

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo  
v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

IZDAJA

**BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

LETO XII

ZVEZEK I

LJUBLJANA 1932

# KAZALO.

(INDEX.)

## I. Razprave (Dissertationes):

Fabijan, Nauk sv. Avguština o veri (S. Augustini doctrina de fide) . . . . .	1
Springer, De mysterio unitatis corporis mystici . . . . .	27
Odar, Značaj zakona v italijanskem konkordatu (De matrimonii indole in concordato italico) . . . . .	50

## II. Praktični del (Pars practica):

O adventizmu. — Dr. Andrej Snoj . . . . .	68
---	----

## III. Slovstvo (Litteratura):

### a) Pregledi:

Georgija Skolarija zbranih del V. zvezek (Fr. K. Lukman) 97.

### b) Ocene in poročila:

Melanges Mandonnet I. II (A. U.) 99 — Durandi de S. Porciano O. P. Tractatus de habitibus (A. U.) 101 — Balić, Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli Quaestiones disputatae de immaculata conceptione B. M. V. (F. K. Lukman) 102 — Opeka, Knjiga postave I. II (F. K. Lukman) 103 — Jansen, Ordensrecht (A. Odar) 104 — Schneider, Handbuch der weiblichen Jugendpflege (J. Ahčin) 104.

## NAUK SV. AVGUŠTINA O VERI.

*Dr. Janez Fabijan.*

(S. Augustini doctrina de fide.)

**Summarium.** — In hac prima parte dissertationis S. Augustini doctrina, experientiae personalis plena, de duabus viis ad cognitionem veritatis, ratione et auctoritate, exponitur. Deinde rationis munus ante fidei actum declaratur.

Poskusiti hočem v tej razpravi podati v sistematični celoti nauk velikega sv. Avguščina o veri. Ni lahko to delo. Treba bi bilo prav za prav poznati natančno celo Avguščinovo filozofijo in teologijo. Življenje se da težko spraviti v sistem. V Avguštinovem obravnavanju raznih vprašanj, posebno še o veri, pa je vse polno osebnih spominov, tako da so mnogi deli njegovih razprav o veri »mise en leçon« njegovega osebnega doživetja.<sup>1</sup> Neizogibno je, da se bodo v tej razpravi ponavljala različna mesta, ki vsebujejo več misli. Navedel bom nekatera Avguštinova izvajanja bolj obširno, ker je včasih težko na kratko izraziti bogastvo misli, ki je v njih, in pa, ker se mi škoda zdi okrniti njih lepoto in prepričevalnost.

### I. Dve poti do resnice.

Avguštin išče modrosti. V modrosti je človekova sreča. Modrost mora biti dosegljiva vsem ljudem. A že pogled na poizkuse, s katerimi je človek samostojno hotel priti do modrosti, ga je razočaral. Še bolj je njegova osebna izkušnja pokazala notranjo slabost, ki ovira, in zunanjo zmedo, ki zapira pot k pravi modrosti, predvsem najvišji, ki človeka trajno osrečuje. Pravo modrost je mogoče najti le v spoznavanju Boga in »posnemanju« Boga. To pa je religija.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Despinéy, Le chemin de la foi d'après Saint Augustin. Vezelay 1930 str. 222.

<sup>2</sup> De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum I, 3—7 (PL 32, 1312—1315). De catechizendis rudibus c. 16. 17 (PL 40, 320—322). Epistola 118 ad Dioscorum 3, 13—17 (PL 33, 438—440). De civitate Dei VIII.

Iz teh osnovnih Avguštinovih misli je jasno, da govori, ko razpravlja o dveh potih do spoznanja, v prvi vrsti o religioznem spoznanju. Vendar pa utemeljuje potrebnost avktoritete kot posredovalke spoznanja in znanja z razlogi, ki so splošni in kažejo na avktoriteto kot vir tudi »človeških« spoznanj in trdnega prepričanja.

V razpravi proti skepticizmu akademikov (jeseni 386) priznava Avguštin, da še ne ve, kako daleč more seči človeška modrost; ni je še doznal (percepisse). Vendar pa kljub svojim 33 letom ne obupava, da jo bo kdaj dosegel, zlasti ker hoče vse drugo prezirati, kar smatrajo ljudje za dobro, in hoče samo to raziskovati. O moči človeške umske dejavnosti (ratio) ne dvomi. A to ni zadostna in edina pot do modrosti. Dve sta poti do spoznanja, dve sredstvi in dva nagiba, ki moreta posredovati »učenje«, znanje, trdno prepričanje: avktoriteta in umovanje.<sup>3</sup>

17 (PL 41, 242); X, 1 (PL 41, 277—279); XIX, 4. 11. 12. 20 (PL 41, 627. 637. 638. 648).

<sup>3</sup> Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Contra Academicos III, 20, 43 (PL 32, 957). — Kaj pomeni »discere« pri Avguštinu? »Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus cicuti sunt per seipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere, atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant« Conf. X, 11, 18 (PL 32, 787). Ideje in spoznave, ki smo si jih kdajkoli pridobili in so v naši zavesti raztresene, neurejene ali neopažene, z mišljenjem o njih zbrati, opaziti in skrbeti, da jih moremo lahko motriti. Tisti, ki ima to zmožnost ali ki je dejansko tako uredil svoje spoznave, da jih more tako motriti, se je naučil in ni samo sprejel v svojega duha, ni samo zaznal. Naučiti se, pomeni torej posebno osebno dejavnost duha, aktivnost, ne samo pasivnost. Beseda »docere« nujno vključuje učinek »discere«. Učim, naučim v resnici le tedaj, če se je »učenec« naučil, če v resnici ve. »Nemo enim docetur, nisi discat, et nemo discit nisi doceatur. Et ideo si discipulus capax non sit eorum quae a doctore dicuntur, non potest doctor dicere: Ego eum docui, sed ipse non didicit; dicere autem potest: Ego ei dixi quod dicendum fuit, sed ille non didicit, quia non percepit, non comprehendit, non intellexit.« Ko Bog hoče učiti, da najprej um (intellectum), da se more človek naučiti, kar k božjemu nauku spada. »Sic docet ut scienda sciamus, aperiendo veritatem.« Enarr. in Ps. 118 s. 117, 3 (PL 37, 1584 s.). »Docere« pomeni torej več kakor »dicere«; vključuje, da drugi ume (intelligit), kar mu je rekel učitelj. De doctrina christiana IV, 12 (PL 34, 101). Zapovedi pa se naučimo takrat, če jih tako poznamo, da jih izvršujemo (ea notitia qua fiunt). Enarr. in Ps. 118 (PL 37, 1550).



Sam se nikdar ne oddalji od Kristusove avktoritete, zakaj nobena druga ni bolj utemeljena in veljavna. Poleg tega pa išče tudi umstvenega spoznanja resničnosti, umstvenih razlogov za versko prepričanje, umevanja tega, kar veruje. V tem oziru upa, da mu bo zaenkrat služila tudi filozofija Platonikov.<sup>4</sup> Učenje, nauk, avktoriteta sv. pisma mu je za religiozno spoznanje in znanje na prvem mestu, lastno umovanje iz tega nauka izhaja; umovanje filozofov mu je sredstvo za utemeljitev religioznih spoznav ali njih poglobitev, kolikor ne nasprotuje učenju naših sv. knjig.

V knjigi *De ordine* (jeseni 386), ki v njej dijakom razlaga tudi metodo, po kateri se morejo naučiti in doseči zaželjeno izobrazbo,<sup>5</sup> poudarja zopet dve poti, ki vodita do cilja. »Da se kaj naučimo, se moramo nujno pustiti voditi od dveh sil, avktoritete in umovanja. Časovno je avktoriteta prva, stvarno, po odličnosti pa umovanje.«<sup>6</sup> Za neizobražene množice je za ta namen koristnejša (salubrior) avktoriteta dobrih, za izobražene pa je primernejše samostojno umovanje (ratio, spoznanje iz razlogov). Ker pa vsak šele postane izobražen ali izkušen, sposoben za samostojno umovanje in je torej najprej neizkušen, neizobražen, zato odpre le avktoriteta vrata vsem, ki se želijo poučiti o velikih in skrivnostnih dobrinah (*magna et occulta bona*).

Iz teh misli je razvidno, da je avktoriteta potrebna vsakemu, kdorkoli teži za znanjem, in le s pomočjo avktoritete, ki nas uči, moremo doseči »izkušnost in izobrazbo«, ki nas usposabljata za globlje umevanje. Avktoriteta kaže razne zapovedi za življenje. Kdor živi po njih, postane sposoben za spoznanje razlogov in prizna, kako utemeljeno je bilo vse,

<sup>4</sup> »Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est: ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem, apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperiturum esse confido.« *Contra Acad.* III, 20, 43 (PL 32, 957).

<sup>5</sup> »De ordine studendi... quo a corporabilibus ad incorporalia potest profici.« (*Retract.* I, 3, 1).

<sup>6</sup> »Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.« *De ord.* II, 9, 26 (PL 32, 1007).

čemur je sledil »ante rationem«. Spozna tudi, v čem obstoji to umovanje, »ratio quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit«. Tisti, ki se zadovoljijo samo z avktoriteto, se trudijo za lepo življenje, pa se ne brigajo za »disciplinae liberales«, se mu sicer ne zdijo blaženi (beati), a bodo srečni po smrti.<sup>7</sup>

Ko hoče razkriti zmotnost manihejskega nauka, njih moralne nazore in življenje, vprašuje: S čim naj torej začnem! Z avktoriteto ali z umevanjem? Naravno bi bilo, da pričnem z avktoriteto (dokazovanjem iz avktoritete sv. pisma), naravi primerni red zahteva, da gre avktoriteta pred umovanjem (v religioznem spoznanju). Radi grehov in strasti je človekova spoznavna sposobnost zatemnjena, zato nima pogleda za jasne umske razloge in dokaze. Na pomoč ji pride božja avktoriteta, ki more voditi slabotno moč uma k luči resnice, ker se poniža na stališče človeka (včlovečenje) in primerno govori.<sup>8</sup> A ker manihejci mislijo, govorijo in delajo vse proti temu redu in vedno zahtevajo, da jim prej dokažemo, zato hoče on stopiti na pot, ki jo zahtevajo. In radi tega razpravlja najprej z umskim raziskovanjem, kako mora človek živeti. Izhaja od resnice: »Beate certe omnes vivere volumus.« Predmet blaženosti je le Bog, njega doseči pomeni torej postati blažen. Um spozna dalje tudi, da ne more gledati Boga — ne vidimo ga in videti ga ne moremo, ker smo ljudje; naša pamet stultitiae nube obtegitur. Zato je treba sprejeti zapovedi modrih. Do tu nas more voditi »ratio«. Če hoče um sedaj motriti božje stvari (Boga samega),

<sup>7</sup> Ibidem. Vidi se, da k izkušnosti in izobraženosti, ki usposablja za dejavnost umovanja, spada po Avguštinovem prepričanju neko znanje v »disciplinae liberales« (n. pr. logika, retorika itd.). Sam poudarja pomen teh tudi za globlje religiozno spoznanje (cfr. knjige De musica, De magistro, De doctrina christiana, De civit. Dei etc.). A so le pomožna, koristna sredstva, ki potrebe avktoritete ne nadomestijo, kakor bomo še videli, ko bomo razpravljali o odnosu vere do znanosti. Boljša je preprosta vera brez globljega umevanja resnic, kakor pa iskanje spoznanja s preziranjem avktoritete in brez ponižne vere. V 1. knjigi *Retractationum* obžaluje, da je preveč poudarjal važnost teh znanosti, »quas multi sancti multum nesciunt« (I, 3, 2; PL 32, 588).

<sup>8</sup> »Quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati sinceritatisque rationis aspectum idoneum intendere nequeunt, saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas.« De moribus Eccl. cath. I, 2, 3; 7, 11 (PL 32, 1311, 1315).

začne omagovati, ne more gledati,<sup>9</sup> nevarnost je, da se utrujen (non electione, sed fatigatione) obrne zopet »ad familiaritatem tenebrarum«. A tu nam pride na pomoč po dobroti neizrekljive Modrosti (per dispensationem ineffabilis Sapientiae) »illa opacitas auctoritatis et mirabilibus rerum vocibusque librorum veluti signis temperatoribus veritatis, umbrisque blandiatur...« Avktoriteta, ki nam torej omogoči, da resnico spoznamo, nam z zunanjimi znamenji čudežnih del in z govorenimi in napisanimi besedami nekako zasenči resnico, da jo moremo sprejeti.<sup>10</sup> To pot je torej božja previdnost izbrala. Le po njej pridemo do trdnega spoznanja Boga in njegovih zapovedi. Zato katoliška cerkev tako primerno zahteva, da gre avktoriteta pred umovanjem in dokazi, vera pred umskim spoznanjem.<sup>11</sup>

Dejavnost duše, ki prejema od avktoritete resnice in zapovedi za življenje, je vera, verovanje (fides, credere). Kot trdno prepričanje in priznanje se vera oslanja na pričevanje avktoritete. Dejavnost pa, ki ne potrebuje avktoritete za neposredni nagib za priznanje in trdno prepričanje, ampak ima priznanje iz neposrednega odnosa do dejstva, resnice ali zapovedi same, do njene »luči«, pa je znanje v ožjem pomenu besede (scientia) in umevanje (intellectio). »Quod intelligimus igitur debemus rationi: quod credimus auctoritati.«<sup>12</sup>

Dasi Avguštin to načelo dejansko uporablja predvsem za religijo, smatra vendar avktoriteto pravitako kakor »ratio« za vir in nagib spoznanj in prepričanj v človeškem življenju sploh. Splošni zakon v družbi je znamenje, da je tudi v religiji ta način

<sup>9</sup> Ne gre za intuicijo v ožjem pomenu, ampak le za samostojno motrenje božjih stvari, umsko spoznanje Boga, ko so nas modri k njemu obrnili in nam pokazali njegove zapovedi.

<sup>10</sup> Da to misel izrazimo s primero, moremo resnico, oziroma Boga in njegove skrivnosti vzeti kot solnce, katerega luč more oko zreti le, če postavimo med naše oko in solnce motno steklo ali zrcalo (in speculo cfr. 1 Kor. 13, 8, 12). To »gledanje« pa je verovanje. Prim. tudi De Gen. contra Manich. II, 5, 6 (PL 34, 109): »... ut intelligeremus laboranti homini in terra, i. e. in peccatorum ariditate constituto, necessariam esse de humanis verbis divinam doctrinam tamquam de nubibus pluviam;« nato citira 1 Kor. 13, 8, 12.

<sup>11</sup> De moribus Eccl. cath. I, 7, 12; 25 47 (PL 32, 1315, 1316, 1331). O vprašanju ali je mogoče spoznati, da Bog je, neodvisno od avktoritete in vere, bomo pozneje govorili.

<sup>12</sup> De utilitate credendi 11, 25 (PL 42, 83).

bogohoten. Vprav verovanja so neobhodno potrebna vez družbe in medsebojnih odnosov. Človeka, ki veruje, ne smemo kratkoma isto vetiti z lahkovernim. Je razlika med onim, ki proučuje neko stvar (*studens alicuius rei*), in onim, ki ga zanima in želi študirati, a brez jasnosti določenega predmeta in cilja in brez uspešne volje (*studiosus*). Tako je treba tudi ločiti »*credentem*« in »*credulum*«. Biti »*credulus*«, lahkoveren, je napaka (*vitium*); biti »*credens*«, ne. V čem je razlika? Kdor veruje, ne priznava vsakega mnenja in pričevanja, ampak le ono, ki je utemeljeno. In tako je pričevanje avtoritete vir trdnega, izvestnega prepričanja.<sup>13</sup> Od verovanja je odvisno prijateljstvo. Ali dela slabo (*turpiter*), kdor veruje v prijateljstvo, ali pa je nemogoče imenovati koga svojega prijatelja, saj njegovega prijateljskega razpoloženja ne vidimo.<sup>14</sup> Prijateljev obraz vidiš, svojo vernost (prijateljsko dobrohotnost in zvestobo) tudi vidiš (se je zavedaš), a dobrohotnosti, vernosti, notranjega razpoloženja prijatelja pa ne vidiš, to le veruješ, čeprav imaš kdaj zunanja znamenja, ki potrjujejo, da ima prijatelj v duši to naklonjenost. Ljubezen more tudi hliniti.<sup>15</sup> Razrahljale bi se vezi med zakonci, sorodniki. Zakonci se ne bodo mogli ljubiti, ne bodo mogli želeti otrok, otroci ne bodo mogli ljubiti svojih staršev, ne bodo jim dolžni pokorščino, saj svojega izvora iz njih ne vidijo, ne vidijo tudi njihove notranje ljubezni. Koliko stvari verujemo na podlagi pričevanja ljudi, zgodovine! Brez vere bi bila človeška družba naravnost nemogoča.<sup>16</sup>

Vse naše izvestno spoznanje je ali »gledanje« ali verovanje. Pri »gledanju« smo sami sebi priče, pri verovanju pa se opiramo na druge priče, ki jim verujemo, ko nam pričajo ali z govorjenjem ali s pismenimi ali drugačnimi dokumenti. Ko ta vidna znamenja overovimo in že tako spoznamo, da so »*testimonium idoneum*«, verujemo, kar nam razodevajo in česar ne

<sup>13</sup> Op. cit. 9, 22 (PL 42, 80).

<sup>14</sup> Op. cit. 10, 23 (PL 42, 81).

<sup>15</sup> De fide rerum, quae non videntur 1, 2; 2, 3 (PL 40, 172, 175).

<sup>16</sup> De fide rerum... 2, 3 (PL 40, 175). — »*Quis enim non videat pietatem, nisi ita sit, sanctissimum generis humani vinculum superbissimo scelere viclari. Multa possunt afferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum.*« De util. credendi 12, 26 (PL 42, 84). — Vse to je verna slika Avguštinovega osebnega izkustva. Conf. VI, 5, 7.

vidimo.<sup>17</sup> Upravičena pravimo, da tudi ono, kar »certissime credimus«, vemo, da celo gledamo, čeprav ni to našim zunanjim ali notranjim čutom neposredno vidno. Vemo sicer v pravem pomenu to »quod mentis certa ratione teneatur«. »Quod scimus, igitur debemus rationi, quod credimus, auctoritati.« Vendar pa »scire« v navadnem govoru (in sermone usitatiore) imenujemo tudi verovati »idoneis testibus«. Tudi sv. pismo tako govori. Za oboje moremo reči, da vemo, da le poznamo razliko med obojim.<sup>18</sup>

Če Avguštin poudarja predvsem upravičenost in potrebo avktoritete in tako vere kot vira spoznanja posebno v religiji, je to umevno, ako mislimo na to, da se je boril proti racionalistom manihejcem, ki so zaničevali zahtevo katoliške cerkve, da je treba najprej verovati. Tudi Avguštinovo osebno izkustvo, njegova pot v katoliško vero preko manihejskega racionalizma nam dela še bolj umljivo vnemo, s katero vedno nanovo govori o potrebi avktoritete in vere v religiji. V svojem spisu *De utilitate credendi* (l. 391) skuša svojega prijatelja Honorata, ki je bil še v maniheizmu, kamor ga je bil Avguštin zavedel, spraviti v katoliško cerkev. Najhujša spotika Honoratu je katoliška zahteva, da je treba najprvo verovati. Ker je ta razprava najbolj temeljita obramba potrebe vere tudi kot vira spoznanja in obenem tudi slika Avguštinove lastne poti, zato povzamemo še glavne misli iz nje.

Avguštin popisuje Honoratu svojo pot iz maniheizma v katoliško cerkev. Vodila ga je vedno silna žeja po spoznanju resnice. Manihejci mu ga niso dali, tudi toliko slavljeni škof Faustus ga ni prepričal. Zato se je večkrat nagibal k dvomljivcem akademikom. Vendar pa si ni mogel misliti, da človeški um ne bi bil zmožen spoznati resnico. Domislil se je, da je

<sup>17</sup> »Constat igitur scientia nostra ex rebus visis et creditis; sed in iis, quae vidimus vel videmus, nos ipsi testes sumus, in his autem, quae credimus, aliis testibus movemur ad fidem, cum earum rerum, quas nec vidisse nos recolimus nec videmus, dantur signa vel in vocibus vel in litteris vel in quibusque documentis, quibus visis non visa credantur.« *Epistola* 147 (*De videndo Deo*) 3, 8 (PL 33, 600).

<sup>18</sup> *Ibid.* — *Prim. De util. cred.* 11, 25 (PL 42, 83); *Retract.* I, 14, 3 (PL 32, 607).

<sup>19</sup> »Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quae-rendi modus lateret, eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum.« *De util. cred.* 8, 20 (PL 42, 78).

morebiti le način iskanja napačen in da bi bilo treba dobiti ta način, to pot od neke božje avktoritete. Heretiki (manihejci) obetajo, da bodo vsakemu dali najprej umsko razlago in razloge »de obscurissimus rebus«, pravijo, da nočejo najprej naložiti »iugum credendi« kakor katoliška cerkev, ki zahteva vero od vseh, ki pridejo k njej, marveč da hočejo odpreti »docendi fontem«. A tako govorijo le iz demagogije (ut aliquam concilient multitudinem nomine rationis, qua promissa naturaliter anima gaudet humana). Iz želje po spoznanju resnice, in ker ne poznajo svojih moči in svojega duševnega zdravja, zaidejo tako nekateri k njim, ki jih varajo in zastrupljajo. Resnične religije pa ne dosežemo, ako ne verujemo neki dobro utemeljeni avktoriteti.<sup>20</sup>

Če je že za obstoj družbe vera potrebna, je še tem bolj v religiji.

Najprej skuša Avguštin prijatelju dopovedati primernost in potrebnost vere v religiji z zgledom, s katerim odbije obenem očitek lahkovernosti. Večja napaka je izročiti nauke in skrivnosti religije onemu, ki je ni vreden, ker hlini svojo pripravljenost, kakor pa verovati ono, kar učitelji religije povedo. »Concedis ut arbitrator magis culpandum esse, tali homini pandere, si quae sunt sancta secreta, quam religiosus viris de ipsa religione aliquid affirmantibus credere.« Vzemimo torej katehumena in katebeta. Učitelj religije ne vidi v srce katehumena niti mu ta sam ne more razkriti svoje notranjosti, da bi jo neposredno spoznal, le zatrjuje mu, da se ne hlini. Učitelj mu veruje. Ali ni primerno, da tudi ti veruješ meni, ker ti hočem dobroto izkazati s tem, da ti dam religijo?<sup>21</sup>

Sv. Avguštin zelo poudarja potrebo vere avktoriteti iz dejstva, da je prava religija le ona, ki je univerzalna, pristopna vsem ljudem. Vsi ljudje hrepenijo po sreči. Srečo morejo najti le v religiji. Zato pa imajo vsi ljudje pravico do religije. A do nje morejo priti le, če jih uči in vodi avktoriteta. Zato je tudi znak prave religije, da je v njej učeča avktoriteta. Brez znamenj univerzalnosti, katolicitete in zato tudi avktoritete ni resnične religije. Zato pa morajo tudi tisti, ki mislijo, da so spo-

<sup>20</sup> »Nam vera religio, nisi credantur ea quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest.« De util. cred. 9, 21 (PL 42, 79).

<sup>21</sup> Ibidem 10, 23 (PL 42, 81).



sobni brez avtoritete in torej brez vere najprej spoznati razloge (rationem) resnic, skrivnosti in zapovedi, iz tega socialnega ozira tudi najprej verovati in šele po tem ovinku težiti za umevanjem.<sup>22</sup> Če pri tej zahtevi po razvidnem spoznanju vztrajajo, je religija masam dejansko nemogoča. Saj jih je malo, ki so sposobni za samostojno religiozno spoznavanje. Niti ne more posameznik vedeti, če je vprav on zmožen. Marsikdo svoje zmožnosti precenjuje, drugi jih zopet podcenjuje. Prvega je treba malo ponižati (*reprimendus est*), drugemu pa dati poguma (*excitandus*); tako se oni drzno ne prenašli, ta pa ne obupa. In če bi bil *Honoratus* med tistimi, ki so sposobni, »*facillime divina secreta ratione certa capere*«, kar bi mu katehet veroval, kaj mu škoduje, če gre po isti poti kakor oni, ki najprej verujejo. Nič! Nasprotno pa škoduje vsem, ki nimajo tolike bistroumnosti, pa bi po njegovem zgledu zaželeli tudi njegove nevarne poti. Tako pa je prisiljen počasi hoditi, čeprav bi mogel leteti, da ni komu »*periculososo invitamento*«. Iz tega socialnega ozira je torej vsak dolžan najprej verovati in šele potem iskati umevanja vsebine. Tako je previdnost uredila resnično religijo, to je božja zapoved, to je tudi tradicija do danes. Kdor bi hotel to pot zavreči, bi iskal »*ad veram religionem sacrilegam viam*«. In če gre po tej poti, ne dospe do cilja, ki je »*Deus ratione cognoscendus*«. Zakaj brez božje pomoči se bo vsak še takšen veleum plazil po tleh. Bog pa bo pomagal takrat, če bodo vsi, ki težijo k njemu, imeli ozir in skrb za človeško družbo.<sup>23</sup>

Se na drug način utemeljuje Avguštin potrebnost vere pred umevanjem v religiji in dokazuje potrebo božje avtoritete. Vsi ljudje se delijo glede religije, kjer gre za božje češčenje in spoznanje (*de colendo et intelligendo Deo*), v modre in nemodre (*sapientes, stulti*). Modri niso oni, ki so drzni in duhoviti (*cordati et ingeniosi*), ampak oni, ki imajo tako veliko in trdno spoznanje Boga, kakor ga ljudje morejo imeti, in ki pri njih s tem spoznanjem soglaša krepostno življenje (*vita et mores*). Moder je, kdor je po svojem duhu (*mente*) tako z Bogom združen, da ni nobene stvari vmes, ki bi ju ločila. Zato je pa v sredi med človeško nespametjo in najčistejšo božjo resničnostjo človeška modrost. Drugi pa so »*stulti*«, pa najsi bodo drugače

<sup>22</sup> Avguštin sam je šel to pot, kot lepo razlaga *Conf. VI, 5, 8*.

<sup>23</sup> »*Tunc autem adest, si societatis humanae in Deum tendentibus cura sit. Quo gradu nihil firmitus in coelum reperiri potest.*« *Ibid. 10, 24 (PL 42, 82)*.

kakorkoli izobraženi. Kdo ne bo razumel, da je bolje slediti ukazom teh modrih, kakor pa po svoji glavi živeti (suo iudicio vitam degere)? Nemodri ne bo grešil, kadar bo poslušal modrega, ki ima krepost (*»virtus«* je *»recta ratio«*, ta pa je *»regula morum«*). Že v človeških stvareh je torej pametno poslušati modre, koliko bolj še v religiji. Če bomo tu iskali modrih, da nas poučijo, bomo manj občutili oblast naše nespameti in se je bomo mogli enkrat iznebiti.<sup>24</sup>

A če načelno priznamo avktoriteto modrih v stvareh religije, pa je praktično neizmerno težko dobiti iz množice *»modrih«* one, bi jim dejansko sledili. Zakaj v stvareh, *»quarum cognitione constat sapientia«*, je toliko nasprotnih mnenj, da ni med tako zvanimi modrimi, filozofi, ali nobeden moder ali pa samo eden. Kako naj teža prepoznamo? Saj *»stultus«* nima pojma o resnični modrosti (*sapientiam stultus ignorat*); zakaj modrosti ne more videti z duhovnim očesom (*mentis oculo*), kdor je sam nima. Zato je ne more tudi na drugem človeku spoznati, dokler je *»stultus«*. Če pa ima točen pojem modrosti, je že moder.<sup>25</sup> A če bi se mu posrečilo odkriti resničnega modreca, bi se predal popolnoma njegovi avktoriteti, da ga poučuje in vodi, bi ga posnemal in se tako približeval Bogu. A vendar modri je tudi samo človek, more se motiti, more grešiti. Kako bi se mu mogel torej *»nespameten«* popolnoma izročiti, kako bi mogel biti popolnoma varen v vodstvu človeka, ki ima slabosti kakor drugi ljudje? Ne morem zaupati v človeka.<sup>26</sup> Kaj lahko tudi proti volji izgubimo takega človeškega vodnika.

Kdo naj reši to veliko težavo (*immanis difficultas*)? V religiji jo more razrešiti le Bog. Če ne verujemo že vnaprej, da je in da pomaga človeški pameti, potem seveda nikar ne iščimo prave religije.<sup>27</sup> Tako tudi v tem pogledu katoliška cerkev pravilno zahteva vero pred prejemom religije in šele potem, ko nas ta očisti, vpelje v umevanje.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Op. cit. 12, 26. 27 (PL 42, 84); 15, 33 (PL 42, 88).

<sup>25</sup> *»Quod autem intellectui capitur, intus apud animam est: nec id habere quidquam est aliud quam videre.«* Op. cit. 13, 28 (PL 42, 85).

<sup>26</sup> Prim. De moribus Eccle. cath. I, 6, 10 (PL 32, 1315).

<sup>27</sup> Vero v Boga in božjo previdnost je Avguštin ohranil vedno iz otroških let (Conf. VI, 5, 7). To imajo tudi manihejci.

<sup>28</sup> *»Recte igitur catholicae disciplinae maiestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia.«* De util. cred. 13, 29 (PL 42, 86).

Od tega dokazovanja, da je posredovanje božje avktoritete moralno potrebno, preide Avguštin na Kristusovo avktoriteto, ki jo tudi heretiki (manihejci) priznavajo. A ker Kristusa ni videl sam, se drži avktoritete katoliške cerkve, pri narodih katoliške cerkve išče tega, kar je Kristus zapovedal, ne pa pri krivovercih, ki so maloštevilni, zmešani, tako novi in nimajo med seboj človeka, ki bi imel zadostno avktoriteto. Kristus je zahteval vero vase. Če bi krivoverci rekli, naj tudi Kristusu ne verujemo, dokler nimamo nedvomne jasnosti o njegovih naukih, potem niso več kristjani.<sup>29</sup>

Včlovečena božja Modrost je najboljša in edino uspešna pot k religiji. Kristus je srednik človeštva, ki tava v nevednosti in grešnosti. On se je po včlovečenju ponižal k telesnosti, da jo očisti in dvigne k duhovnosti, spoznanju resnice in svetosti. Ta od Boga postavljena avktoriteta je edina, ki nagiba nespametne, da hitijo za modrostjo. Izpričana pa je ta avktoriteta s čudeži in pa z dejstvom, da ji tolike množice sledijo. To sicer modremu ni potrebno, a gre sedaj zato, da do modrosti pride-mo.<sup>30</sup>

Platon sam, ki je učil, da resnice ne moremo gledati s telesnimi očmi, ampak samo z umom (pura mente), da se zato moramo osvoboditi strasti in podob domišljije, ki nas ovirajo, Platon sam ni mogel prepričati ljudstva s svojim naukom in ga osvoboditi ljubezni do minljivega videza in ran, ki jih zadaja, ter ga privedi do tega, da ne bi zasmehovalo onih, ki pravijo, da je nekaj, kar moremo zreti le »mente sola et intelligentia«. Če bi Platon poznal učitelja, ki bi to dosegel, bi ga tudi sam imel za vrednega božje časti. To pa je krščanstvo napravilo, čeprav ima tako stroge življenjske nauke. Zato je krščanska religija, nauk človeka-Boga, edina.<sup>31</sup>

Kaj pomeni »ratio« pri Avguštinu? Po njej se človek odlikuje bistveno od živali, on ne živi samo, ampak ve, da živi.<sup>32</sup> Skupna je ljudem in angelom.<sup>33</sup> Je najodličnejša zmožnost v

<sup>29</sup> Op. cit. 14, 30 (PL 42, 86).

<sup>30</sup> Modrost pa je »inhaerere veritati«. Op. cit. 15, 33 (PL 42, 83). Cfr. Contra Acad. III, 19, 42. — Kristus je resnični Apolon, ki nas razveseljuje. De ordine I, 4, 10.

<sup>31</sup> De vera religione 3, 3 (PL 34, 124).

<sup>32</sup> »Qui ergo scit se vivere, ratione non caret.« De lib. arb. I, 7, 16 (PL 32, 1230).

<sup>33</sup> Da gestis Pelagii 5, 18 (PL 44, 330).

človeku, »animae nostrae caput aut oculus«. <sup>34</sup> Kot umska dejavnost je ratio »mentis motio, ea quae discutuntur distinguendi et connectendi potens«; <sup>35</sup> s to dejavnostjo moremo torej ideje in resnico zaznati v njih naravi in svojstvenosti (jih razločiti) in spajati v enoto. Ona nas vodi do spoznavanja Boga in duše. <sup>36</sup> »Ratio« je pogled (aspectus) duha, s katerim sam iz sebe (per seipsum), ne s pomočjo telesa (po čutih), zre resnico (verum); imenuje se tako tudi motrenje resnice samo, ki ni »per corpus«, ali se pa prenese tudi na resnico samo. <sup>37</sup> Ona je vir čistega spoznanja (scientia), spozna pa tudi samo sebe. <sup>38</sup> Dasi je posebno v vidu in sluhu neka sled take dejavnosti, kakor je ratio, ali se more prenesti v to, kar je »ratione factum aut dictum«, je vendar ona bistveno višja in le iz zveze z njo izhaja, da imenujemo tudi čutne stvari »rationabiles«; na neki način so predmeti čutov tudi njeni, ona jih razločuje in opredeljuje, sodi nad njimi; zunanji in notranji čuti, so njeni »ministri«, spozna tudi razliko med njimi in med seboj in svojo odličnost nad njimi. <sup>39</sup> Iz nje izvirajo vse znanosti. <sup>40</sup>

»Ratio« torej pomeni pri Avguštinu razum kot zmožnost, dejavnost ali umovanje, pa tudi predmet, resnico (verum), ki določa to dejstvovanje kot izvestno spoznanje (umski razlog, dokaz, nagib). Samoposebi je »ratio« usmerjena na resnico, a navidezni in zmotni dokazi in razlogi povzročajo, da se moti, radi česar seveda še ne bomo obupali nad njeno dejavnostjo. <sup>41</sup> »Ratio« je kot »habitus« sicer izpremenljiva, množina doživljanjev, izkušenj, ki se vživijo v njeno celotnost, povzroča, da je različna pri raznih ljudeh in v raznih dobah. Nad njo pa je »veritas«, zakon resnice, po katerem sodi. Ta zakon je vedno

<sup>34</sup> De lib. arb. II, 6, 13 (PL 32, 1248).

<sup>35</sup> De ordine II, 11, 30 (PL 32, 1009). »Ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur.« Op. cit. II, 18, 48 (col. 1017).

<sup>36</sup> Ib. — V teh dveh vprašanjih je bistvena naloga filozofije. »Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo.« De ordine II, 17, 47 (PL 32, 1017).

<sup>37</sup> De immortalitate animae 6, 10 (PL 32, 1026).

<sup>38</sup> De lib. arb. II, 19, 51 (PL 32, 1268).

<sup>39</sup> De lib. arb. II, 4, 10 (PL 32, 1245).

<sup>40</sup> De ordine II, 12, 35 (PL 32, 1012).

<sup>41</sup> Epist. 120, 1, 6 (PL 33, 455).

enak in tako more ta sposobnost kljub svoji izpremenljivosti vedno enako soditi.<sup>42</sup>

Avktoriteta je lastnost osebnosti, fizične ali moralne, ki se pa lahko prenese tudi na izjave, znamenja, ki izhajajo od te osebnosti ali skupnosti, radi katere njeno pričevanje more biti ali dejansko je posredovalec resnice in torej izvestnega trdnega spoznanja, prepričanja in življenja. Je torej za spoznavajoči subjekt zunanji vir spoznav, vir, po katerem drug subjekt posreduje meni spoznave, ustvarja prepričanja, katerim je nagib v besedi, govoru, pričevanju drugega, ki se sklicuje na svoje spoznanje. Gre tu predvsem za avktoriteto v pričevanju ali svedočenju in dejavnost subjekta, ki mu je to svedočenje nagib, da sprejme vsebino izjave, čeprav je ni prej sam natančno doumel. Ko govori o veri, seveda sv. Avguštin avktoriteto tudi v tem zmislu pojmuje, čeprav njenega bistva obširno ne razlaga. Bistveni znak, ki avktoriteto ustvarja, je nazadnje samostojno spoznanje, in vsaka avktoriteta, čeprav je tudi sama odvisna od druge avktoritete, nazadnje ali neposredno ali posredno le izvira iz »avtonomnega« spoznanja. Da je pa osebnost ali njena izjava resnična in učinkovita, mora biti seveda to njeno znanje ugotovljeno ali za slučaj ene trditve posebej ali pa splošno za različne spoznave ali pa vse. In prav zato nobena človeška avktoriteta ni absolutna, popolnoma splošna, ker je že v človekovem bistvu, da je podvržen zmoti. Absolutna je le božja avktoriteta, ker le ona temelji na popolnem, nezmotljivem spoznanju in na nevarljivi resnicoljubnosti. A božje pričevanje se poslužuje oblike človeških znamenj. In zato moramo v zvezi z njimi umeti kriterije, po katerih spoznamo dejansko intervencijo božje avktoritete, ali gotova znamenja, pisma ali besede kot sredstva, ki nam posredujejo seveda v človeku primerni obliki božje spoznave. In tako nas morejo varati znamenja, tako moremo misliti, da kaj prihaja od božje avktoritete, kar v resnici ne prihaja. »Resnična, trdna in najvišja je ona avktoriteta, ki se imenuje božja,« pravi Avguštin. A glede te se moramo bati čudovitih prevar »aereorum animalium« (hudobnih duhov). Lahko varajo duše, ki so usmerjene

<sup>42</sup> De vera religione 29 (PL 34, 145). Opomniti pa moram, da Avguštinova terminologija ni popolnoma stalna. O pomenu izrazov mens, ratio, intelligentia, intellectus pri Avguštinu gl. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1931, str. 54.

na bogastvo, oblast ali praznovernost. Božja avktoriteta je ona, ki ne samo »sensibilibus signis« presega vse človeške zmožnosti, ampak sama v človeški obliki (ipsum hominem agens) človeku kaže, kako daleč se je radi njega ponižala, in se ne zadovolji z učinkom na čute, ki se jim zde ti pojavi čudoviti, ampak dviga k umevnosti, k duhovnosti (ad intellectum iubet evolare); tako obenem dokaže svojo moč, vzrok, zakaj to stori, in pa pravi pomen teh čudežev (simul demonstrans et quanta his possit, et cur haec faciat, et quam parvi pendat).<sup>43</sup> Božjo avktoriteto nam torej ta znamenja pokažejo, obstoji pa v božjem spoznanju in resnicoljubnosti. »Gospod ve naprej za dan povračila, ti ne veš, naznanil ti je on, ki ve. Ni ti prikrl on, ki ve, da bo ta dan prišel. Veliko spoznanje je že, če se združimo z onim, ki ve. On vidi, ti veruj.«<sup>44</sup>

Avktoriteta ljudi pa velikokrat vara. Čim več da človek za svoje nauke dokazov, ki jih morejo preprostejši umeti, in če živi tako, kakor uči, tem večja je njegova avktoriteta.<sup>44a</sup>

Največja je avktoriteta včlovečene večne neizpremenljive Modrosti. Za modrostjo moramo težiti, k večni Modrosti hiteti. Včlovečena božja Modrost je zato največje veljave, ker je storila vse, »quibus ad sequendum Deum invitaremur«, pa tudi trpela, kar nas straši, s smrtjo in vstajenjem je premagala naš strah. To je edina avktoriteta, »quae commovet stultos, ut ad sapientiam festinent«. Ona je varna stopnjica, po kateri se dvignemo k Bogu. Ta avktoriteta sicer ima umske razloge, jasne spoznave, a ker teh ne morejo doseči, jih nagiblje »partim miraculis, partim sequentium multitudine«. Modremu to ni potrebno, a gre zato, da postanemo modri.<sup>45</sup>

Avktoriteto pojmuje torej sv. Avguštin kot ugled, vpliv, moč, s katero more kakšna osebnost pritegniti človeka, da sprejme njen nauk in njene zapovedi in tako dejansko teži za modrostjo. Kakor v vsem mišljenju, tudi tu ne loči nauka in

<sup>43</sup> De ordine II, 9, 27 (PL 32, 1007).

