



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 2
42 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1982

BOGOSLOVNI VESTNIK

števika 2

1982

letu 42

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 800 din, posamezna številka 140 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 05100-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Lojze Milharčič

Novi zakonik — pričakovanja in uresničitve

I. Svetna in cerkvena kodifikacija

1. Civilni zakoniki. Izrazoslovje

Govorili bomo o Zakoniku cerkvenega prava. Oglejmo si ga najprej v njegovem zgodovinskem okviru; ni dovolj, da se ozremo le nazaj, v cerkveno zgodovino, ampak je dobro iz področja cerkvenega prava zakoračiti tudi v sosednji zelnik — v civilno (svetno) pravo, kjer je pojem zakonika (kodeksa) in uzakonitve (kodifikacije) tudi domač in deležen temeljitega študija in vestnega proučevanja.

Za slovenski izraz »zakonik« pogosto rabimo latinski izraz »codex«, kar pomeni deblo (drevo, hlod), potem poveščeno desko in nato zbirko takih desak ali lesenih poveščenih ploščic, na katere so pisali stari Latini. Najprej pomeni izraz codex star rokopis ali rokopisno knjigo. Za nas je važen pomen, ki ga ima codex kot zbornik spisov, zlasti zbornik zakonov. V taki zvezi se rabi izraz za Zakonik cerkvenega prava, Obči državljanski zakonik itd.

V podobnem, t. j. pravnem pomenu so se pojavili različni zakoniki že zgodaj v človeški zgodovini. Tak je dekalog iz 2 Mojz 20, zbirka pravnih predpisov — norm. Sploh je v starozaveznem delu Svetega pisma veliko pravega blaga.¹

Tudi drugi zakoniki so se ohranili v prepisih ali pa v navedbah starih piscev; mnogi pa so z ljudstvi, v katerih so nastali, tudi izumrli in se izgubili. V vsaki družbi so neke pravne norme zaradi prej obstoječih pravnih odnosov. Zato moremo odkriti v vsaki civilizaciji tudi vsaj grobo izdelane zakonike, ki si jih rodovi posredujejo po izročilu ali v pisani besedi. Vsi taki zakoniki pa niso »kodifikacija zakonov določene dežele, temveč delni zapisi, utemeljeni na starodavni praksi ali na precedenčnem primeru. Zakonodajalec ne poskuša ustvariti corpus iuris, temveč formalno razglaša spisek popravkov

¹ Prim. A. Stickler, *Historia iuris canonici, Institutiones academicae, Historia fontium*, PAS-Verlag, Roma 1974², 9—10.

k določilom v starejših kompilacijah, ki jih je treba v spremenjenih razmerah njegovega časa spremeniti ali dopolniti, medtem ko tistih določil, ki jih ni treba popravljati, sploh ne vključuje v svoj spisek, temveč jih ima za umevna sama po sebi. Ti zakoniki so kazuistični, nikakor pa ne teoretični. Hammurabi si na primer očitno nič ne prizadeva za splošna zakonska načela, temveč želi samo poučiti sodnika; v njegovih odstavkih niso na splošno razložene razsodbe, temveč vsebujejo vzorce za razsodbe v prihodnosti.«²

Sveti zakonik rimskega prava je bila *Lex duodecim tabularum*, za nas izglabljeni vir, iz katerega se je oplajalo klasično rimsko pravo. Le po posameznih tekstnih drobcih moremo zaslutiti, kakšen je bil prvotni zapis rimskega pravnega genija; še v klasični dobi je bila *Lex* tako obče poznana, da so jo klasiki rimskega prava predpostavljali kot splošno poznani zakonik, ki ne potrebuje dodatnega zapisa.

Ves srednji vek je bila za evropski kulturni prostor pomembna Justinijanova kodifikacija (529—534), ki je v *Digestah*, *Institucijah* in v *Kodeksu* povzela, uskladila in prenesla v nove čase in med nova ljudstva staro rimsko pravno zapuščino pretorskih ediktov, senatskih in cesarskih odlokov ter modrost klasikov rimskega prava. V obsežnem delu, ki ga danes poznamo pod imenom *Corpus iuris civilis*, je bila združena vsa takratna pravna znanost, oplojena s helenističnim duhom in krščanstvom. Poleg drugih pomembnih srednjeveških kodifikacij (*Lex romana Wisigothorum* — kralj Alarik II, 506; *Lex romana Burgundiorum*; Teodorikov edikt, 524; Dušanov zakonik, 1349/1354) je Justinijanova kodifikacija pomembna ne le za civilno pravo ampak tudi za kanonsko, saj je hranila rodove pravnikov od glosatorjev in postglosatorjev ter komentatorjev do francoske in nemške pravne šole.

Moderna kodifikacija se je izoblikovala že v spisih nekaterih teoretikov novega pravno-političnega pojmovanja: Muratori, Bacon, Leibnitz in drugi, ki so zahtevali ureditev pravnih norm v čimbolj abstraktni obliki; ta naj bo daleč od določenih primerov. Logično in organsko obdela celotno pravno področje kakšne družbene ureditve. V 18. stol. so bile urejene prve tako zasnovane kodifikacije. Vzorna je bila Napoleonova.³ Francoski državljanski zakonik se je z Napoleonovim cesarstvom razširil po Evropi in so ga posnemali v mnogih deželah.

Človekovo snovanje je bilo zmeraj bolj ali manj pogojeno z vsemi družbenimi dogajanji in medsebojnimi vplivi, ki delujejo vzpodbudno ali

² Sir L. Wolley, *Zgodovina človeštva, Razvoj kulture in znanosti, Začetki civilizacije* I/2, DZS Ljubljana 1969, 126.

³ Francoski državljanski zakonik — *Code Civil des Français* (1804) — je bil vzor vseh modernih kodifikacij in je vplival tudi na cerkveno kodifikacijo. Prim. H. Zapp, *Tradizioni dell'ordinamento ecclesiastico*, v: *Concilium* 17 (1981) ediz. ital. 1143 sl.

zaviralno na zakonskopravno opredeljevanje odnosov v različnih pravnih vejah. Večinoma opazimo porast in večjo zapletenost pravnih odnosov z vse večjo socializacijo, ko se tudi daje državnim strukturam vse večji poudarek. Takó sledimo skozi zgodovino od vse pravne odnose urejajočih zakonikov do novejših, bolj obsežnih kodifikacij, ki so bolj razčlenjene in vsebujejo določila za posamezna pravna področja. Zato obstajajo tudi različni zakoniki: civilni ali državljanski, kazenski, postopkovni, pomorski itd. Za njih ureditev navadno poskrbi vlada po naročilu skupščine. Delo potem opravijo strokovnjaki. Razglasitev (promulgacija) poteka praviloma po ustaljenem postopku, ki velja za redno zakonodajo. Zakonik je torej v primerjavi s posameznim zakonom zbirka usklajenih pravnih predpisov — norm, kjer so izčrpno, jasno in ponavadi tudi za dalj časa urejeni določeni pravni odnosi.

Zanimivo je vprašanje kodifikacije posameznih pravnih področij v našem zveznem in republiškem prostoru, kjer bi, če ne menimo, da gre že za pravo kodifikacijo pri nekaterih obsežnih zakonih (Zakon o kazenskem postopku iz l. 1977 ima 565 členov in Zakon o obligacijskih razmerjih iz l. 1978 kar 1109 členov), potrebovali do trideset različnih zakonikov.⁴

Omeniti moramo tudi kodifikacijo mednarodnega prava, ki je danes pomembna ne le za urejanje mednarodnih odnosov, ampak tudi zato, ker v pravni teoriji in praksi močno vpliva na notranje pravno značilnost držav, ki so soudeležene v mednarodnem dogajanju. Številne so konvencije, pakti in drugi mednarodni bilateralni in multilateralni dogovori s političnega, gospodarskega, vojaškega, znanstvenega ali kakšnega drugega področja.

2. Cerkveno pravo in kodifikacija

V nastajanju Zakonika cerkvenega prava bi lahko prehodili velik del poti vzporedno s civilnopravno kodifikacijo. Res si je Cerkev dajala svoje pravne predpise, ki jih zasledimo v novozaveznih spisih, v delih apostolskih in cerkvenih očetov, v ekumenskih in krajevnih koncilih in sinodah, v papeških dokumentih ter raznih kurialnih aktih. Nekaj izhodišč pa je tudi skupnih, takó za civilno kakor za cerkveno pravo. To je tista življenjska podstat, v kateri je človek in ki se javlja v vsem njegovem snovanju in delu: v verovanju in filozofiji, gospodarstvu in kulturi, v umetnosti in politiki. Človek hkrati živi v različnih institucijah, je član svetne družbe, je državljan in je član Cerkve, je vernik.

Za našo zahodno Cerkev je pomemben rimsko-latinski vpliv, ki je v njen pravni ustroj vtisnil močan pečat. Ne moremo pa niti mimo različnih drugih pravnih tradicij, ki so poleg osnovnih izhodišč vnašale včasih moč-

⁴ Prim. Kodifikacija in izpopolnitev pravnega sistema. Problemi in stališča kot osnova za javno pravniško razpravo, v: *Pravnik* 22 (1967) 416.

nejši drugič pa blažji vpliv iz germanskega, anglosaksonskega, slovanskega ali pa kakšnega drugega kroga. *Utrumque ius* — obojno pravo — in *ius cumune* srednjeveško skupno pravo — sta odsev srednjeveškega harmoničnega pojmovanja dveh družb: Cerkve in države. V njih človek živi in dosega svoje časne cilje in dela za večnost. Obe družbi usklajeno podpirata človekova prizadevanja za uresničitev božjega kraljestva že tukaj, popolno pa v večnosti.

Cerkvenopravni material so zbirali in proučevali pridni menihi in skrbni pravniki. Iz raznih zbirk, kot so bili *collectiones*, *capitula*, *decreta*, *libri canonum*, je kamaldulenski menih in teolog Gratianus v letih 1140/2 uredil kompilacijo imenovano *Concordantia discordantium canonum*, kajti v obsežnih in raztresenih pravnih virih se ni bilo več moč znajti. Gratianov dekret je za cerkveno pravo zelo pomembno delo. V njem je zbran ves dotedanji pravni material; podana je jasna ločitev med teologijo in cerkvenim pravom, med dvema samostojnima znanstvenima vedama. Vse do novejših časov je bilo Gratianovo delo nezičrpen vir modrosti dekretalistom in drugim kanonistom, ki so ga komentirali in proučevali. Dekret je bil izhodiščnega pomena za cerkveno kodifikacijo v začetku našega stoletja.

Gratianov dekret ni bil nikdar razglašen za uradni cerkvenopravni vir, pač pa je vedno veljal za veliko moralno avtoriteto. Poznejše zakonodajne tekste so dodali dekretu pod imeni *Compilationes*, *Decretalia Gregorii IX*, *Liber sextus Bonifatii VIII*, *Clementinae*, *Collectiones extravagantium*, kar vse je prišlo do nas pod imenom *Corpus iuris canonici*.

V visokem srednjem veku in po katoliški reformi v 16. stol. so se zelo namnožili različni cerkvenopravni viri, z akti rimske kurije in njenih sodišč. Modra ureditev obsežne in že nepregledne snovi je postala zelo potrebna, ker se v množici nejasnih, ponavljajočih se, pomanjkljivih in nepotrebnih pravnih norm ni bilo več moč znajti. Dela so se lotili najprej posamezni pravniki za osebno, pozneje pa tudi za javno rabo: Lancelotti (1563), Campanella (16./17. stol.), Colominatti (1888/1893), Hollweck (1899). Smiselno ureditev cerkvenega prava je zelo spodbudila francoska civilna kodifikacija. Absolutizem takratnih razsvetljenih sistemov pa je dobil v cerkvenem okolju protiutež v prvem vatikanskem koncilu.

3. *Codex iuris canonici*⁵

Odlični sadovi, ki jih je dala civilna kodifikacija, so prepričali tudi cerkvene kroge o potrebnosti in smotrnosti dobre cerkvenopravne sistematizacije. Že na prvem vatikanskem koncilu so nekateri škofje predlagali, naj bi se

⁵ Prim. Kard. Peter Gaspari, Predgovor, v: *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1944, 1—14.

Corpus iuris canonici posodobil, drugi so zahtevali uradnoveljavne dostavke, zopet drugi že govorili o pravem zakoniku.

Delo za cerkvenopravno kodifikacijo se je pričelo pod Pijem X.; ta si je v poznejšem kardinalu Petru Gaspariju dobil odličnega sodelavca. Kardinalska komisija je s pomočjo teologov in zunanjih pravnikov ter ob sodelovanju škofov pripravila snov za obdelavo na plenarnih zasedanjih. Tekste so pripravljali dvanajst let. Pismene pripombe so dali še vsi prelati, ki bi sicer smeli biti navzoči na vesoljnemu koncilu. Na podlagi njihovih pripomb so prvotno zasnovani zakonik temeljito spremenili. Govorili so o pravem korespondenčnem koncilu. Prva svetovna vojna ni ustavila obsežnega dela in na binkošti 1917 je bil Zakonik cerkvenega prava razglašen, 28. junija objavljeno uradno besedilo, naslednje leto za binkošti pa je zakonik stopil v veljavo. Bil je zelo lepo sprejet in deležen laskavih pohval za svojo tehnično popolno izdelavo. In res, zakonik je zajel vso snov na novo — jedrnato in strnjeno, ne da bi se ponavljali pravni dokumenti in pravne norme. Pravne norme so bile jasno in urejeno razvrščene v smiselnem zaporedju brez odvečnih delitev. Snov je bila zajeta iz celotne cerkvenopravne zakladnice, kar je razvidno iz opomb k posameznim besedilom v kritičnih izdajah. Latinščina v zakoniku je preprosta in jasna. Skratka, delo vredno pohvale in še danes velike pravne in znanstvene vrednosti. V takó obsežnem delu pa tudi ne manjka pomanjkljivosti.⁶ Nekateri so omenjali že prvi komentarji: pravne lakune, dvomljive in negotove norme, ki so jih morali dopolnjevati z avtentičnimi odgovori. Čudno mesto je bilo v zakoniku dano zakramentom, saj so jih uvrstili med »stvari«. Sredi pravnih tekstov je dalje moč najti lepe duhovne spodbude. Ponekod je slabo in nedosledno izrazoslovje in odvečne opredelitve. Nekateri kanoni o manj pomembnih stvareh dolgovezno določajo nepotrebne malenkosti.

Po koncilu pa je moč najti še druge pomanjkljivosti: velika tehnična dovršenost ne odtehta premalo pastoralno oblikovanih norm. Poudarek na klerikalni strukturi v Cerkvi skoraj ne upošteva vloge laikov. Besedila so premalo svetopisemsko utemeljena in ne upoštevajo vse tradicije. V razporeditvi snovi je viden prevelik rimski vpliv in premalo čutiti, da bi bila kodifikacija odgovor na potrebe časov, v katerih je nastajala in katerim je bila namenjena. Zakonik skuša ohranjevati in obujati institucije, ki so morda že zdavnaj izumrle. Dalje je zakonik preveč centralistično usmerjen in daje rimski kuriji prevelik pomen.

Predvideno je bilo, da bi posebna komisija sproti odstranjevala pomanjkljivosti iz zakonika, ga dopolnjevala in posodabljala, a vsi ti lepi nameni se niso nikdar docela uresničili.

⁶ Prim. A. Giacobbi, *Il diritto nella storia della chiesa: sintesi di storia delle fonti e delle istituzioni*, v: *Il diritto nel mistero della chiesa*, vol. I, Editrice PUL Roma 1979, 219—224.

Dobro je zakonik vplival prek krajevnih in škofijskih sinod na notranje pravno ureditev po škofijah. Reforme v študiju in proučevanju cerkvenega prava so dale mnogo dobrih komentarjev in odličnih pravnikov. Vse bolj pa se je poučevanje cerkvenega prava spreminjalo v eksegezo kanonov. Duha, ozadje, ki so ga kanoni predstavljali, pa je bilo skorajda nemogoče odkriti, saj je bila v zakonik sprejeta stara snov in je s presaditvijo v nove razmere izgubila prvotno svežino ter pomen.

Kljub nekaterim (zelo redkim) prevodom v žive jezike je kanonsko pravo in zakonik ostal domena kleriških vrst. Mnogih laičkih gibanj in novih oblik redovniškega življenja zakonik ni opredeljeval. Razgibano misijonsko življenje je zastavljalo nova vprašanja. Lateranski pakti in Vatikanska država ter vse bolj opazen delež svetega sedeža v mednarodnem življenju — vse to je presegalo meje zakonika. Potrebna je bila dodatna zakonodaja. V pravoznanstvu je bil viden velik napredek tudi z razvojem cerkvenih vseučilišč in drugih šol, z znanstvenim, kulturnim in teološkim sodelovanjem med različnimi svetnimi, cerkvenimi in drugoverskimi ustanovami. Beneficijsko zasnovani zakonik ni dajal več potrebnih norm v spremenjenih razmerah ob raznih konkordatih in socialnih revolucijah, ki so beneficij bistveno spremenile, če že ne odpravile⁷.

II. Pričakovanja in uresničitve

1. Janez XXIII. in Pavel VI.⁸

Papež Janez XXIII. je napovedal obnovo zakonika skupaj z napovedjo vesoljnega cerkvenega zbora. Z izrazom »aggiornamento« — posodobitev — je nakazal pot, po kateri se bistvo krščanskega nauka in cerkvenega reda ne bi spremenilo, ampak le prilagodilo potrebam sodobnega časa. Evangeljska luč bo jasneje zasvetila, če bo Cerkev iz svojega notranjega bogastva dajala pobude za rešitev sodobnih vprašanj, ki si jih človek zastavlja. To bo napravila s pomočjo prilagojene zakonodaje, ki je praktična naobrnitev vere na notranje cerkveno življenje. Napovedani koncil naj bi se takó predvsem lotil cerkvene discipline in temu namenu tudi podredil spremembe v obstoječem zakoniku.

Papež Pavel VI. je bolj teološko gledal na cerkveno zakonodajo. Cerkvni zakon korenini v evangeliju in ga mora navdihovati Sv. Duh; biti

⁷ Cerkev v Jugoslaviji je morala po vojni spremeniti nekatere svoje življenjske navade spričo nove državne zakonodaje, ki se ni ozirala na notranji cerkveni ustroj. Prim. S. Alexander, *Church and State in Yugoslavia since 1945*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 209—225; za cerkveno-gospodarske razmere še W. E. Pradel, *Kirche ohne Kirchenbeitrag*, Verlag Herold Wien—München 1981, 102—105.

⁸ Prim. J. Provost, *Il Codice di diritto canonico rivisto: attese e risultati*, v: *Concilium* 17 (1981) ediz. ital. 1030 sl.

mora sredstvo milosti in dinamično sredstvo delovanja. Zakon je zunanji izraz notranjega življenja božjega ljudstva. Za Pavla VI. sta teologija in pravo tesno povezana. Novi zakonik naj bi se zato ne opiral in zgledoval po civilni zakonodaji in njenem juridizmu, ampak naj bi izhajal iz globoke teološke presoje urejenega življenja v Cerkvi. »Aggiornamento« pomeni torej uresničitev koncilskih odlokov in koncilskega duha. »Aggiornamento — posodobitev — mora biti poslej za nas v tem, da prodre v našo zavest duh koncila, da dosledno izpeljemo določbe, ki jih je vesoljni cerkveni zbor skrbno in zavzeto izdelal.« (Pavel VI., nagovor na 8. zasedanju, 18. 11. 1965).⁹ Papež je tako potrdil pričakovanja tistih, ki so videli v prenovljenem zakoniku vrh posodobitve. »Ne gre zgolj zaboljšanje prejšnjega zakonika s tem, da se vnese boljše razvrščena snov, da se doda, kar je potrebno, in opusti, kar je odveč. Pač pa mora zakonik postati življenjski pripomoček sodobne pokoncilске Cerkve.« (Pavel VI., nagovor rimski roti, 4. 2. 1977).¹⁰ V navodilih komisiji za revizijo zakonika je Pavel VI. zahteval, naj pripravijo zakonik, ki bo »prilagojen potrebam božjega ljudstva in značilnemu novemu duhu drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ki postavlja pastoralno skrb na prvo mesto.«¹¹ Moremo reči, da so bile zahteve obeh papežev, ki sta začela in tudi vodila pretežni del kodifikacije novega zakonika, razmeroma jasne: zakonik je treba prenoviti in ne le preurediti; iz njega mora zaveti nov duh, duh drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora; biti mora odgovor na pastoralne potrebe sedanjega časa in ne meglena pravna teorija ali pravnoznanstvena konstrukcija. V ozadju je torej vizija cerkvenega preroda, ki ne bo ostal pri lepih željah in besedah, ampak bo posegel v življenjsko strukturo Cerkve.¹²

2. Pričakovanja škofov

Kaj so škofje — koncilski očetje — pričakovali od prenovljene zakonodaje, moremo razbrati iz koncilskih besedil. Takó naroča koncil glede bogoslužja, da »je treba čimprej pregledati in popraviti kanone in cerkvene določbe o ureditvi zunanjih predmetov za sveto bogoslužje . . .« (B 128); odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi pa pravi, da je »sveti zbor odločil, naj se ob preureditvi zakonika cerkvenega prava sestavijo primerni zakoni v skladu z načeli, ki so dana v tem odloku.« (§ 44). Še bolj izrazit je odlok o laiškem apostolatu: »Vse to (kar vsebuje ta odlok) naj velja kot vodilo za spremembo cerkvenega prava, kolikor zadeva laiški apostolat.« (LA 1).

⁹ Enchiridion Vaticanum vol. I, ediz. Dehoniane Bologna 1976¹⁰, (267).

¹⁰ Navaja J. Provost, n. d. 1032, prim. Communicationes 1 (1969) 94.

¹¹ Navaja J. Provost, prav tam.

¹² Prim. J. Provost, n. d. 1034—1039.

V nekaterih stvareh pa je že koncil vnesel spremembe v obstoječi cerkveni red. Najbolj zanimive so tele: zborna oblast škofov (§ 22), pravica vseh škofov sodelovati na ekumenskem koncilu (§ 4), ustanovitev in oblast škofovskih konferenc (§ 38), oblast škofov dajati spreglede (§ 8b), opredelitev cerkvene službe (D 20), veljavnost zakonske zveze med katoliškim in pravoslavnim partnerjem, če je sklenjena vpricho pravoslavnega posvečenega služabnika (VC 18). Koncilski očetje so izglasovali, naj se v novem zakoniku »s primernimi novimi predpisi določijo pravice in privilegiji metropolitov« (§ 40, 1), naj se uredi odbor ali svet duhovnikov (D 7); glede katehumenov pa je rečeno, naj novi zakonik »jasno določa (njihov) pravni položaj« (M 14); »z ustrežno cerkveno zakonodajo (naj) uvajajo v častitljive krajevne ustanove in navade« vero mlade krščanske skupnosti (M 19).

Kaj so hoteli doseči škofje z novo kodifikacijo, moremo razbrati tudi iz različnih koncilskih zasnutkov, osnutkov in njihovih prilog. Zasnutek *De cura animarum* je imel obsežno prilogo, ki je vsebovala veliko predlogov za predelavo zakonika glede pastoralne službe škofov in dušnih pastirjev ter odnosov med škofi in redovniki. Vsebinsko tega zasnutka so predelali in razdelili v različne nove osnutke, njeno prilogo pa so izročili škofom, da jo pregledajo in posredujejo svoja mnenja ter predloge komisiji za revizijo zakonika. Osnutek odloka o pastirski službi škofov v Cerkvi, ki je nastal iz prvotnega zasnutka in je bil razdeljen v pravno in pastoralno polovico, je imel dve prilogi. Tudi ti dve so škofje pregledali in izročili svoje predloge ustreznim komisijam. Prva priloga je določala razmerja med škofi, ki naj bi dobili obsežnejša pooblastila, in kurialnimi kongregacijami. V drugi prilogi pa so obdelani odnosi med kurialnimi uradi in škofi. V obeh listinah je opaziti velik poudarek, ki so ga koncilski očetje pripisovali vlogi krajevnega škofa. O laikih je tam malo povedanega, pač pa je močno poudarjena vloga krajevnega škofa v razmerju do redovnikov.

Kakšno je bilo koncilsko ozračje ali kakšen je bil duh koncila, moremo razbrati iz nekaterih pomembnih koncilskih etap in celotnega poteka zasedanj. Značilno je na primer nasprotovanje nekaterih koncilskih očetov zasnutku *De Ecclesia*, češ da je preveč triumfalističen, poln klerikalizma in zjuridiziran. Zato so nekateri predlagali, naj bi prenesli poudarek v odloku na božje ljudstvo, ki je izhodiščnega pomena za razumevanje matere Cerkve. Koncilsko ozračje — duha koncila — je opredeljevala včasih zelo živahna debata, nasprotujoča si mnenja in različna pričakovanja, ki so se ujemala v izrazoslovju, pa razhajala v interpretaciji. Takó je bil za nekatere pojem pastorale tak, da ni posegal v bistvo Cerkve, v njene strukture, v njeno zavest. Pastoralno je pomenilo aplikacijo cerkvenega nauka v življenje. Cerkevni nauk — sem spada tudi zakonodaja — je tak, kot je; bolj ali manj more biti pastoralna le njegova uporaba. Za druge pa je bil pojem »pastoralen« bistveno povezan s Cerkvijo, z njenim naukom, s strukturami, življe-

njem. Vsi so pričakovali od skorajšnje kodifikacije potrditev svojih pričakovanj: v prvem primeru bi bil zakonik zavora pastoralnim ekshibicijam, v drugem pa nadaljevanje koncila in zagotovilo odprtosti, kot so jo pojmovali papež in večina koncilskih očetov.

Koncilski očetje so se odločno varovali pravnih opredelitev vere in Cerkve. Koncilsko izrazoslovje je pastoralno. Zato je koncil izdelal malo čisto pravnih tekstov, ki bi jih mogli sprejeti naravnost v zakonik. Pomembnejša od čisto pravnih opredelitev je odločitev koncila, po kateri naj se pedajo osnovna načela, da bo pravo ne le tehnično bolj dovršeno, ampak tudi teološko bolj izdelano in pastoralno navdahnjeno. Ta osnovna načela so čiste pravne norme, merilo za izdelavo in aplikacijo pozitivnega — pisanega in kodificiranega — prava ter vodilo za življenje v Cerkvi že sedaj med kodifikacijo. Ta osnovna načela torej niso le merilo za prihodnost, za novo kodifikacijo, ampak so že smernice za interpretacijo sedaj veljavnega prava, sedaj veljavnega zakonika. Cerkveno pravo izpred koncila, pravo, ki je še danes večinoma v veljavi in je zapisano v dobrem, starem »cicu«, moramo zato postaviti v nove mehove, ga razlagati v duhu zadnjega koncila. To pomeni, da mora biti interpretacija norm drugačna kot nekaj in da se ratio scripta v spremenjenem kontekstu drugače aplicira.¹³ Novi okvir, spremenjeni kontekst — to je koncilski živa želja po resnični prenovitvi, misijonska zavzetost, pastoralna in ekumenska usmerjenost, zbornost škofov, subsidiarnost v Cerkvi, zavzetost za človeka, njegove pravice in stiske.

3. Načela za prenovu zakonika cerkvenega prava¹⁴

Načela je sestavil osrednji zbor svetovalcev na pobudo kardinalske komisije za obnovo zakonika. Poudarki v načelih nam kažejo mišljenje in usmerjenost kardinalske komisije in njenih svetovalcev — strokovnjakov, ki so sodelovali ne samo pri izdelavi načel, ampak tudi pri oblikovanju celega novega zakonika. Prve pripombe k tem načelom so dali sinodalni očetje prve škofovske sinode l. 1967.

1. Pravne odlike zakonika.¹⁵ Trditve, ki jih podaja to načelo, so središčnega pomena za prenovu zakonika. V njem morajo biti jasno opredeljene pravne prvine Cerkve — pravna oblast je po Kristusu hierarhično zasnovana. Zato ni dovolj uzakoniti le verska in običajna načela. Vernik mora v cerkvenih pravnih normah — kanonih — najti vzgibe za svoje versko življenje, za svojo pot k večnemu cilju. Osrednji predmet cerkvenega prava sta opre-

¹³ Prim. H. Schmitz, *Der CIC und das konziliare und nachkonziliare Kirchenrecht*, v: *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Verlag F. Pustet, Regensburg 1980, 25 sl.

¹⁴ Prim. *Communicationes* 1 (1969) 77—100; H. Schmitz, *Perspektiven des revidierten CIC*, n. d. 78 sl.

¹⁵ *De indole iuridica Codicis*, *Communicationes* 1 (1969) 78 sl.

delitev in zaščita pravic in dolžnosti posameznika do drugih in skupnosti. — Slabo teološko in ekleziološko opredeljeno načelo naj bi dalo po zgledu koncilске Dogmatične konstitucije o Cerkvi (Cerkev je duhovna in hkrati vidna C 8) kristološko in ekleziološko utemeljitev cerkvenemu pravnemu redu. Koncilске razprave o navedeni temi so pustile marsikaj nedorečenega in takó je tudi gornje načelo ostalo nejasno.

2. Razlikovanje med notranjim in zunanjim področjem v kanonskem pravu¹⁶ je zelo pomembno zlasti za zakramentalno in kazensko področje. Sicer jasno in že dolgo opredeljeno vodilo, po katerem pravo urejuje zunanje, moralka pa notranje področje, ravno na zakramentalnem področju in v kazenskem cerkvenem pravu ni čisto dosledno izpeljano. Pravo namreč sega tod tudi v notranje področje. Jasna opredelitev obeh področij naj pomaga odstranjevati in reševati morebitna nasprotja.

Verjetno je največ težav v aplikaciji gornjega načela pri zakramentu sv. zakona; manj v teoriji, veliko v pastoralni praksi ob težavah in tragedijah razbitih zakonov in ponovnih civilnih zvez. V kazenskem pravu pa se odpro nova vprašanja v zvezi s cenzurami *latae sententiae*.

3. Kako naj kodifikacija podpre pastoralno delo.¹⁷ Pravo ima, tako je rečeno v tem načelu, nekakšno zakramentalno vlogo v skrivnosti Cerkve; je znamenje nadnaravnega življenja kristjanov. Sicer ne vodijo vse pravne norme naravnost k nadnaravnemu cilju in tudi ne podpirajo neposredno pastoralnega dela — lahko pa k obojemu zelo pripomorejo. Zato mora biti novi zakonik prežet z miselnostjo ljubezni in zmernosti, človečnosti in treznosti in mora vsebovati še druge naravne in nadnaravne kreposti, ki vplivajo na cerkveno pravo, da je bistveno drugačno od civilnega. Zakonik naj ne bo le sredstvo za doseg pravnega reda, ampak naj ima za cilj pravičnost, ki je sad dobrohotnosti in ljubezni. Zakoni naj bodo pastirjem in sodnikom v pomoč pri uresničevanju teh dveh kreposti. Tudi naj se ne kopičijo s predpisi nepotrebna bremena — obveznosti, kadar lahko isti cilj laže dosežemo drugače. Zlasti v misijonih naj imajo škofje bolj proste roke, da bo pastoralna izraba zakonika bolj plodna.

Nekateri sinodalni očetje so zelo odločno nastopili proti zakramentalni opredelitvi cerkvenega prava. Pomembno pa je sklicevanje tega načela na vlogo, ki naj jo ima pravo pri uvajanju pravičnosti, ki je kaj drugega in je več kot zgolj togi pravni red. *Aequitas canonica* gre dlje od brezsrčne pravičnosti in dela iz cerkvenega prava, suhoparne kodifikacije, občestvo

¹⁶ *De fori externi et interni positione in iure canonico*, n. d. 79; prim. P. Ciprotti, *Il diritto penale della Chiesa dopo il concilio*, v: *Atti del congresso internazionale di diritto canonico*, La Chiesa dopo il concilio, Giuffrè Edit. Milano 1972 (estratto) 526—528.

¹⁷ *De quibusdam mediis fovendis curam pastorem in Codice*, *Communications* 1 (1969) 79 sl., prim. prav tam 96; P. Ciprotti n. d. 522—525.

vernih. Ti verni se trudijo živeti iz evangelija tako, da se nikoli ne more uveljaviti v medsebojnih odnosih načelo »summum ius, summa iniuria« — ko pravo postane absurdno in vir največjih krivic.

Dejstvo, da se za dosego pravičnosti in večjih pastoralnih uspehov, namesto pravnih opredelitev uporabijo druga alternativna pota, daje škofom, duhovnikom in vsem vernikom dolžnost modro iskati in uresničevati uspešno pastorizacijo.

4. Vključitev posebnih pravic v novi zakonik¹⁸ pomeni kodificirati polnomočja, ki jih imajo krajevni škofje na podlagi koncilskega Odloka o službi škofov v Cerkvi in na osnovi motu propria *De episcoporum muneribus*. Vso to snov je treba organsko vključiti v novi zakonik.

5. Izpeljava cerkvene subsidiarnosti¹⁹ razčlenjuje in bolj natančno opredeljuje razmerje med delnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo, med krajevnimi škofi in pripadajočimi organizmi ter rimskim škofom in njegovimi uradi; razmerje med splošnim zakonikom, ki bo veljal za vso Cerkev, ter posebno zakonodajo, partikularno kodifikacijo.

Kardinal Felici je leta 1974 ob svojem obisku na Dunaju znova poudaril pomembnost subsidiarnosti ne le v razmerju med različnimi družbami, ampak tudi v cerkvenopravnem kodifikacijskem območju: splošna in posebna zakonodaja, splošni zakonik in posebni zakoniki krajevnih, delnih Cerkev. Gre torej za povezavo med kodifikacijo in koncilskim ponovnim ovrednotenjem krajevnega občestva, ki s svojim škofom na čelu popolno ponavzočuje vesoljno Cerkev. Nekateri očitajo zgornjemu načelu anahronizem, ker priznava posameznim vzhodnim katoliškim Cerkvam določene pravice v lastni kodifikaciji, zahodno — rimsko — Cerkev pa jemlje kot celoto, eno krajevno Cerkev.²⁰

6. Varstvo osebnih pravic²¹ odpira vprašanje kristjanovih osnovnih osebnih pravic in ustreznih dolžnosti. Hierarhična ureditev Cerkve res daje papežu in krajevnim škofom ter drugim predstojnikom različno mero oblasti; nihče pa je ne sme svojevoljno izvrševati in tako škodovati posamezniku ali skupnosti. V Cerkvi smo ljudje na osnovi krsta vsi bistveno enaki, bistveno v istem pravnem položaju. V zakoniku je potrebno jasno opredeliti in razčleniti različne pravice in dolžnosti glede na različne službe v Cerkvi.

V marcu 1980 je bilo v Philadelphiji (ZDA) ustanovljeno Združenje za pravice katoličanov v Cerkvi (ARCC). Združenje hoče dati znotraj Cerkve večji poudarek zbornosti, za katero so v soodločanju in soodgovor-

¹⁸ De incorporatione facultatum specialium in ipso Codice, *Communicationes* 1 (1969) 80.

¹⁹ De applicando principio subsidiariorietatis in Ecclesia, prav tam 80—82.

²⁰ H. Schmitz, *Der CIC un das konziliare und nachkonziliare Kirchenrecht*, n. d. 33 sl.

²¹ De tutela iurium personarum, *Communicationes* 1 (1969) 82 sl.

nosti odgovorni vsi katoličani ne glede na njihov položaj ali službo v Cerkvi. Gre torej za pravice, ki so utemeljene v človeškem dostojanstvu in zakramentu sv. krsta, in ki naj bi bile pozitivno opredeljene.²²

7. Kako izboljšati postopek za varstvo osebnih pravic.²³ V novem zakoniku mora biti opredeljeno načelo enakosti pred sodiščem ne glede na hierarhično službo posameznika. Za boljše varstvo pravičnosti v Cerkvi je dalje treba ustanoviti posebna upravna sodišča, ki bodo v različnih stopnjah reševala upravne spore.

Cerkvenopravni postopki naj bodo javni, če tajnosti postopka ne zahtevajo posebne okoliščine; v sodnih in upravnih postopkih naj bodo stranke proti obveščene o zanje neugodnih dejstvih.

Za uvedbo upravnega postopka in ustreznih sodišč je pomembna apostolska konstitucija Pavla VI. *Regimini Ecclesiae universae* de Romana Curia (15. 8. 1967), s katero je bilo kurialno sodišče Apostolske signature razdeljeno v dva oddelka (dve sekciji), katerih druga je bila pooblaščenca za reševanje administrativnih-upravnih sporov. Upravni spor je posebna pravna institucija za presojo zakonitosti upravnih aktov.²⁴ Doslej je kanonsko pravo poznalo administrativni postopek le v nekaterih posebnih določenih primerih. Novosti naj zagotovijo ločeno opravljanje služb posameznih cerkvenih uradov, ki izhajajo iz nedeljive trojne škofovske oblasti (potestas magisterii, ordinis et iurisdictionis) in so usklajene s škofovim trojnim poslanstvom (*munera docendi, sanctificandi et regendi*).

Vpliv civilnega prava in izostren čut sodobnega človeka — za varstvo zakonitosti oz. njegova občutljivost na tem področju, nedvomno zahtevata kodifikacijo institucij upravnega spora in postopka.

8. Ozemeljska ureditev Cerkve²⁵ povzema koncilsko opredelitev delne Cerkve, ki je obenem krajevna in »je del božjega ljudstva, ki je izročena pastirski službi škofa, s katerim sodeluje zbor duhovnikov« (Š 11). Ozemeljska pogojenost delne Cerkve je le določilnega, ne pa sestavnega pomena. Čeprav ostane ozemlje še vedno posebno določilo delne Cerkve tudi v prihodnje, pa vendar nove življenjske razmere zahtevajo nastajanje delnih Cerkva, ki niso nujno ozemeljsko opredeljene. Novi zakonik naj daje krajevnim predstojnikom večja pooblastila pri urejanju teh novih tvorb, kar je bila doslej domena svetega sedeža.

9. Prenovitev kazenskega prava.²⁶ V novem zakoniku naj se zmanjša število kazni. Te naj ne bodo, razen izjemoma in za najtežja kazniva dejanja,

²² La carta dei diritti dei cattolici nella chiesa, Comunicazione, v: Concilium 17 (1981) ediz. ital. 1170—1172.

²³ De ordinata procedura ad tuenda iura subiectiva, Communicationes 1 (1969) 83.

²⁴ Prim. V. Androjna, Upravni postopek. Upravni spor, Uradni list SR Slovenije, Ljubljana 1977, 17.

²⁵ De ordinatione territoriali in Ecclesia, Communicationes 1 (1969) 84.

²⁶ De recognoscendo iure poenali, prav tam 84 sl.

vnaprej izrečene (*latae sententiae*). Vnaprej še neizrečene kazni (*ferendae sententiae*) pa naj segajo le na zunanje področje.

10. Nova notranja ureditev zakonika cerkvenega prava.²⁷ Nova ureditev zakonika naj upošteva pripombe k staremu zakoniku. Zlasti je treba predstaviti iz starega vrstnega reda drugo in tretjo knjigo (osebe in stvari). Notranja ureditev zakonika naj bo napravljena tako, da bo ustrezal duhu koncila in sploh kanonski in moderni kodifikacijski znanosti in tehniki.

Tudi ob teh desetih vodilnih načelih moremo slediti željam škofov, ki so sodelovali na prvi škofovski sinodi 1967. Ker še ni bilo ustaljene sinodalne procedure, je bila priprava na sinodo razmeroma kratka. Škofje so glasovali o desetih načelih po ustaljeni koncilski praksi potem, ko je bila debata že mimo in je kardinal Felici odgovarjal na zastavljena vprašanja. Glasovi »placet« in »placet iuxta modum« so bili dvetretjinski, vendar so glasovi z rezervami vsebovali nekatere tehtne pomisleke. Ti so izhajali večinoma iz načela, da je treba ustvariti nov zakonik, ki bo temeljil na koncilskih odlokih, in da ne gre le za revizijo ali pa posodobitev starega zakonika na podlagi koncilskih besedil, skratka: potreben je čisto nov zakonik. Zanimiv je bil predlog, po katerem naj bi zakonik zajel tudi ljudi zunaj Cerkve. Jasno: pojavi se vprašanje, kdo je subjekt cerkvenega prava. Potem naj bi v pripravi zakonika sodelovalo še več zunanjih izvedencev; večji poudarek naj bi dali ekumenizmu in vlogi laikov v Cerkvi. Vsi sinodalni očetje so se strinjali, da je zakonik potreben.

4. Kodifikacija — novi zakonik cerkvenega prava²⁸

Predlogi, ki so jih poslali škofje pripravljalni komisiji pred koncilom, so večinoma vsebovali prav disciplinsko snov in takó posegali na pravno področje. Le manjši del predlogov je odpiral moralna ali teološka vprašanja. Nekateri predlogi so jasno predvidevali prenovo obstoječega zakonika: poenostavitev zakonov in pravnega izrazoslovja, večjo pastoralno usmerjenost, decentralizacijo, ki bo omogočala prilagajanje zakonov na krajevne razmere. Posebne pozornosti je bil deležen zakrament svetega zakona kot pravna institucija. Med pripravo na koncil so se porajala še zmeraj nova vprašanja. Na koncilskih razpravah pa ni bilo časa za natančno debato in razporeditev nakopičene pravne snovi. Ta je bila izročena v sistematizacijo kardinalski komisiji za revizijo cerkvenega zakonika, ki je med koncilom zbirala prenovitvene želje in predloge. S pravim kodifikacijskim delom pa je pričela komisija šele po koncilu in v obdobju 1972—1977 izdelala osnutke

²⁷ De nova dispositione systematica Codicis Iuris Canonici, prav tam 85.

²⁸ Prim. N. Škalabrin, Promulgacija Kodeksa kanonskog prava u 1982?, v: Vjesnik djakovačke biskupije 1982, 53—54.

za novi zakonik.²⁹ Do leta 1980 je trajala znanstvena obdelava, raziskovanja in skupinske debate o sprejetih predlogih in pripombah. Najprej so jih proučevali strokovni svetovalci, potem pa še člani komisije v desetih odborih. Upoštevali so vse pripombe. Posebno pozornost so zbuvali pastoralni pravno-znanstveni predlogi. Te so primerjali z naukom zadnjega koncila in z učenjem papežev ter ocenjevali njihovo znanstveno in tehnično vrednost — skladnost s cerkvenopravnim sistemom. Kočljiva vprašanja in zelo pomembne zadeve so proučevale komisije na plenarnih zasedanjih, svoje mišljenje pa je podala tudi Kongregacija za verski nauk in sodišča rimske kurije. Zato so prvotni osnutek novega zakonika zelo spreminjali.

Brez zasedanj, ki jih je imel glavni svet svetovalcev o delovnih metodah, o sistematizaciji in koordinaciji raznih načrtov, je priprava novega zakonika v številkah takale:

1. knjiga »De normis generalibus« ima 200 kanonov. Pri njeni izdelavi je sodelovalo 21 svetovalcev; delovni sestanki so trajali skupaj 11 tednov; vseh sestankov je bilo 132 in za delo po skupinah so porabili 330 ur.

2. knjiga »De populo Dei« vsebuje 505 kanonov, oblikovalo jih je 63 svetovalcev na delovnih sestankih, ki so trajali 62 tednov; vseh sestankov je bilo 744 in skupinsko delo je vzelo 1860 ur.

3. knjiga »De Ecclesiae munere docendi« ima 83 kanonov. Zbrala je 22 svetovalcev in zahtevala 12 tednov delovnih sestankov, ki jih je bilo 144, povrh pa še 360 ur skupinskega dela.

4. knjiga »De Ecclesiae munere sanctificandi« je sestavljena iz 416 kanonov; 49 svetovalcev je na strokovnih sestankih delalo 48 tednov; vseh sestankov je bilo 576 in 1440 ur je trajalo delo po skupinah.

5. knjiga »De Ecclesiae bonis temporalibus« ima 58 kanonov; sodelovalo je 18 svetovalcev; 11 tednov so trajali strokovni sestanki, ki jih je bilo 132, in skupinskemu delu je bilo namenjenih 330 ur.

6. knjiga »De sanctionibus in Ecclesia« ima 89 kanonov; sodelovalo je 11 strokovnjakov; knjiga je zahtevala 15 tednov njihovega dela na sestankih; 180 drugih sestankov in 450 ur skupinskega dela.

7. knjiga »De Processibus« ima 377 kanonov; 22 svetovalcev je sodelovalo pri njihovi izdelavi; strokovni sestanki so trajali 22 tednov, skupinsko delo pa 660 ur.

Če ne upoštevamo dela posebne mešane komisije za pripravo Osnovnega cerkvenega zakona (*Lex Ecclesiae fundamentalis*), je bilo vsega skupaj 181

²⁹ Papeška komisija za prenovo (revizijo) zakonika cerkvenega prava (*Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici recognoscendo*) izdaja od l. 1969 dvakrat letno glasilo *Communicationes*, v katerem so poleg pomembnejših papeževih nagovorov raznim pravniškim ustanovam tekoče informacije o poteku kodifikacije. — Hkrati z napovedjo revizije ZCP je bila napovedana tudi prenova Zakonika cerkvenega prava za vzhodne Cerkve (*CICO*). Za to delo je bila tudi postavljena posebna kardinalska komisija, ki o svojem delu poroča v listu *Nuntia*.

tednov znanstvenega dela, 2160 sestankov in 5430 ur dela po skupinah za pripravo načrtov in njih preureditev. Svetovalci so na manjših sestankih porabili še nadaljnjih 6375 ur.

Tudi novi zakonik ne bo idealno rešil vseh pravnih in drugih težav. Kritične pripombe zadevajo nekatera tehnična pa tudi načelna vprašanja.³⁰ Najprej je sporna razporeditev snovi v novem zakoniku. Ker so milost in zakramenti bistvenega pomena za Cerkev, je napačno razpravljati najprej o božjem ljudstvu, potem pa o zakramentih. Zakoniku tudi očitajo preveč klerikalno obarvanost. — V vseh pravnih sistemih je nosilec pravnih odnosov določen subjekt. Prepričani o tem, kaj je prej, ali subjekt ali pravni odnos, to je prepričani o jajcu in kokoši. V Cerkvi je subjekt (nosilec pravic in dolžnosti) vernik, ki je v večini primerov tudi laik. Še tako morda »klerikalno« poudarjena kodifikacija je v Cerkvi vedno podvržena osnovnemu vodilu cerkvenega prava: *salus animarum suprema lex*.

Zelo pomembno je vprašanje odprte oz. zaprte kodifikacije, kjer odprta oblika zakonika prepušča natančneje opredelitev določenih institucij ali pravnih odnosov krajevni ali partikularni kodifikaciji, zaprta kodifikacija pa je centralistična in dokončna. Pojem odprtosti in zaprtosti vključuje tudi dopustnost ali nedopustnost določenega manevrskega prostora pri vključevanju novih institucij v že obstoječo zakonodajo oz. v prilaganjanju zakonodaje na nove življenjske razmere. Zakonik potrjuje že preizkušeno prakso in ne more kodificirati nepreizkušenih načrtov, ki bi se potem v praksi pokazali neizvedljivi. In v tem je kontradiktornost kodifikacije: zakonik bomo rabili jutri v novih življenjskih razmerah; kodificirana pa je današnja praksa, ki bo morda jutri že preživeta. Zato mora biti zakonik odprt, kodifikacija gibčna. Splošne, široke opredelitve pa nalagajo tistemu, ki jih aplicira, večjo odgovornost. Nemogoče je torej izdelati magičen zakonik, ki bo kazuistično dajal odgovore na vse življenjske zaplete in bo tistega, ki ga uporablja, rešil vsake odgovornosti. Ker še ni moč najti zakonika, ki bi bil tako popoln in enostaven, da bi ga tudi nepoučeni mogli rabiti s pridom in koristno, bo verjetno tudi v prihodnje treba študijsko in s pravnim mišljenjem uporabljati novi zakonik. Zato je zelo važno tudi vprašanje jezika in izrazoslovja.³¹ Razumljivost kliče po prevodih; tehnično precizno in skladno izrazoslovje pa postavlja prevajalcu še dodatno breme morebitnega usklajevanja s civilnim pravom.

V gornjih odstavkih so že nakazani odgovori na pričakovanja nas samih. Kaj pričakujemo od novega zakonika? Besede Janeza Pavla II., ki jih je govoril konec lanskega leta cerkvenim sodnikom, lahko veljajo tudi

³⁰ Prim. H. Zapp, *Tradizioni dell'ordinamento ecclesiastico e il Codice rivisto*, v: *Concilium* 17 (1981) ediz. ital. 1146 sl.

³¹ Prim. R. Potz, *E' comprensibile e attuale il linguaggio del nuovo progetto di Codice?* prav tam 1159—1169.

vsakemu pastoralnemu delavcu: »Prenoviti se morate do temeljev... V vašem tako važnem poslanstvu ni dovolj pridobiti si le šolsko znanje, ampak morate poznati tudi pričakovanja krščanskega ljudstva in težave ljudi današnjega časa.«³²

Povzetek: Lojze Milharčič, Novi zakonik — pričakovanja in uresničitve

Cerkveno pravo je odvisno od mnogih družbenih sprememb, njegova kodifikacija pa v marsičem sledi dosežkom na svetnem področju. Načrt novega Zakonika cerkvenega prava je napravljen po smernicah zadnjih papežev, v njem se odraža duh zadnjega vesoljnega cerkvenega zbora, obširno in naporno delo so usmerjali škofje in številni svetovalci raznih strok. Pastoralna izraba novega zakonika pa bo odvisna tudi od pravno-pastoralne širine in pripravljenosti delavcev na terenu.

Zusammenfassung: Lojze Milharčič, Der neue Kodex — Erwartungen und Erfüllungen

Das Kirchenrecht ist durch viele Gesellschaftsänderungen bedingt; seine Kodifikation folgt in mancher Hinsicht den Ergebnissen auf der weltlichen Ebene. Das Schema des Gesetzbuches des neuen Kirchenrechts ist nach den Richtlinien der letzten Päpste redigiert; in ihm zeigt sich der Geist des letzten Kirchenkonzils; der umfassenden und mühevollen Arbeit wurde von Bischöfen und Ratgebern verschiedener Fächer die Richtung gegeben. Pastorale Bewertung des neuen Kirchenrechts wird aber auch von der rechtlich-pastoralen Weite und Bereitschaft der Arbeiter auf dem Terrain abhängen.

Résumé: Lojze Milharčič, Le nouveau code — attentes et réalisations

Le droit canonique est conditionné par les changements sociaux et sa codification les suit. Leschéma du nouveau code reflète les lignes directrices des derniers papes et l'esprit du concile. L'application pastorale de ce qu'il rend possible dépendra cependant de la largeur d'esprit de ceux qui travaillent sur le terrain.

³² L'Osservatore Romano. Edizione settimanale in lingua italiana, 14. 1. 1982, št. 1768, str. 10.

Božje ljudstvo v novem zakoniku cerkvenega prava s posebnim poudarkom na specifičnih dolžnostih in pravicah klerikov in laikov

Za prvo knjigo novega zakonika cerkvenega prava je druga knjiga najbolj pomembna tako s teoretičnega kot praktičnega vidika, saj razlaga položaj vernikov in strukturo Cerkve, pri tem pa se naslanja na koncilске dokumente, ki so ji rabili kot smernice. Druga knjiga novega zakonika cerkvenega prava ima torej naslov: *De populo dei*, o »božjem ljudstvu«. Tako se tudi ta razdelitev popolnoma sklada z dogmatično konstitucijo o Cerkvi II. Vatikanskega cerkvenega zbora »Luč narodov«, ki takoj za prvim poglavjem o skrivnosti Cerkve obravnava v drugem poglavju »božje ljudstvo«. Že o naslovu te knjige je komisija za revizijo cerkvenega prava imela dolgotrajne in temeljite pogovore. Potrebno je bilo odgovoriti na temeljno vprašanje: ali naslov »božje ljudstvo«, ki je zelo širok in splošen, zajema snov, o kateri bodo govorili posamezni kanoni? Sodelavci, strokovnjaki in razne škofovske konference, so omenjeni komisiji poslali številne predloge in navodila. Končno so sprejeli naslov *De populi dei*, ker po prepričanju omenjene komisije povzema vse tiste pravne vidike, ki se nanašajo tako na osebe kot na strukturo oziroma institucije v Cerkvi¹.

