

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 49

LETO 1989 / ŠTEVILKA 2—3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

- | | |
|--------------|--|
| F. Rozman | KARIZME IN SLUŽBE V PRVI CERKVI |
| K. Bedernjak | PRAVIČNOST KOT OSEBNA VREDNOTA |
| V. Papež | ODSTRANITEV IN PREMESTITEV ŽUPNIKOV |
| A. Stres | TEMELJI ČLOVEKOVIH PRAVIC |
| D. Ocvirk | UNIVERZALNOST ČLOVEKOVIH PRAVIC |
| J. Juhant | NOVI VEK, KRŠČANSTVO, ČLOVEKOVE PRAVICE |
| S. Ojnik | ČLOVEKOVE — KRISTJANOVE PRAVICE V CERKVI |
| D. Türk | ČLOVEKOVE PRAVICE IN MEDNARODNO PRAVO |
| A. Snoj | USTAVA SFRJ IN ČLOVEKOVE PRAVICE |
| V. Lamut | PRAVICE ŽENSKÉ V CERKVI |
| J. Pogačnik | PASTORACIJA ČLOVEKOVIH PRAVIC |

OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc (glavni urednik), Anton
Stres (odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašo-
vec, Anton Nadrah, Marijan Smolik, Anton Štrukelj.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 60.000 din, posamezna številka 15.000
din, za inozemstvo 20 USD.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽI-
NA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis,
Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija. Director
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana,
Jugoslavija.

Typographia Družina, Ljubljana

Francè Rozman

Karizme in službe v prvi Cerkvi

Čeprav je Sveto pismo zgodovina božjega ljudstva, ne opisuje izčrpno, zlasti pa ne na enem mestu, notranjega, duhovnega življenja tega ljudstva. To velja še posebno za novozavežno božje ljudstvo, kristjane. Njihovo duhovno življenje še najbolj natančno opisuje Luka v *Apostolskih delih*, vendar tudi ne celovito in ne strnjeno na enem mestu, temveč razmeščeno po vsej knjigi v obliki povzetkov — *sumarijev* (2,42—47; 4,32—35; 5,12—16), pripomb, s katerimi končuje določeno pripovedovanje (1,12—14; 4,4.23—24; 5,41—6,1a) in ponavljaj ali refrenov (6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20; 28,31).

Tudi apostol Pavel v svojih pismih bolj razpravlja o bistvu krščanstva in daje navodila za praktično življenje po evangeliju. Nič drugače ni v drugih novozaveznih knjigah, tako da iz cele Nove zaveze ne zvemo natančno, kakšno je bilo bogoslužje prvih kristjanov; kako, kdaj in kaj so molili; kako so posvečevali Gospodov dan in obhajali evharistijo. Nekateri proučevalci Nove zaveze (Th. Zahn, F. Spitta) so mislili, da je Luka o tem napisal celo knjigo, vendar se je brez sledu zgubila. Napisal naj bi bil trilogijo: tretji sinoptični evangelij kot prvo knjigo; Apostolska dela kot drugo, ker pravi na začetku: »V prvi knjigi (namreč v evangeliju) sem poročal...« (1,1) in tretjo, v kateri je popisoval duhovno življenje prvih kristjanov. Ker pa krščansko izročilo nič ne ve o tej knjigi, je »ta knjiga« pravzaprav dejansko življenje prvih kristjanov po evangeliju, govorjenje o Lukovi trilogiji pa samo podmena.

Kakšno je bilo to življenje, pa zvemo delno tudi iz Pavlovih pisem. Ko Pavel graja razvade korintskih kristjanov pri bogoslužju, vidimo, da se je obhajanje Gospodove večerje začelo z ljubezensko pojedino. Samo pri njej so nekaterim lahko tako ponudili jesti, da so drugi ostali lačni; samo pri njej so se nekateri lahko napili, kakor da ne bi imeli domov, kjer bi pili; samo pri njej so s takim ravnanjem sramotili tiste, ki vsega tega niso imeli, in so zato pozneje, pri obhajanju evharistije, nevedno jedli kruh in pili Gospodov kelih (prim. 1 Kor 11,17—29). In ker je bilo med Korinčani veliko nejasnosti glede delovanja Svetega Duha in napačnega vrednotenja njegovih darov, tako da jih je ta nejasnost in nevoščljivost do duhovnih obdarovancev tako sprla med seboj kot nekoč stranke (prim. 1 Kor 1,12—17), posreduje Pavel

z odgovori na ta vprašanja zelo dober vpogled v duhovno življenje prvotne krščanske skupnosti, zlasti vpogled v njeno izredno razgibano bogoslužno življenje. Nihče drugje v Novi zavezi ne zveemo toliko o duhovnem življenju prvih kristjanov kot v poglavjih, kjer Pavel govori o delovanju Svetega Duha v prvi Cerkev in njegovih posebnih darovih, ki so gradili to Cerkev (1 Kor 12—14).¹

Poznanje duhovnega življenja prvih kristjanov pa je nadvse pomembno. Prvi kristjani so že zaradi časovne bližine z Jezusom gotovo najboljše razumeli njega in zato živeli tudi najbolj pristni evangelij. Med njimi in Jezusom še ni bilo razlagalcev Jezusovega nauka; bili so tako rekoč pri izviru. Njihovo duhovno življenje more biti zgled duhovnemu življenju kristjanov vseh časov. Tega so se kristjani vedno zavedali, najbolj pa se je to kazalo v prelomnih časih. Kadarkoli se je v zgodovini krščanstva pojavila težnja po duhovni prenovi Cerkve, pa naj bi s tem začeli posamezniki — verski reformatorji — ali Cerkev na vesoljnih zborih, je bilo vedno življenje prvih kristjanov vzor duhovne prenove. Tako je bilo tudi na II. vatikanskem cerkvenem zboru, zato je treba kar najbolj natančno poznati notranjo ureditev prve Cerkve in njeno duhovno življenje.

Apostoli in starešine

Gotovo so imeli sprva pri ureditvi Cerkve in njenem notranjem življenju najbolj pomembno vlogo dvanajsteri. Te je Jezus »izbral izmed svojih učencev« (prim. Lk 6,13)² in jih »imenoval tudi apostole« (Mr 3,14; Mt 10,2). Oni so bili »mala čreda, kateri je Oče sklenil dati kraljestvo« (Lk 12,32). Najbolj pomembno vlogo so imeli pač zato, ker kraljestvo, ki so ga oznanjali, ni človeško delo, temveč nam je dano od zgoraj. Do njega ne moremo priti sami, temveč moramo zanj preprosto slišati. Biti nam mora oznanjeno. Človek s svojim modrovanjem tu ne doseže nič, »zato ljudje ne morejo verovati, če niso slišali. In kako naj slišijo o njem, če ni oznanjevalca? In kako naj oznanjajo, če niso poslani« (Rim 10,14—15)? Kamorkoli so dvanajsteri prišli po binkošti, so povsod oznanjali Gospodovo besedo. Peter in Janez sta na poti v Jeruzalem ponesla veselo vest v številne samarijanske vasi (prim. Apd 8,25). Tako so si pridobivali sodelavcev in ti so prav tako oznanjali evangelij. Filip je na poti iz Ašdoda v Cezarejo »v vsa mesta prinašal veselo oznanilo« (Apd 8,40).

Po krajih, kjer so dvanajsteri oznanjali evangelij, so postavljali starešine. Ti so z njimi vred vodili krajevne Cerkve. Po odhodu dvanajsterih v drug kraj pa so to nalogo prevzeli starešine sami. Tako so bili že na začetku poleg dvanajsterih na čelu cerkvenih skupnosti tudi starešine (prim. Apd 15,4.6.22—23; 20,17). Ko sta prišla Pavel in Barnaba na apostolski zbor v Jeruzalem (48/49), ju je »Cerkev v Jeruzalemu sprejela z apostoli in starešinami« (Apd 15,4). Jeruzalemske starešine je vodil »Jakob, Gospodov brat« (Gal 1,19).³ Na jeruzalemskem apostolskem zboru so delovali »apostoli in starešine« (Apd 15,6), pa tudi pisne sklepe apostolskega zbora so poslali v Antiohijo »apostoli in starešine« (Apd 15,22—23).

Tako je bilo povsod, kjer so po oznanjevanju apostolov nastajale cerkvene sretnje. Cerkev v Efezu so vodili starešine (Apd 20,17), pa čeprav je bil kar nekaj let v Efezu tudi apostol Pavel. To sobivanje apostolov in starešin razumemo tako, da so apostoli pridržali sebi vrhovno oblast nad Cerkvami, njihovo vsakdanje življenje pa so usmerjali starešine.⁴ Čeprav iz Svetega pisma ne zveemo natančno, kakšno je bilo opravilo starešin, sklepamo, da se niso ukvarjali z gmotnimi problemi vernikov, ker so bili za to določeni diakoni. Ti so prevzeli gmotno skrb za vernike, da so se apostoli, in z njimi vred najbrž tudi starešine, lahko bolj neovirano »posvečali molitvi in oznanjevanju besede« (Apd 6,4).

Tudi apostol Pavel je na misijonskih potovanjih postavljaj Cerkvam starešine. Postavljaj jih je tako, da jih je »z molitvijo in postom priporočaj Gospodu« (Apd 14,23). Umestitev starešin je bilo torej versko dejanje in njihova služba duhovne narave. Kjerkoli so nastale krščanske skupnosti, so ta imela tudi svoja vodstva. To so bili starešine (prezbiteroi). Ker so vedno omenjeni v množini, ni vodil posamezne Cerkve samo en človek, temveč več. Na čelu vsake Cerkve je bil »zbor starešin« (1 Tim 4,14; Tit 1,5).

Karizme gradijo Cerkev

Na razmah Cerkve v svetu in na njeno notranjo poglobitev so močno vplivale *karizme*. *Karizma je Pavlov izraz in komaj znan v helenizmu tiste dobe.*⁵ Pavel ga uporablja za besedo haris — milost in je tudi iz nje izveden, vendar z miselnim odtenkom, tako da harisma — karizma pomeni dar, ki ga prinese milost, zato je karizma »milostni dar« ali »nezasluzen dar.«⁶ Karizma je torej sad ali učinek delovanja Svetega Duha v nas. V najbolj splošnem pomenu besede je karizma *navzočnost Svetega Duha v nas*.

