

*ina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XIX  
ZVEZEK IV**

**LJUBLJANA 1939**

# KAZALO.

(INDEX.)

## I. Razprave (Dissertationes):

- Kraljič, O pravcu nravnosti (De norma honestatis) 217—262  
Lukman, Pripombe k Tertulianovemu spisu »De  
paenitentia« (In Tertulliani librum »De paenitentia«  
adnotationes) . . . . . 263—269

## II. Praktični del (Pars practica):

- Potočnik, Zloraba zakona in sollicitatio . . . . . 270—273  
Potočnik, Previdnost pri pospeševanju pogost-  
nega sv. obhajila . . . . . 273—277  
Potočnik, Skrb za tabernaklje . . . . . 277—281  
Odar, »Opera omnia« leposlovcev . . . . . 281—285

## III. Slovstvo (Litteratura):

Sanc, Providnost Božja 286 — Galtier, Le Sacré Coeur 287 — Dictionnaire de Spiritualité fasc. 7 287 — Mersch, Morale et Corpus mystique 288 — Hennemann, Grundzüge einer deutschen Ethik 288 — Odar, Cerkevne določbe o tisku 288 — Bernik, Zgodovina fare Domžale 289 — Karin, Redovničke župe i župnici redovnici prema sadašnjem crkvenom pravu 290 — D'Ercole, Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa 290 — Consultationes iuris canonici vol. II. 291 — Gottlob, Die Suspension ex informata conscientia 308.

# O pravcu nrvnosti.

(De norma honestatis.)

Janez Kraljič.

*S u m m a r i u m.* De obiectiva norma honestatis tractatur. I. Brevior in principio conspectus historicus variarum opinionum decursu temporis a philosophis propositarum explicatur. Acuratori modo systema morale quod Nietzsche docuit.

II. Aliquae animadversiones criticae, respicientes conspectum historicum. Normae honestatis vis dynamica ostenditur. III. De notione normae eiusque proprietatibus. IV. Quod ratio humana sit norma. De cognoscibilitate normae variisque difficultatibus notionis normae apud Hartmann et philosophas scholasticos. De modo quo ratio regula honestatis fit. V. De recta ratione apud Aristotelem eiusque notione honestatis. VI. De doctrina s. Thomae Aq. VI. Quod recta ratio norma obiectiva honestatis sit. De connexionione voluntatis et rationis. Conscientia non est norma h. obiectiva sed subiectiva. De lege divina ut suprema norma et opinione Suaresii.

Kaj namerava razprava? Pokazati objektivni pravec nrvnosti, ki mnogotera in številna človeška dejanja druží v enoto in jih normativno ureja ter etično utemeljuje vso človeško dejavnost. O pravcu nrvnosti morejo dosledno govoriti tisti modroslovci, ki priznavajo, da je človek etično bitje, kar se po njihovem nauku kaže v tem, da je človek zmožen in sposoben tako etično dobrih kakor etično slabih, to je, zlih dejanj. Ne pomeni samo tega, kar je človek izvršil, marveč tudi to, česar izvršiti ni hotel, dasi bi mogel in moral. Razprava govori o objektivni normi nrvnosti, ne o subjektivni (vest).

Etiki vseh časov in vseh šol poizkušajo najti temelj, na katerem sloni zgradba človeške nrvnosti, da bi odkrili počelo, ki ustvarja in ostvarja etičnost človeških dejanj, kriterij, s pomočjo katerega se more ugotoviti in filozofsko utemeljiti, kdaj in zakaj je prav tole človeško dejanje tukaj in sedajle etično dobro, ne pa etično slabo ali zlo ter zakaj je nasprotno ono dejanje zlo in ne dobro. V čem obstoji razlika med človeškimi dejanji? Ali se ta razlika ne da doumeti in presoditi z nekega enotnega etičnega vidika?

Kaj je pravec nrvnosti in zakaj je nekaj pravec, to je veliko vprašanje etične znanosti. Trdijo, da je kardinalno vprašanje moralnega modroslovja.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cfr. Dr. F. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff der antiken Ethik*, Münster in Westf. 1928, str. 1. H. Noldin daje temu vprašanju prvo mesto. Takole pravi: *Quaestio de moralitate et moralitatis principio seu norma in philosophia morali facile principem locum occupat...* (De principiis theologiae moralis, ed. decima tertia, Oeniponte 1921, pag. 79). Prav on navaja še druge avtorje, ki potrjujejo njegovo misel.

Vendar so odgovori zelo različni, tako po vsebini kakor po obliki. Nekateri modroslovci — skoraj vsi nesholastični — odgovarjajo le mimogrede in priložnostno. Ne stavijo si vprašanja v zgornji obliki.<sup>2</sup> Eni mislijo, da je pravec npravnosti za dnji cilj človekov; zopet drugi, da je to najvišje dobro, in tretji, da je neka določena krepost, kakor morda ljubezen, pravičnost... ali vsaj krepostno stremljenje. Zgovorna priča so številni etični sistemi, ki se križajo prav pri določevanju, kaj je pravec npravnosti.<sup>3</sup>

Se sholastiki in prijatelji sholastičnega modroslovnega nauka edini. Kakor nekdanj, tako tudi danes pravda še ni končana. Najvidnejša predstavnik nasprotujočih si mnenj sta med nemškimi filozofi J. Mausbach<sup>4</sup> in V. Cathrein<sup>5</sup>. Oba sta že umrla. Problem pa ju je preživel kljub nad štiridesetletni debati. Po revijah in knjigah se nadaljujejo debate z vso ostrostjo: Claverie<sup>6</sup>, L. Lehu<sup>7</sup>, D. O. Lottin<sup>8</sup>, E. Elter<sup>9</sup>, M. Pribilla<sup>10</sup>, prof. Messer i. dr.

<sup>2</sup> Cfr. F. Veber, *Etika*, Ljubljana 1923. — Friedrich Paulsen, *Ethik*, v knjigi: *Systematische Philosophie*, zbirka: *Kultur der Gegenwart*, Berlin und Leipzig 1907, str. 282—311. — N. Hartmann, *Ethik*, Berlin und Leipzig 1935. — Friedrich Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik* (Münsterische Beiträge zur Theologie), Münster in Westf. 1928, v predgovoru. — A. Dempf, *Ethik des Mittelalters* (Handbuch der Philosophie, München und Berlin 1927). — Th. Litt, *Ethik der Neuzeit* (Handbuch der Philosophie, München und Berlin 1927). — Vladimir S. Solovjev, *Opravdanje dobra ili npravstvenaja filosofija*, 7. zvezek v: *Sobranie Sočinenij Vladimira Sergeeviča Solovjeva*, S. Peterburg 1903; v francoščini: *La Justification du bien, Essai de Philosophie morale par Vladimir Soloviev*, Paris 1939 (*Philosophie de l'esprit*); nemški prevod: *Rechtfertigung des Guten* (1897). — Ks. Dr. Remigjusz Dabrowski, *Katolicka nauka moralności w przedstawieniu prawoslawnych teologów rosyjskich*, Warszawa 1935.

<sup>3</sup> Cfr. F. Wagner, o. c. Vorwort.

<sup>4</sup> *Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas v. Aquin*, Freiburg (Schweiz) 1898, S. 9 f. — *Compte rendu du IV. congrès scientifique international des catholiques*, Fribourg 1898, 3<sup>me</sup> Section, p. 360—379. — *Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten* (*Philosophisches Jahrbuch* 1899, B. 12, 303—318; 407—421). — *Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten* (*Philosoph. Jahrb.* 1901, B. 14, 90—95). — *Die katholische Moral und ihre Gegner*, 1921, 132. — *Moralphilosophie* (Ausgabe VI.), B. I, 187—317.

<sup>5</sup> Cfr. Cathrein, *Der Begriff des sittlich Guten* (*Philosophisches Jahrbuch* 1899, B. 12, 19—31; 117—129). — *Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten* (*Philosoph. Jahrb.* 1900, B. 13, 195—202; 316—324). — *Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum?* (*Gregorianum* 1924, vol. V., 584—594). — *Was ist im Sinne des hl. Thomas die »ratio« als regula proxima voluntatis?* (*Scholastik* 1926, 413 sqq.). — *Philosophia moralis* (ed. VI.), Friburgi Brisgoviae 1907, 63—87.

<sup>6</sup> *A propos du problem moral* (*Revue Thomiste*, 1913, vol. XVIII., 210—213).

<sup>7</sup> *Philosophia moralis et socialis*, Parisiis 1914. — *Si la »recta ratio« de S. Thomas signifie la conscience?* (*Revue Thomiste*, 1925, 159—164). — *A propos de la règle de la moralité* (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 1929, vol. XVIII., 449—466). — *La raison, règle de la moralité*, Paris 1930.



Zgodovina nravnega bogoslovja in sedANJI položaj v znanstvenem svetu več kot dovolj upravičujeta aktualnost zgornjega vprašanja. Pričujoča razprava hoče zbrati vse tozadevne ugotovitve, predvsem pa jih dopolniti z izsledki največjega ruskega modroslovca v moralni filozofiji Vl. Solovjeva. Po možnosti bo skušala dognati pravi pravec nravnosti in ga tudi filozofsko kritično utemeljiti.

### I. Zgodovinski pregled.

Ali je mogoče umeti nauk o pravcu nravnosti brez predhodnega zgodovinskega pregleda? Zdi se, da to ni mogoče. To posebno velja za naše vprašanje, ki se vleče skozi vsa stoletja, ki kljub tolikेरim poizkusom še ni našlo dokončne rešitve. Kaj sodijo modroslovci? Wagner misli, da se da nad vse zamotani problem objasniti le s historičnim raziskovanjem.<sup>11</sup> A. L. Lehmann svetuje isto pot, da bi spoznali različna mnenja,<sup>12</sup> ki so jih izrekli modroslovci v prejšnjih časih. Prav iz istega vzroka, meni Cathrein, je smotno pregledati najvažnejše norme nravnosti, čeprav je njih število skoro nepregledno.<sup>13</sup> A. Stöckel pa trdi, da je v tem primeru tak pregled nujno potreben.<sup>14</sup>

Solovjev nima sistematičnega zgodovinskega pregleda. Vendar nikdar ne zamudi prilike, da bi ne pojasnil nravnih vprašanj z zadevnimi zgodovinskimi opazkami, ki včasih narastejo v cele sestavke.

Začnimo z Grki!

Grški modroslovci so bili idejni voditelji svojega ljudstva. Vodili so duhovno življenje naroda. Zelo so se zanimali za fizikalčne in metafizične filozofske probleme. Za etiko so bili manj zavzeti. Vendar pa je niso prezrli. Pitagoras razpravlja o dobrem in zlu. Za največje zlo šteje brezpostavnost (alegalnost), za največje dobro pa izpolnjevanje vseh obveznosti do bližnjega in božanstva. Njegova šola je prav razumela vsebino in obseg nravnosti. Vse je število, ki je merilo nravnosti.<sup>15</sup> Heraklit

<sup>8</sup> Les éléments de la moralité des actes (Revue Neoscholastique de philosophie, 1922, vol. XXIV., 25—65).

<sup>9</sup> Norma honestatis ad mentem Divi Thomae (Gregorianum 1927, vol. VIII., 336—356).

<sup>10</sup> M. Pribilla, Gotteserkenntnis und Sittlichkeit (Stimmen der Zeit, B. 105, 1923, S. 202—217); Katholisches und modernes Denken (Stimmen der Zeit, B. 105, 255—269); Ethik und Metaphysik (Stimmen der Zeit, B. 105, 408—427).

<sup>11</sup> Cfr. o. c. str. 1—2.

<sup>12</sup> Zur Beantwortung der Frage, welche die Sittennorm der menschlichen Handlungen sei, ist die Meinungsverschiedenheit so groß, daß es ratsam sei... (Lehrbuch der Philosophie IV, Freiburg in Breisgau 1906, 43).

<sup>13</sup> Die Zahl der schon aufgestellten sittlichen Normen ist fast unübersehbar. Wir halten es für zweckmäßig der Besprechung der wichtigsten derselben eine übersichtliche Einteilung vorzuschicken. (Moralphilosophie I, str. 187.)

<sup>14</sup> Lehrbuch der Philosophie, III, Mainz 1887, 32.

<sup>15</sup> Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff der antiken Ethik o. c. 5.

je res učil, da se vse giblje, spreminja (πάντα ῥεῖ). Ni pa znano, da je učil, da se to gibanje vrši v nekem redu (κόσμος). Ta naravni red je podvržen višjemu božjemu zakonu.<sup>16</sup> Etični ideal obstoji v zadovoljstvu. Heraklit je predhodnik stoične šole. Kakor drugi grški filozofi, je tudi on evdaimonist, v življenju in nauku.

»Smehljajoči se filozof« iz Abdere Demokrit je učil, da je življenjski cilj dobrovoljnost. Geslo bodi: Kar največ veselja in čim manj nevolje.<sup>17</sup> Besedo dobrovoljnost (euthymia) je storil Demokrit, katero je sprejela poznejša etika. Seneka je besedo prestavil v latinščino kot tranquillitas animi.<sup>18</sup> Življenjski pravec ima hedonističen prizvok, kakor bi Demokrit učil čutno slo. Pa je ni učil. Izrecno uči, da človeka ne osrečijo ne zunanje dobrine ne telo, marveč le poštenost in razum. Dobro je poudaril, da je razumnost bistveno sestavni element vsake etike.

Zgodovinsko zanimiv pojav so sofisti. Njih nauk je etični subjektivizem. Življenjska norma in merilo je človek (Protagoras).<sup>19</sup> Splošno obveznih etičnih norm ni, logično, da tudi ne splošno veljavnega življenjskega pravca. Vse je relativno. Veljavno za enega človeka in še to le sedaj, v tem trenutku. Pozneje bo že kaj drugega treba.

Proti sofistični negaciji je z vso močjo nastopil Sokrat. Postal je začetnik znanstvene etike. Dobro je, kar človeku koristi. Kako človek razloči dobro od slabega? Le tako, da rabi pamet (φρόνησις) in ima zadostno znanje poštenega življenja (epistémē). Znanje zadošča, da človek živi krepostno. Napake in etične nepopolnosti so posledica pomanjkljivega znanja. Znanost je krepost. Koristnost je merilo človeške dejavnosti. Tudi Sokrat je evdaimonist.

Kiniki so prezirali vsak užitek. Samo eno je dobro, namreč krepost. Samo eno je zlo, namreč pokvarjenost. Slast in užitek sta brez vrednosti. Če bi primerjali slast in blaznost, potem je blaznost manjše zlo kakor čutni užitek.<sup>20</sup> Kaj je krepost? Ne sama vednost, ne same besede, marveč tudi dejanje.

Sokratov učenec je bil Aristip iz Kirene, ki ima zaslužno, da je prvi zavestno proglasil čutno slo (hedoné) kot temeljni zakon etike. Človek naj uživa, kakor ga žene narava. Pa previdno in uvidevno (phronesis), da bo užival dlje časa.

V dvojnem pogledu je važen Platon za našo razpravo. Prvič, ker je postavil in kritično utemeljil etično normo, ki jo najde v sreči. Drugič, ker opredeli etično dobro in etično zlo. Obe ideji sta ostali stalna last vsake etike.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Cfr. Wagner, o. c. 6—7.

<sup>17</sup> ἄριστον ἀνθρώπων τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνηθέντι. Po Wagnerju o. c. 7.

<sup>18</sup> M. Wilamowitz-Möllendorf, Der Glaube der Hellenen II, Berlin 1932, 246.

<sup>19</sup> ὁ ἀνθρώπος τὸ μέτρον τῶν πάντων.

<sup>20</sup> Cfr. Wagner, o. c. 23.

<sup>21</sup> Platonov etični sistem je vplival na mlado krščanstvo in na napačno gnozo. Filozofi še danes črpajo iz njegovega nauka, na primer Solovjev.

Platonova etična norma je sreča — eudaimonia —. Kakšna sreča? Je-li to premoženje, čutna sla, čast? Je-li taka sreča, kakor jo pojmuje Sokrat: namreč, da je sreča to, kar je koristno! Platon prekaša svojega učitelja. Platonova sreča je nadčutna in nadzemeljska. Doma je v onostranskem življenju, v kraljestvu idej, kjer je ideja dobrega najvišja ideja, ker je eno z božanstvom. Duša ima vrojen pojem dobrega, se dobrega spominja, ker je sama brez telesa bivala v kraljestvu idej. Dobro obsega vse, kar je lepo in prijetno.

Razumna duša hrepeni po dobrem. Na tem svetu pa ga ne doseže, ker jo ovira čutno in nagonsko teženje, ki ima sedež v telesu. Razumna duša se nahaja v telesu kakor v ječi.<sup>22</sup> Po Sokratu uči Platon, da je telo ovira za dušo, čuti nas samo varajo. Pravi filozof prezira telo, ker se upira spoznanju duše. Vednost ima krepost, ki kroti nižjo naravo.

Nasprotno od dobrega je zlo. Če je vednost dobro in krepost, potem je nevednost zlo. Nevednost ni samo umski nedostatek, marveč je moralno zlo. Nevednost je mati vsega zla na zemlji, vse moralne pomanjkljivosti na človeku. Človek greši, dela zlo le iz nevednosti. Neradovoljna zmeta je hujše zlo kakor radovoljna laž; samoprevara in neresnica je najgrše zlo, ki more kaziti človeško dušo. Na tem svetu ima človek ta cilj, da uravnovesi duševno življenje, da doseže harmonijo dušnih moči.<sup>23</sup> Dobrota nas dela podobne božanstvu!

Aristotelova etika ne seže tako visoko kakor Platonova. Izjemno v našem vprašanju pa je Aristotel važnejši od Platona. Aristotel odklanja Platonovo idejo dobrega.<sup>24</sup> Kaj je najvišje dobro — summum bonum? Aristotel odgovarja, da je vrhovno dobro sreča.<sup>25</sup> Vse karkoli človek dela, dela zato, da bi bil srečen. Sreča nam zadošča sama po sebi. Ničesar več drugega si ne želimo.<sup>26</sup>

Ali ne učita oba enako: Platon in Aristotel? Po besedi že. Oba govorita o sreči in blaženstvu, človekovem zadnjem cilju; v pojmovanju sreče pa sta si povsem različna. Dve bistveni razliki moramo poudariti. Platon stavi srečo v idejo. Aristotel jo tudi stavi v idejo, a pristavlja še nekaj, da se sreča realizira v etično dobrem življenju in etično dobrih dejanjih.<sup>27</sup> Ne samo ideja,

<sup>22</sup> Zmota so nadaljevali gnostiki. Povzel jo je tudi Origen.

<sup>23</sup> Cfr. Wagner, o. c. 33—54.

<sup>24</sup> Cfr. Wagner, o. c. 57. I. Bekkeri, Aristoteles II. (Graece), Academia Regia Borussica, Berolini 1831, Ethikōn Nikomacheion I, 4; pag. 1096.

<sup>25</sup> Et quid est omnium operatorum summum bonum... Felicitatem enim et multi et excellentes dicunt. S. Thomae Aqu. In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio (ed IX.), A. Pirrotta, Taurini 1934. I, 2, pag. 15.

<sup>26</sup> Hanc (felicitatem) enim eligimus semper propter seipsam et nunquam propter aliud... videtur et per se sufficiens felicitas omnium operatorum existens finis (S. Thomae Aqu. o. c. Ad Nic. I, 5, pag. 34).

<sup>27</sup> Consonat autem rationi et bene vivere et bene operari felicem — τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν (S. Thom. o. c. Ad Nic. I, 8, pag. 46. I. Bekkeri o. c. Ethicōn Nik. I, 8, pag. 1098).

marveč tudi dejanje. Iz tega pa sledi, da je sreča dosegljiva že na tem svetu. Aristotel je izrazito tostransko usmerjen evdaimonist.<sup>28</sup>

Kar je lepo, koristno in prijetno šteje Aristotel k dobremu. Dobremu nasprotno je zlo.<sup>29</sup> Čutna sla ni norma življenja. Človek mora izbirati dobro. Ne na slepo, gnan od nagona in čutnega poželenja, marveč tako, kakor mu narekuje um — *recta ratio*.<sup>30</sup>

Pravi um je konstitutivni element etičnega dejanja, da je dejanje res človeško v pravem pomenu besede. Kar človek dela pod vplivom čutnega teženja, in sicer tako, da pravi um dejanja ni odobrila, tako dejanje je nagonsko, a ni v pravem pomenu besede človeško!<sup>31</sup> Regula človeških dejanj je pravi um.<sup>32</sup>

Stoična šola je sprejela Aristotelov nauk. Metafizično ga je poglobila, a ne bistveno spremenila. Zenon je menil, da pomeni pravi um toliko, kakor živeti primerno,<sup>33</sup> to je tako, kakor vsi priznavajo, da je prav po naravi (*sensus communis*).<sup>34</sup>

Lahko je razvidno, da je pojem »živeti, kakor vsi soglasno priznavajo« le preširok in preveč raztegljiv pojem. Kakor vsi priznavajo? Eni priznavajo za življenjsko vodilo dobro, drugi ne. Nekateri čednost, drugi ne. Zopet drugi čutno slo in tretji pravi um. Razumljivo je, da ta norma potrebuje neko dopolnilo, katero je res dobila. Zenonov učenec Kleant je formulo zboljšal, ko ji je dodal dostavek, da se to soglasno priznanje ravna po tem, da človek sledi svojo razumno naravo.<sup>35</sup>

Zavestno so poudarjali, da narava pomeni višjo naravo, razumno človeško udejstvovanje. Torej ne pomeni čutne sle ali nižjega teženja.<sup>36</sup>

Izkustvo je pokazalo, da stoa ni imela srečne roke, ko je stvorila pojem razumne narave in zavestno zavrгла Aristotelov pojem prave pameti — *orthòs lógos*. Naredila je dvojno napako. Na eni strani je pojem narave utesnila in zožila, na drugi strani pa razširila daleč preko tega, kar vsebuje človeška narava. Stoa je splošno učila, da je človeška narava le razum. Res, da je učila, da afekt spada v človeško naravo, a afekt — to je njen nauk — ne zasluži, da bi ga filozof upošteval. Ideal je *apatia* — neobčutljivost.

<sup>28</sup> Cfr. Wagner, o. c. 57.

<sup>29</sup> τὸ εὖ καὶ χακῶς Wagner o. c. 91.

<sup>30</sup> ὀρθὸς λόγος = *recta ratio* = pravi um. Wagner o. c. 90.

<sup>31</sup> εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἀνευ λόγου I. Bekkeri, Aristoteles II, o. c. I. 6, pag. 1058.

<sup>32</sup> Cfr. Wagner, o. c. 83.

<sup>33</sup> κατῆκον (ion.) = καθῆκον — kar pristoja, se spodobi, dolžnost.

<sup>34</sup> ὁμολογουμένως ζῆν — priznано, očividno, kakor vsi soglasno priznavajo. Cfr. Wagner, o. c. 108, op. 7. in str. 109.

<sup>35</sup> ἀκολούτως τῇ φύσει — skladen (sledeč) z naravo.

<sup>36</sup> Na primer Seneka. Omne animal primum constitutioni suae conciliari... ideo conciliari hominem sibi non tamquam animali, sed tamquam rationali (ep. 121, 14) po Wagnerju o. c. str. 108, op. 34. ... est aliquid irrationale, est et rationale. Illud huic servit. Ibid. op. 35.

To intelektualizacijo človeške narave pa so razblinili v nič z drugim naukom, ki jih je zapeljal v panteistični svetovni nazor. Človeška narava je velika neznanka. Pojem narave ni istoznačen. Vsakemu pomeni nekaj drugega. Zato je težko urediti življenje po tako neznanem, kakor je človeška narava, katero vsak pojmuje po svoje. Kaj bi dalo trdnost človeškemu mišljenju in dejanju? Zdelo se jim je, da nudi zaželjeno trdnost vseobčararava.<sup>37</sup> Vseobča narava je nadsvetna, vsebuje vse stvarstvo in vsakega človeka. Človek je del vsesplošne narave, kakor atom ali molekula vesoljstva. Velikokrat so vseobčo naravo racionalizirali, da so jo pojmovali kot vseobčo pamet<sup>38</sup> ali pa tudi kot vseobči vesoljni zakon.<sup>39</sup>

Navadno pomeni splošna narava in pamet neosebno bitje. Sem in tja tudi osebno božanstvo. Nedvomno je učil osebnega Boga Epiktet<sup>40</sup> in prav tako nujo odnosov človeške dejavnosti do Boga. Panaitios je šel v drug ekstrem. Čeprav stoik je učil splošen dvom, negacijo bogov in tajil nesmrtnost duše.<sup>41</sup> Rimska stoa: Cicero, Seneka, Epiktet in Mark Avrel je posnemala nauk grških stoikov. Novega ni nič ustvarila. Grška in rimska stoična šola pa je poudarjala dolžnost.

Novo normo je postavil Epikur — namreč čutno slo (hedoné). Sla je največja in edina dobrina, bolečina je največje zlo. Bolečina ni nesreča, marveč zlo.<sup>42</sup> Odkod jemlje Epikur dokaze za svojo domnevo? Iz človeške narave, podobno kakor stoična šola. Če so stoiki upoštevali in oboževali intelekt, so pa epikurejci segli po človeških nagonih in so te oklicali za etično normo: izvor in korenina vsega dobrega je naslada trebuha.<sup>43</sup> Doseči srečo z uživanjem že na tem svetu. Pričakovali bi, da so zagovarjali razbrzdano življenje. Pa ni tako. Prav nasprotno je res. Filozof uravna uživanje po uvidenosti (Sokratova phronesis). Lahko rečemo, da je epikureizem filozofsko utemeljena, rafinirana in racionalizirana tehnika čutnega uživanja. Kakor je utemeljevala stoa prezir čutnega žiljenja iz človeške narave, tako je utemeljeval epikureizem čutno uživanje iz iste človeške narave. Sklicevati se na naravo, da si človek dovoli in pred svojo pametjo opraviči vsak užitek, je že stara stvar. Nič novega pod soncem.

Skeptiki so izkoristili resnične hibe, ki so jih kazali filozofski sistemi. Mislili so, da je dovoljeno dvomiti o vsem. Tajili so razliko dobrega in zla. Teoretično in praktično so izpovedovali moralni relativizem. Človek si naj uredi življenje, kakor odgovarja tradiciji in navadam okraja, časa in ljudi, med katerimi živi. Splošne in trajne etične norme — po nauku skeptikov — nikjer ni. Kaj je dolžnost, kaj se spodobi ne

<sup>37</sup> κοινή φύσις.

<sup>38</sup> κοινός λόγος.

<sup>39</sup> κοινός νόμος.

<sup>40</sup> Cfr. Wagner, o. c. 133.

<sup>41</sup> M. Wilamowitz-Möllendorf Der Glaube der Hellenen II, 246.

<sup>42</sup> Wagner, o. c. 134.

<sup>43</sup> ὁ Ἐπικουρὸς δὲ φησὶν ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστρὸς ἡδονή. Wagner, o. c. 136, op. 5.



spoznamo. Zadošča do zdevnost — pithanótes,<sup>44</sup> da je dejanje etično pravilno. Ne izvestnost, že verjetnost je norma praktičnega življenja (Sextus Empiricus), kriterij dobrega in slabega. Karnead je tajil naravno pravo. Dva nova elementa so skeptiki unesli v nраво modroslovje: etični relativizem in verjetnost.<sup>45</sup>

Cicero in z njim Seneka zastopa mnenje, da so človeški naravi vrojene klice vsakršne čednosti, čut za resnico in pravo.<sup>46</sup> Norma nравnosti je človeška pamet, v kolikor je v soglasju s splošnim prepričanjem vseh ljudi. Poedinca podreja skupnosti. Bil je praktičen Rimljan, ki je imel čut za skupnost in dolžnost.

Omenimo še Mark Avrela! Norma je postava, ki vlada svet — kosmos. Prav je, kar se sklada z naravo. Philo pa je zavračal človeško naravo, češ da je pokvarjena in slaba.

Cerkveni očetje niso ustvarili posebnega etičnega sistema. Kadar so pisali o etičnih vprašanjih, so bili izzvani od poganov, Judov in heretikov. Branili so nove nравne norme, ki jih pogani niso poznali. Osvetlili so jih z lučjo naravnega razuma, utemeljevali pa so z dokazi sv. pisma. Njih etika je onostransko usmerjena in izrazito religioznega značaja.

V vzhodni cerkvi se je obširno pečal z etičnimi vprašanji carigrjski škof Janez Krizostom. Sistema ni podal. Teodoret iz Kira (Kyrrhos) je že imel namen podati daljši obris sistematičnega nравnega modroslovja. Isto namero kaže sv. Janez Damaščan. Velikega uspeha nista imela. Le malo sta vplivala na razvoj srednjeveške etike.<sup>47</sup>

Vse drugače pa veliki Avguštin! Ostroumno obravnava domala vsa etična vprašanja. Tako kakor so prišla na vrsto in kakor je tirjala potreba Cerkve in rešitev duš.

Avguštin se razlikuje od intelektualistične in neoplatonske etike, da poudarja primat človeške volje. Avguštinova etika je voluntaristična. Volja je najvišja duševna sila, ki vlada vse drugo. Etično je, kar prihaja iz volje, da si osvoji ali pa zavrže, kar in kakor ji je prikazal razum. Zlo je samo greh. Najvišje dobro je Bog, ki je prvi vzrok vsega stvarstva in zadnji človekov cilj (frui Deo). Norma je božji zakon (lex aeterna),<sup>48</sup> ki se človeku razodeva kot naravni zakon, ki je obenem tudi nравni red. Ta naravni zakon je notranji zakon (lex intima),<sup>49</sup> trajen in nepremakljiv.<sup>50</sup> Lepo

<sup>44</sup> πιθανότης — pregovorljivost po A. Dokler, Grško-slovenski slovar. Wahrscheinlichkeit, 2. Überredungsgabe po W. Gemoll, Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch.

<sup>45</sup> Wagner, o. c. 144.

<sup>46</sup> Wagner, o. c. 155: (natura) dedit (homini) talem mentem, quae omnem virtutem accipere potest... sine doctrina notitias rerum maximarum... tamquam elementa virtutis (op. 3, iz: De fin. V. 21, 59).

<sup>47</sup> A. Dempf, Ethik des Mittelalters, München und Berlin 1927, str. 41.

<sup>48</sup> M. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche I, Augustinus, kol. 831.

<sup>49</sup> Mausbach, Ethik des hl. Augustinus I, Freiburg in Breisgau 1908, I, 101, op. 5; str. 100, op. 3.

<sup>50</sup> Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et

piše sv. Avguštin, da ga je Bog prepisal v razumne duše, kakor je nekoč deset božjih zapovedi zapisal na kamniti tabli (*lex naturalis*). Naravni zakon spoznava razum in ga vest razodeva vsakemu človeku.<sup>51</sup>

Zanimivo normo je zagovarjal Abelard v knjigi *Ethica seu Scito teipsum*. Norma ni ne v razumu ne v volji, marveč je v namenu. Intencija je konstitutivni element človeškega etičnega dejanja, ki izključno dela dejanja dobra ali slaba.<sup>52</sup> Ali ne grozi po Abelardovem nauku nevarnost, da postane intencija svojevoljna. Abelard je čutil nevarnost, zato je učil, da se mora intencija ravnati po glasu vesti.<sup>53</sup>

Voluntaristični poudarek v etiki vsebuje nauk sv. Anzelma. Človeško dejanje — *verbum naturale* ali *actio naturalis* — je npravno, če človek dela primerno svoji naravi. Človeška narava je namreč božja podoba. Zato, kar je v skladu z njo, je naravno in npravno dobro. Volja ima dolžnost, da skrbi za pravilnost in skladnost dejanj z bogopodobno naravo.<sup>54</sup>

Posredujočo pot med Abelardom in Anzelmom je ubral Hugo od sv. Viktorja v Parizu (Graf von Blankenburg 1096—1141). Volja je, ki daje dejanju npravno vrednost.<sup>55</sup> Držal se je Anzelma. Abelardovega mnenja o namenu si ni mogel osvojiti, ki ga je Cerkev obsodila kot zmotno mnenje. V etiko je vnesel nov element — socialnega, Joannes Sarisberensis pa korporacijskega. Volja, ki ima ozir do bližnjega, je normativna.<sup>56</sup> Peter Lombard ima zaslugo, da je prvi učil etiko kot samostojen predmet.

V izvencerkvenih krogih so premalo znana in upoštevana filozofska dela velikega sistematika srednjega veka svetega Tomaža Akvinskega (1225—1274). Srečno je združil Aristotelove in Avguštinove misli o etiki, jih z njemu dano ostroumnostjo metafizično in psihološko utemeljil.<sup>57</sup> Le tista človeška dejanja — priznava sv. Tomaž — za etična, ki izhajajo iz človekove notranjosti (a principio intrinseco). Dve notranji počeli človeških moralnih dejanj sta: volja in razum. Prvo teh počel je razum.<sup>58</sup> Tomaževa etika je nedvomno racionalizirana. Norma je razum. Čutno življenje je etičnemu življenju lahko v oporo ali v oviro.

*inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur.* J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus I*, o. c. 100, op. 3.

<sup>51</sup> Norma našega moralnega življenja pa je večni božji zakon, ki je istoveten z božjo modrostjo in božjim bistvom ter kot naraven zakon položen človeku v srce. J. Turk, *Pota in cilji sholastike*, 1939, str. 59.

<sup>52</sup> *Dictionnaire de Théologie Catholique I*, 47—48.

<sup>53</sup> A. Dempf, *Ethik des Mittelalters* 78.

<sup>54</sup> *Voluntas ergo illa iusta dicenda est quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem.* A. Dempf, *Ethik*, c. c. 71.

<sup>55</sup> E. Gilson und Ph. Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*. Padersborn 1937, str. 364.

<sup>56</sup> A. Dempf, *Ethik* 74.

<sup>57</sup> A. Dempf, *Ethik* 92.

<sup>58</sup> J. Turk, *Pota in cilji sholastike* 122.

Etično dobro je, kar se sklada z umno človekovo naravo, če je človeški um v skladu z večnim božjim zakonom. Božji zakon je zapisan v umno človeško naravo kot npravni zakon. Etična norma je razum, ki ne sme nasprotovati božjemu zakonu. Cilj človeškega življenja je dosega blaženosti.

Janez Duns Skot (1266—1308) v našem vprašanju ne soglašaja s sv. Tomažem Akv. Pri etičnem dejanju sodelujeta um in volja. Odločilna je volja, njej pripada primat, razum volji le služi: *Intellectus autem, si causa volitionis, est causa subserviens voluntati.*<sup>59</sup> Volja ima prvo besedo, je zadnja instanca, ki meri in tehta pojave notranjega življenja. Najvišja norma npravnosti je božja volja. Vse kar je dobro, je dobro, ker Bog hoče, da je dobro.<sup>60</sup> Npravni zakon bi Bog lahko izpremenil, da bi dal drugačne npravne predpise.

Podobno normo sta priznavala nominadista Biel in V. Ockham (1300—1349). Zadnja npravna opora je v božji volji, ne v človeški. Kar Bog hoče, je dobro, zato ker Bog tako hoče. Mislili bi, da so voluntaristi učili svojevoljnost v Bogu. Pa kadar govore o božji volji, vedno mislijo, da se božja volja ravna po neskončnem božjem razumu. Njih aksiom se glasi: *Deus dicitur rationally operans.* Teonomno normo so še zagovarjali J. Gerson, Descartes in mnogi drugi protestantski teologi, kakor: Osiander, Gronovius, Hertz in A. Crussius.

Janez Jandunus je bil prijatelj arabske Averroesove filozofije. Priznaval je dvojno normo: izkustvo in razum. Zdi se, da daje prednost razumu.

Za časa humanizma in renesanse je etika skušala zapustiti versko-transcendentalno stališče. Zavračala je metafiziko. Zajemala je etične nauke pri antičnih filozofih, včasih pri sofistih in skeptikih. Dobro je, kar je koristno. Oče modernega utilitarizma je postal Francis Bacon (1561—1626). V človeški naravi je zasidrano stremljenje po lastnem in občem blagostanju.

Skeptik Montaigne logično ni priznaval etičnih norm. Mogoče moremo smatrati za normo priporočilo, naj človek dela za skupni blagor, ker to zahteva naš razum, ki je odsev vesoljnega uma (*raison universelle*). T. Hobbes (1588—1679) prizna državi moč, da normativno odredi, kaj je dobro in kaj zlo. Pravec npravnosti je državni zakon.<sup>61</sup> Človek sam ne pride do etične izvestnosti. Dvojno normo npravnosti srečamo pri N. Machiavelliju (1469—1527), navadno za poedinca in socialno, ki velja za državo. Eno za doma in drugo za javnost. Vse je dovoljeno, kar koristi državi.

<sup>59</sup> Po E. Gilson, *Die Geschichte der christlichen Philosophie* 545.

<sup>60</sup> ... *omne aliud a Deo est bonum, quia a Deo volitum et non e converso.* E. Gilson, *Die Geschichte der christlichen Philosophie* 545.

<sup>61</sup> Cfr. Cathrein, *Moralphilosophie I*, str. 165, in F. Veber, *Etika* 46.

Machiavellijev nauk je le deloma dopuščal, da bi bila politika etična norma za državo. Drugačno mnenje od Machiavellija razvijata Sam. Pufendorf (1632—1694) in Hugo Grotius (1583—1648). Vso moč ima država — *corpus politicum*, ona je edini etični zakonodajalec, dosledno torej, tudi edina norma za družbo in poedinca. Podobne misli razvija še Helvetius (1715—1771).

John Locke (1632—1704) se sklicuje na zakon in avtoriteto. Po njegovem nauku imamo kar tri etične norme: božji in državni zakon in javno mnenje. Med njimi ni stvarne razlike.<sup>62</sup> Vsi imajo isti cilj: dopolniti človeško srečo. Podobno uči J. H. v. Kirchmann, da je avtoriteta edino merilo npravnosti.<sup>63</sup>

Hobbesov subjektivni (individualni) evdaimonizem je vzbudil hud odpor med angleškimi filozofi. Nasprotovali so mu: cambridgeška šola (Cudworth, Cumberland), Shaftesbury, škotska šola (Hutchesons), Hume, in Ad. Smith. Cambridgeška šola zagovarja etični nativizem. Etična norma je človeku vrojena (torej ne drž. zakon), ki je po svojem bistvu usmerjena v to, da pomnoži splošno blaginjo. Shaftesbury je etični estetik. Norma je estetični moralni čut (*moral sense*). Pristaša tega nauka sta: H. Jakobi (1743—1819) in W. Schuppe.

Cambridgeška in škotska šola je razlagala socialni evdaimonizem z umskimi dokazi. Že Shaftesbury (1671—1713) je krenil na psihološko polje. Sledil mu je D. Hume, ki je postavil novo normo — sočutje (*simpatija*). Sem štejemo Ad. Smitha in Schopenhauerja.

Zgodovina uči, da je ob francoski revoluciji npravnost globoko propadla. J. J. Rousseau (1712—1778) je obdolžil tedanjo kulturo, da je kultura kriva npravnega poloma. Zato proč od napačne kulture — nazaj k nepokvarjeni naravi. Etična norma bodi: naravi primerna kultura. Obsojal je nenpravno kulturo.<sup>64</sup>

Pozneje kakor angleška šola se je nemška šola emancipirala od bogoslovne vede in metafizike. Etični intelektualist<sup>65</sup> G. Leibniz (1646—1716) je proglasil popolnost (*perfectio*) za cilj življenja. Istega mnenja so bili Chr. Wolf (1679—1754), Goethe in A. Ferguson (1724—1816). Skrbi za svojo popolnost, se glasi najvišja zapoved.

Znan je I. Kantov (1724—1804) kategorični imperativ, kot merilo npravnosti. Le volja je dobra. Ne vedno, le tedaj, če se sklada z dolžnostjo (*lex*) in s subjektivno splošno veljavno in nujno maksimo.

<sup>62</sup> F. Veber, *Etika* 38.