Shematična razdelitev knjige *De populo dei* je naslednja:

Prvo poglavje govori o osebah na splošno, o vernikih (*christifideles*), o klerikih in laikih in o njihovih splošnih dolžnostih in pravicah, ki so utemeljene v človekovem dostojanstvu, v zakramentu sv. krsta in birme.

Drugo poglavje pa obravnava osebe posebej, o specifičnih dolžnostih in pravicah klerikov in laikov. Sledi poglavje o hierarhični ureditvi Cerkve in njenih institucijah. Četrto poglavje je namenjeno redovnim osebam in svetnim institutom; zadnje poglavje pa laikom. Takó je tudi v novem zakoniku podobna shematična razdelitev snovi, kot jo najdemo v dogmatični konstituciji o Cerkvi.

Dokumenti, iz katerih zajemajo posamezni kanoni svoje smernice, so predvsem naslednji: Dogmatična konstitucija o Cerkvi »Luč narodov«,

¹ *Communicationes* 12 (1980) 1, 48—51.

Odlok o pastirski službi škofov »Kristus Gospod«, Odlok o službi in življenju duhovnikov, in dokument papeža Pavla VI. Svojo Cerkev (Ecclesiam suam)². Ko koncilski dokumenti poskušajo prikazati skrivnost Cerkve kot *božjega ljudstva*«, uporabljajo razne prisposodbe, čeprav, kot trdi Semmelroth, se »teologiji do sedaj še ni posrečilo podati definicijo Cerkve, ki bi v celoti izražala njen izvor, bistvo in poslanstvo, ampak teologija in ekleziologija govorita o Cerkvi opisno«³. Takó najdemo v svetem pismu razne metafore, ki vsaka po svoje govore o novo zaveznem božjem ljudstvu: božje ljudstvo je »Kristusova nevesta«, »telo«, »mati«, »tempelj«, »novi Izrael«, »novi Jeruzalem«, »ovčji hlev«, »božja njiva«, »stavba«, »družina«, itd. Sv. Avguštín govori o Cerkvi kot o »ponovno najdenem raj«, »Noetovi barki«, »o Evi, ki je mati vseh živih«; sv. Ambrož pa uporablja izraz »Salomonov tempelj«. Vse te in druge prisposodbe za božje ljudstvo bi lahko razvrstili v tri skupine: prilike o božjem kraljestvu, razne prisposodbe, vzete iz sv. pisma stare zaveze, in krščanske alegorije, ki jih najdemo predvsem v Apokalipsi in pismih apostola Pavla. Vse te in podobne metafore po analogiji izražajo to, kar naj bi božje ljudstvo bilo po svoji naravi navznoter in navzven⁴.

Pravno-ekleziološkemu pojmovanju Cerkve se še najbolj približamo s pojmi, kot so: »Kristusovo telo«, »družba« (societas), in »božje ljudstvo«. Vse te pojme na mnogih mestih uporablja tudi koncil, ko želi izraziti naravo in poslanstvo Cerkve kot božjega ljudstva.

Pojem »božje ljudstvo« ni kakšna absolutna novost v teologiji in ekleziologiji. Kot je bilo v letih 1930—40 moderno govoriti o Cerkvi kot o Kristusovem skrivnostnem telesu, tako je bilo v petdesetih letih moderno govoriti o Cerkvi kot o božjem ljudstvu. Klasičen tekst najdemo v 1 Pet 2,9—10: »Vi pa ste izvoljeni rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo, da bi oznanjali slavna dela njega, ki vas je poklical iz teme v svojo čudovito luč, vas, ki nekdaj niste bili ljudstvo, zdaj pa ste božje ljudstvo.« Tudi patristika se večkrat vrača k pojmu »božje ljudstvo«. Takó sv. Avguštín govori o »populus fidelis«, ki ga je povzel iz apostolske tradicije in iz liturgičnih spisov Hipolita Rimskega, in so jih kasneje vnesli tudi v latinsko liturgijo kot »plebs tua sancta«, »familia tua«, »populus christianus«. Na področje teologije sta ga v novejšem času vnesla protestanta Harnack in Sohm in katoliški teolog Koster⁵. Nemški kanonisti pa so z Klausom Moersdorferjem temu pojmu hoteli dati tudi pravni pomen⁶.

² Pavel VI., *Ecclesiam suam*, slov. prevod: Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1965.

³ Semmelroth O., *La Chiesa nuovo popolo di Dio*, v *La Chiesa del Vaticano II*, Roma 1965, 439.

⁴ Vogel C., *L'unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III^e au V^e siècle*, v *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris 1964, 602—603.

⁵ Koster M. D., *Ecclesologie im Werden*, Paderborn 1940.

⁶ Eichmann E.-Moersdorf K., *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Paderborn 1959, 9.

Vatikanski koncil je v teologiji ponovno odkril pojem »božje ljudstvo«, na pravnem področju pa je ta pojem povsem nekaj novega. Z dogmatično konstitucijo o Cerkvi je bilo »božje ljudstvo« dokončno sprejeto kot nauk Cerkve. Ni brez pomena, da omenjena konstitucija govori o »božjem ljudstvu« pred poglavjem, ki razčlenjuje hierarhično ureditev Cerkve. Cerkev namreč ni samo hierarhija, ta je le del božjega ljudstva in ne povzema celotno naravo Cerkve.

Pojem »božje ljudstvo« je bil na koncilu predmet številnih razprav. Treba se je bilo namreč odločiti, ali bo konstitucija govorila o »božjem ljudstvu« ali pa o »Kristusovem skrivnostnem telesu« in v kakšnem odnosu sta si ta dva pojma. Kolikor »božje ljudstvo« pomeni skupnost verujočih, ki je še na poti h končnemu cilju in v kateri se uresničujejo božje obljube, potem ima predvsem eshatološki pomen. V tem smislu je Cerkev ljudstvo odrešenih, ki ga je že izraelsko ljudstvo v stari zavezi pripravljalo in napovedovalo (C 9). Pojem božje ljudstvo vključuje v sebi tudi javni značaj, družbeno razsežnost, zgodovinskost, organizirano nepopolno skupnost, strukturo. V tem smislu božje ljudstvo ali Cerkev nima v sebi samo neko pravno realnost, temveč je pravna realnost kot vidna družba. Po nauku II. Vatikanskega koncila je Cerkev zato »Kristusovo skrivnostno telo in božje ljudstvo«, kar izraža njeno eshatološko dimenzijo. Je pa Cerkev tudi »božje ljudstvo in Kristusovo skrivnostno telo«, kar označuje predvsem njeno družbeno razsežnost, notranjo strukturo in pravno definicijo. »Božje ljudstvo« izraža v sebi in po sebi neko vidno celotnost, ki pa je neodvisna od Cerkve kot zgodovinsko uresničene v svojih različnih službah in organih, ki se spreminjajo glede na čase in potrebe. Pravni vidik je samo eden izmed mnogih, ki jih »božje ljudstvo« potrebuje za svoje samouresničenje. »To božje ljudstvo je *odlikovano* z dostojanstvom in svobodo božjih otrok, za *poslanstvo* ima novo zapoved ljubezni . . . za *cilj* pa ima naposled božje kraljestvo« (C 9). V teh besedah namreč še ni podana celotna definicija »božjega ljudstva«. Da bi se koncil izognil napačnim razlagam Cerkve, npr. kot karizmatične skupnosti, zato precizira, da se »to božje ljudstvo imenuje Kristusova Cerkev, saj si jo je pridobil Kristus z lastno krvjo, jo napolnil s svojim duhom in jo oskrbel s sredstvi, pripravnimi za vidno in družbeno edinost« (C 9). Božje ljudstvo vsebuje v sebi tudi vidno edinost v ljubezni, svobodi in resnici — to je telo z udi in glavo, ki je Kristus; to je vidna družba, ki se uresničuje v času in prostoru, dokler potuje proti novim nebesom in novi zemlji. Božje ljudstvo ni samo neka edinost duha, nevidna množičnost, temveč stvarnost, ki jo apostol Pavel v listu Rimljanom 12,4 in v 1 Korinčanom 12,14—21 predstavlja kristološko; v listu Efežanom 1,23 in Kološanom 1,18—24 pa poudarja predvsem korporativno, vidno, družbeno naravo »božjega ljudstva«. Božje ljudstvo je torej »skupnost vere, upanja in ljubezni« (C 8), je pa tudi »vidna družba« (C 8), ki izraža svojo notranjo

in zunanjo edinost. V zgodovini Cerkve pa tudi v novejšem času so morali papeži vedno znova poudarjati ta vidni, pravni vidik »božjega ljudstva« kot protiutež karizmatičnemu in pri tem uporabljali Bellarminoovo definicijo za božje ljudstvo, ki je po besedah papeža Pavla VI. še najbolj natančna in teologom zelo priporočljiva. Iz zmotnega pojmovanja božjega ljudstva izhaja tudi zmotno pojmovanje cerkvenega prava, kot da bi bila Cerkev samó karizmatična skupnost, ne pa telo, družba posebne vrste, institucija z vsemi potrebnimi sredstvi, ustanovami za izvrševanje svojega poslanstva v času in prostoru.⁷

Posebej je treba omeniti, da tudi Janez Pavel II. velikokrat govori o Cerkvi kot o »božjem ljudstvu«, vidni družbi. V svoji prvi okrožnici, Človekov Odrešenik (Redemptor hominis), pravi, da je »II. Vatikanski koncil izdelal podobo Cerkve kot božjega ljudstva, izhajajoč iz njenih temeljev; pri tem je nakazal trojno Kristusovo službo, ki smo je deležni in smo zato res božje ljudstvo« (ČO 21). V isti točki okrožnice govori tudi o tem božjem ljudstvu in pravi, da »je II. Vatikanski koncil podal celotno sliko božjega ljudstva in pokazal, kakšno mesto imajo v njem ne samo duhovniki, člani hierarhije, temveč tudi laiki. Pri tem pa ni podal to podobo samo na podlagi socioloških načel. Cerkev sicer lahko raziskujemo in opredeljujemo, kolikor je človeška družba, z merili in kriteriji, ki jih ljudje uporabljajo v znanostih. Toda ta merila ne zadostujejo. Zakaj pri vsem občestvu božjega ljudstva . . . ne gre samo za neko posebno družbeno vez, temveč se zahteva poseben poklic . . . Cerkev je kot božje ljudstvo tudi Kristusovo skrivnostno telo. Če se hočemo res zavedati te skupnosti božjega ljudstva, moramo imeti pred očmi Kristusa, ki vsakemu članu te skupnosti kliče: Hodi za menoj« (ČO 21). Nadalje pravi papež, da tej posebni družbi »sicer manjka občestveno življenje v človeškem pomenu te besede, ki pa je kljub temu družba, ki se mora zavedati svoje ontološke skupnosti, svojega življenja in delovanja«. Na drugem mestu pravi, da je Cerkev kot »telo, organizem, družbeni pojav« (ČO 18) in da kot skupnost božjega ljudstva na zemlji predvsem služi. Cerkev kot »družbeni subjekt« (ČO 19), kot božje ljudstvo je deležno Kristusove trijne službe. Na osnovi ovrednotenja »božjega ljudstva« in njegove odgovornosti in soodgovornosti so v Cerkev vnesli sicer duha demokratičnosti, kljub temu pa ostaja še naprej v veljavi temeljna božjeppravna razlika med kleriki in laiki, ki jo je vatikanski koncil ohranil in potrdil (C 24). Ker je med kleriki in laiki različen »status«, zato so tudi nekatere dolžnosti in pravice različne.

⁷ Pavel VI., govor delegatom Evropske škofovske konference, v Osservatore Romano, 23. 3. 1971; govor udeležencem mednarodnega kongresa o cerkvenem pravu, v Osservatore Romano, 20. 1. 1970; govor udeležencem kongresa o študiju cerkvenega prava, v Osservatore Romano, 14. 12. 1972.

II. Dolžnosti in pravice klerikov v shemi novega zakonika cerkvenega prava

Kjer so dolžnosti, tam so tudi pravice. V shemi novega zakonika cerkvenega prava so vse dolžnosti in pravice klerikov navedene pod skupnim naslovom, ker pravice velikokrat izhajajo iz dolžnosti in obratno. Prav tako so sedaj odpravljeni vsi privilegiji klerikov. Nekdanji privilegij izvzetosti klerikov od vojaške službe je sedaj vključen med dolžnosti klerikov. Ta privilegij naj uporabljajo tam, kjer jim ga omogoča državna zakonodaja. V kan. 149 novega zakonika je rečeno, da vojaški stan ni najbolj primeren za klerike, zato naj ne vstopajo v vojaško službo prostovoljno, razen z dovoljenjem svojega škofa. Tudi če jih državni zakoni izvzamejo od vojaške službe in dolžnosti, naj to izvzetost kleriki izkoristijo, razen če bi škof drugače odločil. Nekdanji kanon 119, ki določa, da morajo »verniki izkazovati klerikom spoštovanje, primerno njihovim različnim stopnjam in službam«, je odpravljen; pač pa je v shemi v kan. 18 § 2 splošno rečeno med dolžnostmi vernikov, naj »spoštujejo klerike zaradi njihove službe«.

Specifične dolžnosti in pravice klerikov so utemeljene v:

1. splošnih dolžnostih in pravicah klerikov, ki so vsem vernikom skupne,
2. v dokumentih II. vatikanskega cerkvenega zbora,
3. pokoncilskih dokumentih rimskih kongregacij in
4. nekaterih papeških dokumentih.

Nekaj splošnih značilnosti

Kot v drugih primerih, tako velja tudi za to poglavje novega kodeksa naslednje:

1. specifične dolžnosti in pravice klerikov so navedene zelo splošno. Podrobne norme morajo določiti škofovske konference oziroma partikularno pravo.

2. Oseba postane klerik šele z diakonatom (kan. 121) in ne več s tonsuro, kot je bilo doslej.

3. Odpravljen je zakon, ki pravi, da so samo kleriki zmožni jurisdikcije (kan. 118 in kan. 145 § 1). V novem kodeksu se jurisdikcija lahko daje tudi laikom, seveda samo tista (cerkvenopravna), ki ni vezana na sveti red (božjepravna). Ta še vedno pripada samo klerikom.

4. V starem kodeksu so bile najprej poudarjene pravice, šele nato dolžnosti. V novi shemi pa so najprej našteje dolžnosti in nato pravice, to pa ima gotovo svoj pomen.

5. V prejšnjem kodeksu je bilo 21 kanonov, ki so poudarjali klerikove dolžnosti, in 6 o pravicah oziroma privilegijih klerikov. V novi shemi pa je 22 kanonov, od teh 7 popolnoma novih, ostali so dopolnjeni, prirejeni ali pa odpravljeni.

6. Ko novi kodeks govori o dolžnostih in pravicah klerikov, uporablja pravni jezik in terminologijo zaradi jasnosti in ustaljenosti izrazov, čeprav mnogim to ni bilo po volji. Pravni jezik npr. dobro loči med »officium«, »munus« in »ministerium«, medtem ko za vse te pojme uporabljamo v slovenščini skupen izraz »služba«.

III. Dolžnosti klerikov posebej

Temeljna dolžnost vsakega klerika je: truditi se za svetost življenja (kan. 134). Ta dolžnost izhaja iz svetega reda, s katerim je klerik na poseben način posvečen Bogu in postal delavec božjih skrivnosti v službi božjega ljudstva. To svetost pa bodo dosegli s svojo službo in vsakdanjimi opravili. Zato naj si kleriki še posebno prizadevajo:

1. da bodo pastoralno delo in službe zvesto in neutrudno opravljali. Od škofa so dolžni sprejeti službe in jih zvesto opravljati;

2. duhovno naj se hranijo pri mizi božje besede in evharistije. Duhovnikom se priporoča, naj vsak dan opravijo evharistično daritev, pri kateri naj sodelujejo tudi diakoni;

3. duhovniki in diakoni, ki so določeni za presbiterat, so dolžni vsak dan opraviti molitveno bogoslužje (brevir) po odobrenih liturgičnih knjigah. Stalni (permanentni) diakoni pa naj opravijo del tega bogoslužja, kot to določa škofovska konferenca;

4. dolžni so opraviti duhovne vaje po predpisih partikularnega prava;

5. redno naj opravljajo premišljevanje, pogosto prejemajo zakrament sprave, posebno naj častijo Devico Marijo in uporabljajo še druge pripomočke za osebno posvečenje. Pravno je klerikom ukazano »molitveno bogoslužje« in »duhovne vaje«. Med dolžnosti klerika spada tudi obveznost bivanja v škofiji, čeprav klerik ni službeno vezan na škofijo. Vsaj brez domnevnega dovoljenja svojega škofa naj klerik za daljši čas ne zapušča škofije.

V kan. 140 se priporoča klerikom, da žive v skupnosti tam, kjer je to že vpeljano, drugod naj si za to prizadevajo. Takó si bodo laže pomagali pri pastoralnem delu, v duhovnem življenju in na intelektualnem področju. Nosijo naj primerno duhovniško obleko, kot to določajo predpisi škofovske konference. Med posebne dolžnosti spadata tudi spoštovanje in pokorščina, ki so ju dolžni kleriki izkazovati svojemu škofu in papežu (kan. 132). Tukaj gre za »pravno« pokorščino in spoštovanje, ki je minimum moralne kreposti, čeprav ju je težko ločiti. Pravna pokorščina in spoštovanje se ne ozirata na osebo, tudi ne na njene sposobnosti in kvalitete, temveč na službo, ki jo ta oseba opravlja.

Dolžnost celibata je pojasnjena v kan. 135 in 136. Najprej je rečeno, da so kleriki zaradi božjega kraljestva dolžni živeti v popolni in trajni

zdržnosti, zato jih veže celibat. Ta predpis pa ne velja za poročene moške, ki so bili sprejeti v stalni diaconat. Če se klerik poroči, izgubi vse pravice kleriškega stanu, razen če dokaže ničnost svojega zakona. Kodeks opozarja klerike, naj bodo previdni v odnosih z osebami, ki bi jih lahko kompromitirale, pri vernikih pa bi te osebe lahko zbujele pohujšanje. Škof je pristojen, da izda norme, kaj storiti v posameznih primerih.

K pomembnim dolžnostim klerikov spada tudi študij, nenehno izobraževanje. Kan. 139 spodbuja klerike, naj tudi po posvečenju ne opuščajo študija. Drže naj se trdnega nauka, ki temelji na svetem pismu in ga je sprejela Cerkev. K intelektualnemu izobraževanju spadajo tudi pastoralne konference, teološki tečaji in predavanja, ki se jih naj kleriki skrbno udeležujejo. Tako bodo poglobljali svoje znanje in se seznanjali z novimi pastoralnimi metodami. Tudi druge znanosti naj gojijo, posebno še tiste, ki so s svetimi povezane in pomagajo pri pastoralnem delu. Kan. 138 je po vsebini nov in obvezuje škofove, da morajo klerikom oskrbeti dovolj potrebne časa za izpopolnjevanje v duhovnem življenju in na intelektualnem področju, posebno še v vedah, ki so nujno potrebne za dobro opravljeno pastirsko službo. Dolžnost klerika je tudi ta, da širijo med ljudmi mir, slogo in razumevanje. V nobenem primeru se ne smejo udeležiti državljan-skih vojn in prevratov javnega reda. Tudi naj ne sodelujejo v političnih strankah ali sindikalnih združenjih, razen če je kompetentna oblast mnenja, da je to potrebno z namenom, da branijo pravice ali skupno dobro Cerkve.

Kleriki imajo tudi dolžnost, da se izogibajo vsemu, kar se ne sklada z njihovim stanom ali mu je tuje (kan. 145 in kan. 146). Omenjene so javne službe. Tudi naj ne sprejemajo v upravo lastnine, ki pripada laikom. Brez škofovega dovoljenja naj nikogar ne tožijo pred civilnim sodiščem in naj ne sodelujejo pri civilno-kazenskem sodišču. Tudi naj ne bodo priče, če to ni potrebno. Klerikova dolžnost je tudi ta, da se sam ne po drugi osebi ne v lastno korist ali v korist koga drugega ne ukvarja s trgovskimi ali kupčijskimi posli brez dovoljenja cerkvene oblasti.

Novi kanoni, ki govorijo o dolžnostih klerikov, so trije: kan. 133 pravi, naj bodo kleriki med seboj povezani z vezmi bratstva in molitve in naj si izkazujejo medsebojno pomoč, saj vsi skupaj gradijo Kristusovo skrivnostno telo. Isti kanon določa klerikom, posebno še duhovnikom, dolžnost, da priznajo laikom delež njihovega poslanstva, ki ga kot taki imajo v Cerkvi in ga pospešujejo v svetu. Kan. 142 pa pravi, naj kleriki zaradi duha evangeljskega ubožstva živijo preprosto in skromno in se izogibajo vsega, kar vodi k pohlepu. Dobrine, ki jih dobijo kot plačilo za svoje delo in jih ne potrebujejo za svoje primerno vzdrževanje, naj namenijo v dobro karitativnim ustanovam in Cerkvi. Izogibajo naj se, da bi kopicili osebne stvari.

IV. Pravice klerikov

Poleg splošnih pravic, ki pripadajo klerikom kot krščenim in so skupne vsem vernikom v Cerkvi, imajo kleriki še posebne pravice, ki izhajajo iz njihovega stanu. Med take spada: pravica sodelovati s škofom v cerkvenih službah. Kan. 129, ki je po vsebini nov, poudarja, da so duhovniki škofovi sodelavci (cooperatores), ne samo pomočniki (adiutores). Če izpolnjujejo določene pogoje, ki jih zahteva pravo, imajo pravico do cerkvenih služb. Biti sodelavec pa pomeni, da se določena služba podeli kleriku ne zaradi časti (kot čast), ampak zaradi dela. Kdor službe ne bo opravljal, je ne more dobiti. Stalnega diakonata npr. ne more prejeti laik, ki te službe ne bi mogel ali je ne bo opravljal. Kan. 137 je prav tako nov in daje klerikom pravico, da se povezujejo v skupnosti ali društva, da bi lažje dosegli cilje, ki so prikladni kleriškemu stanu. Posebno naj kleriki skrbijo za tiste skupnosti, ki jih je pristojna cerkvena oblast potrdila in pospešujejo bratstvo, svetost, pastoralno pomoč in edinost s škofom. Kleriki pa naj ne sodelujejo v tistih društvih, katerih cilji niso v skladu s kleriškim stanom ali pa jih je cerkvena oblast celo prepovedala. Popolnoma nov je tudi kan. 141, kjer je zagotovljeno, da imajo kleriki pravico do primernega povračila (plače) za svoje delo. Treba pa je upoštevati naravo službe, čase in kraje. Primerno naj se poskrbi tudi za tiste, ki so pri njih v službi. Prav takó imajo kleriki pravico do socialnih ugodnosti v primeru bolezni, starosti ali onemoglosti. Poročeni diakoni, ki se za stalno posvetijo cerkveni službi, imajo pravico do plače za svoje delo, pa tudi za vzdrževanje svojih družin, kolikor je to potrebno. Tistim pa, ki opravljajo samo občasno svojo službo, naj se v dogovoru določi višina plače za delo. Kan. 143 je nov in daje klerikom pravico do primernega in zadostnega dopusta; podrobneje naj o tem določi posebno pravo.

V. Izguba kleriškega stanu

Že naslov pove, da je tudi tukaj prišlo do bolj pozitivnega stališča, kot pa je to bilo v starem kodeksu, ki govori o »vrnitvi-redukciji« klerika v laiški stan, saj zveni to negativno za laiški stan in daje občutek, kot da je nekaj manjvrednega.

Način, kako klerik izgubi kleriški stan, je skoraj povsem enak staremu. Novi kodeks govori o tem v petih kanonih. Klerik izgubi kleriški stan:

1. po samem pravu v primerih, ki določa pravo,
2. s sodbo ali deliktom kot kazen degradacije,
3. z reskriptom sv. sedeža na prošnjo klerika. Diakonom se ta reskript daje iz pomembnih razlogov, duhovnikom pa iz zelo važnih (gravissimis) vzrokov in po določenem času preizkušnje, ki ga določi ap. sedež, potem ko je vprašal za mnenje krajevnega škofa,

4. z dekretom odpustitve po predpisih prava. Škofovske konference naj določijo vzroke (npr. pastoralne), ki bi bili dovolj, da klerika odpuste, četudi ni bilo delikta,

5. s kaznjivo, ki hkrati odvzame kleriku kleriški stan.

Na klerikovo prošnjo izgubi kleriški stan s sodbo ali administrativnim dekretom klerik, ki je bil zaradi hudega strahu ali zaradi pomanjkanja svobodnega privoljenja prisiljen sprejeti sveti red. Seveda je treba vse to dokazati. Apostolski sedež je izdal posebne norme, ki urejujejo, kako poteka proces pri izgubi kleriškega stanu. Klerik, ki je pri pristojni oblasti prosil za razrešitev kleriškega stanu, ne sme opravljati nobene cerkvene službe. V kleriški stan se lahko kdo ponovno vrne samo z reskriptom ap. sedeža.

VI. Delež klerikov pri vodstvu krajevne Cerkve

Ena izmed dolžnosti in pravic klerikov je tudi ta, da sodelujejo pri vodstvu krajevne Cerkve skupno s svojim pastirjem. To možnost imajo kleriki predvsem v duhovniškem svetu (DS). Papež Janez Pavel II. pravi, da je »današnja Cerkev kljub nasprotnemu videzu tesneje povezana v občestvo službe in zavesti apostolata. Ta duh sodelovanja in soodgovornosti navdaja duhovnike. To potrjuje veliko po koncilu nastalih duhovniških svetov« (ČO 5).

Shema novega kodeksa govori o DS v 8 kanonih, teološko osnovo pa imajo ti kanoni v odloku o življenju in službi duhovnikov: »Vsi duhovniki so obenem s škofi deležni enega in istega svečeništva in službe Kristusove, da že to edinstvo posvečenja in poslanstva terja njihovo hierarhično občestvo. Zaradi skupnega deleža pri istem duhovništvu in isti službi naj škofje v duhovnikih gledajo svoje brate in prijatelje, pastoralne sodelavce in svetovalce. Radi naj jih poslušajo in se z njimi posvetujejo ter razgovarjajo o potrebah dušnega pastirstva in koristi škofije. Da bodo to učinkovito izvajali, naj se osnuje odbor ali svet duhovnikov, zastopnikov zbora duhovnikov, ki bodo mogli s svojimi nasveti uspešno pomagati škofu pri vladanju škofije« (D 7). DS naj bi tako konkretno uresničeval »hierarhično občestvo« med škofom in duhovnikom.

Na osnutke kanonov o DS so imeli veliko pripomb in želja. Nekateri so v DS videli priliko, da se v Cerkev vnese čimveč duha demokratičnosti, parlamentarizma oziroma da bi vsaj nekoliko omilili absolutno škofovo oblast. Drugi pa so zahtevali večja pooblastila za stolne kapitlje, ker so v DS videli svojega tekmeča in omejevanje svojih funkcij. Treba je poudariti, da DS ni neke vrste duhovniški sindikat, ki bi pri škofu zahteval svoje pravice ali od njega izsiljeval razne potrditve, tudi ni parlament, ki bi z demokratično večino glasov odločal o tem in onem v škofiji.

Ustanovitev DS je v vsaki škofiji obvezna. DS je neke vrste škofov senat, ki pri njem predstavlja celotni prezbiterij. Člani DS so torej samo duhovniki, ne diakoni, še manj laiki. DS ima svoja lastna statuta, predseduje mu škof. Kan. 311 določa, naj se primeren del članov DS izvoli v skladu s predpisi, drugi duhovniki so člani po svoji službi, nekatere pa v DS imenuje škof osebno. Aktivno in pasivno volilno pravico imajo:

1. vsi škofijski duhovniki, ki so inkorporirani v škofijo in hkrati v njej stalno bivajo ali v dobro škofije opravljajo kako službo,

2. škofijski duhovniki, ki v škofiji sicer niso inkardinirani, prav tako tudi redovni duhovniki, ki imajo bivališče v škofiji in v njeno dobro opravljajo kako službo (*officium*),

3. statuta lahko podelijo aktivno in pasivno volilno pravico tudi drugim duhovnikom, ki v škofiji samo bivajo.

Veliko pripomb je bilo na račun kan. 313 in kan. 314 glede tega, kako naj se volijo člani DS, da bo zastopan celotni prezbiterij škofije tako na različne službe, teritorij in starost. Vse to naj določi partikularno pravo. DS je škofovskoposvetovalni organ; v 2 § kan. 314 pa je rečeno, da ima tudi odločujoči glas, bodisi po splošnem pravu ali pa v primerih, ki jih določi škofovska konferenca ali škof.

Med vsemi posvetovalnimi organi, ki delujejo v škofiji, je DS gotovo najbolj pomemben, kajti samo njemu pripada naslov »škofov senat« (D 10). Njegovo delovanje ni omejeno na posebne zadeve, ampak je stalna in neposredna pomoč škofu pri vodstvu škofije. Področje njegovega dela pa ne obsega samo vodstvo škofije, ampak zajema še druge dejavnosti, ki so posredno ali neposredno povezane z vodstveno službo pastirja krajevne Cerkve.

VII. Sprejem klerikov v škofijo: inkardinacija in ekskardinacija

Na temelju odloka o službi in življenju duhovnikov (D 10) in papeževega dokumenta *Svojo Cerkev* je delno spremenjena tudi praksa inkardinacije in ekskardinacije klerikov. Tudi v tem pogledu so sedanji predpisi zelo široki zaradi različnih potreb. Po novem kodeksu je možna inkardinacija ne samo v škofijo, ampak tudi v vikariat, ap. prefekturo, osebno prelaturu; vsak klerik pa mora biti sprejet v krajevno Cerkev, red ali družbo, »potikavci« tudi v novem kodeksu niso dovoljeni. Inkardinacija nastopi z diakonatom. V redovnih kleriških ustanovah se redovna oseba z obljubami inkardinira v redovno ustanovo kot redovna oseba, ne pa kot klerik; kot klerik se tudi redovnik inkardinira v Cerkev z diakonatom.

Inkardinacija tudi ni več absolutna in trajna. Kan. 124, ki je nov po vsebini, pravi, naj ordinarij razen ob resničnih potrebah svoje Cerkve, ne odkloni dovoljenje kleriku, ki želi iti v druge kraje, kjer primanjkuje du-

hovnikov. To dovoljenje se lahko podeli kleriku za določeno dobo, in sicer tako, da klerik ostane še vedno inkardiniran v svoji škofiji z vsemi pravicami, ki bi jih imel, če bi v svoji škofiji opravljal kako delo. Lastni ordinarij ga lahko odpokliče, ali pa mu ordinarij, ki ga je začasno sprejel, odkloni bivanje v svoji škofiji. Prav takó je klerik, ki je zakonito prešel iz svoje škofije v drugo, inkorporiran po samem pravu, če je preteklo pet let in je to svojo voljo tudi pismeno izrazil ordinariju, ki mu nudi gostoljubje, in svojemu škofu in če nobeden od teh dveh ni pismeno nasprotoval v štirih mesecih po prejetju pismene klerikove želje, o inkardinaciji. Ekskardinacija je dovoljena iz upravičenih razlogov: korist Cerkve, dobro klerika. Odkloni pa se lahko, če za to obstajajo tehtni razlogi. Škof pa naj ne sprejme inkardinacije klerika, če to ne zahteva dobro škofije in ni poskrbljeno za njegovo primerno vzdrževanje.

Novi kodeks uvaja v prakso tudi nekatere nove službe, ki jih do sedaj nismo poznali:

a) *Škofov vikar* — škof lahko imenuje enega ali več vikarjev, ki so odgovorni za določen predel škofije, za določene osebe (redovniki) ali za posebne pastoralne službe in naloge. Škofov vikar mora biti vsaj 30 let star, izobražen, moder in vaje vodstva. Ne more pa biti penitenciar ali kdor je v sorodu s škofom, tudi ne župnik, razen če je to res nujno.

b) *Moderator škofijske kurije* — da bi bilo delo v škofijski kuriji in sploh v škofiji usklajeno, naj se določi moderator, ki je lahko generalni vikar. Moderator koordinira celotno delo in službe v škofiji, daje za javnost razna poročila in izjave, če je to potrebno, in opravlja še druge dolžnosti, ki jih določa splošno pravo. V vsaki škofiji naj se določi služba moderatorja.

c) *Župnija* — župnija je del božjega ljudstva delne Cerkve. Novo je to, kjer razmere zahtevajo, se lahko župnija ali več župnij skupaj izroči v pastoralno skrb skupini duhovnikov pod pogojem, da škof enega izmed teh duhovnikov določi za moderatorja, ki delo usklajuje in je škofu odgovoren za župnijo. Moderator vodi tudi matične knjige in ima redno oblast poročati in dati spreglede, ki gredo po pravu samo župniku. Ko župnik izpolni petinsedemdeset let, naj se odpove svoji službi in odpoved ponudi škofu.

Lahko pa se župnija tam, kjer ni duhovnikov, zaupa tudi laikom, ki niso kleriki, ali skupini laikov, da skrbijo za pastoralno delo v župniji, kolikor ga pač lahko opravljajo in imajo za to potrebna dovoljenja. Toda tudi v tem primeru mora škof določiti duhovnika, ne diakona, ki bo pravno in formalno župnik tiste župnije. Pri imenovanju župnikov naj škof vpraša za nasvet tudi laike, da bo imel čimbolj popolno sliko osebe, ki jo želi imenovati za župnika. Po novem lahko vsak duhovnik opravlja vse, razen kar je izrečno pridržano župnikovi službi.

VIII. Novosti glede laikov v novem kodeksu cerkvenega prava

Ena izmed značilnosti novega zakonika cerkvenega prava je tudi njegova odprtost do laikov. Laike, ki so že v dogmatičnih dokumentih II. vaticankega cerkvenega zbora dobili ustrezno mesto, so ovrednotili tudi v shemi novega zakonika. Ko novi kodeks govori o laikih, upošteva vse tisto, kar je koncil zapisal v dogmatični konstituciji o Cerkvi in v odloku o laiškem apostolatu. Laiki so v moči krsta in birme deležni Kristusove trojne službe, ta pa jih obvezuje k celotnemu poslanstvu Cerkve. Čeprav obstaja med splošnim in hierarhičnim duhovništvom razlika ne samo po stopnji, ampak tudi po bistvu, sta vendar oba naravnana drug na drugega (C 10). Zato Cerkev nikoli ne more biti brez laiškega apostolata, saj je njihova dejavnost tako nujna, da brez nje sam apostolat pastirjev večidel ne more imeti pravega uspeha (L 10). Vendar tukaj ne gre za večjo »uspešnost« klerikov v apostolatu s pomočjo laikov, ampak imajo »laiki dolžnost in pravico pri apostolatu sodelovati« (L 3). Gospod sam jih namreč določa za apostolat, ker so vcepljeni s krstom v Kristusovo skrivnostno telo. Stvar hierarhije pa je, da daje načela, usmerja izvajanje tega apostolata ter pazi, da se ohranita nauk in red (L 24). Sodelovanje laikov pri poslanstvu Cerkve je torej božjepravnega izvora (C 30, 32, 33). Zato ne more biti omejeno samo na neko ‚navzočnost‘ v določenih organih in svetih; to sodelovanje laikov in njihova odgovornost za Cerkev se namreč razširi na vse tri službe splošnega duhovništva: učiteljsko, posvečevalno in vodstveno službo:

učiteljska služba — verska vzgoja otrok (C 11), zakonci (C 41), apostolat kateheze (L 10,17), sredstva družbenega obveščanja itd.

posvečevalna služba — poudarek je na skupnem duhovništvu, čeprav obstaja razlika glede na sveti red. Danes je hierarhija sv. reda precej ponostavljena, zato se lahko določene službe podelijo tudi laikom, kljub temu pa ne postanejo kleriki. Poudarjene so dolžnosti in pravice laikov sodelovati pri bogoslužju (B 79, C 17) ter možnost, da bi tudi laiki lahko podeljevali določene zakramentale (B 79). Deležnost laikov pri jurisdikciji je bila vsaj hipotetično nakazana v motu proprio papeža Pavla VI, z dne 28. 3. 1971 *Causas matrimoniales*.

vodstvena služba — ta služba sicer ni takó izrazita pri laikih, vendar se kaže v tem, da laiki niso več samo eksekutivni element hierarhične vodstvene službe in oblasti, ampak so pritegnjeni kot svetovalci izvedenci, včasih pa tudi kot kritiki, da sodelujejo vsaj posredno pri vodstvu krajevne Cerkve. Ne smemo prezreti na neposredno sodelovanje laikov v osrednjih službah rimske kurije: v Kongregaciji za nauk vere, v Kongregaciji za zakramente in bogoslužje, v Kongregaciji za katoliško vzgojo, v raznih sekretariatih, komisijah, svetih in sodiščih. Pri apostolskem sedežu obstaja poseben »svet za laike«, ki pospešuje sodelovanje laikov v Cerkvi. Stari kodeks

je imel samo dva kanona, ki sta neposredno govorila o laikih: kan. 682, v katerem je rečeno, da imajo laiki pravico dobivati od duhovništva v skladu z določbami o cerkveni disciplini duhovne dobrine in zlasti pripomočke, ki so za zveličanje potrebni. Kan. 683 pa prepoveduje laikom nositi duhovniško obleko. Vendar je tudi že stari kodeks zagotavljal laikom še druge pravice, ki so predvsem subjektivne:

- pravica sodelovati pri bogoslužju (kan. 2259 § 1); izključeni so izobčenci, pa še ti imajo pravico biti navzoči pri bogoslužju božje besede,
- pravica do odpustkov v določenih pogojih (kan. 2262 § 1),
- pravica do sv. obhajila, če to laiku ni po pravu prepovedano (kan. 853 in pravica skleniti krščanski zakon v istih pogojih (kan. 2260 § 1,
- pravica do cerkvenega pogreba (kan. 1239 § 3),
- pravica do spričeval, listin, potrdil, overovljenja listin iz arhiva (kan. 374 § 1 n. 3),

- pravica do združevanja (kan. 686 § 1) je sicer zelo okrnjena, ker so samo tista društva dovoljena, ki jih je potrdila cerkvena oblast,

- pravica do uveljavljanja svojih osebnih pravic na cerkvenem sodišču (kan. 1552 § 2). Stari kodeks govori o sedmih osnovnih pravicah laika. Prve štiri pravice so posredno povezane s »potestas ordinis« oziroma »potestas sanctificationis«, ker vse posegajo na področje zakramentalnosti. Ostale tri pa so vezane na »potestas iurisdictionis« oziroma »munus regendi«, čeprav prvi dve spadata bolj na področje administrativne oblasti Cerkve, zadnja pravica pa posega na njeno sodno oblast. Novi kodeks govori izključno o laikih v osmih kanonih, o laičnih društvih pa v treh. Seveda gre tudi tukaj za specifične dolžnosti in pravice laikov in ne za tiste, ki so skupne vsem vernikom. Pot do oblikovanja teh kanonov je bila dolga in težka. V komisiji so sodelovali teologi in pravniki.

Splošne smernice pri oblikovanju pravnih norm o laikih so naslednje:

1. Človekovo in krščansko dostojanstvo sta temelj vseh dolžnosti in pravic laikov v Cerkvi. Vsi uživajo enako dostojanstvo božjih otrok.

2. Enakost laikov, ki izhaja iz zakramenta sv. krsta in birme, iz poklicanosti k družini božjih otrok in k svetosti ter dolžnosti graditi Kristusovo skrivnostno telo, ki je Cerkev. To osnovno enakost ne more zatemniti različnost služb in poti v Cerkvi.

3. Pojmovanje cerkvene službe (*officium ecclesiasticum*); cerkveno službo je treba razumeti vsako službo, ki je za stalno podeljena v kak duhovni namen (D 20). Od tod izvira enakost prava do služb, razen tistih, ki so izključno vezane na sveti red. Takó je po shemi novega kodeksa tudi ženska lahko pravnik, branilec vezi, advokat, notar, svetovalec v ekonomskih zadevah škofije in celo škofijski sodnik, seveda kot članica sodnega zbora; dva morata biti klerika, eden pa je lahko laik. Laika lahko škof delegira,

da je v krajih, kjer ni duhovnika ali diakona, z dovoljenjem apostolskega sedeža, navzoč pri cerkveni poroki (kan. 1066).

4. Princip subsidiarnosti, ki pomeni decentralizacijo Cerkve, je velikega pomena za laike. Zato naj bodo kanoni o laikih splošne narave, podrobnosti naj določajo statuti in druge norme, ki jih potrdi škofovska konferenca. Ni vse odvisno od številnih kanonov. Praksa kaže, da številni predpisi navadno pomenijo, da so slabi. Marsikaj bo o laikih določeno na drugih mestih.

5. Dolžnosti in pravice laikov so na splošno korelativne. To pomeni, da hkrati obvezujejo tudi duhovnika k dolžnostim do laikov. Laik ima npr. pravico do božje besede in zakramentov. To bi bilo brezpredmetno, če duhovnik ne bi poskrbel za dušnopastirstvo. Kan. 81 pove, da je laik vsak vernik, ki ni prejel svetega reda, in tisti, ki se ni z obljubami zavezal v redovno skupnost. Kan. 524 je splošen in povzema nekaj osnovnih misli iz odloka o laiškem apostolatu: »Laiki so od Boga v moči sv. krsta in birme poklicani k apostolatu, to je k sodelovanju pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve. Tako posamezno kot v skupnostih so dolžni in imajo pravico sodelovati, da bi božje oznanilo spoznali in sprejeli vsi ljudje po vsem svetu. Ta dolžnost je toliko bolj obvezujoča v okoliščinah, v katerih lahko ljudje slišijo evangelij in spoznajo Kristusa samo po laikih kot posameznikih in skupnostih.« Njihova posebna dolžnost je tudi ta, da v skladu s svojimi možnostmi uporabljajo častne dobrine v duhu evangelija, jih spopolnjujejo in z opravljanjem vsakdanjih dolžnosti in dela pričajo za Kristusa. Dodan je bil tudi paragraf k temu kanonu, ki pravi, da so laiki, ki živijo v zakonskih skupnostih, še posebno dolžni graditi božje kraljestvo. Pastirji Cerkve pa naj jih pri tem podpirajo in branijo njihove družine.

Naslednji kanon 525 daje laikom pravico, da se jim prizna svoboda v svetnih zadevah, kot jo imajo drugi državljani. Njihova dejanja naj prešinja duh evangelija. Prizadevajo naj si, da si bodo osvojili nauk cerkvenega učiteljstva. Varujejo pa naj se, da v dvomljivih vprašanjih ne bodo svojega nauka prikazovali kot nauk Cerkve. Kan. 526 daje laikom pravico neposredno sodelovati pri hierarhičnem apostolatu. Že papež Pij XI. je pod imenom »hierarhični apostolat« razumel katoliško akcijo. Laiki so dolžni živeti po krščanskem nauku, ki ga uči vesoljno cerkveno učiteljstvo in učitelji delne Cerkve (kan. 527). Dolžni so ta nauk tudi sami oznanjati, ga braniti, če je to potrebno, in sodelovati pri apostolatu. Dolžni so in imajo pravico, da si pridobijo tako poznanje cerkvenega nauka, ki ustreza njihovim možnostim in pogojem vsakega posameznika. Laiki imajo pravico, da si v skladu s predpisi pridobijo na cerkvenih fakultetah in drugih verskih znanstvenih šolah izobrazbo in akademske naslove; z dovoljenjem krajevnega škofa smejo poučevati svete znanosti. Kan. 528 pa omogoča laikom, ki so primerno izobraženi, preudarni in pošteni, da jih pastirji Cerkve povabijo kot svetovalce ali izvedence in tudi kot člane raznih svetov. Spo-

sobnim laikom lahko pastirji Cerkve zaupajo tiste cerkvene službe, ki jih po določbah prava smejo izvrševati.

Tako je v shemi kan. 529 rečeno, da se lahko v skladu s predpisi škofovske konference in drugih pogojev moškim s predpisanim liturgičnim obredom za stalno podeli služba bralca in akolita; podelitev teh služb pa ne daje pravice do plače. Laiki, moški in ženske, ki jim služba bralca ni bila liturgično podeljena, lahko dobijo začasno pooblastilo, da opravljajo službo liturgičnega bralca. Prav tako lahko laiki opravljajo službo komentatorja, kantorja in druge službe. Kjer pa to zahteva resnična potreba Cerkve in njena korist in ni duhovnikov, diakonov, lektorjev in akolitov, lahko laiki opravljajo njihove službe, namreč delijo sveto obhajilo, vodijo liturgijo božje besede in druge liturgične molitve ter krščujejo v skladu s predpisi splošnega in posebnega cerkvenega prava. Kongregacija bo glede tega izdala posebna določila. Zadnji kanon, ki obravnava laike, je 530. Določa pa, da so si laiki, ki v Cerkvi začasno ali stalno opravljajo kako službo, dolžni pridobiti ustrezno izobrazbo. Tudi imajo pravico do primernega plačila in prav tako do socialnega in zdravstvenega zavarovanja.

IX. Pastoralni svet

Ena izmed dejanskih oblik v uveljavljanju pravic, dolžnosti in odgovornosti ter sodelovanja laikov pri poslanstvu Cerkve je pastoralni svet (PS). Pastoralni svet je konkreten izraz teološke resnice, ki jo je II. vatikanski zbor tako poudaril, da je namreč celotno božje ljudstvo odgovorno za odrešensko poslanstvo Cerkve, ne pa samo njeni pastirji. V PS se srečujejo in dopolnjujejo karizme posameznih vernikov: od pastirjev delne Cerkve pa vse do najbolj preprostega vernika. Pravnim predpisom PS služijo predvsem trije koncilski dokumenti: odlok o pastirski službi škofov (§ 27), odlok o misijonski dejavnosti Cerkve (M 2) in dokument »Svojo Cerkev« papeža Pavla VI. Novi kodeks govori o PS v štirih kanonih. Najprej poudarja, da je ustanovitev PS v škofiji fakultativna, ni pravno obvezujoča, kot je to DS. Zato pravi kan. 326, naj se v posameznih škofijah, če to zahtevajo pastoralne potrebe, ustanovi PS, ki pod škofovo oblastjo raziskuje, pretresa in daje praktične zaključke glede pastoralnega dela v škofiji. V odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi je rečeno, da je »zelo želeti, da se v vsaki škofiji ustanovi poseben pastoralni svet« (§ 27), ki mora predstavljati celotno božje ljudstvo krajevne Cerkve. PS sestavljajo verniki, ki so v popolni edinosti s katoliško Cerkvijo; način imenovanja članov v PS pa določi škof, vendar naj vernike také izberejo, da bodo resnično predstavljali celotno škofijo glede teritorija, socialnega sestava in poklicne izobrazbe. Gre torej za zelo širok spektrum socialnega pluralizma v PS. Isti kanon določa, naj bo večina članov PS laikov, ki morajo biti verni, npravno neopo-

rečni in preudarni (kan. 327). Iz narave PS sledi, da je škofov posvetovalni organ in ima zato samo posvetovalni glas. Škof na njegove odločitve, sklepe in smernice ni pravno vezan, čeprav obstaja neka moralna obveznost. Druga omejitev PS pa je v tem, da se po svojem namenu ukvarja samo s pastoralno dejavnostjo v škofiji, ne z vodstveno, ki pripada DS. To pomeni, da PS sodeluje s svojimi nasveti, raziskavami, spodbudami, načrtovanjem s škofom pri opravljanju njegove učiteljske in posvečevalne službe, ne pa pri njegovi vodstveni službi, vsaj neposredno ne, čeprav je včasih težko ločiti pastirsko službo od vodstvene oblasti. Tudi koncilski dokumenti večkrat ne razlikujejo dobro med vodstveno službo (*officium gubernandi*) in pastoralno službo (*officium pastorale*), oziroma med škofom kot voditeljem in škofom kot pastirjem. Vodstvena služba je samo ena izmed pastirskih služb. Zato vodstvene službe ne moremo istovetiti s pastirsko ali pastoralno.

PS predseduje samo škof, ker je edini zakoniti pastir celotne škofije in zato tudi v celoti odgovoren za pastoralno dejavnost v svoji krajevni Cerkvi.

Iz vsega, kar je bilo rečeno o laikih, lahko zaključimo, da je II. vaticanski koncil nakazal dve novi perspektivi v odnosu do laikov: 1. poudaril je pravni položaj laikov v Cerkvi (L pogl. I—IV) in 2. določil je odnos, ki ga Cerkev kot institucija mora imeti do njih (L pogl. V).

Brez dvoma je koncil takó izpopolnil vrzel, ko je široko zasnoval pravni položaj laikov v Cerkvi in omilil koncept »oblasti« (potestas) z »munus« ter tako poudaril dejavnost hierarhije v odnosu do vernikov kot izvrševanje tiste oblasti in poslanstva, ki ga je prejela od Kristusa v dobro božjega ljudstva.

Papež Janez Pavel II. v okrožnici Človekov Odrešenik zatrjuje, da »tudi v laike vedno bolj prodira duh sodelovanja in soodgovornosti za Cerkev in se tako ne le utrjujejo dosedanje oblike laiškega apostolata, temveč se ustanovljajo tudi nove, ki so po svoji naravi zelo različne in dinamične. Laiki se nadalje dobro zavedajo svoje vloge v Cerkvi in radi pomagajo pastirjem na škofovskih sinodah ali v škofijah ali v župnijskih pastoralnih svetih« (ČO 5).

X. Sklep

Pravne določbe božjega ljudstva so utemeljene v naravi in poslanstvu Cerkve, ki jo je Kristus ustanovil kot vidno družbo, kot vidni zakrament odrešenja. Zato imajo vse pravne določbe in institucije namen, da vernike vodijo k najvišjemu cilju: *salus animarum*. V družbi, kjer ni trdnih zakonov, tudi ni avtoritete. In če ni avtoritete, ni družbe, je samo skupnost ljudi, brez določenega cilja. »Cerkev kot samo duhovna skupnost, kot karizmatična skupnost, je utopija, kajti skupnost brez zakona je daleč od skupnosti

ljubezni, ni nikoli bila in tudi nikoli ne bo drugega kot skupnost samovolje,« pravi papež Pavel VI.⁸ Zakon je po svoji naravi usmerjen k urejenosti in k redu krščanske skupnosti, v redu pa je mogoče uspešno delati. Mnogi so to drugo knjigo novega zakonika cerkvenega prava zelo kritizirali, češ da božje ljudstvo obravnava preveč juridično.⁹ Toda pravo ima svoje značilnosti, stil, metodo, principe, to pa mora ohraniti, če hoče ostati pravo, ne pa morda teološki ali liturgični manual. Papež Janez Pavel II. je ob sprejemu zadnje redakcije novega kodeksa izrazil željo, naj bi novi kodeks prišel v roke tudi laikom, da ga bodo poznali in razumeli. Tako kodeks ne bo v rokah samo klerikov, ampak celotnega božjega ljudstva. Ker je novi kodeks izrazito pastoralno »obarvan«, ga bosta morala dobro poznati vsak dušni pastir in vsak duhovnik, ki ima opravka z verniki. To pa pomeni, da bo moral v prihodnje biti vsak duhovnik dober »pravnik«, pastoralist, moralist, sociolog, psiholog, predvsem pa človek, ki mu ne gre samo za to, da na vsak način rešuje črko zakona in predpisa, ampak da rešuje človeka in mu pomaga, seveda z vsem spoštovanjem do zakonov in predpisov Cerkve. »Črka mori, duh pa oživilja« (2 Kor 3, 6).

Povzetek: P. Viktor Papež, Božje ljudstvo v novem zakoniku cerkvenega prava s posebnim poudarkom na specifičnih dolžnostih in pravicah klerikov in laikov.