<sup>44</sup> »Non parva pars scientiae est, scienti coniungi. Ille habet oculos cognitionis, tu habeto credulitatis. Quod videt Deus, crede tu.« Enarr. in Ps. 36 (PL 36, 304).

<sup>44a</sup> »Humana vero auctoritas plerumque fallit: in eis tamen iure videtur excellere, qui, quantum imperitorum sensus capit, multa dant indicia doctrinam suarum, et non vivunt aliter quam vivendum esse praecipunt.« De ordine I. c. Gre torej za dejanski manjši ali večji vpliv avktoritete.

<sup>45</sup> De util. cred. 16, 34 (PL 42).



zapovedi, spoznanja in življenja, gre namreč za modrost, ki brez obojega ni možna. Zato pa tudi Avguštin pri avktoriteti poudarja poleg spoznanja življenje, kakor tudi pri veri tesno veže prepričanje in pa izpolnjevanje zapovedi.

Avguštin govori včasih tudi o avktoriteti resnice same. Mislím, da najprej zato, ker tudi avktoriteta nujno vključuje spoznanje resnice iz nje same. Poleg tega pa tudi radi sorodnosti funkcije, ki jo vršita obe, da sta namreč nagiba trdnega priznanja. Tako smo si sami pričé v onih spoznavnih dejavnostih, ki so neposredna spoznanja, gledanja.<sup>40a</sup>

Avktoriteta nam torej posreduje, da resnico, ki je sicer še ne vidimo, vendar že sprejmemo, in na ta način omogoča, da se ji moremo tudi s svojim umom vedno bolj bližati, ko smo jo nekako vase sprejeli. Avktoriteta nas k temu spoznanju tudi vodi in nam daje poročstvo, da ga bomo dosegli, ako ji sledimo.

Povzemimo sedaj Avguštinov nauk o dveh virih in potih do spoznanja v nekaj stavkih.

1. Če gledamo na apologetični namen, ki ga imajo Avguštinovi spisi, kjer govori o tem vprašanju, nam je umevno, zakaj predvsem poudarja avktoriteto kot vir spoznanja. Manihejci so smešili vse, ki so sprejeli avktoriteto cerkve in svetega pisma, preden so kritično premotrili vsak nauk. Sicer so manihejci, ki so to racionalistično-individualistično metodo v religiji zagovarjali in se z njo postavljali, vendar tudi sami najprej zahtevali vero, ko so vabili k sebi s to obljubo, potem pa obljube niso mogli izpolniti.<sup>40</sup> Da je »ratio« vir spoznanja, to Avguštin brez težav priznava, poudarja le njeno zmotljivost, posebno v iskanju modrosti. A že v navadnem življenju, pri vprašanju, kako pridobiti znanje in napredovati v njem, je potrebno prejemati od drugih učiteljev. Toliko bolj pa velja to glede religije. Tu velja za odnos med »auctoritas« in »ratio«, da mora biti avktoriteta na prvem mestu, torej vera pred

<sup>40a</sup> »In iis quae vidimus vel videmus, nos ipsi testes sumus, in his autem quae credimus, aliis testibus movemur ad fidem, cum earum rerum, quas nec vidisse nos recolimus nec videmus, dantur signa vel in vocibus vel in litteris vel in quibusque documentis, quibus visis non visa creduntur.« Epist. 147, 3 (PL 33, 600).

<sup>40</sup> Prim. Conf. VI, 5, 7; De util. cred. 14, 30 (PL 42, 86).

samostojnim spoznavanjem. Spoznavanje (ratio) je v religiji bistveno odvisno od vere. O tem bomo še posebej govorili.

2. Avktoriteta je v religiji moralno potrebna. Človeštvo se dejansko nahaja v takem stanju nevednosti in slabosti, da je za večino potreben učitelj in zdravnik. In tudi redki, ki mislijo, da so sposobni samostojno priti do prave modrosti, se morajo podvreči temu zakonu božje previdnosti. Za religijo je po Avguštinovem prepričanju torej avktoriteta v dvojnem oziru potrebna: da uči in priznanje nauka pridobi; da zapovedi življenja da in k pokorščini ukloni. Obe funkciji avktoritete, razodetje in očiščenje, Avguštin tesno veže posebno z ozirom na religiozno umevanje in na modrost, ki je cilj.<sup>36a</sup> Avktoriteta, ki ji odgovarja dejavnost verovanja, se torej udeležuje v učenju naukov in v sposobnosti, da ukloni ljudi k priznanju teh naukov. Seveda mora biti »testimonium idoneum«.<sup>47</sup>

3. Da dobimo religijo, ki nam da izvestno spoznanje ter nas očisti, je potrebno, da nam Bog pride na pomoč. Božja avktoriteta nas edina more voditi k pravi religiji. To avktoriteto imamo v Kristusu Sredniku. Njega ima katoliška cerkev in je torej njena avktoriteta od Boga ustanovljena.

4. Metodično-pedagoško pa pridemo do spoznanja te božje avktoritete v obratnem redu. »Ratio«, kolikor se nasproti avktoriteti postavlja kot vir spoznanja, ne pomeni nič drugega kakor osebno duševno zmožnost, ki se razlikuje od čutov, ki so notranje odvisni od snovnosti, ter more razlikovati in spajati posamezne spoznave, in dejavnost te zmožnosti, ki dobiva razlog za pritrditev in priznanje neposredno iz resnice ali resnic in ne po nagibu pričevanja. Ne pomeni konkretno v tem splošnem pomenu čiste naravne zmožnosti v pomenu samo naravnega udejstvovanja. Avguštin si posebno tu ne stavi vprašanja, kako daleč bi mogel um kot naravna zmožnost priti v spoznanju, posebno glede religije ne. Dasi načelno to sposobnost priznava (saj že pravi, da je platonska filozofija mnogo resničnega do gnala), ima vendar pred očmi pravo religijo, in sicer konkretno in celotno, ne samo drobcev. Dalje hoče tudi utemeljiti upravičenost in potrebnost avktoritete v religiji, ki jo ima on sam in jo hoče drugim kot edino pravo pokazati: religijo, ki jo katoliška cerkev uči.

<sup>36a</sup> Cfr. De util. cred. 16, 34; 18, 36; De ordine II, 8, 25.

<sup>47</sup> Epist. 147, 2, 7 (PL 33, 599).

## II. Ratio ante fidem.

Sv. Avguštin zelo naglašča prvenstvo vere pred umom v religiji. Ko pa poudarja praktično in moralno nujno prvenstvo vere na podlagi avktoritete, nikakor ne zanika, da je pred vero na podlagi avktoritete logično po naravi potrebno naravno spoznanje nekih resnic in dejstev. Spoznanje teh mora biti možno, da moremo dati razloge svoje vere (1 Petr. 3, 15).<sup>48</sup> Neko spoznanje je vsakomur tudi praktično potrebno, preden more verovati.<sup>48a</sup>

1. Bog v nas ne sovraži teža, s čimer nas je odlikoval pred vsemi živalmi!<sup>48a</sup> Prednost pa imamo vprav po svoji duhovni duši, po zmožnosti uma, da na duhovni način dojemamo, spoznavamo. Iz teža pa tudi sledi, da je dejavnost uma upravičena z ozirom na religijo in tudi potrebna pred vero. Saj bi najprej še verovati ne mogli, če ne bi imeli razumne duše. Naravna dejavnost uma je spoznanje, da moramo nekatere stvari verovati, ker jih ne moremo še doumeti. Da je vera pred spoznanjem, »hoc utique rationis est«, je »rationabiliter visum«; logično je ta ugotovitev pred vero. Tudi vsak razlog, ki me v tej primernosti prepričuje, je pred vero. Če nevernik zahteva umskih razlogov za mojo vero in vidim, da jih ne more umeti, preden ne veruje, mu bom to razložil in dopovedal, da prežgodaj zahteva te razloge.<sup>49</sup>

2. Primernost in potrebnost te poti do resnice po avktoriteti je seveda treba ugotoviti, preden verujem avktoriteti. Vsi razlogi, s katerimi Avguštin utemeljuje, da je avktoriteta pot k spoznanju resnice, spadajo sem, čeprav praktično niso vedno zavestni onemu, ki veruje, in ne vplivajo torej nujno pri določenem posamezniku kot nagibi za sodbo, da morem ali moram verovati.

Vedeti moramo, preden verujemo, komu naj verujemo.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Epist. 129, 3 (PL 33, 45, 2).

<sup>48a</sup> »Absit namque, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo reliquis animantibus excellentiores creavit. Epist. 120, 3 (PL 33, 452).

<sup>49</sup> Epistola 120, 3, 4 (PL 33, 453). Prim. Enarr. in Ps. 118 (PL 37, 1552): »Quamvis enim nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum...«

<sup>50</sup> »... neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum.« De vera relig. 24, 45. (Prim. 26, 48—28, 51).

Moramo prej poznati ljudi in knjige, ki jim bomo verovali,<sup>51</sup> vedeti moramo, da je »testimonium idoneum«.

3. Nedvomno moramo, preden se predamo avktoriteti, imeti že neko prepričanje o božjem bivanju. Zakaj avktoriteta nam posreduje religijo, ta pa je v spoznanje in čiščenje Boga. Saj brez tega prepričanja ne moremo najti »modrega«, t. j. človeške avktoritete, ki bi se ji zaupali, da nas bo vodila k Bogu. To prepričanje o Bogu in njegovi previdnosti moremo dobiti iz lepote sveta in iz notranjega glasu, ki nas sili, da iščemo Boga.<sup>52</sup> Iz stvari, ki jih vidimo, moremo spoznati njega, ki ga ne vidimo. »Bog ti je dal um, to je tvoj notranji prebivalec, zbudi ga, pozorno naj gleda skozi okna (telesnosti). Poglej, kar vidiš, in išči, česar ne vidiš. Veruj v Njega, ki ga ne vidiš, radi stvari, ki jih vidiš.«<sup>53</sup> Da priznava Avguštin naravno spoznatnost božje eksistence in logično prednost tega spoznanja pred vero v avktoriteto cerkve, je popolnoma gotovo.<sup>54</sup> To prepričanje imenuje tudi verovanje, ker ni samo znanje, ne čisto razumsko priznanje, ampak je potrebna zanj tudi neka dispozicija volje, je torej odvisno od hotenja<sup>55</sup> in pa ker ga imamo iz splošnega soglasja, torej prav za prav avktoritete.

V knjigi *De catechizandis rudibus*, kjer podaja Avguštin metodo, po kateri naj Deogratias pripravlja katehumene na sprejem v katoliško cerkev, omenja v začetku, da so mogoče med

<sup>51</sup> »Sed nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum.« Ibid. 25, 46.

<sup>52</sup> De util. cred. 13, 28 (PL 42, 85).

<sup>53</sup> Sermo 126, 1 (PL 38, 700).

<sup>54</sup> Glej posebno *De vera relig.* 29—31 (PL 34, 145—147) *De lib. arb.* II, 15, 39 (II, PL 32, 1262). Prim. A. Ušeničnik, Avguštinova pot k Bogu (Čas 25, 1931).

<sup>55</sup> *De vera relig.* 25, 46. Gl. *De civ. Dei* X, 7, 17, 18, kjer iz čudežev starega zakona, katerega zgodovinsko zanesljivost podstavlja, dokazuje, da je Bog Judov in kristjanov edini pravi Bog. Torej avktoriteta sv. pisma kot dokumenta velike veljave in ugleda. A tu ne gre za možnost naravnega spoznanja. Upoštevatil moramo, da v boju z manihejci ne gre za prvo spoznanje in prepričanje, da Bog je, ampak za globlje spoznanje Boga v edino resnični religiji. Če gre za razgovor z onimi, ki bi tajili, da Bog biva, potem ne ve, ali bi sploh s takimi razpravljaj. Gotovo pa bi moral govoriti z njimi na povsem drugačen način. »Quod tamen si videbitur, longe aliud principium, alia ratio, alius ingressus ineundus est, quam impraesentiarum suscepimus.« A sedaj govori z onimi, ki božjega bivanja in previdnosti božje, ki skrbi vsaj za naše duše, ne tajijo. Brez tega prepričanja ne more nihče govoriti o religiji, da jo ima. *De moribus. Eccl. cath.* I, 6, 10 (PL 32, 135).

katehumeni tudi taki, ki niso prišli h krščanskemu nauku iz notranjega prepričanja, ampak iz raznih zunanjih, nereligioznih nagibov. Tega ne bo mogel vedno ugotoviti, ker je volja verovanja pač nekaj notranjega. Zato naj ves pouk tako uredi, da se tudi v takih zbudi volja, obenem pa se v dobro disponiranih volja utrdi. »Ratio«, umski razlogi, ki morejo vplivati tudi na katehumene, ki hlinijo pripravljenost, torej nimajo še vere, bo ta, da jim bo razložil, kako vsak človek hrepeni po sreči. Sreče pa ni razen v Bogu. Pravo srečo odkrijemo v pravi religiji. Religija vodi h Kristusu in njegovi cerkvi. Ves stari zakon kaže na ta višek: predpodobe in prerokbe so se uresničile v njiju. To je neporušljiv dokaz za našo religijo. Obenem pa na ta način že poda z dokazi katehumenom to, kar morajo verovati.<sup>56</sup> Dalje podaja vsebino upanja: večno življenje in vstajenje mrtvih, ki ga Kristus v evangeliju naznanja. Tu porablja dokaz iz že izpolnjenih prerokb za napovedi bodočih stvari. Tretji del pa obsega zapovedi, ki se po njih kaže ljubezen. Vse to so »rationes ante fidem« za katehumena, ki še nima vere in ne pravega razpoloženja; apelirajo na njegovo dušo in srce (ratio) in morejo v njem pospešiti odločitev in uspešno željo imeti te vrednote.<sup>57</sup>

5. Že narava verovanja zahteva, da se prej udejstvuje um. »Kdo ne uvidi, da je treba prej razmišljati nego verovati? Nihče namreč ne veruje, če ni prej mislil, da mora verovati.«<sup>58</sup> Treba je torej, preden verujemo, imeti sodbo, ki jo imenujejo teologi »iudicium credentitatis«.

Vsi Avguštinovi apologetični spisi, ki imajo namen, upravičiti vero v vse, kar katoliška cerkev uči, govorijo predvsem vprav o teh »rationes«, ki so pred vero, ali pa ki so vsakemu, ki že veruje, na razpolago, da svojo vero kot »pametno« zagovarja.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> De catechizandis rudibus 24, 45 (PL 40, 341).

<sup>57</sup> Na ta način so te »rationes« pravi Avguštin, l. c., za tega katehumena lahko resnična milost.

<sup>58</sup> »Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum.« Da praedest. sanctorum 2, 5 (PL 44, 943).

<sup>59</sup> De moribus Eccl. cath. et moribus Manichaeorum; De vera religione; De utilitate credendi; Contra epistolam Manichaei, quam vocant Fundamenti; De fide rerum quae non videntur; De catechizandis rudibus; Epistolae 118, 120, 137, 147; De civitate Dei, posebno X, XIX, XXII. Dobro analizo

6. Avguštinu gre v prvi vrsti za to, da pokaže avktoriteto katoliške cerkve kot edino, ki vsebuje pravo religijo, ki nas vodi k Bogu. Ti dve točki sta cilj njegovih dokazov. Tudi zanj osebno je bil začetek trdne vere in po njej možnosti varnega in izvestnega spoznanja, ko se je oklenil katoliške cerkve. Od nje je tudi sprejel avktoriteto sv. pisma, v njej je našel, kar je v religiji za nujno potrebno spoznal, božjo avktoriteto. Zato tudi »motiva *credibilitatis*« merijo na to, da pokažejo avktoriteto najprej človeško in potem božjo v katoliški cerkvi. Toliko bolj mu gre za to, ker se je boril proti zmoti manihejcev, ki so smešili vero cerkvi, in pozneje proti donatističnemu razkolu. Le nakratko, ne vsestransko, bomo tu obravnavali, kako Avguštin dokazuje avktoriteto cerkve, ker nam gre samo za to, da označimo, kaj pomeni zahteva »*ratio ante fidem*«.

Avktoriteto katoliške cerkve nam oznanjajo, če gledamo na svete knjige, patrijarhi, Mozesova postava, prerokbe, skrivnost včlovečenja, pričevanje apostolov, trpljenje mučencev, spreobrnjenje vsega sveta.<sup>60</sup> Vsi ti označujejo cerkev kot učiteljico svetosti. In če evangelije in pisma sv. Pavla motrimo, vidimo, da sta zapovedi ljubezni do Boga in bližnjega jedro vsega nauka. Ti vadita z drugimi čednostmi pošteno in krepostno življenje. Ta nauk svetosti ima katoliška cerkev in tudi to življenje in tudi srečo. Poglejmo število njenih vernikov, pogledjmo njeno »katoliciteto«, splošnost, dostopnost za vsakega. In če jo še primerjamo z lažikrepostjo in bahanjem Manihejcev, moramo napraviti sklep: Kdor hoče doseči srečo, naj gre v šolo svetosti in sreče, naj prizna od Boga ustanovljeno cerkev.

Tudi v spisu »*De vera religione*« dokazuje Avguštin, da je prava religija, ki daje srečno življenje, le katoliška religija. Prvi dokaz je spreobrnjenje sveta h katolicizmu. Platon ni mogel praktično prepričati svojih sodobnikov o svojem nauku, čeprav je bil lep. Krščanstvo je strogo, in vendar si je osvojilo svet, ki je bil ves razbrzdani; torej je nauk človeka-Boga. Preganjanja niso mogla ustaviti tega izpreobrnjenja. Krepostno, čisto življenje mladeničev in mladenk sredi grešnih priložnosti v mestih

teh spisov je podal Despiney, *Le chemin de la foi d'après Saint Augustin*. Str. 430 sl.

<sup>60</sup> *De moribus Eccl. cath.* I, 7, 12 (PL 32, 1316). A sv. pismo ne jemlje tu kot inspirirano knjigo božjega razodetja, ampak predpostavlja le kot religiozno knjigo, ki ima velik človeški ugled.



kakor tudi v samotnih krajih in na otokih priča o tem dejstvu. Le Bog more prepričati narode o tem nauku. Zato je zopet nujen sklep, da je krščanstvo resnična religija.<sup>61</sup> Tudi odnos cerkve do heretikov, ki jih cerkev izobčuje, ker nastopajo proti edinstvu vere; do razkolnikov, ki v prevzetnosti razdirajo skupnost, priča, da ima katoliška cerkev, ki zahteva eno vero v ponižnosti in ki jo tudi tisti, ki jo zapustijo, imenujejo katoliško, resnično religijo.<sup>62</sup>

Prav posebno pa Avguštin v knjigi »De utilitate credendi« razpravlja o nagibih, ki nas vabijo, da priznamo tako upravičenost in potrebnost avktoritete za religijo na splošno kakor konkretno avktoriteto katoliške cerkve, in sicer človeško avktoriteto potem pa božjo. Ne dokazuje pa iz vsebine razodetja, iz skrivnosti, ki jih absolutno ni mogoče brez avktoritete spoznati. Avguštin posebno tu, kar je umljivo v apologetičnih spisih, pa tudi drugod, ne loči med naravnimi in nadnaravnimi resnicami, ampak motri religijo kot celoto. Seveda pa more v tej knjigi proti manihejcem podstavljati, kar tudi manihejci priznavajo: Kristusa in njegov nauk in sv. pismo v splošnem kot zgodovinska religiozna dejstva. Metoda katoliške cerkve, ki zahteva vero pred spoznavanjem, je v soglasju s tradicijo in izvira od Kristusa. On je ta način določil, da po njem ozdravi naše skvarjeno življenje. Dokazuje potrebo, da pride božja avktoriteta človeštvu na pomoč. Ta božja avktoriteta je dejansko prišla človeštvu na pomoč v včlovečenju. Čudeži in množina vernikov sta avktoriteto Jezusa Kristusa izpričala in je tako mogla v teh množicah avktoriteta spremeniti tudi življenje. Ta avktoriteta je v katoliški cerkvi. Motriti moramo le svetost, spremembo življenja. Ta svetost se kaže n. pr. v veri v enega Boga, ki je duh, v čistosti, zatajevanju in pokori, v potrpežljivosti v preganjanjih, v ljubezni do revežev, preziranju sveta in želji po smrti. Vse to vidimo pri kristjanih, vidimo v katoliški cerkvi. Ona je ohranila nauk od apostolov sem in je k veri vanj in spremembi življenja po njem pridobila množice, ona je premagala heretike. Vsega tega ne bi mogla brez božje pomoči in prisotnosti. Zato zopet sledi, da se je treba tej cerkvi pridružiti in po njeni avktoriteti sprejeti religijo.

<sup>61</sup> De vera religione 1—5.

<sup>62</sup> Ibidem c. 5.

V spisu »Contra epistolam Manichaei« našteva sv. Avguštin različne nagibe, radi katerih moremo priznati nauk cerkve: splošno soglasje v isti krščanski veri, čudeži v začetku cerkve, njena svetost, starodavnost, apostolsko nasledstvo od Petra (a sede Petri), že ime »catholica« samo, ki ga hočejo tudi vsi heretiki imeti<sup>63</sup>, a če kak popotnik vpraša, kje je pot v katoliško cerkev, mu nobeden ne bo upal pokazati svoje bazilike. Ti razlogi držijo — iustissime tenent — Avgušтина osebno v katoliški cerkvi, »etiamsi propter nostrae intelligentiae tarditatem vel viate meritum veritas nondum se apertissime ostendit.«<sup>64</sup>

Če mi katoliški kristjani verujemo v Kristusa, ne delamo tega »sine iudiciis« o Kristusu; imamo razloge. Prerokbe nam pričajo, ki govorijo o Kristusu, o cerkvi, o zaslepljenosti Judov in ki se izpolnjujejo. Kristjani jih niso napisali. A če bi tudi nobenih napovedi ne bilo, sedanje stanje zadosti priča, da moremo in moramo verovati.

Cerkev, ki je nekdam ni bilo in je bila napovedana, je sedaj »per universum mundum fructificans et crescens«. »Ali ne vidite te kraljice, ki rodi kraljevske otroke? Kakšna je sprememba življenja narodov. Kristusa molijo, prevzetnost odlagajo. Zapustili so lažne bogove, templje, starodavne praznovorne obrede, enega Boga kličejo. In vse to se je zgodilo po enem človeku, zasmehovanem, umorjenem. Izvršil je to po nevednih, neizkušenih učencih, kljub nasprotovanju in preganjanju. Ljudske množice so se spremenile: možje in žene, otroci in odrasli, učeni in nevedni prihajajo h Kristusu v katoliško cerkev. Ali ni to »miraculum divinum, quod in nomine unius crucifixi universum genus currit humanum«?<sup>65</sup>

Iz prerokb, ki so se že izpolnile, dokazuje Avguštin v prvi knjigi »De consensu Evangelistarum«, da je Bog Judov in kristjanov edino resnični Bog. Napovedal je propad poganstva. Jezus Kristus je izpolnil preroške napovedi o božjih lastnostih svoje osebe. Je torej Bog. Tudi cerkev je napovedana kot nov rod, ki bo razrušil poganske malike in vpostavil češčenje edinega Boga. Zato je od Boga ustanovljena. Prav tako je bil napovedan srednik med Bogom in ljudmi. Ta je Jezus Kristus.

<sup>63</sup> Cfr. tudi De fide rerum, quae non videntur 7 (PL 40, 180).

<sup>64</sup> Contra epist. Man. 4, 5 (PL 42, 175).

<sup>65</sup> De fide rerum, quae non videntur 3—7 (PL 40, 174—179).

Zopet torej sledi, da je prava religija le ona, ki jo uči katoliška cerkev. Tej se je torej treba izročiti<sup>66</sup>.

Poleg katolicitete ali množine vernikov ter apostolskega nasledstva, s katerimi je Kristus avktoriteto cerkve okrepil, tudi velika znanost učenih in modrih mož v cerkvi, ki jo branijo z umskimi dokazi, to avktoriteto povečava. Le od Kristusa in njegove cerkve more priti prenovljenje človeškega rodu<sup>67</sup>.

Kristusov »magisterium doctrinae« potrdjujejo čudeži, ki se razlikujejo od demonskih čud, prerokbe, ki njih izpolnitev moremo dokazati; posebe pa še notranja odličnost in uspešnost nauka, ki presega nauk filozofov in uspešnost človeških postav. Podobno tudi vzvišenost sv. pisma, ki je vsem tudi preprostim, dostopna in ki vabi (intelektualno) prevzetne k ponižnosti.<sup>68</sup>

V 10. knjigi »De civitate Dei« izhaja Avguštin zopet od dejstva, da hočemo sreče. Sreča je v posnemanju Boga. Tega smo nezmožni sami iz sebe, ker smo v grehah. Zato potrebujemo srednika. In le človek-Bog nas more očistiti. Krščanska religija ima takega srednika. Oznanja tudi ponižnost, zato je resnična pot, ki vodi do očiščenja in do zveze z Bogom. Prava sreča pa obstoji le v večni posesti Boga. To večno življenje po vstajenju nam je obljubljeno po Jezusu Kristusu. Naše upanje ni brez razlogov. Prvi nagib te naše vere in upanja je izpolnitev prerokb o spreobrnjenju sveta k veri v vstajenje. Pa tudi če motrimo samo dejansko spreobrnjenje sveta, katoliciteto vere danes brez ozira na to, da je bilo napovedano, nam to dejstvo že zadostuje za dokaz resničnosti religije. Dejstvo, da se je svet spreobrnil k veri v skrivnostne nauke in strogo moralo, je že zadosten dokaz<sup>69</sup>. Godijo pa se še danes neoporečni čudeži, ki, če niso več potrebni, toliko bolj potrjujejo resničnost religije, ki oznanja vstajenje in vnebohod Kristusa in s tem naše vstajenje in večno življenje<sup>70</sup>.

Iz tega kratkega očrta vidimo, da Avguštin s posebno vnemo postavlja cerkev, kakor je pred njim, z vsemi učinki in uspehi v intelektualnem in moralnem življenju, za važen nagib, da moremo in moramo sprejeti njo za učiteljico edino

<sup>66</sup> Cfr. tudi Epist. 137, 4. 15. 16.

<sup>67</sup> Epistola 118 ad Dioscorum (pogan!) (PL 33, 431. l).

<sup>68</sup> Epist. 137, 138.

<sup>69</sup> De civit. Dei XXII, 5, 8.

<sup>70</sup> De civit. Dei XXII, 9.

resnične religije in tako pota k sreči. Ta *factum catholicum* je zanj osebno najmočnejši nagib. Duhovito zavrača manihejce, ki zahtevajo, naj jim veruje, da je Manes apostol. Rabi njih orožje in zahteva dokazov, »*scientiam veritatis*«. Če mu čitajo evangelij in skušajo svojo trditev iz njega utemeljiti, kaj bodo napravili, če jim kdo reče: ne verujem evangeliju? »Jaz pa bi evangeliju ne veroval, če bi me avtoriteta katoliške cerkve ne nagibala.«<sup>71</sup> Njej sem veroval, ko mi je rekla: Veruj evangeliju. Zakaj bi ji ne veroval, ko mi reče: Ne veruj Maniheju. Če rečeš: Veruj to katoličanom, me zopet oni opominjajo, naj tebi ne verujem. Če rečeš: Ne veruj tega, zopet ne delaš prav, če me siliš, da bi po evangeliju moral verovati v apostolstvo Maniheja, zakaj evangeliju verujem »*catholicis praedicantibus*«. Če rečeš: Prav si storil, da toliko veruješ katoličanom, kolikor hvalijo evangelij, ne pa kolikor grajajo Maniheja, mar misliš, da sem tako neumen, da bom »*nulla reddita ratione, quod vis credam, quod non vis, non credam*«? Pusti torej evangelij in daj mi dokazov za svoj apostolat! Če pa moreš v evangeliju dobiti kaj o Manihejevem apostolatu, boš sicer oslabil katoliško avtoriteto, a obenem tudi mojo vero v evangelij, ki sem mu po njej veroval. A v evangeliju ni nič o Manihejevem apostolatu<sup>72</sup>.

Pristavimo samo še krasne besede, s katerimi je Avguštin v donatističnem razkolu vernike navduševal za cerkev. »Glej nevesto! Nihče naj ti ne prodaja bajk, naj ne laja iz kota krivoverske blaznosti. Po vsem svetu je cerkev razširjena: vsi narodi imajo cerkev (ali: vse narode ima cerkev). Nihče naj vas ne vara: ona je istinita, ona je »*catholica*«. Kristusa nismo videli; to vidimo, o njem verujemo. Nasprotno so apostoli njega videli, o tej verovali. Eno stvar so oni videli, drugo verovali; mi pa nasprotno eno stvar vidimo, drugo verujemo. Oni so videli Kristusa, verovali v cerkev, ki je niso videli; mi pa vidimo cerkev, verujemo pa v Kristusa, ki ga ne vidimo; če držimo to, kar ne vidimo, bomo dospeli k njemu, ki ga še ne vidimo.«<sup>73</sup>

<sup>71</sup> »Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.« *Contra epist. Man. 5, 6* (PL 42, 176).

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Sermo 238, 3* (PL 38, 1126). — O cerkvi kot »*motivum credibilitatis*« gl. posebno Batiffol. *Le catholicisme de Saint Augustin*. Paris 1920, II, 211—276.

Avguštinu je torej dejstvo katoliške cerkve glavni nagib, ki končno utemeljuje sodbo o verovnosti religije in sicer katoliške religije kot od Boga hotene in dane. Avguštin ne razpravlja najprej abstraktno o vseh možnostih in pogojih prave religije in šele potem o vprašanju, če dejansko eksistira in katera je ta religija. Istočasno oboje najtesneje združuje. Razumljivo nam bo to, če pomislimo, da se v vsej tej apologetiki sliši odmev korakov, s katerimi se je sam dejansko približeval katoliški cerkvi. Ko je pri Ambrozijevih pridigah z veseljem spoznal, da je prej »lajal«, ne proti katoliški veri, ampak proti svojim utvorom katoliškega nauka, in spoznal, da je vse negotovo, kar je sam z manihejci očital katoliški cerkvi, in je tako odstranil predsodke, mu je avktoriteta cerkve že vedno bolj stopala pred oči in z njo sv. pismo. Razmišljanje o dejstvu, da toliko stvari veruje, mu je tako pokazalo, da je tudi pametno v religiji verovati cerkvi<sup>74</sup>.

Prav tako je v iskanju religije — in tako potem v apoloģiji — imel pred očmi dejanski položaj, družbe in religiozne skupine, ki so trdile, da čuvajo pravo religijo: poganstvo, katoliško krščanstvo in herezije. Spoznanje in priznanje Boga, spoznanje, da je avktoriteta za religijo potrebna, spoznanje in priznanje, da je v katoliški cerkvi ta religiozna avktoriteta — to so tri najvažnejše stopnje, najvažnejše »rationes ante fidem«, ki omogočajo, da je verovanje v teološkem pomenu besede »rationabile obsequium«. Cerkev kot od Boga postavljena avktoriteta, norma, ki poseduje in določuje vsebino vere, je za Avguština osebno, pa tudi po njegovem razpravljanju objektivno zadostni in najbližji sočasni »motivum credibilitatis«. Preko človeške avktoritete cerkve kot dejansko bivajoče vidne družbe prehaja torej k njeni božji avktoriteti. Do te pa se povzpne ali neposredno, ko motri cerkev z njenim naukom in uredbami, z vsemi uspehi in učinki v človeški družbi, kar je vse skupaj moralen čudež in tako nagib za verovnost, sprejemljivost in nujnost verovanja religije, ki jo ona uči. Ali pa izhaja zopet iz njenega človeškega (naravnega) ugleda k zgodovinski veljavnosti njenih svetih knjig. Ker so se izpolnile prerokbe, ki so o njej v teh svetih knjigah, ki jih ni ona sestavila, je zopet to

<sup>74</sup> Prim. Conf. VI, 3, 3—5, 8.

čudež, kažoč božjo avktoriteto, ki se zastavlja za cerkev. Poseben nagib je po Avguštinovem nauku še v soglasju cerkvenega nauka z naravnimi spoznanji in teženji, ki iščejo in najdejo srečo v spoznanju Boga in zato v religiji. Nauk o vstajenju še posebe potrjuje ta nagib.

Druga oblika tega dokaza je tudi dokaz iz potrebnosti srednika, posredovalca modrosti, nauka in očiščenja človeka.

Vse te »rationes ante fidem« pa seveda ne pomenijo razlogov, ki si jih je vsak pridobil samo s čistim razumom. Po Avguštinovem naziranju je prepričanje o njih tudi neko verovanje. Eno pa je gotovo, da je spoznavni moment v teh dejavnostih bistven in prvenstven, dasi ni ločen popolnoma od hotnega in se to verovanje opira na neko »gledanje« (vidim cerkev itd.). Če govorimo o teh dejanjih ali sodbah, o teh motivih in na podlagi njih o spekulativnih sodbah in praktičnih zadnjih sodbah, da torej moremo in moramo verovati, pa seveda ne mislimo, da so po Avguštinovem mnenju čisto naravne, samostojne, brez milosti, ampak samo, da niso nujno verovanja v ožjem pomenu, to je formalno na podlagi božje avktoritete izvršena. Ali in koliko pa je milost potrebna ali pa dejansko posega vmes, o tem bomo pozneje govorili.

7. Sv. Avguštin odklanja, da bi bila vera v resnice in skrivnosti religije le končna logična posledica, ko smo spoznali vsebino in vse notranje razloge te vsebine. Potrjuje, kar Konsencij pravi: »Veritatem rei divinae ex fide magis quam ex ratione percipi oportere; si enim fides sanctae Ecclesiae ex disputationis ratione, non ex credulitatis pietate apprehenderetur, nemo praeter philosophos atque oratores beatitudinem possideret...«<sup>75</sup> Kdor bi hotel celotno vsebino religije samostojno najprej proučiti, vsebino in razloge spoznati, je v nevarnosti, da prej umre.<sup>76</sup> In vendar je religija v tem življenju neobhodno potrebna in za bodoče odločilna.

Preden verujemo, »ratio« nekoliko spozna zmisel in pomen tega, kar potem verujemo. Če gre n. pr. za posamezne resnice, tedaj moramo vsaj nekoliko vedeti, kaj izrazi pomenijo. Vidimo

<sup>75</sup> Epist. 120 (ad Consentium) 1 (PL 33, 449). Prim. De utilitate credendi 10, 27.

<sup>76</sup> »Sunt enim innumerabiles (quaestiones) quae non sunt finiendae ante fidem, ne finiatur vita sine fide.« Epist. 102, 38 (PL 33, 386 L).



z duhom »quidquid figuris litterarum sonisve significari intellexit«. Imamo pojem vstajenja in »vidimo« ta pojem, zavedamo se ga, ne vidimo pa seveda dejstva vstajenja; to verujemo<sup>77</sup>. Neko spoznanje je torej tudi z ozirom na vsebino pričevanja in predmet vere pred vero potrebno. Saj je to samo po sebi umevno, če vzamemo pričevanje ne samo za »sonus aeris«, zvok, ali pa mrtve poteze črk in besed, ampak za govor, ki nekaj zmiselnega pove<sup>78</sup>. Seveda pa je dejansko to spoznanje - umevanje pred vero lahko večje ali manjše po večji ali manjši izobraženosti in večjem ali manjšem očiščenju.

## DE MYSTERIO UNITATIS CORPORIS MYSTICI.

*Aemilius Springer S. J. — Klagenfurt.*

### I. In quo consistat illud mysterium.

Unitas corporis mystici est illa unio nostra cum Christo, secundum quam ipse est caput, nos sumus corpus et membra ejus, ille vitis, nos palmites. Patet, illam unionem esse primo ad Christi humanitatem. Secundum hanc enim ille est caput, nos sumus ejus membra; sumus enim membra non Dei ut Dei, sed membra Christi Dei-hominis; secundum humanitatem quoque Christus est vitis, nos palmites, uti Augustinus satis nos docet in 80. tractatu in evang. Joan. (cf. lectiones 3. nocturni de comm. unius vel plurimorum mart. temp. pasch.). In tali unione vita divina per Christi humanitatem ad nos emanat et transit, ita ut in esse gratiae ab illa humanitate dependeamus, sicut palmites a vite. Consistit haec conjunctio (quod postea magis elucebit) in vinculo reali, physico; nullatenus solo vinculo juridico-morali absolvitur. Propterea etiam hanc definitionem dare licebit: Unitas corporis mystici est illa nostra cum humanitate Christi intima et physica conjunctio, qua vita divina mediante illa humanitate ad nos transit, ita ut ab hac omnino in esse gratiae dependeamus.

<sup>77</sup> Epist. 147, 3, 9.

<sup>78</sup> »Quis enim non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum...« De praedestinatione sanctorum II, 5 (PL 44, 963).

## II. Quomodo illud mysterium in s. Scriptura tradatur.

Profertur praesertim in epistolis s. Pauli et in ev. Joannis.

Secundum s. Paulum est Ecclesia corpus Christi, de carne (juxta Vulg. et plures codices Graecos) ejus et de ossibus ejus, magno mysterio ad unam carnem ut sponsa cum sponso Christo conjuncta (Eph 5, 30—32, 2, 14—16; Col 1, 22). Ipse, in quo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter (Col 2, 9), est caput prominens, Ecclesia est corpus ipsius et plenitudo ejus, qui omnia in omnibus adimpletur (Eph 1, 23). Ex illo capite totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis augmentum facit in aedificationem sui (Eph 4, 16). In hac unitate sumus cum ipso concrucifixi, commortui, consepulti (Rom 6, 4. 6. 8). Ipse enim, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum factus (II Cor 5, 21), maledictus et crucifixus est, ut cum ipso in nobis vetus homo, qui est in peccatis, crucifigeretur, occideretur, et corpus peccati destrueretur (Rom 6, 4. 6. 8). Sed nos cum Christo commortuos Deus convificavit, ad novam vitam resuscitavit et consedere fecit in coelestibus, hoc est in regno coelorum messiano, in regno coelorum, in illa quae sursum est Jerusalem (Eph 2, 5; Gal 4, 26). Et aliquando, si commortui ei sumus, convivemus et conregnabimus cum illo in coelo (II Tim 2, 12). Et quia ipse surrexit, etiam nos corpore resurgemus (I Cor 15, 12 ss); non enim potest, postquam caput surrexit, corpus semper in sepulcro remanere.