<sup>63</sup> Das Gebot ist das alleinige und zugleich letzter Grund des Moralischen wie des Rechtes... nicht weil das Gebot einen guten Grund hat, sondern weil es von der Autorität geboten ist. Po Cathrein, *Moralphilosophie I*, 171.

<sup>64</sup> Th. Litt, *Ethik der Neuzeit*, Berlin 1927, str. 72.

<sup>65</sup> F. Veber, *Etika* 56.

Maksimo nudi volji praktični razum v obliki kategoričnega imperativa. Kantova etika je bila naperjena proti Hume. Isti cilj je imela etika F. Reidova (1710—1796), ki je bila mešanica zdravega razuma in zdravega skupnega čuta (common sense).<sup>66</sup>

J. G. Fichte (1762—1814) je kategorični imperativ izrazil z besedami: Vsakokrat spolni svoje poslanstvo.<sup>67</sup> Vsebinsko ga izpelje iz pranagona.

Estetično ugodje je nauk Herbartove (1776—1841) šole. Lepo je moralno dobro, in grdo je moralno zlo. Posebno priljubljena življenjska maxima v umetniških in znanstvenih krogih.

Iz pozitivistične filozofije se je rodil etični altruizem. Za A. Comta (1798—1857) je najvišje etično načelo: vivre pour autrui. Lepa ideja ima mnogo pristašev. Zelo vidni njeni predstavniki so: Littrè, Fechner, Lotze, Beneke, Ihering, Feuerbach, Laas, Überweg, Wundt in Paulsen. Največja in najznačilnejša altruista sta še vedno J. Stuart Mill (1806—1873) in J. Bentham (1748—1832). Benthamu je najvišji cilj in največja vrednost človeškega dejanja: čim večja sreča čim večjega števila.<sup>68</sup>

Po domnevah darvinizma se je razvil etični evolucionizem. Etika se razvija iz socialnih instinktov. Odsev (refleks) je vsakokratnih razmer, zlasti družabnih in ekonomskih (Feuerbach in Marx). Zato se naj prilagodi vsakokratnim razmeram. Najbolje bi rekli, da evolucionistično etiko vlada princip akomodacije (prilagodljivosti). Vsaka doba ima sebi primerno etiko in vero (Engels).

Nekaj več pozornosti moramo posvetiti Nietzscheju (1844 do 1897). Nietzsche imenuje sebe etičnega imoralista. Po vsej pravici. Norčuje se iz »večnih človeških pravic«. Vsa morala je izmišljotina filozofov, le za suženjske narave, obramba za slabice. Nietzsche zametava avtoriteto, prezira sočutje in usmiljenost.<sup>69</sup>

F. Veber označuje Nietzschejevo etiko s sledečimi besedami: Ideali so gola laž; poklic, ljubezen, narod, država, kazni, vest so bedarije, ostane le vseh teh »kov« oproščeni, nikomur in ničemur kloneči se individualni »Jaz«, ki se drži izključno le načela: Mir geht nichts über Mich (po M. Stirner).<sup>70</sup> Morala je le za sužnje za »strahopetno, babjo, presladko drhal« kristjanov; uničiti je treba vsa dosedanja kulturna znamenja, razveljaviti vse dosedanje vrednote in ustvariti absolutno nove norme, ki edino služijo mogočni in veličastni volji individualnega nadčloveka. Pred tem človekom se mora sesuti v prah vse, kar je bilo človeštvu do sedaj drago in sveto, tudi država. »Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt der Mensch« (Fr. Nietzsche).<sup>71</sup>

<sup>66</sup> Cathrein, Moralphilosophie I, 232.

<sup>67</sup> Erfülle jedesmal deine Bestimmung. Po Cathrein, Moralphilosophie I, str. 228.

<sup>68</sup> F. Veber, Etika 47.

<sup>69</sup> Cfr. Cathrein, Moralphilosophie I, 168—169.

<sup>70</sup> Pseudonim za: Caspar Schmidt-a.

<sup>71</sup> Fr. Veber, Etika 12—13.



Neresničnost tega individualizma dokazuje Veber v etiki. Nasprotno H. Hartmann<sup>72</sup> prisoja Nietzscheju častni naslov odkritelja nove etike, zaradi prevrednotenja in razvrednotenja<sup>73</sup> vseh do tedaj veljavnih etičnih načel. Nietzsche ni nameraval začeti nove etike. Kljub temu je postavil nova »etična« načela. Storil je to iz odpora proti filozofom descendance, ki so s svojimi napačnimi nauki skupili človeško naravo, ji vzeli življenjsko moč in sposobnost — die Kastration der Natur durch Deszendenzphilosophen. Prav je, da načela poznamo. Takole modruje: Nič ni resnično, vse je dovoljeno. Nadčlovek je onstran dobrega in zla — jenseit von Gut und Böse. Vojska morali. Nova morala za duhovno aristokracijo, za nadčloveka, ki ima voljo, da rabi moč (der Wille zur Macht). Človek ima samo to nalogo, da zaraja nekatere velike može — dies und nichts anderes ist ihre (Menschheit) Aufgabe. Višja »vzreja« človeštva!

Ali je Nietzsche postavil kakšno življenjsko načelo, kakšno normo? Da, jo je postavil. Glasi se: *Ž i v l j e n j e j e n a j v i š j a v r e d n o t a* (Bejahung des Lebens). Kakor pravimo: Dobro zaradi dobrega, resnica zaradi resnice, lepota zaradi lepote, tako tudi moramo reči, življenje zaradi življenja.<sup>74</sup> Več življenja! Več pomnoženega v sebe verujočega, več gospodovalnega in močnega življenjskega poudarka. To življenje je namreč vrednota, ki zasluži, da ga moremo pritrdilno sprejeti (afirmativno), to je navšnja moralna zapoved.<sup>75</sup>

Nietzsche blagoslavlja, kar je hotel preklinjati. Hotel je uničiti moralo, a je sam postavil nova etična načela biološkega značaja. Nietzschejeve destruktivne norme so danes oživljene. Več ali manj se jih uradno držita komunizem in narodni socializem (boj avtoriteti, tradiciji, morali, ljubezni, usmiljenosti). Zadnji pa si je prisvojil še razvojni biološki etični princip, ki ga je formuliral v stavku: *O h r a n i t e v r a s e i n k r v i*.<sup>76</sup>

M. Scheler (1874—1928) je začel etiko vrednot. Poleg razumnega delovanja duše je v duši še druga plat alogičnega — aprioričnega vrednotenja. To vrednotenje vrši volja, ki ljubi in sovraži, čuti in daje prednost, komur in čemur hoče. Volja ne spozna vrednot v pravem pomenu besede, marveč jih le nagonsko čuti. Volja ne izbira,

<sup>72</sup> Ethik<sup>2</sup>, Berlin und Leipzig 1935, str. 41.

<sup>73</sup> Th. Litt, Ethik 170.

<sup>74</sup> Th. Litt, Ethik, str. 170.

<sup>75</sup> Mehr Leben! ist ihre (Nietzsches Moral) Forderung, gesteigertes, selbstherrliches, an sich glaubendes, mächtiges Leben. Dieses Leben muß und soll bejaht werden, das ist das oberste Gebot der Moral. Po Cathrein, Moralphilosophie I, 169.

<sup>76</sup> Cfr. Janžekovič, Narodni socializem kot svetovni nazor, Čas XXXIII (1938—1939). Boj za obstanek, gospostvo močnejšega nad slabjšim... boj z zobmi in kremplji, boj z besedo in prevaro. Večna narava hoče, da se eno bitje hrani z drugim in da je smrt slabega življenje močnega (Hitler, Mein Kampf, str. 769). Citat po Času, str. 72. Greh proti krvi in pasmi je izvirni greh (Čas 75). Nemški narod ima sveto dolžnost, da razplodi nordijsko kri (Čas 77). Bog hoče od nas, da ohranimo nordijsko kri čisto in ji zagotovimo možnost neoviranega razvoja (Čas 77). Vse, kar vodi k temu cilju, je dovoljeno in dobro, kar odvrta, je zlo. Vse je vprašanje krvi (Čas 78). Ne vzgoja, marveč vzreja (Čas 78)!

marveč daje prednost.<sup>77</sup> Čutimo vrednost, a prave vrednosti ne spoznamo. Smisel življenja bi bil potencirati bivanje (Dasein) do najvišje stopnje.

Kakor Scheler tako tudi N. Hartmann ne postavlja etične norme. Njegov etični monizem obstoji v pluralizmu vrednot, Zameri »moralam«, da imajo enotno merilo etičnih dobrin. Hartmann meni, da je dobro neznanca, ki je ne morem prav oceniti.<sup>78</sup> Najvišja vrednota ne obstoji!

Vebrova etika je logika srca.<sup>79</sup> Torej emocionalna, nagonska. V veljavo more stopiti edino vrednostno-teoretični emocionalizem.<sup>80</sup> Pozna umsko in nagonsko doživljanje. Nagonski razum se nam javlja v vesti. Veber nikjer izrecno ne navaja enotne npravne norme v našem smislu. Zdi se, da tudi on stremi po enotnem principu, enotnem merilu etičnega čustvovanja. Če je to res, potem more biti po Vebrovi etiki samo vest to merilo, ki jo imenuje nagonsko pamet.<sup>81</sup>

Od zapadnih etičarjev se loči V. L. Solovjev (1853—1900) po originalni zamisli etičnega sistema, metodi in terminologiji. Njegova etika je transcendentna in religiozna. Odklanja Kantovo avtonomijo etike. V človeku je trojno npravno čustvo (npravstvenija čustva): čustvo sramežljivosti, simpatije in pobožnosti (blagovanje). Trojno čustvo ima eno korenino. Trojno npravno čustvo zedinujočo vez imenuje načelo (načalo) npravstvenosti<sup>82</sup> ali pa tudi normo npravnosti. Norma je bistvo npravnosti in samo ena.<sup>83</sup> Norma je npravni zakon.

Kako se nam javlja npravni zakon? Javlja se po razumu, ki ima vrojena npravna čustva, in sicer v obliki ideje dobrega, ki v sebi vključuje edino (brezpogojno, absolutno) normo življenja in dejavnosti — bezuslovnuju normo žizni i djejatelnosti.<sup>84</sup> Vse dobro je od Boga. Npravni zakon nam oznanja vest, ki je božja glasnica. Ponovno z vso odločnostjo poudarja neodvisnost etike od metafizike.

## II. Kritične opazke.

Zgodovinski pregled etičnih norm je tako zanimiv kakor poučen. Zanimiv je, ker nam odkriva tolikšno število med seboj tako različnih npravnih norm. Ene so si sorodne in podobne, zopet

<sup>77</sup> Wählen — vorziehen — izbirati = kadar spoznam vrednost (umska funkcija). Dajati prednost — kadar izbiram po okusu, po srcu. Pravega razloga ne vem. Dajem prednost vijolici pred rožo. Po zgledu B. Pascala, ki govori o: ordre du cœur; logique du cœur; le cœur a ses raisons (Cfr. Cathrein, Moralphilosophie I, 309).

<sup>78</sup> N. Hartmann, Ethik, str. 261—267. Krščanstvu ni naklonjen in v oceni nepravilčen.

<sup>79</sup> Veber, Etika 7.

<sup>80</sup> Veber, Etika 117.

<sup>81</sup> Veber, Etika 564.

<sup>82</sup> Solovjev, Opravdanje dobra, str. 175.

<sup>83</sup> Solovjev, o. c. 162.

<sup>84</sup> Solovjev, o. c. 58.

druge čisto tuje. Nekatere se medsebojno izpopolnjujejo in nekatere izključujejo.

Ceprav jih je toliko in so tako različne, je vendar vsaka izmed njih imela ali pa še ima svojega zagovornika, svoje pristaše, celo svojo šolo.

Človekova nravna norma je človekov zadnji cilj, so učili predvsem starejši krščanski modroslovci, kakor so to: sv. Avguštin, Maurus, Balmes, Mausbach, Chr. Pesch in drugi. Večni božji zakon ali božji razum kot etično normo zagovarja tomistična šola, opiraje se na sv. Tomaža Akv. Obe sentenci se komaj ločiti ena od druge. Suarez je učil, da je norma razumna človeška narava (natura humana rationalis). Poudarek ni samo na besedi razumna marveč tudi na besedi narava (natura complete sumpta). Vsa razumna človeška narava, z vsemi odnosi do sebe, bližnjega, Boga in stvarstva. Tako uče: Vasquez, Suarez, Lessius, Layman, Viva, Frins, V. Cathrein.

Moderni pisatelji stavijo nravno normo v totransko dobro, ki naj bo človekov pravec življenja in obenem njegova nravna norma. Navadno je sreča in blaženstvo, ki zasluži, da se zanj človek trudi. Predstavljajo nam srečo v raznih variantah: kot osebni ali socialni utilitarizem, splošni blagor, kultura, človečanstvo, uspeh, vzgoja osebnosti.

Zadnje norme se vedno spreminjajo. Odvisne so od družabnih razmer. Z njimi se rode, rastejo in umirajo, kakor so pač okoliščine in razmere, ki so jih priklicale v življenje.

Pregled je poučen, ker zgovorno priča, da se je človek zelo trudil in se še danes trudi, da bi našel življenjski pravec. Domala vse možnosti so filozofi preizkusili, da bi našli povoljno rešitev. Ničesar niso opustili. Pri najboljši volji in pri največji iznajdljivosti bomo težko našli kaj vrednega v sebi, krog sebe ali nad seboj, česar bi že kdo ne postavil za etično normo.

Norma je Bog, so rekli mnogi. Mislili so na večni zakon, po katerem Bog vlada svet, na božjo voljo, ki vse vodi in ureja (sv. Avguštin, Anzelm, Skot). Prvenstvo ima božji razum, pravi sv. Tomaž Akv. Platon jo najde v ideji dobrega, ki je eno z Bogom. Ocham in Biel menita, da je nekaj dobro zato, ker Bog hoče, da je dobro in noče, da bi bilo slabo. Solovjev: Dobro, da! Začetnik dobrega je pa Bog. Pitagoras jo najde v človeških obveznostih do Boga. Vse družji ista misel: Človek hrepeni po najvišjem dobrem, summum bonum je pa Bog.

Normo nad nami — kozmičnem redu — je našel Heraklit. Mark Avrel kot zakonodajalec je veroval v višjo postavo, ki vlada svet. Hobbes je zagovarjal državni zakon, stoiki splošni čut, Locke je združil božji in državni zakon in dodal še javno mnenje. Tri enako obvezne življenjske norme. Kirchmann pozna avtoriteto, Humu ugaja sočutje. Rousseau svari pred popačeno kulturo, Reid ponuja skupni čut, Comte delo za skupni blagor in Bentham

delo za srečo čim več ljudi. Scheler in Hartmann hočeta vrednote, Herbert občuduje lepoto. Machiaveli ponudi dve normi: eno za privatnika in drugo za državo.

Po mnenju mnogih je človek sam sebi norma. Včasih v celoti, včasih deloma, le po enem svojih sestavnih delov.

Sofisti so rekli, da je ves človek merilo vsega. Nikomur ni podložen, vse njemu služi. Leibniz se ogreva za človeški perfekcionizem in progresizem. Spolnjevanje dolžnosti (Fichte in dejavnosti (kiniki) in uživanje po naravi (Aristip) so norme, ki merijo na zunanjo dejavnost.

Imenujmo še druge, ki pa imajo namen, da koristijo samemu človeku: dobrovoljnost in veselje (Demokrit), koristnost (Sokrat), sreča (Aristotel), pravo življenje (stoiki), evolucionizem (Marx in Feuerbach), življenje (Nietzsche).

Človek je iz duše in telesa. Dušo in telo so že stavili za normo. Umljivo je, da se kdo zanaša na razum (Aristotel, sv. Tomaž, Reid), ali na voljo (Sokrat, Anzelm), ali intencijo (Abelard). Slep in nestalna je pa norma vzeta iz človeškega npravnega čustva, če je čustvo prepuščeno samo sebi (Shaftesbury). Sem spadajo vsi, ki zagovarjajo nagonsko etiko (Scheler, Hartmann). Nerazumljivo je, da je še čutna sla dosegla častno mesto npravne norme (Epikur). Življenje v formi telesne usposobljenosti in zdravja je geslo današnje dobe. Kri in rasa je najnovejša, a najstrašnejša norma za tiste, ki niso pripadniki privilegiranege rodu.

Prav npravni pravec krvi in rase je dokaz, v kakšni zmoti so tisti, ki so jim etične norme samo življenjski luksuz; navlaka, ki človeka veže in duši, da se ne sprost, ki jim je vseeno ali človek ima življenjski pravec in kakšen življenjski pravec ima. Vsi smo priča usodne dinamične moči, ki jo razvija življenjska norma. Prinaša mir in srečo, če je prava; nemir in pokolj med narodi, če je zgrešena. Napačna npravna norma nujno škodi. Najprej škodi poedincu, če se je drži, a potem družbi, če se je oklepa. Npravna norma je vedno zvezana z življenjem. Prinaša življenje ali smrt. Kdor je brez nje, že propada.

Koliko se je trudil Nietzsche, da bi moralo osmešil, ji vzelo dobro ime, jo uničil. Pa ravno Nietzsche je, ki ga je zadela kazen, da je nehote postal tvorec najstrašnejše etike, etike nadčloveka, etike nadrase. Ni hotel moralizirati, to se pravi sam ni nameraval in drugim je izrecno zabranil dajati nprativne življenjske smernice. Prav s tem, ko je branil dajati nprativne življenjske smernice, je že dajal življenjske norme, je že tudi moraliziral.

Drugače biti ne more. Kdor stoji v življenju in ima smisel za življenje, ta ne more umno živeti brez umnega življenjskega pravca. Izkušnja dokazuje, da ima vsako umsko dovolj razvito bitje, da ima vsaka človeška družba, da ima vsak svetovnonazorni pokret tudi svoj pravec, svojo etiko, celo takrat, kadar tega ne namerava. Imel jo je Nietzsche, ima jo narodni socializem in ima jo komunizem. Ima sicer svojo, toda ima jo. Je - li

ta etika pravilna ali nepravilna, dobra ali slaba, to je drugo vprašanje.<sup>85</sup>

Veliko število nravnih pravcev je v nekem oziru razveseljiv pojav. Očividno izpričuje dejstvo, da je človeški rod vedno čutil potrebo imeti etični pravec. Dokazuje prepričanje ali vsaj slutnjo človeškega rodu, da je vedno veroval v eksistenco takega pravca. Na drugi strani pa je veliko število žalostno znamenje, kako zelo težko je dokopati se do cele resnice.

Hegel<sup>86</sup> je zapisal lepo misel, da vsak filozofski sistem, naj si bodo med seboj sistemi še tako različni, da vsak izmed njih v sebi hrani drobec večne resnice. Naloga filozofije je poiskati razkropljene drobce resnice in jih združiti v en sestav. Ali nimajo zgoraj imenovani nravni pravci tudi drobec resnice?

Verjetno je, da se pravec bolj ali manj približa resnici. Izvestno pa je, da vsak izmed njih in vsi skupaj imajo isto veliko resnico, da teže po enotnosti v etiki. Nedvomno je upravičena težnja presoditi vso etično dejavnost iz enega vidika. Taka težnja je henološki princip v etiki. Hartman in njegovi raje govore o monizmu v etiki. Tak henološki monizem usovršuje etično spoznanje, ker ga ureja po enotnem vidiku.

### III. Kaj je nravni pravec?

Kar mi imenujemo nravni<sup>87</sup> pravec, to imenujejo romanski narodi nravno normo ali regulo. Besedo so si izposodili iz latinskega besednega zaklada. Regula in zlasti norma je postala mednarodni izraz. Tudi Solovjev rabi besedo norma.

Norma se je udomačila v izrazih, ki so v zvezi z nravnostjo. A ne rabi se izključno, kajti prav pogosto srečamo v modroslovnem imenoslovju še druge izraze, ki hočejo povedati isto, kar vsebuje izraz norma.<sup>88</sup> Omenili smo že izraz regula, ki ga modroslovci rabijo izmenoma in brez razlike v istem pomenu, kakor ga ima norma. Tretji izraz je princip (načelo), iz katerega izvajamo nravna pravila.<sup>89</sup> Četrti izraz je kriterij.<sup>90</sup>

Uvidno je, da omenjeni mnogoštevilni izrazi, ki se po svojem prvotnem pomenu drug od drugega vsebinsko razlikujejo, bolj ovirajo

<sup>85</sup> Psihijatrija pozna bolezenske primere etično pomanjkljive umske razvitosti. Patološki pojav se imenuje moralna otopelost (moralischer Irrsinn, moral insanity). Tudi moralno idiotstvo. Cfr. Cathrein, *Moralphilosophie I*, str. 94—96. S hibami v možganih je lahko združena tudi nravna topost. So ljudje, ki sicer niso »neumni«, a nimajo nobenega čuta za to, kar je spodobno in nravno dopustno. A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo II/1.*, str. 211.

<sup>86</sup> N. Hartmann, *Ethik* 267.

<sup>87</sup> Med pojmom moralen in etičen zaenkrat ne delamo razlike. Oba predstavljamo z besedo: nraven.

<sup>88</sup> J. Costa-Rossetti, *Philosophia moralis* (ad. II.), Oeniponte 1886, *norma sen regula illa moralitatis* (str. 65).

<sup>89</sup> Cfr. Cathrein, *Moralphilosophie I*, str. 87. Stöckl ima: *Prinzip oder Norm* (*Lehrbuch der Philosophie*<sup>6</sup>, III, str. 32. *Regula ali principium* (Frins, *De actibus humanis II*, *Friburgi Brisgoviae* 1904, str. 54)

<sup>90</sup> Cathrein, *Philosophia moralis*, *Friburgi Brisgoviae* 1907, str. 63.



rešitev vprašanja, kakor ga olajšujejo. Lahko zamenjamo izraza norma in regula,<sup>91</sup> a še to previdno.

P. Lehu je namreč drugega mnenja.<sup>92</sup> Čeprav pravijo slovarji, da sta norma in regula sinonimna pojma, vendar je v vsakdanji rabi med obema neka razlika. Regula vedno pomeni pravilo, ki pravi, kaj in kako se mora kaj narediti. Res je, da kdaj pomeni tudi glavno, osnovno pravilo. Če hočemo rabiti izraz pravilo v takem pomenu, potem je potrebno, da ga še dopolnimo z besedami: glavno, temeljno ali osnovno pravilo, da dobimo zaželjeni pomen. Nasprotno norma pomeni vsako pravilo brez razlike. Lehu se sklicuje na s v. T o m a ž a A k v., da Tomaž v našem vprašanju vedno govori o reguli ali merilu (mensura), a nikjer — kolikor se Lehu spominja — o normi npravnosti.<sup>93</sup>

Pri nas se je udomačila beseda npravni pravec.<sup>94</sup> Nadomešča lahko regulo ali normo. Kot npravni pravec ne pomeni vsaktere npravne norme, tudi ne vseh npravnih norm skupaj, kakor misli P a u l s e n,<sup>95</sup> marveč pomeni le: tisto glavno pravilo, ki pravi, p o v e, kaj je npravno dobro ali slabo; tisto merilo (regula ali mensura), ki odmeri in razloči dobro od zla. H a r t m a n n<sup>96</sup> ne priznava izvestnega npravnega pravca. Pravilno pravi, da je tak pravec merilo, ki loči mejo med vrednostno in nevrednostno vrednostno intencijo.

Kakšen bodi npravni pravec? Določimo ga na dve strani: kakšen naj ne bo pravec in kakšen bodi npravni pravec, da bo uporaben.

Kakšen naj pravec ne bodi! Najmanj kar moramo zahtevati od npravnega pravca je to, da se pravec ne moti, kadar odloča, kaj je etično dobro ali etično slabo. Če bi nam pravec ne mogel pokazati dobrega in slabega, bi bil tak pravec neuporaben. Prepričani smo, da je etično dobro spoznatno, da je med dobrem in zlom bistvena razlika. To je najmanjša in glavna zahteva, ki jo mora pravec izpolniti. Če bi pravec pokazal samo dozdevno dobro in slabo, tudi takrat bi ne odgovarjal svojemu namenu.

Dalje pravec ne sme biti samo subjektiven. Samo za enega človeka ali le nekatere. Na primer za ljudožrca, ki bi na vprašanje: Ali je dovoljeno jesti človeško meso, drugače odgovoril kakor civiliziran človek. Ljudožerec je prepričan, da je dovoljeno jesti. Prepričanje črpa od svojega npravnega pravca, iz svojega individualnega etičnega prepričanja.

Dalje pravec ne sme biti partikularen. Samo za posamezno dejanje. Veljaven samo v temle in sedanjem primeru.

<sup>91</sup> R. E i s l e r, Handwörterbuch der Philosophie, Berlin 1913. Norm ist eine Regel oder eine Vorschrift (pod besedo Norm). Regel ist regula, Vorschrift, Norm (pod besedo Regel).

<sup>92</sup> P. L. L e h u, La raison, règle de la moralité, Paris 1930, str. 230.

<sup>93</sup> Cfr. L. S c h ü t z, Thomas-Lexikon, Paderborn 1875. Ima besedo: regula, ne pa norma.

<sup>94</sup> Cfr. A. U š e n i č n i k, Uvod v filozofijo II/2, 547.

<sup>95</sup> E t h i k (Systematische Philosophie, zbirka: Die Kultur der Gegenwart, Berlin und Leipzig 1907, str. 282).

<sup>96</sup> o. c. 344, Und der M a ß s t a b der sittlichen Guten bedeutet gerade die G r e n z s c h e i d e zwischen wertvoller und wertwidriger Wertintention.

Končno pravec ne sme biti zgolj praktičen. Ne samo za konkretna dejanja, marveč tudi umsko spekulacijo. Ali je dovoljeno obrekovati tega človeka? Ne, ker mi je izkazal dobroto. Ali je dovoljeno obrekovanje? Če ni dovoljeno ali je dovoljeno v dosego dobrega namena. Zadnji dve vprašanji sta samo spekulativni in bi ju zgolj praktičen nravni pravec ne mogel povoljno rešiti.

Do pravca imamo tudi pozitivne zahteve, kakšen naj pravec bo, da bo uporaben. Lehu<sup>97</sup> postavlja štiri zahteve, katere mora nravni pravec izpolniti, da je v resnici uporaben. Pravec mora biti: objektivni, splošen, tudi spekulativni in nezmotljiv.

Objektiven je pravec, če se ne ravna po osebni sodbi, po osebni misli in predstavi, ampak se sklada z nravnim redom. Pravec, ki ni odvisen od mene, ampak meni samemu diktira svoje zahteve. Splošen, če velja za vse ljudi, za vse kraje, za vse čase, za vse primere. Spekulativni, da zna razločiti dobro in slabo tudi v umskih razmišljanjih. Nezmotljiv, da nismo v strahu, da bi se motili.

Pravec, ki ima zaželene lastnosti, je samo človeški um. Nečustvo, ki se moti, nevolja, ki je slepa, nevest, ki odloča v posameznih primerih, marveč razum je najbližji nravni pravec. Razum je sposoben, da spozna tudi etično dobro in zlo. Da daje splošno veljavne in nezmotne smernice za nravno življenje.

Kakšne dokaze imamo, ko trdimo, da je razum pravec nravnosti? Prvi in glavni dokaz je vzeti iz pojma dobrega. Podprli ga bomo z naukom Aristotela in Tomaža Akvinskega. Končno ga bomo preizkusili na drugih nravnih pravcih, da se izkaže njih sposobnost in uporabnost, pokazati etično dobro in etično zlo.

#### IV. Razum merilo dobrega in zla.

1. Pojem nravnosti. Dobrota je svojstvo bitja. Če je bitje takšno, kakršno mora biti, je dobro; če bitje ni takšno, kakršno mora biti, potem bitje ni dobro, ampak je zlo. Kakšno pa mora bitje biti? Vsako bitje mora biti takšno, kakršno mora biti z ozirom na svoje bistvo. Če bitje ustreza bistvu, potem je dobro. To dobroto bitja imenujemo ontologično dobroto, ki pove, da je bitje v redu bivanja prav takšno, kakršno mora biti po svojem bistvu.<sup>98</sup>

Vsakemu bitju pristoji njegovemu bistvu primerna dobrota. Neživemu bitju pristoji drugačna dobrota, kakor pristoji živi stvari. Rastlini pristoji drugačna dobrota, kakor pristoji živali. Dosledno tudi živali pristoji drugačna dobrota, kakor pristoji človeku. Po splošnem prepričanju človeškega rodu mislimo, da je

<sup>97</sup> Si la »recta ratio« de s. Thomas signifie la conscience? (Revue Thomiste VIII, 1925, str. 160.)

<sup>98</sup> N. Hartmann imenuje to: vrednota — quale (Wert — Quale), Ethik, str. 342.

človekova dobrota prav posebne vrste, za katero imamo posebno ime, to je: etična dobrota. Človek se zaradi te njemu lastne dobrote imenuje etično bitje.

Kaj hočemo povedati, kadar pravimo, da je človek etično bitje? Ali na primer to, da človek kot bitje nima ontologične dobrote? Ali to, da je človekova dobrota različna od druge katere koli ontologične dobrote? Ali končno celo to, da je človekova ontologična dobrota bistveno različna od vsake druge? Izvestno je, da je človek bitje. Zato je tudi izvestno, da ima splošno lastnost vsakega bitja, da ima torej tudi ontologično dobroto, primerno svojemu bistvu, to je: umni naravi.

Človek je po svojem bistvu razumno bitje, kar izpričuje človekova dejavnost, notranja in zunanja. Človek je gospod svoje dejavnosti. Človekova volja lahko izvede neko dejanje ali tudi opusti. Izbere to dobro ali drugo. Izbere lahko dobro ali pa dobremu čisto nasprotno. Hotenje je dušno teženje, katero uravnava um, kajti brez sodelovanja uma je hotenje brezumno ali slepo. Če je kje svoboda, mora biti torej združena le z umskim teženjem, s teženjem, ki sledi umskemu zaznavanju.<sup>99</sup>

Če je torej mišljenje in hotenje svobodno, mora biti tu neka vzajemnost.<sup>100</sup> Vzajemnost in vzajemna delovna povezanost, odvisnost uma in volje temelji v bistvu človeka.

Svobodno hotenje, motivirano z umskimi razlogi, je posebna človekova dobrina. Brez te dobrine bi človek ne bil razumno bitje. Volja in razum omogočita človeku dejavnost, ki se loči od vsake druge. Ta dejavnost ni nič, je nekaj, je neka bitnost človekova dejavnost ima kakor vsaka bitnost svojo ontologično dobroto. To je nesporno. Vprašanje pa je, če je to že vse? Ali nima človekova dejavnost še svojstva posebne vrste? Iz nič v red bivanja jo je poklical človek po svobodnem umskem preudarku. Svoboden umski preudarek je značilno svojstvo človekove dejavnosti. To značilnost imenujemo etičnost ali nravnost.

Kdaj je človeška dejavnost etična? Takrat, kadar izhaja iz vzajemnega sodelovanja uma in volje. Če je v skladu z umom in voljo, takrat je takšna, kakršna mora biti, da je dejavnost človeška (*actus humanus*).

Za kaj gre pri etičnosti? Gre za človekovo dejavnost. Gre za to, kar je ustvaril človek. Gre za to, če je človekovo ustvarjanje v pravih odnosih s človeškim umom in svobodno voljo. Če sklenemo razmišljanje o pojmu etičnosti, bomo rekli, da ima človek kot bitje svojo ontologično dobroto: človeška dejavnost, ki je tudi neka bitnost, ima tudi ontologično dobroto, ki se od ontologične dobrote drugih bitij bistveno ne loči. Poleg ontologične dobrote ima človekova dejavnost še drugo do-

<sup>99</sup> Cfr. A. Ušeničnik, Uvod v filozofijo II/1, str. 230.

<sup>100</sup> A. Ušeničnik, o. c. ibid.

broto, ki je ontološko odvisna od razumnega bitja. Drugo dobroto imenujemo etično dobroto.<sup>101</sup> Etična dobrota je več kot ontologična dobrota, ni pa v nasprotju z ontologično, marveč etična dobrota predpostavlja ontologično dobroto.

Kako N. Hartmann razlaga etični pojem? Hartmann misli, da se v pojmu nravno-dobrega združujejo mnogi vrednostni elementi. Nravno dobro se očitvidno ne izgubi v omenjenih elementih. Da, značaj npravne dobrote ostane pri vsem tem čisto nedotaknjen. Das Gute geht offenbar in ihnen (Wertelementen) nicht auf. Ja, der Charakter des sittlichen Wertes bleibt dabei noch ganz unberührt.<sup>102</sup> Etična dobrota ima nad vso spleteničenostjo tolikih komponent še nekaj novega, neki »novum« in pri etični dobroti gre prav za ta »novum« — noch ein Novum... und gerade auf dieses kommt es an.<sup>103</sup>

Etičnost je svojstvo človeške dejavnosti. Ne vsake, le tiste, ki spada v območje svobodne volje. Razvidno je dalje, da je samo pritika in ne samostat. Kar je posebno važno, kadar gre za etično zla dejanja.

2. Težave in stranpota. Pojem npravnosti spada med najvišje in najosnovnejše pojme. Natančna opredelba takih pojmov je zelo težka. Fr. Kovačič pravi o ontologični dobroti, da natančnejša opredelba dobrote (ontologične) ni mogoča, ker pojem dobrote spada med najvišje in najenovitejše pojme, ki se ne dajo opredeliti z višjimi in enovitejšimi pojmi.<sup>104</sup> Če veljajo besede za navadno dobroto, lahko sklepamo, da še v večji meri veljajo za pojem etičnosti.

N. Hartmann zastopa isto mnenje, če ne še strožje. Tisti novi element, ki vrednoto pretvori v etično vrednoto, je po Hartmannu vsebinsko nenakazljiv — nedostopen. Dieses (Novum) aber ist inhaltlich nicht angebbar.<sup>105</sup> Bistvo etično dobrega je stvarno zelo zapleteno — hoch komplex. Pojem je delno iracionalen. Vprašanje je centralno in prav tu odpovedo vse metode. Hartmann meni, da je pojem dobrega raznoznačen (pomeni lahko ontologično ali etično dobro!). Dobro ni »dobro za nekaj« ali kar je komu koristno (utilizem); ne dobro za koga, ki bi po njem pozelel (Aristotel, altruizem), tudi ne najvišje dobro. Čemu komparativ, čemu govoriti o tretji in drugi stopnji, če še prva stopnja ni znana. Dobro je samovrednota (Selbstwert), je prva vrednota, ki se prikaže na hrbtu človeške dejavnosti (auf dem Rücken der Akte), prva vrednost, ki je umska vrednost (der erste Wert), der Gesin-

<sup>101</sup> A. Ušeničnik rabi tudi izraz etična dobrost (zlost). Cfr. Uvod v filozofijo II/2, str. 577.

Veber, Scheler, Hartmann in drugi rabijo izraze: npravna vrednota, dobro, Wert — Quale (Hartmann).

<sup>102</sup> N. Hartmann, Ethik 340.

<sup>103</sup> o. c. ibidem.

<sup>104</sup> Občna metafizika, Maribor 1905, str. 79.

<sup>105</sup> o. c. 340.

nungswert ist.<sup>106</sup> Pojem npravnega je neopredeljiv — nicht definierbar.<sup>107</sup>

Če ni opredeljivo npravno dobro, potem tudi ne vemo, kaj je npravno zlo. Npravno zlo imenuje »satana«, ki je: personifizierte Teleologie des Bösen.<sup>108</sup> Vrednost človeškega dejanja zavisi od smotrnosti (Zwecktätigkeit). Vsebinsko daje namen (Abelard). Etične vrednosti so »Intentionswerte der Akte, nicht Werte der Akte als solcher.<sup>109</sup> Etično vrednoto čutimo. Priznava red in logiko srca.<sup>110</sup>

Hartmann govori v imenu mnogih. Etični pojem spada v območje srca. Sam po sebi je umsko — vsaj delno — nepoznan in nespoznaten. Etično vrednost čutimo, je ne spoznamo. Pravilno podari, da je pojem etičnosti temeljna vrednota miselnosti (Gesinnungswert), prva in osnovna lastnost človeškega miselnega deja.

Kako more Hartmann trditi, da pojem etičnosti ni opredeljiv. Zdi se, da odtod, ker ima Hartmann v mislih voljo, ki je v resnici sama v sebi slepa, brezumna dušna zmožnost. Če je volja slepa ali pa ni možno, da bi slepa dušna sila imela umnega vodnika? Človeški razum lahko dopove volji, da je pametno, če nekaj stori, do katere meje naj gre in razloge, zakaj naj ustvarja. Kaj je tukaj nespoznatno? Razum, volja ali dejanje uma in volje? Ali res ni mogoče spoznati, ali je dejanje uma in volje. v skladu z zahtevami človeškega uma in svobodne volje? Če je vse spoznatno, se da tudi vse opredeliti z logičnimi pojmi. Sholastika ni nikdar dvomila nad omenjeno resnico. Človeški um je sposoben odgovoriti na vprašanje: Kakšno je svojstvo človeške dejavnosti: dobro ali zlo? Etičnost je lastnost dejavnosti.

Kljub vsemu je vprašanje zamotano. Opredelbe so mnogotere, vsebinsko pa tako različne, da ni malo razočaran tisti, ki se hoče poučiti o tem temeljnem vprašanju, kaj je etičnost. Zdi se, da se mnogi ne zavedajo, v čem tiči bistvo etičnega vprašanja. Misli so Cathreinove, ki ve, kaj je zapisal.<sup>111</sup>

Videli smo, kako presoja pojem etičnosti nesholastični modroslovci. Mnogi ga ne načenjajo. Med sholastičnimi pisatelji pa ni soglasja.<sup>112</sup> Ostre polemike še trajajo.<sup>113</sup>

<sup>106</sup> Es (das Gute) ist der erste Wert, der »auf dem Rücken der Akte« erscheint; der erste, der Gesinnungswert. o. c. 341.

<sup>107</sup> o. c. 340.

<sup>108</sup> o. c. 345.

<sup>109</sup> o. c. 348.

<sup>110</sup> o. c. 358. Veber podobno govori o etičnem čustvovanju in logiki srca.

<sup>111</sup> Wer sich bei den neueren Moralphilosophen über diesen grundlegenden Begriff Rat holen will, wird sich nicht wenig enttäuscht finden. Es scheint ihnen diese Frage überhaupt gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein. Moralphilosophie I, 157.

<sup>112</sup> Cathrein, Moralphilosophie I, 157.

<sup>113</sup> Der Begriff des sittlich Guten, Philosophisches Jahrbuch (B. XII.) 1899, 19—31, 117—129. — Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten, Philosoph. Jahrb. (B. XIII.) 1900, 195—202, 316—324. — Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum? Gregorianum (vol. V.) 1924, 584—594.



Podobno kakor Hartmann se Cathrein obrača proti napačnim načinom iskanja pojma etičnosti. Nekateri pravijo, da pravnost obstoji v odnosu do pravne norme. Naziranje ne bo pravo, ne bo zadostovalo. Zakaj vsak odnos do pravne norme ne naredi dejanja etičnega. Če mislimo na etično normo, je mišljenje v odnosu do pravne norme. Ali pa je mišljenje dobilo etičnost od omenjenega odnosa do pravne norme?<sup>114</sup> Odkod etičnost?

Drugi mislijo, da je svobodno hotenje in svobodno človeško delovanje pravno dobro, če je v skladju z (pravnim) pravcem, pravno zlo, če se ne ravna po pravcu. Tako sodi večina. Ves stavek je nedvomno resničen. Pa vendar, kaj hočemo? Radi bi poiskali pojem pravnosti. Ali naj iščemo pojem pravnosti s pomočjo pravne norme, ali naj s pojmom pravnosti iščemo pravno normo? Ali je sploh mogoče poiskati pravec pravnosti, dokler nimamo pojma pravnosti? Kaj je prej: pojem ali norma? Pravna norma sponira pojem pravnosti. Zgornje naziranje zamenjuje pojem pravnosti z pravnim dobrom ali zlom. Pojem pravnosti je generičen pojem, ki vsebuje dve vrsti pravnosti: pravno dobro in pravno zlo. Skladje z normo lahko dopove, ali je dejanje pravno dobro ali zlo, pokaže torej vrsto etičnosti. Preden govorimo o skladju in neskladju z pravno normo, moramo imeti pojem pravnosti. Način torej ni pravi.<sup>115</sup>

Mausbach zastopa mnenje, da je etično dobro, kar vodi k zadnjemu cilju. Mausbachovo mnenje združuje še več težav, kakor jih ima mnenje o pravni normi. Etična dobra dejanja pač vodijo k življenjskemu cilju, pojma etičnosti skladje dejanja z zadnjim ciljem ne razloži. Poleg vsega še zamenja etičnost in zaslužnost dejanja.