Dolžnosti in pravice božjega ljudstva so utemeljene v naravi in poslanstvu Cerkve, ki jo je Kristus ustanovil kot vidno družbo, zakrament odrešenja. S koncilsko konstitucijo »Luč narodov« je bil pojem »božje ljudstvo« dokončno sprejet kot nauk Cerkve; novi zakonik pa govori o božjem ljudstvu z vidika pravne urejenosti. Božje ljudstvo potrebuje to pravno ureditev, da brani svoje lastno bistvo in svobodo ter doseže svoj končni smoter. V Cerkvi imajo kleriki in laiki dolžnosti in pravice, ki izhajajo iz temeljne poklicanosti k dostojanstvu božjih otrok. Izpolnjevanje teh dolžnosti in uveljavljanje pravic pa pomeni biti odgovoren in soodgovoren za Cerkev. Novi zakonik govori o klerikih in laikih z vidika enakosti v dostojanstvu in poklicanosti in laikom omogoča, da se aktivno in neposredno vključujejo v pastoralno delo krajevne in vesoljne Cerkve.

Zusammenfassung: P. Viktor Papež, Volk Gottes im neuen Kirchengesetzbuch mit besonderer Betonung der spezifischen Pflichten und Rechte Kleriker der und der Laien

Die Pflichten und Rechte des Volkes Gottes basieren auf der Natur und dem Auftrag der Kirche, die von Christus als sichtbare Gemeinschaft, Sakrament der Erlösung, gegründet wurde. In »Lumen gentium« wurde der Begriff »Volk Gottes« endgültig als kirchliche Lehre angenommen. Das neue Gesetzbuch spricht vom Volk Gottes vom Gesichtspunkt der rechtlichen Ordnung aus. Das Volk Gottes braucht diese

⁸ Pavel VI., govor dne 28. 1. 1972, v Bouyer L., L'Eglise de Dieu, Paris 1975 596.

⁹ Concilium, Le code révisé. Une chance manquée? Paris 1981.

rechtliche Ordnung, um sein eigenes Wesen, die Freiheit, zu schützen und sein endgültiges Ziel zu erreichen. In der Kirche haben Kleriker und Laien Pflichten und Rechte, die der grundlegenden Beruflichkeit zur Würde der Kinder Gottes entstammen. Diese Pflichten zu erfüllen und Rechte geltend zu machen bedeutet für Kirche verantwortlich und mitverantwortlich zu sein. Der neue Kodex spricht über Kleriker und Laien vom Standpunkt der Gleichheit in Würde und Verantwortung aus und ermöglicht es den Laien, da sie aktiv und unmittelbar an der pastoralen Arbeit der Orts- und Universalkirche teilnehmen.

Summary: P. Viktor Papež, People of God in the New Canon Code with Special Stress on the Specific Duties and Rights of Clergy and Laity.

The duties and rights of the People of God are based on the character and the mission of the Church, which was founded by Christ as a visible community, sacrament of redemption. In »Lumen gentium« the term People of God was definitively accepted as the doctrine of the Church. The new Code speaks about the People of God from the viewpoint of legal order. People of God need this legal order to protect their own essence, freedom, and to achieve their final goal. In the Church clergy and laity have duties and rights, which originate from the basic vocation to the dignity of God's children. To fulfil these duties and claim these rights is to be responsible and jointly responsible for the Church. The new Code treats clergy and laity from the viewpoint of their equality in dignity and vocation and makes possible for laity to participate actively and directly in the pastoral work of the local and universal Church.

Stanko Ojnik

Premiki v zakonskem pravu

V koncilskih dokumentih je pogodba zakona orisana celovito, času primerno, predvsem pa v resničnem evangeljskem duhu.

Najprej je koncil poudaril dostojanstvo človekove osebnosti, njegovo vest in njemu lastno odgovornost: »Vedno večje je število mož in žena vseh slojev in narodov, ki se zavedajo, da so ustvarjalci in oblikovalci kulture svojega občestva. Po vsem svetu bolj in bolj raste čut za samostojnost in hkrati za odgovornost; to pa je za duhovno in nravno zrelost človeškega rodu kar največjega pomena. To nam postane še bolj jasno, če si predočimo dejstvo zedinjevanja sveta in nam naloženo nalogo, da gradimo boljši svet v resnici in pravičnosti. Tako smo priče porajanja novega humanizma, v katerem človeka opredeljujemo predvsem po njegovi odgovornosti nasproti bratom in nasproti zgodovini« (CS 55, 1).

Koncil tudi pove, da zakon ni samo nekaj biološkega in zelo poudarja pomen krščanske ljubezni: »Ta ljubezen, ki je v odličnem pomenu človeška, ker se z voljo in čustvom obrača od osebe na osebo, zajema blagor celotne osebe; zato more obogatiti izraze telesa in duše s posebnim dostojanstvom in jih oplemenititi kot prvine in svojevrstna znamenja zakonskega prijateljstva. To ljubezen je Gospod blagovolil ozdraviti, spopolniti in dvigniti s posebnim darom milosti in nadnaravne ljubezni. Taka ljubezen, združujoča človeško in božje, vodi zakonca k temu, da se prostovoljno podarjata drug drugemu, kar se razodeva v nežnosti čustev in dejanj in prešinja vse njuno življenje; še več, ta ljubezen se ravno s svojim velikodušnim uresničevanjem spopolnuje in raste« (CS 49, 1). Rečeno je tudi, da zakonska zveza ni zgolj nekaj biološkega: »Toda zakon ni postavljen le za posredovanje življenja potomstvu; sam značaj zakona kot nerazvezljive zveze med osebama in blagor otrok namreč zahteva, da se v pravem redu izkazuje, napreduje in dozoreva medsebojna ljubezen zakoncev« (CS 50 3).

»Cerkveni zbor dobro ve, da zakonce v prizadevanju za harmonično urejeno zakonsko življenje mnogokrat ovirajo nekatere življenjske razmere današnjega časa in da utegnejo biti kdaj v okoliščinah, ko vsaj začasno

ni mogoče povečati števila otrok; v takem položaju se ne dasta brez težav ohraniti izvajanje zveste ljubezni in popolna življenjska skupnost. Kjer pa se prekine tesnejša skupnost zakonskega življenja, tam neredko utegne priti v nevarnost zakonska zvestoba in trpeti blagor potomstva« (CS 51, 1).

Pogodbena narava zakona

Koncil je opustil izraz zakonska pogodba (*contractus*) in uporablja besedo zveza (*foedus*), ker je hotel povedati, da zakon presega pravne okvire. Zakon sicer nastane na osnovi svobodne privolitve, ki ima pravne posledice, določene pravice in dolžnosti, ki se nanašajo na osebo, vendar je pogodba posebne vrste, trajna in izključna (*perpetuum et exclusivum*), taka, da je ni mogoče preklicati. Obveznosti in pravice se lahko samo osebno zadostijo. Tudi predmeta zakonske pogodbe si sopogodbenika ne moreta sama izbirati, ker je zakon ustanova, ki jo določa naravno in pozitivno božje pravo. Poleg pravnega deleža gre še za osebno prijateljsko razmerje in pri krščenih za nadnaravno resničnost, saj je zakonska zveza tudi dar božji človeštvu. Telesno združenje se ne utemeljuje več kot pogodbena pravica za rojstvo otrok, ampak kot izraz najtesnejše življenjske skupnosti (CS 49, 1—2). Zakon ni torej samo ustanova zaradi otrok, ampak je kot najtesnejša osebna skupnost, samostojna vrednota (CS 50, 3).

Zakon kot zakrament

V svetem pismu je zakon opredeljen kot znamenje zveze med Kristusom in Cerkvijo (Ef 5, 22—33). Koncil pravi: »Končno krščanski zakonci z zakramentom svetega zakona označujejo skrivnost enotne in rodovitne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo in so te skrivnosti deležni.« (C 11, 2) Zakrament ni nekaj zakonu dodanega, ampak je zakon sam povzdignjen v zakrament. Zato je razumljivo, da med kristjani ne more biti zakona, ki ne bi bil zakrament. Učinki zakramentalne milosti so sicer odvisni od prejemnika, škoda je le, da pastoralka to nadnaravno resničnost premalo upošteva. Splošno razširjeno mnenje, da si zakonca sama podelita zakrament, ni utemeljeno. Zakonca si ne podelita zakona, ampak se samo izročita drug drugemu. Nihče si ne more dati tega, česar sam nima, zato je poleg medsebojne privolitve potrebno tudi sodelovanje Cerkve, ki je tudi delilka zakramenta. Za sodelovanje Cerkve so različni načini, med drugimi tudi spregled oblike ali pravno določena poroka v sili. Vzhodna Cekev izrečno zahteva blagoslov predstavnika Cerkve.

POSAMEZNE DOLOČBE PRIHODNJEGA ZAKONIKA

V najnovejši shemi obravnava zakonsko zvezo kan. v 1008—1119. Že v uvodnem kanonu vidimo, da je koncilsko pojmovanja odločilno vplivalo

na novo zakonodajo. Najprej srečamo koncilski izraz zakonska zveza namesto zakonske pogodbe. Izredno pomembna je opredelitev zakona kot najtesnejše življenjske skupnosti. Osebnostni vidik je takó poudarjen, da nihče več ne more trditi, da je zakon samo nekaj telesnega — ustanova za rodno otrok; ta prvotni namen zakona je stopil v ozadje in namen zakona se izrečno več ne omenja.

Nova opredelitev pa prinaša številne težave. Kaj pomeni najtesnejša življenjska skupnost? Nekateri govorijo o tem kot o dobrini ljubezni »*bonum amoris*«, ki naj bi jo prištevali med dosežanje dobrine zakona: *bunum prolis*, *bonum fidei*, *bonum sacramenti*. Ne gre samo za opis idealnega zakona, ampak za bistveno opredelbo zakonske zveze. Eno je gotovo, da v skrbi za nerazveznost zakona ne bomo mogli več mimo te bistvene lastnosti. Za najintimnejšo življenjsko skupnost še nimamo primernega izraza, pa tudi vsebinsko še ni pravno nedvoumno določena. Prvi kanon se bo glasil približno takole: »Zakonska zveza, s katero mož in žena ustvarita najtesnejšo življenjsko skupnost, ki je po svoji naravi usmerjena za skupno dobro zakoncev in rojstvo otrok, je med krščenimi od Kristusa povzdignjena v dostojanstvo zakramenta.« (Shema kan. S kan. 1008).

Kanonsko pravo je dosedaj urejalo zakone kristjanov, po novem samo zakone katoličanov (S kan. 1012).

Glede poimenovanja so spremembe pri samo civilnem zakonu, ki je bil prvotno pojmovan kot ne-zakon, pozneje so ga poimenovali kot neveljaven zakon za katoličane, v zadnji redakciji pa je tudi to črtano (S. kan. 1014).

I. Pastoralna skrb o tem, kar mora biti pred sklenitvijo zakona

Že naslov prvega poglavja kaže na spremembe in izrazito pastoralno usmerjenost novega kodeksa.

V shemi kan. 1016 so poudarjene dolžnosti dušnih pastirjev, da vernike od najbolj rosne mladosti, starosti primerno, poučujejo o krščanskem zakonu. Zaročencem mora biti posvečena posebna, obsežna in temeljita pastoralna dejavnost, ki jim bo približala pomen krščanskega zakona in jim pomagala v pripravah za dolžnosti in pravice prihodnjih sozakoncev in staršev.

Nekatere naloge so posebej naštete. Izrečno je ukazana pastoralna skrb mladim družinam.

Krajevni ordinariji morajo poskrbeti, da bo omenjena pastoralna skrb smotrno in učinkovito urejena. Če je potrebno, naj se o tem posvetujejo z izkušenimi in razgledanimi možmi in ženami (S kan. 1017). Ker gre za pravno dolžnost dušnih pastirjev, da vzgojijo in pripravijo prihodnje zakonce za najintimnejšo dosmrtno življenjsko skupnost, naj omenim nekatere slabosti, ki so običajne v današnjih pripravah za zakon.

1. Priprave na zakon so se preveč vrtele okrog seksualne morale in okrog trenutne veljavnosti ob sklenitvi zakonske pogodbe.

2. Pavšalno govorjenje o krščanski ljubezni in idealiziranje krščanskega družinskega življenja, kot da bi bili konflikti, spori in ločitve posebnost samo brezbožnih zakoncev.

3. Precejšnje neupoštevanje sodobnih psiholoških in socioloških raziskav o družini. Večkrat smo brez pravih modelov medsebojnega življenja, klišeji »ljubezenskih zakonov« pa bolj motijo kot koristijo.

4. Večkrat pozabljamo, da je družina dejansko konfliktno področje.

Mladi prihajajo v zakon z različnimi pričakovanji, hrepenenji in predstavami. Vedna napetost je med pričakovanji in vsakdanjo resničnostjo. Napetost med območjem želja in fantazije ter omenjenimi možnostmi. Konflikti med regresivnimi hotenji (biti kakor otrok, se pustiti voditi) in progresivnimi (biti kakor oče, mati, biti močan in odločen voditelj). Skupno življenje je dejansko področje vedno navzočih teženj, ki rastejo, se razvijajo krepijo, ali slabijo v vsakdanjem spopadu z resničnostjo. Za mirno sožitje v družini je potrebna vzgoja k zavestnemu srečevanju s konfliktnimi razmerami, potrebna je sposobnost za analiziranje in razreševanje. Najslabši je gnili mir avtoritativnega razreševanja s silo ali gospodovalnostjo, pa tudi z zahrbtno manipulacijo, izigravanjem in podobnim.

Če smo omenili pomanjkljivost, naj mi bo dovoljeno naštetih še nekaj napotkov v pripravi na zakon, in sicer tiste, ki jih pričakuje nova zakonodaja.

1. Pri vzgoji sozakoncev naj bi bolj poudarjali sposobnost za komuniciranje. Edino komunikacija je prava pot in resnična pomoč za osvetlitev in razreševanje vsakodnevnih napetosti.

2. Poudarjati pripravljenost za učenje in odprtost za sprejemanje sočloveka, ki je moralna dolžnost in krepost tudi za odrasle. Gojiti sposobnost kritične presoje tradicionalnih vrednot in tudi novih klišejev. Iskanje vedno novih rešitev za različne vrednostne predstave.

3. Oblikovati cerkveno skupnost tako, da bo družinam v pomoč tudi z zdravo presojo in pravim duhom razločevanja »discretio«.

4. Svetopisemska navodila o zakonu naj imajo prednost pred moraliziranjem. Najgloblji namen Jezusovih navodil je z ljubeznijo razbiti začarani krog trdote srca. Odrešenjsko delovanje je treba razumeti v smislu bibličnega »šalom«, ki nakazuje sozakoncem tudi uresničitev odrešenja. Krščanska etika zakonskega življenja naj bo takó oblikovana, da bo posredovala odrešenje samo, zahteve, ki jih nalaga, pa naj bodo motivirane v veri in upanju, da ne bodo prehajale v neznosna bremena.

Katoličani naj prejmejo birmo pred poroko, če je to mogoče brez velikih težav. Zelo se priporoča spoved in obhajilo pred prejemom zakonskega zakramenta (S kan. 1018).

Pred sklenitvijo zakona je treba dokazati, da nič ne nasprotuje veljavnosti ali dopustnosti nameravanega zakona.

Škofovske konference morajo izdati predpise o spraševanju zaročencev, oklicih in drugih primernih sredstvih za ugotovitev svobodnega stanu in o vsem, kar je treba urediti pred poroko. Župniki so zavezani natančno izpolnjevati predpise, preden poročajo (S kan. 1020).

Oklici ostanejo, ker je poroka javna zadeva in imajo verniki dolžnost pred poroko obvestiti škofa ali župnika, če vedo za kakšen zadržek. Če spraševanje in priprave niso pri domačem župniku, mora tisti, ki je vse to opravil, izdati o tem pismen dokument (S kan. 1023).

V S kan. 1024 so pregledno naštetih primeri, ko je za poroko potrebno škofovo dovoljenje:

1. poroke brezdomcev;
2. poroke, ki jih civilna zakonodaja ne dovoljuje;
3. poroke ljudi, ki imajo s prejšnjih zvez obveznosti do otrok ali partnerja;
4. poroke tistih, ki so javno zavrgli katoliško vero in niso prestopili v nekatoliško cerkveno skupnost. Preden izda škof dovoljenje, mora upoštevati navodila, ki so dana za mešane zakone;
5. poroke tistih, ki imajo cerkvene kazni (cenzure);
6. poroke mladoletnikov, ki se želijo poročiti brez vednosti staršev ali proti njihovi volji, ki je utemeljena s pametnimi razlogi;
7. poroke po zastopniku.

Ob koncu je rečeno, naj dušni pastirji odsvetujejo poroko mladoletnim, če niso toliko zreli, kot zahtevajo krajevni običaji.

II. Splošno o razdiralnih zadržkih

Pri tem poglavju so številne novosti. Oviralnih zadržkov ali zabran ne bo več, ostanejo še samo razdiralni zadržki ali zapreke in še te samo nekatere. Pravico postavljati zadržke ima samo vrhovna cerkvena oblast. Predlogov, da bi to urejale škofovske konference, niso mogli upoštevati, ker gre pri tem za hude posege v človekove naravne pravice. Krajevni ordinarij lahko svojim vernikom in tistim, ki bivajo na njegovem ozemlju, začasno prepove poroko iz pomembnih vzrokov in za posamezen primer. Taka prepoved nima razdiralnega učinka.

Škofje lahko spregledajo vse cerkvenopravne zadržke, razen tistih, ki si jih je izrečno pridržal apostolski sedež. Vrhovni oblasti so pridržani naslednji zadržki:

1. sveti red;
2. javne večne zaobljube v papeškopravnem redu;
3. zadržek zločina, ki je v zvezi z umorom;

Zadržka krvnega sorodstva v ravni vrsti in drugega člana stranske vrste (brat ali polbrat) ni mogoče spregledati. Štetje členov se ne šteje več po

germanskem načinu, ampak po rimskem, tako da se seštevajo člani v obeh vrstah.

V preteči smrtni nevarnosti lahko škofje dispenzirajo tudi pridržane zadržke, vendar z izjemo zadržka iz svetega reda, kar je bilo ustavljeno pri zadnji redakciji kardinalske komisije, ki ni mogla uvideti, zakaj bi se moral duhovnik poročiti tik pred smrtjo.

Iste pravice ima v preteči smrtni nevarnosti tudi župnik, duhovnik, ki poroča, ter spovednik, vendar slednji le v primerih, če so zadržki tajni. V primerih, ko je vse pripravljeno za poroko in bi z odložitvijo grozila velika nevarnost ali škoda, škofa pa zaradi časovne stiske s pismom ni mogoče doseči, in če gre za tajne zadržke, ima tisti, ki poroča, enaka pooblastila. Tak primer je treba naknadno sporočiti na škofijo in vpisati v poročno knjigo.

III. Posamezni razdiralni zadržki

1. Zadržek mladoletnosti ostane v istem obsegu (14, 16 let). Škofovska konferenca lahko določi višjo starost, pred katero ni dovoljena poroka, v tem primeru ne gre za veljavnost, ampak samo za dovoljenost. Dušni pastirji naj se trudijo, da se mladi ne bodo poročali pred zrelostjo, ki jo določajo krajevni običaji.

2. Zadržek nezmožnosti. Pri tem zadržku je izrečno povedano, da gre za impotenco coeundi in ne za sterilnost. V smislu kongregacije za verski nauk se ne zahteva »semen verum«.

3. Zadržek zakonske vezi obsega tudi neizvršen zakon. Če je bil prejšnji zakon razvezan ali neveljaven, mora biti to zakonito dokazano.

4. Zadržek različnosti vere je med osebo, ki je krščena v katoliški Cerkvi ali je vanjo prestopila in ni s formalnim dejem izstopila iz Cerkve, ter nekrščeno osebo. Določilo: »semel catholicus — semper catholicus« je odpadlo. Težave pa povzroča, kaj pomeni formalni izstop, kakšno obliko mora imeti, posebno še v državah, kjer civilnopravno izstop ni mogoč.

Iz ekumenskih razlogov ni več zadržka mešane vere v ožjem smislu, se pravi med katoličanom in nekatoliškim kristjanom, vendar ostanejo v veljavi določbe apostolskega pisma »Matrimonia Mixta« z dne 31. III. 1970.

5. Zadržek svetega reda je ostal v nespremenjeni obliki.

6. Večne javne zaobljube čistosti v papeškopravni redovni ustanovi. Tu vidimo, da ni več delitve med preprostimi in slovesnimi zaobljubami. Hvale vredna poenostavitev je v nekem smislu tudi poostritev, ker so sedaj vse večne javne zaobljube v redovih razdiralni zadržek (S kan. 1041).

7. Zadržek ugrabitve je ostal, vendar je krajše formuliran.

8. Zadržek zločina »crimen« ni več na osnovi prešuštva z obljubo ali poskusom zakona, ampak na osnovi umora soproga ali sodelovanja pri umoru z namenom poroke.

9. Zadržek sorodstva je ostal v ravni črti za vse člene in v stranski do četrtega člena rimskega štetja, po starem do drugega člena (bratrance). Večkratno sorodstvo nima pravnega učinka, zaradi tega se zadržek ne pomnoži (S kan. 1038).

10. Svaštvo je zadržek samo v ravni črti (S kan. 1045).

11. Zadržek javne spodobnosti je osnovan v neveljavnem zakonu, če sta že skupaj živela, in na osnovi javnega priležništva. Zakona ne more skleniti moški s sorodniki ženske v prvem členu ravne črte in obratno.

12. Zadržek postavnega sorodstva, ki nastane po posvojitvi med posvojenecem in posvojiteljem ter njegovimi sorodniki v ravni črti ter drugem členu stranske vrste po rimskem štetju. Doslej se je cerkveni zadržek oziral na civilne določbe, ki so bile v različnih državah različne. V nekaterih deželah je oviralni zadržek, v drugih razdiralni v nekaterih pa zadržka sploh ni. Cerkvena zakonodaja je sedaj poenotena, za vse države je cerkvenopravni razdiralni zadržek v obsegu, kot smo ga opisali (S kan. 1047).

IV. Zakonska privolitve

V tem poglavju so spremembe najočitnejše. Odpadla je določba kan. 1081 § 2, da je privoljenje v zakon dej volje, s katerim si zakonca izročita in sprejmeta trajno in izključno pravico do telesa za dejanja, ki so sama po sebi primerna za rodno otrok.

V novem zakoniku je prvič izrečeno, da je duševna motnja hiba v privolitvi.

Nesposobni za zakon so tisti, ki nimajo zdrave presoje »discretio iudicii«, da bi lahko pravilno pretehtali zakonske pravice in dolžnosti. Nesposobni za zakon so tudi tisti, ki zaradi psihičnih motenj ne morejo sprejeti »assumere« zakonskih dolžnosti. V prvotnem predlogu je bila psihična nesposobnost omejena na seksualno-psihične motnje (ninfomanija in satirizem), vendar je prevladalo mnenje, da tudi druge psihične motnje vplivajo na človekovo sposobnost sprejeti bistvene zakonske dolžnosti. Za judikaturu bi bil boljši izraz izpolniti »adimplere«, vendar je tudi izraz »assumere« uporaben. S tem je uzakonjena dejanska sodna praksa cerkvenih sodišč, ki so prehitela zakonodajo in zaradi tega imela veliko težav s tako imenovano psihično nezmožnostjo za najtesnejšo življenjsko skupnost, ki je po novem bistvena lastnost zakona.

Primer: Anita je bila edinka bogatih staršev. Bila je razvajena, dobila je vse, kar je hotela, hkrati tudi povsem nasprotne stvari. V šoli je bila lena in se je ukvarjala sama s seboj. Po šoli se je zaljubila v fanta, ki pa ni bil staršem po godu. Upanje ji je vlil njen zdravnik Pavel. Bil je starejši in ji ni bil všeč, vendar ji je laskalo, da ji je dvoril. Z njim se je poigravala, zaročila se je, ker so bile njene prijateljice že poročene, ona pa se je bala,

da bo »obsedela«. Bili so stalni prepiri, vračanje zaročnih prstanov pa zopet sprava. Teden pred poroko je rekla Pavlu, da se ne bo z njim poročila, ker nima nobenih predstav o zakonu. Pavel njenega govorjenja ni jemal resno. Aniti se je smilil in je zato imela škruplje. Končno je začela jemati pomirjevalna sredstva, da se ne bi razburjala in žalostila Pavla. Čim bliže je bila poroka, tem več tablet je použila. Tablete so jo naredile pasivno in tako je prestala poroko. Po poroki je prenehala jemati zdravila, ostala pa je do moža frigidna, brez občutkov do moža. Po nekaj letih je bil zakon razglašen za neveljavnega zaradi psihične oziroma čustvene nezrelosti.

Drug primer: Henrik je kot vojak večkrat zahajal v bar, kjer je bila Hilda barska dama. Hilda je bila lepa, vesela in je znala »ravnati« z moškimi. Henrik se je takoj zaljubil, vendar so ga kolegi opozarjali, da je Hilda kurtizana, ki gre z vsakim v posteljo. Henrik tega ni verjel in ji resno predlagal zakon, njej se je zdelo to kot slaba šala. Dala mu je vedeti, da ne bo opustila svojega dosedanjega življenja in da so ji vsi moški enako dragi. Ker pa je Henrik upal, da jo bo spravil na pravo pot, in vztrajal pri poroki, je Hilda začela razmišljati o prednosti zakona. Slednjič je privolila in hotela opustiti prejšnje življenje, ker je Henrik tako hotel... Zaposlila se je za nekaj ur, ostali čas pa naj bi posvetila dómu. Približno tri tedne je šlo v redu, nato pa je začela zopet po starem, vsak moški ji je prišel prav. Henrik je bil strahotno prizadet, hotel se je z njo pogovoriti in jo spomnil na obljubo pred zakonom. Ja, je rekla Hilda, toda drugače ne morem. Prezirala je samo sebe, toda ni mogla drugače. Zakon je bil razglašen za neveljaven zaradi nimfomanije, se pravi psihične nezmožnosti za izpolnjevanje zakonskih dolžnosti. Čeprav zakon še vedno uživa pravno ugodnost »favor juris«, to pomeni, da je obstoječi zakon veljaven vse do striktnega dokaza neveljavnosti, je prav zaradi jasnejših določb o zakonski privolitvi lažje presoditi in opredeliti psihično stanje ljudi, ki so sklenili zakon s hibo v privolitvi.

Glede zmote v osebi in zmote v lastnosti, ki vodi v zmoto o osebi, so ostale določbe nespremenjene, izpadla je samo zmota glede suženjskega stanu (S kan. 1051).

Povsem nova je določba glede prevare. Če je zakon sklenjen z zlobno prevaro »deceptio dolosa« z namenom, da se doseže zakonska privolitev, in se prevara nanaša na kako lastnost sopogodbena, ki po svoji naravi dela »que nata est« zakonsko življenje neznosno »graviter perturbat«, je zakon neveljaven.

Nenadomestljivost zakonske privolitve je zelo poudarjena. Prav pod tem vidikom pa se moramo tudi najprej vprašati, ali ni zakonska privolitev prevaranega pomanjkljiva tudi v primeru, če prevara ni bila neposredno usmerjena v sklenitev zakona? Drugič, ali mora biti prevara res zlobna »dolosa«? Najbrž je vsaka zmota o lastnostih, ki delajo zakonsko skupnost

neznosno, napad na privolitev. In končno, zdi se mi upravičen pomislek, da najbrž ni bistveno, da kaka lastnost po svoji naravi ali kako drugače dela zakonsko skupnost neznosno, tudi laži in besedne prevare vplivajo na zakonsko privolitev ter jo načenjajo.

Izboljšan je tudi predpis glede zmote o enosti, nerazveznosti in zakramentalnosti zakona. Sedanji kan. 1084 pravi, da preprosta zmeta ne naredi zakona neveljavnega, čeprav je bila vzrok za pogodbo. Opuščena je delitev na preprosto in kvalificirano zmeta in dodana določba: »dokler ne vpliva na voljo.« V nasprotju z dosedanjimi predpisi lahko rečemo, da zmeta o bistvenih lastnosti zakona vendar vpliva na veljavnost, ne da bi bilo potrebno dokazovati posebne kvalifikacijske zmote, na primer pozitivni dej volje ob poroki ali celo pogoj. Prav v današnjih časih je to nadvse pomembno, ker zaročenci marsikje živijo v okolju, ki ima krščanskemu pojmovanju zakona čisto nasprotno nazore. Marsikje so že take prilike, da bo treba v posameznih primerih celo dokazovati, da mladoporočenci niso imeli zmotnih predstav o bistvenih lastnostih krščanskega zakona.

Zakona pod prihodnjim pogojem ne bo več mogoče skleniti. Pod sedanjim ali preteklim pogojem pa le z dovoljenjem krajevnega ordinarija.

V. Oblika sklenitve zakona

Krajevni ordinarij in župnik bosta lahko dala splošna pooblastila kateremu koli duhovniku ali diakonu, dosedaj samo kaplanu. Splošno pooblastilo za poroke mora biti pisno.

Posebne pozornosti je deležna določba S kan. 1066, ki pravi, da se lahko za poroko pooblasti tudi laika, če to določi škofovska konferenca.

Za dopustnost poroke se mora tisti, ki poroča, prepričati o svobodnem stanu poročencev po navodilih predpisov. Kdor ima splošno pooblastilo za poroko, naj dobi še župnikovo dovoljenje za poroko, če je to mogoče (S kan. 1069).

Oblika veže vse katoličane, ki s formalnim dejem niso stopili iz katoliške Cerkve.

Poročni obred lahko sestavi škofovska konferenca v skladu s krajevnimi običaji, ki ne nasprotujejo katoliškemu pojmovanju zakona. Obred mora pregledati apostolski sedež »recognoscere«, v prvotni shemi je bil izraz »probare«.

Tudi glede vpisa v matične knjige določijo škofovske konference ali krajevni ordinarij. Če je poroka s pregledom oblike zunaj katoliške Cerkve, mora katoliška stranka sporočiti župniku kraj in čas ter potrditi, da je bila poroka opravljena v javni obliki »forma publica«.

VI. Mešani zakoni

Pravna ureditev o mešanih zakonih v ožjem smislu, se pravi zakonov med katoličani in nekatoliškimi kristjani, beleži znaten napredek. Velik premik pomeni že apostolsko pismo »Matrimonia Mixta« Pavla VI. iz leta 1970.

Mešana vera po novem ne bo več zakonski zadržek, zanj velja samo prepoved. Krajevni ordinariji ne podeljujejo več dispenze, ampak samo dovoljenje. Ker gre za razhajanja v najintimnejših človekovih vprašanjih v najtesnejši dosmrtni življenjski skupnosti, je razumljivo, da zakonodavec takim zakonom ni naklonjen, ker tudi praksa kaže dokajšnjo versko mlačnost v mešanih zakonih. Ordinarij daje dovoljenje za poroko pod naslednjimi pogoji:

1. Katoliška stran obljubi, da bo odvrčala vse nevarnosti za svojo vero in storila vse, kar je v njeni moči, da bodo otroci katoliško krščeni in vzgojeni. To je napredek v primeru s starimi določbami, ko je morala nekatoliška stran dati omenjene obljube, čeprav je bilo to proti njeni vesti, torej izrazit napad na svobodo vesti in veroizpovedi.

2. Nekatoliška stranka se obvesti o obveznostih, ki jih ima katoličan.

3. Obe strani se morata poučiti o namenu in bistvenih lastnosti katoliško pojmovanega zakona.

Obliko, kako naj se izvedejo ta zagotovila ali varščine, predpiše škofovska konferenca (S kan. 1080).

Če se iz pametnih razlogov dovoli poroka zunaj katoliške Cerkve, se zahteva javna oblika poroke. Kakšna naj bo ta javna oblika, določi škofovska konferenca. Dvojna poroka ni nikoli dovoljena.

Nov je tudi predpis, ki določa, da morajo dušni pastirji posvečati posebno pastoralno skrb mešanim zakonom.

VII. Tajni zakoni

Tajni zakon se je dosedaj imenoval zakon vesti. Prej se je ta tak zakon zahtevala »gravissima causa«, sedaj je dovolj »gravis causa«. Tudi generalni vikar lahko dovoli tako poroko brez posebnega pooblastila. Zaradi velikega pohujšanja ali zaradi krivičnega napada na svetost zakona se zakon lahko objavi.

VIII. Učinki zakona

Zakramentalni učinek zakona je opisan kot posebno posvečenje. Sedanji kanon 1111, govori samo o enakih pravicah in dolžnostih glede dejanj, lastnih zakonskemu življenju. Novi zakon pa pravi, da imata oba zakonca

enake pravice in dolžnosti do vsega, kar se nanaša na življenjsko skupnost zakoncev. Patriarhat gre v zaton.

Staršem je naložena dolžnost fizične, socialne, kulturne, moralne in verske vzgoje otrok. Hkrati pa je poudarjena tudi ustrezna primarna pravica staršev do vzgoje (S kan. 1090).

IX. poglavje govori o ločitvi zakona, posebej še o ločitvi zakona ob obstoječi zakonski vezi. X. poglavje pa prinaša določbe o poveljavitvi zakonov in ohranja v glavnem do sedaj veljavno pravo.

Dolgotrajno delo različnih komisij je zaključeno, predlogi so izročeni svetemu očetu v potrditev. Kakih bistvenih sprememb skoraj ne more biti, vsi pa upamo, da bo nov zakonik kmalu potrjen in razglašen.

Povzetek: Stanko Ojnik, Premiki v zakonskem pravu

V shemi novega zakonika najdemo določbe, ki so močno pastoralno usmerjene, ekumenske in ki skrbijo za integriteto zakona kot božje ustanove, kot zakramenta. Številna področja bodo urejale škofovske konference, da bi lahko bolj upoštevale časovne in krajevne razmere in zdrava izročila. Številne spremembe, ki jih naštevamo, pa razodevajo skrb za povsem svobodno privolitev in človekovo pravico do poroke ter skrb za celovito in neokrnjeno podobo krščanskega zakona.

Zusammenfassung: Stanko Ojnik, Ehe rechtswandlungen

Im Schema des neuen Gesetzbuches findet man Bestimmungen mit stark pastoraler Orientierung, die ökumenisch sind und die Integrität der Ehe als Sakraments nicht vernachlässigen. Viele Bereiche sind einzelnen Konferenzen der Bischöfe überlassen, weil sie die Zeit — und Ortszustände wie auch gesunde Überlieferungen besser in Rücksicht nehmen können. Viele Änderungen aber, die hier aufgezählt werden, offenbaren die Sorge um die ganz freie Zustimmung und ums Recht jedes Menschen Ehe, wie auch um ganzheitliches und unversehrtes Bild der christlichen Ehe.

Résumé: Stanko Ojnik, Les modifications du droit matrimonial

Les dispositions du nouveau code du droit canonique sont marquées par l'orientation pastorale, par l'œcuménisme et par le souci de défendre l'intégrité du mariage, considéré comme institution divine et comme sacrement. Les modifications énumérées ici concernent surtout le consentement, sa liberté, le droit de l'homme au mariage et révèlent le souci du législateur de maintenir une image intègre du mariage chrétien.

Franc Gorjup

Kristjanove pravice in varstvo zakonitosti v Cerkvi

Uvod

»Po skoraj soglasnem mišljenju verujočih in neverujočih ljudi je vse, kar biva na zemlji, treba naravnovati na človeka kot na središče in višek vsega zemeljskega. Toda kaj je človek? Mnogo mnenj o sebi je izražal in izraža, različnih in medsebojno si nasprotujočih; v njih mnogokrat sam sebe ali poveličuje kot neodvisno, absolutno merilo ali pa se ponižuje do obupa, zato je razdvojen in poln tesnobe. Cerkev te težave globoko čuti; poučena je z naukom božjega razodetja, zato mora dati nanje odgovor, v katerem je očrtan resnični človekov položaj in v katerem je dana razlaga njegovih slabosti; s tem pa je obenem mogoče prav spoznati njegovo dostojanstvo in poklicanost.«¹

V teh besedah pastoralne Konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu je povzeta vsa vsebina razprave: človekova veličina, njegovo dostojanstvo, njegove sposobnosti in slabosti, božje otroštvo in včasih otroško igranje človeka s sočlovekom. Razdvojen in poln tesnobe pa je človek tudi zato, ker se mora tolikokrat bojevati za pravice, ki so mu tako ali drugače kratene. Mnogokrat se v zgodovini človek ni zavedal ali se ni mogel zavedati vseh svojih pravic, ki so neodtujljive prav zaradi njegovega vzvišenega dostojanstva in poklicanosti, »današnji človek pa je na poti k bolj dovršenemu razvoju svoje osebnosti in k vedno bolj rastočemu odkrivanju in uveljavljanju svojih pravic.«²

Nekateri radi govorijo, da je razpravljanje o človekovih pravicah zraslo na poljanah »lagerjev« in »gulaga«, drugi zopet, da je to bila politična nujnost, nekateri pa, da je to sama po sebi umevna stvar, saj je Cerkev vseskozi zagovarjala človekove pravice.³ Da ne bi bili pristranski, je potrebno z zgodovinskega vidika ugotoviti pomen človekovih pravic in pojmovanje teh

¹ Cerkev v sedanjem svetu, 1, 2.

² Cerkev v sedanjem svetu 41, 1.

³ Primerjaj Coriden J., I diritti umani nella Chiesa: una questione di credibilità e di autenticità, Concilium 4/1979, 111.

v svojem zgodovinskem okviru. Tako bo osvetljeno tudi pojmovanje in zadržanje Cerkve v preteklosti ter učenje o človekovih pravicah, katere koncilski dokumenti imenujejo tudi temeljne in neodtujljive. Zato je bilo že v načelih, ki naj veljajo v prenovljenem Zakoniku cerkvenega prava, poudarjeno, kako je potrebno na enem mestu naglasiti tiste kristjanove pravice, ki so skupne vsem vernikom.⁴

1. Razvoj pojmovanja človekovih pravic

Zaradi različnih namenov človekovega delovanja, posebno zaradi različne sposobnosti in možnosti pridobiti si službo, položaj ali oblast, so bili vso zgodovino navzoči nasprotujoči si odnosi ljudi. Vedno je vladala napetost med gospodarjem in sužnjem, nadrejenim in podrejenim, v dobesednem ali prenesenem pomenu besede. Zato je moralo pravo urejati te medsebojne odnose, zagotavljati pravice, skupne vsem ljudem. Že rimski pravnik Gaj ima na začetku svojih *Institutiones* poleg *Jus civile*, ki je različen za posamezne narode, tudi pravo, ki je vsem skupno: *Commune omnium hominum jus*.

Vladarji so imeli dolžnost izdajati zakone, soditi in tako deliti pravico, ko so jo velikokrat delili neodvisno, jo odmerjali kot vladarjevo naklonjenost, milost. Ker so tudi verski dejavniki pripomogli k takemu pojmovanju, vladar je bil namreč po milosti bogov ali Boga neodvisen, se je v zgodovini to mišljenje le počasi spreminjalo. Zato naj bi bilo razglašanje in pravno utemeljevanje človekovih pravic sekularne, svetne narave, ker so se za pravice prvi bojevali možje zunaj cerkvenih krogov.

I. — Znamenita *Magna carta libertatum* (1215) je začetek v uveljavljanju teh pravic. Vendar moramo reči, da je ta bolj omejevanje vladarskih pravic kot podelitev »človekovih« pravic. Nadaljnjemu pojmovanju človekovih pravic naj bi po mnenju mnogih pripomogla predvsem meščanska družba, saj je iskala vedno več svoboščin za svoje ekonomsko in politično delovanje. Tako začne prevladovati človek »posameznik«, ki naj razvije svoje politične in ekonomske sposobnosti s pomočjo svojega razuma, katerega svobodo delovanja mu ne sme kratiti nihče, niti ne verske institucije. Tako mišljenje je potrjeno v francoski *Deklaraciji* 1789, kjer so naglašeni *svoboda, lastništvo in varnost*. V francoski *Ustavi* iz l. 1793 so v 2. členu zajamčene: *enakost, svoboda, lastništvo in varnost* ter jih za takratno pojmovanje lahko imenujemo »temeljne človekove pravice«. Med socialne pravice pa so prištete: javno skrbstvo, šolstvo in družbena zaščita s sodelovanjem vseh. Vse te pravice pa ne utemeljujejo z naravnim pravom, ampak je »razum« razlog določenega zakonodavstva. Vzporedno s takim pojmovanjem pa se začne, posebno v anglosaških deželah čutiti vpliv krščanskega

⁴ *Communicationes*, (1969), 82—83.

pojmovanja človeka kot »ustvarjenega po božji podobi«, kar oplemeniti zgolj razumarsko pojmovanje človeka in se s tem tudi prekine stoično-rimsko mišljenje ter začenja prebujati zavest o neodtujljivem dostojanstvu človeške osebe.⁵

Zaradi političnih in verskih razmer stopi v ospredje razpravljanje o *verski svobodi*. Pravnik G. Jellinek je postavil celó tezo, da je vzrok takemu razpravljanju nasprotno in bojevito stališče različnih veroizpovedi oziroma da je verska nestrpnost pripomogla k napredku razprav o človekovih pravicah, to pa je enostranska trditev in se ta teza ni obdržala.⁶

Res pa razpravljanje o verski svobodi, ki ga povzroči *Reformacija*, izkristalizira načelo, da nobena država ali kakšna politična oblast nima pravice opredeliti človeka po njegovem verskem prepričanju, kaj šele navreči mu vero in tako razpolagati z njegovim bitjem. Ovrže se torej načelo: »*cuius regio illius religio*«. Še vedno pa ostane razkorak med teorijo in prakso, saj nobena stran ni upoštevala v polnosti načela o verski svobodi.

Pojem človekovih pravic vključuje v tem času: *svobodo, enakost in soudeležbo* v političnem življenju; to je sad revolucionarne miselnosti, katero je med drugim prinesla tudi francoska revolucija s svojim geslom: *svoboda, enakost, bratstvo*.⁷ Plongerón B. zatrjuje »nasproti splošnemu mišljenju«, da vsa ta dogajanja niso bila sad razsvetljencev ali teologov, marveč filozofov, posebno J. Lockeja, ki je s svojim delom *O civilni oblasti* zagovarjal revolucijo in ji dal naravni in ne politični temelj, ki je splošen in ne v toleranci posameznih svoboščin.⁸

Kot rečeno, so omenjene svoboščine sad buržoazne družbe, katero posebno kritizira Marx in pravi, da to niso prave človekove pravice, ker jih je izoblikovala buržoazna družba, in to napačno. V teh pravicah je oblikovan le interes »lastnikov«, posameznikov, uveljavljen je interes močnih v razredni družbi. Marx zatrjuje, da nobena izmed tako imenovanih človekovih pravic ne gre iz okvira človekovih interesov, zunaj »človeka sebičneža«, ki je po svoje ud buržoazne družbe, obrnjen sam vase, v svoje interese in sodbe, ločen od skupnosti. Zato je »*svoboda*« družbena pravica za

⁵ Primerjaj Huber W., *I diritti dell'uomo*, Concilium 4/1979, 26.

⁶ Jellinek G., *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*; navaja Huber, n.d.

Ni Evropa edina, tudi v Ameriki so podobni pojavi; to dokazuje *Bill of Rights* (1689), katerega še isto leto dopolni *Toleration Act*, kjer je dana svoboda kulta z izjemo katoličanov.

⁷ Opombe vredno je, da ni »bratstvo« nikdar dobilo v revolucionarnih dokumentih svojega pravega prostora; to je nekako razumljivo, saj je »bratstvo« bolj človekovo zadržanje ali »krepost«, kot pa pravica.

⁸ Plongerón B., *Di fronte alle Dichiazioni dei diritti dell'uomo nel secolo XVII: anatema o dialogo dei cristiani?* Concilium 4/1979, 74.

uveljavljanje lastnih interesov; »*enakost*« je možnost za svobodno uživanje sebičnega posestništva ter »*varnost*« policijska zaščita posameznikovih pravic.⁹

V nadaljnjem razvoju pojmovanja človekovih pravic je zaslediti rahel premik. Ne govori se več samo o človekovih pravicah, ampak tudi o vrednotah. Svoboda, pravica in solidarnost so imenovane kot politične vrednote.

Dosedanji oris pove, da je bil takó boj za človekove svoboščine, ki jih imenujemo »človekove pravice«, kot uveljavljanje teh krajevnega in časovnega pomena. Našteli smo le nekaj dejstev, ki so kot *Deklaracije*¹⁰ vplivale tudi na poznejši razvoj pojmovanja človekovih pravic.

II. — V uvodu omenjeno človekovo »poviševanje« in njegov »obup« sta se na poseben način pokazala v poznejši zgodovini, ko so prva in druga svetovna vojna pa tudi poznejša ravnanja gazila človekovo dostojanstvo, njegove osnovne pravice. Zato je tudi najpomembnejša *Deklaracija ZN* dne 10. 12. 1947, to je potrdilo 40 držav (razen vzhodnoevropskih, Južne Afrike in Saudske Arabije). Ta *Splošna deklaracija človekovih pravic* je z dvema *Paktoma* postala predmet mednarodnega prava, to pa je zahtevalo petindvajset let.¹¹ V tej *Deklaraciji* so našteje kot »*temeljne človekove pravice*«: svoboda in nedotakljivost osebe s temeljnimi pravnimi pravicami in pravico sodelovati v političnem življenju ter socialne pravice: društvena varnost, svobodna izbira poklica, pravica do dela, počitka in razvedrila, pravica do primerne življenjske ravni, do vzgoje in kulturnega življenja. Vse te pravice pa so med seboj povezane in jih moramo kot take tudi jemati, čeprav se v OZN l. 1966 to področje razdeli na dve sekciji: 1. — civilne in politične pravice ter 2. — ekonomske, socialne in kulturne — kar so storili zaradi ekspeditivnosti. V tej novi formaciji sprejema področna komisija pritožbe tako držav kot posameznikov.

S *Splošno deklaracijo človekovih pravic* je označen juridični položaj človeka glede na vse ljudi enako, v skladu z neodtujljivim dostojanstvom človeške osebe.

Dostojanstvo človeške osebe je torej zaščiten z mednarodnim pravom, ker postanejo z omenjenimi pravnimi dokumenti ali akti »človekove pravice« *instrument kritike*, kar pomeni: delovanje političnih in družbenih oblasti mora biti podrejeno kritični oceni z vidika človekovih pravic, ki jih prav zaradi takega položaja lahko imenujemo »temeljne«. Vsako državno ustavo in zakonodajo na sploh naj bi presojali z vidika človekovih pravic, ki postaja-

⁹ Milič-Lochman J., *Ideologija o teologia dei diritti dell'uomo?* Concilium 4/1979, 39—40 Wackenheimer C., *Significato teologico dei diritti dell'uomo*, Concilium 4/1979, 92.

¹⁰ Poleg navedenih dokumentov je potrebno navesti še ameriške, ki so prav tako vplivale na pravno oblikovanje človekovih pravic. Tu naštejemo nekatere po časovnem zaporedju: *Habeas Corpus* (1679), *Bill of Rights* (1689), *Toleration Act* (1689).

¹¹ Konvencije o ČP 1966 niso ratificirale vse članice OZN.

nejo »kriterij legitimnosti«. Vsaka zakonodavna in upravna oblast je torej dolžna poskrbeti za take življenjske in družbene razmere, ki omogočajo uresničitev človekovih pravic. Je pa vse do sodobnosti močno občutiti razkorak med napisanim, potrjenim in podpisanim ter uresničitvijo razmer. Uresničitev temeljnih človekovih pravic se torej giblje korelativno s funkcijo političnih sistemov in ideologij. Glavna razlika je med *individualističnim* in *skupinskim-socialnim* konceptom človekovih pravic. Nekateri pa te koncepte delijo na tri svetove.

a) — »*Zahodni svet*« v svoji perspektivi, že zgodovinsko pogojeni, zagovarja individualistični koncept temeljnih človekovih pravic: neodtujljivo dostojanstvo, ki je klasična predpostavka s povečevanjem verske svobode in svobode vesti, enakost državljanov pred zakonom in pravna zaščita državljanov pred vsemi zlorabami države ter pravica do lastnine. V skladu z omenjenimi *Deklaracijami* štiti človeka kot svobodnega posameznika, svobodnega proizvajalca in svobodnega posestnika.

b) — »*Drugi — Vzhodni svet*« lahko izenačimo s socialistično-komunističnim. V skladu z omenjenim Marxovim učenjem odklanja individualistično, kapitalistično-buržoazno pojmovanje; vsebina človekovih pravic ni v obrambi dostojanstva človeške osebe, marveč v ustvarjanju takih družbenih odnosov, ki omogočajo vsem, posebno zapostavljenim, uresničevati »osebne pravice«, politične, ekonomske, kulturne in socialne. Te človekove pravice so omogočene le v socialistični družbi. S tako trditvijo pa je pojmovana ozkost človekovih pravic še posebno z naslednjo omejitvijo: privatni interesi so podrejeni pravicam družbe.

c) — »*Tretji svet*« ne pozna teoretičnih razprav, ampak potrebo po ohranitvi življenja (v boju proti lakoti, rasnemu razlikovanju, po ohranitvi lastne kulture in uravnovešenja življenjskih razmer med bogatimi in revnimi).

Koncept človekovih pravic je v omenjenih »treh svetovih«¹² različen in nakazuje komplementarnost in kompleksnost »*temeljnih človekovih pravic*«. Sodobnost celo dokazuje, da omenjeno razlikovanje vodi v napetost in nasprotujoča si stališča na področju mednarodnega prava. Zato je pristojna komisija v OZN večkrat nemočna in brez pravih »sankcij« proti kršiteljem prav zaradi takó različnega pojmovanja glede uresničevanja človekovih pravic. Z drugimi besedami: uresničitev možnosti za resnično izpolnjevanje temeljnih človekovih pravic je korelativna s funkcijo, ki jo dajo tem temeljnim človekovim pravicam različne družbeno-politične ali državne ureditve, državni sistemi. Človekove pravice pa lahko imenujemo »*temeljne*« v pravem pomenu besede le v takih ustavnih ureditvah, kjer so te v preeksistenci, zavzemajo »*instrument kritike*«.

¹² Primerjaj Milič-Lochman J., *Ideologia o teologia dei diritti dell'uomo*, Concilium 4/1979, 36-39.

2. Kristjanove pravice v Cerkvi

»Cerkev torej v moči zaupanega ji evangelija razlaga človekove pravice in priznava ter zelo ceni tisti dinamizem današnjega časa, ki te pravice povsod pospešuje. Toda to gibanje je treba prepojit z duhom evangelija in ga zavarovati zoper kakršen koli privid lažne avtonomije. Izpostavljeni smo namreč skušnjavi, kakor da se naše osebne pravice v polnosti zagotovljene samo tedaj, kadar smo oproščeni slehernega pravila božje postave. A po tej poti se dostojanstvo človeške osebe še daleč ne reši, temveč nasprotno: propade«. ¹³

S tem koncilskim besedilom je delno podana tudi zgodovina cerkvenega zadržanja oziroma nauka o človekovih pravicah, ki so nekako tudi »kristjanove pravice«.

I. — Že v prvi Cerkvi imamo zagovornike človekovih pravic, seveda primerno takratnemu pojmovanju človekovega dostojanstva, kot so papež Klemen v pismu Korinčanom, Tertulijan, Laktancij, Hilarij iz Poitiersa, nadalje Martin iz Toursa in Ambrož Milanski, ki bogatijo evangeljsko »karto« človekovih pravic, so proti vsakemu nasilju, tudi takemu, ki ga zagovarjajo nekateri apologeti: človeka je treba prisiliti službi pravega nauka. Takó zagovarja silo tudi sv. Avguštin v boju proti donatistom, papež Leon I. potrjuje eksekucije, tretji in četrti lateranski koncil dajeta privilegij tistim, ki se z orožjem bojujejo proti herezijam, Inocenc III. spodbuja križarsko vojno proti albižanom, Inocenc IV. zagovarja torturo pri izpraševanju osumljenih. Še veliko podobnih primerov bi bilo mogoče navesti, toda táko negativno gledanje ne bi pripomoglo k popolnejšemu spoznanju ne človekovega dostojanstva ne njegovih neodtujljivih pravic. Tudi cerkveno učiteljstvo je bilo otrok svojega časa in mi bi bili s kritiziranjem tudi »otroci svojega časa«, bili bi podobni tistim, ki v Cerkvi vidijo le še »inkvizicijo«.