Na binškoosti se je razlil Sveti Duh »čez vse človeštvo« (Apd 2,17). Takrat se je uresničilo prerokovanje, da bo mesijanska doba, doba delovanja Svetega Duha (prim. Iz 11,2; Jl 3,1—5). Sveti Duh pa deluje predvsem tako, da ljudi razsvetljuje glede Jezusove osebe in njegovega odrešenja (prim. Jn 16,13—14). Vere in zveličanja ni, če ne vemo za Jezusa in se mu v celoti ne podarimo. Prav v tem je po nauku apostola Pavla bistvo delovanja Svetega Duha. Nadnaravna in zveličavna vera ni posledica krščanske vzgoje, temveč milostni dar Svetega Duha. »Nihče ne more reči 'Jezus je Gospod' razen v Svetem duhu« (1 Kor 12,3). Če so ljudje po oznanjevanju apostolov začeli verovati v Jezusa in bili zato res na poti k zveličanju, je bilo to verovanje dar Svetega Duha. Ta dar imajo torej vsi kristjani, saj človek sploh ni kristjan, če ne veruje v Kristusa. To pa zmoro samo po delovanju Svetega Duha v njem. To je dejansko največji dar Svetega Duha, čeprav je dajal Sveti Duh v prvi Cerkvi tudi druge darove.

O njih je Pavel večkrat spregovoril. Najprej v pismu Rimljanom: »Imamo različne darove, pač po milosti, ki nam je bila dana. Če ima kdo dar preroštva, naj ga uporablja v skladu z vero. Kdor ima dar služenja, naj ga uporablja za služenje. Kdor ima dar učenja, naj uči. Kdor ima dar spodbujanja, naj spodbuja. Kdor daje, naj daje širokosrčno. Kdor je predstojnik, naj ga odlikuje vestnost. Kdor se posveča dobrodelnosti, naj to dela z veseljem« (12,6—8). Za tem je o njih spregovoril v pismu Efežanom: »In on je dal, da so nekateri apostoli, drugi preroki, spet drugi evangelisti, spet drugi pastirji in učitelji« (4,11). Najbolj obsežno pa je o njih spregovoril v 1 Kor. V tem pismu posveča delovanju Svetega Duha v Cerkvi in njegovim raznovrstnim darovom kar tri poglavja (12—14). V njih kar trikrat našteva darove Svetega Duha. Najprej precej nesistematično v 12,8—10. »Enemu je po Duhu dana beseda modrosti, drugemu po istem Duhu beseda spoznanja. Drugemu vera po istem Duhu, drugemu po istem Duhu darovi ozdravljanja, drugemu čudežna moč, drugemu prerokovanje, drugemu razločevanje duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov,« nato pa dvakrat v takšni zapovrstnosti (12,28—30), da iz nje razberemo, kako različni darovi Svetega Duha pripomorejo k samemu nastanku Cerkve: »Prvič apostoli, drugič preroki, tretjič učitelji« (v. 28a—c.29a—c) in nato, kako pripomorejo k njeni notranji poglobitvi: »Darovi moči, darovi ozdravljanja, pomaganja, vodenja in različnih jezikov« (v. 28č—g.30č—f). Končno še delno razkrije prvotno krščansko bogoslužje, ki so ga oblikovali obdarovanci Svetega Duha, ko pravi: »Ka-

dar se shajate, vsak nekaj prispeva: ta pesem, oni nauk, eden razodetje, drugi dar jezika, tretji razlaganje« (14,26b—g), iz tega vsaj to lahko ugotovimo, da prvotno krščansko bogoslužje ni poznalo nemih gledalcev, temveč je vsak udeleženec nekaj prispeval k bogoslužnemu dogajanju.

Teh darov Svetega Duha pa niso bili deležni samo dvanajsteri, čeprav je res, da so bili na binkošti »napolnjeni s Svetim Duhom in so začeli govoriti v tujih jezikih« (Apd 2,4) in se je pri njihovem oznanjevanju evangelija uresničevala Jezusova napoved, »da bo z njimi deloval in z znamenji njihovo besedo potrjeval« (prim. Mr 16,20), temveč tudi drugi. Prejemali pa so jih vendarle samo kristjani, kajti Duh, ki jih je naklanjal, je bil Kristusov Duh. Ta pa ni deloval v Judih, ki so odklanjali Kristusa, in tudi ne v poganih. Kristus namreč ne more sam sebi nasprotovati, zato »nihče ne govori v božjem Duhu, če reče 'Preklet bodi Jezus'« (1 Kor 12,3b). Karizme, izjemni duhovni darovi Svetega Duha, so *izraziti novozavezni pojav* in Sveti Duh jih naklanja samo novozaveznemu božjemu ljudstvu. To je njihova prva značilnost.

Pavel dalje naglašča, da so karizme *nadnaravni* duhovni darovi in prihajajo od zgoraj. Nikakor jih ne smemo istovetiti z ustreznimi naravnimi darovi, čeprav so jim včasih zelo podobni, npr. dar jezikov nima nič skupnega z nadarjenostjo učenja tujih jezikov. Njihov izvor je Sveti Duh. Ta pa je nadnaravna stvarnost, vendar ne kot neka nadnaravna ali nebeška podstat,⁷ temveč je duh Boga, stvarnika in zveličarja sveta, zato tako bogat in raznoter v svojem delovanju, kot je bogato in raznotero božje stvarjenje. Kljub raznovrstnosti duhovnih darov je njihov izvor vedno eden in isti. »Vse to dela isti Duh« (1 Kor 12,11a). Ker imajo torej raznovrstni duhovni darovi isti edini izvor, morajo biti tudi karizmatiki med seboj edini in ne precejevati ali podcejevati duhovnih darov, kar se je v Korintu tudi dogajalo (prim. 1 Kor 12,12—26). *Nadnaravna in odrešenijska narava* karizem je njihova druga značilnost.

Duhovni darovi so vsakemu popolnoma nezasluženo podarjeni. Sveti Duh jih daje popolnoma svobodno, komur jih hoče in katere hoče. Človek nima do njih nobene pravice. Ne more jih zahtevati, ne zaslužiti, kaj šele izsiliti. »Sveti Duh jih daje vsakemu, kakor hoče« (1 Kor 12,11b). Karizmatik je vedno samo prejemnik. On je *samo po milosti to, kar je*. Ta resnica je bistvena sestavina Pavlovega nauka o duhovnih darovih in tretja značilnost karizem.

Duhovnih darov tudi nihče ni prejel zase, samo za svoje osebno dobro. Sveti Duh jih ne daje za to, da bi bil samo prejemnik osebno bolj srečen, popoln ali vpliven, temveč jih daje za dobro vse Cerkve. Z njimi mora prejemnik bogatiti tudi druge. »Vsakemu se daje razodetje Duha v korist vseh« (1 Kor 12,7). Popolnoma napačno bi bilo, če bi imel posameznik ali skupnost ali gibanje znotraj Cerkve duhovne darove za svojo dobro. Če bi se posameznik zaradi njih zapiral vase ali skupnost v svoj ozek krog, da bi bili v njem srečni le sami, bi bila to zloraba duhovnih darov.⁸ Če ima posameznik ali skupnost res božjega Duha, jih ta tako priganja k služenju drugim, da prej pozabljajo nase, kot da bi se povzdigovali nad druge ali se zapirali pred drugimi. Prav to velikodušno odpiranje drugim pa gradi Cerkev. Ko Cerkvi oddaljeni ali obrobni to zaslutijo in čutijo, se ji navadno tudi radi približajo. S tem pa se Cerkev širi in poglablja. *Služiti drugim in s tem graditi Cerkev* je četrta značilnost karizem.

Resnični prejemniki duhovnih darov se dosledno podrejujejo cerkveni oblasti. Samo Cerkev je Kristusovo telo in njeni oblastniki prvi prejemniki duhovnih darov. Ker so ti sami prejeli duhovne darove, niso oblastniki sami od sebe, zato karizmatiki pokažejo, da imajo res božjega Duha, če se pokoravajo cerkveni oblasti. »Duhovi prerokov se namreč podrejujejo prerokom« (1 Kor 14,32). Duhovna gibanja zunaj Cerkve niso od Svetega Duha. Če se karizmatik ali videc ne uklanja Cerkvi, je zane-

sljivo znamenje, da je »zapeljan k nemim malikom« (1 Kor 12,2). *Podrejenost karizmatikov Cerkvi* je peta značilnost karizem.

Raznolikost duhovnih darov je poživila in poglobila duhovno življenje Cerkve

Življenje prve Cerkve je bilo prav zaradi delovanja karizmatikov zelo razgibano. Kazalo je vse znake mladostne zagnanosti, vztrajnosti in moči. Vse je bilo v bujnem razcvetu. Celu na pogane je imelo močan vpliv. Marsikdo je po srečanju z njimi, zlasti na bogoslužnem shodu, »padel na obraz, molil Boga in priznal, da je resnično Bog v njih« (1 Kor 14,26b).

Seveda pa niso bile vse karizme enako odmevne in ne enako izredne. Med najbolj izredne so gotovo spadale *čudežne moči* in *darovi ozdravljanja*. Prav te so najbolj ponesle v svet glas o nastopu božjega kraljestva. Ko je Peter ozdravil hrome Eneja v Lidi in so ljudje videli, kako je mož pri priči zdrav vstal, so se vsi prebivalci v Lidi in Šaronu, ki so to videli, spreobrnili h Gospodu (prim. Apd 9,35). In ko je obudil Tabito v Jopi, »se je novica o tem razvedela po vsej Jopi in veliko ljudi je verovalo v Gospoda« (Apd 9,42).

Takšna spreobrnjenja so povsem razumljiva, saj bibličnega človeka ni toliko prevzela veličina čudeža kot skrivnostna sila, ki ga je povzročila. Čudež jih je opozoril na Boga, in ker so jih karizmatiki delali v Jezusovem imenu, jih je opozoril na Boga, ki se je razodel v Jezusu. Čudežne moči so bile dokaz, da Jezus živi in da po svojem Duhu deluje na ljudi. Prav to je povedal Pavel, ko ti dve karizmi, *čudežne moči* in *darove ozdravljanja*, imenuje v množini. S tem je povedal, da je bil Sveti Duh tisti, ki je delal čudeže in ozdravljaj, ne pa človek, ki je prejel dar moči in ozdravljanja, zato ni zdravil tisti, ki je »ozdravil«, temveč tisti, ki je deloval v karizmatiku. To resnico je posebno naglašal tudi apostol Peter, ko je pojasnjeval ozdravljenje hrome pri tempeljskih vratih, ki se imenujejo Lepa (prim. Apd 3,12b—16). Pavel pa z množinsko obliko pove še to, da karizmatiki niso za trajno dobivali daru delati čudeže in ozdravljati, ampak so ga prejeli le občasno.⁹

Nič manj vpliven ni bil dar jezikov. Iz Pavlovega odgovora Korinčanom, kako naj vrednotijo ta dar, sklepamo, da so ga Korinčani stavili pred vse druge. To visoko vrednotenje daru jezikov razumemo samo, če vemo, za kaj je pravzaprav šlo. Dar jezikov ni dar, da je kdo naenkrat znal govoriti tuje jezike ali prejel sposobnost, da bi se jih z lahkoto naučil, temveč je to govorjenje v zamaknjenju. Zamaknjenje so imeli za prepričljiv dokaz, da človek prihaja v stik z Bogom. V zamaknjenju uživa Boga in nebeško srečo, zato so vse, kar je govoril v zamaknjenju, imeli za govorico iz onstranstva. Tako je veljalo zamaknjenje za največjo blaženost in za najmočnejši dokaz delovanja Svetega Duha.