— Was ist im Sinne des hl. Thomas die »ratio« als regula proxima voluntatis, Scholastik, 1926, 413 sqq. — Mausbach: Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg (Schweiz) 1898. — Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten, Philosoph. Jahrb. (B. XII.) 1899, 303—318; 407—421. — Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten, Philosoph. Jahrb. (B. XIV.) 1901, 90—95. — Lehu: Philosophia moralis et socialis, Parisii, 1914, pag. 101. — Si la »recta ratio« de S. Thomas signifie la conscience? Revue Thomiste (T. VIII.) 1925, 159—166. — A propos de la règle de la moralité, Revue des sciences philosoph. et théolog. (A. XVIII.) 1929, 449—466. — La raison, règle de la moralité, Paris 1930. — Lottin, Les éléments de la moralité des actes, Revue Neo-scholastique de Philosophie (A. XXIV.) 1922, 25—65. — Elter, Normae bonestatis ad mentem Divi Thomae, Gregor. (vol. VIII.) 1927, 337—357. — Pribilla, Bedeutung und Bildung des Gewissens, Stimmen der Zeit (B. 103) 1922, 201—217. — Katholisches Auctoritätswesen und moderne Denkfreiheit, Stimmen der Zeit (B. 104) 1923, 96—104. — Nochmals Katholizismus und moderne Denkfreiheit, Stimmen der Zeit (B. 105) 1923, 202—218. — Katholisches und modernes Denken (ibid.) 255—269. Ethik und Methaphysik (ibid.) 408—427. — Messer je pisal v: Hochschule<sup>2</sup>, Berlin 1922. — Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft (Stuttgart. 1922). — Po Stimmen der Zeit. Vajnejši polemiki iz naše dobe so: Cathrein; Mausbach, Lehu, Pribilla in A. Messer.

<sup>114</sup> Cfr. Cathrein, Moralphilosophie I, 157.

<sup>115</sup> Cfr. Cathrein, ibid.

So še drugi pisatelji, ki etičnost izvajajo iz pojma Boga (Pribilla). Vsa dejanja so dobra, če so v skladju z božjo voljo; dejanja so slaba, če niso v skladju z božjo voljo. Pribilla je po dolgi debati priznal, da je pojem etičnosti logično prej kakor pojem Boga. Iz etičnih zahtev sklepamo na bivanje božje. Tudi ateist ima etiko, lahko vrši dobra dela prijateljem, svoji družini, je zvest ženi itd. Napačno in krivično je mnenje, da bi človek naravno ne mogel izvršiti nobenega etično dobrega dela če nima pravega pojma o Bogu.<sup>116</sup> Pribilla končuje razpravo o našem vprašanju s sledečimi besedami (točka 3): Die Erkenntnis des sittlich Guten und der sittlichen Verpflichtung ist nicht notwendig (begrifflich) von der Erkenntnis der Existenz Gottes abhängig.<sup>117</sup>

Solovjev je še pred Pribillo doživel isto preusmeritev. V inavguralni disertaciji odločno zatrjuje brezpogojno odvisnost etike od metafizike (od religije).<sup>118</sup> V Opravdanje dobra pa izrecno uči, da etika ni v celoti odvisna od religije. Priznava, da je nekoč drugače mislil.<sup>119</sup> Izkušnja in nauk sv. Pavla ga je drugače poučil (Rimlj 2, 14—15). Ali je Solovjev moralni avtonomist? V nekem smislu že. V kolikor priznava možnost najti pravi pojem etičnosti izven metafizike (religije), v kolikor priznava, da more tudi ateist vršiti etično dobra dela. Ni pa avtonomist v Kantovem smislu, kar sam večkrat poudarja.

Osnovna misel je sledeča: Pojem etičnosti spada k naravnemu zakladu človeškega rodu. Človek ga ima in ga najde s svojimi duševnimi močmi. Še več! Človek more po naravi vršiti tudi etično dobro.<sup>120</sup>

Zgornji pregled ima namen, da opozori na dejstvo, da naj pojma etičnosti ne iščemo predaleč od človeka. Nahajati se mora v človekovi bližini. Etičnost je svojstvo, ki se drži svobodnega človeškega dejanja.

V kakšnem razmerju je etičnost do človeka? Gotovo je odvisna od človekove dejavnosti. Od človeka ima svojo bit, dobrost in popolnost. Kadar vprašujemo po etičnosti, vprašujemo, v kakšnem redu se je dejavnost izvršila, kakšne kakovosti je. Ali je dejanje vredno človeka ali ni vredno? Ali je dostojno človeškega dostojanstva, je umsko opravičljivo. Etičnost je vprašanje kakovosti tega, kar je človek ustvaril.

Po čem se ugotovi in kdo ugotovi kakovost dejanja? Sodbo more izreči samo um. Um spozna, če se je dejavnost vršila v pravem

<sup>116</sup> Cfr. Pribilla zlasti: Gotteserkenntnis und Sittlichkeit, in: Ethik in Metaphysik (Stimmen der Zeit, B. 105, l. c.).

<sup>117</sup> Stimmen der Zeit (B. 105.) 1923, str. 426.

<sup>118</sup> Sobranie Sočinenij Vladimira Sergejeviča Solovjeva, S. Peterb., Tom. II. (1878—1880), zlasti glava XXVI., str. 181—183.

<sup>119</sup> La justification du bien o. c. str. 5, 15—18.

<sup>120</sup> Če bi ne mogel vršiti etično dobrih del, bi to pričalo, da je človek zlo; popolnoma skvarjen v svoji naravi, kar je zmeta protestantizma, janzenizma in bajanizma.

redu, če je dejavnost smotrna. Cathrein končuje razmišljanje o pojmu etičnosti z besedami: Nравnst je pravi red in način izhajanja dejanja iz uma in svobodne volje.<sup>121</sup> Razvidno je, da le um more presoditi vrednost (Wert—Quale), primernost, kakovost in dostojnost dejanja. Merilo etičnosti je um.

3. O etičnosti. Omenili smo, da je etičnost rodoven (generičen) pojem. Vsako svobodno in premišljeno dejanje je etično. Seveda ne na isti način. Kadar je dejanje takšno, kakršno mora biti oziraje se na človeka, potem je dejanje etično dobro. Če pa ni takšno, potem je zlo. Bolje da bi ga človek ne izvršil. Etično dobro in etično zlo sta vrsti etičnosti (species). Etično dobro ali zlo je skladje ali neskladje svobodnega dejanja s človeškim umom.

Iz tega vidika imamo dve vrsti etičnosti: нравno dobro in нравno zlo. Nekateri menijo, da je še tretja: нравna nobenastranost (indiferentnost). Dejanje ni ne dobro ne slabo. Mnogi avtorji нравne nobenostranosti ne priznavajo. Trdijo, da to ni več нравnost, marveč zanikanje нравnosti.<sup>122</sup> Zdi se, da ni možno nobeno dejanje, ki bi bivalo in bi na sebi ne nosilo značaja нравnosti.

Večina priznava etičnost tudi nobenostranskim dejem. Seveda se njih etičnost nahaja na nižji stopnji. Vsak dvom izgine, če dejanje razmišljamo v zvezi s subjektom (in individuo). Leibniz misli: bonum naturale, cum fit voluntarium, fit bonum morale.<sup>123</sup> Naravna dobrost postane нравna, če je svobodno hotena. Kaj je hotel povedati Leibniz? Ali to, da vse naravno dobro postane нравno dobro? Takega smisla nima stavek. Leibniz uči tudi možnost in resničnost нравne zle dejavnosti. Smisel je drugi. Naravna vrednota postane нравna vrednota, če naravna vrednota postane predmet svobodne dejavnosti. Velja za vse primere, zato sklepamo, da nobenostranski dej ne obstoji.

Svobodno in po pameti iti na sprehod, piti čašo vode, razgovarjati se s prijatelji, čitati, gojiti šport, znanost ali umetnost, vse to še ni samo po sebi nič нравnega. So same naravne dobrine. Če pa pridejo naravne dobrine v zvezo s subjektom, imajo nujno skladje s svobodno voljo in pametjo. Kdo bi dvomil, če imajo svojo etičnost? Ali jih ima človek rad ali pa jih nima. Goji jih v redu ali jih ne goji. Goji po pameti ali brez pameti. Ali so dejanja dobra ali zla, to je vprašanje; da pa so dela postala нравne dobrine, je izvestno.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> *Moralphilosophie I*, 157. Sittlichkeit ist nur eine bestimmte Art und Weise, wie die Handlung aus der Vernunft und dem Willen hervorgeht.

<sup>122</sup> Cfr. Tanqueray, *Theologia moralis fundamentalis*, edit. 7. Tournai 1922, De act. hum. n. 137.

<sup>123</sup> Po M. Blondelu, *L'action II*. Paris 1937, pag. 298.

<sup>124</sup> Omenjene нравne dobrine postanejo celo zaslužne po besedah sv. Pavla: Ali torej jeste ali pijete ali kaj delate, vse delajte v božjo slavo (1 Kor 10, 31). Gospod pravi, da bo poplačal kozarec mrzle vode. Če imajo omenjeni akti nadnaravno vrednost, kolko bolj morejo imeti нравno vrednost.

Važna je sodba sv. Tomaža Akvinskega. Človeški dej postane nraven po tem, da je određen in ukazan od uma in volje, *Est actus aliquis moralis per hoc quod est a ratione et voluntate ordinatus et imperatus.*<sup>125</sup>

Tomaž govori o človeškem deju. Vseeno je, kakšen objekt ima dej. Gre za svojstvenost deja, da sta ga proizvedla, ali še boljše, ustvarila volja in um. Vzajemno sicer, a vsak primerno svoji popolnosti. Um je poskrbel za pravi red: *ratio — actus ordinatus*. Volja je ukazala in izvedla: *voluntas — actus imperatus*. Torej ne na slepo! Volja je delala po navodilih, ki jih je odredil um. Um je postal merilo dejavnosti volje. Kadar se uveljavijo vsi momenti in v pravem redu, je dejanje dobro: če kateri momentov manjka ali pa je bil pravi red kršen, potem je dejanje zlo.<sup>126</sup> Tomaž poudarja samo to, da je tako dejanje nravno, ker izhaja iz volje in uma.<sup>127</sup>

Umestno je, da se dotaknemo še nekega vprašanja. Moralisti pišejo, da dej prejme prvenstveno in bistveno moralnost iz objekta, drugotno iz okoliščin in namena. Stavek ima pravilno vsebino. Objekt da v fizičnem redu deju vrsto dejanja, ga specificira (dat *speciem actibus*). Tako tudi v npravnem redu. Zato moramo pravilno reči, da objekt daje prvenstveno vrsto npravnosti, to je npravno dobro ali zlost.

Netočno je govorjenje o prvenstveni in bistveni npravnosti. Katera je bistvena npravnost (*prima et essentialis moralitas*), v primeri s katero so druge npravnosti seveda nebistvene? Prav tako je moralnost ena sama, ki ima dve vrsti: dobro in zlost. Na zadnji dve vplivajo objekt, okoliščine in namen. Npravnost ustvarjata razum in volja. Vrsti dopuščata stopnje: večjo ali manjšo dobro ali zlost.

V moralnih vprašanjih se objekt ne presoja zgolj fizično, marveč po tem, kako se prilaga urejajočemu umu. *Non consideratur mere physice, sed ut subest rationi dirigenti.*<sup>128</sup> Če človek nosi s seboj denar, ni nič hudega, še dobro je. Če pa nosi ukraden denar, je naredil zlo dejanje. Objekt je v obeh primerih isti: denar. Odkod torej razlika, da je dejanje prvič dobro, drugič pa zlo? Po objektu ne! Razlika je od drugod. Vprašanje je vedno, v kakšnem razmerju je objekt do razuma. Objekt je sam po sebi le sposoben, da vstopi v moralni red. Kako bo dajal moralnost, če je večkrat niti sam nima (denar). Moralnost prejme šele od razuma.

<sup>125</sup> De malo, q. 7. a. 6. Citiran po: L. Marchal, *Moralité de l'acte humain*. Diction. de Théologie Catholique X/2, col. 2459.

<sup>126</sup> Cfr. *Summa theol.* 1—2, q. 20, a. 2, conclusio.

<sup>127</sup> *Non est moralitas sine Deo* moramo prav razumeti. *Non est moralitas* (etičnost v luči naravnega spoznanja, brez predhodnega spoznanja Boga), ne velja v polnem pomenu besede.

<sup>128</sup> Cfr. Ch. P. Pesch, *Praelectiones dogmaticae* III. ed., IV. Friburgi Brisgoviae 1914, n. 676.

Per se est solum aptum, ut ordinem moralitatis ingrediatur; quod autem revera est in ordine moralitatis, hoc accipit a ratione.<sup>129</sup>

Priznavamo, da imajo predmeti in okoliščine predmetno dobrost ali zlost (bonitas seu malitia obiectiva). Ne gre za to, kakšni so predmeti sami do sebe (bonitas sibi), gre za prave in neprave odnose do delujočega subjekta (bonatis relativa).<sup>130</sup>

Mogoče je, da je predmet dober, a se kljub temu subjektu ne prilega. Navaden kruh je dober in ohranjuje zdravje, na sladkorni boleznih boleljajočemu prinaša smrt. Podobno je v nraavnem redu. Čeprav so zunanje stvari same po sebi dobre, vendar, če niso vedno v pravem sorazmerju do te ali one dejavnosti, zaradi tega v toliko niso dobre, v kolikor se smatrajo kot predmeti takih dejanj.<sup>131</sup>

Volja teži po dobrem. Vedno izbere dobro, kar je dobra stran svobodne volje. Volja pa ima tudi senčno stran, da lahko izbere dozvedno dobro pod vplivom nižjega teženja. Volja le takrat prav izbere, če sledi razumu. Kar predloži razum volji kot dobro, smatramo, da je resnično dobro, in če volja kot dobro predloženi objekt sprejme, se rodi iz vzajemnega sodelovanja uma in volje nraavno dobro. T o m a ž pripisuje razumu vzročno vplivanje pri nastanku nraavno dobrega. On uči, da v deju volje razum povzroči nraavno dobrost — causat (ratio) bonitatem moralem in actu voluntatis.<sup>132</sup>

Iz navedenega je razvidno, kakšno vlogo ima um pri etičnih vrednotah. Razum meri etično vrednost (dostojnost) ali nevrednost deja. Zaradi te umske funkcije po pravici trdimo, da je um merilo (regula) nraavnosti.<sup>133</sup> Um je prvo in najbližje merilo (r. proxima). Možne so še druge instance, o katerih zaenkrat ne govorimo. Razum je formalno merilo nraavnosti — regula formalis agendi.<sup>134</sup>

Prava etičnost je sad vzajemnega sodelovanja uma in svobodne volje. Sokratova filozofija je pretiravala moč intelekta in podcenjevala silo volje. Obratno je šola kinikov upoštevala voljo in um omalovaževala. Etičnost se rodi iz zveze obeh — uma in volje.

V vsakdanjem govoru pridevamo svojstvo nraavnosti človeškim dejem in znanjim stvarjem. Govorimo sicer o nraavnih predmetih, o

<sup>129</sup> Cfr. Pesch, o. c. ibidem.

<sup>130</sup> Cfr. Cathrein, Der Begriff des sittlich Guten (Philosophisch Jahrb. B. XII. 1899) str. 28.

<sup>131</sup> Licet res exteriores sint in se ipsis bonae tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et ideo, in quantum considerantur, ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni. Summa theol. 1—2, q. 18, a. 2, ad 1.

<sup>132</sup> Summa theol. 1—2, q. 19, a. 1, ad 3. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum (ibid).

<sup>133</sup> Cfr. Peschl, o. c. ibid.

<sup>134</sup> O. Schilling, Theologia moralis fundamentalis, Monachii 1935, str. 209.



nravni dolžnosti, pravici, postavi, redu, normi in podobnem. Pa vendar ne na isti način. V polnem in pravem pomenu je nrvnost izključna svojstvenost svobodnih dejanj. Po naliki pa se imenujejo npravne vse stvari, ki so v zvezi s svobodnimi dejanji.

4. Kako je um merilo nrvnosti? Um posreduje med objektom in voljo. Vse, kar koli um dela pod vidikom dobrega, dela zaradi volje, tehta kakovost nameravanega dejanja, svetuje ali odsvetuje dejavnst.

Po Descartesovi besedi je um univerzalni instrument umskega odkrivanja, razlikovanja, združevanja in presojanja — un instrument universel d'invention, de discernement, d'unification et de judicature.<sup>135</sup> V službi volje se um trudi spoznati npravno dobrost. Spoznati, kar pomeni, da mora pregledati predmetno sposobnost ali nesposobnost, da vstopi v npravni red. Predmet umsko si osvojiti in ga nadvladati. Intellectus fit omnia, sed, ut fiat, superat. Nikakor ne zadostuje, da um odkrije dobrost, še več je potrebno. Um ima dolžnost, da z umskimi razlogi in dokazi utemelji, zakaj je dejanje dobro ali zlo. Zakaj naj volja dejanje izvrši ali opusti. Še več! Iskati mora pot in uspešna sredstva do cilja.

Pri presoji se mora um najprej ozirati na človeka in potem na vse stvarstvo. Hedoniki so enostransko stregli čutni sli. Zopet ni imel prav Platon, ki je telo preziral. Pretiravali so stoiki, ki so čezmerno poviševali intelekt, prezirali pa čustvenost, če bi bila še tako upravičena. Zopet pa ni vse npravno čustvo, a tudi volja sama ne zadostuje. Že Platon in Aristotel sta priporočala somernost in ubranost (harmonija). Kako težko je doseči omenjeni cilj. Spraviti v skladje telo in dušo, obvladati nižjo naravo po višji, dati vsakemu, kar mu gre. Kako se je motil Sokrat, češ da je znanost (ἐπιστήμη) že čednost. Človek je dober, da le ve, kaj mu je storiti, pa bo storil. Um je poklican, da najde pravo mero dolžnosti in zahtev, da upošteva celega človeka z vsemi odnosi.

Zopet je um, ki je poklican, da najde prave odnose človeka do stvarstva. Po svoji naravi ima človek pravico do stvarstva. Kako naj rabi jed, pijačo, počitek, delo, razvedrilo, užitek? Kaj je primerno človeku, kaj neprimerno? Po določeni meri je raba imenovanih stvari dobra. Prekomerna uporaba je škodljiva, človeku neprimerna. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens...<sup>136</sup>

Abelard je pisal etiko, ki jo je naslovil: Spoznavaj samega sebe (Ethica seu Scito teipsum). Abelard ima deloma prav. Samo deloma. Človek je še družabno bitje. Prav poudarja Solovjev socialno plat etike. Človek je družabno bitje. Rojen iz družbe moža in žene in naravno namenjen, da posreduje življenje poznejšim rodovom.

<sup>135</sup> M. Blondel, L'action II, o. c. 152.

<sup>136</sup> S. Thomas Aq., Contra gentiles 1. III, c. 129, n. 5.

Človeški rod je družina, v kateri so družinski člani telesno in duševno medsebojno odvisni in zopet navezani drug na drugega. Kot družabno bitje ima človek neizgubljive odnose do družine, družbe,<sup>137</sup> naroda,<sup>138</sup> države in Cerkve.<sup>139</sup>

Družabna dejavnost je etično dobra ali zla. Tudi gospodarstvo, sodstvo, smrtne kazni, mir in vojska so nujni predmeti etične presoje.<sup>140</sup> Napredek, izobrazba, izpopolnjenje družbe so pojmi, ki imajo domovinsko pravico prav tako v etiki kakor sociologiji.

Platon je pokazal pot v transcendentni svet.

Solovjev je deloma po Platonu, deloma sam iz sebe razvil veliko resnico, da ima človek zadnji cilj pri Bogu. Pobožnost je izmed treh nravnih elementov tretji in najvišji.<sup>141</sup> Po svoji naravi teži človek k Bogu kot svojemu cilju. Naturaliter ordinatur (homo) in Deum sicut in finem.<sup>142</sup>

Povsebinini obsegu meri razum nravno dobro. Kompleks vseh pravic in dolžnosti do sebe, bližnjega in Boga imenujemo nravni red. Le ta nravni red je objektivna osnova, da pamet v njej motri nravna načela.<sup>143</sup>

Dejali smo nravni red. Kdor zatrjuje red, taji nered, taji samovoljnost. Kjer je red, tam morajo biti odnosi, mora biti pravec, po katerem je razporejeno mnoštvo odnosov. Samo umno bitje more spoznati red, enotnost in popolnost reda. Um ureja dele k celoti in stvari k cilju.

Pojem reda vključuje pojem nadrejenosti in podrejenosti. Upošteva horizontalno in vertikalno razporejenost. Kraljestvo nravnih dobrin nižje in višje vrednosti. Človek je več kot narava, telo manj od duše. Vse služi človeku, človek Bogu. Pri vsem vlada vez enotnosti, ki je vzajemno povezana po smotrnosti.

Kar je um označil dobro, postane predmet poželenja volje. Volja teži po dobrem. Um presodi: To je po pameti, je torej dobro. Volja odgovarja: Kar je dobro, to ljubim. Um presodi: To ni po pameti, je torej zlo. Volja pritrdi: Zla nočem. Um spozna: Tukaj je red. Red je nekaj dobrega, lepega. Dobro je dovoljeno. Volja pritrdi: Kar je red, je dobrot; red ljubim, red hočem. Nered pa je zlo, zato ga odklanjam.<sup>144</sup>

Že iz pojma nravnosti spoznamo, da je um eden izmed dveh sestavnih elementov. Brez dejavnega sodelovanja uma se ne da ustvariti nravna vrednota. Udeležba uma obstoji v tem, da nravno dobrost pomeri, premeri in odmeri, kaj in kako se naj izvrši.

<sup>137</sup> Vl. Soloviev, *La justification du bien* str. 204—224.

<sup>138</sup> Soloviev, o. c. 279—301.

<sup>139</sup> Soloviev, o. c. 431—434.

<sup>140</sup> Cfr. Soloviev, o. c. 435—447.

<sup>141</sup> Soloviev, o. c. 138—183.

<sup>142</sup> S. Thomas Aq., *Contra gentiles*, III, c. 29, n. 7.

<sup>143</sup> A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo* II/2, str. 533.

<sup>144</sup> A. Boyssonie, *Solution spiritualiste du problem moral* (Archives de Philosophie II/1.) Paris 1932, str. 19.

## V. Kaj meni Aristotel?

1. Aristotelova definicija dobrosti. Sinu Nikomahu je Aristotel<sup>145</sup> zaupal, kaj je dobro po njegovem mnenju. Dobro je, po čemer vse teži. Δὲ καλῶς ἀπερῆσαντο τὰγαθόν, οὗ πᾶν ἐρίεται.<sup>146</sup>

Aristotel je imel namen podati opredelbo dobrega. Sam se je zavedal, da ni podal opredelbe v pravem pomenu besede. Dobro je preenovit pojem, da bi ga še z enovitejšim razložil. Zatekel se je k opisni opredelbi, da dobro razloži iz učinka, ker ga ne more opredeliti z umskimi razlogi. Jasno je povedal, kako dobro spoznamo. Spoznamo ga po posledicah, po učinku, ki se kaže v tem, da neko bitje teži po njem. Seveda dobrost ni zato dobra, ker kdo po njej teži, marveč ker je dobrost dobra, zato je predmet teženja.

Ob Aristotelovi definiciji je nastal spor, kako je Aristotel mislil? Ali je mislil, da vse stvari teže po sebi primernem dobrem? Ali vse stvari teže po enem dobrem? Zadnji pomen je sicer pravi, ker je vsa dobrota odsev Dobrote. Tomaž je komentiral Aristotelove besede v tem smislu, da je res eno dobro (summum bonum), ki po njem vsa bitja teže.<sup>147</sup> Več kot gotovo je, da Aristotel omenjenega smisla ni nameraval. Njegova etika je preveč tostransko usmerjena, da bi mislil na Boga. Zlasti ker oporeka Platonovi misli o transcendentnem dobrem.

Kateri bo pravi smisel? Zdi se, da bo ta, da vsa bitja teže po sebi primerni dobroti. Drugače teže po dobroti nežive stvari, drugače rastline, drugače žival in drugače človek. Iz besedila sklepamo, da je Aristotelova misel takšna.<sup>148</sup> Razpravo otvori z besedami, da se zdi, da vsaka umetnost, vsaka znanost in podobno tudi vsak dej in vsaka (dušna) izbera teži za nečem dobrem.<sup>149</sup> Vsako bitje teži po dobrem. Zmotna bi bila misel, da po istem dobrem, marveč po dobrem, ki je primerno tistemu bitju.

2. Tradicionalna opredelba: Aristotel ni iznašel nove opredelbe dobrega. Namerno je podal tradicionalno definicijo. Na omenjeno dejstvo se sam sklicuje. Ideo bene enunciarerunt bonum, quod omnia appetunt.<sup>150</sup> Dobro so imenovali

<sup>145</sup> Aristotel je pisal o osebni, družabni in nekaj o gospodarski etiki. Osebna etika: 1. *Ethica ad Nicomachum* = Ἠθικά Νικομάχεια (10 knjig); 2. *Ethica ad Eudemum* = Ἠθικά Εὐδημεία (7 knjig Aristotelovega učenja); 3. *Ethica magna* = Ἠθικά μεγάλη (2 knjigi; izvleček iz zgornjih dveh del). Družabna etika 1. *Politica* = Πολιτικά; 2. *Rhetorica* = Ῥητορική πρὸς Ἀλέξανδρον (ima nekaj etičnih misli). Gospodarska: *Oeconomia* = Οἰκονομικά. Citiram grški tekst I. Bekkeri, Aristoteles, *Academia Regia Borussica, Volumen alterum*, Berolini 1831. Latinski: Aristoteles, *ARB, Berolini 1831*. — S. Thomae Aq., *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. 9. A. Pirotta, Taurini 1934.

<sup>146</sup> *Ethica Nic. I. I., c. 1, o. c. col. 1094.*

<sup>147</sup> Cfr. A. Ušeničnik, *Ontologija*, Ljubljana 1924, str. 31.

<sup>148</sup> *Ethica Nic. I. I., c. 6, 7.*

<sup>149</sup> *Ethica Nic. I. I., c. 1.*

<sup>150</sup> *Ethica Nic. I. I., c. 1.*

dobro to, po čemer vse teži. Na vprašanje, kdo so tisti, ki so tako imenovali dobro, berlinska latinska prestava Aristotelove etike predstavlja doslovnije: *I d i c i r o p u l c h r e v e t e r e s ( p h i l o s o p h i ) i d e s s e b o n u m p r o n u n c i a v e r u n t , q u o d o m n i a a p p e t u n t .*

Opredeležbo je prevzel Aristotel od starih filozofskih šol. Bistveno je definicija iz Platonove šole.<sup>151</sup> Razlika je v tem, da Platon dobro idealizira in prestavi v kraljestvo idej, Aristotel ostane na zemlji in na nadzemeljsko dobro ne misli.

Kolikor je definicija starejša in kolikor več šol jo je preizkusilo, toliko je temeljitejša. Gre za relativno dobro (*bonitas relativa*). Za dobro, ki ima svojstvo, da more biti predmet težnje drugega bitja.

Aristotel ima pred očmi relativno dobro, ki lahko postane predmet človeškega teženja. Ali more v etiki pisati o drugem kakor o etičnem dobrem? Ali more pisati sinu življenjske nauke, pa bi ne opisal npravno dobrega? Nedvomno prihajamo do trdnega zaključka, da gre za dobro svobodnih človeških dejanj.

Dobro izbira bitje oziraje se na svoje bistvo. Dosledno je torej, da išče Aristotel, kaj je bistvo pri človeku. Človek živi kakor rastlina, čuti kakor žival. Nekaj pa ima človek, česar nimata ne rastlina ne žival, kar je značilno za človeka, da ima razumno dušo.

Izključno človeško opravilo je dušna dejavnost, ki je skladna z umom, ali ki vsaj ni brez uma. *Opus igitur hominis erit functio muneris animi rationi consentanea aut certe ratione non carens.*<sup>152</sup> Še poudarjeje se izraža Tomažev komentar. Vsebinsko bolje povzame Aristotelovo misel, dasi se besedno oddalji od teksta. *Si autem est hominis animae operatio secundum rationem vel non sine ratione.*<sup>153</sup> Platon se je obračal na idejo dobrega. Človekovo dejanje je dobro, kadar je v skladju z idejo dobrega. Človek se ravna po nečem. Aristotel je izrazil racionalist. Dobro je to, kar je v skladju s človeško pametjo. Misel, ki je specifično Aristotelova.

Že Aristotel deli dušno dejavnost v: teoretični in praktični um. Zaradi uma povišiju človeka do nebes. Človek je misleči um, po katerem je podoben bogovom in po katerem postane popoln človek. Um je najdragocenejše (*κέρτιον*) in najboljšo, kar ima človek, nekaj božanskega. Kdaj živi človek sebe vredno življenje? Kdaj, če ne takrat, kadar se dejavnost ravna po pameti. *Ne ubrano (ἄτροπον) postane življenje, čegane uravnava pamet.*<sup>154</sup>

Dobro je obseženo v sreči, ki se nahaja v čednostnem življenju. Tudi v pojmovanju čednostnega življenja se Platon in Aristotel ne ujemata. Platon soglaša s Sokratom in stavi čednost v vednost,

<sup>151</sup> A. Gardeil, *Bien*, *Diction. de Théol. Cathol.* II/2, col. 827.

<sup>152</sup> *Ethica Nic.* I. I. c. 6, pag. 539.

<sup>153</sup> *Ethica Nic.* I. I. c. 6, pag. 1098.

Pomen besed je sledeči: *Proprium opus hominis est operatio animae, quae est secundum ipsam rationem vel non sine ratione.*

<sup>154</sup> *Ethica Nic.* I. X, c. 7, 9, str. 586—587; 588.

Aristotel je mnenja, da vednost še ni čednost, vednost je čednost, če se izkaže v dejanju. Čednost je sredina (*μεσότης*) med dvema skrajnostima (*ἄκρα*). Sredino najde pravi um, ki se ravna po pameti.

3. Kaj je pravi um? Specifično Aristotelov izraz je *ὀρθὸς λόγος*. Beseda se večkrat ponavlja v etičnih delih, vsakokrat z istim pomenom in vedno v zvezi s človeško dejavnostjo. Kaj pomeni?

Dobesedno pomeni pravi pojem. Latinci so prestavili besedo z »*recta ratio*« — pravi um. Značilno besedo je vzel Aristotel za pravi pojem nrvnosti. Besedo srečamo takrat, kadar gre za pravilnost svobodnega dejanja. Ne gre za logično, marveč za etično pravilnost.

Aristotel obljublja podati definicijo »pravega uma«. Žal, da obljube ni držal, kajti prave definicije ne najdemo v njegovih delih. Gotovo pomeni pravi um, umsko delovanje praktičnega uma, ki stremi za tem, da se določi pravilno. Naj že gre za dobrost, čednost ali zlo. Opravlja trojen posel, najprej izbere dejanje, določi zlato sredo in izvrši dejanje.

Naloga pravega uma je, izbrati pravo čednost, ki je sredina (*μεσότης*). *Medium autem ita esse ut recta ratio praescribit.*<sup>155</sup> Sklepamo, da gre za umsko delovanje. In sicer za tisto, ki je v zvezi s čednostjo. Cilj umskega delovanja je najti nrvno dostojnost dejanja. Stavljene cilj doseže pravi um, če postopa pravilno. Pod besedo pravilno razumemo nrvno, ne miselno pravilnost dejanja.

Zakaj poudarja Aristotel pravi um? Ne slučajno, ampak narmeno. Izkristalizirati hoče etični pojem čednosti. Še Sokrat je trdil: čednost = pamet. Sokrat misli, kdor ve, kaj je prav, bo tudi prav živel. Očitno je, da pozablja pomen volje za čednostno življenje. Ne tako, hoče reči Aristotel: čednost = dejavnost po pravi pameti. Nam *iuxta rectam rationem honesta agere virtutem esse.*<sup>156</sup> Kakor je spopolnil Platonov pojem dobrega, tako spopolni Aristotel še Sokratov pojem čednosti. Pojma pravega uma ne moremo razumeti vsebinsko, če ga ne poznamo zgodovinsko.

Tri umske pomanjkljivosti so krive, da umsko delovanje ni tako, da bi se moglo imenovati pravo. Prva napaka je v tem, da um ne dobi stvari v etično oceno, kakor mu gre; druga, da ne spozna dostojnega, in tretja, da sodi po brezumnem nagonu čustev.<sup>157</sup>

Nadvse važna je izbira (*προαίρεσις*). Človek ima moč, da dela dobro in opušča zlo. Kdor napačno izbira, je slab človek, ker ni

<sup>155</sup> *Ethica Nic. I. VI., c. 1.*

<sup>156</sup> Sokrat: *εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον; Aristotel: κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλά τοῦτο (φασιν) εἶναι ἀρετὴν.* *Ethica magna I. I., str. 1198.*

<sup>157</sup> *At ne ita quidem recte, aget siquidem quispiam iusta nullo proposito honestarum, nulla cognitione, sed irrationali aliquo impulsu; recte vero ita et iuxta rectam rationem.* *Ethica magna I., str. 598. μὲν οὐδεμιᾶ, οὐδὲ γνῶσει τῶν καλῶν, ἀλλ' ὀρμηὶ τινὶ ἀλόγῳ.* *Ethica magna I., str. 1198.*



prizadeven za dobro — hunc honesti studiosum haudquamquam esse.<sup>158</sup>

Aristotel primerja pravi um stražniku<sup>159</sup> (skopós, scopus, pri Tomažu signum), ki zvesto straži, da se v človeški dejavnosti vse prav vrši. Zdi se, da je najvišja instanca. Pa ni tako. Pravi um je le takrat v resnici pravi um, če se sam ravna po razumni človeški naravi. Vsako bitje takrat pravilno deluje, kadar se ravna po svoji naravi.<sup>160</sup> Človeška narava je trdna točka, na katero se opira pravi um. Seveda misli Aristotel na razumno naravo. Dejavnost je res človeška, če se izvrši po pameti.<sup>161</sup> Pamet naredi človeka za človeka — haec pars (mens) homo est maxime.<sup>162</sup> Kako visoko ceni Aristotel pamet! Pamet mu je nekaj božjega. Mens cum homine comparata divinum quiddam est.<sup>163</sup> Razumnost je božji dar.<sup>164</sup>

4. Kaj je Aristotel dognal za naše vprašanje? Z Aristotelovo besedo rečemo, da so Aristotelove izsleditve človeško delo (érgon tou anthrópou) v polnem pomenu besede. Kakor so na eni strani globokoumne, tako so na drugi strani čudno pomanjkljive, da poleg sončnih žarkov bivajo senčne hibe. Začnimo z napakami, da se v lepši luči pokažejo vrline Aristotelovega sistema!

Aristotela štejejo k evdaimonistom, ker stavi srečo za cilj človeškega življenja. Sreča mu ne pomeni ne uživanja ne čutne sle, marveč plačilo za krepostno življenje. Sreča je v tem, da kdo prav živi in dobro dela. Consonat autem rationi et bene vivere (eu = dostojno v etičnem smislu), et bene operari felicem. Fere enim bona vita quaedam, et bona operatio.<sup>165</sup> Srečo smatra kot samozadovoljnost in samodopadljivost zaradi izvršene dobrodejavnosti.

Plačilo čednostnega življenja je v notranjosti občutena samozadovoljnost. Čudno, da v tem oziru ni slišal neugnanega glasu tiste človeške narave, kateri je prav on izvabil toliko skrivnosti. Prišel je do sredine, preko sredine ni prišel, ker je enostransko rešil zamotani pojem npravno dobrega. Dobrost je izključno tostranska, summum bonum zanj ne obstoji. Vprašanje, kjer Aristotel Platona ni dosegel.

Zaradi nepovoljne rešitve dobrostnega vprašanja o dobrem se ni povzpел višje. Velik je v individualni etiki, manjši v socialni, prav

<sup>158</sup> *Ethica ad Eud.* I. II, c. 11; 614.

<sup>159</sup> *Ethica Nic.* I. VI, c. 1.

<sup>160</sup> *Ethica Nic.* I. X, c. 7... quod cuiusque proprium est natura (οικειον δικαστην τη φυσαι) id et optimum cuique est et iucundissimum.

<sup>161</sup> *Ethica Nic.* I. VI, c. 14.

<sup>162</sup> *Ethica Nic.* I. X, c. 7.

<sup>163</sup> o. c. *ibid.*

<sup>164</sup> *Ethica Nic.* I. I, c. 10.

<sup>165</sup> *Ethica Nic.* I. I, c. 8.

<sup>166</sup> Cfr. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik*, str. 56.

Podobno Kant.

nič pa se ne dotika odnosov razumne človeške narave do Boga. Po univerzalnosti ga prekaša Platon.

V vprašanju pravca nraavnosti je Aristotel izredno velik. Določno opredeli osnovni pojem nraavno dobrega. Čeprav ni zapisal, da je pravi um merilo nraavnosti, vendar je iz premnogh tekstov več kot izvestno, da pravi um izbira, določa in ukazuje, kaj mora človek storiti ali opustiti.

Pravi um ni samovoljen samodržec. Navzgor se ozira v teoretično pamet, iz katere jemlje obče veljavna, nespremenljiva, nujna in večna načela (syntéresis-zgornja premisa), da v njih luči v partikularnem primeru (spodnja premisa) spozna in določi, kaj se mora ali kaj se ne sme storiti, da bo dejanje ali opustitev dejanja našla umski *raison d'être* (*conclusio*). Pravi um (*orthòs lógos-recta ratio*) na umski način najde pravilnost dejanja. Izpriča, da je in zakaj je nekaj nraavno dobro ali zlo. Aristotel je do konca spoznal osnovni pojem etičnosti (*honestatis-moralitatis*).

Pravi um mora navzdol upoštevati vse upravičene zahteve telesa, čustev in nagonov (stvarstva — kosmos). Pa tako, da vodi, ne da bi se dal voditi. Enkrat se imenuje paznik (*skapós-čuvár, stražnik-nadzornik*). Pravi um je merilo nraavnosti. O pravcu nraavnosti pa Aristotel ni pisal.

Razum je avtoriteta in merilo. Kar je razumu primerno (*conveniens, consentaneum*), je etično dobro, če sodeluje volja. Razum je prva instanca, da se človeku zdi, kakor bi Aristotel volje ne poznal.

Razum je po svoji naravi zmožen, da stvari pravi pojem etičnosti. Dobi ga v skladju predmeta s samim seboj. Če bi kdo to sposobnost razumu v zvezi z voljo zanikal, potem mora dosledno priznati, da človek nima prav nobene zmožnosti, s pomočjo katere bi nraavnim potom prišel do etičnih pojmov. Če bi človek res ne zmožel nraavno priti niti do osnovnega etičnega pojma, koliko manj bi mogel etično živeti, torej bi ne bil več etično bitje.

Razum je nraavno sposoben, da najde sam iz svoje moči vsaj osnovni pojem nraavnosti. *Detrahere actionibus creaturarum est detrahere bonitati divinae.*

## VI. Nauk sv. Tomaža Akvinskega.

1. Besedilo. Med Tomaževimi deli ni nobenega poglavja, ki bi nosilo naslov: O pravcu nraavnosti. Kar je tozadevno učil, se nahaja pomešano z drugimi vprašanji. Da je učil, o tem ni dvoma. Naj govori Tomaž sam: *Regula voluntatis humanae est duplex. Una, propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.*<sup>167</sup> Dvojen je pravec človeške volje. Prvi = bližnji in istorodni — je člove-

<sup>167</sup> *Summa theol.* 1—2, q. 17, a. 6.