II. — Navedena francoska *Deklaracija pravic* iz l. 1789 je bila za papeža Pija VI. rušenje ustaljenega reda in gesla *enakost* in *svoboda* sredstvo za uničenje katoliške vere. Zato je 10. 3. 1791 izdal *Quot aliquantum*, kjer posebej obsoja 10. člen, ki pravzaprav govori o svobodi vesti. Ker pa so »nesmrtni principi« *Deklaracije* osvojili splošno prepričanje, so bili francoski škofje brez moči v izpolnjevanju »anateme«, zato so ubrali drugo taktiko in uporabili prav obsojeni 10. člen, ki jim je dal pravico do verske svobode oziroma do svobode vesti. To jim je bilo v pravno oporo še posebno po l. 1796, ko je bila razglašena ločitev Cerkve od države. Tako se začne tudi zanje doba »emancipacije«. ¹⁴ Francoska *Deklaracija 89* pa še vedno spodbuja papeške dokumente, kjer omenjajo zlo, ki ga je prinesla zahteva po pra-

¹³ Cerkev v sedanjem svetu, 41, 3.

¹⁴ Ta izraz so uporabljali v krščanskem svetu za Žide, ki so bili v manjšini. Kalvinci so bili v drugačnem položaju kot katoličani.

vicah, saj kristjani »*sub peccato*« nimajo pravic, ampak dolžnosti do Boga, kar naglašajo še posebno katekizmi 19. in 20. stoletja.

Po mnenju nekaterih je okrožnica *Divini redemptoris* papeža Pija XI. (1937) prva Deklaracija osebnih človekovih pravic, ki naj bi jo izreklo cerkveno učiteljstvo.¹⁵ Tako se zavrže mišljenje, da je državna ureditev nepopolna, cerkvena pa popolna. Ljudje morajo biti pokorni in ne zahtevati pravic, pač pa izpolnjevati dolžnosti, ki jim jih dajejo posvečene osebe, kralj in papež s svojimi zakoni.

V *Divini redemptoris* je poudarjeno: tako svetna družba, država, kot človeška oseba imata svoj izvor v Bogu in sta v takem vzajemnem odnosu, da se nobeden ne more izogniti dolžnostim, ki jih ima do drugega, ne zmanjšati ali odpovedati pravice drugega. Naštevali bi lahko še nadaljnje papeške dokumente, ki govorijo o človekovih oziroma kristjanovih pravicah, ker pa so večinoma že navedeni v besedilih II. vatikanskega koncila, se izognimo ponavljanju.

III. — Koncilski odloki nam dajejo vzvišeno podobo človeškega dostojanstva in pravic, ki iz tega dostojanstva izvirajo. Človekove pravice lahko imenujemo tudi »kristjanove«, ker so oblikovane po kristjanovi vesti, kot to zatrjuje že Suarez, in niso sodobna ekstrakcija naravnega prava; svoje korenine imajo v zveličavnem redu — nadnaravi. Ne moremo ločiti reda stvarjenja od odrešenja — zveličavnega reda. Zato zahteva razpravljanje o kristjanovih pravicah poseben zorni kot, s katerega gledamo tudi vse človekove pravice.

V kanonski ureditvi je močno poudarjena človekova poklicanost k odrešenju. Zato nekateri kanonisti razpravljajo, kaj naj bi bilo pravilneje: ali govoriti o pravicah ali o vrednotah. Saj je glavna kristjanova pravica sprejeti celotno oznanilo *vere, upanja in ljubezni* po zakramentih. Iz te izhaja druga pravica: odgovorno sodelovanje v izgradnji Cerkve po možnostih in karizmah. Znani profesor cerkvenega prava E. Corecco zatrjuje: »Kdor ne živi iz vere, upanja in ljubezni, saj izhajajo iz teh in se vračajo k njim vse temeljne vrednote krščanskega izkustva, ne izvršuje cerkvene pravičnosti, ne zagotavlja drugim tega, kar je njihova pravica: vsakemu svoje — unumcuique suum«. ¹⁶ Po njegovem mnenju so vera, upanje in ljubezen socialne vrednote, ki oblikujejo medsebojno zgradbo cerkvene skupnosti, katere izgradnja je za kristjana pravno obvezna.

Za pravilno opredelitev »kristjanovih pravic« je potrebna taka metoda, ki upošteva princip subsidiarnosti in komplementarnosti: naravne in te-

¹⁵ Prim. Plongeorn B., n. d. 79.

¹⁶ Corecco E., Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella chiesa e nella società. V Atti del IV Congresso internazionale (6—11. okt. 1980) str. 1230.

meljne pravice v konstitucijah modernega prava so v podrejenem položaju glede na zveličavni red.

Naravne pravice pa so lahko osnovni pogoj za dopolnjevanje skupnosti, saj je veljaven stari rek: »gratia perficit non destruit naturam«. Ti dve načeli morata biti upoštevani tako s pravnega vidika kot glede na vsebino; to se posebej pokaže v primeru pravice do svobode vesti. Ta ne more biti v strogem pravnem pomenu v Cerkvi sprejeta kot »temeljna kristjanova pravica«, saj je naraven pogoj ali »vrednota«, brez katere se ne bi mogla graditi Cerkev, v kateri mora vladati svoboda božjih otrok.

3. Kristjanove pravice v osnutkih novega Zakonika

Na začetku omenjena načela, ki naj veljajo ob preureditvi novega cerkvenega Zakonika, katere je potrdila škofovska sinoda, so vseskozi usmerjala delo pripravljalnih komisij. Uresničeno je bilo načelo, da mora v novem Zakoniku prevladovati duh zadnjega koncila, naj bo pastoralni in upošteva koncilске dokumente. Šesto načelo je med drugim zahtevalo, naj bi bile na enem, skupnem mestu poudarjene vse tiste pravice vernikov, ki so skupne, enake vsem ne glede na različne službe in stopnje v Cerkvi, torej tiste, ki temeljijo na najgloblji enakosti in izvirajo iz sv. krsta. V začetku so to načelo dobesedno uresničevali, a pokazale so se velike težave.

V shemi *O Božjem ljudstvu — De populo Dei* iz l. 1977 so sprejeli 28 kanonov, ki so opredelili dolžnosti in pravice vseh vernikov; 16—38 kanon II. poglavja: »*De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*«. V oktobru 1979 so to shemo predelali in od navedenih so 4 predelali, ostale pa opustili zaradi opredelitve kristjanovih pravic v *Temeljnem cerkvenem zakonu — v Lex Ecclesiae fundamentalis*. Tudi shema Zakonika iz l. 1980, ki je bila poslana kardinalom, upošteva to spremembo. Revija *Communicationes* sporoča, kakšna sta postopek in razvoj pri uzakonjenju kristjanovih pravic, namreč delo področnih komisij.

I. — V shemi Zakonika 1980, kan. 201 — v shemi iz 1977 kan. 16 — je skoraj dobesedno sprejeto besedilo iz 31. čl. *Dogmatične konstitucije o Cerkvi*, ki govori o laikih, le da opredeljuje omejitev po »pravnem položaju«. Takóle se glasi: »Verni kristjani so tisti, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so po svoje postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in po njim lastnem pravnem položaju izvršujejo svoj delež poslanstva v Cerkvi in v svetu«.

Naslednji kanon, 202, ki je povzet po isti Konstituciji (32, 3), zagotavlja enakost in odklanja kakršnokoli diskriminacijo: »Med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa«.

V shemi Zakonika 66 kanonov govori o posebnih dolžnostih in pravicah, toda samo 8 izmed njih o laikih. Ta razlika ni samo zato, ker bi bili »kleriki na višjem položaju«, ampak tudi zaradi tega, ker o pravicah skupnih vsem vernikom govori *Temeljni zakon*.

V naslednji razpredelnici so podane dolžnosti in pravice, ki so skupne vsem vernikom, opredeljene v določenih kanonih shem *Zakonika* ali *Temelj- nega zakona*.¹⁷

Dolžnosti:	<i>Temeljni zakon</i>		<i>SDPD-Zakonik</i>
	— A/H/M/S —	TE	
ohranjati in izpovedovati vero	14	13	21
biti v skupnosti s Cerkvijo			19
pridobivati si znanje cerkvenega nauka			22
sveto živeti	13	11	26
pomagati pri apostolatu	19	24	27
sporočati svoje misli pastirjem	24	25	
materialno pomagati Cerkvi	24	25	29
spoštovati splošno dobro in pravice drugih			18
širiti ekumenizem			20
delati za socialno pravičnost			38
oskrbeti otrokom versko vzgojo	18	24	

Pravice:	<i>Zemeljski zakon</i>		<i>SDPD-Zakonik</i>
	A/H/M/S	TE	
sprejemati duhovne dobrine Cerkve	15	14	24
sodelovati pri liturgiji	16	15	26
slediti lastnemu obredu	16	15	25
slediti lastnemu načinu duhovnosti			24
ustanavljati in voditi lastna društva	22	16	31
objavljati svoje duhovne misli, želje in potrebe ter jih objavljati			28
sprejeti krščansko vzgojo in jo omogočati otrokom	18	24	
pridobivati si znanje cerkvenega nauka	17	18	
biti obvešččen o dogodkih v Cerkvi	20		
uresničiti svojo potrebo ap. del.	23	17	
svobodna izbira življenjskega stanu			30

¹⁷ SDPD = Shema De populo Dei 1977; A/H/M/S = osnutek Temeljnega zakona, ki so ga sestavili W. Aymans, H. Heinemann, K. Mörsdorf in R. A. Strigl, objavljeno v Archiv für Kath. Kirchenrecht, München 1971; TE = Textus emandatus, 1972.

V nadaljnjem tekstu je še kratica SCIC = shema Zakonika 1980; TZC = Temeljni zakon Cerkve, ki ima tudi kratico LEF = Lex Ecclesiae fundamentalis.

svobodna raziskava-poslovna tajnost			33
dobro ime, ki naj ga drugi spoštujejo		23	32
pridobiti in braniti svoje pravice	26	20	35
braniti se pred cerkvenim sodiščem	27	21	36
biti sojen po pravici in zakonu	27	21	36
kaznovani so lahko samo s kaznimi, predvidenimi z zakonom			36

Iz navedenih dolžnosti in pravic je razvidno pravo dostojanstvo človeške osebe, oplemenitene s pravim dostojanstvom, ki ga je pridobil Kristus. Natančno so določene ne le tiste svoboščine, ki so v *Splošni deklaraciji OZN*, temveč tudi odlični položaj človeka, ki je poklican v zveličavni red. Zato seveda 18. kanon SDPD ne govori le o enakosti in spoštovanju, ampak tudi o *bratstvu*, to pa v modernih ustavnih ureditvah nikdar ni moglo biti sprejeto med pravne vire.

IV. — Zastavlja se vprašanje, zakaj je sploh potrebno opredeliti kristjanove pravice in jih navesti na uvodnem mestu kot tiste, ki so skupne vsem vernikom? Odgovor je treba iskati v pokoncilskem razvoju eklesiologije in še posebno antropologije. Kakor je bila v preteklosti Cerkev »ločena« na učečo in poslušajočo, na klerike s pravicami in laike z dolžnostmi — kar nekateri pretirano ali napačno poudarjajo — je sedaj poudarjena temeljna enakost in poklicanost vseh. Zato je razumljivo, da so laiki po SDPD in TZC vključeni bolj »uradno« v dejavnost Cerkve, saj nimajo le pravico, ampak tudi dolžnost sodelovati pri širjenju evangelija, pri apostolatu in upravi Cerkve. Dolžnost klerikov pa je podpirati in spodbujati delo laikov, ki se svojih pravic in dolžnosti zavedajo ter aktivno sodelujejo ne le v liturgiji, saj imajo lahko tudi »missio docendi« (can. 274, 2—3 SCIC), to pa je logična posledica dolžnosti in pravice napredovati v svetih znanostih, svoje znanje posredovati drugim in skrbeti za edinost, mir in pravico med vsemi ljudmi. Za izpolnjevanje dolžnosti in pravic so sposobni, in to »uradno«, saj jim tudi SCIC 273 uradno daje možnost, da sprejemajo cerkvene službe in naloge ter so strokovnjaki in svetovalci.

4. — Varstvo zakonitosti v Cerkvi

Cerkev je kot vidna družba nujno organizirana, njeno urejenost določajo tudi pravni predpisi. Ker pa smo ljudje nepopolni in velikokrat polni slabosti, zato tudi pravne predpise lahko ali prezremo ali po svoje razlagamo, v svojo korist. Zgodovina človeške slabosti dokazuje, da tudi v zgodovini Cerkve ni manjkalo ljudi, ki so svojo oblast lahko izkoriščali ali jo kot

nepoučeni nepravilno »delili«. Še tako lepi in pravični zakoni so lahko neučinkoviti, če nimajo prave sankcije. Zato mora biti tudi procesno pravo s svojimi predpisi, da se lahko zakonito in častno pridobi izgubljene pravice ali dobro ime.

Iz prakse je razvidno, da določenih pravic ni mogoče dobiti s sodnim postopkom, ker za to ni pravne osnove. Zato je v zadnjem času v Cerkvi ustanovljen poseben pravni organ — »*Signatura Apostolica*«, — ki kot vrhovno sodišče razsoja spore. V tem sodišču sta dve sekciji in druga, »*sectio altera*«, sprejema pritožbe. To sodišče je *upravno* in ima največ razprav glede premestitve župnikov, odslovitve redovnikov iz posameznih družb in veljavnost določenih odlokov, ki so jih izdali škofje ali drugi upravni organi v Cerkvi, a je bila z njimi kršena kakšna pravica. Ker je dosedanja praksa pokazala, da je bilo to sodišče ne le zelo potrebno, ampak tudi zelo uspešno rešuje razne upravne spore, je bilo z 20. kanonom TCZ določeno, da imajo kristjani pravico braniti svoje pravice po sodni ali upravni poti, to pa predvideva ustanovitev takih sodišč. Prvotno so bila predvidena taka administrativna sodišča kot »obvezna« za vsako škofijo, v 1689. kan. § 1 SCIC je to dano škofom na voljo. V osnutku *Zakonika* pa je poleg sodnega tudi upravni postopek.

Priporočilo ustanoviti *Upravna sodišča* sprejema možnost, da kršijo kristjanove pravice tako kleriki kot laiki, zato hoče preprečiti in zavarovati pravice tako posameznika kot verske skupnosti.

Sklep

Že pred koncilom so veliko govorili o »*statusu*« vernikov v Cerkvi,¹⁸ isto se je dogajalo med koncilom in tudi danes, saj je zavest »vzvišenega dostojanstva«, »vsesplošne veljavnosti in nedotakljivosti človekovih pravic«¹⁹ tisto, kar daje človeku — kristjanu posebno mesto.

Zgodovinski razvoj pojmovanja človekovih pravic je vplival tudi na cerkveno učenje, zadržanje Cerkve in končno na koncilske dokumente in zakonodajo.

Shema novega *Zakonika* veliko upošteva koncilske odloke, vrača laikom pravo mesto v Cerkvi in jih kot odgovorne spodbuja k nesebičnemu apostolatu.

¹⁸ »*Status*« je tukaj mišljen kot terminus technicus. V kanonski ureditvi nakazuje položaj, ki ga določen subjekt zavzema z ozirom na ostale subjekte, pojmovane kot organizirana skupnost. Tega izraza ni v CIC, v SDDP pa ima: cap. I. »*De personarum physicarum statu canonico*«. Prim. Saraceni, *Il concetto di »status« e la sua applicazione nel diritto ecclesiastico*, v *Archivio giur.*, 1945, 107, 136 sl.; Larica S., *Il communis cristifidelium status nell'ordinamento di Chiesa*, v *Atti del Congresso internazionale* 14—19 1. 1970.

¹⁹ Cerkev v sedanjem svetu, 26, 2.

Če je Cerkev v preteklosti videla le samo sebe in svoj obstoj, je z *Izjavo o verski svobodi* ne le priznala svojo napako, ampak dala tudi spodbudo drugim nekatoliškim Cerkvam za boljše sožitje na področju različnih veroizpovedi, kar dokazujejo ne le številne razprave, temveč delo tako *Ekumenskega sveta Cerkev* kot razna katoliška združenja za zaščito človekovih pravic. Tovrstna združenja imajo namen širiti pravilno pojmovanje človekovih pravic in njihovo zaščito. Še posebno tisto človeško dostojanstvo, ki je bilo tolikokrat zaničevano prav zaradi verskih razlik ali različnega »statusa« vernikov v posameznih verskih skupnostih.

Na posvetu o človekovih pravicah in kristjanovi odgovornosti, ki ga je organiziral Ekumenski svet Cerkev 1974 v St. Pöltnu v Avstriji, so izdali naslednjo *Definicijo temeljnih človekovih pravic*: osnovna pravica do življenja, do kulturne identitete, do učinkovitega sodelovanja v notranjih procesih skupnosti, do učinkovite demokracije, do osebnega dostojanstva, do svobodne izbire vere in veroizpovedi, pa naj jo kdo izraža zasebno ali javno, v skupnosti ali instituciji.²⁰ Čeprav se zdi ta definicija v sklopu naše razprave nekaj navadnega, je zelo pomembna glede na preteklost, na sedanost in prihodnost, ker izključuje vsako versko nestrpnost, katero je bilo čutiti celo na posvetovanju.

Tudi v katoliški Cerkvi so združenja za človekove pravice; to potrjuje, da uresničitev pogojev za neokrnjenost človekovih pravic ni lahka ne v družbenopolitičnih ureditvah ne v cerkvenih²¹.

Na katoliški univerzi v Washingtonu so ob simpoziju 1968 izdali *Deklaracijo kristjanovih svoboščin*; ta sicer ne navaja nič bistveno novega od navedenih pravic in dolžnosti v zgornjih cerkvenopravnih dokumentih ali shemah, potrjuje pa, kako so pomembne²². Končno je *Društvo katoličanovih pravic v Cerkvi* v Philadelphiji marca 1980 tudi izdalo *Karto katoličanovih pravic v Cerkvi*²³ in zadnji mednarodni kongres kanonistov I. 1980 v Friburgu je celotno razpravljanje posvetil vprašanju kristjanovih pravic v Cerkvi in državi ter tudi potrdil pomembnost in kompleksnost vprašanja glede človekovih-kristjanovih pravic. Mnogi teologi razpravljajo o teološkem vidiku človekovih in kristjanovih pravic. Kot že rečeno, vse to potrjuje raznolikost in obsežnost človekovega delovanja, ki ga ni mogoče spraviti samo v pravne forme in *Deklaracije*, ampak mora izhajati iz človekovega duha. Njegova usmeritev je tista, ki daje vsakemu ne samo to, kar mu gre, kar je njegovega, temveč se drži evangeljskega naročila, krščanske ljubezni, ki ne išče svojega, se ne napihuje in ne povišuje, pač pa skuša izpolniti Kristusovo

²⁰ Milič-Lochman J., navaja Human Rights and Christian Responsibility WCC Genève 1974, 61; n. d. 41—42.

²¹ Cordien J., n. d. 114—115.

²² Cordien J., n. d. 120—123.

²³ La carta dei diritti dei cattolici nella chiesa. V Concilium 7/1981, 162—164.

naročilo: kdor hoče biti prvi, bodi v vsem služabnik; kar hočeš, da bi drugi storili tebi, stori ti njim. Iskanje samo svojih pravic dokazuje pravzaprav tudi pomanjkanje krščanske etike.

Še tako lepi nauki in spodbude, predpisi in ureditve lahko ostanejo samo na papirju, če ni v človeku tistega dostojanstva, ki mu ga je podaril Bog in ga Cerkev dandanes tako razglašča, in ne nazadnje tudi s pastoralno usmeritvijo novega *Zakonika cerkvenega prava*.

Povzetek: Franc Gorjup, Kristjanove pravice in varstvo zakonitosti v Cerkvi

Novi zakonik cerkvenega prava upošteva nauk papeških okrožnic in koncilskih dokumentov o človekovih pravicah. Te pravice brani osnutek novega zakonika kot kristjanove pravice v Cerkvi. Zavarovati hoče tudi zakonitost. Kristjan pa nima samo pravic, ampak tudi dolžnosti.

Zusammenfassung: Franc Gorjup, Die Christenrechte und die Obhut der Gesetzlichkeit in der Kirche

Das neue Kirchenrecht nimmt die Lehre der päpstlichen Rundschreiben und der Konzilsdokumente über die Menschenrechte in Rücksicht. Diese Rechte werden vom Schema des neuen Gesetzbuches als Christenrechte in der Kirche verteidigt. Auch die Gesetzlichkeit will geschützt werden. Man hat aber als Christ nicht nur Rechte sondern auch Pflichten.

Résumé: Franc Gorjup, Les droits du chrétien et la défense de la légalité dans l'Eglise

Le nouveau code du droit canonique tient compte des droits de l'homme qu'ont défendus les papes et le concile. Ainsi il parle des droits du chrétien dans l'Eglise. Il veut également défendre la légalité. Mais le chrétien n'a pas seulement des droits mais aussi des devoirs.

Stanko Ojnik

Cerkev in država

Odnosi med Cerkvijo in državo se kažejo v zgodovini kot izredno pestri in razgibani. V glavnih obrisih bi jih lahko razvrstili v tri skupine. V prvo prištevamo odnose, kjer se vera in država povsem prepletata, tako da govorimo o državni religiji ali ideologiji. Ta tip, ki ga je tudi katoliška Cerkev zagovarjala, še danes ni povsem izumrl. V drugo skupino uvrščamo popolno ločitev Cerkve ali ideologije od države. Od francoske revolucije se uresničuje v različnih variantah, od ruske do ameriške. V tretjo skupino lahko uvrstimo vso pisano paleto odnosov, kjer se načela prve in druge skupine najrazličneje prepletajo.

V ustavah zapisana načela navadno razlagajo v duhu ideologije vladajočega razreda. Lahko celo rečemo, da je ustava kot osnovno načelo pravnosti vedno tudi otrok ideološkopolitičnih nazorov določenih skupnosti.¹

Vse današnje ustave načelno priznavajo demokratične pravice človeka in državljana, vendar je med njimi precejšnja vsebinska razlika. Vedno bolj je viden prehod od čisto »pravne« države k državi »socialne asistenc«. Država nima več samo dolžnosti policaja, temveč dolžnost, da zagotavlja vsem državljanom možnosti za popoln razvoj človekove osebnosti. Demokratične države vedno bolj poudarjajo materialno-socialni temelj družbenega življenja in ga urejajo v skladu s svojimi ideološkimi nazori. Tako na primer 1. člen sovjetske ustave iz leta 1924 pravi, da ima ustava namen zagotoviti diktaturo proletariata.² Svoboda govora, tiska, združevanja in shodov je dovoljena v skladu z interesi delavcev z namenom, da se okrepijo socialistične organizacije. Za uživanje teh svoboščin daje država le delavcem in delovnim organizacijam na razpolago tiskarne in papir, javne zgradbe, sredstva javnega obveščanja in druge materialne možnosti, ki so potrebne za uresničitev teh pravic. Tukaj je še jasno vidna revolucionarna narava tega obdobja, ko si država prilašča pravico, da odloča, komu bo zagotovila

¹ G. D'Eufemia, *Le costituzioni*, Roma 1955, 7—8

² *Istorija Sovjetskoj Konstitucii v dokumentah 1917—1956*, Moskva 1957, 530

možnosti za uresničitev pravic in komu ne.³ Člen 124 iste ustave pravi: »V težnji, da bi zagotavljala državljanom svobodo vesti, je Cerkev v ZSSR ločena od države in šola od Cerkve. Svoboda opravljanja verskih obredov in svoboda protiverske propagande se priznava vsem državljanom.«⁴ Najprej vprašanje: ali gre tu za versko svobodo ali samo za svobodo kulta? Drugo: ako je zagotovljena verska svoboda, se moramo vprašati, kako je mogoče uzakoniti nasprotni dej, protiversko propagando. Proti (anti) lahko pomeni nestrpnost ali celo sovraštvo. Glede ločitve šole od Cerkve lahko rečemo da načelno ni proti svobodi vesti, toda če je celotni šolski sistem pod vplivom protiverske propagande, težko razumemo težnjo »za zagotovitev svobode vesti državljanom«.

Lahko bi navedli tudi celo vrsto meščanskih demokracij, kjer so človekove pravice le doneče prazne besede. Koliko je ljudi v »svobodnem« svetu, kjer beda in lakota ogrožata celo golo existenco? Kaj je sploh pravično v krivičnem družbenem redu? Kaj pomeni svoboda tiska in govora, če so ljudje nepismeni in brez izobrazbe? Kaj pomenijo politične svoboščine, če nimajo resničnih informacij? Kaj pomenijo volitve, če z ljudmi manipulira naj sodobnejša propagandna tehnika javnih občil? Kaj pomeni svobodna izbira poklica, če so vodilna mesta rezervirana? Kaj pomeni pravica do dela, če ni dela? Lahko bi še in še naštevali.

Osnovne značilnosti naše družbene ureditve in pravnega reda.

Stoletja smo pravni sistem gradili na lastniških odnosih, ki jih je sankcionirala država.

Naš pravni sistem smo začeli graditi na odpravi zasebne lastnine proizvodnih sredstev. Podobno kot v državah »realnega socializma« smo uvedli državno lastnino proizvodnih sredstev. V petdesetih letih smo uvideli, da to ne vodi k osvoboditvi dela, zato smo predali tovarne delavcem. Podjetja so postala lastniki proizvodnih sredstev, toda posredništvo je ostalo. Nekoč je delavec sklepal delovne pogodbe z zasebnikom, nato z državo, sedaj pa s podjetjem.

Začeli smo uvajati nov sistem, v katerem nihče ni lastnik proizvodnih sredstev. Sredstva postanejo družbena v nikogar posesti in lasti, vsem dostopna, kakor na primer zrak, ki ga vsak lahko vdihava brez lastninske pravice.

Z odpravo lastništva je posredništvo izgubilo pravno osnovo. Vsak delavec ima pravico do uporabe družbenih sredstev in svobodno razpolaga s svojim delom. Delavci združujejo svoje delo sami med seboj in ga ne prodajajo ne državi in ne podjetju ali podjetniku. Po naši analizi je to temeljni, osnovni pogoj za osvoboditev dela.

³ Prim. čl. 126

⁴ O. c., 961

Na osvobojeno delo ni mogoče obesiti nobenih posebnih pravic. Z odpravo posredništva tudi država ne sme posegati v reševanje odnosov med delavci. Ker vsak samostojno razpolaga z učinki svojega dela, je treba medsebojne odnose razreševati z dogovarjanjem in sporazumevanjem. V združenem delu ne more biti več nobenih posebnih pravic niti na osnovi izobrazbe, spola ali osebnega prepričanja. Ker pa je začetna osnova v združenem delu zelo različna, je treba prehodne težave reševati solidarnostno. Naš sistem je šele v razvojnem stadiju, gradimo ga v dialektičnem nasprotju z drugačnimi sistemi. Dosežke dela moramo izmenjavati v sistemu tržnega gospodarstva, to pa povzroča številne težave in stranpoti. Računati je treba tudi s subjektivnimi težavami: še vedno srečujemo izrazite protisamoupravne interese posameznikov ali skupin pa tudi vsi naši delavci še niso seznanjeni in usposobljeni za samoupravni pravni sistem. Z odpravo lastniških odnosov, ki po marksistični analizi nujno vodijo v krivično delitev rezultatov dela, se uvaja kot edini kriterij tisto, s čimer vsak človek razpolaga, to je delo in s tem vsak posameznik postaja središče v samoupravnem socialističnem sistemu.

V ustavah in zakonih deklarirane svoboščine še zdaleč ne odsevajo življenjske resničnosti. Osvoboditev človeka in njegovega dela je počasen proces, je trd vsakdanji boj za postopno uresničevanje pogojev za človekov vsestranski razvoj.

Pravni okvir odnosov med družbo in Cerkvijo v SRS

Ko govorimo o odnosih med Cerkvijo in državo, je izredno pomembno in vedno pereče vprašanje, kako, v katerih družbenih okvirih lahko državljan živi in izraža svoje verske potrebe in interese. V naši ustavi in zakonodaji je poudarjena ločitev Cerkve od države ter zasebna narava verskega ali ateističnega prepričanja. Lahko rečemo, da so ta splošna načela sprejeta tudi s protokolom, sprejetim v Beogradu dne 25. junija 1966. V splošnem okviru vprašanj so predstavniki naše vlade izrazili naslednja stališča, ki jih je sveti sedež vzel na znanje:

1. Načela, na katerih je v SFRJ zasnovana ureditev pravnega položaja verskih skupnosti in ki jih zagotavljajo ustava in zakoni SFRJ, so:

a) svoboda vesti in vere,

b) enakost in enakopravnost vseh verskih skupnosti,

c) enakost pravic in dolžnosti vseh državljanov, ne glede na vero in izpovedovanje vere,

č) svoboda ustanavljanja verskih skupnosti,

d) priznanje lastnosti pravne osebe verskim skupnostim.

2. V okviru teh načel zagotavlja vlada SFRJ katoliški Cerkvi v Jugoslaviji svobodno opravljanje verskih zadev in verskih obredov.

3. Pristojni organi družbenopolitičnih skupnosti zagotavljajo vsem državljanom brez kakršnih koli razlik dosledno uporabo zakonov in predpisov, s katerimi je zavarovano spoštovanje svobode vesti in svobode izpolnjevanja vere, ki je zagotovljeno z ustavo SFRJ.

Predstavniki svetega sedeža so izrazili naslednja stališča, ki jih je vlada SFRJ sprejela na znanje:

1. Dejavnost katoliških duhovnikov pri opravljanju duhovniških dolžnosti se mora opravljati v verskih in cerkvenih okvirih in te ne morejo zlorabljati svoje verske in cerkvene funkcije v politične namene.

2. Sveti sedež v skladu z načeli katoliške morale ne odobrava in obsoja vsako dejanje političnega terorizma in je pripravljen storiti ustrezne ukrepe, ki jih za take primere predvideva cerkveno pravo. Obe strani — ostajaje pri zahtevah, ki jih je vsaka od njiju izrazila med pogovori v zvezi s popolno ureditvijo odnosov med katoliško Cerkvijo in SFRJ — izražata pripravljenost, da se tudi v prihodnje, kadarkoli bosta imeli za potrebno, medsebojno posvetujeta o vseh vprašanjih, ki so pomembna za odnose med katoliško Cerkvijo in SFRJ.

Ko so bili 14. avgusta 1970 spet vzpostavljeni redni diplomatski odnosi, je kardinal Cassaroli dejal dopisniku zagrebške televizije naslednje: »Sveti sedež pozitivno ocenjuje razvoj medsebojnih odnosov v zadnjih letih... Cerkev se ne želi vmešavati v državne zadeve, zakaj država je suverena. Zase ne zahteva nobenih privilegijev, temveč le svoboden prostor, tako velik, da bo mogla razvijati svoje poslanstvo. Srž problema je prav v tem... Priznati je treba, da si Cerkev želi širšega. Priznali smo, da ta prostor v SFRJ obstaja in omogoča Cerkvi življenje, čeprav ostajajo nekatera vprašanja še nerešena.«⁵

Tako usmeritev tudi v najnovejšem času potrjujejo izjave najvišjih cerkvenih in državnih zastopnikov.

Zvezna ljudska skupščina je 22. maja 1953 izglasovala zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, ki je dolga leta urejal odnose med družbo in verskimi skupnostmi in je po mnenju zagrebškega prof. Stefanovića imel namen: »na osnovi delitve Cerkve od države zagotoviti popolno svobodo ustanavljanja verskih skupnosti, popolno svobodo verskih obredov in popolno svobodo državljanov, da pripadajo ali ne pripadajo kaki verski skupnosti«.⁶

Ta zakon je veljal vse do uveljavitve ustave v letu 1974, ko je iz pristojnosti federacije prešlo poleg številnih drugih zadev v izključno pristojnost republik in pokrajin tudi področje urejanja pravnega položaja verskih skupnosti.

⁵ Družina, 30. VIII. 1970

⁶ J. Stefanović, Ustavno pravo FNRJ i komparativno II, Zagreb 1956, 77

Dne 26. maja 1976 je skupščina SR Slovenije sprejela novi zakon, ki niti ne razširja niti ne oži ustavnih načel, ampak postavlja natančneje meje med verskim in neveriskim delovanjem verskih skupnosti. Pomembna je določba, ki govori o tem, da je v okviru verskih skupnosti ali njihovih organov prepovedano organizirati in opravljati dejavnost splošnega oziroma dejavnost posebnega družbenega pomena. Novi zakon prinaša tudi določbe, po katerih so gojenci šol za vzgojo duhovnikov glede ugodnosti zdravstvenega varstva, otroškega dodatka, socialnega varstva, pokojnin in ugodnosti v javnem prometu izenačeni z osebami, ki se šolajo.

Zakon ne ureja vseh vprašanj pri vsakdanjem delovanju verskih skupnosti, ker mnoge urejajo drugi zakoni ter odnosi z družbenopolitičnimi skupnostmi (soc. zavarovanje, gradbena in lokacijska dovoljenja ipd.). V komentarju k Zakonu, ki ga je natisnilo Slovensko duhovniško društvo, je rečeno: »Glavni namen zakona ni v njegovih sankcijah, ampak principiелно rešuje položaj verujočih in verskih skupnosti pri nas v načelu ločitve Cerkve od države ter v skladu z drugimi načeli, ki izhajajo iz naše ustave glede svoboščin državljanov. Pri tem pojmuje ločitev Cerkve od države na način, ki ne pomeni ločitve Cerkve in družbe, še manj pa delitev državljanov na neverne in verne.«

Splošno družbeni okvir

E. Kardelj pravi: »Naša socialistična družba ne postavlja cerkvi nikakršnih pogojev za njeno svobodo, edino ne dovoli, da bi se spreminjala v sredstvo protisocialističnih političnih sil, se pravi zahteva od nje, da spoštuje ustavnost in zakonitost socialističnega samoupravnega in demokratičnega sistema. Ta pogoj pa je zares treba spoštovati, toliko prej, ker to v kapitalističnih deželah cerkev brez nasprotovanja dela.«⁷

Pluralizem interesov je pomembna sestavina samoupravne socialistične družbe. Interesi so lahko gospodarski, kulturni, duhovni in drugi. Le pravično upoštevanje in usklajevanje vseh interesov lahko ustvarja srečno in mirno sožitje v družbi. Kardelj na istem mestu pravi: »Kot marksisti se zavedamo globokih družbenozgodovinskih virov religije, s tem pa tudi potrebe, da je občan kot vernik svoboden. Zato mora biti interes vernika, da bi bil kot takšen svoboden, prav tako spoštovan kot eden izmed specifičnih interesov človeka. Zato si je naša družba prizadevala in si mora prizadevati, da bo svoboda vernikov spoštovana, kajti religija ni nikakršna ovira za enakopravno vključevanje človeka-vernika v socialistično življenje družbe.«⁸

⁷ E. Kardelj, *Smeri razvoja političnega sistema samoupravne socialistične družbe*, Ljubljana 1977, 126

⁸ O. c. 126

Kardelj ne govori le o tolerantnosti, ampak s poudarkom celo o »spoštovanju«, ki je pa zgodovinsko in teoretično pogojeno. Spoštovanje ne more biti ukazano, ampak je lahko le sad poštene zgodovinske in teoretične raziskave.

M. Kerševan pravi: »Najprej marksistična teorija religije v okviru znanih teoretiziranih in populariziranih oznak religije kot zablode, kot prevare, opija za ljudstvo itd. Take oznake gotovo niso spodbujale k tolerantnemu ali celo spoštljivemu odnosu. Mislim, da lahko rečemo, da so vsaj v absolutiziranih oblikah danes presežene. Toda tudi še danes najvplivnejše obravnavanje religije izključno v okvirih kategorije alienacije, odtujitve, s tega našega vidika ni čisto neobremenjeno . . . tako obravnavanje spregleda in potlači, da je religija — celo ob pristajanju na tezo o njenih alienacijskih izvorih — vendarle človekov družbeni kulturni proizvod, in to specifičen proizvod, in s tem vključena v dinamiko človekove zgodovinske proizvodnje ali ustvarjalnosti; se pravi, da analogno kot na primer pri umetnosti pogoji in razlogi njenega nastanka niso avtomatično isto kot pogoji in razlogi njenega obstoja, obnavljanja . . . da kot proizvodnja, ki je nastala kot rezultat določenih potreb, sama lahko proizvaja nove potrebe; da lahko (religiozno) zadovoljevanje nekih potreb po povezanosti, smislu in tako naprej, prek vzpostavljanja neke druge višje ali globlje stvarnosti samo postane nova potreba itd.

Vse to tradicionalna koncepcija alienacije — ki je v bistvu vezana na teorijo odraza in na njene okvire z logiko — če imamo odtujene družbene razmere, imamo tudi religijo, in narobe, če imamo religijo, torej imamo odtujene družbene razmere, sprevrnjene družbene odnose in tako naprej — prezre, da ne rečem potlači, kot možnost marksističnega obravnavanja religije, čeprav je sicer pri marksističnem obravnavanju drugih družbenih oblik zavesti že dolgo prisotno. Mislim, da smo v zadnjih desetletjih pri nas v tej smeri vendarle nekaj naredili in da ima to svoj učinek tudi že na vsakdanje odnose do religije.«⁹

Po domače bi se to morda lahko reklo: imejmo pri marksistični analizi in kritiki vseh oblik družbene zavesti enake kriterije, podoben prijem, bodimo pošteni tudi do tiste oblike družbene zavesti, ki se razodeva v religiji. Iz takih marksističnih pozicij oblikovana socialistična morala pa gotovo tudi v šolah ne bi pomenila več »bavbav« za verne starše.

Če obrnemo teorijo na področje pravno družbene stvarnosti in sledimo Kardeljevi misli, citiram: »Če je verski interes zadeva osebne svobode človeka, ne pa sredstvo politične diferenciacije v družbi, potem ne obstoji nikakšna potreba, da se ta interes politizira in da kot takšen postane orožje

⁹ M. Kerševan, Revija 2000, št. 17/18, 1981, 5

v boju za politično oblast.«¹⁰ V nasprotju z nekaterimi našimi duhovniki in škofi je Kardelj mnogo bolj optimističen, saj pravi: »Za veliko večino delovnih ljudi-vernikov je socializem postal stvar njihovega najgobljega prepričanja, ker se popolnoma zavedajo, kaj sta socializem in socialistično samoupravljanje prinesla delovnemu človeku.«¹¹

V uvodnem referatu predsedstva zvezne konference SZDL v Beogradu dne 22. maja 1978 je dr. Ivo Perić opozoril na temeljni odnos do religije, ki sloni na stališčih predsednika Tita o nevtralnosti bistvenih vprašanj človeške eksistence: »*Nevtralnost ne pomeni, da bi vsak vernik v samoupravnih in političnih procesih moral zatajiti svoje prepričanje.* Omogočiti je treba izražanje integritete te osebnosti vernika tudi pri njegovem aktivnem delovanju v združenem delu, samoupravljanju in reševanju vseh bistvenih vprašanj, ki jih narekuje in poraja človekova skupnost. Ljudi kot udeležence v družbenem procesu in pripadnike ustreznih oblik socialistične skupnosti pri njihovem občevanju z drugimi v procesu skupnega reševanja eksistenčialnih vprašanj navdihuje in spodbujajo tudi tiste etične norme, ki jih narekuje njihova religioznost.«¹²

Naj v tej zvezi citiram Nobelovega nagrajenca A. Perez Esquivela: »Evangelij doživljam kot obveznost, da se bojujem s svojimi brati za človeško dostojanstvo, evangelij je osvobajanje človeka vseh krivičnih in zatiralskih struktur in preoblikovanje človeka v subjekt vsakega procesa.«¹³

Vsi dobro vemo, kdo je pobudnik samoupravnega socializma in katere subjektivne sile so ga zasadile v našo zakonodajo, zato ne moremo mimo vloge zveze komunistov. Njena vodilna vloga je bila v boju pa tudi pri graditvi naše družbene resničnosti odločilnega pomena, vendar po ustavi določena vloga ni v »privatizaciji« državnih oblasti. S tem bi bil samoupravni in delegatski sistem postavljen na glavo. In kje so naše »verne množice«? Gotovo, da preštevanje in ugotavljanje odstotkov ni potrebno, toda načela delegatskega sistema nam postavljajo vprašanja, kako je mogoče, da v državnem aparatu, vodilnih družbenih strukturah, v kulturi, šolstvu in gospodarstvu skoraj ne najdeš vernega človeka. Skoraj na vseh vodilnih mestih so z izkaznico deklarirani ateisti. V programu Zveze komunistov so pogoji, ki za vernega človeka niso sprejemljivi. Čeprav je ZK deklarirala načelo, da noče vladati v imenu ljudstva in želi uveljavljati po ustavi določeno vlogo z argumenti med ljudmi v skladu s samoupravnim in z delegatskim sistemom, so še vedno vprašljive enake možnosti za vse ljudi. Zakaj ne bi bili dosledni pri izvajanju osnovnih človekovih pravic in načelnih stališč o nevtralnosti bistvenih vprašanj človeške eksistence? M. Kerševan pravi: »Res,

¹⁰ E. Kardelj, o. c. 127

¹¹ Ibid.

¹² Delo, 23. II. 1978

¹³ NIN, Beograd 8. II. 1981

tu je problem. V našem družbenopolitičnem sistemu obstaja neka nelogičnost: razgllašamo religijo za zasebno zadevo, hkrati pa članstvo v ZK — ki ni zasebna organizacija — izključuje versko prepričanje. To je v neskladju s tem, kar pravi tudi Kardelj v znanem odlomku v Smereh razvoja političnega sistema socialističnega somupravljanja — v tekstu, ki pa spet ni privatniški tekst, saj je bil sprejet kot gradivo kongresa ZKJ — da sta tako ateizem kot religija zasebni zadevi. Samo upoštevati moramo, da politični sistemi in organizacije niso logično, ampak zgodovinsko oblikovane družbene tvorbe... Menim, skratka da to stališče ni toliko stvar principa kot stvar zgodovinskih razmer in že utrjene tradicije... Kolikor bolj so druge družbene in politične 'strukture' zaprte — iz kakršnihkoli razlogov, ki izvirajo iz sektaštva v partiji ali z določenih zadržkov v Cerkvi itd. — toliko bolj je stališče o nevključevanju religioznih v Zvezo komunistov vprašljivo.«¹⁴

Mislím, da lahko mirno rečemo, da depolitizacija vere in ateizma ni samo klic časa, ampak zahteva zrelosti naše samoupravno-socialistične družbe. Res je, da vera in nevera oblikujeta človekovo osebnost, toda iz najintimnejših človekovih prepričanj kovati politični kapital ali izvajati kakršnokoli družbeno neenakost je brez dvoma bližnjica v barbarstvo.

V sistemu vzgoje in izobraževanja je bilo veliko enostranskega in napačnega prikazovanja vere in Cerkve pa tudi neprikritih poskusov ateizacije. Lanskoletni teološki tečaj je opozoril na nekatere slabosti v naših učbenikih. Škoda bi bilo, če bi pri opozorilih tudi ostalo. Jasno pa nam mora biti, da glede socialne razsežnosti cerkvenega delovanja v šoli ne moremo pričakovati apologetične, ampak objektivno zgodovinsko presojo.

Svetovnonazorsko nevtralne šole najbrž nikoli ni bilo. Vendar smo tudi pri nas srečevali take oblike marksizma, ki bi mu mirno lahko pripisali status religije. Dilema ateizem — religija je bil predmet vrednotenja pri učencih in učiteljih ob dokaj nejasni zavesti, za kaj bi se morala angažirana šola zavzemati. Marksizem ne more imeti v šoli posebnega mesta zaradi svetovnonazorskih posebnosti, temveč zaradi svoje vloge kot teorije tiste družbene prakse, ki je ustvarila sedanjo socialistično družbeno stvarnost. Šola mora biti angažirana za moralno-etične vrednote samoupravnega socializma, v katerem živimo, saj vsi vemo, da so abstraktne vrednote družbeno brezpredmetne. Toda te vrednote, ki so našim ljudem skupne, bosta vernik in ateist različno utemeljevala. Tukaj pa mora biti zagotovljena svoboda vesti in veroizpovedi. Vsaka uniformiranost v pluralistični družbi bi na tem območju pomenila ideološko nasilje, posmeh vsem mednarodnim deklaracijam o človekovih pravicah, naši ustavnosti in zakonitosti.

Bili so časi, ko je bilo vse »katoliško« od hranilnic do literature, čas pa naenkrat vse »marksistično« od matematike do filozofije. Cerkveni

¹⁴ M. Kerševan, o. c. 34

socialni nauk je že zdavnaj pokopal teorijo »katoliške države« — hvala Bogu! Tudi preden sem poznal teologijo o avtonomiji zemeljskih resničnosti, nisem mogel razumeti, zakaj bi se ljudje morali opredeljevati in razhajati o stvareh in vrednotah, ki se vendar vsem skupne.

Zavod SRS za šolstvo je leta 1978 izdal brošuro »Bistvene oznake socialistične idejnosti in političnost pouka«, v kateri je tudi stavek: »Žal pa je pri sodobni mladini, deloma tudi pri nas, dokaj pogosto opaziti ravnodušnost do življenja, resignacijo in moralno degradiranost, nagnjenost k religiji, mistiki in mamilom. Naša naloga je to preprečiti in doseči, da se bo mladina navdihovala z visokimi humanimi cilji graditve socializma in komunizma.« V poštnem predalu Dela z dne 16. 1. 1982 pravi v zvezi s tem Matevž Krivic: »Zavod SRS za šolstvo sem vprašal, ali je kot izdajatelj to sektaško in stališčem ZK do religije nasprotujoče stališče avtorja spregledal — ali pa ga je opazil in celo pozitivno ovrednotil, samega avtorja pa, ali je to sporno komponento njegove knjige spregledalo (ali morda pozitivno ovrednotilo) tudi vseh 23 kvalificiranih strokovnjakov ter poleg ljubljanskega še zagrebški in prištinski izdajatelj, ki sta knjigo tudi izdala. Ali sta oba vprašana kaj odgovorila, se splača ugibati samo tistemu, ki ne pozna uvodoma prikazane basni o oblakih na višjih položajih.«

V Delu 28. XII. 1981 beremo iz govora dotedanjega predsednika mladinske organizacije M. Vukovića naslednje: »da nas življenje opozarja, da tam, kjer pušča odprt prostor mladinska organizacija, takoj začnejo delovati drugi . . . recimo Cerkev in vsi tisti, ki zelo potrpežljivo in dolgoročno vplivajo na mlade, tako da reklamirajo vrednote, ki so v nasprotju z našo družbo in našimi usmeritvami.« M. Krivic se sprašuje: »Od kod torej mladinskemu predsedniku taki pogledi? In ali bo zanje kot član ZK kaj odgovarjal? . . . prepričan sem, da bi mladinskega predsednika, zavod za šolstvo in še koga kaj hitro poklical na odgovornost, če bi kršil politiko ZK oziroma naše družbe v kaki drugi smeri. Je bil že kdaj kdo partijsko kaznovan ali vsaj javno ukorjen zaradi sektaštva? Med NOB gotovo, ko je šlo v polnem pomenu besede zares — pa danes?«¹⁵

In še isti avtor na istem mestu: »Če ‚boj za mladega človeka‘ (tak je bil naslov članka v Delu) razumemo tako, torej kot boj za to, da bo ta mladi človek sprejel samoupravno socialistično ureditev kot svojo, potem so tisti, ki v tem boju postavljajo religijo in Cerkev že vnaprej na drugo stran barikad, nič manj kot saboterji, pa če se tega zavedajo ali ne.«

Moram pa reči, da še nisem slišal, da bi Cerkev klicala koga na odgovornost, če bi širil versko nestrpnost. Najbrž so to dovolj temeljito

¹⁵ Delo 16. I. 1982

opravile pristojne civilne službe. Vendar pa ne smemo mimo vprašanja, ali vsi naši katekizmi in vse naše pridige dosledno odsevajo spoštovanje vsakega človeka tudi drugačnega prepričanja?

Izreden pomen sredstev javnega obveščanja

Najprej moramo povedati, da je glede svobode verskega tiska Cerkev lahko zadovoljna. Drugo pa je vprašanje, zakaj verni ljudje tako skrivajo »svoje barve«, če pišejo ali govorijo v družbenih sredstvih obveščanja? Ali spada versko prepričanje, ki ima nedvomno vpliv na vsakdanje odločitve in ravnanja, med tabuje? Tak psihološki fenomen sem grozljivo občutil, ko sem potoval po Rusiji, še slabše pa je menda v Albaniji (lahko preklinjaš, ali bognasvaruj reči: Bog pomaga).

Odsev takega negativnega sindroma lahko zasledimo že v otroškem vrtcu. Koliko skrbi imajo nekatere mamice, da bi malčki prekrili izraze domačega verskega življenja. Da ima tudi pri šolski vzgoji vera in Cerkev še vedno izrazito negativni predznak vidimo ob vrednotenju ankete »ljubljanski srednješolci in religija«, ki je bila v novembru 1980 v okviru Centra za proučevanje religije FSNP. A. Ivančič piše: »Pogosto se zgodi, da se mladoletnik znajde v navzkrižnem ognju vrednostno nasprotnih orientacij družine in šole oziroma prijateljskih skupin... Tu imajo poleg družine pomembno vlogo družbeni dejavniki, kot so šola, vključevanje v interesne dejavnosti, v družbenopolitične dejavnosti. Če ti odpovedo, ustvarijo ugodne razmere za delovanje cerkve.«¹⁶

Še krepkejši je odstavek na 1378 strani: »Prevladujoče mnenje je, da odnos do religij ne sme vplivati na vzpostavljane socialnih kontaktov. Še vedno pa ni med njimi docela preseženo pojmovanje, da se načelo enakopravnosti med vernimi in nevernimi v vsakdanji praksi ne izvaja dosledno. Vendar le redki posamezniki takšno trditev lahko utemeljijo tudi s primerom iz lastne prakse oziroma okolja. Očitno gre za posploševanje mnenj in stališč staršev ali pa za dejstvo, da je cerkev vendarle uspela nekaterim vernikom vcepiti občutek, da jih družba obravnava kot manjvredne v primerjavi z nevernimi občani.«

Se je Cerkev res morala za to posebej truditi ali pa so ljubljanski srednješolci zrelo kritični? In končno kdo pa je ta »Cerkev« ali škofje in duhovniki? Ti imajo pri nas toliko verske svobode, da nekateri govorijo že o rdečem klerikalizmu in kleriških privilegijih.

Zgodovina nas uči, da se moramo varovati predvsem dveh skrajnosti. Naša družba si zagotovo ne želi vpreči vero v političen voz, temu mora tudi

¹⁶ A. Ivančič, Vernost in nevernost ljubljanskih srednješolcev, Teorija in praksa XVII (1981) št. 11, 1365—1378

Cerkev nasprotovati, na drugi strani pa imata tudi vsak vernik in duhovnik pravico da lastnega političnega prepričanja.

Javna izpoved svojega nazorskega prepričanja vendar ne sme in ne more biti politična opredelitev za samoupraven socializem ali proti njemu. Ob sprejemu poverilnih pisem je papež našemu veleposlaniku Z. Steneku zagotovil: »katoličani različnih jugoslovanskih narodnosti želijo v zvestobi svoji domovini in v skrbi za skupno blaginjo nuditi svoj lastni prispevek k napredku družbe in za rast človekove dobrobiti, kakor so to že široko pokazali.«¹⁷

Tudi tukaj je opazen napredek. Smešenje vere in napadov na vernega občana ne zasledimo. Tudi o izrazito ateistični propagandi skoraj da ni več sledu. Zvemo že kaj o življenju Cerkve doma in po svetu. Tekste ljudskih pesmi že slišimo tudi v originalni verziji. Zasledimo že tudi versko navdihnjene umetnine. Celo velika noč in božični praznik niso več samo spomladanski in novoletni prazniki. V oddaji za izseljence smo srečali celo božično oddajo, v kateri sta nastopala škof in župnik. Seveda se vprašamo: Zakaj samo za izseljence? Verjetno zaradi načela, da se ob rednih oddajah občanu ni treba opredeljevati za ali proti. Vendar pa ni jasno, zakaj morajo vse oddaje pripravljati in voditi ateisti.