Zamaknjenje je bilo posebno pogosto pri Grkih. Znano je zamaknjenje Pitije v Delfih in Heraklit je zapisal, da zamaknjenec sliši nadnaravne glasove nebeških moči.¹⁰ Zato ni vsako zamaknjenje delo Svetega Duha. Samo tisto zamaknjenje je bilo nesporen dokaz delovanja Svetega Duha, v katerem je zamaknjenec prepoznal v nazareškem Jezusu resničnega božjega poslanca in Gospoda, kajti »nihče ne more reči 'Jezus je Gospod' razen v Svetem Duhu« (1 Kor 12,3c). To pa je končno tudi največje spoznanje, kajti ko priznamo Jezusa za Gospoda, to se pravi za Božjega Sina in Odrešenika, smo na poti zveličanja (prim. Rim 10,9).

Ker je zamaknjenec govoril tako, da njegove govorice pravzaprav ni nihče razumel, je bil posebno ugleden tisti, ki jo je prevedel v vsem razumljivo govorico. To je storil, ko je iz nje razbral pravo versko sporočilo. Tega pa ni zmozel sam od sebe, temveč je za to prejel poseben dar *razlaganja jezikov*. Tak se je imenoval prerok,

ker je govoril namesto drugega. On je res govoril ljudem, jih spodbujal, osrčeval in tolažil. S svojim govorjenjem, ki so mu rekli prerokovanje, »je gradil Cerkev« (1 Kor 14,4).

Natančna primerjava, kako je Pavel navajal duhovne darove v Prvem pismu Korinčanom, pismu Rimljanom in Efežanom, kaže, da jih Pavel ne navaja vedno enako. Nekateri navaja vedno, druge pa samo enkrat, kar pomeni, da nobena Cerkev ni prejela vseh duhovnih darov. Prav tako nobena Cerkev ali posameznik ni prejel izjemnih duhovnih darov enkrat za vselej. Nekateri duhovni darovi so bili trajni, drugi pa občasni. Sveti Duh jih je podeljeval primerno okoliščinam in potrebam Cerkve. V pismu Rimljanom (12,6—8) omenja predvsem darove dobrodelnosti narave. Ti se nanašajo na duhovno dobro kristjanov, kot je *dar preroštva* in njemu podrejeni *dar učenja, spodbujanja in služenja*; pa tudi na njihovo telesno dobro, kot je *dar dobroteljnosti*. V 1 Kor pa omenja poleg darov duhovne in telesne dobroteljnosti tudi darove za urejeno vodenje Cerkve.

Zaradi tako različnih duhovnih darov in še bolj zaradi človeške slabosti so prečenjevali in podcenjevali duhovne darove, tako da so se eni imeli za imenitnejše, drugi pa, ki niso imeli takih darov, pa za manjvredne. Pavel jih je zato z naukom o človeškem telesu, ki ima različne ude in vendar vsi delujejo skladno in v dobro telesa, poučuje, kako so vsi duhovni darovi dar istega Svetega Duha in morejo vsi služiti duhovnemu Kristusovemu telesu, Cerkvi (prim. 1 Kor 12,8—10).

Ko jih tako pouči, da imajo vsi duhovni darovi določeno vlogo v življenju Cerkve in zato svojo vrednost, jih še enkrat navede (1 Kor 12,28—30), vendar zdaj nekoliko drugače. Zdaj jih navaja v taki zapovrstnosti, da z njo kaže, kako Cerkev po njih nastaja in kako se po njih pogloblja. Ker jih v obliki vprašanj celo ponavlja, imajo ti duhovni darovi res odločilen pomen v življenju Cerkve. Sinoptični zapis še bolj nazorno kaže njihov pomen pri nastajanju in poglobljanju Cerkve:

»Tisti, ki jih je Bog v Cerkvi postavil, pa so:

prvič *apostoli*,
drugič *preroki*,
tretjič *učitelji*,
potem darove *moči*,
potem darovi *ozdravljanja*,
pomaganja,
vodenja,
in različnih *jezikov*
(v. 28).

So mar vsi *apostoli*?
So vsi *preroki*?
Vsi *učitelji*?
Imajo vsi čudežne *moči*?
Imajo vsi darove *ozdravljanja*?

Ali vsi govorijo *jezike*?
Mar jih vsi *razlagajo*?«
(v. 29)

Med njimi izpostavlja posebno prve tri. Njim pripisuje večji pomen, pa ne zato, ker jih najprej omenja, temveč ga jim pripisuje s tem, da jih podkrepi s števnimi prislovi: *prvič* apostoli, *drugič* preroki, *tretjič* učitelji. S tem je povedal, da so poleg polnosti darov, ki jih Sveti Duh daje posameznikom, da z njim služijo Gospodu in gradijo Cerkev, ti trije darovi še posebno pomembni za njen nastanek in obstoj. Pri njih je glavno to, da niso več samo občasni ali prehodni, temveč postajajo stalni. Njihovi nosilci niso le občasni obdarovanci, temveč jih že opravljajo kot poklic. Ti darovi zdaj postajajo službe in njihovi nosilci služabniki. Na te so tako vezani, da se kar istijo z duhovnimi darovi. Ker so nosilci služb določne osebe, Pavel več ne govori abstraktno. Ne pravo »apostolstvo«, temveč *apostoli*, ne »preroštvo«, temveč *preroki*, ne »učiteljstvo«, temveč *učitelji*. Tako je Cerkev prehajala iz spontanosti ka-

rizmatičnih pojavov do služb, ki so postajale trajne in poklic posameznikov. Z nadaljnjim razvojem so karizme celo vedno bolj odmirale, službe pa se vedno bolj uveljavljale, dokler niso postale edine nosilke njene oblasti in znamenje njene božje ureditve. V pastoralnih pismih je od karizem omenjeno samo še preroštvo (1 Tim 1, 18; 4, 14). In ko je ta ugasnila, je ostala samo še karizma *vodenja*. Pavel uči, da je za vodenje Cerkve potreben poseben dar Svetega Duha (Ef 4, 11). Za vodenje Cerkve niso odločilne človeške sposobnosti, temveč duhovni dar vodenja, ki varuje, da se v vodstvo Cerkve ne vrine svetni duh, ki bi naredil Cerkev za eno od svetnih družb. Ta dar so prejeli s polaganjem rok (1 Tim 5, 22).

Kdo so potem apostoli, preroki, učitelji? So karizmatiki ali voditelji? Kakšen je njihov delež pri nastajanju in širjenju Cerkve?

Apostoli. To niso dvanajsteri (prim. Mr 3, 14). Beseda je dobila širši pomen. Označevala je vsakega, ki je kaj prispeval k širjenju evangelija, morda je temu posvetil vse svoje življenje. Vendar to spet ni bil kdorkoli. Apostol ni bil tisti, ki je nastopal v svojem imenu ali sam od sebe. Pravi apostol je bil vedno poklican. Poklican je bil zato, da je bil poslan. Tako sta poklic in poslanstvo dve prvini apostolata. Vsaka ima dve komponenti. Pri poklicu je to tisti, ki kliče, in tisti, ki je poklican. Tako je Kristus poklical Savla pred Damaskom (prim. Apd 9, 3 sl.; 22, 6 sl.; 26, 12 sl.; Gal 1, 11—17) in Savel je sprejel ta klic. Za druge apostole v prvi Cerкви Sveto pismo ne pripoveduje tako razločno, da so bili poklicani, kakor tudi Stara zaveza ne pripoveduje o poklicu vseh prerokov, vendar iz njihovega delovanja vidimo, da so bili res poklicani. Nihče, ki ni bil poklican, ni bil pravi apostol. Tak je bil samozvani ali lažni apostol (prim. 2 Kor 11, 26).

Tudi pri poslanstvu sta vedno dva: tisti, ki pošilja, in tisti, ki je poslan. V zavesti bibličnega človeka je bil poslani isto kot tisti, ki ga je poslal, čeprav je včasih bolj naglašena prva, včasih pa druga prvina. Ko Jezus govori o svojem poslanstvu v Janezovem evangeliju, navadno bolj misli na Očeta, ki ga je poslal. Takrat uporablja besedo *péupo* — *me je poslal* (prim. 12, 45). Če pa misli na ljudi, h katerim je poslan, pa besedo *apo-stello* — *od-pošljem*, in odtod samostalni *apostol* — odposlanec, poslanec, sel. V prvem primeru bolj naglašata tistega, ki pošilja (*terminus a quo*), s čimer poudarja, da res prihaja od Očeta;¹¹ v drugem pa tiste, h katerim je poslan (*terminus ad quem*); s tem naglašata cilj svojega poslanstva. Ker apostol predstavlja tistega, ki ga je poslal, njegova beseda ni njegova, temveč tistega, ki ga je poslal. Apostol nastopa z oblastjo pošiljatelja. Tako sta Pavel in Barnaba nastopala z oblastjo antiohijske Cerkve, ker so preroki in učitelji te Cerkve »med postom in molitvijo položili roke nanju in ju odpustili« (Apd 13, 3). Ker sta bila odposlanca antiohijske Cerkve, ju Apd izrecno imenujejo »apostola« (14, 14).

Apostoli so opravljali svojo službo tako, da so hodili iz kraja v kraj. Navadno so se mudili v enem kraju po dva dni (prim. Jn 4, 40). Ker so ti apostoli oznanjali veselo vest (evangélion) o Kristusovem odrešenju, se mestoma imenujejo tudi »evangelisti« (Ef 4, 11; 2 Tim 4, 5). Tako »evangelist« v Novi zavezi nikoli ne pomeni pisatelja evangelijev, temveč ustnega oznanjevalca vesele novice o Kristusovem odrešenju.

Preroki. S tem niso mišljeni preroki, kakršni so bili v Stari zavezi. Zdaj smo v Novi zavezi in poslanstvo starozaveznih prerokov je dopolnjeno. Tu gre za drugo vrsto ljudi in za drugačno poslanstvo, kot so ga imeli ljudje s tem imenom v Stari zavezi.

