliko ali celo spor je bil po prepričanju neosholastikov v tem, da so se moderni sistemi sami sebe razumeli kot znanstvene in objektivne, v resnici pa so bili subjektivni. Takšni neosholastični racionalistični in sistematični filozofiji so se uprli Nietzsche in njegovi nasledniki eksistencialisti, češ da taka filozofija zanemarja oziroma pozablja na bit, ki je neizrekljiva in je torej ni mogoče odeti v znanstveno govorico.

Do takega subjektivizma so bili Kovačič in drugi neosholastiki kritični in so zavračali take poskuse filozofiranja (Kovačič 1905:12; Juhant 1980:321). Neosholastiki kot aristoteliki so z neotomizmom po njihovem prepričanju spet dobili osnovo za resnično sistematičnost, objektivnost in celovitost filozofskega mišljenja in so zato kritizirali omenjeno 'nedorečenost filozofije' modernih mislecev. Srednjeveška sholastika, ki je dala temelje novoveški znanstvenosti in tudi sistematičnost filozofskega mišljenja (Juhant 1980:321), je neosholastikom še nudila možnosti sistematičnega (objektivnega) mišljenja, zato so se upirali takim 'subjektivnim' težnjam.

Poleg subjektivističnih miselnih tokov se je v še pretežno krščanski družbi že utrjevala liberalistična miselnost, ki pa je vodila h gospodarskim in političnim spremembam. Vpliv kapitala in z njim povezano liberalno gospodarstvo in družba sta razvijala korenite idejne in družbene alternative, kar je pomenilo odkrit upor in nasprotje dosedanjemu krščanskemu pojmovanju in sprejemanju osebnega in družbenega življenja.

Splošni protikrščanski čut

Na podlagi tega razvoja je z modernimi sredstvi nastajal nov 'splošni čut', ki danes prek medijev ustvarja javno mnenje ter posega in vedno bolj natančno določa področje človekove intimne, njegovega mišljenja in odločanja tudi v najbolj zasebni sferi življenja. Kar je nekoč urejal verski skupnostni čut oziroma kar je določalo krščanstvo, je zdaj v rokah urejevalcev liberalnega gospodarstva. Ti določajo zasebno in javno življenje človeka in mediji jim služijo tako, da oblikujejo javno mnenje kot moderno vodilo. Tudi osebno versko življenje odločilno oblikujejo mediji: breviri in večerno molitev sta zamenjali televizijska in elektronska novica. Versko predstavo o svetu oziroma verski obred je nadomestil medijski spektakel oziroma praznični oz. nedeljski obisk supermarketov.

Ta zapleteni družbeni proces je na Slovenskem poganjal korenine v Kovačičevem času. On in ostali neosholastiki so začutili korenitost sprememb in so se skušali po svojih močeh temu postaviti po robu, ker so se zavedali, da moderni tokovi spodkopavajo Cerkev in kristjanom miselne temelje. Spomnimo se samo tega, kakšno orožje zoper Cerkev je postajal že časopis, če je bil v »pravih rokah«, kar se je dogajalo že v Kovačičevem času, še bolj pa med drugo svetovno vojno in po njej, v času komunističnega terorja.

Tako imenovana »ločitev duhov«

Leta 1888 je začel Anton Mahnič izdajati svojo revijo *Rimski Katolik*. Povod je bila ustanovitev *Leonove družbe*, ki je po zgledu dunajske *Leogesellschaft* tudi med Slovenci nameravala širiti papeževe ideje o idejnih, socialnih in političnih vprašanih katolištva v moderni družbi. To naj bi bila znanstvena družba, ki naj bi po Mahniču opravljala znanstveno raziskovalno in prosvetno delo in širila in poglobljanja katolištvo pri nas. Po Francetu Dolinarju (1915-1983) si je posebno 'z izdajanjem Kosovega gradiva za zgodovino Slovencev za vselej zagotovila ime v slovenski kulturni zgodovini' (Dolinar 1992:294).

Po prvem katoliškem shodu leta 1892 je Mahnič dobil za to tudi podporo širše katoliške skupnosti. Prvi slovenski katoliški shod je izdelal smernice kulturnega, izobraževalnega, gospodarskega in socialno-političnega delovanja katoličanov in razvoja krščanstva v slovenskih deželah v smislu idej Leonovih okrožnic. Ena izmed resolucij tega in naslednjih shodov je bila tudi osamosvojitve Slovencev, ki je leta 1918 pripeljala do skupne države Južnih Slovanov (Perovšek 1998). Shod je bil namenjen predvsem poglobitvi krščanskega življenja za laike, izpostavil je tudi problem odnosa vere do znanosti (Granda

1991:333). *Leonova družba* je dobila nalogo, da te ideje pospešuje in pogloblja. Po Francetu Vodniku naj bi bil to »žalostni in temni in topi čas« našega liberalizma in klerikalizma, dveh oblik slovenskega racionalizma in utilitarizma. Čas, ko naj bi bila politična stranka edino merilo človeka in kulture, ki sta morala stopiti pred sodni stol utilitarističnih sodnikov, ki so razsojali med kvaliteto in nekvaliteto z vidika pripadnosti. Seveda je bil to čas 'ločitve duhov na Slovenskem', ki jo je spodbudil Anton Mahnič. Njega ocenjuje kot »brezprimerno pogonsko silo slovenskega zgodovinskega razvoja«. Njegovo delovanje naj bi rodilo boljše sadove, če ne bi bil tako zagret v borbi z bojevitim liberalizmom, ki je postal na Slovenskem prevladujoč, in če bi Mahnič nastopil le kot urejevalec nereda. Žal pa naj bi bil močnejši v ideji kot v življenjskih načelih, zato se je njegovo prizadevanje izrodilo v abstraktne boje, namesto da bi postalo življenjska ustvarjalna sila. Kljub temu pa »v drugem in tretjem desetletju tega stoletja, 'postane v slovstvenem življenju vodilna dominsvetovska generacija, ki ji je Izidor Cankar z revizijo Lampetovega oziroma Mahničevega slovstvenega programa omogočil svobodno ustvarjanje', tako, da so bili »dominsvetovci ... zdaj v umetnosti svobodnejši nego svobodomisleci ...« (A. Slodnjak, *Pregled slov. slovstva*, 455 in 456; Vodnik 1935: 528).

V Mariboru je tak kulturni krog ustvaril tudi Fran Kovačič, ki je svoje delovanje razumel kot utrditev slovenstva in krščanstva, kar je zaradi njegovega vsestranskega delovanja obrodilo tudi svoje sadove, predvsem na področju zgodovinske, a tudi drugih znanosti.

Čeprav ocenjuje Vodnik Mahniča s stališči križarjev in vseh kasnejših tako imenovanih 'levih' kristjanov, kasneje pa liberalcev, ki so postali idejna trdnjava komunistov in so naredili iz Mahničevih odločitev svoj politikum, ki obvladuje slovensko zgodovino zadnjih petdeset do sto let, je treba Mahničevo delovanje in delo neosholastikov gledati v okviru razvoja modernih tokov, ki so hoteli prevlado nad Cerkvijo in krščanstvom. Zato so liberalci pod komunistično zastavo tudi s pomočjo zgodovinskega Mahniča (kakor so ga razumeli seveda oni) opravičevali svojo podreditev slovenskega naroda in s tem podreditev slovenskih katoličanov absolutni partijski oblasti.

Zaradi zgodovinskih razlogov – najprej zaradi odločilnega zgodovinsko pogojenega vpliva Cerkve na narod, potem zaradi nesposobnosti in premajhne družbene učinkovitosti liberalcev, ki očitno brez cerkvene podpore niso zmogli ali znali zgraditi svojega političnega profila – pa je tak liberalnih projekt ostal zelo pičel in ni narodu prinesel zelenih sadov. Ravno nasprotno. Z revolucijo se je razkol le še poglobil in zarezal v slovenski narod razpoke pri mnogih generacijah.

Da so se neosholastiki temu toku uprli, je razumljivo; da so revolucionarji skušali te izgube zabrisati, je tudi logično; da pa slovenski ka-

toličani ne smemo pozabiti teh svojih korenin in jih moramo pravično ovrednotiti, je naša naloga. Temu služi tudi ta okvir, iz katerega je mogoče gledati na Kovačičevo delovanje.

Kovačič in katolištvo

Iz povedanega sledi, da so prav okviri katoliškega gibanja pomemben temelj Kovačičevega delovanja, saj si je znotraj te forme prizadeval za osveščanje slovenskih katoličanov in tako posredno celotnega naroda, kar je posebej značilno za njegova zgodovinska dela, pa tudi za njegovo filozofijo. Tudi on je utemeljeval svoje modroslovje na neotomizmu. Tudi njemu kot vestnemu in zavzetemu in poklicu predanemu duhovniku je šlo za uveljavljanje in poglobljanje vodilne vloge Cerkve in katoliške vere med narodom, a obenem tudi za preživetje Slovencev, predvsem na Štajerskem. Uveljavil se je kot filozof in zgodovinar, profesor filozofije in urednik *Voditelja v bogoslovnih vedah*. Bil je utemeljitelj *Zgodovinskega društva* in urednik *Časopisa za zgodovino in narodopisje*, s čimer je pospešil znanstveno in zgodovinsko preučevanje na Štajerskem in tako pripomogel k slovenski narodnostni samostojnosti in slovenskemu preživetju na Štajerskem. Ravno zaradi moči in vpliva svojega delovanja na Štajerskem je njegova vloga tudi za druge Slovence zanimiva, pomembna in torej kulturno-zgodovinsko in idejno izjemno bogata. Pričujoči okvir pa predstavlja zapletenost idejnega, kulturnega in narodnostnega položaja, v katerem so delovali Kovačič in ostali neosholastiki. Težava, ki je spremljala to prenavo, je bila predvsem v nezmožnosti vzpostavljanja konstitutivnih odnosov v narodu, kar je po mnenju poznavalcev vedno ključni problem družbe (Erzar, Kompan Erzar 2006; Slatinek 2005). Kovačičev čas je zaznamovalo tudi pomanjkanje sposobnosti in pripravljenosti za dialog, kar je tudi stalni problem družbe (Sorč 2006:154). Še posebej je to zaostril novoveški spopad za prevlado, ki ni dopuščal dialoga, ampak je uveljavljal le 'svoj prav' (Gerjolj 2006:28). Zaradi tega pa je trpela človeškost, kar se kaže v pomanjkanju prizadevanja za etično, torej za neposrednega človeka, človeka tukaj in sedaj z njegovimi osebnimi, zgodovinsko in kulturno pogojenimi okviri. Kovačič pa je v teh procesih vedno ohranjal etično dostojanstvo, po čemer se odlikuje med neosholastiki (Žalec 2005).

Literatura:

- Akvinski, Tomaž. 1999. *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana: Družina.
- Benhabib, Seyla. 2006. *Hannah Arendt*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Cassirer, Ernst. 1998. *Filozofija razsvetljenstva*, Ljubljana: Claritas.
- Dolinar, France. 1992. Slovensko katoliško znanstveno delo. *Bogoslovni vestnik* 52: 292-307.
- Erzar, Tomaž/Kompan Erzar, Katarina. 2006. The idea of mutual affect. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 3 (3), 242-254.
- Gerjoli, Stanko. 2006. Živeti, delati, ljubiti. Celje: MD
- Granda, Stane. 1991. Jeglič in katoliški shodi. v: Škulj, E. (ur.), Jegličev simpozij v Rimu. Celje/Rim: Teološka akademija/MD.
- Kovačič Francišek, 1905. Obča metafizika ali ontologija, Maribor: Cirilova tiskarna.
- Gams Matjaž. 2006. Znanost o verovanju – leto kasneje. v: Bohanec, Marko et al., ur., *Informacijaka družba*, Zbornik 9. mednarodne konference, Ljubljana: IJS, 405-409.
- Gadamer, Hans Georg. 1993. *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke 2, Hermeneutik II*, Tübingen: J. C. B Mohr.
- Gergen, Kenneth. 1996. *Das übersätigte Selbst*, Heidelberg: Auer.
- Juhant, Janez. 1978. Pomen Hermesove transcendentale misli za razvoj krščanske filozofije. *Bogoslovni vestnik*. 38: 310-332.
- Juhant, Janez. 1980. Ideje slovenskih filozofov. v: *Bogoslovni vestnik* 40: 321-334.
- Kovačič, Fran. 1905. *Metafizika*, Maribor: Cirilova tiskarna.
- Leo XIII., *Aeterni Patris* 1879, v: *Denzinger-Schönmetzer (DS)*, ur. 1965 *Encheridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona ect. Herder: 610-61.
- Leon XIII. (1891) *Rerum novarum*, v: Juhant.J./Valenčič.R. 1994. *Družbeni nauk Cerkve*, Celje (Mohorjeva d.) 39-65.
- Mahnič, Anton. 1912. *Več luči*, Ljubljana: Katoliška tiskarna.
- McLuhan, Marshall. 1994. *Understanding Media*, Cambridge. MIT.
- Perovšek, Jurij. 1998. *Slovenska osamosvojitve v letu 1918*. Ljubljana: Modrijan.
- Schaeffler, Richard. 1991. *Einführung in die Geschichtsphilosophie*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchhandlung.
- Schmidinger, Heinrich. 1988. 'Scholastik' und 'Neuscholastik', v: Coreth, E./Neidl, W.M./Pfligersdorffer, v: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* Zv. II.: Graz/Wien/Köln. Styria. 23-53.
- Schupp, Franz. 2003. *Geschichte der Philosophie im Überblick II*, Hamburg: Meiner.
- Slatinek, Stanislav. 2005. *Zakon, ki ga ni bilo*. Maribor: SZ.
- Sorč, Ciril, *V prostranstvu Svete Trojice. Hermenevtična načela trinitarizacije*. Ljubljana: Družina.
- Vodnik, France. 1935. Odgovor Ivu Brnčiču in njegovim, *Dom in svet*. XXXV: 526-538.
- Žalec, Bojan. 2005. *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.

Alojzij Kačičnik

Kovačičeva življenjska pot

Povzetek: Sloves osrednje osebnosti v Mariboru na kulturnem in znanstvenem področju v prvi polovici 20. stoletja si je duhovnik Fran Kovačič pridobil predvsem z delom na zgodovinskem polju in na področju organizacije družbenega življenja. Bil je gonilna sila ustanavljanja *Zgodovinskega društva za Spodnjo Štajersko*, znotraj njega pa pobudnik ustanovitve knjižnice, ki je z leti prerasla v *Študijsko knjižnico* in ob ustanovitvi Univerze v Mariboru v *Univerzitetno knjižnico*. Kovačič je prav tako bil gonilna sila pri ustanovitvi *Časopisa za zgodovino in narodopisje*, ki ga je ves čas soustvarjal s svojimi prispevki, pri tem pa bil najprej tehnični, nato pa dolga leta tudi glavni urednik. S svojim bogatim znanjem je v vlogi eksperta uspešno sodeloval na pariški mirovni konferenci, proti koncu svoje profesorske službe pa je svoje raziskave kronal z obsežnima monografijama *Slovenska Štajerska in Prekmurje ter Zgodovina Lavantinske škofije 1228-1928*.

Kovačičevo delo je bilo vedno usmerjeno v delo z mladino, zato se je vključeval v različne ustanove, ki so se ukvarjale z vzgojo: bil je med pobudniki in koordinatori za prihod salezijancev v Lavantinsko škofijo, vneto je agitiral za Sveto vojsko oz. abstinenčno društvo, sodeloval je v Cirilovi tiskarni, bil je pisec člankov v različnih časopise ... Zadnjih 10 let svojega življenja pa je skoraj v celoti posvetil delu za Slomškovo beatifikacijo.

Njegov primarni poklic pa je bil profesor filozofije v Bogoslovnem učilišču v Mariboru (od 1897 pa do 1932, ko se je upokojil). Že v letu 1898 je na pobudo škofa Napatnika ustanovil revijo *Voditelj v bogoslovnih vedah*, ki velja za prvo strokovno teološko revijo v slovenskem jeziku, katere urednik je bil celo desetletje. Predvsem v prvem obdobju je izdal več filozofskih razprav in tudi nekaj samostojnih knjig s področja filozofije in s svojimi odločitvami zaznamoval slovensko terminologijo.

Fran Kovačič je bil rojen v Veržaju 1867., umrl pa v Mariboru 1939. leta.

Ključne besede: Kovačič, filozofija, *Voditelj v bogoslovnih vedah*, zgodovina, Zgodovinsko društvo, Spodnja Štajerska, Lavantinska škofija, Mariborska škofija, Veržej, Maribor, prevrat.

Abstract: The Life and Work of Fran Kovačič

A priest of the diocese of Lavant (today Maribor), born in Veržej in 1867, Fran Kovačič was a central figure of the social and scientific life in Maribor in the first half of the 20th century. After graduating in theology in Maribor, he studied philosophy in Rome and then spent his life teaching at the Theological College in Maribor until his retirement in 1932. He founded the first theological journal »*Voditelj v bogoslovnih vedah (Guide to Theological Sciences)*« and wrote numerous philosophical treatises as well as some monographs. He was also an important historian and among the founders of the Historical Society for Lower Styria. Within the Society, he initiated the foundation of a library, which later became Study Library and University Library, and of the »*Časopis za zgodovino in narodopisje (Historical and Ethnological Journal)*«.

At the same time he was active in youth pastoral and strove to bring the Salesian order into the diocese. After the First World War he successfully participated as an expert in the peace conference in Paris. He was a prolific writer and published

numerous historical studies, »Slovenska Štajerska in Prekmurje (*Slovenian Styria and Prekmurje*)« and »Zgodovina Lavantinske škofije 1228-1928 (*The History of the Diocese of Lavant from 1228 to 1928*)« being the most important ones. He spent his last 10 years working on the beatification of bishop Slomšek. He died in Maribor in 1939.

Key words: Fran Kovačič, philosophy, theology, Voditelj v bogoslovnih vedah (*Guide to Theological Sciences*), history, Historical Society, Lower Styria, diocese of Lavant, diocese of Maribor, Veržej, Maribor.

Začetki

Fran Kovačič se je rodil 25. 3. 1867 v Veržeju staršema Francu in Tereziji Kovačič, roj. Rantaša (Slovenski biografski leksikon, s. v. Kovačič Franc). Njegova rojstna hiša je danes na Narcisni ulici 2. V domačem kraju je dobil najbolj osnovno izobrazbo, ki jo je ob spodbudi domačega župnika Lovra Janžekoviča nadgradil v Ljutomeru, nato pa v Varaždinu in Zagrebu. Maturiral je v Varaždinu. V tem obdobju se je že prebujal njegov čut za etnologijo in zgodovino, o čemer je pozneje sam večkrat pripovedoval. A klic po duhovništvu je bil močnejši, zato je vstopil v zagrebško bogoslovje, a že po enem letu, 1892, se je preselil v Maribor, kjer je kot bogoslovec izredno razgibal semeniško življenje predvsem s poživitvijo in reorganizacijo literarnega društva, ki ga je preimenoval v *Društvo Slomšek*. V duhovnika je bil posvečen leta 1894. Sledilo je eno leto kaplanovanja v Spodnji Polskavi, nato še krajši čas službe duhovnega pomočnika v Studenicah, nakar se je podal v Rim na študij filozofije. Bival je v kolegiju Dell'Anima, študijsko pa se je izpopolnjeval pri dominikancih v Kolegiju sv. Tomaža Akvinskega (danes Univerza Angelicum), kjer je po dveh letih dosegel doktorski naslov. Sam je sicer želel študirati cerkveno arheologijo ali vsaj cerkveno zgodovino, a je od škofa dobil dovoljenje le za filozofijo, zato je v času rimskega študija skušal nabrati vsaj nekaj znanja tudi iz njemu ljubelega zgodovinskega področja s prebiranjem literature in na priložnostnih predavanjih. V različnih časopisih zasledimo precej njegovih člankov iz tega obdobja. Objavljal je predvsem v *Slovenskem gospodarju*, *Domu in svetu*, *Rimskem katoliku* in *Katoliškem obzorniku*, *Izvestjih Muzejskega društva za Kranjsko*. Leta 1897 se je vrnil v Maribor in tam posvetil vse svoje moči poučevanju in raziskovanju slovenskega življa predvsem slovenske Štajerske. Njegovo glavno poslanstvo je bila služba profesorja filozofije na Visoki bogoslovni šoli v Mariboru, ob tem pa se je veliko posvečal znanstvenemu življenju v Mariboru, kar je pomenilo, da je uspešno organiziral preučevanje zgodovine na slovenskem Štajerskem. V ta namen je ustanovil *Zgodovinsko društvo* in se tako pripravljal na obrambo slovenskega narodnega ozemlja. Njegovo delo je zajemala tudi skrb za vzgojo mladine.

Zato si je prizadeval, da so v škofijo povabili salezijance, sam pa je organiziral ustanovitev in gradnjo Marijanišča v Veržeju. Bil je vnet zagovornik abstinenčnega društva. Po začetku procesa za beatifikacijo škofa Antona Martina Slomška se skoraj v celoti posvetil temu svojemu velikemu vzorniku.

Za svoje delo je Kovačič za časa svojega življenja dobil vrsto priznanj: po cerkveni strani je l. 1912 postal knezoškofijski duhovni svetovalec (ob blagoslovitvi Marijanišča v Veržeju), l. 1928 pa prelat (700-letnica lavantinske škofije). Z državne strani je prejel dve visoki odlikovanji, enkrat priznanje sv. Save III. stopnje (1924), drugič pa odlikovanje kraljevega reda jugoslovanske krone III. stopnje, kot prvi je prejel Slomškovo nagrado mesta Maribor, prav tako pa je prejel vrsto častnih priznanj številnih zgodovinskih in muzejskih društev.

V zadnjem desetletju svojega življenja je čutil vedno več zdravstvenih težav, dokler ni izčrpan od srčne oslabelosti umrl 19. marca 1939. Pokopan je v duhovniški grobnici na mariborskem pobreškem pokopališču (Baš 1939, 1-39).

Profesor filozofije in urednik *Voditelja v bogoslovnih vedah*

Po vrnitvi v Maribor leta 1897 se je v prvi vrsti posvetil profesorski službi na Bogoslovnem učilišču, kjer je predaval filozofijo vse do leta 1933, ko se je upokojil. Janez Janžekovič ga je označil kot sposobnega ter izredno natančnega in strogega profesorja, ki je znal navdušiti in je vedel, kaj hoče doseči (1938/39, 224). Študentom je dal dobro filozofsko podlago za njihov nadaljnji študij. Podobno izkušnjo je imel tudi sam Kovačič, zato se v Rim nikakor ni mogel sprijazniti z dejstvom, da tam obravnavajo teme, ki jih je on že osvojil. To ga je celo tako zelo motilo, da je protestiral pri profesorju, ki mu je moral pojasniti, da splošna raven izobrazbe njegovih slušateljev »ne dovoljuje kaj težjega« (224). Na koncu sta se odločila, da bo zanj pripravljaval posebne lekcije, ki se jih je Kovačič udeleževal pri njem doma.

Po vrnitvi v Maribor je na pobudo škofa Mihaela Napotnika že naslednje leto, torej leta 1898, ustanovil znanstveno revijo *Voditelj v bogoslovnih vedah*, ki velja za prvo znanstveno teološko revijo v slovenskem jeziku. Vse do leta 1908 je *Voditelja v bogoslovnih vedah* (odslej VBV) tudi sam urejal in zanj prispeval kar nekaj svojih obširnih filozofskih razprav in člankov. Nekatere med njimi je pozneje tudi izdal kot samostojne knjige. Za njim je 1909. leta prevzel uredništvo Fran Ks. Lukman in ga vodil do leta 1916, ko je revija prenehala izhajati. Kovačič ugotavlja, da ga niso »zadušile težave vojnega časa, temveč drugi nepričakovani vzroki« (Zgodovina Lavantinske škofije, 1928, 421).

Od Kovačičevih prispevkov iz filozofskega področja v VBV naj navedem najprej razprave, ki so bile pozneje natisnjene v samostojnih monografijah. To so: *Občna metafizika ali ontologija (1905 in druga pomnožena izdaja 1930)*, *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski (1906 in druga pomnožena in predelana izdaja 1923)* in *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju (1930)*. Tukaj navajam še nekaj pomembnejših filozofskih razprav, objavljenih v različnih revijah: *Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu (1899)*, *Aristotelovo svetovno naziranje (1900)*, *Anicij Boëtij in njegovo modroslovje (1905)*, *Temeljna načela Tomaževe ekonomije v moderni dobi (1905)*, *Zavornice moralne svobode (1907)*, *Modernizem (1908)* in *Teosofizem (1921)*.

Vzporedno s filozofijo je Kovačič v svojem profesorskem obdobju od 1897-1923 predaval tudi osnovno bogoslovje (fundamentalna teologija), leta 1911 pa je v drugem semestru predaval celo hebrejščino in eksegezo Stare zaveze. Presenetljivo je dejstvo, da razen cerkvene umetnosti, ki jo je predaval od leta 1920 naprej, ni nikoli predaval (cerkvene) zgodovine (Kovačič 1928. Zgodovina Lavantinske škofije, 447; Rajšp 1991, 99-100).

Ustanovitev Zgodovinskega društva in njegov pomen

Prav tako kakor filozofiji ali pa še bolj je bil Kovačič predan zgodovini. Ni in ni se hotel sprijazniti s tem, da ni nobenih dokazov o slovenstvu na južnem Štajerskem. Nasprotno, on jih je videl na vsakem koraku. Le opaziti in ovrednotiti jih je treba. Da bi se to moglo zgoditi, je vzpodbudil še druge somišljenike, da so v letu 1903 ustanovili *Zgodovinsko društvo za Slovensko Štajersko*, katerega glavni namen je bil spodbujati in usmerjati proučevanje zgodovine in arheologije na Spodnjem Štajerskem s slovenskega zornega kota. Do takrat se je namreč dogajalo tako, da so vse najdbe in spoznanja razlagali na način, kot da so na tem območju od vekomaj živeli samo Nemci. Kovačič je bil prepričan, da je takšno zmotno stališče mogoče spremeniti samo s trdnimi dokazi, do teh pa se je mogoče dokopati s sistematičnim študijem, kar je podpiralo novoustanovljeno *Zgodovinsko društvo* (Kovačič 1926. Kazalo, 3-5). Zavedal se je, »da s samimi resolucijami in peticijami ne bomo dosegli svojega cilja, ampak le z delom. V tem delu pa slovenski štajerski Slovenci ne smemo biti pasivni gledalci, temveč moramo krepko poseči vmes, tem bolj, ker se pri nas ravnokar bje boj za slovensko gimnazijo. – Znanstvo je ona orjaška moč, pred katero se mora prej ali slej ukloniti tudi kruta sila« (Kovačič 1926. Kazalo, 5). Leta 1925 se je *Zgodovinsko društvo za Spodnjo Štajersko* preimenovalo v *Zgodovinsko društvo v Mariboru* (Hartman, s.v. »Zgodovinsko društvo v Mariboru«). Kovačič je bil vseskozi njegov najbolj aktiven član, saj je bil od

začetka njegov tajnik (1903-1917), od 1921 pa do smrti 1939 pa njegov predsednik (Kovačič 1926. Kazalo, 13; Baš 1939, 11, 22-23, 27).

Knjižnica

Društvo je takoj ustanovilo svojo knjižnico, saj v »*Mariboru tedaj ni bilo javne znanstvene knjižnice*« (Hartman 1978, 12), njen namen pa je bil »*zbirati in arhivirati slovenske tiske z območja kronovine Štajerske, njene knjižne sklade pa dopolnjevati z darovi in volili*« (12). Osnovo je tako tvoril fond knjižnice Mateja Slekovca, kateremu so počasi pridružili zbirke Matije Kelemine, Franca Slaviča, Viktorja Kranjca, Franca Feuša, Srečka Stegnarja, Matije Ljubša, dr. Pavla Turnerja, Antona Kaspreta, Josipa Zidanška, Davorina Žunkoviča, dr. Frana Kovačiča, dr. Antona Korošca, Andreja Fekonja, Viljema Heinza, mariborske podružnice Südmarke, prav tako pa je Zgodovinsko društvo samo nakupovalo literaturo za svojo knjižnico (12, 14-15, 32-33). Kljub številnim darilom je v prvih letih knjižni fond le počasi naraščal. Na začetku leta 1918 je bilo v knjižnici 2026 del v 3535 zvezkih. Položaj se je zelo spremenil, potem ko je vlada izdala naredbo o obveznih izvodih, ki jih je potrebno pošiljati tudi v Študijsko knjižnico v Mariboru. Do konca leta 1923 se je tako nabralo že za 14.000 del (16, 43). Prvi knjižničar je postal Avguštin Stegenšek (12). Knjižnica se je najprej nahajala v »*deškem (malem) semenišču nasproti gimnazije (v današnjem centru za glasbeno vzgojo v Mladinski ulici 12)*« (12), potem pa se je do 1921. leta morala kar petkrat preseliti. Leta 1909 je dobila prostore v Narodnem domu, se 1911 razširila, 1913 pa spet zmanjšala, nato pa 1914 preselila na Koroško 10. V letu 1920 se je selila najprej na Strossmayerjevo 26, nato na Cankarjevo 5, naslednje leto pa v kazinsko zgradbo na Slomškovem trgu 17. Knjižnica je tu ostala – z izjemo časa druge svetovne vojne – vse do leta 1951, ko se je preselila v zgradbo na križišču Prešernove in Partizanske ceste (16-27), 1988 pa v novo zgradbo na trenutni lokaciji na Gospejni 10. Ne samo da je Kovačič podaril knjižnici veliko svojih knjig, temveč je za knjižnico tudi skrbel, bil njen knjižničar, ji iskal primerne prostore, knjige selil iz enega na drugo mesto, in ko je bilo treba plačati najemnino, je primaknil svoje prihranke, da se je knjižnica sploh lahko obdržala (Kovačič 1926, Kazalo, 7). Po koncu prve svetovne vojne se je vztrajno boril, da je knjižnica pridobila naziv študijske knjižnice in da so knjižničarja plačali z občinskim oz. državnim denarjem. Po ustanovitvi Univerze v Mariboru leta 1975 se je ustanova preimenovala v *Univerzitetno knjižnico Maribor* (7-9; Baš 1939, 33-34; Glaser 1928, 191-216; Hartman 1978, 9-106; Univerzitetna knjižnica Maribor, 2007).

Časopis za zgodovino in narodopisje

Spoznanja in raziskave, do katerih je pripeljalo novoustanovljeno društvo, so začeli objavljati v svoji prav tako na novo ustanovljeni znanstveni reviji *Časopis za zgodovino in narodopisje* (odslej ČZN). Sklep o ustanovitvi je bil sprejet že na ustanovnem občnem zboru *Zgodovinskega društva za slovensko Štajersko*, uresničen pa je bil naslednje leto, torej 1904. leta. Revija je vseskozi izhajala, razen v obdobju med letoma 1940-65, in izhaja še danes. Tudi tukaj je bil Fran Kovačič duša dogajanja. Njen prvi urednik je bil prof. Anton Kaspret, vendar je treba dodati, da je Kaspret živel v Gradcu in je od tam vodil uredniška dela, tehnični del pa je potekal v Mariboru in je bil zanj že od vsega začetka odgovoren Kovačič. Slednjič je leta 1917 prevzel tudi vlogo glavnega urednika in jo opravljal do svoje 70-letnice, ki jo je obhajal 1937. leta. V okviru ČZN je med letoma 1930 in 1938 občasno izhajala priloga *Arhiv za zgodovino in narodopisje* (Kovačič 1926. Kazalo, 13-14; Baš 1939, 12-14, 20. 22-24).

ČZN je bil med Slovenci dobro sprejet, tako med preprostimi ljudmi kot med strokovnjaki, in njegovi sodelavci so bili lahko upravičeno ponosni nad tem uspehom. Toda že med prvo svetovno vojno, še bolj pa v letih takoj po njej, je mogoče opaziti težave Zgodovinskega društva in revije ČZN, ki so se kazale v upadu članov in naročnikov in v nesoglasjih, ki so se vse pogosteje pojavljala med vodilnimi člani. Poleg tega velja omeniti tudi to, da so bile gonilne sile Maribora preobremenjene s številnimi drugimi službami. To velja tudi za Kovačiča, ki je bil tudi tokrat pripravljen poprijeti za vsako delo. Znano je, da je močno podpiral deklaracijsko gibanje, v letu 1918 je bil član *Narodnega sveta za slovensko Štajersko* in v njem opravljal službo blagajnika, po vojni pa se je udeležil pariške mirovne konference. Tako kot pred tujimi diplomati je bilo treba že med vojno in v letih po njej tudi doma vedno znova pojasnjevati in dokazovati pravilnost sprejetih odločitev, kar je največkrat počel s pisanjem člankov v časopisih *Slovenski gospodar* ali *Straža*. Sploh pa so bile okoliščine po prvi svetovni vojni take, da »niso dopuščale vpogleda v arhivalije izven slovenskih etničnih meja, zato vsebina *Časopisa* v prvih povojnih letih večkrat ni dosegala začetnih letnikov« (Vrbnjak 2003, 24). A k sreči to ni trajalo dolgo, saj so mladi ljudje, ki so pristopili k društvu sredi tridesetih let, s svojimi tehtnimi razpravami, ocenami in formalno dognanostjo ČZN dvignili »na stopnjo, ki je postala zlasti še po uvedbi tujejezičnih povzetkov, privlačna za širok znanstveni svet. Društvo je kmalu potem, ko je po 1924 pričelo prejemati denarne podpore, zaslovelo s ČZN od Sofije do Uppsale pa tja na zahod. Leta 1931 je s ČZN zamenjavalo svoje publikacije 74 domačih in tujih ustanov. Te so imele mariborsko Zgodovinsko društvo za

sebi enako. Izid posameznega letnika ČZN je bil pogosto dogodek zase, šteli so ga za znanstveni čudež malega mesta, kjer ni univerze ne znanstvene akademije ne zavodov z daljšo tradicijo ... Bila je to majhna akademija znanosti« (24-25). S tem se je še enkrat izkazalo, da je bil Kovačič spreten in neutruden organizator. Ni se prepuščal malodušju, čeprav njegovo prizadevanje ni vedno rodilo takšnih sadov, kot jih je sam želel. Kadar pa je dosegel takšen uspeh, kot sem ga pravkar omenil, je povsem razumljivo, da je to bil razlog za praznik.

Arhiv in muzej

V tesni povezavi z *Zgodovinskim društvom* sta še vsaj dve ustanovi, ki sta se razvili iz skrbi za varovanje dokumentov in drugih predmetov. Prva je namenjena hranjenju dokumentov in je v polnosti zaživela leta 1933 pod imenom *Banovinski arhiv v Mariboru*, čeprav je bila ustanovljena že štiri leta prej. Ustanova se je po letu 1952 preimenovala v *Državni arhiv LRS – podružnica Maribor*, leta 1963 pa še enkrat v *Pokrajinski arhiv Maribor*, kakor je še danes (Pokrajinski arhiv Maribor 2007). Druga ustanova je muzej, ki je namenjen shranjevanju in ohranjanju predmetov. Nastal je tako, da so združili sakralno zbirko škofijskega muzeja z zbirkama iz *Zgodovinskega* in *Muzejskega društva* in leta 1924 ustanovili *Mestni muzej*, ki so ga leta 1935 preimenovali v *Pokrajinski muzej Maribor*, čez tri leta pa se preselili v mariborski grajski dvorec. Kovačič se je osebno posvečal arhivskim kakor tudi muzejskim dejavnostim in jih na različne načine podpiral, vse dokler niso dosegle samostojnega življenja (Kovačič 1928. Nastanek in razvoj mariborskega muzeja, 255-268; Baš 1939, 34). Na tem mestu naj omenim še to, da je bil leta 1954 del likovnega fonda preseljen na novo lokacijo na Strossmayerjevi ulici, s čimer je bila ustanovljena Umetnostna galerija Maribor (Pokrajinski arhiv Maribor 2007).

Pariška mirovna konferenca

Obdobje na prelomu 19. in 20. stoletja je bilo izredno razgibano. Ob hitrem gospodarskem razvoju so dobivala nove razsežnosti tudi znanstvena, družbena, kulturna in politična vprašanja. Pri nas se je med drugim zaostriло tudi nacionalno vprašanje. V šolah, še bolj pa v upravi in v vsakdanjem življenju v mestih, je v osrednji Sloveniji vse bolj prevladoval nemški, v Prekmurju madžarski, v Primorju pa italijanski vpliv, kar je povzročalo številne napetosti med pripadniki ene ali druge struje.

Ko je potekal ustanovni občni zbor *Zgodovinskega društva za Slovensko Štajersko* dne 28. maja 1903 v *Narodnem domu* v Mariboru, »so

se navzoči dobro zavedali, da samo politično delo za obrambo in uveljavljanje slovenskega naroda ne zadošča. Narod si mora ustvariti kulturo, tedaj tudi znanost, če hoče preživeti v tekmi z drugimi narodi in ne želi propasti pred nemškim nacionalističnim pritiskom. Nobena znanost pa ni za narod, ki je ogrožen, tako pomembna kot razne panoge zgodovinske vede« (Vrbnjak 2003, 21). Z ustanovitvijo Zgodovinskega društva za slovensko Štajersko je pol milijona Slovencev, »ki do 1903 niso imeli niti ene znanstvene organizacije, ki bi se zanimala za njihovo preteklost«, končno prišlo »do svojega znanstvenega društva« (21). Marljivo delo društva in vseh njegovih sodelavcev, predvsem pa Kovačiča samega, je odkrivalo sledi slovenskega življa na slovenskem Štajerskem, kar je po 15 letih sistematičnega dela zadostovalo za argumentacijo na mirovnih pogajanjih po prvi svetovni vojni v Parizu. Teh se je Kovačič udeležil skupaj s svojim sosedom in stanovskim kolegom dr. Matijo Slavičem (Slavič 1928, 256). Dodeljena jima je bila vloga eksperta, kar pomeni, da sta pripravljala gradiva za pogajalce, medtem ko sama v pogajalni dvorani nista bila prisotna. Z velikimi težavami je delegacija Kraljevini SHS končno izborila levi breg Drave od Dravograda do Maribora, dobršen del Slovenskih goric in nazadnje, v srečnih – če že ne kar čudežnih – naključjih, še Prekmurje. Brez trdnih zgodovinskih in statističnih dokazov, do katerih se je delegacija dokopala s pomočjo Zgodovinskega društva za Slovensko Štajersko, si je težko predstavljati ta uspeh. S časovne oddaljenosti še bolj razločno vidimo, da je bilo štajerskim Slovincem že zelo zgodaj »jasno, da se bodo morali potegovati za naravne meje slovenskega narodnega ozemlja. Na ta boj so se pripravljali tudi z znanstvenimi pripomočki. Značilno je, da je odbor Zgodovinskega društva junija 1918 sklenil naročiti za svojo knjižnico krajevne repertorije za slovensko ozemlje in statistične podatke zadnjega ljudskega štetja (torej iz leta 1910). Obdelani podatki iz teh pripomočkov so bili potrebni Narodnemu svetu za Slovenski Štajer, ustanovljenemu 26. septembra 1918; njegov predsednik je bil odbornik Zgodovinskega društva prof. dr. Karel Verstovšek, člana pa tudi odbornika Zgodovinskega društva dr. Fran Kovačič in dr. Matija Slavič« (Hartman 1978, 20). Kovačič se je dobro zavedal, da je to odločilen trenutek, zato je brez pomislekov sodeloval pri tej stvari z vsemi svojimi močmi. Poleg tega, da je bil blagajnik Narodnega sveta za Štajersko, je v ta namen je napisal knjižico *Maribor in bodoča državna meja* (1918). Med bivanjem v Parizu od 5. februarja do 15. avgusta 1919 je za potrebe informiranja udeležencev mirovne konference pripravil podobno knjižico v francoskem jeziku *La question du Prekmurje, de la Styrie et de la Carinthie. La Styrie* (1919). Domov se je vrnil pred podpisom sklepnega sporazuma v Saint-Germainu, nato pa je postal »član razmejitvene komisije za jugoslovansko-avstrijsko mejo na Štajerskem

... *Sodeloval je pri terenski določitvi meje od Košenjaka do Radgone*« (Rubelj 2001, 93).

O sodelovanju in poteku dogajanja v Parizu je napisal tudi nekaj prispevkov v časopisih *Straža* in *Slovenski gospodar*, objavil pa je tudi članke: *Odmevi majske deklaracije* (1926-1927), *Narodnostno načelo in mirovna konferenca* (1920) in *Mariborsko vprašanje* (1920-1921).

Prispevek na znanstvenem zgodovinskem področju

Kovačič ni bil le organizator, ampak je tudi sam temeljito študiral posamezne zgodovinske teme. Kot pri filozofiji se je tudi pri zgodovini dogajalo tako, da je nekatere objavljene razprave v ČZN dopolnil in izdal kot samostojna dela. Sam je napisal nekaj kronik oz. obširnih zgodovin, na primer *Trg Središče* (1910), *Nadžupnija Sv. Križa pri Rogiški Slatini* (1914) ali *Ljutomer* (1926), še veliko več pa je seveda takšnih krajev, ki se jim je posvetil le mimogrede. Njegova bibliografija kaže, da je na splošno izredno veliko pisal in se ukvarjal z zelo različnimi temami. Končno zaslužita posebno pozornost njegovi deli *Zgodovina Slovenske Štajerske in Prekmurja* (1926), ki je izšla kot zadnji, 7. zvezek zbirke *Slovenska zemlja*, in pa *Zgodovina Lavantinske škofije 1228-1928* (1928), ki obe skupaj veljata za krono njegovega zgodovinskega dela.

Med njegovimi zgodovinskimi deli naj navedem še knjigo *Dominikanski samostan v Ptujju* (1914), ki je ponatis razprave, objavljene v VBV. Delo *Sv. Areh na Pohorju* (1917) je prav tako ponatis razprave iz ČZN. Povsem samostojno delo pa je knjižica *Cerkveni zvonovi v Lavantinski škofiji* (1907-08), ki je dejansko popis zvonov na ozemlju celotne škofije. Razen teh samostojnih del je Kovačič veliko objavljajl v ČZN ali v VBV. Med obsežnejšimi prispevki najdemo: *Petovij v zgodovini Južne Štajerske* (1908), *Gospodarska zgodovina dominikanskega samostana v Ptujju* (1913), *K starejši zgodovini minoritskega samostana v Ptujju* (1927), *Historični portreti na oltarni podobi župne cerkve na Črni ali Ptujski gori* (1922), *K cerkveni zgodovini na Sp. Štajerskem v 17. stoletju* (1920-21), *Lavantinsko bogoslovno učilišče v Mariboru* (1929), *Doneski k starejši zgodovini Murskega polja* (1919), *Gradivo za prekmursko zgodovino* (1926), *Planina in njeni prvi gospodarji* (1932), *Posestvo 'Cest' v listini l. 1141 in njega lastniki* (1915), *Spodnjepolskavski urbar iz leta 1504* (1905), *Vitezi Pesničarji* (1912), *Rimski romarji iz slovenskih dežel* (1898), *'Časopis' in 'Zgodovinsko društvo'* (1926), *Nastanek in razvoj mariborskega muzeja* (1928), *Problemi ob zori naše zgodovine* (1923) in *Mariborsko vprašanje* (1920-21). Ob teh prispevkih zasledimo še veliko število krajših prispevkov v revijah VBV in ČZN in nekaterih drugih časopisih.

Salezijanci in Marijanišče v Veržeju

Domači kraj je bil Kovačiču vedno zelo pri srcu, prav tako pa je imel v mislih slovenski narod, še posebej slovenske Štajerce. Oblikovati narod pa pomeni, da ga je treba vzgajati. Za vzgojo pa je najbolj primeren predvsem čas otroštva in odraščanja, saj gre za obdobje odkrivanja novih spoznanj in pridobivanja novih navad, ki so temelj za celotno nadaljnje življenje. Iz tega sledi, da kdor hoče imeti dobre (odrasle) ljudi, se jim mora posvetiti že v njihovih otroških in mladinskih letih ter jih takrat dobro šolati in dobro vzgajati. Kovačič se je tega dobro zavedal, zato je podpiral vse tiste načrte, ki so imeli v programu dobro vzgojo in dobro izobraževanje. Na Spodnjem Štajerskem je bila – razen v mestih – večina živilja slovenskega rodu, šole pa nemalokrat nemško usmerjene. Samo tarnati nad tem dejstvom bi bilo seveda premalo, zato je bilo treba nekaj narediti. Med študijem v Rimu je lahko opazoval številne poskuse italijanskih šol, kako pristopiti k mladim ljudem, da bi jim primerno vzgojili in pripravili na prihodnje življenje. Kovačič je bil prepričan, da bi bili salezijanci sposobni prinesiti nekaj svežega duha za uka željne mlade ljudi tudi v ta košček zemlje. To misel je predstavil škofu Mihaelu Napatniku in ga pridobil za to, da je leta 1908 povabili salezijance v lavantinsko škofijo, sam pa se je lotil dela, da je projekt organizacijsko usmeril in izpeljal, kar je pomenilo, da je moral pridobiti primeren kraj in prostore, kjer se bodo salezijanci lahko naselili in opravljali svoje poslanstvo.

Kmalu je dozorela misel, da je za njihovo naselitev primerno okolje na Murskem polju oz. konkretneje kar Kovačičev rojstni kraj Veržej, s čimer bi se odprla možnost šolanja Slovincem s Štajerskega, predvsem iz Prlekije, pa tudi onim, ki so onkraj Mure oz. iz Ogrskega dela cesarstva. Ideja se je močno razširila in v Veržeju so bili njeni veliki zagovorniki, med drugim tamkajšnji župnik Lovro Janžekovič, župan Martin Osterc, predvsem pa posestnik Anton Puščenjak, ki je imel v lasti večje posestvo in ga je namenil darovati v dober namen. Hkrati je izrazil željo, naj bi zavod »Marijanišče« prevzeli očetje salezijanci. Z njim so soglašale tudi njegove tri sestre. Z volilom leta 1908 in oporoko 1909 je premoženje prešlo na lavantinsko škofijo, ta pa ga je pozneje odstopila novoustanovljenemu zavodu *Marijanišče v Veržeju*, Kovačič pa je poskrbel, da so se začela pripravljala dela za izvedbo tega projekta. Da je bil pri vsem tem gonilna sila prav on, je lepo razvidno tudi iz čestitk ob blagoslovitvi dokončane zgradbe, kjer med drugim sam škof Napatnik pohvali Kovačiča, ki »*so neizmerno veliko pripomogli, da je prišlo do današnje prepomenljive slovesnosti. Bili so glava in srce dalekosežnega podvzetja. Bili so prvi, ki so v pismu z dne 6. januarja 1908 naznanili prečastitemu škofijstvu veseli glas, da namerava ugledna*

obitelj Puščenjakova v Veržeju svoje premoženje sporočiti v dobrodelne namene. To prijetno obvestilo vsebuje v velikih potezih vse, kar je bilo polagoma uresničeno» (Napotnik 1913, 23-24). Prof. Ivan Vreže pa ob isti priložnosti dodaja: »*Dolgoletne Tvoje srčne želje se izpolnjujejo. Rojstveni Tvoj kraj dobi zavod, prepomenljiv za Veržej in za vso ljutomersko dekanijo ter velevažen za vso obširno Lavantinsko škofijo»* (Kovačič 1913, 54).

Začetki tega uspeha segajo v leto 1908 ali še bolj nazaj. Tedaj je že potekalo živahno dopisovanje med Kovačičem in salezijansko provinco v Avstriji. Ta s cesarjeve strani še ni bila formalno potrjena, je pa že delovala v več krajih habsburškega cesarstva. Salezijanci so dali vedeti, da se bodo vabilu odzvali le v primeru, če bodo videli zadostno pripravljenost za sodelovanje tako s strani škofije kot tistih, kamor se bodo naselili. Nujno je bilo treba začeti z gradnjo novega poslopja, kar se je zgodilo v letu 1911. Načrte je pripravil arhitekt Anton Jandl iz Ljutomera, dela pa nadzoroval njegov oče Julij Jandl iz Grlave (11). 20. avgusta istega leta je sledila blagoslovitev temeljnega kamna (9). Na občnem zboru zavoda Marijanišče 10. decembra 1911 (27) so sprejeli velikopotezno odločitev, da mora delo tako napredovati, da bo do začetka oktobra naslednjega leta v stavbi mogoče začeti s poukom. To je vzpodbudilo tudi salezijanske predstojnike, da so na zboru njihove družbe 29. marca 1912 v Turinu sprejeli sklep o tem, da odprejo novo postojanko v Veržeju (27). Delo je sicer hitro napredovalo, a so se pojavljale številne ovire, zaradi česar so se dela nekoliko zavlekla. Potrebno je bilo veliko organizacijskega in tudi fizičnega dela in Kovačič se ni branil ne enega ne drugega. O vsem tem je podpornike in dobrotnike obveščal po različnih poteh, med drugim tudi z izdajanjem posebnih knjižic v obliki letnih poročil o opravljenem delu, o trenutnem stanju in o prihodnjih načrtih. Prva iz zbirke knjižic je bila namenjena zahvali ob smrti dobrotnika zemljišča in se glasi *Pogrebni govor vzglednemu kristjanu Antonu Puščenjaku, tržanu v Veržeju* (1909), naslednje pa *Marijanišče v Veržeju na Murskem polju (1911, 1912 in 1915)*, *Spomenica na slovesno blagoslovitev Salezijanskega zavoda v Veržeju dne 27. oktobra 1912 (1913) in Posvetitev kapele Marije Matere dobrega sveta dne 8. septembra 1913 (1913)*.

Kot je razvidno iz naslovov, je škof Napotnik Marijanišče slovesno blagoslovil 27. oktobra 1912. Naslednje leto, 8. decembra 1913, pa je bila blagoslovljena še hišna kapela.

V Veržeju so načrtovali odprtje nižje kmetijske, rokodelske in obrtne šole, ki bi bila tako potrebna za tamkajšnje vinorodne in žitorodne kraje. Učili bi jih »*rabljivih reči in vzgojili tako, da bodo iz Marijinega doma prihajali razumni kmetovalci in poljedelci, dobri rokodelci, pridni pomočniki, vrli mojstri. Če bode pa kazal kateri mladenič posebne*

darine ali talente za višje nauke, tedaj mu bode pa tudi pomagano, da doseže svoj vzvišeni poklic» (Napotnik 1913, 17).

Vodstvo salezijanskega zavoda v Veržeju je prevzel p. Avrelj Guadagnini, ki pa se je že takoj na začetku moral spopasti s težavami. Zavod je bil postavljen, ni pa še bilo dijakov. Tako so se salezijanci odločili, da zaradi tega, ker so bili potrjeni s strani avstrijskega cesarja, svoj zavod za novince za avstrijsko provinco predstavijo na avstrijsko ozemlje. Do tedaj so ga namreč imeli v kraju Penango blizu Turina. Odločili so se za Veržej, v zameno pa so nudili notranjo opremo osrednjega dela zgradbe, hkrati pa spodbujali, naj se čim prej zgradita še severni in južni krak novega poslopja. Tako so na začetku prišli v Veržej gojenci iz vseh avstrijskih in nemških dežel, za domačine pa so pripravljali predvsem nedeljski in praznični program v obliki oratorija (Kovačič 1913. Spomenica, 55-58).

Po končani 1. svetovni vojni je zavod postal gibalo verskega in narodnega življenja na svojem območju na obeh straneh reke Mure in je bil dobra iztočnica za poklice v salezijanski družbi pa tudi za druge duhovne poklice.

Skrb za mlade – Abstinenčno društvo

Kovačičeva skrb za mlade se ni začela z Veržejem in se tam ni končala. Že v času bogoslovja je čutil močno potrebo, da je usmerjal delo svojih kolegov, zato jih je zbiral v okviru *Društva Slomšek*, spodbujal k pisanju prispevkov za njihovo interno revijo *Lipico*, sam pa je tudi občasno napisal nekaj prispevkov za *Slovenskega gospodarja* ali kakšen drug časopis. Prepričan je bil o veliki škodi alkoholizma, zato je že takrat pa tudi pozneje zelo propagiral abstinenčno društvo. V letih 1913-16 je organiziral zbirko *Sveta vojska*, v kateri je izšlo vsaj pet knjižic na temo alkoholizma in so verjetno vse izpod peresa Frana Kovačiča. Naslovi teh knjižic so preprosti in direktni. Govorijo o kvarnem vplivu alkoholizma na mladega človeka in o strahotah, ki so posledica popivanja. Te knjižice imajo naslove: *Alkohol in mladina (1913 in 1914)*, *Žganje (1914)*, *Alkoholizem (1915) in Cesar kliče v boj proti domačim sovražnikom (1916)*, v njih pa najdemo tudi konkretne spodbude za organiziran boj proti tej hudi nadlogi in povabilo k ustanavljanju posameznih abstinenčnih društev. Društva, ki so se organizirala, je Kovačič pozneje obiskoval, zanje imel posamezna predavanja in duhovne obnove.

Anton Martin Slomšek

Jesen svojega življenja je Fran Kovačič posvetil škofu Antonu Martinu Slomšku. Že takoj po njegovi smrti se je pojavil sloves svetni-

ka in njegov tesni sodelavec Franc Kosar je napisal *Slomškov življenjepis*, ki je izšel v nemškem in slovenskem jeziku. Večje zanimanje za Slomška se je spet pojavilo v osemdesetih letih 19. stoletja, ko je njegove spise začel izdajati Mihael Lendovšek, nato pa na prelomu stoletja, ko je Anton Medved izdal predelan *Kosarjev življenjepis*. Potem je leta 1912 Anton Korošec javno zahteval, naj se začne proces beatifikacije. Šele po prvi svetovni vojni se je ta želja obnovila in znana je prošnja duhovnikov iz lenarške dekanije okrog leta 1925, ki so prav tako prosili, naj se začne beatifikacijski postopek za tega velikega človeka, čemur je sledilo imenovanje dr. Ivana Tomažiča za postulatorja (Turnšek, Potek postopka za beatifikacijo).