Ko je 14. februarja F. Šetinc govoril v Novi Gorici o delu komunistov, je opozoril na nekatere slabosti: »Vzroki zanje tičijo predvsem v slabem uredničenju sicer dobrih usmeritev. Prepogosto govorimo eno, delamo pa drugo... Socialistična zveza omogoča, da lahko razbijemo monopol zveze komunistov, vendar pa nismo še razvili dovolj njenih sekcij, ki bi naj bile vsebinska in kadrovska alternativa državnim organom in partiji.«¹⁸

Predsednik predsedstva CK ZKJ je 15. decembra 1981 v Novem Sadu dejal: »V naši družbi žive v koeksistenci ljudje različnih idejnih opredelitev, verniki in ateisti. Ne vtikamo se v to zasebno stvar ljudi, vsak je lahko svoboden član ZK, če sprejme njegov program in statut. V socialistični zvezi in samoupravljanju so enakopravni ne glede na to, ali so ateisti ali teisti... Ko gre za vprašanja kulture in znanosti, smo z našim programom že zdavnaj postavili stvar na čisto — da zveza komunistov niti njeni forumi niso v tem nikakršen arbiter. Tu bi morali pustiti vso širino.«¹⁹

V istem govoru je D. Dragosavac tudi dejal: »ZK je v svojih programih določila, da je članstvo v njej nezdržljivo z raznimi religioznimi prepričanji in koeksistenco z različnimi ideologijami.« Dosedanja praksa kaže, da ta idejna platforma članov prodira v vse pore našega družbenega življenja, kjer imajo člani ZK vodilno vlogo in to je, praktično vzeto, povsod. Tu smo

¹⁷ Družina 5 (1982), 2

¹⁸ Delo, 15. II. 1982

¹⁹ Delo, 16. XII. 1981

v nekem začaranem krogu: na eni strani govorimo o popolni enakosti vseh in popolnoma zasebnem značaju verskega ali ateističnega prepričanja, po drugi strani pa vendar povezujeemo ateizem z ljudmi, ki imajo dejansko avantgardno in vodilno vlogo v družbi. M. Kerševan kaže na zanimivo rešitev: »Osebnost sem tudi prepričan, da formulacije o ‚idejnem boju komunistov proti religioznim in drugim zablodam ter predsodkom‘ v Programu ZKJ iz leta 1957 ne zdržijo kritike, čeprav jih je mogoče brati tudi drugače, kot smo navajeni . . . Mogoče je namreč formulacije ‚boj proti religioznim in drugim zablodam‘ ali ‚religija, ki se poraja in ohranja v družbenih pogojih materialne in duhovne zaostalosti ljudi‘ vzeti tudi dobesedno: torej ne ‚boj proti religiji nasploh‘, ampak proti religioznim zablodam (kot tudi drugim) in tisti religiji, ki se poraja in ohranja zaradi zaostalosti.«²⁰ Tako stališče lahko pomeni veliko uslugo religiji, toda ali so razvidni kriteriji, kaj je vernost in kaj zabloda ali pa je treba arbitra? Nato v istem članku nadaljuje: »Predvsem pa mislim, da prav Kardeljeva stališča in opredelitve v zvezi z religijo in ateizmom v ‚Smereh razvoja . . .‘ pomenijo dejansko tisto ustvarjalno preseganje zgornjih formulacij in njihovega zgodovinskega konteksta, ki ga kot način svoje realizacije predpostavlja in napoveduje sam program Zveze komunistov.«²¹

To pa se pravi uresničevati v vsakdanjem življenju samoupravni demokratični socializem. Najpomembnejšo vlogo pri tem ima gotovo SZDL. Koordinacijski odbori za urejanje odnosov med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi imajo v našem sistemu odgovorno nalogo, čeprav to niso vladni organi kot komisije za odnose z verskimi skupnostmi pri izvršnih svetih. Povedati je treba, da niso izvoljena delegatska telesa, ampak sestavljene delovne skupine, ki se jim priključuje več ali manj občanov, ki jih ta vprašanja posebej zanimajo. Uresničevanje sprejetih načel in zakonov potrebuje gotovo tudi sprotno družbeno preverjanje in ne samo izvršnih odlokov. Poleg tega pa je potrebno pripravljati tudi predloge za spremembe in dopolnitve zakonov, ker se družbene prilike pri nas hitro spreminjajo. Ker po zagotovilu najvišjih družbenih predstavnikov SZDL ni samo transmisija za partijsko politiko, ampak najširša politična skupnost vseh občanov, mora biti ustvarjalna pri politiki do določenih vprašanj. Koordinacijski odbori ne morejo govoriti v imenu vernih množic, pa tudi Cerkev kot ustanova ne more pošiljati svojih uradnih predstavnikov kot zastopnikov vernikov v politično areno, zato je izredno težko vprašanje, kako priti do spoznanja hotenj in želja »vase potegnjenih molčevalnih vernikov.« Smo sekularizirana družba in organiziranje občanov na verski ali ateistični osnovi za politične in družbene akcije je povsem preživeto in

²⁰ Delo, 31. X. 1981

²¹ Delo, ibid.

preseženo. Morda pa so ravno KO pri SZDL tisti, ki bi morali prisluhniti vernim občanom, jih spodbujati k besedi, usklajevati stališča ZK, poznati potrebe in želje verskih institucij, pomagati uresničevati potrebe vernikov v vsakdanji družbeni praksi, ki pa ni preprosta. Marksistični sociologi govorijo celo o bolezenskem sindromu (Z. Roter).

L. Peterle, občan iz »baze«, pravi: »Preprosto povedano, se sprašujem, zakaj v naših javnih občilih ni slišati glasu vernih občanov. Zakaj se ne odzivajo na stališča in mnenja o njih samih, ki se relativno pogosto pojavljajo s strani vodilnih političnih delavcev, predstavnikov cerkvene hierarhije, slovenskih komisij in koordinacijskih odborov za urejanje razmerij med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi itd.? Navedeni se izjavljajo o »nas«, vrednotijo, kako se počutimo v tej družbi, kaj bi bilo treba za boljše sožitje še narediti in podobno. Dejstvo, da se o nekom v naši družbi govori, sam pa se ne izrazi, se mi zdi vprašljivo. Je krivo vzdušje? Smo apolitični? Je vse v najlepšem redu? (Zakaj potem toliko govora o teh vprašanjih?) Smo popolni zasebniki? Smo se navadili na deklaracije in pozive? Nam zadostuje biti pod enim ali drugim plaščem, ki se tako ali drugače izreka o nas?«²² Opozarjam, da je to bilo vendarle objavljeno v Delu, javnem občilu SZDL!

Z. Roter našteva naslednje značilnosti versko-ideološkega sindroma, ki jih zasleduje v svojih večletnih marksistično-socioloških raziskavah:

1. »Še vedno se obnavljajo miti o nepogrešljivosti vere za svobodno in ustvarjalno obnavljanje narodne kulture tudi za prihodnost.«

2. »Vztrajno se ohranjajo predsodki o socialnem, političnem in kulturnem nazadnjaštvu vere in o vernih ljudeh, kot ljudeh, ki jim nikoli ni mogoče povsem in do kraja zaupati; verni človek naj bi bil oznaka za socialno in politično okostenelost, starokopitnost, pa tudi za hlapčestvo, vdanost v družbeno usodo in v skrajnem primeru le kot »sopotnik« v revoluciji in ne kot enakopraven »soborec.«

3. »Prav tako se ohranjajo in utemeljujejo predsodki o protiverstvu komunistov in marksistov, ki da so svoje sovraštvo do vere pokazali med vojno in po njej komaj čakajo na priložnost za obračun, čeprav so primorani ta hip še taktizirati.«

4. »Zlahka opazimo in izmerimo pojavljanje predsodkov o moralni in duhovni zaostalosti vernikov in obratno tudi v taki zaostalosti neverujočih pri nas. To so poudarki neverujočih pri nas. To so poudarki, da niti eni niti drugi niso do kraja ljudje kot drugi ali prvi... Neverujoči omenjajo duhovni misticismizem vernikov, ti pa neduhovnost in materialističnost komunistov.«

²² Delo, 21. XI. 1981

5. »Prihaja tudi do obnavljanja svetovnonazorske izključljivosti: vsa ali pretežna resnica je le znotraj enega svetovnonazorskega kroga, drugi imajo pravico do zmote ali pa so lahko v posesti le delčka resnice.«;

6. »V valovanjih prihaja do presojanja pretekle in polpretekle zgodovine na naših tleh na radikalno različne načine. Po prvi inačici naj bi bilo vse, kar je verskega v zgodovini posameznega naroda ali narodnosti protizgodovinsko, škodljivo, naključno, zanemarljivo ter izraz nerazvitosti in zaostalosti, pa tudi tisto, česar se je v sedanjosti treba sramovati in za prihodnost povsem onemogočiti. Po drugi razlagi pa so komunisti nasilno prekinili naravno versko zgodovino naroda in njegove kulture.«

7. »Znova in znova se uveljavlja pravilo, da institucije prevzemajo pobude in dajejo navodila za pogovore, soočanja in urejanja raznih vprašanj odnosov med verujočimi in neverujočimi ljudmi. Mislim na politične in verske institucije ter na njihovo vlogo pri tem . . . Kolikor večja je njihova vloga pri tem, toliko manjša je prisotnost človeškega pogovora, neposrednih odnosov med ljudmi in njihovega sodelovanja brez posrednikov . . . Toda to so pogovori v imenu sicer na rob potisnjene večine. Še več: ti pogovori kot prevladujoča oblika delovanja verskih in političnih institucij določajo najprej za odnose znotraj vsake institucije, nato pa tudi za odnose med člani različnih institucij natančno oblikovane vzorce obnašanja. Ti vzorci vključujejo tudi kriterije pravovernosti in zvestobe.«²³ V nadaljevanju pravi avtor članka: »Razširitev zavesti o škodljivosti, o ozkosrčnosti in o nehumanosti teh predsodkov je zelo pomembna, čeprav ne smemo prezreti tudi ‚družbenih temeljev‘ uveljavljanja negativne tradicije. Versko-ideološki sindrom kot bolezensko stanje se obnavlja in napaja iz družbenoekonomskih sestavov, ki pa jih lahko spoznamo in presegamo. In na tej domnevi počiva tudi moj optimizem, da je mogoča drugačna prihodnost naše samoupravne socialistične družbe, ki ne bo več obtežena s temi bolezenskimi znaki. Takšna prihodnost pa ni mogoča brez popolne družbeno-politične vključenosti verujočih ali brez njih, pa tudi ne brez celovite aktivnosti neverujočih ali brez njih. Naše izkušnje z Osvobodilno fronto slovenskega naroda nas učijo o tem. Zato je tradicionalna domneva o odmiranju religije v socializmu za mene brezpredmetna.«

SZDL kot politični koordinator najrazličnejših interesov ima tudi na področju uresničevanja pravic vernega občana izredno velike naloge. Ustavna načela in zakone je potrebno družbeno preverjati in v vsakdanjem življenju ustvarjati možnosti za uresničitev predpisov. Zakoni pa zopet niso nekaj statičnega, ampak morajo biti odsev sociološko-ekonomske danosti.

Z odpravo gospodarskega izkoriščanja in iz tega izhajajočih razrednih nasprotij v smeri uresničitve demokratičnega samoupravnega socializma

²³ Delo, 28. XI. 1981

bodo gotovo izumirale religiozne zablode, ki jih pogojuje izkoriščanje in najrazličnejšo zaslužnjevaje. Čim bliže bomo temu cilju, tem bolj bo človek osvobojen, laže bo uresničeval vse svoje prirodne pravice in izžareval integriteto svoje osebnosti tudi veren človek. Racionalistično-liberalistična flo-skula, da si tisti vernik, ki se bori za brezrazredno družbo žaga vejo, na kateri sedi, ker naj bi takrat religija izumrla, je dejansko popolnoma ne-logična in lahko prestraši le malovernega bojazljivca, ki nima upanja.

Ker socializem uresničuje nekatere temeljne evangeljske zahteve, nas katoliški socialni nauk obvezuje, da sodelujemo pri graditvi pravično in socialno urejene človeške družbe v evangeljskem duhu, kolikor si zanjo prizadeva tudi samoupravni socializem. Naj ponovno citiram papeža Janeza Pavla II: »Katoličani različnih jugoslovanskih narodnosti želijo v zvestobi svoji domovini in v skrbi za skupno blaginjo nuditi svoj lastni prispevek k napredku družbe in za rast človekove dobrobiti, kakor so to že široko javno pokazali.« Nato nadaljuje: »Težave se ne bi smele nikoli tako po-ostriti, da bi ogrožale zakonite pravice, niti ne smejo ostati brez pravične rešitve. Da bi jih premostili, zadošča izraziti vzajemno razumevanje in aktivno dobro voljo v medsebojnem spoštovanju pristojnih oblasti.«²⁴

Slovenski metropolit je na novoletnem sprejemu dne 21. 1. 1982 med drugim dejal: »Kar zadeva razmere v Sloveniji, smo pri vas in vaši komisiji vedno našli pripravljenost za reševanje težav in odprtih vprašanj. Da bi bilo povsod tako! Marsikje je bila razlika med teorijo in prakso, med izjavami in dejanskim stanjem, med obljubami in njihovimi uresnitvami občutna.«²⁵ Govor je sklenil nadškof Šuštar z besedami: »Moja želja je, da bi čimbolj odpravili vse tisto, kar zbuja medsebojno nezaupanje in sumničenje, neutemeljene obdolžitve in kakršnekoli krivice, in uresnili to, kar nam prinaša nove možnosti, da bomo kar se da dobro preživeli krize sedanjega časa... Naša naloga je, da odkrivamo znamenja, ki nam dajejo novega upanja in odločne zavzetosti za družbo človeku.«²⁶ Političnim in verskim institucijam torej gotovo ne manjka dobre volje, toda problemi se pojavljajo in zastrujejo v vsakdanji družbeni praksi, zato naj ob koncu poudarim nalogo KO pri SZDL kot delovne skupine najširše politične skupnosti:

1. Omogočiti vernemu občanu, da ohranja integriteto svoje osebnosti v vseh področjih družbenega življenja.

2. Spoštovati in striktno uresničevati privatnost verskega ali ateističnega prepričanja, ki mora biti brez družbenih posledic.

3. Omogočiti in pospeševati dialog na vseh ravneh.

²⁴ Družina 5 (1982), 2

²⁵ Družina, ibd.

²⁶ Ibid.

4. Omenjeni sindromi so posebej nevarni, če jih zasledimo v šoli, učbenikih in v družbenih sredstvih javnega obveščanja.

5. Tudi pri radiu in televiziji je treba spoštovati integriteto slovenske kulture in vernega človeka ter mu omogočiti dostop do teh sredstev. Mislim, da ne potrebujemo verske propagande, vendar pa strokovno in objektivno poročanje o življenju Cerkve, ne da bi se morali ljudje ob tem opredeljevati in se razhajati.

6. Demokratično preverjati upravne odločitve in se tudi pri gradbenih in drugih dovoljenjih varovati vpliva od ljudi odtujenih centrov oblasti.

Lahko bi še naštevali sklope vprašanj, ki jih bo treba vsak dan znova preverjati in razreševati, toda kjer je dobra volja, tam je možno najti rešitev in zagotovilo uspeha. Zakoni in institucije so samo okostje, ki je gotovo nujno, življenje pa daje vera v človeka, za vernega občana, v človeka z veliko začetnico.

Povzetek: Stanko Ojnik, Cerkev in država

Pravne določbe o razmerju med Cerkvijo in državo so nam dobro poznane, vemo pa tudi, da se običajno razlagajo v duhu ideologije vladajočega razreda. Zato je ob tem treba tudi vedeti, kakšno je razmerje Zveze komunistov do teh vprašanj. Deklarirane svoboščine še zdaleč ne pomenijo, da so dejansko vsak dan uresničene. Za to so potrebni družbeni pogoji, ki jih je treba ustvarjati. Pri tem je treba upoštevati, da je pluralizem interesov pomembna sestavina samoupravne socialistične družbe.

Načelna stališča še niso dosledno upoštevana v sistemu vzgoje in izobraževanja. Z nezadovoljivo rešenimi vprašanji se srečujemo tudi v sredstvih javnega obveščanja. Dosledno izvedena enakopravnost med vernimi in nevernimi bi tudi zahtevala večjo svetovnonazorsko nevtralnost v nekaterih družbenih organih in službah. Socializem pa uresničuje nekatere temeljne evangeljske zahteve, kar je pomembno za sodelovanje pri graditvi pravične in socialno urejene družbene skupnosti.

Zusammenfassung, Stanko Ojnik, Kirche und Staat

Rechtsbestimmungen über die Beziehung zwischen der Kirche und dem Staat sind uns wohl bekannt; wir wissen es aber auch daß sie gewöhnlich im Geist der Ideologie der herrschenden Klasse gedeutet werden. Es ist darum unumgänglich zu wissen, wie es mit der Beziehung des Kommunistenbundes zu dieser Frage steht. Wenn Freiheiten deklariert werden, bedeutet das bei weitem noch nicht, daß sie auch verwirklicht sind. Gesellschaftszustände dafür sind erst zu schaffen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß der Interessenpluralismus ein wichtiges Element der sozialistischen Gesellschaft ist, in welcher die Selbstverwaltung eingeführt ist.

Grundsätzliche Standpunkte werden im System der Erziehung und Bildung noch nicht konsequent durchgeführt. Unbefriedigend gelösten Fragen begegnet man auch in öffentlichen Kommunikationsmitteln. Für folgerechtsdurchgeführte Gleichberechtigung der Gläubigen und Ungläubenden würde auch eine größere weltanschauliche Neutralität in einigen Organen und Ämtern gefordert. Vom Sozialismus werden aber einige grundsätzliche Forderungen des Evangeliums verwirklicht, was für die Mitarbeit bei der Errichtung einer gerechten und sozial wohlgeordneten Gesellschaft wichtig ist.

Résumé: Stanko Ojnik, Eglise et Etat

Les dispositions juridiques concernant les rapports entre L'Eglise et l'Etat nous sont bien connues, mais il faut savoir qu'elles sont interprétées dans l'esprit de l'idéologie de la classe dirigeante. Il faut, par conséquent, connaître les positions de la Ligue de communistes, relatives à ces questions. Si certaines libertés et droits sont promulgués, cela ne veut aucunement dire qu'ils sont respectés toujours et partout. Ils faut encore créer les conditions sociales nécessaires à leur réalisation. Il faut tenir compte que le pluralisme d'intérêts représente un élément important de la société qui se veut socialiste et autogestionnaire.

Tous les principes constitutionnels ne sont pas encore entièrement respectés dans le système éducatif. On parle des questions non encore résolues dans les moyens de la communication sociale. Une égalité conséquente entre les croyants et les non-croyants demanderait une plus grande neutralité confessionnelle dans certains organismes et certains emplois. Cependant, le socialisme respecte certaines exigences évangéliques fondamentales. Pour travailler à la construction d'une communauté juste et humaniste, il est important de le savoir.

Ciril Sorč

Ustvarjeni za veselje

Uvod

Veselje je bistveni del krščanske vere. Tudi v teologiji bi moralo zavzemati pomembno mesto (prav gotovo večje, kot ga ima sedaj), saj je prav veselje kritika krščanske teologije in življenja. To je tema, ki ni niti v preteklem obdobju niti v našem času zbuja velikega zanimanja med filozofi in teologi (mogoče tudi zato, ker ga večkrat ne moreš razumsko opredeliti, ampak le otroško doživeti). Navadno so se filozofi omejevali na študij veselja v razpravi o človeških strasteh ali nagnjenjih in videli v njih »ugodje«, ki ga duša okuša, ko uživa posest pričujoče dobrine ali prihodnje, ki ji je zagotovljena« (Locke).¹ Tudi na teološkem področju ni glede obravnavanja veselja nič bolje. Navadno so ga obravnavali v povezavi z duševnimi nagnjenji in z darovi Svetega Duha.

Kot da bi bil papež Pavel VI. želel to dopolniti, je leta 1975 v svetem letu napisal spodbudo »O krščanskem veselju«. Gre za temo, ki je *neodločljiva*, kajti evangelij je po svojem bistvu oznanilo veselja in prav veselje je najbolj pristen, dragocen in izviren sad evangelija: »Kajti kraljestvo božje ni jed in pijača, ampak pravičnost in mir in veselje v Svetem Duhu« (Rimlj 14,17). Kjer je na delu Jezus in kjer sprejemajo njegovo sporočilo, tam se razcvete veselje.

Gre pa tudi za temo, ki je *aktualna*. Današnji človek ima absolutno potrebo po veselju. Tehnična družba je mogla pomnožiti priložnosti za ugodje, toda kar nič ji ne gre od rok to, da bi prinašala veselje. Zakaj veselje prihaja od drugod. »Veselje je duhovno. Denar, udobje, higiena in gmotna varnost: vsega tega ljudem dostikrat ne manjka; in vendar je, žal, delež mnogih dolgočasje, naveličanost in žalost. To vodi včasih prav v duševno stisko in obup«. ² Pravilno ugotavlja E. Fromm: »Značilnost človeka

¹ Nav. B. Mondin, *Antropologia teologica*, Paoline, Alba 1977, 311.

² Apostolska spodbuda papeža Pavla VI. O krščanskem veselju, slovenski prevod Ljubljana 1975, 8.

dvajsetega stoletja je, da je povsem naravnan k pasivnosti in k istovetenju s kupljivimi vrednotami . . . Je večni potrošnik«. ³

Kar pravi Metz o upanju, bi lahko obrnili na veselje: Svet ne pričakuje od krščanstva nečesa, kar bi podvojilo njegovo žalostno stanje, ampak nekaj nasprotnega: eksplozivno moč prakticiranega veselja in sreče. ⁴ Človekovo veselje je zunanji izraz notranje sreče. Krščansko veselje mora biti znano vsem ljudem, kajti Gospod je blizu (prim. Flp 4,4).

Veselja ne moremo razlagati, ampak ga čutiti in mu nato pustiti, da se polasti celotne naše biti ter izraža to bit. Pravzaprav je to tako v globino segajoča in iz notranjosti izhajajoča stvarnost, ki si je ne moremo izmisliti ali izsiliti. In prav tukaj človek napravi večkrat osnovno napako. To, kar izvira v »dnu« njega samega, želi »kupiti« in »aranžirati« z zunanjimi učinki; in ker ti postajajo vedno bolj neučinkoviti, jih kopiči in povečuje doze. Sploh je veselje izgubilo prvotni pomen. Velikokrat zamenjujemo veselje z občutkom, ki ga pripravljajo zunanji dražljaji. Zato lahko slišimo koga, ko z dolgočasno razlaga, kako je bil še pred kakšno uro ali včeraj vesel, in razlogi, ki jih podaja za utemeljitev tega stanja, res ne morejo imeti globljega in daljnosežnejšega učinka. Taka usoda doleti vsako človeško veselje, ki izvira iz »imeti« in ne iz »biti«. ⁵ Tako veselje je podobno maski, ki jo lahko takoj zamenjam, iz biti izvirajoče pa je lahko na zunaj malo vidno, toda če ga hočemo odstraniti, je potrebno s skalpelom iti v človekovo notranjost.

Veselje izhaja iz človekovega občutka, da je »uskladen z resničnostjo, ki se ga dotika«. ⁶ Zavzeti pravi odnos do veselja pomeni najprej zavzeti pravi odnos do sebe in do svoje prihodnosti. Tako ne bodo zunanji vplivi krojili človekovega veselja, nasprotno, on sam bo ustvarjal okrog sebe tisto harmonijo, ki bo pritegnila tudi druge v ta krog.

Bistvene sestavine veselja

Veselje vedno razumemo v odnosu do vrednote. Kolikor je vrednota, ki nam je zbudila veselje, vrednota, toliko je vredno tudi to veselje. Kolikor je človek udeležen pri iskanju vrednote in uživanju, toliko zajame tudi veselje človeka.

Obstaja tesna povezanost veselja s srečo ali bolje: veselje je izraz sreče, kakor je sreča odsev osmišljenosti življenja in delovanja. Če kdo najde ali

Veselje nastopi takrat, ko človek vse (ali določene dobrine) sprejme kot

³ E. Fromm, *The Dogma of Christ*. It. prevod V. di Giuro Dogmi, gregari e rivoluzionari, Ed. di Comunità, Milano 1979, 102; prim. 101—110.

⁴ Prim. J. B. Metz, *Synode Credo*. It. prevod L. Tosti, *Un credo per l'uomo d'oggi*, Queriniana, Brescia 1976, 47.

⁵ Prim. E. Fromm, *Imati ili biti* (izvornik ni naveden), Napried, Zagreb 1979, 146—149.

⁶ V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, MD, Celje 1974, geslo Veselje,

dá smisel trpljenju, bolečini, bo tudi v teh (in prav v teh) našel možnost za veselje. Nobene možnosti za veselje ni tam, kjer ni smisla in pravih vrednot. Globlje in bolj ko je celotno življenje obsegajoča vrednota, več je možnosti za veselje.

Veselje nastopi takrat, ko človek vse (ali določene dobrine) sprejme kot dar in želi s svojimi dejanji osrečiti — obdarovati druge in sebe. Veselje nikoli ne jemlje stvari ali dogodke kot samo po sebi umevne ali kot posledico programiranja. Zato je pravega veselja sposobna le ljubeča oseba ali otrok.

Veselje ni samo čustvena razsežnost v človeku, ampak vso osebo obsegajoča in izražajoča stvarnost. Veselje, ki izhaja iz osmišljenega življenja, vzpostavlja ustvarjalen pristop k življenju.

Veselje ima socialno razsežnost. Vemo, da egoist ni sposoben veselja. Veselje odpira človeka k ustvarjanju medsebojnih razmerij, je komunikativno. Veselja ne moremo občutiti drugače, kot da ga posredujemo dalje, delimo z drugimi. Zato ustvarja skupnost pozornih, razumevajočih ljudi. Pravo veselje ne more nikoli ustvariti pri drugem nasprotnega učinka. Veselje rodi veselje.

Končno ne moremo spregledati večnostne narave veselja. Vsako, še tako majhno veselje, je napoved ali predokus trajnejšega, popolnejšega veselja. Z »malimi« radostmi je povezano nekakšno domotožje po »večjem« veselju. Vsako veselje prinaša s seboj že žalost, da bo minilo. Če ne bi obstajalo večno veselje, bi bila največja napaka že v tem, da so v človeku »antene«, ki so naravnane na to stvarnost.

Krščansko veselje

Krščansko veselje oplemeniti in povzema vase vsako človeško veselje in mu daje vrednost. Krščanstvo je dano kot »veselo sporočilo« (euangellion) v stanju, ki je za človeka brezupno. Človek ni bil sposoben, da bi se sam odrešil, sam našel izhod iz položaja, v katerem se je znašel, ranjen v temeljnih in bistvenih razsežnostih.

Evangelij je odgovor na osnovno človekovo potrebo po osmislitvi življenja in po iskanju vrednot. V tesnobo, ki se izraža v celotnem življenju (in v kulturi, ki iz tega izvira) narodov v Kristusovem času (glej grško in rimsko filozofijo ter literaturo!) posije luč, spregovori Beseda. »Ljudstvo, ki hodi v temi, gleda veliko luč; nad prebivalci v deželi smrtne sence zasije luč« (Iz 9,1).

Prav izraelsko ljudstvo ni nikoli izgubilo izpred oči »možnosti izhoda iz teh temnih razmer«. Upanje na božjo zvestobo, ki bo v polnosti časov učinkovito posegla v te »nevesele razmere«, je bilo vedno (kljub mnogim zablodam) navzoče. Tu so bila torej najbolj primerna »tla« za vznik vselega oznanila.

V Izraelu nastala zavest (po izkustvu lastne zgodovine in Jahvetovih posegih), da se človek ne more sam odrešiti. Tisti »prav dobro« ob človekovem stvarjenju lahko obnovi samo Stvarnik. Zgodovina človeka, ki ne računa z Bogom, je stalno odmikanje od prave usmeritve (negativna zgodovina v stari zavezi). To je Sizifova zgodovina in vsako iskanje sreče ter veselja v to smer je Sizifovo delo. Tudi v zgodbi o Prometeju je nakazana nemožnost samoodrešenja. Božji ogenj nam je lahko samo podarjen. Ne Prometej, temveč Kristus je uresničenje človeških hrepenenj. Odrešenje ne poteka od človeka k Bogu (pobudnik človek), ampak nasprotno, Bog se skloni (Bog prevzame pobudo). In to je *odločilni* korak v zgodovini odrešenja.

Krščansko veselje je veselje tistega, ki se je oklenil božjega daru, ki je prisluhnil veselemu oznanilu in oblikuje svoje življenje po njem, ali bolje: dovoli, da to oznanilo in dejstvo oblikujeta njegovo življenje.

1. Temelj krščanskega veselja

»Po svojem bistvu je krščansko veselje duhovna deležnost pri neizmer-no globokem božjem in obenem človeškem veselju, ki je v srcu poveliča-nega Kristusa«. ⁷ V stari zavezi je temelj upanja božja obljava Odrešenika in zaveza z izvoljenim ljudstvom, v novi zavezi pa se imenuje ta temelj Jezus Kristus. Tako veselo oznanilo ni ideja, ampak oseba: Kristus. Zato je pot k veselju pravzaprav priključitev k Veselju — v odločitvi za Božjega Sina — hoja za njim. Temelj krščanskega veselja torej ni nekaj, temveč NEKDO!

Celotna zgodovina odrešenja je teološko opravičenje veselja: veselje je njen stalen motiv. Njegove oblike v stari zavezi so omejene in negotove, medtem ko dobi v novi zavezi že navdušene in prepričljive oblike. ⁸

Ker pa je Kristusova navzočnost v svetu v Svetem Duhu in ker Kristus posreduje svoje odrešenje *po* Svetem Duhu, je krščansko veselje tudi pnevmatološko, saj gre za »veselje v Svetem Duhu« (Rimlj 14,17) in za »veselje Svetega Duha« (1 Tes 1,6).

Temelji so teološki, kristološki in pnevmatološki; iz njih pa nujno izvirata ekleziološka in eshatološka razsežnost.

2. Navzočnost veselja v stari zavezi

»Kakor hitro začne Bog Oče v zgodovini razodevati dobrotni načrt, ki ga je zamislil v Jezusu Kristusu, da bi ga uresničil ob dopolnitvi časov (prim. Ef 1, 9—10), se to veselje skrivnostno naznanja v božjem ljudstvu, čeprav še ni res razkrito, v čem obstoji«. ⁹

⁷ O krščanskem veselju, 10.

⁸ Prim. B. Mondin, *Antropologia teologica*, 312.

⁹ O krščanskem veselju, 10.

Starozavezno izvoljeno ljudstvo je živelo v božji navzočnosti: vpričo Boga. Pravi izvir je lahko le Bog. Ta kliče v življenje in vzdržuje bitja in človeka kot vrh stvarstva pri življenju. »Z Gospodovo besedo je nebo narejeno in z dihom njegovih ust vsa nebesna vojska« (Ps 33,6). On je tisti, ki osvobaja človeka in ljudstvo iz suženjstva: »Saj nihče ne more sam sebe osvoboditi, ne more plačati Bogu cene za svojo rešitev« (Ps 49,8). Zlasti dva dogodka v zgodovini izraelskega ljudstva to potrjujeta: izhod iz Egipta in zaveza. V tem dvojem vidi Izraelec izraz naklonjene božje ljubezni, zato sta mu ta dva dogodka in spominjanje nanju vir velikega veselja, ki je navdihovalo vse življenje posameznika in vso zgodovino naroda. Zato je vsaka osebna ali narodna nesreča posledica odklona od pravega Boga k malikom (Job prvi »popravlja« tako pojmovanje). Izraelec ne išče vzroka osebne, naravne ali narodne katastrofe v Bogu, ampak vedno v svoji grešnosti (prim. Ps 51, 5. 6; 41, 5). Psalmist ve, da se ne more sklicevati na svoje zasluge, ampak je božja naklonjenost njegov prostovoljni dar; sklicuje se lahko le na njegovo milosrčnost (Ps 44).

Ker starozavezno božje ljudstvo sprejema vse kot božji dar, mu nobena stvar ni samo po sebi umevna,¹⁰ preveva ga globoka hvaležnost in v vsaki stvari vidi vzrok za veselje. Pravo veselje temelji le v Bogu, vsako drugo je prazno (Prid 2, 1). Znalo se je torej za dobrote zahvaljevati in se jih razveseliti: »Veseli se vseh dobrot, ki jih je Gospod dal tebi in tvoji hiši« (Dt 26, 1). »Da, velike reči je Gospod za nas storil: razveselili smo se!« (Ps 126, 3). Čudovit zgled zahvalne pesmi, ki izhaja iz veselega srca in opeva velika Gospodova dela, je Anin »Magnifikat« (1 Sam 2, 1—10), kateremu se je pridružila kasneje Marija (Lk 1, 46—55).¹¹

Pravo veselje izhaja iz čistega srca, iz srca, katerega veselje je izpolnjevati božje zapovedi. Deležen ga je tisti, »ki hodi brez madeža in dela pravično ter prav misli v svojem srcu« (Ps 15,2) »Veselo srce ima stalno gostijo«, beremo v Pregovorih (15, 15), pri Sirahu pa: »Nobena veselost ni čez radost srca« (30, 16b).¹²

Veselo srce pa prekipeva. Zato je starozavezni človek izražal svoje veselje s plesom, nakitom, dišavami in s praznično obleko. Kakor sta bila pretrgano oblačilo in pepel izraz žalosti in pokore (gl. Est 14, 1—3; Jud 9,1; Mih 1,8; Jon 2,6), takó so belo oblačilo, maziljeno telo in obraz izraz veselja (gl. Prid 9,8; Iz 61,3). Poseben izraz veselega srca pa so ples (gl. 2 Sam 6,5; 6,14), petje (Ps 42,5; 47,2) in gostija (2 Kron 30,21—26; 2 Mkb 10,6). Ta zadnja je tudi izraz za mesijansko dobo, ko bo povabil Gospod na svojo gostijo vsa ljudstva (gl. Iz 60, 5. 7. 13; 25, 6).

¹⁰ Prim. H. Cazalles s sodelavci, Uvod v sveto pismo stare zaveze, MD, Celje 1979, 174—175.

¹¹ Prim. še Ps 63,8; 98,4; 149,2—5; Iz 49,13.

¹² Prim. še 1 Kralj 8,66; Ps 119,32; Sir 13,26; 50,23.

Jeza in maščevanje kljub velikemu poudarku nista razpoznavni znamenji Izraelovega Boga. Čeprav pokorí krivdo očetov na sinovih do tretjega in četrtega rodu, sega njegovo usmiljenje mnogo dlje — do tisočega rodu (gl. Ex 20,5.6; 34,6; Ps 100,5). On je tisti, ki vrača veselje in spreminja žalost v veselje. Bog ni sadist, temveč tisti, »ki spreminja žalost v radost in trpljenje (preizkušane) v tolažbo in veselje« (Jer 31,13b). Jahve je tisti, ki preobrača usodo posameznika kakor tudi zgodovino naroda, je v njej navzoč in jo vodi k pravi izpolnitvi. Prav ta božja »navzočnost« v zgodovini izraelskega naroda je vir poguma in veselja.

Končne besede nima žalost, ampak veselje (gl. Tob. 7,20; Est 16,21; Iz 55,12; prim. Zah 8,19), čeprav obstaja tudi nasprotna pot. Veselje se spremeni v žalost Izraelu takrat, ko se izneveri Bogu kakor nezvesta žena: »Storil bom konec vsemu njenemu veselju« (Oz 2,13). »Nikar se ne veseli, o Izrael, nikar ne rajaj kot ljudstva, zakaj bil si nezvest svojemu Bogu« (Oz 9,1; gl. še Jer 16,9). Prav tako se zgodi vsem tistim, ki delajo hudo Izraelu: »Vzamem mu radost nad množico njegovega ljudstva, in njegov ponos se spremeni v žalost« (Bar 4,34).

Za pravo in trajno veselje sta potrebni modrost in pravičnost pred Bogom. Taka modrost, ki ni nekaj spekulativnega, ampak življenjska usmerjenost, ki pravilno naravnava človekov odnos do stvari ter vrednot: »Kdor ljubi modrost, ljubi življenje, kateri rano k njej pridejo, bodo z radostjo nasičeni« (Sir 4,12). Modrost je v izpolnjevanju božjih odredb, ki postanejo življenjsko počelo in vir pravega veselja: »Zakaj občevanje z njo (z modrostjo) ne povzroča grenkosti in sožitje z njo ne bridkosti, marveč veselje in radost« (Modr 8,16); »Življenja po tvojih odredbah se veselim kot največjega bogastva« (Ps 119,14).¹³ Razlika med pravičnim in hudobnim, katerega čaka poguba (prim. Preg 10,28), ni v osebni pravičnosti, ampak v usmerjenosti, v tem, v kaj polaga svoje upanje in kako oblikuje svoje življenje. »Blagor mu, kdor se boji Gospoda, kdor se njegovih zapovedi res veseli« (Ps 112,1). »Tvoja postava je moje veselje!« (Ps 119,77). Pravi odnos do Boga zahteva tudi nenavezanost na stvari in osebe, zato prinaša veselje tudi preizkušnja (gl. 1 Krom 29,17), dajanje desetine (gl. Sir 35,8). Z veseljem mora Izraelec odpustiti tudi brata, ki mu služi (gl. Deut 15,18). Na to nenavezanost navaja tudi jubilejno leto, ko se mora Jud odreči vsemu, kar je pridobil v devetinštiridesetih letih: »V tem svetem letu se povrnite vsak k svoji lastnini!« (Lev 25,13; gl. celo 25. pogl.).

Omenili smo že, da pravo, popolno veselje ni iz imetja ali navezanosti, ampak iz Boga: »Dal si mi v srce večje veselje kakor ob času, ko je obilica žita in vina« (Ps 4,8); še več, kdor stavi vse na Gospoda, bo dobil vse, kar si njegovo srce želi (gl. Ps 37,4). »Bogato daruješ radost, veliko

¹³ Prim. še Ps 97,11; 119,111; Preg 12,20; 21,15; Sir 6,28.

delaš veselje« (Iz 9,2).¹⁴ Prav v Bogu ima veselje večne temelje (gl. Ps 16,11). Takega človeka, ki »računa« na Boga, se tudi Bog veseli in mu stoji ob strani: »Gospod, tvoj Bog, je pri tebi, mogočni rešitelj! On se veseli nad teboj v obnovljeni ljubezni; vriskajoč se veseli nad teboj kakor ob prazniku« (Sof 3,17). To je Bog, ki se sklanja k svojemu narodu z vso ljubeznijo (gl. Iz 41, 14—17; 49, 15—18). V njem spozna človek fiziognomijo tistega, po komer je hrepenel in upal. In to ne samo izvoljeno ljudstvo, ampak vsi narodi. Stara zaveza že kaže v tisto prihodnost, v kateri bodo vsi spoznali pravega Boga; ko se bo Bog vsem razodel (Iz 25, 7—10).

Mesijansko veselje je kakor svetla luč, ki sveti v neodrešenosti; v njeni svetlobi pa je ljudstvo sposobno veselja tudi v »tuji deželi«: »Od Gospoda odkupljeni se vrnejo in pridejo vriskajoč na Sion. Večno veselje bo nad njihovo glavo, radost in veselje dosežejo« (Iz 35,10).¹⁵

Z mesijanskimi časi sta povezana »novo nebo in nova zemlja« (Iz 65,17) in prav posebno mesto (in vir veselja) ima v tem stvarstvu Jeruzalem, ki je bivališče Boga med ljudmi in takó dobiva vedno bolj duhovno podobo in veljavo (gl. Jer 33,9). Pravi pomen Jeruzalema se šele počasi odkriva (gl. Bar 4,36), dokler ne bo to nebeški Jeruzalem, kjer bo stalna božja navzočnost in zato kraj stalnega božjega češčenja in veselja (gl. Iz 26, 1—6).

Kot povzetek tega bežnega vpogleda v starozavezno veselje bi lahko navedli besede Pavla VI.: »Odrešenijsko veselje raste in se oznanja skozi vso preroško zgodovino starozaveznega Izraela. Ne premine, marveč se ohranja in neminljivo obnavlja sredi tragičnih preizkušenj, ki so jih krivi nezvestoba ljudstva in zunanja preganjanja, ki bi Izraelce hotela odtrgati od njegovega Boga. To vedno ogroženo in vedno znova porajajoče se veselje je lastno ljudstvu, ki mu je oče Abraham. Vedno gre za prekipevajoče radostno doživetje osvoboditve in obnove, ki imata svoj izvor v usmiljeni božji ljubezni do njegovega ljubljenega ljudstva... Končni smisel tega nezaslišanega prekipevanja rešujoče ljubezni bo mogel biti razkrit šele ob uri nove pashe in novega izhoda. Tedaj bo božje ljudstvo s smrtjo in vstajenjem trpečega Služabnika povedeno s tega sveta K Očetu, iz Jeruzalema kot zemeljske podobe v Jeruzalem, ki je zgoraj«.¹⁶

3. Navzočnost veselja v novi zavezi

Če je starozavezno veselje temeljilo na svobodni božji izvolitvi, rešitvi iz egiptovske sužnosti in stalni skrbi za to ljudstvo, se razlog za novozavezno veselje imenuje Jezus Kristus. Ne gre pravzaprav za drug temelj, ampak za edini temelj: Tisti, ki je bil že od vekomaj z Očetom in je z njim ustvar-

¹⁴ Prim. še Ps 30,12; 43,4; 104,34; 122,1; Sir 51,29; Bar 4,22.

¹⁵ Prim. še Iz 30,29; 35,2; Bar 4,23; 4,29.

¹⁶ O krščanskem veselju 11

jal veselje, tisti, ki je bil obljubljen v protoevangeliju in tako že od vsega začetka temelj in predmet upanja ter mesijanskega veselja. »Prvo veselo sporočilo« je spodbujalo starozavezno božje ljudstvo k stalnemu pričakovanju mesijanskih časov, ki si jih je slikalo z blaginjo in nekaljenim veseljem. Izraelec je v svojem tedanjem veselju videl in užival predujem prihodnjega (mesijanskega) veselja.

Ker je Jezus izpolnitev starozaveznega čakanja in upanja, je samó v priključitvi njemu in priznanju njega za edinega Gospoda možno veselje, ki zavzema večnostne razsežnosti: to je veselje odrešenih. To novo stvarjenje, se pravi odrešenje, ki ni obnovev edena, ampak vzpostavitev mnogo bolj čudovitega sveta in stanja, je razodetje božje ljubezni do ljudi, ki se je toliko sklonila k človeku, da je Oče poslal svojega edinorojenega Sina, da se ne bi nihče pogubil, ampak bi imeli vsi večno življenje: »Ta je moj ljubljeni Sin, nad katerim imam veselje« (Mr 1,11).

Kristus s svojim učlovečenjem, delovanjem, smrtjo in vstajenjem omogoča razmere za veselje, kakršnega svet ne more dati.

Že Jezusovo rojstvo je vir velikega veselja. Mnogi se bodo radovali Janezovega rojstva (Lk 1,14), ker bo pokazal na tistega, ki odjemlje greh sveta (Jan 1,29). Tudi angel, ki oznani Mariji njeno vlogo pri učlovečenju, sporoča to kot veselo novico: »Ne boj se, Marija, zakaj milost si našla pri Bogu« (Lk 1,30). Jezus je že v Marijinem telesu tisti, ki prinaša veselje (Lk 1,44). Njegovega rojstva se veselijo nebesa in zemlja, oboje se združuje v hvalnici: »Slava Bogu na višavah in na zemlji mir ljudem, ki so Bogu po volji« (Lk 2,14). »In pastirji so se vrnili in Boga slavili in hvalili za vse, kar so slišali in videli, prav kakor jim je bilo povedano« (Lk 2,20).

Če je Jezusovo rojstvo veselje »za vse ljudstvo« (Lk 2,10), pa sta potrebni za sprejem tega veselja ponižnost in odprtost za božjo voljo in njegove načrte. Že ob Jezusovem rojstvu najdemo predstavnike teh »ubogih«, ki jih Jezus blagruje v pridigi na gori (Mt 5,3—12; Lk 6,20—26). To so tisti, ki imajo vse možnosti za sprejem božjega kraljestva in njegovega veselja. Za vse druge velja »gorje«, ker so se sami odtrgali od odrešenja in zveličanja. Blagri uvajajo nova merila za veselje, vendar ne »zdržijo kritike« samo zase, ampak samo v naslonitvi na tistega, ki jih je vzpostavil ter je sam najvišje merilo (Jezus Kristus je kánon krščanskega veselja). Jezusovo rojstvo, trpljenje in smrt je preizkusni kamen odnosa do blagrov. Ob tako človeškem in trpečem Jezusu se odloča: ali zaslužim »blagor« ali »gorje«. Marija, Elizabeta, pastirji, Simeon so bili ob prvem stiku z Jezusom napolnjeni s tem veseljem, ker so bili sposobni prepoznati tistega, ki so ga tako pričakovali in jim je bil obljubljen.¹⁷

¹⁷ Prim. Lk 1,46—55; 1,42; 2,16.17; 2,30.

Kristus je prišel, da »oznani blagovest ponižnim, da ozdravi nje, ki so pobiti v srcu, da oznani jetnikom prostost in zvezanim rešenje . . . da potolaži vse žalujoče« (Iz 61,1—2).¹⁸ Ti žalujoči bodo prejeli v dar venec namesto pepela, olje veselja namesto žalnega ogrinjala, hvalnico namesto obupa (gl. Iz 61,3). Blagri so torej samo izpolnitev prerokbe in pričakovanja. Samo ti mali se ne oklepajo svoje zamisli o božjem kraljestvu, ampak spoznavajo v Jezusu in njegovem nauku božje kraljestvo »na delu«: »Danes se je to pismo izpolnilo, kakor ste slišali« (Lk 4,21). Ljudstvo pa je ugotavljalo: »Vse je prav storil: gluhim daje, da slišijo, nemim, da govore« (Mr 7,37).¹⁹ Tudi Jezusove učence spremljajo ista znamenja in učenci izvršujejo ista dela (gl. Mt 10,7.8). Jezus je prišel klicat grešnike (gl. Lk 9,13; Lk 15,7) in zahteva, da vanj živo verujejo. Pravzaprav moramo sprejeti božje kraljestvo kakor otrok, ki ni poln sam sebe (gl. Mt 18,3; Lk 18,17).

Jezus je po svoji človeški naravi izkušal naše veselje. Očitno je poznal celo lestvico raznovrstnih oblik človeškega veselja in se jih udeleževal. Globina njegovega notranjega življenja ni otopila in motila njegovega pogleda na vsakdanjo stvarnost, tudi ne njegovega čustvovanja. Jezus občuduje ptice pod nebom in lilije na polju. Rad naglaša veselje sejavca in žanjca, človeka, ki najde skrit zaklad, pastirja, ki dobi nazaj svojo ovco, ali veselje žene, ki najde izgubljen novčič, veselje povabljenih na gostijo, poročno veselje, veselje očeta, ki sprejme svojega sina ob vrnitvi, žene, ki je porodila svojega otroka . . . »To človeško veselje ima za Jezusa toliko vsebino, da mu je znamenje duhovnega veselja v božjem kraljestvu; veselja tistih, ki vanj stopijo ali se vrnejo ali v njem delajo; veselja Očeta, ki jih sprejme.«²⁰ Jezus je tako dobro poznal svetno veselje in se mu tudi sam pridruževal, da so mu to farizeji oponašali, posebno zato, ker je jedel s cestnarji in grešniki (Mt 9,10.11). Toda pot, ki jo je sam hodil in pokazal kot zgled, je pot križa (Mt 10,38), odpovedi, žrtve, ozka pot (Mt 7,14). To je pot v poveličanje! Kakor ni križanje »izjema« ali »nevračunano« v Kristusovo poveličanje, ampak je »pogoj«, tako tudi njegov učenec računa na to edino možno pot do veselja. »In glejmo na Jezusa. Ta je namesto veselja, ki ga je čakalo, s preziranjem sramote pretrpel križ in sedel na desnico božjega prestola« (Hebr 12,2).

Kristusov križ nam je odprl vrata do veselja, ker je na njem uničil postavo, greh in smrt kot glavne sovražnike pravega in večnega veselja. Križ, sramotno znamenje, je postal zastava odrešenja: ave crux, spes unica! Za odrešenega človeka veselje ni samo nekaj možnega, ampak nekaj značilnega!

¹⁸ Prim. še Iz 11,4; 35,5; 42,7; 49,9.15.

¹⁹ Prim. še Lk 5,31; 7,16; 19,10; Mt 11,28; Mr 1,34; 6,56.

²⁰ O krščanskem veselju, 15.

Toda če Kristus ne bi bil vstal, bi bilo krščanstvo samo lep humanizem in nič več. Vstajenje daje križu svetel sijaj in križ dà vstajenju snov za veselje. Pot križa lahko razumno samó od vstajenja nazaj in samo v tej luči je krščansko veselje razumljivo. Krščansko veselje pa dobiva posebnost iz vstajenja Jezusa Kristusa. Zato je tudi krščansko bogoslužje izvirno praznik Kristusovega vstajenja.²¹ Če se je pred njegovim vstajenjem zdelo, da je smrt le obdržala svoje prvenstvo ali »zadnjo besedo«, je sedaj jasno, da je postala samo vrata, prehod (pasha), ter ima zadnjo besedo Kristus, ki je prvina vstalih od mrtvih. V luči njegovega vstajenja dobi svoje polno moč seme, ki umrje . . . Ker je Kristusovo vstajenje praznik življenja, je velikonočno veselje njegov najtesnejši spremljevalec. Velikonočno veselje je pravzaprav premagani strah in dvom, ki je v prvih srečanjih žená in učencev z vstalim Kristusom še zelo navzoč, kasneje pa čisto prepusti svoje mesto velikemu veselju. »S strahom in velikim veseljem so hitro odšle od groba in so tekle, da bi sporočile njegovim učencem« (Mt 28,8). »In ko so ga ugledali, so ga molili, a nekateri so dvomili« (Mt 28,17). Ko so žene stopile v grob, da bi mazilile Jezusa, »so se prestrašile« (Mr 16,5); gl. še Mr 16,8; Lk 24,5; Jan 20,19). »Od veselja še niso verjeli in so se čudili« (Lk 24,41). Po Kristusovem vstajenju ni nobene ovire več za človekovo veselje; in ker to izvira iz Kristusove »solidarnosti« z ljudmi, je občestveno in povezano s prav tistimi, ki po človekovih merilih nimajo »pravice« (možnosti) do veselja: z zatiranimi, revnimi, brezpravnimi. Iz tega izvira revolucionarnost in »nevarnost« krščanskega veselja.

Hkratno obhajanje Gospodove smrti in vstajenja je pogoj za veselje uresničenega božjega kraljestva tukaj na zemlji. »To je paradoks krščanskega bivanja, ki nenavadno osvetljuje človeško življenje: s tega sveta niso izginile ne preizkušnje in ne trpljenje; pač pa je vse to dobilo nov smisel ob trdni gotovosti, da je vse to trpljenje deležno odrešenja, ki ga je izvršil Gospod, in deležno obenem njegove slave.«²² Papež Pavel VI. poudarja, da kristjan ni več obsojen na »tipanje« skozi temò, ampak je njegovo življenje hoja »v luči« (prim. Iz 9,1—2). Velikonočni Exultet opeva skrivnost, ki presega vse napovedi in upanja.

Če pomeni vnebohod kozmično razsežnost Kristusovega bivanja in navzočnosti, je tudi vzrok kozmičnih razsežnosti veselja. Prihod božjega Sina pomeni vdor veselja v neodrešen svet, njegov vnebohod, ko je sédel na božjo desnico, ko se je vrnil k Očetu, pa je vzrok človeka in svet presegadočega upanja v veselju in veselja v upanju. Kristusov odhod k Očetu je bil potreben, da bi imeli »polnost njegovega veselja« (Jan 17,13). Ta odhod pomeni prihod polnosti in vesoljne razširjenosti veselja. Ta

²¹ Prim. J. Moltmann, *Neuer Lebensstil*, Chr. Kaiser, München 1977. Uporabljam it. prevod G. Cunico *Nuovo stile di vita*, Queriniana, Brescia 1979, 90.