ški um; drugi = pa najvišji pravec — je namreč večni zakon, ki je kakor božji um.

Tozadevni nauk se nahaja še na mnogih mestih, ki se v celoti skladajo z zgornjo tezo, v podrobnosti pa se včasih razlikujejo. Človeški dejji imajo dvojno mero. Bližnja in istorodna namreč je razum; druga pa najvišja in presegaajoča — namreč Bog.<sup>168</sup> Tomaž dopolnjuje Aristotelovo delo. Aristotel je opredelil pojem npravnosti, Tomaž že govori o pravcu npravnosti.

2. Dvojna regula. Aristotel ni imenoval še nobene regule, Tomaž ima kar dve in obe za človeško dejavnost. Ena se nahaja v človeku, druga izven njega. Prva je človeški um, druga je božji zakon.

Um je regula človeške volje, ali bolje, človeških dejanj. Pa ne vseh. Merilo je tiste dejavnosti, ki se suče krogi dobrega ali zla.<sup>169</sup> Regula se včasih imenuje pravi um.<sup>170</sup>

Um je regula proxima et homogena. Bližnja regula, ki jo ima človek vedno pri roki, katero navadno rabi (proxima ali propinqua).<sup>171</sup> Tudi lastna regula (propria), ker je človekova last in posest, da mu kaže pravo pot. Celo del človekovega bistva je, je istorodna, istovrstna (homogena). Ne istorodna s telesom, marveč z dušo, ker je regula volje, ki je duhovne narave. Um je merilo duhovnih dobrot.

Še druga regula meri človeška dejanja. Ima razna imena. Imenuje se večni in božji zakon. Tudi kakor božji um, ali naravnost Bog — scilicet Deus, quod est Deus.<sup>172</sup>

Obe reguli merita isti predmet in z istega vidika, a se ne stapljata v eno.<sup>173</sup> Um se večkrat zmoti, ne vidi jasno, ostane v dvomu. Potrebna je nova regula, ki ji v primeri z umom gre prvo mesto. Prvo mesto ne po vrstnem redu, ampak po veljavi (prima). Višja je od prve, celo najvišja, kajti če bi bile še vmesne regule, ta regula absolutno prekaša vse druge (superior ali suprema).

Druga regula se loči od umske regule. Med njima ni govora o istorodnosti. Izstopa iz človeškega rodu (excedens), ker ga neskončno

<sup>168</sup> Humanorum actuum duplex est mensura una quidem proxima et homogena, scilicet ratio; alia autem suprema et excedens, scilicet Deus. S. theol. 2—2, q. 17, a. 1. — Bonum invenitur ... ad regulam humanorum actuum: quae quidem est una quasi homogena et propria homini, scilicet ratio recta; alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus. De virt. q. 5, a. 2. — Regula proxima est ratio humana; — regula suprema est lex aeterna. 1—2, q. 21, a. 1. — Lex divina est superior regula — ad plura se extendit — quod regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. 1—2, q. 63, a. 2. — r. rationis humanae et r. divina. 1—2, q. 63, a. 4. — Actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis. 1—2, q. 47, a. 7. in drugod.

<sup>169</sup> De virt. q. 5, a. 2.

<sup>170</sup> ibid.

<sup>171</sup> Glej besedilo!

<sup>172</sup> Glej besedilo!

<sup>173</sup> Sum. theol. 1—2, q. 63, a. 2.

presega (transcendens). Ali nista dve reguli preveč? Kako opravičuje Tomaž kopičenje regul?

Razvidna je velika razlika, ki loči Tomaževo stališče od Aristotelovega. Drugače gleda eden, kakor vidi drugi. Aristotel je tostranski, ki je zgradil etiko brez metafizike in brez Boga. Tomaževa je vsa onostranska.

Tomaž istorečno rabi regula in mensura. Oba pojma izenačuje, da zamenjava enega z drugim. Obema prisoja isti pomen, da je regula = mensura, kar pomeni *merilo*.

3. *Ratio* = *um*. Prav redko katera beseda se rabi večkrat, kakor se rabi beseda *ratio*. Vedno se povrača v besedilu, naj bo že sama ali naj bo v raznih zvezah, zato je razumljivo, da tudi v mnogih pomenih. Res je težko ugotoviti v vsakem primeru, kaj sedajle in tukajle pomeni.

Zaradi mnogovrstne rabe in tolike mnogopomembnosti ima beseda sicer širši obseg, dela pa mnogo težav in ustvari mnogo dvomov, v kakšnem pomenu naj v posameznem primeru jemljemo besedo. Tudi iz besedila se težko najde prava misel. Tako je tudi v našem primeru.

Vsebina navedenega besedila je navidezno razvidna in izvestna, če bi ne povzročala znanstvenih dvomov prav beseda *ratio*. Nekateri trdijo, da pomeni ali dušno zmožnost ali dej dušne zmožnosti ali pa sad umskega sklepanja. Še dalje gredo tisti, ki dokazujejo, da beseda ni niti na mestu, da vsebinsko pomeni človekovo formo, i. e. *ratio est siquidem forma hominis*,<sup>174</sup> *natura humana complete considerata* (Becky); Gillet, da pomeni kar dvoje na enkrat: praktično pamet in formo človeške narave (*forme de la nature humaine*),<sup>175</sup> *forma substantialis hominis*.<sup>176</sup> Elter misli, da so kar vsi pojmi ekvivalentni.<sup>177</sup>

Napačno ravna jo ti, ki iztrgajo pojem *ratio* iz besedila, da vstavijo na njegov prostor drugega, na primer: forma, natura, *ratio naturalis*, *natura rationalis*. Tako početje je svojevoljno. Resnici ne pomaga, če tudi kdo brani tako ravnanje z izreki, ki so iztrgani iz raznih del sv. Tomaža. Držali se bomo Tomaževega besedila, kjer stoji, da je *um* merilo človeške dejavnosti. Tomaž rabi *um* tolikokrat v tej zvezi, zato mislimo, da ima on prav in ne tisti, ki mu pohtikajo drugo besedo.

*Um* se nahaja v zgornjih primerih kot merilo volje, človeških dejanj. Človeška dejanja so kaj različna. Regula meri dejanja, ki so v zvezi z dobrim in zlom. *Um* ima namen, iskati pravno dobrost dejanja. Zveza med нравnim dejanjem in *umom* je očitna. *Bonum*

<sup>174</sup> V. Frins, *De actibus humanis* II, Friburgi Brigoviae 1904, str. 64.

<sup>175</sup> *Les actes humains. Notes explicatives* 46, pag. 431.

<sup>176</sup> E. Elter, *De norma honestatis ad mentem Divi Thomae*, *Gregorianum*, vol. VIII. 1927, str. 339, 340...

<sup>177</sup> l. c. str. 339.

*simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum.*<sup>178</sup>

Um, ki meri pravno človekovo dejavnost, se imeuje praktični um (*ratio practica*).

4. Praktični in spekulativni um. Umska dejavnost je dvojna: ena, ki ostane v umu, in druga, ki prestopi meje uma. Nekdo razmišlja o miloščini. Vsekakor je premišljevanje umska dejavnost. Človek premišlja vsebino, pomen, lepoto, vrednost miloščine. Doda tudi motive, zakaj se človeku spodobi dajati miloščino. Razmišljanje ne prestopi meje uma. Vzemimo isti primer! Isti človek razmišlja, ali naj dá prosjaku miloščino ali ne. Predmet umskega delovanja je isti, učinek drugi. V drugem primeru umska dejavnost meri na izvršbo.

Razlika umskega delovanja je očitvidna. Kaj imata primera skupnega? Isti je predmet, enak je umski postopek, gledanje pa je različno. Prvi primer zanima razum, ki ustvarja pojem miloščine, vsebino pojma, misli na lepoto dejanja in tudi sklepa o vrednosti in primernosti dobrega dela. Vse to dela um sam in ne rabi pomoči. Razmišljanje ima splošen pomen in ni navezano ne na čas ne na prostor.

Ne tako v drugem primeru. Dejanje je navezano na kraj in prostorna določeno osebo. Um lahko razmišlja, kolikor hoče, miloščine on ne more dati. Potrebna je nova duševna sposobnost, ki bo umske zaključke izvedla v dejanju, v praksi. Zadnje umsko dejavnost prisoja Tomaž praktičnemu umu (*ratio practica*).<sup>179</sup>

Ali sta pojma razmišljevalni in izvršilni (porabni) um resničnost ali prazno besedičenje (*ratio speculativa et ratio practica*). Stvarno razlike ni. Razmišljevalni in izvršilni um nista dve duševni zmožnosti, oba predstavljata umsko dejavnost iste duše. Gledanje na predmet je različno.

Oba uma iščeta resnico. Razmišljevalni um razmišlja splošno in nujno idejo, izvrševalni um ima pred očmi posamično in prigodno idejo, zaokvirjeno z okoliščinami časa in kraja. Razmišljevalni um razmišlja sam zase, izvršilni pod vidikom izvršitve.

Glavna notranja razlika med obema obstoji v odnosu do volje. Tudi razmišljajoči um je odvisen od volje. Če volja noče, um ne more razmišljati resnice. Toda zaključek razmišljajočega uma je povsem neodvisen od vplivanja volje. Prav v isti izmeri rabi pomoč volje izvršilni um. Poleg navadne pomoči volje rabi še izredno pomoč. Če hoče praktični um izvršiti svojo misel, potem mora priti v zvezo z voljo in le po vzajemnem sodelovanju uma in volje ustvari um svojo zamisel. Kadar je govor o umu in volji, vedno upravičeno sklepamo, da ima Tomaž v mislih praktični um, dokler besedilo izrecno kaj drugega ne zatrjuje.

<sup>178</sup> De virt. q. 5, a. 2.

<sup>179</sup> *Ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Sum. theol. 1—2, q. 91, a. 3 ad 3.*



Ko govori Tomaž o reguli, omenja um v zvezi z voljo ali človeško dejavnostjo. Po vsej pravici sklepamo, da je praktični um, v katerega stavi zaupanje, da more meriti vrednost in vsebino človeških dejanj.

Izvršilni um meri na dejanje. Dejanje se mora skladati z resnico. To resnico, katero naj volja realizira v redu bivanja, išče izvršilni um. Prav tako spozna resnico, kakor jo spozna razmišljajoči um. Razlika je v tem, da spoznano resnico namenja dejansko izvršitev — veritatem cognitam ordinat ad veritatem.<sup>160</sup>

5. Merilo volje. Um je pravilo in merilo človeških dejev.<sup>161</sup> Govor je o izvršilnem umu, ki pri izvršitvi človeških dejev opravlja nalogo, da pravi in meri volji, kaj, koliko in kako naj izvede narek (diktat) uma.

Kakšni razlogi so privedli Tomaža, da imenuje um pravilo in merilo volje? Odgovarja, da zato, ker je um prvo počelo (princip) dejavnosti. Ratio est principium actuum humanorum.<sup>162</sup> Narek izvršilnega uma je prvi člen nameravane izvršbe. Um določi cilj, namen, zakaj se naj kaj izvrši. Rationis est ordinare ad finem, qui (finis) est primum principium in agendis.<sup>163</sup>

Povsod je počelo merilo tistega, kar je nastalo iz počela.<sup>164</sup> Tako se tudi um imenuje merilo in pravilo volje, ker je um prvo počelo človeške dejavnosti. Id quod est principium est mensura et regula illius generis.<sup>165</sup>

Um ne izvršuje dejavnosti, kar Tomaž zelo poudari. Um je merilo in pravilo. Elter ne soglaša. Sklicuje se na Tomaža, češ da Tomaž uči, da je človeška narava kot podstatni lik merilo dejavnosti.<sup>166</sup>

Po krivici! Počelo vseh človeških dejanj je v umu. Če bi sodelovalo še toliko počel ali načel, vsa so podrejena umu, ki je prvo načelo. Čutno teženje ima svoje namene. Na neki način je počelo dejavnosti. Dejanje je v zvezi s človekom, pa bolj s čuti kakor z dušo. Tako dejanje se imenuje dejanje človeka (actus hominis). Bistveno drugačno je človeško dejanje. Izhaja iz duše, oziroma iz uma in volje. Tako dejanje je res človeško-actus humanus. Počelo takih dejev je um. Omnium humanorum operum

<sup>160</sup> Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus, sed veritatem cognitam ad opus. 1, q. 79, a. 11, ad 2.

<sup>161</sup> Regula et mensura humanorum actuum est ratio 1—2, q. 90, a. 1.

<sup>162</sup> Cfr. 1—2, q. 1, 2.

<sup>163</sup> l. c. ibid.

<sup>164</sup> l. c. ibid.

<sup>165</sup> Ratio est principium primum actuum humanorum. Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis... quod est principium est mensura et regula illius generis. 1—2, q. 1. a. 2.

<sup>166</sup> Gregorianum l. c. 346.

principium primum ratio est .. quaecumque alia principia inveniuntur ... rationi obediunt.<sup>187</sup>

Um je merilo volje, ker je prvo počelo dejavnosti!

6. Um je svojsko merilo človeške dejavnosti. Počelo vsake človeške dejavnosti je um. Počelo posebno-vrstne dejavnosti je um pri nravnih dejanjih. Pri teh namreč um razloči, kaj je nravno dobro ali slabo. Razlika je v tem: V prvem primeru, kot počelo vsake dejavnosti, je um počelo, iz katerega nastane etično dejanje. V drugem primeru pa um razloči, v kakšno vrsto spada povzročeno dejanje (principium discriminativum).<sup>188</sup>

Tomaž uči, da um oddeli dobro od slabega. Zakaj dobro ali zlo se jemlje po tem, kar je svojsko človeku, po čemer je človek ... Bonum et malum in actibus est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo.<sup>189</sup> To svojstvo človeka, po čemer je človek, pa je um. Hoc autem est ratio.<sup>190</sup>

Dejanje je dobro ali zlo, kakor se sklada z umom — consideratur secundum quod actus concordat rationi. Pod besedo um razumemo um v Tomaževem smislu. Nemogoče je razumeti ratio v smislu natura, kakor delata Dom Lottin<sup>191</sup> in Elter.<sup>192</sup> Zakaj Tomaž dostavlja: kakor se dejanje sklada z umom, kakor je poučen iz božje postave — rationi informatae lege divina.<sup>193</sup> Ali govorimo, da narava ali podstalni lik (forma substantialis) prejemata pouk iz božje postave? Tolikokrat govori angelski učenik, da je bližnja regula um. Narava ne pride v poštev kot bližnja regula. Za dve reguli ni prostora. Ni nobenega razloga, da bi istovetili um z naravo. Mislimo, da je v smislu Tomaževega nauka pravilno samo eno bližnje pravilo: merilo dejavnosti je um.<sup>194</sup>

Ali ne deluje bitje primerno svoji naravi (principium quo operatur)? Ali ni dosledno, da tudi človek dela po svoji naravi? Tomaž dobro razlikuje fizični in moralni red. Naravno bitje deluje z močmi svoje narave, nravno v luči uma. In his (creaturis) vero quae agunt per voluntatem, regula proxima est ratio humana.<sup>195</sup>

Tozadevno najvažnejše mesto je v Tomaževi sumi: 1—2. q. 18, a. 5. Dobro in zlo se poimenujeta v nravnih dejanjih: po primerjanju k razumu. Dobro in zlo se merita po raz-

<sup>187</sup> Sum. theol. 1—2, q. 58, a. 2. Cfr. Lehu, La raison règle de la moralité, str. 96.

<sup>188</sup> Cfr. Frins, o. c. str. 54.

<sup>189</sup> De malo, q. 2, a. 4.

<sup>190</sup> l. c. ibid.

<sup>191</sup> Cfr. Rev. Néo-scol. 1925, str. 299.

<sup>192</sup> Cfr. Gregor. l. c. 347.

<sup>193</sup> De malo, ibid. (informatae lege divina: vel naturaliter vel per doctrinam vel per infusionem).

<sup>194</sup> Cfr. Lehu, La raison o. c. 82 sqq.

<sup>195</sup> 1—2, q. 21, a. 1.

umu: per comparationem ad rationem. Sklicuje se na Dioniza Areopagita, da pravi: Človeško dobro je, kar je po pameti, zlo, kar je mimo pameti.<sup>106</sup>

Začetek dokazovanja je postal kamen spodtike. Tomaž začne dokazovati po naliki. Vsaki stvari je dobro to, kar ji pristoji po formi, in zlo, kar je proti redu njene forme. Tukaj se ustavijo Elter, Dom Lottin, Frins, Gillet, in sklepajo, da je regula umna duša ali umna narava kot podstatni lik tudi merilo npravnosti. Mnenje je dokaj staro. Pesch misli, da je to Aristotelova npravna norma in da Tomaž in prav tako njegova učenca Silvester iz Ferare ter Fr. Victoria vsaj včasih tako uče.<sup>107</sup> Poleg zgornjih zagovarjajo tezo: G. Vasquez, Suarez, Lessius, Laymann, Becanus, Coninck, Tanner, Fr. de Lugo, Kleutgen, Schiffini, Costa-Rossetti in drugi. Dokaz ni prepričevalen. Zakaj Tomaž le redkokdaj govori o formi v zvezi z npravnostjo.<sup>108</sup> Potrebno je presoditi vsako mesto posebej, da se ugotovi, kako je mislil. V našem primeru stoji osporavano besedilo v začetku dokazovanja. Zato je vprašanje, če je to že končna misel. Dalje, ali govori Tomaž res o reguli človeške dejavnosti? Piše: *Unicuique rei est bonum... secundum suam formam*? Govori o stvareh, ne o človeku, ne o človeški dejavnosti. Tomaž ne konča dokaza, le začel ga je.

Čudno pa je, da Tomaž ne čuti nobene težave in mirno nadaljuje dokaz: Jasno je itd. Zakaj: jasno je, če nudi mesto toliko težav?

Jasno je po Tomaževem filozofskem sistemu. On pojmuje človeški dej, po naravnem zgledu, kakor da obstoji iz materije in forme. Volja nudi materijo in um formo. *Sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptae.*<sup>109</sup> Gre za vrsto (species) etičnosti: dobrega ali zla. Predmet volje oblikuje razum, kakor on spočne sodbo.

Govor ni o stvareh, marveč o etičnem značaju dejavnosti, odkod dej dobi popolnost? Možno je, da jo dobi od volje ali razuma. Tomaž uči, da ne od volje, ampak od razuma — prout sunt conceptae a ratione. Izvestno, da tudi iz volje, a bolj iz razuma.

<sup>106</sup> Ves tekst se glasi: *In actibus autem bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia ut Dionysius dicit, bonum hominis est secundum rationem, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione.*

<sup>107</sup> Cathrein je zagovarjal to tezo do tretje izdaje knjige *Moralphilosophie*.

<sup>108</sup> Cfr. 1—2, q. 94, a. 3.

<sup>109</sup> 1—2, q. 18, a. 10.

Tomaž pravi, da je jasno, ker je o vprašanju podrobno razpravljaj v: 1—2, q. 19, a. 3 pod zaglavjem: Ali dobrost volje zavisi od razuma? Stavi si sledeče pomisleke: Prvo ni odvisno od drugega, dobro pa prej spada pod voljo kakor pod razum. Dalje pravi Aristotel, da dobrost dejavnega uma bolj spada pod voljo kakor um. Dalje, tisti ki giblje, ne zavisi od gibanega, marveč nasprotno. Volja giblje um in vse možnosti. Vse stavljene pomisleke reši Tomaž sam. Dobrost volje zavisi od predmeta. Dobrost predmeta pa zavisi od uma, v kolikor in kakor um spozna dobrost. Zatorej zato tudi dobrost volje zavisi od uma. *Et ideo et bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto.* Volja hrepeni po dobrem, če pa dobrega ne spozna, ne more po dobrem hrepeneti — (*appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.*<sup>200</sup> Aristotel govori o praktičnem umu, v kolikor pravilno sodi. Pravilnost je zopet odvisna od uma. Če volja nagiba um, na drugi način pa je um, ki nagiba voljo — *et ratio alio modo movet voluntatem.*

Po taki predhodni razpravi o dobroti volje (dejavnosti) Tomaž lahko ugotovi: jasno je. Lehu izrazi sporno besedilo v obliki silogizma: Vsaki stvari je dobro, kar pristoji formi. Forma človeškega deja je um. Torej je človeški dej dober, če pristoji razumu.<sup>201</sup>

Rešitev bo prava, ker se sklada z vsem naukom, zlasti pri osporavanem besedilu. Jasno je, da se razlika dobrega ali zla primerja z ozirom na pamet. Če je namreč predmet volje primeren ali neprimeren pameti. Nekateri človeški ali nrvni deji se imenujejo dobri ali zli, v kolikor se ravna po umu. *Dicuntur autem aliqui actus humani sive morales secundum quod sunt a ratione.*

Kadar srečamo pri sv. Tomažu besede *a ratione, secundum rationem, ad rationem, contra rationem* in podobne izraze v zvezi z dejavnostjo, vedno pomenijo um kot svojsko in formalno merilo dobrosti. *Moralium autem mensura est ratio.*<sup>202</sup>

Um je človeški dejavnosti prvo, svojsko in formalno počelo!

7. Počelo ali pravec ali merilo ali pravilo? Dolga vrsta izrazov, ki vsi zaznamujejo kriterij, s pomočjo katerega se spoznata dobro in zlo. Pri nas je v rabi beseda pravec.<sup>203</sup> Udomačil jo je A. Ušeničnik. Odgovarja latinski normi in reguli.

Mensura pomeni merjenje, pozneje to, kar meri, to je merilo. Prvotno za razsežna bitja, da se spozna njih kolikost. *Dicitur enim*

<sup>200</sup> l. c. ad 1.

<sup>201</sup> *La raison* o. c. str. 60.

<sup>202</sup> *Contra gentiles* I. III., c. 9.

<sup>203</sup> Cfr. U. — Uvod v filozofijo II/2, 528, 529 in drugod. Ušeničnik rabi v pomenu norme in vesti.

*mensura per quod innotescit quantitas rei.*<sup>204</sup> Od tod se rabi v prenesenem pomenu za vse drugo.<sup>205</sup> Zaradi tega rabi besedo tudi za merjenje duševnih dejev in нравnih kvalitete človeškega deja.

Oba izraza pravilo in merilo rabi sv. Tomaž v našem primeru (sinonimno), dasi sama po sebi nista soznačna. Vzemimo sod vina. Merimo ga lahko vsestransko. Če merimo prostornino, bomo vzeli liter; če bomo merili moč, bomo vzeli alkoholomer. Če bomo merili težo, bomo vzeli kilogram. Če bomo merili vrednost, bomo vzeli dinar. Če bomo merili dolžino, potem rabimo meter. Liter, alkoholomer, dinar, kilogram in meter imenujemo v istem smislu merilo. Lahko rečemo deset litrov vina itd. Ali bi mogli reči o pravcu ali normi ali reguli v istem smislu, kakor rečemo: deset litrov vina? Kako bi rekli eno normo, regulo, pravec vina? Torej je razlika med pojmom regula in mensura.

Norma, regula in pravec so merilo za нравne duhovne vrednote. Merilo v pravem pomenu je za razsežnost stvari. V prenesenem pomenu rabimo besedo tudi za duhovne vrednote. Norma ima normativen pomen, ki izraža najstvo, kako naj bo, kaj naj se zgodi. Gleda v prihodnost brez ozira, ali se je dejanje izvršilo, ali se sploh nikoli ne bo. Govorimo o slovničnih, računskih, etičnih pravilih. Merilo gleda na sedanost, kar je tu pred menoj, ali vsaj takrat, ko merim. Norma gleda v prihodnost in ukazuje (pravilo): mensura gleda sedanost (merilo).

Tomaž rabi oba izraza istoiznačno. Dejansko govori o merjenju človeške dejavnosti, čeprav je merilu nedostopna, ker je duhovnega značaja. Um je istorodno merilo (regula homogena), ker je um duhovna zmožnost.

Človeški deji se morajo urediti po pravilu človeškega uma — *actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae.*<sup>206</sup> Z isto pravico zopet rečemo, da se mora vsa dejavnost meriti s pravcem pameti — *actiones nostrae debent secundum regulam rationis comensurari.*<sup>207</sup> Človeški dej moremo motriti kot najstvo (prihodnost — pravec): ali kot dejstvo (sedanjost — merilo).

8. Zopet pravi um (*ratio recta*). Pravi um ne najde pravega umevanja pri modroslovcih. Dokaz so mnogi pojmi, ki naj vsi pomenijo isto kakor pravi um. Suarez pravi, da je pravi um vest.<sup>208</sup> Elter še več pripisuje pravemu umu, češ da je: merilo нравnosti, ker pomeni razumnost naravo;<sup>209</sup> dalje pomeni po Elterju vest in bistveni red vseh stvari z vsemi odnosi.<sup>200</sup>

Pravi um je sklep, ki ga dejavni um dobi po sklepanju iz premis. Zla ne smeš storiti! To je zlo. Torej tega zla ne storim. Sklep

<sup>204</sup> S. Thomas Aq. In 1 Sent. dist. 8, q. 4, a. 2, ad. 3.

<sup>205</sup> S. Thomas Aq., l. c. *ibid.*

<sup>206</sup> 1—2, q. 74, a. 7.

<sup>207</sup> 1—2, q. 72, a. 4.

<sup>208</sup> *Revue Thomiste* 1925, p. 159; po Lehu, *La raison str.* 182, o. 4.

<sup>209</sup> *Gregorianum*, l. c. 346.

<sup>210</sup> *Gregorianum*, l. c. 357.



imenujemo pravi um. Dejavni um prvi hip ne pozna vseh norm, zato moramo sklepanje izvesti iz splošnih norm. Pojem je Aristotelov (*orthòs lógos*). Um, ker je umski zaključek in zato pravi, ker ga je napravil dejavni um po vseh pravilih pravega umovanja. *Regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta.*<sup>211</sup>

9. Ali ni to vest? Izgleda, da je in mnogi trdijo, da je vest. Tako uče Suarez, Elter, Pribilla, Messer, pri nas Ušeničnik<sup>212</sup> in Veber.

Vest je tudi narek (*dictamen*) dejavnega uma. Ali ni torej najbližji pravec nravnosti prav vest? Ali je kakšna razlika med pravim umom in vestjo? Lehu zanika, da pomeni pravi um človeško vest. Vest je merilo za posameznika. Torej subjektivno merilo. Merilo pa mora biti za vse ljudi enako. Morala ni dvojna ali trojna, ampak ena sama.

Vest je merilo za eno dejanje. Za tisto, katero ravno hočemo narediti, ali pa je že izvršeno. Vest je zaokvirjena po času, kraju, okoliščinah. Merilo mora veljati za vse primere sedanje, pretekle in prihodnje, za vse kraje in čase.

Vest je merilo, ki sámo dvomi in se moti. Izkušnje pričajo in vsi učbeniki tako uče.<sup>213</sup>

Med pojmom pravega uma in vesti je bistvena razlika po vsebini in po obsegu. O vesti lahko rečemo, da je izvestna, prava, dvomna, zmotna, rahločutna, kosmata, bolna, skrupulozna, perpleksna itd. Pravemu umu se ne da dostaviti nobeno določilo. Ne moremo reči, da je pravi um: dvomen, zmoten, bolan itd. Pravi um je pravi um, kateremu ne moremo nič dodati nič odvzeti. Razvidno je, da pojma nista istoznačna.

Predmet pravega uma je npravna dobrost. Predmet vesti je dopustnost ali nedopustnost dejanja, ki je lahko preteklo, sedanje ali prihodnje. Kadar gre za vprašanje, če je npravno dopustno, da to dejanje naredim ali opustim, takrat imamo opravek z vestjo. Seveda je tudi vest neki narek (*dictamen*), ki človeka sili, nuja, obvezuje in mu naklada dolžnost, da nekaj izvrši ali opusti. Prav te nuje, obveznosti in dolžnosti pojem pravega uma ne vključuje. Pravi um se zadovolji, da ima resnico, če se resnica realizira ali ne, za to se pravi um ne zanima.

Beseda vest etimološko izhaja iz glagola vedeti. Vest nekaj vé, a kar vé, hoče uporabiti (*aplicirati*). V vesti je moč, je sila, ki narekuje, naj se nekaj naredi ali opusti, ker je tisto npravno dobro ali zlo. Vest se veseli, žalosti, očita in trpinči človeka, kakor je bilo dejanje npravno dobro ali zlo. Vest je rezultanta uma, volje in afekta, pravi um je izsleditev umskega sklepanja.<sup>214</sup>

<sup>211</sup> In II. Sent. dist. 24, q. 3, a. 3, ad 3.

<sup>212</sup> Cfr. Uvod v filozofijo II/2, str. 528, 529.

<sup>213</sup> Revue Thomiste 1925, 159—164.

<sup>214</sup> Diction. de Théolog. Catholique III/1, col. 1101—1102.

Vest uporabi, kar ve. *Conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum.*<sup>215</sup> Kadar vest uporabi, kar ji nudi pravi um, je vest prava. Če pa vpliva na vest volja ali čustvo, takrat se vest lahko moti.

Vest je notranji glas, ki človeka sili, da dela dobro in se varuje zla. Človeku ukazuje. Pravimo, da je glas višjega bitja, to je Boga.

Tomaž dela razliko med pravim umom in vestjo. Izvestno je, da ju ne istoveti, ne rabi istoznačno. Vest je uporaba tega, kar človek npravno dobrega vé. Kar vest vé, dobi po posredovanju uma. Vest to uporabi, kar vé od pravega uma. Pravi um je pravi vesti merilo npravnosti. Kako to? Kaj ni vest narek (*dictamen*), torej norma? Tomaž pravi, da je vest *quoddam mentis dictamen* (1, q, 79, a. 13, ad 1.). Vest je neki narek. Nastane tudi po umskem sklepanju. Na primer: Dobro se mora storiti (zgornja premisa). Vem, da je to dobro (spodna premisa). Sklep se bo glasil: To moram storiti. Zgornja premisa je iz najvišjih npravnih načel. Važna je druga, ki je neka vednost. To vednost nam lahko nudi pravi um. Aplikacija pravega uma je vest.

Tomaž obeh izrazov nikdar ne zamenjuje. Pravi um je norma tudi vesti in posebno vesti. Vest pa je aplikacija, uporaba tega, kar vé. Seveda je posameznik dolžan, da izvrši npravno dejanje po vesti. V nekem pomenu bi se lahko trdilo, da je vest subjektivna norma, pravi um pa prava norma (objektivna). Po Tomažu je pravi um bližnja norma. Beseda bližnja norma izključuje še drugo bližnjo normo.

10. Najvišje merilo. Pravi um je merilo npravnosti, v kolikor je človek poedinec. Človek pa je tudi član družbe in člen stvarstva in stvar božja. Vesoljno stvarstvo je usmerjeno na najvišje dobro, kar je Bog. Zato mora tudi človek gledati na najvišje dobro, kar je Bog. Pravi um je merilo človeške dejavnosti, Bog pa je merilo vse dejavnosti v vesoljstvu, torej je Bog merilo tudi človeške dejavnosti, zakaj človek spada v stvarstvo, kakor spada del k celoti.

Pravi um je objektivno merilo človeške dejavnosti, vendar je pravilo dvostransko nepopolno. Prva nepopolnost je slabost človeškega uma, da se kdaj zmoti — deficit *humana ratio*.<sup>216</sup> Druga nepopolnost je enostranost merila, da meri samo človeško dejavnost. Razum ni merilo vesoljnega stvarstva — *ratio humana non est mensura rerum*.<sup>217</sup>

Omenjeni človekov položaj v stvarstvu ustvarja nove, različne, drugovrstne in dejavno moč pravega uma presegajoče odnose. Merilo teh je najvišja regula, ki jo Tomaž imenuje božji zakon, božji um in naravnost Boga.

<sup>215</sup> *De veritate* q. 17, a. 2. — *Conscientia addit supra scientiam applicationem, et in ipsa applicatione potest esse error.* Ibid. ad 2. Cfr. 1, q. 79, a. 13.

<sup>216</sup> *Summa theol.* 1—2, q. 19, a. 4.

<sup>217</sup> *Summa theol.* 1—2, q. 91, a. 3... (*ratio humana*) licet non sit mensura eorum, quae sunt a natura. Ibid. ad 2.

Po najvišjem pravcu se mora ravnati tudi pravi um. Zakaj? Pravi um je po bivanju in delovanju odvisen od Boga. Drugi vzrok je v službi prvega vzroka. Po nauku sv. Tomaža um spoznava нравno dobrost, če sodi po božji luči, ki je vtisnjena v nas. *Lumen rationis naturalis, quo discernimus, quid sit bonum et quid malum ... nihil aliud sit, quam impressio divini luminis in nobis.*<sup>218</sup> Prav tako je dobra volja, če teži po dobrem.<sup>219</sup> Najvišje dobro volje pa je Bog. Bog je vsestransko merilo človeka.

Najvišje merilo je Bog. Ni istovrstno, ampak presega jo pravi um. Tomaž ga imenuje božji um, ker vse ureja in vlada.

Božja zamisel, ki je večni zakon, nam je sama po sebi neznana in nespoznatna.<sup>220</sup> Spoznamo je delno, kolikor jo je položil Bog v stvarstvo in v človeka, ali pa jo je razodel ljudem. *Innotescit (lex aeterna) tamen nobis aliquantulum vel per rationem naturalem, quae ob ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superaditam (ibid.).* Človeški um je po nauku sv. Tomaža božja podoba, v kateri odseva božji zakon.

Razumna stvar spoznava božji zakon po nekem izžarevanju božjega uma, ki se izraža v spoznanju resnice. Vsako spoznanje resnice je večje ali manjše izžarevanje (*irradiatio*) in soudeležba človeka na večnem zakonu.<sup>221</sup> Mnogoteri izrazi, kakor so: božja podoba, odtis, odsev, izžarevanje in soudeležba pri božjem zakonu nameravajo razložiti, kako in zakaj je božji um prvi in najvišji pravec človeškega uma.

Nekatera najvišja načela v redu spoznavanja so lahko razvidna. Podobno razvidna in lahko umljiva so v redu dejavnega uma nekatera najvišja нравna načela (delaj dobro!). Misleci jih smatrajo za naravno doto, ki jo je um prejel od Boga (*ratio naturalis*). Najvišja нравna načela, ki so prvi hip uvidna in razvidna brez vsakega umskega sklepanja, imenujemo *sindéresis* (*synthéresis, synderesis*).

Včasih zamenjavamo *sindéresis* in naravni zakon. Tudi Tomaž se včasih tako izrazi. Vendar je razlika med obema. Naravni zakon pomeni vsa iz narave spoznatna najvišja načela, seveda vključuje tudi *sindéresis*. *Sindéresis* pa je sklop vseh najvišjih нравnih načel, torej del naravnega zakona.

Kako je božji um pravec pravega uma? Pravi um dobiva spoznane resnice iz sintereze, ki je odsvit in izžarevanje božjega uma. Božji um se nikoli ne moti, je brezpogojni najvišji pravec, ki se ne more nikoli izpremeniti. Zato dobi vsa нравnost trdno oporo šele v Bogu.

<sup>218</sup> 1—2, q. 91, a. 2. in q. 19, a. 4.

<sup>219</sup> 1—2, q. 19, a. 4.

<sup>220</sup> 1—2, q. 19, a. 4, ad 3. *Licet lex aeterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina.*

<sup>221</sup> *Omnis creatura rationalis ipsam (legem aeternam) cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae.* 1—2, q. 93, a. 2.

Vest je glasnica, ki sili k dobremu in odvrča od zla. Načela dobiva iz pravega uma. Vest sama je bolj sila in moč, kakor spoznavna zmožnost. Ravna se po pravem umu, pravi um pa po božjem umu. Vmesni posređovalni člen med obema pravcema je sinteresis.

Kaj pa npravna avtonomnost? Na neki način je človek npravno avtonomen. Sam spozna, kaj je dobro, kaj je zlo. Ni pa avtonomen tako, da bi bil povsem neodvisen. Odvisen je od najvišjega pravca, ki je Bog.

11. Saurez. Iz vsega sklepamo, da je Tomaž učil, da je pravilo in merilo človeške dejavnosti pravi um. Če se nekateri sklicujejo na Tomaža, da je on učil, da je merilo narava, v kolikor je razumna, to ni Tomažev nauk. Učil ga je Vasquez.<sup>222</sup> Podobno Tomaž ni učil, da bi bila vest merilo, kar je trdil o Tomažu Saurez.<sup>223</sup> Saurez piše: *Supersunt explicandae duae regulae . . . de quibus hoc loco. D. Thomae disseruit: est recta ratio seu conscientia, altera est divina voluntas seu lex aeterna.* Poznamo Tomažovo besedilo. Zapišimo eno poleg drugega, da spoznamo razliko med obojnim besedilom: *Regula est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; altera vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.*

Tomaž: *propinqua et homogenea-ipsa humana ratio; lex aeterna-quasi ratio Dei.*

Saurez: *recta ratio-seu conscientia; divina voluntas-seu lex aeterna.*

Razvidno je, da sta teksta oblikovno in vsebinsko različna. Kar misli Saurez, da je Tomaž pisal, je zmota. Zato se ne more sklicevati na Tomaža. Mnenje ostane le Saurezovo. Izvestno je, da tudi narava nekaj prispeva k npravni dejavnosti; ne neposredno, marveč posredno. Prispevek narave k npravni dejavnosti označimo z besedo: da je narava osnovno počelo dejavnosti. Bližnja regula npravnosti pa ostane pravi um.

### Zaključek.

Upravičena je želja, spoznati, kaj je npravni pravec. Da je pravec res pravec, mora biti objektivno, univerzalno, tudi spekulativno in nezmotljivo merilo. Ne pridejo v poštev kot pravci ne volja ne vest ne npravni čut ne čutna sla.

Etični pravec spada v naravni red, kolikor se da spoznati z naravnim umom. Volja božja pride v etiki v poštev, kolikor je spoznatna naravnemu razumu. Mora pa se pravec ozirati na Boga, na naravni zakon, ki je v naše srce zapisana božja volja, soudeležba in izžarevanje božje dobrote. Zadnji razlog npravnosti je Bog in vseмогоčni božji um.

<sup>222</sup> Prima regula . . . est natura ipsa rationalis, quatenus rationalis est. Po Cathrein, *Moralphilosophie* I, 29. 201.

<sup>223</sup> Ad 1—2, str. 3, disp. 2.

# Pripombe k Tertulianovemu spisu „De paenitentia“.

(In Tertulliani librum »De paenitentia« adnotationes.)

Dr. F. K. Lukman.