Fran Kovačič je bil Slomškov velik častilec že v bogoslovju, zato so mu bile pobude v zvezi s Slomškov beatifikacijo zelo pri srcu, če niso bile celo zamišljene od njega samega. Od uradnega začetka postopka, predvsem pa po upokojitvi na Mariborskem bogoslovnem učilišču in nato vse do smrti je skoraj vse svoje moči posvetil samo temu delu. Prepisoval je Slomškove spise, proučeval dokumente in deloval tudi v okviru cerkvenega sodišča v vlogi sodnika prisednika. Večinoma je šlo za zasliševanja ljudi, ki so pričevali o tistih, ki so Slomška še neposredno poznali ali so bili kakor koli drugače povezani s takimi ljudmi in dogodki. Kovačič je v Slomškovi zapuščini našel kar nekaj gradiva, za katero se do tedaj ni vedelo, da obstaja. Zelo se je na primer veselil najdbe *Kalobske pesmarice oz. Kalobskega rokopisa*, imenovanega tudi *Liber Cationum Carniolicarum*. Gre za zbirko predvsem cerkvenih pesmi iz srede 17. stoletja, Kovačičeve prve ugotovitve pa lahko najdemo v članku '*Kalobski*' rokopis slovenskih pesmi iz leta 1651 (1930). S tem ko se je odprla možnost vpogleda v Slomškov osebni arhiv in zapuščine njegovih sodelavcev, so se razjasnile mnoge stvari. Sad tega dela je predelan in dopolnjen Kosarjev življenjepis o Slomšku z naslovom: *Služabnik božji Anton Martin Slomšek, knezoškof lavantinski (1934/1935)*, ki je bil pozneje še večkrat ponatisnjen. Da bi objavil čim več originalnih Slomškovih pisem, je Kovačič v okviru ČZN ustanovil prilogo, ki jo je poimenoval *Arhiv za zgodovino in narodopisje*, in tako uresničil svojo idejo o razširjanju Slomškovih besedil med ljudmi. Tu je objavil *Slomšekova pisma* (1930), *Dodatek Slomškovih pisem* (1934), *Slomškov najstarejši rokopis* (1932), *Slomšek častilec sv. Cirila in Metoda* (1935), *Slomšek o pouku slovenskega jezika pred 100 leti* (1922), *Slomšekiana* (1935), *Slomškova mati Marija, roj. Zorko* (1938) in *A. M. Slomšek v slikah* (1936).

Zaključek

Iz opisa Kovačičevega življenja in dela vidimo, da je bil izredno delaven človek in da je dobil mnogo nalog, ki jih je vestno izpolnjeval.

Zelo se je vključeval v pisanje člankov v časopise, ki pa so velikokrat ostali nepodpisani in jih je zato težko identificirati. To velja še posebej za leta proti koncu prve svetovne vojne in tik po njej, ko se je v časopisu bila ostra bitka za postavitev mej med novo nastalimi državami. Njegove članke najdemo predvsem v *Slovenskem gospodarju* in *Straži*, medtem ko je drugod objavljaj bolj občasno. Kljub cenzuri in hudim napadom nemških časnikov je vztrajal in po potrebi tudi prevzemal funkcijo urednika, za nekaj časa pa je vodil tudi *Cirilovo tiskarno* v Mariboru.

Dejansko zasledimo že na začetku njegove življenjske poti uvid in spoznanje, da je stvari mogoče spremeniti, če se jim posvetimo in kadar se v isti stvari poveže več enakomislečih ljudi. Zato je vedno in povsod spodbujal organizacije, ki so podpirale sveto vero in slovenski ponos. Svoje ideale je želel približati tudi mladim ljudem, zato je postavljaj pred njih jasne ideale in smernice za življenje s pisno in govorno besedo, prav tako pa je z vso vnemo podpiral vzgojne ustanove. Izogibal se je kompromisarstvu, saj mu je to onemogočal njegov izredno temperamenten značaj. Že v gimnazijskih letih ga je privlačila etnologija, pozneje se je odločil za duhovništvo, vedno pa je ohranil ljubezen do zgodovine in narodopisja. Temu je posvetil ogromno svojih moči in na tem področju dosegel velike uspehe. Vsi mu priznavajo, da je bil odličen organizator, človek močne volje in ena izmed ključnih osebnosti Maribora v času prvih desetletij 20. stoletja. Vedno in povsod je bil ponosen duhovnik, ki je znal povezovati v eno svojo osebno vero, poklicno delo profesorja in aktivnosti, ki se jim je posvečal v »prostem« času. Njegove vizije, da mora postati Maribor mesto, ki ga bodo za svojega prepoznali tudi Slovenci, so se zaradi zloma Avstro-Ogrske kmalu uresničile. Takrat je bilo potrebno vložiti ogromno moči v to, da so Mariboru vdahnili slovenskega duha. Na noge so morali postaviti vse pomembnejše institucije, kar bi bilo bistveno teže brez bogatih izkušenj, ki si jih je pridobil Kovačič s svojim trdim delom in z znanjem, ki se je nakopičilo skozi dvajsetletno sistematično znanstveno preučevanje zgodovine Spodnje Štajerske. To je bila tudi dovolj velika popotnica, da je mesto preživelo burne čase 2. svetovne vojne in z njim povezanega nacističnega divjanja, pozneje pa še desetletja komunističnega režima.

Tolažbo in ponos pa bi mu prinašalo dejstvo, da ima mesto Maribor samostojno univerzo in posledično tudi bogato razvejano znanstveno in kulturno delo.

Seznam literature

- Baš, Franjo. 1939. Prelat dr. Fran Kovačič. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 34:1-39.
- Glaser, Janko. 1928. Študijska knjižnica v Mariboru. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 23:191-216.
- Janžekovič, Janez. 1938/39. Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof. *Čas* 33:224-226.
- Hartman, Bruno. 1978. »Petinsedemdeset let Univerzitetne knjižnice Maribor.« V: *Univerzitetna knjižnica Maribor 1903-1978: jubilejni zbornik*, ur. Bruno Hartman, 9-106. Maribor: Obzorja.
- Hartman, Bruno, s.v. »Zgodovinsko društvo v Mariboru,« v: *Enciklopedija Slovenije*.
- Kovačič, Fran. 1913. *Alkohol in mladina*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1914. *Alkohol in mladina*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1915. *Alkoholizem*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1936. A. M. Slomšek v slikah. *Kronika slovenskih mest* 3:19-22.
- Kovačič, Fran. 1900. Aristotelovo svetovno naziranje. *Katoliški obzornik* 4:110-137, 220-241.
- Kovačič, Fran. 1907-08. *Cerkveni zvonovi v Lavantinski škofiji*. Maribor: Mariborsko bogoslovno učilišče.
- Kovačič, Fran. 1916. *Cesar kliče v boj proti domačim sovražnikom*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1926. 'Časopis' in 'Zgodovinsko društvo'. *Kazalo k Časopisu za zgodovino in narodopisje I.-XX*, 1-12. Maribor: Zgodovinsko društvo v Mariboru.
- Kovačič, Fran. 1906. *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski*. Ljubljana: Uredništvo Voditelja.
- Kovačič, Fran. 1923. *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski*, 2. pomnožena in predelana izd. (1906; ponatis, Ljubljana: Katoliško tiskovno društvo).
- Kovačič, Fran. 1934. Dodatek Slomšekovih pisem. *Arhiv za zgodovino in narodopisje* I/1:1-57.
- Kovačič, Fran. 1914. *Dominikanski samostan v Ptujju*. Maribor: samozaložba.
- Kovačič, Fran. 1914. Dominikanski samostan v Ptujju. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 17:1-17, 111-142, 240-256, 355-371.
- Kovačič, Fran. 1919. Doneski k starejši zgodovini Murskega polja. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 15:23-85.
- Kovačič, Fran. 1913. Gospodarska zgodovina dominikanskega samostana v Ptujju. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 10:59-120.
- Kovačič, Fran. 1926. Gradivo za prekmursko zgodovino. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 21:1-20.
- Kovačič, Fran. 1922. Historični portreti na oltarni podobi župne cerkve na Črni ali Ptujski gori. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 17:57-76.
- Kovačič, Fran. 1930. 'Kalobski' rokopis slovenskih pesmi iz leta 1651. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 25:181-205.
- Kovačič, Fran. 1920-21. K cerkveni zgodovini na Šp. Štajerskem v 17. stoletju. (Iz bivšega patriarhalnega arhiva v Vidmu na Laškem). *Časopis za zgodovino in narodopisje* 16:105-117.
- Kovačič, Fran. 1927. K starejši zgodovini minoritskega samostana v Ptujju. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 22:149-168.
- Kovačič, Fran. 1930. *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.
- Kovačič, Fran. 1919. *La question du Prekmurje, de la Styrie et de la Carinthie. La Styrie*. Paris.
- Kovačič, Fran. 1929. »Lavantinsko bogoslovno učilišče v Mariboru.« V: *Spomenica ob sedemdesetletnici lavantinskega bogoslovenga učilišča v Mariboru*, 1-48. Maribor: Knezo škofijsko učilišče.
- Kovačič, Fran. 1926. *Ljutomer. Zgodovina trga in sreza*. Maribor: Zgodovinsko društvo.

- Kovačič, Fran. 1918. *Maribor in bodoča državna meja*. Maribor: Mariborski narodni svet.
- Kovačič, Fran. 1920-21. Mariborsko vprašanje. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 16:14-27.
- Kovačič, Fran. 1911. *Marijanišče v Veržeju na Murskem polju*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1912. *Marijanišče v Veržeju na Murskem polju*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1915. *Marijanišče v Veržeju na Murskem polju*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1908. Modernizem. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 11:1-26.
- Kovačič, Fran. 1914. *Nadžupnija Sv. Križa pri Rogaški Slatini*. Zgodovinski podatki. Ljubljana: Cerkveno društvo pri Sv. Križu.
- Kovačič, Fran. 1899. Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu. *Katoliški obzornik* 3:112-120, 202-217, 326-336.
- Kovačič, Fran. 1920. Narodnostno načelo in mirovna konferenca. *Čas* 9:137-157.
- Kovačič, Fran. 1930. *Občna metafizika ali ontologija*, 2. pomnožena izd. (1905; ponatis, Maribor: Tiskarna sv. Cirila).
- Kovačič, Fran. 1926-1927. Odmevi majske deklaracije. *Čas* 21:267-282.
- Kovačič, Fran. 1908. Petovij v zgodovini Južne Štajerske. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 5:1-22.
- Kovačič, Fran. 1932. Planina in njeni prvi gospodarji. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 27:65-80.
- Kovačič, Fran. 1909. *Pogrebni govor vzglednemu kristjanu Antonu Puščenjaku, tržanu v Veržeju*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1915. Posestvo 'Cest' v listini. 1141 in njega lastniki. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 12:12-39.
- Kovačič, Fran. 1913. *Posvetitev kapele Marije Matere dobrega sveta dne 8. septembra 1913*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1923. Problemi ob zori naše zgodovine. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 18:78-100.
- Kovačič, Fran. 1898. Rimski romarji iz slovenskih dežel. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* 8:212-130.
- Kovačič, Fran. 1935. Slomšek častilec sv. Cirila in Metoda. *Slomškov glasnik* 1:9-11.
- Kovačič, Fran. 1922. Slomšek o pouku slovenskega jezika pred 100 leti. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 17:1-14.
- Kovačič, Fran. 1935. Slomšekiana. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 31:26-34.
- Kovačič, Fran. 1938. Slomšekova mati Marija roj. Zorko. *Vigred* 16:2-5, 43-48.
- Kovačič, Fran. 1930. Slomšekova pisma. *Arhiv za zgodovino in narodopisje* 1:22-370.
- Kovačič, Fran. 1932. Slomškov najstarejši rokopis. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 27:190-192.
- Kovačič, Fran. 1926. *Slovenska Štajerska in Prekmurje*. Zgodovinski opis. Slovenska zemlja 7. Ljubljana: Matica Slovenska.
- Kovačič, Fran. 1934-35. *Služabnik božji Anton Martin Slomšek, knezoškof lavantinski*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Kovačič, Fran. 1905. Spodnjepolskavski urbar iz leta 1504. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 2:137-148.
- Kovačič, Fran. ur. 1913. *Spomenica na slovesno blagoslovitev Salezijanskega zavoda v Veržeju dne 27. oktobra 1912*. Maribor: Marijanišče.
- Kovačič, Fran. 1914. *Sv. Areh na Pohorju*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1917. Sv. Areh na Pohorju. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 13:45-94.
- Kovačič, Fran. 1905. Temeljna načela Tomaževe ekonomije v moderni dobi. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 8:411-426.
- Kovačič, Fran. 1921. Teosofizem. *Čas* 15:297-326.
- Kovačič, Fran. 1910. *Trg Središče. Krajepis in zgodovina*. Maribor: Zgodovinsko društvo za Slovensko Štajersko.
- Kovačič, Fran. 1912. Vitezi Pesničarji. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 9:1-41.
- Kovačič, Fran. 1907. Zavornice moralne svobode. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 10:411-426.

Kovačič, Fran. 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228-1928)*. Maribor: Lavantinski kn. šk. ordinariat.

Napotnik, Mihael. 1913. Pridiga Lavantinskega knezoškofa Mihaela po dokončani blagoslovitvi Marijinega doma v Veržeju, na 22. nedeljo po binškoštih, ob osmini praznika posvečenja cerkev, dne 27. oktobra evharističnega leta 1912. V: Franc Kovačič, ur. *Spomenica na slovesno blagoslovitev Salezijanskega zavoda v Veržeju dne 27. oktobra 1912*, 1-26. Maribor: Marijanišče.

Pokrajinski arhiv Maribor. Domača stran. [Http://www.pokarh-mb.si/index.php?id=2](http://www.pokarh-mb.si/index.php?id=2) (pridobljeno 20. februarja 2007).

Rajšp, Vincenc. 1991. »Nekatere karakteristike profesorjev Visoke bogoslovne šole v Mariboru od ustanovitve do konca prve svetovne vojne.« V: *130 let visokega šolstva v Mariboru: zbornik simpozija*, ur. Avguštin Lah, 99-110. Maribor: Škofijski ordinariat Maribor; Celje: Mohorjeva družba.

Rubelj, Gordana. 2001. Dr. Franc Kovačič – osrednja osebnost znanstvenega Maribora v prvi polovici 20. stoletja. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 72:79-96.

Slavič, Matija. 1928. »Državni prevrat v Mariborski oblasti.« V: *Slovinci v desetletju 1918-1928: Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine*, ur. Josip Mal, 215-269. Ljubljana: Leonova družba.

Slovenski biografski leksikon.

Turnšek, Marjan. *Potek postopka za beatifikacijo*. [Http://www.rkc.si/slomsek/postopek.html](http://www.rkc.si/slomsek/postopek.html) (pridobljeno 20. februarja 2007).

Univerzitetna knjižnica Maribor. 2007. Domača stran. 16. februarja. [Http://www.ukm.si/zgod_pregl_1.html](http://www.ukm.si/zgod_pregl_1.html) (pridobljeno 20. februar 2007).

Vrbnjak, Viktor. 2003. »Sto let zgodovinskega društva v Mariboru.« V: *Zgodovinsko društvo v Mariboru 1903-2003*. Katalogi 14, 7-30. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.

Žganje. 1914. Maribor.

Robert Petkovšek CM

Noetika Frana Kovačiča

Povzetek: Kovačič, ki je kot novotomist zastopal zmerni realizem, je zavračal Descartesov racionalizem, idealizem in kantovski kritizem, prav tako pa tudi vse oblike materializma in pozitivizma. Resnica ima svoj izvor v predmetnosti, te pa Kovačič ne pojmuje v osiromašenem, pozitivistično-materialističnem smislu. Opredeli jo kot prevlado objektivnosti nad subjektivnostjo, kar pa ne pomeni, da je resnica zgolj trpen odsev čutne objektivnosti v subjektivnosti. Tudi subjektivni miselni procesi imajo pri odkrivanju resnice dejavno vlogo. Njihova naloga je, pripeljati spoznanje od čutnih zaznav z abstrakcijo do resnic, ki so globlje od njih in jih Kovačič imenuje objektivnost v strogem pomenu besede. Spoznanja ne razume kot vzrokovanja predmetnosti na duha, žal pa tudi ne pojasni ideje intencionalnosti, ki se ji približa, ne da bi o njej govoril. Kovačičeva noetika temelji na predpostavki duševno-telesne enosti človeka, ki jo je novotomizem po stoletjih cepitev na duhovno in telesno spet vpeljal v novoveško filozofijo.

Ključne besede: novotomizem, teorija spoznanja, resnica, razvidnost, gotovost

Abstract: Noetics of Fran Kovačič

Kovačič, who as a neothomist represented a moderate realism, could accept neither Cartesian rationalism nor idealism or Kantian criticism. He also rejected all forms of materialism and positivism. Truth is rooted in objectivity, which, however, is not understood by Kovačič in a narrowed, materialistic-positivistic sense, but defined as predominance of objectivity over subjectivity. Yet this does not mean that truth is just a passive reflection of sensorial objectivity in the subjectivity. Also subjective thought-processes are active in discovering the truth. Their function is to bring cognition from sensory perceptions through abstraction to deeper truths that Kovačič calls objectivity in the strict sense of the word. He does not understand cognition as the logic of cause and effect, but more in the sense of intentionality, yet he does not sufficiently explain it. Kovačič's noetics is built on the unity of body and soul, which was again introduced by neo-thomism into modern philosophy after centuries of splitting.

Key words: neo-thomism, epistemology, truth, evidence, certainty.

1. Uvod

11. oktobra 1859 je škofu Slomšku po osmih letih prizadevanj uspelo v Mariboru odpreti bogoslovje. S tem je položil temelje visokega šolstva v Mariboru več kakor 100 let pred začetkom ustanavljanja drugih višjih šol, iz katerih je nastala današnja univerza. Študij bogoslovja se je začel s študijem dveh filozofskih predmetov, logike in dialektike, kar ni bila nikakršna posebnost, saj je bila filozofija od antičnih časov prepričana, da znanosti ni mogoče gojiti, če se najprej ne naučimo pravilno misliti. Filozofija je v antiki imela jasno idejo o tem, da svojega poslanstva, ki je plemenitenje človeka, ne more izpolniti, če se najprej ne nauči misliti. Šele nato se je posvečala preučevanju narave stvari in človeka, prek

česar vodi pot k etično in politično odgovornemu človeku. To vlogo ima filozofija tudi znotraj teološkega študija. Tega se moramo vedno globlje zavedati v času prevlade tehničnega in ekonomskega mišljenja, ki v človeku ubija čut za temeljne človeške vrednote in smisel.

Od ustanovitve mariborskega bogoslovja dalje se je število ur, posvečenih filozofiji, z začetnih dveh ur povečalo na osem do devet tedenskih ur v prvem semestru. Logiki in dialektiki so se pridružili še uvod v filozofijo, ontologija, noetika, teodiceja, zgodovina starejše in novejše filozofije, etika, kozmologija, sociologija, psihologija, posebno mesto pa je dobil tudi študij Tomaža Akvinskega. Predavanja iz filozofije so sčasoma začela potekati v slovenščini in izhajati v knjižni obliki, s čimer so bili postavljeni temelji slovenske filozofske terminologije. Kovačič je za prvi cilj svojega filozofskega poslanstva imel postavitev dobrih in trdnih temeljev, ki bi omogočili kakovosten razvoj misli. V uvodu v spoznavoslovje je brez kakršnegakoli domišljanja zapisal: »Pisatelju ni bilo na tem, da osreči Slovence s kakim novim filozofskim sistemom ali podrobnim razglabljanjem subtilnih filozofskih vprašanj, ampak da slušateljem poda lahek in pregleden učbenik« (Kovačič 1930a, VIII). Ko po več desetletjih gledamo nazaj na njegovo delo, vidimo, kako izjemne rezultate je obrodila njegova filozofska in znanstvena propedeutika. O tem pričajo njegovi učenci, pomembni za razvoj znanosti in filozofije na Slovenskem (npr. Francè Veber, Janez Janžekovič ali Anton Trstenjak), prav tako pa tudi besede, ki jih je ob Kovačičevi smrti zapisal Janko Glazer (1939, 157): »Kovačič je bil osrednja osebnost znanstvenega Maribora«.

2. 'Kritika ali noetika' Frana Kovačiča

Nauk o spoznanju, ki ga je vse od začetka svoje profesorske službe leta 1897 Kovačič predaval, je leta 1930 izdal v knjižni obliki z naslovom *Kritika ali noetika: nauk o spoznanju*. Ocena, ki jo je avtor podal o svojem delu, da delo noče posegati po »subtilnih filozofskih vprašanjih«, je preskromna. Res je, da je delo lahek in pregleden učbenik. Res pa je tudi, da z veliko jasnostjo odgovarja na marsikatero zahtevno filozofsko vprašanje, kakor je npr. vprašanje izvestnosti, s katerim se je ukvarjal tudi Aleš Ušeničnik in si z njim pridobil sloves. Izjemna vrednost učbenika je tudi v natančnih opredelitvah temeljnih filozofskih pojmov in problemov.

Nauk o spoznanju oz. noetiko Kovačič razdeli v tri dele. V prvem delu opredeljuje možnost resničnega in gotovega spoznanja, v drugem vire resničnega in izvestnega spoznanja, v tretjem pa kriterije resničnega spoznanja. Kovačičevo delo se spušča v razvejane distinkcije, ki jim ne bomo mogli slediti, zaustavili pa se bomo pri tistih, ki se dotaknejo ključnih spoznavoslovnih vprašanj.

2.1 Možnost resničnega in gotovega spoznanja

Vprašanje gotovosti je eno temeljnih spoznavoslovnih vprašanj, ki zahteva odgovor na to, kaj je narava in temelj gotovosti.

Od Parmenida dalje je jasno, da je vprašanje resnice vprašanje o skladnosti misli z bivajočim. Platon (*Soph.*, 231 A) in Aristotel (*Metaph.*, IV, 7, 1011b26) sta za resnične opredelila tiste misli, ki o bivajočem trdijo, da je, o nebivajočem, da ni. Neresnično pa je trditi obratno: za tisto, česar ni, da je, in za tisto, kar je, da ni. Preproste besede sv. Avgušтина: »Resnično je, kar je« (*De vera religione*, c. 36), na svoj način izrazi tudi sv. Tomaž, ki trdi, da »resnično sledi biti stvari.«¹ Že v 9. stoletju je to misel Jud Izak povzel v formulo, ki je odslej postala klasična: »Veritas est adaequatio intellectus et rei« (Resnica je skladnost med umom in stvarjo). Resnice torej ni mogoče ločevati od tega, kar je. Spoznavne teorije pa se začno razhajati ob vprašanju, kakšno je razmerje uma oz. razuma do resnice. Razhajanja se začnejo ob vprašanju, kako opredeliti bivajoče, tj. tisto, kar je, kakšna je njegova narava in koliko je spoznatno.

Opredelitev tega vprašanja najprej določata dve skrajni, nasprotni stališči: skepticizem in racionalizem.

Skepticizem izhaja iz dvoma, ki ga Kovačič razdeli na tri vrste: popolni, delni in metodični. a) Že Aristotel je trdil, da popolnega skepticizma niti psihološko niti praktično ni mogoče zagovarjati. To je tudi stališče Kovačiča (1930a, 31). b) Drugače je z delnim dvomom, ki spoznanje resnice omejuje na eno ali drugo področje, drugim pa to možnost odreka. Senzualizem ali empirizem spoznanje omeujeta na čutne zaznave, kriticizem na umsko spoznanje. Teološki skepticizem (Luter, Kalvin, janzenisti) pravo spoznanje pripisuje veri in ga odreka razumu. Delni skepticizem zavrača Kovačič z argumentom, da temeljnih logičnih načel ne moremo omejevati le na eno področje, ampak veljajo za bivajoče na splošno. Če je resnica spoznatna na enem področju, ni nobenega razloga, da na drugem ne bi bila spoznatna; če resnico lahko spoznamo na čutnem področju, jo lahko spoznamo tudi na nadčutnem. S tem Kovačič seveda še ne preseže Kantovega transcendentalizma, ki vidi determinante spoznanja v apriornih lastnostih duha. c) Kritičen pa je tudi do kartezijskega metodičnega dvoma. Descartesu očita trditev, da se je metodično odrekel vsem resnicam z namenom, odkriti in *dokazati* Arhimedovo točko spoznanja, ki je absolutno gotova in bi bilo mogoče na njej postaviti zgradbo celotnega znanstvenega védenja. Toda, pravi Kovačič, dokazovati že pomeni predpostavljati določene premise,

¹ *De veritate*, qu. 1, art. 1, 3 sed contra; *In I sententiarum*, D. 19, qu. 5, art. 1; *In librum Boethii de Trinitate*, qu. 5, art. 3; *In libros Peri hermeneias*, lib. I, lc. 5, n. 20, lc. 7, n. 3; lc. 15, n. 4 (Maritain 1983, 427).

tj. določene resnice. Ne da bi vedel, je Descartes izhajal iz določenih predpostavk, ki jih je prevzel in se jih njegov metodičen dvom ni dotaknil. Ko sprejema trditev: »Mislim, torej sem,« že predpostavlja vrsto resnic, npr. načelo protislovja. Po drugi strani pa je Descartes tudi sprožil proces, ki je vodil v novoveški subjektivizem in ki za merilo resnice ni postavljaj objektivnih danosti, ampak »jasne in razločne pojme«, ki so vzeti s področja subjektivnega (38). Od tu do Schopenhauerjevega prepričanja, da je svet moja predstava, je le korak.

Skepticizmu nasprotno stališče zastopa racionalizem v prepričanju, da je razum resnico zmožen spoznati sam iz sebe in da je napredek razumskega spoznavanja brezmejen (39). To pa po Kovačiču botruje relativizmu. Za racionalistično vero v neskončen napredek spoznanja je vsaka resnica le začasna in relativna. Tu bi bilo pravilneje, če bi Kovačič govoril o scientizmu, tj. o racionalistični *ideologiji*, ki se je v razsvetljenstvu razvila iz filozofskega racionalizma, in ne o racionalizmu samem. Proti absolutizaciji razuma Kovačič razvije naslednje argumente: 1.) Kljub napredku znanja obstajajo temeljna načela misli, ki so absolutna, nadčasovna, in jih zato ne moremo razglasiti za relativna. 2.) Ker um stvarnosti ne more izčrpati, ga tudi ne smemo absolutizirati. 3.) Zgodovina misli ni neskončen, premočrten razvoj, ampak je zgodovina vzponov in padcev. 4.) Vera v razum zanemari »višjo duševno in srčno kulturo«, to pa je bil eden od vzrokov za prvo svetovno vojno. 5.) Nesmiselno je trditi, da resnica nima stalne, objektivne vrednosti, saj obstajajo od časa in subjekta neodvisne resnice, npr. trditev: »Krog je okrogel« (41-42).

S temi argumenti Kovačič zavrača skepticizem in racionalizem kot dve skrajni stališči v odnosu misli do resnice, od katerih prva podcenjuje razumske zmožnosti, druga pa precenjuje. Trdi, da lahko kot temeljne in gotove sprejmemo vsaj tri resnice: »1.) Dejstvo, da mislimo in smo. 2.) Dejstvo, da je naš misleči subjekt zmožen razpoznati resnico od neresnice, dvomljivo od nedvomljivega, verjetno od neverjetnega, kratko, v gotovih mejah spozna izvestno resnico. 3.) Načelo protislovja, ki ga tudi skeptik ne more zanikati« (42). Vidimo, da se s temi tezami o zmožnosti razuma, da spozna resnico, predvsem opredeljuje do skepticizma. S tem pa še ne razreši problema objektivne veljavnosti spoznanja niti ne preseže kantovskega transcendentalizma in Descartesovega subjektivizma.

Po zavrnitvi skepticizma in racionalizma se Kovačič vrne h klasični opredelitvi resnice kot »soglasja med umom in predmetom«, »umsko predstavo in dotičnim predmetom« (18). Ta skladnost ni fizična, ampak psihična, žal pa pojma »psihične skladnosti« ne razloži. Razume jo kot rezultat dinamičnih spoznavnih procesov, ki se začnejo z oblikovanjem pojmov, tj. predstav o predmetih. Za pojme same ne moremo reči niti, da so resnični, niti, da niso resnični. Pojmi nimajo resničnostne, »veritativne« vrednosti. Resničnost jim lahko pripisujemo le po analogiji s sod-

bo. Nosilka resničnostine vrednosti je šele sodba, ki pojme povezuje s pomožnim glagolom »biti«. Pojem lahko obudi neko predstavo, a s to predstavo se še ne opredeljujemo do predmeta, ki ga predstava predstavlja. Zmota in z njo resnica sta mogoči šele pri sodbah, s katerimi se opredeljujemo do predmetov. Prav v sodbi se tudi pokaže konstitutivna vloga, ki jo ima pri spoznavanju resnice pomožni glagol »biti«. Šele pomožni glagol »biti« omogoča trdilne ali nikalne izjave. Te temeljne vloge glagola »biti« pri spoznavanju resnice pa Kovačič ni pojasnil.

Vlogo, ki jo imajo v spoznanju sodbe, je temeljna: resnica se izreka v stavkih (logos). Zato je temeljno vprašanje, ki zadeva resnico, vprašanje o skladnosti med logično, stavčno resnico in njenim predmetom, tj. o skladnosti povedanega oz. miselne vsebine in njenim predmetom. Resnici se približujemo z izrekanjem sodb, ta pot pa ni enostavna. Začne se pri neznanju, gre prek dvomov in domnev do mnenja. Pravo spoznanje pa ima svoj temelj šele v izvestnosti oz. gotovosti. Izvestnost, ki ima negativno in pozitivno stran, je dokončna prevlada objektivnega nad subjektivnim. Negativna stran izvestnosti je izključevanje negotovosti, pozitivna pa izraža gotovost, da je povedano skladno s predmetom, na katerega se nanaša. Pozitivni vidik sodbe je podrejenost sodbe objektivnemu stanju. Um je tisti, ki tvori sodbe, toda v svojem presojanju je podrejen »stvari ali stvarnemu stanju, ki je«. Motiv njegovih trditev je dejstvo, da *nekaj je*. »Ta motiv ni delo razuma samega; kakor ima resnica svoje mesto in podlago v stvareh, tako tudi izvestnost, dasi je sicer lastnost in stanje spoznavajočega razuma. Razum se ne more samovoljno odločiti, da pritrdi kaki resnici ali jo zanika, marveč objektivno dejstvo ga sili k temu ter ne more drugače. Razločevati je pa *subjektivna* in *objektivna* izvestnost (certitudo subiectiva et obiectiva). Subjektivna je trdno prepričanje uma, da je neka trditev resnična, objektivna pa je razvidnost stvari same, ki se razodeva umu ter ga sili k pritrditvi. Subjektivna izvestnost je torej učinek, objektivna pa vzrok« (24-25). V tem se kaže Kovačičevo pojmovanje resnice, ki je v nasprotju z novoveškim razumevanjem resnice. Kriterije za opredelitev resnice postavlja novi vek v subjekt, novotomizem pa v predmet. V gornjem navedku Kovačič resnico resda opredeli z odnosom »vzrok – učinek«, a videli bomo, da je ne razume v smislu »vzrok – učinek«, ampak v smislu izvestnosti, tj. samojavljanja, kakor jo razume tudi Aleš Ušeničnik (1941, 67). Za Ušeničnika je resnica »samojavljanje objektivnosti«. »Naš razum zajema resnico iz stvari,« pravi Kovačič (1930b, 81). Kriteriji resnice torej niso subjektivni. Izvir resnice je v njeni razvidnosti. Izvir razvidnosti je stvar sama. Zato je tudi »prava izvestnost mogoča le takrat, kadar je resnica dovolj očitna in jo um ko tako spozna« (Kovačič 1930a, 25).

Tu se Kovačič ponovno vrne k Descartesu. Za Descartesa so kriterij resnične presoje »jasni in razločni pojmi«, katerih narava je subjektivna.

Pojmi so za Descartesa subjektivne predstave o predmetih. Nasprotno pa Kovačič kriterij resnice s pojmovnih predstav oz. vsebin prestavi v predmete same. Predmeti se javljajo bolj ali manj očitno. Samojavljanje objektivnosti je izvornejše od subjektivnih predstav. To javljanje objektivnosti je odločilno v spoznavanju samega sebe. Ko mislim samega sebe, se zavedam, da miselna vsebina ni predstava, ki jo imam o sebi, ampak da se v njej kaže nekaj, kar je pred predstavo. Reči »sem« ne pomeni »imeti predstavo o sebi«, ampak biti pod oblastjo *javljanja* nečesa, kar objektivno *je*. To, kar je, se kaže. V tem je izvir resnice. Nad človeškim duhom nimajo oblasti *predstave o* stvareh, ampak resnica, po kateri se *kaže to*, kar *je*. »Predstava o stvari, ki je v meni,« je sicer nekaj zanesljivega, zavesti neposredno danega, a to ni edino zanesljivo dejstvo, kakor je menil Descartes. Joseph Kleutgen (1811-1883), eden od pobudnikov novosholastične preнове, je poudarjal, da je v človeku močnejša od volje predstav oblast resnice: »Človeški duh je pod resnico; resnica mu vlada in ga dela izvestnega tudi proti njegovi volji. Še preden ve, kaj je, se mu razodene in rodi v njem spoznanje, da je. A resnica mu tudi vlada in se mu razodeva, naj se še tako brani, kot sveta oblast, ki mu ukazuje in ga kliče pred svoj sodni stol. In pod tem sodnim stolom mora človek priznati, da bi bil vsak poskus, dvomiti o njej, nravno nedopusten. Zmotno je, da bi nam bil dal početnik našega bitja spekulativno filozofijo za edino vodnico življenja« (Kleutgen 1878, 350-357). Zadnji kriterij resnice je torej objektivnost, kakršna se javlja sama po sebi; izvestnost pa je gotovost, da vsebina sodbe ni izpeljana iz subjekta, ampak iz predmeta. Ker pa so predmeti med seboj različni, obstajajo tudi različne stopnje in vrste izvestnosti. Kovačič razlikuje med metafizično, fizično in moralno. Metafizične sodbe so nujne, fizične in moralne pa problematične, tj. ne-nujne. Razlikuje še med vsakdanjo in filozofsko izvestnostjo, znanstveno, refleksno in dokazano izvestnostjo. Zdi se, da Kovačič najvišjo stopnjo izvestnosti pripisuje metafizični misli, ki je nujna in zmožna izključiti sleherni dvom.

2.2 Viri spoznanja

Doslej smo govorili o poti, ki je neotomizem vodila med Scilo in Karibdo novoveškega idealizma in pozitivizma. V nadaljevanju si Kovačič zastavi vprašanje o viru spoznanja (95-150), ki ga ne omeji na vrojene ideje, zunanje čutno izkustvo, psihična doživetja ali razodetje (npr. fideisti, teozofi). Vprašanje o viru spoznanja najprej zadeva izkustvo. Poleg zunanje izkušnje, ki temelji na čutilih, govori o notranjem izkustvu, ki temelji na zavesti, in sicer dvojni: čutni in umski. Notranja čutna zavest je najprej zavest o lastnem telesnem stanju in telesnih razpoloženjih. Umska zavest pa je zmožnost popolne refleksije in omo-

goča zavedanje duše, duševnih dejev in lastnih misli. Za izkustvo – zunanje ali notranje – je značilno, da je predmet v njem navzoč, aktualen in da ni zgolj nekaj preteklega ali prihodnjega. Predmete izkustva novotomizem razdeli na tri vrste: lastni predmeti (predmet, ki ga zazna le en čut); skupni predmet (pojav, ki ga zazna več čutil); prigradni predmet (podstat, ki je ne zaznamo neposredno, ampak po pripadnosti drugim lastnostim) (96).

Novotomizem poudarja, da je vse spoznanje izkustveno pridobljeno. Tomaž sam je trdil, da se razum »hrani z izkustvom«. Prvi vir izkustva pa je zavest o sebi, ki jo Kovačič imenuje »samosvest« in ji ni mogoče oporekati. Če se počutim bolnega, mi nihče ne more oporekati, da se ne počutim bolnega, četudi v resnici nisem bolan. Ali če se zavedam, da sem bog ali kralj, mi tudi tega ne more nihče oporekati. Zavest, ki jo imam o sebi, je nesporna. Če prihaja do zmot, je treba iskati razlog v čutih. Vsekakor čuti v normalnih razmerah ne zavajajo in ne lažejo. To se kaže ob čutenju našega lastnega telesa. Ko se uščipnem v svoje telo, ki je del zunanjega sveta, se svojega dejanja tudi zavedam; zavedam pa se tudi bolečine, ki jo začutim. Zavest o resničnosti mojega telesa vključuje zavest o resničnosti zunanjega sveta, v katerem je moje telo. Podoben argument najdemo pri Ušeničniku (1941, 110), Janžekoviču (1978, 110) ali v Husserlovih *Kartezijanskih meditacijah*. Z argumentom o resničnosti lastnega telesa sta fenomenologija in novotomistični zmerni realizem pretrgala novoveški dualizem, ki je ločeval dušo in telo. Povezanost med dušo in telesom pa še ne govori o nezmotljivosti izkustva zunanjega sveta. Da se o zunanjem svetu ne motimo, mora biti uresničenih nekaj pogojev: čutila morajo biti zdrava, primerno razpoložena; predmet primeren čutilom; upoštevati moramo prostorske in časovne okoliščine; nenazadnje logika in različne metodologije izboljšujejo metode čutnega spoznanja.

Temeljni aksiom aristotelsko-tomističnega zmerne realizma je torej prepričanje, da ima spoznanje svoj vir v čutnih zaznavah. »Začetek našega spoznanja je v čutilih« (Principium nostrae cognitionis est a sensu) (*S. Th.* I, q. 84, a. 6). Temu dodajmo drugo Tomaževo načelo, po katerem vse umno spoznanje ne izhaja iz čutnega.² Čutno spoznanje je le izhodišče, iz katerega misel prek abstrakcije izlušči pojem, ki ni več zgolj nekaj čutno-psihološkega, ampak nekaj miselno-duhovnega. Čutnega in umskega spoznanja zato ni mogoče ločevati, kar Kovačič dokazuje na različne načine. Najprej to dokazuje z etimologijo besede »considerare« (globoko premišljevanje), ki je prvotno pomenila »opazovanje zvezd (lat. sidus = zvezda), ali z etimologijo besede »spiritus«, ki prvotno pomeni »zrak«, »veter«. Tudi grška beseda »theos« za Boga prihaja iz sanskt-

² »Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis« (*S. Th.* I, q. 84, a. 6., ad 3).

ske besede »diu« za svetlobo. K temu Kovačič dodaja še načela, kakor so: »Delovanje odgovarja počelu delovanja.« Ker je človek duhovno-tvarno bitje, je tudi njegovo spoznanje obenem čutno in duhovno. In še načelo: »Nižje povsod služi višjemu.« Novotomistično spoznavoslovje je torej v obdobju, ko je prevladoval duh enostranskega pozitivizma na eni strani in duh enostranskega kriticizma na drugi strani, ponovno utiralo pot enovitemu, čutno-umnemu spoznanju. Znotraj tega ima domišljija pomembno vlogo. Domišljija je nekaj, kar lahko duha odvrne od resnice, lahko pa mu tudi služi in tako dopolnjuje pomanjkljivo zaznavo čutov (npr. z domišljijo si lahko pomagamo pri branju težko berljivega pisma ali pri predstavljanju preteklih dogodkov). Kovačič jo opiše z lepo in zanimivo besedo »obrazotvornost« (104-111).

Vprašanje o enovitosti čutnega in umskega spoznanja nadgradi Kovačič z razpravo o mišljenju, abstrakciji in spoznavnih načelih. Tu se dotakne večno žive teme o zmožnostih razuma, ki se je v srednjem veku izrazila v sporu o univerzalijah. Srednjeveški spor o univerzalijah, ki govori o moči in nemoči pojmov in njihovem dosegu, se tudi v sodobni filozofiji ni umiril. Prevlada nominalizma, s katero se je končal srednji vek, je pojmu odvzela avtonomijo in s tem odprla pot izkustvu (čutnemu in duhovnemu), reformaciji, individualizmu in novoveškemu znanstvenemu razvoju. Nominalizem je prešel v različne oblike novoveškega empirizma. Toda po Kovačiču nominalizma, ki v pojmih vidi le besede (lat. *flatus vocis*) brez avtonomne, miselne vsebine, ni mogoče zagovarjati. Besede namreč uporabljamo kot znake, za katere vemo, kaj pomenijo, to pa pomeni, da imajo besede tudi vsebino, ki je več od fizične narave glasu. Besede niso le prazen piš vetra, ki ga ustvarja glas, ampak imajo nadbesedno, duhovno, pojmovno vsebino. Obenem Kovačič zavrača skrajni realizem, ki je nasproten nominalizmu in ki zagovarja primat splošnih pojmov. Ta odpira pot tako v nominalizem, ker trdi, da posamičnega ni mogoče misliti s splošnimi pojmi, kakor tudi v skrajni idealizem in panteizem, ki posamičnemu odreka realnost (117).

Novotomizem je odgovor na obe skrajnosti našel v aristotelskem zmernem realizmu, ki trdi, da je splošno, izraženo v pojmih, virtualno navzoče v stvareh samih, formalno pa je navzoče le v umu (118). Isto je torej navzoče v stvareh in v splošnih pojmih, a na dva različna načina: virtualno in formalno. Kovačič zagovarja tomistično idejo o obstoju iste resnice v Bogu (lat. *ante res*), v stvareh (lat. *in rebus*) in v človeškem razumu (lat. *post res*), močno pa poudarja, da je isti resnici na vsaki od treh stopenj lasten poseben, izviren način.

Duh splošnih in nujnih pojmov nima, kakor je bil prepričan Kant o razumskih kategorijah, vrojenih, ampak jih pridobi iz izkustva. Postopek, s katerim duh te pojme pridobi, je abstrakcija. Nauk o abstrakciji ima zato v zmernem realizmu osrednje mesto. Abstrakcija je pot odmišljanja,

s katerim se duh od mnogega dvigne k enemu. Kovačič razlikuje med čutno, domišljjsko in umsko abstrakcijo. Ločuje pa tudi med fizično, matematično in metafizično abstrakcijo. Posebno pozornost posveti umski abstrakciji. Abstrakcija temelji na predpostavki, da je duša enotno počelo čutnega in umnega spoznanja. Izvor spoznanja so vtisi, ki jih predmet pusti na čutilih (lat. *species sensibilis impressa*). Iz teh vtisov si domišljija ustvarja predstave (lat. *species sensibilis expressa*). V predstavah predmet že izgubi nekaj svojih individualnih lastnosti. Iz predstav um izlušči bistvo predmeta, ki je v predmetu in njegovi predstavi virtualno že navzoče. Bistva, ideje oz. pojmi v stvareh niso realno ali formalno navzoči, ampak le virtualno. Stvar in predstava, ki jo imamo o njej, je gradivo, iz katerega um po abstrakciji ustvari pojem. Splošnost v stvareh ni ločena od individualnih lastnosti stvari. Šele um jo loči od individualnosti in jo na sebi lasten način, tj. z abstrakcijo »prestavi« v pojmovni red. Zmožnost, po kateri duh čutne vtise sprejema v obliki predstav, sedaj služi umu. »Dostavlja« mu gradivo, iz katerega tvori pojme. Kolikor sprejema predstave, je um trpen; kolikor iz njih tvori nekaj novega (tj. pojme), je dejaven. Pojmi torej niso niti trpen odraz predmetov niti zgolj proizvod subjekta. Obenem sodijo na področje predmetnega in na področje subjektivnega; so nekakšna rezultanta subjektivnega in objektivnega; so skupni dosežek stvari in uma. Srednjeveška filozofija je pojme razumela kot rezultat intencionalne narave duha. Ideja intencionalnosti pa se je v novoveški filozofiji izgubila in si jo tudi Kovačič še ni uspel ponovno prisvojiti, čeprav je mogoče v njegovi aristotelsko-tomistični ideji trpno-dejavnega uma prepoznati prav idejo o intencionalnosti duha (119-128), ki je nekakšna trpno-dejavna, nefizična navzočnost duha pri stvareh.

Nauk o abstrakciji predpostavlja tudi vprašanje o spoznavnih načelih (128-131). Spoznavna načela so nekakšne temeljne resnice, ki se odlikujejo po svoji »plodovitosti« (128). Z besedo »plodovit« hoče Kovačič reči, da so načela kakor seme, ki nosi v sebi moč in zmožnost, da iz njega vzklije spoznanje mnogih drugih resnic. Temeljna spoznavna načela imenujemo tudi formalna načela, ki so več kakor le zakoni. Po Wittgensteinu so formalna načela »forme zakonov« (*Logično-filozofski traktat*, 6.32). Te omogočajo umu oblikovanje zakonov. Formalna načela so vodilo, po katerem um ločuje logično od nelogičnega. Po Kantu so ta vodila vrojena umu, novosholatično spoznavoslovje pa trdi, da so lastna bitju kot bitju. Zakona vzročnosti npr. ne smemo razumeti kot transcendentalno lastnost razuma, tj. kot umu vrojeni zakon, po katerem bi se um ravnal, ampak kot lastnost bitja samega, ki ga um misli. Kar je vzročnost, razumem po Kovačiču šele, ko um iz izkustva pridobi idejo o tem, kaj je vzrok in kaj je učinek. Vzročnost torej ni umu vrojeni zakon. Tako se Kovačič opredeli tudi proti novoveškemu transcendentalizmu, ki ga je domislil Kant.

Med spoznavnimi metodami prikaže Kovačič metodi indukcije in dedukcije. Zlasti se postavi v bran deduktivne metode, ki ji mnogi očita-jo, da je prazna in ne pove nič novega. Očitke zavrne z zanimivo prime-ro o želodu in hrastu. Čeprav je v želodu hrast kot drevo virtualno že navoč, nihče ne trdi, da je rast iz semena v drevo nesmiselna in da ne pomeni nič novega.

Pri vprašanju spoznavnih metod pa je za nas posebej zanimiva pozor-nost, ki jo Kovačič pokaže za zgodovinopisje (136-144). V nasprotju z drugimi slovenskimi novotomističnimi teoretiki spoznavoslovja, ki so se bolj ukvarjali s splošnim spoznavoslovjem (Ušeničnik) ali z znanstveno epistemologijo (Janžekovič), obravnava Kovačič tudi zgodovinopisno metodo, v čemer se kaže njegovo osebno zanimanje za zgodovinopisje. Zgodovinopisje temelji na avtoriteti pričevanja. V pričevanju pa se kažejo resnice, ki niso same po sebi razvidne, ampak zanje jamči neka priča ali avtoriteta. Sprejemanje takšnih resnic je verovanje. Večina našega spozna-nja temelji na tem, da verjamemo avtoritetam na določenih področjih vedenja. Verovanje pa ni slepo čustvo, ampak umski dej. Zmožnost dobre-ga razlikovanja med tistimi, ki so vredni zaupanja, in tistimi, ki tega za-upanja niso vredni, je umska zmožnost, in ne slepa odločitev. Kateri so kri-teriji, da neko pričevanje sprejmemo kot avtoriteto, tj. kot zaupanja vred-no pričevanje? Pričevanje mora izpolnjevati dva pogoja: 1.) Tisto, o čem-er pričuje, mora samo vedeti. 2.) Biti mora resnicoljubno. Um, ki resnice same na sebi ne uvidi, pa mora spoznati, da je to pričevanje vredno za-upanja. Zato verovanje ni slepo, iracionalno čustvo, ampak umski dej.

Pričevanja lahko delimo po različnih kriterijih: glede na subjekt je lahko božansko (npr. Božje razodetje) ali človeško; glede na način pri-občevanja je lahko ustno izročilo, pisan dokument ali spomenik; glede razmerja do resnice, o kateri govori, je lahko neposredno ali posredno; glede na predmet je lahko teoretično, dogmatično ali historično. Teo-retično in dogmatično pričevanje nista pričevanji v pravem pomenu besede, saj lahko nekdo resnico, ki jo je sprejemal po pričevanju izve-dencev zaradi njihove strokovne avtoritete (lat. »Peritis in arte creden-dum est«), z zadostnim razumevanjem argumentov spozna samo v sebi tudi sam. Teoretičnih, znanstvenih vprašanj ne rešujemo z avtoriteto, ampak z argumenti (lat. »Tantum valet auctoritas, quantum valet ar-gumenta«). Avtoriteta strokovnjakov je odvisna od argumentov, ki jih zanjo imajo. Vseeno sta teoretično pričevanje in avtoriteta pomembna na področju šolskega izobraževanja in vzgoje.

Posebno pozornost posveti Kovačič zgodovinskemu pričevanju, ki ga imenuje »historično svedoštvo«. Predmet zgodovinskega pričevanja niso teoretične, ampak izkustvene resnice, ki govorijo o tem, kaj se je zgodilo v nekem določenem času in kraju. Poleg zdravih čutil, »normalne pame-ti« in zadostne resnicoljubnosti mora zgodovinsko pričevanje upoštevati

še druge pogoje: 1.) Dejstva, o katerih pričevanje govori, morajo biti sama v sebi mogoča in ne smejo nasprotovati drugim razvidnim resnicam. 2.) Lažje je verjeti resnim kakor lahkomišelnim pričam; najpomembnejše so neposredne priče; bolje je, če je prič več in se ujemajo z drugimi viri. 3.) Pričevanje je verodostojno, če ne išče koristi. 4.) Poročila raznih prič se morajo ujemati v bistvenih stvareh, četudi vsako opisuje svoj vidik. 5.) Odmevi pri sodobnikih potrjujejo ali ugovarjajo verodostojnosti pričevanja. 6.) Zahteva se pristnost in nepotvorjenost pisnih virov. Če upoštevamo vsa ta merila in kriterije historične kritike, lahko govorimo o izvestnosti zgodovinskega pričevanja.

Kovačičevo spoznavoslovje torej izhaja iz zaupanja v pojmovno zmožnost spoznanja, ki temelji na izkustvu. Izvora zmot zato ne smemo najprej pripisovati razumu, ampak volji. Zmota primerja boleznj v fizičnem organizmu (144-150). Vir zmote je lahko najprej vir, iz katerega črpamo spoznanje. Vanjo nas lahko zavede tudi napačna uporaba zunanjih čutov (npr. nekritičnost do čutov), predmetov (npr. zunanja podobnost med predmeti) ali domišljije. Domišljija je lahko v spoznavnem procesu v veliko pomoč, če pa jo napačno uporabimo, lahko postane ovira (halucinacija, iluzije, prevelika domišljija). Nenazadnje je lahko vir zmot razum, ki je po svoji naravi usmerjen k resnici, le redko pa je njegovo spoznanje neposredno razvidno, kar ima lahko za posledico zmoto. Zmota lahko izhaja tudi iz nesorazmernosti razuma in njegovega predmeta (predmet razum presega ali je zanj premalo pomemben) ali iz nepravilno uporabljenih miselnih zakonov (npr. zmote pri posploševanju; »post hoc, ergo propter hoc« idr.). V temelju vseh zmot pa je prav volja: »Vsaka zmota, katere se um oklene, je bolj ali manj odvisna od volje« (147). Zmota je posledica pomanjkljive volje, da bi se razum povzpел do razvidnosti, ki je resnici lastna. Razlogi za zmoto pa so pogosto tudi slabo pričevanje ali napačna avtoriteta.

2.3 Kriteriji resničnega spoznanja

Zadnji del *Kritike ali noetike* (151-162) je posvečen vprašanju kriterijev, po katerih se spoznanje ravna in jih je treba ločevati od spoznavnih virov. Kriteriji so sodbam notranja »ravnila«, ki jih usmerjajo pri njihovih trditvah ali zanikanjih. Ločevati jih moramo tudi od nagibov: nagibi ali motivi so dejavniki, ki človeka spodbujajo k *iskanju* resnice, zadnji »da« ali »ne«, ki ga sodba izreče, pa je utemeljen na kriteriju. Naloga kritike je opredeliti temeljne kriterije in zadnje motive.

V zgodovini filozofije so nekateri spoznavne kriterije utemeljevali subjektivno, drugi so jih našli izven subjekta.

Med tiste, ki kriterije spoznanja postavljajo v subjekt, prišteva Kovačič *senzualiste in pozitiviste*. Zanje je kriterij spoznanja čutno spozna-

nje. Razen čutenja odrekajo človeku vsako višjo spoznavno zmožnost. Ko pa svoje stališče postavljajo za splošni zakon, s tem presegajo empirično področje in se ravnajo metafizično, čeprav metafiziko istočasno zavračajo. Zato je stališče senzualistov in pozitivistov samo v sebi protislovno in takó nevzdržno. Tudi *zavesti* ni mogoče sprejeti za zadnji in odločilni kriterij spoznanja. Bistvo zavesti ni v iskanju skladnosti z nekim predmetom. Zavest je čisto preprosto le zavest o predmetu, ki se ga zavedamo; do njega se niti ne opredeljuje niti se o njem ne izreka. Po *Descartesu* in *Kantu* so kriteriji spoznanja subjektivni; misel se ne ravna po zakonih bitja, ampak po zakonih misli; prej kakor bitju je misel podrejena sama sebi in svojim zakonitostim. Kovačič zavrača tudi Thomasa Reida, zastopnika *škotske šole* in njene ideje »zdrave pameti« (ang. common sens; lat. sensus communis), ki sledi nekemu slepem, razumu vrojenemu nagonu po resnici. Primarne resnice, h katerim vodi »zdravi čut«, sprejemamo kot resnične, ne da bi jih »zdrava pamet« znala utemeljiti. Protislovno je čute, za katere Kovačič pravi, da so »slepi«, imeti za najvišji kriterij spoznanja. Isto velja za *sentimentalizem*, ki sta ga zagovarjala Jakobi (†1819) in Ulrici (†1884). Tudi sentimentalizem, ki kriterij resnice vidi v »čustvu resnice« (nem. gesunder Sinn, Gefühlsglaube), resnice ne utemeljuje na spoznavnih zmožnosti, ampak na čustvenih teženjih, ki so največkrat v nasprotju z umom in so nestalna.

Drugi postavljajo kriterije resnice izven subjekta. *Pragmatizem* Williama Jamesa podreja resnico koristi: kolikor neko spoznanje služi človeku, toliko je resnično. To instrumentalno pojmovanje resnice imenuje Kovačič »filozofijo ameriškega dolarja« (156). Ugovarja mu z argumentom, da resnica že po svojem bistvu nasprotuje koristoljublju. Na zunanje kriterije se postavlja tudi *tradicionalizem*, ki temelje resnice vidi v ljudskem izročilu in v soglasju. Četudi temelji na soglasju, avtoriteta ne more veljati za najvišji kriterij resnice. Tudi za resnice, ki temeljijo na avtoriteti ali na soglasju, je trebe najprej dokazati in uvideti, da je njihovo pričevanje verodostojno. Resničnosti pričevanja ne izpeljujemo iz pričevanja samega. To bi bil zmotni krog (lat. circulus vitiosus) oz. dokazovanje istega z istim (lat. idem per idem). Tudi znotraj soglasja je treba šele razlikovati med resničnim in neresničnim, za to pa potrebujemo kriterije, ki jih ima um pred soglasjem.