Tudi poslanstvo teh prerokov je moralo biti veliko. To sklepamo tudi iz tega, da jih Pavel vedno omenja takoj za apostoli (prim. Ef 2, 20; 3, 5; 4, 11), največkrat pa skupaj z učitelji, vendar tako, da so preroki pred učitelji (prim. 1 Kor 12, 28—29). Tako je izraz »preroki in učitelji« ustaljena novozavezna oblika.

Kdo so ti preroki? To so bili ljudje, ki so prejeli poseben duhovni dar, da so se

globoko poglobili v skrivnost božje previdnosti in zato globlje doumeli božji odrešenijski načrt. V njem so prepoznavali božjo voljo in v njej odkrivali dolžnosti, ki jih imajo sami v božjem odrešenijskem načrtu. Te so pogumno sprejemali nase in s svojimi odločitvam spodbujali tudi druge. S pomočjo tega daru so prepoznali pravi trenutek, ki se ponuja Cerkvi za njeno širjenje in poglobljanje. Dobro so poznali znamenja časa in se nanje ustrezno odzivali. V tem so imeli velik vpliv na okolico. Bili so torej ljudje, »ki so poznali vse skrivnosti in imeli vso vednost« (prim. 1 Kor 13,2). Zaradi globokega uvida v božji odrešenijski načrt so imeli zdaj pa zdaj tudi dar, da so napovedovali prihodnje dogodke (prim. Apd 11,28; 21,10—11), čeprav to ni bila njihova poglavitna dejavnost.¹²

Učitelji. Medtem ko so se preroki poglobljali v duhovno življenje Cerkve, so bili učitelji ljudje, ki so skrbeli za versko znanje kristjanov. Učili so jih temeljnih verskih resnic. Posebno so skrbeli za zadostno versko znanje pripravnikov na krst (katehumenov). Njihova dejavnost je bila torej izobraževalne narave. Skupaj s preroki so veljali za ugledne in vplivne člane Cerkve. Z njimi vred so imeli tudi določeno vlogo pri vodenju Cerkve, saj so prav preroki in učitelji pooblastili Pavla in Barnaba za misijonsko delo v tujini (Apd 13,3). Nasprotno od apostolov preroki in učitelji niso hodili iz kraja v kraj, temveč so trajno delovali v istem kraju.¹³

In kje so duhovniki?

Ob teh službah se sprašujemo, kje je duhovnik (gr. *hiereús*, lat. *sacerdos* — *sacrum* — sveto + *dare* — dati, torej tisti, ki daje oziroma posreduje, kar je sveto).¹⁴ Kdo izmed nosilcev teh služb, je bil tudi posvečena oseba, »da daruje darove in daritve za grehe« (Heb 5,1)? Pod imenom *hiereús* — duhovnik, ga ne najdemo, kar pa ne pomeni, da ga ni bilo med prvimi službami v Cerkvi. Treba je seveda poznati naravo teh služb.

Najprej moramo upoštevati tole temeljno resnico: Kristus je zato postavil apostole, »da bi jih pošiljal pridigat« (Mr 3,14)!

Ko jim je pred vnebohodom naročil, naj gredo in naredijo vse narode za njegove učence (prim. Mt 28,19—20a), jih je izrecno postavil za prinašalce odrešenja. Njihova služba ni bila samo v oznanjevanju odrešenja, temveč so ljudem tudi posredovali odrešenje. Apostoli niso samo oznanjali odpuščanja grehov, temveč so ljudem tudi odpuščali grehe, Niso jim samo govorili o Svetem Duhu, temveč so jim ga tudi podeljevali (Apd 8,17). Niso jim samo pripovedovali o Kristusovi daritvi, temveč so jo tudi ponavzočevali (prim. 1 Kor 11,25—26). S tem delovanjem so bili res sredniki med Bogom in ljudmi. Tako so bili od vsega začetka »oskrbniki božjih skrivnosti« (1 Kor 4,1), čeprav se niso imenovali duhovniki.

Apostol Pavel sicer ni bil iz kroga dvanaajsterih, vendar je razumel vse svoje apostolsko delovanje kot duhovniško. Svoje misijonsko delovanje je imel za bogoslužno dejanje (prim. Rim 1,9) in to, da so Filipljani po njegovem oznanjevanju postali kristjani, za daritev Bogu (prim. Flp 2,17). Po Cerkvah, ki jih je na misijonskih potovanjih ustanavljal, so se verniki zbirali h Gospodovi večerji. Pri njej so ne samo poslušali božjo besedo, temveč so tudi uživali Gospodovo telo, sicer jih ne bi opozarjal pred nevrednim prejemanjem: »Kdor bo torej nevredno jedel ta kruh ali pil Gospodov kelih, se bo pregrešil nad Gospodovim telesom in krvjo« (1 Kor 11,27). Po vsem tem so morali biti med krščanskimi srenjami ljudje, ki so opravljali duhovniško službo.

Sprašujemo pa se, s katero od služb v prvi Cerkvi se je vezala duhovniška, ker se duhovnik sam zase nikoli ne omenja? Ali se je vezala s službo *starešin* (presbýte-

roi). Te je Pavel res postavljaj po Cerkvah, ki jih je ustanovljaj na misijskih potovanjih (Apd 14,23), čeprav jih v svojih pismih nikoli ne omenja. Pisem tudi ni naslavljaj starešinam, pa čeprav so opravljaj predstojniško službo v Cerkvah (prim. 1 Tim 5,17), temveč vsem vernikom določene Cerkve (prim. 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; Gal 1,2 itd.). Ali se je vezala s službo nadzornika (epískopos) — škofa? Te Pavel vsaj omenja v pismih (prim. Flp 1,1). Ali se je vezala s službo *apostolov*? *Prerokov*? *Učiteljev*? Vsi ti so namreč imeli pomembno vlogo v prvi Cerkvi. Ali se je vezala z ljudmi, ki so imeli posebne duhovne darove, s *karizmatiki*?

Na vprašanje odgovarjamo postopno. Prvo, kar zanesljivo drži, je, da opažamo že na začetku *združevanje svetih opravil*.

Starešine (presbýteroi) niso bili samo predstojniki cerkvenih občin (proestotes), temveč so mnogi od njih, čeprav ne vsi, tudi oznanjaj božjo besedo in poučevali ljudi (prim. 1 Tim 5,17). Združevali so torej *pastirsko* in *učiteljsko službo*. Zato lahko trdimo, da je bila tudi duhovniška služba *pridružena* kateri od omenjenih služb.

Čeprav je v zvezi s tem precej nejasnega, je še najbolj verjetno, da je bila duhovniška služba pridružena apostolski službi. Med njima so naslednje stične točke:

1. Za duhovniško službo pravi pismo Hebrejcem, »da si nihče te časti ne prisvajaj sam, ampak ga kliče Bog, kakor Arona« (5,4). Kar pravi to pismo za duhovnika, je veljajlo tudi za apostola. Nihče ni bil pravi apostol, če ni bil poklican. Kdor ni bil poklican, je bil lažni apostol. Tako je poklic skupna prvina duhovniške in apostolske službe.

2. Apostolsko službo so od vsega začetka pojmovali kot sredniško službo. Tudi duhovniška služba je v bistvu sredništvo med Bogom in ljudmi (prim. 1 Kor 4,1). Tako je sredništvo druga skupna prvina duhovniške in apostolske službe.

3. Ker so pozneje po smrti dvanajsterih zanesljivo postavljaj starešine tako, da je »zbor starešin položil roke« (1 Tim 4,14) na kandidata — drugače jih je postavljaj Pavel (prim. Apd 14,23) — je starešina prav po zakramentalnem polaganju rok postal »božji oskrbnik« (Tit 1,7). S polaganjem rok je torej starešina prejel tudi duhovniško oblast, kajti duhovnik je v bistvu »oskrbnik božjih skrivnosti« (1 Kor 4,1). Kakor se je v starešini združevala vodstvena ali pastirska služba (1 Tim 5,17a) z učiteljsko (1 Tim 5,17b), čeprav ni bil nujno vsak starešina učitelj (prim. 1 Tim 5,17b), tako se je s polaganjem rok v njem združevala tudi duhovniška služba; to pomeni, da duhovnik nikoli ni bil samo duhovnik, temveč tudi pastir in učitelj. Tako se je dogajajlo, ko so začeli izumirati apostoli. Takrat se je duhovniška služba združevala s službo starešine.

Če pa se nosilec duhovniške službe kljub temu v Novi zavezi nikoli ne imenuje *duhovnik* (hiereús), se samo zato ne, da ne bi kdo napačno razumel novozaveznega duhovništva. Nihče namreč ne more biti v Cerkvi samostojen in od Kristusa neodvisen duhovnik, torej tak, kakršni so bili poganski duhovniki.¹⁵ V Novi zavezi je samo Kristus duhovnik. Vsako duhovništvo je samo deleženje Kristusovega duhovništva. Pri nobeni karizmi ali službi se človek tako ne poisti s Kristusom, kot se v duhovniški službi. Pri posvetitvi kruha in vina duhovnik govori v prvi osebi. Takrat Kristus sam govori po njegovih ustih in takrat je duhovnik najbolj duhovnik. Duhovniško službo so torej opravljajli od zadnje večerje naprej, vendar ne samostojno, da se ne bi ločjla od Kristusa edinega duhovnika. Povezanost s Kristusom je kazajla tako, da se je povezovala s službo starešin (presbýteroi), ki so bili pastirji in učitelji, torej s Kristusom Pastirjem in Učiteljem.

Ob tako različnih duhovnih darovih (prim. Rim 12,6—8; 1 Kor 12,8—10.28—30) in službah (Ef 4,11; 1 Tim 5,17) uvidimo, kako nesmiselno je govorjenje pristašev neka-

terih ločin, zlasti Jehovinih prič, a se je duhovnik pojavil šele v 4. st. Takrat je razbil prej enotno Kristusovo čredo na duhovništvo (kler) in vernike (laike). Od tedaj se je vedno bolj uveljavljal kot samostojen stan. Zaradi njega se je Cerkev razdelila na tiste, ki ukazujejo, in tiste, ki ukaze izpolnjujejo.

Tako govorjenje razodeva slabo poznanje življenja prve Cerkve. Kristusova čreda je bila od vsega začetka notranje močno razgibana in navzven razčlenjena. Po nosilcih številnih duhovnih darov in službah je bila podobna členovitosti človeškega telesa, zato jo po nauku apostola Pavla imenujemo Kristusovo skrivnostno telo (prim. Rim 12,4—8; 1 Kor 12,12—31).