V Tertulianovem spisu »O pokori« je več mest, katera še niso dovolj pojasnjena. K njim nekaj pripomb.<sup>1</sup>

## 1. De paenitentia 2, 7.

*»Horum bonorum unus est titulus: salus hominis, criminum pristinorum abolitione praemissa; haec paenitentiae causa, haec opera negotium divinae misericordiae curans.«*

Preuschen 3 (3. vrsta od zgoraj) in de Labriolle 6 sta besedo »opera« postavila v oglat oklepaj. Sodim, da nimata prav. Opera = abolitio criminum pristinorum. — Rauschen 11<sup>11</sup> pripominja, da je titulus = causa, finis. Ne drži. Titulus pomeni »naslov, napis, ime«. — Kellner 226/7 prevaja: »Diese Güter haben nur eine Ursache: Erlösung der (prav: des) Menschen, nachdem die Tilgung der früheren Fehlritte vorausgegangen. Sie ist das Motiv der Buße, sie ist die Wirkung, welche das Walten der göttlichen Erbarmung im Auge hat.« Razprto natisnjene besede ne ustrezajo Tertulianovi misli. »Titulus« ni »vzrok« (Ursache). »Causa« je sicer »causa finalis«, toda v objektivnem smislu (finis operis), ne v subjektivnem (finis operantis = motiv). »Opera« ne pomeni »Wirkung«, marveč v stvari isto kakor »pristinorum criminum abolitio«. »... welche das Walten der göttlichen Erbarmung im Auge hat« je premalo in premedlo za Tertulianove besede: »... negotium divinae misericordiae curans«. — De Labriolle 7 je mesto takole prevedel: »Tous ces biens se résument en un: le salut de l'homme, une fois effacés les crimes passés. Voilà le but de la pénitence; c'est elle qui administre les intérêts de la divine miséricorde.« Misel je pravilno podana razen v zadnjem odstavku, ki bi se moral glasiti: »voilà l'œuvre qui administre...«

Sedaj sledi prevod tega mesta. Da bo laže umljivo, mu dostavljam prejšnji stavek (2, 6):

<sup>1</sup> V naslednjih pripombah sem upošteval te-le izdaje in prevode: Tertullians private und katechetische Schriften. Neu übersetzt... von Dr. K. A. H. Kellner (Bibliothek der Kirchenväter, Band 7), Kempten & München 1912. — Tertullien, De paenitentia, De pudicitia. Text latin, traduction française, introduction et index par P. de Labriolle (Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme), Paris 1906. — Tertullian, De paenitentia, De pudicitia. Herausgegeben von Lic. E. Preuschen (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 2. Heft), Freiburg i. B. 1891. — Florilegium patristicum, digessit, vertit, adnotavit G. Rauschen. Fasc. X: Tertulliani De paenitentia et De pudicitia recensio nova, Bonnae MCMXV.



»Pripravljajoč mu pot je (Janez) oznanjal pokoro, postavljeno za očiščenje src, da bi vse, kar je stara zmota onečistila, kar je nevednost v človeških srcih omadeževala, pokora pometla in postrgala in odpravila ter hišo srca očistila za svetega Duha, da bo prišel in se s svojimi nebeškimi dobrinami vanje rad vselil. Tem dobrinam se z eno besedo pravi: zveličanje človekovo, po prej pa izbrisanje prejšnjih grehov. To je namen pokore, to je delo, ki izoršuje, kar božje usmiljenje naklanja.«

## 2. De paenitentia 6, 2.

»Interpellat enim illos ad desiderandum ex pristinis aliquid ipse finis desiderandi; velut poma cum iam in acorem vel amaritudinem senescere incipiunt, ex parte aliqua tamen adhuc ipsi gratiae suae adulantur.«

Kellner 234: »Nämlich das der Begierlichkeit bevorstehende Ende ladet sie ein, irgend einer ihrer früheren Begierden noch etwas zu huldigen...« Razprto natisnjene besede se ne ujemajo s Tertulianovima »finis desiderandi«. Novinci (novicioli) »pravijo, da se preteklosti odpovedo, in začnejo pokoro, pa jo zanemarijo in je ne dovrše«. »Finis desiderandi« je torej odpoved poželenju, toda neodločna, preslabotna. Prav ta medla odpoved poželenju zavaja v poželenje. — »... gleichwie eine Frucht... teilweise doch immer noch durch einen Rest ihrer Lieblichkeit anlockt.« Tudi ta prevod ne izraža natančno, kar hoče Tertulian povedati: od starosti grenki sad »adulatur ipsi gratiae suae« (dativ, ne instrumental!), se svoji nekdanji lepoti dobrika, še košček svoje nekdanje vabljenosti kaže (n. pr. barvo). Bliže Tertulianovi misli je de Labriolle 25, ko prevaja: »de même les fruits... veulent garder encore par quelque endroit leur éclat.«

Prevod (s prejšnjima stavkoma):

»Prav posebej pa velja za te-le novince, kateri šele začenjajo v svoja ušesa sprejemati krepilo božje besede in kateri kakor negodni psički prve dni s še slepimi očmi lazijo, ne vedoč kam. Ti pravijo, da se preteklosti odpovedo, in začnejo pokoro, pa jo zanemarijo in je ne dovrše. Že odpoved poželenju jih namreč spodbada, da še zmeraj kaj iz prejšnjega žioljenja zažele; kakor sad, ki od starosti shudni in zgreni, vendar še zmeraj kaže vsaj košček mikavnosti.«

## 3. De paenitentia 6, 12. 13.

»Quodsi necessitate nobis symbolum mortis indulget, ergo in-vitus facit. Quis autem permittit permansurum id, quod tribuerit invitus? Non enim multi postea excidunt? Non a multis donum illud aufertur? Et hi sunt scilicet, qui obrepunt, qui paenitentiae fidem adgressi super arenas domum ruituram conlocant.«

Kellner 236: »Wenn er uns aber den Schuldbrief des Todes mit Notwendigkeit nachläßt, dann handelt er doch ge-

gen seinen Willen?« Kellner ima stavek za vprašanje, in sicer za ugovor lahkomišelnežev, katere je Tertulian v prejšnjem stavku omenil. Stavek pa je trdilen. Od naslednjega vprašanja ga je treba ločiti s piko. Kellner dalje domneva, da je Tertulianov »symbolum mortis« isto kakor pismo, ki ga omenja apostol Pavel Kol 2, 14. Ta domneva pa je napačna; kajti »symbolum mortis« imenuje Tertulian krst s pogledom na Rim 6, 3—6 in Kol 2, 12. Da je tako, dokazujejo naslednji stavki: znamenje smrti je nekaj, kar naj bi trajno ostalo, nekaj, od česar jih mnogo odpade, je dar, ki se mnogim vzame, je nekaj, k čemur se nekateri priklinijo. — »Diese sind es gerade, die sie sich erschleichen, welche, wenn sie zum Glauben gelangt sind, das Gebäude ihrer Bekehrung auf Sand bauen, so daß es einstürzt.« »Obrepunt« je tukaj neprehoden glagol. Genitiv »paenitentiae« se veže s »fidem«, ne z »domum«. Paenitentiae fides = iskrena, odkritosrčna pokora. »Adgressi« v sovražnem pomenu; »paenitentiae fidem adgressi« so torej tisti, kateri ravnajo proti odkritosrčni pokori, kateri se ne pokore resnično.

Prevod:

*»Če nam pa iz nuje podeli znamenje smrti, ravna torej proti svoji volji. Kdo pa trpi, da bi trajno ostalo, kar je proti svoji volji dal? Mar jih ni mnogo, kateri kasneje odpadejo? Jih ni li mnogo, katerim se ta dar vzame? To so namreč prav tisti, kateri se priklinijo, kateri se ne spokore resnično in na pesek postavijo hišo, ki se podre.«*

#### 4. De paenitentia 6, 17.

*»Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, iam corde loti sumus. Haec enim prima audientis intinctio est: metus integer; exinde, quoad dominum senseris, fides sana, conscientia semel paenitentiam amplexata.«*

Rauschen 19 ima tole besedilo: »Non ideo abluimur... sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus.« »Quoniam« ne sodi v tekst. Stavek 6, 17 pojasnjuje prejšnjega: »Ta kopel zapečati vero, veri pa je verna pokora začetek.« Iz tega sledi, kar pravi 6, 17: »Ne okopljemo se zato, da bi nehali grešiti, marveč, ker smo nehali, smo v srcu že umiti.« Krst z vodo to samo potrdi, zapečati. Nadaljnji stavek pa utemeljuje zadnjo trditev prejšnjega, da smo v srcu že umiti, ker smo nehali grešiti: »To je namreč prvi krst poslušajočega: popolni strah božji«, torej strah, ki človeka za zmeraj od greha odvrne. — Kellner 236 je prevedel tekst s »quoniam«. Prestava nadaljnjega stavka: »Das ist die erste Taufe, die der Hörenden, die vollkommene Furcht Gottes« ni pravilna. Ko bi bil prevajatelj za »audientis« zapisal singular »des Hörenden«, bi bil moral čutiti, da je njegova prestava nemožna. Misel je marveč tale: Prvi krst prejme katehumen takrat, ko začne verovati in se iz strahu božjega odpove grehu; drugi krst pa je krst z vodo, ki prvega zapečati. — »Exinde« in »quoad« je treba umeti časovno. Napačno je, če je Kellner

»exinde« prevedel časovno, »quoad« pa načinovno, s čimer si je zadelal pot do pravega umevanja besed »quoad dominum senseris«. Prevod: »sofern du den Herrn nur fühlst« ne pove nič. Prav je prevedel de Labriolle 29: »jusqu'au moment de sentir le Seigneur«. Toda kateri trenutek je to? De Labriolle (str. XLI) meni, da trenutek, ko bo krst z vodo katehumena popolnoma združil z Bogom, mu dal, da bo Gospoda »čutil«. Ta razlaga pa ne more biti prava. Ali po tem trenutku, po krstu z vodo, ne bo več potrebna »zdrava vera in vest, ki je enkrat za vselej sprejela pokoro«? Prav v besedah »conscientia semel paenitentiam amplexata« pa vidim migljaj, kako daleč sega »quoad«: enkrat za vselej, to je, do konca življenja, ko bo Gospod po svojega služabnika prišel. De Labriolle je čisto prav čutil, da je med besedami »dominum simul cognosceris« (6, 16) in »dominum senseris« (6, 17) neka zveza, zmotil pa se je, ko je trenutka drugega drugemu preveč približal in zategadelj seveda drugi trenutek napak določil. »Fides sana, conscientia semel paenitentiam amplexata« je isto kakor malo prej »fides a paenitentiae fide incipitur«.

Prevod:

*»Ne okopljemo se zato, da bi nehali grešiti, marveč, ker smo nehali, smo v srcu že umiti. To je namreč prvi krst poslušajočega: popolni strah (božji). Odtistihmal pa dotlej, ko boš Gospoda začutil, (trajaj) zdrava vera in vest, ki se je enkrat (za vselej) oprijela pokore.«*

## 5. De paenitentia 6, 20.

*»Quodsi qui ita senserit, nescio an intinctus magis contristetur, quod peccare desierit, quam laetetur, quod evaserit. Itaque audientes optare intinctionem, non praesumere oportet.«*

Gre za to, kaj pomeni na tem mestu glagol »praesumere«. Kellner 237 je drugi odstavek prevedel takole: »Daher müssen die Hörenden die Taufe wünschen, nicht sie vorwegnehmen.« Podobno de Labriolle 31: »Les écoutants doivent donc souhaiter le baptême, et non pas l'escompter à l'avance.« Zdi se mi, da nista pravega zadela. Kaj hoče Tertulian z glagolom »praesumere« povedati, se dá povzeti iz prejšnjih njegovih izvajanj v 6. poglavju, naperjenih proti lahkomišelnim katehumenom, kateri se na krst ne pripravljajo s spokornim življenjem, marveč greše kakor prej. Vzrok njihove lahkomišelnosti je »praesumptio intinctionis«, predrzno zupanje na krst in predrzno ravnanje glede krsta. To pa obsega več reči: 1. Ker vedo, da krst grehe odpusti, se hočejo v času priprave še do sitega nagrešiti; 2. obetajo si poboljšanje po krstu, ko jim bodo grehi odpuščeni; 3. domnevajo, da je Bog prisiljen, tudi nevrednim podeliti, kar je obljubil. Vse to skupaj je »praesumere intinctionem«.

Prevod:

*»Kdor pa tako misli, ne vem, ali ni po krstu bolj žalosten, da je grešiti nehal, kakor vesel, da je (grehom) ušel. Poslušajoči morajo torej krst želeli, ne smejo pa predrzno ravnati.«*

## 6. De paenitentia 7, 1.

*»Hucusque, Christe domine, de paenitentiae disciplina servis tuis dicere vel audire contingat! Quousque etiam delinquere non oportet audientibus, vel nihil iam de paenitentia noverint, nihil eius requirant.«*

Preuschen 11 in de Labriolle 30/32 sta za »contingat« postavila vejico, za »audientibus« pa podpičje, Rauschen 20/21 za »contingat« podpičje, a za »audientibus« vejico. Mislim, da je treba za »contingat« postaviti celo klicaj. »Hucusque... contingat« je po vsebini konec prejšnjega poglavja, po obliki pa klic ali zdihljaj h Kristusu. »Hucusque« je krajevni prislov, pa že prehajajoč v načinovnega: tako daleč, do te meje, do tega obsega, toliko. S »quousque« se začenja čisto nov stavek, ki utemeljuje, zakaj naj bi katehumeni glede pokore zvedeli samo to, kar so povedala prejšnja poglavja. »Quousque« se ne ozira na prejšnji »hucusque«, marveč uvaja naslednji »vel«: »quousque... non oportet — vel nihil noverint«; v zvezi s tem se »etiam« v prvem delu ujema z »iam« v drugem. Tudi »quousque«, ki je sam po sebi krajevni prislov, je treba umeti načinovno. »Quousque — vel« sta skoraj že priredna veznika.

Prevod:

*»O da bi bilo treba tojnim služabnikom, Kristus, Gospod, glede opravljanja pokore le toliko povedati in slišati! Kakor bi poslušajoči tudi grešiti ne smeli, naj bi še o pokori nič več ne vedeli, o njej nič več ne pozvedovali.«*

## 7. De paenitentia 7, 7.

*»Atqui tunc maxime saevit, cum hominem sentit plene liberatum; tunc plurimum accenditur, dum extinguitur.«*

V BV XIV (1934) 25—28 sem pojasnil, da se zadnje besede najbrž nanašajo na simbolično pihanje hudiču v obraz pri odpovedi pred krstom. F. J. Dölger mi je v zasebnem dopisu pritrdil.

Prevod:

*»Dà, takrat najhuje zbesni, ko začuti, da je človek popolnoma osvobojen; takrat se najhuje vžge, ko ga upihneš.«*

## 8. De paenitentia 7, 10. 11.

*»Haec igitur venena eius providens deus, clausa licet ignoscantiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Conlocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsanibus patefaciat; sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius numquam, quia proxime frustra. 11. Non enim et hoc semel satis est? Habes, quod iam non merebaris; amisisti enim, quod acceperas. Si tibi indulgentia domini accommodat, unde restituas, quod amiseras, iterato beneficio gratus esto, nedum ampliato.«*

Da se 7, 11 prav ume, je treba h glagolom v 2. in 3. stavku dopolniti iz 7, 10 prave objekte. Kateri pa so pravi, se dá povzeti samo po smislu. »Habes, quod iam non merebaris.« Kaj? Ni dvoma, da je treba dopolniti »paenitentiam (secundam)«, ki jo je Bog iz golega usmiljenja postavil v vežo, da trkajočim odpre, in ki je grešnik ni več vreden. Zakaj je ni vreden? »Amisisti enim, quod acceperas.« Kaj pa je prejel in izgubil? Oduščanje grehov (ignoscentia). — »Si tibi indulgentia domini accommodat, unde restituas, quod amiseras... gratus esto...« Kaj podeli grešniku Gospodovo usmiljenje? Drugo pokoro (paenitentiam secundam), da z njo popravi, obnovi oduščanje grehov, ki ga je zapravil. Druga pokora je nova božja dobrotà, še večja kakor prva, kajti izgubljeno zopet dati (vrniti) je večja dobrotà kakor prvič dati. Kellner 239 je prezrl, da ima v zadnjem stavku glagol »accommodat« za objekt »unde restituas«, in je zato napak prestavil: Wenn dich die Nachsicht Gottes instand setzt, wieder zu erstatten, was du verloren hattest, so sei für diese wiederholte, noch mehr aber für diese verstärkte Wohltat dankbar.« Tudi stopnjevanja »iterato beneficio... nedum ampliatio« ni Kellner popolnoma zadel; »nedum« je treba prestaviti »dà«, »dà celó«, »da ne rečem«.

Prevod:

*»Te njegove (hudičeve) strupe je torej Bog videl vnaprej, zato je pustil še nekaj odprto, čeprav so vrata oduščanja zaklenjena in z zapahom krsta zadelana. Postavil je v vežo drugo pokoro, ki naj trkajočim odpre; toda enkrat še, ker že v drugo, a nikoli več, ker prihodnjič zaman. 11. Ni namreč že enkrat dovolj, ka-li? (Zopet) imaš, česar nisi bil več vreden; kajti izgubil si, kar si prejel. Če ti Gospodovo usmiljenje podari, s čimer moreš obnoviti, kar si bil izgubil, bodi hvaležen za ponovljeno, dà, pomnoženo dobrotlo!«*

#### 9. De paenitentia 10, 7—9.

*»Grande plane emolumentum verecundiae occultatio delicti pollicetur! Videlicet si quid humanae notitiae subdlexerimus, proinde et Deum celabimus! 8. Adeone existimatio hominum et dei conscientia comparantur? An melius est damnatum latere quam palam absolvi? 9. Miserum est sic ad exhomologesin pervenire?«*

Prvi stavek je ironičen vzklik, zato je treba na konec postaviti klicaj. Drugi stavek: »Videlicet... celabimus« imajo de Labriolle 44, Preuschen 16 in Rauschen 25 za vprašanje. Mislim pa, da je prav tako kakor prejšnji ironičen vzklik, ki dopolnjuje prejšnjega. V prvem smeši Tertulian na splošno »velikanski hasek«, ki ga sramežljivo prikrivanje greha obeta, v drugem pa navaja, ironično seveda, konkretnen hasek, da je mogoče s prikrivanjem skriti greh celo pred Bogom. Kellner 243 drugega stavka sicer nima za vprašanje, vendar ni pravega zadel, ko ga je prevedel kot zavrnitev prejšnjega vzklika: »Ja, allerdings, wenn wir, sobald wir der menschlichen Kenntnis etwas vorenthalten haben, es ebenso auch



vor Gott geheim halten können.« — Nadaljnja stavka: »Adeone... comparantur« in »An melius est... absolvi« sta vprašani. Kaj pa stavek: »Miserum est... pervenire«? Preuschen in de Labriolle ga imata za vzklik, in sicer za ugovor, s katerim nekdo Tertulianu v besedo seže. Samo po sebi bi bilo to mogoče. Vendar menim, da je stavek vprašalen in je tretje kratko retorično vprašanje, ki ga Tertulian zastavlja grešniku, kateremu se pokora zdi pretežavna. Naglas v tem stavku je na besedici »s i c«. Ta prislov meri na Tertulianova izvajanja 10, 4—7. Ondi pisatelj spokornika opominja, da se mu bratov ni treba sramovati: bratje se spokorniku ne posmehujejo, ne izkoriščajo njegovega padca sebi v prid, marveč čutijo z njim. »V enem in drugem (bratu) je cerkev, cerkev pa je Kristus. Ko se torej sklanjaš h kolenom bratov, se oprijemlješ Kristusa, prosiš Kristusa. Prav tako, ko se oni nad teboj solzijo, Kristus trpi, Kristus Očeta prosi. Zmeraj se lahko doseže, česar Sin prosi.« S pogledom na ta vprašanja vprašuje Tertulian: »Je li žalostno, t a k ó priti k ekshomologezi (vzeti pokoro nase)?«

Prevod:

*»Zares velikanski hasek sramežljivosti obeta prikriovanje greha! Če namreč človeški vednosti kaj izmaknemo, bomo kajpada tudi Bogu prikriili! Sta si človeška vednost in božja vsevednost tako podobni, ka-li? Je li boljše, da se skrivaj pogubiš kakor javno odvezo dobiš? Je li žalostno, t a k o priti k ekshomologezi?«*

## Praktični del.

### ZLORABA ZAKONA IN SOLLICITATIO.

Na duhovniškem sestanku se je govorilo o tem, kako bi ozdravili bolno družinsko življenje. Bela kuža zavzema vedno večji obseg. Ljudje hočejo v zakonu le uživati, branijo pa se bremen, ki so z urejenim zakonskim življenjem v zvezi. Težko nalogo imajo spovedniki, čuvarji božjega zakona. Strašno odgovornost bi si nakopal oni, ki bi dovoljeval ali celo svetoval zakonski onanizem ter tako proglasil za dovoljena dejanja, ki jih je Bog prepovedal. V debati je bila izrečena beseda, da je spovednika, ki bi se tako spozabil, treba naznaniti škofu zaradi zapeljavanja v grde grehe (*propter crimen sollicitationis*) po kan. 904. Kanon se takole glasi: »Ad normam constitutionum apostolicarum et nominatim constitutionis Benedicti XIV Sacramentum Poenitentiae, 1. jun. 1741, debet poenitens sacerdotem, reum delicti sollicitationis in confessione, intra mensem denuntiare loci Ordinario, vel Sacrae Congregationi S. Officii; et confessarius debet, graviter onerata eius conscientia, de hoc onere poenitentem monere.« Ker bi bilo možno, da bi se spovednik tako spozabil, in ker se ta primer v starejših knjigah, ki pišejo o tem vprašanju, posebej ne obravnava, bo dobro, ako točno ugotovimo, kaj je treba umeti pod *crimen sollicitationis*, katerega spovednika je treba naznaniti in kaj velja za naš primer.

1. Poleg konstit. Benedikta XIV. *Sacramentum Poenitentiae* pišejo de *crimine sollicitationis* konstit. Gregorija XV. *Universi gregis* z dne 30. avgusta 1622, konstit. Benedikta XIV. *Etsi pastoralis* z dne 26. maja 1742 in konstit. istega papeža Apostolici muneris z dne 8. februarja 1745. Najvažnejša pa je konstit. *Sacramentum Poenitentiae* Benedikta XIV.; konstitucija je ponatisnjena v novem zakonu ob koncu med dokumenti pod št. V. Tu beremo v § 1 med drugim: *Sacerdotes »qui aliquem poenitentem, quaecumque persona illa sit, vel in actu sacramentalis confessionis, vel ante vel immediate post confessionem, vel occasione vel praetextu confessionis, vel etiam extra occasionem confessionis in confessionali sive in alio loco ad confessiones audiendas destinato aut electo cum simulatione audiendi ibidem confessionem, ad inhonesta et turpia, sollicitare vel provocare, sive verbis, sive signis, sive nutibus, sive tactu, sive per scripturam aut tunc aut post legendam tentaverint, aut cum eis illicitos et inhonestos sermones vel tractatus temerario ausu habuerint« denuntiandi sunt.* — § 2: »*Meminerint praeterea omnes, et singuli sacerdotes ad confessiones audiendas constituti, teneri se ac obligari, suos poenitentes, quos noverint fuisse ab aliis . . . sollicitatos, sedule monere . . . de obligatione denunciandi inquisitoribus . . . aut sollicitatio a confessario, non pro seipso, sed pro alia persona peracta fuerit.*«

Iz teh dokumentov in iz razlag, ki jih dobimo pri juristih, moralistih in pastoralistih, najprej ugotovimo, kaj je *sollicitatio*. *Sollicitare* bi rekli po naše zapeljivati, *sollicitare ad turpia* zapeljivati

v nečiste grehe. Pri izrazu *sollicitare* sponiramo slab namen. Torej za *sollicitatio* v juridičnem pomenu ni dosti, da je kdo povod ali vzrok grehu, ampak mora nekaj storiti s tem namenom, da drugega zapelje v greh. Ako bi n. pr. kdo pozabil uro v cerkveni klopi, pa bi prišel tat in jo ukradel, je bil ta, ki je uro pozabil, pač povod za tatvino, povod za greh, ni pa tatu v greh zapeljal.

Noldin-Schmitt pišeta v svoji moralni teologiji III De Sacramentis 24 (Oeniponte 1936) n. 374, pg. 383: »Sollicitare vel provocare est idem ac inducere.« V 11. izdaji (Oeniponte 1914) pg. 449 je Noldin imel ta izraz obširneje razložen: »Sollicitare ad turpia dicitur, qui alium directe ad peccatum contra sextum decalogi praeceptum inducere conatur.« Podobno opiše ta greh tudi Fr. Ušeničnik, Pastoralno blagoslovje<sup>2</sup> (Ljubljana 1930) 236: »Sollicitare ad turpia dicitur, qui alium ad peccatum contra sextum decalogi praeceptum inducere conatur.« Izpustil je besedo *directe*, ker je pač možno tudi indirektno zapeljevanje. Vsi pri zavajanju v greh poudarjajo slab namen. Tudi L. Ruland, Handbuch der praktischen Seelsorge II (München 1931) 263, piše, da spovednik zakrivi ta greh »wenn er sein Beichtkind zu einer schweren Sünde gegen das sechste Gebot verführen will«. Na str. 264 dostavi: »Die wirkliche sollicitatio ist gegeben, wenn der Beichtvater mit dem Beichtkinde unkeusche Reden führt oder Abmachungen trifft, die zu einer schweren Sünde gegen das sechste Gebot Gottes verführen sollen.«

Iz povedanega sklepamo takole: Ako spovednik ni imel namena, da bi penitent zapeljal v greh, ni zagrešil crimen sollicitationis; in ker ni zagrešil zločina, ni dolžnosti, da bi ga nanznanili cerkveni oblasti. Ta namen se pri grehih, ki jih spovednik zagreši s penitentom samim, tako da je pri tem izključena vsaka druga oseba, vselej sponira, če se je le zapeljevanje začelo occasione confessionis.

2. Za *sollicitatio* zadošča, da spovednik v zvezi s spovedjo z besedo ali vedenjem penitenta zapeljuje v greh proti čistosti. Torej je spovednik kriv criminis sollicitationis tudi takrat, kadar njegovo zapeljevanje meri na greh, ki ga bo penitent sam s seboj zagrešil, ali na greh med penitentom in neko tretjo osebo. Konstit. Benedikta XIV. Sacramentum Poenitentiae pravi splošno »ad inhonesta et turpia, . . . cum eis illicitos et inhonestos sermones vel tractatus . . . habuerint«. Konstit. Gregorija XV. Universi gregis z dne 30. avgusta 1622, § 4 pravi izrečno: »sive cum se sive cum aliis quomodolibet perpetranda«.

Ko Noldin-Schmitt v 24. izdaji De Sacramentis n. 274, pg. 383 razlaga, kaj je razumeti pod inhonesta et turpia, pravi, da so to grehi proti 6. božji zapovedi, ki se store »sive secum ipso sive cum alio sive solitarie committendum, sive etiam mediante poenitente aliam personam ad peccatum secum committendum.« In v podkrepitev navaja odlok sv. Penitenciarije z dne 2. septembra 1904, kjer beremo tole: »Tibullus excipiens confessiones mulierum, quarum viri saepe abesse solent, et quae non facile se continent, docet et suadet easdem mulieres non peccare . . . si pollutionem in se excitent

tactibus secum habitis, dummodo hos actus referant ad virum absentem. S. Poenitentiaria dilecto in Christo... scribenti subiungit: iam bis hac super re ab hoc sacro Tribunali responsum fuisse, et actus huiusmodi esse graviter illicitos, et confessarium eos probantem esse denuntiandum.<sup>1</sup> C a p p e l l o navaja za zgled, kako more duhovnik grešiti sollicitatio z b e s e d a m i, tole: »Si confessarius docet poenitentem non esse grave peccatum pollutionem aut fornicationem, censeatur haberi sollicitationis delictum, quia praesumitur velle poenitentem ad huiusmodi peccata inducere.«<sup>2</sup> S c h ö l l i g Otto piše v knjigi Die Verwaltung der heiligen Sakramente (Freiburg i. Br. 1936) 213: »Die Sünde braucht nicht derart zu sein, daß der Beichtvater selbst dabei beteiligt ist. Es kann sich um eine Sünde handeln, die das Beichtkind selbst oder mit Dritten jetzt oder später begehen oder zu denen es andere verführen soll... Die sündhafte Absicht muß sicher sein.«

Tudi tukaj, ko gre za greh, pri katerem ni udeleženi le spovednik in penitent, moramo rabiti izraz sollicitatio v pomenu kakor prej. Torej se tudi tu zahteva slab namen, prava intentio, pravus affectus. »Oportet tamen ut de pravo confessarii affectu moralis certitudo habeatur« piše A. Vermeersch S. J. v Theologia moralis<sup>2</sup> (Roma 1927) n. 603, pg. 513. Podobno Génicot, Institutiones Theologiae Moralis I<sup>o</sup> (Bruxellis 1922), pg. 361: »Numquam stricte confessarius denuntiandus est nisi de eius pravo affectu moralis habeatur certitudo.«

3. O zlorabi zakona in sollicitaciji je pisala Theol. prakt. Quartalschrift, ki izhaja v Linzu, l. 1932 in 1933.<sup>3</sup> Ker se doslej ta primer splošno ni navajal kot zgled sollicitacije, je razumljivo, da se je tedaj o tem med duhovniki mnogo govorilo. Načela, ki sem jih doslej omenil, je treba aplicirati tudi na primer, ako bi spovednik dovoljeval ali svetoval zakonski onanizem. Kadar so torej dani za sollicitacijo vsi pogoji, ki sem jih zgoraj naštel, je treba spovednika v našem primeru naznaniti propter crimen sollicitationis. Zato ima Fr. Ušeničnik prav, ko navaja v Pastoralnem bogoslovju<sup>2</sup> na str. 237 za zgled sollicitacije tudi: »Itaque ad turpia sollicitare dicitur confessarius qui ex. gr. poenitenti suadet, eum onanismo coniugali indulgere posse.« Toda še enkrat poudarim: kadar so izpolnjeni vsi pogoji. Med pogoje spada tudi pravus affectus, slab namen zapekljevanja v greh. Ako spovednik ni imel slabega namena, ni sollicitacije. Ako dejanje, ki ga je duhovnik zagrešil od svoje strani, ni smrtni greh, ni sollicitacije v pravem pomenu besede in ni dolžnost, da bi ga naznanili. Torej bi ga ne bilo treba naznaniti, čeprav bi ravnal nepredvidno, ako se razvidi, da je ravnal bona fide, da je govoril »in

<sup>1</sup> Citira Felix M. Cappello S. J., De Censuris<sup>3</sup> (Roma 1933) n. 425, pg. 369.

<sup>2</sup> Cappello o. c. n. 425, pg. 469 e.

<sup>3</sup> Prim. P. Dr. Heribert Jone, Mißbrauch der Ehe und Sollizitation, Theol. prakt. Quartalschrift 85 (Linz 1932) 120—125 in 336—344; P. Rhaban Neumeier, Nochmals Mißbrauch der Ehe und Sollizitation, prav tam, 1933, 120—127.

bonum poenitentis, aut saltem ex mera animi inconsideratine, quamvis forte culpabili, non autem animo libidinoso.«<sup>4</sup> Vse okoliščine je treba preudariti, da se spozna, spovednikov namen in njegova krivda.

Kako je potem umeti odlok sv. Penitenciarije z dne 2. sept. 1904 »confessarium... esse denuntiandum«? Na dva načina. Najbolj naravno je, da je treba spovednika, ki bi učil in svetoval »mulieres non peccare... si pollutionem in se excitent tactibus secum habitis, dummodo hos actus referant ad virum absentem« naznaniti propter crimen sollicitationis. Tako razumeta odlok Noldin-Schmitt in Cappello. Seveda se pri tem suponira, da je spovednik imel namen, penitenta zapeljati v greh. Druga razlaga bi morda bila tale: spovednika je treba naznaniti zaradi nepoznanja moralne teologije in zaradi velike duhovne škode, ki bi jo ljudje trpeli, ako bi se tak pouk širil med ljudstvom. V prvem primeru se bo začel proti duhovniku kazenski postopek. V drugem primeru pa bo ordinarij od spovednika zahteval izpit v smislu kan. 877, § 2. Ako izpita ne bi prestal, mu bo po kan. 880, § 1, preklical spovedno jurisdikcijo. Pa tudi, ako bi ordinarij ne izvedel za tako spovednikovo poučevanje, spovednika samega veže stroga dolžnost, da svojo namerno ali nenamerno zmoto popravi, kakor hitro se je zave.

Kadar torej spovednik izve v spovednici za primer, kjer bi moglo iti za crimen sollicitationis, naj ravna zelo previdno. Presoditi je treba vsak slučaj posebej. Ušeničnikovo Pastoralno bogoslovje podaja glede tega podrobna praktična navodila. Zavedati se mora, da ima naznanjeni spovednik izredno težko stališče. Penitent bo tožil večinoma le na podlagi spovedi. Duhovnik, ki je tožen, je vezan z zakramentalno molčečnostjo. In v takih razmerah, ko ga veže sigillum, se mora boriti za svojo čast in dobro ime, morebiti za vso svojo duhovniško prihodnost. Ako bi duhovnik, ki v spovednici dobi tak primer, ne bil čisto na jasnem, naj penitenta opomni, da bosta o tej zadevi še prihodnjič govorila, in naj ga pripravi do tega, da bo spovednikovo rzsodbo sprejel, naj bo kakršna koli. Medtem se mora sam poučiti iz knjig, in ako potrebno, naj se posvetuje še z vestnim in modrim duhovnikom, seveda tako da sigillum ni v nevarnosti. Če vidi, da je duhovnik kriv v smislu kan. 904, mora od penitenta zahtevati, da ga naznani graviter onerata eius conscientia. Ako pa spozna, da crimen ni verum et certum, ta dolžnost odpade.

Ciril Potočnik.

### PREVIDNOST PRI POSPEŠEVANJU POGOSTNEGA SV. OBHAJILA.

Congregatio de Disciplina Sacramentorum je 8. decembra 1938. naslovila na škofo, krajevne ordinarije in višje redovne predstojnike instrukcijo »de communionem quotidiana habituali et pene generali in seminariis, collegiis, communitatibus etiam religiosis et de abusibus in eadem praecavendis«. Je to instructio reservata in ni bila objavljena v Acta Apostolicae Sedis. Točno besedilo je prinesla revija

<sup>4</sup> Cappello o. c. n. 426, pg. 370. 371.



*Periodica de re morali, canonica, liturgica* 28 (Romae 1939), 317—327, revija, ki jo izdaja papeška gregorijanska univerza. Skušal bom podati glavne misli in nekatere stvari pojasniti.

Ta instrukcija v celoti odobruje in priporoča odloke Pija X. o zgodnjem ter o pogostnem in vsakdanjem sv. obhajilu. V začetku poudarja oba pogoja, ki sta potrebna za vredno prejemanje tega zakramenta, namreč stan milosti božje in pravi namen. Nevarnost, da bi ne izpolnili zahtevanih dveh pogojev, je posebno tam, kjer skoraj vsi pogosto ali vsak dan pristopajo k obhajilni mizi. To je zlasti v semeniščih, redovnih družinah, vzgojnih zavodih in včasih pri skupnih sv. obhajilih v velikonočnem času ali ob drugih slovesnih prilikah. Da bi ne prišlo do nevednega prejemanja tega zakramenta, instrukcija priporoča dušnim pastirjem primerna sredstva.

1. Pridigarji in dušni vodniki naj javno in zasebno priporočajo pogostno in vsakdanje sv. obhajilo zlasti mladim ljudem, a obenem naj odkrito uče: a) da ni zapovedano in b) da mora izpolniti potrebne pogoje, kdor pogosto pristopa k obhajilni mizi.

a) Pogostno in vsakdanje obhajilo ni nikjer zapovedano; prepušča se pobožnosti posameznih vernikov. Iz tega sledi, da ne sme vzbujati nobenega začudenja ali sumničenja, kjer je v navadi vsakdanje obhajilo, ako kdo včasih od njega izostane. Ako je to vsem jasno, potem prazen strah pred drugimi nikoli ne bo povod za nevedno sv. obhajilo.

b) Isto sv. obhajilo je za dobre življenje, za hudobne smrt. Za dobro sv. obhajilo se zahteva predvsem stan posvečujoče milosti. Vsem je treba vcepiti strah pred božjim ropom. Poklicati je treba v spomin zapoved, »po kateri naj nihče, čegar vest je obtežena s smrtnim grehom, čeprav misli, da je skesan, ne pristopa k sv. obhajilu brez zakramentalne spovedi«. (kan. 856.)

Zahteva se tudi pravi namen. Pravi namen je »v tem, če kdo želi prejeti sv. obhajilo ne iz navade, ničemurnosti ali človeških ozirov, temveč ker Bog tako hoče, da bi se vedno tesneje z njim v ljubezni združil ter bi z božjim lekom pomogel svojim slabostim in pomanjkljivostim«. (Decr. Sacr. Trid. Syn. n. 2.)<sup>1</sup>

Obenem s pogostnim sv. obhajilom je treba pospeševati tudi pogostno spoved. Ne zahteva se spoved za vsako sv. obhajilo. Treba pa je onim, ki žive v redovnih družinah in zavodih, dati priliko za spoved ne le določene dneve, ampak tudi drugače, zlasti pred sv. obhajilom. Dovoliti se jim mora, da imajo dostop do spovednika, do katerega imajo zaupanje, ne da bi jih zato predstojniki karali ali jim kako drugače kazali svojo nevoljo. Po možnosti naj bo poskrbljeno, da bo vsak dan prilika za spoved.

<sup>1</sup> Ne smemo pozabiti, da spada pravi namen k bistvenim pogojem za vsakdanje in pogostno sv. obhajilo. Ako bi n. pr. kdo šel k obhajilu samo iz navade, samo zato, ker gre tudi ta in ta, brez pravega namena, tak ne izpolni bistvenih pogojev. V takem stanju k božji mizi ne sme pristopati. Tudi spovednik mu tega dovoljenja dati ne more. Za redovnice prim. A. Ehl, *Schwesterseelsorge*<sup>2</sup> (Podeborn 1925) 97 sl.

Tudi naj imajo bolj pogosto priliko, da opravijo sv. spoved pri drugih spovednikih, ne le pri onih, ki so zanje določeni.

Za semenišča veljajo glede spovedovanja kan. 1358, 1361 in 1367. Poleg rednih spovednikov naj bodo določeni še drugi, katerim morejo gojenci iti; rektor naj ne poizveduje po vzroku in naj ne kaže, da to težko prenaša. Semeniški predstojniki naj uvažujejo tehtno sodbo sv. Alfonza, da so namreč gojenci semenišč v veliki nevarnosti za božje rope, ako se spovedujejo samo znanim spovednikom.

Zatem instrukcija pokliče v spomin kanone, ki govoré o rednih, izrednih in posebnih spovednikih po redovnih družinah. Ako redovnice hudo zbole, čeprav ni smrtne nevarnosti, smejo poklicati katerega koli spovednika, potrjenega za spovedovanje žensk, čeprav ni potrjen za redovnice, ter se pri njem spovedati, kolikorkrat hočejo, dokler traja bolezen; prednica jim tega ne sme ne direktno ne indirektno zabraniti. (kan. 523.)

Isto pravico imajo tudi redovnice, ki jih veže papeška klavzura, katerim torej ni dovoljeno iti v lastno cerkev ali v poljavni oratorij. Te redovnice smejo opraviti sv. spoved pri vsakem spovedniku, potrjenem za spovedovanje žensk, na kraju, ki je določen za spovedovanje. Ako so hudo bolne, ga smejo poklicati tudi v celico. Prednica jim tega ne sme prepovedati.

Samostanske predstojnice naj se po vseh ženskih samostanih skrbno varujejo, da ne bodo prav nič poizvedovale, čemu redovnica prosi drugega spovednika. Vsaka redovnica ima pravico, da v smislu cerkvenih kanonov svobodno poskrbi za svojo vest. Obenem pa je kajpada treba gledati na to, da se vsled te svobode ne bo rušila cerkvena disciplina ter da se ne bodo vpeljale razvade, ki bi bile notranjemu življenju v škodo. Isto velja tudi za moške redovne družine.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Glede priprave na sv. obhajilo je objavil p. Vermeersch S. J. v reviji *Periodica* 15 (1927) 89—101, razpravo z naslovom: *De probatione ante s. Communionem. Dissertatio pastoralis*. Tam med drugim omenja, kdaj bi smela redovnica, ki je storila smrtni greh in obudila popolno kesanje, brez zakramentalne odveze k sv. obhajilu: »si non possit aliter vitari confusio similis eius, qui in scamno communicantium peccati memor fiet«. Seveda bi smel spovednik tak svet dati le posameznim sestram. Nevarnost, da izgubi dobro ime, pa ne sme biti namišljena, ampak resnična. Če večkrat katera redovnica izostane od sv. obhajila, je s tem olajšano stališče one, ki bi sodila, da ni in statu gratiae. Zato n. pr. p. U m b e r g S. J. svetuje, naj prednica enkrat ali drugič na mesec opusti sv. obhajilo. V tej stvari gre tudi cerkev sama na roko, ko n. pr. zato, da kdo more dobiti vse odpustke, sicer zahteva po kan. 931, § 3, vsakdanje sv. obhajilo; isti kanon pa izrečno dostavlja »quamvis semel aut iterum per hebdomadam ab eadem absteineant«. Dekret sv. oficija z dne 20. decembra 1905, n. 5, tudi naroča, naj se taki komunikanti ravnajo po spovednikovem nasvetu »confessarii consilium intercedat«. Spovednik mora razložiti, da je dolžnost iti k spovedi samo za gotove smrtne grehe. Napačno bi bilo, ko bi redovnica, ki bi ne hodila prav vsak dan k sv. obhajilu, veljala že za manj pobožno. Tudi se morajo po samostanih in drugih komunitetah varovati, da ne bodo precej sodili: Ta in ta ima smrtni greh, ker ni šla k sv. obhajilu. Nekak moralni pritisk je popolnoma proti cerkvenemu duhu. Najbolje bo poskrbeti, da se o tej stvari med seboj sploh ne razgovarjajo. Glede spovedi med mašo bi še to

V vzgojnih zavodih naj se po možnosti poskrbi, da bodo lahko mladi ljudje, ki se tam vzgajajo, opravili sv. spoved med mašo.