Po kritični zavrtnitvi različnih stališč Kovačič za najvišji kriterij spoznanja opredeli *razvidnost* (159-162). Razvidnost ni niti subjektivna niti objektivna lastnost, ampak ontološka. Subjektivna lastnost je, kolikor se kaže v jasni in razločni misli. Objektivna lastnost je, kolikor je učinek objektivne razvidnosti, tj. jasnosti in razločnosti stvari same, ki se umu *nudi*, da jo jasno spozna. Razvidnost je torej nekakšna *jasnost* stvari. Ta jasnost pa ni lastnost stvari, ampak obzorje, na katerem se stvar kaže. Objektivna in subjektivna razvidnost sta posledica te jasnosti. Ta jasnost

oz. razvidnost pa ni vedno enako močna: 1.) Neka resnica je razvidna sama v sebi in neposredno (npr. pri prvih načelih in enostavnih dejstvih). 2.) Resnica je lahko razvidna sama v sebi, a šele posredno prek dokazov. 3.) Resnica ni razvidna sama iz sebe, ampak po pričevanju. 4.) Resnica ni razvidna niti sama v sebi niti nista neposredno razvidna dokazovanje in pričevanje, so pa razvidni razlogi, ki govorijo o verodostojnosti pričevanja.

Kovačič sklene: »Karkoli je resnično in izvestno, mora na neki način, znotranje ali zunanje, posredno ali neposredno biti razvidno – evidentno« (160). 1.) Neposredno in jasno se umu predstavljajo najvišji principi in prvotna izkustvena dejstva, za katera ne potrebujemo dodatnega dokazovanja. 2.) Razvidne so tudi dokazane resnice, če so razvidne premise in dokazni postopek. 3.) Zgodovinske resnice niso neposredno razvidne, tj. ne moremo jih izpeljati niti deduktivno niti induktivno, ampak se opirajo na pričevanje, ki pa mora biti razvidno.

Za resnico torej velja: izvestna resnica je razvidna resnica; vsaka razvidna trditev mora biti resnična; noben neresničen stavek ne more biti evidenten, kakor da bi bil resničen.

In še glede motivov spoznanja: najvišje gibalno iskanje resnice je resnica sama, ki je umu zadostno razvidna. Um *po naravi* teži k resnici in se ne umiri, dokler je ne doseže. K pritrditvi ga ne more prisiliti nič drugega kakor razvidnost in jasnost resnice same. Zato je umska pritrditev utemeljena le, če temelji na resnici.

3. Sklep

Kovačič je zastopnik aristotelsko-tomističnega zmerne realizma, ki kriterij resničnega spoznanja najde v razvidnosti resnice same. S tem se približa fenomenologiji, ki je od začetka 20. stoletja postajala vedno močnejša in vedno bolj razširjena. Za zmerni realizem kakor tudi za fenomenologijo je bilo značilno, da sta zavračala materialistična, pozitivistična, idealistična, fideistična ali tradicionalistična stališča, razširjena ob koncu 19. stoletja. Kovačič se je pridružil novotomistični obnovi, ki je izhajala iz aristotelsko-tomistične predpostavke o duševno-telesni enovitosti človeka. To prepričanje se je kazalo tudi na področju novotomističnega spoznavoslovja, ki spoznanje razume kot enoten čutno-razumski dej. Takšno stališče je bilo v nasprotju z novoveškim dualizmom, ki je človeka razdelil na duha in telo kot dve nasproti si stoječi sestavini, od katerih je enkrat dajal prednost eni, drugič drugi sestavini.

Pomanjkljivost Kovačičevega spoznavoslovja je v tem, da v svojo analizo ne vključi nekaterih temeljnih spoznavoslovnih vprašanj, kakor je npr. vprašanje intencionalnosti. Videli smo, da je uspešno presegel mikavno idejo o tem, da je spoznanje le trpna posledica vzrokovanja spoznavnega predmeta na duha. Temelj resnice je v njeni razvidnosti, ki

je ni mogoče podrediti niti subjektu niti predmetu. Zato ne bi bilo napakno, če bi razvidnost opredelili kot samorazvidnost. Temelj razvidnosti je njena samorazvidnost. Tega temeljnega momenta spoznanja resnice, ki ga sicer nakaže, pa Kovačič ne osvetli dovolj. Samorazvidnost je obenem rezultanta subjekta in njegovega predmeta, a je tudi več od nji-ju. Če razvidnost resnice ni obenem samorazvidnost, ne moremo govoriti o temeljnih resnicah. Samorazvidnost je bistvena lastnost temeljnih resnic. Do te samorazvidnosti vodi pot, ki jo je Joseph Kleutgen označil kot »naravno izvestnost«.

Kljub pomanjkljivostim pa je Kovačičeva noetika imela neprecenljivo pedagoško in propedevtično vrednost. Odlikujeta jo izjemna jasnost in razločnost v opredeljevanju glavnih spoznavoslovnih pojmov. To pojasnjuje dejstvo, ki ga je Kovačič imel na razvoj slovenske filozofije in znanosti.

Seznam literature

Glazer, Janko. 1939. Prelat dr. Fran Kovačič. *Obzorja* 2, 155-157.

Janžekovič, Janez. 1978. *Izbrani spisi. Zv. 5, Osnove spoznavoslovja in druge razprave*. Celje: Mohorjeva družba.

Kleutgen, Joseph. 1878. *Die Philosophie der Vorzeit. Zv. 1. 2. izdaja*. Innsbruck: Rauch.

Kovačič, Fran. 1930a. *Kritika ali noetika: nauk o spoznanju*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.

Kovačič, Fran. 1930b. *Občna metafizika ali ontologija*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.

Maritain, Jacques. 1983. *Œuvres complètes. Zv. 4, Les degrés du savoir*. Fribourg: Editions universitaires; Pariz: Editions Saint Paul.

Petkovšek, Robert. 2006. Kovačičev nauk o spoznanju. V: *Fran Kovačič: oče slovenske filozofske terminologije* [Zbornik ob simpoziju na Rebrci pri Železni Kapli na Koroškem, 1.-2. julij 2005]. Ur. Vinko Ošlak, 29-44. Celovec: Katoliška akcija.

Ušeničnik, Aleš. 1937. De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis. *Acta secundi congressus thomistici internationalis*, 91-96. Rim.

---. 1938. De congoscibilitate mundi externi. *Acta pontificae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* 5, 115-135.

---. 1939/40. Quaestio de certitudine retractatur. *Acta pontificae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* 5, 121-136.

---. 1941. *Izbrani spisi. Zv. 7, Filozofija 1. O spoznanju*. Ljubljana: Ljubljanska knjigarna.

Vojko Strahovnik

***Ontologija* Frana Kovačiča: O resnici, dobrem in lepem**

Povzetek: Prispevek se ukvarja z ontološko mislijo slovenskega neotomističnega filozofa Frana Kovačiča (1867–1939), kot je ta prisotna v njegovem učbeniškem prikazu te tematike z naslovom *Občna metafizika ali ontologija* (1905). Začenja z nekaj splošnimi mislimi o delu Frana Kovačiča in njegovem pomenu za slovensko filozofijo, znanost in kulturo. Sledi predstavitev vsebine omenjene knjige, ki je razdeljena na pet glavnih delov: v prvem delu knjiga govori o bivajočem nasploh; drugi del obravnava presežne lastnosti bivajočega; tretji del je namenjen popolnostim bivajočega; v četrtem delu je predstavljen nauk o kategorijah kot najvišjih rodovih bivajočega; zadnji del pa je namenjen vzročnosti. Ob koncu je posebej in podrobneje obravnavana tema ontoloških problemov, vezanih na pojme resnice, dobrega in lepega.

Ključne besede: Fran Kovačič, ontologija, bivajoče, kategorije, vzročnost, resnica, dobro, lepo.

Abstract: The Ontology of Fran Kovačič: the True, the Good and the Beautiful

The paper presents the ontological thought of the Slovenian neo-thomistic philosopher Fran Kovačič (1867–1939) as it is shown in his ontological textbook entitled *General Metaphysics or Ontology* (1905). First, there are some general remarks on the importance of Kovačič's work for Slovenian philosophy, science and culture. Then the paper deals with the main ideas and the contents of said book consisting of five main parts treating the concept of being in general, the transcendental qualities of being, the perfections of being, the theory of categories, and causality. At the end some ontological aspects and problems related to the concepts of truth, the good and the beautiful are discussed in more detail.

Key words: Fran Kovačič, ontology, being, categories, causality, truth, the good, the beautiful.

Prispevek se ukvarja z ontološko mislijo slovenskega neotomističnega filozofa Frana Kovačiča (1867–1939),¹ kot je ta prisotna v njegovem učbeniškem prikazu te tematike z naslovom *Občna metafizika ali ontologija* (OM), ki je prvič izšla l. 1905 v Mariboru (Cirilova tiskarna).² Ker je v novejšem času ta knjiga že bila predmet obravnave (tako celostno,

¹ Fran Kovačič se je rodil 25. marca 1867 v Veržeju ob Muri. Po šolanju v Veržeju, Ljutomeru, Varaždinu in Zagrebu ter študiju bogoslovja najprej v Zagrebu in nato v Mariboru je v letu 1985 odšel na študij filozofije v Rim. Po vrnitvi je leta 1897 dobil mesto profesorja fundamentalne teologije in filozofije na mariborskem bogoslovju (bogoslovnem učilišču, kasneje Visoki teološki šoli), ki ga je zasedal vse do upokojitve l. 1932. Umrli je 19. marca 1939 v Mariboru.

² Knjiga je leta 1930 doživela ponatis v nekoliko dopoljnjeni obliki.

kot tudi glede na nekatere njene posamezne vidike in tematske sklope; cf. Pihlar 2006), jo bom v celoti le kratko predstavil, posebej in podrobneje pa bom predstavil tiste njene dele, ki govorijo o ontoloških vprašanjih, vezanih na resnico, dobro in lepo.

Nekaj uvodnih misli o Kovačičevem delu in njegovem pomenu za slovensko filozofijo, znanost in kulturo

Prispevka dr. Frana Kovačiča, duhovnika, teologa, zgodovinarja, filozofa, etnologa, arheologa, urednika, avtorja številnih domoznanskih člankov in organizatorja k slovenski znanosti in kulturi, najbrž niti v najbolj grobih obrisih ni mogoče strniti v tehle nekaj vrstic, ki so namenjene kot uvodna nota k razpravi o njegovi knjigi *Občna metafizika ali ontologija*.³ Zato se bom omejil le na nekaj misli o Kovačiču kot zgodovinarju in kot filozofu.

Kovačič kot *zgodovinar*: Trstenjak ga označi kot zgodovinarja, ki se »nagiblje k filozofski poglobitvi in razlagi zgodovinskih dogodkov, v njem nahajamo oni red ekvilibrij med zgodovinskim in filozofskim zanimanjem.«⁴ Tako npr. tudi ob biografiji sv. Tomaža Akvinskega (Kovačič 1906) Kovačič neredko zaide na polje obče zgodovine Evrope in slika zgodovinski čas na način zgodovinarja idej, kar je ob težavah sodobnega slovenskega zgodovinopisja ob tovrstnih pristopih potrebno še posebej ceniti. Njegov opus zgodovinopisnih del je izjemno obsežen in sega od mikrozmgodovinskih študij krajevne zgodovine do razprav o posameznih vidikih obče zgodovine; tematsko obsega politično, socialno, gospodarsko, kulturno in cerkveno zgodovino in se časovno razteza od obdobja prazgodovine do sodobnosti. (cf. Kuzmič 2003). V svoji študiji o Kovačičevem spoznavoslovju Robert Petkovšek (2006) izpostavi tudi to, da je pri Kovačiču najti tudi nekaj zametkov tega, čemur bi danes rekli teorija zgodovinopisja, saj v knjigi *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju* (1930) obravnava spoznavne probleme, vezane na pričevanje, tudi posebej na ozire, ki so vezani na zgodovinsko znanost.⁵ To je gotovo eden iz-

³ Za podrobnejši prikaz glej: Ručigaj 2006, Pihlar 2006, Petkovšek 2006 in Žalec 2006.

⁴ A. Trstenjak »Prelat Kovačič kot filozof«, Slovenec, 4. april 1939; nav. po. Ručigaj 2006, 11.

⁵ Znanje ali vednost je za Kovačiča tisti umski dej, ki pritrjuje samorazvidnim resnicam, pritrjuje pa lahko tudi tistim resnicam, ki to niso, ampak mu zanje jamči neka priča ali avtoriteta, to pritrjevanje pa imenujemo verovanje. Jasno je, da se takšnemu načinu spoznanja zgodovinar ne more izogniti. Za zgodovinarja je torej avtoriteta vir spoznanja, pri katerem pa ne moremo govoriti o znanju v ožjem pomenu besede, temveč govorimo o veri oz. verovanju (Kovačič 1930, 137). V splošnem je za verovanje kot vir spoznanja pomembna verodostojnost, ki sestoji iz dveh gradnikov, in sicer iz (i) znanja pri viru oz. priči in (ii) njeni resnicoljubnosti, hkrati pa mora spoznavajoči imeti vednost o izpolnjenosti teh dveh pogojev. Predmet zgodovinskega pričevanja so izkustvena dejstva o dogodkih, ki so jih priče (neposredno ali posredno) spoznale na podlagi

med vidikov, ki bi ga veljalo podrobneje raziskati in osvetliti ter ustrezno umestiti v zgodovino slovenske zgodovinopisne refleksije. Kovačič na tem mestu v knjigi sicer omenja Ušeničnikovo razumevanje verovanja, ne omenja pa zanimive razprave med Ušeničnikom in Vebrom na to temo. Bojan Žalec njeno jedro povzema takole: »Veber je trdil, da so konfesijska prepričanja, npr. krščanska, neutemeljena, neupravičena. Sam je za to neupravičenost uporabljal besedo heteronomnost. Znanstvena prepričanja so nasprotno upravičena, z Vebrovimi besedami – avtonomna. Zato med znanostjo in konfesijskimi prepričanji obstaja določena napetost, nasprotje. Ušeničnik se s tem seveda ni mogel strinjati. Trdil je, da bi bile po Vebrovem prepričanju tudi trditve zgodovinarja neupravičene, če so neupravičena prepričanja konfesijskih vernikov. Oba, tako vernik kot zgodovinar, namreč verjameta pričevanjem, virom o določenih dogodkih. Veber je nasprotno zagovarjal stališče, da je zgodovinarjeva presoja virov in sklepanje na njeni podlagi vendarle upravičeno, avtonomno razmišljanje.« (Žalec 2004, 285) Kovačičeva prednost je v tem, da je bil sam zgodovinar, kar Ušeničnik in Veber nista bila. To ga postavlja v položaj, ko lahko pričevanje kot vir spoznanja tudi filozofsko utemelji ob dobrem poznavanju narave zgodovinarjevega dela in zgodovinske kritike. Sam je bil v tej razpravi gotovo na strani Ušeničnika, kar kaže že njegovo razlikovanje med božjim in človeškim pričevanjem, kar pa je zgolj razlika glede na subjekt, ki nekaj izpričuje, ne pa z ozirom na spoznavno vrednost pričevanja samega (Kovačič 1930, 138).

Kovačič kot *filozof*. Kovačič je bil kot filozof dolgo časa po krivici spregledan. Pripadal je tradiciji neotomizma in neosholastike ter v mnogočem delil njeno usodo. Kakšen pomen pa mu lahko dejansko pripišemo, lahko razkrije naslednja ocena poznavalca tradicije slovenske modroslovne misli, Bojana Žalca, ki pravi, da je njegova *Ontologija* prva slovenska ontološka knjiga⁶ in sploh prva filozofska knjiga, pisana

svojih doživetij. Poleg pogojev, ki morajo biti izpolnjeni za pričevanje nasploh, Kovačič opozarja na naslednje vidike zgodovinskega pričevanja: (a) dejstvo, ki je predmet spoznavne preko pričevanja, mora biti možno in ne sme biti v neskladju z drugimi resnicami, ki so razvidne; biti mora pomembno, javno in splošno znano; (b) priča mora biti razumna; bolje je, če več raznovrstnih prič potrjuje isto dejstvo in če gre za neposredne priče; (c) priča mora biti brez predsodkov in nepristranska ter je v zvezi s pričevanjem ali njega predmetom ne sme zadevati korist ali škoda; (d) če glede nekega zgodovinskega dejstva ni popolnega soglasja, je dovolj tudi, če se pričevanja ujemajo glede bistvenih stvari; (e) odsotnost nasprotovanja priči s strani sodobnikov posredno potrjuje izpričano dejstvo; (f) zgodovinski vir mora biti pristen (ustrezen avtorju, času in prostoru) in nepotvorjen (nespremenjen, celosten), da je lahko verodostojen vir spoznanja (Kovačič 1930, 142–144).

⁶ Kovačič v uvodu v knjigo *Občna metafizika ali ontologija* ob zgodovinskem pregledu razvoja metafizike tudi sam ugotavlja, da je morda to področje modroslovja na Slovenskem v tistem času bilo še najmanj razvito in se je omejevalo na nekaj posamičnih člankov v revialnem tisku (OM, 14–5).

v slovenščini na zares vrhunski filozofski ravni (Žalec 2006, 45). Posledično mu gre pripisati velike zasluge za razvoj slovenskega filozofskega izrazoslovja. Pomena in ovir pri oblikovanju takšnega izrazoslovja se je zavedal tudi Kovačič sam, ko je v predgovoru v *Ontologijo* zapisal: »Ako morda v nazivoslovju ne bo to ali ono ugajalo, naj se to pripiše nespretnosti pisateljevi, ne pa nezmožnosti našega jezika. Naš jezik je jako pripraven in gibčen tudi za najtežje filozofične razprave, a ni čudo, če človek vendar pride večkrat v zadrego, ker se žalibog našemu jeziku še vedno zapira vhod v višje šole, vsled tega je terminologična pot premalo utrta in filozofična stran našega jezika še premalo raziskana« (OM, iv). Kovačič je bil tudi prvi, ki je na bogoslovju v Mariboru organiziral predavanja oz. sprva seminarje v slovenskem jeziku (cf. Janžekovič 1985, 139–40; Ručigaj 2006, 8). Ob omenjeni knjigi o ontologiji je izdal še knjigo o spoznavni teoriji *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju*. Poleg tega še več študij, člankov in številne recenzije s področja filozofske misli, predvsem zgodovine filozofije, njegove objave in neobjavljeni rokopisi pa so večkrat vezani na njegovo pedagoško delo.

Obseg, širina in neutrudnost Kovačičevega dela, ki odseva v bogastvu in raznolikosti njegove bibliografije (cf. Kuzmič 2003) in v vseh zaslughah, ki mu jih lahko pripišemo za njegovo uredniško in organizacijsko delo, kaže na njegov zares dragocen prispevek k slovenski filozofiji, znanosti ter kulturi.

Kovačičeva *Ontologija*

Kovačičeva knjiga *Občna metafizika ali ontologija* je razdeljena na uvod in pet glavnih poglavij, v katerih si zaporedoma slede naslednje teme: v prvem delu knjiga govori o bivajočem nasploh; drugi del obravnava presežne lastnosti bivajočega; tretji del je namenjen popolnostim bivajočega; v četrtem delu je predstavljen nauk o kategorijah kot najvišjih rodovih bivajočega; zadnji, peti del pa je namenjen vzročnosti. Knjiga tako prinaša sistematično razlago temeljnih pojmov ontologije, predstavitev glavnih ontoloških vprašanj in problemov ter mestoma kratke prikaze posameznih teorij. Avtor črpa in sistematično gradi temelje ontologije tudi na podlagi številnih tujih prikazov in učbenikov ontologije. Kakor je sam zapisal v *Voditelju v bogoslovnih vedah* l. 1906, je uporabil učbenike, ki so mu bili dosegljivi v latinskem, nemškem, francoskem, češkem, hrvaškem in poljskem jeziku (Ručigaj 2006, 9).

Že v predgovoru h knjigi avtor izpostavi pomembnost ontologije, posebej z ozirom na znanost samo, saj, kakor pravi, je znanost brez filozofske podlage (ki ji jo daje med drugim prav ontologija) kakor »telo brez duše« (OM, iv). V teh uvodnih razdelkih Kovačič obravnava sam pojem in obseg ontologije, kratko predstavi njen pomen in njene metode

ter temu doda še kratek zgodovinski oris njenega razvoja od začetkov modroslovne misli pa vse do njegove sodobnosti. Metafiziko opredeli kot vedo, ki proučuje zadnje vzroke in zakone nadčutnega reda, pri čemer je njen predmet tudi to, kar z abstrakcijo odmislimo iz čutnega reda (OM, 1). Tako se metafizika ukvarja z bivajočim kot takim in proučuje najsplošnejše pojme, kot so bivajoče, bistvo, enota, resničnost, podstat, vzrok, nujnost in možnost (OM, 2). Metafizično mišljenje naj bi bilo ukoreninjeno že v sami naravi človeka. Kovačič prevzema ločevanje (sledječ Wolffu) med splošno metafiziko oz. ontologijo in posebno metafiziko, ki se nadalje deli v kozmologijo (kot metafizični nauk o svetu), psihologijo oz. dušeslovje (kot metafizični nauk o duši) in naravno teologijo, ki proučuje prabitje in najvišji vzrok vsega, tj. Boga (cf. Kovačič 1930, 6). Ob obravnavi pomena metafizike Kovačič ostro nastopi proti vsem, ki bodisi spregledujejo njeno pomembnost ali pa zanikajo njeno možnost. Kot že rečeno, jo vidi kot nujno oporo vsej znanosti, ker raziskuje najvišje zakone in načela vsega jestva (biti) in ker preko premislekov o temeljnih pojmi vseh znanosti le-te spaja v celoto, in kot tisto, ki utemeljuje vsako naše spoznanje. Subjektivizem, kriticizem in pozitivizem obtoži zmote zamenjave vsebine mišljenja z mišljenjem kot psihološkim procesom (OM, 3–6). Metodo prave metafizike uvrsti na sredino med a priori spekulacijo in med goli pozitivizem, saj se mora, kakor pravi, »po analitični poti ... začeti od izkustvene stvarnosti ter se povzpeti do zadnjih in najvišjih zakonov. Po sintetični poti mora pa stopati od absolutnega bitja navzdol do čutne stvarnosti ter razmotriti razmerje med najsplošnejšimi načeli in dejansko stvarnostjo« (OM, 6).

V prvem delu knjige naslovljenem *O pojmu bitja* obravnava Kovačič pojme bivajočega, bistva, bivanja (biti), deja in možnosti, ničā, zadnjega razloga vseh možnih bitij ter najvišja ontološka načela. Bivajoče je najsplošnejši pojem in prvi predmet ontologije; po obsegu najširši in po vsebini najenostavnejši. Opredeliti ga ne moremo (ker ni rodoven pojem; ni razčlenljiv; ne moremo ga opisati, ker nima razlikujočih znakov in ker je bivajoče samo že nastajanje, ga ne moremo opredeliti glede na nastanek), niti opredelitve ne potrebuje, ker je v sebi enostaven in jase (OM, 16–18). Bivajoče je za Kovačiča naličen, analogen pojem, in sicer gre pri pojmu bivajočega za pridevno analogijo, kolikor ta temelji na stvarni zvezi med vsem, kar biva, in tudi za razmerno analogijo, pri čemer imamo v mislih, da so vsa bitja »odraz in posnetek najvišjega bitja« (OM, 22).

Temu sledi obravnava pojma bistva oz. tega »po čemer je bitje to, kar je,« in je nespremenljivo, nedeljivo, nujno, brezčasno in večno (OM, 22–24). Bivajoče in bistvo se ne razlikujeta stvarno, temveč le v pojmu. Obravnava tudi razmerje med bistvom in bivanjem, ali kakor sam pravi bitkom, kolikor naš um v vsem bivajočem razločuje dvoje stvari: kaj neka stvar je (bistvo) in to, da je (bivanje). Kovačič predstavi razpravo

o tem, ali je med aktualnim bistvom in bivanjem stvarna ali le logična/pojmovna razlika. V obrisih predstavi argumente tako za eno kot drugo stališče, sam pa se kot pri mnogih drugih vprašanjih ne opredeli dokončno ne za eno ne za drugo, čeprav nakaže, da je sam bolj na strani tistih, ki trde, da med obojim ne gre za stvarno razliko, temveč zgolj za umsko (tudi v luči načela ontološke varčnosti). Pristavi tudi, da ima verjetno to vprašanje bolj zgodovinski pomen (OM, 31). Nadalje obravnava razliko med dejem in možnostjo. Dej je to, kar je dejansko in popolno, medtem ko je možnost, kar je le mogoče in še nepopolno. Predstavljena je razlika med objektivno in subjektivno možnostjo. Prva nadalje razpade na notranjo oz. logično možnost in na zunanjo možnost, ki je spet lahko metafizična, fizična ali pa moralna. Subjektivna možnost razpade na tvorno in trpno (OM, 33–36). Prav tako Kovačič obravnava odnos med možnostjo in ničem in pravi, da »možno bitje ne more biti istovetno s praznim nič. Možno bitje sicer ne biva, pa more bivati, manjka mu samo bivanje, absolutni nič pa sploh ne more bivati, je nič z ozirom na bitek in bistvo« (OM, 38). V tem prvem delu obravnava tudi vprašanje zadnjega razloga vseh možnih bitij in ga sklene s predstavitvijo najvišjih načel, ki temelje na pojmu bivajočega (tj. načela identitete, načela protislovja in načela izključenega tretjega) (OM, 41–53).

V drugem delu knjige Kovačič obravnava transcendentalije ali presežne lastnosti bivajočega. V njem kot temeljne presežne lastnosti opredeli enotnost, resničnost in dobroto. Prva, tj. enotnost, pripada bivajočemu samemu v sebi in je tako absolutna lastnost, medtem ko sta resničnost in dobrota odnosni lastnosti, ker bivajočemu pripadata le, kolikor se nanašata na razum in na, kakor pravi Kovačič, »težavno« oz. želelno zmožnost. Enotnost/enoto opredeli kot nerazdeljenost bivajočega, pri čemer razlikuje med presežno oz. transcendentalno enoto in številno ali matematično enoto. Prva izraža absolutno eno, bivajoče, ki je samo v sebi nerazdeljeno, druga izraža kolikost in je počelo števila. Nadalje Kovačič znotraj transcendentalne enotnosti razlikuje med logično enotnostjo (ko naš um z enim pojmom izraža več stvari) in med ontološko oz. stvarno enotnostjo (enotnost v stvareh samih, neodvisno od našega uma) (OM, 55–57). Predstavljena je razprava o počelu poedinosti in razprava o množstvu in številu. Petnajsti paragraf se ukvarja z identiteto oz. istovetnostjo, ki je lahko stvarna (metafizična, fizična ali npravna) ali logična (bistvena ali pritična). Sledi obravnava pojma razlike in znakov stvarne razlike. V osemnajstem paragrafu je predstavljen pojem resničnosti, za katerega Kovačič pravi, da je rabljen na zelo raznolike načine, z ozirom na to, ali merimo na stvari, govor ali misel. Ustrezno temu redu govorimo o ontološki, npravni in logični resnici. Stvar je resnična takrat, kadar je »res to, kar bi imela biti« (OM, 73). Govor je resničen, če ustrezno izraža naše notranje mišljenje, to pa je resnično, če

»res pojmi predmet, kakor je« (OM, 73). Resnica je torej soglasje med razumom in stvarjo, pri čemer ontologijo zanima ontološka resnica – »stvar je ... ontološko resnična, če se ujema z idejo, ki služi kot vzorec, po katerem je stvar narejena; stvar pa je tudi resnična, kolikor je sposobna, da si o njej um ustvari pojem, s katerim se ujema njeno bistvo« (OM, 74). Podrobneje o resnici ter o pojmi dobrega in lepega tudi v zadnjem delu članka.

Tretji del knjige govori o popolnostih bivajočega. Popolno je tisto bivajoče, ki ima vse, kar bi moralo imeti; kar pa lahko sicer mislimo na dvojen način: (i) glede na bistvo stvari; kar stvar po svojem bistvu mora imeti; in (ii) glede na delovanje; kar je potrebno za dosego cilja (OM, 98–99).

(a) Glede na popolnost biti je bivajoče neskončno ali končno, enovito ali sestavljeno in absolutno ali relativno.

(b) Glede na bivanje je bivajoče samo od sebe ali od drugega in nujno ali prigodno.

(c) Glede na bit in bivanje pa je bivajoče nespremenljivo ali spremenljivo (OM, 101).

Kovačič nato obravnava vsakega od naštetih vidikov popolnosti bivajočega. Neskončno opredeli kot to, kar v svoji stvarnosti in popolnosti nima konca ali meje. Zavrne stališča, ki enačijo pojem neskončnosti in pojem bivajočega kot nedoločenosti, in poda argumente, kako sta pojma različna tako po obsegu kot vsebini. Enovito ali enostavno je bivajoče, ki je z nekega vidika enotno in zato nerazdeljeno in nerazdeljivo (OM, 109). Sestavljenost na drugi strani določata nerazdeljenost in razdeljivost. Kovačič glede vrste enovitosti in sestavljenosti ločuje med: (a) podstatno in pritično; (b) fizično in metafizično in (c) logično, matematično in нравno sestavljenostjo (OM, 110–111). Zagovarja načelo organskih celot, po katerem je celota lahko več in bolj popolna kot pa vsota popolnosti posameznih delov. Absolutno, ali kako pravi Kovačič, samo-osebno, je tisto bivajoče, ki ima samo v sebi svojo bit in bivanje; in v pravem in polnem pomenu je to samo Bog, medtem ko so vsa druga bitja v tem oziru odvisna ter torej odnosna (OM, 113). Samobitno bivajoče je tisto neproizvedeno bivajoče, ki samo od sebe biva – temu bivajočemu je bistveno bivati. Bivajoče od drugega pa je proizvedeno bivajoče (OM, 114). V osemindvajsetem paragrafu obravnava Kovačič nujnost in prigodnost oz. naključnost. Razlikuje med brezpogojno in pogojno nujnostjo. Ob koncu tretjega dela je govor še o nespremenljivosti in spremenljivosti bivajočega (OM, 116–119).

Četrty in hkrati tudi najboljšejši del knjige prinaša nauk o kategorijah ali razpolih bivajočega. Te v logičnem redu Kovačič opredeli kot splošne pojme, pod katere naš um podreja vse spoznanje, v ontološkem redu pa kot načine, kako razna bitja bivajo (OM, 120), ter v nadaljevanju povzema Aristotelov nauk o desetih kategorijah (cf. Aristotel 2004, 2005).

- | | |
|--------------|---------------------|
| 1. podstat | 6. imetek, svojstvo |
| 2. kakovost | 7. položaj, lega |
| 3. kolikost | 8. kraj, prostor |
| 4. delovanje | 9. čas |
| 5. trpnost | 10. odnos |

Nato sledi podrobnejša predstavitev vsake izmed kategorij. Tukaj bom na kratko predstavil le obrise nauka o substanci. Kovačič podstat opredeli kot to, kar je nosilec različnih lastnosti in pojavov in ki ostaja kljub spremembam isto ter nadalje še kot »bitje, ki biva za sebe in ne potrebuje drugega kot osebk, v katerem bi bivalo,« kar je tudi temeljna opredelitev podstati (OM, 122). Kovačič zagovarja stvarno vrednost podstati in sklene da »[p]odstat torej ni samo stvar našega uma ali njegov subjektivni vrojeni lik, ampak v stvareh samih so stvarnosti, ki bivajo le v drugem, in stvarnosti, ki bivajo za sebe« (OM, 130), zanikanje stvarnosti podstati pa vodi v popolni nihilizem. To stališče podpre z naslednjimi argumenti: (A) Vse, kar biva, je bodisi podstat in biva za sebe, bodisi biva v nečem drugem in je torej pritika. Ni pa možno, da bi vse bivalo zgolj v drugem, tako da moramo pristati na nekaj, kar biva samo zase in torej na stvarno vrednost podstati. (B) Stvarno vrednost podstati podpira tudi naše samozavedanje (samozavest), kjer v neprestanem toku vtisov, misli, čutenj in hotenj ostaja v nas zavest o nas samih kot teh, ki ostajamo isti. Torej je naš jaz tisti, ki je nosilec tega toka in kdor dvomi v stvarno vrednost podstati, mora dvomiti posledično v svoj lasten obstoj. (C) Čutno izkustvo zaznava pri zunanjih predmetih gibanje, mirovanje, obliko, ipd.; in to so bodisi pojavi sami zase in s tem sami že podstati, bodisi da so vezani na kakšno drugo podstat. (D) Pritike ne morejo biti nosilke druga drugi. Njihovo bistvo je ravno v tem, da imajo svojo bit v nečem drugem in ne same v sebi. (E) Kovačič zavrne Wundtov argument, po katerem podstat ni stvarna, ker bi kot trajno in nespremenljivo počelo ne mogla biti nosilec in vzrok sprememb. Prvič, bistvo podstati, pravi Kovačič, ni v njeni nespremenljivosti, temveč v tem, da biva sama zase. Drugič, vsako postajanje ali delovanje mora imeti svoj vzrok, tako da moramo nazadnje priti do pravzroka vsega gibanja, ki pa spet more biti le neka podstat. (F) Kovačič zavrne tudi Paulsenovo stališče, po katerem naj bi si predstavljali pojave in delovanje po analogiji z nebesnimi telesi, ki se prosto in brez opore gibljejo v prostoru. Razmerje med podstatjo in pritikami ne more biti takšno, saj pritike ne morejo biti niti se ne morejo pojmiti brez nečesa, v čemer bi bivale. Četudi nam spoznavno neka podstat ni trenutno dostopna, iz tega ne smemo sklepati, da podstat nima stvarne vrednosti (OM, 128–130). Razpravo o podstati Kovačič nadaljuje z obravnavo odnosa med podstatjo in osebo (OM, 131–135), temu pa v tem četrtem poglavju knjige sledi razprava o pojmu pritike nasploh in nato še obravnava posameznih vrst pritik.

Peti in zadnji del knjige je namenjen obravnavi vzročnosti. Nauku o vzročnosti pripisuje Kovačič izjemen pomen, saj predstavlja temelj za vso znanost, naloga ontologije pa je v tem, da »pojasni vzročnost nasploh, dokaže njeno stvarnost ter določi splošne vrste in zakone vzrokov« (OM, 191). Temeljni pojmi za nauk o vzročnosti so pojem počela, razloga in posledice. Počelo je to, iz česar nekaj izhaja. Razlog pomeni to, po čemer je ravno bitje počelo drugemu; to pa, kar iz drugega izhaja, se imenuje posledek oz. posledica (OM, 191–192). Predmet ontologije so stvarna počela, medtem ko so logična počela ali načela predmet logike. Osrednji je tudi pojem vzroka, ki označuje stvarno počelo, ki s svojim vplivanjem in delovanjem daje stvarnost nekemu drugemu bivajočemu, ki je od njega stvarno različno. Kar pa vzrok proizvede, imenujemo učinek. Vzroka ne smemo zamenjavati s pogojem ali priložnostjo. Prvi je stvar, ki je potrebna, da vzrok učinkuje, druga pa to učinkovanje pospešuje oz. omogoča na lažji način (OM, 194). V nadaljevanju Kovačič predstavi Aristotelov nauk o štirih vrstah vzrokov ((i)tvornem oz. gibalnem; (ii) tvarnem (snovnem) oz. materialnem; (iii) ličnem oz. oblikovnem (formalnem); in (vi) smotrnem vzroku). Poda tudi nekaj misli o razliki med pojmom vzroka in pojmom narave, kolikor je tudi v slednji vključen pomen vzročnosti. Narava je »notranje, zadnje in celotno počelo delovanja« (OM, 195). Predstavljena sta načelo zadostnega razloga (»Karkoli je, mora imeti zadosten razlog.« oz. »Ničesar ni brez zadostnega razloga.«) in načelo vzročnosti (»Vsak učinek mora imeti svoj vzrok.« oz. »Ni učinka brez vzroka.«). Načelo zadostnega razloga je po svojem pomenu, splošnosti in razvidnosti vzporedno trem najvišjim načelom bivajočega (identiteti, protislovju in izključenemu tretjemu) in se ga ne da dokazati, saj vsak dokaz to samo načelo že predpostavlja, kajti dokazati nekaj pomeni navesti razlog, »zakaj je nekaj tako in ne drugače« (OM, 205). Enako razvidno je načelo vzročnosti, ki je izpeljano iz načela zadostnega razloga. Kovačič v knjigi brani stvarnost vzročnega načela, njegov analitičen značaj in pokaže na nekatere njegove pomembne posledice (OM, 209–215). Peti del in s tem knjigo samo Kovačič zaključi z razpravo o okazionalizmu ter o snovnem, oblikovnem in smotrnostnem vzroku.

Kot omenjeno, gre za učbeniški prikaz, v katerem Kovačič ne gradi svoje, izvirne ontološke misli. Vsekakor pa knjigo odlikujejo sistematičnost in urejenost misli, natančnost in pedagoškost ter izjemna skrb za jezik.

O resnici, dobrem in lepem

Kot sem napovedal, bom podrobneje predstavil Kovačičevo ontološko obravnavo resnice, dobrega in lepega. Kovačič predstavi pojme

resnice, dobrega in lepega v drugem delu knjige, ki govori o presežnih lastnostih bivajočega.

Glede resnice Kovačič pričinja z razpravo o raznoterih pomenih in rabah pojma resnice – z ozirom na stvarnost, govor in misel, ustrezno temu redu govorimo o ontološki, nravni in logični resnici. Pri ontološki resnici gre za odnos ujemanja med idejo in stvarjo, pri nravni resnici za odnos med govorom in idejo (s tem pa posredno tudi stvarjo⁷), pri logični pa za odnos med mislijo in stvarjo. Resnico lahko torej najširše opredelimo kot soglasje med razumom in stvarjo (OM, 73). Kot že povedano, ontologijo zanima ontološka resnica – »stvar je ... ontološko resnična, če se ujema z idejo, ki služi kot vzorec, po katerem je stvar narejena; stvar pa je tudi resnična, kolikor je sposobna, da si o njej um ustvari pojem, s katerim se ujema njeno bistvo« (OM, 74). Gre torej za dvojen odnos med stvarjo in razumom, pri čemer je prvič odnos razuma do stvari tvoren, drugič pa motreč. Neresničnost je opredeljena kot nesoglasje med razumom in stvarjo (OM, 75). Kovačič nameni kratko kritiko tistim sodobnim modroslovcem, ki sprejemajo le logično resnico in jo razumejo kot ujemanje med mislimi samimi in pa med mislimi ter logičnimi zakoni. Njegov zagovor je naslednji: logična resnica nima brez podlage v ontološki resnici nobene objektivne veljave in je brez vsake stvarne podlage. Tudi sami logični zakoni nimajo vsesplošne veljave, ne da bi jih utrdili v ontološki resnici. In ker našemu spoznanju brez ontološke resnice umanjka vsako objektivno merilo ter je lahko vsaka misel tudi resnična, to vodi do popolnega skepticizma in mišljenjskega nihilizma (OM, 75). Kovačič ob zaključku obravnave resnice poda še pet ontoloških načel o resničnosti: (1) Ontološka resnica in bivajoče se razlikujeta le logično, ne pa tudi stvarno. (2) Karkoli je, je resnično; nobena stvar ni absolutno in po sebi neresnična. (3) Glede na človeški (tvorni in motreči) razum so stvari slučajno tudi neresnične. (4) Z ozirom na nas je resničnost prej v stvareh, potem pa v našem razumu; z ozirom na Boga pa je resničnost prej v njegovem neskončnem umu, potem pa v stvareh. (5) Ontološka resnica je z ozirom na božji um ena, večna, nespremenljiva, ker Bog sam z enim, večnim in nespremenljivim spoznavnim dejanjem spoznava vse (OM, 76–78).

Če nam resničnost razkrije to, da je neko bivajoče to, kar mora biti, nam dobrota razkrije, da je takšno, kakršno mora biti (OM, 79). Zato se dobro včasih ne oddeljuje od resničnega, razlika med njima pa je v tem, da se resnica nanaša na razum, dobro pa, kakor pravi Kovačič, na našo teživno zmožnost (*appetitus, Begehrungsvermögen*), v luči česar je že

⁷ Če se naš govor ujema z našim spoznanjem, potem je nravno resničen, torej ni laž, četudi je to naše spoznanje lahko neresnično. Koliko pa se naš govor ne ujema z našim spoznanjem, je to z nravnega vidika laž, četudi je govor sam lahko resničen (OM, 74).

Aristotel opredelil dobro kot to, po čemer vse teži (NE 1094a). To pa ni prava opredelitev, saj je dobro na ta način opredeljeno preko njegovih posledic, sicer pa dobro kot najvišji in najenostavnejši pojem prave opredelitve tudi ne potrebuje. Torej teženje tukaj ni razlog, da je nekaj dobro, temveč zgolj posledica. Da je nekaj dobro, morata biti izpolnjena dva pogoja:

1. To mora biti nekaj pozitivnega oz. mora imeti stvarno bit (stvarno počelo dobrega).

2. Ta pozitivna stvarnost mora biti primerna/prikladna drugemu bitju (formalno počelo dobrega) (OM, 80).

Nadalje Kovačič razločuje med vrstami dobrega, in sicer:

(a) dobro v sebi, dobro sebi in dobro drugemu

(b) zgoljno (popolno) dobro in odnosno dobro

(c) dobro po sebi in dobro po drugem

(d) pravo dobro in navidezno dobro

(e) stvarno (objektivno) dobro in osebno (subjektivno dobro)

(f) notranje, koristno in ugodno dobro; ob tem pa je lahko notranje dobro naravno ali pa nravno (OM, 80–82).

Tako je npr. stvarno ali objektivno dobro neka popolnost bivajočega brez ozira na to, ali kdo dejansko po njej stremi. Osebno ali subjektivno dobro pa je lahko pravo (če je bivajoče, po katerem nekdo teži, res dobro – samo v sebi popolno in če prija (oz. je prikladno) drugemu bitju) ali navidezno (stvar, ki je sicer predmet stremljenja, a ne gre za pravo dobro).

Sledi obravnava dveh ontoloških načel o dobrem:

1. *Vsako bitje je dobro.* To načelo Kovačič utemelji na naslednji način: »Vsako bitje namreč mora imeti svojo bit, po kateri je ravno to in ne kaj drugega. Bit torej daje bitju neko popolnost in mu je primerna, ker je po njej ravno to, kar je. Kakor ni bitja brez biti, tako tudi ni bitja, ki bi ne bilo dobro« (OM, 80).

2. *Ni pa vsako dobro zgoljno dobro,* tj. nima vsako bivajoče vse dobre in popolnosti, ki se jo da misliti glede na to bivajoče. To ima pomembne posledice tudi za vrednost dejanj, saj je zares in v celoti dobro le tisto dejanje, ki ima tako dober predmet kot tudi izbrana sredstva, namen in okoliščine. Te posledice so temelj za razvitje vrlinske etike oz. etike kreposti,⁸ ki jo je, kakor je bila ta prisotna pri Sokratu, Platonu in Aristotelu, podrobneje obravnaval tudi Kovačič sam. (Kovačič 1899; Žalec 2006).

Nasprotje dobrega je zlo, »zanikanje stvarnosti, t.j. »neki nedostatek in pa njega neprikladnost« (OM, 84) oz. pomanjkanje take stvarnosti in popolnosti, katero bi bivajoče po svoji naravi moralo imeti. Posledično ne

⁸ Kovačič govori o čednostih (cf. Kovačič 1899).

moremo govoriti o absolutnem zlu in je torej zlo vedno le odnosno. Sedež in vzrok zla je vedno neko dobro, kolikor je podmet zla neko dobro in kolikor mora biti tudi vzrok zla le neko dobro. Dobro pa ne proizvaja zla naravnost ali po sebi, ampak le prigodno (vsled neke pomanjkljivosti/nepopolnosti v vzroku samem ali ovire pri delovanju dobrega; zaradi tega, ker je moč sama že lahko vir zla za drugo bitje, ker je predmet delovanja lahko neprimeren; ali ker se volja odloči za neko navidezno dobro ter ga postavlja pred zlo, ko je v njem in se torej odvrne od pravega dobrega) (OM, 86–87).

Prehajam na Kovačičevo obravnavo pojma lepega, ob kateri sam napotuje tudi na dela Mahnič in Lampeta. Lepoto si lahko najlažje razložimo, če najprej ločujemo med subjektivno in objektivno stranjo lepote. Subjektivna lepota je povezana z ugajanjem – »ugodnost, ki se javlja v lepoti, je nesebična« (OM, 88), torej mora iti za odsotnost stremjenja po koristi, temu občutku ugodja pa se mora pridružiti tudi spoznanje predmeta, ki nam to ugodje vzbuja. Torej je potrebna izpolnjenost treh pogojev: ugodja, nesebičnosti in spoznanja. Kovačič zanika, da bi za spoznanje lepote potrebovali posebno kognitivno zmožnost, neko posebno estetsko čustvo oz. čut, tako da so dovolj že čuti, domišljija, volja in razum, pri čemer odigrajo glavno vlogo čuti in razum. Za razliko od subjektivistov, ki pristajajo na to, da »lepoto tvori le osebek« in da »v predmetu ni nič stvarnega, kar bi tvorilo lepoto in po čemer bi se moral naš estetiški sod ravnati« (OM, 90), zagovorniki objektivne, stvarne lepote le-to postavljajo kot temelj subjektivne lepote. Stvarni lepoti mora slediti naše estetsko presojanje. Eden izmed argumentov zanjo je fenomenološki argument – s Kovačičevimi besedami: trditev, da je »lepota le nekaj subjektivnega nasprotuje naši samozavesti in izkustvu« (OM, 91). Zdi se, da so naše estetske sodbe objektivne in da ne gre za našo samovoljo, ko sodimo, da je neka stvar lepa. Kovačič omenja štiri vidike, ki so vezani na premislek o stvarni lepoti:

(a) Lepota je utemeljena na objektivni resnici, zato je lep predmet prikladen človekovi razumni naravi in mora biti z ozirom na spoznanje jasen. Ker je naša narava tako čutna kot duševna, je lep tisti predmet, ki predstavlja spoj čutnega in nadčutnega.

(b) Lepota je povezana tudi z dobroto; kar je lepo, je tudi dobro, ker je skladno z nravno platjo naše narave. Lepo je, kar je popolno.

(c) Lep predmet mora biti popoln in prikladen človekovi razumni naravi in na tem temelji tudi estetsko načelo »enotnosti v raznolikosti« ali »sorazmernosti in skladnosti delov«. Lepota je (sledječ misli Avgušina) »odsev reda«.

(d) Na temelju tega, da je lepo tisto, kar odslikava človekove popolnosti, gradi tudi simbolika, ki za predstavitev le-teh uporablja druge predmete, npr. živali, ki predstavljajo posamezne popolnosti (OM, 91–94).

Nadalje glede na vrsto predmeta Kovačič razlikuje med: (i) čutno in nadčutno lepoto; (ii) idealno in stvarno lepoto; (iii) naravno in umetniško lepoto; in (iv) draženstno (graciozno) in vzvišeno (veličastno) lepoto. Ob vzvišenosti napotuje tudi na Schillerjevo misel, po kateri naš um sicer vzvišenega ne more obseči, lahko pa ga doseže (OM, 96).

Kovačič razpravo o dobrem in lepem sklene še z nekaj mislimi o smešnem in grdem. Pojem smešnega spada v področje lepega, njegov bistveni znak pa je protislovnost ali nesmiselnost, ne sme pa biti škodljivo, kot je to izpostavil že Aristotel v svoji *Poetiki*.⁹ Grdost je nasprotna lepoti, a vsako pomanjkanje lepote še ni grdost, ampak mora iti za takšno pomanjkanje prikladnosti in popolnosti, ki bi sicer moralo biti v predmetu, a ni in nam to dejstvo zbuja občutje zoprnosti in odurnosti (OM, 96–97).

Kovačičeva *Ontologija* je dobro zasnovana predstavitev temeljnih ontoloških pojmov in problemov ter se kot izjemno sistematično urejeno in razumljivo branje ponuja tudi danes.

Literatura:

- Aristotel. 1999. *Metafizika*. (prev. V. Kalan) Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
 Aristotel. 2004. *Kategorije*. (prev. F. Zore) Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
 Aristotel. 2005. *Poetika*. (prev. K. Gantar) Ljubljana: Študentska založba.
 Janžekovič, Janez. 1985. Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof. v: J. Janžekovič *Poružka (Izbrani spisi, 6. zv.)*, Celje: Mohorjeva družba, str. 139–144.
 Jerman, Frane. 1987. *Slovenska modroslovna pamet*. Ljubljana: Prešernova družba.
 Klun, Branko. 2004. Neosholastične osnove Ušeničnikove ontologije. v: J. Juhant in M. Ogrin (ur.) *Aleš Ušeničnik – Čas in ideje. 1869–1952*. Celje: Mohorjeva družba, str. 225–236.
 Komel, Dean. 1998. Začetki slovenske filozofske terminologije. v: D. Komel *Diagrami bivanja*, Ljubljana: FDV, str. 91–103.
 Kovačič, Fran. 1899. Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu. *Katološki obzornik* let. III: 112–120; 202–217; 326–336.
 Kovačič, Fran. 1905. *Občna metafizika ali ontologija*. Maribor: Cirilova tiskarna.
 Kovačič, Fran. 1906. *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski*. Maribor: uredništvo *Voditelja*.
 Kovačič, Fran. 1930. *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju*. Maribor: Tiskarna Sv. Cirila.
 Kuzmič, Franc. 2003. Bibliografija Frana Kovačiča. *Zbornik soboškega muzeja* 7: 211–235.
 Petkovšek, Robert. 2006. Kovačičev nauk o spoznanju. v: V. Ošlak (ur.) *Franc Kovačič – oče slovenske filozofske terminologije*, Celovec: Katoliška akcija, str. 29–44.
 Pihlar, Tanja. 2006. Kovačičev ontološki prispevek k slovenski filozofski misli. v: V. Ošlak (ur.) *Franc Kovačič – oče slovenske filozofske terminologije*, Celovec: Katoliška akcija, str. 15–29.

⁹ »Smešnost bi lahko označili kot 'vrsto popačenosti ali grdobije, ki ne povzroča bolečine ali škode'.« (Aristotel 2005, 87)

Ručigaj, Jože. 2006. Življenje in delo slovenskega filozofa Franceta Kovačiča. v: V. Ošlak (ur.) *Franc Kovačič - oče slovenske filozofske terminologije*, Celovec: Katoliška akcija, str. 6–15.

Žalec, Bojan. 2004. Ušeničnik in Veber. v: J. Juhant in M. Ogrin (ur.) *Aleš Ušeničnik - Čas in ideje. 1869–1952*. Celje: Mohorjeva družba, str. 283–292.

Žalec, Bojan. 2006. Heteronomna etika Frana Kovačiča: prikaz in refleksija. v: V. Ošlak (ur.) *Franc Kovačič - oče slovenske filozofske terminologije*, Celovec: Katoliška akcija, str. 44–54.

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.06) UDK
BV 67 (2007) 2, 221-233

Branko Klun

Skotistično razumevanje biti in njegov odmev v neosholastiki. Opazke h Kovačičevi »Ontologiji«

Povzetek: Kovačičeva »Ontologija« (1905) se nanaša na takratne neosholastične avtorje in njihove učbenike, v katerih težnja po sistematični predstavitvi zakrije razlike med heterogenimi viri srednjeveške sholastike. Čeprav se Tomaža Akvinskega navaja kot najpomembnejšo filozofsko avtoriteto, pa ontološke osnove – razumevanje bivajočega (bitja) in biti – razodevajo velik vpliv Janeza Dunska Skota. Novejše raziskave so pokazale, da na Skotovo misel lahko gledamo kot na »drugi začetek metafizike« (Honnfelder) in da je odločilno vplivala tako na novi vek kot na neosholastiko. Prispevek poskuša tematizirati racionalistični vpliv Skota in pokazati, kako je ta posredno prisoten tudi v Kovačičevi ontologiji.

Ključne besede: Fran Kovačič, Janez Duns Skot, Tomaž Akvinski, skotizem, neosholastika

Abstract: **Branko Klun, Scotist Understanding of Being and its Echo in Neo-Scholastics. Remarks to Kovačič's Book »Ontologija (Ontology)«**

Kovačič's »Ontologija (Ontology)« (1905) relates to the then neo-scholastic authors and their text-books in which the striving for a systematic presentation conceals the differences between the heterogenous sources of medieval scholastics. Though Thomas Aquinas is cited as the most important philosophical authority, the ontological foundations – the understanding of beings and Being – show a great influence of John Duns Scotus. Recent research has shown that Scotus' thought can be considered as »the second beginning of metaphysics« (Honnfelder) and that it decisively influenced the modern age as well as neo-scholastics. The paper has as the central theme the rationalist influence of Scotus and tries to show how he is also present in the ontology of Kovačič.

Key words: Fran Kovačič, John Duns Scotus, Thomas Aquinas, scotism, neo-scholastics.

Fran Kovačič je s svojim učbenikom »Ontologija« (Kovačič 1930) napravil pionirsko delo na področju slovenske filozofije in njene strokovne terminologije. Če po Aristotelu lahko tematiko ontologije imenujemo »prva filozofija«, potem je očitno, da gre za osrednjo filozofsko disciplino, ki posledično določa tudi ostala filozofska področja. Zato so bile Kovačičeve terminološke rešitve pri slovenjenju temeljnih filozofskih pojmov več kot golo prevajanje. Šlo je v veliki meri za vzpostavljanje novih »kategorij«, ki v hermenevtičnem smislu določajo ne le nov besednjak v slovenščini, temveč novo videnje oz. razumevanje stvarnosti. V tem širšem jezikovnem smislu je Kovačičev prispevek izjemno dragocen. Po drugi strani pa je potrebno priznati, da njegova »Ontologija« v vse-

binskem smislu ni izvirno delo, temveč ostaja njena ambicija soliden in pregleden učbenik.¹ Kovačič se naslanja na različne neosholastične avtorje tedanjega časa in njihove prikaze ontologije ter poskuša napraviti sintezo, ki bo zadostila zlasti pedagoškim potrebam.