Per hanc unionem vitalem nos sumus in Christo et Christus est in nobis, qua ratione nihil damnationis est in nobis (Rom 8, 1), sumus enim in ipso nova creatura (II Cor 5, 17), filii Dei (Gal 3, 16), Deo viventes (Rom 6, 11), sanctificati, sancti (I Cor 1, 2; Phil 1, 1; 4, 21), lux (Eph 5, 8). Christus habitat in cordibus nostris (Eph 3, 17), vivit in nobis (Gal 2, 20). Non enim jam vivit in nobis, sicut diximus, vetus ille homo, cui anima nostra infelicissimo et tyrannico jugo conjugali ad perniciem alligata erat, sed illo mortuo liberata et Christi facta est, ut Deo fructificet (Rom 7). Ipse Christus nunc est justitia, sanctificatio, redemptio, vita nostra (I Cor 1, 30; Col 4, 4), quae vita, nunc abscondita, apparebit, quum Christus apparuerit in gloria (Col 4, 4).

Ad invicem sumus in hoc corpore mystico membra adunata, diversis functionibus destinata (Rom 12, 4 ss; I Cor 12, 12 ss), ab invicem dependentes (Eph 4, 16; I Cor 12, 25 s), ita adunati, ut jam non sit Judaeus neque Graecus, non servus neque liber, non masculus neque femina, sed omnes unum in Christo Jesu (Gal 3, 28), omnia in omnibus Christus (Col 3, 11).

Anima hujus corporis est Spiritus Sanctus (Eph 4, 4; I Cor 12, 13), in quo et per quem habemus omnem revelationem, cognitionem, sanctitatem<sup>1</sup>.

Causa efficiens hujus unitatis corporis mystici est Eucharistia. Panis enim, quem frangimus, est (efficienter) communicatio et participatio corporis Christi; quoniam unus panis, propterea unum sumus corpus, omnes qui de illo uno pane participamus (I Cor 10, 16 s). Propterea enim ille panis nos ad illam unitatem redigit, quia Christus, quem continet, nos in se transmutat, in se suscipit (nos, uti Patres hincinde dicunt, manducat), vitam suam nobis communicat, secum nos ad unum corpus et animam adunat, ut omnes unus simus in Christo (Gal 3, 28), ipse in nobis et nos in ipso; hoc modo Ecclesia de carne ejus excrescit, et Spiritu Christi, scil. Spiritu Sancto, qui est anima Ecclesiae, impletur. Est caro eucharistica causa instrumentalis Spiritus Sancti omnia sanctificantis. Per manducationem intima illa unio corporis mystici efficienda est; non enim aliter quam per manducationem unitio ad unum corpus et unam animam fieri potest.

Veritas nostra de unitate corporis mystici etiam in verbis ipsius Christi Domini apud Joannem continetur.

»Manducans (in Graeco enim habetur participium) meam carnem, in me manet, et ego in illo« (Jo 6, 57). Id est: Manducans per manducationem ad talem mecum unitatem transfertur, ut sit in me et ego in illo, sicuti manducans est in cibo et cibus in manducante, ut scilicet ad unum corpus uniamur. Hoc modo »manducans habet vitam aeternam« (6, 55), vitam Dei, vitam Christi (Christus vita nostra secundum s. Paulum!), vivimus in tali unione ex manducatione proveniente per Christum, sicuti ipse vivit per Patrem (6, 58). Hoc modo vita Patris per Christum in nos profluit.

<sup>1</sup> Vide hac de re R. Blüml, Paulus und der dreieinige Gott (Wien 1929) passim, praesertim pp. 220—225.

Hanc unionem, postquam Apostolis Eucharistiam in ultima coena administravit, ita Christus declarat: »Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere. Manete in me, et ego in vobis. Sicut palmes non potest facere fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis« (Jo 15, 5. 4). Est hoc modo mysterium nostrum alia similitudine expressum. Advertamus illud »inesse« quod jam Jo 6, 57 invenimus. Quod »inesse« comparat Christus alibi cum »inesse« quod viget inter seipsum et Patrem. »In illo die vos cognoscetis, quia ego sum in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis« (Jo 14, 20). Rogat, »ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint... Claritatem (hoc est vitam divinam), quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Ego in eis, et tu in me, ut sint cosummati in unum« (Jo 17, 21—23).

Expresse dicit Christus, sine manducatione Eucharistiae nos illam unionem secum habere non posse. Coincidit enim haec unio vitalis omnino cum participatione vitae divinae. Jam vero de hac vita dicit: »Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis« (Jo 6, 54). Quod facile intelligitur. Nam ex nobis sane nullam vitam divinam habemus. Sed Verbum, in quo vita erat, caro factum est. Est igitur vita pro nobis inclusa in hac carne; ideoque qui vitam in se suscipere vult, necessario debet carnem illam in se suscipere, hoc est carnem illam manducare. Unde neque parvuli — quod Patres cum emphasi recte docuerunt — sine manducatione Eucharistiae vitam spiritualem accipere possunt; manducant autem Eucharistiam jam in baptismo manducatione mere spirituali. Et quomodo posset revera incorporatio in Christum fieri sine manducatione? Et quomodo unionem vitalem cum Christo acciperemus nisi ex pane de coelo descendente, qui dat vitam mundo?

### III. De hujus mysterii excellentia.

Est unitas corporis mystici mysterium centrale religionis christianae. Per illud enim Deo conjungimur et ejus vitam aeternam participamus. Vita, lux, sanctitas naturae divinae ex Patre est in Verbo, ex utroque in Spiritu Sancto. Verbum dat Spiritum Sanctum, Spiritum suum suae humanitati,

hypostatice sibi unitae. Est hoc modo Spiritus Sanctus Spiritus totius Christi, Verbi incarnati. Ex ejus humanitate Spiritus Sanctus ad nos transit, qui per manducationem hujus carnis ad unum corpus cum Christo conjungimur<sup>2</sup>.

Per hoc mysterium Novum Testamentum essentialiter a Vetere differt et super illud evehitur. In Vetere Testamento enim unitas corporis Christi esse non poterat. Nondum enim humanitas Christi exsistebat; ideoque nondum poterant justi realiter cum illa conjungi, neque ex illa tanquam e causa instrumentali efficiente vitam divinam percipere, uti palmites sucum vitalem ex vite hauriunt. Nondum poterant Christo incorporari, quum corpus, cui incorporarentur, nondum esset. Et propterea illis hominibus Spiritus Sanctus, qui a Verbo homine factus, a Verbo incarnato, immolato, glorificato, mittendus erat, nullatenus ex ordine Veteris Testamenti competebat, sed praeter illum ordinem illis dabatur, quia ordinem messianum et ejus mysterium centrale, unitatem corporis mystici, in voto habebant, desiderabant. Desiderabant autem tantum valde implicite. Nullam enim cognitionem hujus sublimis mysterii habebant. Nam unitas corporis mystici est illud »mysterium, quod (ut ait s. Paulus) absconditum fuit a saeculis et generationibus, nunc autem manifestatum est sanctis ejus, quibus voluit Deus notas facere divitias gloriae sacramenti hujus in gentibus, quod est Christus in vobis spes gloriae« (Col 1, 26 s). Et alibi: »Potestis intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus, et Prophetis in Spiritu, gentes esse cohaeredes, et concorporales, et comparticipes promissionis ejus in Chri-

<sup>2</sup> Quum unitas corporis mystici tota sit ex mysterio Eucharistiae, per manducationem hujus sacramenti, potest etiam hoc dici mysterium centrale nostrae religionis. Leo XIII: »Mysterium Eucharisticum, proprie mysterium fidei appellatum: hoc nimirum uno, quaecumque supra naturam sunt, singulari quadam miraculorum copia et varietate, universa continentur. Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus, escam dedit timentibus se. Si Deus enim quidquid supra naturam fecit, ad Verbi retulit Incarnationem, cujus beneficio restitueretur humani generis salus, secundum illud Apostoli: Proposuit instaurare omnia in Christo, quae in coelis, et quae in terra sunt, in ipso; Eucharistia, Patrum sanctorum testimonio, Incarnationis continuatio quaedam et amplificatio censenda est. Si quidem per ipsam incarnati Verbi substantia cum singulis hominibus copulatur.« (Encycl. »Mirae caritatis«, in medio.)

sto Jesu per Evangelium» (Eph 3, 4—6). Evidens est unitatem corporis Christi esse hoc mysterium Veteri Testamento omnino absconditum. Nullatenus enim intelligi potest, uti aliqui volunt, tantum ipsa praedicatio Evangelii Gentibus facienda et extensio regni messiani ad illas. Nam quod hoc modo gentes Judaeis associandae essent, saepe et omnino aperte in Vetere Testamento annuntiatum est (v. g. Gen 12, 2 ss et 22, 18; Is 2, 1—4; 49, 6—12. 17—23; 55, 5; 60, 5—16; Jer 3, 17). Sed fore, ut gentes cum Judaeis Deo homini facto ad unum corpus jungerentur et unirentur, sicut cibus et manducans, vitis et palmites uniuntur, hoc profecto est, quod nullibi in Vetere Testamento revelatum invenies. Inter Deum et populum suum aliquod matrimonium haberi, hoc utique saepius in Vetere Testamento dictum reperimus. Sed fore, ut Deus homo factus Ecclesiam sibi ad unam carnem vinculo matrimoniali conjungat, hoc in Vetere Testamento nulli filio hominum significatum est, hoc est magnum et sublime mysterium Novi Testamenti.

In hoc praeclaro mysterio s. Paulus, doctor gentium, magno animi jubilo exsultat, gloriatur, quod sit ejus minister, misericordiam Dei omnem humanam expectationem superantem magnificat. Postquam scripsit, id quod supra attulimus: »Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio... gentes esse concorporales et comparticipes promissionis ejus in Christo Jesu per Evangelium,« prosequitur: »Cujus factus sum minister secundum donum gratiae Dei, quae data est mihi secundum operationem virtutis ejus. Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec, in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo,« et orat, ut det illis »secundum divitias gloriae suae, virtute corroborari per Spiritum ejus in interiorem hominem, Christum habitare per fidem in cordibus vestris, in caritate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum, scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei« (Eph 3, 4—19). Simili modo scribit ad Col 1, 24 ss., ubi etiam vult, ut consolentur corda legentium, et sint »instructi in caritate, et in omnes divitias plenitudinis intellectus, in agnitionem mysterii Dei Patris et Christi Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiae, et scientiae absconditi«.



Utinam nostri aevi christiani illud gaudium doctoris gentium magis participarent! Dicit Christus Dominus: »Non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista; qui autem minor est in regno coelorum, major est illo« (Mt 11, 11). Comparat non gradum gratiae sanctificantis Baptistae cum gratia aliorum, sed oeconomiam cum oeconomia. Dignitas, quam habemus in oeconomia Novi Testamenti, major est quam maxima dignitas Veteris Testamenti. Baptista scilicet erat maximus inter magnos prophetas Veteris Testamenti, quia non a longe praenuntiavit Messiam, sed immediate eum praecessit et adesse monstravit. Dignitas autem nostra major est quam Praecursoris, quia non jam tantum Christum praecedimus, sed intime ei in unitate corporis mystici conjuncti sumus. Baptista currum, in quo rex regum sedet, praecurrit et comitatus est, nos autem, qui sumus in regno coelorum, apud Christum in curru sedemus. »Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos, convivificavit nos in Christo et consedere fecit in coelestibus« (Eph 2, 5 s). Baptista sponsam ad Christum sponsum adduxit, nos autem ad Sponsam pertinemus, ipsa sponsa sumus. Dolendum, quod nunc temporis christiani, obliti mysterii corporis mystici, dignitatem suam tam parum cognoscunt.

Alia mysteria et veritates in luce hujus mysterii menti nostrae clarescunt et melius intelliguntur, vel saltem facilius retinentur. Attingamus aliqua.

Caro Christi uniens se nobiscum nos sanctificat, vivificat, ad Deum evehit: debet itaque esse hypostatice cum Verbo unita; nam tantum caro Dei sancti et viventis potest nos vivificare et ad Deum evehere. Scimus nos esse evectos ad dignitatem filiorum Dei; quod facile ex eo intelligitur, quod sumus unum cum Christo. Vivificamur per Spiritum Sanctum, qui est anima Ecclesiae, quod exinde obvium fit, quod redacti ad unum corpus cum Christo, cum anima hujus corporis uniamur oportet. In Ecclesia non tantum societatem juridicam a Christo fundatam videmus, sed etiam aliquid omnino aliud, nempe Christum ipsum in generationes et saecula excrescentem, corpus ejus Spiritu ejus, Spiritu sancto, impletum. In hac unione nostra cum Christo intelligimus quoque, quantopere debeat esse sacrificium eucharisticum centrum vitae christianae. Debet enim propter illam unionem vita Christi ad nos transire. Vita autem

Christi tota sacrificio continetur. Ad sacrificium enim crucis offerendum in hunc mundum venit et ad illud jam ingrediens in hunc mundum se obtulit (Hebr 10, 5—10); in glorificatione ejus autem hoc sacrificium consummatur; ut agnus oblatus enim gaudet sua beatitudine. Est hoc modo vita ejus in tempore et aeternitate sacrificium. Necessae est, ut sit similiter apud nos, quos Pater destinavit conformes fieri imagini Filii sui (Rom 8, 29). Sumus membra summi Pontificis Novi Testamenti, ideoque et ipsi sacerdotes (Apc 1, 6), regale sacerdotium (I Petr 2, 9). Sumus membra Agni, ideoque etiam oblatio accepta et sanctificata in Spiritu Sancto (Rom 15, 16). Offerimus in sacrificio eucharistico, quod est sacrificii crucis continuatio, cum Christo et nosmetipsos tanquam sacrificium spirituale, ut hoc modo aliquando in coelo munus aeternum evadamus (Secreta in festo SS. Trinit.). Per sacrificium suum Christus est auctor omnis vitae: erit itaque Ecclesia mediatrix omnis vitae per sacrificium, quo se ut sponsa Christo sponso adjungit. Ante Ecclesiam autem B. V. Maria, ex qua corpus Christi assumptum est, ad unitatem corporis mystici et societatem sacrificalem adjungenda erat; ad ipsum sacrificium crucis offerendum electa est, ut primo esset mediatrix omnium gratiarum, secunda Eva et mater viventium, et ei se Ecclesia deinde associaret. Ex nostro mysterio intelligitur etiam, cur s. Ioseph sit Patronus Ecclesiae. Ejus enim tutelae<sup>o</sup> Christus et B. Virgo commissi erant. Ecclesia autem est ipse Christus in corpus suum mysticum excrecens, et ut sponsa Christi tanquam aliqua continuatio et ampliatio B. V. Mariae. Unde illa tutela, quam s. Ioseph in Christum et B. Virginem exercebat, se ad Ecclesiam extendit. Admirabili igitur modo Christus per nostrum mysterium omnia secundum omnia in unitatem colligit et omnia implet.

#### IV. Mysterium stricte dictum.

Unitas corporis mystici est mysterium stricte dictum, sicuti SS. Trinitas, incarnatio (cujus est aliqua extensio), Eucharistia, et ideo neque, utrum esse possit, soli rationi constare potest. Potest autem ex mysterio Eucharistiae colligi. Si enim Verbum non tantum incarnatum, sed etiam panis de coelo factum est dans vitam mundi, ita ut haec vita per manducationem habeatur, sine manducatione non habeatur,

conjicere licet, Christum velle nos secum similiter unire, sicut cibus et manducans uniuntur. Ideoque illud, quo unitas corporis mystici exprimitur: »manducans meam carnem manet in me et ego in illo« (Jo 6, 57), quasi sponte ex illis, quae Christus antea dixit, fluit. Quum per Eucharistiam unitas corporis mystici et significetur et producat, facile intelligitur, cur postquam Communio per saecula neglecta fuit, veritas corporis mystici paulatim in mentibus multorum fidelium evanuerit, et nunc post Decreta Pii X. iterum refulgere incipiat.

Etsi sine revelatione, an nostrum mysterium existere possit, nobis impervium est, post revelationem tamen ad illud suadendum rationes convenientiae quaerere nobis licet. Quum theologi ad incarnationem suadendam rationes convenientiae attulerint, forsitan etiam tales pro nostro mysterio inveniemus.

1. Propter eximiam naturae humanae Christi dignitatem talis unio suadet. Ad hanc dignitatem enim confert, si Christus homo, postquam per mortem gratiam nobis meruit, nunc per suam humanitatem ut causam instrumentalem physice efficientem illam gratiam nobis communicat. Nam hoc tantum modo ab illa humanitate dependemus sicut palmites a vite, ita ut illa humanitate annihilata omnis vita supernaturalis generis humani evanesceret sicuti lux annihilato sole. Quod sane dignitatem humanitatis Christi magnifice commendat.

2. Suadet porro propter dilectionem Patris erga Christi humanitatem. Hanc enim summo opere diligit, quia divino Verbo hypostatice unita est, et quia ex illa unione dignitas infinita ei provenit, summum bonum et summum honorem ei confert. Et ideo dedit ei potestatem, ut quos vult, quos scilicet in se assumere et sibi conjungere vult, vivificet (Jo 5, 21), aliis in morte remanentibus.

3. Suadet deinde propter mercedem Christo crucifixo tribuendam. Unoquoque actu, utpote infiniti valoris, Deus homo dignam satisfactionem pro omnibus peccatis praestare potuit, sed Christus obediens factus est usque ad mortem, eamque ignominiosissimam. Propterea conveniebat, ut gratiam, quam morte meruit, ut agnus occisus et glorificatus ex se conferret et vita divina non nisi ex illo ad nos manaret.

4. Suadet iterum propter amorem Christi erga nos. Hic amor, uti maxime ex passione Christi apparet, erat summus. Sed talis amor tendit ad summam unionem cum amato ineundam et summum bonum ei conferendum. Intima autem unio habetur in unitate corporis mystici et per eam summum nobis bonum provenit. Sumus enim per hoc mysterium ad summam dignitatem evecti, quia vitam divinam participamus ex eo, quod cum Deo homine unum efficimur. Hoc modo illa vita, quae omnem aspirationem naturae creatae exsuperat, nobis hominibus quasi naturalis fit; unum enim effecti cum Deo homine, qui ex genere nostro carnem assumpsit, quid magis consentaneum, quam ut vita sua divina ad nos transeat? Magna hac in re differentia inter Adamum et nos. Ille enim, quamvis gratia et donis praeternaturalibus donatus, tamen sub hoc respectu longe a divinitate distabat. Mirabiliter Deus humanae substantiae dignitatem in Adamo condidit, sed mirabilius per corporis Christi mystici mysterium reformavit.

5. Suadet denique propter similitudinem inter Christum et Adamum desiderandam. Provenit nobis mors spiritualis peccati originalis ab Adamo, qui primo caput generis humani consistutus erat, per physicam conjunctionem cum illo ex generatione. Convenit, ut vita spiritualis a Christo, capite generis humani redempti, etiam nobis proveniat per similem aliquam physicam conjunctionem cum illo. Talis conjunctio nondum habetur ex eo, quod Christus pro nobis mortuus est et morte sua vitam nobis promeruit, habetur autem per unitatem corporis mystici, qua ei incorporati et implantati sumus, et habetur quidem hac ratione modo omnino praeclaro.

#### V. Similitudines, quibus unitas corporis mystici illustratur.

Etsi nostrum mysterium, utpote mysterium stricte dictum, a nobis comprehendere nullatenus potest, tamen per S. Scripturam et Ecclesiam variis similitudinibus, id quod vix in alio mysterio stricte dicto invenies, illustratur, et proinde hoc mysterium a saeculis absconditum sat bene a nobis intelligitur. Variarum illarum similitudinum unum idemque hoc mysterium ex alia et alia parte exhibent, caeteras partes relinquentes; habetur itaque cum similitudine etiam dissimilitudo. Sunt autem illae simili-

tudines post sacramentum Eucharistiae, quod est et signum et causa unionis nostrae cum Christo, et praeter corpus humanum et vitem cum palmitibus, quas jam commemoravimus hae: matrimonium humanum, familia humana, unitas generis humani per descendantiam ab Adamo, regnum, domus, aqua vino in Missa ad offertorium admixta. Omnia illa breviter respiciamus, praecipuam similitudinem et dissimilitudinem observantes.

1. Primo igitur huc pertinet ipsa causa unitatis corporis mystici, scil. *Eucharistia*, qua ille effectus significatur. Est enim Eucharistia panis Christum continens a nobis comedendus. Significatur itaque, nos per illam manducationem cum Christo sicut cibus cum comedente conjungi, scilicet ad unum corpus. Significatur praeterea per Eucharistiam unitas, quam acquirimus nos multi comedentes ad invicem. Est enim et panis et vinum unum ex multis, panis unum ex multis granis, vinum unum ex multis acinis. Ita et nos multi per Eucharistiam unum in corpore mystico efficimur<sup>3</sup>. Praecipua dissimilitudo habetur in hoc, quod cibus et comedens una persona fiunt, in corpore mystico autem pluralitas personarum remanet.

2. Simile est corpus mysticum, id quod ipsum nomen indicat, *corpore humano*. Conveniunt praesertim in notis sequentibus: Corpus multis et variis constat organis diversis functionibus inservientibus; omnia ab una anima vivificantur et per ejus influxum ad unum finem, bonum totius corporis, conspirant; sana organa facile ad hunc finem diriguntur, difficiliora morbida, nullo modo mortua; caput supra omnia membra eminent. Vita membrorum non tantum a capite pendet, sed etiam ab aliis organis, praesertim a corde (quocum in corpore mystico B. V. Mariam possumus comparare), et certe etiam ab reliquo organismo (ab reliqua Ecclesia). Praecipuae dissimilitudines sunt: habetur in corpore mystico pluralitas personarum, sunt diversae personae anima (Spiritus Sanctus), caput

<sup>3</sup> Haec tamen altera significatio non est sacramentalis, hoc est: non est tale signum necessario ponendum, ut effectus habeatur. Nam si panis posset confici ex uno grano, et vinum ex uno acino, talis panis et tale vinum consecrari possent et omnem effectum sacramenti producerent. Aliter in prima significatione; ubi enim non habetur verus panis (et verum vinum) nulla consecratio fieret, et ubi non panis consecratus, (vel vinum consecratum) nullum sacramentum et nullus effectus sacramenti. Cf. hac de re M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Eluc. 43. Cf. etiam s. Aug. in evang. Joan. tract. 26.



(Christus), nos membra. Membra fere omnia in corpore humano non immediate capiti adhaerent; longe autem aliter in corpore mystico. Etsi in corpore humano, capite abscisso, tota vita cessat, tamen non tota vita uniuscujusque membri totaliter a capite dependet, est praesertim systema nervorum autonomum et vita vegetativa satis a capite independens; nihil tale habetur in corpore mystico.

3. Alia similitudo a nobis jam considerata est vitis cum palmitibus. Similitudo: Palmites immediate viti adhaerent et sucum vitalem ex illa accipiunt; secus vivere et crescere non possunt; ita nos omnes sumus Christo implantati et vitam ejus participamus; qui ei non implantati vel iterum ab eo separati sunt, vita destituuntur. Haec intima nostra cum Christo unio melius in hac quam in omnibus aliis similitudinibus elucet.

4. Deficiebant similitudines hucusque consideratae magnopere in hoc, quod unio nostra cum Christo non ut conjuncta cum libera voluntate repraesentabatur. Haec veritas maxime elucet ex similitudine matrimonii. Habetur in corpore mystico, in illo matrimonio divino, sicuti in matrimonio humano duplex libera donatio sui ipsius cum amore. Tradunt se in matrimonio humano invicem sponsus et sponsa, ut sint duo in unam carnem et unum principium generationis; tradunt se quoque Christus et Ecclesia invicem in unum corpus mysticum ad propagationem vitae divinae. Tradunt se secundo sponsus et sponsa conjunctim Deo, qui in propagatione vitae naturalis intervenire debet, quum anima ab ipso creanda sit; tradunt se ita conjunctim Christus et Ecclesia Patri quidem in sacrificio, ut ipse vitam suam divinam hominibus communicet et filii Dei procreentur. Praecipuae autem dissimilitudines sunt hae: In matrimonio humano sponsa est una persona, in matrimonio divino complectitur multas personas, has tamen B. V. Mariae intime associatas et in Christo ad unum corpus cum ipso colligatas. In matrimonio humano sponsa non habet vitam a sponso; in matrimonio divino autem vivit sponsa ex sponso sicut palme e vite, nec sine ipso ullo modo vivere potest, et propterea multo magis est Ecclesia a Christo quam Eva erat ab Adamo; haec enim post originem vitam ducebat propriam et ab Adamo independentem, vita autem Ecclesiae nunquam aliquid aliud est quam participatio vitae Christi.



5. Est Ecclesia, corpus Christi mysticum, etiam familia. Qui Christi sunt, semen, posteritas ejus (Ps 21, 31) sunt, ad invicem fratres et sorores (vocat v. g. Paulus viros christianos fratres, feminas sorores), Christus, secundus Adam, pater futuri saeculi (Is 9, 6), est hujus familiae pater, a quo omnes vitam habent, Maria, mediatrix omnium gratiarum et omnis vitae (quae non nisi ad desiderium ejus nobis datur), est mater. Sicut amor, quo fratres germani et sorores conjungi debent, fundatur super consanguinitate, ita caritas fraterna christiana super unione, quam habemus in Christo. Dissimilitudo magna habetur in eo, quod filii, postquam a parentibus vitam acceperunt et nati sunt, independenter ab illis vivunt, vita autem nostra supernaturalis semper a Christo dependens manet, sicut vita palmitis a vite. Simili modo videtur etiam vita nostra a B. V. Maria dependere, non quia eadem physica causalitate sicut a Christo ita etiam a Maria derivaretur (hoc enim fieri non potest, quum tantum Christus sit persona divina), sed eo, quod sicut vita supernaturalis sine desiderio Mariae data non est, ita etiam seorsim ab ejus desiderio non conservatur. — Nota hic obiter: Nullatenus est Maria mater nostra, sicut Pater coelestis pater (hoc enim modo Christus eliminaretur), sed est mater, sicut Christus homo pater. Sicut enim vita naturalis est a parentibus et a Deo creante, ita vita supernaturalis a Patre coelesti, ultima origine vitae divinae, per Christum et Mariam; associanda est semper hac in re Maria Christo ut sponsa sponso, nullatenus immediate Patri coelesti.

6. Simile est etiam genus humanum redemptum et in corpus mysticum collectum generi humano, in quantum ab uno viro et una femina descendit. Habent omnes homines vitam suam naturalem ultimo ab Adamo et Eva; habemus nos vitam nostram supernaturalem omnes a Christo, secundo Adamo, et Maria, secunda Eva. Magnopere etiam hic similitudo notanda est, quam hucusque nondum invenimus, scilicet ingens multitudo eorum, qui in unum collecti sunt. Maxima dissimilitudo autem est in eo, quod a Christo et Maria habemus vitam immediate, ab Adamo et Eva autem valde mediate per innumerabilem seriem parentum, ideoque consanguinitas nostra supernaturalis est primi gradus sicut ex similitudine praecedente apparebat, consanguinitas autem naturalis inter plerosque ho-

mines est valde remota, ita ut vulgo consanguinitas iam non nominetur.

7. Saepe in s. Scriptura Ecclesia, quae est corpus Christi, vocatur *regnum*, regnum coelorum, regnum Dei. Comparatio fit hoc modo cum regno terrestri. Effertur hac similitudine praeter multitudinem hominum, quae maxime in similitudine praecedente apparet, compositio ex multis ordinibus vario et multiplici vinculo inter se connexis et a summa auctoritate ad unum finem, bonum totius rei publicae, directis. Sed immense regnum Christi omni regno terrestri praestat. Non tantum per totam terram et coelum se extendit, aeternum est, bona supernaturalia procurat, sed etiam eo, quod cives vinculo incomparabiliter arctiore junguntur. Sunt enim in regno messiano rex pater, regina mater, cives fratres et sorores, qui a rege et regina vitam habent, cum rege uniuntur sicut palmites cum vite, et inter se sicut membra corporis.

8. Comparatur Ecclesia in S. Scriptura et in Liturgia etiam domui et templo (I Tim 3, 15; Petr 2, 5; Apc 3, 12). Est enim revera templum, ubi Deus habitat et sacrificium Deo acceptum offertur. Est primo ipse Christus templum (Jo 2, 19); post ipsum sumus templum Dei et Spiritus Sancti nos (I Cor 6, 19; II Cor 6, 16), Christo adstructi. Vel comparatione paulum mutata, sumus nos lapides supraedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ubi lapis angularis est Christus, in quo omnis aedificatio crescit in templum sanctum (Eph 2, 20 s). De quibus lapidibus pulchre in officio dedicationis: »Scalpri salubris iotibus et tunsione plurima fabri polita malleo haec saxa molem construunt, aptisque juncta nexibus locantur in fastigio.« Maxima, uti patet, dissimilitudo est in eo, quod sumus »lapides vivi« (I Petr 2, 5), totum templum est vivum, est etiam regale sacerdotium Christum et seipsum Deo ad aeternam laudem in sacrificio offerens. — Vide hic obiter, quam facile una similitudo cum alia conjungi possit, sicut fit in hymno, cujus unam stropham citavimus, et in Invitatorio quoque: »D o m u m Dei decet sanctitudo; s p o n s u m ejus Christum adoremus in ea.«

9. Similitudo, quae in sacrosancto sacrificio eucharistico ad offertorium oculis nostris subjicitur, quum aqua vino admiscetur, plerumque non satis consideratur neque ab omnibus recte intelligitur. Vinum significat Christum, aqua Ec-

clesiam seu fideles. Sicut aqua vino admiscetur et admixta ejus proprietates, colorem, gustum, accipit, ita nos in corpore mystico Christo jungimur, ejusque perfectiones, vitam ejus sanctitatemque participamus. Sicuti post commixtionem aqua a vino separari non potest, ita neque Ecclesia a Christo. Sicut aqua cum vino offertur, ita etiam Ecclesia se Christo ut oblatio munda in Spiritu Sancto associat.

Per unamquamque harum similitudinum una vel alia, sicut diximus, perfectio corporis mystici separatim repraesentatur. Nulla hoc opus Dei praeclarum ex toto excipere potest. Sicut in Deo perfectiones creaturarum eminenter in summa simplicitate adunatae sunt, simili modo multa pulchra quae in hac rerum natura dispersa inveniuntur, in illo sublimi mysterio Christi et Ecclesiae ad arcanam unitatem colliguntur.

## VI. Adnotationes ad hoc mysterium pertinentes.

1. Unitas corporis mystici refertur, uti patet, ad animas nostras, non, uti quibusdam placuit, immediate ad corpora nostra. Nam illa unitas est unio nostra cum Christo, secundum quam ipse est vitis vitam divinam nobis communicans, nos vero palmites sumus vitam illam recipientes. Sed haec vita, uti omnino manifestum est, datur animae, non corpori. Si Cyrillus Alex. duplicem unionem nostram cum Deo distinguit, spiritualem et corporalem, nullatenus hanc alteram intelligit de unione, quae esset immediate ad corpus nostrum; sed spiritualem vocat nostram unionem cum Spiritu Sancto, corporalem nostram unionem ad corpus Christi, ejus carnem, humanitatem, itaque unitatem corporis mystici. Haec unio est ergo immediate ad animas nostras, mediate tantum ad corpora (cf. s. Thomam III, 8, 2).

2. Unitas corporis mystici est relatio realis, physica, ontologica, non tantum relatio juridico-moralis. Christus enim non tantum est caput generis humani redempti et rex in regno messiano, sicut rex terrestris in regno terrestri, non tantum sanguine suo nos redemit (quae omnia relationem juridico-moralem non excederent), sed est secundus Adam, a quo descendimus, est pater, a quo vitam habemus, est vitis, a qua ut palmites vitam jugiter recipimus. Haec sane relationem physicam important. Attendamus ad majorem hujus rei elucidationem praesertim haec duo:

a) Sumus, uti Tridentinum (sess. XXI, cap. 4), Patres, theologi s. Scripturam secuti habent, per illam unionem Christo incorporati. Si tantum diceretur, nos esse Ecclesiae incorporatos, posset metaphorice de vinculo tantum juridico accipi, sicuti quis, qui ius civitatis alicujus rei publicae accipit vel membrum alius societatis fit, dicitur illi rei publicae vel societati incorporari. Nemini autem in mentem venit dicere, hominem istum esse praesidi rei publicae vel illius societatis incorporatum. Si igitur dicitur, nos Christo esse incorporatos, alia relatio, physica scilicet, significatur. Neque si quis per alium a morte liberatur vel summa dilectione et amicitia alicui conjunctus est, de incorporatione loquimur, quia tali modo incorporatio nequaquam efficitur. Accedit, quod incorporatio nostra in Christum, uti vidimus, per manducationem, eamque veram, non metaphoricam<sup>4</sup> fit, hoc modo profecto vera, non metaphorica incorporatio inducitur et unio omnino physica, non tantum moralis. Scite hac de re Cardinalis Franzelin, postquam dixit societates humanas, quales sunt civiles, esse tantum corpora moralia vinculis moralibus conjuncta, prosequitur: »Ex hac ratione unionis etiam patet, in hujusmodi corporibus moralibus ordinis naturalis unum membrum ab alio et ab ipso capite non pendere physice in suo esse et in suis insitis viribus, sed tantummodo morali obligatione et in assecutione finis, quatenus is unitis viribus plurimum obtinendus est. Propterea licet analogice dicantur caput et membra corporis unius moralis, nemo tamen

<sup>4</sup> In Communionem habetur manducatio vera non tantum ex parte corporis, sed etiam et praesertim ex parte animae; anima enim tunc vere virtutem panis eucharistici in se suscipit, et hoc modo illum comedit et cum Christo ad unum corpus mysticum et unam animam, Spiritum Sanctum, animam Ecclesiae (magis) conjungitur. Sed ecce idem ex parte animae fit per manducationem Eucharistiae mere spiritualem v. g. in baptismo. In baptismo anima parvuli etiam virtutem panis eucharistici (fontis omnis vitae) in se suscipit, Eucharistiam comedit, cum Christo ad unum corpus et unam animam conjungitur. Nec est quoad effectum ulla specifica diversitas inter manducationem corporalem et mere spiritualem; unitas enim corporis mystici, quae in baptismo accipitur, nullatenus est specificè diversa ab illa, quae post Communionem habetur. Si igitur parvulus baptizatur, anima ejus virtutem Eucharistiae in se suscipit ex Eucharistia non in stomacho praesenti; si autem postea Communio ei daretur, anima ejus talem virtutem susciperet ex Eucharistia in stomacho praesenti. Differentia esset quoad localem praesentiam SS. Sacramenti, non quoad ejus manducationem ex parte animae.

dicet corpus aut membra esse capitis, totam civitatem esse corpus regis, singulos cives regis membra, exercitum ac milites corpus et membra ducis. Atqui haec omnia multis in locis ab Apostolo et ex Apostolo in universali praedicatione ac professione ecclesiastica affirmantur de corpore Ecclesiae et de fidelibus velut membris in relatione ad caput Christum, ita ut ratio unionis et habitudinis ad caput in corporibus moralibus nullatenus sufficiat ad declarandum modum, quo Ecclesia est corpus Christi« (De Ecclesia Christi p. 309 s; cf. etiam sequentia, praesertim p. 318 s).

b) Comparat Christus unionem suam ad nos cum unione, quam habet ad Patrem. Rogat: »... ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint;« »Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum« (Jo 17, 11. 21—23). At unitas Christi cum Patre consistit (aliter ac censuit Nestorius) in arctissimo vinculo physico. Unitas moralis tantum, quamvis intima, per dilectionem et amicitiam non sufficit, ut adsit inter Christum et nos unitas sicut inter Christum et Patrem. Christus nullatenus propterea tantum se unum esse cum Patre dicit, quia eum cognoscit et diligit, sed propter unionem hypostaticam cum Verbo, et ita neque nos unum sumus cum Christo tantum ex fide et caritate, sed per nexum ontologicum et physicum.

Quapropter et Patres relationem physicam esse inter Christum et nos in unitate corporis mystici sine haesitatione et strenue docuerunt. Hilaris: »Quam autem naturalis (nos dicimus »physica«)<sup>5</sup> in nobis haec unitas sit, ipse ita testatus est: Qui edit carnem meam... in me manet et ego in eo... Haec autem idcirco a nobis commemorata sunt, quia voluntatis tantum inter Patrem et Filium unitatem haeretici (cogita Arianos, quorum vestigia secutus est Nestorius) mentientes, unitatis nostrae ad Deum utebantur exemplo: tamquam nobis ad Filium, et per Filium ad Patrem, obsequio tantum ac voluntate religio-

<sup>5</sup> Sine omni periculo potest haec unitas dici »naturalis« vel »physica«, quia omnino manifestum est haec verba adhiberi per oppositionem ad ordinem juridico-moralem, nullatenus per oppositionem ad ordinem supernaturalem. Quum tamen illa verba ex se hanc alteram oppositionem non excludant, propterea quidam auctores praeferunt terminum »realis unitatis«. Sensus est prorsus idem.



nis unitis nulla per sacramentum carnis et sanguinis naturalis communionis proprietates indulgeretur, quum et per honorem nobis datum Filii et per manentem in nobis carnaliter Filium, et in eo nobis corporaliter (in unitate corporis mystici!) et inseparabiliter unitis, mysterium verae ac naturalis unitatis sit praedicandum« (De Trinit. VIII, 14—17). Ita Hilario de physica nostra unione cum Christo constabat, ut inde (sint unum sicut et nos unum sumus) physicam unionem inter Filium et Patrem inferret! Chrysostomus: »Unum corpus sumus, et membra ex carne ejus et ex ossibus ejus. Initiati dictis auscultent. Ut igitur non solum per dilectionem istud efficiamur, sed etiam secundum rem ipsam in illam carnem contemperemur. Hoc enim per cibum fit, quem dedit nobis« (In Jo hom. 46 n. 3). Cyrillus Alexandrinus de aliquo, qui sicut Nestorius nos affectu et fide tantum cum Christo conjungit: »Agedum paucis ad haec respondeamus, ostendentes eum insanire penitus, nec sacrarum literarum rectum iter insistere.« Ostendit hoc autem statim per Eucharistiam: »Qui manducat meam carnem... in me manet et ego in illo. Quibus verbis potissimum animadvertendum est Christum non dixisse futurum esse se in nobis secundum solam relationem quandam quae attenditur penes dispositionem animi, sed etiam secundum participationem naturalem κατὰ μέθεξιν φυσικήν) In Jo 15, 1). Non omnino desunt inter recentiores theologos, qui vestigia Patrum religiose premant. Ita cum Cardinali Franzelin, de quo supra, v. g. Cornely, Scheeben, Dorsch, de la Taille<sup>6</sup> et alii.