3. Predstojniki naj podložnim čisto odkrito povedo, da so veseli, ako je v njih hišah navada, da kar vsi pogosto ali celo vsak dan pristopajo k obhajilni mizi. Da pa v tem, ako posamezni ne gredo, ne vidijo nič graje vrednega; da v tem vidijo znamenje svobode in nežne vesti. Skrbno naj pazijo, da ne bodo dali kakega znamenja, da so si zapomnili one, ki hodijo pogosto k obhajilu ter bi te poveličevali, druge pa grajali. V semeniščih in drugih tovrstnih zavodih pogostno prejemanje sv. obhajila ne sme prav nič vplivati na ocene, ki se nanašajo na pobožnost, študij in disciplino.

Tudi pri tako imenovanih »skupnih obhajilih« je treba previdnosti. Naziv »skupno obhajilo«, če se že rabi, je treba prav razložiti: p o v a b l j e n i so sicer vsi k obhajilni mizi, nihče pa se ne sili. Nihče ne bo nikogar klical na odgovor, ako bo od obhajila izostal.<sup>3</sup>

Kar zadeva redovne družine, naj razen tega upoštevajo, kar je pisano v dekr. Sacra Trid. Syn. ad n. 8: »Ako imajo zavodi s slovesnimi ali preprostimi zaobljubami v pravilih ali konstitucijah ali tudi le v koledarjih zaznamovane gotovo dneve za sv. obhajilo, te norme niso preceptivne, ampak direktivne.«

Kadar gredo k sv. maši, naj se odstrani vse, kar bi obtežilo stališče onih mladih ljudi, ki bi radi izostali od sv. obhajila, pa tako, da bi se to čim manj opazilo. Izogibati se je torej treba izrečnega povabila k sv. obhajilu, strogega, skoraj vojaškega reda i. dr.<sup>4</sup>

Predstojnik v komunitetah naj se varuje, da se bo sv. obhajilo neslo le k onim bolnim osebam, ki to izrečno prosijo.

Tako inštrukcija. Iz nje vidimo, da ima sv. Cerkev vročo željo čim bolj pospeševati pogostno sv. obhajilo; obenem pa je treba gledati, da se, kar je v človeški moči, preprečujejo nevedna sv. obhajila.

spomnil, da mora biti tako uravnano, da ne bo vzbujalo še večje pozornosti, kakor ako bi dotični, ki meni, da mu je spoved potrebna, opustil obhajilo. Prim. Joh. Bapt. U m b e r g S. J., Gewissensschwierigkeiten bezüglich der täglichen Kommunion in Frauenklöstern v Theol. prakt. Quartalschrift 83 (Linz 1930) 566—574.

<sup>3</sup> Temu navodilu nasprotujejo kontrolni listki in drugi načini kontrole, s katero bi izvajali nekaj moralni pritisk na one, ki imajo skupno obhajilo. Te vrste kontrola je bila doslej v nekaterih krajih v Marijinih kongregacijah, v KA, morda tudi drugod v navadi. Tako n. pr. piše Vodilo Marijinih družb (Ljubljana 1924) 63. 64: »Ponekod se dajejo članom listki, drugod se nadzoruje pri obhajilni mizi... Tudi opuščanje zakramentov naj se... v kontrolni knjigi zaznamuje.« Take stvari so po instrukciji prepovedane.

<sup>4</sup> Pod izrečno povabilo razumem tako ali podobno naročilo: Za jutri te z gotovostjo pričakujem pri obhajilni mizi. — »V o j a š k i r e d«, kakor je v nekaterih zavodih v navadi, iz stališča popolne svobode ni priporočljiv. Ako se n. pr. bliža obhajilni mizi klop za klopjo, tako, da gredo vsi v prvi klopi, vsi v drugi tudi itd., bo težko opustiti sv. obhajilo za posameznike, ki mislijo, da nimajo potrebnih pogojev. Zato je zelo modro urejeno v salezijanskih zavodih že od sv. Janeza Boska dalje, da nimajo takega vojaškega reda, ampak da gredo k obhajilu iz več klopi naenkrat. Ko se drugič napolni obhajilna miza, podobno. Tako nobene pozornosti ne vzbudi, ako kdo obsedi, ker je težko opaziti, kdo je že bil pri obhajilu, kdo še ne in kdo sploh ne gre.

Ali so ta navodila nova? So in niso. V dekretih, ki jih je izdal Pij X. o pogostem in vsakdanjem sv. obhajilu ter o zgodnjem obhajilu otrok, je vse to prav za prav že povedano. Skušnja pa je pokazala, da nekatere stvari potrebujejo pojasnila, da so se ponekod začele pojavljati razvade, ki niso v duhu evharističnih dekretov. Posamezniki tega niti opazili niso. Zato smo hvaležni rimski kongregaciji, da nas je opozorila na razvade, ki se morejo prikristi zlasti tam, kjer v skupinah pristopajo pogosto ali vsak dan k sv. obhajilu, t. j. v semeniščih, v redovnih družinah, v raznih vzgojnih zavodih ter pri skupnih obhajilih.

Ciril Potočnik.

### SKRB ZA TABERNAKLJE.

Sv. oče Pij XI. je na praznik Gospodovega vnebohoda, dne 26. maja 1938, potrdil instrukcijo, ki jo je izdala S. C. de Sacramentis o temi, kako je treba skrbno čuvati sv. Evharistijo: »*Instructio de sanctissima Eucharistia sedulo custodienda*«. Objavljena je bila v *Acta Ap. Sedis* 30 (1938, 198—207); prinesel jo je v originalu tudi ljubljanski škofijski list 1938, 65—71. Instrukcija je važna tudi za naše kraje, ker se večkrat dogaja, da bogoskrunske roke vlamljajo v tabernaklje in onečaščajo presv. Zakrament. Ako se držimo rimskih navodil, potem nam vest ne bo očitala, da bi ne bili storili vsega, kar smo storiti mogli, če bi vlomili v tabernakelj, ki nam je zaupan.

Instrukcija najprej citira kan. 1269, v katerem je na kratko razloženo, kakšen naj bo tabernakelj. Postavljen mora biti sredi oltarja, trdno se mora zapirati, dostojno mora biti okrašen v smislu liturgičnih določb. Vanj se ne sme spravljati nič drugega kakor samo najsvetejši zakrament. Druge stvari n. pr. sv. olje, svetinje, prazni ciboriji ne spadajo vanj. Čez noč bi se Najsvetejše smelo prenesti, ako ordinarij spozna za primerno, z oltarja na drug varnejši in dostojen kraj. Duhovnik mora pri prenašanju imeti korok in štolo in svete posode mora postaviti na porporal. Ključ od tabernakeljskih vrat je treba posebno skrbno čuvati »*diligentissime custodiri debet, onerata graviter conscientia sacerdotis qui ecclesia vel oratorii curam habet*«.

Že 26. maja 1929 je ista kongregacija izdala instrukcijo, »*de quibusdam vitandis atque observandis in conficiendo sacrificio Missae et in Eucharistiae sacramenti distribuendo et asservando*«. <sup>1</sup> Takrat je med drugim znova zabičala, naj duhovniki skrbno gledajo na pravo tvarino, ki se rabi pri sv. maši, na pšenični kruh in zlasti na vino. Znova je opozorila, naj se pečejo primerne hostije ter naj jih pečejo oni, ki imajo za to spretnost in pripravno orodje. Pohvali navado, da redovniki in redovnice pripravljajo mašno vino kakor tudi hostije, ne le zase, ampak tudi za druge. Korporal, pala, prti, purifikatorij naj bodo vedno snažni. Za korporal posebej naroča »*quaevis ab eo macula absit*«. S to instrukcijo je bila tudi vpeljana obhajilna patena, zoper katero je bilo spočetka mnogo ugo-

<sup>1</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 21 (1929) 631—639.

vorov, pisanih in govorjenih, pa se je polagoma skoraj povsod vpeljala. Za zadnje tri dni velikega tedna instrukcija opozarja, kako naj se hranijo sv. hostije, ki so pripravljene za obhajilo bolnikov. Nova instrukcija vsa ta navodila iz leta 1929 obnavlja.

V smislu kan. 1265, § 1 znova pokliče v spomin dvojno dolžnost: a. Kjer je tabernakelj s sv. R. T., mora biti nekdo, ki ga ima noč in dan na skrbi. Od tega sv. stolica nikoli ne dispencira.<sup>2</sup> b. Kjer je shranjeno Najsvetejše, mora biti vsak teden sv. maša. V tej reči včasih sv. stolica spregleda, tako da je sv. maša šele čez 14 dni zaradi renoviranja hostij »*secluso tamen earumdem corruptionis periculo*«.

Zatem pa dopolnjuje določbe kan. 1269 po štirih točkah. 1. Tabernakelj mora biti nepremakljiv in od vseh strani trdno zaprt. Od te zapovedi škof ne more dispencirati. Tudi ako bi bila kje vpeljana nasprotna »*consuetudo centenaria et immemorialis*«, zapoved velja. Tabernakelj sam mora biti iz solidne, trpežne tvarine. Vrata se morajo trdno zapirati. Po liturgičnih predpisih se delajo tabernaklji iz lesa, marmorja ali kovine. Posamezni deli morajo biti tesno med seboj spojeni. Najboljše bi bilo, ako bi tabernakelj sam bil nekaka kovinska blagajna, ki bi bila spodaj ali zadaj močno pritrjena na oltar, tako, da bi tatovi z navadnim orodjem ne mogli blizu. Te blagajne naj bi bile obite z marmornatimi ploščami, tako, da bi na zunaj lepo zgledale. Ali pa naj bi se dale kar v stare tabernaklje. Ponekod so škofje zaradi varnosti predpisali kovinske tabernaklje.<sup>3</sup> Taki tabernaklji niso proti liturgičnim predpisom. Kongregacija sicer ne nalaga stroge dolžnosti, da bi si cerkve, kjer so že tabernaklji, morale nabaviti te vrste (*tabernacula de securitate*), da so le zadosti zavarovani. Priporoča pa jih pri novih cerkvenih stavbah.

<sup>2</sup> Altonen, škof je potožil v Rim, da tatovi večkrat onečaste svete podobe zaradi svetih posod, ki jih kradejo. Prosil je, da bi se Najsvetejše smelo hraniti na samem korporalu, kadar se je bati bogoskrunske tatvine. S. R. C. je 17. februarja 1881, n. 2527, odgovorila: »*Non expedire; et curet Episcopus ut Sacra Eucharistia cautius custodiatur.*« Dum itaque huiusmodi Rescriptum communicatur, Rmum Episcopum monere praestat ut provideat quatenus in quavis Ecclesia, ubi SSmum Sacramentum retinetur, numquam desit custos, qui prope eam commoretur, prout ab ecclesiasticis praescriptionibus sancitum est.

<sup>3</sup> Te naredbe so važne tudi zaradi zračnih napadov. — Pred bombami tudi tabernaklji z Najsvetejšim niso varni. Ako bi padla razstrelilna bomba naravnost na tabernakelj, ne pomaga nobena stvar, da bi ne bil uničen. Pred drobcji bomb bi pa močan kovinski tabernakelj vzdržal. Pred zažigalnimi bombami more varovati le močan kovinski tabernakelj. Posebno zahrbtni so plinske bombe. Znano je, da strupeni plini zastrupljajo tudi živila, hrano, torej tudi posvečene hostije. Pred tem ne pomaga nič drugega kot primerno močan kovinski tabernakelj, ki se trdno zapira ter so njegova vratca še z gumijem obdana. Tudi ciborij se mora neprodušno zapreti. Strašno bi bilo, ko bi bili ljudje zastrupljeni po sv. obhajilu. Če je treba poskrbeti že za živila, da bodo tudi po plinskih napadih užitna, potem je gotovo treba poskrbeti tudi za sv. hostije. V višjih nadstropjih je nevarnost pred zastrupljenjem manjša. Isto kot za hostije velja za sv. olja. — Prim. Dr. Joh. Michl, Luftschutz der Kirchen, Klerusblatt 20 (Eichstätt 1939) 442.



2. Nad tabernakljem je treba skrbno čuvati. Ni dosti, da je tabernakelj solidno zgrajen, zahteva se tudi *sedula custodia*. Tabernaklje je treba vedno skrbno čuvati; v izrednih razmerah pa se zahteva tudi izredna skrb. Želeti je, da bi bil čuvaj duhovnik ali klerik, more pa biti tudi laik, da je le klerik odgovoren za ključ. Nikoli se ne sme umakniti iz cerkve tedaj, ko je vernikom odprta, pa ni nobenega vernika v njej. To velja zlasti za mesta, koder ljudje tatov ne poznajo in ti prosto hodijo po cerkvi ter v ugodnem trenutku izvrše božjeropne tatvine. Ali pa čez dan pregledavajo vrata, okna, ograje, da ponoči lahko izvedejo svoje naklepe. Po deželi je to laže, kjer se ljudje med seboj poznajo. Župnik oz. roktor cerkve lahko sam večkrat obiše cerkev ali pa prepusti zanesljivim sosedom skrb zanjo. Lahko tudi navadi vernike, da ob raznih časih privatno obiskujejo Najsvetejše. Tudi naj skrbno pazi na delavce in druge osebe, ki se po svojih opravkih pogosto mudé v cerkvi, v zakristiji ali na duhovnikovem domu.

Ta skrb za Najsvetejše tudi ponoči ne sme prenehati. Zato naj bodo okna dobro zamrežena, cerkvena vrata naj bodo od znotraj zaprta z zapahi. Preden se vrata zapró, naj se cerkev preišče in pregleda. Skrb za zapiranje cerkve in ključ od cerkvenih vrat naj ima res zanesljiva, ne pijači vdana oseba. Tudi se priporoča, kjer je v navadi, naprava zvončkov, ki so v zvezi z električnim tokom, tako da zazvoné, ako se vrata odpro, ali ako se kdo dotakne oltarja, menze, svečnikov in tako naenkrat opozore duhovnika ali stražnika. Ali posebni električni aparat, ki naenkrat razsvetli vso cerkev in tako obvesti stražnika o navzočnosti tatu. Seveda morajo te naprave če naj služijo namenu, biti skrbno skrite.

Izredno bi poskrbeli za varstvo sv. Evharistije tako, da bi čez noč prenesli Najsvetejše v zakristijo, ako je tam varnejše, ali v »blagajno«, vzdano v cerkveno steno, močno in skrbno zaprto. Ako bi pa tudi to ne zadoščalo, bi smeli z vsem spoštovanjem in po liturgičnih predpisih Najsvetejše prenesti na varnejši privaten kraj. Svetih podob pa bi tudi v tem primeru ne smeli imeti le v korporalu, ampak v piksidi. Svete podobe, ki so dragocenejšé in zato še posebno mikajo tatove, se po zadnji maši spravijo na varno.

3. Shranjevanje tabernakeljskega ključka. Ključek se nikoli ne sme pustiti na oltarju ali v tabernakeljskih vratih, tudi tedaj ne, ko so zjutraj maše pri oltarju z Najsvetejšim in se deli sv. obhajilo, posebno tam ne, kjer se ne vidi lahko na oltar. Po končanih funkcijah pa naj ga rektor cerkve spravi doma ali pa nosi s seboj, seveda tako, da ni nevarnosti, da bi ga izgubil. Lahko ga pa tudi pusti v zakristiji na varnem in skrivnem kraju, ki ga zapre z drugim ključem. Ta drugi ključ pa vzame v varstvo rektor kot zgoraj.

Resno naj preudarijo duhovni čuvarji sv. Evharistije, kako težka je dolžnost kar najskrbnejše čuvati ključek od tabernaklja. Ako je duhovnik, ki ima na skrbi ključek, odsoten, naj ga izroči za ta čas drugemu duhovniku v varstvo. Ako pa ga ima zaprtega v zakristiji,

more ključek od omarice v zakristiji izročiti cerkveniku. Brez dovoljenja apostolske stolice pa laiki ne smejo imeti tabernakeljskega ključka.

Posebni predpisi veljajo za spravljanje tabernakeljskega ključka v cerkvah redovnic s slovesnimi in preprostimi zaobljubami kakor tudi v drugih ženskih zavodih. Najprej je treba poudariti, da po kan. 1267 sv. Evharistija po pobožnih hišah in redovnih zavodih sme biti le v cerkvi ali glavnem oratoriju; nikoli pa ne sme biti pri redovnicah v koru ali v klavzuri. S tem se preklicujejo vsi drugi privilegiji. Ordinariji morajo pri vizitaciji strogo izvesti (ad amussim executioni demandari), da ključ od tabernaklja ne bo spravljen v klavzuri.<sup>4</sup>

V prihodnje mora torej ključek biti v zakristiji, da je pri roki, ako se rabi. Po končanih funkcijah, zlasti pa ponoči, naj bo spravljen na varnem in skrivnem kraju. Ta mora biti zaprt z dvema ključema; enega ima spravljenega prednica ali njena namestnica, drugega pa dobi kaka redovnica, navadno zakristanka, tako, da sta za to, da se pride do ključa od tabernaklja, vedno potrebna oba ključa. Na ta predpis naj škofje strogo pazijo brez ozira na osebe, da se tako izogone vsaki zlorabi in onešaščenju sv. Evharistije.

V semeniščih in duhovnih zavodih ima rektor skrb za ključ od tabernaklja.

V privatnih oratorijih je ključ večinoma izročen skrbi družine in v zakristiji. Če pa se škofu zdi primernejše, naj ga izroči župniku tistega kraja, ki ga dá duhovniku, kateri bo maševal, proti vrnitvi. Ne sme pa priti v roke laikov, ne družinskih članov ne služabnikov.

Ob koncu instrukcija predpisuje škofom, župnikom, rektorjem cerkva, voditeljem zavodov vseh vrst in prednicam naslednje štiri stvari:

a) Pri kanonični vizitaciji, ki mora biti glede spravljanja in varovanja sv. Evharistije posebno skrbna, naj dobro pregledajo ne le v župnih cerkvah, ampak tudi v drugih ter v oratorijih, tudi privatnih, ali je poskrbljeno za varnost sv. Evharistije po cerkvenih predpisih. Ako bi se kje odkrile pomanjkljivosti, naj zagroze duhovnikom, ki jim je izročena skrb za sv. R. T., z visokimi denarnimi kaznimi in tudi s suspenzijo a divinis, ako jih ne bodo v kratko odmerjenem roku odpravili.

b) Kadar se v škofiji primeri božjeropna tatvina tako da je onešaščeno Najsvetejše, tedaj naj škof, če mogoče osebno, ali pa po svojem zastopniku proti odgovornemu duhovniku uvede upravni postopek, akte naj pošlje kongregaciji de Sacramentis s svojim mnenjem. Najprej naj ugotovi okoliščine časa in kraja tatvine, potem naj označi, kdo je tatvino zakrivil, in naj predlaga kanonično kazen.

<sup>4</sup> P. Vincentius Licalzi S. J. je med drugim vprašal S. R. C. tudi tole: »Invaluit usus apud Moniales ut clavis tabernaculi non penes Cappellanum sed inter septa Monasterii asserventur, etiam cum domus Cappellani finitima est Monasterio? Anne servari potest talis usus?« S. R. C. je dne 11. maja 1878, n. 3448 ad 6) odgovorila: »Negative.«

c) Kazni, ki zadenejo po kan. 2382 krivega duhovnika, so stroge in naj se strogo izvajajo. Odgovorni duhovnik se ne more na drugega duhovnika izgovarjati.

d) Skrbno naj preiščejo, ali imajo dovoljenje, da hranijo Najsvetejše, oratoriji, ki tega dovoljenja po splošnem pravu nimajo. In ako ga nimajo, naj to zlorabo odpravijo. Z zgornjim pismom se pooblašča škofje in krajevni ordinariji, da vzamejo pravico shranjevati Najsvetejše cerkvam in oratorijem tudi privatnim, ki so jo dobili s papeževim indultom, ako opazijo hude razvade, ali to, da niso spolnjeni vsi pogoji za varnost presvetega Zakramenta.

Ciril Potočnik.

### »OPERA OMNIA« LEPOSLOVCEV

I. Cerkev prepoveduje knjige, ki so nevarne veri, nravnosti ali cerkveni disciplini, s splošnimi zakoni in s posameznimi dekreti (prim. O d a r, Cerkvene določbe o tisku, 1939). Med temi dekreti so nekateri takšni, da prepovedujejo »opera omnia« dotičnega pisatelja. V indeksu prepovedanih knjig, ki je prav za prav zbirka dekretov, s katerimi so bile knjige obsojene, je zaznamovanih nad sto pisateljev, pri katerih imenu stoji izraz »opera omnia«. To obsodbo pa je treba pravilno umeti. Z njo Cerkev noče iti preko splošnega zakona, ki prepoveduje knjige, in je obsežen v kan. 1399. Obsodba »vseh del« je v bistvu pravna domneva, da so vsa dela dotičnega pisatelja takšna, da spadajo pod obsodbo v kan. 1399. To domnevo pa podere nasproten dokaz. Ako se torej dokaže, da kakšna knjiga ni bila posebej obsojena in da ni takšna, da bi jo prepovedoval že kan. 1399, potem ni prepovedana, čeprav so obsojena »opera omnia« njenega avtorja. Z obsodbo »opera omnia« Cerkev opozarja vernike, naj bodo previdni, ker so dela tega pisatelja takšna, da zapadejo pod splošni zakon o prepovedi knjig. Noče pa Cerkev reči z obsodbo »vseh del«, da je prav vsako delo obsojeno. Morda je to ali ono pisateljevo delo neoporečno, toda na splošno so njegova dela obsojena, zato se je treba takega pisatelja varovati. Pravno domnevo, obseženo v obsodbi »vseh del«, more nasprotni dokaz porušiti. Katero delo ni obsojeno, čeprav so obsojena »opera omnia« njegovega avtorja, je quaestio facti. Odlok, ki obsoja »opera omnia«, je torej popolnoma drugačne narave kot odlok, ki obsoja knjigo z imenom.

Kdor pravilno umeva moč obsodbe »vseh del«, se pač ne more spotikati, češ da je Cerkev prestroga in krivična. Na videz bolj prav imajo tisti, ki pravijo, da je taka obsodba premalo jasna in določna. Radi bi imeli popolnoma določne obsodbe: ta in ta knjiga je obsojena. Toda tako nejasnost in pomanjkanje preciznosti bi morali očitati tudi splošnim cerkvenim zakonom o prepovedi knjig ne samo dekretom, ki obsojajo »opera omnia«. Vendar poteka to iz narave stvari same. Cerkvene pozitivne zakonodaje o prepovedi knjig ne smemo motriti same zase, marveč v zvezi z nravnimi in naravnopravnimi določbami. Vse pozitivne določbe te vrste so le dopolnilo nravnih in naravnopravnih. Knjig je po eni strani na svetu toliko in po drugi strani

utegnejo biti zelo različno nevarne, zato je skoraj nemogoče, da bi bile vse nevarne knjige prepovedane s posameznimi dekreti.

Čeprav obsodba »vseh del« ne vsebuje matematično natančno vseh del in čeprav tudi ne pomeni obsodbe v pravem pomenu besede, je vendar dragoceno opozorilo za tiste, ki se hočejo obvarovati pred škodo, ki jim jo morejo povzročiti nevarne knjige.

Ako kakšno delo ni že sicer obsojeno, bodisi po splošnem zakonu ali po posebnem dekretu, potem ga obsodba »opera omnia« ne zadene, smo rekli. Toda bravec mora imeti moralno zagotovilo, ki poruši domnevo, da je tudi to delo obsojeno. Ne zahteva se uradna izjava, zadostuje tudi sodba pametnega, izkušenega in vestnega zasebnika.

Pisatelje, katerih »opera omnia« so obsojena, sem imenoma navedel v knjigi Cerkvene določbe o tisku str. 238 do 254. V 17. stoletju je bilo 70 avtorjev, katerim so obsodili »vsa dela«. En sam dan, 10. maja 1757, so bila obsojena dela štiri in tridesetih pisateljev. Pisatelji, katerih »opera omnia« so bila obsojena v tem stoletju, so bili po večini nekatoličani in njih dela so bila zvečine teološka. Kakega pomembnejšega leposlovca ni med njimi. V 18. stoletju je bilo trinajst pisateljev, katerih »opera omnia« so obsodili. Kakor oni iz prejšnjega stoletja so tudi ti po večini nekatoličani in njih dela teološka. V 19. stoletju je bilo tako obsojenih devetnajst pisateljev; ti pa so bili po večini katoličani in med njimi enajst leposlovcev. V našem stoletju so do sedaj obsodili opera omnia osmih pisateljev, med njimi so štirje leposlovci. Razlika med deli, ki so bila obsojena po l. 1800, in med deli, ki so bila obsojena v prejšnjih dveh stoletjih, je zelo značilna. V temle poročilu nas zanimajo obsojena »opera omnia« pomembnejših leposlovcev.

II. Romanopisci, katerih »opera omnia« so obsojena, in ki še prihajajo praktično v poštev, so v glavnem iz 19. in 20. stoletja. V tem času so bila obsojena »opera omnia« šestnajstih leposlovcev. Ti so po času obsodbe: Jacques Collin de Plancy (obsojena dela l. 1827), Sue Eugène (obs. l. 1852), Dumas Alexander (oče) (obs. l. 1863), Dumas Alexander (sin) (obs. l. 1863), George Sand (pisat. ime za Aurore baron. Dudevant) (obsojena l. 1840, 1841, 1842, 1863), Honoré de Balzac (obs. l. 1841, 1842, 1864), Jules Fleury-Husson Champfleury (obsojen l. 1864), Feydeau Ernest (obs. l. 1864), Henri Murger (obs. l. 1864), Frédéric Soulié (obs. l. 1864), Henri Beyle Stendhal (obs. l. 1828, 1864), Emile Zola (obsojen l. 1894, 1895, 1896, 1898), Gabriel D'Annunzio (obs. l. 1911, 1928, 1939), Maurice Maeterlinck (obs. l. 1914), Guido da Verona (obs. l. 1920), Anatole France (obs. l. 1922).

Nastane pa praktično vprašanje, katera dela naštetih avtorjev navzlic obsodbi »vseh del« niso prepovedana. L'Abbé Louis Bethleem se v svoji zelo praktični knjigi »Romans a lire et romans a proscrire«, ki ima podnaslov »Essai de classification au point de vue moral des principaux romans et romanciers (1500—1932) avec notes et in-

dications pratiques« (Paris 1932, enajsta izdaja), bavi precej na široko s tem vprašanjem.

Sodimo, da bomo temu ali onemu dušnemu pastirju ustregli, ako navedemo iz omenjene knjige podatke o tej stvari. Razume se, da moramo vso odgovornost prepustiti avtorju. Zanesti se pa pač moremo na to knjigo, ki je izšla s cerkvenim odobrenjem in v najmanj enajstih izdajah in skupno v 140 tisoč izvodih. V papeževem pismu avtorju z dne 7. marca 1919 se ta knjiga imenuje »koristno in potrebno delo«. Leposlovci, katerih dela bomo navajali, so zvečine Francozi; tudi naš informator je Francoz, ki more pač domače slovtvo bolj poznati kot pa kak tujec. V svoji knjigi Cerkvene določbe o tisku nisem uporabljal teh podatkov, ker je tam šlo bolj za določbe in njih razlago kakor pa za tolmačenje, kako daleč konkretno seže pri poedinem obsojenem pisatelju generična obsodba »vseh del«. Tako tolmačenje je navadno več ali manj subjektivno. Kakšen čitatelj bi ga utegnil tudi napačno razumeti. Vzgojiteljem zlasti dijaške mladine močno priporočamo gornjo Bethleemovo knjigo, iz katere smo vzeli, kakor rečeno, naslednje podatke.

1. De Balzac (Honoré). Balzacova dela deli Bethleem v štiri skupine. V prvi skupini so dela, ki so bila imenoma obsojena. Takih del je dvajset, namreč *Berthe la repentie, conte drôlatique; Les Cent contes drôlatiques; Contes bruns; Les Employés; Esther heureuse; L'Excommunié; La Femme supérieure; Histoire des treize (Ferragus; La Duchesse de Langeais; La Fille aux yeux d'or); L'Israélite; Jane la Pâle; Les Lis dans la vallée; Le Livre mystique; La Maison Nucingen; Nouveaux contes philosophiques; Le Père Goriot; Physiologie du mariage; Splendeurs et misères des courtisanes; La Torpille; Un Grand homme de province à Paris; Le Vicaire des Ardennes.*

V drugo skupino šteje avtor tista dela, ki so zelo verjetno obsojena. Teh del je sedem in dvajset: *Béatrix; Le Cabinet des antiques; Les Célibataires; Contre amour; La Cousine Bette; Le Curé de Tours; Etude de femme; La Femme abandonnée; La Femme de trente ans; La Femme vertueuse; La Grande Brétèche; Honorine; Illusions perdues; La Marana; Le Message; La Muse du département; Les Parents pauvres; Le Peau de chagrin; Le Provincial à Paris; Les Rivalités; Sarrasine; Les Secrets de la princesse de Cadignan; Une Double famille; Un Drame dans les prisons; Une Fille d'Eve; Une Passion dans le désert; La Vieille fille.*

V tretjo skupino šteje dela, ki niso primerna za večino, čeprav niso obsojena. Sem prišteva pet del: *Albert Savarus; Le Contrat de mariage; La Fausse maîtresse; La Rabouilleuse; La Vendetta.*

V četrti skupini pa navaja šest in trideset del, ki jih odrasli vobče morejo brati, čeprav je v njih ta ali ona stran proti veri in nrvnosti. Ta Balzacova dela, ki po Bethleemovem mnenju gotovo ne spadajo med obsojena, so: *Autre étude de la femme; Le Bal de Sceaux; La Bourse; César Birotteau; Les Chouans, Le Colonel Chabert; Les Comédiens sans le savoir; Le Cousin Pons; Le*



*Curé de village; Le Député d'Arcis; L'Envers de l'histoire contemporaine; Eugénie Grandet; Facino Cane; La Femme de soixante ans; Gaudisart II; La Grenadière; L'Illustre Gaudisart; L'Interdiction; Madame Firmiani; La Maison du chat qui pelote; Le Médecin de campagne; Mémoires de deux jeunes mariées; La Messe de l'athée; Modeste Mignon; La Paix du ménage; Pierre Grasson; Pierrette; La Recherche de l'absolu; Le Réquisitionnaire; Un Début dans la vie; Un Episode sous la Terreur; Une Ténébreuse affaire; Un Prince de la Bohême; Ursule Mirouet; Z. Marcas.*

2. **Champfleury** (Jules Fleury-Husson). Njegova dela se danes po večini več ne bero. Obsojeno ni delo *Les Souffrances du professeur Delteil*.

3. **Collin de Plancy** (Jacques-Albin-Simon). Obsojena niso dela, ki jih je napisal po l. 1841, ko se je vrnil k veri svoje mladosti. To so zlasti: *Légendes de la Vierge; Légendes des commandements de Dieu; Légendes des sept péchés capitaux; Légendes de l'histoire; Légendes des philosophes; Grande vie des Saints.*

4. **Dumas** (Alexandre, père). Kakor sodi Bethlehem, je gotovo obsojenih naslednjih trideset del: *Acté; Aventures de John Davis; Les Crimes célèbres; La Dame de Montsoreau; Les Deux Diane; Les Deux reines; La Femme au collier de velours; Fernande; Filles, lorettes et courtisanes; La Guerre des femmes (Nanon de Lartigues; Madame de Condé; La Vicomtesse de Cambes; L'Abbaye de Pessac); Histoire d'un mort racontée par lui-même; Isaac Laquedem; Joseph Balsamo, mémoires d'un médecin; Les Mariages du Père Olifus; Les Mohicans de Paris; Olympe de Clèves; Pauline et Pascal Bruno; Les Quarante-cinq; La Reine Margot; La Salle d'armes; Salvator; Sybanière; Le Testament de M. de Chauvelin; La Tour de Nesle; Le Trou de l'enfer Une âme à naître; Une Fille du Régent.* Ostala dela — Dumas je napisal 257 zvezkov romanov in 25 zvezkov dram — deli Bethlehem v štiri skupine. V prvi je devet in dvajset takih del, ki sicer niso obsojena, a vsebujejo nekatere zmote. Brati se torej smejo le previdno. To so dela: *Amaury; Ange Pitou; Ascanio; Le Bâtard de Mauléon; Black; La Boule de neige; Le Chasse-neige; Le Capitaine Paul; Le Chasseur de sauvagine; Le Chevalier d'Harmenthal; Le Chevalier de Maison-Rouge; Le Collier de la reine; Les Compagnons de Jéhu; Le Comte de Monte-Christo; Emma Lyonna; Jacquot sans oreilles; Madame de Chamblay; Les Médicis; Michel-Ange et Raphaël; Les Mille et un fantômes; Pauline; La Pêche au filet; Le Rêpe; San Felice; Les Stuarts; Les Trois mousquetaires; Un bal masqué; Le Vicomte de Bragelonne; Ving ans après.*

V drugi skupini je sedemnajst del, ki jih smejo brati le primerno stare osebe. Sem spadajo: *Les Baleiniers; Blanche de Beaulieu; Le Capitaine Richard; Catherine Blum; Cherubino et Celestini; Le Cocher de Cabriolet; La Colombe; Conscience d'innocent; Le Fils du forçat; Les Frères Corses; Gabriel Lambert; Gaule et France; Georges; Les Louves de Machecoul; La Main droite du Sire de Giac; Praxède; La Tulipe noire.*

V tretji je sedemnajst knjig, ki se morejo dati tudi otrokom. To so dela: *La Bouille de la reine Berthe*; *Le Capitaine Marion*; *Le Capitaine Pamphile*; *Le Capitaine Rhino*; *Causeries*; *Le Chasse aux ligres*; *Chronique de Charlemagne*; *Dom Martinn de Freytas*; *Histoire de mes bêtes*; *Histoire d'un casse-noisettes*; *Jehanne la pucelle*; *La Junon*; *Le Lion père de famille*; *Mgr Gaston Phoebus*; *Le Père Gigogne*; *Les Serpents*; *Une Vie d'artiste*.

V posebno skupino šteje štirinajst del, ki vsebujejo »vtise s potovanj«: *Une Année à Florence*; *L'Arabie heureuse*; *Les Bords du Rhin*; *Le Capitaine Arena*; *Le Caucase*; *Le Corricolo*; *Le Midi de la France*; *De Paris à Cadix*; *Quinze jours au Sinai*; *En Russie*; *Le Speronare*; *En Suisse*; *Le Veloce*; *La Villa Palmieri*.

O teh spisih pravi Bethlehem, da se smejo brati le z največjo previdnostjo.

5. **Dumas** (Alexandre, fils). Vsa dela (omnes fabulae amatoriae) so obsojena. Mnogo njegovih del se več ne bere.

6. **Feydeau** (Ernest). Vsa dela, ki so kaj pomembna, so obsojena. Tako *Fanny*; *Daniel*; *Catherine d'Overmeyer*; *Un Début à l'Opera*; *Monsieur de Saint-Bernard*; *Le Mari della danseuse*.

7. **France Anatole**. Obsojena najbrž niso naslednja dela: *Le Crime de Sylvestre Bonnard*; *Albums pour la jeunesse*; *Abeille*; *Nos enfants*; *Le Liore de mon ami*; *Petit Pierre*.

8. **Maeterlinck** (Maurice). Vsa dela brez izjeme so obsojena.

9. **Murger** (Henry). Vsa dela, ki so še aktualna, so obsojena.

10. **George Sand** (Aurore Dupin, baronne Dudevant). Obsojena niso tale dela: *Les Beaux Messieurs de Bois doré*; *Les Dames vertes*; *Le Diable aux champs*; *La Famille Germandre*; *L'Homme de neige*; *Jean de la Roche*; *Laura, voyage dans le cristal*; *Légendes rustiques*; *Les Maîtres sonneurs*; *Le Marquis de Villemer*; *Mont-Revêche*; *Nanon*; *Pierre qui roule et le Beau Laurence*; *Promenade autour d'un village*; *Tamaris*; *Valvèdre*; *La Ville noire*.

Med obsojenimi dela po so zlasti znana *Lélia*; *Lettres l'un voyageur*; *Les Sept cordes de la lyre*; *Gabriel*; *Le Secretaire intime*; *L'Uscoque*; *La Dernière Aldini*; *Simon*; *Les Maîtres mosaïstes*; *Mauprat*; *Jacques*; *Leon e Leoni*; *Spiridion*.

11. **Soulié** (Frédéric). Prepovedana niso dela: *Le Martyre de Saint-Saturnin*; *Contes et récits de ma grand'mère*; *L'Orpheline de Waterloo*; *Le Tambour Bilboquet*; *Le Petit pêcheur*.

12. **Stendhal** (Henri Beyle). Vsa dela (»omnes fabulae amatoriae«) so obsojena.

13. **Sue** (Eugène). Obsojena najbrž niso tale dela: *Histoire de la marine française, XVII<sup>e</sup> siècle*, *Jean Bart*; *L'Institutrice ou Miss Marie*; *Le Marquis de Létorière*.

14. **Zola** (Emile). Bethlehem ne izvzema nobenega dela. Drugi sodijo, da ni prepovedan roman *Le rêve*.

15. **Da Verona** (Guido). Vsa dela so obsojena. Bethlehem ne izvzema nobenega dela.

16. **D'Annunzio Gabriel** (pravo ime Rapagnetta). Vsa dela so obsojena. Bethlehem ne izvzema nobenega dela. Al. Odar.

## Slovstvo.

Š a n c dr. Franjo D. I., **Providnost Božja**. (Knjižnica »Života« niz III., knjiga II.) Zagreb 1939. Vel 8°, 351 str. Cena kartonirani knjigi 40 dinarjev, s poštnino 43.50 dinarjev. Naroča se pri upravi »Života«, Zagreb I/147.

Kakor je p. Šanc s svojo lepo knjigo »Stvoritelj svijeta« (prim. oceno v BV XV, 1935, 160—162) hotel potrditi one, kateri že imajo pravo mnenje o Bogu, in pomagati drugim, da najdejo resnico, tako ima tudi s pričujočo knjigo namen, pomagati »onim, kateri so izgubili vero v božjo previdnost ali v njej omahnili, da se v njej zopet utrdijo ali da jo zopet najdejo . . . , a onim, ki so jo sredi toliko težav ohranili, da se v njej še bolj utrde . . .« (str. 20). Zato vabi vse, neverne, dvomljivce in verne, naj z njim preudarijo, kaj so o vseh teh vprašanjih, katera se tičejo božje previdnosti, mislili in napisali sveti cerkveni očetje in pisatelji patristične dobe. Ti so živeli v dobi, ki je stavila vero v božjo previdnost pred prav tako težavno preskušnjo kakor današnji čas s svojimi mednarodnimi zapletljaji, političnimi nasprotji, gospodarskimi težavami, socialnimi borbami in duhovnimi krizami. O božji previdnosti moremo govoriti in jo priznati le tedaj, če stoji, da Bog je, da vse ve, da je vsakemu bitju določil njegov namen in ga k njemu vodi, da je božja in ustvarjena volja svobodna, da Bog vodi, a ne sili, da je Bog vsemogočen in večni, da je človeška duša neumrjoča.