Tega pa ne gre razumeti v slabšalnem smislu, temveč je potrebno upoštevati tedanji filozofski kontekst, zlasti v katoliških krogih. Filozofija velja za razumevanje stvarnosti v moči lastnega uma, ki gradi na večnih in nespremenljivih uvidih. Klasična Platonova in zlasti Aristotelova filozofija, ki jo je nadgradila sholastična tradicija srednjega veka, velja za »večno filozofijo« (*philosophia perennis*) in kljubuje novoveškemu epistemološkemu obratu k subjektu v njegovih raznolikih oblikah in izpeljavah. Ta »večna filozofija« je po svojem najglobljem značaju ontološka, ker predpostavlja »trdnost« od subjekta neodvisne zunanje biti z njej lastnimi zakoni in se po Aristotelovem zgledu približuje paradigmi naravoslovnega znanja. V takšni perspektivi je razumljivo, da je »objektivno« védenje pomembnejše od avtorja. Če vzamemo za primer kategorijo substance oz. podstati, je le-ta neodvisna od njenega »avtorja« Aristotela, ki jo je prvi ubesedil, in ima objektivno veljavo. Podobno je tudi z drugimi spoznanji. Zato v neosholastičnih učbenikih ni potrebe po podrobnem sklicevanju na avtorje, razen tam, kjer spoznanja niso tako enoznačna in doživljajo različne razlage. Velikokrat je zelo težko rekonstruirati idejno zgodovino določenih postavitev, ker se vplivi različnih avtorjev prepletajo in je bogata tradicija pokrila izvore posameznih misli. Tako vsaka vsebinska obravnava Kovačičeve ontologije nujno vključuje obravnavo širšega neosholastičnega ozadja.

To je tudi cilj pričujočega članka, ki želi osvetliti diskusijo o (samo)-razumevanju neosholastike, zlasti glede virov njene misli. V nasprotju z običajnim enačenjem neosholastike z neotomizmom in mislijo sv. Tomaža Akvinskega so novejša študija pokazale pomemben vpliv bl. Janeza Dunska Skota ne le na nadaljnji razvoj sholastične misli, temveč tudi na siceršnjo novoveško filozofijo. Bolj kot v svojih običajnih razlikah v odnosu do tomističnih izhodišč (npr. *haecceitas*) je Duns Skot s svojim vplivom v sholastični misli navzoč posredno. Te vplive bo moč najti tudi v Kovačičevem učbeniku ontologije.

Novo razumevanje metafizike pri Dunsu Skotu in njegove posledice

Novejša raziskave, zlasti obširno delo Ludgerja Honnefelderja, so na novo osvetlile Skotovo misel in njegov vpliv. Čeprav je Skot vedno veljal

¹ Kovačič pravi, da je njegov namen, »da poda [...] svojim učencem, začetnikom v filozofiji, pregleden in sistematičen učbenik, onim izobražencem pa, ki nimajo prilike obširno se pečati s filozofijo, lahek repetitorij« (Kovačič 1930, V).

za eno poglavitnih imen visoke sholastike z bogatim izročilom »skotizma«, ki so ga ohranjali predvsem njegovi redovni sobratje frančiškani, pa je njegov vpliv ostajal omejen na ozko sholastično misel. Sicer je v tej tradiciji imel pomembno vlogo, pogosto večjo od tomizma, kar velja zlasti za 17. stoletje. Po znanem pozivu Leona XIII. (1879), naj se katoliška filozofija oklene Tomaža Akvinskega, se je skotizem umaknil v ozadje in zdelo se je, da so ostale le nekatere teme (npr. enoznačno razumevanje biti, formalna metafizična razlika) kot predmet nadaljnje diskusije in so neposredno vstopale v sholastične učbenike. Nasprotno pa je Honnefelderju uspelo pokazati, da je Skotova misel pomenila določeno prelomnico in da ga lahko štejemo »med tiste mislece, [...] po katerih je bila filozofija drugačna kot pred njimi« (Honnefelder 2005, 11) in da lahko celo govorimo o »drugem začetku metafizike« (Honnefelder 1987); prvi naj bi bil pri grških klasikih. Skot namreč razvije transcendentalističen pristop, ki v ospredje postavi transcendentalno (v novoveškem pomenu besede) vlogo našega uma in aristotelski poudarek na zunanjem biva-jočem prenese na raven mišljenja. S tem je Skot neposredni predhodnik novoveške miselne paradigme in če Viljem Occham ostaja srednjeveški predhodnik novoveškega empirizma, je Skot v marsičem predhodnik novoveškega racionalizma. Honnefelder pokaže, kako je Skot vplival na Francisca Suareza, poglavitno figuro druge oz. renesančne sholastike, čigar sistematična misel je celotni nadaljnji sholastični tradiciji pustila neizbrisen pečat (Klun 2003, 86). V nasprotju s prevladujočim mnenjem, da je poglavitna avtoriteta poleg Suareza Tomaž Akvinski (ki je najpogosteje citiran srednjeveški avtor v Suarezovih »Metafizičnih disputacijah«), je v smislu ontološke zastavitve Suarez bliže Skotu.² Preko Suareza transcendentalistična linija vodi h Christianu Wolffu in od tam h Kantu. Honnefelder v svojo obširno raziskavo (Honnefelder 1990) vključi tudi Charlesa S. Peirca in njegovo razumevanje metafizike kot »theory of reality«. Takšno ovrednotenje mesta in vpliva Skotove misli s seboj prinaša zahtevo po novem razmisleku glede ustaljenih razlag zgodovine filozofije in meče novo luč na odnos med srednjim in novim vekom.

Če študijam o Skotu dodamo tudi raziskave izvirne misli Tomaža Akvinskega v 20. stoletju, ki prihajajo do sklepa, da je le-to potrebno razlikovati od njene recepcije in nadaljevanja s strani Tomaževih učencev (tomizem), potem je pripravljen temelj za primerjavo dveh stebrov srednjeveške misli. Medtem ko neosholastika Tomaževo zastavitev v

² Suarez »sicer imenuje Tomaža Akvinskega za svojega poroka, pri čemer sledi politiki jezuitskega reda. *De facto* pa sledi temeljnim linijam skotističnega koncepta metafizike in to z upoštevanjem spoznavne kritike Viljema Ockhama« (Honnefelder 2005, 136). Suarez je neposredno vplival tudi na očeta novoveškega racionalizma Descartesa, ki je v jezuitskem kolegiju v La Flèche marljivo študiral njegove »Metafizične disputacije«.

veliki meri poistoveti z aristotelsko ontologijo, pa študije pokažejo, da gre pri Tomažu za izvorno in iz specifičnosti krščanskega konteksta izhajajoče razumevanje biti (Gilson 1962; Fabro 1960), ki vsebuje pomembne elemente (neo)platonične provenience (ki prihajajo do Tomaža zlasti preko Dionizija Areopagita). V srcu Tomaževe misli ni pojem samostojnega bivajočega kot pri Aristotelu, temveč dej biti (*esse, actus essendi*), ki je zastonjski dar Boga in najgloblje vzpostavlja vsako bivajoče. Zato je Tomažev »eksistencializem« oz. ontologija biti, če uporabimo Gilsonov termin, vezan na to izkustvo (dejanja in dajanja) biti in šele naknadno pristaja na spekulacijo oz. pojmovno mišljenje, ki ga Gilson označuje kot »esencializem« oz. ontologija bistva (Gilson 1962, 142). V neosholastiki oz. takratnem neotomizmu so te subtilne razlike često zakrite in spekulativni (esencialistični) moment dobi neupravičeno prevlado.

Upoštevajoč navedene študije lahko primerjamo Tomaževo ontološko zastavitev in Skotovo novo razumevanje metafizike. Tako Aristotel kot Tomaž izhajata iz konkretnosti izkustva. Aristotelova misel je vedno že v svetu in se sprašuje, kaj resnično biva, kaj zares je. Vzorec razumevanja tega, kar je (t.j. bivajočega), je samostojna »bitnost« (gr. *ousia*, lat. *substantia*). Izhodišče ni naša misel, ni naš pojem, temveč »zunanja« danost. Zato Aristotel ne problematizira odnosa med bivajočim (v svetu) in mišljenjem (oz. izrekanjem) ter ju jemlje v njunem samoumevnem ustrežanju oz. paralelizmu. Metafizika sicer preseže izkustvo, ko zmore abstrahirati večne forme v konkretnem bivajočem in tudi zaključiti obstoj vrhovnega bivajočega, ki edini zmore razložiti »razgibanost« stvarnosti, toda takšen spekulativni sklep ostaja vezan na izkustvo kot svoje izhodišče in mero. Podobno je tudi pri Tomažu Akvinskem, ki sicer bivajoče razume globlje kot Aristotel. Na obzorju judovsko-krščanskega Boga in ideje stvarjenja zadnja metafizična razlika ni več hilemorfizem ali razlika med substanco in akcidenkami, temveč razlika med bitjo (*esse*) in bistvom (*essentia*). Ustvarjeno bivajoče je namreč prejemnik biti in kot takšno v vsakem trenutku dolguje samo sebe stvarniku oz. njegovemu nenehnemu »dotoku« biti. V tej preprosti intuiciji je temelj metafizične razlike med bitjo in bistvom, katere razlaga je postala jabolko spora med različnimi sholastičnimi šolami. Če Tomaževo »bit(i)« razumemo statično (kot nekaj bivajočega) in zakrijemo njen verbalni in dogajajoči značaj, potem lahko pride do neupravičene redukcije biti, ki jo lahko zasledimo že pri Tomaževem učencu Egidiju Rimskem, in do zagovarjanja »stvarne« razlike med bitjo in bistvom (*distinctio realis metaphysica*). Kakor da bi bila bit (reducirana na obstoj oz. na eksistenco; *esse existentiae*) ena stvarnost, različna od stvarnosti bistva (*esse essentiae*), ki sicer skupaj tvorita eno stvarno bivajoče. Tomaž, ki sam ne govori o stvarni razliki, bit razume kot konkretno izkustvo danosti bivajočega njemu samemu, pri čemer pa bit ni nekaj, kar bi bivajoče lahko obvladalo in se

je polastilo v absolutnem smislu. Najgloblji razlog Tomaževega razlikovanja ni ontološka spekulacija, temveč izkustvo podarjenosti biti (t.j. ustvarjenosti), ki ostaja v neukinljivi »razliki« do moje lastne moči. Obenem lahko v tej specifični »presežnosti« biti vidimo paradigmo Tomaževega odnosa med izkustvom stvarnosti in mišljenjem kot sposobnostjo človeka, da to stvarnost miselno zrcali (»spekulira«) oz. da jo ustrezno misli. Človeška misel se ne more nikoli popolnoma polastiti stvarnosti in jo miselno obvladati. Gre za varovalo pred racionalističnim idealizmom, pri katerem dobi misel primat pred stvarnostjo.

Duns Skot spremeni izhodišče spraševanja. Če se metafizika od Aristotela dalje sprašuje po bivajočem kot bivajočem (*ens qua ens*) in temelj vsega bivajočega ter hkrati najvišje bivajoče najde v Bogu, pa Skot – tudi zaradi močnejšega poudarka ločenosti med razodeto krščansko vero in razumom – vprašanje po bivajočem prenese na raven razumevanja oz. mišljenja. Poenostavljeno bi lahko rekli, da je za Skota izhodiščno vprašanje, kaj sploh *razumemo* kot bivajoče oz. kaj je *pojmem* bivajočega. Očitno je, da mora obstajati takšen pojem, s katerim lahko označujemo vse, kar je – četudi si je bivajoče med seboj zelo različno. Če namreč pri nekem konkretnem bivajočem odmislimo (abstrahiramo) njegova specifična določila, pridemo na koncu do najbolj splošnega določila, da namreč »je«, da je »bivajoč« (*ens*). »Ens« je tisti prvi pojem, ki ga lahko prediciramo vsaki stvari in ki mora biti zaradi svoje univerzalnosti izpraznjen »vsebine« oz. obravnavan z zgolj formalnega vidika. Takšen pojem bivajočega presega vse kategorije (ki so najvišji *rodovni* pojmi) in je označen kot presežen oz. transcendentalen. Če ima klasični nauk o transcendentalijah pod tem nazivom v mislih določila, ki pripadajo vsakemu bivajočemu (eno, resnično, dobro), pa se razumevanje transcendentalnosti pri Skotu prenese iz ravni bivajočega na raven uma.³ V ospredju je transcendentalnost *pojma*, pri čemer je vzorčni primer prav transcendentalnost pojma »ens«. In ker je v ospredju transcendentalnost pojma, lahko Skot poleg omenjenih konvertibilnih transcendentalij uvede tudi disjunktivne transcendentalije (npr. končno-neskončno), ker se člena v pojmovnem paru sicer izključujeta (disjunkcija), toda skupaj tvorita univerzalen obseg. V vsem tem je razviden obrat, ki vodi neposredno h Kantu in njegovemu razumevanju transcendentalnosti. Sprašuje se po tistih formalnih pogojih mišljenja, ki nam sploh omogočajo, da tako ali drugače razumemo konkretno (»zunanje«) bivajoče. Gre za tipično »transcendentalno vprašanje« v Kantovem smislu.⁴

³ »Usodno pri skotističnem mišljenju je, da se na začetku svojega pojmovanja transcendentalij odtrga od izkustva biti, od izkustva nedeljive prisotnosti biti (in s tem načelno od izkustva bivanja v njegovi telesni konkretnosti« (Wucherer-Huldenfeld 1997, 373).

⁴ V Kritiki čistega uma (A 11-12) piše: »*Transcendentalno* imenujem vsako spoznanje, ki se ne ukvarja s predmeti, temveč z *našimi pojmi* a priori o predmetih nasploh« (Kant 1983, 63).

Transkategorialen oz. transcendentalen pojem bivajočega je pogoj možnosti razumevanje vsega, kar je (vključno z Bogom), *kot* bivajočega. Naloga metafizike torej ni primarno spraševanje po konkretnem bivajočem in njegovi ontoteološki utemeljitvi (Bog), temveč znanost o najvišjih (univerzalnih) pojmi, ki vsako nadaljnje spoznanje (vključno s filozofsko teologijo) sploh omogočajo. Metafizika postane po Skotu *scientia transcendens*, transcendentalna znanost, v ospredje pa stopi formalni pristop, kjer se mišljenje v primerjavi s klasično metafiziko osamosvoji. (Miselna) forma dobi prioriteto pred vsebino (izkustva). Skotu je sicer jasno, da je za dojetje bivajočega potrebno oboje: abstraktno-formalno predrazumevanje bivajočega (*conceptus transcendentalis*) in intuitivno zrenje kot neposredna izkušnja. Toda kljub temu intuitivni zor (izkustvo aktualnega eksistiranja) ostaja ločen in v podrejeni vlogi, ker ni bistvenega pomena za bivajoče. Bistvo zadeva namreč formo in ne dejanskost eksistiranja, ali če uporabimo znani Kantov primer, bivajoči stotak se glede bistva ne razlikuje od zgolj mišljenega. Z vidika bistva (forme, pojma) eksistenca oz. bit (*esse*) ni bistvena. Še več, eksistenco je potrebno abstrahirati, kajti bistvo sega širše kot dejanskost eksistiranja. Bistvo izraža to, kar je *možno*, kar more eksistirati, kar ima usposobljenost (*aptitudo*), da eksistira. Bistvo je tisto, ki določa, ali nekaj sploh lahko eksistira. Ves poudarek se prenese na bistvo, s tem pa na možnost. Predmet metafizike je to, kar je možno, kar Wolff zaključí tudi za bivajoče: *ens est quod possibile est*. Poglavitni kriterij ni vprašanje dejanskosti oz. nedejanskosti, temveč (logične) neprotislovnosti oz. protislovnosti (*non-repugnantia*). Kar ni protislovno, je možno. To pa pomeni, da more biti. Biti je zvedeno na vprašanje logične možnosti in ni več predmet čudenja nad prisotnostjo oz. globino dogodka.

Na ta način se bivajoče razume kot enoznačen pojem (*conceptus univocus*), kajti gre za najbolj formalen pojem (čeprav Skot tega ne bi hotel razumeti v slabšalnem smislu), ki mora biti prav zaradi svojega univerzalnega obsega najmanj določen. Ker označuje vse, kar je – od nežive materije do Boga –, mora biti najmanj določen oz. najbolj *indiferenten*. Vsa teža razlikovanja se prenese na raven bistva in neskončna razlika med Bogom in stvarstvom ni v vprašanju njune biti, temveč je to razlika med končnim bistvom (kreature) in neskončnim bistvom (kreatorja). Medtem ko Tomaž poudarja bit in razlikuje stopnje biti (oz. bivajočega) ter tako uvede analogijo, Skotov formalni pristop ostaja pri enoznačnem pojmovanju biti. Sicer tudi Tomaž govori o pojmovanju biti, vendar je Pöltner opozoril na subtilno razliko: pri njem je govor o koncepciji (pojmovanju) in ne o konceptu (pojmu) biti, pri čemer dogajajoči značaj pojmovanja pomeni nezmožnost usvojitve in obvladanja biti v pojmu.⁵ Tomistična re-

⁵ Tomaž v *De veritate* piše: »To, kar um (intellectus) najprej pojmuje (primo concipit) kot njemu najbolj znano (quasi notissimum) in v kar razgradi (resolvit) vse pojmo-

alna distinkcija ima temelj prav v tem neobvladanju, čeprav je razlaga s sklicevanjem na atribut »realnosti« izrazito nerodna in zakrije svoje globlje motive. Toda Skotova zavrnitev realne razlike ni posledica zgolj njene grobe artikulacije, temveč lastnih spremenjenih izhodišč. Če je bit zgolj »dodatek« bistvu in najširša formalnost (v smislu Skotovih »formalitates«), potem je potrebno metafizično razliko razlagati kot formalno oz. modalno.

Bilo bi nepravilno, če bi Skota kar takoj označili za »esencialista«, kot to posredno stori Gilson (Gilson 1962, 132), zlasti ne v smislu epistemološkega platonizma, je pa res, da se pri njegovih filozofskih izhodiščih poudarek prenese na umevanje (forme, formalizirano mišljenje) in da je s tem odprta pot poznejšemu spekulativnemu in racionalističnemu pristopu tako v novem veku kot v sholastiki. To pa odpira širšo tematiko racionalistične zaznamovanosti neosholastike, ki se je morala soočiti z očitki, da je opuščala eksistencialno razsežnost in izgubila stik s konkretnostjo izkustva. Prevlada spekulacije in vera v moč razuma ter umskega sklepanja (*rationcinatio*) je kljub domnevni neovrgljivosti in apodiktičnosti izgubljala svojo prepričljivost in posledično eksistencialno relevantnost. Dokazati ali pojmovati Boga na miselni ravni še ne pomeni, da to lahko razgiba in vpliva na celovito človekovo eksistenco. Imeti pojem nečesa ne more nadomestiti prisotnosti (biti). Bilo bi sicer napačno, če bi v spekulativnem momentu videli edini vzrok za krizo sholastičnega mišljenja, je pa vsekakor dejavnik, ki je pomemben in vreden razmisleka.

Skotistično-suarezijanski vplivi v Kovačičevi »Ontologiji«

Kovačič prevzame opredelitev metafizike in njeno delitev, kot jo je uvedel Wolff in je kasneje postala splošno sprejeta v sholastičnih učbenikih (Kovačič 1930, 2). Metafizika se deli na splošno (*generalis*) in na posamično (*specialis*), pri čemer splošna metafizika obravnava bivajoče nasploh ter se imenuje tudi ontologija, »specialne« metafizike pa so lahko tri glede na tri temeljne »zvrsti« bivajočega: o svetu razmišlja kozmologija, o duši dušeslovje (*psychologia*) in o Bogu »naravno bogoslovje« (*theologia naturalis, theodicea*). Takšna delitev, ki predpostavlja mož-

vano (omnes conceptiones), je bivajoče (ens).« (QDV 1,1 – o razlagi tega člena prim. Klun 2000, 451-453). Pöltner komentira, da Tomaž govori o »*conceptio entis*, sprejemanju smisla biti in ne o *conceptus entis*, o pojmu biti [...] S *conceptio entis* je povedano dvojje: prvo bit ni prisotna v pojmu ali kot pojem, tudi ne kot analogen pojem. [...] Nedeljive prisotnosti biti kot tiste, ki omogoča vsako pojmovanje same, ni moč zapopasti, temveč se jo v vsakem pojmovanju in pred njim zaznava (vernommen, *concipitur, conceptio*) in imenuje (*nomen entis*). Drugič se prisotnost biti dogodi kot čisto zaznavanje (Vernehmen), čisto sprejemanje. [...] Prisotnost biti je njen dar, po katerem je mišljenje dano sebi samemu. Sebe-posredovanje biti sploh odpre prostor njenega sprejetja« (Pöltner 1978, 26-27).

no ločitev med ontologijo in (naravno) teologijo, bi bila Tomažu tuja, je pa v sozvočju s Skotovimi izhodišči. Ontologija pomeni, da bivajoče najprej obravnavamo v splošnem smislu (bivajoče nasploh) in si tako pridobimo univerzalni pojem bivajočega, ki ga kasneje lahko specificiramo glede na posamezno področje (svet, duša, Bog). Bog kot predmet posebne metafizike torej predpostavlja splošni nauk o biti (oz. bivajočem), ki ga kasneje apliciramo tudi nanj. Pristop je formalen in podoben temu, kar napravi Skot, ki najprej postavi vprašanje po pojmu bivajočega oz. – v Kovačičevem besednjaku – po pojmu bitja.⁶ Medtem ko Tomaž v navezavi na Aristotela metafiziko razlaga kot vedo, ki v neločljivi povezanosti obravnava bivajoče kot bivajoče, prva počela in Boga (Akviski 1999, 29-30), pa Kovačičeva definicija spominja na Skotov transcendentalizem: »Metafizika torej preiskuje vsem najsplošnejše pojme, ki so podlaga vsem vedam [...]« in nadaljuje: »Splošna metafizika ali ontologija ima za predmet bitje (*to on*, das Sein), razmotruje torej bitje samo na sebi« (Kovačič 1930, 2-3). Bitje je torej najsplošnejši pojem, je tisto prvotno razumevanje, ki je formalna predpostavka vsakega konkretnega bivajočega. »Ta najsplošnejši pojem je prvi predmet splošne metafizike« (Kovačič 1930, 17). Ne začudujoca prisotnost bivajočega, temveč pojem bivajočega predstavlja izhodišče in predmet ontologije.

Neosholastika je sicer pazljiva in pri postavitvi vprašanja glede bivajočega (bitja) ne uporablja takoj izraza »conceptus«, temveč veliko bolj nevtralen in širok izraz »notio« (Kovačič 1930, 17). Pri slovenjenju se ta razlika zabriše in Kovačič »notio« prevede kot pojem, vendar pa to ni problematično. Kajti pri spraševanju po »notio entis« se v resnici sprašujemo, za kakšen pojem (*conceptus*) gre, saj je očitno, da to ni običajen pojem, ki ga zaznamuje končen obseg in opredeljiva vsebina. Pri vprašanju glede »bitja« trčimo na njegovo specifiko. »Pojem bitja nam je sicer vsem lasten in znan, vendar prave opredelbe o njem ne moremo dati« (Kovačič 1930, 17). Bitje nad sabo nima nadrejenega pojma (rodu), preko katerega bi s specifično diferenco lahko napravili definicijo. Po drugi strani pa bitje niti ne potrebuje definicije, kajti »pojem bitja pa je sam po sebi čisto enostaven in jasen« (Kovačič 1930, 18). Zato je ob svojem najširšem obsegu bitje po svoji vsebini »najenostavnejši pojem, ker pove le to, da je bitje nekaj« (Kovačič 1930, 19). Postavi se vprašanje, kako brati zadnji stavek, še zlasti ker se je v tedanjem času (pod vplivom nemščine) uporabljal drugačen besedni red. Strogo gledano bi moral biti poudarek na besedi »je« (da bitje nekaj *je*), kajti poudarek na »ne-

⁶ V novejšem času se je v slovenski filozofiji, zlasti pod vplivom recepcije Heideggerja, uveljavil termin »bivajoče« in je zasenčil sholastično »bitje«. Če gledamo z vidika Tomaževe misli, je termin »bivajoče« celo ustrežnejši, ker namesto samostalniškega »bitja« poudari deležniški (glagolniški) značaj latinskega »ens« kot participa glagola biti.

kaj« (da bitje je *nekaj*) bi pomenil prvenstvo kajstva oz. bistva. Prav to je bila tendenca, ki je navzoča tako pri Skotu kot kasneje pri Suarezu, da se bivajoče primarno poistoveti z bistvom in šele sekundarno z dejem biti.

Težava glede pojma bitja se pojavi, ker bitje lahko razumemo kot nekaj v našem mišljenju (»v subjektivnem oziru«) in kot neko od razuma neodvisno stvarnost (»v objektivnem oziru«). Gre za razliko med stvarnim bitjem (*ens reale*) in med umskim bitjem (*ens rationis*, pri čemer Kovačič doda še pomenljiv nemški izraz »Gedankending«, miselna stvar – Kovačič 1930, 18-19). Toda ne konča se pri tem razlikovanju. Stvarno bitje ni samo tisto, ki dejansko biva (*ens actuale*), temveč tudi tisto, ki še more bivati, ki je v možnosti (*ens potentiale*). Možnost (*potentia*) pri tem ni mišljena kot gola umska možnost (*possibilitas*), temveč kot nekaj stvarnega (saj ni nič), ki sicer še ni dejansko (aktualno). S tem pridemo do vsaj treh različnih ravni in posledično do treh različnih zvrsti bitja, ki botrujejo temu, da Kovačič ne sprejme enoznačnosti bitja, kajti v tem primeru bi moral enoznačni pojem preseči in pokriti njihove razlike. Bitje je analogen (naličen) pojem, kar zagovarja tako tomistična kot suarezijanska linija, saj »se sicer nahaja v neki meri v vsem, kar se imenuje bitje, a ne povsod *enako in na isti način*« (Kovačič 1930, 22). Toda glede analogije pri stvarnih bitjih Kovačič ne primerja različnosti njihovega deja biti, temveč spet poudarja bistvo (kar imenuje »bit« – Kovačič 1930, 23), ki samo ni enoznačno, temveč je analogno (razlika med končnim in neskončnim bistvom onemogoči, da bi bistvo subsumirali pod enoznačen skupen pojem).

Prav pri razlikovanju med »zvrstmi« bitij se vidi načelna težava sholastičnega dokazovanja, ki je posledica preneglih sklepov. Če človek nekaj misli, ne moremo ta »nekaj« takoj »postvariti« (reificirati) v miselno stvar (»Gedankending«). Če je za stvarno bitje značilno spreminjanje, tudi ni moč kar tako »postvariti« možnosti v nekaj bivajočega oz. bitje. Morda je potrebno že v samem začetku premisliti odnos med mišljenjem in stvarnostjo, kakor tudi odnos med možnostjo in dejanskostjo (aktualnostjo). Še bolj pa bi bilo potrebno premisliti, kaj sploh razumemo pod »biti«, kaj je pomen glagola *biti*. Druge filozofske smeri so postavile pod vprašaj to, kar je sholastika vzela za samoumevno. Ta samoumevnost vključuje, da se neki skupen pojem bivajočega (bitja) že predpostavlja oz. bivajoče se na subtilni način razume kot neka »stvar« (zato ne čudi tesna povezava med »ens« in »res«). Neko predhodno razumevanje bivajočega je tisto, ki sploh omogoča nadaljnje razlikovanje, pri čemer se zdi, da je analogija zgolj izgovor za težave, ki pri tem nastopajo in se z njo zakrijejo nepremostljive razlike. Podobno kot pri preseganju razlik med umskim, možnim in stvarnim bitjem.

Toda vrnimo se k razumevanju bitja (*ens*), kjer prihajajo do izraza poglobljena ontološka izhodišča. Ena temeljnih značilnosti premika k spe-

kulativnemu mišljenju je poudarek na *pojmu*, s tem na *bistvu* in posledično na *možnosti*. Z vidika mišljenja je možnost širša od dejanskosti. »Dejansko-bit« ima veliko manjši obseg kot »možno-bit«. Dejanska prisotnost je podrejena možnemu. »Po svojem obsegu je pojem bitja najsplošnejši, ker obsega vse, kar je, kar more biti ali kar se da vsaj kot nekaj misliti« (Kovačič 1930, 24). Očitno je, da je konkretno bivanje le majhen »del« tistega, čemur pripisujemo biti. Tisto pa, kar ni odvisno od aktualnosti in jo presega, je prav bistvo (*essentia*). Bistvo je namreč nespremenljivo in večno v nasprotju s prigradnostjo aktualnega eksistiranja. V bistvu se nahaja tudi to, kar ni dejansko, a še more biti (možnost). Ker se teža prenese na bistvo, so se množile distinkcije v povezavi z njim (Kovačič 1930, 25-26). Ob tem pa se je postavilo klasično vprašanje, kako razumeti odnos med bistvom (*essentia*) in bitjem (*ens*) oz. med bivanjem (*existentia*, *esse*). V neosholastiki se je kljub tomistični orientaciji uveljavil Suarezov pristop (pri čemer ne smemo pozabiti Skotovega vpliva na Suareza), ker je bolj razumljiv in pedagoško ustreznejši. Ker so tomisti Tomaževo razlikovanje spremenili v ločitev dveh »stvarnih« počel, ki skupaj konstituirata bivajoče, *esse essentiae* in *esse existentiae*, želi Suarez celo zadevo poenostaviti in obenem odpraviti nevzdržno zagovarjanje stvarne razlike. Po aristotelskem vzoru vzame za izhodišče konkretno, stvarno bivajoče (*ens reale*), pri katerem naš um lahko razlikuje dva vidika, ki ustrezata dvema možnima branjema besede »ens«: samostalniški vidik poudari, da je bivajoče »nekaj« in da ima zato neko kajstvo (*quidditas*, bistvo), glagolniški vidik pa poudari, da bivajoče »je«, da torej dejansko eksistira (*existentia*). Bistvo (kajstvo) in bivanje (eksistenca) nista dve »stvari«, ki bi združeni skupaj tvorili bivajoče (bitje). Zato med njima ni stvarne razlike, toda njuno razlikovanje tudi ni čisti izmislek našega uma. Po Suarezu gre za tako imenovano »umsko razliko, ki je utemeljena v stvari« (*distinctio rationis cum fundamento in re*). Ob tem pa tudi Suarez poudarek prenese na bistvo (kajstvo), saj je aktualnost bivanja »ožja« kot možnost bistva. Ker bistvo »obstaja«, tudi če še ni udejanjeno (a ima za razliko od gole miselne možnosti »sposobnost za bivanje«, *aptitudo ad existentiam*), potem – tako verjame Suarez – se z zagovarjanjem umske razlike v ničemer ne postavi pod vprašaj odvisnost bivajočega od Boga, kajti on je tisti, ki možno bistvo postavi v dejansko bivanje.

Kovačič sledi tej razlagi in že v naslovu (Kovačič 1930, 27) najavi razlikovanje med »essentia« in »existentia« (pri čemer slednje pri Tomažu ni isto kot »esse«). Slovenjenje mu v tem primeru povzroča nekaj težav in za »existentia« predlaga – ob očitnem zgledovanju pri hrvaški terminologiji – besedo »bitek«, ki jo pri kasnejših avtorjih zamenja beseda »bit«. Celoten odlomek se glasi takole:

»V bitju naš um razločuje dvojje: *kaj je* (*Wassein*, *essentia*) in da je (*Dasein*, *existentia*). Prvo se imenuje *bistvo*, drugo pa *bitek* – *existentia*.

Bitek je torej to, kar stvar ostvari, udejstvuje, to, kar stvar prestavi iz možnosti v dejansko bivanje. Bistvo pojмимо vedno z odnosom na bitek, mislimo namreč, kaj je stvar, če bi v resnici bivala. Pojem bistva in bitka torej drug drugega spremljata, vendar nista istovetna. [...] Bistvo torej ne vključuje stvarnega bitka, pač pa idealni bitek. Bistvo brez stvarnega bitka je le *možno*, vendar se vsaj misli, kot *da bi bilo*, ima torej idealni bitek« (Kovačič 1930, 27-28).

Očitno je, da tudi možno bistvo »je« (čeprav dejansko ne biva), torej ima bit, kar pomeni, da je dejanska bit (bivanje) zgolj en modus biti in zgolj (možni) dodatek nekemu bistvu. Zato se razlikuje »možno bistvo« (*essentia possibilis vel idealis*) in »stvarno bistvo« (*essentia realis vel actualis*), »kolikor je dotična stvar le možna ali pa v resnici biva« (Kovačič 1930, 25). Tisto, kar je pri celi postavitvi ključnega pomena, je zmanjšanje vloge »stvarnega bitka« in osamosvojitve bistva. Bistvo »je« tudi takrat, če bivajoče dejansko ne biva. Zato pride do »podvojitve« pomena bivanja: bistvo na *idealni* način biva, tudi če ni nobenega *stvarnega* bivanja. Jasno je, da je idealna bit dostopna le mišljenju in »je« le v povezavi z njim. Umska spekulacija zasenči konkretnost izkustva in ostaja v kraljestvu možnega. Prav ta spekulativen moment je v nesholastiki veliko bolj prisoten, kot to sama prizna, saj se glede na lastno razumevanje šteje med trdne zagovornike »realizma«.

Zaradi bližine Suarezu se zdi Kovačiču spor glede metafizične razlike manj pomemben in še manj potreben. »Drugo je pa vprašanje, kakšna je razlika med bistvom in bitkom v dejanskem (aktualnem) bitju.« Ali sta to »dve objektivno različni stvari (distinctio realis), ali pa marveč to razliko dela le naš um, in ima morda za to vsaj nek podlago v bitju (distinctio virtualis)« (Kovačič 1930, 28). Njemu je bližja umska razlika, pri čemer doda znan argument: »Sicer pa ni dokazano, da je Tomaž res učil stvarno razliko med *aktualnim bistvom* in *bitkom* v ustvarjenih rečeh. [...] To vprašanje ima le bolj zgodovinsko-modroslovni kakor dejanski pomen. K večjemu je vaja za spekulativno mišljenje« (Kovačič 1930, 31).

V Kovačičevi »Ontologiji« se Skotov vpliv kaže tudi pri vprašanju počela posamičnosti (*principium individuationis*). Tomaž v navezavi na Aristotela in njegov hilemorfizem posamičnost poveže z materijo (tvarjo). Če je forma (lik) počelo občosti, je materija počelo posamičnosti. Materija je v različni »kolikosti« dana vsakemu bivajočemu glede na njegovo bistvo in se z razliko od nedoločnega principa prve materije (materia prima) imenuje »materia quantitate signata«. Skot tega stališča ne sprejema in edinstvenost bivajočega prenese na raven bistva oz. na posebno bistveno določilo, pri čemer se ponovi premik v smeri mišljenja. Znana Skotova »haecceitas« (»totost«) pomeni tisto enkratno bistveno določilo (*formalitas*), ki ločuje Petra in Janeza (»petrost«, »janezost«),

čeprav oba delita obče človeško bistvo. Zdi se, da temu sledi Kovačičeva razlikovanje med splošnim in posamičnim bistvom (*essentia universalis*, *essentia individua*). Obstajajo torej posamična bistva, ki so pri Tomažu pridržana samo duhovnim bitjem, ki niso materialna (t.j. angelom). »Posamično bistvo je pa skupina vseh onih sestavin, brez katerih posamezno bitje ne more bivati in po katerih se loči od vsakega drugega bitja. Bistvo človekovo n. pr. je splošno bistvo, bistvo Platonovo pa posamično« (Kovačič, 1930, 26). Poleg splošnega človeškega bistva (*humanitas*) ima Platon še svojo »haecceitas«, ki je v tem primeru »platonitas«. Ob tem je očitno, da se perspektiva premakne iz konkretnosti bivanjskega izkustva v smer pojmovnega mišljenja.

Vendar pa Kovačič v razdelku, ki ga posveti principu individuacije (»počelo poedinosti« – Kovačič 1930, 62-66), zavzame do Skota kritično držo in nakaže svojo simpatijo do Suarezza (Kovačič 1930, 65). Slednji ne sledi ne Tomažu ne Skotu, temveč posamičnost poistoveti s stvarnim bivanjem. Če nekaj stvarno biva, je tudi posamično in ni nobene potrebe, da bi onkraj tega iskali dodatni princip posamičnosti (ne na ravni materije ne na ravni forme). Toda pri tem Kovačič ne upošteva, da to povratno ni združljivo s postavko »posamičnega bistva«, saj sintagma »individualni lik«, ki jo podvrže kritiki, ne pomeni nič drugega kot vprašanje posamičnega bistva.

Toda teh nekaj temeljnih opazk, ki se nanašajo predvsem na izhodišča Kovačičeve knjige, ne more zmanjšati pomena, ki ga je to delo imelo za slovenski prostor. Poleg dejstva, da je Kovačič razvil še mnoge druge ontološke teme, ki jih je sistematično in natančno razvil v svojem učbeniku ter jih tukaj sploh ne omenjamo (več o drugih temah prim. Pihlar 2006, 23-28), je položil temelje za delo poznejših katoliških avtorjev, začeni z Ušeničnikom in njegovo ontologijo (Ušeničnik 1941). Vprašanje Skotovega vpliva v (neo)sholastiki pa je širšega značaja in zadeva celoten zgodovinski kontekst. Je pa potrebno razmisleka zlasti spričo dejstva, da je sholastična misel vse bolj izgubljala na svojem pomenu tako v dialogu z drugimi filozofskimi tokovi kot znotraj teologije. En, čeprav ne edini dejavnik pri tem je bila zagotovo tudi pretirana spekulativna težnja, ki se je preveč oddaljila od celovitega izkustva in bivanjske relevance.

Seznam literature:

- Akvinski, Tomaž. 1999. *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Družina.
- Fabro, Cornelio. 1960. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Società editrice internazionale.
- Gilson, Étienne. 1962. *L'être et l'essence*. Druga, pregledana in razširjena izdaja. Paris: Vrin.
- Honnefelder, Ludger. 1987. *Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*. V: J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland, ur. *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, 165-186. Hamburg: Meiner.

Honnfelder, Ludger, 1990. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg: Meiner.

Honnfelder, Ludger. 2005. *Duns Scotus*. München: Beck.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl. 1997. *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein: Ausgewählte philosophische Studien II*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

Kant, Immanuel. 1983. *Werke in sechs Bänden. Zv. 2, Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Klun, Branko. 2000. Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem. *Bogoslovni vestnik* 60: 449-470.

Klun, Branko. 2004. Suarezov vpliv na neosholastiko. *Tretji dan* 32 (avgust–september): 86-93.

Kovačič, Fran. 1930. *Občna metafizika ali ontologija*. Druga pomnožena izdaja. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.

Pihlar, Tanja. 2005. Kovačičev ontološki prispevek v slovenski filozofski misli. V: *Fran Kovačič: Oče slovenske filozofske terminologije*. Zbornik ob simpoziju na Rebrci pri Železni Kapli na Koroškem 1.-2. 7. 2005, ur. Vinko Ošlak, 15-29. Celovec: Katoliška akcija.

Ušeničnik, Aleš. 1941. *Izbrani spisi. Zv. X, Onotologija*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.

Bojan Žalec

Kovačičevi etiški pogledi

Povzetek: Članek predstavi etiško misel Frana Kovačiča. Kovačič je zagovarjal heteronomno etiko, ki je utemeljena na absolutni ali božanski stvarnosti. Pojasnjeval je, da so bili njeni predstavniki tudi Sokrat, Platon in Aristotel. Kovačič je zavračal zamisel absolutnega napredka kot (etične) vrednote. Kriza sodobne etike po njegovem mnenju izvira iz zamisli o avtonomnosti etike, iz subjektivizma, skepticizma, scientizma in naturalizma, ki se različno kombinirajo v raznih a(anti)-teističnih etiških pogledih. Teizmu sovražne poglede razdeli na dve skupini: dogmatizem in skepticizem. Glavno filozofsko vprašanje po Kovačiču je: Po čem naj se ravnamo? Menil je, da je namen človekovega življenja biti podoben Bogu, kot je le mogoče. Vsaka morala, ki je kaj vredna, potrebuje teoretično in metafizično utemeljitev. Na koncu avtor artikulira svoje kritične pripombe o Kovačičevem etiškem pisanju. Glavna pomanjkljivost v njegovem pristopu je skoraj popolna odsotnost filozofske antropologije (vključno s psihologijo, filozofijo kulture, filozofijo zgodovine). To je glavni vir nepopolnosti, neučinkovitosti in v določenem smislu nerelevantnosti njegove kritike moderne etike/morale. Drugi je njegovo slabše poznavanje in odsotnost obravnave glavnih etiških mislecev moderne, Kanta, Kierkegaarda in Nietzscheja.

Ključne besede: Sokrat, Platon, Aristotel, etika, morala, avtonomnost, heteronomnost, Bog, antropologija.

Abstract: Ethical views of Fran Kovačič

The paper presents the ethical thought of the Slovenian neo-thomistic philosopher Fran Kovačič (1867-1939). Kovačič was a partisan of heteronomous ethics based on an absolute or divine reality. He argued that also Socrates, Plato and Aristotle were representatives thereof. He was against the idea of absolute progress as a(n) (ethical) value. In his opinion, the crisis of modern ethics had its origins in ideas like autonomy of ethics, subjectivism, skepticism, scientism and naturalism, which were combined in various a(anti)theistic ethical views. There were two groups of hostile attitudes towards theism: dogmatism and skepticism. According to Kovačič the main question of philosophy is What ought we to abide by? and the main aim of human life is to be similar to God as much as possible. To be of value any morality needs theoretical and metaphysical grounding. At the end of the paper the author subjects Kovačič's ethical thought to criticism. The main weakness of his approach is an almost total absence of philosophical anthropology (including moral psychology, philosophy of culture, philosophy of history). This is the main source of incompleteness, ineffectiveness, unimpressiveness and a certain irrelevance of his criticism of modern ethics/morality. The other weakness is his limited knowledge and absence of consideration of the main thinkers of the modern (autonomous) ethics like Kant, Kierkegaard and Nietzsche.

Key words: Socrates, Plato, Aristotle, ethics, morality, autonomy, heteronomy, God, anthropology.

Uvod

Fran Kovačič (1867-1939) je zelo raznovrstna osebnost. Bil je filozof, zgodovinar, duhovnik, teolog, duhovnik, urednik. Je avtor pomembnih znanstvenih del. Napisal je prvo slovensko ontološko knjigo *Ontologija* (1905). Leta 1930 je izšlo njegovo spoznavnoteoretsko delo *Kritika ali noetika* (1930), ki ga je Janez Janžekovič označil za izredno knjigo. Filozofijo je predaval na mariborskem bogoslovju, kjer se je oblikovalo mnogo kasnejših velikih Slovencev, med drugim tudi največji slovenski filozof France Veber (1890-1975). Velike so Kovačičeve zasluge pri oblikovanju slovenske filozofske terminologije. Napisal je prvo knjigo o ontologiji v slovenščini, ki je tudi prva temeljna in obenem že znanstveno zahtevnejša filozofska knjiga v našem jeziku.¹ Svojo temeljito izobrazbo si je pridobil na dominikanski univerzi S. Maria sopra Minerva v Rimu. L. 1897 je dosegel doktorat iz filozofije in je še isto leto postal ordinarij za filozofijo in fundamentalno teologijo na mariborskem učilišču. Na tej ustanovi je deloval do l. 1931. Kovačič je tam prvi organiziral predavanja v slovenskem jeziku; do tedaj so bila vsa predavanja v latinščini. Od 1897 do 1909 je urejal teološko revijo *Voditelj v bogoslovnih vedah*. Zavzemal se je za močnejše znanstveno delovanje na Štajerskem z namenom, da bi z njim zavrli germanizacijo. Kovačič je bil pomemben zgodovinar in hkrati organizator, tvorec kulturnega in znanstvenega življenja. Bil je osrednja znanstvena osebnost v Mariboru in eden najzaslužnejših znanstvenikov in kulturnih delavcev svojega časa na Slovenskem.

Potrebno je še mnogo raziskav, da bi si lahko ustvarili ustrezno (znanstveno) podobo o njegovem pomenu. Gotovo je zadevni simpozij² tudi prispevek k razvoju slovenske vede in s tem tudi k ohranjanju slovenske

¹ Za to mesto bi mu lahko konkurirali Lampetovi knjigi *Vvod v modroslovje* (1887) in zlasti *Dušeslovje* (1890). Prva je zgleden uvod v filozofijo, ki pa se nikakor ne more po zahtevnosti in znanstveni ravni primerjati s Kovačičevim prvencem. Vsekakor pa je po tej plati *Dušeslovje z Ontologijo* še kako primerljivo, saj na trenutke bralca Lampetova velika seznanjenost z najsodobnejšim stanjem v vedi prav osupne, ob tem da knjiga brez predgovora in kazal obsega 523 strani. Vendar pa je filozofska temeljnost ontologije v primerjavi z dušeslovjem tolikšna, da bi smeli trditi, da je *ontologija* prva filozofsko znanstveno zahtevnejša in temeljna filozofska knjiga v slovenščini. Je pa bil Lampe s svojim delom bržkone v svojem času modernejši kot Kovačič. Obe Lampetovi knjigi imata isto posvetilo, ki je gotovo bilo drago tudi Kovačiču: »Napredujočim Slovincem«.

² Prvi simpozij, ki je bil posvečen Kovačičevi filozofski misli, je potekal julija 2003 na Reberci (Rechberg) na Koroškem v Avstriji. Organizirala ga je Katoliška akcija (Vinko Ošlak). Prispevki udeležencev so kasneje izšli v zborniku *Fran Kovačič - oče slovenske terminologije* (ur. V. Ošlak), Celovec: Katoliška akcija, str. 44-54. Tema mojega prispevka na omenjenem simpoziju (kot govorci smo se ga udeležili še Robert Petkovšek, Jože Ručigaj in Vinko Ošlak) je bil »Kovačičev prispevek k slovenskemu filozofskemu izrazoslovju«.

samobitnosti. Naj navedem besede Kovačičevega učenca Janeza Janžekoviča, ki ni edini, ki mu je ostal hvaležen do konca življenja, tak je bil tudi njegov učenec, veliki filozof France Veber, ki je svoje prvo pravo filozofsko znanje prejel ravno od Kovačiča (kot študent na mariborskem bogoslovju)³ in ki ga je verjetno prav Kovačič prvi napotil k Meinongu.

»Prelat dr. Kovačič ni bil le profesor in filozof, ampak tudi in morda predvsem zgodovinar. Pa še mnoge druge naloge je prevzemal in jim poseval svojo neutrudljivo delavnost. Toda že njegovo zgolj filozofsko delo je toliko in takšno, da bi častno izpolnilo eno človeško življenje. Slovenska filozofija mu bo varovala trajno ime« (Janžekovič 1985, 144).

Fran Kovačič je bil v določenem smislu neotomist. Že leta 1897 je v Katoliškem obzorniku pisal, da je dobro razločevati med sholastično in tomistično filozofijo. V odgovorih na (Žigonovo) kritiko svoje knjige *Občna metafizika* iz 1905 Kovačič pretirano sholastiko zavrača, v tomistični filozofiji pa vidi tok trajne filozofije. »'Tomistični duh' ni v tem, da se nakopiči kar nujno več citatov iz sv. Tomaža, ampak da stojimo na temeljnih načelih normalne pameti in tradicionalnega modroslovja ter današnja aktualna vprašanja obdelujemo času primerno tako, kakor jih je Tomaž za svoj čas. Ravno to stališče me je napotilo k historično-genetični metodi, in da se ozira na stališče današnjih modroslovnih sestavov, kar mi isti g. češki kritik pohvalno prizna« (Kovačič 1906, 106-107).

Kovačič je mnoga sholastična vprašanja obdelal vestno in potrpežljivo, vendar pa ni bil eden tistih, ki ne bi obenem upoštevali aktualnosti kakega teoretskega ali akademskega vprašanja. Tako je svojemu kritiku Žigonu, gorečemu zagovorniku stvarne razlike med bistvom in bitjo, spravljivo predlagal naslednje: »Torej, gospod profesor, ostaniva tudi midva vsak pri svojem; krščansko modroslovje ima dandanes nujnejšega dela, kakor pričkati se za take distinkcije, katerih stoletja niso dognala in so brez aktualne važnosti v modroslovju in v bogoslovju!« (Kovačič 1906, 109).

Pomen in razumevanje filozofije in etike

V poglavju v *Noetiki* z naslovom »Splošni uvod v filozofijo« je Kovačič pisal o veliki koristi in pomembnosti in vrednosti filozofije. Razumejo kot vedo o najvišjih vprašanjih, ki največ pripomore k spopolnjevanju človeškega duha. Naš duh teži po resnici: ker se filozofija ukvarja z naj-

³»[P]o končani maturi sem stopil, sledeč tudi blagemu nasvetu svoje matere, v mariborsko bogoslovje. Tega koraka še danes ne obžalujem. V bogoslovju se nisem le temeljito seznanil s staro in sodobno školastiko, tu sem obenem skozi leto dni užival prvi sistematičen in metodično urejen filozofski pouk in rade volje priznavam, da sam ne morem presoditi, koliko dobrega zahvaljujem baš v tem pogledu svojemu tedanjemu učitelju prof. F. Kovačiču.« (Veber, 1921, VI)

višjimi resnicami, najbolj bogati naš um. Filozofija je najboljša vaja za mišljenje.

Le s pomočjo filozofije si lahko ustvarimo svetovni nazor. Od filozofije je odvisna usoda ostalih ved in to implicira, da je filozofija kraljica ved (Kovačič 1930, 7-8).

Kovačič po Wolffu razdeli filozofijo v logiko in metafiziko. Osrednja filozofija je metafizika, logika obdeluje uvodna vprašanja in etiko, medtem ko je »etika (v najširšem pomenu) ... že praktična naobračba metafizike.« (Kovačič 1930, 6). Opredeli jo takole:

»Končno so bitja, ki jih naš razum spoznava, ob enem pa vplivajo na našo voljo in vodijo naša dejanja, n. pr. zakon, dolžnost itd. Taka bitja se imenujejo *moralna* bitja in filozofija, ki se ž njimi peča, moralna filozofija ali etika. Ta se deli v moralno filozofijo v ožjem smislu, ki govori o moralnosti naših činov, in pa naravno pravo (*ius naturae*), v kolikor razmotruje človeka v njegovem moralnem razmerju do drugih ljudi, bodisi poedincev (*ius naturae privatum*) ali do družbe (*ius naturae publicum*); kot taka se imenuje družboslovje, sociologija, stari modroslovci so jo imenovali politiko« (Kovačič 1930, 6).

Filozofiji je za moralno in družbeno življenje pripisoval izredno velik pomen:

»Velikanskega pomena je filozofija za moralno in družbeno življenje. Človeška narava je namreč tako ustvarjena, da se delovanje ravna po spoznanju, kakršne ideje, takšne nravi [telles idées, telles moeurs], pravi Francoz Lahr. Cicero [Tusc. Disp. II.5, 6.] in Boetij [De consol. philos.] jo imenujeta voditeljico življenja in učiteljico čednosti.

Zlo, ki se javlja v človeški družbi, ima v znatni meri korenine v napačnih filozofskih pojmih o človeški naravi, o svobodi in namenu. Ako pa ima um jasne ideje o najvažnejših problemih človeškega življenja, je tudi njegovo delovanje uravnano po pravi poti« (Kovačič 1930, 8).

Predstavitev Kovačičevih etičkih pogledov

Kovačičeve etike sem se lotil zato, ker, kolikor vem, te teme sploh še nihče ni obdelal. V prikazu Kovačičeve etike se opiram predvsem na njegovi razpravi »Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu«. Katoliški obzornik, 1899, let. III, str. 112-120; 202-217; 326-36 ter »Aristotelovo svetovno naziranje«, Katoliški obzornik 1900, let. IV, str. 110-137; 220-241.

V prvi opombi k drugi razpravi Kovačič bralcu pove, da je treba to razpravo razumeti kot nadaljevanje članka »Najvišje dobro pri Sokratu ...« iz Katoliškega obzornika iz 1899.

Kovačič začne razpravljanje z orisom pomanjkljivosti sodobne kulture. Najprej pokaže na protislovnost zamisli o absolutnem napredku.

Gre za pojmovanje, da so bili dosežki prejšnjih časov resnični, sedaj pa kratko malo niso več. Kovačič takšno stališče zavrača, saj pravi, da vsak napredek predpostavlja nekaj istovetnega, kar se razvija, kar prevzema v teku časa različne oblike, v svojem bistvu pa vendarle ostaja isto. Tako absolutno naprednjaštvo je v bistvu pravzaprav skepticizem, saj s tem tudi svoje dosežke obsoja na »odstrel« v teku časovnega razvoja. Absolutno naprednjaštvo spregleduje nujni pogoj za vsak napredek, to pa je istovetnost človeške narave, ki je po Kovačiču vendarle ista pri starih Egipčanih, starih Grkih ali pa pri nas: iste potrebe, iste zmožnosti, le drugače razvite. Zato nekateri (miselni) dosežki ohranijo veljavo za vse čase (Kovačič 1899, 112). Sicer pa sami naprednjaki ne verjamejo, po Kovačiču, v absoluten napredek. Hlastno pograbijo, kar je v prid njihovim pogledom ali sestavu, po drugi strani pa bolj malo upoštevajo poglede starih in jih brez težav odslovijo, če jim ne ustrezajo. »Zatorej mislimo, da ne bode na škodo filozofičnemu napredku, ako se ozremo na prevoženo točko starega modroslovja, katera smo v novem izrazili. Glede na to točko je novejše modroslovje krenilo na popolnoma drugo pot. Ali po pravici?« (Kovačič 1899, 112). Kovačičev odgovor je seveda negativen.

Nato Kovačič poda svojo sodbo o (takratnem) napredku (Kovačič 1899, 112-114).⁴ Začne z besedami: »Evolucionizem pričakuje, da bo človek sam z lastnimi močmi po nepretrganem razvoju prišel do absolutne popolnosti. Človek ne potrebuje ne v spoznanju ne v dejanju nikake višje opore, naj se le vda svoji naravi, četudi strastem in prostemu slučaju. Verstvo torej in staro modroslovje, ki je iskalo človekove opore izven človeka in nad človekom, nima več mesta v človekovem razvoju. V veliki zadregi je pa, če se od njega zahteva, naj pokaže z dejstvi, da res na novi poti človeštvo vidno postaja srečnejše in boljše« (Kovačič 1899, 112-113).