Službe razodevajo božjo ureditev Cerkve

Po začetni razgibanosti, ki pa ni znamenje nereda (prim. 1 Kor 14,27—33), temveč bogatega duhovnega življenja prve Cerkve, so se potem, ko so apostoli začeli umirati in karizme ugašati, vedno bolj uveljavljale službe. Med Pavlovimi pismi in pastoralnimi pismi, 1 Tim, 2 Tim in Tit,¹⁶ zaznamo velik premik v ureditvi Cerkve. Medtem ko v Pavlovih pismih prevladujejo karizme, jih v pastoralnih, razen preroške (1 Tim 1,18; 4,14), več ni. Medtem ko v Pavlovih pismih službe šele nastajajo (1 Kor 12,28a), so v pastoralnih redna oblika v življenju Cerkve. Medtem ko v Pavlovih pismih vsa krščanska občina skrbi za versko življenje posameznika, prehaja v pastoralnih ta skrb na nosilce služb. V njih se izmenično javljata služba škofa (episkopos) in služba *starešin* (presbýteroi) ter njima pridružena služba *diakonov* (diakónoi). Poglejmo naravo teh služb.

1. *škof* = *epískopos*; *epí* = *nad*, *skopéo* = *gledam*, *nadziram*, zato *nad-zornik*, hrv. *bi-skup*, nem. *Bi-schof*.

Služba *nadzornika* je znana že v Stari zavezi. Iz Pete Mojzesove knjige zvemo, kako je Mojzes »vzel poglavarje rodov, modre in izkušene može, in jih postavil za predstojnike, za tisočnike, za stotnike, za petdesetnike, za desetnike in za *nadzornike*« (prim. 1,15). *Nadzorniki* (šitřim) so bili modri in izkušeni može, ki so v določenih primerih gospodovali podložnim, skrbeli za urejeno življenje v občini in spolnjevanje zakonov (prim. 2 Mz 5,6; 4 Mz 11,16).¹⁷ V judovski miselnosti pomeni *nadzornik* »zrelost in dostojanstvo človeške osebnosti«. *Nadzornike* je poznala tudi qumranska skupnost. *Mebaqqer* — nadzornik je opravljal v njej podobno službo kot hebrejski šitřim.¹⁸

V Novi zavezi se v najbolj splošnem pomenu besede tako imenuje Kristus. 1 Pt 2,25 ga imenuje »varuha (episkopon) naših duš«. Kristus je torej skrbni *nadzornik* (episkopos), ki kot Dobri Pastir bedi nad svojo čredo.

Škofe omenja tudi apostol Pavel, in sicer skupaj z diakoni (Flp 1,1). Posebno pogosto pa jih omenjajo pastoralna pisma (odslej *past*).

Najprej je treba poudariti, da jih *past* vedno imenujejo v ednini. Iz tega nekateri sklepajo, da je bil takrat že ustaljen monarhični episkopat,¹⁹ vendar ima edninska oblika vedno generičen pomen (prim. Tit 1,7). To pomeni, da je bil v vsaki Cerkvi samo en nadzornik, ki je po zgledu Jezusa, Dobrega Pastirja, skrbel zanj. V njej je opravljal pastirsko službo. Medtem ko je bil *nadzornik* (episkopos) samo eden, pa uporabljalo *past* za starešine vedno množinsko obliko (presbýteroi). Ti so opravljali svojo službo skupinsko, zato *past* govorijo o »zboru starešin« (1 Tim 4,14; Tit 1,5). *Nadzornik - škof* je bil vedno eden iz zbora starešin, vendar ne tako, da bi mu bili drugi podrejeni ali prirejeni, temveč je bil samo »prvi med enakimi«.²⁰

Škof je bil na čelu krajevne Cerkve. Bil je njen predstojnik (1 Tim 3,2). Predstavljal je krajevno Cerkev, jo vodil in bedel nad njo. Ni jo varoval pred zunanji sovražniki, temveč pred verskimi zmotami in moralnimi zablodami. Zanj je bil kot

obrambni zid pred idejnimi sovražniki. Skrbel je predvsem za zdrav verski nauk, kar v *past.* pomeni kar največjo zvestobo apostolskemu verskemu izročilu. To službo je opravljal z oznanjevanjem božje besede in s poučevanjem (1 Tim 5,17; Tit 2,1).

Nadzoroval je tudi bogoslužje (1 Tim 2,1—15), čeprav so bili starešine zadolženi, da je bogoslužje v redu potekalo. O njegovih bogoslužnih pravicah *past.* nič ne povedo, zato bi mogel biti nadzornik — škof tudi laik. Samo iz 1 Tim 3,7 sklepamo, da je imel prednost pri bogoslužju. Ker je bil v to službo postavljen tako, da je zbor starešin nanj položil roke in je polaganje rok podeljevalo božjo milost (prim. 2 Tim 1,6), je bil škof posvečena oseba. S polaganjem rok je postal »božji oskrbnik« (Tit 1,7). Njegova služba torej ni bilo navadno poslovno opravilo, temveč je segala na duhovno področje. Ker pa je tudi sam prenašal oblast na druge s polaganjem svojih rok, je moral imeti duhovniške pristojnosti. Po svoji službi je bil pred drugimi, zato se je moral tudi v krepostih odlikovati pred drugimi. Zanj je bil naveden kar seznam kreposti (1 Tim 3,1—7; Tit 1,6—9). Ker je bil obseg njegovih dejavnosti velik, so mu bili v pomoč dodeljeni diakoni.

2. Starešine (presbyteroi)

Kakor je bilo na čelu judovske shodnice več starešin (prim. Mr 3,22), tako jih je bilo tudi na čelu prvih krščanskih občestev. Čeprav je vsak posamič postal starešina, tako da je zbor starešin nanj položil roke (1 Tim 4,14), so starešine vedno nastopali v zboru. *Past.* jih imenujejo vedno v množini (1 Tim 5,17a; Tit 1,5). Tudi ko uporabljajo edninsko obliko, ima ta splošni pomen (prim. Tit 1,6). Tudi starešina ni mogel postati kdorkoli. Zanj je veljal isti seznam kreposti kot za škofa (1 Tim 3,1—7; Tit 1,6—9).

Največ težav povzroča preskopo poznavanje njihovih dejavnosti. *Past.* ne opisujejo v podrobnosti njihovih dejavnosti, temveč jih predpostavljajo. Še najbolj gotovo je, da so bili zadolženi s poučevanjem, čeprav vsak starešina ni bil učitelj (prim. 1 Tim 5,17). Skupno so bili starešine predstojniki krajevne Cerkve (Tit 1,5), kakor je bil po drugi strani tudi škof predstojnik te Cerkve. Morda je bilo to tako, da je bil škof kot pastir predstojnik krajevne Cerkve, ob njem pa je bil zbor starešin, ki je skrbel za gmotne potrebe vernikov. Vsekakor se v prestojniški službi škof ujema s starešinami, zato težko razmejimo njihove pristojnosti.

V *past.* zbuja pozornost dejstvo, da nikdar ne omenjajo škofa skupaj s starešinami. Kjer omenjajo starešine, škofa ni zraven, in kjer omenjajo škofa skupaj z diakoni, starešin ni zraven; iz tega sklepamo, da sta »škof« in »starešine« samo sinonima za isto službo.²¹ To sklepamo tudi iz seznama kreposti, ki jih morajo imeti škof in starešine. Tit 1,5 začne z množinsko obliko »starešine« (presbitérous). Takoj v naslednji vrstici pa uporabi isti izraz v ednini »starešina« (presbýteros) mora biti neoporečen...« in v naslednji vrstici nadaljuje: »zakaj predstojnik (episkopon) mora biti božji oskrbnik« (v. 7). Primer jasno kaže, da govori o enem, ki pa ga zdaj imenuje »starešina«, zdaj »škof«. Takšno istenje starešin s škofi poznamo tudi iz Apd, ki efeške *starešine* (presbýterous) naenkrat nagovarjajo s *škofi* (episkópous), čeprav so bili eni in isti predstojniki efeške Cerkve (prim. Apd 20,17 z 20,28).

Potemtakem v *past.* škof še ne predstavlja posebnega stanu, drugačnega od starešin, temveč je izraz le sinonim za starešino. V *past.* sta se združili dve izročili: judovsko-krščansko, ki kaže na judovsko ureditev verskega občestva, na shodnico; in grško, ki kaže na grško ureditev verskega občestva.²²

3. Diakoni (diakonioi — diakonéo — strežem pri mizi, zato »strežniki«, »služabniki«).

Čeprav *past.* ne povedo natančno, kako so stregli ljudem, sklepamo iz svarila, »naj ne hlepijo po dobičku« (1 Tim 3,8), da so jim bili v pomoč v gmotnih potrebah.

Skrbeli so za reveže, ostarele in bolne, medtem ko o njihovi bogoslužni dejavnosti *past.* ne povedo nič. Iz Apd 8,12—13.40 pa vemo, da so nekateri tudi oznanjali božjo besedo. Morda oznanjevanje božje besede diakonov lahko tudi tako razumemo, da njihova skrb za gmotne potrebe vernikov ni bila nikoli samo gmotne narave, ampak so z utešitvijo gmotnih potreb tudi pridigali (prim. 2 Kor 8,5). Kar naredimo iz ljubezni, je vedno sporočilno.

Tudi diakon ni mogel biti kdorkoli, temveč so ga morale odlikovati določene kreposti (1 Tim 3,8—13). Ker 1 Tim 3,10 zahteva od njih predhodno preskušnjo, so se najbrž nekaj časa pripravljali na diakonsko službo, nato pa jo prejeli z neko obliko posvečenja.²³ Po službi so bili dodeljeni škofom in Flp 1,1 jih tudi omenja skupaj s škofi.

Duh je moč in vodnik

Vsaka služba v Cerkvi je dar Duha. Voditeljsko ali pastirsko Pavel izrecno uvršča med darove Duha (Ef 4,11; 1 Kor 12,28). Nobeden se ni samovoljno vrnil med nosilce služb, temveč ga je Duh poklical in po daru, ki ga je prejel od njega, je bil postavljen v službo. Pravi služabnik se je zavedal, da je samo orodje Duha. Vedel je, da sam od sebe ni nič, »temveč je po božji milosti to, kar je« (prim. 1 Kor 15,10). Ker se nihče ni vsilil v službo, ga tudi nihče odstaviti ni mogel. Službe v Cerkvi so trajne. Njen nosilec je bil odgovoren samo Bogu, zato v Cerkvi ni nikoli prihajalo do sekiranja glav, kakor se dogaja v političnih sistemih. Cerkev je po svoji ureditvi »božja hiša« (1 Tim 3,15).