Corpus Šanceve knjige (str. 37—301) podaja patristični nauk o božji previdnosti. Pisatelj zapovrstjo zaslišuje cerkvene očete, kaj mislijo in uče o rečeh, na katerih sloni vera v božjo previdnost. S kratkimi uvodnimi besedami predstavlja posamezne in jim nato daje besedo ter veže njihove izjave med seboj. Tako stopa pred bralca častitljiva vrsta 21 grških (I. del, str. 39—138) in 18 latinskih (II. del, str. 141—301) očetov in pisateljev. Sv. Avguštin je dobil posebno poglavje (str. 185—236), napisano s temeljitim znanjem in toplo ljubeznijo. Proti koncu tega poglavja (str. 235) pisatelj lepo pripominja: »S sv. Avguštinom je dosegel nauk o božji previdnosti svoj vrh. Njegovo rešitev raznih problemov, s katerimi je zvezana vera v božjo previdnost, so v glavnem sprejeli vsi poglobitni krščanski filozofi in teologi, kateri so prišli za njim. Zato moremo sv. Avguština imenovati kakor učitelja milosti (doctor gratiae) tako tudi učitelja božje previdnosti (doctor providentiae divinae).« Naposled je pisatelj misli cerkvenih očetov pregledno povzel po vrsti tistih pogojev, kateri so za priznanje božje previdnosti potrebni (str. 303—338).

Na začetku knjige za kazalom stoji seznam patrističnih del, katera je pisatelj v knjigi navedel, in seznam nekaterih novejših del o božji previdnosti. Ker so pa v tem seznamu tudi splošna dela o patristični filozofiji, nerad pogrešam knjigo: H. E i b l, Augustin und die Patristik (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, B. 10/11), München 1923. Posebej s pohvalo omenjam, da stoji na koncu knjige skrbno sestavljeno stvarno kazalo (str. 339—351).

Škoda, da je pisatelj prezrl sv. Cipriana. Kako vzvišeno presoja kartaginski škof Decijevo preganjanje kot preskušnjo, ki jo je Bog poslal, da bi se dremajoča, skoraj speča vera predramila (De lapsis), ali roparski napad berberskih rodov v Numidijo kot priložnost za dobra dela (62. pismo) ali divjanje kuge kot klic k dobroti in spreobrnjenju (De mortalitate, Ad Demetrianum) in kako lepo spodbuja k zaupanju na božjo previdnost tiste, kateri iz prevelike skrbi za svojo in svojih otrok bodočnost zanemarljivo dela usmiljenja (De opere et elemosyna)!

Sančevo knjigo prav toplo priporočam. Veseli me, da je pisatelj odprl zakladnico cerkvenih očetov in pokazal, da so v njej dragulji, ki svojega bleska ne izgube. Ko bi se ljudje mesto dvomečega popraševanja in ugibanja, kaj utegne prinesiti jutrišnji dan, naučili moško verovati in otroško zaupati na božjo previdnost! Življenje bi bilo mirnejše in lepše.

F. K. Lukman.

Galtier Paul, S. J., *Le Sacré-Coeur. Textes Pontificaux traduits et commentés*. Paris, Desclée, De Bromoer. 8°, XVI + 225.

Francoski dogmatik P. Galtier, znan po svojih študijah o starokrščanski spokorni disciplini, je v tej knjigi v francoskem prevodu (str. 3—101) in latinskem izvirniku (str. 137—181) podal berila 2. nočna na praznik presv. Srca, Leona XIII. okrožnico »Annum sacrum« (25. maja 1899), pismo kard. Mazzella o posvetitvi presvetemu Srcu (22. julija 1899), pismi Benedikta XV. o posvetitvi družin (27. aprila 1915) in ob konsakraciji bazilike presv. Srca na Montmartreu (7. oktobra 1919) ter okrožnici Pija XI. »Miserentissimus Redemptor« (8. maja 1928) in »Caritate Christi« (3. maja 1932; dele, kjer papež govori o molitvah in zadostitvah presv. Srcu). Prevodu je dodejana razlaga, med prevodom in latinskim tekstom pa stoji dogmatična razprava o češčenju presv. Srca (str. 103—33). Poseben dodatek obsega razne posvetilne molitve in liturgične tekste. — Knjiga je izšla v zbirki »Cathedra Petri« in je prav porabna. Lkn.

*Dictionnaire de Spiritualité ... publié sous la direction de Marcel Viller, S. J., assisté par F. Cavallera et J. de Guibert, S. J. Fasc. VII: Cabasilas - Cassien; fasc. VIII: Cassien - Chappuis. Paris 1937. 1938. G. Beauchesne et ses Fils. 4°, 496 stolpcev.*

S sedmim snopičem se je pričel drugi zvezek (tome) lepe ascezične in mistične enciklopedije. Ker je šesti snopič obsegal 400 stolpcev, torej 80 več kakor navadno, je sedmi za toliko manjši. Zakaj tudi osmi nima polnega števila stolpcev, ampak le 256 namesto 320, ni pojasnjeno. Nova snopiča sta seveda urejena kakor prejšnji in sta na isti znanstveni višini. Omenim samo nekaj posebno odličnih člankov. Kar štiri avtorje ima članek o Visoki pesmi (Cantique des Cantiques: F. Ruffenach, F. Cavallera, A. Cabassut in M. Olphe-Galliard) z lepim pregledom duhovne razlage skozi stoletja. Benediktinca R. Pierret in E. Flicoteaux sta podala lepo podobo zgodovine in duhovne vsebine štiridesetdnevne priprave na veliko noč (Carême — spiritualité du). Dobro je obdelana asceza in mistika karmelskega reda izven Terezijine reforme (T. Brandsma) in zlasti mistike sv. Terezije, sv. Janeza od Križa in njunih učencev (Gabriel de Sainte-

Marie-Madeleine). Celo monografijo je dobil Janez Kasian (od 214. do 276. stolpca; M. Olphe-Galliard). Skrbno sta obdelani obe Katarini, genovska (M. de Genova, M. Viller) in sienska (M. Gorce).

Sedmi in osmi snopič sta izšla več ko eno leto narazen (v septembru 1937 in oktobru 1938). Škoda, če bo vojna nadaljevanje še bolj zadrževala.

Lkn.

Émile Mersch S. J.: *Morale et corpus mystique*. Desclée, Paris, 1937, str. 276.

Naslov človeka razveseli, veliko pričakuje, knjiga pa ga razočara. Avtor sam se v uvodu nekako opravičuje, da ni imel namena izdati o tej temi celotnega in enotnega dela. Zbral je le 11 razprav, ki so bolj ali manj med seboj logično povezane. Vse so le ponatise iz različnih revij. Uvodna, 59 strani dolga razprava, govori o religiji, krščanstvu in katolicizmu. Spadala bi v apologetiko. Prav moralnega je malo. Največ še v drugem delu, v posameznih poglavjih o krščanskem ubožtvu, o ljubezni, zakonu, čistosti, o avtoriteti in pokorščini, o pokorščini otrok, državljanov, redovnikov. Kljub bogatim mislim naslov knjige ni upravičen.

Lenček.

Dr. Hennemann: *Grundzüge einer deutschen Ethik*, Klein, Leipzig, 1938, str. 125.

Že naslov pove, da stoji avtor na stališču rasne etike in morale. Ne gre za neko megleno občečloveško etiko, ampak za norme in kreposti, ki so lastne narodni duši. Absolutne norme in absolutne vrednote so utopija (5), kraljestvo vrednot stoji na biološki podlagi. Zato je povsem razumljivo in logično, da govori prvo poglavje o »bistvu nemškega človeka« (14), o tem, kaj je temu človeku najvišja vrednota. Te vrednote nemškega človeka, ki so: čast, prostost (zunanja in notranja), zvestoba, kri, zemlja... (22), doživlja že z nekim religioznim doživetjem; od njih je odvisna človekova sreča ali krivda, dobro ali zlo. O nacionalni časti, ki je središče nemško-germanskega vrednotenja, je govor v posebnem poglavju. Med drugim postavlja avtor za Weidauerjem trditev, da pravičnost in zvestoba v pogodbah ne spadati bistveno k pojmu nacionalne časti. Posameznik mora sicer zvesto držati pogodbe, narod pa more biti pravičen in zvest le iz pravilno pojmovanega lastnega interesa (38). Poudarja se tudi nemška ljubezen v nasprotju s krščansko (68). Kljub tej in oni dobri strani te nemške etike, kakor n. pr. poudarjanje vesti, svobodne volje itd., je osnovna misel o rasni etiki popolnoma zgrešena, zato je zgrešen tudi sistem sam, kolikor je sploh zgrajen. Pisatelj se zelo opira na Nietzscheja, ki ga na prvih 102 straneh navaja kar na 89 mestih.

Lenček.

Dr. Alojzij Odar: *Cerkvene določbe o tisku*, Naša pot, XVIII—XX., str. 344, Ljubljana, 1939.

Bogata strokovna knjiga obravnava to važno vprašanje res vsestransko: s pravnega, nravnega, zgodovinskega, apologetičnega in še s pastoralnega vidika. V zaporednih poglavjih obravnava pomen in namen prepovedi knjig, s tem pa tudi pravico in dolžnost Cerkve do



takih ukrepov. Da se je Cerkev vedno te svoje naloge zavedala, nam dokazuje zgodovina prepovedi knjig, ki se je začela prav za prav že s sv. Pavlom, torej s krščanstvom sploh. Izredno zanimivo je zasledovati zgodovinski razvoj te prepovedi, ki nam pomaga tudi do boljšega razumevanja današnje zakonodaje. O tej govori glavni del knjige (79—334): o predhodni cenzuri, o prepovedi knjig in njenem učinku, o knjigah, ki so po zakonu prepovedane, o uporabi prepovedanih knjig itd. Zanimiva je primerjava cerkvenih določb o tisku z državnim tiskovnim zakonom (176—180). Obširen je opis indeksa z navedbo važnejših v njem prepovedanih del.

Knjigo, ki je v naših razmerah zelo aktualna in potrebna, odlikuje velika jasnost v vsestranskem obravnavanju predmeta. Apologetično zavračanje številnih očitkov proti cerkvenim določbam o tisku je prepričevalno. Mnogo bo to delo doprineslo k razumevanju te naloge Cerkve in k pravilnemu gledanju na njeno prizadevanje. Avtor je vse svoje trditve znanstveno utemeljil. Obširne opombe na koncu knjige nekatera mesta še pojasnjujejo.

Zdi se mi pa, da je delo, če se oziramo na njegov neposredni namen, nekoliko preobširno in preveč podrobno. Sem in tja se opazajo ponavljanja. — Morda bi bilo treba bolj pojasniti, zakaj je prekršitev zapovedi o cenzuri, ki veže sama po sebi pod smrtnim grehom, redno le mali greh, smrtni pa le, kadar bi s tem tudi preziral cerkveno oblast ali bi nastalo hudo pohujšanje — torej le »per accidens« (108). Tudi ni za to mnenje navajati Noldina, ki govori o malem grehu, kadar pisatelj izda knjigo brez dovoljenja, a jo je cenzura odobrila. (Oboje loči tudi Vermeersch, *Theologia moralis*, III. Ed. 2. 1927, p. 756). — Navedbe Noldina po 16. izdaji se ne strinjajo z najnovejšo 26. izdajo. — V delu je ostalo nekaj tiskovnih napak.

Lenček.

**Franc Bernik, Zgodovina fare Domžale.** Druga knjiga. Samozaložba 1939.

S pričujočo knjigo hoče marljivi g. župnik gojiti zavest farnega občestva tako, da do najmanjših podrobnosti opiše doživljanje in razmere v domžalski fari od l. 1923 do l. 1939. Kajti vse te reči morajo v prvi vrsti zanimati člane njegove fare. Ta namen bo knjiga, ki je opremljena tudi z mnogimi lepimi ilustracijami, čisto gotovo dosegla, kakor ga je dosegla njegova prva knjiga s svojim gradivom do l. 1923. Knjiga je res lep zgled, ki nazorno pokaže, na kaj je treba paziti pri zbiranju in obdelavanju gradiva za farno kroniko. Seveda se za takšno delo zahteva velika pridnost, ki jo moramo g. župniku z vso pohvalo priznati. Knjiga nam sicer ne nudi zgodovine v znanstvenem smislu besede, ker je obravnavani čas še vedno del sedanjosti, pač pa gradivo za bodočo zgodovino fare, ki je tem bolj dragoceno, ker jo je zbral pisec kot sodobna in najbolj avtentična priča. Ko bi tudi drugi župniki vsak za svojo faro za vse sedanje in naslednje čase vsaj v rokopisu zbrali, če že ne izdali kroniško gradivo po tem zgledu, kako hvaležni bi jim bili za to znanstveni zgodovinarji naše daljne bodočnosti!

J. Turk.

Karlin, fra Karlo, **Redovničke župe i župnici redovnici prema sadašnjem crkvenom pravu**. Zagreb 1939. 8°. Str. 154.

Knjiga predstavlja doktorsko disertacijo, ki jo je avtor, frančiškan iz Bosne, predložil zagrebški teološki fakulteti v dosego doktorata. Deli se na šest poglavij. V prvem poglavju pojasnjuje pisatelj načelno in v luči zgodovinskega razvoja razmerje med duhovniškimi redovi in rednim dušnim pastirstvom. Drugo in tretje poglavje razlagata določbe o redovniških župnijah in redovniških župnijskih cerkvah. Zadnja tri poglavja pa se bavijo z redovniki kot rednimi dušnimi pastirji, in sicer opisuje četrto poglavje dušnopastirske službe, ki jih opravljajo redovniki v rednem dušnem pastirstvu, peto riše pravni položaj redovnikov v dušnopastirskih službah in šesto opisuje dolžnosti, ki jih imajo redovniki v dušnopastirskih službah. Razdelitev je v splošnem dobra, vendar nekoliko izumetničena in se zato avtor ni obvaroval na nekaterih mestih nepotrebnega ponavljanja. V dodatku so popisane župnije, ki jih imajo frančiškani v svojih šestih jugoslovanskih provincah. Avtor navaja veliko literature in pokaže, da snov dobro obvladuje. Skrbno je zbral vse zadevne določbe in jih skušal spraviti v sistem. Pri posameznih določbah je preučil tudi njih zgodovinski razvoj. Delo kaže sicer še nekatere pomanjkljivosti, brez katerih navdno prvenci niso, vendar je v splošnem zelo dobro in je izpolnilo občutno vrzel v kanonistični literaturi.

Al. Odar.

D'Ercole Giuseppe, **Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa** (ponatis iz »Studia et Documenta Historiae et Juris« 1939, zv. 1), Rim 1939, str. 60.

Zanimiva razprava ima dva dela. V prvem delu odgovarja na vprašanje, ali je vplivalo krščanstvo na spremembo pojmovanja zakona v Justinijanovi zakonodaji; v drugem delu pa govori o razporoki pri Justinijanu in pri cerkvenih očetih. Rimski pojem zakona je bil različen od krščanskega. Bistveni sestavini rimskega zakona sta bila *individuae vitae consuetudo* (materialni element) in *affectio maritalis* (formalni element). Zakon je torej ustvarjala stalna volja živeti v zakonu. Kadar je bilo skupno življenje v zakonu onemogočeno ali kadar je prenehala volja živeti v zakonu, je tudi zakon prenehal. Po krščanskem nauku, ki se najde tudi pri cerkvenih očetih, čeprav ti niso veliko o tem pisali, pa ustvarja zakon pogodbeno volja zakoncev. Zakon je nerazvezljiv. *Affectio maritalis* mora torej imeti v krščanstvu drug pomen kot v klasičnem rimskem pravu. Po krščanskem naziranju ustvarja zakon *consensus* ne *affectio*. V cesarski zakonodaji od Konstantina dalje se uvajajo omejitve pri sklepanju zakona in pri razporokah. D'Ercole dokazuje proti mnenju nekaterih romanistov (Manenti, Bonfante), da se je ta sprememba vršila pod vplivom krščanskega nazora o zakonu. Ta sprememba je šla tako daleč, da je pri Justinijanu faktično že v popolnem nasprotju z rimskim pojmovanjem zakona. Nastane pa vprašanje, zakaj so krščanski rimski cesarji, predvsem Justinijan obdržali razporoko. Avtor dokazuje, da se to ni zgodilo iz kakih načelnih razlogov ali pa zaradi tega,

ker bi cerkveni očetje ne imeli enotnega nauka o razporoki, ampak le iz zgodovinsko-socialnih razlogov. Krščanski nauk pač ni mogel še v celoti prodrati. Avtor pokazuje na Justinijanovem zgledu, kako je pod vplivom krščanskih idej omejil razporoko. Razprava je pisana kritično in podprta z bogatim dokaznim materialom. Al. Odar.

**Consultationes iuris canonici.** Vol. II. Rim 1939. Pontificium institutum utriusque iuris. Piazza S. Giovanni in Laterano 4. Vel 8°. Str. 375. Cena 25 lir.

»Consultationes« se imenujejo v znani kanonistični reviji »Apolinaris« (prim. BV 1931, 320; 1935, 76) kratke kanonistične razprave. Te vrste razprave, ki so izšle v imenovani reviji v letih 1928 do 1938, so bile izdane v dveh zvezkih. Prvi zvezek, ki obsega razprave med l. 1928 in 1934, smo omenili v BV 1935, 76/77. Pričujoči drugi zvezek obsega razprave, ki so bile objavljene po l. 1934. »Consultationes« rešujejo posamezna kanonistična vprašanja, navadno v kazuistični obliki. V uvodu take kratke razprave je navadno opisan »casus«, ki je konkretno zastavljen, bolj ali manj verjetno iz življenja zajet, in vsebuje redno po eno teoretično vprašanje in dedukcije iz norme, ki je v njem obsežna. Namen takih razprav je dvojen. Prvi je didaktičen. Čitatelja skušajo naučiti, kako se v praktičnem življenju aplicirajo nesporne pravne norme. Drugi namen, ki ga imajo sestavljalci teh razprav, pa je ta, da rešujejo teoretično sporna vprašanja. Oba namena se večkrat prepletata. Pričujoči drugi zvezek ima zelo veliko razprav, ki se bavijo s spornimi vprašanji. Ta način preučevanja pravnih vprašanj, ki ga predstavljajo »consultationes«, je med rimskimi kanonisti tradicionalen; uporabljal ga je zlasti kardinal De Luca, znan kanonist iz 17. stoletja.

V prvem zvezku je bilo ponatisnjenih 111 razprav, v pričujočem drugem zvezku pa se nahaja 101 razprava. Pravna vprašanja, ki se obravnavajo v razpravah drugega zvezka, so zvečine zelo zanimiva. Ne bavijo se več le z aplikacijo jasnega zakonskega besedila na konkretne primere, kar je tudi zelo koristno, ker bistri duha, da postane pazljiv na razne okoliščine, ki bi sicer ušle njegovi pozornosti, marveč rešujejo sporna vprašanja in kažejo na mesta, kjer je zakonik manj jasen. Take razprave, čeprav so kratke, morejo prikazati stanje posameznega vprašanja večkrat v dosti bolj jasni luči kot velika sistematska dela, ker sežejo takoj in medias res ter se pečajo le s spornim vprašanjem ter raje iščejo težkoč, kakor pa da bi se jim izogibale. Tako morejo take na videz manj pomembne kratke razprave mnogo prispevati k interpretaciji veljavnega prava.

O razpravah pričujočega drugega zvezka bomo poročali bolj obširno, kot bi bilo potrebno za navadno oceno, to pa zaradi tega, da pokažemo čitateljem stanje nekaterih aktualnih kanonističnih vprašanj, ki se v teh razpravah rešujejo, in da opozorimo na način, kako se ta vprašanja rešujejo. Iz teh sto razprav bodo mogli tudi tisti, ki se posebej ne pečajo s študijem cerkvenega prava, spoznati, katera praktična kanonistična vprašanja so bila zadnja leta sporna in kako so priznani kanonisti nanje odgovarjali. Posameznih odgovo-

rov seveda ne bomo mogli kritično pretresati, ker bi nas to pri sto razpravah preveč zamudilo in bi se to poročilo, ki je že sicer obširno, še bolj raztegnilo.

Razprave so razdeljene po razdelitvi v kodeksu iuris canonici na pet delov. K prvi zakonikovi knjigi spadajo tri razprave, k drugi trinajst razprav, k tretji dva in petdeset, k četrti šest in dvajset razprav in k peti sedem razprav. Kakor je bilo pričakovati, nudi največ snovi za praktične razprave tretja zakonikova knjiga in v njej zlasti vprašanja iz zakonskega prava, s katerimi se bavi ena in trideset razprav. Preseneča pa visoko število razprav iz procesnega prava, ki pa so tudi zvečine praktično pomembne. Več se jih bavi z interpretacijo znane instrukcije za škofijska sodišča, ki jo je izdala kongregacija za zakramente 15. avgusta 1936.

Razprave je prispevalo osemnajst pisateljev, štirje od njih so jih napisali dobri dve tretjini, in sicer Franc *Roberti* ena in dvajset, P. *Ciprotti* dvajset, V. *Dalpiaz* osemnajst, I. *Teodori* deset. Ostali pisatelji so še: F. X. *D'Ambrosio*, O. Conv. in P. *Vito* imata po pet razprav, A. *Canestri* štiri, C. *Bernardini* tri, A. *Pugliese*, I. *Caviglioli*, E. *Francia*, V. *Močnik* in G. *Oesterle* po dve razpravi in S. *Goyneche* I. *Graneris*, I. B. *Rovella* in I. *Haring* po eno razpravo. Avtor ene razprave ni podpisan. Zbornik je posvečen znanemu španskemu kanonistu Filipu *Marolo* (1874—1937), bivšemu profesorju in dekanu na kanonistični fakulteti pri sv. Apolinarju v Rimu, ki je napisal več takih *consultationes*, ki so ponatisnjene v prvem zvezku gornjega zbornika.

Preidemo k posameznim razpravam, ki si jih bomo ogledali, kakor si slede v knjigi.

Prvi dve razpravici imata enak naslov »*An Orientales schismatici legibus matrimonialibus Ecclesiae latinae teneantur*«. Prvo razpravo je napisal V. *Dalpiaz*, avtor druge se ni podpisal. Primer, ki ga rešujeta, je ta: A. in Z., orientalska razkolnika, sta sklenila l. 1925. zakon pred razkolniškim duhovnikom, ko jima je prej dal njun škof spregled od zadržka krvnega sorodstva v četrtem kolenu stranske črte. Zakonca sta pozneje postala katoličana. Nastane pa vprašanje, ali je njun zakon veljaven ali pa ga je treba poveljaviti. Nobenega dvoma ni, da je ta zakon glede na obliko, v kateri se je sklenil, veljaven (prim. kan. 1099). Vprašanje je le, kako je z njegovo veljavnostjo z ozirom na krvno sorodstvo v četrtem kolenu. Razpravi omenjata tri rešitve tega vprašanja. Prva je povzeta iz revije *Jus Pontificium* 1935, 127, o njej je poročal tudi prof. *Haring* v *Theol.-prakt. Quartalcschrift* 1936, 145. Ta rešitev pravi: Oriental-ska razkolnika A. in Z. je vezal zadržek krvnega sorodstva v četrtem kolenu, ker velja zakonikova zožitev tega zadržka do tretjega kolena le za vernike zapadne Cerkve (za latince) (prim. kan. 1076, § 2 in kan. 1). Spregled, ki ga je dal razkolniški škof, je ničn, ker razkolniški škof ni imel jurisdikcije. Zakon je torej neveljaven in ga je treba poveljaviti. Obe naši razpravici pa zavračata to rešitev. *Dalpiaz* zatrjuje, da je zakon veljaven, ker so po kan. 1 izvzeti izpod kodeksove veljave le vzhodni katoličani, ne pa vzhodni kristjani

sploh. Nepodpisani avtor se v svoji razpravi strinja z Dalpiazom v tem, da je omenjeni zakon veljaven, ne pa v motivaciji. Po njegovem mnenju rimska stolica ni nikoli podvrgla vzhodnih kristjanov, pa naj so katoličani ali ne, disciplini latinske cerkve. Vzhodne razkolniške kristjane veže tisto pravo, ki je bilo v veljavi pred razkolom. Zadržek krvnega sorodstva se je raztegnil na četrto koleno v latinski cerkvi šele za razkola, zato ni vezal vzhodnih kristjanov. Če pa je nezedinjena vzhodna cerkev raztegnila zadržek na četrto koleno, je to brez pomena, ker pač nima jurisdikcije. Zakon med A. in Z. je bil veljavno sklenjen, čeprav ona dva ne spadata pod območje prava latinske cerkve.

O omenjenih dveh razpravah poročamo bolj obširno, da na njima pokažemo, kakšen je namen teh »consultationes« in kako so sestavljene. Ob navidezno lahko rešljivem primeru se pokaže, da gre za težko pravno vprašanje, ki je načelnega pomena.

V razpravi »*De lege cum sanctione poenali lata in peregrinos*« razlaža Canestri, da veže škofijski zakon, ki prepoveduje pod kaznijo suspenzije »a celebratione Missae« duhovnikom obisk kina ali javnega kopališča, tudi tujega duhovnika, ki se mudi v tej škofiji. Tak zakon je torej striktno teritorialen (kan. 14, § 1, n. 2 »*quae ordinis publico consulunt*«). Izraz suspenzija »a celebratione Missae« v škofijskem zakonu more pomeniti dvoje: ali se duhovniku, ki zakon prestopi, le prepoveduje maševati, kakor je n. pr. prepovedano maševati tujemu duhovniku, ki ne predloži »celebreta«, ali pa suspenzijo kot cenzuro latae sententiae. Umevno je, da so posledice za duhovnika bistveno različne, ako je suspendiran, kakor pa, če mu je le prepovedano maševati v določeni škofiji. Kakšen pomen je hotel dati zakonodavec izrazu suspenzija »a celebratione Missae« v svojem zakonu, se razbere iz besedila zakona. Canestri nadalje jasno in pregledno razlaža, kako taka suspenzija v strokovnem pomenu besede duhovnika veže in kdo ga more od nje odvezati, glede tega glej tudi Robertijevo razpravo »*An poena suspensionis vigeat extra territorium Superioris eam infligentis*«, ki jo bomo še pozneje omenili. Canestrijeva razprava ne obdeluje kakega teoretično spornega vprašanja, marveč se bavi v glavnem z aplikacijo nespornega zakonskega teksta; na zanimivem zgledu pa kaže, na kaj je treba paziti pri aplikaciji zakonskega besedila, ki se sicer zdi nesporno.

V razpravi »*De formali decreto quo persona iuridica constituitur*« odgovarja Pius Ciprotti na dvoje vprašanj, ki se tičeta razlage kan. 100. Prvo vprašanje vprašuje, kakšen mora biti dekret, s katerim se ustanovi pravna oseba, ki ni takšna že po samem pravu. Sklicevaje se na kan. 100, § 1 odgovarja pisatelj, da mora dekret o ustanovitvi izrecno vsebovati tudi podelitev pravne osebnosti. Zakonsko besedilo se namreč glasi: »*ceterae inferiores personae morales eam (= rationem personae moralis) sortiuntur . . . ex speciali competentis Superioris ecclesiastici concessione*« (kan. 100, § 1). Nastane pa novo vprašanje, kako spraviti to besedilo v sklad z besedilom kan. 687, ki se glasi: »*Ad normam can. 100, tunc tantum fideiium associationes iuridicam in Ecclesia personam acquirunt, cum*



a legitimo Superiore ecclesiastico formale obtinuerunt erectionis decretum.« Na to vprašanje odgovarja Ciprotti, da postanejo verska društva proti splošnemu pravilu v kan. 100, § 1 pravne osebe že s samim ustanovnim dekretom.

V razpravi »*De metu indirecto quoad negotia iuridica praesertim matrimonium*« se bavi Roberti s starim prepornim vprašanjem, ali se upošteva kot hiba pri privolitvi le grožnja, ki je bila naravnost naperjena »ad extorquendum consensum« (tako Sanchez in Lega) ali tudi grožnja, s katero ni nameraval kdo vplivati na konkretno privolitev, za veljavnost katere gre (tako Schmalzgrueber in Lugo). Roberti se je že l. 1926. odločil za drugo mnenje (De processibus I, n. 247). V tejle razpravi pa poroča o dveh novih razpravah, ki prav tako rešujeta gornje vprašanje, namreč O. *Giacchi*, La violenza nel negozio giuridico canonico, Milan 1937, in P. A. *D'Avack*, Sul metus consultus Codex iuris canonici (Studi Besta), Milan 1938.

V razpravi »*De clerico religioso militiam capessente*« se bavi Avguštin *Pugliese*, rešujoč konkreten primer iz zadnje španske vojne, z razlago kan. 141.

Z znamenitim, še vedno prepornim kan. 209 de iurisdictione suppleta in errore communi se bavita razpravi »*Vicariis cooperatoribus ipso iure potestas non competit assistendi matrimoniis*« in »*De conceptu erroris communis iuxta can. 209*«, ki ju je napisal Dalpiaz. Po njegovem mnenju ni error communis podan že s tem, da je kako javno dejstvo ustvarilo fundamentum erroris, kakor trdijo n. pr. Bucceroni, Cappello, Vidal, Creusen, marveč se zahteva tudi dejanska zmota moralne večine (za svoje mnenje navaja tudi Eichmanna, Perathonerja, Triebisa, Österleja, Noldina). Svoje mnenje je formuliral Dalpiaz takole: »Hoc tantummodo negavimus et iterum negamus, errorem nempe communem etiam tunc haberi si ponatur publice factum, quod multos in errorem inducere possit, etiamsi paucos tantum, imo neminem in errorem inducat. Et quaesivimus: Si nemo erret, ubinam error? Et si pauci tantum errent, ubinam error communis... Hoc affirmamus, scilicet Ecclesiam communi tantum, non singulorum fidelium bono per se et directe prospicere voluisse ideoque praesumi non posse ipsam supplere iurisdictionem nisi si et postquam error singulorum se extenderit et communis de facto evaserit« (str. 40). Njegovo dokazovanje pa se ne zdi preverljivo.

V razpravi »*De iurisdictione canonici paenitentiarum*« si zastavlja Caviglioli vprašanje, ali more kanonik penitenciar, o katerem določa kan. 401, § 1, da more odvezovati »etiam a peccatis et a censuris Episcopo reservatis«, odvezovati tudi od cenzur, ki so simpliciter papežu pridržane, v primerih, kadar je za to odvezo poverjen krajevni ordinarij (kan. 2237, § 2). Avtor odgovarja v gornji razpravi, pisani v elegantni klasični latinščini, na stavljeno vprašanje pozitivno, izhajajoč z načela: »Quidquid Episcopo absolvendum reservatur, id, in foro interno sacramentali, etiam paenitentiaro committitur«. Avtor je to načelo najprej zgodovinsko utemeljil.

V članku »*De distributionibus inter praesentes adventiciis*« razlaga Goyeneche, da pripadajo nestalne izredne kanoniške distribu-

cije le faktično navzočim kanonikom, ne pa tudi onim, ki so zakonito odsotni, n. pr. pri duhovnih vajah; izjema je le pri kanoniku jublatu. Kanoniške distribucije se dele v redne (quotidianae v kan. 420, § 1) in izredne (inter praesentes tantum v kan. 420, § 2); zadnje morejo biti stalne (fixae) in nestalne (adventiciae). Med nestalne izredne kanoniške distribucije, o katerih je tu govor, morejo spadati n. pr. tangente na štolnini.

Razprava »*De Missa pro populo a parochia applicanda*«, ki jo je napisal Ennius Francia, razlaga določbe o maševanju za ljudstvo. Ne prinaša pa nič novega.

Naslednjih pet člankov obravnava vprašanja iz redovniškega prava. Sem spadajo najprej trije članki p. Frančiška D'Ambrosio: »*De iure acquirendi associationum religiosarum quae non fuerunt civiliter in Italia recognitae*«, »*De condicionibus in Italia servandis ab associationibus religiosis civiliter recognitis pro novis acquirendis bonis*«, »*De practicis ordinationibus in Italia servandis ab associationibus religiosis nunc recognitis pro acquirendis bonis in quorum possessionem post initum Concordatum et ante recognitionem pervenerunt*«. Članki se bavijo z določbami, ki veljajo v Italiji po sklenitvi konkordata za verska društva glede pridobivanja imovine (čl. 30 konk.; čl. 9 izvrš. zak. h konkord. z dne 27. maja 1929; čl. 18 Regolamento).

V članku »*De accessu iudiciali intra loca clausurae obnoxia*« razpravlja Ciprotti o tem, ali sme stopiti cerkven ali državni sodnik zaradi sodnega ogleda v prostore ženskih samostanov pod papeško klavzuro. Povod za razpravo je v tem, ker kan. 600 naštevajoč osebe, ki smejo stopiti v omenjene klavzurne prostore, ne omenja sodnika, po kan. 1806—1811 pa more vršiti cerkven sodnik sodni ogled po celem teritoriju svojega sodišča. Avtor odgovarja, da bi bil sodni ogled v takem prostoru sicer veljaven, četudi bi se prestopila določba o klavzuri; dovoljen pa bi bil tak sodni ogled le s posebnim dovoljenjem sv. stolice.

V članku »*De egressu e religione*« rešuje Canestri primer redovnika duhovnika, ki je vstopil kot dijak v red le iz tega razloga, da bi mogel študije dovršiti, in z namenom, da po dovršenih študijah izstopi. Po spovednikovem »pojasnilu«, češ, »cerkev je vesoljna in Bogu moreš služiti v vsaki cerkveni službi, stori, kar hočeš«, je res izstopil. Avtor dobro označi krivdo in restitucijsko dolžnost takega redovnika ter primerno ožigosa spovednikovo ravnanje.

Z vprašanji iz tretje zakonikove knjige se bavi dva in petdeset razprav, kot smo že omenili. Obravnavajo najrazličnejše predmete; ena in trideset jih n. pr. obdeluje vprašanja iz zakonskega prava, šest vprašanja o spregledovanju zaobljub. Po večini so te razpravice zelo zanimive in praktične.

V prvi z naslovom »*An et quandonam Ecclesiae sacramenta acatholicis sint administranda*« razlaga Dalpiaz katoliški nauk in cerkveno prakso glede delitve zakramentov nekatoličanom. Mnenje, ki trdi, da se sme vsak nekrščeni, ki je v nezavesti in umira, remoto scandalo pogojno krsti, se avtorju ne zdi sententia vere probabilis.

Navedeno mnenje je zagovarjal Lehmkuhl in Cappello ga je označil kot »doctrinam vere probabilem«.

Članek »*De stipendiis Missarum binatarum*«, ki ga je napisal Ennius Francia, razlaga določbe o mašnih stipendijah pri binacijah. Kakih novih momentov ne prinaša.

Dva Ciprottijeva članka »*An rector seminarii iurisdictionem ordinariam habeat ad confessiones alumnorum audiendas*« in »*Adhuc de seminarii rectore an ordinariam iurisdictionem habeat ad alumnorum confessiones audiendas*« se bavita s prepornim vprašanjem, ali ima rektor semenišča redno spovedno jurisdikcijo za spovedovanje svojih gojencev. Avtor trdi, da rektor ima redno spovedno jurisdikcijo, in se pri tem sklicuje na kan. 1368 in kan. 873, § 1. Zakonikova prepoved, naj rektor ne spoveduje svojih gojencev (kan. 891 in kan. 1360, § 1), ne izključuje njegove redne jurisdikcije, ki tudi ni zaradi te prepovedi nesmiselna in brez haska, kakor trdijo zastopniki nasprotnega mnenja. Nasproti člankarju v *Ius Pontificium* (1935, 235), ki dokazuje redno spovedno jurisdikcijo iz izraza »*confessiones alumnorum ne audiat*« v kan. 891, češ, audire potest, pa trdi Ciprotti upravičeno, da iz tega izraza nikakor ni mogoče sklepati, da bi rektor moral imeti redno jurisdikcijo.

Izmed razprav iz zakonskega prava se jih najprej šest bavi z zaroko. Tako popisuje Teodori v razpravi »*De promissionis matrimonialis consensu*« zaročno privolitev in hibe, zaradi katerih je ta neveljavna. Glede vpliva grožnje pri zaroki je avtor v nasprotju z naslednjim člankom »*De metu quoad sponsalia*«, kjer Ciprotti dokazuje, da se presoja vpliv grožnje pri zaroki po splošnih pravilih o grožnji v kan. 103, ne pa po izjemnih, ki veljajo za vpliv grožnje pri zakonski privolitvi (kan. 1087). Razprava je bila potrebna zaradi tega, ker pišejo nekateri odlični avtorji, n. pr. Gasparri, Cappello, da se vpliv grožnje pri zaroki presoja tako kot pri sklenitvi zakona. Drugi avtorji pa trdijo, da sicer ne veljajo iste določbe kot za grožnjo pri sklenitvi zakona, vendar pa se vpliv grožnje pri zaroki presoja strožje kot pri ostalih pogodbah (Vidal, Garcia F. Bayon). — V starem pravu je bilo zelo preporno vprašanje, ali je možna veljavna zaroka med ugrabiteljem in ugrabljenko, dokler je ugrabljenka pod ugrabiteljevo oblastjo. Sklenitev zakona je v takim položaju, kakor je znano, nemogoča zaradi zadržka otmice. Ciprotti dokazuje v članku »*De raptu quoad sponsalia*«, da je v veljavnem pravu zaroka med ugrabiteljem in ugrabljenko, dokler je ta v njegovi oblasti, veljavna, ako se nanaša na sklenitev zakona v času, ko bo ugrabljenka že na svobodi. More pa biti taka zaroka po kan. 103 izpodbojna zaradi strahu ali zvijače. Pri obeh Ciprottijevih člankih gre v bistvu za to, ali veljajo za zaroko splošne določbe o pogodbah ali posebne za zakonsko pogodbo. Ciprotti juristično čisto pravilno dokazuje, da veljajo v vsem splošne določbe. Z obliko, v kateri se mora zaroka skleniti, in z učinki zaroke se bavi Teodori v dveh člankih »*De promissionis matrimonialis forma*« in »*De effectu promissionis matrimonii*«. Težko vprašanje, kako veže obveznost iz zaroke v notranjem območju, rešuje Teodori takole: Zaročencu,

ki brez važnega razloga neupravičeno razdere zaroko, ni mogoče naprtiti težke krivde, da je le pripravljen povrniti škodo po kan. 1017, § 3. V zadnjem članku o zaroki »*De matrimoniali rei illicitae promissione*« razlaga Teodori, da je neveljavna in težko grešna zaroka, ki jo sklene poročena oseba, četudi pod pogojem, da sklene zakon, kadar bo prosta.

Dve razpravici se baviata z zakonskim zadržkom legalnega sorodstva. V prvi »*De impedimento cognationis legalis*« rešuje Bernardini zanimivo vprašanje, ali se tiče cerkveni zadržek legalnega sorodstva ženitne sposobnosti ali pa možnosti in dopustnosti zakonske zveze. V prvem slučaju bi se presojal po *lex nationis*, v drugem po *lex loci*. Bernardini si zastavlja vprašanje takole: »*Quaeritur utrum ad effectum canonum 1059 et 1080 considerari debeat lex civilis territorii in quo matrimonium initur, an lex nationis cui quisque civitate pertinet, an lex sub cuius imperio adoptio facta fuit.*« Zakonski zadržek legalnega sorodstva je *lex canonizata*. Kodeks ga pozna kot oviralni in razdiralni zadržek. Oziraje se na naše vprašanje pa besedilo v obeh zadevnih kanonih ni enako formulirano.