²² O krščanskem veselju, 15.

ljubezen in to veselje, utelešeno v Jezusu Kristusu, ki se je sedaj »otegnili« očem apostolov (gl. Apd 1,9), mora postati »vidno« po njegovih učencih, ki naj do »konca sveta« (Apd 1,8) oznanjajo euangellion — veselo oznani. Učenci »pa so ga molili in se z velikim veseljem vrnili v Jeruzalem« (Lk 24,52). Kakor že prej spremenjenje, tako je tudi vnebohod razodetje Jezusovega sijaja, veličastva, gospostva (H. U. v. Balthasar to imenuje Herrlichkeit). Je vpogled (čeprav trenuten) v »božji svet«, kar navdaja apostole z nekim domotožjem po domovini, ki se pa začenja tu doli (gl. 1,11).

Tisti, ki nas usposablja za vnaprejšnje veselo življenje in uresničevanje božjega kraljestva tu na zemlji, je Sveti Duh. Pravzaprav je krščansko veselje veselje v Svetem Duhu (prim. Rimlj 14,17; 1 Tes 1,6). »Učenci pa so bili polni veselja in Svetega Duha« (Apd 13,52). Veselje je sad Duha (Gal 5,22). Sveti Duh daje duhovnost našemu zemeljskemu veselju in uteleša duhovno veselje. Sveti Duh jemlje iz Jezusovega in nam oznanja. Oznanja nam prihodnje reči (prim. Jan 16,13—14). Takó je zvestoba Jezusu možna le po zvestobi njegovemu Duhu, ki veje, kjer hoče. Darovi Duha ali karizme izražajo različnost v službi edinosti in edinstvo, izraženo v različnosti.²³ Duhovni darovi (karizme) so v službi skupnega veselja (charis). Veselje »v Svetem Duhu« je izraz poslušnosti in zvestobe karizmam. Iz te zvestobe Kristusovemu Duhu živi novozavezna Cerkev, katere značilnost je: »Stanovitnost v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvi«. Njeni udje so se »zbirali po hišah, lomili kruh in uživali jed z veseljem in preprostim srcem« (Apd 2,42—46). Takó je tudi danes najbolj vidno delovanje Svetega Duha tam, kjer se pojavljajo možnosti za veselo in skupnostno življenje vere. Ratzinger lepo pravi: »Kjer ni prijateljstva, kjer umira humor, tam gotovo ni Svetega Duha, Duha Jezusa Kristusa.«²⁴

4. Razsežnosti krščanskega veselja

»Nova pesem nima nobene zveze s starim človekom. Ne doúmeš je, če nisi novi človek, po milosti in odslej prištet k novi zavezi nebeškega kraljestva« (Avguštin, K Ps 32,8).

Vsak učinek predvideva vzrok; velikost učinka pa je odvisna od vzroka! Takó je tudi razsežnost (in možnost) veselja odvisna od temelja, na katerem stoji. Krščansko veselje ima »božje temelje«. Svoj izvor ima v trinitarni božji ljubezni, ki se navzven kaže kot zastonjska in pobožanstvujoča ljubezen. Odnosi v Bogu so tako polni veselega osebnega dajanja (Oče se daje Sinu, Sin Očetu, Sveti Duh je odnos med Očetom in Sinom, zato je

²³ O tem prim. Y. Congar, *La pentecôte*, Ed. du Cerf, Paris. Uporabljam it. prevod A. Marranzini *Pentecoste*, v: Congar Y. — Rahner K., *Sulla pentecoste*, Queriniana, Brescia 1973, 39—48.

²⁴ J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, Kösel V., München 1976, 93.

odnos oseba v najpopolnejšem pomenu) in sprejemanja in veselega uživanja enote v trojstvu in trojstva v enoti, da prekipeva v veselo razdajanje navzven in v pritegovanju v sv. Trojico. Če je sv. Trojica bistveno dajanje in sprejemanje, je tudi za deležnost pri tem življenju potrebna človekova notranja naravnost na veselo odprtost do Boga, do brata in do sveta.²⁵

Človek je odrešen v bistvu, v svojem jedru, kar ga kvalificira za novega človeka in božjega otroka. Če je človek v svojem bistvu odrešen, je tudi njegovo veselje izraz tega bistveno novega bivanja, ki je deležnost pri božjem bivanju. Ker so korenine kristjanovega veselja tako globoke, je tudi navzoče v vseh plasteh njegovega bivanja, pride do veljave v vseh oblikah njegovega delovanja.

Krščanskemu veselju niso tuje majhne radosti. Nobeno veselje ni premajhno, da ne bi bilo vključeno v to odrešenijsko veselje, da ne bi bilo od njega oplemeniteno in v njem na novo obogateno. Vse »omejene« in »svetne« radosti nosijo v sebi domotožje po večjem in trajnejšem. Zato najdejo v krščanskem veselju pravo izpolnitev in izpopolnitev. Kristjan najde vedno *razlog* za veselje. Tudi skozi solze, ki jih toči za najdražjim človekom, čuti moč za vzklik aleluje, kajti aleluja je premagani »moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil«. Zato za kristjana ni noben življenjski položaj brezupen. Še najmanj je ovira za krščansko veselje zunanja nesvobodnost, ker ta ne more potreti notranje močnega in svobodnega kristjana. Nekaj drugega je notranja — duhovna zaslužjenost. Zato je Kristus odrešil notranjega človeka (in s tem celotnega, kajti iz »srca prihajajo hudobne misli . . . To je tisto, kar človeka omadežuje« (Mt 15,19—20; gl. še Mt 12,34—35), prinesel mu je notranjo svobodo, ki je pogoj za sproščena in harmonična razmerja z ljudmi in svetom. Vzrok za podrti razmerja niso v stvareh, ampak v človekovem jedru. Ko je človek prvič padel, je bilo ranjeno to jedro, se je skalila harmonija z Bogom, ljudmi med seboj in ljudi z naravo. Zato odrešeni človek znova najde harmonijo iz svoje notranjosti navzven. In to novo »skladje« je vir njegovega veselja, ki ima nujno eshatološko naravo, ker čuti, da je to veselje le predujem tistega veselja, ki bo vladalo v harmoniji novega stvarstva.²⁶ Takó je krščansko veselje veselje nestrpnega pričakovanja, ki se pa ne izgublja v sanjarjenju, ampak se uresničuje, ko si prizadeva doseči možnosti za nastop teh eshatoloških časov. Toda kljub temu nestrpnemu pričakovanju in prizadevanju se zaveda, da še Nekdo »dela«, zato

²⁵ Prim. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Erichewel V., München 1977, 217—219.

²⁶ Nebeški Jeruzalem je npr. v Janezovem razodetju opisan v estetskih merah, ki izražajo popolnost, skladje, dovršenost. Prim. Raz 21,10—26. To je prostor, ki je urejen po božjih merilih. Ta merila skušajo »upoštevati« pravoslavne cerkve. Prim. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel — Paris. Uporabljam it. prevod M. Girardet *L'Ortodossia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1981, 306—311.

da graditev božjega kraljestva ne more »spodleteti«. Prav ta zavest, da ni vse na »njegovih ramah«, ga usposablja za sproščeno odgovornost, ki se ne utruja v mrzličnem delovanju. Vesela zavzetost za graditev božjega kraljestva pa sprošča najbolj zavzete in odgovorne moči v odrešenem človeku. Zato je kristjan, ki veselo živi po svoji veri, najbolj uporabno orodje za vzpostavljanje bolj človeških odnosov že tu na svetu.

Tako ima krščansko veselje občestveno naravo. Pogoj za veselo uresničevanje krščanstva je skupnost in skupnost ustvarja krščansko veselje. Ker si Jezus ni zamislil svojih učencev drugače kot povezane v skupnost (prim. pomen besede »agápe«), Cerkev, zato tudi kristjan ne more v polnosti živeti po svoji veri drugače kot v Cerkvi in v odnosu do nje. Zato je tudi Cerkev tisti prostor, kjer veselje pride najbolj do veljave. Kajti »velika Gospodova dela« so bila že v stari zavezi vir velikega veselja božjega ljudstva, novozavežno božje ljudstvo pa ima še večji razlog za svoje veselje v Jezusu Kristusu. Spominjanje teh velikih dogodkov odrešenja je obenem doživljanje in uresničevanje tega odrešenja v določeni skupnosti. Zato so vsa srečanja kristjanov vesel zbor, ki se nikoli ne naveliča dajati Bogu hvalo in zahvalo.

Krščansko veselje je veselje za »vse ljudstvo«, ki ne pozablja na sedanje dejansko stanje človeške družbe, ki se na videz tako malo usmerja k nadnaravnim dobrinam.²⁷ Ne moremo si zamisliti skupnosti kristjanov, ki bi se zapirala v geto in tam kakor v topli gredi doživljala svoje zasebno veselje. Krščansko veselje ni zasebna zadeva ter ne ustvarja zasebnih področij veselja. Kristjanovo novo življenje, vesel odnos do življenja, mora prežemati vse naše odnose. Vsi morajo videti na kristjanu, da se je »napil novega vina« (Apd 2,13). Prav krščansko veselje, ki živi v skupnosti, je zedinjevalna in privlačna moč, ki podira ločilne stene in pregrade med posameznimi ljudmi in med skupnostmi vseh vrst.

Rekli smo, da je krščansko veselje veselje za vse ljudstvo, lahko pa trdimo, da je tudi veselje za celotnega človeka. V kristjanovo veselo življenje so vključene vse njegove danosti in sposobnosti. Nobena razsežnost njegove osebnosti ni zanemarjena, temveč je vključena kot sestavni del. Duhovno veselje se bo utelešalo v čustvenih in telesnih izrazih, telesna in čustvena ugodja pa bodo poduhovljena po duhovnih sposobnostih in razsežnostih osebe. Pravo krščansko veselje torej v koreninah onemogoča vsak maniheizem, pa tudi mehanistični pristop k življenju. Kristjan ne more zanemarjati in podcenjevati telesnih izrazov veselja, ker prav skozi te kot telesno bitje prihaja do veljave njegovo duhovno bistvo. V sedanjem stanju človeka (in statu viae) je tako »telesno« izražanje veselja potrebno.

²⁷ Prim. O krščanskem veselju, 21.

Cerkev ne samo oznanja veselo oznanilo, temveč je tudi »prostor« izkustvenega doživljanja tega veselja. Krščanskemu veselju daje *liturgično naravo*. Cerkev je od začetka upoštevala ta celostni izraz vernosti. Takó razni obredi, romanja, procesije niso pritika vernosti, ampak spadajo k podoživljanju skrivnosti odrešenja; to je nekaj, česar ne moremo svojevoljno zavračati. Kadarkoli je del kristjanov racionaliziral in abstrahirал vernost, se je vedno porodilo gibanje, ki je upoštevalo celotnega človeka ali pa je celo šlo v pretiravanje v nasprotno smer.

Današnji evropski človek živi v razkolu s svojim telesom, zato se v njegovem izražanju in življenju vere izraža ta notranja shizma. Naši obredi so velikokrat zracionalizirani, ne izražajo sproščene, veselega, celostnega odnosa do vere (nevarno bi bilo odstranjevati ljudske pobožnosti in navade — npr. procesije).²⁸ Od afriških in azijskih ljudstev se lahko marsičesa naučimo. Ti si ne morejo predstavljati notranjega veselja in žalosti, ne da bi kazali na zunaj v telesnih držah, kretnjah, plesih. Moltmann pravi ob srečanju z afriško Cerkvijo tole: »Izražanje vere s celotnim telesom v plesu in petju, kakršnega najde človek v afriških bogoslužjih, postavlja naše abstrakcije pod vprašaj.«²⁹ V nas, Evropejcih, je zasidrana drža kot statično doživljanje življenja, v afriškem in azijskem človeku pa ritem, ki je izraz njihovega dinamičnega in celostnega sprejemanja in izražanja življenjskih dogodkov. Kristjan veselo sprejema svojo telesnost.³⁰

Sklep

Razpravo bi končal s kratkim povzetkom. Če je vir krščanskega veselja Bog, je tudi namen veselja zedinjenje z Bogom. Kristjan čuti, da ga nobeno samo zgolj zemeljsko upanje ne pomiri in osreči, čuti, da je táko veselje veselje z napako. Osebnó doživlja, da zgolj zemeljski nameni, ki ne poznajo večnostnega izhoda, ne ustrezajo pravemu veselju, saj daje to občutek polnosti in miru. Seveda tudi kristjanovo veselje vsebuje še veliko tiste nestrpnosti in hrepenenja, ker ga doživlja sedaj še kot predokus, kajti »nemirno je naše srce, dokler se ne spočije v tebi, moj Bog« (Avguštin). Toda ta notranji nemir je v bistvu drugačen pri človeku, ki živi v brezizhod-

²⁸ Prim. s tem, kar govori E. Fromm o svobodi in spontanosti v: *Escape from freedom*, New York 1942. Uporabljam srbski prevod S. Džorđevića in A. Spasića *Bekstvo od slobode*, Nolit, Beograd 41978, 220—235.

²⁹ J. Moltmann, *Die Herausforderung durch das Afrikanische Christentum*, v: Moltmann J. — Vischer L. (Hg.), *Manifeste der Hoffnung*, Chr. Kaiser, München 1975, 25. Isto misel poudarja tudi papež Janez Pavel II. v nagovoru diplomatom v Nairobi: »Mar ne poživlja spoznanje, da Afričan z vsem svojim bitjem sprejema dejstvo, da obstaja temeljno razmerje med njim in Bogom Stvarnikom...« (gl. Cerkveni dokumenti 7 (1980) 37—38 in drugje).

³⁰ Prim. J. Sarano, *Significato del corpo*, Paoline, Milano 1975, pogl. *Il corpo segno o sacramento dello spirito*, 119—165.

nem položaju, in pri takem, ki ustvarjalno hiti temu pravemu veselju naproti. Schelkle lepo pravi: »Človekov ‚ti‘ je v zadnji analizi božji ‚Jaz‘, in ta opredeljuje človeka«. ³¹ Kajti kdor išče Boga in njegovo kraljestvo, bo prejel tudi vse drugo; vse drugo mu bo »navrženo«. ³²

Povzetek: Ciril Sorč, Ustvarjeni za veselje

Veselje je bistveni del krščanske vere. Krščansko veselje pa vse druge radosti povzame in oplemeniti. Temelji krščanskega veselja so teološki, kristološki in pnevmatološki; iz njih pa nujno izvirata ekleziološka in eshatološka razsežnost. V stari zavezi je veselje večkrat mesijansko, v novi zavezi pa je trdno povezano z Jezusom Kristusom. Vendar bo prišlo veselje do polne veljave in izraza šele v dokončni vzpostavitvi božjega kraljestva, ko bomo gledali Boga, ki je vir veselja. Krščansko veselje pa ima pomembne posledice predvsem za življenje na zemlji ter daje temu življenju nove razsežnosti.

Zusammenfassung: Ciril Sorč, Für die Freude erschaffen

Die Freude ist ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Glaubens. Die christliche Freude beinhaltet und veredelt alle anderen Freuden. Die Grundlagen der christlichen Freude sind theologisch, christologisch und pneumatologisch; aus ihnen gehen die ecclesiologische und eschatologische Dimensionen notwendig hervor. Im AT ist die Freude mehrmals messianisch; in NT ist sie eng mit Jesus Christus verbunden. Die Freude wird doch zur vollen Geltung und zum vollen Ausdruck erst in der entgeltigen Errichtung des Gottesreiches kommen, wenn wir Gott, die Quelle der Freude, schauen werden. Die christliche Freude hat doch bedeutende Folgen besonders für unser Erdenleben; sie gibt ihm neue Dimensionen.

Résumé: Ciril Sorč, Créés pour la joie

Comme une partie essentielle de la foi chrétienne, la joie chrétienne contient et ennoblit toutes les autres joies. Le fondement de la joie chrétienne est théologique, christologique, et pneumatologique; ceci est aussi l'origine de la dimension ecclesiologique et de la dimension eschatologique. Dans l'AT la joie est messianique, dans le NT elle est liée à l'événement christique. Cependant, elle ne sera réalisée qu'avec la réalisation plénière du royaume de Dieu, avec la vision de Dieu. A la vie terrestre, la joie chrétienne donne une dimension nouvelle.

³¹ K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*. Schöpfung, Patmos V., Düsseldorf 1968. Uporabljam it. prevod G. Frumento *Teologia del nuovo testamento*. Creazione, Ed. Dehoniane, Bologna 1969, 202. Prim. 111—122.

³² Prim. S. Kierkegaard, *Hvad vi Laere af Lilierne paa Marken og af Himmelens Fugle*, Copenaghen 1847. Uporabljam it. prevod E. magnifico *essere uomini*, Gribaudo, Torino 1971, 123—125.

Zgradba in sporočilo duhovniškega poročila o stvarjenju (1Mz 1,1-2,4a)

Uvod

V zgodovini človeškega duha se pojavlja nekaj vprašanj, ki ostajajo v vseh obdobjih živa za razmišljujočega človeka. Od najstarejših ustnih in pisanih izročil pa vse do novejših znanstvenih in kvaziznanstvenih teorij spremlja človeško razmišljanje tudi zanimanje o nastanku človeka in sveta. Zato ni naključje, da se to vprašanje zastavlja tudi v zapisanem božjem razodetju — svetem pismu.

Že prvo srečanje s svetim pismom nas na prvi strani postavi v središče dogodka, ki odmeva skozi vso staro zavezo: svet je božje delo in ima svoj začetek. S tem pa ni rečeno, da je to spoznanje ali bolje verovanje v svetem pismu bolj pomembno in prvotno. Bolj prvotno je verovanje Izraelcev, da je Jahve narodni Bog, ki jih je rešil iz Egipta in s tem dokazal premoč nad egiptovskimi bogovi¹. Postopno razvijanje te vere je privedlo do sklepa, da Jahve ni le najmogočnejši, temveč da je sploh edini Bog. Na osnovi te vere pa so prihajali do novih pogledov in zaključkov. Začeli so se spraševati po izvoru sveta, človeka in življenja. Zadnje spoznanje na tej nelahki poti so preprosto zapisali na samem začetku biblije: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mz 1, 1).

Poglobljena eksegetska raziskovanja so pokazala, da je do prave vsebine tega stvarjenjskega verovanja zelo težko priti, čeravno jo pisatelj največkrat zelo preprosto izraža z ugotovitvijo: Jahve je naš stvarnik in rešitelj. Ta ugotovitev se kot element veroizpovedi pojavi zelo pozno. V starozaveznih veroizpovednih besedilih ne najdemo člena o stvarjenju in Stvarniku. Vendar je ta vera vseskozi navzoča. Zakaj to, da ta člen manjka, še ne pomeni, da Izraelci niso verjeli v stvarjenje. Nasprotno: to verovanje je bilo v njihovem mišljenju nekaj samo po sebi umevnega in normalnega tudi v verovanju njihovih sosedov, zato niso čutili potrebe, da bi to še posebej izpovedovali². Kratko in malo: druge možnosti sploh ni bilo.

¹ Prim. A. Grabner-Haider, *Die Bibel und unsere Sprache*, Wien 1970, 244.

² Prim. C. Westermann, *Schöpfung*, Stuttgart 1971, 1-4.

Glede na to, kako govorijo teksti stare zaveze o stvarjenju, jih lahko razdelimo v dve skupini: tiste, ki neposredno govorijo o stvarjenju, in druge, ki posredno o njem poročajo. Večina besedil spada v drugo skupino, ker s stvarjenjem samo argumentirajo in podkrepljujejo svoje sporočilo, ki dobi tako večji poudarek. Neposrednih poročil pa je bolj malo. Sem lahko štejemo v bistvu le tale besedila: 1 Mz 1, 1—2, 4a (Priesterschrift = P); 1 Mz 2, 4asl. (Jahvist = J); Job 38—42; Ps 104; Preg; 8 nekateri odlomki v Iz 40—55. Vsa neposredna poročila so mlajša, saj lahko le J vir datiramo z gotovostjo v dobo pred izgnanstvom. Ta ugotovitev kaže na spremenjene razmere v izraelskem narodu med izgnanstvom in po njem, ki so narekivale tudi »samostojne študije« o stvarjenju. V njih je bolj razvita in utemeljena vera, ki jo izražajo že posredna mesta. To je bilo verjetno potrebno zaradi mlačnosti zaslužjenih Izraelcev, saj so počasi izgubljali zaupanje v Jahveta. Ta mesta so nekakšna poživila izraelskemu monoteizmu.

Vsa neposredna besedila o stvarjenju se zde zelo enotna, s samostojnim sporočilom. V resnici pa nam podrobnejša analiza pokaže, da so pravi konglomerat takratnih predstav. V njih najdemo poleg elementov izraelske predzgodovine še številne elemente mitoloških razlag in predstav o stvarjenju iz duhovne zakladnice sosednjih narodov in še starejše elemente, ki spadajo v skupno zakladnico prakulture človeštva.

Duhovniško poročilo o stvarjenju je veliko in pomembno delo, zato je vredno, da je postavljeno na začetek knjige, ki pomeni mnogim ljudem sveto knjigo, knjigo, v kateri se na poseben način srečuje človeško z božjim. C. Westermann ga označuje kot »praznično vzneseno uverturo«³, ki s stvarjenjem sveta odpira čudovito predstavo božjega razodevanja Izraelcem in prek njih vsemu človeštvu. Ta veličastna literarna stavba pa nikakor ni nastala naenkrat ali povsem spontano. Besedilo je tako nabito s čisto vsebino, da nujno sklepamo na povzetek mnogo širših in številnejših spoznanj. 1 Mz 1, 1—2, 4a ne more biti začetek, ampak samo konec razvoja ideje, ki je kasneje umetno, a smiselno postavljen na začetek.

V sklopu celotnega duhovniškega kodeksa je to besedilo umetniško najbolj izdelano. Kljub definicijam, klasifikacijam, shemam, rodovniško dokumentarnemu stilu prevladuje praznično vznesen ton. Zaradi presežnega pojmovanja Boga ga H. Gunkel imenuje »mejnik v zgodovini razodetja«⁴.

³ C. Westermann, *Genesis*, Neukirchen-Vluyn 1974, 129.

⁴ H. Gunkel (*Genesis*, Göttingen ⁸1969, XCVI) takole označuje to besedilo: »Von der besten Seite zeigt sich P's Art in der Berühmten und ihm besonders bezeichnenden Erzählung von der Schöpfung: hier hat P's Stil trotz seiner nüchternen Definitionen und Klassifikationen eine feierlich gemessene Würde; und der supernaturalistische Gottesbegriff, der sich in dieser Erzählung des P klassisch ausspricht, und der sie von allen übrigen Schöpfungsmythen, besonders von dem babylonischen, so stark unterscheidet, macht dies Kapitel zu einem Markstein in der Geschichte der Offenbarung«.

1. 1Mz 1, 1—2, 4a sredi neizraelske staroorientalske miselnosti

Presenetljiva trdnost in samostojnost tega besedila postane razumljiva šele, ko se zavemo, da stoji besedilo na koncu dolgega razvoja, da je produkt zgodovine nekega izročila. Za teh 35 verzov je izraelska vera potrebovala stoletja. Koliko duhovne energije je združeno v tem kratkem besedilu, postaja vidno šele v zadnjem času, ko je močno napredovalo poznavanje staroorientalskega mišljenja in slovstva. Predvsem je poznavanje literarnih zakladov starih orientalskih narodov (Egipčanov, Sumercev, Babiloncev idr.) pripomoglo k boljšemu spoznanju tega, kar je hotel pisatelj povedati. Povsem normalno je, da se je Izrael vključil v kulturno dogajanje v svoji okolici in sprejel njihov predstavniki svet. Zato več ne preseneča množstvo vzporednic k P, ki jih najdemo v tem kulturnem svetu. Nasprotno, v veliko pomoč so pri razumevanju temnih in danes še tujih mest v bibliji. Novejše raziskave raznih kultur v južni Afriki, Južni Ameriki in drugod kažejo na presenetljivo podobnost s temi staroorientalskimi in bibličnimi besedili⁵. Začetno poglavje kot tudi celotna prazgodovina (1Mz 1—11) se ukvarja z vprašanji, ki so navzoča v celotnem človeštvu. Poroča o dogajanju, ki sega prek znane časovne meje in tudi ni vezano na določen kraj ali skupino ljudi. Kakor hitro preide sveto pismo na zgodovino očakov, se ta splošnost izgubi.

Ob primerjanju poznanih nebibličnih besedil o stvarjenju s P, postane jasno, da pisatelj ni naredil le golo kompilacijo starih mitičnih zgodb, ampak da je resničen umetnik in teolog. V P res naletimo na drobce mitov, sag, kozmogonij, teogonij, antropogonij in himničnih elementov, ki so značilni za vse mite o stvarjenju⁶. Iz tega pa se ne more zaključiti, da je P mit ali

⁵ Glej C. Westermann, n. d., 5-6; C. Westermann, *Schöpfung*, 22-24.

⁶ Prim. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1969, 118-130. Tu na kratko našteje material, ki ga je pisatelj imel za predlogo pri svojem pisanju in ga je po sledeh v besedilu mogoče zagovarjati:

1. opis kaosa z elementi: »pusta in prazna«, vodo in temo pračasa
2. predstava »valjenja«, zemlja in nebo sestavljata jajce, nad katerim plava duh
3. da tema ni ustvarjena in zato slaba (dvojni princip)
4. da naj zemlja požene rastline in živali — korak nazaj k mišljenju, da jih je mati zemlja sama rodila
5. na mitologijo spominja opis sonca in lune, ki gospodujeta nad dnevom in nočjo (svetloba — tema, dobro — zlo)
6. »mi« — politeizem (?)
7. zelo arhaično je mnenje, da ima človek božjo podobo
8. dostavek o hrani človeka in živali v pradavnini zveni zelo starinsko in je povezan z mitom o pramiru v pračasu.

O tem pravi H. Gunkel dobesedno: »So folgt aus diesem allen, dass P eine ältere Erzählung vorgeliefert hat, die damals bereits eine längere Geschichte hinter sich gehabt haben wird«. V besedilu se pojavljajo tudi stare besede, ki jih zasledimo v mitih različnih narodov in so si presenetljivo podobne. Vsebujejo jih le stare in splošno znane pripovedi. To so besede: pravdovjve, kaos, duh — pneuma, prablato.

saga ali himna, ali da je to kozmogonija ali teogonija ali antropogonija. Z G. von Radom bi verjetno najbolje opredelili to besedilo kot »učenje duhovnikov« (Priesterlehre)⁷. Gre torej za prastaro sakralno védenje, ki so ga številni rodovi duhovnikov ohranjali in varovali ter ga podajali naprej. Pri tej predaji pa je besedilo doživljalo tudi razvoj. Posamezni rodovi so vse znova premislili in na novo oblikovali na osnovi novih verskih doživetij, ki so širila sposobnost verskega dojemanja. Ta proces je spremljalo radikalno očiščevanje besedila vseh mitičnih in spekulativnih elementov, ki niso ustrezali izraelski religiozni zavesti. Bistveno se je ta zavest ločila od drugih po strogem monoteizmu. Če torej morfološko lahko govorimo o podobnosti z vzporednicami, pa nikakor ne moremo najti sorodnosti v celotni miselnosti. Kot celota je tudi po zunanosti P nekaj posebnega. Jezik in izrazoslovje sta tako posebna, tako čisto teološka, da sta pravo nasprotje dramatični govorici stvarjenjskih mitov. Zato G. von Rad ne vidi v njem zgolj čaščenje, občudovanje in zahvalo Stvarniku, pač pa zgoščeno teološko refleksijo⁸. Prav neverjeten teološki skok so naredili biblični pisatelji, ki niso stvarjenja povezali z mitičnim pojmovanjem, čeprav so iz njega izšli, ampak so ga postavili v okvir zgodovine odrešenja.

Čeprav besedilo presega kozmološki okvir, je vendar ta tema vseskozi navzoča. Ob površnem branju dobimo morda celo vtis, da gre za neko spekulativno kozmološko igro. Kmalu pa postane jasno, da pisatelj ne opazuje vsega dogajanja od zunaj kot neprizadet opazovalec, ampak se v celoti zaveda svojega mesta povsem v sredi dogajanja, ujet je v čas in stvarstvo, ki ga zamejujeta in določata. Zato tudi ne more nikjer v svojem podajanju iti iz te ustvarjenosti in prek tega, kar lahko vera v časovnosti doživlja in izraža. V tem smislu tudi subjekt stvarjenja ni drugače odkrit (razodet) kot tako, kakor je mogoče v veri doživeti k svetu naravnano stvariteljsko voljo. Sicer pa ostane njegovo Bitje povsem v senci. S tem se biblično poročilo res precej distancira od nebibličnih, ki boga in bogove precej natančno poznajo in opisujejo. Torej smemo o odvisnosti od neizraelskih mitov govoriti v zelo omejenem smislu. Vsi izrazi in primere, ki so vzete iz kozmološkega mišljenja, so povsem »prefiltrirane« (von Rad)⁹ in dobijo v novem kontekstu povsem simbolično naravo. Izraelsko biblično pojmovanje ne le da ne zapada v mitično pojmovanje, ampak ga celo izključuje in nastopa proti njemu tam, kjer čuti nevarnost za svojo religioznost. P izključuje vsako teogonijo (to se ujema tudi z Iz 41, 4). Pri Jahvetu ni časa, ko ga še ne bi bilo. To je bistveno različno od mitološkega mišljenja izraelskih sosedov, po katerem bog nastane iz kaotične snovi ali boja dveh kozmičnih

⁷ G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1967, 50.

⁸ Prim. C. Westermann, *Genesis*, 111; G. von Rad, n. d., 50.

⁹ Glej tudi G. von Rad, n. d., 51.

personificiranih pra-principov in nato uredi kaos — takšen bog je demijurg. Kot primer lahko služi znani babilonski stvarjenjski ep Enuma eliš. Zaradi navzočnosti takšne misli so svetopisemski pisatelji vseskozi odklanjali teogonijo in poudarjali odvisnost sveta od Boga, ki kratko in malo večno je, in zavračajo dve stranpoti, ki postavljata Boga in materijo na isti nivo: to sta dualizem in panteizem. V tem ozračju laže razumemo, kako se P osredotoča na Boga: Bog je ustvaril, Bog je rekel, Bog je naredil, Bog je ločil, Bog je blagoslovil . . . in zato govori o Bogu, ki je bil pred svetom, ki je svet ustvaril po svoji svobodni odločitvi (volji), da torej ni s svetom eno, pa tudi ne od njega ločen, ampak je k njemu »obrnjen«, ko ga ustvarja in blagoslavlja. V besedilu je vseskozi čutiti globino transcendence in bližino imanence. Bolj ko je poudarjena radikalna razlika med Stvarnikom in stvarmi, bolj je jasna najtesnejša (stvariteljska) zveza stvari s Stvarnikom.

S primerjanjem bibličnega stvarjenja s stvarjenjem v mitih postane razvidno, da v mitih sploh ni navzoče pravo stvarjenje, temveč le razlika med sabo brez reda združenih elementov (kaos) in urejeno kozmično celoto (kozmos). Ponekod sestavljajo kozmično materijo sami bogovi. Bog in svet postajata eno in teogonija prehaja v kozmogonijo in obratno. Obema se pridružuje še antropogonija. S tem pa počasi izgine bistvena razlika med bogom, svetom in človekom¹⁰. Biblični Bog pa je kratko in malo tu in o njegovi preteklosti in temelju njegovega bivanja ni govora. Nosilci P predaje so pokazali svojo umetniško in filozofsko veličino tudi s tem, da niso mitov kar zavrgli, ampak ostali po svoje v njihovem hermenevtičnem obzorju, ki v intuiciji presega zgolj filozofsko in znanstveno akribijo. S tem so ohranili glavno vrednost mitološkega načina izražanja, ki je v brezčasnosti.¹¹ Zato je sredi časa v takšnem izražanju navzoča večnost. To sta lastnost in prednost simboličnega izražanja. V simbolu in za njim se da začutiti in doživeti mnogo več, kot lahko zajame eksaktno zgodovinsko izražanje.

Povsem razumljivo je, da P noče zapustiti te simboličnosti zato, ker je v njej videl edino možno pot, da brez večje nevarnosti predstavlja svoj predmet. S takšnim »nezgodovinskim načinom«¹² podajanja resničnih dejstev mu je uspelo dati sporočilu nadčasovno vrednost tudi z verskega vidika, ne le z umetniškega. Hkrati pa je sporočilo ostalo odprto za razvoj.

To besedilo ima še drugo težnjo. Odkrito nastopa proti raznim kultom in praznoverjem, ki so bila povezana z naravnimi močmi. Duhovniki so postavili svoje pojmovanje Stvarnika na trdno načelo: nasproti Stvarniku stojijo le stvari — kreature. P ne vidi razlike ali nasprotja med stvarmi (nebesnimi telesi) in Stvarnikom v načinu bivanja ali v bistvu, ampak v

¹⁰ Prim. W. Trilling, *Im Anfang schuf Gott*, Freiburg 1964, 90.

¹¹ O vrednosti mitov glej W. Trilling, n. d., 93.

¹² C. Westermann, *Schöpfung*, 24.

funkciji.¹³ Naloga sonca in lune (enako vseh stvari) je omejena, določena, ustvarjena (prim. 1 Mz 1, 14—18). S tem da so nebesnim telesom odvzeli božanskost, so razni kultu izgubili svojo moč in veljavo, posebno kultu sonca in lune, ki so bili v agrarnem okolju najbolj razviti.

Čutiti je tudi polemičen ton proti kultu služenja bogovom; srečamo ga v sumersko-babilonskih epih in mitih kakor tudi v grški mitologiji, ki trdi, da je človek ustvarjen za to, da bi služil bogovom. Poročilo o stvarjenju človeka v 1Mz 1, 26sl. pa postavlja v ospredje človekovo kulturno delo na zemlji. Kljub temu da je to sporočilo nastalo v duhovniškem ozračju, ni njegova glavna naloga utrditev kulta, temveč poudarek človekovega gospodovanja nad zemljo; vse pa je v službi nastanka in razvoja izvoljenega ljudstva. Z demitologizacijo in desakralizacijo narave je duhovniško pojmovanje stvarjenja prišlo do nove zavesti: stvarjenje temelji na svobodni odločitvi moči, ki sama sebi določa meje¹⁴

Sorodnost tem in včasih celo strukture pripovedi v P s staroorientalskimi izročili kaže na to, kako so obravnavana vprašanja res splošna in segajo nazaj vse do stopnje, ko se je človek zaradi razuma uspel vprašati po stvareh, ki segajo daleč prek njegovih mej: o začetku in koncu. »To je del biblije, ki je prodril najgloblje v religiozno zgodovino človeštva«¹⁵ in jo lapidarno povzel ter genialno povezal s pojmom edinega osebnega Boga — Jahveta, ki je z razodetjem po izraelskem narodu prišel v religiozno dediščino človeštva.

2. Mesto besedila v Pentatevhu in razmerje stvarjenja do odrešenja

Zaradi homogenosti besedila nastaja nevarnost, da ga obravnavamo povsem samostojno, ne glede na kontekst celotnega Pentatevha ali celo Heksatevha (kot G. von Rad¹⁶), v katerem je. Končni redaktor je celotni knjigi Geneze dal uvodno naravo v obsežen opus Pentatevha. Geneza nas uvaja v osrednji dogodek stare zaveze: eksodus s prehodom prek Rdečega morja in sinajsko zavezo. Posebno je ta uvodna narava Geneze vidna v drugem delu (pogl. 12—50), ki govori o vsem, kar je priprava na rešitev iz Egipta. Prazgodovina pa podaja zunanja obzorja tega božjega delovanja. Tako je celota bolj zaokrožena in hkrati daje možnosti za bolj univerzalistične interpretacije božjega delovanja v Izraelu. V prazgodovini imata prvi poglavji posebno mesto: tematsko sta ločeni od tretjega in naslednjih. Vendar ta ločitev ne razbija celote, marveč celo poudarja nekatere povezave.

¹³ Prim. C. Westermann, n. d., 64.

¹⁴ Glej W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 11, Göttingen 1968, 61.

¹⁵ J. Marböck, *Orientierungen zur Biblischen Urgeschichte* (Gen 1-11), v: *Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz/Donau* 126 (1978) 4.

¹⁶ Glej G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* 1, München 1969, 18; G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1974, 109.

Najpomembnejša linija, ki se tu začne, ustvarja zvezo med stvarjenjem (1. in 2. pogl.) in padcem (3. pogl.) ter se nadaljuje do rešenja (Gen 3, 14), ki se uresniči v novi zavezi. Tudi posamezni motivi so med seboj stilno povezani: stvarjenje in vesoljni potop, stvarjenje in razne genealogije, stvarjenje in razni uspehi, stvarjenje in nastanek zla . . . Vseh teh povezav pa verjetno nista ustvarila šele P in J, pač pa so obstajale že v predlogah, ki sta jih uporabljala.

Pojavi se vprašanje: zakaj se je v Izraelu priznanje Boga, ki je rešil Izraela iz Egipta in ga pripeljal v obljubljeni deželo, razširilo v obzorje prazgodovine? Pisatelji so povezali narodno zgodovino in stare pripovedi o stvarjenju in grehu na osnovi osebnega doživljanja. V svoji praktični logiki vidijo med dogodki v zgodovini svojega naroda in pradogodki povezave — tako je nastala odrešenijska zgodovina. G. von Rad opozarja na enkraten primer te povezave, ko opisuje prehod skozi Rdeče morje. Opisan je tako, da je takoj vidna moč, ki jo ima Jahve nad morjem. Ista moč nad vodnjem pa se še bolj manifestira v pripovedih o stvarjenju, kjer Jahve uveljavlja moč nad kaotičnim pravodnjem. Pri prehodu čez morje je torej moral biti navzoč isti Bog kot pri stvarjenju, ker ima le On lahko takšno oblast nad naravo. Bog-stvarnik je sedaj tudi Bog-rešitelj. Takšno soteriološko pojmovanje stvarjenja ni nekaj naključnega. Niti J niti P ne govorita zgolj o stvarjenju, ampak ga vključujeta v zgodovinski pregled, ki se prične z Abrahamom in konča z osvojitvijo obljubljenega dežele. Stvarjenje je torej začetek odrešenijske zgodovine. Zato je nedvomno osnova starozaveznega creda stvarjenje v povezavi z rešenjem¹⁷

Prvo poglavje je dobilo v tem krajevno in časovno omejenem Jahvetovem delovanju v izraelskem ljudstvu nalogo, da ga poveže s stvarjenjem, začetkom časa, začetkom sveta, začetkom človeštva. V zgodovini delujoči Bog ostane stvarnik. Končno lahko v novi zavezi govorimo o »novem stvarjenju« le zato, ker Bog ostane stvarnik¹⁸. Iz doživetja božje zvestobe v preteklosti upravičeno sklepajo na njegovo pomoč v sedanjosti in prihodnosti, če seveda tudi sami izpolnjujejo edini pogoj zvestobe. Izraelsko upanje v Jahveta sloni torej na lastni izkušnji božje pomoči in na dejstvu stvarjenja.

V stari zavezi je bilo predmet vere predvsem Jahvetovo odrešilno delovanje. Če pa se je s P pojavilo tudi stvarjenje v veroizpovedi, potem gre za daljnosežno približevanje stvarjenja odrešenju. Posebno je to opazno v nekaterih psalmih (prim. Ps 33; Ps 113). Na osnovi teh besedil lahko govorimo o polarnosti stvarjenja in odrešenja. Oboje sta samo različna vidika na isti stvarnosti. Stvarjenje sveta je prvo odrešenijsko božje delo. Da je

¹⁷ Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 152. 191.

¹⁸ Prim. C. Westermann, *Genesis*, 234.

v tako kratkem odstavku toliko teološke vsebine, potrjuje, da gre za zapis dobro izkristaliziranega učenja, ki je značilno za duhovniško izročilo¹⁹.

Kadar je govor o smislu in namenu prvega poglavja Geneze, je nujno pustiti dovolj širine za različna mnenja. Najbolj priznani poznavalci biblične teologije stare zaveze si namreč niso v vsem edini. Res si malokdaj neposredno nasprotujejo, prav gotovo pa si v glavnih poudarkih. G. von Rad npr. poudarja mesto P na začetku velike etiologije Izraela, ki se ne prične z Abrahamom, ampak s stvarjenjem. P ni samostojen dokument, temveč začetek velikanske zgodovinske knjige. Ni nastal iz nevtralnega znanstvenega interesa (kot so se o stvarjenju spraševali grški filozofi narave), temveč zato, ker iz tega dogodka izhaja zgodovina med Bogom in človekom, v kateri zavzema Izrael posebno mesto. P je začetek velike odrešenjske zgodovine, v katero smo pritegnjeni vsi ljudje. Vodilna Misel G. von Rada je: »Soteriološko pojmovanje stvarjenja je v osnovi tako jahvistične kot duhovniške (P) stvarjenjske zgodovine«.²⁰

Pri C. Westermannu pa izstopa drug vidik. Če se G. von Rad bliža tekstu prek zgodovinsko-kulturnega okolja, se C. Westermann da bolj neposredno voditi tekstu, kot ga najde v končni redakciji. Sam tekst mu kaže smer in ga vodi korak za korakom k bolj izvirnemu pojmovanju vsebine. Zanj sta smisel in namen P v hvali in povečanju Boga-stvarnika. To je vidno tudi iz slogovne in oblikovne bližine besedila s hvalilnimi teksti stare zaveze. Zato mu je središnji verz: »Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je prav dobro« (1Mz 1, 31).²¹ Zanj pomeni besedilo »nezakljenjena vrata«, skozi katera lahko prodira človekov duh, ko sprašuje po izvoru. Kljub temu pa besedilo ohranja skrivnost stvarjenja, ki končno človekovemu razumu ne more biti razumljiva. Marsikaj ostaja nedorečenega in nejasnega. Zato C. Westermann trdi, da ni v soglasju z dejanskim stanjem besedila, če hočemo P-ovo razlago stvarjenja prevesti na formulo *creatio ex nihilo*. V njej ni dobro izražen pisateljev namen: pustiti skrivnost stvarjenja v spoštljivi oddaljenosti. Ko C. Westermann naprej razvija svojo zamisel o ohranjanju skrivnostnosti stvarjenja, več ne povezuje tako močno razodetja in stvarjenja. Po njegovem je nesmiselno govoriti o »stvarjenjskem razodetju«. Stvarjenje ne meri na to, da bi se Bog naredil spoznatnega. V tej zamisli je pojem kakšne »naravne teologije« nemogoč. Zato v P ni mogoče neposredno in brez omejitev videti začetka odrešenjske zgodovine ali vsaj njene priprave.

Stvarjenje sveta in človeka ima tako mnogo bolj naravo enkratnega dejanja = dogodka, ki je neponovljiv in se tudi ne more nadaljevati, kar hočeta povedati izraza *creatio continua* in ohranjevanje. Vendar sta oba

¹⁹ O značilnostih duhovniškega vira glej G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel*, 111.

²⁰ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 152.

²¹ Prim. C. Westermann, n. d., 238-243.

nezadostna, ker eden pove preveč, drugi pa premalo. V besedilu je na nadaljevanje namignjeno le s pojmom blagoslova. Blagoslov kot moč rodovitnosti zagotavlja obstoj, nadaljevanje ustvarjanja, zagotavlja »zgodovino narave«.²²

Temelj biblične teologije mora biti celotno sveto pismo. V tem primeru pa ne moremo niti eksistencialistične niti soteriološke razlage besedil razglasiti za biblično teologijo. Obe razlagi namreč uničita njihovo teološko relevantnost. S tem pa izgubijo svoj pomen tudi pripovedi o koncu (tako v stari kot v novi zavezi), ker tudi ti govorijo s »stvarjenjsko govorico«. Ob teh razlagah postaja Bog le preveč bog človeka, ki ni več biblični Bog-Jahve, skrivnostni Bog, pred katerim ostane človek le majhen občudovalec, ki mu je vse podarjeno, tudi to, da lahko občuduje. In vendar nas ravno sposobnost občudovanja (ne védenja) dela velike. Nobena druga stvar ni sposobna reči:

»Slavi moja duša Gospoda!
Gospod, moj Bog, zelo si velik!«

(Ps 104, 1)

Občudovanje je izraz spoznanja popolne zastonjskosti pred Bogom, ki je v svetu delujoči Stvarnik in Gospodar zgodovine; in to spoznanje vodi do ugotovitve, da je kljub trpljenju bolje biti kot ne-bit.

3. Osnovna zgradba in posebnosti pripovedi

Posebnost te pripovedi je gotovo v zgradbi, ki je na prvi pogled vidna in ji dela zunanji okvir delovni ritem enega tedna. Urejenost in zato preglednost sta razumljivi in potrebni, zato, da so si ljudje laže zapomnili pripoved in njen smisel, ki jim ga je učitelj-duhovnik hotel posredovati. Takšen didaktičen pripomoček je bil v času, ko večina ni znala pisati in brati, še posebno pomemben. O načelu reda v stvarjenju bomo še govorili, sedaj pa poglejmo vsaj nekaj tega, kar se skriva za urejenim tedenskim ritmom.

Ob branju in razmišljanju besedila se te polasti občutek, da so osnovni pripovedi že v ustnem izročilu dodajali vse, do česar pozitivnega se je človeški duh v tej smeri dokopal. To je splošna metoda stare zaveze. V tem primeru druženje spoznav v eno veliko odrešenjsko pot ni le zgodovinsko poročilo ali pregled idej, ampak pomeni priznanje božjega vodstva pri nastajanju ustnega in pisanega izročila.

a) Stvarjenje celote in stvarjenje posamezne stvari

Analiza svetopisemskih tekstov o stvarjenju nam odkriva dva osnovna tipa teh pripovedi. Prvi predstavlja stvarjenje celote (sveta, univerzuma). Sem spada Ps 104, Job 38—41, nekateri odlomki DtIz in del 1 Mz 1 (do

²² C. Westermann, n. d., 240.

vključno v. 25). Drugi osnovni tip pa govori o stvarjenju posameznega bitja. V svetem pismu je to človek. Tipičen primer pa je začetek Jahvistovega vira — 1Mz 2, 4bsl.

Te dvojnosti pa nam ne odkrije šele biblija, temveč je že v mitih. Splošno je sprejeto prepričanje, da so miti, ki govorijo o stvarjenju posameznega bitja, starejši. To so odkrili, ko so začeli prodirati še korak nazaj od sumerskih mitov. Vse bolj pogost je postajal motiv posamezne stvari, drugi pa je počasi izpadel. Seveda miti ne govorijo le o nastanku človeka, ampak večkrat o nastanku kakšne rastline, po navadi koristne ali zdravilne, ali živali. H. Bauman je nekaj podobnega odkril tudi v afriških mitih, ki pripovedi o nastanku sveta še danes ne poznajo.²³ Miti prvega tipa so torej razvojna stopnja mitov o stvarjenju posamezne stvari. Človek se je najprej spraševal po svojem začetku in izvoru, šele nato je ugotovitve prenesel na celoto bivajočega; tisti, ki je ustvaril človeka, je moral narediti tudi vse ostalo.

V P sta oba tipa pripovedi. V dokaj enotnem in tekočem besedilu nastopi z v. 26 nenadna sprememba sloga.²⁴ To si je mogoče razložiti različno. Nekateri razlagajo to spremembo z nastopom slovesnega trenutka, ko se Bog odloči za svojo najpomembnejšo stvaritev. Ker pa je potrebno upoštevati tudi vse vzporednice k temu besedilu, ki ločeno obravnavajo stvarjenje človeka in sveta, je povsem dopusten sklep, da sta tudi v starem Izraelu nastajali obe pripovedi ločeno. Po starosti ima prednost besedilo o stvarjenju človeka. Zanimivo pa je, da je v zgodovini izoblikovanja svetopisemskega besedila prišlo do zamenjave vrstnega reda in je s tem dobilo veljavo logično zaporedje. To je hkrati ponoven dokaz, da je redakcija besedila delo »razumsko (šolsko) pokvarjenega« človeka-duhovnika. Združitve obeh starejših predlog je tudi močna poteza demitologizacije v smislu monoteizma. V ločenih mitih gre za različne bogove, ki so ustvarjali: eni človeka, drugi svet. Z združitvijo je duhovniška tradicija subjekt stvarjenja človeka in sveta poenotila v Jahvetu.

b) Stvarjenje in nastajanje

Pisatelj se je pri opisu posameznih dni držal natančno določene sheme: najprej uvod: »Bog je rekel«, nato vsebina stvarjenjskega ukaza in končno ugotovitev uspešnosti. Če pri tretjem in šestem dnevu (1 MZ 1,11—12.24) izpustimo stereotipen uvod in zaključek je pred nami zanimiv tekst: »Naj požene zemlja zelenino, bilje, ki rodi seme, in drevje, ki rodi sad po svoji vrsti, katerega seme je v njem na zemlji« (1Mz 1, 11b). »Zemlja je pognala

²³ Prim. C. Westermann, n. d., 32-33. 198.

²⁴ Glej tudi M. Peklaj, Ustvarjen po božji podobi (Gen 1, 26-27), v: BV 37 (1977) 469.

zelenino, bilje, ki rodi seme po svoji vrsti in drevje, ki rodi sad, katerega seme je v njem po njegovi vrsti« (1Mz 1, 12a). In v. 24: »Zemlja naj rodi živa bitja po njih vrstah, živino, laznino in zveri zemlje po njih vrstah...«

Takó osiromašen tekst daje vtis nekega golega nastajanja stvari ene iz druge, ki nima za osnovo nobenega absolutnega načela. V teh drobcih vidijo mnogi ostanke zelo stare vrste mitov, ki so precej redki. Gre za pripovedi o nastajanju v nasprotju s pripovedmi o ustvarjanju.²⁵ V stari zavezi komaj kje najdemo misel o golem nastajanju (prim. Ps 139, 15), ki pa prej ali slej izgine v splošni miselnosti svetega pisma. Tudi v P so ti elementi mojstrsko preprosto vkomponirani v celoto, zato ne dajejo nobene možnosti za nastanek raznih teorij, ki bi bile podobne modernim evolucio-nističnim teorijam brez kakšne osebne absolutne sile na (absolutnem) začetku.

H. Bauman²⁶ navaja kot kriterij ločevanja teh dveh vrst pripovedi počelo izhajanja stvarjenjske moči: ali izhaja iz Najvišjega ali pa gre le za nastajanje. Znotraj nastajanja je vidno več stopenj brez pojma Boga-stvarnika. Stvari in človek izidejo brez predhodnega poziva ali izliva kakšnega osebne bitja. Takšno pojmovanje sili v imanentizem in panteizem.

Osebni element, ki ga vsebujejo drugi stvarjenjski miti, pa je nekaj povsem novega in bistveno drugačnega. Kadar imamo na začetku opraviti z osebnim bitjem, takrat je stvarjenje sveta in človeka »delo«. Že na začetku je navzoč neki osebnotni odnos do dogajanja. Izraelci so to idejo oplemenitili še s pojmom monoteističnega Boga Jahveta. S prehodom nastajanja v stvarjenje in s povezavo z monoteističnim osebnim pojmom Boga so nastala ugodna tla za razvoj hvaležnostnega odnosa človeka do svojega Stvarnika. Ta nota je izredno močno zastopana v svetopisemskih besedilih (predvsem v psalmih in modrostni literaturi), v politeističnih stvarjenjskih mitih pa je skoraj ni. Hvaležnost in veselje do življenja sta izraz zavesti, da človek ni prepuščen golemu bivanju, nastajanju in ginevanju, ampak stopi v ljubezenski dialog z Bitjem, ki ni samo temelj njegove preteklosti, temveč je absolutni porok njegove sedanjosti in predvsem prihodnosti. Za takšen odnos pa je nujno priznanje svoje majhnosti, relativnosti, skratka, ustvarjenosti. In stvarnik je ravno zaradi svoje »povsem-drugačnosti« svojim stvarjem bližji, kot so si lahko blizu stvari same (prim. Iz 40, 28—31).

c) Predstave stvarjenja v P

S primerjanjem J in P, ugotovimo, da je J govornica zelo domača, povezana s preprosto poljedelsko kulturo brez abstraktnih pojmov in zelo

²⁵ Mit o nastajanju = Entstehungsmythos = myth of beginning; mit o ustvarjanju = Schöpfungsmythos = myth of creation.