Kovačič potem, sklicujoč se tudi na razna velika imena, dokazuje dve stvari: 1. da je vprašljivo, ali na novi poti človeštvo postaja srečnejše in boljše (Eucken); 2. da je težnja po sreči »notranje bistvo človekovo« (sv. Avguštin, Aristotel, Kant, Tomaž Akvinski). Pri tem zavračujoče kot zagovornika napredka omenja Wundta (»napredek kot najvišje нравstveno načelo«) in Hartmanna, ki se (delno) strinja z Wundtom, s tem da je njemu najvišje načelo splošno uničenje. Zaključí: »Sploh, današnji hvalisani napredek človeku ni dal tega, kar je glasno obljubil, marveč mu je še v marsikaterem oziru vzel to, kar je imel« (Kovačič 1899, 114). In v podkrepitev te svoje izjave napoti bralca na že omenjeni Ušeničnikov članek.

Kakšna je po Kovačiču razlika med staro in novo etiko? Pri odgovoru na to vprašanje Kovačič seveda pritegne v razpravo vprašanje človekovega namena in idejo smotrnosti.

⁴ V n. d. na str. 114 op. 8 Kovačič napotuje bralca na Ušeničnikov članek »Ali moderno svetovno naziranje zadovolji duha in srce?« (Ušeničnik, 1899).

Ali je kaj izven ali nad človekom? To vprašanje deli etike na pripadnike heteronomne (odvisne) in neodvisne (avtonomne). Kant je svojevoljno raztrgal enotnost našega spoznavanja, je menil Kovačič (Kovačič 1899, 115). Razločuje dva tabora v neodvisni etiki v pogledu odnosa do teistične etike: a) skrajno sovražni (dogmatiki, npr. Hartmann); b) skepticizem: ob njej zmiguje z rameni, češ, kaj pa jaz vem (Kovačič 1899, 116).

Dogmatik Haeckel in skeptik Raymond Du Bois (Kovačič omeni predstavitev njegovih nauk v *Katoliškem obzorniku*) sta oba naravoslovca in se strinjata v naturalizmu: »Oba moža sta naravoslovca in tudi kot taka govorita. Naravoslovje skuša danes izpodriniti vse druge vede: česar ne reši naravoslovje, tega sploh ni ali je vsaj nedosežno našemu razumu. Kakor vse drugo je tudi **npravoslovje** le del **naravoslovja**. Tudi francoski pozitivizem išče podlago in vzrok npravnosti v fiziologiji človeški.« (Kovačič 1899, 117).

Moderni naravoslovci so izgnali iz svojih sestavov pojem neskončnega in nadsvetovnega bitja, ki je podlaga etičnemu redu. Namesto tega bi morali zagotoviti drugo podlago, pa je niso. Ljudje pa nimajo časa čakati, da se bodo modroslovci uglasili, ampak morajo živeti in razmišljajo praktično. »Ko je iz akademičnih stolic prodrla v širni svet novica: izven vidnega sveta ni ničesar, nad človekom ni nekogar, so ljudje iz tega praktično izvajali posledice. Npravnost je izgubila svojo podlago« (Kovačič 1899, 117).

Sedaj pa Kovačič ugotavlja učinke in posledice nove, neodvisne etike in s tem tudi posredno odgovarja na vprašanje, ali je pot, po kateri gre človeštvo, res prinesla več sreče in razvoja v dobro: »Oni, ki so mislili, da bo nova etika prenovila obličje zemlje, so z grozo opazili prav nasprotno posledice, kako se vkljub vsemu napredku javljajo v širnih krogih nevarni življi, ki preklinjajo ves sedanji red, vso omiko, vso družbo. In neodvisna etika je proti tej struji brez vsake moči. Modroslovje je pač podrlo podlago staremu etičnemu redu, novega in pozitivnega kaj pa ni moglo ustvariti« (Kovačič 1899, 117).

»Kaj naj bo vzor novi etiki, je prav cinično izrazil že Rennan: 'Za nekatere je čednost (vzor), za druge gorečnost za resnico ali ljubezen do umetnosti, za nekatere radovednost, potovanje, ženske, razkošnost, na najnižji stopnji pa alkohol' [»Journal des Débats« 7. Oct. 1884; citat v »Moderne Morak«, str. 12.]. Skrajno posledico neodvisne etike je pač pogodil Maks Stirner, ki je postavil to-le najvišje etično načelo: 'Misli, govori, delaj, kar hočeš, saj je itak vseeno'« [»Moderne Morak«, str. 15.] (Kovačič 1899, 118).

Človeška narava se je morala prej ali slej upreti tej razrvanosti, je menil Kovačič in obenem trdil, da npravnost brez metafizike in teoretičnega spoznanja ne velja nič, teorija mora usmerjati prakso (Fouliée). Moralno prepričanje nam je nujno potrebno, zato potrebujemo tudi nauk o človeku in svetu. Etični red nujno zahteva neko absolutno bitje kot predmet, svoj začetek in cilj (Kovačič 1899, 119). Do tega je po

Kovačiču po svoje prišla že tudi antiteistična misel; tako nasprotnik krščanstva Hartmann priznava, da mu je etični zakon razumljiv le kot zakon absolutnega bitja in Hartmannov pesimizem je za Kovačiča zadnja predstopnja povratka k teizmu. (Hartmann je menil, da je človek popolnoma nezmožen za rešitev življenjskega problema). Tako je anti-teistično naravoslovje po dolgih ovinkih in po negativni poti prišlo tja, kjer se začena teistična etika: etični red zahteva neko absolutno bitje kot svoj predmet, začetek in cilj.

V človeku je stremljenje po objektivno dobrem. Naravnati se in približevati se objektivno dobremu, to je dolžnost. Ideja dobrega na sebi, ki je objektivno in vsestransko dobro, je ideja božanskega. Ta ideja ni zavora napredku, ampak njegova nadčasovna, nadsvetna in neporušljiva podlaga, njegova »duševna vsebina in mozeg. *Kaj je tisto, po čemer se naj človeštvo obrača. Vprašanje je velepomembno, je najvišji problem modroslovnega raziskovanja* [poudaril B. Ž.] in današnje dni z neoddaljivo silo stopa v ospredje« (Kovačič 1899, 119).

Kovačič nadalje opozarja, da ni vsak teizem pravi teizem. Pot do pravega, »čistega« teizma je še dolga in težavna (Kovačič 1899, 119). Tako se lahko filozofska misel zaplete v »megleni kaos panteizma, ki človeku tudi nudi in celo pretirano absolutno, neskončno« (Kovačič 1899, 119). Sila, ki stoji nasproti krščanski filozofiji in apologetiki, je predvsem zlobna in sovražna volja, ki je ne more premagati nobena človeška moč, ne fizična ne umska (Kovačič 1899, 120). Ta volja se je uprla Kristusu samemu, ko je raztrgal farizejske sofizme in z dejanji pokazal svojo višjo moč. Ko ne more drugače, ko človeku dokažeš umsko in z dejanji, se lahko začne sklicevati na voljo, v sebi ali v drugem. Kaj potem storiti? To je zelo težavno, nam sporoča Kovačič. Nasprotnik se lahko, nadaljuje Kovačič, zateče tudi v »nepregledna močvirja« empirizma, skepticizma, pozitivizma ipd. Kartezijanci so se zarili v osebek. Ali pa se nasprotniki vere zatekajo h Kantu. Vendar pa oseba ni preveč simpatična nasprotnikom vere in naravoslovcem, saj to pomeni »hudiča z Belcebubom izganjati«. »Ako se namreč vzame osebek kot podstat, tedaj se koj vsiljuje neljuba ideja nesmrtnosti in v ozadju se že čuti »dih božji«, česar je teh možakov seveda strah« (Kovačič 1899, 120).

O historični metodi: Da ta obeta, se Kovačič deloma strinja, saj ji prizna potrebnost in dobre plati. Strinja se s Hartmannom, da se v vsaki dobi vračajo stari problemi, le sredstva za njihovo kršitev se množijo. Poleg tega se pri premišljevanju o nazorih določenih oseb izognemo očitku, da so okužene s krščanstvom, saj so stari misleci živeli pred pojavom krščanstva. Svoje splošno premišljanje o (ne)odvisni etiki Kovačič sklene z besedami: »Od najstarejših časov do današnjega dne so se javljali tudi filozofični nauki, ki so proglašali popolno neodvisnost posameznika, a vselej so taki nauki bili v notranji zvezi z nezdravimi pojavi

v človeški družbi in vsakokrat se je proti njim vzdignila reakcija. Tudi v Sokratu je nastopila taka reakcija« (Kovačič 1899, 120).

Sokrat

»Duševna izolika mu je [Sokratu – op. B. Ž.] nad vse zemeljske do-brote; duševne dobrine moramo veliko više ceniti kakor telesne. Dobro je to, kar je koristno, koristno v pravem pomenu besede je pa to, kar pospešuje dušno popolnost. Duša se pa izpopolnjuje po resnici in dobro-ti, ki sta eno in isto. Popolno spoznanje resnice in do-brote je torej naj-višja popolnost in ta je le v božanstvu. [...] najvišje dobro človeške duše je sličnost z božanstvom.

Ta sličnost z božanstvom je zlasti v tem, da je človek neodvisen od raznih zunanjih potreb. [...] Pozitivna sličnost z božanstvom pa je v tem, da človek teži po duševnih dobrinah, po resnici in dobroti, ki sta v Sokra-tovem zmislu istovetni« (Kovačič 1899, 206).

Sicer Kovačič Sokratu očita, da se v njegovem nauku o dobrem vidi, da mu manjka metafizična in, zanimivo, antropološka podlaga. In splošno gledano pravi: »Sploh je njegov nauk o dobrem dokaj nejasen in nestalen« (Kovačič 1899, 205). Sokrat je »opozoril na neporušeno zvezo med teoretičnim spoznavanjem pa med etičnim delovanjem. Toda to zvezo tudi pretirava, oziroma ni natančno označil one niti, ki spaja umsko spoznanje s čini človeške volje, zato Aristotel pravi, da je Sokrat pre-iskoval le, kaj je čednost, ne pa kako in po čem nastane. Njegov pretirani intelektualizem še nosi na sebi pečat sofistike« (Kovačič 1899, 205).

Kljub subjektivističnemu vtisu, ki ga lahko pusti Sokratov nauk, predvsem zaradi svoje nejasnosti, pa Kovačič soglaša s tistimi posamezniki, ki v Sokratu vidijo privrženca (celo začetnika) naravnega prava, bogoslovja in predhodnika krščanstva:

»Vsakdo lahko vidi, da se Sokrat ozira predvsem na popolnost, blaže-nost in najvišje dobro v subjektivnem smislu. Najvišje dobro v objek-tivnem smislu, namreč to, kar povzročuje najvišje subjektivno dobro, blaženost, pri Sokratu ni razločno izraženo. Vendar sklep je jasen in lahek: ako je bogu podobnost najvišje subjektivno dobro, tedaj je pač božanstvo oni predmet, za katerim mora človeško bitje težiti kakor cvet-lica za solncem. To nam jasno potrjuje Sokratov nauk o človeških dolž-nostih. Najvažnejše dolžnosti so dolžnosti do bogov in nepisani zakoni božanski so temelj nravnemu redu (Ksenof. Mem. IV, 4, 19). In tako pravi Zeller – pač nekoliko zlovoljno, 'je Sokrat dasi načeloma nasprotnik teoretičnih spekulacij, vendar začetnik naravnega (svetovnega) nazira-nja in bogoslovja, ki ima do dandanes merodajni vpliv' [Zeller, Dr. Ed. »Grundriss der Geschichte der grieschischen Philosophie«. Leipzig, 1898, str. 98.]. In Bender, pisatelj zgodovine grškega slovstva, ga ime-

nuje 'pristnega predhodnika krščanstva' [»Geschichte der grieschischen Literatur«, str. 594.]« (Kovačič 1899, 206).

»[...] in dasi se je tudi Sokrat prilagajal ljudskemu verovanju ter govori večkrat o množtvu bogov, vendar jih zvaja na eno najvišje božanstvo, katero si predstavlja v zmislu Anaksagorovega nous [Zeller, n. d., str. 99]« (Kovačič 1899, 207).

Sokrat pa trdi, Kovačič, ki se sklicuje na Ksenofontove spomine na Sokrata [Mem. I, 4; IV, 3], je učil, »da je celi svet, od najmanjše do največje stvari, človeku v prid« (Kovačič 1899, 206).

Vzgojanje človeštva k *dobremu* je odslej glavna točka vseh filozofičnih sestavov. Iz Sokratovega pogleda na nj. demona Kovačič izvaja, da je Sokrat glas vesti pojmoval kot božji glas. Sokratova filozofija je temeljni kamen filozofske vede in velikega moralnega pomena, saj je v ostrem nasprotju »s sofistiko, duševnim in praktičnim nihilizmom ter materializmom vsake baže« (Kovačič 1899, 207).

Sokrat ni bil pod vplivom kakšnega »omejenega bogoslovja« ali kake stranke; bil je resnicoljuben, poslušal je dobrovoljno glas naravnega razuma, zaključuje Kovačič, in pazljivo je raziskoval notranje človekovo bistvo. Na ta način je prišel do načel, ki človeka odvrtačajo od živalskosti, usmerjajo k duhovnim dobrinam in se ujemajo z njegovimi potrebami: »Kratko: Sokrat uči človeka dostojen nauk. Po pravici ga zato Villmann imenuje 'prvobornitelja idealizma' [»Geschichte des Idealismus«, I, str. 355 [...]], idealizma v dobrem pomenu, dasi subjektivizma ni mogel popolnoma premagati« (Kovačič 1899, 207).

V šolah sokratovcev po Sokratovi smrti se po Kovačiču »nekako kaže negativna stran Sokratovih nauk« (Kovačič 1899, 207). Samo v živem Sokratu so lahko bili momenti njegove misli združeni v harmonično celoto. Pozneje so se razpršili njegovi učenci, razpršili pa so se tudi elementi njegove filozofije.

Platon

Kovačič Platonu pripiše svetovni optimizem. Na str. 213-215 v članku v *Katoliškem obzorniku* iz 1899 obravnava težave, vrzeli, probleme Platonove filozofije oz. njenega sestava.

a) Če je svet popolnoma dober in ne more biti boljši, odkod torej zlo na tem svetu? Platonov odgovor: od stvari! Iz tega izhaja, da zlo mora biti na svetu in s tem je Platon tudi odločilno vplival na razne krščanske ločine. b) Najvišji pojem je najvišja ideja, najabstraktnejše je tudi najbolj stvarno. Ta prehod iz čiste abstrakcije v red »čiste stvarnosti« po Kovačiču ni zadosti pojasnjen in v njem je klica ontologizma (Kovačič 1899, 213). c) Ni jasno, kaj misli Platon o božji osebi. Eksplicitno ne trdi nič trdnega. č) Kako izhajajo vse ideje iz najvišje ideje? Kako poteka ta proces? Tega

Platon ne pojasni, tega vprašanja se Platon sploh ni dotaknil, »pač pa so se v tem poskusili do smešnosti novoplatoniki in gnostiki« (Kovačič 1899, 214). »Če je najvišja ideja pravi vzrok vsem rečem in vsega v sebi vse druge ideje, tedaj so druge ideje pravzaprav nepotrebne. To potežkočo poudarja že Aristotel [»Metaph.«VII., 1036 b]« (Kovačič 1899, 214). »Sploh je razmerje med podrejenimi idejami in najvišjo idejo, božanstvom, usodno za ves Platonov sestav« (Kovačič 1899, 214). d) Vprašanje med idejami in božjim razumom ostaja odprto, čeprav daje Kovačič prednost Aristotelovemu tolmačenju Platona, da so ideje obstoječe za sebe, izven božjega razuma. e) Kovačič trdi, da je šel Platonov dualizem predaleč, ker sta mu v določenem pogledu enakovredna božanstvo in večna tvar. Citira Erdmanna: »Platon ni zmozel zmagati dualizma, ker mu je manjkal konkretni pojem stvarjenja« (Kovačič 1899, 215). »Pravo sredina med monizmom in pretiranim dualizmom je rodilo šele krščansko modroslovje« (Kovačič 1899, 215). f) Kovačičev očitek Platonovemu trihotomizmu duše se glasi: Kako je pri tem trihotomizmu mogoča enotnost osebe, kako samozavest, kako razložiti odvisnost umskega spoznavanja od čutnega zaznavanja; tega nam Platon ne pove (Kovačič 1899, 216).

Vrlina (Kovačič uporablja izraz »čednost«) je po Platonu v gospodovanju božanskega dela v človeku nad živalskim. »Le čednost je, ki nas v resnici osvobaja in bogati, le ona nam daje trajno zadovoljstvo in mir [Prim. Georg 504 A, B i. d.; Rep 353 A i. d., 443 C, 583 B i. dr.]« (Kovačič 1899, 216). Čednost pa po Kovačiču nujno zahteva kot podlago prostost volje. Glede na prostost človeške volje je Platonov nauk »najveličastnejši iz klasične starine [Wilmann, n. d. str. 454].« »Čednost je prosta,« beremo proti koncu »Države« (X, 617, E), »kdor jo čisla ali je ne čisla, bo več ali manj dobil od nje; odgovornost ima tisti, ki izbira, ne pa bog.« [...] Republ. X, 617 E]« (Kovačič 1899, 216). Pričakovali bi, nadaljuje Kovačič, da bo korenino pregrehe Platon postavil v slabo voljo. Toda Platon je trdil, da je le tvar kriva npravne zlobe in pregrehe. Tu je po Kovačiču Platon nedosleden. »Nikdo ni hudoben prostovoljno, marveč človek postane hudoben vsled pomanjkljivega ustrojstva svojega telesa ali vsled pomajnkjlive ideje v mladosti« [Tim. 86 D]. »Zdi se, kakor bi tu slišali govoriti Lombrosa ali kakega modernega darvinista, in ne idealnega Platona« (Kovačič 1899, 216-217). »Da pa bi vendar rešil npravno odgovornost človekovo za hudobna dejanja, se zateče zopet k svoji psihologični podmeni o predbivanju (praexistentia) človeške duše. Da je človeška duša sedaj ravno v takim ali onakem telesu, v tem ali onem položaju, je kriva sama, ker je nekaj v idealnem svetu to ali ono prostovoljno zakrivila. [Zdi se, da je iz Platona pobral Schopenhauer svoj poduk, da je dejstvovanje volje v sedanjem življenju sicer neizogibno in neizpremenljivo, a da si je volja v predsvetovnem stanju sama izbrala svojo usodo. [Dr. Jos. Müller, »System der Philos.«, st. 262] Sokratov

pretiran intelektualizem, po katerem bi greh bila nevednost, je Platon izpopolnil iz mistike, češ, greh je neko neporavnano zadolženje iz jeze bogov (Phaedr. 244 D). Lek proti temu nahaja v oduševljenosti (mania) [Petračič prevaja v hrvaščini »pomama«], da se človek zateče k molitvi in službi božji ter tako zadobi čistost, posvečenje in ozdravljenje« [Phaedr. 244 D] (Kovačič 1899, 217).

Napačno bi bilo iz Platonovih izjav sklepati, je svaril Kovačič, da o nesmrtnosti duše ne moremo vedeti nič več od tega, kar nam povedo miti, sklepati, da je Platon dvomil v nesmrtnost duše. To kaže le na to, kako je on cenil versko-mitsko izročilo in da je menil, da se na le-to lahko spoznavno zanesemo in da ga nikakor ne smemo zametovati. Dokaži, s katerimi Platon utrjuje prepričanje v nesmrtnost duše, po Kovačiču nimajo vsi znanstvene veljave (Kovačič 1899, 217). Platon o posmrtnem življenju govori kot filozof in kot mistik. Kot filozof je dognal, da posmrtno življenje je, kakšno pa je to življenje, o tem govori kot pesnik in kot mistik. Popolnoma dobre in bogu ljube duše gredo po smrti na blaženi kraj, nepoboljšljive pa v Tartar, v večne muke, trdi Kovačič za Platona in mu pripiše naslednje stališče: »Plačilo in kazen za dobro in slabo dejanje v posmrtnem življenju, to je najvišja potrditev npravnega reda« (Kovačič 1899, 217).

Moralnost človeka je skratka tudi po Platonovem mnenju odvisna od njegovega odnosa do absolutnega:

»Dasi je čednost dana na prosto voljo in sloni na njegovem spoznanju (se da priučiti v Sokratovem zmislu), vendar je treba višje pomoči, da postane kreposten. Tako Platon pride do izjave, ki je celo v navideznem nasprotju z njegovim sokratskim intelektualizmom, 'da čednost ni ne od narave, tudi ne od nauka, namreč kadar je postane deležen, se mu deli po božji naredbi, brez njegovega spoznanja' [Menon, 99E: [...]]. Pravim, da je to nasprotje navidezno, ker v zmislu Platonove filozofije je čednost harmonično razmerje z božanstvom, zatorej je lahko razmotrujemo od strani človekove ali od strani božje. S prve strani je vsekakor potrebno spoznanje in človekovo sodelovanje, ako pa čednost razmotrujemo z druge strani, tedaj pride predvsem v poštev skrivnostno delovanje božje, pred katerim človek nekako izgine« (Kovačič 1899, 331).

»Tretji znak bogosličnosti je lepota, ki je nekak posledek resnice in dobrote. Da Platon istoveti resnico z dobrim, smo že slišali, a istoveti tudi dobro z lepim. Bistvo dobrega nekako prekipi v lepoto [Fileb. 64] in človek ljubeč lepo, ljubi i dobro [Sympos. 64], zatorej je vse, kar je dobro, tudi lepo [...] Hipp. Mai. 297B; Symp. 211C; Tim. 87C]« (Kovačič 1899, 332).

Kovačič sklene, da je Platon menil (tako kot Sokrat in v določenem smislu tudi Aristotel), da je morala možna samo, če temelji na absolutnem redu. To je sploh glavna trditev, ki jo želi Kovačič utemeljiti v primeru vseh treh obravnavanih mislecev. Trdi, da pri Platonu povsod naletimo na

idejo, da je etični red in zakon mogoč le na podlagi najvišjega, absolutnega, nadsvetovnega bitja, boga (Kovačič 1899, 334). Platon je do tega sklepa prišel tako, da je »prostodušno« sledil nagonu svojega razuma. Takrat ni bilo tirana, imenovanega »moda«, je zapisal Kovačič, ki bi prepovedoval zapisati ime »bog«, češ da je to neznanstveno (Kovačič 1899, 334).

Etično se da pravni red razumno pojmovati le na podlagi absolutnega, nadsvetnega bitja, boga, je zapisal Kovačič. Sodobni »bahati monizem«, si je ob tem strl zobe, »a trde lupine ni pregrizel.« Stanje današnje etike je obupno, je zapisal Kovačič, sklicujoč se na knjigo dr. Schwarza, ki to stanje »riše«, Grundzüge der Ethik. Krivdo za to pripisuje plitvemu naravoslovnemu gledanju in brezmejnemu subjektivizmu. Po Kovačiču nam Platon pravzaprav jasno pove, da vest kaže na Boga (Kovačič 1899, 334).

Kritika Platona (človek je le sredstvo)

Platon nam pove, da so politične ureditve le sredstvo za oblikovanje krepostnih državljanov. »Namen države je vzgoja državljanov za čednost (Georg. 464B, Rep. 490E, 500D). Temeljni zakon in smoter družbe je zopet ideja dobrega« (Kovačič 1899, 335). Je pa nad Platonom kot nad vsem starim vekom visela mora državnega absolutizma. »Posameznik, oseba, naenkrat izgine. Osebek mu je le človek v 'majhnem', država je človek 'v velikem'. Uresničenje prave čednosti je mogoče le v državi, zatorej so ljudje za državo in ne država za ljudi« (Kovačič 1899, 335). »Znano je tudi celemu svetu, da je celi stari svet tičal v državnem absolutizmu, pred katerim je oseba bila ničla. Pravo vrednost osebe je odkrilo še-le krščanstvo« (Kovačič 1899, 335, op. 1).

Platonova država je teokracija, ki pa je na šibkih nogah. Najpomembnejši dejavnik v državi je vera. O vsem odloča država, le o verskih rečeh delfsko preročišče. Boljši elementi so se uresničili v Kristusovi Cerkvi, sicer pa je Platonova država sanjarija. Platon je po Kovačiču klical stoletjem za sabo: »Najboljše je bog, vzrok vsega, kar je« (Kovačič 1899, 336).

Aristotel

Kaj je za Aristotela nrvnost? Tu moramo izhajati iz teleologije. Nrvno je tisto, kar je specifično za človeka. Razum je specifičen za človeka, torej je nrvnost povezana z razumom. Nrvno je tisto, kar je razumno. Vendar pa razum ne postavlja nrvnih zakonov, on jih samo ugotavlja, razbira. Kakor metafizika, tako tudi etika »vršiči« v nečem višjem, v božanstvu (Eth. Eud. VIII. 3, 1949 b 14).

»Kakor metafizika, tako vršiči tudi etika v nekem višjem smotru in njega neposrednem spoznavanju, v božanstvu. Bog ne vlada in ne zapoveduje z neposrednimi ukazi, marveč po zakonu smotrenosti, ki je v

razumu; glas razuma je torej božji glas. Tu stopa v ospredje vest kot glasnica božanstva« (Kovačič, 1900, 237).

Tudi družbenost (Kovačič uporablja izraz »družabnost«) izvaja Aristotel iz človekove narave. Zato je človek popolnoma »uklenjen« v državo (Kovačič 1899, 240). Nasproti celoti (državi) nima človek nikakršne pravice, ampak le dolžnosti. Za ohranitev družbe pa Aristotel brezpogojno zahteva verstvo kot eno izmed šesterih reči in med stanovi je »peti ali bolje prvi stan« duhovstvo ([...] POL. 7., 8)« (Kovačič 1899, 240). Kljub pomanjkljivostim kaže Aristotelova etika na nekaj višjega; popolno blaženstvo je v spoznanju (najvišje) resnice. Človek živi srečno, kolikor je nekaj božanskega v njem (Eth. Nic.) (Kovačič 1899, 240). Aristotel ne izključuje božje sankcije (potrditve) npravnega zakona, vendar tega ni spravil v pravo zvezo s svojo etiko (Kovačič 1899, 239). Da človek za svoje krepostno življenje ne žanje vedno veselja – zato se po Kovačiču mora celo Aristotel zateči k nečemu višjemu: tisti, ki dela po razumu, je bogu najljubši (Eth. Nic. X, 9, 1179a 13-22). Kovačič Aristotelu očita, da njegova intelektualistična etika za množice, za razliko od krščanstva, ostaja praznih rok (Kovačič 1899, 241). Aristotel pravi: živi čednostno, če želiš živeti srečno. Vendar zija neki prepad med idealom in stvarnostjo in zato seva neki žalosten pesimizem iz nauka grškega modrijana oziroma grških modrijanov sploh (Kovačič 1899, 239).

Da bi razumeli Aristotelovo etiko, moramo razumeti njen odnos do Aristotelove antropologije in njen odnos do njegove politike, pravilno opozarja Kovačič. O odnosu do druge smo že spregovorili zgoraj. Glede prve: Človek je človek le, kolikor fizično živi. To začrtuje meje Aristotelove etike. »Aristotel sploh ne preiskuje skrajnih globin etičnih problemov in to sploh ni namen njegove Nikomahove etike. Njemu je le do tega, da znanstveno pokaže, v čem najde človek pravo srečo v pozemeljskem življenju. Posmrtnega plačila ne taji, pa tudi pozitivno ne razlaga« (Kovačič 1899, 240).

Aristotel je po Kovačiču prepričljivejši in boljše artikuliral odnos med abstraktnim in konkretnim kot Platon, vendar pa je pri njem veliko manj naglašeno tisto, kar je glavno, za kar gre Kovačiču v etiki in kar dokazuje, da je bilo prepričanje vseh treh velikanov grške misli (Sokrata, Platona in Aristotela), ki so prav zaradi tega lahko postali to, kar so (temelj pravilne etike za stoletja, po Kovačiču za vedno): Človeška morala ni mogoča brez odnosa do absolutnega, nadsvetnega, božanskega. Prava etika je lahko le heteronomna.

Odsotnost antropologije in neučinkovitost Kovačičeve kritike moderne morale in etike

Naj začnem svojo kritiko z dvema momentoma Kovačičevega etiškega pogleda: 1. Z njegovo uspešnostjo pri argumentirani teoretski

uveljavitvi avtonomne etike kot edine prave (če upoštevamo filozofske oziroma razumske argumente); 2. Z njegovo razumnostno teorijo (moralnega) ravnanja. Ad (1): Kovačič ni navedel argumentov, zakaj bi morali na podlagi filozofske refleksije dati prednost heteronomni etiki pred avtonomno. Vse njegovo etiško pisanje poteka v duhu, da je v temelju obupnega stanja etike (in potemtakem po njegovem tudi morale, saj teorija usmerja prakso) nepravilno spoznanje. Menil je, da se da po razumski poti priti do utemeljitve trditve, da je avtonomna etika nesprijemljiva. Kovačičevo pisanje poteka v duhu, kot da je moč dokazati pravilnost heteronomne etike. Vendar Kovačič tega ni storil, kvečjemu je to predpostavil. Poleg tega pa ni nikjer argumentirano zavrnil najpomembnejše avtonomne etike moderne, Kantove etike. Ad (2) Vprašljiva je njegova razumnostno spoznavna teorija (moralnega) ravnanja, ki tesno povezuje pravilno spoznanje in pravilno ravnanje. Vsekakor je težko ovrednotiti njegovo teorijo ravnanja, ker je Kovačič ni natančneje razvil. Etično spoznanje usmerja in vpliva na našo voljo in dejanja ter teorija usmerja prakso, to so Kovačičeve formulacije. In to je skoraj vse, kar pove. Seveda je ob taki nedorečenosti težko dajati podrobnejše ugovore, razen tega, da je stvar nedorečena in s tem pravzaprav ostaja na ravni predpostavke. Po eni strani človek dobi občutek, da pravilno moralno razumsko spoznanje po Kovačiču že zadošča za moralno držo in ravnanje, po drugi strani pa govori, ko kritizira sklicevanje na voljo v moralni razpravi o tem, da nekateri izrabljajo sklicevanje na voljo: ko jim dokažeš, se začnejo sklicevati na primarnost volje pred razumom v moralnih zadevah. Tak človek je potemtakem razumsko dojel dokaz, pa vendar ga ne sprejme za svojo držo in ravnanje. Torej pri mnogih razumsko spoznanje ne zadošča za moralnost.

Kovačič je menil, da brez opore v nadnaravnem temelju človek ni sposoben moralno živeti. Ob tem predpostavlja, kaj je moralno življenje, kaj je prava morala. Živec izziva moderne pa je prav v tem, da trdi, da ni več jasno, kaj je moralno in kaj ne. Kovačič bi moral najprej v filozofskem obračunu z misleci moderne uveljaviti trditev, da je krščanska morala prava morala, da je tako in zakaj je tako. Lahko se strinjamo, da ne moremo živeti krščansko brez sprejemanja absolutnega bitja. Toda zakaj bi bilo pravilno živeti krščansko? To je izziv, ki ga je prinesla moderna. In odgovoriti moderni se pomeni soočiti se s tem vprašanjem, tega pa Kovačič ni storil. Zato bi bila potrebna antropološka obogatitev etike (psihologija, filozofija kulture, filozofija religije, filozofija družbe, filozofija zgodovine).⁵ Take antropologije pa Kovačičeva wolffovska delitev filozofije skorajda ne obsega, pa še znotraj te delitve je Kovačič

⁵ Glede Wolffove in sodobnejše razdelitve filozofije, ki vključuje tudi antropologijo v zgoraj pojmovanem smislu prim. Trstenjak 1999, 72.

podrobneje obdelal le ontologijo in noetiko. Z resursi teh dveh, niti s sredstvi metafizike in logike v celoti ne, in tudi ne, če vključimo še etiko, pa na izzive moderne ni mogoče odgovoriti.

Razlikovati moramo dve trditvi: 1) Morala je lahko utemeljena samo, če Bog obstaja. 2) Bog obstaja. Lahko sprejmemo (1), vendar ne sprejmemo (2). To je Kovačič premalo upošteval in premalo se je zavedal, da je človek lahko v hudi moralni stiski, pa ne bo sprejel obstoja Boga. V soočenju s takšnimi vprašanji lahko pomaga le antropologija, ki pa je Kovačič ni razvil.

Kovačič je dobro poznal predmoderno filozofijo, težko pa bi to dejali za moderno filozofijo. To je morda ena od razlik med njim in Ušeničnikom. Kovačič opozarja na krizo moderne etike in izvaja sklep, da etika brez božanske podlage (božansko = dobro na sebi (objektivno dobro, ki je vsestransko dobro) ni možna. Nezadostno pojasni, zakaj je moderna zavrnila to podlago, kaj je dalo krila moderni avtonomni etiki, izvore moderne avtonomne misli. Govori sicer o prevladi scientizma oz. naturalizma, toda tudi tu ostane bolj samo pri ugotavljanju žalostnega stanja kot pa pri ugotavljanju, kako je moderna znanost vplivala na razvoj filozofije in na njen odnos do metafizike.

Kovačič ostaja v etiki moderen predmoderen mislec. Moderen je v tem, da preveč dokazuje, namesto da bi branil. Predmoderen pa je v tem, da se ni lotil temeljite razprave o glavnih etiških mislecih moderne, npr. o Kantu. Zato se Kovačič v tej svoji predmoderni modernosti tudi ni lotil temeljitega premisleka o razumu in racionalnosti, o njeni historičnosti ipd. Rad bi zagovarjal heteronomno etiko, ne sooči pa se z glavnim mislecem avtonomne etike, s Kantom. Človek, ki l. 1900 zagovarja heteronomno etiko, bi moral resneje odgovoriti na Kanta. Kovačič Kantove etike očitno ni podrobneje preučeval,⁶ da ne govorimo o Kierkegaardu, Nietzscheju ...

Ali teorija sploh lahko usmerja prakso? Ali ni to prevelika redukcija moralnega življenja na teoretski razmislek? Etični red nujno zahteva neko absolutno bitje kot predmet, svoj začetek in cilj. Pomislek pa je ta, da ljudje neke morale ne sprejemajo na podlagi metafizičnega in teoretičnega utemeljevanja. Sam menim, da je neki metafizični ali teoretični svet za sprejemanje in učinkovanje morale potreben, vendar sam po sebi ni zadosten. Izpolnjeno mora biti dvoje: 1. Ponujen mora biti ustrezen temelj; 2. Ljudje morajo ustrezen temelj tudi dejansko sprejeti. Pomembna vprašanja, na katera Kovačič ni odgovarjal, zadevajo drugo točko: Zakaj ljudje v resnici sprejemajo določeno moralo. Ali so kakšne univerzalne poteze v raznolikih zgodbah tega sprejemanja ipd. Zakaj se ljudje odpovedujejo krščanstvu in krščanski misli in filozofiji, ki ponujata ustrezen (tudi teoretski in metafizični) temelj za moralno življenje? Kovačič ni pojasnil povezave med filozofijo, etično teorijo in dejanji,

čepprav se bistveno sklicuje na to povezavo in njeno moč. Zgornja pomanjkljivost izvira iz odsotnosti (filozofske) antropologije (psihologije) v njegovi filozofiji. Kovačič je menil, da v človeku je stremenje po objektivno dobrem in da je naša dolžnost, da se ravnamo po objektivnem dobrem. Zakaj se torej ne ravnamo po tem stremljenju in po razumni krščanski filozofiji? Njegova filozofija je zaradi omenjenih pomanjkljivosti v pomembnem smislu oz. pogledu nezanimiva za modernega človeka/misleca, prežetega z avtonomno moralo, saj se ne dotakne živca njegove avtonomnosti in z njim ne komunicira.

Premislimo še Kovačičevi obsodbi slabe volje in misli, ki v izogibanju razumnim argumentom zlorablja sklicevanje na voljo. Sila, ki stoji nasproti krščanski filozofiji, je predvsem zlobna in sovražna volja, ki je ne more premagati nobena človeška moč, ne umska ne fizična. Ko ne more drugače, ko človeku dokažeš z umom in dejanji, se zateče k svoji volji. Ta Kovačičev napad na voljo vsekakor ni brez osnove, vendar pa je problematičen. Opozarjam na misel Josefa Pieperja (Pieper 2002): Vere se ne da dokazovati. Pravilen položaj vernika je obrambni: potrebno je braniti razumnost vere. Vera je globinsko stvar volje. Pri veri je volja globlja kot razum. Tu je spet opazna odsotnost ustrezne psihologije oz. antropologije. Kovačič razum razume preveč dokazovalno in ne toliko kot čistost duha, ki omogoča, da v njem luč sveti.⁷ Stanje sodobne etike je obupno. Razlogi so po Kovačiču v plitkem naravoslovnem gledanju in brezmejni subjektivizem. Kot zdravilo za obupno stanje Kovačič stalno poudarja razum, vendar pa razuma oz. razumnosti ne podvrže kritični obravnavi in se ne zaveda pomena historične in kontekstualne obravnave razumnosti.⁸ S svojo dokazovalno držo je Kovačič podlegel moderni »uročenosti«⁹ z dokazovanjem in z razumnostjo. Ni pa se zavedal problema razumnosti same in vse problematike, ki iz njega izhaja. Njegov pristop v razpravi s filozofijo iz zgodovine je bil, kljub temu da je bil zgodovinar, nehistoričen.⁹ Zaradi površinske obravnave moderne av-

⁶ Kovačič v svoji *Ontologiji* in *Noetiki* sicer obravnava Kantovo filozofijo, vendar ne njegove etike. Obravnave le-te v Kovačičevih besedilih nisem zasledil.

⁷ Za bolj poglobljeno in ustrežnejše razumevanje (kreposti) razumnosti prim. Pieper 2000.

⁸ Zavest o pomenu historičnosti in kontekstualnosti je danes seveda močno navzoča pri sodobnih (katoliških) mislecih (ki jih navdihuje Akvinski), npr. A. MacIntyreju (prim. MacIntyre 1996, 1999, kjer je podana analiza (neo)tomizma, zanimiva tudi z vidika razumevanja Kovačičeve filozofije).

⁹ Največja Kantova hiba je bila po Kovačiču preziranje zgodovine, zgolj zgodovina naravoslovja pa ga ni obvarovala pred marsikatero zmoto. To je bila po Kovačiču sploh hiba Kantove dobe (Kovačič 1930, 54). Toda, kako je Kovačič razumel zgodovino filozofije. Ne historično, pripovedno, heglovski, ampak kot zakladnico argumentov, ki jih lahko med seboj primerjamo in ki nudi že dobro dognane argumente, dokaze za vrsto filozofskih trditev. Te argumente lahko med seboj časovno primerjamo. Kovačič se ni

tonomnosti v etiki/morali je na krizo sam opozarjal, ni pa mogel zares pokazati, kako naj se ta odpravi. Že res tako, da se (ponovno) sprejme Boga oz. krščanstvo. Vendar je potrebno najti pot, da do tega pridemo in ena nit v kiti te poti je tudi pravi komunikacijski/prepričevalni filozofski ključ in takega ključa v Kovačiču ni. O odsotnosti komunikacije pri sicer odličnem pouku filozofije pričajo tudi Janžekovičevi spomini,¹⁰ ki je sicer Kovačiča izredno spoštoval in cenil. Kot da bi premalo čutil, zakaj je moderna avtonomistična in zato ni imel empatične podlage za izdelavo take filozofije oz. filozofske kode za moderno. Kovačič se je tako kot Ušeničnik premalo zavedal raznovrstnosti jezikovnih iger moderne, če se izrazimo z Wittgensteinom. Vse te lastnosti ga postavljajo v isto skupino slovenskih krščanskih filozofov, neotomistov, v katero spada Ušeničnik, in ga razlikujejo od mislecev, ki so gojili historičen pristop, odkrivali globinske temelje moderne avtonomne etike in presegli dokazovalno držo, kot sta bila npr. Milan Komar in Anton Trstenjak, pomembna misleca, pri katerih obeh zavzema antropologija, vključno z (globinsko) psihologijo in filozofijo kulture osrednje mesto.

Naj sklenem: Kljub sprejemanju osrednje usmerjenosti Kovačičeve moralne misli je potrebno poudariti, da je njegova kritika morale in modernih etiških pogledov in drž nezadostna in neučinkovita. Ta njena nemoč je predvsem posledica odsotnosti filozofske antropologije v njegovi misli. Kovačičev primer lahko služi obenem kot zgodovinski konkretni primer, ki nazorno razkriva pomen filozofske antropologije (v Trstenjakovem smislu) za humanista in za razumevanje morale.

zavedal problemov kontekstualne oboježenosti racionalnosti in nesomernosti (nekomenzurabilnosti) filozofskih pogledov, sestavov in pojmov, ki jih ti vsebujejo.

¹⁰ »Dr. Kovačič je veljal za strogega profesorja. Pri njegovih predavanjih je vladal popoln mir. Vsako nerednost je zavrnil s takim nastopom, da se isto leto gotovo ni ponovila. Izpraševati si nismo upali dosti. Čutili smo, da ne kaže nič drugega, kakor pazljivo slediti, premisliti in se – naučiti. Tisti, ki niso imeli nobenega čuta za filozofske probleme, so se učili kar na pamet. Vsem pa se nam je zdelo, da se filozofije ‘grozno’ učimo. Gospod profesor pa ni bil vedno tega mnenja – toda v tem vprašanju se profesor in slušatelj le redko ujemajo.

Ne vem, če smo katerega profesorja tako spoštovali kakor Kovačiča. Čutili smo, da stoji za vsem, kar pove, vsa njegova velika osebnost. Včasih se je ves razvnel v sveti jezi nad kakim prav abstruznim sistemom, ob drugi priliki se je zopet raznežil, da so se mu zasvetile solze v obeh. Tudi z duhovitimi dovtipi je tu pa tam zabelil svoja predavanja. Vedno pa smo videli, da to, kar uči, ni le pobrano iz knjig, ampak je plod osebnega premisleka. Kdor je imel pozneje priliko poglobiti filozofske študije, je s hvaležnostjo ugotovil, kako trdno podlago je dobil pri dr. Kovačiču« (Janžekovič 1985, 140).

Literatura:

- Janžekovič, Janez. 1985. Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof. V: J. Janžekovič *Postružka (Izbrani spisi, 6. zv.)*. Celje: Mohorjeva družba, str. 139 – 44.
- Kovačič, Fran. 1899. Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu. *Katoliški obzornik* let. III: 112-120; 202-217; 326-36.
- Kovačič, Fran. 1900. Aristotelovo svetovno naziranje. *Katoliški obzornik* let. IV: 110-137; 220-241.
- Kovačič, Fran. 1905. *Občna metafizika ali ontologija*. Maribor: Cirilova tiskarna.
- Kovačič, Fran. 1906. Občna metafizika. *Voditelj v bogoslovnih vedah* let. IX.: 106-111.
- Kovačič, Fran. 1930. *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju*. Maribor: Tiskarna Sv. Cirila.
- Lampe, France. 1887. *Vvod v modroslovje*. Ljubljana: Matica Slovenska.
- Lampe, France. 1890. *Dušeslovje*. Ljubljana: Matica Slovenska.
- MacIntyre, Alasdair. 1996 <1988>. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair. 1999. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. London: Duckworth.
- Ošlak, Vinko. (ur). 2006. Franc Kovačič – oče slovenske filozofske terminologije. Celovec: Katoliška akcija.
- Pieper, Josef. 2000. »Razumnost«. V: J. Pieper *Razumnost in pravičnost* (prev. J. Zupet). Ljubljana: Družina, str. 3 – 56.
- Pieper, Josef. 2002. »Vera«. V: J. Pieper *Vera, upanje, ljubezen* (prev. J. Zupet). Ljubljana: Družina, str. 3 – 56.
- Trstenjak, Anton. 1999. Uvod v filozofijo. V: *Filozofski spisi II. Izbrana dela Antona Trstenjaka* (ur. A. Trstenjak in J. Hlebš). Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno, str. 53 – 142.
- Ušeničnik, Aleš. 1899. Ali moderno svetovno naziranje zadovolji duha in srce? *Katoliški obzornik* let. III: 1-13.
- Veber, France. 1921. *Sistem filozofije*. Ljubljana: Ig. pl. Kleinmayr & Fed. Bamberg

Edvard Kovač OFM

Pojmovanje kulture pri Franu Kovačiču

Povzetek: Dr. Fran Kovačič je bil po svoji temeljni izobrazbi teolog in filozof, vendar je svoje obdobje zaznamoval predvsem kot izjemen kulturni in znanstveni delavec. Svoje pojmovanje kulture je začel oblikovati že kot študent v Zagrebu, kjer se je navdušil nad kulturno povezavo južnih Slovanov. Spoznal je veliko vlogo jezika, ki se mora povzpeti do znanstvenega izražanja. Zato je kot predavatelj modroslovja na mariborskem bogoslovju začel oblikovati slovenski filozofski jezik. V ta namen je ustanovil in urejal slovensko znanstveno teološko revijo *Voditelj v bogoslovnih vedah*, ustanovil Študijsko knjižnico v Mariboru in začel izdajati *Časopis za zgodovino in narodopisje*. Kovačičevo pojmovanje kulture je izrazito historiografsko, od tod njegovo izjemno zanimanje in raziskovanje slovenske zgodovine, posebno še severovzhodne Slovenije. Vendar se je še pred časom začel zanimati tudi za kulturno zgodovino Slovencev, ki jo je povezoval s krščanstvom. Od tod njegova študija o Slomšku. Njegovo pojmovanje kulture pa ni elitistično, saj zagovarja odmevnost kulture v družbeni pa tudi v politični dejavnosti, zato sodeluje kot kulturni izvedenec pri mirovni konferenci v Parizu.

Ključni pojmi: kultura, filozofija, zgodovinoisje, zemljepis, hagiografija, knjižničarstvo, arhiv, narodna zavest.

Abstract: The Notion of Culture with Fran Kovačič

By his basic education Fran Kovačič was a theologian and a philosopher, yet he was especially important as a cultural and a scientific worker. He began to form his notion of culture already as a student in Zagreb where he was enthused by the cultural association of the Southern Slavs. He recognized the important role of the language, which should be able of scientific expression. Hence, as a teacher of philosophy at the seminary of Maribor, he started to shape the Slovenian philosophical language. For this purpose he founded and edited the scientific theological journal »Voditelj v bogoslovnih vedah (Guide to Theological Sciences)«, founded the Study Library and began to publish the »Časopis za zgodovino in narodopisje (Historical and Ethnological Journal)«. Kovačič's notion of culture was rather historiographic and therefore he was exceptionally interested in the research of Slovenian history, especially of that of north-eastern Slovenia. Yet he was one of the first to be also interested in the cultural history of Slovenes and he linked it with christianity. This was the reason for his study of bishop Slomšek. His notion of culture, however, is not an elitist one and he claimed that culture should find attention in social as well as in political action, therefore he also participated as a culture expert in the peace conference in Paris.

Key words: culture, philosophy, historiography, geography, hagiography, librarianship, archive, national consciousness.

Dr. Fran Kovačič je bil po svoji temeljni izobrazbi teolog in filozof, vendar je svoje obdobje zaznamoval predvsem kot izjemen kulturni in znanstveni delavec. Janko Glazer ga celo imenuje »osrednjo osebnost znanstvenega Maribora«. Lahko bi rekli, da je kulturno delo prežemalo

vse Kovačičevo delovanje. Kultura je bila obzorje, na katerem so se zvrstili njegova življenjska pot, študijska dejavnost profesorja, duhovnika, znanstvenega in javnega delavca. Kot bomo videli, je tudi svoje teološko in filozofsko poslanstvo razumel kot privilegirano pot kulture.

Seveda pa smo ob tej trditvi, ki jo zastavljamo kot delovno hipotezo našega prispevka, v zagati. Fran Kovačič namreč nikoli ni posvetil kakšne razprave prav izrecno vprašanju kulture. Središčno vlogo kulture v njegovem mišljenju in delovanju pa zaznamo iz vsakega njegovega sestavka, pa naj bo filozofsko domišljen, znanstveno dognan ali pa zgolj teološko pregleden in duhovno opisen. Za odkrivanje njegovega pojmovanja kulture moramo po zgledu Michela Foucaulta raziskati Kovačičevo mišljenje, ga analizirati plast za plastjo, da pridemo do njegove kulturne zavesti, ki je nositeljica vsega njegovega snovanja.

Kovačičevo pojmovanje kulture se je začelo oblikovati ob središčni vlogi slovenskega jezika v rodni družini in pa v njegovi veržejski župniji ob reki Muri, ki je imela razsvetljenega dušnega pastirja Lovra Janžekoviča. Delo Frana Kovačiča je torej nastalo v »prleškem Parnasu«, pokrajini, ki je dala na prehodu iz 19. v 20. stoletje neverjetno veliko mislecev, umetnikov in narodnih buditeljev. Takoj na začetku vidimo pri Kovačiču zavrnitev germanizacije in željo po utrditvi jezika njegovih staršev v povezavi s sosednjimi slovanskimi jeziki. Od tod odločitev, da pojde po osnovni šoli, ki jo je obiskoval v Ljutomeru, l. 1882 v varaždinsko gimnazijo. Ta odločitev je večjega pomena, kot se zdi na prvi pogled. Pomenila je opustitev prve starševske želje, da bi mladi Franček ostal na kmetiji in upravljal očetovo skromno dediščino. Študij se mu pokaže kot prava pot za ohranitev slovenskega jezika, ki je zanj najbogatejša dediščina.

Študij jezikov pomeni Kovačiču več kot samo ključ do razumevanja strokovnih besedil. Ob njegovem jezikovnem talentu dobimo občutek, da bi sam uveljavljal Wittgensteinovo tezo, da izven jezika ni pravzaprav ničesar. Tako se že v gimnaziji začne sam učiti francoščine in italijanščine. Kasneje začne kot dijak nadškofijskega liceja in kot študent bogoslovja v Zagrebu študirati druge slovanske jezike: češčino, bolgarščino, tudi ukrajinščino. V tem obdobju se je navdušil nad kulturno povezavo južnih Slovanov. Zato mu je mar vsa slovanska literatura in tudi njegovo društvo Djakovanje, ki ga je ustanovil, začne zbirati narodno blago.

Ko mladi Kovačič nadaljuje svoj študij v mariborskem bogoslovju, ugotavlja, da njegov materni jezik še ni dosegel stopnje znanstvenega jezika, saj so vsa predavanja v latinščini. Zato se sam poglobi najprej v poznavanje slovenskega knjižnega jezika. V tem obdobju se v mladem teologu prebujata poslanstvo »krščanskega razsvetljenca« in zbiralca ter ohranjevalca slovenskega ljudskega izročila. Kovačič razsvetljenstva in romantike, dvojce evropskih umetnostnih in miselnih tokov, ne razume

kot nezdržljivo nasprotje. Zato na eni strani tudi kot študent ostaja dejaven v prebujanju in ohranjanju slovenske narodne dediščine, na drugi strani išče novih poti za oživetev te dediščine in njeno dopolnitev. Ta proces dvojnega pojmovanje tradicije, se pravi ohranjanje preteklih dosežkov in sprejemanje novih spoznanj in izrazov, želi izpeljati preko jezika. Tu vidimo analogijo med Prešernovo zahtevo po visokem pesništvu in novih literarnih oblikah, v katerih je izrabil neverjetne zmožnosti slovenskega jezika, in Kovačičevo zahtevo po uvajanju znanstvene jezikovne rabe v slovenščino. Ta analogija je toliko bolj upravičena, ker je Kovačič že v začetku študija začutil potrebo po oblikovanju slovenskega znanstvenega jezika. Svojo mladostno študentsko željo je kasneje uresničil kot bogoslovni profesor, ko je oblikoval nekatere nove slovenske filozofske izraze. Kot študent je bil literarno dejaven, preoblikoval je revijo mladih bogoslovcev *Lipico* v cvetoče glasilo in ustanovil društvo *Slomšek*. Člani društva so se zavezali napisati vsaj dva spisa na leto in se udeleževati slovenskih govorniških vaj. Že takrat ustanovi tudi knjižnico za svoje študijske vrstnike.

Toda ne smemo pozabiti, da je Kovačiču že kot bogoslovcu jezik več kot pot do nove zavesti in njenega ubesedovanja. V Mariboru po Slomškovi zaslugi že tedaj deluje Bratovščina Cirila in Metoda. Ob češčenju teh dve slovanskih svetnikov se mu je razkril pomen domačega bogoslužnega jezika. Zato je nadaljeval študij slovanskih jezikov in navezal stike ne samo s hrvaškimi, ampak tudi s slovaškimi, češkimi in ukrajinskimi (unijatskimi) bogoslovci (Ručigaj 2006).

V duhu svetih bratov Kovačič zasluži, da prehod v slovenski bogoslužni jezik vodi preko slovenskega teološkega jezika. Predhodnica in velika služabnica teologije pa slej ko prej ostaja filozofija.

Zaradi tega nas ne preseneča, da Kovačič kljub svojemu velikemu nagnjenju do zgodovine in arheologije ni nasprotoval temu, da ga je škof Mihael Napotnik kmalu po posvetitvi l. 1895 poslal v Rim študirat filozofijo. Čeprav se je kasneje v svojem najbolj plodovitem mariborskem obdobju znova prvenstveno ukvarjal s slovensko zgodovino, mu filozofija pomeni ključ do znanstvenega jezika tudi z drugih področij. V slovenskem modroslovju je veliko bolj kakor svoje poglede na svet in življenje preko zgodovine filozofije poučeval slovenske filozofske izraze in tako prenovil slovensko znanstveno oz. teološko govorico. Tako je slovenščina pridobila status evropskega razsvetljenega jezika, primerne za izražanje znanstvene misli in tudi teološkega znanstvenega jezika, v katerem je mogoče izraziti večne resnice.

To dvopolnost hkratnega spoštovanja razsvetljenske racionalnosti in krščanskega izročila Kovačič zasleduje tudi v Rimu. Zato predstavlja izjemno uspešnega študenta filozofije, ki takrat po navdihu okrožnice Leona XIII. /Aeterni Patris/ dobiva nov razcvet v neotomizmu. Po priče-

vanju Janeza Janžekoviča je bil Kovačič tudi do profesorjev zahteven, zato si je izposloval dodatne učne ure (Janžekovič 1985, 139).