Kan. 1059 ima besedilo: »*In iis regionibus ubi lege civili legalis cognatio ex adoptione orta, nuptias reddit allicitas, iure quoque canonico matrimonium illicitum est.*« Kan. 1080 pa določa: »*Qui lege civili inhabiles ad nuptias inter se ineundas habentur ob cognationem legalem ex adoptione ortam, nequeunt vi iuris canonici matrimonium inter se valide contrahere.*« Vprašanje je, katera *lex civilis* je merodajna, ali *lex loci*, kjer se zakon sklepa, ali *lex nationis* kontrahentov. Iz besedila kan. 1059 jasno sledi, da se presoja oviralni zadržek legalnega sorodstva po zakonu kraja, kjer se zakon sklene. Vprašanje pa je, po katerem zakonu se presoja razdiralni zadržek legalnega sorodstva. Noldin in Gasparri sodita, da prav tako po zakonu kraja, kjer bo poroka, Chelodi in Vidal pa nasprotno menita, da se ravna ta zadržek po domačem zakonu kontrahentov (*lex nationis*). Bernardini se je odločil za zadnje mnenje; prikazuje pa v svoji razpravi, kako postaja stvar zapletena, in sodi, da bi bila avtentična interpretacija v tej stvari zelo na mestu.

V čl. 402—408 prve knjige novega italijanskega državlanskega zakonika, ki je stopil v veljavo 1. julija 1939, je uzakonjena institucija afilijacije (*affiliazione*), ki je podobna adopciji, a vendar ni prava adopcija, ni pa tudi navadno varuštvo. Ciprotti si v članku »*De impedimento cognationis legalis ex affiliazione*« zastavlja vprašanje, ali izvira iz afilijacije zakonski zadržek in odgovarja pritrdilno. Iz adopcije in afilijacije izvira torej v Italiji razdiralni zakonski zadržek.

V razpravi »*De altero matrimonio ficto obtenta prioris nullitate contracto*« se bavi Canestri s pravno-pastoralnim vprašanjem, kaj storiti z umirajočim katoličanom, ki je zvijačno dosegel, da je sodišče njegov veljaven zakon proglasilo za neveljaven, nato pa se je vdrgič poročil z žensko, ki je bila prepričana, da je samski in je v tem prepričanju ostala; iz tega putativnega zakona se je rodilo tudi več otrok.

Ciprotti odgovarja v članku »*De voluntate contra matrimonii substantiam*« na vprašanje, ali je veljaven zakon, sklenjen pod pogojem, da se spolno ne dovrši, da bi tako bila možna papeževa razveza neizvršenega zakona, dokler se mož, ki ima takoj po poroki odpotovati, ne vrne. Nobenega dvoma ni, da je tak zakon veljaven; le naslov članka se ne zdi pravilen.

Naslednji Ciprottijev članek »*An modus contra matrimonii substantiani irritet matrimonium*« se bavi z vprašanjem, ali povzroči nalog proti bistvu zakona neveljavnost zakona. Kot nalog proti bistvu zakona navaja tale primer: »Sklenem s teboj zakon, toda absolutno hočem, da storiš vse, da iz spolnega občevanja ne bo sledilo spočetje; če se pa k temu zavezati nočeš, hočem kljub temu s teboj skleniti zakon, bom pa v zakonu vztrajal pri svojem sklepu in vse storil, da ga dosežem, ker te smatram, da si k temu zavezan.« Avtor razlaga, da je bilo to vprašanje preporno že pred sedaj veljavnim zakonikom. Nekateri (n. pr. Reiffenstuel, Schmalzgrueber) so trdili, da je tak zakon veljaven, ker je nalog pogodbi dodan in zato ne posega v njeno bistvo. Drugi (n. pr. Sanchez, Engel, sv. Alfonz) pa so učili, da je tak zakon neveljaven, ker stranki z enim ter istim aktom volje skleneta zakon in izključita prvi namen zakona. Razlagalci veljavnega zakonskega prava se vobče zadovoljujejo s pavšalno trditvijo, da nalog ne povzroči neveljavnosti zakona. Ciprotti dokazuje z naravno pravnega stališča in sklicevaje se na kan. 1086, § 2 pravilnost mnenja, da je tak zakon neveljaven. Rešitev je pravilna; vprašanje samo pa je nerodno zastavljeno; zdi se, da v tem primeru sploh ni bil govor o nalogu, marveč o izključitvi vse pravice do zakonskega dejanja, kakor se izraža kan. 1086, § 2.

V članku »*De minis suicidii relate ad matrimonium*« preiskuje Ciprotti, ali more imeti groznja s samomorom lastnosti, ki se v kan. 1087 zahtevajo, da je zakon, sklenjen pod vplivom groznje, neveljaven. Avtor pride do zaključka, da taka groznja more imeti zahtevane lastnosti. Takšna groznja more biti za nevesto n. pr. neupravičena (iniusta), čeprav grozi s samomorom ženin, a fortiori seveda, če grozi njena mati ali oče. Takšna groznja je od zunaj in more biti težka. Samo po sebi se razume, da je quaestio facti, če so v konkretnem primeru vse te lastnosti podane. Sodišče pa ne more tožbe kot neutemeljene odkloniti le zaradi tega, ker se navaja v njej, da je bil zakon sklenjen pod vplivom groznje s samomorom.

Sedem naslednjih člankov se bavi z izredno obliko poroke po kan. 1098. V prvi razpravi »*Matrimonium a catholico in captivitate coram uno teste contractum*« rešuje Dalpiaz konkreten primer. Naslednjih šest člankov: »*An can. 1098 comprehendat etiam matrimonii celebrationes acatholicas vel civiles*« (Močnik), »*Circa authenticam interpretationem can. 1078*« (Močnik), »*An can. 1098 comprehendat etiam matrimonii celebrationes acatholicas vel civiles*« (Dalpiaz), »*De validitate aut nullitate matrimoniorum a captivis ex bello in Russia initorum*« (Österle) in »*De validitate aut nullitate matrimoniorum a captivis ex bello in Russia initorum*« (Dalpiaz) se bavi z vprašanjem, o katerem je pisal tudi naš BV 1935,



55—61 in 1936, 63—69. Gre namreč za to, ali je pod pogoji, naštetimi v kan. 1098, veljaven zakon, da je bila le podana zakonska privolitev, ali le tisti zakon, kjer sta zakonca izrecno hotela skleniti cerkven zakon. Dalpiaz zagovarja — po našem mnenju pravilno — prvo mnenje, Močnik in Österle na drugo. Österle na široko razlaga svoje mnenje, vendar ne preverljivo. Če bi se zahtevalo za sklenitev zakona takšno zavestno sodelovanje vseh navzočih, kot zahteva Österle, bi bil neveljaven tudi marsikateri zakon, ki je bil sklenjen v redni obliki.

V članku »*An a catholicis nati et catholice baptizati sed ab infantili aetate acatholice educati praescripta matrimonii forma teneantur*« odgovarja na vprašanje, ki je v naslovu članka izraženo, Dalpiaz s Capellom pozitivno proti Siposu, ki sodi, da takšnih oseb določbe o obliki sklepanja ne vežejo.

V članku »*De iis qui sine ulla religione adoleverunt (can. 1099, § 2)*« se bavi Graneris z zanimivim vprašanjem, kaj pomeni izraz »zrasti brez vsake vere« v kan. 1099, § 2, ki izvzema izpod določbe o obliki poroke otroke nekatoličanov (tudi iz mešanih zakonov), ki so bili katoliško krščeni, a so pozneje »zrastli brez vsake vere«. Izraz se zdi na prvi pogled jasen, toda v praktični aplikaciji pa stvar ni tako jasna. Verska vzgoja dopušča razne stopnje, vprašanje je, katera je tista najnižja stopnja, kjer še moremo govoriti o kakih verskih vzgoji. Če je kdo bil kdaj pri spovedi (seveda v katoliški cerkvi) ali pri obhajilu ali pri birmi, ni mogoče reči, da je zrastel brez vere, četudi se sicer za vero ni menil. Posamezna specifično katoliška verska dejanja, ki jih je kdo izvršil, dokazujejo, da človek ni zrastel brez vsake vere, ako so bila napravljena v takih okoliščinah, da jih ni mogoče imeti le za splošno človeški ali narodni običaj. Molitev torej sama na sebi še ne dokazuje, da kdo ni zrastel brez vsake vere v smislu kan. 1099, § 2; nekatoliška verska vzgoja se ne upošteva.

V razpravi »*De matrimoniis a protestantibus initis cum infidelibus*« rešuje Dalpiaz konkreten primer veljavnosti zakona med protestantom in poganko. Gre za to, v kakšni obliki se mora tak zakon skleniti. Oblika po kan. 1094 nekatoličanov ne veže. Nekatoliških kristjanov pa tudi eventualne državne določbe o obliki ne vežejo, ker spadajo pod jurisdikcijo katoliške cerkve. Nekatoliški kristjani sklepajo zakon med seboj brezoblično. Pač pa vežejo eventualne državne določbe nekrščene osebe in seveda tudi nekatoliške kristjane, kadar z njimi sklepajo zakone.

Članek »*De periodo aconceptionali mulierum*«, ki ga je napisal Rovella, se bavi pod pravno-pastoralnim vidikom s Knaus-Ogrinovo teorijo.

V članku »*De prolis legitimatione per matrimonii convalidationem*« razlaga Ciprotti pravilno proti nekaterim avtorjem, da se s poveljavanjem zakona pozakonijo otroci iz neveljavnega zakona pot pogojem, da so bili starši ob času spočetja ali rojstva sposobni med sabo skleniti zakon. Če je bil torej zakon neveljaven zaradi zadržka

krvnega sorodstva, se s poveljavanjem pozakonijo le tisti otroci, ki so se rodili potem, ko je bil zadržek spregledan.

V članku »*De convalidatione matrimonii post cessationem impedimenti disparitatis cultus*« razlaga Dalpiaz, da se pred l. 1918 zaradi tedanjega razdiralnega zadržka različne vere med nekatoliškim kristjanom in poganko neveljavno sklenjeni zakon ni poveljavil s tem, ker je veljavni zakonik omejil zadržek različne vere. Zakon je torej treba poveljaviti.

V članku »*De sanatione in radice in matrimoniis mixtis*« odgovarja Dalpiaz na vprašanje, kako se poveljavi mešan zakon, sklenjen v nekatoliški obliki. Glej o tem tudi BV 1936, 299—304.

V članku »*De sanatione in radice*« si zastavlja Ciprotti tri vprašanja. Prvo je, ali more papež in v kakšnem smislu more ozdraviti zakon v korenini po smrti enega zakonca. Drugo vprašanje, ali se more ozdraviti zakon v korenini, potem ko je bil razvezan s papeževo dispenzo super matrimonio rato et non consummato ali po aplikaciji pavlinskega privilegija. In tretje vprašanje, ali se more ozdraviti v korenini zakon, ki je bil že poveljavljen z navadnim poveljavanjem. Ob teh nekoliko nenavadnih vprašanjih Ciprotti dobro razloži veljavno pojmovanje in ureditev ozdravljenja v korenini. Na prvo vprašanje odgovarja pravilno, da se pravo ozdravljenje v korenini, kakor ga danes urejajo kan. 1138 do 1141, ne more izvršiti po smrti enega zakonca; pač pa more papež podeliti nekatere dobrote, ki jih sicer vsebuje ozdravljenje v korenini, tudi po smrti zakonca. V tem smislu je tudi razumeti nekatere zgodovinske zglede (n. pr. Bonifacija VIII.). Na drugo vprašanje je treba odgovoriti, da se zakon, razvezan s papeževo dispenzo ali z aplikacijo pavlinskega privilegija pač zaradi tega ne more sanirati, ker zakonski konzenz pri obeh kontrahentih ne traja nepretrgano. Tudi na tretje vprašanje je odgovor lahak. Zakon, poveljavljen po navadnem poveljavanju, se pač ne more še sanirati v pravem pomenu besede, more mu pa papež nakloniti še učinke sanacije.

Ostalih ena in dvajset razprav obdeluje naslednjo snov iz tretje zakonikove knjige: Razprava »*De sanctuariis et de ecclesiis ad congregationes religiosas olim suppressas*«, ki jo je napisal Vito, se tiče čl. 27 italijanskega konkordata in čl. 6 izvršilnega zakona k temu konkordatu. — Dalpiazov kanonistično in pastoralno pomemben članek »*De cadaverum crematione*« dobro osvetljuje zadevno vprašanje. — Dalpiazov članek »*De potestate parochi dispensandi a lege iciunii et abstinentiae*« ob konkretnem primeru jasno razlaga zadevne določbe. — Naslednji Dalpiazov članek »*De dispensatione peregrinorum a lege iciunii*« si je zastavil tole vprašanje: Ali velja spregled od postne postave, ki ga je dal spovednik potestate delegata tujcu, ko mu je ta povedal, da se takoj vrne v lastno škofijo, kjer pa mu je bil spovednik spregled odrekel. Odgovor: Spregled je sicer veljaven, vendar ne kaže, če ni prav posebnih razlogov, v takem primeru dati spregled.

S praktičnimi vprašanji o zaobljubah se bavi šest naslednjih Teodovijevih člankov »*Voti dispensatio*«, »*Dispensatio a votis pu-*

*blicis*«, »*Altera voti dispensatio*«, »*Voti dispensatio indirecta seu suspensio*«, »*Potestas dispensandi in votis*«, »*Voti commutatio*«. Članki ne prinašajo kaj novega; dobro in pregledno pa razlagajo cerkveno disciplino o zaobljubah; tako zlasti spregledovanje in spreminjanje zaobljub.

Sledita dva zanimiva Robertijeva članka. V prvem »*De iure repraesentandi seminarium*« razlaga avtor, da predstavlja v veljavnem pravu semenišče njegov rektor, ne pa škof. Po tridentinskem pravu pa je predstavljal semenišče škof. — V drugem članku »*De studiis mediis classicis cursibus academicis praemittendis*« si zastavlja Roberti vprašanje, kakšne srednješolske študije se zahtevajo za vpis na cerkvene fakultete in odgovarja, da takšne, kakršne je določila kongregacija za semenišča in univerze, tako n. pr. v Italiji. Kjer pa kongregacija teh študij ni uredila, tam se zahtevajo takšne, kakršne določajo ustrezne državne določbe. Te študije pa naj se, če je mogoče, tako preurede, da bodo ustrezale kleriški vzgoji. Članek prinaša tudi tabele o učnih načrtih srednjih šol v Angliji, Avstriji, Belgiji, Kanadi (posebej za francoski in posebej za angleški del), na Češkoslovaškem, v Franciji, v Nemčiji (posebej za Prusijo in posebej za Bavarsko), na Irskem, na Španskem, v Holandiji, na Madžarskem, v Italiji in v Združenih državah Severne Amerike. Iz teh tabel je razvidno, da traja šolanje pred vpisom na univerzo: v Angliji 7 do 8 let ljudske šole in 6 let srednje šole, v Avstriji 4 leta lj. š. in 8 let s. š., v Belgiji večinoma 4 leta lj. š. in 6 let s. š., v francoskem delu Kanade večinoma 6 let lj. š. in 7 do 8 let s. š., v angleškem delu Kanade 8 razredov lj. š. (možno pa je dovršiti prej ko v osmih letih) in 8 let s. š., na Češkoslovaškem 4 leta lj. š. in 8 let s. š., v Franciji 4 do 6 let lj. š. in 7 let s. š., v Nemčiji 4 leta lj. š. in 9 let s. š. (pred zadnjo reformo!), na Irskem 8 let lj. š. in 6 let s. š., na Španskem 5 let lj. š. in 7 let s. š., v Holandiji 6 let lj. š. in 6 let s. š., na Madžarskem 4 leta lj. š. in 8 let s. š., v Italiji 5 let lj. š. in 8 let s. š. in v Združenih državah Severne Amerike 7 do 8 let lj. š. in 8 let s. š. V vseh razredih srednje šole je tedensko pouka skupaj: v Angliji 207 ur, od tega verouka 20 ur; v Avstriji 246 ur, verouka 16 ur; v Belgiji 133 ur, verouka 6 ur; v francoskem delu Kanade 163 ur, verouka 14 ur; v angleškem delu Kanade 186 ur, verouka 8 ur; na Češkoslovaškem 237 ur, verouka 16 ur; v Franciji 162 ur, verouka ni; v Prusiji 279 ur, verouka 18 ur; na Bavarskem 270 ur, verouka 18 ur; na Irskem 224 ur, verouka 20 ur; na Španskem 149 ur, verouka ni; v Holandiji 203 ure, verouka 11 ur; na Madžarskem 230 ur, verouka 16 ur; v Italiji 249 ur, verouka 8 ur; v Združenih državah Severne Amerike 210 ur in verouka 8 ur. — Iz navedenih števil je razvidno, da imajo absolventi državnih srednjih šol, ki se vpisujejo na cerkvene fakultete, različno izobrazbo, zlasti kar se tiče verouka.

V članku »*De obligatione clericos Romam mittendi ingenio ac pietate praestantes*« se bavi Canestri s krivdo in odgovornostjo za škodo nekega semeniškega ravnatelja, ki je izbral za nadaljnje teološke študije v Rimu dva gojenca, enega z dvomnim duhovniškim poklicem in drugega, ki je bil premalo nadarjen. Študij ni nobeden dovršil.

Boljših gojencev ravnatelj ni hotel poslati v Rim iz predsodkov proti rimskim študijem. Ravnatelj je grešil proti pravičnosti in je dolžan škofiji povrniti gmotne stroške, ki jih je imela z obema gojencema.

V članku »*Canones 1427—1428 et art. 4 legis italicae 27 mai 1929 pro Concordati applicatione*« odgovarja Vito na vprašanje, ali mora dobiti v Italiji škof za razmejitev (dismembratio) župnij pristane- nek državne oblasti, da tega pristanka ni treba, ako se ne deli tudi imovina, ki je bila določena za skupen teritorij.

Naslednjih sedem člankov se bavi s cerkveno-imovinskimi vprašanji. Tako pojasnjuje v članku »*De licentia superioris ad alienationem bonorum ecclesiasticorum*« Ciprotti popolnoma pravilno, da naknadno dano dovoljenje cerkvenega predstojnika, ki se po kan. 1530, § 1, n. 3, zahteva za veljavnost odsvojitve, ne poveljavi neveljavne pogodbe. Pogodba je namreč brez takega dovoljenja že po samem pravu nična. — V zanimivem naslednjem članku »*De alienatione bonorum ecclesiasticorum*« odgovarja Ciprotti na dvojje vprašanj. Prvo je to, ali more biti plačilo dolga, ki bremeni cerkveno imovino, zadosten razlog v smislu kan. 1530, § 1, n. 2, da se odsvoji del te imovine. Odgovor je pozitiven. Škof torej more iz imenovanega razloga dovoliti odsvojitve. Toda po kan. 1531, § 3, se mora izkupiček za odsvojeno cerkveno imovino »caute, tuto et utiliter« naložiti. Odplačilo dolga pa se ne more smatrati za takšno naložitev. Ako naj se izkupiček porabi za odplačilo dolga, se mora dobiti od sv. stolice spregled od gornje določbe. Iz tega pa za prakso sledi, naj se izposluje spregled določbe v kan. 1531, § 3, preden se da dovoljenje za odsvojitve cerkvene imovine iz razloga, da se izkupiček porabi za odplačilo dolga, ki bremeni isto cerkveno imovino.

Zadnjih pet člankov, ki spadajo k snovi iz tretje zakonikove knjige, se bavi z raznimi cerkvenoimovinskimi vprašanji, nastalimi v Italiji na podlagi konkordata. Članke le naštejemo, ne da bi se podrobno bavili z njimi, ker pač obravnavajo stvari, ki nas manj zanimajo. Članki so ti: Franc Ks. D'Anmbrosio, »*De bonorum immobilium translatione quoad instituta quae viconcordati italici obtinuerunt iuridicae personalitatis recognitionem*«, Vito, »*Utrum auctoritas ecclesiastica an civilis ius habeat interveniendi ob malam administrationem bonorum beneficialium*«, Vito, »*De documentis necessariis ut instituta ecclesiastica donationes accipiant*«, Vito, »*De sacris utensilibus in beneficiorum vacatione*«, Franc Ks. D'Ambrosio, »*De sensu italici decreti dicit 1 mai 1930 et de congrua habitatione rectoriae ecclesiarum pertinentium ad religiosas adsociationes olim in Italia suppressas*«.

Šest in dvajset razpravic obravnava vprašanja iz procesnega prava; od teh je napisal znani procesualist Roberti štirinajst. Tudi med temi razpravicami jih je več zelo zanimivih in pomembnih. Članki si slede takole:

V uvodnem »*De variis rationibus procedendi hodie vigentibus in iure canonico*« zanimivo pokazuje Roberti, da pozna veljavno kanonsko pravo navzlic temu, da je kanonski proces v osnovi enoten,

nič manj kot dvanajst procesnih redov (= rationes procedendi). Roberti predlaga, naj bi se proces poenostavil.

V razpravi »*De potestate iudicis in processu suffecti*« se bavi Roberti z vprašanjem, ali more sodnik, ki je stopil v pravdi na mesto svojega prednika šele, ko je bila sodba izrečena, a ne še objavljena, le to spremeniti. Odgovor je, da more novi sodnik vse to, kar bi mogel njegov prednik. Sodnik pa more svojo sodbo spremeniti, dokler stranki za njo ne zvesta.

V članku »*De exceptione fori declinatoria*« dokazuje Pugliese, da se mora ugovor, s katerim kdo odklanja sodišče svojega škofa po kan. 1562, § 2, ker se je leto dni mudil v Rimu, vložiti pred ugotovitvijo pravnega spora.

V razpravi »*De advocatis et procuratoribus in causis de nulitate matrimonii*« dokazuje Ciprotti, da se ne zahteva brezpogojno, da bi moral imeti odvetnik v zakonskih pravnah pogoje, ki jih našteva čl. 48, § 2 instrukcije kongregacije za zakramente za škofijska sodišča z dne 15. avg. 1936, marveč more škof pripustiti tudi druge odvetnike, če ni na razpolago takih, ki imajo gornje pogoje.

V razpravi »*De praescriptionis interruptione*« dokazuje Ciprotti, da tožba, vložena pri državnem sodišču v nasprotju z določbo kan. 120 de privilegio fori, ne prekine priposestvovalne dobe. Drugače so sodili pred veljavnim zakonikom.

V razpravi »*De competentia ratione domicilii vel quasidomicilii probanda*« pojasnjuje Roberti, da župnikova izjava o bivališču pravnih strank ni za sodišče, ko to ugotavlja svojo pristojnost, zadosten dokaz, ker status animarum, na podlagi katerega more župnik izdati tako potrdilo, ni taka uradna knjiga, kot sta n. pr. krstna in poročna matica.

V članku »*De interventu tertii in causa*« obravnava Roberti dvoje zanimivih vprašanj. Prvo je, ali se more pripustiti v ničnostno zakonsko pravdo med Antonom in Kajo Berta kot tretja, ker ima interes na tem, da se zakon proglasi za neveljaven, hoteč se nato poročiti z Antonom. Takšna pripustitev v pravdo se ne more dovoliti, ker se Bertin interes ne tiče obrambe kake pravice, ker bi dalje bila nevarna za družbo in krivična enemu izmed zakoncev. Drug primer pa je ta: Zakon med Antonom in Kajo sta dve soglasni sodbi proglasili za neveljaven. Nato se je Berta pravilno poročila z Antonom. Po tej poroki pa se znova začne pred sodiščem razpravljati o veljavnosti prvega Antonovega zakona. V tem primeru pa se more Berta pripustiti v pravdo ne sicer kot prava pravdna stranka, marveč le v toliko, da more braniti svoje pravice. Njen »*interventus*« ni »*litis consortialis*«, marveč »*simplex*«.

V članku »*De defensoris vinculi animadversionibus oretenus exhibitis*« razlaga Dalpiaz, da odloča o zahtevi branilca vezi, naj se pripusti ustna razprava, predsednik senata.

V članku »*De communicatione defensionum*« zagovarja Ciprotti mnenje, naj se strankama v pravdi izroče obrambe branilca vezi in promotorja iustitiae. Zlasti glede zadnjega je stvar preporna.



V članku »*De expensis iudicialibus pro exsequendis litteris rogatoriis*« utemeljuje Roberti mnenje, da odmeri sodišče vse stroške za posle, ki jih je izvršilo na prošnjo drugega sodišča, po svojem pravilniku. Če pa je sodišče, pri katerem teče pravda, priznalo strankama pravico ubožnih v celoti ali delno, mora to tudi naprošeno sodišče upoštevati.

V razpravi »*De sententia nullitatis vitio infecta*« se bavi Roberti s primerom, kjer najde prizivno sodišče, da sodba ni bila datirana, in je zato po kan. 1894, n. 4, popravljivo nična.

V članku »*De correptione delinquentis*« pojasnjuje Ciprotti kan. 1949, § 1, v tem smislu, da se more izreči sodna graja tudi v tretje, ako delikt, ki ga je delinkvent storil po drugi graji, ni iste vrste kot prejšnja dva.

Sledi štirinajst člankov, ki se bavijo s posameznimi vprašanji iz postopka v ničnostnih zakonskih pravnih. Povod jim je dala zlasti instrukcija kongregacije za zakramente z dne 15. avgusta 1936 (AAS 1936, 313—372) o postopku pri ničnostnih zakonskih pravnih pri škofijskih sodiščih (gl. BV 1938, 98—107; 197—245).

Ciprottijev članek »*Quaestiones de competentia ratione contractus et domicilii in causis matrimonialibus*« in Dalpiazova razprava »*De competentia tribunalium ecclesiasticorum ratione domicilii legalis in causis matrimonialibus*« razlagata določbe v čl. 3—7 pravilnika v instrukciji z dne 15. avg. 1936, ki urejajo krjevno pristojnost sodišč v ničnostnih zakonskih pravnih.

V razpravi »*De interrogatoriis a defensore vinculi exhibendis*« pojasnjuje Roberti, da more sodnik, ako branilec vezi zanemari svojo dolžnost, sam izvršiti zaslišanje strank, prič in izvedencev pod pogojem, da se zaslišanje brez težke škode ne more odložiti.

V članku »*De competentia in causis matrimonialibus initis a promotore iustitiae*« si Roberti zastavlja vprašanje, kateri promotor iustitiae je legitimiran za tožbo v ničnostni zakonski pravdi, in odgovarja, da promotor iustitiae onega cerkvenega sodišča, kjer bi morali stranki vložiti tožbo, ako bi bili legitimirani, oziroma bi se hoteli pravdati. Temu promotorju iustitiae se tudi naznani neveljavnost zakona. Tožbo vložiti promotor iustitiae pri sodišču, kjer je nastavljen.

V članku »*Quinam acatholici careant iure accusandi matrimonium*« tolmači Roberti pojasnilo kongregacije sv. oficija z dne 18. januarja 1928, potrjeno v čl. 35, § 3, pravilnika instrukcije kongregacije za zakramente z dne 15. avg. 1936. Aktivna tožbena legitimacija v ničnostnih zakonskih pravnih je vzeta vsem nekatoličanom, pa naj so bili kdaj katoličani ali ne. Če je dvomno, ali je tožeča stranka katoličan, naj se tožba izroči promotorju iustitiae. Če bo ta sodil, da je dvom upravičen, mora vložiti vmesno tožbo, kjer izpodbija tožbeno legitimacijo tožeče stranke. Vmesna sodba bo vprašanje rešila.

V članku »*De obligatione promotoris iustitiae accusandi nullitatem matrimonii*« se bavi Roberti z nekaterimi težkočami, ki jih

je povzročila instrukcija z dne 15. avg. 1936, ki je odvzela zakoncem v določenih primerih tožbeno pravico. Pri tem ugotavlja troje: 1. Cerkev more odvzeti zakoncem v določenih primerih tožbeno pravico, čeprav jim ne more odvzeti zakonskih pravic. Pomislek je nastal zaradi vprašanja, v kakšnem razmerju sta med seboj *ius in actio*. Tisti, ki zagovarjajo mnenje, da je *actio* sestaven del pravice, morejo cerkveno prakso, ki odvzema tožbeno pravico glede zakonskih pravic, le težko razložiti. — 2. Javna blaginja ne terja, da se tožba na proglasitev neveljavnosti zakona v vsakem primeru vložijo vsaj po službeni dolžnosti. V čl. 38 in 39 pravilnika v omenjeni instrukciji je Cerkev točno določila, kdaj zahteva javna blaginja tako tožbo. — 3. Zakonec, ki se čuti prikrajšanega, ker promotor *iustitiae* ne vložijo tožbe na proglasitev neveljavnosti zakona, se more obrniti za pomoč na cerkveno upravno oblast.

V članku »*De officio promotoris iustitiae accusandi matrimonii acatholicorum*« razlaga Roberti, da promotor *iustitiae* ne more vložiti tožbe, da se proglasi kot neveljaven zakon nekatoličanov, ako ni vnaprej obvestil kongregacije sv. oficija.

Haringova razprava »*De promotoris iure accusandi matrimonium*« poroča o zapletenem primeru, ki se tiče čl. 38, § 2, instrukcije za zakr. z dne 15. avg. 1936. Primer je tale: Pogoji, pod katerimi more promotor *iustitiae* vložiti tožbo, niso bili podani. Promotor *iustitiae* je tožbo vložil, sodišče jo je zavrnilo; proti zavrnitvi je vložil promotor *iustitiae* priziv in prizivno sodišče mu je ugodilo. Ker je po kan. 1880, n. 7 nadaljnji priziv izključen, nastane vprašanje, kakšno sredstvo še ostane sodišču, ki sodi, da pogoji po čl. 38, § 2 instrukcije niso podani. Haring sodi, da ima sodišče na razpolago dve poti, ali da se obrne na kongregacijo za zakramente po pojasnilo, ali so v konkretnem primeru pogoji v čl. 38, § 2, podani, ali pa da se z braničem vezi vred obrne na Rimsko roto, da upostavi zadevo v prejšnji stan po kan. 1905, § 2, n. 4.

V članku »*De actione promotoris iustitiae et coniugum in causis matrimonialibus*« razlaga Roberti razlike med tožbo promotora *iustitiae* in tožbo zakoncev. V obeh tožbah se seveda zahteva, naj se proglasi zakon za neveljaven. Tožbi se razlikujeta glede na naravo (prva je javna, druga zasebna), glede na pogoje (prva se pripušča le v primerih javnih zadržkov, druga vedno, razen kadar je zakon neveljaven po krivdi zakonca) in glede na razloge (prva se vlaga iz razlogov javne blaginje, druga iz zasebnih razlogov).

V razpravi »*De conditione processuali promotoris iustitiae, defensoris vinculi et coniugum in causis matrimonialibus*« pojasnjuje Roberti pravdni položaj promotora *iustitiae*, branilca vezi in zakoncev, kadar toži na proglasitev neveljavnosti zakona promotor *iustitiae*. Položaj se more označiti takole: promotor *iustitiae* je tožeča stranka, branilec vezi je tožena stranka; zakonca se pozoveta uradno kot tretja, ki pa takoj postaneta stranki v pravdi. Na koncu članka je razpredelnica, ki grafično prikazuje, kakšen je položaj naštetih, ko se izreče sodba. Če se glasi prva sodba za veljavnost, je promotorju *iustitiae* dano na izbiro, ali se s sodbo zadovolji ali ne,

branilec vezi se z njo mora zadovoljiti, zakonca pa moreta sodniku priglasiti le odškodninski zahtevek. Če se prva sodba glasi za neveljavnost zakona, ostane iniciativnost v rokah branilca vezi, ki mora vložiti priziv; promotor iustitiae in zakonca ne moreta vložiti priziva, ne se mu odpovedati. Razpredelnica nadalje kaže, kakšni so položaji po drugi sodbi, ki se more s prvo ujemati ali ne, in po tretji sodbi, ki se bo ujemala s prvo ali z drugo, oziroma v izjemnih primerih z obema.

Dalpiazov članek »*De promotore iustitiae in altera instantia*« obravnava tale primer: Tožbo na proglastitev neveljavnosti zakona je vložil promotor iustitiae. Sodba se je glasila za neveljavnost. Proti njej je vložil branilec vezi priziv. Prizivno sodišče je nato brez sodelovanja promotorja iustitiae izreklo sodbo, ki se je tudi glasila za neveljavnost zakona. Toda ta sodba je nična, ker ni sodeloval promotor iustitiae.

V članku »*De facultatibus defensoris vinculi quoad appellationem*« odgovarja Roberti na vprašanje, ali se more prepričati, da ne bi branilec vezi po dveh soglasnih sodbah za veljavnost zakonov vložil priziv na tretjo instanco brez zadostne utemeljitve. Odgovor je, da se to pač ne more prepričati, toda branilec vezi pri sodišču tretje instance more tak priziv zavrniti.

V razpravi »*De alterius appellationis instantia in causa nullitatis matrimonii fidelium orientalium*« se bavi Bernardini z zanimivimi primeri, ko izroča kongregacija za vzhodno cerkev prizive v zakonskih pravadah Rimski roti v razsojo. Po kan. 1903 se po dveh soglasnih sodbah za veljavnost zakona nov priziv ne more pripustiti, ako se ne predlože novi dokazi. Te omejitve pa pravo vzhodne cerkve ne pozna. Nastane vprašanje, kako naj se ravna Rimska rota, če dobi v razpravljanje v tretji instanci pravdo vzhodnega vernika, kjer sta se izrekli že dve sodbi za veljavnost zakona. Na to vprašanje odgovarja avtor: Če se pravda vzhodnih vernikov vrši ves čas pred latinskimi sodišči, velja tudi za njo kan. 1903. Če pa so prvi sodbi izrekla sodišča vzhodne cerkve, ima tožitelj pravico vlagati prizive, dokler Rimska rota, pooblaščen od kongregacije za vzhodno cerkev, sama ne izreče dveh soglasnih sodb.

V članku »*Quaestiones circa processus documentales*« odgovarja Bernardini na tri vprašanja, ki se tičejo dokumentarnega procesa po kan. 1990. Ta kanon določa, da se more vršiti v določenih primerih v ničnostni zakonski pravdi skrajšano postopanje. Bernardini si zastavlja ob tem tale vprašanja: Ali se sme po uvedbi rednega postopanja preiti k skrajšanemu, če se pokaže, da obstoje pogoji za skrajšano postopanje. Avtor odgovarja, da se more, če nihče ne ugovarja. Drugo vprašanje vprašuje, kakšno pravno sredstvo je na razpolago, ako škof ne dovoli skrajšanega postopka. Odgovor: Če se škof upira skrajšanemu postopanju iz pravnih razlogov, ima stranka pravico vložiti rekurz po kan. 1709, § 2; če pa se škof upira iz razlogov dejanskega stanja, nima stranka nobenega sredstva in se mora zadovoljiti z rednim postopanjem. Na tretje vprašanje, ali more škof odrediti skrajšano postopanje, če se temu protivita oba zakonca, je

odgovoriti, da more dovoliti skrajšano postopanje, če zahtevajo razlogi javne blaginje, da se zakonska zadeva čim prej reši; drugače pa škof skrajšanega postopanja v takem primeru ne more dovoliti.

Vprašanja iz kazenskega prava obravnava sedem člankov. V prvem »*Quibus personis infligi possit poena suspensionis*« razlaga Roberti, da more zadeti kazen suspenzije v polni meri le klerike kot fizične osebe, nekateri učinki suspenzije pa so takšni, da se morejo raztegniti tudi na pravne osebe, katerih člani so kleriki. Avtor našteva te učinke. — Tudi nadaljnja dva Robertijeva članka se bavita s suspenzijo: V članku »*De effectibus partialium suspensionum*« zagovarja avtor mnenje, da pristojne učinki, ki jih našteva kan. 2265, le splošni suspenziji, ne pa tudi delnim suspenzijam. V nadaljnji razpravi »*An poena suspensionis vigeat extra territorium Superioris eam infligentis*« se bavi isti avtor s starim prepornim vprašanjem, ki tudi v veljavnem zakoniku še ni definitivno rešeno. Po njegovem mnenju veže suspenzija po svoji naravi tudi zunaj teritorija; učinke glede na oficij v ožjem pomenu in na beneficij pa more imeti suspenzija le v teritoriju. *Suspensio generalis*, ki jo škof naloži, ima zunaj škofije samo tiste učinke kot *suspensio a divinis*; prav tako ima *suspensio ab officio* zunaj teritorija le učinke suspenzije a *divinis*; *suspensio ab iurisdictione* zunaj teritorija nima učinkov; *suspensio a divinis*, ab *ordinibus*, a *certo ordine exercendo* imajo učinke povsod; prav tako veže povsod *suspensio a Missae celebratione*, *suspensio ab audiendis confessionibus* pa veže le v škofiji. — V zadnji svoji razpravi »*Quinam suspensi prohibeantur ordines recipere*« odgovarja Roberti na vprašanje, ali more *suspensus ab ordinibus exercendis* prejeti višje redove. Odgovor je, da kazen suspenzije sama po sebi tega ne brani, vendar se mora tak ordinand kot nevreden odkloniti.

V članku »*De poenis vindicativis iuris particularis*« se bavi Cavigioli z vprašanji glede odveze od kazni, ki se naloži po partikularnem kazenskem pravu.

V članku »*Quinam sint damnati ob delicta contra sextum decalogi praeceptum iuxta can. 2357, § 2*«, se bavi Ciprotti z vprašanjem, zaradi kakšnega delikta mora biti delinkvent pred svetnim sodiščem obsojen, da pade pod kan. 2357, § 2. Razlog za dvom je v tem, ker državni kazenski zakoniki spolne delikte drugače opredeljujejo kot pa katoliška morala, na katero se omenjeni kanon sklicuje (*sextum decalogi praeceptum*). Avtor deli zadevne delikte v štiri skupine: 1. delikti, ki so nujno prestopi šeste božje zapovedi (n. pr. javna nemoralna, prostitucija); 2. delikti, katerih objektivni element je sicer spolno dejanje, pa ni nujno greh proti šesti božji zapovedi (n. pr. zakonsko življenje v cerkveno veljavnem, a državno neveljavnem zakonu); 3. delikti, ki so v zvezi s spolnim dejanjem, a so delikti zaradi okoliščin (n. pr. okuženje pri spolnem dejanju); 4. delikti, ki so proti šesti božji zapovedi le, če se je spolno dejanje izvršilo (n. pr. »skupno gospodinjstvo«). Ker spadajo pod gornji kanon le obsodbe zaradi delikta, ki vsebuje dejanje proti šesti božji zapovedi, je lahko razbrati, kdaj je kak delikt iz zgornjih skupin takšen.

V zadnji razpravici »*Casus ad canonem 2385*« Österle zelo natančno analizira primer redovnika s slovesnimi zaobljubami, ki je brez dovoljenja odšel iz redovniške hiše, odložil redovniško obleko, sprejel svetno službo, pa se po dveh letih spet vrnil v red.

Pregled razprav nam je pokazal bogato vsebino zbornika »*Consultationes iuris canonici*«. Vsem, ki se zanimajo za praktična kanonistična vprašanja, ta zbornik toplo priporočamo. Z njim vred pa tudi bogato kanonistično revijo *Apollinaris*, ki prinaša poleg daljših razprav (*studia*), pravnih dokumentov in ocen tudi te »*consultationes*«.

A. Odar.

**Gottlob, dr. Theodor, Die Suspension ex informata conscientia.** Ein Beitrag zum kirchlichen Proceß- und Strafwesen. Limburg a. d. Lahn. 1939. Zal. Gebr. Steffen. Str. 80.

Knjižica je zasnovana kot praktičen komentar h kan. 2186—2194, ki urejajo suspensijo *ex informata conscientia*. Zgodovinskih podatkov navaja, kot avtor sam pove v uvodu, le malo; prav tako omenja le najpotrebnejšo literaturo. Pač pa razlaga jasno in kratko vse, kar je potrebno za umevanje gornje cerkvene institucije. Svojemu namenu bo knjižica, ki prinaša v dodatku besedilo kan. 2186—2194 in instrukcijo kongregacije *de propaganda* z dne 20. oktobra 1884 »*supra suspensionibus, quae irrogantur ex informata conscientia*«, prav dobro služila.

A. Odar.



## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

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

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

### I. Dela:

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

### II. Razprave:

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

### III. Cerkvениh očetov izbrana dela.

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

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

---

---

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

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

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

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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