<sup>6</sup> Cornely ad Rom 6, 3: »Nisi quis verbis ludere Apostolum non minus stulte quam impie dicere velit, nobiscum fateatur oportet, eum de vera quadam ac reali, etsi mystica, conjunctione loqui, qua per baptismum tam arcte cum Christo copulamur et unimur et coalescimus, ut ea quae Christi sunt etiam nostra quodammodo dici possint eaque, quae Christus in morte et post mortem egit, a nobis quoque quasi acta sint. Ac profecto juxta Pauli doctrinam multis in locis propositam homines, uti antea diximus, per baptismum Christo, sicut oleastri olivae, inseruntur (Rom 11, 17 ss), ut deinceps vere ac realiter in eo sint (οἱ ἐν Χριστῷ 8, 1 etc) et velut palmites in vite et ex vite vivant, neque amplius propria sua vita, sed vita vivant Christi, quippe qui in eis vivat.« Refert deinde plura ex s. Paulo, quae in II. capite attulimus, et prosequitur: »Quae omnia pro mere analogicis locutionibus haberi nequeunt, sed veram nostram cum Christo unionem supponunt. Atque eadem quoque realis conjunctio admittatur oportet, si S. Augustinus nostro loco allato addit...« Ad I Cor 6, 4: »Neque enim magis est (mystica unio cum Christo) mere denominativa aut.



3. Dicitur potest hanc unionem nostram cum Christo esse intimam, quae post SS. Trinitatem inter diversas personas existat. Est certe arctior quam ulla conjunctio naturalis inter diversas personas. Nam arctissima talis conjunctio est infantis in utero matris ad illam. At infans tantum sanguine matris nutritur. Tali nutritione ad vitam suam corporalem necessario quidem indiget, sed secus habet vitam propriam per animam suam immortalem. In unitate corporis mystici autem Christus revera vitam suam divinam, quam nullo modo ex nobis habemus, nobis communicat, tribuens nobis Spiritum suum, ut quasi per unam animam cum eo in uno corpore conjuncti vitam ejus participemus. Consequenter etiam unio fidelium inter se arctior est quam ulla unio naturalis, quia omnes, qui Spiritum Sanctum habent, hac una anima vivificantur et in uno corpore continentur. Tale aliquid neque inter fratres germanos vel inter matrem et prolem in ventre ejus contingit. Unde bene intelligimus illud verbum Domini: »Ecce mater mea, et fratres mei. Quicumque enim fecerit voluntatem Patris mei, qui in coelis est: ipse meus frater, et soror, et mater est« (Mt 12, 49 s). Qui scilicet vinculo unitatis corporis mystici cum Christo conjungitur, arctius cum eo unitur quam ipsa mater ejus, si eum tantum sub corde, non in corde portasset; esset talis, si Maria extra illam conjunctionem esset, ipsa Beata Virgine beatior (Lc 11, 28).

4. Omnis dilectio et in divinitate et in ordine supernaturali superintimam unionem physicam fun-

analogica, quam omnium hominum peccatum et mors in Adamo, aut mors nostra mystica, qua vetus noster homo destruitur (Rom 6, 6 s), vel nova vita, quam gratia sanctificante ornati in Christo degimus, vel futura nostra haereditas vel futurum nostrum regnum.« — Dörsch: »In societatibus nempe vincula unitatis inveniuntur in juribus tantum et officiis seu in relationibus mere moralibus... membra in ejusmodi societatibus a capite nullo modo physice in suo esse dependent; neque quidquam physicum nec vim nec virtutem physicam ad exercendos varios actus ab eodem recipiunt. Haec est causa, quare ejusmodi subditi neque membra dicantur regis, neque civitas dicatur ejus corpus. Ast longe aliter res se habet in Ecclesia« (De Ecclesia p. 357). — Scheeben in eodem sensu praesertim in opere *Mysterien des Christentums* § 77. Praeclare etiam hac de re P. de la Taille, *Mysterium fidei Elucidatione* 36. — Recentissime A. Wikenhauser efficaciter hanc veritatem defendit praesertim contra Protestantes in opere *Die Christusmystik des hl. Paulus*, passim, praesertim pp. 53—63).

datur; vinculum enim physicum omnia complectitur. Complectitur tres personas divinas in una natura, Verbum et ejus humanam naturam in una persona, Christum et nos atque etiam Spiritum Sanctum (ut animam) et nos, consequenter nos ad invicem, in uno corpore mystico, quo mediante cum Patre quoque unimur. Propter miram hanc unitatem mira habetur in tota familia Dei unitas et conformitas dilectionis. »Sicut dilexit me Pater (uniens me secum et dans mihi vitam suam), et ego dilexi vos« (uniens vos mecum et dans vobis vitam meam; Jo 15, 9). De ovibus suis: »Cognosco (cognitio plena amore intelligitur apud Joannem) meas, et cognoscunt me meae, sicut novit me Pater et ego cognosco Patrem« (Jo 10, 14 s). »Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos« (Jo 15, 12); hoc est, uti ex versu 13. patet, ut sitis etiam parati ad mortem pro aliis, nam »quoniam ille (Christus Deus) animam suam pro nobis posuit, et nos debemus pro fratribus animam ponere« (I Jo 3, 16); ad hoc enim manducamus in Eucharistia agnum occisum et a nobis etiam oblatum, ut in eum transmutemur et parati ad proprii sanguinis effusionem efficiamur. In illa physica et ontologica unitate, ad quam tota familia Dei colligitur, extendit se dilectio, qua unus diligitur, ad alios diligendos. Extendit se dilectio, qua Pater diligit Filium, ad nos: »Dilexisti eos, sicut et me dilexisti;« »dilectio, qua dilexisti me in ipsis sit, et ego in ipsis« (Jo 17, 23. 25); sumus revera omnes unum in Christo (Gal 3, 28), est ipse in omnibus nobis (Col 3, 11). Extendit se deinde necessario dilectio, qua Christus seipsum diligit, ad nos, quia sumus unum cum ipso, membra ejus. Extendit se quoque dilectio, qua B. V. Maria Christum diligit, ad nos, similiter dilectio, qua b. Joseph diligit Christum et Mariam. Necessè est, ut in nobis ipsis dilectio, qua Christum diligimus, se ad ejus membra extendat. Bene illis faciamus oportet, Christum in illis agnoscentes. »Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis« (Mt 25, 40). Caveamus oportet omnem inhumanitatem: »Quamdiu non fecistis uni de minoribus his, nec mihi fecistis« (Mt 25, 45). Oportet abhorere ab omni insectatione; qui enim percutit membrum meum, me percutit. »Saule, Saule, quid me persequeris?« (Vide, quomodo jam in hoc primo verbo, quo Christus Saulum allocutus est, mysterium illud unitatis corporis mystici contineatur, ad cuius praedicationem Saulum vocavit!)

Quum haec unitas corporis mystici antea non fuerit, sed nova est per Novum Testamentum, propterea etiam dilectio proximi nova sit oportet, talis scilicet qualis antea non fuit. »Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem« (Jo 13, 34). Et haec dilectio ita deberet esse novum prorsus mundo spectaculum, ut ejus aspectu stupefactus virtutem ibi diviniam et in auctore hujus operis legatum divinum agnosceret: »Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum, et cognoscat mundus, quia tu me misisti« (Jo 17, 23). Deberet in toto mundo christiano illa unitas vigere, quae erat in prima Ecclesia Hierosolymitana: ex unitate ontologica per Eucharistiam effecta (quotidiana fractio panis, Act 2, 42. 46) nascens unitas in amore et concordia (»multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una« Act 4, 32), inde novus ordo socialis (»erant omnia communia, neque enim quisquam egens erat inter illos« Act 4, 32. 34).

5. Ultimo breviter ad quaestionem respondeamus, quando nam unitas corporis mystici orta sit. Termini extremi sunt primum momentum incarnationis et dies Pentecostes. Non potuit esse ante incarnationem, quia antequam humanitas Christi esset, non potuit esse vitae divinae causa efficiens. Non est orta post diem Pentecostes, quia illo die ordo messianus completus, Ecclesia perfecta est, nec aliquid essenziale postea addendum erat. Intra hos duos terminos considerari possent resurrectio Christi et institutio Eucharistiae. Sed videtur jam ante resurrectionem fuisse illa unitas, quia jam ante illam dixit Christus apostolis se esse vitem, illos palmites. Etiam ante institutionem Eucharistiae videtur fuisse, quia stant haec rationes validiores pro primo momento incarnationis:

a) Dignitas humanae Christi naturae videtur exigere, ut ab ejus origine nunquam sine illa vita divina communicata sit, sed ut semper habuerit hac in re causalitatem maximam, quae ei convenire possit.

b) Spiritus Sanctus, qui a Verbo incarnato procedit (semper utique tantum ab ejus divinitate, sed tamen post incarnationem a Deo homine, a Verbo, quod naturam humanam ad unam personam univit) ita hanc humanitatem diligit, ut nunquam videatur voluisse quasi seorsim ab illa homines sanctificare. Sanctificavit Spiritus Sanctus post lapsum Adami semper homines futuram Christi humanitatem intuens et propter

illam. Quomodo vel aliquantulum quasi seorsim ab illa egisset, postquam haec in hunc mundum intravit?

c) B. V. Maria recepit (vix enim aliter sentire licebit) a primo momento incarnationis novam sanctitatem per illam carnem, quam Verbum ex ipsa assumpsit. Erat abhinc palmes, et humanitas Christi vitis; incepit in illa cum mysterio incarnationis mysterium corporis Christi mystici. Propter conjunctionem autem, quam ipsa B. Virgo habet cum genere humano redimendo (in cuius nomine suum »Fiat« dixit, et cuius mater facta est), hoc alterum mysterium videtur se ad omnes justos extendisse.

Nec obstat, quod vita spiritualis v. g. Apostolorum ante Spiritus Sancti descensum tam imperfecta erat. Hoc enim satis ex eo explicatur, quod unio cum Christo ante diem Pentecostes erat cum Christo pleno quidem Spiritu Sancto, sed Spiritu Sancto nondum misso; ideoque potestas eum communicandi erat quasi ligata; post illum diem demum ejus plenam communicationem nihil jam impedivit. Neque obstat videtur Mt 11, 11 (qui minor in regno coelorum, major est Baptista), de quo loco supra diximus. Non enim comparat Christus Joannem ex toto cum aliquo membro regni messiani, sed tantum, in quantum adduxit sponsam ad sponsum, non in quantum ille jam ad sponsam ipsam pertinet, quae cum sponso ad unam carnem conjungitur.

\*

Tria maxima Dei omnipotentis et misericordis opera sunt incarnatio, corpus Christi mysticum, Eucharistia. Inter illa corpus mysticum aliqua ratione summum locum obtinet, est enim incarnationis aliqua ampliatio atque consummatio, est Eucharistiae finis et manet in aeternum, dum augustissimum sacramentum altaris, cum corpus mysticum ad suam a divina providentia intentam plenitudinem pervenerit, hoc est in fine saeculorum, cessabit. Quum omnia in Christum (*εἰς αὐτόν* Col 1, 16) creata sint, quum potestas omnis carnis ei data sit, ut det eis vitam aeternam (Jo 17, 2), ut scilicet in unitate corporis Christi vivant, sicut ipse vivit per Patrem, omnes homines profecto ad illam unionem cum Christo, ad hoc mysterium implendum, destinantur, singuli homines, familiae, populi et nationes, totum genus humanum. In quantum se gens nostra humana fini illi a Deo constituto subordinat, vitam veram, bona messiana

et inter haec praesertim illam pacem Christi in regno Christi habebunt, de qua tam praeclare loquitur Isaias propheta: »Conflabunt gladios suos in vomeres, et lanceas suas in falces... habitabit lupo cum agno, et pardus cum hoedo accubabit« (2, 4; 11, 6 et alia ibi). In quantum autem homines aggregationem ad illam unionem renuunt vel se ab illa iterum separant, fine suo a Deo constituto destituuntur, gubernationi Dei, qui in Christo nos elegit et in ipso omnia bona vult conferre (Eph 1, 3 s), se subtrahunt, vinculo se exsolvunt, quo solo in bonum suum ad rectum ordinem uniri possunt. Oritur proinde omnis species egoismi, cupiditas sui, amor rerum suarum, subjectivismus, individualismus, nationalismus inordinatus, anarchia, bellum omnium contra omnes, verbo: status talis, qualem nunc temporis satis sub oculis habemus. Suavi dominationi Dei, qui omnes in Christo sibi, suae unitati et beatitudini associare vult, genus humanum subtractum, iugo tyrannico diaboli, inimici naturae humanae, subicitur; subiciuntur ei singuli, familiae, populi, res publicae. Ubique perversio et corruptio. Membra enim a corpore separata vivere non possunt, putrescunt. Videmus quidem nunc ubique vere magnam alacritatem atque agitationem, sed ultimo ad res terrestres intentam. Etiam in cadavere vitam invenies, at vermium et baccillorum, non talem, ad qualem corpus destinatum erat. Et quo major illa vita cadaveris, eo citior dissolutio. Magnopere hac in re dolendum non tantum, quod tam magna pars generis humani numquam se Deo et Christo in corpore mystico associare voluit, magnaue alia pars se iterum dissociaverunt, sed etiam, quod tam multi catholici veritatem illius mysterii non satis percipiunt. Etiam in libris manualibus theologicis vix attingitur; saepe in tractatibus de Ecclesia quoque vix commemoratur, tantum exteriora, non praeclara interiora hujus templi aspiciuntur<sup>7</sup>. Quia Protestantes vi-

<sup>7</sup> Hac de re K. Adam: »Als übernatürliche Gemeinschaft, als eine in Christus solidarisch verbundene Einheit stand die alte Christenheit vor Gott, nicht als einzelner... Erst in der nachtridentinischen Zeit verlor man im Kampfe gegen das lutherische Laienpriestertum hier und dort den Blick für dieses wesentlich Primäre und formulierte zumal in der apologetischen theologischen Literatur einen rein empirischen, äußerlichen Kirchenbegriff. Im Anfange aber war es nicht so. Man sah die Kirche primär von innen, nicht von außen. Man sah diese zuerst als einen Leib, dessen Haupt Christus ist, und noch heute ist dieser Kirchenbegriff in unserer Liturgie vorausgesetzt« (Christus unser Bruder p. 90 s).

sibilitatem Ecclesiae negaverunt, ita multi iis, quae sunt in Ecclesia visibilia, insistunt, ut invisibilium fere penitus obliviscantur. Praeterea sat multi theologi nullum nexum intrinsece necessarium inter vitam spiritualem et Eucharistiam agnoscunt, et hoc modo — velint, nolint — illam vitam ab Christi humanitate separant et hincinde aperte dicunt, nos non aliter ac justo Veteris Testamenti esse Christo associatos. Similiter in praedicatione mysterium nostrum raro attingitur et rarius recte explicatur. Illum quidem individualismum protestanticum superavimus quo quisque putabat, se sine Ecclesia immediate a Deo in omnem veritatem induci; sed nos ipsam vitam divinam non ut individua separata, sed tantum ut membra in compage corporis mystici participare, non satis consideratur neque satis sentitur, nos in hoc corpore vinculo esse associatos quolibet alio vinculo, sive familiae sive consanguinitatis sive communis patriae, longe arctiore. Proinde unitas, quae inter nos catholicos etiam diversarum gentium, earumque alias inimicarum, vigere deberet, negligitur neque satis intelligitur, quantopere nostra religio ab omni discordia abhorreat. Quae quum ita sint, quam strenue laborandum est, ut cognitio et intelligentia mysterii quondam absconditi, a summa autem bonitate in Novo Testamento conditi et revelati late in mente christianorum reviviscat, inde per mutuum amorem in usum deducatur et Salvatoris nostri petitio impleatur, »ut sint unum, sicut et nos unum sumus; ego in eis, et tu in me: ut sint consummati in unum: et cognoscat mundus, quia tu me misisti«.

## ZNAČAJ ZAKONA V ITALIJANSKEM KONKORDATU.

(De matrimonii indole in concordato italico.)

*Dr. Alojzij Odar.*

**Summarium.** — Explicantur dispositiones de matrimonio in articulo XXXIV concordati italici ex anno 1929 contentae, quae, reliquis concordatis postbellicis de matrimonio silentibus, essentialiter conveniunt cum articulo XV concordati lithuanici ex anno 1927. In utroque concordato agnoscit Status validitatem matrimonii initi iuxta formam in Codice canonico praescriptam. Quod matrimonium in iure concordatario postbellico civile facultativum in sensu stricto dici non potest; matrimonium civile facultativum namque significat matrimonium, initum secundum legem civilem, qua datur contrahentibus facultas celebrandi matrimonium aut coram



ministro cultus a statu ad hoc delegato aut coram officiali status. Matrimonium, de quo est sermo in praelaudatis concordatis, facultativum civile solum sensu lato nominari potest, cum civibus praesto est, ut cum iisdem effectibus civilibus celebrent aut matrimonium religiosum proprie dictum aut matrimonium civile. Matrimonium civile, quod dici solet facultativum, toto caelo differt a matrimonio facultativo in sensu lato, ut exemplum nobis praebet in iure italico actuali comparatio inter matrimonium religiosum catholicorum et matrimonium religiosum acatholicorum. Qua distinctione prae oculis habita optime intelliguntur verba Summi Pontificis in litteris encyclicis »Casti connubii« articulum XXXIV concordati italici quam maxime laudantia. Descriptum ius matrimoniale concordatarium non plene respondere doctrine Ecclesiae catholicae de sacramento matrimonii nemo est, qui non videt; sed ratione habita conditionum nunc temporis, cum status tam vehementer urgeant libertatem cultus et conscientiae, ut aiunt, haec solutio quaestionis difficillimae optima esse videtur.

1. Konkordat med sv. stolico in kraljevino Italijo iz leta 1929 ima v čl. 34 določbe o zakonu. Omenjeni člen je redok primer povojne konkordatne ureditve zakonskega prava<sup>1</sup> in kaže stališče, na katerem se pogaja cerkev z modernimi državami o zakonskem vprašanju, po drugi strani pa je njega interpretacija in praktična aplikacija povzročila mnogo razburjenja<sup>2</sup>. Zato nemara ne bo odveč, če očrtam značaj zakona, kot ga ureja omenjeni konkordat. Zadeva je tembolj zanimiva, ker se govori, da je s konkordatno ureditvijo uveden v Italiji fakultativni civilni zakon, pa se vendar o njej papež v okrožnici

<sup>1</sup> Od šestih popolnejših konkordatov po vojni omenja zakon poleg italijanskega samo še litvanski. Cfr. Kušej, »Katoliška cerkev in njeno pravo v povojni dobi«, Zbornik znanstvenih razprav juridične fakultete, VII. Ljubljana 1930. — Čl. 85 litvanske ustave določa, da imajo izpisi iz verskih matic veljavo v državnem področju, ako odgovarjajo državnim predpisom (Giannini, I concordati postbellici. Milano 1929, 217). Čl. 15 litvanskega konkordata gre pa še dalje in se glasi: »Les mariages célébrés en conformité des prescriptions du Code Canonique obtiennent par la même les effets civils« (gl. Giannini, o. c. 230). Formulacija je kratka, a obsežna. Iz besedila sledi, da je priznано troje: fakultativni civilni zakon (toda ne v običajnem pomenu besede, pač pa v zmislu, kot bomo govorili o njem pri italijanskem zakonskem pravu), nerazvezljivost katoliško sklenjenih zakonov in sodstvo cerkvenih sodišč v zadevah katoliško sklenjenih zakonov (cfr. Ottaviani, Concordatum Lithuanicum. Apollinaris I, 1928, 62—63).

<sup>2</sup> Iz številne italijanske literature o našem vprašanju navedem: Lemolo, Altre questioni controverse del diritto matrimoniale italiano (Giurisprudenza italiana, 1930—IX, vol. LXXXII; Stocchiero, Il matrimonio in Italia<sup>2</sup>. Vicenza 1929; Salucci, Il matrimonio. Torino 1930; Falco, Corso di Diritto Ecclesiastico. Padova 1930.

»Casti connubii« zelo pohvalno izraža in jo imenuje naravnost »sijajen zgled« in »dokaz tudi naši dobi, da se more ena najvišja oblast z drugo, brez škode za pravice in suverenost ene ali druge, v medsebojni slogi in prijateljski zvezi združiti za skupno blaginjo obojne družbe in da moreta imeti skupno skrb za zakon, s katero naj bi se odvrnile pogubonosne nevarnosti, da, celo preteče popolno razsulo krščanskega zakona«<sup>3</sup>. O običajnem fakultativnem civilnem zakonu, kot ga je sprejela n. pr. čehoslovaška zakonodaja<sup>4</sup>, papeževe besede ne morejo veljati, kot bomo videli iz naslednjega.

2. Da bodo razna preporna vprašanja laže umljiva, naj v začetku omenim stališči, ki ju zavzemata napram zakonu cerkev in moderna državnopravna teorija. Po katoliškem nauku je zakon med kristjani nujno zakrament, zato mora spadati njega ureditev v cerkveno kompetenco; zgolj državljanske zakonove učinke — effectus mere civiles — pa ureja iure proprio država (kan. 1016). Poudariti je treba, ker se večkrat pozablja, da spadajo v državno pristojnost le taki zakonovi učinki, ki so zgolj civilni. Zakon ima namreč v razvitem družabnem življenju več takih civilnih učinkov, ki so sicer z njim v zvezi, a ni, da bi morali biti, ker ne potekajo nujno in bistveno iz njega. Cerkveni zakonik sicer nikjer ne našteva takih zgolj civilnih zakonovih učinkov, vendar nas to ne more presenetiti, če pomislimo, da je kodeks pač zakonik katoliške cerkve, v kateri so ljudstva najrazličnejših pokrajin, na različnih kulturnih stopnjah in v različnih socialnih razmerah. Nadalje se kodeks po svoji tehniki zelo redko zateka k eksemplifikaciji. Pozabiti pa se tudi ne sme, da so bili kodifikatorji novega zakonika teologi, med katerimi ni moglo biti nobenega dvoma o obsežnosti izraza »effectus mere civiles«, ki jih je označil Leon XIII v encikliki »Arcanum«<sup>5</sup> kot učinke, ki izhajajo sicer iz zakona, a ostajajo v civilnem področju, in ki jih ni, ako ni veljavnega zakona, njih vzroka. Država more zahtevati, da izpolni tisti, ki hoče, da bo imel njegov zakon opisane civilne učinke, določene predpise. Če državljani pri sklepanju zakona ne izpolni

<sup>3</sup> Okrožnica papeža Pija XI. o krščanskem zakonu. Slovenski prevod s pripombami in pojasnili. Ljubljana 1931, str. 41.

<sup>4</sup> Cfr. Schlenz, Das tschechoslowakische Eheformgesetz vom 22. Mai 1919. Theol.-prakt. Quartalschrift 1920, 347—357.

<sup>5</sup> Z dne 10. februarja 1880.

teh predpisov, more država odreči njegovemu zakonu opisane državljanske učinke; more ga eventualno tudi kaznovati, ne more pa zanikati veljavnosti njegovemu zakonu. Zakon, ki bi bil sklenjen samo po kanoničnih predpisih, bi torej ne imel vseh državljskih učinkov. Če pa kdaj brani skleniti zakon zgolj državljanska ovira, ima to moč le kot *lex canonizata* (cfr. kan. 1059 in 1080).

3. Ako prizna država opisano cerkveno stališče v polnem obsegu, tako da velja za zakone njenih katoliških državljanov le kanonsko pravo z omenjenimi pridržki, potem imamo v državi verski zakon v polnem pomenu besede. Tako je bilo n. pr. do zadnjega časa v Španiji. *Código civil novísimo* iz l. 1889<sup>6</sup> je namreč poznal obe obliki zakona: kanonični in civilni zakon; toda katoličani so mogli skleniti le kanonični zakon (čl. 42). Po čl. 75 pa so se ravnali pogoji, oblika in formalnosti pri sklepanju kanoničnega zakona po določenih cerkvenega prava. Pri cerkveni poroki je sicer moral biti navzoč državni zastopnik, toda samo zato, da je neposredno verificiral vpis v državljanski register, kot izrečno ugotavlja čl. 77. Po čl. 104 je bil vsak zakon nerazrešljiv. Zgled verskega zakona v polnem pomenu besede imamo tudi v južnih pokrajinah naše države<sup>7</sup>.

4. Stališče, ki ga zavzemajo moderne države do zakona, se ne ujema z opisanim naziranjem katoliške cerkve. Galikanske in jozefinske teorije so v prosvetljenem veku začele stvarno razlikovati med pogodbo in zakramentom v zakonu; zakon kot pogodba bi spadal v državno področje, kot zakrament pa v cerkveno pristojnost. Stali pa so vsi ti teoremi še na stališču nujnega sodelovanja države in cerkve pri konkretnem zakonu. Francoski poslanec Muraire pa je 17. februarja 1792 v pariškem parlamentu odločno pretrgal z galikansko dvoreznostjo in izjavil, da je zakon samo državljanska pogodba, ki jo ureja država<sup>8</sup>;

<sup>6</sup> Cfr. Scherer, *Das Eherecht des neuen spanischen Civilgesetzbuches* (A. f. k. KR. 66, 1891, 98—107).

<sup>7</sup> Cfr. Kušej, *Cerkveno pravo*<sup>2</sup>. Ljubljana 1927, 377—380; Gros-Schueler-Novak, *Udžbenik crkvenoga prava katoličke crkve*. Zagreb 1931, 273—279.

<sup>8</sup> Le Bras, *Mariage*, *Dictionnaire de Théol. Cathol.* IX/2, 2261.

Poznejše kontroverze med civilisti o značaju zakona, ali je namreč zakon pogodba ali pa socialna ustanova, za naše vprašanje ne pridejo v poštev, ker so zagovorniki obeh teorij edini v tem, da zakon spada v državno področje.

postavil se je s tem na stališče civilnega zakona v modernem pomenu besede. Iz francoskega parlamenta se je zahteva civilnega zakona širila malone po celi Evropi, prodirala je vse XIX. stoletje in prodrla v večino zakonikov evropskih in ameriških držav.

5. Bistvo civilnega zakona je prav za prav v tem, da si država lasti popolno zakonodajo v matrimonialnih zadevah, in zato logično prizna za veljaven le tisti zakon, ki se sklene po predpisih državljskega zakonika. Določbe o obliki v striktnem pomenu besede, v kateri naj se zakon sklene (ali pred verskim predstavnikom ali pred državnim funkcionarjem), tvorijo le en del zakonskega prava in je zato treba s tega vidika dobro razločevati med poroko in zakonom, kot je že pred štiridesetimi leti opozoril Fleiner v priznani monografiji *Obligatorische Civilehe und katholische Kirche* (Leipzig 1891). V srednjem veku je bil uzakonjen verski zakon v današnjem pomenu besede, pa se je kljub temu zakon mogel skleniti tudi pred notarjem<sup>9</sup>. Še na tridentskem koncilu so razpravljali o tem, ali naj fungira pri poroki kot kvalificirana priča župnik ali notar<sup>10</sup>.

Civilni zakon je torej tam v veljavi, kjer smatra država za veljaven le tisti zakon, ki je sklenjen po predpisih njenega lastnega prava. Pri tako umevanem civilnem zakonu za enkrat abstrahiramo od oblike poroke, dasi je logična zahteva, da država ureja tudi njo, ako si lasti vso zakonodajo v matrimonialnih zadevah. In res znači v običajnem pomenu civilni zakon oni zakon, ki je sklenjen pred laičnim državnim funkcionarjem po predpisih državnega zakonskega prava. Država more seveda poveriti asistenco pri poroki svojim uradnikom ali pa verskim predstavnikom. Slednje stori večkrat iz historičnih in taktičnih razlogov. Oboji pa poslujejo v imenu države; zakon se sklepa torej popolnoma po predpisih državnega zakonskega prava; vendar ga v primeru, da se je sklenil pred verskim predstavnikom, običajno ne nazivamo civilni zakon.

Izraz civilni zakon ima torej dva pomena: širšega in ožjega. Prvi se ozira na jurisdikcijo v matrimonialnih zadevah vobče,

<sup>9</sup> »... inter virum et mulierem legitimus consensus sub ea solemnitate, quae fieri solet, praesente scilicet sacerdote aut etiam notario,« pars decisa c 3 X 4, 4.

<sup>10</sup> Wernz-Vidal, *Ius matrimoniale*, Romae 1925, 681.

drugi se poimenuje le po obliki poroke; obratno pa imamo seveda tudi ožji in širši pomen verskega zakona<sup>11</sup>.

Zgled za tako razlikovanje nam nudi avstrijsko oziroma naše slovensko-dalmatinsko zakonsko pravo. Že Hussarek je opozarjal, da je treba v Avstriji razlikovati med cerkvenim in državnim zakonskim pravom, ki si ne odgovarjata ne v formalnem in ne vsebinskem pogledu<sup>12</sup>. V Avstriji je državno zakonsko pravo nezavisno od cerkvenega zakonskega prava; za državno področje velja izključno državno zakonsko pravo, za cerkveno območje cerkveno zakonsko pravo<sup>13</sup>; ta dualizem je v novejši dobi dovedel večkrat do sporov med državo in cerkvi. Že v motivaciji zakona o zunanjih zadevah katoliške cerkve z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 je izrečno naglašeno, da so katoliški župniki za poroke od države delegirani. »Diese Funktionen (die Intervention der Seelsorger bei Eheschließungen und die Matrikenführung) besorgen die Seelsorger der katholischen wie die aller anerkannten Kirchen lediglich im Auftrage des Staates, als mittelbare Staatsbeamte. Die Eheschließung und die Matrikenführung werden durch diese Intervention so wenig zu kirchlichen Angelegenheiten, als es z. B. ehemals die Armenverwaltung durch den Umstand geworden ist, daß der Pfarrer Vorstand des Armeninstituts war. Man mag also darüber streiten, ob diese Besorgung öffentlicher Geschäfte durch Organe, die zugleich eine kirchliche Stellung haben, den öffentlichen Interessen entsprechen und ob dieselbe nicht besser anderen staatlichen Funktionären anvertraut würde, allein dies ist mehr eine Frage der politischen Zweckmäßigkeit, nicht mehr eine Frage der Auseinandersetzung zwischen Staat und

<sup>11</sup> »Matrimonium civile est matrimonium coram officiali status, secundum leges civiles initum. Illud etiam matrimonium civile est, sed in sensu lato, quod legibus civilibus quidem regitur, sed ritu religioso celebratur.« Sipos, Enchiridion iuris canonici.<sup>2</sup> Pécs 1931.

<sup>12</sup> Österr. Rundschau 1905, zv. 25.

<sup>13</sup> Freisen, Das Eherecht in Österreich nach kirchlichem und staatlichem Rechte (A. f. k. KR. 111, 1931, 115). Ker je bila v Avstriji do zadnjih decenijev uprava cerkvi pravičnejša od zakonodaje, zato se popolni dualizem v matrimonialni zakonodaji v praksi ni prehudo občutil. Hujše je v novejšem času; prim. takozvane Dispensehen.



Kirche.«<sup>14</sup> Načelno motivaciji ni mogoče ugovarjati; in tudi temu se cerkev z državnega stališča ne more upreti, da država ne mara več cerkvenim funkcionarjem poveriti poroke. Iz povedanega je jasno, da ima naš verski zakon samo še ime verski, v resnici pa je civilni zakon.

6. Kadar prizna država samo tisti zakon za veljaven, ki je sklenjen pred državnim funkcionarjem, govorimo o obveznem civilnem zakonu; kadar pa morajo državljani sklepati zakone po predpisih državnega prava, vendar pa jim je dano na izbiro, da gredo ali pred verskega predstavnika ali pred laičnega državnega funkcionarja, je civilni zakon fakultativen v običajnem pomenu besede. Če pa državljani morajo skleniti zakon po predpisih državnega zakonskega prava redno pred verskim predstavnikom in je dovoljeno katoliškim državljanom le v takšativno določenih primerih skleniti zakon pred laičnim državnim funkcionarjem, govorimo o zasilnem civilnem zakonu. Vprašanje o razporoki kakor tudi to, ali je pripuščeno državljanom sklepati poleg civilnega še cerkveni zakon, in kdaj se mora v takem slučaju vršiti cerkvena poroka, so vprašanja zase, ki tudi tam, kjer je civilni zakon obvezen, niso vedno enako rešena. Sicer pa razmerje med državnim in cerkvenim zakonskim pravom s samo uvedbo obligatornega ali fakultativnega civilnega zakona ni še rešeno. Da izraz fakultativni zakon ni enoznačen, nam priča italijansko konkordatno zakonsko pravo, ako ga primerjamo n. pr. s fakultativnim civilnim zakonom v reformiranem čehoslovaškem zakonskem pravu. Po § 1 čehoslov. ref. ženit. zak. z dne 22. maja 1919, s katerim je bilo deloma spremenjeno II. poglavje avstrijskega občega državljanskega zakonika, se zahteva za veljavnost zakona oklic in slovesna izjava privolitve, ki se more izreči v civilni ali cerkveni obliki. Po določbi § 12 je civilno poročenim strankam dano na voljo, ali hočejo izpolniti tudi cerkvene »formalnosti«. Če se žele poročiti stranke zgolj cerkveno, se izvrše oklici in poroka pri pristojnem dušnem pastirju. Ako sta zaročenca mešane veroizpovedi, ju okličeta dušna pastirja obeh veroizpovedi; poroka pa se po volji zaročencev izvrši pri enem ali obeh dušnih pastirjih. Čehoslovaški zakon pozna torej tri oblike sklepanja: zgolj cerkveno, zgolj

<sup>14</sup> Burckhard, Gesetze und Verordnungen in Cultussachen, Wien 1887, 150.



civilno in civilno, kateremu sledi cerkveno. Omenim naj še, da dovoljuje omenjeni čehoslovaški zakon tudi dvojno razporoko, in sicer ali brez predhodne ločitve od mize in postelje ali pa po predhodni ločitvi. Razporoka je dovoljena tudi onim katoliškim zakoncem, ki so se cerkveno poročili. Tožba na razporoko se mora opirati na taksativno v zakonu naštete razloge. Zakon, ki ga je uvedla reformirana čehoslovaška matrimonialna zakonodaja, nam kaže primer fakultativnega civilnega zakona v običajnem pomenu besede. Odveč bi bilo omeniti, da poslujejo verski predstavniki kot od države delegirani in ne iure proprio.

7. V Italiji je veljalo do srede XIX. stoletja kanonsko zakonsko pravo. Cavourjev zakonski predlog iz l. 1852, da naj bi se uvedel obvezni civilni zakon, je sicer senat za enkrat še zavrnil, toda državljanski zakonik iz l. 1865 oziroma l. 1866<sup>15</sup> priznava že samo obvezni civilni zakon. Z obveznim civilnim zakonom pa ni bila v Italiji uvedena tudi razporoka; to je bila posebnost italijanske matrimonialne zakonodaje. Čl. 150 it. drž. zak. dovoljuje le »separazione personale«, kar pomeni isto kot naša ločitev od mize in postelje. Predloga, da bi se uvedla razporoka (n. pr. zakonski osnutek justičnega ministra Villa iz l. 1881 in 1883) in da bi se eventualna cerkvena poroka ne smela izvršiti pred civilno, nista mogla v Italiji nikdar prodrati<sup>16</sup>. Za cerkveni zakon se država enostavno ni zmenila. V matrimonialni zakonodaji je vladal torej popoln dualizem, ki je v katoliškem italijanskem ljudstvu povzročal mnogotere pravne in moralne zapletljaje. Da se tem težavam kolikor toliko izognejo, niso pripuščali po instrukcijah sv. stolice k cerkveni poroki onih, ki se niso mogli ali hoteli tudi civilno poročiti<sup>17</sup>. Institut obvezne civilne poroke je bil zato vsled katoliških tradicij italijanskega ljudstva večkrat brez pomena. Senator Asquini je v senatu pri razpravljanju o konkordatnem zakonskem pravu jasno povedal: »Formulacijo civilnega zakonika je obsojala tako skušnja kakor znanost, zakaj bila je v socialnem pogledu pogubna, v umskem pa nelogična.«<sup>18</sup> In ministrski pred-

<sup>15</sup> Cfr. Stocchiero, o. c. 5—6.

<sup>16</sup> Cfr. Gabba, Il divorzio nella legislazione italiana<sup>3</sup>. Torino 1891.

<sup>17</sup> Cappello, De Matrimonio, Romae 1927, 783.

<sup>18</sup> Citira Stocchiero, o. c. 7.

sednik Mussolini je priznal pri isti priliki: »Il matrimonio civile era ridotto qualche volta ad una cosa assolutamente burlesca.«<sup>19</sup>

8. Razpravljanje o stališču, ki ga naj zavzame konkordat do zakona, je trpelo zelo dolgo, ker je bilo treba premagati »neštevilne težave«, kot se izraža minister Rocco<sup>20</sup>; končno pa sta se obe pogodbenici sporazumeli na naslednjo formulacijo 34. konkordatovega člena: »Italijanska država, ki hoče zakonu kot temelju rodbine vrniti dostojanstvo, kakršno se sklada s katoliškimi tradicijami njenega ljudstva, priznava civilne učinke zakramenta zakona, kakor ga ureja kanonsko pravo.«<sup>21</sup> V naslednjih odstavkih določa isti člen, da se mora zakon oklicati v cerkvi in na občini; da mora župnik takoj po poroki razložiti poročencema civilne zakonove učinke, ko jima prebere iz državljanskega zakonika one člene, ki govorijo o pravicah in dolžnostih zakoncev; da mora nato župnik napraviti poročno listino in njen natančni prepis poslati v petih dneh občinskemu uradu, da se zakon vpiše v državne matice. Spori glede ničnosti zakona in dispenze od veljavnega, a ne še izvršenega zakona spadajo v pristojnost cerkvenih sodišč in uradov, kot določajo zadnji odstavki citiranega člena. Tozadevni ukrepi in pravomočne sodbe se pošljejo pred publikacijo Apostolski Signaturi, ki preizkusi, če so se upoštevale določbe kanonskega procesnega prava glede sodnih presupozitivov in nekaterih formalnosti (sodnikova pristojnost, zakonito zastopstvo strank, vabljenje strank, contumacia). Nato pošlje Signatura omenjene ukrepe oziroma sodbe s svojim odlokom vred krajevno pristojnemu državnemu apelacijskemu sodišču, ki odredi njih izvršilnost za državljanske zakonove učinke. V zadnjem odstavku citiranega čl. 34 ital. konkordata pristane sv. stolica, da sodijo v sporih glede ločitve od mize in postelje državna sodišča<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Istotam.

<sup>20</sup> Relazione del ministro S. E. Rocco... del 30. aprile 1929, atti parlamentari n. 135, Documento III; ponatisnil tudi Salucci, o. c. 223.

<sup>21</sup> Lo Stato italiano volendo ridonare all'istituto del Matrimonio, che è base della famiglia, dignità conforme alle tradizioni cattoliche del suo popolo, riconosce al sacramento del Matrimonio, disciplinato dal diritto canonico, gli effetti civili.

<sup>22</sup> Čl. 150 it. drž. zakonika dovoljuje »separazione personale«, kar je isto kot naša ločitev od mize in postelje, radi prešuštva, zlonamerne ostavitve, grdega ravnanja, življenju nevarnih groženj, težkih žalitev in končno tudi dogovorno ločitev s privoljenjem sodišča. Kodeks ne pozna dogovorne

Po državnem izvršilnem zakonu z dne 27. maja 1929, št. 847 k 34. konkordatovemu členu<sup>23</sup> in po instrukciji sv. stolice z dne 1. julija 1929, naslovljeni na italijanske ordinarije<sup>24</sup> se sklepa katoliški zakon v Italiji tako-le: stranki se oglasita pri pristojnem župniku, ki postopa po uvodnih določilih kanonskega zakonskega prava in priskrbi spreglede od morebitnih zadržkov. Stranki priglasita nato sami oklice na občini, a tudi župnik pošlje na občino akt, v katerem omeni eventualne spreglede. Zakon se okliče v cerkvi in na občini. Ko prejme župnik od občinskega funkcionarja potrdilo o opravljenih oklicih in zagotovilo, da ni zaprek, poroči stranke. Po poroki prebere poročencema iz civilnega zakonika določbe o pravicah in dolžnostih zakoncev in napravi zapisnik v dveh izvodih, ki enega sam shrani, drugega pa pošlje v petih dneh občinskemu funkcionarju, ki mora, ako so vse formalnosti izpolnjene, v 48 urah vpisati zakon v državni register in obvestiti o tem župnika. Zakon dobi s tem državljske učinke in sicer od poroke dalje, ne šele od vpisa v državne matice.