²⁶ Prim. C. Westermann, n. d., 35.

antropomorfno označuje Stvarnika; P pa vsebuje mnogo bolj abstraktno govorico, ki vsebuje že prave teološke izraze. Vendar kljub temu ne more uiti zakonitosti človeškega mišljenja, še posebej orientalskega človeka, ki ne more mimo predstav. Pri P naletimo na različne predstave stvarjenja, zato tudi ne moremo govoriti o tipično P predstavi, ampak le o glavnih predstavnihih linijah, ki jih v besedilu lahko zasledimo in imajo svoj izvor v glavnem zunaj svetega pisma.

aa) Stvarjenje kot rojstvo

To predstavo je možno v besedilu zaslutiti, čeprav je najmanj očitna. Stvarjenje kot oploditev in rojstvo najpogosteje srečamo v sumerskih mitih in egiptovskih kozmologijah. Značilne prvine teh pripovedi so voda, veter (duh) in zemlja, ki izhajajo drug iz drugega po oplajanju in rojevanju.²⁷

Vse te značilne prvine močno odmevajo tudi v P. Poleg tega je pisatelj tudi zaključil svoj opis, kot da je to »postanek« (tôledôt) neba in zemlje (prim. 1Mz 2, 4a), kar dobesedno pomeni rojstvo, rodovnik. Vsi ti znaki lahko spominjajo na to, da so nekoč vse nastajanje razumeli kot rojstvo.²⁸ To je tudi zelo verjetno, saj je rojstvo eno izmed osnovnih izkustev vseh ljudi, ki ostaja kljub vsemu skrivnost. Zato je še toliko bolj primerno in sposobno izraziti stvarjenjsko skrivnost.

bb) Stvarjenje na podlagi boja in zmage

Ta predstava je klasično predstavljena v babilonskem mitu Enuma eliš. Opisuje Mardukov boj in zmago nad boginjo Tiamat. Po zmagi naredi Marduk iz razpolovljenega boginjinega trupla nebo in zemljo.

Brez dvoma je možno v stari zavezi najti odmeve takšnih predstav stvarjenja, ki temeljijo na boju in zmagi enega boga nad drugim ali nad kaotično pošastjo. V 1Mz 1, 2 je res samo rahel namig na takšen kaotičen boj, laže ga prepoznamo v nekaterih drugih besedilih.²⁹ H. Gunkel vidi v besedi Tehôm (pravodovje) zvezo z imenom babilonske boginje Tiamat. S tem dokazuje tudi literarno odvisnost P od babilonskega mita.³⁰ C. Westermann mu s kopico drugih eksegetov nasprotuje, češ da preveč gleda le na izvor posameznosti (teme in globine, duha in vodovja), ne ozira pa se dovolj na smisel celote.

²⁷ Prim. C. Westermann, *Schöpfung*, 59.

²⁸ To misel razvija C. Westermann, *Genesis*, 36-37.

²⁹ Nekaj pomembnejših mest v SZ, ki govorijo o zmagi Jahveta nad kaotičnimi silami: Iz 51, 9 sl.; Ps 89, 10 sl.; 87, 4; 74, 12 sl.; 104, 26; 2, 28 sl.; Job 26, 12; 9, 13; 40, 25 sl.; 3, 8; 7, 12; Sir 43, 33; Iz 30, 7; 27, 1; 17, 12-14; Am 9, 2 sl.

³⁰ Glej H. Gunkel, *Genesis*, 104-105.

cc) Stvarjenje po oblikovanju ali delovanju (Tatbericht)

Pri opisu stvarjenja v P opazimo dve vrsti govorjenja, ki potekata vzporedno. Za en opis je značilna formula »Bog je rekel«, sledi pa »stvarjenjski ukaz« kot božja beseda. Druga vrsta, ki sledi neposredno prvi, razen v opisu tretjega dne, je bolj preprosta in predstavlja Boga bolj antropomorfno kot tistega, ki dela: ločuje svetlobo od teme (v. 4), imenuje (v. 5. 8. 10), naredi oblok (v. 7), loči vode od voda (v. 7), naredi dve veliki luči (v. 15), postavi nebesna telesa na oblok (v. 17), ustvari velike morske živali (v. 21), naredi zveri zemlje (v. 25). Takšno opisovanje je bolj preprosto in je razširjeno po vsej zemlji. Najdemo ga tudi v vseh visokorazvitih kulturah, predvsem v zvezi z oblikovanjem človeka iz zemlje oz. ilovice. Takšno božje delovanje je podobno urejanju kaosa v kozmos, kot to v raznih mitskih pripovedih delajo demiurgi. Ker gre dejansko za bolj primitivno izražanje in razlaganja, meni večina, da je ta plast P starejšega izvora kot stvarjenje po besedi.³¹

dd) Stvarjenje po besedi (Wortbericht)

Težko je odkriti smisel pisateljeve poteze, da je dve tako miselno različni vrsti združil. V Tatberichtu je dejansko še enkrat ponovil vsebino Wortberichta. Morda zgolj zaradi paralelističnega ponavljanja.

Wortbericht je mnogo bolj očiten in viden že na prvi pogled. Izstopa zaradi svoje tipične, celo shematične, zgradbe, ki se ponavlja. Sestavljena je iz naslednjih delov:

uvod v ukaz : Bog je rekel
ukaz : bodi
izvršitev : in bilo je tako
sodba : Bog je videl, da je dobro
časovna opredelitev : in bil je večer . . . dan

Nenehno ponavljanje iste oblike ustvarja v tekstu občutek monotonije, ki s svojo skrivnostjo postavlja stvarjenje v območje nepristopnosti. S tem je izključena nevarnost, da bi P napačno razumeli kot zgolj informacijo.

Božja zapovedujoča beseda ima v celotnem P vidno mesto. Pomembno vlogo ima v celotnem zgodovinskem dogajanju v Izraelu. Na začetku Eksodusa Bog zapove Mojzesu, naj se v imenu ljudstva upre faraonu; na Sionu zapove postaviti sveti šotor . . . V P teologiji ima vse dogajanje v odrešitveni zgodovini svoje počelo v zapovedujoči božji besedi. Vendar se stvarjenjski ukazi le razlikujejo od drugih. Navadno se božji ukaz nanaša na kakšno osebo (očaka, preroka, sodnika . . .), v P pa nimajo svoje odnos-

³¹ Prim. C. Westermann, Genesis, 46-52. 160-163; C. Westermann, Schöpfung, 59.60.

nice, zato so čisti stvarjenjski ukazi. Tudi v Mezopotamiji in Egiptu poznajo nekaj podobnega stvarjenju po besedi, ukazu, čeprav večkrat ne gre za pravo stvarjenje. Vsekakor pa je opazno, da je ta poteza pomenila napredek v teološkem pojmovanju stvarjenja tudi v teh religijah.³²

Pri Izraelcih ima beseda velik pomen. V P se kaže kot prava velesila. Nikoli pa ni pojmovana kot čarobna beseda, ampak kot čisti razglas božje stvariteljske volje. Po njej nastane kozmos v vsej svoji čudoviti urejenosti, kot izraz svobodne Volje, ki se zaveda namena stvarstva. V bistvu predstavlja stvarjenje po besedi interpretacijo besede »bārā,«. Vsebina te besede postane v tem kontekstu absolutno stvarjenje brez vsakega napa. Dovolj je le pristanek božje stvariteljske volje in svet začne bivati. Kljub nekaterim vzporednicam je verjetno, da im táko pojmovano stvarjenje začetek v stari izraelski modrostni tradiciji.³³ Takó P zopet zelo poudarja monoteistično misel. Božja beseda, ki postane stvarnost, vzpostavlja tudi neposredno zvezo med Stvarnikom in stvarmi, kar zadeva njihovo bivanje. To pa je že zelo velik odklon od pojmovanja stvarjenja kot urejanja kaosa. Posebej pa je neposrednost poudarjena pri zadnjem stvariteljskem delu, ko ustvari Bog bitje po »svoji podobi in sličnosti«.

Na osnovi tega pregleda najosnovnejših sestavin in plasti v P lahko zaključimo, da so pisatelji namensko vključevali v besedilo različna opisovanja stvarjenja in predstave sveta. Niso hoteli absolutizirati enega opisovanja. Zvestoba velja le kontinuiteti tradicije.

Ta tekst je s svojo zgradbo in vsebino (teološko) mejnik biblične teologije, torišče duhovne revolucije v svojem času v Izraelu in zunaj njega.³⁴ Pripovedi, iz katerih sta zajemala starejša J in E, so izginile. Ohranila pa se je linija P, ki stoji na koncu posebnega izročila. Je dokument časa, ki se je odrekel starim sporočilom in začel verovati v religiozne osnove drugače, kot so to delali očetje. To je duhovna revolucija. Delo, ki ima takó skoncentrirano teološko misel v sebi in zato tudi toliko duhovno moč, je verjetno delo širšega kroga (tudi časovno) ljudi. Najbolj revolucionarno je gotovo v njem mnogo bolj razvito pojmovanje Boga, kot pa ga najdemo v starejših pripovedih.

4. Genealogija v *IMz 1, 1—2, 4a*

Literarna značilnost prazgodovine je tudi tehtno menjavanje pripovednih in naštevalnih elementov (erzählende und aufzählende Elemente).³⁵ Osnovno

³² C. Westermann povzema to misel po drugih avtorjih: Genesis, 54-55; prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 156-157.

³³ To dokaj utemeljeno tezo postavlja G. von Rad, n. d., 156-157.

³⁴ H. Gunkel dobro okarakterizira čas, ko je besedilo nastalo v dokončni obliki (Genesis, XCVII).

³⁵ Prim. J. Marböck, n. d., 5; C. Westermann, Genesis, 4.

ogrodje naštevalnega dela prazgodovine so rodovniki. Tôledôt je tako zasidran v strukturi prve knjige svetega pisma, da jo nekateri na osnovi tega pojma delijo na deset delov, od katerih se vsak začne z značilno stereotipno formulo: to je postanek (tôledôt) . . . V teh desetih delih se kaže tudi deset markantnih božjih posegov v svet.³⁶ Genealogije imajo svoj izbor v nomadsko-plemenski ureditvi in temeljijo na različnih razmerjih v rodovni skupnosti. Za prazgodovino pa pomenijo praktično nadaljevanje stvarjenjskega blagoslova. Uresničevanje blagoslova je razvidno v kontinuiteti rodov (blagoslov prim. 1Mz 1, 28; genealogije v prvih enajstih poglavjih prim. 1Mz 2,4a; 5,1; 6,9; 10,1; 10,10; 11,27. Po Setovem rodovniku 1Mz 5 sega ta povezanost nazaj v globino časa do Adama, z razpredelnico narodov 1Mz 10) pa se razprostira v vso širino sveta narodov. Posebna naloga genealogij je torej povezovati posamezne pripovedi v strnjeno enoto. S tem pa je zagotovljena kontinuiteta zgodovine odrešenja.

Slog, značilen za rodovnike (naštevaje, monotonija), zasledimo tudi v prvem poglavju Geneze. To je prvi tôledôt, rodovnik. Življenje, ki ga je Bog podaril človeku, se zvesto prenaša iz roda v rod. Naslov »knjiga tôledôt« srečamo izrečeno prvič v 1Mz 5, 1. Zdi se, kot da se to mesto navezuje na 1Mz 2, 4a, kjer ima izraz tôledôt nenavadno mesto in pomen.³⁷ Njegov pomen se namreč tu zelo razširi. Gen 2, 4a je še vedno stvar raziskovanj, zato se tudi mnënja strokovnjakov razhajajo. C. Westermann zavrača prepričanje G. von Rada, da gre za sekundaren prepis, in zato pripisuje genealogijam večjo starost. Soglasno pa je prepričanje, da je uporaba tega pojma za nebo in zemljo razbila izvirni pomen. C. Westermann se naslanja na to, da so odkrili genealogije tudi v drugih neizraelskih mitih. P naj bi po njegovem ohranjal staro prepričanje, da je tudi nastanek neba in zemlje posledica »oploditve« (Zeugungen). To prepričanje izhaja iz starih rodovnikov bogov v Mezopotaniji in Egiptu, kjer ima svoje mesto tudi nastanek sveta. Takšni rodovniki nato prehajajo v rodovnike kraljev. Po orientalskem prepričanju izhajajo kralji iz božje sfere. Iz teh kraljev pa po rojevanju izhajajo narodi. Ta mitični element je v bibličnih genealogijah izginil in človeško življenje izvira neposredno od Boga, brez kraljevega posrednika.

Najprej so se v svetem pismu pojavile genealogije v zapisih zgodovine očakov. In če je P hotel pokazati povezanost nepretrgane linije očakov s prazgodovino in z Jahvetom kot stvarnikom, je razumljivo dal pripovedi o stvarjenju sveta in človeka obliko rodovnika. S tem je povezal v enoto vse dogajanje od Adama do Abrahama in obratno — Abrahama je povezal s stvarjenjem. Pomembno pa je tudi to, da že Eksodus prelomi s to značilno

³⁶ Razdelitev glej A. Rebić, Biblijska prapovijest, Zagreb 1972, 49.

³⁷ Prim. H. Cazelles, Uvod v sveto pismo stare zaveze, Celje 1979, 181.

vlogo rodovnikov (kontinuiteta v generacijski vrsti). Tedaj je že bila dokazana identiteta naroda in stopa v ospredje bolj politično dogajanje. Zato postajajo posamezne genealogije res le še sezname imen.³⁸

Pojem *tôledôt* je s tem, ko ga je P razširil tudi na 1Mz 1, dobil mnogo širši in globlji pomen. Rodovnik kot zgodovina določenega naroda je stopil v ozadje, poudarjeno pa je bilo neko dogajanje med Bogom in človekom, ki se morda res najlepše ilustrira v sodelovanju človeka s Stvarnikom pri rojevanju novih človeških bitij. Vendar se v tem ne izčrpa. Rojstvo in rodovnik postaneta simbol vsestranske stvariteljske božje prisotnosti v človeku in svetu.

5. Načelo reda v 1Mz 1, 1—2, 4a

»Prvo poglavje (Geneze) bi mogli imenovati genezo reda, harmonije, lepote in sreče.«³⁹ S. Cajnkar je v tem zgoščnem stavku povedal, da je vse, kar doživljamo ob opazovanju narave in življenja, vsa smotrnost, ki jo občudujemo, vsa lepota naravnih pojavov in človeškega ustvarjanja, vsa sreča, ki jo doživljamo že sedaj in upamo, da jo bomo v neprimerno večji meri čutili nekoč . . . , da je vse to položil v stvarstvo Bog kot možnost, ki jo udejanjeno bolj ali manj odkrivamo.

Stvarnik se v prvem poglavju Geneze pokaže kot Bog reda in harmonije, ki je svoje stvarstvo že na samem začetku usmeril k nekemu cilju. Takšna podoba Boga pa ne more izhajati iz izkustva osvoboditve pred sovražniki, ki je bilo v izraelski zgodovini centralno. Tudi ne iz preroškega izkustva Boga, ki se je prerokom osebno razodeval v izrednih razodetjih. Takšna podoba stvarnika vznikne le iz poglobljenega doživljanja lepote sveta (*revelatio generalis*), iz »meditirajoče modrosti«.⁴⁰

Že sama literarna vrsta je silila pisatelja in mu pomagala k smiselni urejenosti in natančni zaporednosti. Stroga shematičnost gotovo ni brez pomena. Pisatelj je obliko prilagodil sporočilu. Izražala bi naj modro zamišljen in vnaprej planiran red, ki ga človek opazi v svetu, v naravnem zakonu.

V čem je pomen sheme sedmih dni ali stvarjenjskega reda? V preteklosti so obstajale razne razlage, tudi dokaj naivne. Med ljudmi so bile najbolj razširjene tiste, ki so razlagale šest dni kot različno dolga obdobja v razvoju zemlje, kot ga uči evolucijska teorija. Morda je takšna razlaga možna, gotovo pa je zelo tuja kontekstu besedila. Zdi se namreč, da ni nobenega razloga, da ne bi teh sedem dni pojmovali kot navadne dneve, znotraj časovnosti.⁴¹ Saj stvarjenje kot božje delo začenja čas (ločitev svetlobe in teme

³⁸ Prim. C. Westermann, n. d., 10

³⁹ S. Cajnkar, *Misli o svetopisemskih knjigah*, Maribor 1962, 50.

⁴⁰ W. Trilling, n. d., 106.

⁴¹ Prim. G. von Rad, *Genesis*, 51.

= dan in noč; nebesna telesa = letni časi) in s tem poudarja končnost sveta. Vsaj posredno pa s tem naglašča božjo absolutnost, ki se ne izčrpava v časovnosti in končnosti.

V besedilu naletimo na nedoslednost, ki nekoliko poruši red in enakomerno členjenje. Stvarjenjskih del je namreč več, kot je na razpolago dni. Osem del je razvrščenih v šest dni, zato mora Bog v tretjem in šestem dnevu dvakrat ustvarjati. Ta ugotovitev nakazuje možnost, da je okvir šestih oz. sedmih dni moral nastati v nekem poznejšem stadiju zgodovine teksta. Najverjetneje je prvotno obstajal seznam osmih stvarjenjskih del, ki ga je nato P postavil v nov okvir sedmih dni stvarjenjskega tedna. Ta seznam je moral biti splošno razširjen, da ga pisatelj ni hotel spremeniti. Sistematično je uredil spoznanja in motive iz predzgodovine različnih, takrat znanih predstav stvarjenja. Stvarjenjsko zaporedje: kaos, nebesni oblok, suha zemlja, svetlobna telesa . . . in človek je res zelo podobno v svetem pismu kot v raznih drugih kozmologijah. Vendar pa le ta podobnost zaporedja ni in ne more biti vzrok, da bi sklepali na literarno odvisnost P od mitov. Kljub mitološkimi drobcem ne moremo zaključiti, da je tudi to poročilo mit, kajti posameznosti so iz mitov prevzete v nov miselni svet. V njem izgubijo svojo mitičnost in se kot simboli vključujejo v nov hermenevtični krog.

V svoji preureditvi gradiva je P res izviren, saj nima v tem nobenega predhodnika. Z njo je izrazil nekaj, kar je ustrezalo le njegovemu pojmovanju stvarjenja. Dogajanje v sedmih dneh bo po dopolnitvi sedmega dne ena, v sebi zaključena celota.

S tedensko shemo (Stvarnik šest dni dela in sedmi dan počiva) je utemeljena in razložena sobota kot institucija judovstva, čeprav v 1Mz 2, 1—3 sobota sploh ni omenjena. Bog je takšen red utemeljil že na začetku. Torej je red, ki se je v Izraelu uveljavil in uresničeval (sobota), stvarjenjski red. Seveda bi bilo napačno preveč poudarjati število šest in sedem. Morda je pomembnejše poudariti pomembnost sedmega dne v tednu, ki se uveljavlja nasproti ostalim šestim.

Stvarnikovo mirovanje ne sledi liniji stvarjenja po besedi, ampak je logičen zaključek stvarjenja po oblikovanju ali delovanju. Le v to drugo linijo je mirovanje lahko smiselno vključeno. Zato ni izključno, da je pisatelj tudi motiv počitka prevzel iz tradicije. Ustvaril pa je iz njega nekaj novega. Ko je vgradil v svojo shemo dan miru, je stvarjenjski teden zaključil. Hkrati pa je dal stvarjenju res značaj dogajanja v času, ki v sebi teži k nekemu cilju. Stvarjenje je približal zgodovini, ne da bi ga z njo poistil. Obojno dogajanje izhaja iz božjega stvarjenjskega povelja. V tem se skriva misel, da sta stvarjenje in zgodovina delo istega Boga. Sholastika je to izrazila z mislijo, da vse izhaja iz Boga po enem samem deju, ki je Bog sam — *actus purus*.

Drugi poudarek, ki ga nakazuje pisatelj s sedmim dnem, pa je prepričanje, da je že pri stvarjenju in tudi v zgodovini vse dogajanje usmerjeno

v neki cilj. Pri stvarjenju pa ni zadnji cilj zadnje stvarjenjsko delo, torej človek (šesti dan), pač pa resničnost, ki je simbolično nakazana v zapisu sedmega dne. Tudi v celotni P-ovi koncepciji je vidno, da razume cilj raztezajočega se časa kot nekakšno sveto praznovanje, ki se izraža v Stvarnikovem počivanju in miru.

Zaradi takšnega pojmovanja zgodovine Izraelci niso mogli sprejeti v antiki precej splošnega cikličnega pojmovanja časa brez začetka in brez konca. V cikličnem pojmovanju časa namreč ni mogoča zgodovina v pravem pomenu. Ravno zgodovina pa je v izraelskem miselnem svetu velikega pomena, saj se v njej uresničuje odrešenjsko dogajanje, ki se bo nekoč končalo v novem nebu in novi zemlji. To, kar predstavlja P, ni le vrsta šestih dni z dodatkom sobote, ampak je celota. Hkrati pa je ta celota členjena časovnost, ki teži k cilju. Potem pa nikakor ne gre le za vsoto 7 krat 24 ur, ampak za vso zgodovino, ki temelji na tej časovnosti. Proti cikličnemu času poudarja P, da se je s stvarjenjem začel urejen progresivni čas, ki vodi stvarstvo v smiselno urejenih enotah k cilju. To usmerjenost časa k cilju in cilj sam pa je postavil Stvarnik.

6. Ločevanje — vodilna misel 1 Mz 1

Načelo ločevanja in neke dvojnosti v bitju nasploh sta v zgodovini misli navzoči že zelo zgodaj. Ontološki dualizem je v vseh časih velika skušnjava za človeka.

V P je načelo ločevanja tesno povezano z nebesno kozmologijo, ki uveljavlja dvostranskost vesolja⁴². Vendar je iz besedila nemogoče spoznati namen in pomen, ki je skrit v tej vodilni misli. Treba se je nasloniti na vzporedna mesta (Ps 104 in Job). Za pravilno bližanje tej temi je potrebno dotakniti se tudi prvih dveh vrstic, čeprav se misel o ločevanju prične šele v tretji. Predvsem je pomembno vprašanje glede obstoja kaosa (v. 2) in deja stvarjenja (v. 1). Vprašanje kaosa je pomembno zato, ker je ravno kaos tisti, ki je podvržen ločevanju. Začetek in poudarek na logičnem prvenstvu sta v P velikega pomena. Pomeni začetek in osnovo koledarja, duhovniške zgodovine in sploh vsake stvari. Stvarjenje ni samo prvi odnos. Dogajanje, ki ga opisuje, najprej datira: čas, v katerem je bilo vse ustvarjeno, se imenuje začetek. Berêšit označuje to edino obliko začetka.

Če ostanemo pri že tradicionalni verziji v. 1, potem izzveni kot nekakšen naslov celotnemu sedmerodnevju. Z njim je poudarjeno, da ima ves teden veljavo začetnega dejanja, ker je samo eno dejanje stvarjenja. Izraza »nebo in zemlja«, ki ju srečujemo na začetku (1, 1) in v zaključku (2, 1), sestavljata okvir celotni pripovedi, ki že sama postavlja v ospredje dvostranskost: nebo — zemlja

⁴² O vodilni misli ločevanja v stvarjenjskih besedilih svetega pisma razpravlja P. Beauchamp v knjigi *Creation et Separation*.

Tudi v. 2 je trd oreh za eksegete. S strogo eksegetskega vidika je v njej nekaj izrazov, ki imajo v vzporednicah več pomenov: tōhû wābōhû, tehôm, rûah 'Elōhîm. Težko je uskladiti vsebinski pomen teh izrazov s pojmom božjega stvarjenja. Vendar je pisatelj imel vzroke, da jih je ohranil. Priznati moramo, da ne bi vedeli nič o času in nastanku prvin v v. 2, če jih ne bi bil Bog hotel (ker jih implicite vsebuje že vrstica na začetku). Iz besedila je razvidno, da pisatelj noče vsega razložiti. Če torej dajo prve vrstice slutiti obstoj nečesa, kar še ni v pravem pomenu ustvarjeno, potem je to treba bolj pripisati izročilu kot avtorjevi misli. Med prvima dvema vrsticama in tretjo ni nobene večje zarez. Da ostanemo zvesti besedilu in ne zapademo v sholastično razlago, moramo priznati, da v. 2 vsebuje molk o izvoru stvari, ki so v njej omenjene; opisano je le stanje teh stvari. Avtor ni čutil potrebe, da bi bil v tej smeri popravil izročilo.

1Mz 1, 3-5 — prvo delo ločevanja. V prvem dnevu zajame ločevanje svetlobo in temo. Njuna medsebojna zveza pa ni povsem jasna. V starejših besedilih ni ideje o prednosti svetlobe pred temo. Iz 45, 7 («ki delam luč in temo ustvarjam») podaja splošno mnenje, ki izravnava razliko med temo in svetlobo. Svetloba in tema nista dve samostojni veličini. To je osnovno spoznanje izročila, ki se končuje z 1 Mz 1, 3-4. V veliko pomoč nam je tudi vrstica iz Jobove knjige: »Najbolj skrite reči odkriva iz temine in spravlja kraljestvo mrtvih (= temo) na svetlo« (Job 12, 22). Tu ni v ospredju proizvajanje svetlobe, pač pa osvetljevanje drugega predmeta. Predmet, ki ga odkriva v prvem verz, je istoveten s temo v drugem verz: prinesiti temo k luči, spremeniti jo v luč, v svetlobo. Miselni kontekst prvega verza je zelo blizu delovanju teme nad vodami, po materialni premestitvi voda. Posledice tega odkrivanja temin lepo kaže Ps 18, 16: »Prikazale so se struge morja, odgrnili so se temelji zemlje«. Vode imajo nalogo skrivati, pokrivati: to pa je tisto, kar jih zbližuje s temo.

Zdi se, da pri Jobu najdemo točko, ki posreduje med starejšim izročilom, v katerem sta svetloba in tema povezana, in med heptaameronom. V izrazih »spremenitev«, »zamračiti«, »svetiti« ostane znak čutnega izkustva: svetloba in tema se menjujeta, to pa čutimo kot globoko spremembo. To je izkustvo časa v rednem vračanju dneva in noči. Kronološko menjavanje je vplivalo na opis svetlobe in teme kot dveh stvarnosti, ki prehajata ena v drugo (prim. Iz 5, 30; 42, 6sl.; Jer 13, 16; Prid 12, 2; Job 18, 6; 24, 17). To izkustvo ima gotovo svoje mesto in odsev tudi v prvem poglavju Geneze. Prvo božje ločevanje ima za rezultat podvrženost dneva in noči Stvarniku. Sedmerodnevje sledi zelo zapletenemu in nejasnemu položaju: — svetloba se rodi na osnovi teme; obstaja misel na predhodnost teme

— svetloba nima nobenega izvora v temi

— odnos sobivanja svetlobe in teme zanika misel ločevanja, ki se razlikuje od vodilne misli spreminjanja

— ločevanje se razume kot časovna zaporednost; vendar sedmerodnevje ne prizna lastnega bivanja niti svetlobi niti temi.

Ta dejstva zahtevajo, da gledamo ločevanje prvega dne v luči delovanja v četrtem dnevu.

Leitmotiv ločevanja je zelo široko zasnovan in zajema tudi obdelavo voda. Že zelo stara je misel o ločitvi morja od suhih prvin. To pa je model, ki ustreza tudi položaju svetlobe: vziti na osnovi nečesa, da se nato od tega loči; to je ravnanje zemlje, ki uporablja vodo, da se nato osami od nje. Na to sorodnost nas opozarja tehôm — tema v v. 2b in v Job 12, 22, ki združuje razdvojenost voda in vsrkanje teme.

H. Schmidt meni, naj bi se na svetlobo nanašal predelani Tatbericht. Prvotno stanje, podano v 1Mz 1, 2b, pa vsebuje somrak, kjer sta senca in svetloba pomešani. Iz tega sledi logična rešitev, namreč, da je ločitev nujna in čisto naravna. Tatbericht bi bil torej brez stvarjenja svetlobe in bi se naslanjal le na dej ločevanja. S tem je umetno vzpostavljen prehod od v. 2 k v. 4. Takšna logična rešitev pa ima tudi slabe posledice, ki jih tudi avtor omenja. Vodilna misel somraka namreč ni vkoreninjena v kozmološkem sporočilu.

Na osnovi sedanjega besedila (ki vsebuje tudi molk o nekaterih stvareh) si najlaže predstavljamo božji poseg v kaos z raznimi orodji. V dinamizmu podob, značilnih za teofanije (na podobnost s teofanijami nas opozarja »rûah 'Elôhîm'«), ima svetloba vlogo orodja, s katerim želi Bog nekaj narediti ali doseči. Tu nam zopet prihaja na pomoč Jobova knjiga, ki vzporeja zmago nad temo z delovanjem meča, ki je usmerjen proti pošasti voda: »z njegovim dihom se vedri nebo, njegova roka prebada ubežno kačo« (Job 26, 13). Podobno vlogo ima v sedmerodnevju beseda.

Svetloba spada v božje spremstvo, ni pa pomešana z Bogom (prim. Ps 4, 7; 44, 4; 89, 16; Iz 2, 5; Hab 3, 4). Svetloba, s katero se Jahve ogrinja (Ps 104, 2), ni nič bolj del njega kot vetrovi in oblaki. Tudi v 1Mz 1, 3 ne sme svetloba v ničemer presegati ustvarjenih stvari, da ostane v okviru svetopisemskega pojmovanja svetlobe.

1 Mz 1, 6-10 — ločevanje voda (vodoravno in navpično ločevanje). Namen drugega stvarjenjskega dne ni v stvarjenju neba, obloka. Nebesni oblok je le sredstvo za ločitev zgornjih in spodnjih vodá. Nebo je le pomožna vmesna stena, pregrada, zapornica, s katero se razdvajajo vode v navpični smeri. V besedilu je vidno stopnjevanje: »sredi voda«, »vode od voda«, »vode, ki so bile pod oblokom, od voda, ki so nad oblokom«. To stopnjevanje ima svoj učinek: odlomek je naraven, pripravljeno je naslednje delovanje, ki bo nadaljevalo idejo ločevanja.

Tretja božja beseda (1 Mz 1, 9-10) sama po sebi ni besedišče ločevanja, saj govori o zbiranju. V resnici pa je to le izpopolnjevanje prejšnje ločitve. Najprej to potrjuje njena kratkost (manjka obrazec izvršitve besede) in

tretje besede le pod enim samim sklepom: »Bog je videl . . .«. Seganje nazaj proti izvirov nas vodi do povsem divjih, nekultiviranih vidikov ločevanja. V tem prakontekstu pomeni »ustvariti« predreti vsebino, razdreti, uničiti, razmakniti, raztrgati. Bog torej ustvarja po načinu nasprotnega smisla. Duhovniški avtor nas je rešil »obrizganja s krvjo in mesom« (P. Beauchamp) pri stvarjenju — ločevanju, ker je uvedel stvarjenje z besedo, ki ločuje. Vendar je vprašanje, če je mogoče, da takó spremenjeno predstavljanje ustvarja stik res z bolj prvotnimi predlogami. Na drugi strani pa pomeni ustvariti z besedo, ki ločuje, vpeljati med stvari bolj korenito zarezo kot z mečem. Še posebej pa je poudarjena s tem bistvena razlika med Bogom in stvarmi. Ta razlika je najbolj korenita cezura v bitju. Bog ustvarja z ločevanjem, človek pa »ustvarja« z obratnim procesom. Človek hoče vedno sestavljati, sistematizirati. To početje je seveda na njegovem nivoju uspešno in uresničljivo. Kakor hitro pa poskuša njegovo »ustvarjanje« preseči svoje meje in preiti na božje področje, se spremeni v uničenje in zanikanje božje eksistence. To se zgodi takrat, ko hoče človek združiti to, kar je Bog pri stvarjenju ločil. Najbolj pa se človek loči od svoje naloge takrat, kadar hoče izbrisati osnovno cezuro, ki je pri stvarjenju zazijala med stvarmi in Bogom. Izbrisanje meje med Bogom in človekom je starodavni sen človeka, katerega sled je gotovo vidna pri Jahvistovem besedilu o stvarjenju človeka in njegovem padcu. »Bosta kakor Bog« ne pomeni v teologiji ločevanja nič drugega, kot zabrisati razliko med Bogom in človekom. Seveda ne bo to človeku nikoli uspelo. Njegova eksistenca je edino možna v vsej bivanjski ovidnosti in določenosti od Boga. V 1Mz 1 so zapisana tri dela ločevanja in vsako vnaša v stvarjenjsko misel osnovno kategorijo: 1. kategorijo bivanja stvari, 2. kategorijo časa, 3. kategorijo prostora⁴³. S tem se svetopisemska koncepcija stvarjenja močno loči od starejših predstav: bivanje v času je dobilo prednost pred bivanjem kot golim obstojem.

Sklep

Vse kaže, da so se avtorji P-ovega izročila zavedali, kako težavno je govoriti o stvarjenju. Zato niso odgovarjali na vprašanje o načinu stvarjenja. Zaradi tega niso navezani na nobeno predstavo in razlago sveta in stvarjenja. Ni mogoče misliti, da bi avtorji in uredniki ne poznali nekaterih drugih razlag sveta v svojem času (prim. Jer 10, 13; Job 36, 7; Ps 137, 7), ki so bile sodobnejše. Vendar namenoma sprejemajo podobe iz starejšega izročila. Glede podobe niso hoteli povedati kaj novega. Nasploh ni P niti prva niti zadnja beseda o stvarjenju. Z vsemi temi izročili pa je zelo poudarjena skrivnost stvarjenja.

⁴³ Prim. C Westermann, *Schöpfung*, 62; C. Westermann, *Genesis*, 166-169.

Kadar je govor o teološkem sporočilu P, je treba upoštevati, da ne gre za samostojen tekst, temveč je vključen v celoto Pantatevha in celotnega svetega pisma. In samo v teh vidikih lahko začutimo vrednost tega besedila. Za Izraelce je bil lahko le Jahve-Stvarnik tudi rešitelj v zgodovini, ker je lahko le kot stvarnik tudi absolutni gospodar zgodovine. Samó tako mogočen Bog, ki je iz dobrote lahko ustvaril nebo in zemljo, vidne in nevidne stvari je lahko zanesljivo upanje v najhujši stiski; pa naj gre za posameznika, ljudstvo ali človeštvo. In te generalne linije imajo v 1Mz 1 ravno zaradi takšne povezave svojo trajno, nadčasovno vrednost in so za nas danes prav tako pomembne, kot so bile za avtorjeve sodobnike.

Vsi elementi izraelske in neizraelske tradicije so v novem sobesedilu izgubili svoj prvotni, mitološki pomen. Ta demitologizacija je bila potrebna, da so prišli v ospredje Izraelu lastni pogledi na Stvarnika in stvarjenje, ki dejansko pomenijo dopolnitev kulturne dediščine, lasti vsega človeštva. Glavne ideje P-ove teologije stvarjenja so v glavnem naslednje:

— Absolutna božja transcendenca. Med ustvarjenimi stvarmi in Stvarnikom obstaja absolutna razlika. P kaže na to razliko na funkcionalnem področju, ne pa toliko na področju biti.

— Strogi monoteizem: ta posebnost je posledica prve. Absolutni stvarnik je lahko samo eden.

— Bog ustvarja svobodno iz ljubezni, ne iz nujnosti.

— Povsem logična posledica vsega tega je praiszvirna dobrota stvarstva.

— Poglobljeno pojmovanje časa in zgodovine kot odrešenjskega časa in odrešenjske zgodovine. Takšno pojmovanje časa je zgodovinsko in nasprotuje golemu obstajanju in cikličnemu času.

— Tudi človek je ustvarjeno bitje. Res ga 1Mz 1 v več pogledih postavlja na vrh stvarjenjske piramide, vendar ni to glavno sporočilo. Bolj pomembno je, da je bil ustvarjen za to, da bi se med njim in Bogom nekaj dogajalo, zato dobiva njegovo življenje globlji smisel.

— Biblična vera v stvarjenje ni nikakršna teorija o začetku in nastajanju sveta. Izčrpa se v verovanju, da je Bog na začetku in koncu vsega kot nepoznana Veličina, ki je hkrati pripravljena za osebni dialog s človekom.

Z vsem povedanim gotovo ni zajeta vsa globina in izpovedna moč P. V glavnem je nakazana le možnost, da ga proučujemo z različnih vidikov in se skušamo njegovemu sporočilu približati po različnih poteh, tako da sledimo enkrat eni, nato spet drugi vodilni misli, ki jih v besedilu zasledimo. Vsaka od teh poti nam lahko odkrije nekaj posebnega; v bistvenih dognanjih pa so si edine. In zvestoba tej najbolj splošni enotnosti je merilo vrednosti posameznih ugotovitev in razlag.

Marjan Turnšek

Poenoteni naslovi in kratice svetopisemskih knjig

Ob nastajanju novega prevoda sv. pisma se je pojavilo tudi vprašanje enotnega poimenovanja svetopisemskih knjig in enotne rabe njihovih kratic. V tem pogledu je vladala doslej precejšnja zmeda. Razlog zanjo pa ni bila samovolja prevajalcev sv. pisma v preteklosti, ampak je čisto zgodovinski.

Vemo, da nobena svetopisemska knjiga izvirno ni imela naslova. Te so dodali šele pozneje. Navadno so jih poimenovali po pisateljih, redko pa tudi po vsebini. Ker pa niso vsi enako poimenovali istih svetopisemskih knjig, je različno poimenovanje svetopisemskih knjig domala tako staro kot sv. pismo samo. Judje so imenovali prve knjige sv. pisma po besedah, s katerimi se knjige začenjajo. Tako so rekli prvi knjigi »B^erešit«, ker se začenja z besedami: »B^erešit . . . (V začetku . . .)«; drugi »W^eelle^h š^emot« (To so imena), ker se začenja z naštevanjem imen Jakobovih sinov (prim. 2 Mz 1, 1-5). Ko so pa knjige prevedli v grščino, so jih imenovali po vsebini. Ker prva knjiga sv. pisma poroča o nastanku sveta, življenja na zemlji, človeka, zla itd., so jo imenovali »Nastanek« (gr. Genesis); drugo »Izhod« (gr. Exodus), ker poroča o izhodu Izraelcev iz Egipta itd.; hkrati pa se je uveljavljalo tudi ime knjige po pisatelju, ki je, po splošnem prepričanju, knjigo napisal. Ker je bilo judovsko izročilo vseskozi trdno prepričano, da je prve knjige sv. pisma napisal Mojzes, so knjige imenovali tudi po njem: Prva Mojzesova knjiga, Druga Mojzesova knjiga itd. To poimenovanje je osvojila Vulgata, ki je postala uradna oblika sv. pisma v katoliški Cerkvi. Vulgata pa je drugače poimenovala tudi vrsto drugih svetopisemskih knjig. Samuelovi knjigi je imenovala Prva in Druga knjiga kraljev, tako da so bile v njenem seznamu kar štiri Knjige kraljev. Ker je njeno poimenovanje uzakonil tridentinski koncil, naslavljaajo vsi, ki prevajajo sv. pismo po Vulgati, precej svetopisemskih knjig drugače, kot se imenujejo v judovskem izročilu. Ker se danes biblična znanost vedno bolj vrača k svetopisemskemu izvirniku in koncil izrečno naroča, naj se napravijo novi prevodi po izvirniku (prim. BR, 22), je povsem naravno, da tudi svetopi-

semske knjige imenujemo tako, kot se imenujejo v judovskem izročilu in ne tako, kot se imenujejo v prevodih bodisi grškem (septuaginti) bodisi latinskem (vulgati).

Redakcijska komisija za novi prevod sv. pisma je dvakrat razpravljala o naslovih in kraticah svetopisemskih knjig in na drugi seji, dne 13. junija 1981, sprejela sklep, naj se starozavezne svetopisemske knjige slovensko imenujejo tako, kot se imenujejo v judovskem izročilu. Tako je tudi prav. Če bo stara zaveza prevedena naravnost iz hebrejskega izvornika in ne iz vulgate, kot so jo morali prevajati v katoliški Cerkvi vse od tridentinskega koncila dalje, je logično, da se knjige tudi tako imenujejo, kot se imenujejo v hebrejščini. Ker pa svetopisemske knjige niso last samo judovskega naroda, ampak vseh narodov, ki sprejemajo njegovo odrešenijsko sporočilo za svoje versko prepričanje, ne bomo naslove svetopisemskih knjig ohranili v hebrejski izreki, ampak v slovenski, zato ne bomo rekli Prva Mošejeva knjiga, ampak Prva Mojzesova knjiga, ne Prva Šmuelova knjiga, ampak Prva Samuelova knjiga itd. Biblična imena, ki so se tako udomačila, da so postala del slovenske kulture, ostanejo nespremenjena, četudi se ne ujemajo s hebrejsko obliko imena. Bog je govoril prek izvoljenega judovskega naroda vsem narodom, tudi nam, zato je sveto pismo tudi naše, tudi slovensko. Novi prevod sv. pisma bo prav z ohranitvijo slovenskega izročila dokazal, da je sv. pismo že dolga stoletja duhovna zakladnica slovenskega naroda. Prve knjige sv. pisma se bodo imenovala tako, kot se imenujejo že ves čas v slovenskem izročilu, torej: Prva Mojzesova knjiga, Druga Mojzesova knjiga itd. Ljudje jih pod tem imenom tudi poznajo. Tako jih imenujejo zlasti pri bogoslužju, pri oznanjevanju in katehezi. Ker pa so to temeljne knjige sv. pisma in se v znanosti veliko uporabljajo, jih je mogoče pri znanstvenem razpravljanju imenovati Genesis, Exodus . . ., torej takó, kot so znane v mednarodni, zlasti znanstveni terminologiji, vendar jih je treba dosledno citirati: 1 Mz, 2 Mz itd. in ne več tako, kot je dovoljevalo ekumensko sv. pismo (Ljubljana 1974): 1 Mojz ali Gen, 2 Mojz ali Ex itd. Strokovni izrazi Genesis, Exodus . . . so dani v seznamu svetopisemskih knjig v oklepaj; to pomeni, naj se knjige splošno ne imenujejo tako, zlasti naj se tako ne v široki javnosti, pri bogoslužju in podobno. Vsaka knjiga mora imeti načelno samo eno ime. Kakor ne more biti Prva Samuelova knjiga tudi Prva knjiga kraljev, čeprav jo je vulgata tako imenovala in se tako imenuje tudi v mariborski izdaji sv. pisma (Maribor 1958), tako se mora zaradi jasnosti tudi prva knjiga sv. pisma imenovati samo Prva Mojzesova knjiga in zadnja knjiga ne Skrivno razodetje ali Apokalipsa, ampak samo Razodetje. Pismi Solunčanom se bosta poslej dosledno imenovali: Prvo pismo Tesaloničanom in Drugo pismo Tesaloničanom, čeprav je Solun res antični Thessalonike, vendar Solunčani niso isto kot Tesaloničani, katerim sta dejansko pismi namenjeni.

Še večja zmeda kot v poimenovanju posameznih svetopisemskih knjig, je v rabi njihovih kratic. Če sem dejal, da je razlog za različno poimenovanje svetopisemskih knjig treba iskati v zgodovini, pa je razlog za tako različno rabo kratic gotovo v samovolji ljudi. Svetopisemske knjige veliko uporabljamo in jih pogosto navajamo. Ker so naslovi posameznih knjig dolgi, jih označujemo s kraticami. Tu pa pravzaprav ni nobene enotnosti, tako da moramo celo pred branjem znanstvenih komentarjev najprej pogledati seznam kratic, da vemo, na katero knjigo misli pisatelj z določeno kratico.

Slovenske kratice pa so nasprotno zelo stabilne. Odkar so se pojavile v Evangelijih in Apostolskih delih (Ljubljana 1925), jih niso dosti spreminjali. Njihova odlika je v tem, da zelo dobro izražajo naslov in vsebino posameznih svetopisemskih knjig, npr. 1 Mojz (Prva Mojzesova knjiga), Apd (Apostolska dela), Flp (pismo Filipljanom). Kratice tudi niso dvoumne. Zaradi njih ni mogoče zamenjavati svetopisemskih knjig med seboj. Največja njihova hiba je v tem, da so predolge. Nekatere obsegajo kar pet črk, npr. Rimlj (pismo Rimljanom). Take so zlasti tiste, ki imajo ob sebi še številko knjige, npr. 1 Kron (Prva kroniška knjiga). Zato se je zadnji čas pojavilo več primerov preprostejših svetopisemskih kratic. Mednje sodi Modrov prevod evangelijev in apostolskih del (Celovec 1977), katerega kratice obsegajo povečini samo dve črki. Zelo različne kratice, včasih čisto nove skovanke, najdemo v poljudnih spisih. Vse to povzroča precejšno zmedo. Nekaj izboljšav je prineslo ekumensko sv. pismo (Ljubljana 1974), vendar prireditelji niso šli do konca. Nekaj kratic so spremenili, npr. 1 Kralj (Prva knjiga kraljev) od izida ekumenskega sv. pisma dalje okrajšujejo 1 Kr; druge pa so pustili nedotaknjene, čeprav so zelo dolge. Vse to kaže, da v rabi svetopisemskih kratic zadnji čas ni več prave enotnosti, zato je o tem razpravljala tudi redakcijska komisija za novi prevod sv. pisma v slovenščino. Med drugimi je bilo predlagano, naj bi vse svetopisemske knjige dosledno označevali samo z dvema črkama, in sicer s prvim in drugim soglasnikom imena knjige, ker so pač soglasniki nosilci besednega pomena, npr. Jozue Jz, Danijel Dn, pismo Hebrejcem Hb, vendar predlog ni bil sprejet. Nekaterim se je zdelo, da tako kratke oznake ne bi dovolj jasno izražale svetopisemskih knjig, zlasti pa bi se bilo težko izogniti dvoumju, ker se več knjig začneja z istimi soglasniki, npr. Ezekijel (Ez) in Ezdra (Ez) ali Jona (Jn) in Janez (Jn). Predlog je bil samo načelno sprejet, to se pravi, če ni nevarnosti, da bi zaradi takih kratic zamenjevali svetopisemske knjige, naj se kratica sestoji iz dveh soglasnikov besede, druge pa naj se označujejo s tremi črkami, npr. Heb (pismo Hebrejcem), toda nobena kratica ne sme imeti več kot tri črke. Zato so spremenjene vse kratice, ki so imele doslej več kot tri črke. Med starozaveznimi so najpomembnejše spremenjene kratice Mojzesovih knjig. Te bomo poslej kratko označevali: 1 Mz (Prva Mojzesova knjiga), 2 Mz (Druga Mojzesova knjiga) itd. Med

novozavezanimi pa so najpomembnejše kratice Janezovskih spisov. Ime Janez bomo poslej tako okrajšali, kot smo doslej krajšali imena sinoptikov, npr. *Matej* z Mt, *Marko* z Mr, torej *Janez* (Janezov evangelij) z Jn in analogno temu 1 Jn (Prvo Janezovo pismo), 2 Jn (Drugo Janezovo pismo), 3 Jn (Tretje Janezovo pismo). Isto velja tudi za ime *Peter*, ki ga okrajšujemo s Pt, torej 1 Pt (Prvo Petrovo pismo), 2 Pt (Drugo Petrovo pismo). Pismo Rimljanom bomo poslej označevali z Rim, pa čeprav se kratica ujema z imenom mesta Rima.

Sicer pa pogledjmo seznam kratic, ki ga je sprejela redakcijska komisija za novi prevod sv. pisma:

<i>Stara zaveza</i>		Ezekijel	Ezk
Prva Mojzesova knjiga	1 Mz	Danijel	Dan
(Genesis)		Ozej	Oz
Druga Mojzesova knjiga	2 Mz	Joel	Jl
(Exodus)		Amos	Am
Tretja Mojzesova knjiga	3 Mz	Abdija	Abd
(Leviticus)		Jona	Jon
Četrta Mojzesova knjiga	4 Mz	Mihej	Mih
(Numeri)		Nahum	Nah
Peta Mojzesova knjiga	5 Mz	Habakuk	Hab
(Deuteronomium)		Agej	Ag
Jozuetova knjiga	Joz	Zaharija	Zah
Knjiga sodnikov	Sod	Sofonija	Sof
Rutina knjiga	Rut	Malahija	Mal
Prva Samuelova knjiga	1 Sam	Tobijeva knjiga	Tob
Druga Samuelova knjiga	2 Sam	Juditina knjiga	Jdt
Prva knjiga kraljev	1 Kr	Prva knjiga	
Druga knjiga kraljev	2 Kr	Makabejcev	1 Mkb
Prva kroniška knjiga	1 Krn	Druga knjiga	
Druga kroniška knjiga	2 Krn	Makabejcev	2 Mkb
Ezdrova knjiga	Ezd	Knjiga modrosti	Mdr
Nehemijeva knjiga	Neh	Sirahova knjiga	Sir
Esterina knjiga	Est	Baruh	Bar
Jobova knjiga	Job		
Psalmi	Ps	<i>Nova zaveza</i>	
Pregovori	Prg	Matejev evangelij	Mt
Pridigar	Prd	Markov evangelij	Mr
Visoka pesem	Vp	Lukov evangelij	Lk
Izaija	Iz	Janezov evangelij	Jn
Jeremija	Jer	Apostolska dela	Apd
Žalostinke	Žal		

Pismo Rimljanom	Rim		
Prvo pismo Korinčanom	1 Kor		
Drugo pismo Korinčanom	2 Kor	Pismo Titu	Tit
Pismo Galačanom	Gal	Pismo Filemonu	Flm
Pismo Efežanom	Ef	Pismo Hebrejcem	Heb
Pismo Filipljanom	Flp	Jakobovo pismo	Jak
Pismo Kološanom	Kol	Prvo Petrovo pismo	1 Pt
Prvo pismo Tesaloničanom	1 Tes	Drugo Petrovo pismo	2 Pt
Drugo pismo Tesaloničanom	2 Tes	Prvo Janezovo pismo	1 Jn
Prvo pismo Timoteju	1 Tim	Drugo Janezovo pismo	2 Jn
Drugo pismo Timoteju	2 Tim	Tretje Janezovo pismo	3 Jn
		Judovo pismo	Jud
		Razodetje	Raz

Poenoteno imenovanje svetoписemskih knjig in nova oblika njihovih kratic je gotovo velik prispevek k bolj natančnemu označevanju knjig. Odpravilo bo marsikakšno nejasnost in omogočilo lažje navajanje sv. pisma. Potrebno bo, da se teh norm vsi oklenemo, kajti to oznako je že sprejel Uvod v novo zavezo (Celje 1982), sprejel pa jo bo tudi novi prevod sv. pisma, s čimer pa svetoписemska terminologija ne bo samo poenotena, ampak tudi usklajena s sodobnim stanjem biblične znanosti. Navodila seveda niso zakon. Imajo le toliko moči, kolikor kdo ceni sv. pismo. Ker za njimi ne stoji en človek, ampak več, ne samo blicisti, ampak tudi teologi, slavisti in drugi soustvarjalci novega prevoda sv. pisma, so tudi bolj prepričljive in sprejemljive.

Francè Rozman

Novo imenovanje svetoписemskih knjig in novo obliko njihovih kratic je sprejel in potrdil redni fakultetni svet Teološke fakultete v Ljubljani na svoji seji v Mariboru 30. junija 1982.

Vendar pa bo to stopilo v veljavo kot splošno obvezno pravilo našega navajanja, ko bo izšel nov prevod svetega pisma in bodo to razglasili slovenski škofje.

Mihael Kuzmič, Predgovori Števana Kuzmiča, Ljubljana 1981, 129 str.