Duh pa, v moči katerega je bil kdo poklican in postavljen v službo, ni v ničemer omejen. Njegova moč se ne izčrpa, ker je neizčrpen vir duhovne moči. Če nosilec služb omahuje pod težo bremen, ga Duh še vedno vzdržuje. V njem vedno lahko obnovi prvotno moč, zato pisatelj *past.* spodbuja nosilca služb, »naj znova razplamti žar božje milosti, ki je v njem po polaganju rok« (Tit 1,6). V duhovni službi je mogoče vedno začeti znova.

Ta Duh kaže prejemniku duhovnega daru vedno nove smeri. *past.* govorijo v drugačen čas kot Pavlova, vendar tudi ta čas ni bil zadnji čas. Cerkev je živ organizem in se zna prilagajati vsem časom in vsem potrebam. Kmalu bo stopila v tretje tisočletje, a z ureditvijo, ki premaguje tisočletja. To se dogaja samo zato, ker je urejena po božji zamisli in je ne more spodnesti človeška demokracija.

Povzetek: Francè Rozman, Karizme in službe v prvi Cerkvi

Razprava kaže, kako je bil Sveti Duh duhovna moč Cerkve, da se je širila v svet in notranje poglobljala. Po njegovem delovanju je doživela več oblik svoje ureditve. Ob njenem nastanku so delovali dvanaajsteri. Sveti Duh, ki so ga prejeli na binkošti, se je razplamtel v njihovih učencih, da so ponesli resnico o odrešenju v svet. To se je razmahnilo posebno po apostolskem koncilu v Jeruzalemu 48/49. Po njihovem delovanju so nastajale krajevne Cerkve. V njih so prejemniki posebnih darov Svetega Duha— karizmatiki poglobljali duhovno življenje vernikov in naredili Cerkev znano tudi drugim (prim. 1 Kor 14,24—25). Po odmiranju apostolov in ugašanju karizem se je Cerkev institucionalizirala; namesto karizem so se začele uveljavljati službe. Te so bile vernikom zid pred verskimi zmotami in idejnimi zablodami, pa tudi kažipot naprej. Po delovanju Svetega Duha je Cerkev živ organizem, ki se prilagaja vsem okoljem in vsem potrebam, zato v vseh časih »zakrament odrešenja«. Njena božja ureditev premaguje tisočletja in je ne more spodnesti nobena demokracija.

Summary: Francè Rozman, Charisms and Ministries in the Early Church

The present paper deals with the Holy Spirit as the spiritual power of the Early Church, enabling it to spread and to grow innerly. Various forms of its constitution can be regarded as work of the Holy Spirit. Its earliest existence was determined by the activity of the Twelve. Their disciples, filled with the Holy Spirit on Pentecost, brought the Good News into the world. Evangelization was reinforced and encouraged by the first Apostolic Council in Jerusalem in 48/49. Local Churches appeared as a result of this activity. Charismatics, i. e. persons who received extraordinary gifts of the Holy Spirit, deepened the spiritual life in the community, and made the Church known to the pagans (cf. 1 Cor 14,24—25). After the death of the Apostles and the extinction of charisms, the Church was increasingly institutionalized. Charisms gave way to ministries. The latter both secured the faithful against heresies and aberrations and marked the way to go. The activity of the Holy Spirit makes the Church a living body, able to adapt itself to any circumstance or need, being therefore the »sacrament of salvation« in all times. Its divinely appointed and enlivened structure defies centuries and cannot be overthrown by any form of democracy.

¹ H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck-Ruprecht in Göttingen 1969, 240.

² Učenec (mathetés) tukaj ne pomeni zaključen krog Jezusovih sodelavcev, morda v smislu »dva-insedemdeseteri« (Lk 10,1), temveč kar najbolj splošno: somišljenik, pristaš, privrženec, občudovalec... Izmed takih ljudi je Jezus »poklical k sebi, katere je sam hotel« (Mr 3,13).

³ Besede »brat« tu nikakor ni dovoljeno spreminjati v »bratranec«, kot hočejo nekateri, temveč jo je prej treba razumeti v strogo bibličnem pomenu, torej *član verske skupnosti*. Prav tako ni nujno, da bi bil ta Jakob istoveten z apostolom Jakobom ml., čeprav pravi Pavel malo naprej, da »so Jakob, Kefa in Janez, ki veljajo za stebre, podali meni in Barnabu desnico v znamenje vzajemnosti« (Gal 2,9).

⁴ Prim. N. Brox, *Die Pastoral Briefe*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1969, 43.

⁵ H.—J. Klauck, *1. Korintherbrief, Die neue Echter Bibel*, Würzburg 1984, 86; H. Conzelmann, n. d., 241.

⁶ X. Léon-Dufour, *Rječnik biblijske teologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1969, 412.

⁷ Prim. Heinz-Dietrich Wendland, *Die Briefe an die Korinther, NTD 7, Vandenhoeck—Ruprecht in Göttingen 1978, 110.*

⁸ Tako razmišlja Werner de Boor v svojem pastoralnem komentarju 1 Kor, ki ga je neznan prevajalec prevedel v hrvaščino in je l. 1974 izšel v Zagrebu z naslovom *Prva poslanica Korinčanima, Wuppertalska Biblija za studije*. V njem pravi, da »mora zato doživeti obsodbo vsak posameznik, vsaka skupnost vernikov, vsako gibanje, ki bi imelo katerekoli darove samo za lastno povzdigovanje ali celo za ponašanje« (215). Takemu zapiranju vase rada podležejo posebno mala občestva.

⁹ Prim. Werner de Boor, n. d., 217.

¹⁰ Corpus Hermeticum I 26, navaja H. Conzelmann, n. d., 276, op. 15.

¹¹ Resnica o Jezusovem prihodu od Očeta je osrednja resnica Janezovega evangelija (prim. 3,17.31.34; 5,23.30.37.43; 18,37; 19,9).

¹² Prim. J. Drane, *Pavel, Ognjišče*, Koper 1987, 34; *Le Monde de la Bible* 5 (1978) 49.

¹³ J. Huby, *Prima epistola ai Corinthi*. Editrice Studium — Roma 1963, 241.

¹⁴ Mi nimamo besede, s katero bi izčrpno izrazili bistvo duhovnika, to je njegovo posvečevalno oblast. Beseda *duhovnik* bolj kaže na človeka, ki se ukvarja z duhovnimi rečmi. Beseda *mašnik* ni veliko v rabi in tudi ne izraža izčrpno bistva duhovništva. Še manj to pomeni beseda *župnik*, čeprav ljudje naravno tako rečejo duhovniku, da ne omenjam popačenih tujk (far, fajmošter, pop), ki imajo večinoma slabšalni pomen.

¹⁵ A. Stöger, *Priestertum*, v: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1959, 619—631.

¹⁶ Veliko današnjih raziskovalcev Nove zaveze je prepričanih, da 1 Tim, 2 Tim in Tit niso Pavlova. Zato navajajo več dokazov, zlasti tega, da ta pisma predpostavljajo drugačne časovno zgodovinske okoliščine in drugačne razmere v Cerkvi kot Pavlova pisma. O. Knoch je v najnovejšem komentarju teh pisem mnenja, da so nastala okrog l. 100 (prim. *Die neue Echter Bibel, 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief*, Würzburg 1988, 15).

¹⁷ F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Arameicum Veteris Testamenti*, fasc. 1—9, Roma 1967, 839.

¹⁸ X. Léon-Dufour, n. d., stolpec 1202.

¹⁹ Temeljito proučevanje službe škofa v dobi *past.* tako mnenje zavrača. Prim. N. Brox n. d. 148—151.

²⁰ Prim. A. Wikenhauser—J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder 1973, 531. Obsežno literaturo v zvezi s tem vprašanjem navaja tudi N. Brox, n. d., 151.

²¹ Tako misli večina sodobnih proučevalcev *past.* Prim. A. Wikenhauser—J. Schmid, n. d., 531. Vsekakor gre pri obojih za isto službo, »ki pa ni monarhičnega značaja«, pravi W. G. Kümmel v svojem Uvodu v Novo zavezo, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973, 336.

²² Prim. P. Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, Frankfurt am Main—Bern—Las Vegas 1978, 215; A. Wikenhauser—J. Schmid, n. d., 531, kjer pravi, da je to hipotetična rešitev in izročil tudi ne označi z imeni.

²³ Prim. N. Brox, n. d., 152.

Karel Bedernjak

Pravičnost kot osebna vrednota (II)

S tem, da tudi kristjani začenjamo veliko več govoriti o pravičnosti in se v svojem življenju zavzemati za njeno uresničitev, še nismo storili vsega. Najprej so teologi dolžni razviti in poglobiti pojem krščanske pravičnosti, potem pa se more vsa Cerkev dosledno in vztrajno truditi za njeno uresničenje v današnjem svetu. Krščanstvo se nikakor ne sme zadovoljiti s tistim pojmom pravičnosti, ki ga je oblikovala poganska ali tudi krščanska filozofija. V tem delu našega razmišljanja o krščanski pravičnosti nas predvsem zanima sama podoba te pravičnosti in v čem se ta razlikuje od poganskega razumevanja.

I. Pravičnost kot moralnoteološki pojem

I. Naravna pravičnost sama na sebi

V zgodovinskem prerezu je bilo mogoče opaziti razne premike v razumevanju pravičnosti, vendar ne dovolj bistvene, vendar šele v zadnjem času odkrivamo nekatere poskuse poglobljanja pojma pravičnosti, ki uporabljajo tudi nove metode.¹ Filozofi uporabljajo različne metode glede na to, s katerega stališča gledajo na pravičnost. Tako npr. E. Garin glede na svojo zgodovinsko metodo govori o treh vrstah pravičnosti: helenistični, rimski in krščanski. Kakorkoli gledamo na pravičnost, pridemo ob ontološki razčlenitvi te kreposti zmeraj do ugotovitve, da so v vsaki pravičnosti navzoče tri prvine: dvojnost, razmerje in predmet razmerja. Za naše razmišljanje o pravičnosti je vsekakor potrebna najprej njena ontološka razčlenitev

a) Dvojnost

Pravičnost, ki ne bi priznala koga zunaj sebe, koga drugega, ni upravičena do tega imena. Pravičnost, ki bi drugega odmisllila ali ga izničila, bi se spremenila v egoizem. Pravičnost lahko nastane in obstaja samo v prostoru med subjektom kot nosilcem pravičnega dejanja in smotrom, na katerega je to dejanje naravnano. Na eni strani te dvojnosti nastopa subjekt, a na drugi smoter, ki pa je lahko različen in drug. Tam, kjer ni nikogar, na katerega bi se subjekt pravičnosti nanašal, ni pravič-

nosti. Subjekt pravičnosti je zmeraj pred nekom drugim. Subjekt se kot oseba odpira v svojem razumu in v svoji volji. Sv. Tomaž je trdil, da je volja tista, s katero kdo uresničuje pravičnost.² Drugi trdijo, da mora človek spoznati, priznati in sprejeti tega drugega s svojim razumom. Danes bi mogli trditi, da mora ves človek kot celotna oseba sprejeti drugega. Jaz nastopa kot tisti, ki drugega sprejema, mu verjame in dolguje. Pravičnost človeku omogoča in ga spodbuja, da odkrije drugega.