9. Navedeni prvi odstavek čl. 34 ital. konkordata je sicer nekam široko formuliran, vendar se zdi njegovo besedilo na prvi pogled zadosti jasno in nesporno. Država ne zahteva od katoliških državljanov, da bi morali skleniti kanonični zakon. Po kanonskem pravu sklenjeni zakon dobi sicer državljske učinke, ako se izpolnijo zgoraj omenjeni pogoji, vendar ni rečeno, da bi morali katoličani vedno sklepati take zakone, kot je n. pr. to določal čl. 42 španskega drž. zak. Pred državo so veljavni in dopustni tudi civilni zakoni italijanskih katoliških državljanov. Indirektno sledi to iz navedenega konkordatovega besedila; izrazito pa so to naglašali v svojih poročilih pred senatom ministrski predsednik Mussolini in ministra Rocco ter

ločitve; potreben je torej vedno kateri izmed razlogov, ki jih naštevata kan. 1129 in 1131. Čl. 53 instrukcije kongregacije za zakramente z dne 1. julija 1929 se glasi: »Le sentenze e i provvedimenti relativi alla separazione del coniugi, emessi dall' autorità civile purchè non siano contrarii alla legge divina o ecclesiastica, hanno valore anche nel foro canonico.« Priti bo torej moglo do nasprotja med cerkvenim in državnim forum, ker cerkev stoji na stališču, da je skupno življenje zakoncev dolžnost, kateri se zakonca brez zakonitega razloga ne moreta odpovedati. Besedilo nam pa tudi kaže, da cerkev ni popustila v načelnih točkah.

<sup>23</sup> Priobčen v »Gazzetta Ufficiale« 8. junija 1929, št. 1521.

<sup>24</sup> A. A. S. XXI, št. 8 z dne 8. julija 1929.

Solmi. »Državljanom je dovoljeno svobodno izbirati med obema oblikama zakona.«<sup>25</sup> »Konkordat predpostavlja v nasprotju s starimi časi, ko je bil veljaven le zakon, ki se je sklenil v cerkvi, civilno zakonodajo, ki ureja zakone vseh svojih državljanov, ko določa, da imajo zakoni vernikov, ki se sklenejo pred cerkvijo, pravne učinke, ki jih podeljujejo državni zakoni civilno sklenjenemu zakonu. Opaziti se torej more, da ostane v bistvu dvojni zakon in da se za katoličane unificira obred, ko dobi pred župnikom sklenjeni zakon civilne učinke, kakor jih ima zakon, ki se sklene pred državnim funkcionarjem.«<sup>26</sup> »O kaki vrnitvi v preteklost ni govora.«<sup>27</sup>

Na tako močno naglašanje »svobode« katoličanov je papež reagiral v pismu kardinalu državnemu tajniku Gasparriju dne 30. maja 1929: »Kar se tiče zakona, nudi konkordat družini, italijanskemu ljudstvu, državi več kot cerkvi: tako veliko dobrotno namreč, da bi mi za njo radi žrtvovali tudi življenje. Prav so rekli: »da ni dvoma, da je katoličan moralno in v vesti dolžan skleniti kanonični zakon.« Ni pa prav tako dobro, ko so dostavili: »pravno pa ga nihče ne more prisiliti«. Cerkev, v svojem redu popolna družba, ga more in mora s sredstvi, ki so ji na razpolago; to bo tudi storila, pa tudi že dela sedaj, ko proglašča, da so zunaj občestva vernih oni njeni člani, ki zanemarijo verski zakon ali pa se zanj ne zmenijo, ko dajejo prednost civilnemu zakonu.«<sup>28</sup> In res se v obširni instrukciji kongregacije za sakramente o izvajanju čl. 34 ital. konkordata, ki je bila naslovljena na italijanske ordinarije, energično poudarja, da so katoličani vedno dolžni sklepati samo kanonične zakone in da ne smejo drugačnega nikdar skleniti »pod nikakim razlogom, opravičilom ali pretvezo«. Z onimi katoličani pa, ki bi se poročili civilno, četudi bi imeli namen pozneje poročiti se cerkveno, je postopati kot z javnimi grešniki. Odločneje sv. stolica ni mogla naglasiti svojega stališča napram onim, ki bi utegnili iz navedenih poročil državnih zastopnikov in iz citiranega konkordato-

<sup>25</sup> Minister Rocco v že zgoraj navedenem poročilu.

<sup>26</sup> Poročilo predsednika vlade v poslanski zbornici dne 30. aprila 1929; Atti parlam. n. 134; ponatisnil Stocchiero, o. c. 404.

<sup>27</sup> Minister Solmi v poročilu v parlamentu isti dan; ponatisnil Salucci, o. c. 3, pod črto.

<sup>28</sup> Cfr. Commentarium pro religiosis X, 1929, 531, kjer je papeževno pismo ponatisnjeno iz zbirke: Parole Pontificie sugli Accordi del Laterano. Roma 1929.

vega besedila sklepati, da je cerkev v vprašanju zakona v pogajanjih z italijansko vlado popustila.

10. Pred konkordatom je bil v Italiji, kakor sem že omenil, uzakonjen obvezni civilni zakon. Nobenega dvoma ni, da se namesto njega uvaja s konkordatom fakultativni civilni zakon, ako umevamo izraz fakultativni v tem pomenu, da je dano državljanom na izbiro, ali sklenejo verski ali civilni zakon. Drugo vprašanje pa je, odkod dobi verski katoliški zakon veljavnost za državno območje, oziroma drugače izraženo: ali je kanonični zakon v Italiji verski v širšem ali ožjem pomenu, ali poslujejo verski predstavniki, če jih motrimo z državnega stališča, pri zakonu *iure proprio* ali so le od države poverjeni. Če so od države delegirani, potem bi imeli v Italiji načelno fakultativni zakon v običajnem pomenu besede, kot ga ima n. pr. Čehoslovaška, ko smatra država, da je poverila pač verskim predstavnikom sodelovanje pri oklicih in asistenci, pa ni, da bi morala prav njim to poveriti, temveč more zato vsak hip omenjeno delegacijo preklicati in bi jo dejansko tudi preklicala, ako ne bi historični razlogi in verski »čut« njenih državljanov tega odsvetoval. Ako pa poslujejo katoliški župniki, tudi z državnega stališča gledano, pri zakonu *iure proprio*, nam nudi italijansko zakonsko pravo svojevrsten primer civilnega fakultativnega zakona: država bi sprejela kanonični zakon za verski zakon v polnem pomenu besede in bi se tako moderna italijanska matrimonialna zakonodaja le v toliko ločila od že omenjene španske, da so se po tej vsi katoliški državljanji morali kanonično poročiti, po italijanski pa jim je dan na izbiro ali verski zakon v polnem pomenu besede ali civilni zakon<sup>29</sup>. V tem primeru bi se verski zakon v Italiji bistveno razlikoval od verskega zakona v Čehoslovaški kakor tudi od verskega zakona po našem slovensko-dalmatinskem pravu. V Italiji bi imeli načelno z drž. stališča dva zakona, pri nas in v Čehoslovaški pa imamo samo

<sup>29</sup> V jugoslovanski pravni literaturi je tak civilni zakon zagovarjal Troicki, Crkveni ili gradjanski brak (Nova Evropa, knjiga X, št. 16), ki je predlagal, da mora biti nupturientom dano na izbiro ali sklenejo zakon po državljanškem ali po verskem zakonskem pravu. Pozneje je Troicki svojo tezo nekoliko spremenil in terjal le še svobodo pri obliki poroke in v izberi cerkvenega ali državnega sodišča. (Crkveni ili gradjanski brak, Biblioteka savremenih religiozno moralnih pitanja. Beograd 1926, knj. 17.



enega namreč civilnega; razlika med zadnjima dvema (fakultativni civilni zakon in zasilni civilni zakon) je le v tem, da je po prvem strankam vedno dano na izbiro, da se oglase za zakon ali pri verskem predstavniku, ki je od države za to delegiran, ali pri laičnem državnem funkcionarju, po drugem pa se stranke redno morajo oglasiti pri pristojnem verskem predstavniku, ki ga je država za oklic in poroko delegirala.

Naglasiti moramo, da pri tem razlikovanju ne gre samo za besede. Marsikaka kontroverza bi bila namreč na mah rešena, ako bi se to razlikovanje upoštevalo.

11. Iz konkordatovega besedila: »Lo Stato... riconosce al sacramento del Matrimonio, disciplinato dal diritto canonico, gli effetti civili,« sledi skoraj nesporno, da je tu govor o verskem zakonu v polnem pomenu besede; razlagati izraz »riconosce al sacramento del Matrimonio« v kakem drugačnem pomenu se zdi prisiljeno. Cerkev je v resnici konkordatovo besedilo tako umevala in vztrajno v tem zmislu interpretirala in ga še interpretira. Zato je tudi umljivo, zakaj se papež v znameniti okrožnici »Casti connubii«, kakor sem že omenil, tako pohvalno izraža o konkordatni ureditvi zakonskega vprašanja v Italiji. Govori namreč o tèm, da je možno, da se sporazumeta cerkev in država glede zakonskih zadev, in potem nadaljuje: »In da navedemo iz najnovejše dobe sijajen zgled, se je v pravem redu in prav v zmislu Kristusove zapovedi zgodilo, da se je v svečani pogodbi, med sv. stolico in kraljevino Italijo srečno sklenjeni, sklenil tudi neki sporazum in prijateljsko sodelovanje glede zakona, v dostojnem skladju s slavno zgodovino italijanskega naroda in z njega svetimi starodavnimi izročili.« O civilnem fakultativnem zakonu v običajnem pomenu besede, so te besede, kakor sem že omenil, naravnost nerazumljive. Če bi bil namreč konkordat uredil v Italiji zakonsko vprašanje v zmislu zapadnega civilnega fakultativnega zakona, potem bi pač ne bil »sijajen zgled« ureditve in »o medsebojni slogi in prijateljski zvezi« ne bi moglo biti govora. Po božjem pravu spada zakon v kompetenco cerkve, ki se ji odreči ne more. In če bi cerkev nameravala to v konkordatu storiti, se ne bi to zgodilo »v pravem redu in prav v zmislu Kristusove zapovedi«. Na očitek, da je mislil papež le na materialno spremembo italijanskega zakonskega prava in ne na formalno, je odgovoriti, da se je v materialnem pogledu italijansko zakonsko pravo s konkorda-



tom le malo spremenilo<sup>30</sup>, ker razporoke, ki običajno spremlja obvezni civilni zakon in je glavna diferenca med kanoničnim in drž. zakonskim pravom, italijanski držav. zakonik pa ni poznal.

12. Zastopniki druge pogodbenice pa so konkordatovo besedilo drugače umevali, oziroma so vsaj tako nejasno govorili, da so mnogi iz njihovih izjav na tako interpretacijo sklepali. Mussolini je n. pr. v svojem poročilu pred senatom namigaval na staro regalistično razlikovanje med kontraktom in zakramentom v zakonu kakor tudi na to, da je država poverila cerkvi zakon. »Država mora za zakon, kakor za vsako drugo socialno ustanovo določiti garancije, ki jih smatra za potrebne, da bo mogla v polnem obsegu dosežati svoj namen; če pa so te garancije podane, ni nikake težave, da ne bi urejala zakona cerkev v skladu s svojimi verskimi cilji.« Potem nadaljuje, da konkordat predpostavlja civilno matrimonialno zakonodajo, ki ureja zakon vseh svojih državljanov »stabiliendo che le nozze celebrate dai credenti innanzi alla Chiesa abbiano in pieno gli effetti giuridici, che le leggi dello Stato attribuiscono al matrimonio celebrato con il rito civile«. V nadaljnjem govori, da se je za katoličane unificiral le obred sklepanja. Priznati pa je treba, da nekateri stavki v navedenem govoru izzvene popolnoma drugače. Ko se Mussolini brani očitka, da konkordatov člen, ki prepušča sodstvo v zakonskih zadevah cerkvi, žali državno suverenost, pravi, da se je zdelo potrebno, da se to stori, zakaj: »Ammessa la facoltà negli sposi di unirsi con le leggi della Chiesa e attribuita a questa unione la potestà di produrre effetti civili, è evidente che l'atto, con cui i vincoli sorgono, è uno solo, quello religioso, e la sua validità non può essere giudicata, se non da giudice competente per materia, quello ecclesiastico.«<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Materialne spremembe, ki jih uvaja zakon z dne 29. maja 1929, št. 847 veljajo samo za civilni zakon, kot izrečno ugotavlja že citirana instrukcija kongregacije za zakramente z dne 1. julija 1929; pravi namreč v uvodu: »Per intelligenza e norma... si premette che con la Legge nel capo I., »Modificazioni al titolo V del libro Codice civile«, non si è voluto legiferare del matrimonio religioso (al quale sono attribuiti gli effetti civili), che come tale è solo disciplinato dal diritto canonico, ma sul così detto matrimonio civile al quale lo Stato non ha rinunciato, pur accostandosi ed anche uniformandosi, in materia d'impedimenti, al Codice di diritto canonico.«

<sup>31</sup> Ponatisnil Stocchiero, o. c. 404 nsl.

Čl. 34 konkordata govori o zakramentu zakona, čl. 5 drž. izvršilnega zakona k citiranemu konkordatovemu členu<sup>32</sup> pa se glasi: »Zakon, sklenjen pred katoliškim kulturnim služabnikom po predpisih kanonskega prava i. t. d.« Poročevalec minister Rocco je pri razpravljanju o tem členu v senatu omenil »razliko v formulaciji obeh tekstov«, ki pa jo je opravičeval, češ »v konkordatu, dvostranski pogodbi, ki kot taka izhaja tudi od cerkvene oblasti, se je upravičeno zatrdil zakramentalni značaj, ki ga pripisuje zakonu nauk cerkve, toda v državnem zakonu se zdi bolj primerno »non complicare con concetti teologici la determinazione della sfera di applicazione della legge civile«<sup>33</sup>. Rocco je opozoril v svojem poročilu tudi na to, da sicer država priznava s konkordatom civilne učinke zakonu, kot ga ureja kanonsko pravo, ni pa rečeno v konkordatu, da bi zakon sam, ki se sklene po kanonskem pravu, imel take učinke. Stocchiero dobro pripominja, da ne gre tu samo za besede ter da so ministrska poročila zadevo bolj otemnila kot pojasnila<sup>34</sup>.

V luči citiranih izjav široka formulacija v že večkrat navedenem čl. 34 italijanskega konkordata: »Italijanska država, ki hoče zakonu . . . vrniti dostojanstvo, kakršno se sklada s tradicijami njenega naroda, priznava zakramentu zakona . . .« ni samo v okras, temveč nam priča, da je navedeno besedilo plod dolgega pogajanja med dvema načelnima pogledoma na zakon, in bi se zato moglo kot kompromis aplicirati obema tezama.

13. Ker določata čl. 34 ital. konkordata in čl. 5 državnega izvršilnega zakona pred poroko civilne oklice in po poroki tolmačenje civilnega zakonika in vpis v državne matice in je vse troje, kot je ponovno poudaril minister Rocco<sup>35</sup>, bistvenega pomena, so v praksi kmalu nastale težave. Če so potrebni civilni oklici, potem mora, so sklepali nekateri, spregledati zadržke tudi civilna oblast<sup>36</sup>. Pri običajnem fakultativnem zakonu se res

<sup>32</sup> Zak. z dne 27. maja 1929, št. 847.

<sup>33</sup> V poročilu k zakonu z dne 27. maja 1929, št. 847; poročilo ponatisnil Stocchiero, o. c. 412—413.

<sup>34</sup> Istotam str. 416 nsl. — o. c. 9.

<sup>35</sup> V poročilu k zakonu z dne 27. maja 1929, št. 847; ponatisnil Stocchiero, o. c. 416 nsl.

<sup>36</sup> Cfr. Robertijeve Animadversiones k instrukciji Kongregacije za zakramente z dne 1. avgusta 1930 na italijanske ordinarije. Apollinaris III., 1930, 542 nsl.

tako vrši, če tudi so si stranke izbrale versko obliko sklepanja; podobno se mora to vršiti pri nas, čeprav imamo »verski« zakon. Zmedo je povečala še okrožnica ministra pravde z dne 19. februarja 1930<sup>37</sup>, ki je poudarjala, da cerkvene dispense od oklicev nimajo učinka v državnem področju, čeprav naj jih državna oblast od slučaja do slučaja toliko lojalno upošteva, da bo v takem primeru tudi ona podelila dispenco, da ne bo prišlo brez potrebe do konfliktov. V literaturi in v praksi se je razvila velika kontroverza. Nekateri pisatelji kakor tudi nekatera pokrajinska oblastva so stala na stališču, da so potrebni za zadržke, ki jih našteva civilni zakonik, spregledi od civilne oblasti, ker drugače občinski funkcionar ne more v poročilu na župnika izjaviti, da proti zakonu ni zadržka. Drugi pa so izhajali iz striktno interpretiranega konkordatovega besedila, da namreč zakon ureja kanonsko pravo, ter so zato logično trdili, da spadajo dispense od zadržkov v cerkveno področje in imajo spregledi, ki jih podele cerkvene oblasti, veljavo tudi v državnem področju. Cerkev je dosledno zagovarjala zadnje mnenje, ki ga je končno avtentično priznala tudi okrožnica ministra pravde z dne 31. julija 1930: »Non è dubbio che il matrimonio canonico secondo il Concordato, rimane regolato dal diritto canonico e gli impedimenti canonici, corrispondano o non corrispondano ad essi impedimenti preveduti dal diritto civile, devono essere dispensati dalle autorità ecclesiastiche.«<sup>38</sup> Dispense državne oblasti so potrebne le v primerih, ki jih navajata čl. 12 in 13 zakona z dne 27. maja 1929:<sup>39</sup> »Altri impedimenti indicati nel Codice civile, benchè non dispensati dalle autorità civili, non possono ostacolare la trascrizione.«<sup>40</sup> Zmagala je končno ona interpretacija, ki so jo zahtevali s cerkvene strani<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Tekst v Apollinaris III, 1930, 576 nsl.

<sup>38</sup> Tekst v Apollinaris III, 1930, 576—578.

<sup>39</sup> Vpis v državne matice je zabraniti samo v teh primerih: 1. se anche una sola delle persone unite in matrimonio risulti legata da altro matrimonio valido agli effetti civili, in qualunque forma celebrato; 2. se le persone unite in matrimonio risultino già legate tra loro da matrimonio valido agli effetti civili, in qualunque forma celebrato; 3. se il matrimonio sia stato contratto da un interdetto per infermità di mente (čl. 12). Čl. 13 določa, kako je postopati v primeru, da ni bilo civilnih oklicev.

<sup>40</sup> Okroč. z dne 31. julija 1930. Apollinaris III, 1930, 577.

<sup>41</sup> O ostalih sporih, zlasti glede retroaktivne moči konkordatne ureditve zakona glej: Il matrimonio in Italia, Civiltà cattolica 1930, vol. I, 314 nsl., 418 nsl., vol. II, 117 nsl., 299 nsl.

14. V že večkrat citiranem govoru je ministrski predsednik Mussolini pred senatom priznal, «da morejo ne samo katoličani, ampak tudi pripadniki ostalih od države pripuščenih veroizpovedi sklepati zakone pred svojimi kulturnimi služabniki, ako hočejo». Podrobneje je zadevo uredil zakon z dne 24. junija 1929, št. 1159<sup>42</sup>, ki očitno kaže, da je razlika med kanoničnim zakonom in nekatoliškim verskim zakonom bistvena. Jasno je namreč izraženo v citiranem zakonu, da je v zakonskih zadevah nekatoliški kulturni služabnik zgolj za poroko od države delegirani funkcionar. Kdor namreč hoče skleniti zakon pred takim verskim predstavnikom, se mora, kot določa čl. 8 cit. zak., zglasiti pri civilnem uradniku, ki bi bil sicer pristojen za njegov zakon. Civilni uradnik izvrši vse predpisane formalnosti, dobi potrebne spreglede ter izda potrdilo, da ni po državljanskem zakoniku nikake ovire za nameravani zakon; nato civilni uradnik pismeno poveri določenega nekatoliškega verskega predstavnika za poroko. Po poroki se tak zakon vpiše v državne matice. Čl. 11 istega zakona določa, da se na zakon, ki je bil tako sklenjen pred nekatoliškim kulturnim služabnikom in pozneje vpisan v državne matice, aplicirajo glede ničnosti vse one določbe, ki sicer veljajo za zakon, sklenjen pred civilnim uradnikom.

15. Mešani zakon med katoličanom in nekatoličanom se more skleniti v Italiji z veljavnostjo za državno področje v trojni obliki: ali pred katoliškim župnikom ali pred nekatoliškim kulturnim služabnikom ali pred državnim funkcionarjem. Če se sklene zakon po kanonskem pravu, daje dispense od zadržkov in presoja o veljavnosti zakona cerkvena oblast, v ostalih dveh primerih pristojna to državnim uradnikom in sodiščem. Nerazvezljiv pa je vsak zakon, bodisi kakorkoli sklenjen.

16. Iz povedanega je razvidno, da moramo v italijanskem zakonskem pravu razlikovati med verskim zakonom katoličanov in verskim zakonom nekatoličanov. Verski zakon, ki se sklene pred katoliškim župnikom, je popolnoma drugačnega značaja kot verski zakon, ki je sklenjen pred nekatoliškim služabnikom. Ta razlika izvira od tod, kot pravi minister Rocco v citiranem pojasnilu, ker ima katoliška vera kot državna religija posebno pravno stališče v državi.

<sup>42</sup> Gazzetta Ufficiale, 16. julija 1929, col. n. 1819; ponatisnil Stocchiero, o. c. 426—430.

Veljavno zakonsko pravo v Italiji nam torej nudi dva primera fakultativnega zakona. Za katoličane velja fakultativni civilni zakon v tem pomenu, da jim je dano na izbiro, da morejo skleniti pravi verski zakon, kot ga ureja kanonsko pravo, ali pa civilni zakon; za nekatoličane pa v tem pomenu, da jim je dana na izbiro le oblika poroke: poročiti se morejo ali pred svojim kulturnim služabnikom, ki ga je za to poverila civilna oblast, ali pa pred laičnim državnim funkcionarjem.

Opisana ureditev zakonskega vprašanja v Italiji je značilna tudi po tem, kako je spravila država vsaj deloma v sklad prvenstveno stališče katoliške religije, ki je priznано v čl. 1 lateranskega pakta in v čl. 1 konkordata, z zahtevami moderne paritetne države.

17. Že v uvodu je bilo omenjeno, da je v načelnem pogledu vprašanje o zakonu enako rešeno v obeh povojnih konkordatih, ki o njem sploh razpravljata, namreč v italijanskem in litvanskem. Zdi se, da je stališče, ki ga zavzema cerkev, prav značilno. Napram modernim državam, ki v svojih ustavah jamčijo svobodo vere in vesti in zatrjujejo, da se nihče ne more siliti k verskim dejanjem in da je uživanje državljanskih pravic nezavisno od veroizpovedanja, cerkev ne more prodreti z načelom, da bi država priznala za katoliške državljane le tak zakon, ki je veljaven po predpisih kanonskega prava; zato pa se cerkev omejuje na zahtevo, da država pusti katoličanom svobodo, da morejo skleniti zakon po zahtevah svoje veroizpovedi in da država tak zakon prizna za veljaven in mu podeli vse civilne učinke, ako so izpolnjene predpisane formalnosti.

Dasi opisana rešitev zakonskega vprašanja ne odgovarja popolnoma nauku cerkve in določbam njenega prava, je vendar v okoliščinah, v katerih danes živimo, najboljša. Samo ona namreč odgovarja duhu modernega časa, ki oznanja popolno svobodo in ne mara nikogar kakorkoli siliti k verskim dejanjem, pa dosledno tudi ne more nikomur braniti, da javno pokaže, ako hoče, svoje versko prepričanje in izvrši tako važen akt, kot je vprav sklenitev zakona, v skladu z določili svoje vere.



## PRAKTIČNI DEL.

## O ADVENTIZMU.

Dr. Andrej Snoj.

**Literatura o adventizmu.** Dr. K. Algermissen, *Christliche Sekten und Kirche Christi*.<sup>3</sup> Hannover 1925. — *Isti*, *Die Adventisten*. Hannover 1928 (posebni odtis iz dela *Christl. Sekten u. Kirche Christi*). — *Isti*, *Die Konfessionskunde*. Hannover 1930 (*Die Adventisten*, str. 735—755). — Dr. Stj. B (a k š i ć), *Tko su adventisti i što uče?* Zagreb 1930. — G. Beyer, *Katholik oder Adventist*.<sup>2</sup> Regensburg 1930 (izdelane pridige proti adventizmu). — Dr. M. Heimbacher, *Methodisten, Adventisten und Neu-Apostolische Gemeinde*.<sup>3</sup> Regensburg 1924. — J. Roetzer, *Was ist vom Adventismus zu halten?* M. Gladbach 1920. — *Isti*, *Die S. T. Adventisten und der Fels des Christentums*. München 1922. — P. und W. Neef, *Licht in dunkler Welt* (I. H. Im Kampfe gegen den Adventismus). Stettin 1920. — *Isti*, *Die Adventbewegung und die dreifache Engelsbotschaft*. Stettin 1922. — Bauer, *Adventistische Frömmigkeit* (»Theologie und Glaube« 1928, str. 217—232). — K. Algermissen, *Adventisten* (Lexikon f. Theologie u. Kirche, 1. Bd., Freiburg i. Br., 1930, kol. 111—2). — Ad. Tanqueray, *Adventistes* (Dictionnaire de Théologie catholique T. I. Paris 1923, kol. 512—4). — Slostvo adventističnih pisateljev je navedeno v razpravi.

Adventizem je sekta, ki je dobila svoje ime po latinski besedi *adventus*, prihod. Pristaši te sekte verujejo, da skoraj pride Kristus drugič na zemljo in da nastopi konec sveta.

Pri nas je postal znan šele v letih po vojni. Zanesli so ga v naše kraje tuji agitatorji in ga širijo zlasti med delavstvom in drugim preprostim ljudstvom. Danes že dobiš v slovenskem jeziku tiskane adventistične knjige, brošure in časopise. Za nizko ceno in pod firmo »dobrega krščanskega tiska« so vsiljivi kolporterji razpečali med slovenskim ljudstvom že velikanske množine tega blaga. Ustanavljajo se tudi že slovenski adventistični krožki in njih člani vrše vneto propagando za adventistične ideje in za adventistični tisk.

Pojav kot tak ni nov. Že v Pavlovih časih so verniki v Tesaloniki z vso gotovostjo pričakovali, da se Kristus vsak čas prikaže na oblakih in jih vzame k sebi. Apostol je moral Tesaloničane z dvema listoma poučiti o resnici Kristusovega drugega prihoda (paruzije) in jih opozoriti na pogubnost brezdelja, kateremu so se v pričakovanju paruzije vdajali.

V vseh časih so posebno ugodna tla za take ideje ustvarjale hude elementarne katastrofe, ki so zadele večje pokrajine, ali močni socialni prevrati, ki so globoko pretresli dušo preprostega človeka. Zato je razumljivo, da se je adventizem pred sto leti, ko je Amerika še stala pod silnim vtisom dolgotrajnih in težavnih osvoboditvenih vojsk in je v Evropi še živel spomin na francosko revolucijo ter na strahovite Napoleonove bojne pohode, s tako lahkoto ukoreninil; zato je tudi umljivo, da se je po strašni katastrofi zadnje svetovne vojne zlasti po Evropi s tako nagllico razširil.

Težko je danes najti sekto, ki bi s tolikim fanatizmom širila svoje nazore, obenem se pa s tako zahrbtnimi sredstvi borila proti



katoliški cerkvi kot adventizem. Ker se vedno bolj širi tudi pri nas, je prav, če poznamo zgodovino te sekte, njeno propagando s posebnim ozirom na naše domače razmere in naposled njene nauke.

## I. POSTANEK IN RAZVOJ ADVENTIZMA.

### 1. Začetki in razvoj v Ameriki.

Domovina adventizma je Amerika. Njegov ustanovitelj je bil farmer William Miller, ki se je rodil 15. februarja l. 1782 v Pittsfieldu (država Massachusetts v Severni Ameriki). Starši so mu pripadali verski sekti baptistov. Ker so bil siromašni, niso mogli poslati nadarjenega sina v višje šole. Ta je skušal svoji vedoželjnosti sam zadostiti; čital je vsakovrstne knjige, ki so mu prišle pod roke, in pri tem postal popoln brezverec. Po odsluženih vojaških letih se je vrnil na farmo, kjer je njegov nemirni duh željno iskal v knjigah resnice. 34 let star se je Miller povrnil zopet k Boгу in pristopil k sekti baptistov.

Odslej se je mnogo bavil s študijem sv. pisma. Predvsem so ga zanimala tista mesta v sv. pismu, ki govore o Kristusovem drugem prihodu in o koncu sveta. Zato sta mu bili najbolj priljubljeni knjigi prerok Daniel in Razodetje sv. Janeza.

Enostranski študij preroških knjig je Millerja, ki je bil brez vsake globlje teološke izobrazbe, zavedel v usodne zmote. Prišel je domnevali, da Kristus kmalu zopet pride in ustanovi tisočletno kraljestvo. Zračunal je, da se bo to zgodilo okoli l. 1843. Za podlago svojim računom je vzel preroka Daniela, ki napoveduje, da se bo vsakdanje darovanje v templju opustilo in da bo gnusoba razdejanja trajala toliko časa, da se izpolni 2300 dni in noči; potem bo svetišče očiščeno (8, 14). To mesto se po sodbi eksegetov nanaša na jeruzalemski tempelj, ki ga bodo Judje po vrnitvi iz sužnosti na novo pozidali. Miller pa je prerokbo tolmačil v zmislu strašnega požara, s katerim bo očiščena zemlja ob koncu sveta (2 Petr 3, 10); 2300 dni je glede na 4 Moz 14, 34<sup>1</sup> vzel za prav toliko let. Za izhodišče svojim računom je vzel l. 457 pr. Kr., ko se je del Judov pod Ezdrom vrnil iz babilonskega jetništva in je bilo izdano povelje, da se na novo pozida mesto Jeruzalem in tempelj. Od tu je računal 2300 let dalje in prišel tako do zaključka, da bo Kristus zopet prišel okrog l. 1843.

Miller je to vero hranil celih 13 let zase. V javnost je s svojimi idejami stopil l. 1831.<sup>2</sup> S sekti baptistov ni pretrgal zvez, marveč se je v nji še naprej udeještoval s toliko gorečnostjo, da ga je baptistična občina v Hamptonu l. 1833 izvolila celo za pridigarja. Tega leta je objavil spis: »Dokazi iz sv. pisma in zgodovine za Kristusov

<sup>1</sup> »Po številu štiridesetih dni, ko ste deželo ogledovali, bo leto za en dan šteto.«

<sup>2</sup> Letos torej obhajamo stoletnico adventizma.

drugi prihod okoli l. 1843.<sup>3</sup> S tem spisom in svojimi pridigami si je pridobil mnogo privrženecov. Njihovo število je rastlo posebno po l. 1840, ko je Millerjev prijatelj J o z u e M. H i m e s prišel v Bostonu izdajati prvi adventistični list »Znamenje časov« (The signs of the times), pozneje »Advent Herald« [Glasnik prihoda]).

Na prigovarjanje svojih pristašev, naj naznani natančnejši datum Gospodovega prihoda, je Miller, sklicevaje se na sanje in vizije, napovedal, da pride Gospod med 21. marcem l. 1843 in 21. marcem l. 1844.

Adventisti so se skrbno pripravljali na ta dan. Na pomlad leta 1844 mnogi niso hoteli več obdelovati svojih polj, drugi so prodajali hiše in posestva »nevernikom«, da bi jih ob Kristusovem prihodu nič ne vezalo na ta svet. Kolikor bolj se je bližal 21. marec l. 1844, toliko bolj je rastla napetost. Mnogi so v belih oblačilih in polni hrepenjenja čakali, kdaj pride Gospod.

Pa 21. marec l. 1844 je prišel in minil kakor vsak drug dan. Miller se ni izkazal kot prerok in mnogo pristašev ga je zapustilo. Sam je priznal v javnem pismu, da se je glede dneva zmotil; a vztrajal je še nadalje v trditvi, da Gospod kmalu pride. Dneva določiti odslej ni več skušal.

Adventistično gibanje bi bilo s tem najbrž polagoma zamrlo, da ni z novimi odkritji nastopil Millerjev pristaš S. S. S n o w. Ta je razglasil, da se je Miller zato uračunal, ker je prezrl evangelijsko priliko o pametnih in nespametnih devicah. V priliki stoji jasno zapisano, da ženin ni prišel pri belem dnevu, ampak pol dneva kasneje, o polnoči. Tega pol dne pomenja v preroškem zmislu pol leta. Pol leta je torej Bog grešnemu človeštvu še dopustil, da se spokori; po preteku te dobe, 21. oktobra, pride Gospod popolnoma gotovo.

Millerjeva prevara množic ni izmodrila. Verjele so Snowu in se vestno pripravljale na 21. oktober. Mnogi so opustili vsako delo; v veri, da pride konec sveta, niso pospravili niti poljskih pridelkov. Razdali so svoje imetje in čakali na prostem v šotorih, kdaj pride nebeški ženin, da pojdejo z njim. Miller sam je bil sprva nezaupen. Nazadnje je množica potegnila še njega za seboj.

Seveda ni manjkalo tudi takih, ki so se lahkovernosti adventistov posmehovali. V Bostonu so bili po izložbenih oknih razobešeni napisi: »Bele obleke najnovejše mode po najnižji ceni za pot v nebesa.« Toda adventisti niso niti za trenutek omahovali v svoji veri.

Končno je napačil dolgo zaželjeni 21. oktober l. 1844. Tisoči so v prazničnih oblekah ves dan na prostem pričakovali nebeškega ženina. Oči so imeli uprte v nebo, prav kakor je naročil Kristus: »Ko se bo to začelo goditi, se ozrite kvišku in dvignite glave; zakaj vaše odrešenje se približuje« (Lk 21, 28). Polni upanja so radostno peli adventne pesmi in željno čakali, kdaj ugledajo znamenje Sinu človekovega na nebu in angele s trombami.

<sup>3</sup> »Evidences from Scripture and History of the Second Coming of Christ about the year 1843« (Brandon 1833).

Pa glej, tudi 21. oktober je minil kakor vsak drug dan; nič posebnega se ni zgodilo. Žalost čakajočih množic je bila nepopisna. Pretresljivo slika Millerjev prijatelj Jozue Himes konec tega usodnega dne: »Zapustil sem zbor in plakal kot otrok. Čas je minil in zaželjeni Gospod ni prišel. Govoriti smo morali kakor nekoč Magdalena: »Vzeli so mojega Gospoda in ne vem, kam so ga položili.« Drug pristaš Millerjev, Loughborough, pa piše: »Dan je prešel in pustil čakajoče, oh, v toliki žalosti. Posoda z blagodišečim vonjem, naprej občuteno nesmrtno radostjo, je ležala razbita pri njihovih nogah. Toliko so molili: 'Pridi, Gospod Jezus!' A on ni prišel.«

Po tem dnevu se je Millerju mnogo adventistov odtujilo in so šli zopet med baptiste. Miller je zadnje mesece pred 21. oktobrom 1844, dasi formalno še vedno baptist, prišel v nasprotje z vsemi cerkvami, ki niso odobravale adventističnega pokreta, tudi z baptistično. Po usodnem 21. oktobru 1844 je sprva kazal nekaj kesanja. Imel je vtis, da ga je zadela kazen božja, ker je hotel ustanoviti novo sekto. Vendar se z baptistično cerkvijo ni več sprijaznil. Leta 1845 so ga obenem z njegovimi pristaši formalno izobčili.

Adventizmu bi bil s tem zadan smrtni udarec, da ni nastopila zanj bivša baptistična »sestra White«, ki se je sklicevala na prikazni od Boga. Oprta na te prikazni je učila, da se je Danielovo prerokovanje 21. oktobra izpolnilo; Snow in Miller sta se zmotila samo v tem, da sta pod svetiščem umevala zemljo, a v resnici je 21. oktobra Kristus prišel le v nebeško svetišče in ga očistil grehov božjih otrok.

Kakor je bila ta trditev nezmisljena, — adventisti so jo verjeli in slavili »sestro White« kot božjo poslanko in prerokinjo. Dejansko je Ellen Gould White igrala poslej v adventizmu vodilno vlogo prav do svoje smrti (l. 1915).

Drzni nastop »sestre Whitove« je adventistično gibanje okrepil. Po ponesrečenih poskusih Millerja in Snowa sektanti poslej niso več skušali določiti leta in dneva Gospodovega prihoda. Izjavljajo, da po besedah Gospodovih sicer nihče ne ve dneva in ure (Mt 24, 36); vendar pa znamenja časa izpričujejo, da je konec sveta in Gospodov prihod že zelo blizu.

Do l. 1845 adventisti niso bili organizirani kot posebna verska ločina. Samostojne adventistične cerkvene občine so se pričele snovati šele potem, ko so bili Miller in njegovi pristaši izobčeni iz baptistične cerkve. Miller je na neki adventistični skupščini ob koncu aprila l. 1845 predložil celo osnutek adventistične cerkvene ustave; vendar do zveze adventističnih občin v zmislu te ustave ni prišlo, ker se je adventizem pričel razkrajati in cepiti v razne skupine.

Tudi danes še se adventizem deli v več ločin. Vsem je skupna vera v skorajšnji drugi prihod Kristusov in nauk, da je veljaven samo krst odraslih s potapljanjem; ločijo se pa predvsem v nauku o človeški duši, o poslednjih rečeh in o praznovanju Gospodovega dne.

Najvažnejše so sledeče ločine:

1. Adventni kristjani (Advent Christians), pristaši adventističnega pridigarja Storra. Ta je l. 1844 izdal šest pridig, v katerih uči, da človeška duša ni po naravi neumrjoča. Duše umrlih se nahajajo v nezavestnem stanju, ki je podobno spanju. Na sodni dan jih bo Sodnik zbudil. Duše pravičnih bodo nagrajene z nesmrtnostjo in bodo deležne najprej veselja tisočletnega kraljestva, nato pa večne blaženosti; a duše hudobnih bodo za kazen popolnoma uničene. Pekla in večnih pleklenskih kazni torej ne bo. Izdajajo dva tednika, »The World's Crisis« (Svetovna kriza) v Bostonu in »Bible Banner« (Prapor sv. pisma) v Filadelfiji.