Hkrati pa svoj prosti čas posveča študiju zgodovine, posebno še slovanskih narodov. V ta namen obiskuje dodatna predavanja in veliko ur presedi v vatikanski knjižnici. Z prepadenostjo ugotavlja, da tudi v resnih znanstvenih delih zgodovina štajerskih Slovencev kakor tudi njihova literatura sploh ni omenjena. Kakor da bi tudi središče krščanstva pristajalo na Marxovo tezo, da smo Slovani drhal brez zgodovine in da jo zato ne moremo soustvarjati. Takrat v Kovačiču dozori spoznanje, da slovenske zgodovine ne sme predstavljati le ljudsko pripovedništvo, ampak tudi resne znanstvene raziskovalne objave, hkrati pa ugotovi, kako nujno je tudi geografsko raziskati in opisati slovenske dežele. Ko se je vrnil v Maribor, se je takoj lotil tega dela.

Ker je spoznal veliko vlogo jezika, ki se mora povzpeti do znanstvenega izražanja, je kot predavatelj modroslovja v mariborskem bogoslovju začel snovati slovenski filozofski jezik. Vsekakor so ga k temu vodili tudi pedagoški razlogi, saj je želel, da bi njegovi študentje osnovne filozofske pojme čim bolj ponotranjili.¹ Ker je bila latinščina še vedno uradni cerkveni visokošolski jezik, je slovenski učni jezik najprej uvedel v dodatne seminarje. Še preden je izdal učne pripomočke v obliki skript, je izraze didaktično sam preveril pri predavanjih. Tako sta nastali njegovi deli *Kritika* in *Ontologija*, ki sta bili podlaga za kasnejše univerzitetne učbenike (Kovačič 1930).

Poudariti moramo, da je slovenjenje njegovih filozofskih izrazov upošteval kasneje tudi njegov kolega na ljubljanski univerzi Aleš Ušeničnik, predvsem pa njegova študenta in naslednika Janez Janžekovič in Anton Trstenjak (Janžekovič 1981, Trstenjak 1996). Zanimivo je, da je Kovačič svoje študente seznanil ne samo s takrat obveznim tomizmom, ampak tudi s skotizmom. Za takšno miselno odprtost sta mu bila omenjena naslednika zelo hvaležna in sta jo kasneje uveljavljala tudi na Ljubljanski univerzi. Trstenjak je bil še posebej pozoren na skotizem in Skotov pojem *haecceitas*, ki ga je Kovačič prevedel preko narečnega izraza v *totost*. Njegove jezikovne pobude je ohranil tudi Primož Simoniti, ko je prevajal Vorlaenderjevo *Zgodovino filozofije* v slovenščino (Vorlaender 1968). O Kovačičevi miselni odprtosti, ki prerašča takratni tomizem, priča tudi njegova osebna knjižnica, ki je vsebovala Kanta in druge moderne avtorje. Čeprav jim Kovačič ni sledil, jih je bral in poznal. Zato je lahko tudi svojega študenta Franca Vebra usmeril k fenomenologiji.

Ko je mariborska škofija dosegala povzdignjenje mariborskega bogoslovja v Visoko bogoslovno šolo, se je pokazala potreba po resni

¹ Po prepričanju Frana Jermana je Kovačičev pomen za slovensko filozofijo predvsem pedagoški in terminološki.

slovenski znanstveni teološki reviji. Škof Napotnik je takoj po vrnitvi iz Rima l. 1997 Kovačiču poveril njeno ustanovitev in urednikovanje. Kovačič je v njej veliko objavljala ter našel plodovite sodelavce. Revija *Voditelj v bogoslovnih vedah* je postala prva slovenska znanstvena teološka revija. Bila je prava znanstvena revija, ki je objavljala redne preglede takratnih evropskih teoloških tokov v posameznih bogoslovnih disciplinah. Bila pa je tudi »voditeljica«, saj je mlade bogoslovce in duhovnike vodila pri dušnopastirskem delu in pri odbiranju in vrednotenju posameznih teoloških idej. Toda Kovačič je skrbel, da je ostala predvsem slovenska, zato se v njej pojavljajo tudi zgodovinski zapisi slovenskega cerkvenega in narodnega življenja.

V Rimu je Kovačič ugotovil pomen znanstvenih knjižnic za študijsko delo. Zanimivo je, da svojega bogatega knjižničnega fonda ni podaril mariborski Škofijski knjižnici, ampak je v Mariboru ustanovil Študijsko knjižnico. Ta poteza, ki sprva zastavlja na videz zgolj institucionalno vprašanje, pa razkriva Kovačičevo pojmovanje slovenske kulture, v kateri je hotel združevati razsvetljensko laično in cerkveno krščansko kulturo. Po Kovačičevem pojmovanju se slovenska kultura prebuja in utrjuje na novih temeljih – zgodovinske zavesti in lastnega znanstvenega jezika, zato si ne more dovoliti drobljenja sil. Pri njem gre za preraščanje slovenskega čitalništva, pa tudi za sovpadanje vseh duhovnih in kulturnih tokov, ki naj utrjujejo nacionalno zavest in nanovo postavijo tudi njene kulturne temelje. Kultura je torej skupni temelj vseh Slovencev, zato ni potrebno, da bi se institucionalno delila.

Kovačičevo pojmovanje kulture je izrazito historiografsko, od tod njegovo izjemno zanimanje za raziskovanje slovenske zgodovine, posebno še zgodovine severovzhodne Slovenije. Zanimivo je, da je zgodovino-pisje povezoval z geografskim poznavanjem krajev. Zato je razvil »krajinoslovje«, se pravi geografske ali krajinske zapise o slovenskih pokrajinah. To povezovanje zgodovine in zemljepisa poznajo še danes nekateri evropski narodi, npr. Francozi. Pri Kovačiču pa je ta združitev predvsem posledica njegove zahteve po dopolnitvi nacionalnega čutenja do slovenskih dežel s poznavanjem njihove zgodovine in seznanjanjem njihovih krajevnih posebnosti.

Združevanje svetnih in cerkvenih tokov pri rojevanju slovenske znanstvene dejavnosti ga je vodilo k ustanovitvi in izdajanju *Časopisa za zgodovino in narodopisje*. V ta sklop lahko vključimo tudi Kovačičevo društveno dejavnost. Njegovo *Zgodovinsko društvo za slovensko Štajersko* l. 1903 pomeni novo obliko druženja. Ne gre zgolj za veselje nad druženjem in družabnimi dogodki, ki ga je poznalo evropsko meščanstvo in tudi Maribor v začetkih 20. stoletja. Pri Kovačiču gre za veliko več kot za ustvarjanje novega slovenskega meščanskega sloja v mestu z močno nemško kulturno tradicijo. V ozadju

njegovih pobud in dejavnosti za društveno življenje je bolj ideal *Academiae operosorum*, ki naj omogoči izoblikovanje in praktično uporabo novega znanstvenega jezika in daje pobude za skupno raziskovalno delo. Kovačičevo društveno dejavnost lahko zato razumemo tudi kot vzporedno uveljavljanje slovenskega jezika nasproti visokošolskemu sistemu, ki mora zaenkrat ostati latinski. Zato lahko njegova prizadevanja po institucionaliziranju znanstvenega slovenskega jezika tudi izven zametkov slovenske univerze razumemo kot uveljavljanje tistega trenda, ki je materinščino uveljavljal kot znanstveni jezik tudi pri drugih velikih evropskih narodih. Podobno je namreč tudi pri Francozih želja po uveljavljanju materinščine ali govornega jezika porodila rojstvo Francoske akademije nasproti takratni latinski pariški univerzi (Serres 2006, 215).

Toda tako slovenski jezik s svojo literaturo kot sama kulturna ustvarjalnost iz nečesa rasteta. Njun temelj ostaja zgodovinski spomin. Toda tako, kot sta slovenski jezik in literatura prestopila obdobje ljudskega pripovedništva in čitalništva ter zakorakala v znanstveno izražanje, mora tudi slovenski zgodovinski spomin prerasti okvirje zgolj ljudskega izročila, postati pisna kultura in zaradi znanstvenega zgodovinopisja ohranjati pisne dokumente. Zato daje Kovačič pobudo, da Zgodovinsko društvo ustanovi tudi svoj muzej in arhiv. V ta namen je začel zbirati eksponate za narodni muzej, ki so ga l. 1909 ustanovili v mariborskem Narodnem domu. Zgodovinsko društvo je imelo od tedaj tudi svoj arhiv, ki mu je Kovačič namenil izjemno pozornost z zbiranjem slovenskega gradiva. Pri tem se je lahko naslonil na župnijske in škofijski arhiv ter preko zapisanih krstnih imen dokazoval slovensko poreklo prebivalcev Maribora in njegove okolice, kjer so se mnogi sicer izrekli za nemško govoreče prebivalce. Po pariški konferenci Kovačič doseže, da pride Maribor do znanstvene Študijske knjižnice, Narodnega muzeja in tudi od tako imenovanega oblastnega arhiva.

Zaradi povezovanja posvetnih znanstvenih tokov s cerkvenimi pa Kovačič ni zanemaril duhovne zgodovine Slovencev. Bil je prepričan, da slovensko krščanstvo, čeprav pri tem ni edino, lahko ponudi slovenske etične simbole in da je eden takšnih tudi Anton Martin Slomšek. V njem vidi svoj osebni ideal. Kovačič se najprej poistoveti s Slomškovim pojmovanjem jezika. Materinščina je najgloblji besedni izraz človeškega bivanja. V to razsežnost spada odnos do življenja in smrti, ljubezni in odpuščenja, globinske radosti in upanja, skratka, gre za preseganje samega človeškega bivanjskega utripa, saj v maternem jeziku človek nagovarja Boga. Bilo bi manj primerno Kovačičevo pojmovanje jezika enačiti s kasnejšim Heideggerjevim razumevanjem Besede kot razkrivanja skrivnosti biti, toda Kovačičev odnos do slovenščine je vsekakor odnos do nečesa svetega, saj mu je materni jezik podobno kot Slomšku Božji dar,

klic k človeški pristnosti in pot, po kateri vstopa v večnost, zato ji je do kraja etično zavezan.

Takšen odnos do jezika pa zahteva tudi boj za njegov obstanek in seveda velik trud za njegov nadaljnji razvoj. Zato je Slomšek svojo krščansko poklicanost združeval s kulturnim poslanstvom. Obstoj jezika zahteva tudi institucionalno zaščito in njegov razvoj v vseh stopnjah je možen le preko družbenih ustanov. Zato je Slomšek v svojem času ustanavljal za svoje rojake nove institucije, ki so pomagale izoblikovati slovenske narodno zavest. Tudi Kovačič krščanske duhovnosti in svetništva ne pojmuje kot beg iz sveta, ampak v smislu utelesitve krščanskih idealov v neki čisto določeni kulturi.

Zato Kovačič brez težav poveže tudi prihodnost slovenske kulture s krščanstvom. Ta povezava pa je mogoča le, če slovensko krščanstvo tudi v odločilnih trenutkih moralno podpre zgodovinske odločitve Slovencev. Kovačič pristaja na tezo Humboldtove univerze, da je univerzalna znanstvena ustanova utemeljiteljica narodove državnosti. Od tod tudi poprejšnja zahteva Slovencev l. 1848 po ustanovitvi slovenske univerze. Toda Kovačič je po svoji tomistični formaciji prepričan, da je vloga teologije znotraj univerzitetnega študija odločilna, saj le veda o zadnjih vprašanjih, ki človeka presegajo, se pravi eshatološka znanost, omogoča celostno pojmovanje sveta: *univerzum* le zahvaljujoč teologiji postane *unum*. V tem smislu je za Kovačiča uveljavljanje slovenske filozofije in teologije v nastajanju slovenske univerze preko mariborskega bogoslovja izrazito narodnoprebudno dejanje, ki bo v svojih posledicah vodilo k slovenski državnosti. Vmesna stopnja med filozofijo in teologijo na eni strani in slovensko državnostjo na drugi pa je nastanek ustvarjalne in vsesplošno slovenske kulture. Zato Kovačič zagovarja za svoj čas neverjetno duhovno intelektualno odprtost in v nasprotju z Mahničovo delitvijo duhov že uveljavlja vzajemni kulturni dialog. Pri tem pa vendarle ostaja dosleden tomist in bi se mu zdela izguba krščanskih vrednot usodna za Slovence.²

Kovačičevo krščansko pojmovanje kulture ni elitistično. Prepričan je, da široka kultura vodi k nastajanju narodovih socialnih in političnih teles. Zato Kovačič zagovarja odmevnost tudi duhovne kulture v političnem življenju. Ne gre za klerikalistično stališče, da bi morale cerkveno življenje neposredno vplivati na vsakodnevne politične dogodke. Kovačič zagovarja zdravo politično avtonomijo. Toda ko gre za velike dogodke slovenske zgodovine, Cerkev ne more ostati zgolj opazovalka,

² V tem smislu Kovačič strogo sledi Tomažu Akvinskemu, ki opozarja na izkrivljenost filozofskega spoznanja: »Ko človek želi spoznati resnico ustvarjenih stvari, ne da bi se oziral na resnični cilj, se pravi na spoznanje Boga.« (*Summa contra gentiles*, IIa - IIae, q. 167, a. 2.2., naš prevod)

ampak je dolžna skladno s svojim temeljnimi etičnimi nauki moralno podpreti svoj narod. Skladno s takšnim pojmovanjem je Kovačič sodeloval kot kulturni izvedenec na mirovni konferenci v Parizu ter tako z duhovnikom in teološkim profesorjem dr. Matijem Slavičem pripomogel, da je bilo Prekmurje priključeno novo nastali Državi Srbov, Hrvatov in Slovencev.

Literatura:

JANŽEKovič Janez, 1985. *Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof*, V: *Postruška*, Mohorjeva družba, Celje.

JANŽEKovič Janez, 1981. *Filozofski leksikon*, Mohorjeva družba, Celje.

JERMAN Fran, 1975. *Dr. Franc Kovačič, njegovo delo in pomen*, Inštitut za sociologijo in filozofijo, Ljubljana.

KOVAČIČ Fran, 1930. *Kritika in Noetika. Nauk o spoznanju*, Tiskarna sv. Cirila, Maribor. *Občna Metafizika ali Ontologija*, Tiskarna sv. Cirila, Maribor.

RUČIGAJ Jože, 2006. *Življenje in delo slovenskega filozofa Franceta Kovačiča*, V: OŠLAK Vinko, 2006. *Franc Kovačič, Simpozij na Reberci pri Železni Kapli na Koroškem, 5. in 6. julija 1996*, Katoliška akcija, Celovec-Klagenfurt.

SERRES Michel, 2006. *Entretiens avec Michel Polacco*, Editions Le Pommier, Paris.

TRSTENJAK Anton, 1996. *Zgodovina Filozofije*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana.

VORLAENDER K., 1968. *Zgodovna filozofije I.*, Slovenska Matica, Ljubljana.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK
Bogoslovni vestnik 67 (2007) 2, 261-280

Barbara Simonič, Gabrijela Gojznikar, Robert Cvetek,
Luka Mavrič, Janez Sečnik, Vesna Janežič

Religija kot vir pomoči pri soočanju s stresnimi in travmatičnimi dogodki¹

Povzetek: Raziskave kažejo, da je religija za mnoge ljudi pomemben vir pomoči pri soočanju s kritičnimi življenjskimi dogodki, kot so večje stresne in travmatične izkušnje. Govorimo o t.i. religioznem soočanju. V članku so prikazani različni načini religioznega soočanja, pri čemer nekateri avtorji poudarjajo pomembnost razlikovanja pozitivnih oblik in negativnih oblik. Pregled dosedanjih raziskav na tem področju kaže, da so pozitivne oblike religioznega soočanja v splošnem povezane z vrsto pozitivnih učinkov na psihičnem področju in na fizičnem zdravju. Nekatere raziskave pa kažejo, da so negativne oblike religioznega soočanja povezane s slabšim psihičnim blagostanjem in telesnim zdravjem. Čeprav se avtorji članka zavedajo, da psihično in fizično področje ne predstavljata celote človeka, vseeno opozarjajo, da je potrebno biti pozoren na znake negativnega religioznega soočanja in takim osebam nuditi primerno duhovno oskrbo.

Ključne besede: proces soočanja s težavami, religiozno soočanje, kontrola, pomen, pozitivno in negativno religiozno soočanje

Summary: *Religion as a source of help in coping with stressful and traumatic experiences*

Research shows that for some people religion is an important source of strength in coping with critical life situations as in major stress and traumatic experiences. It is called religious coping. The article shows different ways of religious coping in which some authors stress the importance of differentiating between positive forms and negative. Review of to-date studies have shown that positive form of religious coping is generally attributed with a number of positive effects on psychological mind-frame and physical health. On the other hand some studies have shown that negative forms of religious coping are linked with poorer psychological well-being and physical health. Although the authors of the article are aware that psychic and physical sphere don't represent the wholeness of human person, they still draw attention of the necessity to recognize signs of negative religious coping and offer persons experiencing it a proper spiritual care.

Key words: process of coping, religious coping, control, meaning, positive and negative religious coping.

1. Soočanje s stresnimi in travmatičnimi dogodki

Pojem »soočanje« (*angl. coping*) pomeni proces, v katerem se posameznik sreča s posebnimi zahtevami, pred katere ga postavlja

¹ Članek je delno sad raziskovalnega dela v sklopu aplikativnega podoktorskega raziskovalnega projekta z naslovom: *Travma v družini, medgeneracijski prenos in religioznost*, št. Z5-7317-0170, ki ga je financirala Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije, Tivolska cesta 30, Ljubljana. Šifra vodje: 18052.

življenje in kjer poskuša to stanje tudi razumeti ter se z zahtevami spoprijeti (Pargament 1990).

Sposobnost soočanja s problemi in prenašanja stiske je središčnega pomena za življenje. Od samih začetkov človeštva do danes so se v procesu evolucije človeka razvile različne strategije, ki so mu omogočale preživetje v različno težkih življenjskih situacijah (Spilka in dr. 2003). Govorimo lahko kar o stilih soočanja s težavami – ti stili se v ravnanju posameznika kažejo kot njegove že kar trajne karakteristike, pa naj gre za uporabo različnih metod ali tehnik ali pa za čustveno držo, ki jo posameznik zavzame ob soočanju s stisko (Lazarus in Fokman 1984).

Sposobnost ljudi za soočanje s težavami je še posebej izpostavljena v individualistično orientirani zahodni družbi. Sodobni človek je v sedanjem svetu velikokrat ranljiv, saj se na eni strani sooča z izboljšanjem bivanjske situacije, na drugi pa raste negotovost ob soočanju z vsemi novostmi in spremembami (Simonič 2006). Poleg stresnih in travmatičnih dogodkov, ki so jih ljudje doživljali v preteklosti (izgube bližnjih, ekonomske težave, nesreče ...), pa hitrost napredka in razvoja postavlja ljudi pred vedno nove izzive, ki pa so velikokrat težavni, še zlasti zato, ker je treba najti tudi nove načine za spopadanje z njimi (Juhant 1999).

Rečemo lahko, da je pomemben del procesa soočanja iskanje smisla, pomena v času stresa ali travme, nekateri celo trdijo, da je to bistven del (Butter in Pargament 2003; Pargament 1997). Predvsem gre za to, kakšen pomen posameznik pripiše samemu dogodku in kako v kontekstu dogodka dojema sebe in svet. Rekonstrukcija smisla oziroma pomena je nujna predvsem v travmatičnih dogodkih, kjer je ogrožen ali porušen posameznikov globlji pogled na sebe in na svet (Epstein 1991; Gluhoski in Wortman 1996; Janoff-Bulman in Schwartzberg 1991; McCann in Pearlman 1990; Schwartzberg in Janoff-Bulman 1991). Travmatični in močni stresni dogodki namreč ponavadi izzovejo človekove središčne vrednote in postavijo vprašanja o pomenu (smislu) in namenu v življenju (Janoff-Bulman in Frantz 1997). K reševanju težav in stisk lahko nato pristopamo na tri načine: spremenimo okolje, spremenimo sebe ali pa do določene mere spremenimo oboje (Spilka in dr. 2003).

Ljudje s stresnimi situacijami se ne soočajo brez virov oziroma mehanizmov, ki jim pomagajo pri soočanju (Pargament 1990). S sabo prinesejo sistem splošnih prepričanj, praks, aspiracij in odnosov, ki vplivajo na to, kako se soočajo s težkimi trenutki. Del tega splošnega, t. i. orientacijskega sistema je v večji ali manjši meri tudi religija (Pargament 1990). Kot del posameznikovega splošnega orientacijskega sistema religija vpliva na to, kako posamezniki zaznavajo situacije, delujejo in razvijajo cilje, ki jih zasledujejo (Pargament in dr. 2004).

2. Religiozno soočanje

Ob soočanju s težavami ljudje torej iščejo podporo v različnih sferah življenja, med drugim tudi v zatekanju k religiji (s čimer pojmujeemo izkušnje, kognicije, vedenja pomembna v odnosu do *svetega*; tudi iskanje pomena ali pomembnosti na način, ki je povezan s svetim, posvečenim, nadnaravnim) (Butter in Pargament 2003; Pargament 1997) oziroma k veri (ki označuje osebno zavezanost). Zatekanje k religiji oz. veri je zlasti pomemben vir pomoči takrat, kadar se posamezniki srečujejo s stiskami, ki še posebej preizkušajo človeka in kjer so njihove zmožnosti za rešitev situacije omejene (Kennedy, Davis in Taylor 1998; Russo in Dabul 1997; Spilka in dr. 2003). Številne raziskave so na primer pokazale, da je religija še posebej učinkovita pri soočanju s situacijami izgube ali bolezni, ko je situacijo težko spremeniti (Idler in dr. 2003). Številni večji življenjski dogodki lahko ogrozijo ali škodijo mnogim človekovim »objektom pomembnosti« - občutku smisla (pomena), intimnosti z drugimi, osebni kontroli, fizičnemu zdravju in občutku varnosti. Religija nudi številne metode soočanja za ohranjanje teh objektov pomembnosti, in če to ni več možno, njihovo transformacijo (Idler in dr. 2003).

Kar zadeva pogostnost religioznega soočanja, le-ta močno variira glede na različne faktorje (kulturno okolje, vrsta stresnega oziroma travmatičnega dogodka itd.), vendar je pogosto v različnih skupinah precej visoka (Harrison in dr. 2001). Koenig (1998) je odkril, da je 42,3% bolnih, hospitaliziranih pacientov spontano poročalo o tem, da jim je eden ali več religioznih faktorjev pomagalo pri soočanju z njihovo boleznijo ali z življenjem na splošno; 73,4% je kot strategijo soočanja uporabljalo religijo »v večji meri«. V hospitaliziranem vzorcu iz Londona je 79% pacientov uporabilo svoja religiozna prepričanja za pomoč pri soočanju (King in dr. 1999). Med hospitaliziranimi in dolgotrajnimi pacienti, o katerih poročajo Ayele in dr. (1999), jih je 86% uporabljalo religiozne aktivnosti, da so se soočali s problemi. V raziskavi Koeniga in dr. (1997) jih je med samo dolgotrajnimi pacienti 59,1% uporabljalo religijo v veliki meri za soočanje s problemi in 34,5% je označilo religijo kot njihovo najpomembnejšo strategijo soočanja. Eden od opaženih, široko uporabljenih odzivov soočanja na teroristične napade 11. septembra 2001 v ZDA, je bila visoka udeležba v cerkvah in podobnih stavbah (Biema 2001). Raziskava Schusterja in dr. (2001) je odkrila, da se je v času po terorističnih napadih 90% nacionalnega vzorca obrnilo k molitvi, religiji ali duhovnim občutkom. Raziskovanje glede teh terorističnih napadov je potrdilo prevladujoč vzorec religioznega soočanja (Meisenhelder 2002).

Raziskovanje religioznega soočanja (ki označuje soočanje s stisko s pomočjo religije oziroma vere; *angl. religious coping*) počiva na dveh predpostavkah. Prva je predpostavka, da vsi ljudje naletimo v življenju

na preizkušnje, ki presegajo naše običajne lastne zmožnosti predelave, kar sproži dinamični proces soočanja. Druga pa je predpostavka, da je posameznik v soočanju proaktiven agent, ki v procesu soočanja uporabi različne možnosti in izbire ter t. i. orientacijski sistem. Soočanje z izzivi pogosto vključuje religiozno dimenzijo, ko je le-ta razpoložljiva in dostopna, še posebej pa takrat, ko so drugi mehanizmi močno omejeni (Harrison in dr. 2001).

Ko se ljudje spopadajo z različnimi težavami, naletijo na dve oviri: prva je problem sam po sebi in okoliščine tega problema, druga težava pa so težka občutja, ki se ob težavi prebujajo. Reševanje težav se torej odvija na teh dveh različnih ravneh. Raziskave kažejo, da se večina ljudi običajno najprej loti reševanja konkretnega problema in okoliščin problema. To velja zlasti takrat, ko je neko situacijo še možno spremeniti. Če se situacije in okoliščin ne da spreminjati, pa se ljudje v soočanju s težavami bolj nagibajo k razreševanju bolečih občutij. Religija pomaga pri reševanju težav na obeh ravneh, tako pri spreminjanju okoliščin problema in pri odpravljanju posledic kot tudi pri predelovanju težkih čustev, ki se prebujajo ob stiski (Folkman in Lazarus 1988) ali pa pri regulaciji teh težkih čustev (Kompan Erzar, Gostečnik in Erzar 2005).

3. Religija v različnih fazah soočanja

Prvi korak v procesu soočanja s stisko Pargament imenuje ocena situacije (*angl. appraisal*). Ko se neki dogodek zgodi, se posameznik vpraša: »Kaj to pomeni zame?« Če je dogodek ocenjen kot negativen in stresen, sledi vprašanje: »Kaj lahko v zvezi s tem naredim?« Prav s pomočjo religije si človek lahko odgovori na ti zastavljeni vprašanji. Dogodek lahko oseba oceni na primer kot dejanje Boga, da bi človeka s tem nekaj naučil, ali pa si ga razlaga kot možno nagrado oziroma kazen. Pri tem je pomembno, ali je ob dogodku človek že utrpel škodo oziroma izgubo ali pa dogodek predstavlja grožnjo, da se lahko nekaj slabega zgodi. Če je dogodek povzročil škodo ali izgubo, se posameznik že sooča z nekaterimi posledicami. Dogodek, ki pomeni grožnjo nečesa, kar se lahko zgodi, pa še pušča možnost, da se to prepreči in kot tak spodbuja h konstruktivni reakciji, ki je usmerjena tudi k prihodnji rasti in razvoju. Ta, prvi korak lahko označimo kot primarno ocenjevanje situacije (Spilka in dr. 2003).

Naslednji korak v procesu soočanja s stisko je spopadanje s problemom (Pargament 1997). Odločanje, kako se spopasti z njim, se imenuje tudi sekundarna ocena, saj gre za določitev osebnih virov za spopadanje s težavami. Verna oseba lahko tukaj naredi veliko stvari, na primer moli. To vedenje sta Holahan in Moos (1987) označila kot aktivno, kognitivno strategijo soočanja s težavami. Oseba, ki moli, počne nekaj aktivnega in se obrača k višji sili za pomoč v nesreči in trpljenju. Če je ob

tem posameznik spodbujen h konkretnim dejanjem, ki vodijo k rešitvi problema, je molitev konstruktivna oblika soočanja s težavami. Lahko pa je tudi nefunkcionalna, če vodi k izogibanju aktivnega iskanja rešitev, s tem ko posameznik pasivno zaupa v Boga in prelaga rešitev problema samo v njegove roke (Spilka in dr. 2003). Pozitivne in negativne oblike religioznega soočanja bodo opisane v nadaljevanju.

4. Pomembni elementi religioznega soočanja

Raziskovalci so na tem področju izpostavili predvsem dva ključna elementa religioznega soočanja:

4.1 Iskanje pomena

Stiska postavi človeka pred velike preizkušnje. Prebudijo se globoke potrebe po varnosti, moči, kontroli, še zlasti pa si človek poskuša odgovoriti na vprašanja, ki se nanašajo na sam pomen oziroma smisel dogodka ali stanja, ki predstavlja stisko. Tako naletimo na težave, zlasti na področju kontrole in pomena. Ko se ljudje sprašujemo, zakaj se je nekaj zgodilo, se obrnemo tudi k veri, ki pri reševanju teh dilem velikokrat ponuja ustrezne odgovore (Weaver in dr. 2003).

Pargament (1997) ugotavlja, da ljudje, ki se soočajo s težavami, skušajo v dogodkih, ki se jim zgodijo, najti pomen oziroma smisel. Religiozni pomen, ki ga dajejo ljudje določenemu dogodku, pomaga pri soočanju z življenjskimi preizkušnjami (Baumeister 1991). Podobno tudi Fichter (1981) ocenjuje religijo kot edini način, ki lahko v bolečini in trpljenju najde pomen in smisel. Iskanje pomena s pomočjo vere je lahko tudi precej dolgotrajen proces. Verjetno je za uspešno soočanje z neko tragedijo in za prilagoditev na njene posledice bistveno, da oseba to tragedijo razume oziroma da najde neki pomen (smisel). Prav vera v takih primerih prinaša sporočilo, da je preizkušnje življenja mogoče preiti. Četudi se težave zdijo nepremagljive, daje vera občutek, da jih je mogoče obvladati, pri čemer smo že na področju kontrole nad situacijo (Spilka in dr. 2003).

4.2 Iskanje kontrole

Ko je posameznik soočen s situacijo, ki je izven kontrole, kot je fizičen napad, si prizadeva kontrolo dobiti. Zgodbe ljudi, ki se soočajo z nekaterimi večjimi življenjskimi stiskami (kot je na primer bolezen rak), kažejo, da je izguba kontrole še posebej pomemben in boleč aspekt izkušnje (Dreifuss-Kattan 1990; Fiore 1991; Tsongas 1984). Ko kontrola ni v naši moči, ljudje iščemo večjo moč. Obračanje k religiji pripelje ljudi v stik z Bogom (oziroma višjo silo), ki ga zaznavamo, da ima kontrolo.

Torej imamo večji občutek kontrole in gotovosti za prihodnost (Meisenhelder 2002). Predaja tega, kar se ne da kontrolirati, v roke transcendentne moči, lahko tudi pospešuje sprejetje človekovih omejitev in ustvarja občutek miru in varnosti (Cole in Pargament 1999).

Pargament (1997) v zvezi s pojmom kontrole in vlogo vere pri soočanju s stisko govori o treh različnih oblikah doseganja kontrole nad situacijo. Prvi način je prepustitev (*angl. deferring mode*). To je na primer zatekanje k molitvi, kjer posameznik problem popolnoma preloži v Božje roke in s tem, ko vso kontrolo nad situacijo preda Bogu, dobi občutek, da je situacijo mogoče obvladati. Kontrola tako prihaja od zunaj. Druga oblika je sodelovanje (*angl. collaborative mode*), kjer gre za sodelovanje z Bogom in iskanje podpore pri njem, ko se posameznik aktivno sooča z reševanjem stiske. Pri samousmerjevalnemu pristopu (*angl. self-directive approach*) pa se na Boga ne računa, čeprav vera vanj obstaja, vendar posameznik sam pristopa k problemu, za rešitev katerega je potrebna osebna angažiranost, ne pa Božja pomoč. Ljudje se zanašajo na sposobnosti in vire, ki jim jih je dal Bog. Pri oblikah, kot sta sodelovanje in samousmerjevalni pristop, posameznik ohrani notranji občutek za kontrolo, ki je za soočanje s težavami boljši kot pa zunanji (Phares 1976). Ti dve obliki naj bi bili po mnenju večine raziskovalcev bolj povezani s pozitivnimi rezultati soočanja kot pa pristop, kjer posameznik reševanje težav popolnoma preloži na Boga (McIntosh in Spilka 1990; Pargament in dr. 1988).

Če združimo vidika pomena in kontrole, lahko vidimo, da že sam pomen ljudem velikokrat daje občutek, da se da dobiti kontrolo nad situacijo. S pomenom razumemo in kontroliramo okolje (Baumeister 1991). Če imamo zadosti podatkov, če o problemu vemo zadosti, nam to pomaga zmanjšati stres (Andrew 1970). Tudi v odnosu z Bogom lahko pridemo do odgovorov na mnoga vprašanja, ki zadevajo naše bivanje.

4.3 Drugi elementi

Poleg zgoraj omenjenih elementov religioznega soočanja (pomen in kontrola), raziskovalci tega področja poudarjajo tudi druge, ki so lahko tudi prepleteni z zgornjima. Nekateri izpostavljajo sodelovanje (Meisenhelder 2002) – ljudje s pozitivnim religioznim soočanjem vključijo Boga oziroma višjo silo kot nekoga, s katerim sodelujejo pri obvladovanju svoje krize (Pargament in dr. 1998). To jim omogoča podporo, vodenje in moč; molitev zmanjšuje izolacijo, odnos z Bogom pa poveča občutek upanja in zaznavanje virov in notranje moči (Meisenhelder 2002).

Naslednji pomemben element, ki ga omenjajo mnogi raziskovalci (npr. Meisenhelder 2002), je povezanost. Religiozna vera za večino ljudi pomeni tudi versko skupnost, kar približuje ljudi v spodbudnem okolju,

kjer se lahko bolečino prepozna in se potolaži. Zmanjšuje se tudi občutek izolacije ter povečuje intimnost z drugimi.

Med drugimi elementi raziskovalci omenjajo na primer potencial za večje transformacije v življenju, kot je denimo opustitev starih vrednotnih objektov in najdenje novih (Pargament in Perez 2000), pomoč pri oblikovanju lastne identitete in samopodobe spričo stresnega in travmatičnega dogodka (na primer bolezni; Cole in Pargament 1999), iskanje svetega, kot je denimo dojetje svojega zakona kot svetega ob zakonskih stiskah (Mahoney in dr. 1999), ali pomoč ritualov (zlasti z usmerjanjem emocij in z omogočanjem, da so emocije vključene v širši socialni okvir, denimo pri prehodih iz ene faze življenja v drugo (Baumgartner 1990) ter še posebej pri travmatični krizi (van der Hart 1983)).

5. Načini religioznega soočanja

Vera zagotavlja veliko možnih načinov za soočanje s stresom življenja. Tabela 1, ki je osnovana na delu Pargamenta, enega najpomembnejših raziskovalcev tega področja, prikazuje različne oblike religioznega soočanja s stisko. Ta seznam je eden izmed poskusov konceptualizacije različnih oblik religioznega soočanja. Oblike rangirajo od bolj aktivnih do bolj pasivnih, od bolj osredotočenih na problem do bolj osredotočenih na emocije, od pozitivnih do negativnih, od kognitivno-vedenjskih do medosebnih in duhovnih. Raziskovalci različnih načinov soočanja (Emery in Pargament 2004; Harrison in dr. 2001; Pargament in Park 1995) postavljajo na laž stereotipne poglede na religijo kot enostavno obrambo, zaničanje ali pasivno obliko soočanja.

Tabela 1: Različne oblike religioznega soočanja (Harrison in dr. 2001; Pargament 1997)

Oblike soočanja	Tipične izjave
Samousmerjevalno soočanje: iskanje kontrole preko svoje iniciative, ne pa zanašanje na Boga	»To je moj problem, ki ga moram rešiti, ne od Boga.«
Sodelovalno religiozno soočanje: iskanje kontrole preko partnerstva z Bogom pri reševanju problemov	»Bog pomaga tistim, ki si pomagajo sami.« »Svoje načrte bom poskušal uskladiti in izvesti skupaj z Bogom.«
Prelaganje: pasivno čakanje, da bo Bog kontroliral situacijo	»To je v Božjih rokah.«
Prošnja:	»Bog, prosim, pomagaj mi skozi te težke čase.«
Sprejemanje dogodka kot dobronamernega, neškodljivega in potencialno koristnega	»Bog mi daje to preizkušnjo, da bi bil bolj močan ali da bi me preizkusil.«

Sprejemanje dogodka kot kazni od Boga	»Grešil sem in si zaslužim, da trpim.« »Sprašujem se, kaj sem naredil Bogu, da me kaznuje.«
Sprejemanje dogodka, kot da prihaja od hudega duha	»To je delo hudiča.«
Spraševanje o moči Boga	»Nič ni tako majhno, da bi Bog tega ne opazil in mi ne bi pomagal.« »Sprašujem se, ali res tukaj lahko Bog nekaj naredi.«
Iskanje duhovne podpore: iskanje tolažbe in opogumljanja preko Božje ljubezni in skrbi	»Vem, da se lahko zanesem na Božjo ljubezen.«
Umik v religiozne aktivnosti: vključitev v religiozne aktivnosti, da se pozornost prenese stran od stresorja	»Osredotočil se bom na vero, da bom prenehal skrbeti glede tega problema.«
Duhovno nezadovoljstvo, nesoglasje: izražanje zmede, odtujenosti in nezadovoljstva z Bogom	»Kako mi je lahko Bog to naredil?« »Sprašujem se, če me je Bog zavrgel.«
Religiozno očiščevanje: iskanje duhovnega čiščenja preko religioznega vedenja	»Mislim, da me Bog nima več rad.« »Boga prosim, da me očisti mojih grehov.«
Duhovna povezava: iskanje občutka povezanosti s silami, ki presegajo posameznika	»Bolj se bom povezal z Bogom.«
Iskanje podpore v skupnosti	»Vem, da se lahko zanesem na duhovnika in druge člane skupnosti, da mi bodo pomagali.«
Religiozna pomoč: skušanje nuditi duhovno podporo in tolažbo drugim	»Poskušal bom pomagati drugim.«
Medosebno religiozno nezadovoljstvo, nesoglasje: izražanje zmede ali nezadovoljstva z duhovščino ali člani religiozne skupnosti	»Čutim, kot da so se mi člani skupnosti izneverili.« »Sprašujem se, ali me je skupnost zavrgla.«
Religiozno odpuščanje: iskanje religije za pomoč pri opuščanju jeze, prizadetosti in strahu pred drugimi	»Bog Oče, pomagaj mi biti boljša oseba; daj, da ne bom jezen in se bal.«
Obredi prehoda	»Sedaj sem res moški.«
Spreobrnjenje: iskanje religije za radikalno spremembo v življenju	»Videl sem luč, našel sem pot, ponovno sem rojen.«

Obstajajo tudi drugi pogledi, ki se osredotočajo bolj na oblike verske prakse, katere posamezniki uporabljajo ob soočanju s stisko, na primer različne oblike molitve (David, Ladd in Spilka 1992).

Oblik religioznega soočanja s stisko je torej mnogo. Kažejo se v tem, kako se s pomočjo vere išče rešitev v neki situaciji in kakšne so metode, ki se pri tem uporabljajo. S pomočjo vere se lahko ohranja pozitivno stanje ali pa spremeni situacija. Strategije, ki jih človek uporablja, se lahko nahajajo v rangu med aktivnim in pasivnim soočanjem s stisko, lahko so to strategije, ki so osredotočene na rešitev konkretnega problema ali pa na razrešitev težkih čustev, lahko so tudi zasebne ali medosebno naravnane (Harrison in dr. 2001).

Na to, ali se bo in na kakšen način se bo posameznik pri soočanju s težavami zatekel k veri, vplivajo različne komponente. Pargament (1997) pravi, da je izbira religioznega soočanja lahko odvisna od osebnih faktorjev (na primer demografija, osebnost ali religiozna opredelitev), značilnosti stresnega dogodka (na primer tipi in število stresorjev ali čas, ki je minil od dogodka) ali pa od značilnosti širšega konteksta stresnega dogodka. Med mnogimi faktorji, ki vplivajo na religiozno soočanje je tudi sama vzgoja in modeli, ki jih družina in njeni člani uporabljajo, ko se soočajo s stisko (Gostečnik 2006). Posameznik se ob tem nauči, da se je možno v stiski obrniti tudi na Boga (Spilka in dr. 2003).

5.1 Pozitivno in negativno soočanje

Znotraj širokega spektra različnih oblik religioznega soočanja lahko v grobem delimo le-te na pozitivne in negativne (Pargament in dr. 1998), vsaj z vidika učinkov na psihičnem in fizičnem področju. V okviru pozitivnega vzorca soočanja najdemo tiste metode, ki izhajajo iz varnega odnosa z Bogom, občutka povezanosti z njim in člani verske skupnosti, pozitivnega prepričanja, da je v življenju mogoče najti neki pomen, lahko se nekaj naučimo (Pargament 2002).

Za nekaj oblik religioznega soočanja se predvideva, da so del tega vzorca (Pargament in dr. 1998): sprejemanje dogodka kot dobronamernega, sodelovanje z Bogom, iskanje duhovne podpore, duhovna povezava, religiozno očiščevanje, iskanje podpore v skupnosti, religiozna pomoč in religiozno odpuščanje. Za pozitivne oblike religioznega soočanja je značilno, da ljudje Boga jemljejo kot partnerja, ki jim lahko pomaga v času stiske. K njemu se lahko obrnejo po pomoč, vodstvo, ljubezen in moč, pri čemer se poveča njihovo upanje in občutek za možnost obvladovanja situacije (Meisenhelder 2002; Pargament in dr. 1988).

V nasprotju s pozitivnim vzorcem religioznega soočanja pa najdemo negativen vzorec, ki izhaja iz prestrašenosti v odnosu z Bogom in je povezan s tesnobnim pogledom na svet in zapleti ob iskanju pomena življenja (Pargament 2002). V okviru tega vzorca se predvideva, da najdemo naslednje oblike oziroma metode religioznega soočanja (Pargament in dr. 1998): sprejemanje dogodka kot kazni od Boga; sprejemanje do-

godka, kot da prihaja od hudega duha; dvom o moči in ljubezni Boga; duhovno nezadovoljstvo; samousmerjevalno soočanje in medosebno religiozno nezadovoljstvo (Ai in Park 2005; Pargament in dr. 1998; Pargament, Koenig in Perez 2000).

Positivni vzorec je bil prevladujoč pri judovsko-krščanskem vzorcu (Pargament in dr. 1998) in pri vzorcu muslimanskih beguncev iz kosovske vojne (Ai in dr. 2003).

Delitev oblik religioznega soočanja na pozitivne in negativne nudi možnost za razumevanje, kako religioznost deluje pri soočanju s stisko (Fallot in Heckman 2005).

Napačno bi bilo predvidevati, da se ljudje z negativnimi pogledi na Boga izogibajo uporabi religioznega soočanja. Kaže, da je ta odnos veliko bolj zapleten (Meisenhelder 2002). Čeprav je pozitivno religiozno soočanje prevladujoče v primerjavi z negativnim, je stopnja religioznega soočanja odvisna od osebne identitete in stopnje, do katere se religijo vidi kot najpomembnejši pogled na svet za posameznika (Pargament in dr. 2001). Torej – nekateri raziskovalci trdijo, da naj bi samo versko udeleževanje in molitev sama po sebi ne napovedovala pozitivnega rezultata. Pomembno je to, kako posameznik dojema Boga in razlaga dogodke v luči te zaznave (Meisenhelder 2002).

6. Religiozno soočanje pri različnih vrstah stresnega/travmatičnega dogodka

6.1 Religiozno soočanje in vsakodnevne težave

Vsakodnevno življenje človeka postavlja pred mnoge izzive. Raziskave kažejo, da vera oziroma religija velikokrat igra pomembno vlogo v posameznikovem soočanju z manjšim stresom, ki ga prinaša vsakodnevno življenje (Belavich 1995). Pri tem je pomembno upoštevati tudi posameznikovo perspektivo, ki jo zavzema do življenja. Ta je lahko v splošnem pozitivna ali v splošnem negativna. Od tega je odvisno, kako bo nekdo gledal nase in na svet. To držo lahko opišemo tudi s termini optimizem – pesimizem. Pri veri se je izkazalo, da jo lahko uvrščamo v pozitivno perspektivo, ki jo ima človek ob pogledu na življenje in na probleme (Peterson, Sligman in Vaillant 1988).

Na splošno lahko rečemo, da je med religijo oziroma vero in osebno srečo pozitivna povezava (Ellison 1991; Myers 1992). Prisotnost vere v življenju posameznika je eden izmed najboljših napovednikov za zadovoljstvo v življenju (Jones 1993). Učinki, ki naj bi jih imela religija na življenje posameznika so: 1. prinaša pomen in smisel v stresnih situacijah; 2. odvrta občutja sramu in jeze, ki se prebujajo ob stresu; 3. posameznik preko odnosa z Bogom prihaja do dobrih občutij o sebi; 4.

pospešuje pozitiven pogled nase in na svet (Pollner 1989). Religija torej pripomore k optimističnemu pogledu na življenje, kar ima pomembno vlogo pri konstruktivnem reševanju vsakodnevnih, prav tako pa tudi večjih življenjskih težav.

6.2 Religiozno soočanje in večji stresni ter travmatični dogodki

Zatekanje k religiji oziroma veri lahko torej najdemo na vseh področjih človekovega življenja. Videli smo, da ima le-ta praviloma pozitivno vlogo pri soočanju s problemi vsakodnevnega življenja, poseben pomen za človekovo religijo in vero pa nastopi, ko se pojavijo velike preizkušnje, ki se nanašajo na sam človekov obstoj: staranje, bolezni, invalidnost, družinske težave, izguba ljubljene osebe, soočanje z lastno umrljivostjo (Bowie in dr. 2001; Weaver in dr. 2003). To so področja, kjer se najbolj eksplicitno pokaže pomen religije oziroma vere pri reševanju težav. Zelo pogosto se v razpravljanju o pomenu religioznega soočanja na tem področju omenja soočanje s hudo boleznijo.

Ko se posameznik sooča z resno, lahko celo za življenje usodno boleznijo, lahko pričakujemo, da se bo religiozno soočanje (oziroma vera) zelo prebudilo. To je še posebej opazno, ko nastopi huda bolezen, kot je na primer rak (Lewis 1989; Taylor 1993). Človek se ob taki bolezni začne hitro spraševati o smrti in njeni neizogibnosti. K teži te bolezni prispevajo tudi sami postopki in posledice zdravljenja. Osnovni problemi, ki ob tem nastopijo, so izguba smisla, pomena ter moči nad situacijo. Na te potrebe pa lahko vera zelo dobro odgovori (Johnson in Spilka 1991). Za bolnike z rakom je značilno, da velikokrat za bolezen ne krivijo Boga, ampak zaupajo, da jim bo Bog pomagal k ozdravljenju. Če pacienti z rakom doživljajo Boga kot tistega, ki ima kontrolo nad stvarmi, se njihov občutek za življenjsko ogroženost zniža, njihovo samospoštovanje pa naraste (Jenkins in Pargament 1988).

7. Učinki religioznega soočanja

V zadnjih letih so raziskovalci odkrili pomembne povezave med religioznim soočanjem ter psihičnim in fizičnim zdravjem (Pargament, Koenig in Perez 2000). Rezultati raziskav (Gartner 1996; Koenig 1997; Larson, Swyers in McCullough 1997; Levin 1996; Pargament 1997; Worthington in dr. 1996) v večini potrjujejo pozitiven vpliv religije pri soočanju s stisko, tako na psihičnem kot na fizičnem področju, nekatere analize pa opisujejo mešane rezultate (Bergin 1983). Ta razkorak bi lahko najboljše razložili z razlikovanjem na pozitivne in negativne oblike religioznega soočanja.

7.1 Učinki na psihičnem področju

Številne raziskave potrjujejo, da ljudje, ki uporabljajo predvsem pozitivne oblike religioznega življenja in soočanja, izkušajo nižji stres in boljše mentalno zdravje (Gartner 1996; Koenig 1997; Koenig, McCollough in Larson 2001; Larson, Swyers in McCullough 1997; Levin 1996; Meisenhelder 2002; Pargament 1997; Worthington in dr. 1996). Učinki pozitivnega religioznega soočanja segajo prek pozitivnih učinkov nereligioznega soočanja, kar pomeni, da dodajajo dodatne koristi onstran koristi drugih metod soočanja (Pargament in dr. 2001; Tix in Frazier 1998). Empirične raziskave torej kažejo, da »religiozna zavezanost lahko igra dobrodejno vlogo pri preprečevanju mentalnih in fizičnih bolezni« (Matthews in dr. 1998).

Raziskave kažejo, da so nizke stopnje depresivnih simptomov pozitivno povezane (korelirane) s pozitivnimi oblikami religioznega soočanja (na primer iskanje duhovne podpore, izražanje duhovnega zadovoljstva, prejem podpore s strani drugih članov religiozne skupnosti; preoblikovanje razumevanja dogodka na bolj pozitiven način in sodelovalen, partnerski odnos z Bogom (Harrison in dr. 2001)). Višje pa je ocenjena depresija pri negativnih oblikah religioznega soočanja, kot so: duhovno nezadovoljstvo, medosebni religiozni konflikti, negativno religiozno razumevanje dogodka, dojemanje dogodka kot Božje kazni, občutek, da je posameznika Bog zapustil, reševanje problemov brez računanja na pomoč Boga (Bickel in dr. 1998; Bush in dr. 1999; Chang in dr. 1998; Corbett 1999; Koenig in dr. 1998; Oler 1998; Pargament in dr. 1998; Woods in dr. 1999). Notranja religioznost je povezana z nižjimi stopnjami depresije (Gartner 1996; Ventis 1995; Westgate 1996).

Pomembna pozitivna povezava se pokaže tudi med anksioznostjo in negativnimi oblikami religioznega soočanja ter z bolj zunanjo ali ekstrinzično religioznostjo, za razliko od notranje ali intrinzične (Kooistra in Pargament 1998; Mickey in dr. 1998; Pargament in dr. 1998, 1999; Tix in Frazier 1998), čeprav ne vedno (Richards in Folkman 1997).

Samopodoba, zadovoljstvo z življenjem in kakovost življenja so bili povezani s pozitivnimi oblikami religioznega soočanja (Koenig in dr. 1998; Mickey in dr. 1998; Oler 1998) in notranjo religioznostjo (Oler 1998). Nekateri avtorji poročajo, da so negativne oblike religioznega soočanja bile povezane z večjo stisko, zmanjšanim fizičnim in emocionalnim blagostanjem in oškodovano kakovostjo življenja (Hill in dr. 2005). Samousmerjevalni pristop, ki je lahko povezan z zaznavanjem, da se mora posameznik sam soočati, ker ga je Bog zavrgel, je imel negativne posledice. Povezan je bil z nizkimi stopnjami samopodobe in manj aktivnimi strategijami reševanja problemov. Verjetje v zavračujočega Boga je bilo tudi povezano z višjimi stopnjami anksioznosti kot tudi nižjimi stop-

njami življenjskega zadovoljstva in duhovnega blagostanja. Verjetje, da je višja sila pustila osebo, da se sama sooča, je daleč od tolažilnega (Phillips in dr. 2004).

Raziskave nakazujejo, da je močna vera lahko povezana z večjo začetno stisko pri travmatičnih dogodkih, ki vsebujejo nasilje, ker so posameznikovi pobožni pozitivni pogledi na svet zamajani ob nenadni in nerazložljivi travmi. Vendar pa je močna vera povezana tudi z boljšo predelavo in prilagoditvijo, ko je stresni dogodek postopoma integriran v posameznikov sistem pomena (Ai in Park 2005). Raziskave žalovanja, na primer, so odkrile, da so imeli zelo religiozni ljudje začetno več težav pri spoprijemanju s smrtjo in so se bolj trudili, da bi našli pomen. Vendar pa je bila religioznost povezana z boljšo prilagoditvijo in manj simptomi potravmatske stresne motnje glede na daljši čas (Ai in Park 2005; Park in Cohen 1993).

Nacionalna longitudinalna raziskava Američanov po terorističnih napadih 11. septembra 2001 je odkrila, da je bila osebna religioznost dva meseca po napadu povezana z višjimi stopnjami simptomov potravmatske stresne motnje šest mesecev po napadu, vendar pa tudi z boljšim mentalnim zdravjem leto dni kasneje (McIntosh in dr. 2003).

Pri pacientih, ki so doživeli kirurško travmo, je analiza pokazala, da so se začetno depresivni pacienti nagibali k uporabi molitve za soočanje, ki pa je prispevala k nižjim stopnjam stiske po enem letu (Ai in dr. 1998).

Raziskave (Mahoney in dr. 1999; Pargament in Mahoney 2002) so tudi odkrile, da tisti, ki ob zakonskih težavah uporabijo religiozno soočanje, prek katerega doživljajo svoj zakon kot svet ali posvečen (angl. sanctified), v višji meri poročajo o zakonskem zadovoljstvu, predanosti zakonu, manjši verbalni agresiji in več sodelovalnih taktikah pri reševanju problemov. Družinski člani lahko izkušajo številne psihološke koristi zaradi tega, ker verjamejo, da njihovi družinski odnosi nosijo duhovni smisel in pomen (Mahoney in dr. 2003). Ljudje, ki zaznavajo družinske odnose kot vpletene tudi v transcendentne sile, bodo verjetneje verjeli, da te vezi izpolnjujejo namene, ki segajo prek bioloških, psiholoških ali socialnih funkcij. Ljudje lahko izkušajo večji občutek osebnega zadovoljstva in izpolnitve iz družinskih odnosov, ki se jih dojema kot svete oziroma posvečene.

Poleg zgoraj omenjenih učinkov avtorji kot učinek pozitivnega religioznega soočanja navajajo tudi s stresom povezano rast (Park in Cohen 1993) ali duhovno rast (Pargament in dr. 1990).

Glede na to, da ljudem prav religija oziroma vera lahko nudi pomoč pri iskanju pomena (smisla) (George in dr. 2000), se nam za povezavo med psihičnim zdravjem in religioznostjo zdi pomembno tudi delo Frankla (Frankl 1963). Povezoval je izgubo pomena (smisla) z depresijo in mentalno bolečino, kar so potrdile tudi nekatere raziskave (Orbach in dr. 2003).