Subjekt po pravičnosti v drugem odkriva njegove pravice in svoje dolžnosti. Ta drugi subjekt ne dovoljuje neprizadetosti, temveč ga vznemirja in prebujata. Pravičnik kot prebujena oseba se mora ponovno čutiti nagovorjenega, izzvanega in dolžnega spričo drugega. Zato je lahko pravičen samo tisti človek, ki je prebujen in živa oseba. V praven pomenu je lahko pravičen samo posameznik kot oseba. Kadar govorimo o pravični družbi, mislimo bolj na objektivno pravičnost, ki se javlja v družbenih odnosih.

b) Objekt pravičnosti

Druga prvina, ki nastopa v pravičnosti, je objekt, to je tisto, kar imenujemo pravično in je subjekt dolžan storiti ali dati.³ V klasičnem razumevanju pravičnosti pomeni to materialen objekt pravičnosti, formalen objekt pa razlog oziroma temelj, zaradi katerega komu kaj pripada. Nekateri (npr. Composta) imenujejo to drugo prvino medij ali razlog odnosa med subjektom in smotrom pravičnosti. Razlog pravičnega odnosa so predvsem dobrine, do katerih ima kdo pravico. Pravice drugega kažejo na dobrine, ki jih subjekt mora ponuditi ali storiti drugemu. Pravičnost in pravica sta soodnosna pojma. Kjer pa je pravica, tam obstaja tudi dolžnost koga, da to pravico izpolni. Zato večina moralistov začenja razpravo o pravičnosti s pravicami. Pravica izraža odnos med dvema osebama ali med eno osebo in skupnostjo. Pravica s subjektivnega vidika pomeni moralno sposobnost, da teži k temu, da bi kakšno dobro imel, uporabljal in se ob njej razvijal ter postavljaj sebe v službo drugega.

Composta govori o treh vidikih pravičnega odnosa: red, pravično in svoje (njegovo). Red pomeni temelj tega odnosa in njegove biti. Pravično kaže na subjekt in razodeva dolžnost. Svoje (njegovo) pa vključuje dejanje, ki se dopolnjuje v smotru tega odnosa. Zanj pomeni red temeljni vidik pravičnosti. Ta red je objektivni, iz katerega pa izvirajo dolžnosti za subjekt in za smoter možnosti delovanja. Zato pa pravičnost ob subjekta zahteva, da vidi »njegovo« in da to »njegovo« tudi izvrši.⁴

Ob tem se dalje zastavlja vprašanje, na kakšni pravici sloni pravičnost. Za nekatere je pravica nekaj relativnega. Pravico daje in razvije določena stopnja družbenega razvoja. Za Marxa in marksiste je pravica predvsem nekaj, kar pogojuje družbeno ekonomski razvoj. Pravica ni torej nekaj stalnega in brezpogojnega, ampak je odvisna od družbenega sistema. Za absolutistične sisteme je pravica pomenila odmero le samovoljne oblasti.

Kristjani se v razumevanju človekovih pravic ne moremo zadovoljiti z juridičnim pozitivizmom in juridičnim sociologizmom. V teh naziranjih je pravica utemeljena v pozitivnih zakonih ali v samih družbenih odnosih. Takšnemu razumevanju človekovih pravic nasprotuje stalna in nespremenljiva človeška narava, kateri pripadajo nekatere pravice same na sebi. Družba sicer omogoča ali lajša dosego nekaterih pravic, nekatere pozitivne pravice posebej razglašata, vendar nobena družba kot sistem ne more biti zadnji temelj ali nosilka človekovih pravic. Zgodovina modernih diktatorskih sistemov kaže, da pravice teh državljanov niso bile utemeljene v nespremenljivi človeški naravi. Ta pa ima svoj izvor v Bogu. In zato so se takšne družbe

z lahkoto sprevrgle v krivico in so bile v svoji praksi pospeševalke in uresničevalke bolj krivice kakor pravice. Pravica brez utemeljitve v človeški naravi se zelo hitro sprevrže v krivico.

V razmišljanju o razlogu pravičnosti ne smemo pozabiti, da nimamo pred seboj le telesnega bitja, ki za svoj obstoj potrebuje samo nekatere gmotne dobrine. Pred nami stoji oseba, ki je hkrati telesno in duhovno bitje. To ne predstavlja le kakšne za vse čase dokončne stvarnosti. To je oseba, ki se razvija, ima svojo preteklost, sedanjost in prihodnost, svojo danost tukaj na zemlji ter svojo poklicanost od zgoraj. Ta oseba hoče biti in se razvijati, zato potrebuje več kakor le imeti in proizvajati.

V klasičnih pojmovanjih se je pravičnost nanašala predvsem na stvari. Uresničuje se le na področju stvari in dejanj. O pravicah so govorili v zvezi z gmotnimi dobrinami. Zato je bila umestna in potrebna predvsem mera. V takšnih razumevanjih pravičnosti sta imeli odločilno vlogo stvar in njena mera. Zato je bila zelo pomembna tudi cena prodanega predmeta. Kupec je moral plačati toliko denarja za kakšno stvar, kolikor je vredna sama na sebi. Zato so govorili o pravični ceni in pravični plači. Tako je pravičnost pomenila zelo neosebno dejavnost, odnos ali lastnost. Takšna pravičnost je upoštevala le objektivno vrednost stvari in zunanjega dejanja.

V novejših pogledih stopa v ospredje zanimanja oseba, ki ima pravico do tega ali onega. Osebi ni dovolj, da ima, ampak da biva, se razvija in uresničuje. Zato bi danes morali govoriti o osebni pravičnosti.⁵ Takó moramo skleniti, da pravičnost mora temeljiti na naravni pravici človeka, ob kateri se uresničuje kot oseba. Zaradi tega pa ne moremo več govoriti, da se odnos pravičnosti lahko uveljavi po načelu enakosti. Pravičnost, ki bi se uresničila v smislu enakosti, bi bila krična glede na osebo.

Papež Janez XXIII. v svoji okrožnici Mir na zemlji našteva pravice človeka, ki mu pripadajo kot osebi. Iste pravice povzema tudi koncilski konstitucija Cerkev v sedanjem svetu. Papež povzema človeške pravice, o katerih je prepričana večina današnjih ljudi.

1. Najprej omenja človeške pravice do obstanka in do določene stopnje spodobnega življenja. Vsak človek ima pravico do potrebnih sredstev za spodobno življenje, zlasti kar zadeva telesne potrebe.

2. Dalje obstajajo pravice do moralnih in kulturnih vrednot. Vsak človek ima pravico do spoštovanja svoje osebe, do prostosti v iskanju resnice, izražanja misli in do umetniškega ustvarjanja. Po naravi gre človeku pravica do kulturnih dobrin, do izobrazbe tako osnovne kakor strokovne.

3. Vsakdo ima pravico častiti Boga po zahtevah svoje vesti. Tako ima človek tudi pravico zasebno in javno izpovedovati svojo vero.

4. Človek ima pravico izbrati stan, v katerem misli živeti. Lahko si ustanovi družino ali pa se odloči za samsko življenje.

5. Šele zdaj govori papež o pravicah v gospodarskem pogledu. V zgodovini so bile v ospredju te pravice. V gospodarskem pogledu ima človek pravico do dela, do takih delovnih razmer, v katerih ne bo uničeval svojih telesnih moči in kvaril moralnega zdravja. Delavcu gre pošteno plačilo. Pravica do zasebne lastnine izvira iz človeške narave. Nazadnje govori o pravicah do družbenega življenja in dejavnosti. Vse te pravice človeku pripadajo po naravi, zato jih imajo vsi ljudje (tč. 9—25).

c) Smoter pravičnosti

Drugače rečeno pomeni to subjekt, kateremu je namenjeno dejanje ali bivanje pravičnosti. Že je bilo rečeno, da je za pravičnost značilna dvojnost subjektov: eden, ki je nosilec dejanja, drugi pa, kateremu je dejanje namenjeno. Vendar na tem mestu skušamo ta pojem nekoliko razširiti oziroma odgovoriti na vprašanje, komu je pravičnost lahko namenjena. Seveda odnos predpostavlja dve osebi. Klasično razumevanje pravičnosti ima v mislih le sočloveka, pa naj bo to posameznik ali pa predstavnik kakšne skupnosti. Mislim, da je tukaj premalo misliti samo na sočloveka. Pojem pravičnosti ima svoj smoter nekoliko širši.

Kristus že v svoji zapovedi ljubezni do bližnjega izhaja iz ljubezni do samega sebe. Ljubezen do bližnjega je merilo ljubezni do samega sebe (prim. Mt 19,20). In kakor ljubezen do bližnjega predpostavlja ljubezen do sebe, tako je tudi pravičen odnos do sočloveka mogoč le v primeru pravičnega odnosa do sebe. To velja že za naravni red. Saj nam že naravna pamet pove, da tisti človek, ki ne skrbi dovolj za svoje telesno zdravje, niti ne more družbi dajati tega, kar ta od njega zahteva. Zato upravičeno lahko rečemo, da je smoter pravičnosti tudi človek sam, sam subjekt pravičnosti. Saj se v vsakem človeku javlja neka dvojnost. Če gledamo ontološko, se človek kot oseba še ni uresničil v celoti, ni uresničil vseh svojih možnosti, ki mu pripadajo kot človeku po svojem bistvu. Vse življenje ostaja v človeški osebi dvojnost med tem, kar je že uresničeno, in med onim, kar bi lahko in moralo biti. Človek kot svobodno in razumsko bitje, kot subjekt pravičnosti, se vede do svoje bistvene zasnove, do svojih naravnih pravic in potreb, ki izvirajo iz njegove duše in njegovega telesa, kot do svojega objekta oziroma do koga drugega, kateremu so namenjena dejanja pravičnosti. Človek kot subjekt mora spoznati in potem tudi izpolnjevati naravne pravice svojega bistva. Različnost med možnostjo in dejanskostjo oziroma med bistvom in bitjo v človeku predstavlja prostor, kjer se lahko in tudi mora uresničiti prava pravičnost, vendar pravičnost v odnosu do sebe. Tako npr. človekovo telo ima samo na sebi pravico do hrane in čistega zraka, to pravico pa mora izpolniti subjekt sam. Zato lahko upravičeno govorimo o pravi pravičnosti do sebe.