2. Evangeljski adventisti (Evangelical Adventists), pristaši Millerjevi. V nasprotju s Storrom uče, da je človeška duša po svoji naravi neumrjoča. Tudi duše hudobnih bodo vekomaj živele in trpele na kraju pogubljenja. Njihovo glasilo je »Messiah's Herald« (Boston).

3. Življenjsko in adventno občestvo (The Life and Advent Union), ki uči, da so duše v smrtnem grehu umrlih takoj ob smrti za vedno uničene. Grešniki torej sploh ne bodo nikdar vstali od mrtvih. Glasilo sekte je »The Herald of Life« (Springfield, Massachusetts).

4. Cerkev božje v Kristusu Jezusu (The Churches of God in Christ Jesus). Pristaši te sekte se imenujejo tudi Adventisti prihodnjega veka. Verujejo, da ob Kristusovem prihodu svet ne bo porušen. Od mrtvih bodo vstali dobri in hudobni. Kristus bo z dobrimi na zemlji tisoč let kraljeval; hudobni bodo imeli čas za pokoro in popoljšanje. Po tisoč letih bodo duše nesporjenih za vedno uničene. Sekta ima malo pristašev, večinoma v ameriških državah Illinois in Indiana. Izdaja glasilo »The Restitution« (Obnovitev) v Plymouthu.

5. Cerkev božja (The Church of God) se v nauku ne loči od adventistov »sedmega dne« (gl. naslednjo ločino), le da njeni pristaši ne verujejo v prikazni »sestre White«. Izdajajo glasilo »The Advent and Sabbath Advocate« (Stanberry, Missouri).

6. Adventisti sedmega dne (The Seventh-Day-Adventists). Imenujejo se zato tako, ker praznujejo kot Gospodov dan in dan počitka sedmi dan tedna, t. j. soboto (odtod tudi ime sabatariji, sabatisti). Izmed adventističnih ločin so ti najvažnejši in po številu najmočnejši. Dočim ima prvih pet ločin svoje pristaše samo v Ameriki in jih vseh skupaj ni mnogo nad 50.000, so se adventisti sedmega dne razširili tudi po Evropi in drugih delih sveta. Ker njih število še vedno narašča in imajo v novejšem času privrženca tudi v Sloveniji, zato si oglejmo natančneje njih zgodovino, nauke in način njihove propagande.

## 2. Adventisti sedmega dne.

Začetnika adventistov sedmega dne sta Američanka R. Preston in bivši kapitan J. Bates. Preston je l. 1844 iz sekte

baptistov »sedmega dne« prestopila k adventistom. Prepričala je adventiste, da je napačno in grešno praznovati nedeljo kot Gospodov dan; od Boga določeni dan počitka da je sobota. S svojim nastopom je dosegla, da se je ustanovila posebna adventistična občina takih, ki so praznovali soboto. L. 1846 je izdal adventist Bates poseben spis v obrambo sobote.

Da se je adventizem sedmega dne tako globoko ukoreninil in tako razširil kakor nobena druga adventistična ločina, imata največ zaslug James White (umrl l. 1881) in njegova žena Ellen Gould White, roj. Harmon l. 1827 v Portlandu (država Maine), umrla l. 1915, stara 87 let. Posebno slednjo je odlikovala nenavadna delavnost in velik organizatorični talent. Po naravi je bila šibka, vse življenje bolehnna in v visoki meri histerična. Od svojega 19. leta si je domišljala, da ima vizije in skoraj je zaslovela kot prerokinja. V neki taki viziji ji je bilo razodeto, da ne bi bilo nikdar nobenega nevernika, ako bi se vedno in povsod praznovala prava sobota, t. j. sedmi dan. Dne 21. oktobra l. 1844 je šel Kristus v nebeško svetišče, da bi ga očistil grehov, ki so jih storili božji otroci. Največji greh božjih otrok pa je to, da so onečastili Gospodov dan, da je krščanstvo postavilo nedeljo na mesto sobote. Adventisti sedmega dne so po njenih razodetjih tisti »sveti« zadnjih dni, o katerih pravi sv. Janez v Apokalipsi, da se drže božjih zapovedi in vere Jezusove (14, 12). Takih in podobnih razodetij je prejela še mnogo.

Kljub prizadevanju obeh zakonskih White, ki sta s svojimi otroci hodila od kraja do kraja, je število pristašev sprva rastlo le počasi. Do pravega razmaha je prišlo šele, ko sta pričela idejo širiti s tiskom. L. 1849 je James White ustanovil polmesečnik »Sedanja resnica«, ki se je v naslednjem letu prelevil v »Adventno revijo« (Advent Review).<sup>4</sup>

Pisateljsko se je udejevala posebno Ellen White. Njeni glavni spisi so: »Pot h Kristusu«, »Kristusove prilike« in »Misli z gore blagrov«. Knjiga »Po stopinjah velikega zdravnika« je za bolnika.

Kmalu se je adventizem sedmega dne razširil po vseh državah severnoameriške Unije. Ostale adventistične ločine so bile obsojene na životarjenje.

Da bi dobili sredstva za tisk, kolporterje in za ustanavljanje dobredelnih zavodov, so l. 1858 vpeljali za vse svoje člane obvezno desetino. Iz desetine pritekajo še danes adventizmu velikanske vsote, ki se uporabljajo po veliki večini za propagando.

L. 1860 se je na glavni skupščini »vernikov« sprejel uradni naziv »adventisti sedmega dne«.

Tri leta kasneje se je vršila prva generalna skupščina v mestu Battle Creek (Michigan). Na tej so adventisti sklenili, da se bodo posvečevali tudi zdravstvu in dobrodelnosti. L. 1866 je bil v Battle Creeku zgrajen prvi adventistični sanatorij, kateremu je v kratkem sledila cela vrsta drugih dobredelnih ustanov.

<sup>4</sup> List izhaja še danes, in sicer v glavnem stanu adventizma, v mestu Battle Creek (Michigan).



### 3. Adventizem se širi izven Amerike.

Do l. 1868 se je širil adventizem sedmega dne samo v Ameriki. Teža leta ga je odpadli poljski duhovnik *Czechowsky* presadil v Evropo. Oznanjal ga je v romanskem delu Švice.

L. 1874 je bil ustanovljen »adventistični misijon za srednjo Evropo«. Dve leti kasneje je Nemčija že imela prvo adventistično občino v Solingenu; l. 1878 so adventistični agitatorji naskočili Anglijo. Sekta se je širila tako naglo, da je l. 1885 »sestra White« na svojem potovanju po Evropi že mogla obiskati adventistične občine v Švici, Angliji, Franciji, Italiji, na Danskem in Norveškem.

Prvotno je bilo središče evropske adventistične propagande mesto *Basel*. Ko se je po l. 1889 pričel adventizem zlasti po Nemčiji hitreje širiti, je postala glavna trdnjava adventizma in glavni stan evropske propagande *Hamburg*. Tu se je osnovala glavna založba adventističnih knjig in listov. Imenovala se je prvotno »Mednarodna družba za razprave«, pozneje »Adventna založba«. V tej založbi izhaja cela vrsta propagandnih listov. Najvažnejša sta »*Herold der Wahrheit*« in »*Advent Bote*« (prej »*Zionswächter*«), ki izhajata štirinajstdnevno in se tiskata v velikanski nakladi<sup>7</sup>. Za otroke se tiska list »*Unser kleiner Freund*«, ki prinaša v adventističnem duhu pisane sestavke na podlagi svetopisemskih zgodb. Četrtno izhaja časopis »*Kirche und Staat*«. Ista založba izdaja tudi ilustrirani mesečnik za higieno »*Gute Gesundheit*«, ki priporoča predvsem naravni način življenja.

Hamburška »Adventna založba« ima podružnice po mnogih evropskih mestih, med drugim v *Baselu*, *Würzburgu*, *Haagu*, na *Dunaju*, v *Brnu*, v *Budimpešti*, *Beogradu*, *Novem Sadu* (do najnovejšega časa) itd.

Nemški adventizem upravlja sledeče misijonske dežele: *Absinijo*, *Japonsko*, *Kitajsko*, *Holandsko*, *Indijo*, *Perzijo*, *balkanske države*, *Turčijo*, *Italijo* in *Spanijo*. Propagando vodi »*Nemška adventna misijonska družba*« s sedežem v *Hamburgu*. Ta družba zbere v adventistične misijonske svrhe zadnji čas vsako leto okrog 800.000 mark<sup>8</sup>. Vodita jo misijonska direktorja *H. T. Schuberth* in *L. R. Conradi*.

*Conradi* je obenem glavni pisatelj nemških adventističnih knjig in brošur. Izmed njegovih spisov so posebno znani: »*Der Seher am Hofe Babels*« (razlaga preroka *Daniela*), »*Der Seher von Patmos*« (razlaga *Apokalipse* v adventističnem zmislu), »*Daniel und die Offenbarung*« (prejšnji dve knjigi skupaj v enem zvezku), »*Prophetischer Ausblick auf Zeit und Ewigkeit*«, »*Das Geheimnis enthüllt oder die sieben Siegel gebrochen*«, »*Die glorreiche Erscheinung*«

<sup>5</sup> Internationale Traktatgesellschaft.

<sup>6</sup> Advent-Verlag E. V.

<sup>7</sup> Do 200.000 izvodov, ob posebnih prilikah tudi več (prim. *Algermissen*, *Die Adventisten*, str. 26).

<sup>8</sup> Prim. *Algermissen*, *Konfessionskunde*, str. 746.



i. dr. Večina teh knjig je prevedena v druge evropske jezike, deloma tudi v slovenski in srbskohrvatski jezik.

Z adventističnim tiskom se je razširila sekta po vsej Evropi; privržence pa ima tudi že po ostalih delih sveta, v Afriki, Aziji in Avstraliji. Adventistične založbe so razen v gori omenjenih mestih še v Genevi, Glandu (Švica), Carigradu, Watfordu (Anglija), Stockholm, Helsingforsu, Kapstadtu, Kalkuti, Shanghaju (Kitajska), Seoulu (Koreja), Warburtonu (Avstralija) in drugod. Izredno mnogo knjig in brošur se tiska v Ameriki.

#### 4. Adventistična sekta v Jugoslaviji.

V naši državi ima adventizem zaenkrat še malo pristašev; zato sredstva za širjenje ideje prihajajo še vedno v pretežni meri od zunaj. Jugoslavija spada v misijonsko področje nemškega adventizma, in adventistična propaganda se vrši po smernicah »Nemške adventne misijonske družbe«. Odvisnost jugoslovanskega adventizma od nemškega se kaže tudi v tem, da so adventistične knjige in brošure, ki se tiskajo v slovenskem ali srbskohrvatskem jeziku, po veliki večini prevodi iz nemščine.

Kljub silni propagandi in iznajdljivosti adventističnih misijonarjev adventizmu doslej ni uspelo, da bi si v katoliškem delu naše države ustvaril močnejše postojanke.

##### a) Slovenija.

V Sloveniji je adventizem našel največ odziva na Javorniku, na Jesenicah in v Begunjah na Gorenjskem.

Duša adventističnega gibanja na Javorniku in Jesenicah je neki Zupančič, bivši učitelj na Koroški Beli in Jesenicah. Adventistični krožek na Javorniku šteje okrog 30 stalnih pristašev, moških in žensk<sup>9</sup>. Shajajo se ob sobotah dopoldne ob 9. uri<sup>10</sup>. Sestanke pričenjajo z molitvijo in petjem; nato se navzočnim razlaga sv. pismo, večkrat tudi občna ali cerkvena zgodovina. Zgodovina se tolmači v protikatoliškem duhu. Pri sestanku daruje vsak po možnosti nekaj miloščine, ki se porabi za siromake. Vpeljana je tudi desetina; plačujejo jo tisti, ki so bili že krščeni (po adventističnem načinu s potapljanjem). Zdržujejo se svinjskega mesa in alkoholnih pijač. Sobotni dan praznujejo zelo strogo. Ob nedeljah prirejajo izlete v naravo. V stanovanjih nimajo svetih podob in kipov; češčenje sv. podob imajo za malikovalstvo.

Tudi v Begunjah na Gorenjskem imajo adventisti sedmega dne svoj krožek. Vodi jih lastnik graščine Drnče v Dvorski vasi pri Begunjah baron L. Baillou. Svojim pristašem razlaga sv. pismo v adventističnem zmislu, a sam odklanja zveze z adventisti. Konec sveta pričakuje v najbližji bodočnosti, gotovo pa pred l. 2000.<sup>11</sup> Napisal

<sup>9</sup> Število se vedno menjava; novi prihajajo, stari odpadajo.

<sup>10</sup> Za tiste, ki so zadržani, se vrše sestanki ob sredah.

<sup>11</sup> Elbe, Das »Evangelium vom Reich« IV (Klagenfurt 1920) str. 26.

je pod psevdonomim »Elbe«<sup>12</sup> v nemškem jeziku več razprav<sup>13</sup>, v katerih zagovarja pristno adventistične nazore, čeprav sem pa tje razodeva tudi nekaj originalnih misli.

Drugih pomembnejših adventističnih krožkov v Sloveniji ni, če izvzamemo onega, ki se je šele pred kratkim osnoval v Ljubljani (zbirališče na Tržaški cesti); posamezni pristaši pa so še tu pa tam.

Gotovo je, da bodo adventisti skušali vrste svojih članov in prijateljev pri nas pomnožiti. Njihovi misijonarji in kolporterji so trajno na delu. Sredstvo za to so jim predvsem adventistične knjige in brošure, ki jih v vedno večji meri trosijo med naše ljudstvo. To slovstvo je toliko bolj nevarno, ker širi zmote pod najbolj nedolžno krinko poučno-nabožnih ali zdravstvenih knjig.

Kolikor sem mogel dohnati, so adventistični agitatorji doslej pri nas širili sledeče v slovenskem jeziku pisane knjige in liste:

1. L. R. C(onradi), Blaženo upanje kristjana. Str. 8. Natisnilo in založilo Mednarodno razpravno društvo v Hamburgu. Brez letnice. Moder ovitek, na naslovni strani slika: Sv. Janez v zamaknjenju na otoku Patmu. — Knjižica je prevod iz nemščine. Pisatelj razpravlja o drugem Kristusovem prihodu in skuša pri čitatelju zbuditi hrepenenje po njem. Končava z besedami: »Bog, Gospod vsemogočni, naj ti bo milostljiv, da slišiš svareči glas, vzbudiš v svojem srcu blaženo upanje ter goreče moliš: Da, ljubi Jezus, pridi kmalu!« Jezik je slab, okoren.

2. Koprnenje iz davnih dni. Str. 8. Založna družba G. Šašić in Komp., Novi Sad. Anonimno, brez letnice in brez ovitka. — Brošurica je varianta prejšnje s spremenjenim naslovom. Samo začetek je nekoliko drugačen. Na 2. strani zgoraj je natisnjen odlomek iz Jegličevega »Mesija«. Čitatelj dobi prvi hip vtis, da je knjižico napisal ali vsaj priporočil knezoškof dr. Ant. B. Jeglič.

3. L. R. K(onradi), Blaženo upanje vernega kristjana. Str. 8. Založna družba G. Šašić in Komp., Novi Sad. Letnice ni. Varianta pod št. 1 in 2 omenjenih knjižic. Sklada se od prvega do zadnjega stavka z brošuro pod št. 1, jezik pa je mnogo boljši od prejšnjih dveh. Biblični citati so navedeni dobesedno po sv. pismu Britanske in inozemske svetopisemske družbe (Ljubljana 1925).

4. Videnje v večnosti. Str. 8. Izdala Založna družba G. Šašić in Komp., Novi Sad. Letnica in pisateljevo ime nista navedena. — Prevod iz nemščine ali srbohrvaščine. Pisatelj priporoča čitateljem, naj se pripravijo na drugi prihod Kristusov, in popisuje, kako bo, ko Gospod pride. Jezik je zelo slab. Na naslovni strani je slika svetovnega požara ob koncu sveta; nad njo se vidi nebeški Jeruzalem v vsem veličastvu.

<sup>12</sup> E(dler) L(eon) B(aillou).

<sup>13</sup> Med drugimi »Das Evangelium vom Reich I« (Die Möglichkeit der Terminusbestimmung für Christi Wiederkunft). Klagenfurt 1920. — »Das Evangelium vom Reich II« (Der nahende Weltuntergang). Klagenfurt 1920. — »Das Evangelium vom Reich III«. Klagenfurt 1920. — »Das Evangelium vom Reich IV« (Das Schema der Weltgeschichte in Prophetie). Klagenfurt 1920.

5. Svidenje v večnosti. Str. 8. Izdala Založna družba G. Šašič in Komp., Novi Sad. Brez letnice in pisateljevega imena. Varianta pod št. 4 omenjene knjižice z malenkostno spremenjenim naslovom. Jezik je izboljššan, format okusnejši kot pri prejšnji. Na koncu je iz molitvenika »Večno življenje« dodana kitica cerkvene pesmi »Poznate dom?« Na str. 5 je slika »Pridite, ker je že vse pripravljeno!«

6. F. Z. Kristus Kralj. Ali se Jezus Kristus naš Odrašenik vrne? Str. 24. Izdalo nakladno društvo G. Šašič in Komp., Novi Sad. Brez letnice. Moder ovitek, na naslovni strani Kristus, ki gleda z Olske gore na tempelj in napoveduje razdejanje Jeruzalema ter konec sveta. — Pisatelj govori o bližajočem se drugem prihodu Kristusovem in o znamenjih, ki ga napovedujejo. Jezik in navajanje sv. pisma razodeva zelo preprostega pisatelja.

7. L. R. Conradi, Znamenja našega veka. Pojasnilo sedanjega položaja sveta. Str. 125. Nakladno društvo G. Šašič in Co., Novi Sad-Zagreb. Brez letnice. — Prevod nemškega dela »Die glorreiche Erscheinung«. Pisatelj dokazuje, da se izpolnjujejo znamenja, ki jih je Kristus napovedal za svoj drugi приход. V Uvodu (»Hrepenenje narodov«) A. Močnik (prevajalec?) med drugim citira isti odlomek iz Jegličevega »Mesija«, ki se nahaja na uvodnem mestu knjižice »Koprnjenje iz davnih dni«. Na str. 20 je pod naslovom »Izpolnjenje upanja« v tekst vrinjen daljši odstavek iz Lampetovih Zgodb sv. pisma. Čitatelj naj bi dobil vtis, da ima v rokah dobro katoliško knjigo. Prevod je podan v tako slabem slovenskem jeziku, da je vsebina mestoma sploh neumljiva. Papir pa je dober. Knjigo krasijo mnogo slik, ki zvečine ponazorjujejo napredek novodobne tehnike.

8. E(llen) G(ould) W(hite), Trpljenje Kristusa za človeštvo. Str. 38. Novi Sad 1928. Založnik ni imenovan. — Prirejeno najbrž po nemškem prevodu. Jezik je boljši kot v knjigi »Znamenja našega veka«. Namen knjige je izražen v zadnjem odstavku: »Nasledniki Jezusa naj se učijo na trpljenju Kristusa, ki ga je pretrpel radi nas, zrcaliti v svojem življenju njegovo skrivnostno ljubezen. To je predpogoj, da bodo sodelavniki pri pesmi hvale odrešencev (Raz 5, 13).« Adventistične tendence ni opaziti. Knjiga je ilustrirana.

9. E. G. White, Pot k resnici. Str. 135. Novi Sad 1927, Založna družba G. Šašič. — Knjiga daje navodila za notranjo preobnovo v Kristusu. Nekateri odstavki so prav toplo pisani in tudi s katoliškega stališča neoporečni; drugod pa zopet veje popolnoma protestantski duh (kes, priznanje grehov). Na naslovni strani je barvana slika Kristusa dobrega pastirja. Tudi sicer krasi knjigo mnoge umetniško dobro uspele ilustracije. Prevod je prirejen najbrž po nemški izdaji. Jezik je boljši kot v malih brošurah.

10. Glasnik časa (Oznanjevalec resnice današnje dobe). Četrletni list za probudo in za napredek v pravem krščanskem življenju. Izdaja Nakladno društvo za izdavanje krščanskih knjiga.

Novi Sad. Odgovorni urednik A. Močnik, Beograd. — List je ilustriran. Poleg versko indiferentnih člankov o izumih, svetovnih zanimivostih, o zdravstvu in prehrani je v njem tudi nekaj takih, ki so pisani v adventističnem duhu. Izdajatelj je hotel kopirati list »Herold der Wahrheit«, glasilo nemških adventistov sedmega dne. Izslediti sem mogel samo prvo številko prvega letnika. Ni izključeno, da več sploh ni izšlo. Na zadnji strani ovitka je »Nakladno društvo za izdavanje krščanskih knjiga« v Novem Sadu inseriralo dve knjigi: »Slavni prihod Kristusov« in »Upanje tega sveta«. V katalogu te založbe iz l. 1930 knjigi nista omenjeni, iz česar sklepam, da se je prevod pripravljaj, a knjigi iz neznanih razlogov nista izšli.

11. **Preporod.** Časopis za ljudski pouk in dviganje morale. Izdaja »Preporod«, Beograd. Urejuje A. Močnik, Beograd. Izhaja štirikrat na leto. V juliju l. 1931 je izšla 1. štef. tretjega letnika. Vsa številka je posvečena apologiji sv. pisma. Naslovna slika predstavlja ateista, evolucionista, modernista in kritika, ki bombardirajo sv. pismo. Članki so večinoma prevodi. Močnikov članek »Sv. pismo v našem jeziku« je pisan skrajno diletantsko in izzveni v reklamo za sv. pismo Britanske biblične družbe. Drugih člankov, pisanih v adventističnem duhu, ni, razen če vzamemo na zadnji strani ponatisnjeni in na slovenski jezik prevedeni »List češkega reformatorja« (Husa), ki je poln sovrašstva do katoliške cerkve. List izhaja neredno. Po založnikovi izjavi so doslej v slovenskem jeziku izšle vsega skupaj samo tri številke.

12. **»Pojte Gospodu«.** Str. 125. V Ljubljani 1930. Avtorjevo in založnikovo ime ni natisnjeno. — Knjižica je litografirana pesmarica, obsegajoča 117 nabožnih pesmi adventistične vsebine. Vse razen dveh (»Dokler moj Krist živi«, str. 76, in »Domov bi rad, k Očetu mene žene«, str. 77) so prevedene iz nemščine ali srbščine. Pesmi so prirejene za skupno petje pri sestankih. V zbirki so med drugimi pesmi, ki proslavljajo sv. pismo in sobotni dan, ter otroške pesmi. Pesmarica nam odkriva, da hočejo adventisti pridobiti za sekto tudi slovenske otroke. Pesmica št. 108 se glasi:

1. V raj na pot si se odpravil,  
kje so ti otroci vsi?  
tam v svetu si jih ostavil,  
v blaženost sam hočeš ti?

Zbor: Starši, vzemite otroke,  
ki jih dal je vam Gospod,  
dajte Jezusu jih v roke,  
da jim pravo kaže pot.

2. Zakaj, mati, ne sedijo  
tu otroci tvoji zdaj,  
rajši grehu naj sledijo  
kakor tebi, o, zakaj?

3. Starši z njimi govorite,  
kdo jim dušo je otel,  
plakajte in izprosite,  
duše jim najlepši del.

13. Dr. med. E. Mayer, *Ali je boj proti alkoholu opravičen?* Str. 36. Nakladno društvo G. Šašić in Komp., Novi Sad. Z 10 slikami in 2 tabelama. Letnice ni; iz vsebine pa je razvidno, da je bila knjižica natisnjena po l. 1922. Knjižica, prevod iz nemščine, je poučna. Pisana je zelo poljudno; adventizem se v nji ne omenja.

14. Izmed vseh knjig adventistični agentje našemu ljudstvu najbolj vsiljujejo Sv. pismo starega in novega zakona, ki ga je izdala in založila protestantska Britanska in inozemska svetopisemska družba. Te izdaje se vsiljujejo zato, ker prinašajo samo biblični tekst brez razlage. Britanska biblična družba dobiva za izdajanje sv. pisma v raznih jezikih velikanske podpore, zato so njene izdaje izredno po ceni. Nizka cena navadno premoti nepoučene, da kupijo protestantsko blago, ki po kvaliteti daleč zaostaja za domačim slovenskim.

Iz tega pregleda slovenske adventistične literature je razvidno, da so tudi naši adventisti zelo delavni in podjetni. Dosihtal je bilo središče adventistične propagande ne samo za Slovenijo, ampak za vso Jugoslavijo Novi Sad. Skoraj vse knjige in brošure, ki so se širile v naših krajih, so bile natisnjene v Novem Sadu<sup>14</sup>. Letos se je adventistična založba preselila v prestolnico države<sup>15</sup>. Publikacije adventističnih založb širijo navadno samo kolporterji.

#### b) V Hrvatski in Srbiji.

Bolj nego v Sloveniji je adventizem razširjen med Hrvati in Srbi. V Hrvatski se važnejše adventistične postojanke nahajajo v sledečih krajih: Zlatar-Bistrica, Hum kraj Bistrice, Mačkovac, Držimorec, Bačuga, Daruvar, Golubinjak, Ivanovo polje, Sibinj, Borovo polje, Zemun, Velika Kikinda; poleg tega v okolici Sv. Nedjelje, Samobora, Pod Okičem in v Zagrebu. V Zagrebu se adventistična propaganda širi ne samo med odraslimi, marveč tudi med šolsko mladino (prim. Dr. Stj. B., *Tko su adventisti i što uče?* str. 12).

Najbolj ugodna tla za širjenje sekte so v Srbiji. Srbsko pravoslavje nima zadostne odporne moči proti adventističnemu krivovertstvu, preprosto ljudstvo pa je v verskih stvareh malo poučeno, zato se da hitro zapeljati množestvilnim adventističnim agitatorjem.

Sektante nazivljejo s pristnim domačim imenom »subotaše«. Subotaši so si znali poiskati privržencev zlasti med bogomoljci. Ker bogomoljci med srbskim ljudstvom propagirajo poglobitev verskega življenja, jim je bilo strogo življenje adventistov simpatično. Adventizem je to izrabil in si naglo pridobil velik vpliv na bogomoljce. To je bilo mogoče zlasti v prejšnjih letih, ko je bilo gibanje bogomoljcev še samostojno, neodvisno od srbske cerkve. Odkar pa so bogomoljci dobili za duhovnega voditelja škofa Nikolaja Velimirovića in so po njem zvezani s pravoslavno cerkvijo, so pričeli odklanjati

<sup>14</sup> Nakladno društvo G. Šašić i Co. Novi Sad (Petra Zrinjskog ul. 13).

<sup>15</sup> Izdavačna knjižara »Preporod«, Beograd, Dobračina ul. 6.



stike z adventisti, ter drugimi krivoverskimi ločinami. Na svojem rednem letnem shodu od 11. do 13. septembra 1931 v samostanu Petkovići pri Šabcu so sklenili, da ne bodo v svoji sredi trpeli »subotašev« in drugih krivovercev; pooblastili so tudi novoizvoljeni odbor, da vse sektante in heretike izključi<sup>16</sup>. To pomeni za adventiste precejšen udarec, a gibanja ne bo ustavilo. Nasprotno, s tem, da je adventistična književna založba prenesla svoj sedež iz Novega Sada v Belgrad, bodo adventizmu vrata v Srbijo še bolj odprta.

V hrvatskem jeziku so adventisti izdali naslednje knjige: Slavan dolazak Krista; Stradanje Isusovo za spasenje čovječanstva; U izagnanstvu ili k novom životu; Putokaz k spasenju; Na pragu novog doba; Šjena i biće nauka spasenja; Koji dan svetkuješ ti i zašto; Božji nevarljivi proročki sat svijeta; Stanje čovječje poslije smrti; Blažena nada kršćana; Slike iz života; Put Kristu; Novi narodni učitelj; Milijon godina; Konac svijeta; Onima, koji su u žalosti; Vidjenje u večnosti; Dali je blizu posledak; Uzđajte se u Boga; Šta donosi budućnost; Borba protiv alkohola; Duhan — otrov. Poleg tega izdajajo dva lista, »Preporod« in »Život i zdravlje«.

Skoraj vse te knjige so izšle tudi v srbskih izdajah. Prav tako se lista »Preporod« in »Život i zdravlje« tiskata v cirilici<sup>17</sup>.

### 5. Današnje stanje adventizma.

Adventizem je bil pred vojno razširjen po mnogih državah v vseh delih sveta, vendar se more govoriti o večjem porastu šele po svetovni vojni. Do svetovne vojne je število pristašev naraščalo le počasi. Še l. 1894 je bilo vseh adventistov sedmega dne komaj 37.000, od teh 4100 izven Amerike<sup>18</sup>. L. 1901 jih je bilo 50.000, od teh 7700 v Evropi<sup>19</sup>, in med vojno (l. 1916) 142.000<sup>20</sup>. Od tistihmal se je v 12 letih število »komunikantov«, t. j. odraslih, ki se smejo udeleževati adventističnega »obhajila«, podvojilo. Uradno jih cenj statistika

<sup>16</sup> Tozadevna resolucija se glasi: »Kako sektaši i jeretici uvek još rovu po našem narodu i traže koga će obmanuti i od pravoslavne vere odvojiti, to je još pod okriljem Svete Petke (svetnice, ki ji je posvečen samostan Petkovića; njeno grško ime je Paraskevija) rešeno: da Pravoslavna Narodna Hrišćanska Zajednica ostane uvek Pravoslavna, po duhu, po idealima i po radu, i da nema nikakve mešavine sa sektašima, jereticima, krivovercima i odpadnicima od vere pravoslavne. U svome krilu ona ne može imati ni spiritista, ni subotaša, ni nazarena niti okultista. Ovaj sabor daje ovlašćenje novoizbranoj upravi, da može po svojoj savesti a s obzirom na čistotu i napredak našega pokreta isključiti iz Zajednice ona lica, koja i posle opomene ostanu pri svojoj sektaškoj ili jeretičkoj zabludi« (Pravoslavna hrišćanska zajednica, Kragujevac 1931, št. 9, str. 5).

<sup>17</sup> Prim. Katalog Izdavačne knjižare »Preporod« (Beograd 1931) in Dr. Stj. B., Tko su adventisti i što uče, str. 13.

<sup>18</sup> Adventistov vseh vrst je bilo po uradni ameriški statistiki ta čas nekaj nad 60.000. Koncem l. 1898 jih je bilo 84.454. Prim. Ad. Tanqueray, Adventistes (Dictionnaire de Théologie catholique I/1, stolpec 513).

<sup>19</sup> Prim. Heimbucher, Methodisten, Adventisten etc., str. 53—4.

<sup>20</sup> Prim. Algermissen, Die Adventisten, str. 19.



danes na blizu 300.000<sup>21</sup>, a vseh skupaj z otroki jih bo okrog 800.000. Poleg tega je v Ameriki še kakih 50.000 pristašev ostalih adventističnih ločin<sup>22</sup>.

Moči sekte pa ne predstavlja v prvi vrsti naglo naraščanje števila njenih privrženecv, marveč veliko bolj organizatorična spretnost voditeljev in požrtvovalnost njenih članov. Občudovanja vredno je, kaj so adventisti s svojo požrtvovalnostjo dosegli.

Sekta, ki šteje danes okroglo 300.000 odraslih privrženecv, ima za širjenje svoje ideje nad 30 knjižnih podjetij in tiskarn ter izdaja okrog 150 listov; njene knjige in listi se tiskajo v več kot 60 jezikih. Ustanovila je preko 100 misijonskih zavodov in šol, na katerih deluje okrog 500 učnih moči in katere obiskuje šest do sedem tisoč misijonskih gojencev. Vzdržujejo tudi nad 70 adventističnih sanatorijev z 200 zdravniki in 1000 bolniškimi sestrami. Število misijonarjev, pridigarjev, kolporterjev in drugih pomožnih moči gre v tisoče.

Razume se, da zahteva ta velikanski propagandni aparat od adventistov ogromne finančne in osebne žrtve. Teh se adventisti ne strašijo. L. 1920 so znašali denarni prispevki, ki jih je za sekto žrtvovalo 185.000 pristašev, nič manj ko 11.876.000 dolarjev; od tega je 7.195.436 dolarjev odpadlo na desetino. Na eno samo osebo pride v enem letu 64 dolarjev ali 3584 Din. Kdo se bo čudil, če adventizem pri takih žrtvah žanje tolike uspehe!<sup>23</sup>

## 6. Organizacija adventistov.

Adventizem predstavlja danes močno, lepo urejeno svetovno organizacijo, katere deli so zaenkrat med seboj še trdno zvezani.

Na čelu organizacije stoji generalna konferenca, katere predsednik ima svoj sedež v Washingtonu. Tej je podrejenih osem divizij: evropska, severnoameriška, južnoameriška, srednjeameriška, afriška, južnoazijska, avstralska divizija in divizija za Daljni Vzhod. Divizijam načelujejo podpredsedniki<sup>24</sup>. Vsako divizijo sestavlja več zvez (unij)<sup>25</sup>; posamezne zveze se dele v okrožja in vsako okrožje sestoji zopet iz več verskih občin.

Občina se ustanovi v vsakem večjem kraju, kjer šteje sekta nekaj pristašev. Vodi jo starešina. Pri večjih občinah je nastavljen poseben pridigar, kateremu so prideljeni laični pomočniki in kolporterji. Občine, ki so gospodarsko tako šibke, da ne morejo vzdrževati nastavljenega osobja, se upravljajo kot misijonske postojanke s prispevki iz najbližje adventne misijonske družbe.

<sup>21</sup> L. 1928 jih je bilo 274.331. Prim. Algermissen, Adventisten (Lexikon f. Theologie u. Kirche 1. Bd., stolpec 111).

<sup>22</sup> Kako hitro se je adventizem širil v Nemčiji, kaže naslednja statistika: L. 1895 jih je bilo še 705, l. 1903 že 2387, l. 1914 okroglo 14.000 in l. 1928 skupno 36.156. Od l. 1914 do danes se je število potrojilo. Prim. Algermissen, Adventisten, ibid.

<sup>23</sup> Prim. Algermissen, Die Adventisten, str. 20—1.

<sup>24</sup> Podpredsednik evropske unije je L. R. Conradi.

<sup>25</sup> Jugoslavija spada k Donavski zvezi. Vseh zvez je okoli 50.

## II. ADVENTISTIČNA PROPAGANDA.

Vse uspehe, ki jih je adventizem dosegel v posameznih deželah, ima predvsem od velike požrtvovalnosti in iznajdljivosti svojih laičnih apostolov. Vzgoja zavednih, požrtvovalnih, gorečih širiteljev sekte velja adventizmu za najvažnejšo zadevo. Zato se po adventističnih kroških članom vedno priporoča, naj si izberejo za poklic širjenje adventističnega tiska. »Ni vsak kolporter dober pridigar in ne vsak pridigar tudi že kolporter. Vseeno pa tudi kolporter dnevno po 50—100-krat pridiga, in to večkrat celo pred ljudmi, katerih bi sicer pridiga nikoli ne dosegla.«<sup>26</sup> Trditi smemo, da je s propagando adventistične ideje zaposlenih danes najmanj osem do deset tisoč kolporterjev, misijonarjev, misijonark, nameščencev po sanatorijih in drugih pomožnih moči. Mnogi so za svoje delo dobro plačani ali dobe procente za prodane knjige in liste, a vsi smatrajo svoj poklic za misijonski in ga vrše ne toliko radi zaslužka kakor radi stvari same.

S knjigami in brošurami hodijo od hiše do hiše in ponujajo svoje blago ne samo somišljenikom, temveč ga z velikansko zgovornostjo in pod raznimi pretvezami vsiljujejo tudi v najboljše krščanske hiše. Svoje knjige hvalijo kot dobre, katoliške. Res lepi naslov in navidezno spodbudna vsebina marsikoga premoti, da za majhen denar kupi ponujeno knjigo. Preprosti človek se navadno ne domisli, da bi vprašal po škofijskem odobrenju. Kjer so ljudje toliko poučeni, da se hočejo prepričati, če so knjige od cerkvene oblasti potrjene in dovoljene, tam kolporter hitro izgine in gre drugam<sup>27</sup>. Zato v naših krajih adventistični kolporterji zelo pazijo, da za njihovo agitacijo ne zve duhovnik, ki bi utegnil ljudi poučiti o resnici.

Splošno se opaža, da adventistični kolporterji v začetku nikoli ne pokažejo prave barve. Izdajajo se za dobre katoličane, govorijo spoštljivo o papežu, škofih in duhovnikih. Med knjigami ponujajo najrajiši sv. pismo in zdravstvene brošure. Šele ko se prepričajo, da ne bo odpora, pokažejo tudi knjige s tendenčno vsebino. Katoliškemu ljudstvu ponujajo knjižice, v katerih je adventistične zmote težko takoj na pogled zaslediti. V vsej slovenski adventistični literaturi ni najti nobenega odkritega napada na papeštvo, na cerkev, na katoliške duhovnike, na češčenje Matere božje in svetnikov ali na praznovanje nedelje. Nepoučen čitatelj bo mislil, da ima v rokah najboljšo katoliško knjigo, posebno če opazi na prvi strani citat iz »Mesija« in pod njim ime knezoškofa dr. Ant. B. Jegliča. Šele

<sup>26</sup> Zionswächter 1921, št. 11/12.

<sup>27</sup> Kolporter, ki je naletel na dobro poučene vernike, se je takole pritoževal: »Ko sem že cele tri tedne kolportiral po industrijskem kraju B., je prišel satan vse sile napenjati, da bi me pregnal. Večkrat sem naletel pri ljudeh na odpor, pa si iz tega nisem ničesar storil, ampak sem delal naprej. Kar opazim, da duhovščina močno svari pred menoj. Ljudje me ne puščajo do besede; pri vsaki knjigi gledajo samo na to, če ima škofijsko odobrenje, potem me neprijazno odslove... (Zions-Wächter 1921, 1/2. — Prim. Roetz er, Die S. T. Adventisten u. der Fels des Christentums, str. 26).

pri pozornejšem čitanju bo naletel na stvari, ki niso v skladu s katoliškim naukom.

Drugače je v protestantskih deželah. Ker ima adventizem mnogo sličnosti s protestantizmom, se adventistični nauki morejo širiti odkrito, smejo se napadati papeštvo, sv. zakramenti, češčenje Matere božje i. dr. V angleškem in nemškem jeziku se n. pr. širi mnogo adventističnih knjig, ki v slovenski jezik še niso bile prevedene, ker bi kolporter z njimi pred slovenskim ljudstvom ne uspel.

Kolporterji se za svoje delo vadijo v posebnih šolah. Agitacija se mora vršiti po najmodernejših metodah. Po vojni so pričeli širiti adventizem tako, da v tistih krajih, kjer ima sekta že precej prijateljev, svoje knjige in liste posojajo v posebnih mapah. Kolporter v določenih presledkih obiskuje iste družine ali posamezne osebe in jim prinaša na posodo v mapah vložene spise in liste adventistične vsebine. Ta metoda je baje jako uspešna<sup>28</sup>.