7.2 Učinki na fizično zdravje

Levin in Schiller (1987), ki sta pregledala več študij s področja zdravja/bolezni in religioznega življenja, sta ugotovila, da sta bili ti dve področji pozitivno povezani. Religiozno življenje oziroma vera je povezana z zdravim načinom življenja, kar zmanjšuje tveganje za bolezni različnih oblik. Pri vernih ljudeh je manj kajenja, uporabe drog in alkohola (Koenig in dr. 1999). Vzroke za to lahko najdemo v upoštevanju verskih zapovedi, ki velikokrat prepovedujejo nezdravo življenje (na primer prepoved uživanja drog, alkohola, poudarek na postu ...). Eden izmed razlogov za pozitivno povezavo med religioznim življenjem in splošnim zdravjem je tudi ta, da vera spodbuja občutek posameznika za kontrolo, kar je povezano tudi z boljšim splošnim zdravjem (Loewenthal in Cornwall 1993). Vsekakor ostaja tukaj veliko odprtih vprašanj glede mehanizmov vpliva.

Poleg tega vera pozitivno vpliva na proces zdravljenja, saj so sprejetje bolezni kot božje volje oziroma kot priložnosti za rast (Jenkins in Pargament 1995), razne oblike sodelovanja (Pargament in dr. 1990) in iskanje duhovne podpore (Wright, Pratt in Schmall 1985) povezani z dobrimi rezultati za posameznika. Mnoge študije potrjujejo pozitiven odnos med religioznim soočanjem in fizičnim zdravjem (King in dr. 1999; Koenig in dr. 1997; Richards in Folkman 1997). Nekateri avtorji (Oxman, Freeman in Manheimer 1995; Zuckerman, Kasl in Osfeld 1984) omenjajo na primer tudi manjše stopnje umrljivosti pri pozitivnih oblikah religioznega soočanja, denimo šest mesecev po operacijah srca (Oxman, Freeman in Manheimer 1995). Druge pa so pokazale negativno povezavo med religioznim soočanjem in fizičnim zdravjem (Fernsler in dr. 1999; Mosher in Handal 1997). Največkrat je v raziskavah o religioznem soočanju treba za učinke podobno kot pri psihičnih učinkih razlikovati med pozitivnimi in negativnimi oblikami soočanja. Tako so v splošnem bile visoke samoocene lastnega zdravja udeležencev obratno povezane z negativnimi oblikami religioznega soočanja (Koenig in dr. 1998; McBride in dr. 1998). Negativne metode religioznega soočanja so bile povezane s slabšim fizičnim okrevanjem (Fitchett in dr. 1999), slabšim fizičnim zdravjem in večjim tveganjem za umrljivost med bolnimi starejšimi pacienti (Koenig in dr. 1998; Pargament in dr. 2001).

7.3 Ocena raziskovanja učinkov religioznega soočanja in implikacije

Iz dosedanjega raziskovalnega dela na tem področju lahko torej povzamemo, da raziskave glede psihičnega in fizičnega zdravja (ob tem se zavedamo, da ti dve področji ne predstavljata celote človeka) v splošnem nakazujejo ugoden učinek predvsem pozitivnih oblik religioznega soočanja s stresnimi in travmatičnimi dogodki. Upoštevati pa je treba, da

zaščitni faktorji religioznosti lahko v času operirajo skozi nekatere kompleksne procese, na kar opozarjata tudi Ai in Park (2005). Na osnovi raziskav lahko tudi sklenemo, da se religiozno soočanje pojavlja kot način soočanja s stiskami, vendar ne pri vseh posameznikih ali v vseh skupinah enako (Bulman in Wortman 1977; Conway 1985, 1986). Vsekakor pa skoraj vsi izsledki podpirajo ugotovitev, da je vera in religiozno soočanje za mnoge ljudi pomemben vir pomoči pri soočanju s kritičnimi življenjskimi dogodki (Harrison in dr. 2001). Kljub mnogim raziskovalnim ugotovitvam o pozitivni povezanosti religioznega soočanja in drugih področij človekove dobrobiti, mnoga področja (npr. psihoterapija, zdravstvo, socialno skrbstvo) še vedno dajejo le malo pozornosti na duhovne in religiozne potrebe svojih klientov, uslužbencev in oskrbovancev. Tako oškodujejo mnoge ljudi za skoraj vedno pozitivne prispevke verskega in duhovnega udejstvovanj (ter oskrbe) na fizično, psihično in emocionalno zdravje. Podobno ocenjujejo tudi drugi avtorji (npr. Moberg, 2005), ki tudi trdijo, da zaradi tega prihaja do večje verjetnosti, da bodo nekateri duhovno/versko zanemarjeni ali zlorabljeni.

Pozorni pa moramo biti tudi na negativno religiozno soočanje (doživljanje, ki vključuje na primer kazen ali zavračanje s strani Boga), ki je po omenjenih raziskavah povezano z večjo stisko, zmanjšanim fizičnim in emocionalnim blagostanjem in oškodovano kakovostjo življenja. Osebe, ki delajo v ustanovah, kjer se ljudje srečujejo z večjimi stresnimi in travmatičnimi izkušnjami (na primer bolnišnice), bi morale biti pozorne na znake negativnega religioznega soočanja in nuditi primerno duhovno skrb za duhovno stisko. Na tem področju se pojavljajo nekatere obetavne raziskave in razvoj pomoči pri religioznem soočanju s stresnimi in travmatičnimi izkušnjami, čeprav so bolj redki. Tak je na primer psihoterapevtski program Colea in Pargamenta (1999), ki integrira religiozno soočanje s psihoterapevtskimi pristopi za uporabo pri bolnikih z rakom (na primer ločevanje med tem, kaj je pod kontrolo bolnika in kaj pod kontrolo Boga; intervencije za prepuščanje tistega, kar je pod kontrolo Boga, Bogu; sodelovanje z Bogom; osredotočanje na stvari, ki jih lahko naredijo – ustvarjanje kreativnega življenjskega načrta in iskanje emocionalne podpore s strani Boga; žalovanje zaradi izgube; ustvarjanje odnosa do sebe in do Boga, ki je v pomoč; iskanje pomena boleznim itd.). Strinjamo se s Hills in dr. (2005), ki naslavljajo močno potrebo po nadaljnjem raziskovanju o najučinkovitejših strategijah za naslavljanje teh potreb pomoči pri religioznem soočanju.

Sklep

Zaključimo lahko, da religiozno soočanje oziroma vera igra pri soočanju s stiskami pomembno vlogo. Religiozno soočanje je eden izmed načinov, prek katerega se ljudje srečujejo s stresnimi ter travmatičnimi

izkušnjami in jih tudi rešujejo. Teoretiki in raziskovalci so ugotovili, da je vpliv vere pri soočanju s stisko velikokrat pozitiven, kar pomeni, da pomaga pri sprejemanju dogodka, pri iskanju ustreznih rešitev za izboljšanje situacije in tudi pri sami rasti in okrevanju zaradi posledic stresnih in travmatičnih dogodkov. Obstaja pa tudi možnost negativnega vpliva pri religioznem soočanju s stiskami, ki se kaže zlasti v nefunkcionalnem vedenju in zapletih ob reševanju stiske. Vse to se odraža na področju psihičnega in fizičnega zdravja. Ob tem se seveda zavedamo, da ti dve področji ne predstavljata celote človeka. Kakorkoli, ne moremo in ne smemo zanemariti širokih možnosti, ki jih vključevanje in primerno obravnavanje religioznega udejstvovanja in vere predstavlja tudi za samo pomoč ljudem, kadar jo ti iščejo, pa naj bo to v okviru psihoterapije, duhovnega vodstva, svetovanja ali kakšne druge oblike pomoči.

Literatura:

- Ai, Amy L., Ruth E. Dunkle, Christopher Peterson in Steven F. Bolling. 1998. The Role of Private Prayer in Psychological Recovery Among Midlife and Aged Patients Following Cardiac Surgery. *Gerontologist* 38 (5): 591-601.
- Ai, Amy L. in Crystal L. Park. 2005. Possibilities of the Positive Following Violence and Trauma: Informing the Coming Decade of Research. *Journal of Interpersonal Violence* 20 (2): 242-50.
- Ai, Amy L., Christopher Peterson in Bu Huang. 2003. The Effect of Religious Coping and Positive Attitudes of Adult Muslim Refugees from Kosovo and Bosnia. *The International Journal for the Psychology of Religion* 13: 29-46.
- Andrew, June M. 1970. Recovery from Surgery, with and Without Preparatory Instructions for Three Coping Styles. *Journal of Personality and Social Psychology* 15 (3): 223-26.
- Ayele, Hana, Thomas Mulligan, Sylvia Gheorghiu in Carlos Reyes-Ortiz. 1999. Religious Activity Improves Life Satisfaction for Some Physicians and Older Patients. *Journal of the American Geriatrics Society* 47 (4): 453-55.
- Baumeister, Roy. F. 1991. *Meanings of Life*. New York: The Guilford Press.
- Baumgartner, Isidor. 1990. *Pastoralpsychologie*. Düsseldorf: Patmos.
- Belavich, Timothy. 1995. The Role of Religion in Coping with Daily Hassles. Prispevek predstavljen na letnem srečanju American Psychological Association, New York.
- Bergin, Allen E. 1983. Religiosity and Mental Health: A Critical Reevaluation and Metaanalysis. *Professional Psychology: Research and Practice* 14: 170-84.
- Bickel, Carl O., Joseph W. Ciarrochi, Nancy J. Sheers, Barry K. Estadt, Douglas A. Powell in Kenneth I. Pargament. 1998. Perceived Stress, Religious Coping Styles, and Depressive Affect. *Journal of Psychology & Christianity* 5 (1): 43-53.
- Biema, David V. 2001. Faith After the Fall. *Time* 158 (8): 76.
- Bowie, Janice, Barbara A. Curbow, Thomas A. Laveist, Sheila Fitzgerald in Kenneth I. Pargament. 2001. The Relationship Between Religious Coping Style and Anxiety Over Breast Cancer in African American Women. *Journal of Religion and Health* 40 (4): 411-22.
- Bulman, Ronnie J. in Camille B. Wortman. 1977. Attributions of Blame and Coping in the "Real World": Severe Accident Victims React to Their Lot. *Journal of Personality and Social Psychology* 35: 351-63.
- Bush, Ellen G., Mark S. Rye, Curtis R. Brant, Erin Emery, Kenneth I. Pargament in Camala A. Reissbinger. 1999. Religious Coping with Chronic Pain. *Applied Psychophysiology and Biofeedback* 24 (4): 249-60.
- Butter, Eric M. in Kenneth I. Pargament. 2003. Development of a Model for Clinical Assessment of Religious Coping: Initial Validation of the Process Evaluation Model. *Mental Health, Religion & Culture* 6 (2): 175-94.
- Chang, Bei-Hung, Anne E. Noonan in Sharon L. Tennstedt. 1998. The Role of Religion/Spirituality in Coping with Caregiving for Disabled Elders. *Gerontologist* 38 (4): 463-70.

- Cole, Brenda in K.I. Pargament. 1999. Re-Creating Your Life: A Spiritual/ Psychotherapeutic Intervention for People Diagnosed with Cancer. *Psycho-Oncology* 8: 395-407.
- Conway, Katherine. 1985-6. Coping with the Stress of Medical Problems Among Black and White Elderly. *International Journal of Aging and Human Development* 21: 39-48.
- Corbett, Chanda Carmela. 1999. Religious Coping Styles, Perceived Stress, Depression, and Professional Psychological Help-Seeking Attitudes Among African American Women. *Dissertation Abstract International* 59 (10-A): 3743.
- David, James P., Kevin Lee Ladd in Bernard Spilka. 1992. The Multidimensionality of Prayer and Its Role as A source of Secondary Control. Prispevek predstavljen na letnem srečanju American Psychological Association, Washington, DC.
- Dreifuss-Kattan, Esther. 1990. *Cancer Stories: Creativity and Self-Repair*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Ellison, Christopher G. 1991. Religious Involvement and Subjective Well-Being. *Journal of Health and Social Behavior* 32: 80-89.
- Emery, Erin in Kenneth I. Pargament. 2004. The Many Faces of Religious Coping in Late Life: Conceptualization, Measurement, and Links to Well-Being. *Ageing International* 29 (1): 3-27.
- Epstein, Seymour. 1991. The Self-Concept, the Traumatic Neurosis, and the Structure of Personality. *Perspectives in Personality* 3 (A): 63-98.
- Fallot, Roger D. in Jennifer P. Heckman. 2005. Religious/Spiritual Coping Among Women Trauma Survivors with Mental Health and Substance Use Disorders. *Journal of Behavioral Health Services & Research* 32 (2): 215-26.
- Fernsler, Jayne I., Paula Klemm in M. Ann Miller. 1999. Spiritual Well-Being and Demands of Illness in People with Colorectal Cancer. *Cancer Nursing* 22 (2): 134-40.
- Fichter, Joseph H. 1981. *Religion and Pain*. New York: Crossroads.
- Fiore, Neil. 1991. Outsmarting Cancer: How to Build the Mental Muscle You Need to Fight a Winning Battle. *Prevention* 43: 55-59.
- Fitchett, George, Bruce D. Rybarczyk, Gail A. DeMarco in John J. Nicholas. 1999. The Role of Religion in Medical Rehabilitation Outcomes: A Longitudinal Study. *Rehabilitation Psychology* 44 (4): 333-53.
- Folkman, Susan in Richard S. Lazarus. 1988. Coping as a Mediator of Emotion. *Journal of Personality and Social Psychology* 54: 466-75.
- Frankl, Viktor. 1963. *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. New York: Washington Square Press.
- Gartner, John. 1996. Religious Commitment, Mental Health, and Prosocial Behavior: A Review of the Empirical Literature. V *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, uredil Edward P. Shafranske, 187-214. Washington, DC: American Psychological Association.
- George, Linda K., David B. Larson, Harold G. Koenig in Michael E. McCullough. 2000. Spirituality and Health: What We Know, What We Need to Know. *Journal of Social and Clinical Psychology* 19: 102-16.
- Gluhoski, Vicki L. in Camille B. Wortman. 1996. The Impact of Trauma on World Views. *Journal of Social and Clinical Psychology* 15: 417-29.
- Gostečnik, Christian. 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana: Brat Francišek in Franciškanski družinski inštitut.
- Harrison, Myleme O., Harold G. Koenig, Judith C. Hays, Anedi G. Eme-Akwari in Kenneth I. Pargament. 2001. The Epidemiology of Religious Coping: A Review of Recent Literature. *International Review of Psychiatry* 13: 86-93.
- Hills, Judith, Judith A. Paice, Jacqueline R. Cameron in Susan Shott. 2005. Spirituality and Distress in Palliative Care Consultation. *Journal of Palliative Medicine* 8 (4): 782-88.
- Holahan, Charles J. in Rudolf H. Moos. 1987. Personal and Contextual Determinants of Coping Strategies. *Journal of Personality and Social Psychology* 52: 946-55.
- Idler, Ellen L., Marc A. Musick, Christopher G. Ellison, Linda K. George, Neal Krause, Marcia G. Ory, Kenneth I. Pargament, Lynda H. Powell, Lynn G. Underwood in David R. Williams. 2003. Measuring Multiple Dimensions of Religion and Spirituality for Health Research: Conceptual Background and Findings From the 1998 General Social Survey. *Research on Aging* 25 (4): 327-65.

- Janoff-Bulman, Ronnie in Frantz Cynthia McPherson. 1997. The Impact of Trauma on Meaning: From Meaningless World to Meaningful Life. V *The Transformation of Meaning in Psychological Therapies*, uredil Michael Power in Chris R. Brewin, 91-106. New York: Wiley.
- Janoff-Bulman, Ronnie in Steven Schwartzberg. 1991. Toward a General Model of Personal Change. V *Handbook of Social and Clinical Psychology: The Health Perspective*, uredil Richard C. Snyder in Donelson R. Forsyth, 488-508. New York: Pergamon.
- Jenkins, Richard A. in Kenneth I. Pargament. 1988. The Relationship Between Cognitive Appraisals and Psychological Adjustment in Cancer Patients. *Social Science and Medicine* 26: 625-33.
- . 1995. Religion and Spirituality as Resources for Coping with Cancer. *Journal of Psychosocial Oncology* 13 (1/2): 51-74.
- Johnson, Sarah C. in Bernard Spilka. 1991. Coping with Breast Cancer: The Roles of Clergy and Faith. *Journal of Religion and Health* 30: 21-33.
- Jones, James W. 1993. Living on the Boundary Between Psychology and Religion. *Psychology of Religion Newsletter* 18 (4): 1-7.
- Juhant, Janez. 1999. Krščanske vrednote in sodobni človek. *Bogoslovni vestnik* 59 (2): 143-159.
- Kennedy, James E., Robert C. Davis in Bruce G. Taylor. 1998. Changes in Spirituality and Well-Being Among Victims of Sexual Assault. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 322-28.
- King, Michael, Peter Speck in Angela Thomas. 1999. The Effect of Spiritual Beliefs on Outcome from Illness. *Social Science & Medicine* 48 (9): 1291-99.
- Koenig, Harold G., Ellen Idler, Stanislav Kasl, Judith C. Hays, Linda K. George, Marc Musick, David B. Larson, Terence R. Collins in Herbert Benson. 1999. Religion, Spirituality, and Medicine: A Rebuttal to Sceptics. *International journal of psychiatry in medicine* 29: 123-31.
- Koenig, Harold G., Michael E. McCullough in David B. Larson. 2001. *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.
- Koenig, Harold G., Debra K. Weiner, Bercedis L. Peterson, Keith G. Meador in Francis J. Keefe. 1997. Religious Coping in the Nursing Home: A Biopsychosocial Model. *International Journal of Psychiatry in Medicine* 27 (4): 365-76.
- Koenig, Harold G., Linda K. George in Bercedis L. Peterson. 1998. Religiosity and Remission from Depression in Medically Ill Older Patients. *American Journal of Psychiatry* 155: 536-42.
- Kompan Erzar, Katarina, Christian Gostečnik in Tomaž Erzar. 2005. "I remember checking on my mother to see if she was still breathing." How a relationship maintains, regulates, and helps resolve traumatic experiences : relational family integration. *Psihološka obzorja* 14 (3): 89-105.
- Kooistra, William P. in Kenneth I. Pargament. 1998. Religious Doubting in Parochial School Adolescents. *Journal of Psychology and Theology* 27 (1): 33-42.
- Larson, David. B., James P. Swyers in Michael E. McCullough. 1997. *Scientific Research on Spirituality and Health: A Consensus Report*. Rockville, MD: National Institute for Healthcare Research.
- Levin, Jeffrey S. 1996. How Religion Influences Morbidity and Health: Reflections on Natural History, Salutogenesis and Host Resistance. *Social Science Medicine* 43: 849-64.
- Levin, Jeffrey S. in Preston L. Schiller. 1987. Is There a Religious Factor in Health? *Journal of Religion and Health* 26: 9-36.
- Lewis, Frances M. 1989. Attributions of Control, Experienced Meaning, and Psychosocial Well-Being in Patients with Advanced Cancer. *Journal of Psychosocial Oncology* 7: 105-19.
- Loewenthal, Kate M. in Nicola Cornwall. 1993. Religiosity and Perceived Control of Live Events. *International Journal for the Psychology of Religion* 3: 39-45.
- Mahoney, Annette, Kenneth I. Pargament, Aaron Murray-Swank in Nichole Murray-Swank. 2003. Religion and the Sanctification of Family Relationships. *Review of Religious Research* 44: 220-36.
- Mahoney, Annette, Kenneth I Pargament, Tracey Jewell, Aaron B Swank, Eric Scott, Erin Emery in Mark Rye. 1999. Marriage and the Spiritual Realm: The Role of Proximal and Distal Religious Constructs in Marital Functioning. *Journal of Family*

Psychology 13: 321-38.

Matthews, Dale A., Michael E. McCullough, David B. Larson, Harold G. Koenig, James P. Swyers in Mary Greenwold. 1998. Religious Commitment and Health Status. A Review of the Research and Implications for Family Medicine. *Archive for Family and Medicine* 7: 118-24.

McBride, LeBron J., Gary Arthur, Robin Brooks in Lloyd Pilkington. 1998. The Relationship Between Eight Patients' Spirituality and Health Experiences. *Family Medicine* 30 (2): 122-26.

McCann, Lisa I. in Laurie A. Pearlman. 1990. Vicarious Traumatization: A Framework for Understanding the Psychological Effects of Working with Victims. *Journal of Traumatic Stress* 3: 131-49.

McIntosh, Daniel N., Michael Poulin, Roxane C. Silver, Alison E. Holman in Virginia Gil-Rivas. 2003. Religion, Well-Being, and Distress in the Year Following 9/11: A Nationwide Longitudinal Study. Prispevek na konferenci International Center for the Integration of Health and Spirituality, Bethesda, Maryland.

McIntosh, Daniel N. in Bernard Spilka. 1990. Religion and Physical Health: The Role of Personal Faith and Control Beliefs. V *Research in the Social Scientific Study of Religion* 2, uredil Monty L. Lynn in David O. Moberg, 167-94. Greenwich, CT: JAI Press.

Meisenhelder, Janice Bell. 2002. Terrorism, Posttraumatic Stress, and Religious Coping. *Issues in Mental Health Nursing* 23: 771-82.

Mickley, Jacqueline R., Kenneth I. Pargament, Curtis R. Brant in Kathleen M. Hipp. 1998. God and Search for Meaning Among Hospice Caregivers. *The Hospice Journal* 13 (4): 1-17.

Moberg, David O. 2002. Assessing and Measuring Spirituality: Confronting Dilemmas of Universal and Particular Evaluative Criteria. *Journal of Adult Development* 9 (1): 47-60.

Mosher, Joseph P. in Paul J. Handal. 1997. The Relationship Between Religion and Psychological Distress in Adolescents. *Journal of Psychology & Theology* 25 (4): 449-57.

Myers, David G. 1992. *The Pursuit of Happiness*. New York: Morrow.

Oler, Gene A. 1998. Religious Coping and Psychological Adjustment Among African-American Christians. *Dissertation Abstract International* 58 (11-B): 6242.

Orbach, Israel, Mario Mikulincer, Eva Gilboa-Schechtman in Pinhas Sirota. 2003. Mental Pain and Its Relationship to Suicidality and Life Meaning. *Suicide and Life-Threatening Behavior* 33: 231-41.

Oxman, Thomas E., Daniel H. Freeman in Eric D. Manheimer. 1995. Lack of Social Participation or Religious Strength and Comfort as Risk Factors for Death After Cardiac Surgery in the Elderly. *Psychosomatic Medicine* 57: 5-15.

Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press.

Pargament, Kenneth I., Harold G. Koenig, Nalini Tarakeshwar in June Hahn. 2001. Religious Struggle as a Predictor of Mortality Among Medically Ill Elderly Patients. *Archive of Internal Medicine* 161: 13-27.

Pargament, Kenneth I. in Annette Mahoney. 2002. Spirituality: Discovering and Conserving the Sacred. V *Handbook of Positive Psychology*, uredil Richard C. Snyder, 646- 675. Washington, DC: American Psychological Association.

Pargament, Kenneth I., Shauna McCarthy, Purvi Shah, Gene Ano, Nalini Tarakeshwar, Amy Wachholtz, Nicole Sirmine, Erin Vasconcelles, Nichole Murray-Swank, Ann Locher in Joan Duggan. 2004. Religion and HIV: A Review of the Literature and Clinical Implications. *Southern Medical Journal* 97 (12): 1201-09.

Pargament, Kenneth I. in Crystal L. Park. 1995. Merely a Defense? The Variety of Religious Means and Ends. *Journal of Social Issues* 51: 13-32.

Pargament, Kenneth I., David S. Ensing, Kathryn Falgout, Hannah Olsen, Barbara Reilly, Kimberly Van Haitsma in Richard Warren. 1990. God Help Me: I. Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events. *American Journal of Community Psychology* 18: 793-824.

Pargament, Kenneth I., Harold G. Koenig in Lisa M. Perez. 2000. The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology* 56: 519-43.

- Pargament, Kenneth I., Bruce W. Smith, Harold G. Koenig in Lisa Perez. 1998. Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 710-24.
- Pargament, Kenneth I., Nalini Tarakeshwar, Christopher G. Ellison in Keith M. Wulff. 2001. The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members. *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (3): 497-513.
- Park, Crystal L. in Lawrence H. Cohen. 1993. Religious and Non-Religious Coping with the Death of a Friend. *Cognitive Therapy and Research* 17: 561-77.
- Peterson, Christopher, Martin E. P. Seligman in George E. Vaillant. 1988. Pessimistic Explanatory Style is a Risk Factor for Physical Illness: A Thirty-Five Year Longitudinal Study. *Journal of Personality and Social Psychology* 55: 23-27.
- Phares, Jerry E.. 1976. *Locus of Control in Personality*. New Jersey: General Learning Press.
- Phillips, Russell E., Kenneth I. Pargament, Quinten K. Lynn in Craig D. Crossley. 2004. Self-Directed Religious Coping: A Deistic God, Abandoning God, or No God at All? *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (3): 409-18.
- Pollner, Melvin. 1989. Divine Relations, Social Relations, and Well-Being. *Journal of Health and Social Behavior* 30: 92-104.
- Richards, Anne T. in Susan Folkman. 1997. Spiritual Aspects of Loss at the Time of a Partner's Death from AIDS. *Death Studies* 21 (6): 527-52.
- Russo, Nancy F. in Amy J. Dabul. 1997. The Relationship of Abortion to Well-Being: Do Race and Religion Make a Difference? *Professional Psychology: Research and Practice* 28 (1): 23-31.
- Schuster, Mark A., Bradley D. Stein, Lisa H. Jaycox, Rebecca L. Collins, Grant N. Marshall, Marc N. Elliott, Annie J. Zhou, David E. Kanouse, Janina L. Morrison in Sandra H. Berry. 2001. A National Survey of Stress Reactions After the September 11, 2001, Terrorist Attacks. *New England Journal of Medicine* 345 (20): 1507-12.
- Simonič, Barbara. 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 66 (1): 123-36.
- Spilka, Bernard, Ralph W. Hood, Bruce Hunsberger in Richard Gorsuch. 2003. *The Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- Taylor, Johnston E. 1993. Factors Associated with Meaning in Life Among People with Recurrent Cancer. *Oncology Nursing Forum* 9: 1399-405.
- Tix, Andrew P. in Patricia A. Frazier. 1998. The Use of Religious Coping During Stressful Life Events: Main Effects, Moderation, and Mediation. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66: 411-22.
- Tsongas, Paul. 1984. *Heading Home*. New York: Alfred A. Knopf.
- Van Der Hart, Onno. 1983. *Rituals in Psychotherapy: Transition and Continuity*. New York: Irvington Publishers.
- Ventis, Larry W. 1995. The Relationships Between Religion and Mental Health. *Journal of Social Issues* 51: 33-48.
- Weaver, Andrew J., Laura T. Flannelly, James Garbarino, Charles R. Figley in Kevin J. Flannelly. 2003. A Systematic Review of Research on Religion and Spirituality in the Journal of Traumatic Stress: 1990-1999. *Mental Health, Religion & Culture* 6 (3): 215-28.
- Westgate, Charlene E. 1996. Spiritual Wellness and Depression. *Journal of Counseling and Development* 75: 26-35.
- Woods, Teresa E., Michael H. Antoni, Gail H. Ironson in David W. Kling. 1999. Religiosity is Associated with Affective Status in Symptomatic HIV-Infected African-American Women. *Journal of Health Psychology* 4 (3): 317-26.
- Worthington, Everett L. Jr., Taro A. Kurusu, Michael E. McCullough in Steven J. Sandage. 1996. Counseling and Religious Values: A Ten-Year Update and Research Prospectus. *Psychology Bulletin* 119: 448-87.
- Wright, Scott D., Clara C. Pratt in Vicki L. Schmall. 1985. Spiritual Support for Caregivers of Dementia Patients. *Journal of Religion and Health* 24: 31-38.
- Zuckerman, Diana M., Stanislav V. Kasl in Adrian M. Ostfeld. 1984. Psychosocial Predictors of Mortality Among the Elderly Poor: The Role of Religion, Well-Being, and Social Contacts. *American Journal of Epidemiology* 119 (3): 410-23.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 241.01
Bogoslovni vestnik 67 (2007) 2, 281-301

Anton Mlinar

Kazuistika

Povzetek: Klasična kazuistika je disciplina ali umetnost uporabe abstraktnih načel, maksim in pravil v posamičnih primerih (*casus conscientiae*), in sicer z namenom, da bi bolje obvladali mejne primere. Toda kazuistika kot »varnejša pot«, včasih bolj znana v anglosaškem pravnem sistemu, danes ni najbolj prepričljiva. Razloga sta predvsem dva: na eni strani večja ali manjša prednost pravnih predpisov na moralnem področju, na drugi strani pa izginjanje pomembnih tem družbenega in gospodarskega življenja. Glede na današnje razmerje med etiko, moralo in pravom v moralni teologiji je pomembna obnovitev tako imenovanega prvega obraza kazuistike, očiščujoče poti, poti učlovečenja oziroma poti odrešenjskega spoznanja, na kateri človek odkrije, da je moralna sprememba v njegovem življenju sad spreobrnjenja, ne pa njegov pogoj.

Ključne besede: ciljna zapoved, ekviprobabilizem, kazuistika, mejna zapoved, moralni sistem, naravni zakon, probabilizem, svoboda vesti, tutiorizem, verska svoboda.

Summary: **Casuistry**

Classical casuistry is a discipline or art of applying abstract principles, maxims and rules to individual cases (*casus conscientiae*) with the intention to better master the borderline cases (moral dilemmas). Yet casuistry as a »safer way«, sometimes better known as an operation method in the Anglo-Saxon legal system, is nowadays not really convincing in the field of moral issues. There are two main reasons therefor: on the one hand, legal regulations have rather a priority in the area of morals, and on the other hand, important issues of social and economic life keep disappearing from moral theology. In view of the present relation between ethics, morals and law in moral theology, there should be restored the original form of casuistry as a way of purification and salvatory insight where man discovers that the moral change in his life is a fruit of conversion and not a condition therefor.

Key words: normative ideal (Zielgebot), equiprobabilism, casuistry, borderline commandment, moral system, natural law, probabilism, freedom of conscience, tutiorism, religious freedom.

»Ni nevarna svoboda, ampak nerazumevanje njenega smisla.«

B. Häring

Uvod

Raziskava temeljnega, a neredko zapostavljenega vidika intelektualne zgodovine zgodnjega obdobja moderne v Evropi se steka k trem tematskim sklopom: pojavu moderne in spremenjenemu načinu moralne vzgoje v zgodnji moderni Evropi, vzniku novih medsebojnih odnosov med človekovo vestjo in družbeno normo (zakonodajo nacionalne

države) ter relativno neenakomerno porazdeljene »sočasne nesočasnosti« v razvoju versko pogojene moralne kulture znotraj prevladujočih institucionaliziranih verstev. Medtem ko se kazuistika na nekaterih družboslovnih področjih nenehno razvija, na primer v anglosaški pravni doktrini, v medicini in zlasti tudi v psihoterapiji, pa na moralno-teološkem področju ne moremo biti zadovoljni. Kljub *aggiornamentu* je bilo na drugem vatikanskem koncilu na moralnem področju zaznati prej nezaupanje do napredka kot pogum. Katoliška Cerkev je na drugem vatikanskem koncilu nihala med največjo (Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo) in najmanjšo možno institucionalizacijo (izjava o verski svobodi). Med redki deli, ki obravnavajo to problematiko, je le malo takih, ki se resno soočajo s »pripovedovano moralo«, kot ji na primer pravi D. Mieth (Mieth 2000), in ki resno jemljejo kazuistiko v novih pogojih. Več je takih, ki jo obravnavajo s teoretičnega vidika (Jonsen in Toulmin 1988, Miller 1996, Case 2000) ali kot primer kulturnozgodovinskih študij (Leites 2002). V katoliški moralni doktrini je močno prisotno naravnopravno mišljenje, ki se izraža v konservativni miselnosti in odraža kot utečena pot v najbolj znanih moralnoteoloških priročnikih, kot na primer v Mausbachovi *Katoliški moralni teologiji* (prvič 1901) in primerljivih priročnikih tega časa. Mausbachovo delo kaže na za tiste razmere kar presenetljivo širino, ko priporoča temeljit študij Svetega pisma in cerkvene zgodovine ter previdnost glede klasične kazuistike, t. i. »varne poti«, vendar gledano v celoti na moralnoteološkem področju ne predstavlja nikakršnega napredka. Pretežni del rimsko usmerjene šolske moralne teologije in njenih glavnih predstavnikov (Génicot, Noldin, Mausbach, Hürth, Vermeersch, Marc-Gestermann, Merkelbach, Dertuys-Damen) ni razmišljal o resnejših spremembah na tem področju. Kljub napovedi velikih sprememb v katoliški teologiji na drugem vatikanskem koncilu se formalni in vsebinski vidik *šolske* moralne teologije bistveno ni spremenil. Novi pristopi so se izkazali za poskuse »kratkega diha«. Za klasično kazuistiko je to pomenilo oziroma pomeni, da se je znašla na odstavnem tiru teoloških predmetov, kjer je začela vzbujati vtis razžaljene dame in sebe videla kot tisto, ki ima nekakšno pravico do užaljenosti. Žal so le redki teologi videli kazuistiko kot drugo stran kerigmatično naravnane moralne teologije, ki kliče po dialogu, pričevanju in vzajemnosti vesti. Za tako kazuistiko se je zavzemal B. Häring, ki je bil tudi sicer pobudnik sprememb na tem področju (Häring 2001, I, 222–241).

1. Pojem

Najširša definicija klasične kazuistike govori o disciplini ali o umetnosti uporabe abstraktnih načel, maksim in pravil v posamičnih primerih (*casus conscientiae*). Da bi bolje obvladali te primere, je treba izdelati

bolj ali manj kompleksen seznam primerov (kazuosov oziroma vzorčnih primerov), ki bi olajšali uveljavljanje pravil v posameznih primerih. Kazuistika naj bi tako predstavljala »varnejšo pot« reševanja dilem. Vendar ta vidik v današnjem času in na moralnem področju ni najbolj prepričljiv. Zaradi večje ali manjše prednosti, ki so jo imeli v preteklosti pravni predpisi, zlasti tisti, ki so se lahko sklicevali na *naravno* pravo oziroma na specifičen koncept *naravnega zakona*, je zgodovina kazuistike v moralni teologiji precej kontroverzna. Na težo tega vprašanja ne vpliva le dejstvo, da se je katoliška moralna teologija v obdobju po renesansi izognila pomembnim temam družbenega in gospodarskega življenja, vztrajala na preživelih stališčih in bila tako rekoč prisiljena, da se v spovedni sodnosti omeji le na področje osebne morale, predvsem na vprašanja zakona, zakonskega življenja in spolnosti. Najbolj bode v oči prepričanje o prednosti postave pred svobodo.

Reformne pobude v katoliški moralni teologiji so bile v zadnjih stoletjih zelo redke. V dobi razsvetljenstva so se zlasti francoski teologi zavzemali za to, da moralne teologije ne bi študirali zgolj z ozirom na spoved. Zaradi večje akademske svobode je na nekaterih univerzah teologija doživljala pravi razcvet. Naj med predstavniki moralne teologije omenim predvsem Johanna Mihaela Sailerja (1752–1832), Johanna Baptista Hirscherja (1788–1865), Franza Xaverja Linsemanna (1835–1898) ter dva preroka ekumenske razsežnosti morale, Johna Henryja Newmana (1801–1890) in Vladimirja Sergejeviča Solovjova (1853–1900). Potrebno se mi zdi tudi opozoriti na pomemben zasuk v moralni filozofiji na prehodu med 19. in 20. stol., ki ga lahko opazujemo pri Georgu Edwardu Mooru oziroma pri njegovi analitični metodi v etiki (med njegovimi deli izstopata *Principia ethica*, 1903, in *The Refutation of Idealism*, 1903) (Ambrose 2002), k akterjem velikih sprememb na moralno-filozofskem področju pa je treba nedvomno prišteti zlasti še M. Shelerja, G. Fregeja, B. Russella, L. Wittgensteina, D. Bonhoefferja, N. Berdjajeva in druge. Moore je na primer silovito izpostavil problem počasnega napredovanja humanističnih znanosti v neposredni primerjavi z naravoslovjem in družboslovjem, njegov cilj pa je bil uravnotežiti razmerje med moralno, etiko in pravom. Najbolj znani pojmi iz njegovega besednjaka, kot *naturalistic fallacy*, *open question argument*, *common sense*, *ethical analysis*, *paradox*, kažejo, da bi morali etika in morala sedeti s pravom za isto mizo. Nastopil je zoper etični naturalizem, ki temelji na konceptu naravnega zakona (po katerem je *dobro* mogoče opredeliti *kot dobro*) in se izraža kot podrejenost družbenim predpisom. Zavzemal se je za etični individualizem, in sicer zato, da bi pokazal na kontrast med vnaprej opredeljeno vrednoto dobrega in med *dobrim*, ki opredeljuje vrednost dejanja. Moore je močno vplival na Ludwiga Wittgensteina oz. na njegovo opredelitev para-

doksa, t. i. tihe refleksije (*silent reflection*). Velika težava Moorove etike je, da je abstraktna.

Na drugi strani je Max Scheler s sociologijo spoznanja pojasnil razloge relativne odsotnosti svobode in odgovornosti v teologiji. Oblastniška oblika spoznanja se ukvarja z družbenimi strukturami, zlasti s smislom avtoritete, in poudarja predvsem pravičnost in mir. Toda za razumevanje človekove etične narave je družbeni okvir preozek. Max Scheler je pokazal, da je oblastniško znanje vključeno v odrešenjskem in življenjskem spoznanju, ki izpostavljata posameznika oziroma njegove žive odnose. Žal je bil položaj obraten: oblastniško znanje (pravo) je zajemalo tudi odrešenjsko in življenjsko oziroma ju dušilo. Toda te sprevrženosti ni mogoče spremeniti z abstraktno analizo, pač pa s pogumnim odkrivanjem odrešenjskega (poguma) in življenjskega vedenja (izkušnje). Max Weber in zlasti Dietrich Bonhoeffer sta vsak na svoj način pozivala k pogumnemu razkrinkavanju religije kot institucionalizirane skušnjave za krepitev oblasti. Sociologija spoznanja je pokazala, da je bil povod za krizo moralne teologije, s tem pa tudi kazuistike, notranji, se pravi spopad med tistimi, ki so hoteli za temelj moralne teologije postaviti iskanje resnice (o človeku), se pravi minimalne institucionalizacije (prim. *DH*), in privilegiranim duhovniškim razredom, ki je bil na strani maksimalne institucionalizacije. V tem primeru je bila kazuistika stvar povezanosti »prestola in oltarja«, rutina, formalizem.

2. Dva obraza kazuistike

Glede na pravkar povedano je prvi obraz kazuistike t. i. *očiščujoča pot in pot učlovečenja*. Z odrešenjskim spoznanjem išče človek tisto resnico oziroma odsev tiste resnice, ki izraža zaupanje v Boga in v medčloveške odnose. Odnosi prebujajo notranjo moč za uveljavljanje dobrega. To spoznanje je sad vere, ki je odgovor na božje odrešenjsko delovanje. Odrešenjskemu je podobno življenjsko spoznanje, ki se osredotoča na resnico, in sicer glede na to, kako se v njej odražata dostojanstvo in svoboda človeške osebe, skupnosti, družbe in odnosov. To je etična plat odrešenjskega spoznanja. Ta prišteva pogum pri uresničevanju osnovnih moralnih načel v življenju k najbolj osnovnemu spremstvu rojevajoče se ljubezni novokrščenca v stanju duhovnega otroštva. Skratka, moralno vprašanje je prvo, ki ga rodi spreobrnjenje od greha k milosti in ki ta proces spremlja vse življenje. Odrasla oseba namreč spozna, da gre pri spreobrnjenju za popolno odvrnitev od greha, za sprejem milosti, brez katere ta korak ne bi bil mogoč. Človek stopi na pot trajnega spreobrnjenja. V njem dozori odločitev, da v življenju ne bo nikoli več ravnal neodgovorno. Na tej ravni si kazuistika ne prizadeva izdelati okvirov zanesljivih metod, pač pa želi podati celovito poznavanje ene same božje

postave, ki je odrešujoča božja pravičnost. To seveda tudi pomeni, da posveti posebno pozornost oblastnim strukturam in razumevanju oblasti tako v Cerkvi kakor v državi, družbi in družini.

Drugi obraz je kazuistika kot sestavni del moralne teologije, ki aplicira moralne norme v posamičnem primeru oziroma presoja posamično dejanje z vidika uresničenih ali neuresničenih moralnih norm. Četudi je *šolska* kazuistika samostojna in mnogovrstna veda, je predvsem odraz tiste moralne teologije, ki ji primanjkuje zvestobe usmiljeni božji ljubezni. Zaradi zgodovinskih in kulturnih razlogov se je zgodilo, da je bila ta bolj ali manj pragmatična in tehnična veda občasno bolj podobna sofisticnemu iskanju igle v kupu sena kot pomoči človeku, da najde rešitev v konfliktnem primeru. Tako se je razkril tudi pozunanjen obraz moralne teologije, ki se je odmaknil od razodetja in cerkvenega občestva in postal igrača v rokah kontrolnega znanja. Obdobje formalizma v moralni teologiji je bilo brez čuta za človekov poslednji smisel. Spretno je izkoriščalo možnosti moralnega sankcioniranja oziroma izključevanja iz družbene oziroma moralne skupnosti.

3. Splošna zgodovina kazuistike

Vrnimo se za trenutek na izhodišče. V Jezusovem oznanjevanju se teoretični in praktični vidik nauka srečata v posameznem dejanju, ki sovпада z dejavno osebo. Dejanje ni ločeno od človeka, pač pa je sam človek bistvena sestavina dejanja. Jezusovo moralno oznanjevanje izraža tak živ nauk o odrešenju. Njegova dejanja so on sam, ki je v živem stiku z resničnostjo, tako družbeno in politično kot kulturno in versko. Tako so njegova dejanja postala znamenja, v katerih je s prefinjenim čutom za resničnost motiviral sodobnike in v njih prebujal radovednost in čut odgovornosti. Jezus pred njimi ničesar ne skriva. Podobno kot čuti sam, tudi od drugih zahteva brezpogojno pokorščino postavi (Mt 19,12). To apostoli kasneje imenujejo Kristusova postava, ki povezuje staro in novo. Pri Jezusu ne moremo iskati zgolj nekega moralnega nauka, kajti njegovo življenje preseneča, bodisi ko išče stik z grešniki bodisi ko neusmiljeno kritizira hinavščino vodilnih slojev. Razkrinkava hinavščino, ki jo ima za obliko pokorščine moralnim normam brez vere. Kdor je moralen brez vere, bo hinavec in lažnik. Najbrž je pretirano trditi, da so zasnove sistematične evangeljske morale v Apostolskih delih in pismih nastale kot razkrinkavanje morale brez vere, toda namigi na to, da je nova zaveza predvsem konflikt z judovskim izročilom, so botrovali razlagam, da si starozavezna postava in novozavezna postava svobode nasprotujeta oziroma da evangelij ne upošteva starozavezne postave. V NZ ni prostora za dvoličnost, pač pa je prostor za prvi koncil (Apd 15). Koncil je pristen sad novega razmišljanja in

odgovor mladega krščanstva na svoj čas. Prvi koncil je pokazal, da je pojem postave v razodetju mnogo širši kot pojem moralne norme ter da je v evangeliju jasno izraženo tako razlikovanje kot povezava s postavo. Bistven element novozaveznega gledanja na postavo predstavlja presoja dejanj in celotnega življenja z vidika »poslednjega dne«. Zato se lahko vedno znova odlepi od konstruktov umetnega sveta, ki človeku onemogočajo pristen stik z resničnostjo, predvsem pa ga ohromijo v izražanju ljubezni.

Cerkveni očetje so zaradi družbenega in kulturnega položaja pravi mojstri aplikacije nauka in uresničevanja nraavnosti. Zaradi razmer je razumljivo, da so najpogosteje posegali zoper praznoverje, krutost gledališč, vojaško obveznost, nezvestobo v zakonu ipd. Ščasoma se je izkristalizirala doktrina o treh pglavlitnih grehiih, ki so zahtevali izključitve iz cerkvenega občestva. Izključitve pa ni bilo zadnje, temveč predzadnje dejanje; v spokornosti tistih, ki so se odločili vrniti, lahko vidimo izvorno obliko moralnega učenja zgodnjega krščanstva. Razlikovati pa moramo med ravnanjem cerkvenih očetov pred letom 313 in po njem.

Način posredovanja moralne doktrine v Cerkvi se močno spremeni po 6. stoletju. Najprej se v irsko-anglosaškem prostoru pojavi »spoved na uho«. Zgodovinarji jo pripisujejo dediščini misijonarjev, ki jih je konec 6. stol. v ta svet poslal Gregor Veliki. Predmet spovedi ni več le triada »smrtnih« grehov, ki jih je poznala Cerkev prvih stoletij, marveč *spoved* kot taka. Zahodna Cerkev je spričo izkušnje samostanov benediktinskega tipa ne le ustrezno odgovorila na nesprejemljivost vpreganja vere v oblastne strukture, pač pa prišla do spoznanja o vrednosti spovedi kot zaupnega pogovora o grehiih, ki niso javni. Duhovnikova vloga kot posrednika med moralno in grešnikom se je spremenila: z doktrinarnega vidika je spoved na uho pomenila, da morajo duhovniki mnogo bolj natančno poznati nauk, smisel moralnosti in težo grehov; z disciplinskega vidika je nova praksa od duhovnikov zahtevala večjo avtonomijo. Nova praksa je rodila potrebo po spokornih knjigah in registrih grehov. Ker duhovniki niso bili dovolj izobraženi, so se pojavili *spokorniški katalogi*. Praksa t. i. *tarifne spovedi* je ostala v veljavi do 11. stoletja. *Tarifa* se je nanašala na predpisano pokoro. Dejstvo pa, da je duhovnik pri spovedi na uho dal odvezo *pred* opravljeno pokoro, je odločilno vplivalo na definicijo zakramenta sprave v 11. stoletju.

V dobi sholastike se je pomen kazuistike (v smislu *tarifne spovedi*) bistveno zmanjšal. Povod za to je bila nova usmeritev v moralni doktrini, ki je pod vplivom razvoja šolstva videla cilj v oblikovanju kristjanovega moralnega značaja. Eksistencialni vidik moralne doktrine na drugi strani spremlja hiter razvoj pravne doktrine, tako cerkvenega kot civilnega prava. Eden od razlogov za to je bila krepitev galsko-germanskih izročil, ki so hotela izriniti izročilo rimskega prava. Razvoj rimskega prava je

posredno vplival na razmerje med moralno in pravom ter dal nov zagon specifični kazuistiki v moralnem učenju Cerkve. Na pomenu pridobi pravna norma, ta pa je prevzela nekatere elemente moralne doktrine (pokorščina). Nominalizem je moralno normo oropal njene notranje vrednosti in prispeval k moralnemu formalizmu. Toda te dobe ni mogoče presojati brez uporabe hermenevitičnega aparata.

Tridentinski koncil je priča razkolu v zahodni Cerkvi. Dogajanje po koncilu je le deloma uresničilo reforme, ki si jih je zadala Cerkev ob izkušnji reformacije. Čeprav imamo leto 1599 za rojstni datum *moderne* moralne teologije kot samostojne teološke vede (temelji na jezuitski formuli *casus conscientiae*), je tridentinsko naročilo, da se je treba grehov spovedati po številu, načinu in okoliščinah (D 899), hkrati sprožilo tudi nasproten proces skrupulozne natančnosti, ki so jo dominikanci in predstavniki drugih redov izkoristili v boju zoper jezuitsko »svobodnjaštvo«. Dosegli so, da se je *casus conscientiae* začel razlagati kot laksizem, kazuistika pa je postala prestižna znanost izbrancev, ki imajo najvišji cerkveni mandat (inkvizicija). Sveti oficij je sicer ustanovil papež Pavel III. leta 1542 (*Congregatio Romanae et universalis inquisitionis*, kasneje imenovane *Sanctum Officium*; temu uradu je bilo takoj po zaključku koncila leta 1564 zaupano izvajanje koncilskih sklepov). Za obdobje po tridentinskem koncilu je značilen razvoj moralnih sistemov, ki so moralno teologijo pripeljali v slepo ulico. V času, ko je z vidika moralne doktrine evropski sever držal v rokah protestantski pietizem in evropski jug rimski rigorizem, se je rodil človek »človekovih pravic«, ki si je za vodilo izbral razum in poudarjal, da je moralna norma lahko le minimalistična, sicer ne varuje posameznika pred skupnostjo. Če norma ne varuje posameznika, je oslABLJENA tudi skupnost. V nekem smislu najdemo to vprašanje tudi v Liguorijevem *ekviprobabilizmu*, kjer predstavlja *posebno zgodovino kazuistike*. Alfonz Liguori na novo obudi *primer vesti* in postavi večino načel moralnih sistemov pod vprašaj.

4. Posebna zgodovina kazuistike in katoliška moralna teologija

Po dramatični shizmi v 16. stol., ki se je poglobljala vse do 18. stol., se je moralna teologija distancirala od dogmatike in prava in se prvič pojavila kot samostojna teološka disciplina; zaradi spopadov med *moralnimi sistemi* je hkrati morala prestatu hudo krizo. Spopad med moralnimi sistemi je bil stranski učinek spopadov med cerkvenimi oblastnimi strukturami, njeno prakso in izročilom, in porajanjem človekovih pravic in poudarjanjem vesti posameznika (dostojanstvom osebe). Ti spopadi so pustili globoke sledi v učenju moralnega nauka, ki segajo do današnjega dne. Zaradi slabe dediščine še močnejše čutimo, kako zelo je treba poudarjati prvenstvo vesti in kako se je treba sodobnih problemov, tudi

usode kazuistike, lotevati z zavestjo zavezne morale in vzajemnosti vesti. V spopadu med moralnimi sistemi je šlo v prvi vrsti za pravila razumnosti, ki naj bi pomagala najti rešitve v konfliktnih primerih. Želja je bila nedvomno primerna za to, da bi presegli statično gledišče avtoritarne Cerkve in njene vpletenosti v oblastniške strukture (povezava med tronom in oltarjem). Žal pa se akterji sprememb takrat niso zavedali, da ni šlo samo za soočenje različnih pogledov, temveč tudi za srečanje dveh zgodovinskih obdobj. Spopad je priča sočasne nesočasnosti. Ljudje iz istega obdobja so hkrati živeli v popolnoma različnih obdobjih: eni v preteklosti, drugi so bili sodobniki, tretji pa so prehiteli in si jemali v zakup prihodnost.

4.1 Probabilizem in ekviprobabilizem

Jezuitska formula *primer vesti (casus conscientiae)* je rezultat razvoja teologije po tridentinskem koncilu, potem ko so nekateri teologi začeli resneje upoštevati predloge reformatorjev, preden je prišlo do zahodnega razkola (Häring 2001, I: 234–240). Na eni strani je sprožila val navdušenja ne le med moralisti, pač pa tudi med kanonisti, na drugi strani pa povzročala skrbi tistim, ki se niso znali sprijazniti z drugačno izkušnjo sveta in niso bili pripravljeni začeti razmišljati zgodovinsko. Vedeti moramo, da je spopad med moralnimi sistemi, ki se je v katoliškem krščanstvu zavlekel daleč v 18. stoletje, potekal v avtoritarni družbi in centralistični Cerkvi. V začetku se je zdelo, da je *casus conscientiae* na sredini med moralnim rigorizmom in formalizmom, kasneje pa so zlasti dominikanci začeli javno dvomiti o resnih namenih reformnih predlogov v teologiji in jezuite obtožili laksizma. Pod njihovim vplivom in pod vplivom jansenistov sta papeža Aleksander VII. (leta 1666: D 1101–1145) in Inocenc XI. (leta 1679: D 1151–1215) obsodila probabilizem, in sicer kot da gre za laksizem, toda papež Aleksander VIII. je leta 1690 (D 1293) obsodil tudi tutiorizem.

Probabilizem je bila teorija, ki je trdila, da je človek v dvomu svoboden, da ravna po svoji vesti. Dvom lahko izhaja iz nejasnega predpisa ali iz osebe. Glavna skrb zagovornikov probabilizma pa ni bila v tem, da zakoni v *dvomu* ne obvezujejo (kar so nekateri obrnili tako, da *dvoumni* zakoni ne obvezujejo), pač pa, kako odgovoriti na vprašanje, kateri normi slediti, če se je glede izvedljivosti konkretne moralne norme pojavila nepremostljiva težava ali če je nastopil dvom, ki ga ni mogoče neposredno odstraniti. Vprašanje so postavili zagovorniki »varnejše poti« (probabilioristi) in hoteli razpravo vrniti na stari tir. Običajno je šlo za vprašanje neizvedljivosti, včasih pa tudi za dvoumnost norme. Probabilioristi so zahtevali, naj probabilizem (verjetnost), če hoče postati praksa, v konkretnem primeru zahteva večjo verjetnost, da ni dolžnosti iz-

polnitve norme, da ne bi spodbujal ljudi, naj v takih dvomih pogumno sledijo svoji vesti (svobodi). Naposled so se glede tega, če je dvom upravičen, začeli med seboj razhajati sami teologi. Dvom je nedvomno bil pomemben korak k probabilizmu, toda jedro vprašanja je bilo drugje. Mnogi so se trudili, da bi to vprašanje zameglili. Po mnenju španskega kanonista Bartolomeja Medina, ki je že leta 1577 napisal: »*Mihi videtur, quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit*« (*Expositio in Iam 2ae S. Thomae*), dvoma ne povzroča nejasna norma, pač pa dvom vnaša nejasnost v moralno normativo in verjetnejšo normo spodnaša z verjetno. Dvoumna ni norma, pač pa človekovo stališče. Da je šlo očitno za nesporazum, dokazuje dejstvo, da se je spor zaostрил na točki, ali vesti priznati dostojanstvo moralnega vodnika ali ne. Nekaterim zagovornikom probabilizma se je zdelo potrebno zaustaviti razpravo tako, da so iznašli nov izraz, *probabiliorizem*, ki je iskal norme, ki naj bi se jih držali v dvomu. To je po njihovem pomenilo »varnejšo pot« oziroma tutiorizem. To pa je na drugi strani pomenilo, da je šel probabilizem pri nekaterih avtorjih (Suarez, Bellarmin) v smer večjega poudarjanja svobode, in sicer tako, da je obvezujoče postalo vprašanje resničnosti norme (*lex dubia non obligat* v tem primeru pomeni, da je mogoče postaviti razumno mejo predpisom, ki niso jasni). Drugi avtorji pa so bolj ali manj očitno nasprotovali aksiomu probabilioristov (pametnejši je tisti, ki ravna varneje; *qui probabiliter agit, prudenter agit*), in so začeli dvomiti v vsakršna normativna navodila za svoje ravnanje.