Mihael Kuzmič, pastor Kristusove binškošne Cerkve v Ljubljani, je izdal za 200-letnico tolerančnega patenta, ki ga je objavil l. 1781 avstrijski cesar Jožef II. in z njim »uradno ter pravno dovolil versko svobodo in nemoteno opravljanje bogoslužja tudi nekatoških veroizpovedim« (7) v cesarstvu, znane predgovore Števana Kuzmiča. Predgovori so versko-apologetični in strokovno-biblični uvod v novo zavezo, ki jo je izdal l. 1771 prekmurski protestantski pastor, učitelj, prevajalec, narodni buditelj in prosvetitelj Števan Kuzmič (roj. l. 1723 v Strukovcih, umrl l. 1779 kot pastor v Šurdu). Knjigo je založila in izdala Teološka fakulteta Matija Vlačić Ilirik v Zagrebu; natisnjena pa je bila v Ljubljani v 500 izvodih. Čeprav so Predgovori izšli že pred več kot dvesto leti, so vredni ponatisa. Pomembni so s trojnega vidika: narodno-kulturnega, bibličnega in ekumenskega; takó dostojno proslavljajo pomemben jubilej, kajti tolerančni patent »je prinesel slovenskim protestantom 18. stoletja veliko olajšanje, obenem pa jim je odprl vrata za širše in intenzivnejše delovanje na versko pastoralnem, pedagoškem in slovstvenem področju« (8).

Izid Kuzmičeve Nove zaveze je bil velik dogodek za Slovence med Muro in Rabo. Izšla je, kot Dalmatinova Biblija, zunaj domovine, in sicer v Hallu na Saksoskem. To je prva knjiga v prekmur-

skem narečju (za prekmurske katoličane je izdal devet let pozneje Mikloš Kuzmič prevod evangeljskih odlomkov za nedelje in praznike, l. 1781 pa kratek povzetek stare in nove zaveze). Kar je Trubar za širši slovenski prostor, to je Kuzmič za Prekmurje. Knjiga je prebudila v ljudeh narodno in versko zavest. Prav Kuzmiču in njegovim vrstnikom gre zahvala, da so ljudje v Prekmurju ohranili tako močno slovensko zavest, da so bili po I. svetovni vojni priključeni matični domovini.

Seveda pa je imela knjiga najprej verski pomen. Čeprav so protestanti živelj že 200 let v Prekmurju, so šele l. 1771 dobili prvo versko knjigo v materinem jeziku. Vera je tedaj že močno opešala. »Ubogo ljudstvo se hvali s suhim krščanskim imenom in s svojo prazno vero. V čem pa vera obstoji, skoraj tako ne ve, kakor pravkar rojeni otrok«, toži Kuzmič v predgovoru h Kratkemu nauku krščanske vere (14), zato mu v njem razlaga temeljne verske resnice. Njegova razlaga je dosledno biblična. Ves nauk temelji na učenju sv. pisma, zato ne vsebuje »nič novega in izmišljenega, ampak le tisto staro učenje, katero je bilo od začetka sveta in katero je vedno bolj potrebno znati za zveličanje vsakemu človeku« (14). Iz njegovega pripovedovanja ne zvmemo samo, kako so protestantski pastorki pred dvesto leti učili preproste ljudi, ampak tudi, katere resnice so najbolj naglašali. Iz poučevanja razberemo, da so protestanti v Prekmurju

živel v nekakšni senci katoličanov, kajti poučevanje je močno apologetično, dasi dosledno evangelijsko. Polemika ni nikoli napadalna, še manj sramotilna, ampak brani samo evangelijsko resnico. Iz načina govorjenja vidimo, da mu ne gre za prestiž, ampak za resnico, zato vedno govori tako, da pobija zмотo, ne pa človeka. »Mogoče dvomiš zato, ker tvoj nasprotnik govori, da se ne bo zveličal noben luteran? O, ne! Bog mu ni dal v roke ključev, da bi mogel koga izključiti ali koga noter spustiti. Dal jih je Kristusu« (16). Na koga je mislil, ko pravi Bog mu ni dal v roke ključev? Razlagalci pravijo, da »očitno na papeža« (126). Lahko, vendar Küzmič tega izrečno ne trdi. Vsekakor Küzmič ne govori tako ostro proti papežu, kot je govoril Luter, ki je za papeža dejal, da je on tisti antikrist, »ki se bo usedel v božje svetišče in se skazoval, kakor bi bil Bog«, o katerem govori apostol Pavel v drugem pismu Tesaloničanom (prim. 2 Tes 2, 4). Küzmič nikogar izrečno ne graja. Ravna se po Avguštinovem načelu: greh sovražim, grešnika pa ljubim. Ali ni to evangelijsko?

Proučevalca sv. pisma pa seveda najbolj zanimajo uvodi v posamezne novozavezane knjige. To je nekakšen »poseben uvod v novo zavezo« (introductio specialis in NT). Lahko rečemo, da uvodi odsevajo stanje biblične znanosti pred dvesto leti na Slovenskem. Gotovo jih ne smemo vzporejati z znanstvenim Uvodom v novo zavezo, ki ga je letos izdala Mohorjeva družba v Celju; presojati jih moramo iz takratnega zornega kota.

Uvodi so zelo kratki. Küzmič govori ob vsaki knjigi samo o dveh stvareh: o pisatelju knjige in njeni vsebini. Izjema je samo pismo Rimljanom. To je tudi razumljivo, kajti na pismo Rimljanom je Luter oprl svoj nauk o opravičenju iz vere. Pismo Rimljanom je idejna iztočnica protestantizma. Tudi Küzmič dobro pozna njegovo vsebino. S kratko razlago podaja njegovo temeljno sporočilo: Bog sodi človeka po stanju njegovega srca in ne po njegovih delih, »zato tudi želi njegova pravičnost osnovo

srca« (50). Pavlov nauk o opravičevanju iz vere v Jezusa Küzmič podaja tako kratko in jasno, da tudi v sodobnih komentarjih pisma Rimljanom ne najdemo boljše razlage. Iz tako temeljitega obvladovanja sporočila pisma Rimljanom ne odseva samo njegovo biblično znanje, ampak tudi poznanje jedra protestantizma.

Končno pa tudi ne gre podcenjevati njegovih ugotovitev o nastanku posameznih novozaveznih knjig in njihovih pisateljih. Nasprotno. Prej lahko rečem, da 80 % tega, kar pravi Küzmič o nastanku in avtorstvu novozaveznih knjig, najdemo v sodobnih učbenikih novozavezne uvodne znanosti. Kako je to mogoče? Preprosto zato, ker Küzmič črpa podatke iz patristike, ta pa je skupna katoličanom in protestantom. V stoletjih pred njim ni razhajanj, zato so ta stoletja skupna dediščina vseh. Vendar je Küzmič pri proučevanju izročila tudi kritičen. Dobro razlikuje med čisto osebnim naziranjem posameznih pričevalcev in utemeljenim, treznim in verjetnim pričevanjem. Küzmič ne verjame vsemu, kar najde v izročilu. Neverjetno pričevanje posmehljivo odklanja, češ »nekaterim se je sanjalo, da je pismo Hebrejcem napisal Novatian« (74). Če navaja nevzdržne trditve, jih pač navaja zato, da ob njih bolj zažari resnica o poreklu novozaveznih knjig.

Ponatis Küzmičevih Predgovorov ima za nas tudi ekumenski pomen. Seveda v njih še ne gre za ekumenizem, kakor ga pojmuje danes, lahko pa najdemo v njih nastavke za resnični ekumenizem. Ko se prizadeva za prodor evangelijske resnice, ustvarja ugodno ozračje za medsebojno razumevanje vernih. Evangelij je nad versko razdeljenostjo. Kdor sprejema Kristusa, je na pravi poti. Takega »Kristus resnično ne bo vprašal, kako se imenuje, ampak ali je vanj veroval in njemu samemu služil« (16). Mar ne gre v to smer današnje ekumensko prizadevanje? Ne gre za to, da bi protestant postal katoličan, ampak da bi se oba zares potrudila živeti Kristusa. V Kristusu se bosta lahko srečala tudi kot protestant in kot katoličan. Zato moramo vsi s hvaležnostjo

sprejeti »ta mali dar« (17), ki nam ga poklanja Küzmič, ne samo, da ozdravimo »od blodenj časa« (14), ampak se srečamo v bratski povezanosti s Kristusom.

Pastor Küzmič se je s ponovno izdajo Predgovorov dostojno oddolžil velikemu rojaku Števanu Küzmiču, toliko bolj, ker je bilo njegovo ime dolgo časa pozabljeno. Šele zadnja leta poglobljeno pišejo o njem. Knjiga prinaša na koncu (111—127) odlomke sodobnih študij o Küzmiču. O njem danes s ponosom govorijo slavisti (dr. V. Novak), verski predstavniki (senior L. Novak) in politiki (dr. A. Vratuša). Veliko pa je o njem še neznanega. Avtor že v uvodu (8) našteva obsežno problematiko, ki jo bo treba še proučiti, da se bomo tako vsi bolje zavedali, »da so imeli tudi Slovenci med Muro in Rabo svojo literaturo« (111). Največja njegova zasluga pa je, da je Predgovore prevedel v knjižno slovenščino, pri tem pa pazil, da je ohranil, kolikor se je pač dalo Küzmičev slog. Knjigo kazi bolj zunanja oprema in tisk, pa tudi stavki so večkrat predolgi in zaradi prepogostih parentez manj razumljivi. Jezik malce kazijo nepravilni izrazi, npr. tekstualna kritika (7), nepotrebne tujke in mašila. To pa so seveda malenkosti spričo vsebine, ki jo knjiga ponuja.

Francè Rozman

Peter Kuzmič, Biblijska društva i njihova Biblija na južnoslavenskom tlu u XIX. stoljeću s posebnim ozirom na Vuk-Daničičevo Sveto pismo.
Doktorska disertacija, Zagreb 1980.

Magister Peter Kuzmič (roj. 1946 v Nuskovi v Prekmurju) in direktor Biblično teološkega instituta Kristusove binkošne Cerkve v Zagrebu, je obranil z oceno »summa cum laude« na Teološki fakulteti v Zagrebu disertacijo z naslovom Biblijska društva i njihova Biblija na južnoslavenskom tlu u XIX stoljeću s posebnim ozirom na Vuk-Daničičevo Sveto pismo. Potem ko se je l. 1972 vpisal v tretji krog teološkega študija na Teološki fa-

kulteti v Zagrebu in se specializiral v ekumenski stroki, je na pobudo prof. Bonaventura Duda začel proučevati delovne inozemskih in drugoverskih bibličnih družb na jugoslovanskih tleh v 19. stol., zlasti v Srbiji in na Hrvaškem. Prav v tem času je izšlo, s pomočjo Britanske biblične družbe, prvo celotno srbsko sveto pismo v cirilici (1868). To je bila Vuka Karadžića Nova zaveza in Djure Daničića Stara zaveza in je istega leta izšlo tudi v latinici za Hrvate. Vukovo in Daničićevo Sveto pismo je bila najbolj razširjena knjiga v 19. stol. na južnoslovanskih tleh. Ker je njegovemu nastanku in širjenju največ pripomoglo Britansko biblično društvo, se je Kuzmič v disertaciji najbolj posvetil dejavnosti te družbe na južnoslovanskih tleh. Doslej smo samo nekaj splošnega vedeli o delovanju tujih bibličnih družb na naših tleh. Kuzmič pa je v svoji zelo obsežni disertaciji, ki obsega okrog tisoč tipkanih strani, na temelju podrobne arhivske dokumentacije Britanske in inozemske biblične družbe v Londonu natančno in skrbno proučil delovanje bibličnih družb na naših tleh. To društvo je ustanovil v začetku XIV. stoletja protestant laik z namenom, da bi širilo sv. pismo med vse sloje ljudi. Pri nas je bilo ustanovljeno l. 1815 in od tedaj deluje neprekinjeno v Beogradu. Za nastanek Vukove nove zaveze ima izredne zasluge prav Edward Millard, ki je bil takrat zastopnik Britanske biblične družbe na Dunaju. Društvo se je močno prizadevalo, da je Vuk, po dolgi in mučni zgodovini, le privedel prevod do kraja. Ko pa se je E. Millard sestal s teologom Šulekom v Zagrebu (1863) in ob tej priliki spoznal verske, politične in kulturne razmere na Hrvaškem, je spet na njegovo pobudo prišlo do Šulekove redakcije Vukovega Daničićevega Svetega pisma (1877), pozneje pa še do Rešetarjeve redakcije tega Svetega pisma. Društvo pa ni vplivalo samo na nastanek Vukovega in Daničićevega Svetega pisma in njegovih redakcij, ampak se je močno zavzelo za širjenje sv. pisma med ljudmi. Šlo je za čisto poseben način širjenja sv. pisma. Dunajska agentura je os-

novala središča (deponije) v Beogradu, Sarajevu, Pešti itd, in sv. pismo se je širilo tudi v obliki kolportáže. Spričo tako iznajdljivega in zavzetnega širjenja sv. pisma, je bilo Vukovo in Daničičevo Sveto pismo v 19. stol. najbolj razširjena knjiga na srbskih tleh.

Kuzmičeva disertacija je izredno podrobno, objektivno in znanstveno natančno delo. Kuzmič prav nič ne predpostavlja, ampak vse temeljito preišče in dokumentira. O Vuku Karadžiću je bilo že veliko napisano, vendar literatura o njem ni najbolj zanesljiva, ker je premalo dokumentirana ali sploh ni in ker gre v večini primerih za umetniško stvaritev življenjepisa. Taka je na primer tudi knjiga Miodraga Popovića Vuk Stefanović

Karadžić, ki je izšla za stoletnico njegove smrti (1964). Kuzmič pa je preiskal vse arhivsko gradivo v Londonu, na Dunaju, in v Beogradu; pregledal in proučil vso korespondenco in takó prikazal dejanski potek, kako je nastajal Vukov prevod, z vsemi zapleti in težavami. Disertacija je pomembna tudi za nas, saj posveča dobršen del Kopitarjevi pobudi in viziji Vukovega prevoda Nove zaveze. Prav zaradi tako obilne dokumentacije ne nudi samo dovolj gradiva za zgodovino sv. pisma na jugoslovanskih tleh, ampak osvetljuje tudi najrazličnejšo kulturno dejavnost jugoslovanskih narodov. S takó temeljito in znanstveno dognano disertacijo bi se lahko ponašala vsaka fakulteta.

Francè Rozman

Štefan Steiner* kot moralist

Predavanje ob komemoraciji

»Nič ni tako zdravega kot življenje samo. Vsaka bolezen je senca smrti.« Tako je zapisal pokojni profesor in dekan teološke fakultete dr. Štefan Steiner na začetku razprave o patoloških gledanjih in držah v nra-venem življenju katoličanov (CSS 9 (1975), 45). To misel je zapisal v prene-šenem pomenu, in če velja tu, velja tudi v prvotnem pomenu, to je v človekovem biološkem življenju. Vsaka bolezen je senca smrti. Ko smo praznovali šestdeset letnico teološke fakultete, je prvič začutil to senco kot lahko vrtoglavico. Ni namen tega razmišljanja njegov nekrolog niti popis, kako je potekala bolezen, saj smo te sence smrti bolj ali manj od blizu spremljali vsi, ki smo ga poznali, pa o tem je pisala tudi Družina in gotovo še bomo kaj brali. V tem kratkem pregledu bi radi vsaj nekoliko prikazali obseg in vsebino njegovega dela na obširnem teološkem področju.

Zavedel se je potrebe po tesni povezavi med posameznimi teološkimi in antropološkimi vedami, saj je teologija znanost o Bogu in bogastvu, ki je v njem, pa tudi o človeku kot bogopodobnem bitju, kateremu mora to bogastvo posredovati in ga v vsakdanjem življenju svetlobe in sence voditi k Luči. Od tod Steinerjevo zanimanje za vsa teološka, pastoralna, sociološka, psihološka in katehetsko-oznanjevalna vprašanja. V mnogih od teh ved se

* Rojen je bil 22. decembra 1926 v kmečki družini v Beltincih. Tam je obiskoval tudi osnovno šolo, nato pa odšel v gimnazijo v Mursko Soboto, kjer je maturiral leta 1947. Istega leta se je vpisal na Teološko fakulteto v Ljubljani kot gojenec mariborskega semenišča. V duhovnika je bil posvečen v Mariboru 29. junija 1953. V letih 1945 do 1956 je bil kaplan v Slovenskih Konjicah, od 1956 do 1958 pa kaplan pri Sv. Rešnjem Telesu v Mariboru. Leta 1958 je odšel na specializacijo v Rim, kjer je študiral katehetiko in pastoralko na Lateranski univerzi, pastoralno sociologijo na Gregorijani in moralno teologijo na Alfonsiani. Leta 1961 je doktoriral iz teologije na Lateranski univerzi. Po vrnitvi iz Rima je nastopil službo župnjiskega upravitelja na Gomilskem in obenem leta 1965 tudi službo honorarnega predavatelja moralne teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani. Tu je postal leta 1968 docent, 1972 pa izredni profesor. Kot izredni profesor je deloval nekaj časa tudi med izseljenci v Berlinu; leta 1978 je bil prvič izvoljen za dekana Teološke fakultete v Ljubljani, 1980 pa drugič. Umril je na praznik slovanskih apostolov, 5. julija 1981, po enoletni hudi bolezni.

je še posebej specializiral in poglobljal svoje znanje v katehnetiki, sociologiji, pastoralki in moralki. Leta 1965 je prišel za predavatelja moralne teologije na teološko fakulteto in se posvečal predvsem tej vedi, čeprav tudi drugih ni zanemarjal oziroma jih je pridoma uporabljal prav pri obravnavanju moralnoteoloških vprašanj; zopet v zavesti, da tudi krščanska moralka ni sama sebi namen, ampak mora vedno upoštevati odnos Bog — človek, še več: nosilec človekovega krščanskega moralnega življenja ni kak moralni zakon ali kaka krepost ali samo neka milost (v ožjem pomenu besede) ali predvsem človek, ne; ta nosilec je Jezus Kristus, bogočloveška oseba, on, ki je »življenje« (Jan 14, 6).

S to miselnostjo in strokovno pripravljenostjo je stopil med nas, v prostor in čas Cerkve na Slovenskem, prav takrat, ko je II. Vatikanski koncil zapisal: »Posebna skrb se naj posveti spopolnjevanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16). Ne pozabimo, da je bil ta odlok razglašen 28. oktobra 1965, prav tedaj pa je začel Steiner poučevati na teološki fakulteti. Kot neposredni učenec Häringa in Fuchsa, posredno pa še drugih, ki so v svojih predavanjih in knjigah že pripravljali to pot prenove v moralni teologiji, se je takoj lotil uresničevati koncilsko naročilo. Razprave v Bogoslovnem vestniku in reviji Cerkev v sedanjem svetu ter predavanja so se bolj in bolj naslanjala na sveto pismo, upoštevaje nova dognanja eksegeze, obenem pa postavljala Kristusa kot normo, sredstvo in smoter človekove moralnosti.

Isti koncil je tudi naročil, da »je treba bogoslovce naučiti, kako bi kar le mogoče popolno razjasnjevali skrivnosti odrešenja z razmišljanji pod vodstvom učitelja sv. Tomaža, da bi vanje čim globlje prodrli in odkrili njih medsebojno povezanost. Uče naj se tudi iskati rešitev težkih vprašanj človeštva v luči razodetja, njegove večne resnice obračati na spremenljive človeške razmere ter jih posredovati sodobnim ljudem na način, ki je zanje primeren« (DV 16). Upošteva vse to, je pripravljal nov učbenik osnovne moralne teologije in mu dal kar koncilski naslov »Človekov poklic v Kristusu« (skripta, Ljubljana 1970 in 1975²), prav tako pa tudi učbenik posebne (skripta, Ljubljana 1971 in 1973²). V obeh učbenikih je skušal združiti tradicionalni moralnoteološki nauk patristike, sv. Tomaža in drugih cerkvenih učiteljev ter velikih teologov z najnovejšimi dognanji in dokumenti koncila in cerkvenega učiteljstva, vse pa na bibličnih temeljih. Moto obeh del je Božji klic (klic po moralni normi — Kristusu, po situaciji, po vesti) in človekov odgovor (odgovor v mišljenju, v hotenju, v dejavnosti — življenju). Se mu je to bolj ali manj posrečilo, o tem so mnenja deljena. Morda nas tu in tam motijo številne sholastične filozofske delitve in včasih

kar nenadni preskoki k novim, današnjemu človeku razumljivejšim utemeljitvam, med enimi in drugimi pa včasih ni trdne povezave. Za tako analizo bi bila potrebna dolga in temeljita razprava. Vsi se pa zavedamo, kako težko je dostikrat tudi temeljne verske in moralne resnice povedati na človeku razumljiv, recimo kar kerigmatičen način.

Druga značilnost Steinerjevega preučevanja moralne teologije je temeljito poznanje sodobne moralnoteološke literature, saj lahko rečemo, da ni spregledal nobenega pomembnega dela ne glede na jezikovno področje in usmerjenost. Prav takó pa mu moramo priznati tudi temeljito poznanje vse moralnoteološke tradicije. Sledil je razvoju in poudarjal notranji imperativ pred zunanjim, prikazoval je vrednote in motive zanje, postavljaj pozitivni vidik pred negativnega: človekovo dejanje ni dobro zato, ker je nekaj zapovedano, ampak zato, ker ga k dobremu nagibata vrednota — Kristus — Bog in pa milost. Čeprav so greh, odpoved, pokora itd. v svetem pismu pogosto navzoči, vendar v njem odločno prevladuje pozitiven vidik npravnega življenja. V ospredju je npravno življenje kot življenje s Kristusom (prim. Jan 15, 1—8), kot »pravičnost in mir in veselje v Sv. Duhu« (Rimlj 14, 17).

Nad vsemi zapovedmi je zapoved ljubezni, nad formuliranimi desetimi zapovedmi na kamnitih ploščah je postava »v tvojem srcu« (5 Mojz 30, 11—14). Spreobrnjenje se prikazuje kot osvojitve božjega kraljestva in ne kot delanje pokore (prim. Mr 1, 14-15), življenje z Bogom kot sreča in ne kot samoodpoved (prim. 5 Mojz 30, 15—19). Bog je oče dobrim in hudobnim (prim. Mt 5, 45; Lk 15, 11—32) in ne policaj ali kontrolor npravnega življenja. Celó greh gleda sveto pismo v nekem smislu pozitivno: »Kjer pa se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost« (Rimlj 5, 20).

Lahko pa trdimo, da je to novo ali, bolje rečeno, pozabljeno gledanje na moralni nauk (spomnimo se le Tomaževega nauka o »passiones« in o »virtutes«) še veliko bolj razvil v številnih člankih in razpravah v Bogoslovnem vestniku, v pastoralni reviji Cerkev v sedanjem svetu in v svojih knjigah »Ko se poročata ljubezen in seks« (Celovec 1974), »Uvod v moralno teologijo« (Celje 1977) in »Zakrament sprave« (skupaj z A. Šuštarjem, Ljubljana 1979). Posebno v razpravah, včasih tudi polemičnih, se je ukvarjal z mnogimi aktualnimi vprašanji moralne teologije. Tudi polemika je prispevala k temu, da se je nekaterih stvari lotil s še večjo zavzetostjo in odgovornostjo, upošteva nauk cerkvenega učiteljstva, svetega pisma in vse tradicije, pa probleme in stiske sodobnega človeka in družbe. Že kar klasično vprašanje, ki se nam zastavlja ob imenu Štefana Steinerja, je njegova polemika, toda res znanstvena, s teologi (Kunčič, Nola, Žakelj) ob okrožnici »Humanae vitae« oziroma v zvezi z njo o vprašanju »casus perplexus«, kar je odjeknilo tudi med hierarhijo in dobilo končni odmev v palači

bivšega sv. Oficija v Rimu. Tudi ta primer je vreden temeljitejše obravnave, saj je šlo za aplikacijo enega osnovnih moralnoteoloških načel (sv. Tomaž, sv. Alfonz Ligvorij).

Lahko trdimo, da je pokojni prof. Steiner učil in pisal na temeljih evangelija, cerkvenih očetov, cerkvenega učiteljstva, teologov in še posebej zadnjega koncila. Pisal je proti neosebni gledanju v moralnem življenju, proti negativističnemu pojmovanju moralnosti, proti pretiranemu individualizmu in farizejstvu — pozunanjenosti. Našim teologom in vernikom je na številnih predavanjih pa tudi v pastoralnem delu odkrival moralne vrednote, odkrival Kristusa, odkrival svobodo kristjana (notranjo svobodo) in njegovo teženje k popolnosti. Vsemu temu je postavil kot gonilno silo ljubezen, za katero pravi, da je »vedno nekaj skrivnostnega, da je skrivnost Boga, človeške osebe in medčloveških odnosov. Morda je ljubezen sploh skrivnost vseh skrivnosti. Mogoče pa je, čeprav je skrivnost, ključ do vseh skrivnosti« (Ko se poročata ljubezen in seks, Celovec 1974, 12).

Ukvarjal se je še s številnimi vprašanji moralne teologije: zakrament sprave, krščanski pogled na bolezen in bolnika, krščanski personalizem, ljubezen, spolnost in zakon, vprašanja vesti, socialna pravičnost. Omenimo tudi druga področja: »Oznanjevalna teologija« (skripta, Ljubljana 1969), »Krščanski socialni nauk« (skripta, Ljubljana 1981), razprave o prenovi Cerkve na Slovenskem, o župnijskih svetih, o katehetskih, oznanjevalnih in socioloških vprašanjih itd.

Naš namen je bil prikazati kratek pregled njegovega dela in usmerjenosti v moralni teologiji, saj je bilo to področje, kateremu je posvetil največ časa in truda. Ni lahko zajeti celotne vsebine njegovega moralnega oznanjevanja, morda jo je najbolj povzel sam, zato dajmo besedo njemu: »'Bog je ljubezen' (1 Jan 4, 8). To je eden najbolj osrečujočih naukov sv. pisma . . . S tem naukom, ki je povzetek vsega četrtega poglavja njegovega prvega pisma, pa hoče Janez dati tudi *rešitev vseh odnosov in postaviti ideal vseh odnosov* med Bogom in človekom, med ljudmi in v človeku samem. Pravi namreč: 'Preljubi, ljubimo se med seboj, ker je ljubezen od Boga; in vsakdo, ki ljubi, je iz Boga rojen in Boga pozna. Kdor ne ljubi, Boga ne pozna, zakaj Bog je ljubezen. V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Bog na svet poslal svojega edinorojenega Sina, da bi mi po njem živeli . . . Če nas je Bog ljubil, smo tudi mi dolžni ljubiti drug drugega . . . Ako se med seboj ljubimo, je Bog v nas in njegova ljubezen v nas popolna . . . Bog je ljubezen in, kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem . . . Strahu ni v ljubezni, temveč popolna ljubezen strah prežene; kajti strah je združen z muko, a kdor se boji, se ni spopolnil v ljubezni' (1 Jan 4, 1-18). Predvsem pa bi se omenjena trditev lahko zdela drzna, ker je izhodišče za Janezovo *pobožanstvenje človeka in celo neko enačenje človeka z Bogom*, po božji ljubezni seveda: 'Vsakdo, ki ljubi, je

iz Boga rojen . . . In iz tega spoznamo, da smo v njem in on v nas, ker nam je dal od svojega Duha . . . ; zakaj, kakršen je on, taki smo tudi mi na svetu' (1 Jan 4, 7. 13. 17). Mimogrede rečeno: 4. poglavje prvega Janezovega lista je presenetljiva ter osvajajoča dogmatika in moralka v malem, velika in osrečujoča modrost za človeško življenje v nekaj stavkih« (Ko se poročata ljubezen in seks, Celovec 1974, 12-13).

Matija Babnik

Bibliografija teoloških spisov Štefana Steinerja

Pokojni profesor in dekan dr. Štefan Steiner je začel objavljati svoja dela že v bogoslovskih letih. Najprej se je ukvarjal s poezijo in objavil svoje prvence v semeniški Brazdi. V času, ko je študiral teologijo, sta nastali tudi dve zbirki pesmi, ki ju je izdal v tipkopisu. Poeziji je ostal zvest vse življenje, saj so zadnje pesmi nastale že na bolniški postelji. Nekatere so bile objavljene tudi v raznih letnikih pomurske revije Stopinje. Vse pesmi so zbrane v njegovih zapuščini in v načrtu je tudi njihov natis.

V tej bibliografiji ni upoštevano Steinerjevo literarno delo, ampak le teološki spisi, objavljeni predvsem v teoloških revijah in pa samostojna dela (knjige in skripta). Precej teoloških člankov je objavil tudi v Družini, predvsem v rubrikah »Pogovarjamo se« in »Želeli ste odgovor«. Tudi ti sestavki še čakajo obdelave in v tej bibliografiji niso upoštevani. Vseh knjig in člankov je 138.

Bibliografija je urejena kronološko. Vsako leto so na prvem mestu samostojne knjige in skripta, nato razprave v revijah in končno ocene. Kronološki red omogoča tudi hiter uvid v avtorjevo zanimanje za posamezna področja teologije, najbolj pa njegovo hitro reakcijo ob izidu pomembnih cerkvenih dokumentov, npr. *Humanae vitae*, *Persona humana* itd.

Tiste, ki bodo iskali v Steinerjevi bibliografiji različne teme in morda odkrili še kakšne članke, naj opozorim tudi na to, da se ni podpisoval vedno enako. Zgodnja dela so podpisana redno s Šteiner, včasih celo s Štajner, kasneje pa se je redno podpisoval Steiner.

Za revije, ki se v bibliografiji večkrat ponavljajo, sem uporabljal naslednje kratice:

- BO — Božje okolje (Ljubljana)
- BS — Bogoslovska smotra (Zagreb)
- BV — Bogoslovni vestnik (Ljubljana)
- CSS — Cerkev v sedanjem svetu (Ljubljana)
- NM — Nova mladika (Celje)
- SB — Služba božja (Makarska)
- Zn — Znamenje (Celje)

1949:

1. **Križev pot.** Ljubljana, 1949. (razmnoženo).

1957:

2. **Z Marijo pri Gospodovi daritvi — Šmarnice 1957.** Maribor 1957. (razmnoženo).

1958:

3. **O cerkvi in našem posvečenju — katekizem II.** Maribor 1958. (razmnoženo).

1962:

4. **Slomškova vzgoja doraščajoče mladine** (misli za pomladansko pastoralno konferenco v letu 1962). Maribor 1962. (razmnoženo).

1964:

5. **Rojstvo božjega otroka.** Maribor 1964. (razmnoženo).

1965:

6. **Liturgija — neusahljivi vir za oznanjevanje božje besede.** BV 25 (1965), str. 61—67.

7. **Poročilo o prvem mednarodnem kongresu za pastoralno teologijo: Fribourg, 10. do 12. oktobra 1961.** BV 25 (1965), str. 163—179.

1966:

8. **Geneza verovanja pred osebno odločitvijo za vero.** Katehetski tečaj 1966. Ljubljana 1966, str. 38—62.

9. **Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora.** BV. 26 (1966), str. 204—216.

10. Ocena: B. Häring, *Das Gesetz Christi I—III*, 7. izd.ewel-Freiburg i. B. 1963. BV 26 (1966), str. 131—136. (glej še št. 15).

11. Ocena: L. Lentner, *Katechetisches Wörterbuch*, Freiburg—Basel—Wien 1961. BV 26 (1966), str. 138.

12. Ocena: B. Häring, *Macht und Ohnmacht der Religion*, Freiburg—Basel—Wien 1965. BV 26 (1966), str. 302—305.

13. Ocena: K. Nola, *Kazuistika*, Makarska 1966. BV 26 (1966), str. 305—306.

14. Ocena: J. Kokalj, *Obisk nedeljske službe božje*, Maribor 1966. BV 26 (1966), str. 309.

15. Ocena: *Ocjena Häringove moralke. Dobri pastir*, Sarajevo 15—16 (1966), str. 197—203 (hrvaški prevod ocene št. 10).

1967:

16. **II problem catechistico in Slovenia dopo il 1945.** Roma 1967. (delni natis doktorske disertacije).

17. **»Reconciliatio amicitiae«.** BV 27 (1967), str. 223—232.

18. **Poslušalci in pridiganje.** BV 27 (1967), str. 261—286.

19. **Volitve v župnijski svet na Gomilskem.** CSS 1 (1967), str. 40—41.

20. **Cerkev — zakrament odrešenja.** CSS 1 (1967), str. 74—78.

21. **Občestveno obhajanje pokore.** CSS 1 (1967), str. 174—177.
22. Ocena: J. Wach, Religions-soziologie, Tübingen 1951. BV 27 (1967), str. 148—149.
23. Ocena: D. Grasso, L'annuncio della salvezza, Napoli 1965. BV 27 (1967), str. 149—152.
24. Ocena: Bleiweis T., Der Hausbesuch des Priesters, Wien 1965. CSS 1 (1967), str. 48.
25. Ocena: Jenko J., Poslanstvo laikov, Ljubljana 1967. CSS 1 (1967), str. 48.
26. Ocena: Arrighi G., Cristo tra i lontani, Torino 1961. CSS 1 (1967), str. 96.
27. Ocena: Haering B., Il concilio comincia adesso, Alba 1966. CSS 1 (1967), str. 96.
28. Ocena: Garrone Mgr., Le Concile, Orientations, Paris 1966. CSS 1 (1967), str. 137—138.
29. Ocena: Por que me hice sacerdote, Salamanca 1959. CSS 1 (1967), str. 138—139.
- 1968:
30. **Človekov poklic v Kristusu.** Ljubljana 1968. (skripta za osnovno moralno teologijo). (Glej še: 52, 99, 104).
31. **Uvod.** (Uvod k okrožnici Humanæ vitæ). Posredovanje človeškega življenja. Ljubljana 1968, str. 3—18.
32. **»Domači« dialog božjega ljudstva.** BV 28 (1968), str. 14—42.
33. **Okrožnica »Humanæ vitæ« in naša zrelost.** BV 28 (1968), str. 227—230.
34. **Občestveno obhajanje pokore v župniji Gomilsko.** CSS 2 (1968), str. 55—57.
35. **Pokristjanjevanje razkristjanjene pariške župnije.** CSS 2 (1968), str. 104—106.
36. **Sociološko presojanje verskih pojavov.** CSS 2 (1968), str. 189—192.
37. Ocena: Harmsen H., Die Frau heute, Bergen-Enkheim 1967. CSS 2 (1968), str. 31—32.
- 1969:
38. **Človeško življenje v ljubezni Kristusovi.** Ljubljana 1969. (skripta za posebno moralno teologijo). (Glej še: 62, 83).
39. **Oznanjevalna teologija.** Maribor 1969. (skripta). (Glej še: 63).
40. **Katoliško nraoslovje.** Ljubljana 1969. (skripta za slušatelje katehetskega tečaja). (Glej še: 127).
41. **Zakonci — Stvarnikovi sodelavci.** Ljubljana 1969. (Knjižice 17).
42. **Moralni in pastoralni nauk episkopatov k okrožnici »Humanæ vitæ«.** BV 29 (1969), str. 64—84.
43. **Pokoncilski kairos moralne teologije.** BV 29 (1979), str. 321—332.

44. **Anketa o birmi v mariborski škofiji**, (skupaj z A. Drogenikom). CSS 3 (1969), str. 15—20.

45. **Spovednik in problem kontracepcije po izidu »Humanae vitae«**. CSS 3 (1969), str. 73—80.

46. **Pastoralno sociološko srečanje v Mariboru — 8. julija 1969**. CSS 3 (1969), str. 209—210.

47. **»To troje«**. CSS 3 (1969), str. 225—226.

48. **Anketa o prihodnji(h) slovenski(h) sinodi(ah)**. CSS 3 (1969), str. 250—254.

49. Ocena: Knjiga o svobodi vesti — A. Šuštar, Gewissensfreiheit, Einsiedeln 1967. BV 29 (1969), str. 144—146.

50. Ocena: R. Valenčič, L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II, Roma 1969, BV 29 (1969), str. 438—439.

51. Ocena: G. Hopfenbeck, Beichtseelsorge, Werl/West. 1963. CSS 3 (1969), str. 94.

1970:

52. **Človekov poklic v Kristusu**. Ljubljana 1970. (skripta za osnovno moralno teologijo) (Druga izdaja št. 30) (Glej še: 99, 104).

53. **Krščanstvo na zatožni klopi spolne inkvizicije**. BV 30 (1970), str. 243—255.

54. **Oznanjevanje božje besede — nujno sredstvo odrešenja**. CSS 4 (1970), str. 35—39.

55. **Kaj pravijo v letu 1970 slovenski študentje o pridigi?** CSS 4 (1970), str. 53—57.

56. **Gradnja in prenova Cerkve v luči teologije**. CSS 4 (1970), str. 135—139.

57. **Dušni pastirji o problemih zakoncev**. (Misli anketnih odgovorov obdelal in dopolnil Štefan Steiner). CSS 4 (1970), str. 176—178.

58. **Neutemeljene sodbe J. Mlakarja**. CSS 4 (1970), str. 191—192.

59. Ocena: K. Hörmann, Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1969. BV 30 (1970), str. 156—157.

60. Ocena: N. Greinacher, Cerkvene strukture pred sutrašnjicom. Zagreb 1970, CSS 4 (1970), str. 92—93.

61. Ocena: L. Rossi, Pastorale familiare, Bologna 1969. CSS 4 (1970), str. 93—94.

1971:

62. **Človeško življenje v ljubezni Kristusovi**. Ljubljana 1971. (skripta za posebno moralno teologijo). Druga izpopolnjena idaja št. 38 (Glej še: 83).

63. **Homiletika**. Maribor 1971. (skripta za oznanjevalno teologijo) (Dodatek k skriptom št. 39).

64. **Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofo?** BV 31 (1971), str. 92—115.

65. **Cerkev v sedanjem svetu.** CSS 5 (1971), str. 1—2.
66. **Teološke osnove katehetskega oznanjevanja odraslim.** CSS 5 (1971), str. 3—6.
67. **Okrogla miza o naših tečajih** (Zbral A. Vetrlih, poleg ostalih sodeloval tudi Štefan Steiner). CSS 5 (1971), str. 117—121.
68. **»Ne na umanjenje nego na uzveličanje snage i životnosti papine enciklike 'Humanae vitae'«.** SB 11 (1971), str. 329—353.
69. **Kar je krivično, je zlo.** Zn 1 (1971), str. 348—350.
- 1972:**
70. **Krščanska zakonska ljubezen.** V dvoje (knjiga za poročence). Ljubljana 1972, str. 53—74.
71. **Krščansko urejanje rojstev.** V dvoje (knjiga za poročence). Ljubljana 1972, str. 141—160.
72. **Krščansko urejanje rojstev.** Srečna družina — predavanja za zakonce. Kranj 1972, str. 47—58. (razmnoženo).
73. **Ali sme dr. J. Kuničić kritizirati francoske škofe?** BV 32 (1972), str. 310—329.
74. **Neutemeljeni očitki Vjesnika nadbiskupije splitsko-makarske Doktrinalni komisiji škofovske konference Jugoslavije.** BV 32 (1972), str. 330—339. (Glej še: 77).
75. **Dušni pastir in bolniki,** CSS 6 (1972), str. 185—187.
76. **Krščanski pogled na bolezen.** CSS 6 (1972), str. 189—190.
77. **Neutemeljeni očitki Vjesnika nabiskupije splitsko-makarske Vijeću za nauk vjere BKJ.** BS 42 (1972), str. 398—408. (Hrvaški prevod razprave št. 74).
78. **Metoda dr. Jordana Kuničića.** SB 12 (1972), str. 244—259.
79. **Resnicoljubnost — pa taka!** Zn 2 (1972), str. 260—264.
80. **»Odgovornost in zvestoba Cerкви« — z neresnico?** Zn 2 (1972), str. 431—435.
81. **Družina.** NM 3 (1972), str. 441—442.
82. **Ocena: Die Heilsendung der Kirche in der Gegenwart,** Mainz 1970. CSS 6 (1972), str. 31—32.
- 1973:**
83. **Človeško življenje v ljubezni Kristusovi.** Ljubljana 1971. (skripta za posebno moralno teologijo), (Ponatis št. 62) (Glej še: 38).
84. **Priprava na zakrament pokore.** Ljubljana 1973.
85. **Skupna zakramentalna odveza pri nas ni potrebna?** BV 33 (1973), str. 123—130.
86. **Moralna teologija v službi pastoracije.** BV 33 (1973), str. 149—165.
87. **Priročnik za moralno teologijo.** BV 33 (1973), str. 314—315.
88. **Življenje s Kristusom.** BV 33 (1973), str. 315—339.

89. **Kongregacija za verski nauk je rešila jugoslovanski primer.** CSS 7 (1973), str. 86—88.
90. **Moralna vsebina veroučnega načrta.** CSS 7 (1973), str. 109—112.
91. **Apostolski načrt.** CSS 7 (1973), str. 139—141.
92. **»Epilog« dr. Jordana Kunčiča.** BS 43 (1973), str. 291—305.
93. **Neznanstvenost rodi krivice.** SB 13 (1973), str. 42—61.
94. **Zdomstvo.** NM 4 (1973), str. 201—202.
95. **Masturbacija z moralnega vidika.** NM 4 (1973), str. 230—231.
96. Ocena: P. Sporcken, *Darf die Medizin, was sie kann?*, Düsseldorf 1971. BV 33 (1973), str. 144—146.
97. Ocena: F. Jantsch, *Man kann auch anders predigen.* CSS 7 (1973), str. 124.
- 1974:**
98. **Ko se poročata ljubezen in seks.** Celovec 1974.
99. **Človekov poklic v Kristusu.** Ljubljana 1974. (Skripta za osnovno moralno teologijo). (Izpopolnjena izdaja št. 52) (Glej še: 30, 104).
100. **»Z vso Cerkvijo sklenili«.** CSS 8 (1974), str. 2—5.
101. **Skrb za duhovno oblikovanje župnijskih svetov** (Po razgovoru Laura — Smerkolj — Steiner). CSS 8 (1974), str. 18—19.
102. **Sodba v imenu dr. Žaklja.** CSS 8 (1974), str. 91—95.
103. **Objektivno in subjektivno v moralnem življenju.** NM 5 (1974), str. 474—476.
- 1975:**
104. **Človekov poklic v Kristusu.** Ljubljana 1975. (skripta za osnovno moralno teologijo) (ponatis št. 99 s popravki) Glej še: 30, 52).
105. **Obrazec za spraševanje vesti v novem obredniku pokore.** CSS 9 (1975), str. 21—23.
106. **Patološko gledanje in drže v nravnem življenju katoličanov.** CSS 9 (1975), str. 45—49.
107. **Dodatna literatura, ki tematično ali netematično razpravlja o patoloških pojavih v Cerkvi.** CSS 9 (1975), str. 64.
108. **Oznanjevanje izven liturgije in kateheze.** CSS 9 (1975), str. 133—135.
109. **Pomisleki ob nekem članku.** Zn 5 (1975), str. 359—365.
- 1976:**
110. **Narava pastoralne teologije.** BV 36 (1976), str. 1—14.
111. **»Persona humana« in dušni pastir.** CSS 10 (1976), str. 152—154.
- 1977:**
112. **Uvod v moralno teologijo.** Celje 1977.
113. **»Persona humana« in oznanjevanje.** CSS 11 (1977), str. 21—24.
114. **»Persona humana« in oznanjevanje — 2. del.** CSS 11 (1977), str. 50—52.

115. »Persona humana« in spovedovanje. CSS 11 (1977), str. 87—90.
116. Osebnostno pojmovanje »skrivnosti hudobije« v današnji teologiji. Zn 7 (1977), str. 34—35.

1978:

117. **Postava in svoboda.** Vera in svoboda. Teologija za laike 2 (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1977-78), Ljubljana 1978, str. 143—162.
118. **Odrešilni feniks religije.** CSS 12 (1978), str. 20—23.
119. **Stari in novi problemi.** CSS 12 (1978), str. 65.
120. **Kriteriji za določanje pastoralnih prioritet.** CSS 12 (1978), str. 69—70.
121. **Anketa o pastoralnih prioritetah.** CSS 12 (1978), str. 83—84.
122. **Človek — grešnik se dviga proti Bogu.** BO 2 (1978), str. 33—38.
123. Ocena: In libertatem vocati estis; Studia moralia XV, Roma 1977. BV 38 (1978), str. 218—221.
124. Ocena: V. Valjan, Moralni zakon situacije u perspektivama Dru-gog vatikanskog koncila, Zagreb 1977. BV 38 (1978), str. 373—374.
125. Ocena: A. Stres — F. Rode, Kriterij krščanstva v pluralistični družbi. CSS 12 (1978), str. 64.

1979:

126. **Zakrament sprave** (skupaj z A. Šuštarjem). Ljubljana 1979.
127. **Katoliško nraeoslovje.** Ljubljana 1979. (skripta za slušateljke katehetskega tečaja) (dopolnjena izdaja št. 40).
128. **Živeti izven kalupov?** Duha ne ugašajte. Teologija za laike 3 (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1978-79), Ljubljana 1979, str. 185—199.
129. **Umetna osemenitev in oploditev s stališča katoliškega moralnega nauka.** BV 39 (1979), str. 24—30.
130. **In memoriam: Profesor dr. Jože Krošl.** BV 39 (1979), str. 119 do 121.
131. **Osnovna ideja okrožnice Janeza Pavla II. »Redemptor hominis«.** BV 39 (1979), str. 255—275.
132. Ocena: K. Rahner — K. H. Wenger, Was sollen wir noch glauben?, Freiburg im B. 1979. CSS 13 (1979), str. 192.

1980:

133. **Kje iskati človekovo dostojanstvo?** Živeti za smrt. Teologija za laike 4 (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1979-80), Ljubljana 1980, str. 51—70.
134. **Nagrobni govor ob smrti prof dr. Jakoba Aleksiča.** BV 40 (1980), str. 496—497.

135. »Katoliška Cerkev, kapitalizem in socializem«. CSS 14 (1980), str. 14—19.

1981:

135. **Krščanski socialni nauk.** Ljubljana 1981 (rokopis pregledal, dopolnil in pripravil za skripta M. Babnik).

137. **Kristjan pred problemom nasilja in vojne.** Kristjani za prihodnost. Teologija za laike 5 (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1980-81), Ljubljana 1981, str. 91—107.

138. **Človek kot etično bitje** CSS 15 (1981), str. 4—7.

Matija Babnik

Prejete knjige

V oceno smo prejeli naslednje knjige, ki so jih poslale založbe:

Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg:

SCHULTES Josef L.: Worte und Zeichen. Ein Arbeitsheft zum Buch Ezechiel (Gespräche zur Bibel 11), 1980, 40 str.

Tyrolia, Innsbruck:

HEUTE GEMEINSAM GLAUBEN, Ein Glaubensseminar — herausgegeben von Margarete Schmid. 1980, 180 str.

RIEBL Maria u. STIGLMAIR Arnold: Kleine Bibelkunde zum Alten Testament. 1980, 168 str.

Accademia Romana di S. Tommaso, Città del Vaticano:

PIOLANTI Antonio: La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso. 1980, 47 str.

Pontificium institutum orientalium studiorum, Roma:

ZUZEK Roman: La transfiguración escatológica del mundo visible en la teología Russa. Estudio de la doctrina corriente entre 1836 y 1917. (Orientalia christiana analecta 209). 1980, X + 220 str.

SWIERKOSZ Stanislaw: L'Eglise visible selon Serge Bulgakov. Structure hiérarchique et sacramentelle. (Orientalia christiana analecta 211). 1980, 239 str.

Benziger Verlag, Zürich:

WILCKENS Ulrich: Der Brief an die Römer II. (EKK — Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6). 1980. VIII + 274 str.

JANOWSKI Christine J.: Der Mensch als Maass. Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk. (Ökumenische Theologie 7). 1980, 360 str.

Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin:

ENCYKLOPEDIA KATOLICKA I (1973), II (1976), III (1979).

Akademia teologii katolickiej, Warszawa:

STAROŻYTNE reguly zakonne. Preklad zbiorowy. Wybór, wstępy, opracowanie ks. Marek Starowieyski. 1980, 343 str.

Księgarnia św. Wojciecha, Poznań:

SZYMUSIAK Jan Maria, Marek Starowieyski: Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa. 1971, 670 str.

Pastorelly, Monte Carlo:

RUPP Jean: Entretien sur la vie éternelle. Suivi de théologie au fil des jours. 1978. 166 str.

Herder, Wien:

ECKERT Michael: Transzendieren und immanente Transzendenz. Die Transformation der traditionellen Zweiweltentheorie von Transzendenz und Immanenz in Ernst Blochs Zweiseitentheorie. 1981. 149 str.

- GLAUBENSPRAXIS. Herausgegeben von Johann Reikerstorfer. 1981, 140 str.
- GRAUBNER-HAIDER Anton: Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft. 1981, 171 str.
- VERANTWORTUNG, WISSENSCHAFT, FORSCHUNG. Festgabe zum 20 jährigen Bestehen des Internationalen Forschungszentrums in Salzburg. Herausgegeben von Marian Heitger. 1981, 207 str.
- Echter, Würzburg:**
- DIE NEUE ECHTER BIBEL. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung: (1) Norbert Lohfink: Kohelet. 1980. 86 str. (2) Warner Dommershausen: Ester; Günter Krinetzki: Hoheslied. 1980, 50 + 31 str. (3) Josef Schreiner: Jeremia 1—25, 14. 1981, 148 str.
- EINFÜHRUNG IN DIE METHODEN DER BIBLISCHEN EXEGESE, herausgegeben von Josef Schreiner. 1971, 329 str.
- GESTALT UND ANSPRUCH DES NEUEN TESTAMENTS, herausgegeben von Josef Schreiner und Gerhard Dautzenberg. 1969, 423 str.
- SCHREINER Josef: Wer zeigt uns den Weg? Antworten der Bibel auf menschliches Fragen (Predigten). 1981, 150 str.
- JÜNGLING Hans-Winfried: Ich bin Gott — keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament. 1981, 179 str.

Bogoslovni vestnik bo, čim prej mogoče, objavil tudi prikaz poslanih in navedenih knjig.

VSEBINA (SUMMARIUM)

Teološki tečaj 1982 (Sessio theologica 1982)

- Lojze Milharčič 125 **Novi zakonik – pričakovanja in uresničitve**
Der neue Kodex – Erwartungen und
Erfüllungen
Le nouveau code – attentes et réalisations
- P. Viktor Papež 141 **Božje ljudstvo v novem zakoniku cerkvenega**
prava s posebnim poudarkom na specifičnih
dolžnostih in pravicah klerikov in laikov
Volk Gottes im neuen Kirchengesetzbuch mit
besonderer Betonung der spezifischen
Pflichten und Rechte der Kleriker und der
Laien
People of God in the New Canon Code with
Special Stress on the Specific Duties and
Rights of Clergy and Laity
- Stanko Ojnik 159 **Premiki v zakonskem pravu**
Eherechtswandlungen
Les modifications du droit matrimonial
- Franc Gorjup 170 **Kristjanove pravice in varstvo zakonitosti v**
Cerkvi
Die Christenrechte und die Obhut der
Gesetzlichkeit in der Kirche
Les droits du chrétien et la défense de la
légalité dans l'Eglise
- Stanko Ojnik 183 **Cerkev in država**
Kirche und Staat
Eglise et Etat

Razprava (Studium)

- Ciril Sorč 200 **Ustvarjeni za veselje**
Für die Freude erschaffen
Créés pour la joie

Pregledi (Miscellanea)

- 215 **Zgradba in sporočilo duhovniškega poročila**
o stvarjenju (1 Mz 1,1–2,4 a) (Marjan Turnšek)
- 237 **Poenoteni naslovi in kratice svetopisemskih**
knjig (Francè Rozman)

Ocene (Recensiones)

- 242 **Mihael Kuzmič, Predgovori Števana Kuzmiča**
(Francè Rozman)
- 244 **Peter Kuzmič, Biblijska društva i njihova**
Biblija na južnoslavenskom tlu u XIX. stoljeću
(Francè Rozman)

In memoriam

- 246 **Štefan Steiner kot moralist (Matija Babnik)**
- 251 **Bibliografija teoloških spisov Štefana Steinerja**
(Matija Babnik)

- | | |
|------------------------|---|
| Lojze Milharčič | Novi zakonik – pričakovanja
in uresničitve |
| P. Viktor Papež | Božje ljudstvo v novem zakoniku |
| Stanko Ojnik | Premiki v zakonskem pravu |
| Franc Gorjup | Kristjanove pravice in varstvo
zakonitosti |
| Stanko Ojnik | Cerkev in država |
| Ciril Sorč | Ustvarjeni za veselje |