Tudi otroke vadijo v tej metodi. Enkrat na mesec se zberejo otroci adventističnih družin v primernem lokalnu. Učitelj jim razdeli mape, v katerih se nahaja po 20 do 30 knjižic. Vsak otrok dobi poleg mape letak, na katerem je z velikimi črkami natisnjeno: »Tudi otroci morejo dobro delati! Da bi se v tem vadili, širimo dragocene krščanske spise. Vljudno vas prosim, da sprejmete vsaj eno knjižico ter napravite veselje sebi in nam. S tem boste podpirali dobro stvar. Izkupiček knjig je namenjen notranjim in zunanjim misijonom. — Otroški oddelek misijonske družbe A(dventistov) S(edmega) D(ne).« — Otrokom se nato odkažejo posamezne ulice v mestu. Tam hodijo od hiše do hiše, od družine do družine, kažejo tiskani oklic in vabilo ter ponujajo knjige. Ti mali misijonarji so povsod ljubeznivo sprejeti in razpečajo neverjetno veliko knjig in listov<sup>29</sup>.

Širjenje adventističnega tiska ni samo zadeva poklicnih kolporterjev. Vsakemu članu adventistične sekte se nalaga dolžnost, da z besedo in širjenjem knjig pospešuje adventistični misijon. Naroča se jim, da vsako, tudi najmanjšo ugodno priliko izkoristijo za propagando. Taka prilika se jim n. pr. nudi, če obiščejo soseda ali znanca, če se vozijo po tramvaju ali na železnici, če so pri bolniku itd.

Ker ves blagoslov prihaja od Boga, se laični apostoli navajajo, da si spretnost in moč za misijonsko delo izprosijo z gorečo molitvijo. »Vse je odvisno od tega, da zna človek najti pravo besedo v pravem

<sup>28</sup> V listu »Zions-Wächter« popisuje adventistični kolporter svoje uspehe takole: »Prav kmalu potem, ko sem pričel delati z mapami, sem imel 25—30 bravcev. Niso sicer vsi sprejeli resnice, kajti nekateri so pozneje zopet odpovedali, ko so spoznali resnobo spisov. Toda Gospodu v čast morem tudi danes poročati, da je bilo vendarle mnogo duš, ki so božje oznanilo spoznale in ga sprejele... Vsem ljubim bratom in sestram to delo najtopleje priporočam. Kajti veselje je veliko, če človek vidi, kako se duše Zveličarju posvečujejo. To je že del onostranskega plačila« (1921, št. 3/4).

<sup>29</sup> V enem dopoldnevu je 30 otrok poprodalo knjig in listov za 4485 Din (Zions-Wächter 1921, št. 17/18).

času. To je pa dano samo deloma po naravi, sicer je pa ta lastnost milost, ki jo daje samo Bog. Če hočeš trkati na srce in vest bližnjega in doseči, da smeš vstopiti, potrka predvsem pri Njem, ki preiskuje srce in obisti, da ti da pravo besedo in da ti s svojim govorjenjem več ne pokvariš kot koristiš.<sup>30</sup>

O podjetnosti in iznajdljivosti adventistov priča najbolj dejstvo, da so celo aeroplan in radio postavili v svojo službo. V knjigi »Znamenja našega veka« poroča pisatelj, da v zapadni Avstraliji kolporterji za agitacijo uporabljajo zrakoplov (str. 102). In v Ameriki so adventisti sedmega dne v svojem misijonskem zavodu v mestu Berrien Springs (Michigan) zgradili veliko radiooddajno postajo, ki vsako nedeljo predpoldne in zvečer ter vsak ponedeljek in petek predpoldne oddaja pridigo in božjo službo. Ob sredah zvečer se oddaja služba božja in verski pouk za mladino<sup>31</sup>.

To velikansko in po vsem svetu razpleteno propagando zmore adventizem samo zato, ker mu pritekajo tako obilna sredstva iz *d e s e t i n e*. Vsak adventist je dolžan dajati desetino od vseh svojih prejemkov. Sklicujoč se na preroka Malahija: »Prinesite v s o d e s e t i n o v žitnico« (3, 10) razlagajo pojem desetine zelo rigorozno. Odračunavati je treba ne samo deseti del denarnih prejemkov, ampak celo deseti del vrednosti hrane in stanovanja, ki se komu vračuna v plačo, dalje deseti del tega, kar je kdo prihranil, ker ima sadovnjak ali zelenjadni vrt, da celo deseti del darov, ki jih je prejel. Poleg desetine se pobirajo še posebni misijonski darovi, prispevek za sobotne šole i. dr. Ni čudno, če se dogaja (tudi v naših krajih), da radi pretirano visokih dajatev v adventistične misijonske svrhe družine zavednih adventistov doma trpe pomanjkanje. V resnici požrtvovalnost in apostolski duh, ki zasluži vse priznanje, pa — vsaj do gotove meje — tudi posnemanje pri nas katoličanih!

### III. NAUK ADVENTISTOV.

Ko smo si ogledali adventizem v njegovem zgodovinskem razvoju do danes, premostrimo še najvažnejše nauke, ki jih širijo njegove knjige in njegovi propovedniki.

#### 1. Pregled adventističnih naukov.

1. Adventisti uče, da je sv. pismo, ki ga imajo za božjo knjigo, edini vir božjega razodetja. Vse nauke zajemajo iz sv. pisma. S protestanti zametavajo ustno izročilo in odrekajo cerkvi pravico, avtoritativno razlagati božjo besedo, ki je zapisana v sv. knjigah. Vsakdo sme sv. pismo po svoje razlagati. Zato adventisti načelno širijo in uporabljajo samo protest. izdaje bibilje, ker so brez razlage. Po zgledu protestantov odrekajo devterokanoničnim knjigam stare zaveze božji izvor. Najviše cenijo preroške knjige, zlasti knjigo Da-

<sup>30</sup> Zions-Wächter 1921, št. 17/18 (prim. Roetzer, Die S. T. Adventisten, str. 29.

<sup>31</sup> Prim. Algermissen, Die Adventisten, str. 21.

nielovo in Razodetje sv. Janeza. Od svojih pristašev zahtevajo, da mnogo čitajo sv. pismo. Njih eksegeza je brez vsake znanstvene vrednosti. Pri dokazih trgajo citate iz konteksta, ne upoštevajo izvirnih tekstov in dobe, v kateri so sv. knjige nastale.

2. Glede Boga in sv. Trojice se približujejo nauku katoliške cerkve. Verujejo, da je Bog duhovno bitje, stvarnik veselstva, in da je Sin božji, Jezus Kristus, pravi Bog. Javna adventistična veroizpoved se glasi: »Verujemo v Boga Očeta, neustvarjeno, duhovno bitje, pravir vsega, kar biva in kar nastaja; v Kristusa, edino-rojenega Sina božjega, večnega, ki je bil kot Odrašenik poslan v človeški podobi, nas sedaj v nebesih zagovarja, a pride zopet kmalu na oblakih neba v veliki slavi z vsemi svetimi angeli.«<sup>32</sup> V tej veroizpovedi se ne omenja sveti Duh, vendar je gotovo, da adventizem sv. Trojice ni nikoli zanikaval. V slovenski adventistični pesmarici je pesem št. 15 posvečena svetemu Duhu: »O, pridi, Duh resnice...« Popolnoma pravilno pojmujejo Kristusovo zadostilno trpljenje in smrt; poudarjajo, da je Kristusova smrt na križu imela daritven značaj<sup>33</sup>. Bog jim je predvsem Bog ljubezni. »Bog je ljubezen — stoji na vsakem stebelcu trave, na vsakem popku, ki se odpira.«<sup>34</sup>

3. Poglavitni adventistični nauk, po katerem je sekta dobila tudi ime, je nauk o skorajšnjem drugem prihodu Kristusovem na zemljo. Po ponesrečenih prerokbah Millerja in Snowa sicer ne napovedujejo več dneva in ure Gospodovega prihoda, verujejo pa, da smo temu dnevu že zelo blizu. »Prihod Jezusa Kristusa se bliža z velikansko naglico. On je že pri vratih. Malo še in ga bomo videli, kralja nebeškega v slavi Očeta svojega (!) z angeli svojimi (!) na belem oblaku.«<sup>35</sup> Znamenja, ki bodo naznanjala bližino Gospodovega prihoda, so se po sodbi adventistov deloma že uresničila, deloma se izpolnjujejo v današnjih dneh. Po Kristusovih besedah »bo solnce otemnelo in luna ne bo dajala svoje svetlobe in zvezde bodo padale z neba in nebeške sile se bodo majale.«<sup>36</sup> Adventisti pravijo: Solnce je otemnelo 19. maja l. 1780, ko je nenavadna tema nastopila po vsej Severni Ameriki. V noči na 13. november l. 1832 so padale zvezde (utrinki) v Ameriki in točno eno leto pozneje v Evropi. Zvezdni dež je tu trajal cele tri ure. Druga zanesljiva znamenja, ki naznanjajo konec sveta, so potresi, nevihte, požari, velikanske povodnji zadnjih let, zlasti pa strahotna svetovna vojna. O rodu, ki sedaj živi, veljajo Gospodove preroške besede: »Ta rod ne bo prešel, dokler se vse to ne zgodi.«<sup>37</sup> Kakor je pred vesoljnim

<sup>32</sup> Gl. Heimbucher, Methodisten, Adventisten etc., str. 55. — Algermissen, Die Adventisten, str. 31.

<sup>33</sup> Prim. »Pojte Gospodu«, pesem št. 12, 13, 14, i. dr.

<sup>34</sup> E. G. White, Pot k resnici, str. 10.

<sup>35</sup> Svidenje v večnosti, str. 4.

<sup>36</sup> Mt 24, 29.

<sup>37</sup> Mt 24, 34. — »On ni tedaj mislil na rod svoje dobe, temveč na drugega, ker svojemu rodu je jasno zaklical: 'Ta rod je hudoben rod: znamenje išče, ali ne bo se mu dalo znamenje, razen znamenja Jona preroka'... Prilike o njegovem povratku veljajo tedaj onemu rodu, ki bo videl vsa zna-



potopom Bog pooblastil Noeta, da je vrstnikom oznanjal kazen božjo in jih spodbujal k pokori, tako je v sedanji dobi božja previdnost poslala adventiste, da grešnemu rodu propovedujejo o bližajočem se koncu in ga opominjajo k pokori<sup>38</sup>.

4. Svojevrsten je nauk adventistov o duši in o poslednjih rečeh. Če izvzamemo »evangeljske adventiste«, trdijo vse druge adventistične ločine, da človeška duša ni po svoji naravi neumrjoča. Neumrjočnost duše je »milosten dar božji po Kristusu, ki ga bodo prejeli samo verni Kristusovi učenci po vstajenju«. V logični zvezi s tem naukom uče, da ni pekla in večnih kazni; oni, ki ne bodo umrli v milosti božji, bodo sodni dan za vedno pokončani.

Tudi posebne sodbe in vic ni. Po adventističnem naziranju bo človeška duša po telesni smrti spala do sodnega dne.

Ko pride Kristus, bodo pravični vstali (prvo vstajenje), in 144.000 popolnih svetih, t. j. pristašev adventizma sedmega dne, bo tisoč let s Kristusom vladalo v mirovnem kraljestvu<sup>39</sup>. Zemlja bo v tem času neobljudena, pusta in prazna kakor v začetku, satan bo vržen v ječo in njegova oblast za tisoč let ukinjena.

Ko se dopolni tisoč let, bo satan za kratek čas izpuščen. Kristus pride s svojimi svetimi z nebes in obudi k življenju hudobne (drugo vstajenje). Prične se poslednji boj, v katerem bo premagana satan s svojimi zavezniki. Nato bo sledila vesoljna sodba. Pokončan bo satan in z njim vsi hudobni za vedno (druga smrt)<sup>40</sup>. Nebo in zemlja bosta prenovljena in pripravljena za pravične, ki bodo s Kristusom kraljevali vekomaj.

5. Do katoliške cerkve, papeža, duhovnikov so adventisti polni sovraštva. Cerkvi očitajo, da ne vrši od Kristusa ji določene duhovne misije, ampak se poteguje za svetno oblast. Duhovnike zaničljivo imenujejo »speče čuvaje Siona«, ki ne vidijo znamenj časa in ne opozarjajo ljudi na bližajoči se Gospodov prihod<sup>41</sup>.

menja, kajti, ne preide ta rod, dokler se vse to ne zgodi« (F. Ž., Kristus Kralj, str. 10—11).

<sup>38</sup> Prim. F. Ž., Kristus Kralj, str. 11.

<sup>39</sup> »V tistih 1000 letih bodo zvesti učenci, ki so iz mrtvih vstali, kot duhovniki božji s Kristusom na sodnih stolih sedeli ter sodili hude ljudi in angele — drugi mrtvi pa ne bodo oživel, dokler se ne izpolni 1000 let« (Conradi, Znamenja našega veka, str. 65).

<sup>40</sup> »Ogenj z neba bo požgal geheno, zemlja se izpremeni v gorečo ognjeno kalužo, v kateri se smrt in kraljestvo smrti raztopita, in s staro zemljo poginejo tudi padli angeli in ljudje« (Conradi o. c., str. 123).

<sup>41</sup> »Zakaj se čuje med njimi (t. j. med današnjimi kristjani) tako malo o zopetnem prihodu Zveličarjevem? Ali je blaženo upanje postalo postranska stvar? Ali so sijonski čuvaji uspavali svoje mesto s povsod odmevajočimi klici miru, mesto da bi ga svarili pred grozečo nevarnostjo? Ali spi Sijon v sladkem pokoju in brezbrizni varnosti in misli, da je dan še v daljni daljavi, mesto da bi z opasanim ledjem in s prižganimi svetilkami pričakovali ženina? Ali si nabira še v zadnjih dneh s praznim svetom zaklade, ki jih požre ogenj, mesto da bi si napravil lote, ki nikoli ne postarajo, zaklad, ki se nikoli ne zmanjša? Ali si išče čast in ugled sveta, mesto da bi bil zadovoljen z zaničevanim položajem in se potegoval za večno krono? Zares resna vprašanja za vsakega božjege otroka« (Blaženo upanje vernega kristjana, str. 7).



Katoliški duhovniki so po njihovih izjavah slični judovskim duhovnikom v Kristusovih časih. Ti znamenj svojega časa niso spoznali, za prerokbe se niso brigali, zato so bili krivi, da judovsko ljudstvo ni sprejelo Kristusa kot Mesija. Podobno je danes. Ljudstvo se zanaša na duhovščino, a ta ne umeva znamenj časa in ne poučuje vernikov o drugem prihodu Kristusovem. Kakor je v stari zavezi Bog izraelsko ljudstvo svaril pred zanikarnimi pastirji in krivimi preroki, tako svari današnji rod pred novodobnimi apostoli in krivimi preroki, t. j. duhovniki. In kakor je Bog takrat poslal za Kristusovega predhodnika Janeza Krstnika, ki ni nastopil kot duhovnik, marveč kot mož iz naroda, tako kot znanilce drugega prihoda Kristusovega pošilja »Elije«, ki ne nastopajo v imenu cerkve, ki niso iz vrst duhovnikov, marveč iz ljudstva (adventisti in njih voditelji)<sup>42</sup>.

Naravnost besno je njihovo sovraštvo do papeštva. To razodevajo s tem, da imajo papeštvo za antikrista, za tisto zver, o kateri piše apostol Janez v 13. poglavju Razodetja: »In videl sem iz morja vzdigujočo se zver, ki je imela deset rogov in sedem glav, in na svojih rogovih deset kron in na njih glavah bogokletno ime... Začuden je ves svet gledal za zverjo, in molili so zmaja, ker je dal zveri svojo moč, in molili so zver, govoreč: 'Kdo je zveri enak in kdo se more z njo vojskovati?'... In dana so ji bila usta, ki so govorila velike besede in bogokletstva, in dana ji je bila oblast, da deluje dva in štirideset mesecev. In odprla je svoja usta za bogokletstva proti Bogu, da bi preklela njegovo ime in njegovo bivališče in one, ki prebivajo v nebesih... Tukaj je modrost. Kdor ima razum, naj prešteje število te zveri; je namreč število človeka. In njeno število je šest sto šest in šestdeset« (1. 3 b — 6. 18).

Ta zver — antikrist —, ki se slika kot simbol Bogu sovražne oblasti, polne najhujše zlobe, je torej po razlagi adventistov papeštvo. Zakaj? Zato, ker je zagrešilo največji zločin v zgodovini človeštva — onečastilo je soboto; odpravilo je soboto kot dan počitka in dan Gospodov ter mesto nje vpeljalo praznovanje nedelje. Ves svet, tudi protestantje, molijo papeštvo, ker so privolili v oskrnitev sobote in s tem priznali, da jim je papeštvo — antikrist — več kot Bog.

6. Adventisti in sobota. V nasprotju z drugimi adventističnimi ločinami zagovarjajo adventisti »sedmega dne« praznovanje sobote. Imajo se za one svete, ki morajo človeštvo svariti pred zlobno apokaliptično zverjo in ki ne nosijo »znamenja zveri«, t. j. posvečevanja nedelje, na svojih čelih<sup>43</sup>. »Sestra White« jih je prepričala, da je praznovanje sobote božja zapoved, ki je ne more nobena človeška narredba spremeniti. Soboto je Bog vpeljal v raju kot spomin na ustvarjenje neba in zemlje; zato je zapoved praznovanja bistveno enaka drugim božjim zapovedim, ki so jih Izraelci prejeli pod Sinajsko goro; nihče je ne sme spreminjati. Papeštvo je zagrešilo največji zločin, ker je soboto prestavilo na nedeljo. »Sobota je večno znamenje

<sup>42</sup> Tako Elbe, Das Evangelium vom Reich I, str. 50—2.

<sup>43</sup> Raz 13, 17.

božje vsemogočnosti, nedelja pa znamenje moči in avtoritete rimske cerkve nad postavo in besedo božjo.« — »Nedelja je samo človeška odredba brez svetopisemske podlage.« — »Nedeljo je vpeljala rimska cerkev proti zapovedi božji.« Takih in podobnih izpadov proti katoliški cerkvi je v Conradijevi knjigi »Kristus ali rimska cerkev« še več<sup>44</sup>. In prvoboriteljica za praznovanje sobote, »sestra White«, je bila trdno prepričana, da bi na svetu ne bilo nobenega brezverca, če bi bilo človeštvo ostalo zvesto soboti.

Praznovanje sobote spada med glavne zapovedi adventizma. Tudi slovenski adventisti praznujejo soboto. V njihovi pesmarici se v šestih pesmicah proslavlja sobota, »dan miru«, »dan Gospodov«, »sveta sobota«, »blažena sobota«. Da je praznovanje sobote božja zapoved, ki je tudi Kristus ni spremenil, se takole dokazuje:

Mir sobotni je užival  
Adam v svetem raju že,  
praznovali že očaki  
mir sobotnega so dne.  
Kristus, Pavel, vsi učenci  
so častili ga vse dni,  
in kdor verno jih posnema,  
v vrtu božjem mir dobi.<sup>45</sup>

7. V nauku o sv. zakramentih se adventisti malo ločijo od protestantov. Priznavajo samo dva zakramenta, krst in kultno večerjo (obhajilo), a zametavajo sv. mašo, sv. birmo, zakramentalno spoved, sv. mašniško posvečenje in nerazdružljivost zakona.

Krsta otrok ne priznavajo za veljavnega. Veljaven je samo krst odraslih, ki se mora izvršiti s potapljanjem. Od članov, ki so bili krščeni kot otroci, zahtevajo, da se dajo prekrstiti.

Od katoličanov so prevzeli sv. poslednje olje, ki ga pa nimajo za zakrament.

Z obhajilom združujejo vedno umivanje nog. Obhajilo dele kot blagoslovljen kruh in blagoslovljeno vino pod obema podobama. Pri tem uporabljajo samo brezalkoholno vino, češ da so tudi Kristus in apostoli tako ravnali.

8. Vzrok, zakaj v bogoslužju uporabljajo brezalkoholno vino, je ta, ker imajo strogo zapoved, da se zdržujejo vseh alkoholnih pijač. Odkar so na pobudo »sestre White« sprejeli v svoj program reformo zdravja, se strogo zdržujejo tudi kave, čaja in tobaka ter so vneti zagovorniki vegetarijanske hrane. Radi strogih predpisov starega zakona jim je zabranjeno tudi uživanje svinjskega mesa.

9. Kakor protestantje tako so tudi adventisti nasprotniki češčenja Marijinega in svetnikov. V svojih stanovanjih ne trpe svetih podob in kipov. Na sestankih in pri božji službi mnogo pojejo, a nikdar se v adventističnih božjih hramih ne razlegajo milo

<sup>44</sup> Prim. Heimbucher, Methodisten, Adventisten etc., str. 58. — Algermissen, Die Adventisten, str. 36.

<sup>45</sup> Pesem št. 22.

doneči spevi v čast brezmadežni devici Mariji. V slovenski pesmarici, iz katere pojo adventisti, je 117 pesmi, med njimi tudi nežne pesmice za otroške zборе, a niti ena ni zložena v čast presveti Bogorodici...

Iz povedanega sledi, da je adventistična vera prečudna zmes katoličanstva<sup>46</sup>, judovstva<sup>47</sup> in protestantizma<sup>48</sup>. Tem trem glavnim elementom so dodani še nekateri nazori modernih ameriških sekt<sup>49</sup> in učiteljev novodobne zdravstvene reforme.

Oglejmo si najvažnejše teh nauk bolj od blizu in jih skušajmo presoditi v luči katoliške resnice ter na temelju zdrave svetopisemske eksegeze.

## 2. Konec sveta in drugi prihod Kristusov.

Adventisti opirajo svoj nauk o koncu sveta in drugem Kristusovem prihodu na sv. pismo. Na temelju svetopisemskih knjig so Miller, Snow i. dr. preračunavali leto in dan Gospodovega prihoda; pravtako se adventisti še danes pozivljejo na sv. pismo, ko uče, da so znamenja za drugi prihod že tu in da Gospod skoraj pride.

Kaj uči sv. pismo o času in znamenjih Gospodovega prihoda?

Konec sveta se v sv. pismu večkrat omenja. Opisujejo se okoliščine, način Gospodovega prihoda. Že prerok Daniel napoveduje, da pride Kristus kot sodnik na oblakih k sodbi. O koncu sveta govore tudi drugi preroki, n. pr. Izaija, Ezekiel, Joel i. t. d. Pravtako je v novi zavezi večkrat govor o Jezusovem drugem prihodu in o koncu sveta. Toda niti iz enega mesta ne moremo sklepati, da se da izračunati dan ali leto Gospodovega prihoda.

Nasprotno pa Kristus izrečno poudarja, da je dan in ura njegovega drugega prihoda na svet skrivnost, ki jo je Bog sebi pridržal. Ko je Gospod govoril veliki terek na Oljski gori o razdejanju Jeruzalema in o koncu sveta, so ga učenci vpraševali: »Povej nam, kdaj bo to in kakšno bo znamenje tvojega prihoda?«<sup>50</sup> A Gospod jim je odgovoril zelo jasno: »Za tisti dan in uro ne ve nihče, niti angeli v nebesih, ampak le moj Oče.«<sup>51</sup>

Božja previdnost je torej ta dan zakrila v neproderno temo.

Da zastora izpred božjih skrivnosti odgrinjati ni dovoljeno nikomur, niti apostolom, je pokazal Kristus pred vnebohodom, ko so ga učenci spraševali: »Gospod, ali boš v tem času obnovil Izraelovo kraljestvo?« Zavrnil jih je: »Ne gre to vam, da bi vedeli čase ali prilike, ki jih je oče pridržal svoji oblasti.«<sup>52</sup>

<sup>46</sup> »Obhajilo«, sv. poslednje olje.

<sup>47</sup> Praznovanje sobote, desetina, prepoved svinjine.

<sup>48</sup> Nauk o sv. pismu, o češčenju M. B. in svetnikov, o sv. zakramentih.

<sup>49</sup> Baptistov, metodistov.

<sup>50</sup> Mt 24, 3.

<sup>51</sup> Mt 24, 36. — Pri sv. Marku (13, 32) se celo poudarja, da za tisti dan in uro ne ve niti Sin (kot Bog ve, a kot božji poslanec ljudem tega ne sme razodeti, ker ni božja volja).

<sup>52</sup> Apd 1, 6. 7.

Nepričakovano, kakor tat ponoči, kakor ženin o polnoči, kakor blisk, ki pride od vzhoda in posveti do zahoda, tako bo prišel Sin človekov<sup>53</sup>. Ko bodo ljudje najbolj govorili: »Mirni in varni smo« ter se brezskrbno udajali razuzdanosti, jih bo doletela poguba sodnega dne<sup>54</sup>. »Kakor pa je bilo v dneh Noetovih, tako bo tudi o prihodu Sinu človekovega. Kakor so namreč v dneh pred potopom jedli in pili, se ženili in (hčere) možili do dne, ko je šel Noe v ladjo, in niso opazili, dokler ni prišel potop in uničil vseh: tako bo tudi o prihodu Sinu človekovega.«<sup>55</sup>

Adventisti se radi sklicujejo na znamenja, ki se v sv. pismu napovedujejo in ki se v današnjih časih baje že uresničujejo.

Katera so znamenja, ki se napovedujejo, in kaj je na adventističnih prerokovanjih resnice?

Prvo tako znamenje je napovedal Gospod v svojem eshatološkem govoru na velik terek: »In oznanil se bo ta evangelij kraljestva po vsem svetu, v pričevanje vsem narodom: in takrat pride konec.«<sup>56</sup> Krščanska blagovest se mora torej oznaniti najprej vsemu svetu, potem smemo šele pričakovati konca. Še več. Za poganjskim svetom mora po pričevanju apostola Pavla stopiti v cerkev Kristusovo od Boga izvoljeni, a za svojo trdovratnost tako strašno kaznovani izraelski narod. »Nočem, bratje, da bi ne vedeli te skrivnosti... Zakrknjenost je prišla na del Izraelcev, dokler ne vstopi polno število poganov; in tako bo rešen ves Izrael.«<sup>57</sup>

Ali se more trditi, da se Gospodova in Pavlova napoved danes že uresničujeta? Res je, da se evangelij oznanja že po najbolj oddaljenih krajih sveta in da ga ni več naroda, med katerim ne bi delovali krščanski blagovestniki, res je, da v cerkev Kristusovo stopajo vedno novi spreobrnjenci, toda o »polnem številu poganov« govoriti je še prezgodaj, dokler več kot eno milijardo ljudi služi malikom in ne pozna Kristusa. Tudi judovski narod, kljub posameznim konverzijam, stoji še vedno v celoti zunaj Kristusove cerkve in zaenkrat ni opazati znakov, po katerih bi se dalo sklepati, da hoče priznati Jezusa iz Nazareta za svojega Mesija.

Druugo zanesljivo znamenje pred Kristusovim prihodom bo splošni odpad od Boga in antikristov nastop. Na to znamenje spominja sv. Pavel Tesaloničane, ki so se v nadi na skorajšnji prihod Gospodov vdajali lenobi in brezdelju. Opozarja jih, da kakor je sicer koristno misliti na paruzijo, vendar Gospodovega prihoda ne smejo še takoj pričakovati: »Prosimo vas pa, bratje, glede prihoda Gospoda našega Jezusa Kristusa in naše združitve z njim, ne dajte se takoj zbegati in ne dajte se ostrašiti... Na noben način naj vas nihče ne premoti; kajti poprej mora priti odpad (od vere) in se razodeti človek greha, sin pogube (nasprotnik Kristusov, antikrist), ki bo

<sup>53</sup> Mt 24, 27. 43; 25, 6; Lk 12, 39; 1 Tes 5, 2.

<sup>54</sup> 1 Tes 5, 3.

<sup>55</sup> Mt 24, 37—39.

<sup>56</sup> Mt 24, 14.

<sup>57</sup> Rimlj 11, 25. 26.

nasprotoval in se bo vzdigoval čez vse, kar se imenuje Bog ali se kot božje časti, tako da se bo usedel v svetišče božje in se skazoval, kakor bi bil Bog.«<sup>58</sup>

Tudi iz te zanimive Pavlove napovedi se o bližini sodnega dne ne da sklepati nič konkretnega. Kajti odpadi so v cerkvi bili v vseh časih, in je velikim odpadom vedno sledila v cerkvi renesanca verskega življenja. Kdaj nastopi od Pavla napovedani odpad in kdaj nastopi antikrist<sup>59</sup>, to je zopet skrivnost, za katero ve samo Bog.

Še eno znamenje napoveduje Gospod v govoru na Oljski gori, namreč konec grandioznega svetovnega ravnovesja: »Tako po tiski tistih dni pa bo sonce otemnelo in luna ne bo dajala svoje svetlobe in zvezde bodo padale z neba in nebeške sile se bodo majale.«<sup>60</sup> Toda to znamenje ne bo šele napovedovalo bližine sodnega dne, marveč, ko se to zgodi, takrat se »dies irae, dies illa« že prične.

Ako uvažujemo to, kar sv. pismo govori o koncu sveta, moramo priznati, da ni mogoče prodreti globlje v skrivnost Gospodovega drugega prihoda, kakor so mogli prodreti kristjani prve generacije. Tisti, ki danes kažejo na razna »znamenja«, vojske, potrese, povodnji, napredek v tehniki, na sovražstvo med posamezniki in med narodi, so zapeljivci, pred katerimi svari Gospod: »Glejte, da vas kdo ne premoti. Mnogo jih bo namreč prišlo z mojim imenom (»razodetja« adventističnih voditeljev!) in bodo govorili: 'Jaz sem Kristus', in bodo mnoge premotili. Slišali boste pa o vojskah in vojnih vesteh. Glejte, da se ne daste zbegati; kajti vse to se mora zgoditi, pa še ni konec. Vstal bo namreč narod zoper narod, in kraljestvo zoper kraljestvo, in lakota, kuža in potresi bodo po mnogih krajih: vse to bo pa le začetek bolečin.«<sup>61</sup>

### 3. Sv. pismo in praznovanje sobote.

Adventisti sedmega dne zahtevajo, da se postavi sobota za praznični dan. Zapoved božja o praznovanju sobote, pravijo, je bila dana na Sinaju<sup>62</sup>, spada torej med tiste zakone, ki imajo večno veljavo, podobno kakor prva, četrta, sedma ali vsaka druga zapoved dekaloga. Zato sta Kristus in sv. Pavel praznovala soboto. Nedeljo je šele pozneje papeštvo svojevoljno postavilo na mesto sobote in se s tem pregrešilo nad božjim zakonom.

Trditev, da je kak papež na svojo roko odpravil soboto in vpeljal kot Gospodov dan nedeljo, nasprotuje tako bibliji kakor cerkveni zgodovini. Praznovanje nedelje je po pričevanju sv. pisma apostolskega izvora; cerkveni pisatelji najstarejše dobe navajajo tudi razloge, zakaj kristjani ne praznujejo več sobote, marveč nedeljo.

<sup>58</sup> 2 Tes 2, 1—4.

<sup>59</sup> V sv. pismu se slika kot oseba, ne kot antireligiozen pokret, kakor je n. pr. boljše vizem.

<sup>60</sup> Mt 24, 29.

<sup>61</sup> Mt 24, 4—7.

<sup>62</sup> 2 Moz 20, 8—11.

V knjigi *Apostolskih del* poroča sv. Luka, da se je apostol Pavel na povratku s tretjega misijonskega potovanja ustavil v Troadi in se prvi dan v tednu (v nedeljo) sestal z verniki pri lomljenju kruha, t. j. pri božji službi, pri kateri so vsi verniki prejeli sv. obhajilo. »Ko smo se prvi dan v tednu zbrali k lomljenju kruha, jim je Pavel, ki je hotel drugi dan oditi, govoril in je govor raztegnil do polnoči. Gorelo pa je v zgornji izbi, kjer smo bili zbrani, mnogo svetilk« (20, 7—8).

Vernikom v Korintu naroča sv. Pavel, naj vsak prvi dan v tednu (ne sedmi dan, t. j. v soboto) zbirajo miloščino za ubožne kristjane v Jeruzalemu. »Vsak prvi dan v tednu naj vsak izmed vas doma deva na stran in nabira, kolikor mu je priložno, da se ne bodo zbirke napravljalje šele tedaj, ko pridem.«<sup>63</sup>

Še celo v knjigi, ki je pri adventistih med novozakonskimi najbolj v čislih, v *Razodetju*, se omenja nedelja: apostol Janez se je na »Gospodov dan«, t. j. na nedeljo, zamaknil in v duhu gledal, kar je potem zapisal v knjigi. »Na Gospodov dan sem se zamaknil in sem slišal za seboj močan glas, kakor glas trombe, ki je velel: Kar vidiš, zapiši v knjigo in pošlji sedmerim cerkvam.«<sup>64</sup>

*Didache* (Nauk dvanajsterih apostolov, iz konca 1. stol.) piše v 14. poglavju: »Na Gospodov dan pridite skupaj, lomite kruh in slavite evharistijo, potem ko ste se svojih grehov spovedali, da bo vaša daritev čista.« »Dan Gospodov« prvim kristjanom nikdar ni pomenil sobote, ampak nedeljo, ker je Gospod ta dan vstal od mrtvih.

Pisatelj tako zvanega *Barnabovega lista* (okoli l. 120 po Kr.) osvetljuje preroško mesto pri Izaiju: »Mlajev, sobot in drugih praznikov ne morem več trpeti« (1, 13) s sledečimi značilnimi besedami: »Zato obhajamo slovesno osmi dan (nedeljo), na katerega je tudi Jezus vstal od mrtvih« (15, 9). S temi besedami pisatelj navaja razlog, zakaj so kristjani opustili starozakonsko soboto in prenesli praznovanje na nedeljo, namreč Gospodovo vstajenje.

V tem zmislu in prav tako jasno pišeta o nedelji tudi sv. *Ignacij Ant.* (zač. 2. stol.)<sup>65</sup> in apologet sv. *Justin* (okoli l. 150 po Kr.)<sup>66</sup>.

Sv. pismo in najstarejši cerkveni pisatelji nam torej nudijo jasne dokaze, da so prvi kristjani obhajali kot Gospodov dan nedeljo, ne soboto. V stari zavezi je Bog zapovedal praznovanje sobote (sedmega dne) v spomin na oni dan, ko je Bog po dovršenem stvarjenju počival. Važnejše nego stvarjenje je odrešenje. Odrešenje se je dovršilo tisti dan, ko je Kristus premagal smrt in greh, t. j. na dan vstajenja. In dan vstajenja je bila nedelja. To je glavni razlog, da se je v cerkvi takoj spočetka preneslo praznovanje od sobote na nedeljo. Zgodilo

<sup>63</sup> 1 Kor 16, 2.

<sup>64</sup> Raz 1, 10.

<sup>65</sup> Ad Magn. 9, 1.

<sup>66</sup> I Apol. 67.



se je to še v apostolski dobi s sodelovanjem ali vsaj privoljenjem apostolov, ne po samovolji kakega papeža poznejših stoletij.

Ta sprememba ne nasprotuje zapovedi, ki jo je Bog dal izraelskemu ljudstvu na Sinaju<sup>67</sup>. Kajti bistvo sinajske zapovedi glede sobote je v tem, da Bog po šestih delavnih dneh zahteva en dan, ki naj bo posvečen samo njemu in počitku. Se li ta dan potem imenuje prvi ali sedmi, to je samo na sebi brezpomembno. Božja volja je samo to, da človek ne dela devet dni in deseti dan počiva, temveč da se z ozirom na sedem dni stvarjenja drži sedemdnevnega tedna in po šestih dneh fizičnega ali duševnega dela en dan počiva.

Ravnanje apostola Pavla, ki je zahajal ob sobotah v shodnice, ne govori v prilogi soboti. Apostol je hodil v shodnice spreobračat Jude, a to mu je bilo mogoče samo ob sobotah, ker so se tedaj zbirali Judje v večjem številu v shodnicah. Kako pa je Pavel sodil o soboti, je pokazal v svojih listih. Galačane ostro graja, ker vpeljujejo judovske praznične dneve: »Kako se morete zdaj, ko ste Boga spoznali . . . zopet obračati k slabotnim in bornim prvinam, katerim hočete spet iznova služiti? Dneve obhajate (sobote in praznike, ki so se samo po en dan obhajali) in mesece in letne praznike in leta. Bojim se za vas, da sem se za vas morda zaman trudil.«<sup>68</sup> In Kološanom potrjuje, da niso napak ravnali, ko se niso držali ozkosrčnih judovskih predpisov glede jedi in praznovanja sobote: »Nihče naj vas torej ne sodi zaradi jedi in pijače ali v zadevi kakega praznika ali mlaja ali sobote; zakaj to je senca prihodnosti, telo pa je Kristusovo.«<sup>69</sup>

#### 4. Papež — antikrist.

Krivdo, da je prenehalo praznovanje sobote, zvrča adventizem na papeštvo. S tem, pravijo, je papeštvo zagrešilo najtežji zločin svetovne zgodovine. Zato adventisti mrze papeža, zato ga označujejo za največjega sovražnika božjega, zato ga v svojih spisih nazivljejo antikrista in ga istovetijo z apokaliptično zverjo, ki jo sv. Janez označuje s številom 666<sup>70</sup>.

Za dokaz, da je papež antikrist, kažejo na adventističnih sestankih sliko, ki predstavlja papeško tiaro in nosi napis: »Vicarius Filii Dei.« Adventisti trdijo, da se na trojni kroni papeževi nahaja ta napis in da je to papežev uradni naslov. Ako se ta naslov zapiše z velikimi črkami latinske abecede, znaša vsota števil, ki jih velike latinske črke predstavljajo, 666 (V = 5; I = 1; C = 100; U = V = 5; L = 50; D = 500. — VICarIVs FILII Dei = 5 + 1 + 100 + 1 + 5 + 1 + 50 + 1 + 1 + 500 + 1 = 666). S tem je »dokazano«, da je papež apokaliptična zver in antikrist.

In še drug, sličen dokaz navajajo. Trdijo, da papež nosi tudi naslov »Latinus Rex Sacerdos«. Številčna vrednost velikih latinskih

<sup>67</sup> 2 Moz 20, 8—11.

<sup>68</sup> Gal 4, 9—11.

<sup>69</sup> Kol 2, 16. 17.

<sup>70</sup> Raz 13, 18.

črk tega naslova znaša skupaj šesteta zopet 666 (LatInVs reX saCer-Dos = 50 + 1 + 5 + 10 + 100 + 500 = 666). Torej zopet sledi, da skrivnostno apokaliptično število ne more pomeniti kaj drugega kot papeža<sup>71</sup>.

To operiranje s papeškimi naslovi dokazuje, kako adventizem namenoma zavaja v zмотo. Vse je prevara, preračunana za neizobražene sloje. Naslova »Vicarius Filiј Dei« ali »Latinus Rex Sacerdos« niso papeži nikdar nosili. Iz zgodovine je znano, da so papeži pač radi uporabljali naslov »Servus servorum Dei« ali da se je kateri imenoval »Vicarius Christi«; vse drugo je izmišljeno.

Pa še več. Adventisti pri tem, ko pretvarjajo namišljene papeževe naslove v števila, izpuščajo celo vrsto črk, ki so tudi pri Rimljanih označevale števila. Tako je A = 5000, R = 80, S = 90, F = 40, E = 250. Ime VICARIVS FILII DEI, v število pretvorjeno, ne znese samo 666, ampak 6126. Po adventistični metodi se da s številom 666 izraziti poljubno število najbolj nasprotujočih si imen, tudi ime prve adventistične prerokinje in dolgoletne idejne voditeljice adventizma ELLen GoVLD WhITe (3 L = 150; U = V = 5; D = 500; W = 2 V = 10; I = 1; skupaj 666).