To se je dogajalo v družbi in Cerkvi, v kateri sta pravo in kontrola igrala nesorazmerno pomembno vlogo in v kateri se oblastniki, papeži in škofje niso znali pogovarjati s preprostimi verniki. Če so se probabilisti čutili dolžne biti prednja straža sprememb, so morali biti previdni, da jih cerkvena in državna cenzura ni onemogočila. Tak je bil Alfonz Liguori, ki je v nasprotju s prevladujočim tokom poudarjal, da je spovednikova (škofova) vloga v tem, da je priča usmiljene božje ljubezni in da spodbuja rast v svetosti. Toda večina moralistov je bila prevzetih od ideje o nadzorni vlogi spovednika, ki je odsevala cerkveno in družbeno strukturo tistega časa. Spovednik je bil *sodnik*. Del teologov – simpatizerjev probabilizma – se je zavedal globoke preobrazbe družbe, gospodarstva in kulture, a ni zmožgel razviti zgodovinske zavesti. To lahko ponazori ena od pglavitnih spornih točk: vprašanje obresti. Smisel cerkvenega nauka je bil v strogi prepovedi, da bi izkoriščali stisko drugih. Tradicionalisti pa so se ozirali na formulacijo moralnega nauka, čeprav je posojanje in jemanje obresti dobilo povsem novo vlogo. Varčevanje in izposojanje denarja je dobilo novo pozitivno vlogo v ustvarjanju novih delovnih mest. Napredni moralni teologi so si prizadevali, da vesti vernikov ne bi obremenjevali z neznosnimi napetostmi in da bi jim omogočili konstruktivno, odgovorno udeležbo pri novih oblikah gospodarskega življenja. Toda

moralni teologi, ki si niso upali tvegati, da bi uradni nauk neposredno postavili pod vprašaj, so poskušali iskati rešitev znotraj obstoječega sistema in ljudi v bistvu pustili na cedilu. Dejstvo, da se je uradna teologija na tak način izločila iz področja gospodarstva in družbenih vprašanj, je ena najbolj bolečih točk prenove teologije v našem času.

Nasprotje se je stopnjevalo in doseglo vrhunec v 18. stoletju. Teološki pesimizem rigoristov (janzenistov) je svoje trditve utrjeval s prepričanjem o popolni pokvarjenosti človeške narave. Manjkalo jim je ne le psihološkega poznavanja, ampak tudi sposobnosti živeti se v človekovo vest. Niti slutili niso, kakšno ustvarjalno moč razvije vest, če ima potrebno svobodo, če je deležna zaupanja in oznanila evangelija. »Mar lahko vest bolj ponižamo, kot če jo obravnavamo kot golega sužnja postave?« (Häring 2001, I, 236). V tem obdobju je Alfonz Liguori ustanovil kongregacijo redemptoristov in ji izbral geslo: »Pri Gospodu je obilje rešitve« (Ps 130,7). Svojo teologijo je gradil na zaupanju v poštenost vesti vernikov in seveda na veselem oznanilu o Božji ljubezni. Spričo sumničenj pristnosti *svobode vesti* je tudi pokazal, da je bila Cerkev v položaju samoobrambe.

Hotenja klasičnega probabilizma so bila naslednja: a) boj zoper preobremenitev vesti in javne zavesti v Cerkvi in družbi in zavzemanje za odprtost za znamenja časa; b) Alfonz Liguori se je bojeval predvsem zoper fanatizem teoloških šol, ki je utesnjeval ustvarjalno iskanje resničnega in dobrega. Poudarjal je, da mora človek slediti svoji vesti v osebni in javni življenju, da pa mora svoje poglede tehtati vpričo vesti drugih. Alfonz Liguori se je kot duhovnik posvečal najbolj zapuščenim in socialno zapostavljenim. Spoznal je pomen razmišljanja velikih probabilistov iz jezuitskega reda s konca 16. stoletja in – da ne bi vzbujal pozornosti – zmerni probabilizem poimenoval *ekviprobabilizem*. Pojem naj bi izražal, da je treba upoštevati vse razloge v prid ustvarjalne svobode; c) brezpogojno je treba spoštovati dostojanstvo vesti vsakega kristjana in da torej z njo ne smemo nikoli manipulirati. V srečanju z osebno vestjo drugega prvenstveno ne gre za *objektivno* resnico, ampak za poštenost in spoštovanje vesti drugega

Pionirji probabilizma so želeli verujočim pomagati, da bi fazo gole konvencionalne morale opustili in brez notranjih pomislekov ravnali po lastnem prepričanju. Opozarjali so na vsiljevanje neprilagojenih, zastaralih predpisov ter na nalaganje nepotrebnih bremen. Nekako so tvegali, da se »podrejeni« izpostavijo tveganju in napravijo napako, zavedajoč se, da lahko človek išče resnico le, če stremi k zrelosti vesti. Nikomur ni šlo za brezupno tveganje in kockanje za resnico. Kdor ne preraste praga zgolj dogovorjene morale in išče bolj gotovost kot resnico, pričakuje, da mu bodo drugi dajali natančna navodila in nase prevzemali odgovornost za njegova dejanja. Alfonz Liguori in drugi probabilisti niso bili brez-

skrbni, toda njihova glavna skrb je veljala vernikom, da najdejo pogum in poštenost za odgovorno življenje po vesti. Po njihovem bi morala biti glavna skrb Cerkve v tem, da usposobi ljudi, da v svoje odločitve ne bi vgrajevali le pravnih vidikov, temveč bi ustvarjalno obvladovali naloge, ki se jim zastavljajo. Zdelo se jim je potrebno nenehno poudarjati, da je s predpisi mogoče opisati le neznamen del dobrega in da predpis ne sme nikoli postati sovražnik boljšega.

Alfonzovo pravilo je bilo: »Ugled učenega moža ima majhno težo, če manjkajo prepričljivi razlogi« (*Theologia moralis* liber I, tr. 1, št. 79). Z njim je meril na pomembno vodilo, da nihče nima pravice absolutizirati nobene pravne norme, pač pa jih mora uporabljati z ozirom na celoten moralni red. To je eno temeljnih znamenj zgodovinske norm. To seveda ne pomeni, da bi se lahko kdo lahkomišelnost oddaljil od postave in izročila, toda tisti, ki se sklicujejo na izročilo, morajo za to ponuditi trdne in prepričljive razloge. Zgodovinska morale in norm izražajo potrebo po nenehnem učenju in dialogu. Avguštin, Tomaž Akvinski in drugi učenjaki-svetniki niso nič manj pomembni, če v luči sodobnosti njihova pojmovanja preverjamo in po potrebi dopolnimo. Zlasti moralna teologija bi morala v skladu z zgodovino in konkretnim položajem stalno preverjati svoja stališča. Žal lahko empirično ugotovimo, da so nosilci službenih pooblastil v določenih obdobjih prevzemali vlogo branilcev zakona in izročila in bolj ali manj zavestno dušili glasove, ki so kazali na nove odrešitelske možnosti in na nove življenjske oblike.

4.2 Pomen klasičnega probabilizma

Poglavitna namera probabilizma, da najde razumno ravnotežje med predpisom in ustvarjalno svobodo, je pereča tudi danes. Alfonz Liguori je to izrazil takole: »Bil bi zločin, če bi upoštevanje Božjih zapovedi razlagali bolj ohlapno, kot je prav. Nič manjše zlo pa ni, če Božji jarem obtežujemo bolj, kot je potrebno. Prevelika strogost zapira vrata do zveličanja« (*Theologia moralis* liber I, tr. 1, št. 82). Blaga razlaga predpisov in zahtev naravnega prava ne pomeni nevarnosti, če izpostavimo predvsem ciljne zapovedi in pričujemo za splošno poklicanost vseh k svetosti. Vsaka ostopitev zakonov prinaša nesrečo, če nasprotuje veliki zapovedi: »Bodite usmiljeni, kakor je usmiljen tudi vaš Oče« (Lk 6,36). Ne gre samo za novo zakonodajo, ampak prav tako za spoštovanje vesti prizadetih.

Če bi se bolje seznanili s krizo moralnih sistemov v preteklosti, bi se lažje seznanjali z izbruhom fanatizma in obdolžitve, ki smo jim priča tudi danes. Z vidika drugega vatikanskega koncila, predvsem z vidika njegovih izjav o vesti, je vračanje na stališča »kontrolnega znanja« neodpustno. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu zaupa vesti

verujočih: »Svetne naloge in dejavnosti pripadajo posebej, čeprav ne izključno, laikom ... Naj ne mislijo, da so njihovi dušni pastirji vedno strokovno tako podkovani, da imajo na vsako, tudi na težko vprašanje, ki se pojavi, takoj pri roki pripravljeno konkretno rešitev, ali pa da so za to poslani. Laiki sami, razsvetljeni s krščansko modrostjo in skrbno pozorni na nauk cerkvenega učiteljstva, naj marveč sprejemajo nase svoj delež odgovornosti. Večkrat jih bo že samo krščansko gledanje na stvari nagibalo h kaki določeni rešitvi v določenih okoliščinah. A drugi verniki, ki jih bo vodila nič manjša iskrenost, bodo morda, kakor se to zgodi večkrat, in sicer zakonito, sodili drugače. Če se primeri, da rešitve, ki jih predlaga ena ali druga stran, mnogi, in to mimo hotenja enih in drugih, kar hitro povezujejo z evangeljsko blagovestjo, naj vendar pomislijo, da si v takih primerih nima nihče pravice prilaščati cerkvene avtoritete izključno v prid svojemu mnenju« (GS 11).

Medtem ko je najpomembnejši cilj tega razmišljanja pripravljenost sprejeti odgovornost, ustvarjalno svobodo in zvestobo, ni nič manj pomembno pomagati tistim, ki so zaradi pretirane plahosti, bolezenske tankovestnosti (skrupuloznosti) pretirano osredotočeni na mejno črto med dovoljenim in nedovoljenim. Tankovestnosti na primer Tomaž Akvinski niti pozna ne. Pojem »skrupuloznost« lahko uporabljamo za označitev normalne krize, toda običajno pomeni bolj ali manj hude duševne motnje, ki se kažejo v celotni osebnosti in ne le v zvezi z moralnimi in verskimi vprašanji, so pa gotovo povezane z verskim strahom in legalistično moralno vzgojo. Mnogi primeri zahtevajo zdravniško obravnavo, nekatere oblike pa razjasnimo z boljšim razumevanjem vere in versko pogojene morale, če ta odkriva živega, ljubečega in odpuščajočega Boga. Slednje velja posebno za tisto obliko tankovestnosti, ki je posledica dolgotrajne nezvestobe v odločilnih vprašanjih vere in morale, ki jo kdo skuša prikriti. Pri tem je treba potrpežljivo pojasnjevati, da gre za sprostitev energij za služenje Bogu in bližnjim. Zaradi izključenosti iz dejavnega vključevanja v cerkveno občestvo ali zaradi neaktivnega državljanstva pa je vprašanje, kako sprostiti energije za služenje, eno najtežjih.

4.3 Pomen izjave o verski svobodi *Dignitatis humanae*

Razsežnost medsebojne naravnosti vesti in vere na eni in medsebojne naravnosti vesti vseh ljudi je ključno mesto, kjer sovpadajo moralna, vest in načela pravičnosti. Na tej točki se vidi, kaj pomeni iskanje resnice: resnica ni »objektivna« ali »subjektivna«, pač pa resnica o človeku, ki išče resnico o sebi. Svoboda vesti in vere, ki je ena od temeljnih postavk *Splošne deklaracije o človekovih pravicah* (18. člen), izraža prepričanje, da je bistvo svobodnega izražanja vere človekovo iskanje

resnice o sebi, pa tudi, »da je človek sposoben najti resnico le, če se vsi ljudje združijo v njenem iskanju« (Häring 2001, I, 222). Praktični vidiki tega prepričanja se kažejo na različnih ravneh. Odločitev Cerkev na drugem vatikanskem koncilu, da tudi sama začne braniti svobodo vesti in vere, je znamenje časa. Če nekoč teologija in teologi niso kaj dosti razmišljali o vesti – to je o zgodovinski razsežnosti krščanskega nauka – in so zlahka pristajali na nezgodovinsko interpretacijo (moralnega) nauka, se danes ne morejo izogniti očitni pobudi Cerkev, da se vprašajo po ljubezni do resnice pri posameznih ljudeh. Izjava o verski svobodi drugega vatikanskega koncila *Dignitatis humanae* ne zamolči protislovij v zvezi s tem naukom, na primer tega, da so bili zagovorniki verske svobode znotraj Cerkev še sredi 20. stol. zaradi svojega prepričanja izpostavljeni hudim pritiskom. To jasno kaže na tisti pomen svobode vesti in vere, ki vidi v tem napredek v razumevanju evangelija, družbenih zakonitosti in kultur.

Zavzemanje za svobodno iskanje resnice poudarja pomen relativne avtonomnosti posameznih področij človeškega življenja, zlasti jasne razmejitve cerkvene in civilne sfere, ter hkrati tudi opredeli cerkveno vladanje *kot* služenje. Verska svoboda ima dva med seboj komplementarna pomena: na eni strani ni nikogar dovoljeno siliti v prepričanje, o katerem sam ni gotov, na drugi strani pa je zavest, da je svoboden le človek, ki verjame, in da lahko le tak da svoj prispevek občestvu Cerkev ali družbi. Kolikor bolj si bo Cerkev prizadevala za spoštovanje vesti posameznih ljudi, toliko bolj bodo tudi verujoči videli, da je njihovo dostojanstvo odvisno od iskanja resnice v skladu s pošteno vestjo.

Poudarjanje svobode vesti in vere v okviru moralne teologije ne vodi jo neki drugi nameni, na primer da bi na ta način »dokazovala« pravilnost svojega nauka, pač pa soodgovornost vseh za bolj aktivno udeležbo v družbenem življenju. Gre preprosto za večje zaupanje človeku in za večjo spoštljivost do vseh ljudi.

5. Mejne in ciljne zapovedi

5.1 Človekova zgodovinskost

V obširnem poglavju *Izročilo, zakon, norma in okoliščine* v prvem zvezku priročnika *Svobodni v Kristusu* B. Häring (2001, I, 243–298) razpravlja o razmerju med brezčasno moralo in človekovo zgodovinskostjo. Pokaže na največji paradoks tega razmerja, na učlovečenje večne Besede v konkretni zgodovini. Jezusova življenjska zgodba je edinstven primer razločevanja med odrešenjsko zgodovino in zgodovino »neodrešene solidarnosti«, ki je stremela za *status quo*, in sicer za ceno svobode vesti in zvestobe.

V zgodovini katoliške moralne teologije se je veliko energije izgubilo za obrambo stališč in vsebin, ki so v stoletjih zameglile izvirno sporočilo Svetega pisma. Tako je vprašanje naravnega moralnega zakona, ki je dediščina grške filozofske šole. Medtem ko se je svetopisemsko izročilo naslanjalo na to, da je postava zapisana v človekovem srcu (Rim 2,11–15), se pravi, da postava človeku ni naložena od zunaj, se je rimsko pravno izročilo naslanjalo na pravni sistem vladajočega razreda, ki je bil merilo pri sprejemanju tujih izročil in navad oziroma pravilo pri podrejanju tujih navad rimskemu pravu, ki zagotavlja mir (*pax Romana*). V rimskem pravu je šlo za oblast in nadzor. Cilj zakonov je bil nadzorovati cesarstvo in udušiti pri tujih narodih vsako upanje na samostojnost in enakopravnost. Državna zakonodaja je bila ravno dovolj prožna, da je povezovala dežele med seboj. Toda to izročilo ni botrovalo uveljavitvi človekovih pravic, ki se ravno tako sklicuje na naravni zakon. Izročilo človekovih pravic se sklicuje na naravni (moralni) zakon, ki upošteva vse ljudi kot enakopravne.

Podobno je vprašanje o človekovi naravi. Svetopisemsko izročilo govori o človeku pred Bogom v redu milosti. Ni mogoče govoriti o *čisti naravi* oziroma o človeku, izoliranem iz konkretne zgodovine. Zgrešeno je razmišljati o človekovi naravi kot nečem, kar nam je dostopno z razumom, in pri tem odmisлити lastno identiteto, ki doživlja postavo v svojem srcu. Čeprav je prehod od narave kot danosti do narave kot sposobnosti spoznanja in opredeljevanja norm eno najbolj zapletenih vprašanj, si ni mogoče predstavljati, da bi lahko vero oznanjali brez moralnih zahtev, ki sledijo iz vere. Ničemur namreč ne koristi, če si za izhodišče vzamemo *čisto* naravo in razmišljamo o tem, če obstajajo npravne vsebine, za katere bi se lahko človek opravičil, češ da jih ne more spoznati. Zato je temeljno stališče razodetja glede človeške narave v tem, da človek ni zgolj naravno bitje, ampak tudi ustvarjalec kulture. Zato je prva naloga normativne etike poznavanje človeške narave kot človeške poklicanosti. Podobno kot je tesna vez med naravo kot danostjo in poklicanostjo, je tesna – čeprav nikakor ne lahka naloga – povezanost med človekovo individualnostjo (eksistencialni vidik) in občestvom oziroma solidarnostjo.

5.2 Zgodovinska razsežnost naravnega moralnega zakona

Medtem ko je definicija naravnega zakona pri Aristotelu osredotočena na lastno vrednost stvari in prvenstveno nima zgodovinske razsežnosti, tudi če govori o človekovi naravi, pa naravni moralni zakon izraža človekovo zgodovinsko razsežnost in zgodovinsko zavest. Danes se jasno zavedamo, da zgodovinsko mišljenje bistveno izvira iz judovsko-krščanskega izročila, to je zgodovine Boga med ljudmi. Grška filozofija si je zgodovino predstavljala kot ciklično ponavljanje, ki nekako posne-

ma letne čase. Judovsko-krščansko pojmovanje vidi v zgodovini enkratno in neponovljivo prepletanje med človekovim iskanjem resnice o samem sebi in svojo družbeno naravo. Sodobna dognanja znanosti o človeku in družbi osvetljujejo pomen medsebojnega odnosa med človekovimi sposobnostmi in konkretno situacijo, v kateri živi. Trajna prvina naravnega zakona je temeljno zaupanje v človeka v njegovem odnosu z dobrim in resničnim, tako da ni treba do potankosti izdelovati moralnih pravil, ampak predvsem postaviti jasno mejo človekovi samovolji. Najbolj znan primer norm naravnega zakona je *zlato pravilo* (Mt 7,12). *Splošna deklaracija človekovih pravic* iz leta 1948 povzema spoznanja o človeku na tak način, da lahko upamo, da je v njih vidik obvladovanja minimalen. Toda tudi glede tega splošnega dokumenta, ki izraža človekovo bistveno enakopravnost z vsemi ljudmi, se mnenja o tem, če pravice res povzemajo spoznanja o človeku v vseh kulturah, razhajajo (Arendt 2003, 354–384). Po mnenju teologov, ki so se posvečali razumevanju razmerja med naravnim moralnim zakonom in razodetjem, je za taka stališča kriva antropocentričnost, ki se ni pripravljena pogovarjati in tudi ni pripravljena sprejeti novih spoznanj. Za verujočega je Kristus kot pravi in novi človek eden izmed nas in ne po naravi nekaj več. Zato na prenovo človeka ne gleda kot na izpopolnitev *čiste* narave, pač pa kot na prvotno razmerje med človekom in Bogom oziroma svojo poklicanostjo. To je pomembno za razumevanje temeljnega ekumenskega procesa znotraj Cerkve, med cerkvami in med vernimi in nevernimi, na drugi strani pa tudi za razumevanje človekove temeljne etične odgovornosti, da daje prednost resničnemu in dobremu v vseh kulturah.

Posredno je to povezano z vprašanjem, kakšna je pristojnost cerkvenega učiteljstva v moralnih vprašanjih, in tudi z načeli klasične kazuistike. Moralni teologi so učiteljstvu dolžni ne le poslušnost, pač pa sodelovanje pri tem, da ne bi prišlo do ločitve vere in življenja ali do zamenjave med nemogočim etičnim idealom in absolutnostjo predpisa. Časovna pogojenost moralnih norm moralnosti ne jemlje avtentičnosti, saj gre konec koncev za to, da človek kot posameznik ali kot član družbe ne izgubi zavesti, da je svoboden v sorazmerju s svojo zvestobo.

5.3 »Nemogoč etični ideal«

Različni pripomočki za odkrivanje norm v konkretni primerih se nanašajo na moralni dejavnik (krepostne etične teorije), na dejanje (deontologija) in na posledice ravnanja (konsekvencializem). Večino težav v klasični kazuistiki predstavlja dejstvo, da je utemeljevanje v katoliški moralni teologiji večinoma deontološko. To vodi k morali poslušnosti oziroma morali izključevanja. Morala odgovornosti povezuje deontološko metodo s krepostno kakor tudi s teleologijo, ki temelji na notranji na-

ravnosti stvari (naravni zakon). Z evangeljskega vidika gre za *nemogoč etični ideal*, ki so ga v nekem času dosegli svetniki, in je soočenje vseh zapovedi z zapovedjo ljubezni (Jn 15,21). Poudarja namreč, da je cilj posamičnih zapovedi ljubezen in zvestoba. Naglašanje zunanjih predpisov se prej ali slej izgubi v labirintu argumentiranja in »podkupljivosti« človeškega razuma.

Cilj normativne etike so torej: a) mejne zapovedi (prepovedi), ki jih je treba izpolnjevati, če hočemo ostati v ljubezni, in določajo najmanjše zahteve, in b) ciljne zapovedi, ki so normativni ideal in jih na primer izražajo Kristusovi blagri v govoru na gori. Težišče je torej v ciljnih zapovedih, kar pa nikakor ne pomeni, da niso zavezujoče. Mnogi moralisti poudarjajo, da gre še za en vidik *ciljnih* zapovedi, in sicer da bi krščanska etika razumela tudi kot poklicanost sodelovati na gospodarskem, kulturnem, družbenem in političnem področju. Tu bi morali odkrito govoriti o sočasni nesočasnosti, o relativno počasnem napredku humanističnih znanosti in o zamujenih priložnostih. To se neredko odraža tudi kot napetost med normo in svobodo v Cerkvi ter kot pripisovanje vlog posameznim teološkim disciplinam, na primer moralni teologiji, ki jih te nimajo. Moralna teologija ni podaljšek pretežno pravnega pojmovanja npravnosti, pač pa je v službi celotne Cerkve, in sicer kot posredovalka med cerkvenim učiteljstvom in vsemi ljudmi.

6. Kazuistika za naš čas

Katoliška moralna teologija se je vedno zavedala pomena konteksta (okolščin). Nekoliko presenečeni smo lahko, da je bila na prvem mestu oseba, ki sprejema odločitve, njena preteklost in njen prostor v življenju. Zagovorniki načel so pač menili, da gre za doslednost pri prehodu od splošnih načel na enkratni primer. Personalistična krščanska etika pa gleda na osebo z vidika medsebojne naravnosti vesti. Ne glede na to, kakšno utegne biti naše izhodišče, se ne moremo odreči ukvarjanju s kazuistiko. Kazuistika je na eni strani oblikovanje oseb, ki bodo sposobne prevzeti odgovornost, na drugi strani pa veda, ki ponuja kriterije, ki olajšajo odločanje v zapletenih situacijah. Kazuistika ne odvezuje od odgovornosti tistega, ki se odloča, ampak z nekakšno tipologijo izpostavi pomembne vidike, ki se v različnih okoliščinah pogosteje ponavljajo. Naša pozornost velja zlasti situacijam, v katerih prihaja do konflikta med vrednotami in dolžnostjo (Hare 1963, 48 sl.). Konkretna odločitev mora biti poskus, kako na najboljši možen način ustreči vrednotam, ki so predmet odločitve. Če neke vrednote v konfliktu z nujnejšimi in višjimi vrednotami ne moremo uresničiti, ne pomeni, da je ni potrebno upoštevati. Resno jo tehtamo in jo opustimo le glede na konflikt, ki je nastal, ne izključimo pa je iz življenjskega načrta in počakamo na pravi čas. Pri tem

je absolutno zavezujoče pravilo, da osebe ni dovoljeno žrtvovati stvarim in da ni dovoljeno manipulirati z vestjo drugih.

Pomen konteksta pretirano poudarjajo ideologije, ki se nagibajo k determinizmu. Teologija osvoboditve ima boljše obljube pri ostritvi vesti glede konteksta. Pomen konteksta izstopi šele spricho neugodnih vplivov. Podpora posamezniku v neugodnih razmerah s strani moralnega občestva predstavlja velik problem. Čeprav bi si morali vsi prizadevati, da bi bili aktivni člani družbenih ali verskih skupin, in to dejansko ni zanemarljivo vprašanje, pa mnogi moralisti jemljejo moralno občestvo kot nekaj samoumevnega. Toda zaradi različnih vplivov konteksta moralno občestvo neredko marsikoga »pusti na cedilu«, ker nenadoma bolj zaupa splošnim pravilom in lastnemu ugledu kot osebi. Ta model Jezus obsodi (Mr 7,9).

Normalna situacijska etika lahko zraste samo iz ljubezni. Žal je legalistični model, ki blagor oseb žrtvuje v zameno za človeške predpise, neka-ko bolj »normalen« in pogost tudi danes, čeprav nejasen, majav in totalitaren. Temu modelu je podobna prav tako majava skrajna situacijska etika, ki v prid zelo nejasno razumljene ljubezni postavlja na kocko najvišje vrednote. Njen najbolj dosleden predstavnik je bil Joseph Fletcher (1967). V resničnem svetu je situacijska etika, ki se sklicuje zgolj na ljubezen, nerealistična. Medtem pa vsi resni moralni teologi soglašajo, da je ljubezen najvišje počelo norm, zavedajoč se, da ljubezen neposredno ne poraja norm, pač pa daje normam trdnost in povezanost.

Prizadevanje za kazuistiko kot pristno etiko konteksta danes ni nič lažje kot v času spopada moralnih sistemov. Problem pluralizma v morali nastopi vedno, ko se zaradi kulturnega preloma tradicionalne norme in predpisi zazdijo neprilagojeni. Problem se nam danes zastavlja v veliko ostrejši obliki zaradi individualizma, srečanja mnogih kultur in permissivne družbe. V srečanju z drugimi kulturami je zahodni človek sicer postal bolj kritičen do prevladujočih tendenc v lastni kulturi, na drugi strani pa se je – najbrž tudi zaradi silovitega tehničnega napredka in zelo počasnega napredka humanističnih ved – premalo resno izostrila zavest o vplivu zgodovinskega konteksta, v katerem se je izoblikoval *zahodni* način mišljenja, jezik in velik del moralnih pogledov.

Mednarodna teološka komisija je leta 1973 objavila dokument *Vera in teološki pluralizem*, ki se je ukvarjal tudi z moralnimi vprašanji. Vendar je premalo pozornosti posvetila srečanjem drugih kultur. V srečanju z drugimi kulturami ne gre za to, da bi črtali posamezne norme ali način razumevanja v lastni kulturi, pač pa da bi se odprli etosu druge kulture in dojeli njegovo dinamiko in način podajanja.

Dejstvo pluralizma in različnih kultur je izostrilo pojmovanje absolutnosti norm. Absolutna norma je samo oseba, njena ustvarjalna zvestoba in svoboda. Vsa pravila so »absolutna« glede na zagotavljanje zvestobe in zanesljivosti, se pravi bistveno *relativna, odnosna*. Vsi bi se morali

prizadevati za to, da se ne bi množilo orožje v arzenalu zaslužnjevaja vesti in da bi bolje razumeli vrednote, ki jih norme varujejo. Karl Barth in Joseph Sittler sta absolutne norme zavračala na osnovi absolutnega božjega gospostva; trdila sta, da lahko Bog od človeka zahteva vse, kar hoče, in da so torej absolutne moralne norme nesmiselne. S svojim mnenjem sta na neki način razlagala Abrahamovo žrtvovanje Izaka (1 Mz 22). Toda danes vemo, da eksegeza omogoča drugačno razlago. Že Pavlov nauk o npravnem razločevanju kaže, da mu ni do legalizma in da je situacijska etika stvar človeka, ki je sposoben soočiti se s konflikti. Marsikoga, ki je vzgojen legalistično, bi presenetilo stališče svetega Tomaža: ni ga bilo strah podčrtati, da formulacije zapovedi v dekalogu puščajo vprašanja odprta: »Tako so zapovedi dekaloga nespremenljive glede na pravičnost, ki jo izražajo; toda glede določila, kako jih je treba uporabiti v posameznih dejanjih (na primer, ali je to ali ono umor, kraja, zakonolom itn.), obstaja možnost spremembe« (*S. th.* I II q 100 ad 3). Tudi Alfonz Liguori je učil, da vse zapovedi naravnega moralnega zakona niso absolutne in da zaradi svojih časovno pogojenih formulacij dopuščajo epikijo. Epikija ne pomeni udobne poti, pač pa »pomeni izvzetje primera, če v določenem položaju lahko zanesljivo ali vsaj z veliko verjetnostjo presodimo, da zakonodajalec tega primera ni imel namena vključiti v zakon. Ne uporabljamo je le pri človeških zakonih, ampak tudi pri naravnih moralnih zakonih, kadar dejanje zaradi okoliščin ni obremenjeno z zlobnostjo« (*Theologia moralis* liber I, št. 201). Kazuistika zato ni takoj prekucniška, če podvomimo o tem, ali lahko konkretne norme na praktičnem področju zahtevajo veljavnost brez izjeme. Pri tem se lahko zanesemo, da bo zdrav človeški razum neposredno spoznal, da nekatere norme ne dopuščajo nikakršnih izjem, na primer prepoved bogokletja, posilstva, spolne promiskuitete, okrutnega kaznovanja otrok, mučenja.

Skrajna stališča, kot na primer stališče papeža Inocenca IV., ki je leta 1252 zaukazal mučenje, ali mnenje zagovornikov skrajne situacijske etike, češ da je ni stvari na svetu, ki je človek ne bi nikoli storil, se skrivajo v moralnem kompromisu in svobodi brez zvestobe. Včasih so k temu prispevali tudi teologi, ki so trdili, da ni sveta s prepoznavno stopnjo vrednot, pač pa da so vrednote v medsebojnem konfliktu. Na tem temelji Hartmannov postulatívni ateizem (Hartmann 1935), ki povsem pokoplje pojem greha in smisel sprave. Nekaj drugega je konflikt dolžnosti, ki je posledica nepremišljenih trditev legalistov, da je absolutnih zapovedi veliko in da te ne prenesejo, da bi jih kdo postavljaj pod vprašaj. Konflikt vesti so s tem potisnili na subjektivno raven in soustvarjali zmedo. Pristno krščansko izročilo verjame v red vrednot s prepoznavno vrednostno lestvico; v primeru konflikta ne gre za žrtvovanje višje vrednote nižji. Norme nižje vrednostne ravni vest zavezujejo samo tako dolgo, dokler njihovo izpolnjevanje ne zadene ob višje in nujnejše vre-

dnote. To pa na drugi strani pomeni, da je moralna teologija v tej specifični vlogi dolžna skrbno izdelati okvir etike konflikta in kompromisa, ki bi natančneje formuliral norme, bolj upošteval življenjske izkušnje in vzgajal za »razvidnost vrednot«. Pri tem bi morala posvečati veliko pozornost zakonitosti rasti in postopnemu spreobrnjenju.

Kot primer lahko služi navodilo svetega Pavla glede suženjstva. Po eni strani zahteva korenito spremembo odnosa med gospodarjem in sužnjem, po drugi strani se sprijazni s sužnjelastniškim redom. Ob tem lahko rečemo le naslednje: Tisti teologi, ki so še v 19. stoletju zagovarjali sužnjelastniški red, so se po krivici sklicevali na Pavla, kajti Pavel bi gotovo aktivno sodeloval pri izkoreninjenju suženjstva, če bi to dopuščale časovne okoliščine. Mnogo bolj nevarne so sodobne razprave o splavu, kajti tu se neredko srečujeta skrajna situacijska etika, ki priporoča splav, in legalizem, ki se ukvarja samo z grehom in tudi sicer ne kaže kakšne občutljivosti za splav, saj meče v isti koš tudi kontracepcijo in sterilizacijo. Večina moralnih teologov soglaša, da mora kristjan storiti vse, da zaščiti nedolžno, zlasti še nerojeno življenje. Vrednota življenja naj bi tako nagovorila vest vseh ljudi, da bi lahko pričakovali trajno pričevanje ne le v vprašanju splava, pač pa tudi v vzgoji za mir, v zavračanju vojne, v večji solidarnosti z lačnimi, v ustrezni spolni vzgoji, v podpiranju družin in zaščiti bodočih mater. Na tem danes tako perečem primeru lahko pokažemo, kaj pomeni, da naša civilizacija v celoti sloni na prepovedi ubijanja in da morajo formulacije zapovedi v konkretnih primerih upoštevati spremembo razumevanja sveta in miselnosti, in sicer zlasti tam, kjer danes nekoga ni treba pustiti umreti, če lahko premišljeno ravnanje reši življenje (terapevtski splav).

Sklep

V moralni teologiji, ki se ukvarja s posameznimi primeri oziroma dela »na terenu«, je bistveno vprašanje, kakšen je odnos med odrešenjskim spoznanjem in oblastniško vednostjo. Smisel je seveda v tem, da odrešenjsko spoznanje prečiščuje oblastniško vednost. To nasprotje se vleče že skozi vso zgodovino odrešenja; z drugimi besedami: zgodovina odrešenja razkrinkava nasprotje med oblastniško vednostjo in odrešenjskim spoznanjem, ki je doseglo svoj vrh na izročitvi Jezusa Kristusa duhovnikom.

Odgovoriti bi morali na eno temeljnih vprašanj zadnjih desetletij v Cerkvi, in sicer na to, kakšna je dejanska vloga morale in etike v cerkvenem vodstvu oziroma v t. i. »sloju duhovnikov«, in na eno temeljnih vprašanj na civilnem področju, kakšno je razmerje med etičnim in pravnim vidikom človekovih pravic, če je *Splošna izjava človekovih pravic* – z dodatkom v šestdesetih letih, znanima kot človekove pravice druge in tretje generacije – dejanski poskus enakopravnega obravnavanja

morale, etike in prava. Ker se kazuistika večinoma nanaša na notranje cerkveno področje, gre večinoma za *antiohijski spor* med Pavlom in Petrom (prim. Gal 1,7–2,21; Apd 15,1–21) oziroma za težavno vzdrževanje napetosti med spreobrnjenjem in ozkim moralističnim pojmovanjem pokorščine. Odgovor na zgornje vprašanje je protest zoper vsak poskus uveljavljanja vere ali verskih predpisov s sklicevanjem na razodetje, kar je hkrati polnoletna pokorščina in etika odgovornosti.

V zgodovini krščanstva je kar nekaj obdobij, ki zaradi sodobne krize v moralni teologiji kličejo po bolj natančni in pogumni analizi. Konstantinsko obdobje je s privilegiji, s katerimi je oblast nagradila škofo, vero vpreglo v državni voz. V teku stoletij se je posvetni vidik cerkvene oblasti sakraliziral do te mere, da so postale tudi najvišje funkcije v Cerkvi igrača v rokah knezov in dinastij. Nasprotni primeri, kot papeža Gregor VII. in Inocenc III., samo potrjujeta usoden vpliv nesorazmerja med vladanjem in služenjem. Najnižjo točko je Cerkev dosegla z bulo Bonifacija VIII. *Unam Sanctam* (1302), ki zemeljsko vladanje zgovorno poimenuje z »mečem«. Na duhovnem področju je ta meč predstavljala *Congregatio Sancti Officii* s t. i. »rimsko teologijo«. Njegovo ostrino so občutili tudi še veliki teologi 19. in 20. stoletja (Newman, Sailer, Hirscher, Linsemann, De Lubac, Congar, Rahner, Balthasar). Disciplinski ukrepi so se sicer osredotočili na dogmatike, saj so bili moralisti popolnoma neustvarjalni. Spomenik strogosti in neustvarjalnosti moralistov je okrožnica Pija XI. *Casti conubii* (1930). Pritisk na teologe je popustil pod Janezom XXIII., toda po drugem vatikanskem koncilu se je začel ponovno stopnjevati tudi ali zlasti na moralne teologe. Povod je bila interpretacija okrožnice *Humanae vitae* in preverjanje stališča teologov do tega besedila. Viharen izbruh krize predstavlja Kölnska izjava leta 1989 (Häring 1989), ki je bila odgovor na poskus »rimskih« moralistov na kongresu ob 20-letnici okrožnice *Humanae vitae* novembra 1988, ki so hoteli temu besedilu pripisati značaj nezmotljivosti.

Jedro krize je (bilo) nesorazmerje med oblastnim in odrešenjskim znanjem. Povsem odločilno je, kako razumemo vest, njeno vlogo v osebni življenju (lastno razumevanje etike) in vzajemnost vesti mnogih ter njihovo medsebojno naravnost. Rigoristična kazuistika je bila ob sodelovanju strogih spovednikov ter povsem neustvarjalnih moralistov odgovorna za nastanek t. i. nadjaza, vsiljenih oblastnih struktur »podrejenim« bodisi v strogi družinski vzgoji bodisi v avtoritarnem cerkvenem občestvu. Mnogo večji problem kot sekularizacija in laicizem so t. i. ekleziogene nevroze, ki so se globoko zakoreninile v osebnost vernih. Teologija osvoboditve se je poskusila s tem pojavom srečati na kolektivni ravni. Spodbujala je preproste ljudi, naj si pridobijo ustrezno držo vesti. Na osebni ravni to čaka na potrpežljivo delo, in sicer najprej pri tistih, ki so se tudi sami hoteli okoristiti z močjo religije.

Za času primerno razumevanje kazuistike je nedvomno pomembno upoštevati izjavo drugega vatikanskega koncila o vesti (GS 16). To besedilo je pomembno zlasti zato, ker vzajemnost vesti (mnogih) obravnava kot učni proces, moralno oziroma etično problematiko pa postavlja v zgodovinski proces. Na to je opozorila Kölnska izjava, ki nikakor ni samo kritika, ampak globoka želja mnogih, da bi prišli do resnega dialoga med ljudmi. »Kjerkoli grozi, da bo kdo zaradi pretiranih zahtev pokorščine v vesti izgubil pogum za zvestobo svoji vesti, smo brezpogojno dolžni z vso jasnostjo povedati svoje pomisleke in zaskrbljenost« (Häring 2001, I, 379). Cerkev bi pri obvladovanju nasprotij morala biti vzor za nenasilno razreševanje v družbi, gospodarstvu, državi, mednarodni politiki. Konfliktne položaje in njihove vzroke ter spremljajoče pojave je treba povedati odkrito, ne da bi koga očrnili. Najprej gre za pomoč resnice, izgovorjene v ljubezni, tudi če je resnica boleča, drugač gre za globoko sočutje z drugim, tudi nasprotnikom v sporu, in sicer tako, da bi lahko bil sopotnik v iskanju smiselne rešitve.

Literatura:

- Almond, B. 1998. *Exploring Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Ambrose, A. in Lazerowitz, M. 2002. *G. E. Moore*. London: Routledge.
- Case, S. L. 2002. *Textbook of Research Ethics: Theory and Practice*. New York: Kluwer Academic Press.
- Demmer, K. 1985. *Deuten und Handeln*. Freiburg: Universitätsverlag.
- Fletcher, J. 1967. *Moral ohne Normen*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Häring, B. 2001. *Svobodni v Kristusu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Häring, B. 1989. *Meine Erfahrung mit der Kirche*. Freiburg: Herder.
- Hare, R. M. 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Hartmann, N. 1935. *Ethik*. Berlin: Gruyter.
- Heidbrink, H. 1996. *Einführung in die Moralphyschologie*. Weinheim: Beltz Psychologie Verlag.
- Höpfel, H. 2004. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State: C.1540–1630*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jonsen, A. R. in Toulmin, St. E. 1988. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press.
- Arcturus, J. 1961. *Casus conscientiae: Propositi ac resoluti a pluribus theologis et canonistis urbis*. Casale Monferrato: Marietti.
- Jüttemann, G. 1990. *Komparative Kasuistik*. Heidelberg: Roland Ansager.
- Kirk, K. E. 1999. *Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Leites, E. 2002. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mausbach, J. 1959 (1901). *Katholische Moraltheologie*. Münster: Aschendorf.
- Mieth, D. 2000. *Erzählen und Moral*. Tübingen: Attempto.
- Miller, R. B. 1996. *Casuistry and Modern Ethics: A Poetics of Practical Reasoning*. Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, G. E. 1993. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge UP.
- Nola, K. 1966. *Kazuistika: slučajevi savjesti iz zapovijedi*. Makarska: Franjevačka Visoka Bogoslovija.
- Prümmer, D. M. 1961. *Manuale Theologiae moralis*, Barcinone: Herder.

Škofija Murska Sobota 2006. Zgodovinski oris krščanstva v Pomurju. Almanah ob ustanovitvi škofije Murska Sobota (ur. S. Zver in F. Kuzmič), Župnijski urad sv. Miklavža, Murska Sobota 2006, 289 str., ISBN 961-238-669-2.

Škofija Novo mesto. Onim pri Bogu, sebi in zanamcem (ur. Z. Pelko), Družina, Ljubljana 2006, 309 str., ISBN 961-222-646-6.

V več kot sedemnajstih stoletjih zgodovine prisotnosti krščanstva na slovenskih tleh gotovo nobeno leto ni bilo zaznamovano s tako odmevnimi odločitvami in dogodki, kot je bilo leto 2006. Če na prvem mestu navedemo imenovanje nadškofa dr. Franceta Rodeta za kardinala in za voditelja pomembne kongregacije v vodstvu Cerkve, potem velja za utrip Cerkve na Slovenskem kot zgodovinska prelomnica 7. april, ko je papež Benedikt XVI. izdal listino o ustanovitvi nove cerkvene pokrajine, treh novih škofij, imenovanje treh novih krajevnih škofov, metropolita in maja imenoval še pomožnega škofa v Mariboru. Živahno dogajanje ob teh dogodkih je bilo zabeleženo na različne načine in bo odslej sestavni del zgodovine katoliške skupnosti v slovenski državi. Kot zgovoren izraz novosti in praznovanja tudi dve publikaciji, ki so ju pripravili v Murski Soboti in v Novem mestu in je mogoče nanju gledati kot na predstavitev dveh novih cerkvenih ustanov v širšem prostoru in kot na potrditev njune dosedanje vpetosti v slovenski pro-

stor in v širšo krščansko skupnost.

Na dan razglasitve škofije in postavitve prvega škofa v Murski Soboti mons. M. Turnška so udeleženci že imeli na voljo almanah, v katerem je bila zarisana podoba nove krajevne Cerkve in njen prvi voditelj. Poleg osnovnih informacij o novi škofiji, dekanijah in župnijah, duhovnikih, pastoralnih sodelavcih in poleg statističnih podatkov nam knjiga po uvodni besedi, ki jo je prispeval mariborski pomožni škof dr. Jožef Smej, predstavlja najprej zgodovinske korenine nove cerkvene resničnosti. Njeno podobo je nato dvajset avtorjev postavilo na svojstven način na ogled. Orisani so začetki krščanstva v Pomurju (B. Kerman), utrjevanje krščanstva v srednjeveškem Prekmurju in v času do pojava luteranstva (A. Hozjan), krščanstvo v Prlekiji od 11. do 16. stoletja (I. Fras), navzočnost protestantov v Prekmurju (F. Kuzmič), prekmurški katoličani od pričetkov rekatolizacije do prvega slovenskega narodnega programa (M. Fujs), organizacija Katoliške Cerkve v Prlekiji od 17. do začetka 20. stoletja (F. Čuš) ter v 20. stoletju (M. Pucnja) in organiziranost Cerkve v Prekmurju od 1900 do ustanovitve murskosoboške škofije (J. Smej). Naslednji sklop prispevkov daje poudarke posameznim vidikom, ki so značilne sestavine pomurske krščanske skupnosti, »ki ni nastala iz nič in ne bo začenjala iz nič« (iz uvoda). Srečamo nekatere zgodovinske silhuete iz življenja Cerkve v Slovenski krajini v 20. stoletju (S.

Zver), prizadevanja za škofijo po prvi svetovni vojni (V. Škafar) in novejša prizadevanja za ustanovitev soboške škofije (K. Bederšnjak), prekmurske duhovnike, povezane z nastajanjem murskosoboške škofije (J. Smej), nekatere duhovne velikane Prlekije (M. Sraka), navzočnost redovnih skupnosti v Pomurju in člane redovnih skupnosti, ki so izšli s tega področja in delovali v drugih okoljih (B. Kolar) ter sakralne spomenike v Prlekiji in v Prekmurju (oba prispevka je pripravil J. Balažic). Almanah nam pove, kakšen pomen je pri ustanavljanju nove škofije imelo pomursko pastoralno področje (M. Sraka), kakšen je bil izvirni prispevek J. Klekla pri organiziranju župnijske pastorale ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja (P. Štumpf) in kako se je v zgodovino zapisalo versko-duhovno slovstvo v Pomurju (J. Vugrinec). Spoznamo nekatere izvirne značilnosti vernosti pomurskega človeka (J. Magdič) in duhovni lik Božjega služabnika Danijela Halasa – 'najlepšega cveta nove škofije' (L. Kozar). Po prvotni zamisli naj bi zbornik predstavil le zgodovinski oris krščanstva na obeh bregovih Mure, vendar je v marsičem segel v sedanji čas in ima s tem še dodatno vrednost. Tako v marsičem dopolnjuje zgodovinsko vedenje o Pomurju, o čemer so doslej v slovensko zgodovino pisje največ prispevali F. Kovačič, I. Škafar in I. Zelko.

Monografija o novomeški škofiji bralca nagovori s pisano besedo, a

še bolj s fotografsko govorico. Po spremni besedi, ki jo je napisal prvi voditelj škofije mons. A. Glavan (»manjše škofije naj postanejo kraj sodelovanja, medsebojnega dogovarjanja in dialoga«) in uvodni besedi prošta J. Lapa (knjiga je sad pogumnega dejanja avtorjev, »da so dogoletna pričakovanja in načrtovanja mnogih ljudi spravili v besede in slike«), spoznamo zgodovinska prizadevanja za ustanovitev škofije v Novem mestu (F. M. Dolinar). Pod naslovom 'Onim pri Bogu, sebi in zanamcem' je S. Granda v osrednjem delu knjige orisal zgodovinske temelje novomeškega območja od prvih sledov v prazgodovini, prek srednjega in novega veka in vse do let realnega socializma, ko je kazalo, da bo za novomeškim kapitljem izginila sled, in nato do konca dvajsetega stoletja. Cerkvena zgodovina, skupnosti in ustanove, so tesno prepleteni z vsemi drugimi vidiki vsakodnevnega življenja ljudi. R. Peskar je v dveh prispevkih posegel na področje umetnostne zgodovine. Predstavlja umetnostno podobo kapitlja (cerkev sv. Nikolaja, proštijo, kaščo, Marijino znamenje) in še umetnostni značaj območja škofije v Novem mestu. Tudi zaradi številnih cerkva, znamenj, samostanov in drugih sakralnih objektov ozemlje novomeške škofije predstavlja za umetnostno zgodovino poseben izziv. Z. Pelko, ki je predstavljen kot urednik knjige, je zanjo prispeval besedila in predvsem številne avtorske in dokumentarne fotografije. Slednje nas nagovorijo na izviren in zelo

izpoveden način. Spremljajo jih umetnostnozgodovinske razlage.

Monografija o novomeški škofiji je prišla na knjižne police ob prazniku zavetnika njene stolnice sv. Nikolaja, to je v začetku decembra. Da se bo v Novem mestu očitno nekaj zgodilo, so sodelavci skleпали že poleti 2005, ko so se dogovorili za pripravo knjige in da jo posvetijo »vsem onim pri Bogu, ki so tisočletja živeli za duhovni dotik današnjega dne, sebi za dolžnost vedenja in v trajno sporočilo zanamcem«, kot beremo na ščitnem ovitku. Objava je kot dostojen pomnik prvega praznovanja zavetnika stolnice in reprezentativna podoba nove škofije.

Tako soboški almanah kot novomeška monografija sta verodostojen izraz verskega in kulturnega bogastva obeh pokrajin. V obeh publikacijah mimogrede nekaj več izvemo tudi o ozadju nastajanja obeh škofij, tako o Božji kot tudi o zelo človeški razsežnosti takega dogajanja, kar pa je navsezadnje temeljna značilnost ustanove, ki jo imenujemo Cerkev. Če je knjiga o soboški škofiji njena dostojna predstavitev, potem bi za novomeško lahko rekli, da je zares razkošna, ne le po obsegu, temveč tudi po opremljenosti in videzu. Kot se spodobi za resna strokovna dela, najdemo v knjigah seznama uporabljene in priporočene literature ter pri knjigi o soboški škofiji še daljši povzetek v angleškem jeziku; morda bi slednje lahko vsebovala tudi monografija o novomeški škofiji, saj bi jo

to naredilo dostopno širšemu krogu.

Škofiji Murska Sobota in Novo mesto, njuni začetki in zgodovinski trenutek, v katerem sta postali sestavni del Cerkve med Slovenci, sta se tako tudi v besedi in sliki zapisali v bogastvo verskega in kulturnega izročila. Želimo si lahko, da se bo našel še zadosti pomemben trenutek, ki bo ponudil priložnost, da se predstavi nova celjska škofija in njen prvi pastir, kar bo pomagalo, da bomo imeli na voljo celovito podobo Cerkve na Slovenskem na začetku novega stoletja.

Bogdan Kolar

Vicko Kapitanović, *Rimski Ilirik u odrazu kršćanske književnosti*, Književni krug, Split 2006, 153 str., ISBN 953-163-240-5.

Hrvaški cerkveni zgodovinar fra Vicko Kapitanović OFM nam v zadnji knjigi podaja sad svojih raziskav in izkustev pri poučevanju, iz česar je nastal odličen učbenik, zbirka zgodovinskih virov, ki se ne omejuje zgolj na področje Hrvaške, ampak sega tudi na naše ozemlje.

Po kratkem pregledu zgodovinskih dogajanj na področju Ilirika, ki ga seveda najprej dobro razmeji tako časovno (od 2. stoletja dalje) kot krajevno, avtor posveti posebno pozornost začetku in širjenju krščanstva, omeni preganjanja in Konstantinov preobrat, potem pa sledi dogodkom do avarsko-slovenskega opustošenja. Drugi del uvoda nas seznanja s krščansko književnostjo tistega časa na sploš-

no in po posameznih obdobjih oz. skupinah avtorjev, pri čemer ne zaobide arijanskega spora, ki se je na Zahodu razplamtel pravzaprav samo v prestolnici Milanu in v Iliriku. Dovolj podrobno prikaže različne faze tega spora in prestopanja ključnih akterjev, tudi cesarjev, z enega na drugo stališča. Na koncu doda seznam katoliških piscev oziroma del iz Ilirika. Med njimi na prvem mestu navaja Viktorina Ptujskega. Katoliškim sledijo arijanski pisci in kratko predstavljena hipoteza o izvoru izraza *Slovan* iz prevoda Nove zaveze gotskega škofa Wulfila. Koren *slavan* se tam pojavi štirikrat, in sicer s pomenom *molčati*, *obmirovati*. Avtor tukaj postavi domnevo o vzajemnem poimenovanju drugorodcev kot tistih, ki ne govorijo oziroma so nemi. Tako naj bi Slovani s to značilnostjo poimenovali Nemce, Germani pa Slovane. Kot podporo hipotezi navaja še slovanski glagol *sloviti*, kar pa pomeni ravno nasprotno, *govoriti*. Vprašanje je, ali je torej etnonim *Slovan* res bil dan od zunaj ali je vendar njegov izvir treba iskati znotraj lastne jezikovne baze. Slučajna podobnost z germanško besedo pa bi le pomagala k hitrejšemu sprejetju poimenovanja.

Tem 30 stranem sledi jedro knjige, ki ga sestavlja izbor patrističnih besedil. Ob stolpec z besedili v izvirnih jezikih – pretežno seveda v latinščini – je postavljen še stolpec s hrvaškim prevodom. Izvirna besedila so povzeta po Mignevi izdaji *Patrologia Graeca*, *Patrologia Latina* s Supplementom, čeprav je marsi-

katero delo doživelo že kakšno kasnejšo izdajo. Besedila orisujejo prvo evangelizacijo Ilirika, predstavijo pomembna domačina (Viktorina in Hieronima), omenjajo pojav puščavnikov ob dalmatinski obali, največ odlomkov pa se suče okrog problema arijanske krive vere in sinod, ki so se ukvarjale z njo (I. in II. sirmijska, sinoda v Riminiju), zanimiva je tudi korespondenca salonskega škofa Hezihija z Avguštinom, Janezom Krizostomom in papežem Zosimom.

Knjigo zaključí angleški prevod celotnega uvodnega besedila – kar dela knjigo povsem uporabno tudi zunaj meja poznavanja hrvaškega jezika –, izbrana bibliografija in kazalo osebnih in krajevnih imen.

Zelo posrečena je avtorjeva odločitev, da zbere patristične zgodovinske dokumente in jih objavi na enem mestu, ravno tako, da jim doda prevod v sodobni jezik. Morda ne bi bilo odveč, kljub obsežnemu uvodu in prevodu, besedila opremiti še s komentarjem. Prav tako bi bila zelo koristna še kakšna dodatna geografska karta zgolj Ilirika, poleg obstoječe, ki prikazuje celotno Rimsko cesarstvo. Ostalo slikovno gradivo je dobro izbrano in ilustrativno.

Vsekakor moramo avtorju čestitati za dober izbor besedil in jasno predstavitev z njimi povezanih problematik. S pomočjo njegovega dela nam je tako približano teološko dogajanje na našem področju v 4. stoletju po Kr. Obenem smemo upati, da bo skromna prva naklada kmalu pošla in doživela ponatis.

Miran Špelič OFM

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijskem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijskem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. *Naslov*. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. *Naslov članka*. *Ime publikacije* letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. *Naslov*. *Ime pub-*

likacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebutla, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnik k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo.

Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire.

Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: *List of serial title word abbreviations*, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Uredništvo zavrženih rokopisov ne vrača.