Sploh je pogrešeno, skrivnostno število 666 spravljati v zvezo z latinskimi imeni oziroma naslanjati se na številčno vrednost velikih latinskih črk. Apostol Janez je pisal Razodetje v grškem jeziku; njegov materni jezik je bil aramejski. Kdor torej išče pomen zagonetnega števila 666, mora upoštevati samo številčno vrednost grške ali hebrejske abecede.

Kar zadeva tolmačenje števila 666, moramo priznati, da, če je že vsa Apokalipsa zagonetna, je posebno zagonetno njeno 13. poglavje, kjer se opisujeta dve skrivnostni zveri in se ena izmed nju označuje s številom 666. Z ozirom na številčno vrednost grške in hebrejske abecede so razlagavci navajali že najraznovrstnejša imena, katerih črke dajo vsoto 666. Nekdaj so zlasti mislili na ime *Latēinos* (Latinec), toda ne v pomenu kake določene osebe, marveč poganskega latinsko-rimskega, cerkvi sovražnega svetovnega imperija<sup>72</sup>. A bolj verjetno je, da tiči v številu 666 ime cesarja Nerona. Če namreč vzamemo za osnovo številčno vrednost hebrejske abecede — in k temu smo upravičeni, kajti številčna simbolika je bila zlasti pri Judih priljubljena<sup>73</sup> — potem dajo soglasniki imena *Kesar Neron* (קסר נרון) za vsoto apokaliptično število 666<sup>74</sup>. Janez je torej v zamaknjenju gledal brezbožno rimsko državo in enega izmed cesarjev, ki ga imenuje Nerona. Ker je cesar Neron že davno umrl

<sup>71</sup> Prim. Heimbucher, Methodisten, Adventisten etc., str. 56—7. — Algermissen, Die Adventisten, str. 56—9.

<sup>72</sup> Podlaga temu imenu je številčna vrednost grške abecede (L = 30; A = 1; T = 300; E = 5; I = 10; N = 50; O = 70; S = 200; skupaj 666.

<sup>73</sup> Prim. n. pr. 1. pogl. Matejevega evangelija

<sup>74</sup> K (Koph) = 100; S (Samech) = 60; R (Resch) = 200; N (Nun) = 50; R (Resch) = 200; O (Vav) = 6; N (Nun) = 50. Skupaj 666. — Prim. A11o, Saint Jean L'Apocalypse (Paris 1921), str. 193—4 i. dr.

(l. 64 po Kr.), je verjetno, da misli apostol na nekega novega Nerona (Nero redivivus). Takrat, ko je bil Janez v pregnanstvu na Patmu, je vladal cesar Domicijan, s polnim imenom Domitianus Flavius Nero. Pod njim je bil preizkušen Janez, pod njim so mnogo trpeli tudi drugi kristjani, tako da mu je zgodovina upravičena nadela priimek »Portio Neronis de crudelitate«. Na tega drugega Nerona je mislil Janez, ko je pisal Razodetje in tolažil težko preizkušene maloazijske vernike ter jim vlival upanje na končno zmagó Kristusa in njegove cerkve. Tedanje izredne časovne razmere so mu narekovale, da se je izražal previdno. Verniki njegove dobe so ga razumeli in s tem je knjiga svoj namen dosegla.

### 5. Tisočletno kraljestvo Kristusovo (hiliazem).

Adventizem uči, da bo Kristus pred koncem sveta, ob svojem drugem prihodu, obudil pravične in nato skupaj z njimi tisoč let v mirovnem kraljestvu vladal. V tem času bo satan zaprt in njegova oblast ukinjena. Po tisoč letih bodo vstali tudi hudobni; satan bo izpuščen iz ječe in vnel se bo poslednji boj. Ta bo hitro končan in sledila bo poslednja sodba. Satan in njegovi bodo pokončani, pravični pa pojdejo s Kristusom v nebo.

S tem naukom so adventisti v kompleks zmot, ki jih zagovarjajo, sprejeli tudi tako zvani *hiliazem* ali *milénarizem*, zmota, ki je skoraj toliko stara kot cerkev. Ta zmota je imela v vseh krščanskih stoletjih mnogo privržencev; zlasti rade jo pogrevajo moderne sekte.

Hiliazem, nauk o tisočletnem kraljestvu Kristusa in njegovih svetih pred koncem sveta, izvira iz napačnega tolmačenja 20. poglavja Razodetja. V tem poglavju popisuje sv. Janez, kako je v zamaknjenju na Patmu gledal angela, ki je staro kačo, satana, zvezal za tisoč let in ga vrgel v brezno. Videl je dalje, kako so oživele duše svetih mučencev in spoznavavcev ter so kraljevale s Kristusom tisoč let. »To je prvo vstajenje« (v. 6).

Po tisoč letih je satan oproščen iz ječe. Pregovori jih mnogo, da začnejo skupaj z njim boj proti Kristusu in njegovemu kraljestvu. Toda oženj z neba jih požre. Premagan je satan in vržen v ognjeno ter žvepleno jezero. Z njim vred so pokončani za vedno tudi hudobni. »To je druga smrt« (v. 15).

Da se to mesto pravilno tolmači, je treba uvaževati, da je Razodetje preroška, ne zgodovinska knjiga. V preroških knjigah pa imajo števila in podobe navadno duhoven, simboličen pomen.

Tako je tudi v 20. poglavju Razodetja število tisoč treba umeti simbolično, v pomenu daljše dobe. Po nauku sv. Avgústina, ki je bil nekaj časa sam hiliast, je tisočletno kraljevanje Kristusovo in njegovih svetih duhovna vlada vojskujoče cerkve, združene z zmagoslavno cerkvijo, vlada, ki traja od Gospodovega vnebohoda in bo končana s Kristusovim prihodom k vesoljni sodbi. Pred začetkom te dobe je bila satanova oblast neomejena. Ko pa je Kristus ustanovil

cerkev, v kateri sam nevidno živi in deluje, je oblast hudobnega duha omejena; pred koncem sveta mu bo še enkrat »za malo časa« (20, 30) dovoljeno, da razvije vse sile in prične boj s Kristusovo cerkvijo; potem bo njegova moč za vedno strta.

Tako sv. Avguštin. Z njim še danes večina eksegetov pod apokaliptičnim tisočletnim kraljestvom razumeva dobo zmagujočega, svet prerajajočega in duhovno vladajočega krščanstva od Kristusovega vnebohoda do sodnega dne.

Po tej razlagi »prvo vstajenje« ni telesno, marveč duhovno, vstajenje duš iz smrti greha k nadnaravnemu življenju v milosti božji in po smrti k življenju blaženosti. »Drugo vstajenje« bo ob sodnem dnevu, ko se bodo duše vseh umrlih združile s telesi. O takem dvojnem vstajenju govori apostol Janez bolj jasno v svojem evangeliju: »Resnično, resnično, povem vam: Pride ura in je že zdaj, ko bodo mrtvi slišali glas Sinu božjega, in kateri ga bodo slišali, bodo živeli (prvo vstajenje). Kajti kakor ima Oče življenje sam v sebi, tako je dal tudi Sinu, da ima življenje sam v sebi. In dal mu je oblast, da sodi, ker je Sin človekov. Ne čudite se temu; kajti pride ura, v kateri bodo vsi, ki so v grobeh, zaslišali njegov glas: in kateri so delali dobro, bodo vstali k življenju, kateri pa so delali hudo, bodo vstali k obsodbi« (drugo vstajenje).<sup>75</sup>

Hiliazem v tej obliki, kakor ga uče adventisti, je zmoten in v nasprotju z razodeto resnico. Sv. pismo pozna samo eno telesno vstajenje. To bo splošno in istočasno: vstajenje dobrih in hudobnih na sodni dan<sup>76</sup>. Po vstajenju bo sodba in dobri bodo sprejeti takoj v nebo, hudobni pa takoj pahnjeni v pekel<sup>77</sup>. Za dobre bi tisoč let trajajoče bivanje na zemlji po njihovem vstajenju pomenilo zmanjšanje blaženosti, torej kazen.

Preroško mesto v Razodetju o tisočletnem kraljestvu bi se smelo tolmačiti kvečjemu tudi še v tem zmislu, da pomeni neko daljšo dobo pred sodnim dnem, v kateri bo versko življenje posebno cvetelo in se bo Kristusova cerkev mirno razvijala ter z velikimi zunanji uspehi vršila svoje duhovno poslanstvo med narodi zemlje<sup>78</sup>. A tudi v tem slučaju je jasno, da moramo 20. poglavje Razodetja umevati v duhovnem zmislu, kakor to uče sv. Avguštin in vsi resni teologi.

#### IV. KONČNA SODBA O ADVENTIZMU.

Kako naj po vsem tem, kar smo povedali, presojamo adventizem in adventistično gibanje.

Če motrimo adventizem z verskega stališča, moramo priznati, da obsega mnogo zmot in težkih verskih zablod. S pravim krščan-

<sup>75</sup> Jan 5, 25—29.

<sup>76</sup> Jan 5, 28. 29.

<sup>77</sup> Mt 25, 46.

<sup>78</sup> Tako n. pr. J. Sickenberger, Festschrift zum 60. Geburtstage Sebastian Merkle's (Düsseldorf 1922), str. 300 nsl. — O. C o h a u s z, Seherblicke auf Patmos (M. Gladbach 1927) str. 222—7.

stvom stoji le še v prav rahlem stiku in se bo v nadaljnem razvoju od njega še bolj oddaljil. Ker je od protestantizma prevzel načelo, da je sv. pismo edini vir razodetja ter da ga sme vsak po svoje umeti in razlagati, nosi v sebi kal razkroja; nemogoče je, da bi se mogel dolgo ohraniti kot močna, enotna sekta. Kakor se je že prvotni Millerjev adventizem razkrojil v več vej, tako se bo najmočnejša veja, adventizem sedmega dne, po zgledu protestantskih sekt cepila v vedno nove verske ločine.

Z bogoslovno znanstvenega stališča adventistični pisatelji in bogato adventistično slovstvo ne zaslužijo pozitivne ocene. Adventistične knjige razodevajo veliko površnost in plitvost pisateljev, mnogokrat tudi nepoštenost, ki se ne spodobijo resnim teološkim knjigam in razpravam. Adventistični nauki se postavljajo na svetopisemsko bazo in njih zagovorniki spretno operirajo s svetopisemskimi citati. Toda pri natančnem opazovanju se vedno pokaže, da so teksti iztrgani iz konteksta, da pisatelj ne razume izvirnega bibličnega besedila, hebrejskega in grškega, ter črpa vso dokazno moč citatov iz mnogokrat slabo prirejenih prevodov. Zgodovinski viri se navajajo napačno ali se sploh ne navajajo (n. pr. zgodba o zagonetni tiari in napisu). Prevodi adventističnih knjig se redkokedaj označujejo kot prevodi, ampak se prodajajo kot izvirna dela.

Iz tega moremo sklepati, da se adventizem med izobraženstvom ne bo mogel uveljaviti. Njegovo misijonsko polje bo vedno omejeno na preproste, manj izobražene sloje.

Vendar pa bi bilo napačno, adventistično gibanje radi tega podcenjevati. Kajti danes ni sekte, ki bi imela v sebi toliko ekspanzivnosti kot adventizem. Zgodovinski razvoj adventizma kaže, da je adventistično seme v vsaki zemlji, v katero je bilo vsejano, vzklilo in povsod donáša obilne sadove.

Glavne sile črpa adventizem iz apostolskega duha svojih razširjevalcev in brezprimerne požrtvovalnosti svojih članov. Ta dva činitelja sta adventizmu pridobila in utrdila postojanke ter mu pripomogla, da je v svojih vrstah zbral stotisoče zavednih članov. Ta dva činitelja nas silita k upravičenemu sklepu, da bo tudi pri nas adventizem skušal v bodoče še bolj razviti svoje sile. Zato mu bo treba posvečati več pozornosti, kot smo mu je dosedaj.

## SLOVSTVO.

### a) Pregledi.

#### Georgija Skolarija zbranih del V. zvezek.

Zopet ob letu, kar je izšel tretji, leži pred nami nov zvezek zbranih Skolarijevih del, peti v vrsti celotne izdaje<sup>1</sup>; četrti bo izšel

<sup>1</sup> ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ ΤΟΥ ΣΧΟΛΑΡΙΟΥ ΑΓΑΝΤΑ ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ. — *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios* publiées pour la première fois par + Mgr. Louis Petit, archevêque de Corinthe, + X. A. Sidéri-



še le za šestim. Po vsebini bodo ti trije zvezki skupina zase: obsegali bodo Skolarijeve prevode in predelave latinskih bogoslovnih in modroslovnih spisov. Prav zaradi vsebine bo tudi naše poročilo o novem zvezku lahko krajše, nego so bila poročili o prejšnjih zvezkih s samostojnimi spisi<sup>2</sup>.

Na 510 straneh prinaša pričujoči zvezek spis, ki ga Sk. imenuje »posnetek dveh knjig« (τούτὶ τὸ βιβλίον δύοῖν βιβλίων ἐστὶν ἐπιτομή); to sta sv. Tomaža Akvinca *Summa contra gentiles* in *Summa theologica pars I*. Sk. je Tomaža dobro poznal in zelo čislal. V predgovoru ga imenuje: »σοφὸς δὲ καὶ τῶν ἐν σοφίᾳ τελείων ἐν ἀνθρώποις οὐδενὸς ἐνδεής«, »ὁ σοφὸς οὗτος ἀνὴρ«, »ἀριστος τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἐξηγητῆς καὶ συνόπτης«. — Njegova dela je hotel imeti zmeraj pri roki. Pod turškim gospostvom v Carigradu se je za Sk. pričelo nemirno in nestalno življenje, ko mu priljubljene knjige niso bile vedno na razpolago. Te razmere so ga pirsitile (ἐξ ἀνάγκης), da je iz obeh velikih Tomaževih del napravil posnetek zase, in »če je še kdo, ki često sega po teh knjigah«.

*Summa contra gentiles* je povzeta zelo izčrpno: grška epitomé ima nekako polovico obsega latinskega izvirnika (str. 1—338). Najobširneje je povzeta četrta knjiga, kjer je epitomé skoroda prevod. V predgovoru Sk. omenja dve razliki v nauku med zapadom in vzhodom, kjer da ne more s Tomažem: nauk o izhajanju svetega Duha in vprašanje o božjem bistvu in njegovi dejavnosti, »kako sta eno in kako se razlikujeta«. Poučno je, kako ravna s poglavji, kjer Tomaž o teh vprašanjih razpravlja. Nauka o izhajanju svetega Duha iz Očeta in Sina (*Summa c. g. IV, cc. 24. 25*) kratkomalo ne povzema. Na mestu posnetka teh poglavij stoji pripomba: »Temu (t. j. IV, c. 23) je dostavljeno drugo poglavje, da sveti Duh izhaja tudi iz Sina, in še drugo: kakšni razlogi vodijo tiste, ki trde, da ne izhaja iz Sina, in zavrnitev teh razlogov. Teh poglavij nisem izpisal, ker nasprotujejo naši sveti materi in izpovedi vere, niti ni treba, ker sem se proti njim boril v celih knjigah, ohranjenih v božjo slavo« (str. 272). Drugače pa pri drugem vprašanju. Tu je brez vsake pripombe posnel *Summa contra gentiles II, cc. 7—9*, četudi malo krajše mimo drugih poglavij. Sicer pa res ni stvarne razlike med Tomaževim naukom in Skolarijevim naziranjem, kakor ga je pojasnil v traktatu, objavljenem III, 228—239 (prim. BV 1931, 76. 77).

Posnetek prvega dela teološke Summe je mnogo krajši, po obsegu komaj četrti del izvirnika. Sk. sam imenuje ta posnetek »beležke« (ἀποσημειώσεις τινές). Priznati pa treba, da je kljub skrajni zgoščenosti zelo spretno povzel misli, ki jih je Tomaž podal v jedru členov in v odgovorih na prigovore. Izmed štirih členov 36. kve-

dès, membre de plusieurs Sociétés savantes, Martin Jugie des Augustins de l'Assomption. Tome V: Résumé de la Somme contre les Gentils et de la première partie de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. 8°. X+512 pp. Paris 1931, Maison de la Bonne Presse. Fr. 200.

<sup>2</sup> Gl. BV 1929, 175—178; 1930, 89—93; 1931, 72—81.



stje o osebi svetega Duha je Sk. izpustil tri, člene 2.—4., ki govore o izhajanju svetega Duha iz Očeta in Sina, in v osmih vrstah zabeležil vsebino prvega člena o nazivu za tretjo božjo osebo. Med posnetka 45. in 46. kvestije je vrnil daljši pripombi o večnem ustvarjenju in o ustvarjenih duhovih (Summa c. g. II, cc. 31. 46) in pripombo o hereziji; prvi dve sta v zvezi s tvarino, tretja samuje brez zveze.

V predgovoru omenja Sk. starejši grški prevod obeh Tomaževih del; to je prevod, ki ga je izvršil Demetrios Kydones, bizantinski teolog 14. stoletja. Sk. ga je sicer uporabljal, pa njegovo delo zato ni manj samostojno.

Izdaja je prirejena po edinem rokopisu, Skolarijevem avtografu v cod. Paris. 1273.

V poročilu o II. zvezku izdaje sem podvomil, ali je bilo umestno na naslovnem listu izdaje Skolarijevo prvo ime Georgios zameniti s poznejšim redovniškim Gennadios. Sedaj moram vprašati, zakaj se je na 1. strani nad tekstom vrnilo prvo ime, zlasti ker je v tem zvezku objavljeno delo iz časa, ko se je pisatelj imenoval Gennadija.

Izdaja je skrbno prirejena, tisk pravilen in lep.

F. K. Lukman.

## b) Ocene in poročila.

**Melanges Mandonnet.** Etudes d'histoire littéraire et doctrinale de moyen âge. Tome I: 8°, 511 pp.; tome II: 8°, 498 pp. Paris 1930. (Bibliothèque thomiste XIII—XIV.)

To je zbornik, posvečen zaslužnemu raziskovavcu srednjeveške filozofske in teološke književnosti P. M a n d o n n e t u. Najprej so navedeni spisi in dela tega učenjaka (81 številka, med njimi monumentalno delo o Sigeru de Brabant 1899, I 1911<sup>2</sup>, II 1908<sup>2</sup>), potem sledje razprave: v I. delu 17 (16 v francoščini, 1 v španščini), v II. delu 25 (12 francoskih, 5 angleških, 6 nemških, 1 španska in 1 italijanska). Pisatelji so ponajveč dominikanci, tovariši P. Mandonneta, nekaj jih je iz drugih redov (S. J., O. S. B., C.) in nekaj svetnih profesorjev. Vsebina je zelo bogata, raznovrstna in zanimiva. Pravilno oceniti teh razprav posamezniku ni mogoče, ker so povzete iz raznih strok, mogoče je podati le poročilo in še to le enostransko. Razprave niso morda sistematično urejene, temveč se vrste v pestri raznolikosti. Mene so zanimale do malega vse. Naj omenim le nekatere! Že prva o leoninski izdaji Tomaževih del je močno zanimiva. Znano je, da se prvi del Summe v leoninski izdaji nikakor ne more meriti z drugimi, zlasti pa ne s Summo contra gentiles, katere I. že izišli del je na višku moderne kritične izdajne znanosti. Vendar tudi glede na prvi del teološke Summe kritika C. Baeumkerja ni bila pravična, kar prepričevalno dokazuje P. Cl. S u e r m o n d t. Gre za dve metodi. Baeumker je sledil z mnogimi drugimi subjektivistični metodi, ki izbira variante predvsem po osebnem čutu, po osebnem mnenju, katera se besedlu in zmyslu bolj prilega, dominikanci so pa izbrali pri izdaji Tomaževih del drugo objektivno metodo, ki skuša najprej

dognati rodovnik rokopisov, porazvrstiti rokopise v razne družine, določiti med njimi najbolj pristne in tako kar najbolj prodreti do matice. Res pa izdajatelj pri prvem delu teološke Summe tega posla niso do konca dognali. Vzrok je pa bil le-ta, da Leon XIII z njih dozdevno počasnim delom ni bil zadovoljen in je izrečno želel, naj izdajo teološko Summo »čim prej« (quando citius), ker bi jo še rad doživel (a je kljub temu ni). — *Destrez* in *Chenu* razpravljata o nekem pismu sv. Tomaža Akv., ki v njem Tomaž podaja svoje strokovno mnenje o raznih vprašanjih; *Chenu* primerja še Tomažev odgovor z odgovorom drugega velikega teologa tiste dobe, Roberta Kilwardbyja o tistih oprasanjih, s čimer se lepo osvetli strogi znanstveni značaj Akvinca. (Obe razpravi, zlasti *Destrezeva*, nudita obenem zanimiv zglede modernega kritičnega literarnega dela). — *Gorce* razpravlja o Summi contra gentiles, namreč o vprašanju, kateri so ti »gentiles«. Navadno se misli, da je sv. Tomaž napisal to Summo na prošnjo tovariša, sv. Raymunda de Penafort; služila naj bi misijonarjem zoper španske mavre. Po pravici omenja *Gorce*, da bi bila ta Summa za ta namen mnogo preučena. Ti »gentiles« so razni grški in arabski filozofi, ki so njih dela tedaj na zapadu širila, kar je razvidno tudi iz citatov sv. Tomaža. To razpravo po našem mnenju lepo dopolnjuje (v II. zv.) razprava o početkih skolastične teologije, ki jo je napisal Španec *Asin Palacios*. Tu kaže zlasti na izlamske filozofe in teologe, ki so močno vplivali tudi na Tomaža (paralizem med vprašanji o Bogu, ki jih je obravnaval slavni islamski teolog *Algazel*, in med prvim delom Tomaževe Summe je naravnost presenetljiv), ki jih je pa Tomaž seveda v mnogočem tudi zavračal. — *Spicq* si je zastavil tisto še vedno aktualno vprašanje, ali je miloščina (po sv. Tomažu) dajatev ljubezni ali pravice. Rezultat njegove analize je, da je oboje: isto dejanje je glede na dobrine, ki je človek bolj njih upravnik kakor lastnik, dejanje pravičnosti, glede na bližnjega, ki se nam v svoji bedi smili, pa dejanje ljubezni. Po našem mnenju ta razlaga ni prava. Če bi šlo za menjalno pravičnost, bi morali biti pravni dolžnosti v dajavcu soodnosna pravica v bližnjem, te pravice pa bližnji (razen v skrajni sili) po sv. Tomažu nima. Gre torej le za pravno dolžnost nasproti skupnosti, torej za socialno pravičnost. Zato tudi (prim. okrožnico »Rerum novarum«) bližnji te dajatve ne more iztožiti. More pa država v imenu skupne blaginje poseči vmes (prim. okrožnico »Quadragesimo anno«). — *Demann* obravnava tisto težko vprašanje o »grehu čutnosti«, ki dela moralistom še vedno težave, namreč da bi bili tudi prvi pojavi nerednega čutnega teženja (motus primo-primi) po sv. Tomažu že greh, in sicer ne kot peccatum omissionis v volji, temveč po tem, da je čutnost v človeku nekako deležna pametnosti in je zato vsak njen pojav, ki je proti pameti, sam na sebi grešen. Priznati moramo, da nam stvar tudi po tej razpravi ni jasna. Če so psihični pojavi le po odnosu k svobodni volji »actus morales«, ki je človek zanje odgovoren, morejo biti, tako se nam zdi, tudi le po tem odnosu grešni. — *Webert* govori o refleksiji v psihologiji sv. Tomaža. Zelo po pra-

vici po našem mnenju loči dvojno refleksijo, refleksijo po povračanju akta na akt, in drugo refleksijo, ki je »sebevidnost« akta in subjekta v aktu (ta izraz sem sam vzdal tej refleksiji). Prav tako dobro poudarja, da je refleksivnost našega uma pogoj logiki in spoznavni kritiki (po našem mnenju sploh še le druga refleksivnost, sebevidnost, omogoča pravo izvestnost). — *Synave* razpravlja o razodetju naravnih resnic po sv. Tomažu. Tu je zelo zanimivo, kako je zajel sv. Tomaž osnovne misli za svoje dokaze iz verske filozofije juda Majmonida ter jih izrabil za svojo teorijo. — *Gilson* razpravlja (v 11 tezah) o razmerju sv. Avgušтина in Tomaža Akv., kaj jima je skupnega, v čem se ločita. — Vrlo zanimiva je razprava, ki jo je napisal *Jugie* o ugledu sv. Tomaža Akv. pri grških mislecih. *Demetrius Cidones* je prevedel obe Summi, *Georgios Scholarios* (čigar dela izdaja za *Petitom* vprav *Jugie*) ga je pa temeljito proučeval in v svojih delih porabljal. Sploh je bil sv. Tomaž v vzhodni cerkvi do XVI. st. velika avtoriteta. Še v XVII. st. je bila njegova *Summa theologica* v kievski šoli *Petra Mogila* veleugledna. Šele protestantizem *Teofila Prokopoviča* je povzročil preokret. — *Van den Oudenrijn* poroča o starem armenskem prevodu *Tomaževe Summe*. — *Théry* zasleduje, kdaj se je pojavil *Pseudo-Dionysius* s prvimi deli na zapadu (sodi, da šele okrog l. 758, ko je papež *Pavel I.* poslal kralju *Pipinu* nekaj njegovih del v grškem izvorniku). — *Roland-Gosselin* razpravlja o razmerju duše in telesa pri arabskem filozofu *Avicennu* (*Ibn Sina*). — *De Ghellinck* o definiciji zakramentov v XII. st., *Landgraf* o »sacramentum in voto« v zgodnji skolastiki, *Lottin* o teoriji poglavitnih kreposti v dobi 1230—1250, *Simonin* o spoznanju tvarnih poedink pri frančiškanskih filozofih ob koncu XIII. st. — *Koch J.* razpravlja o teoloških cenzurah 1270—1329, ko so nastali razni sezname filozofskih in teoloških zmot. — Poleg teh razprav jih je še cela vrsta drugih (o posameznih skolastikih, o delu dominikancev na nemških univerzah, o zgodovini dominikancev na Ogrskem, o ustanovitvi teološke fakultete v *Cambridgeu* itd.), tako da je ta zbornik zares bogata zakladnica za znanje in znanost.

A. U.

*Durandi de S. Porciano O. P. Tractatus de habitibus. Quaestio quarta (De subiectis habituum) addita quaestione critica anonymi cuiusdam. Ed. Ios. Koch. (Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica, edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. fasc. VIII.) Monasterii 1930. Typis Aschendorff. Str. 80.*

Kakor drugi dosedanji zvezki, tako je tudi ta skrbno povzet po najboljših kodeksih. Vprašanje, ki ga obravnava (o stalnih razpoloženjih in spoznavnih in težavnih možnostih), je še vedno aktualno. *P. Lindworsky* je prišel po eksperimentih vsaj za voljo dozdevno do enakega sklepa kakor nekdanj *Durandus*, da je namreč zanikal v volji takšno pridobljeno stalno razpoloženje. A kakor so proti *Durandu* tomisti odločno branili in dokazovali takšna razpoloženja (temu zvezku je dodana razpravica neznanega tomista proti nazorom Du-

randaj), tako zavračajo moderni tomisti mnenje Lindworskega. Za seminarske vaje je tudi ta zvezek prav priporočljiv. A. U.

Balić Carolus, O. F. M., *Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli Quaestiones disputatae de immaculata conceptione Beatae Mariae Virginis*. (Bibliotheca Mariana medii aevi. Textus et disquisitiones. Collectio edita cura Instituti theologici Makarskensis. Fasc. I.) 8°, LIV et 110 pagg., 3 tabulae. Sibenici 1931, Typogr. Kačić. 65 Din. (Naroča se v franč. samostanu v Makarski.)

O. Karlo Balić, zunaj v znanstvenem svetu na dobrem glasu po svojih kritičnih raziskovanjih o pisateljskem delu Janeza Dunska Skota in njega rokopisnem izročilu, je doma osnoval veliko kolekcijo »Bibliotheca Mariana medii aevi«, v kateri namerava kritično izdati in pojasniti mariološke traktate in tekste srednjeveških teologov do konca tridentskega cerkvenega zbora. V prvem oddelku uvoda k prvemu zvezku (str. IX—XVII) pojasnjuje učeni izdajatelj namen in tehniško ureditev nove zbirke. Postavljena naloga je velika in bo zahtevala večših delavcev in ne malih denarnih sredstev. Iz srca želimo, naj bi pogumni idealizem, s katerim je o. Balić podjetje osnoval, našel doma in zunaj prijazno umevanje in podporo, da bi začetno delo nemoteno in častno napredovalo.

»Marijansko biblioteko srednjega veka« je o. Balić otvoril z izdajo treh kvestij o Marijinem brezmadežnem spočetju, ki je prvo napisal pariški teolog Janez de Polliaco (de Pouilli), ostali pa dominikanec Janez Neapeljski.

Janez de Polliaco, ugleden pariški doktor, u. ok. 1321, je zapustil pet Quodlibetov. V obsežnem tretjem razpravlja v tretji kvestiji o Marijinem spočetju in stavi vprašanje: »... utrum potest teneri pro opinione probabili, quod ipsa non contraxit originale peccatum« (str. 1, v. 6, 7). Ta Quodlibetum je bil napisan najbrž l. 1309, torej nekako v času, ko je Duns Skotus umrl (1308). V prolegomenih (str. XVIII—XXXI) razpravlja Balić o pisatelju, o štirih rokopisih, ki so ohranili tretji Quodlibetum, o njega posnetku, ki je nastal med leti 1326 in 1334 in je ohranjen v Münchenskem rokopisu Clm 26819, o fragmentu iz tretjega Quodlibeta pri Petru de Alva, Radii solis zeli seraphici (Lovanii 1666), podaja na dveh tablicah seznam besednih premestitev in pisarskih pogrškov v rokopisih in pojasnjuje, kako je recenziral tekst in izdajo opremil. (Na str. XXXI, št. 6 b bi moral pripomniti, da je kot cod. a označeni rokopis vprav Münchenski Clm 26819 s posnetkom tretjega Quodlibeta.) Tekst mariološke kvestije tretjega Quodlibeta je na str. 1—72 z dvojnimi aparatom pod črto: variantnim aparatom in izkazom citatov. Pred tekstom je vložena tablica s fotografskim posnetkom fol. 76<sup>ra</sup> cod. lat. 15372 nacionalne biblioteke v Parizu (začetek kvestije o Marijinem spočetju).

Janez Neapeljski iz reda sv. Dominika, u. po l. 1336, je v svojih (13) Quodlibetih na dveh mestih razpravljal o Marijinem spočetju: Quodl. VI, q. 11 in Quodl. IX, q. 14. Zamotano rokopisno izročilo pojasnjuje Balić v uvodu na str. XXXIV nsl., uspešno braneč prist-

nost Quodl. IX, q. 14. Mariološka kvestija Quodl. VI, q. 11, je bila natisnjena že v prej navedenem delu Petra de Alva. Tudi za to kvestijo podaja izdajatelj tabelarični pregled besednih premestitev in pisarskih pogreškov v rokopisih. Tekst Quodl. VI, q. 11 stoji na str. 73—92, prirejen po šestih rokopisih, tekst Quodl. IX, q. 14 na str. 93—95 po rokopisu 244 kapiteljske knjižnice v Tortosi, oba z dvojnimi aparatom. Pred tekstom obeh kvestij sta vloženi tablici s fotografskima posnetkoma tortoških rokopisov 43 fol. 13r in 244 (začetka obeh kvestij).

V drugem poglavju uvoda (str. XLI—LIV) podaja o. Balić zgodovinski okvir za izvajanja obeh pisateljev. Oba sta odločno branila običajni nauk pariških teologov, da je Marija dejansko zapadla izvirnemu grehu, ker je bil samo Kristus, naš rešitelj in sodnik, prost izvirnega greha, ker je bil deviško spočet, sicer pa je izvirni greh absolutno splošen, kakor je splošno odrešenje. Posebej se izvajanja Janeza de Polliaco in Janeza Neapeljskega obračajo proti Henriku iz Genta (Gandavensis), ki je menil, da je bila Marija samo za hip in nekako mimogrede v izvirnem grehu, in pa proti Janezu Dunsu Skotu, čigar nauk se jima zdi heretičen.

Knjižo zaključuje seznam porabljenega rokopisnega gradiva in slovstvenih pripomočkov, seznam citatov iz svetega pisma, kazalo osebnih imen, tablica porabljenih grafičnih znamenj in vsebinski pregled.

O. Balić nam je kot prvi zvezek »Marijanske biblioteke srednjega veka« podaril res lepo delo, ki smo mu zanje hvaležni. Škoda, da je zlasti v uvodu veliko število tiskovnih napak. Za sklep ponavljam iskreno željo, naj bi to tako lepo započeto podjetje bogoslovnega učilišča v Makarski srečno napredovalo. F. K. Lukman.

O p e k a, dr. Mihael, **Knjiža postave**. Petinštirideset govorov o božjih zapovedih. I. zvezek. 8°, 140 str. — II. zv. 8°, 133 str. Ljubljana 1931, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman). Cena vsakega zvezka 22 Din, po pošti 1:50 Din več.

Božji dekalog je kratka, pa vse odnose človekove obsegajoča knjiža postave, ki jo je g. kanonik dr. Opeka na prižnici ljubljanske stolnice razložil v 45 govorih. Dve tretjini govorov prinašata zvezka, ki ju tukaj naznanjamo, tretji jima bo sledil še v tem letu.

»Tvarina zapovedi božjih je ogromna; upam, da sem zajel vsaj vsa najvažnejša in za moderni čas najbolj pereča poglavja,« pravi avtor v uvodu k prvemu zvezku, in čitatelj bo rad priznal, da je govornik to izpolnil. Poglejte n. pr. 3., 4. in 8. govor o prvi božji zapovedi, v katerih razpravlja o verskem indiferentizmu in dvomu, o protiverskem govorjenju in veri sovražnem tisku, o vražah, spiritizmu, vedeževanju in čarovanju. O spiritizmu govori kratko in jasno, vendar bi bilo prav, da bi bil še povedal, kaj je cerkev izjavila o spiritističnih sejah. V razlagi 5. zapovedi je posvetil posebna govora samomoru, ki se širi kakor kužna bolezen, ko »se strelja, obeša, utaplja, zastruplja, pod vlak meče staro in mlado dol do negodnih otrok«, in moritvi še ne rojenih, »sramoti našega stoletja, ki se hinav-



sko imenuje stoletje otroka, ko je v resnici le stoletje strahu pred otrokom in zločina nad njim». Na str. 101 bo čitatelj cerkvenim izjavam o umetnem splavu, ki so bile govorniku na razpolago, ko je svoj lepi govor sestavljal, dostavil še tehtne besede papeža Pija XI. v okrožnici »Casti connubii« z dne 31. dec. 1930.

Nova zvezka Opekovih govorov — 19. in 20. zvezek njegovih objavljenih pridig — zaslužita zaradi teološke točnosti in jasnosti in zaradi dovršene govorniške oblike in lepega jezika najtoplejše priznanje in priporočilo.

F. K. Lukman.

Jansen P. Dr. Joseph, **Ordensrecht**, 3. neubearbeitete Auflage. 12<sup>o</sup>, 400 S. Paderborn 1931. Verl. Schöningh.

Prva izdaja Jansenovega priročnika je izšla že l. 1911; druga iz l. 1919 je bila že prirejena po novem zakoniku. Biti hoče praktičen priročnik, namenjen v prvi vrsti religiozom. Zato nima zgodovinskih uvodov in se ne spušča v kontroverze, n. pr. glede kan. 613. Razpravlja tudi o stvareh, ki sicer ne spadajo v redovniško pravo, n. pr. o pogojih za prejemanje pogostnega in vsakdanjega obhajila (str. 220—221), o mašnih stipendijah (str. 371—380). Priročnik je izredno pregleden in jasen. Trditev, da spada Balkanski polotok v pristojnost Propagande (str. 52), ni točna.

A. Odar.

Schneider, Dr. Elisabeth, **Handbuch der weiblichen Jugendpflege**. 8<sup>o</sup>, 164 str., Freiburg i. B. 1930, Herder & Co.

V množici vzgojne literature enkrat knjiga, ki ne razočara. Delo nemške pisateljice je brez dvoma eno najboljših in najbolj praktičnih, kar jih je v zadnjem času o mladinski vzgoji izšlo. Pisateljica nam sicer ne skuša imponirati z bogzna kakim učenjaštvom, a nas tudi ne muči s prazno dolgovestnostjo. Vse kar pove, je stvarno, in kar je še več, vedno praktično. Knjiga je zraven tega pisana s toplo ljubeznijo do ženske mladine in z velikim poznanjem vzgojne literature. — Prvi del je odmerjen teoretskemu razmišljanju o psihologiji mladostnice, kjer se pisateljica drži precej Sprangerja, vendar pa ima tudi nekaj čisto samosvojih stvarnih misli o dekliški psihi. S tenkočutnim psihologičnim umevanjem so v drugem delu zbrani odnosi, po katerih sodobna družba, družina in poklici, ki jih mora vršiti dekle, vplivajo na usovršenje njenega značaja. Prav tako je dober tretji glavni del knjige, ki je praktičnega značaja. Voditelji dekliških organizacij bodo ta del s posebnim zanimanjem in pridom prebrali, zlasti ker mu je dodana skicirana snov za 8 dekliških kurzov in 80 predavanj. Knjigo spopolnjuje pregled nemške vzgojne literature. Knjiga bodi toplo priporočena katehetom in voditeljem dekliških organizacij.

J. Ahčin.



## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

### 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. 60 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 60 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. 20 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. 70 Din.
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija**. Učbenik. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 30 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: **Evangeliji in Apostolska dela**. Po naročilu dr. A. B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak in dr. A. Snoj. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 48 Din. boljše vezave po 60. 84 in 120 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubliana celebrati**. 8°. (IV et 168 pagg.) Lj. 1925. 30 Din. vez. 45 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. 25 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 bolševismj). Lj. 1925. 8°. (15 str.) 3 Din.
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Poiasnilo 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, **Fiodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.

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

### Sporočila uprave in uredništva.

1. Gospode, ki niso poslali naročnine za XI. letnik (1931), nujno prosimo, naj jo takoj pošljejo. List nima drugih finančnih sredstev mimo naročnine. Prav zato tudi prosimo, naj naročniki takoj pošljejo naročnino za novi letnik.

2. Izčrpna razprava o adventizmu bo izšla tudi posebej kot brošurica. Adventizem se širi v naših industrijskih krajih, pa tudi deželi vsiljujejo kolporterji adventistične spise. Nekoliko izobraženim čitateljem bo brošurica dala pojasnilo o tej zmoti. Cena brošurice se bo naznanila v časnikih.

3. Zaradi razprave o adventizmu je moralo uredništvo odložiti več drugih prispevkov za pastoralno prakso in mnogo knjižnih poročil.

### »Bogoslovni Vestnik«

izhaja štirikrat na leto in stane v kraljevini Jugoslaviji 50 Din, za inozemstvo 60 Din.

Vsi dopisi, ki so namenjeni upravi (n. pr. reklamacije, naznanila, preselitve i. sl.), naj se pošiljajo upravi B. V., Ljubljana, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Bogoslovna Akademija ima pri ljubljanski podružnici poštne hranilnice račun št. 11.903.

### Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60. Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik« Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).