In tretji, kateremu je dejanje pravičnosti tudi namenjeno, je lahko Bog, čeprav tradicionalni nauk o pravičnosti o tem ne govori tako. Sv. Tomaž noče govoriti o pravičnosti v odnosu do Boga. O tem odnosu govori v okviru poglavja o religiji.⁶ Tudi drugi avtorji menijo, da odnos do Boga ne sodi v pravičnost, češ da človek s svojim naravnim razumom ne more spoznati dolžnosti, da Boga časti in ga moli, tako kakor pravice sočloveka. Človek brez razodetja sicer res dovolj izrecno ne spozna svojih dolžnosti do Boga, vendar v svojem iskrenem iskanju tudi s svojim naravnim razumom odkriva svoje osnovne dolžnosti do tega vsemogočnega in dobrega bitja, ki mu pravimo Bog. Natančneje pa seveda opredeljuje človekove dolžnosti do Boga starozavezno in novozavezno razodetje. Dalje se mi zdi, da odnos do Boga le vsebuje tiste prvine, ki so potrebne za pravičnost do Boga. Če si priključimo v spomin že omenjene tri vidike pravičnosti (Composta), lahko rečemo, da so vsi trije uresničeni v religioznem odnosu do Boga. Prvi vidik je red, ki je temelj obstoja stvari. Sv. Tomaž pa trdi, da religija ustvarja red do Boga.⁷ Človekova religiozna naravnost na Boga pomeni temeljni pogoj človekovega vsestranskega obstoja in razvoja. Božja pravičnost in ljubezen razodevata marsikatero dolžnost do Boga. V tem smislu ima Bog pravico do človeka in njegove religiozne dejavnosti. Božje pravice niso sicer v tem smislu, da bi razodevale kakšno božjo potrebo po uresničenju, kakor to vidimo pri človeku. Njegova pravičnost se javlja kot nekakšna potreba ali celo pomanjkljivost, hkrati pa kot možnost izpopolnitve. Pri Bogu te potrebe ni. Bog je

sam v sebi ves uresničen. Uresničuje se le v odnosu do človeka, ki ga ljubi in odrešuje. Torej tretji vidik pravičnosti »svoje« ali »njegovo« v odnosu do Boga ne pomeni takšne pravice, kakor to pomeni pravica pri človeku, ki je še zmeraj v uresničenju.

Potrebno pa je poudariti, da v okviru le socialne pravičnosti, o kateri danes največ govore, (o njej ta razprava nima namena govoriti) Bog ni smoter pravičnosti. Če pa govorimo o pravičnosti kot osebni vrednoti, moramo reči, da je tudi Bog lahko smoter pravičnosti oziroma tisti subjekt, kateremu je namenjeno dejanje pravičnosti, seveda najprej še na naravni ravni človekove moralnosti.

2. Pravičnost kot krščanska krepost

V nadaljnjem razmišljanju je umestno vprašanje, ali ni opisana pravičnost tista, s katero se Kristus ne zadovoljuje in jo odklanja z besedami: »Zato vam pravim, če vaša pravičnost ne bo večja, kakor pismoukov in farizejev, nikoli ne pridete v nebeško kraljestvo« (Mt 5,20). Pravičnost, kakor smo jo obravnavali, ni sicer ista kakor farizejska, vendar tudi ni takšna, kakor jo želi Kristus. Kristus hoče drugačno pravičnost, evangelijsko, krščansko, najbrž podobno božji. Verjetno tudi v tem pogledu velja Kristusov opomin: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5,48). Kristus postavlja za vzor človeku svojega nebeškega Očeta. Bog mora biti vzor človeku tudi v njegovi pravičnosti.

Klasična naziranja o pravičnosti izhajajo iz naravnega temelja, iz naravnih človeških pravic. Tudi sv. Tomažu je temelj pravičnosti naravna pravica. Čeprav tradicionalna razumevanja pravičnosti temeljijo na naravni pravici, se vendar zdi, da mora krščanska pravičnost temeljiti na božji pravičnosti. Zato je povsem logično sklepal Krašovec, da je božja pravičnost edina norma človeške pravičnosti.⁸ Vir krščanske pravičnosti je božje razodetje o božji pravičnosti, naravni človeški pravičnosti pa je vir filozofija in naravno pravo. Človeška pravičnost izhaja iz prava, božja pa iz njegove ljubezni. Krščanska pravičnost se pa tudi razlikuje od naravne pravičnosti po svojih motivih. Morda ne bo predrzno reči, da je bila tradicionalno moralnoteološko razumevanje pravičnosti le veliko bližje Aristotelovi filozofiji kakor evangelijsko. Za Ulpianovo opredelitev pravičnosti ne moremo reči, da vsebuje dovolj teoloških prvin.

V naslednjih vrstah bomo skušali obdelati tri prvine pravičnosti s stališča katoliške teologije.

a) *Subjekt pravičnosti*

Pred Kristusom je bilo mogoče govoriti o človeku brez njegove kristološke in odrešenjske vsebine. Če je poganska filozofija človeka postavljala po pravičnosti v kozmičen red in harmonijo, ga mora biblična videti vključenega v red odrešenja. Poganska podoba človeka temelji na kozmični harmoniji, medtem ko Kristus prinaša za človeka nov red, novo luč in novo vsebino. Po Kristusu je človek nova stvar. V njem odkriva novo podobo in novo vsebino. »Človek si mora prisvojiti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde sebe.«⁹ S tem pa človek odkrije nove dolžnosti in nove pravice. Iz odrešenja prihajata nova vsebina in nova dinamika moralnega delovanja. Psihologija, medicina in filozofija premalo pokažejo na ozadje in izvor energije moralnega delovanja subjekta. V človekovem nastopanju in odločanju deluje tudi nadnaravna moč. V kristjanovem življenju mora biti ves čas navzoča nadnaravna razsežnost. Od Kristusa naprej kristjan ni več sam, ampak je z njim na poseben način Bog. Z njim deluje Sveti Duh, njegova milost, ki jo človek sprejema

po zakramentih. Kristjan kot član Cerkve je vključen v nadnaraven organizem in zmeraj deluje, napreduje ali nazaduje kot ud Cerkve.

Odrešenje na križu je človeku vrnilo njegovo dostojanstvo. Človek, ki je nosilec pravičnosti, ni samo to, kar morejo odkriti sociologija, medicina ali psihologija, v tem človeku je tudi nekaj, o čemer govori samo teologija. Ta človek je obdarjen z milostjo, ki je zadnji temelj moralnega delovanja. Človekov razum je bil z razodetjem razsvetljen, da more laže razumeti, videti in sprejeti drugega z vsemi njegovimi pravicami. Kot novi človek laže odgovarja z vso svojo osebnostjo na poziv pravic drugega. Odrešenje in kristološka perspektiva dopolnjujeta in usposabljata kristjana, da more ves čas nastopati kot nosilec nove pravičnosti. Hkrati pa ga odrešenjska razsežnost opozarja, da od izvirnega greha sem živimo v redu greha, toda po Kristusu smo bili dvignjeni v nadnaravni red. Takó kristjan hkrati deluje na naravni in nadnaravni ravni, deluje obremenjen z grehom, vendar obdarjen tudi z milostjo. Po Kristusu je kristjanovo moralno delovanje v obnebjú odrešenjske milosti, zato dosega pravo krščansko pravičnost samo v moči milosti. Brez Kristusove milosti ni mogoče ničesar storiti (prim. Jn 15,5).

b) Materialen objekt pravičnosti

Vračamo se k človeku, kateremu po naravi pripadajo nekatere pravice, ki so tesno povezane z njegovim bitjem. So pa tudi pravice, ki posledično izvirajo iz njegove narave. Učlovečenje, križanje in vstajenje Jezusa Kristusa pa predstavljajo nov temelj človekovih pravic. Po odrešenjskih dejanjih je vzpostavljen nov red med ljudmi in stvarmi, med človekom in Bogom. V tem novem redu je človeku dana pravica do prenove v Jezusu Kristusu. Tako kristologija utemeljuje nove pravice do odrešenja in poveličanja v nebesih. »To združenje Kristusa s človekom je samo po sebi skrivnost, ki se iz nje rodi nov človek, ki naj bo deležen božjega življenja, ker je v Kristusu ponovno ustvarjen za to, da prejema polnost milosti in resnice.«¹⁰ »Tistim pa, ki so jo sprejeli, je dala pravico, da so postali božji otroci« (Jn 1,12). Naravne pravice sicer ostanejo tudi po grehu, toda odrešenje prinese nove vidike in novo vsebino, ki dopolnjujejo naravne pravice. Odrešenje naravne pravice utrjuje in pogloblja. Tako npr. tudi evangelij dopolnjuje starozavezno postavbo.

Ne samo odrešenje, temveč že krščanski pogled na človeka širi obseg človekovih pravic. Če je nekdaj bila odločilna mera ali stvar, sta danes pomembna življenje in oseba. Pravičnost je bila predvsem v službi »imeti«. Zato je filozofija kakor teologija govorila o tem, do česar ima človek pravico, kar ima pravico imeti. To pa je očitno premalo spričo personalističnih poudarkov v sodobni teološki misli. Ta ima pred seboj predvsem osebo in njen razvoj. Tisti, ki hoče komu delati pravico, mora upoštevati njegov osebni razvoj. Človek namreč ni dokončen in v subjektivnem smislu dokončno odrešen, ampak ima pravico in tudi dolžnost to postajati. Izhodišče človekovih pravic ni človekov »imeti«, ampak njegov »biti«. Koncilski dokument Cerkev v sedanjem svetu postavlja kot podlago za pravilno vrednotenje pravične družbe načelo, da je človek vreden po tem, kar je, ne pa po tem, kar ima.¹¹ Zato je premalo tista dejavnost, tehnični napredek, ki človeku omogoča pravico do gmotnih dobrin. Pravičnost mora drugemu omogočiti tudi njegovo napredovanje in odrešenje.

Sicer pa prinaša tudi na snovnem področju odrešenje nove vidike pravic. Stvarstvo vzdihuje v porodnih bolečinah (Rim 8,22). Ogroženost človeka v njegovih pravicah do čiste in zdrave hrane in pijače, do čistega okolja in zraka je danes dosegla svoj višek.

V personalistični perspektivi moramo priznati nekatere pravice, ki omogočajo človekov osebni razvoj. Oseba je namreč vtkana v svojo naravno sredino in kot oseba je vključena tudi v zgodovinsko odrešenjski okvir. In kot enkratna in neponovljiva oseba je poklicana in obdarjena s talenti in s tem tudi s specifičnimi pravicami, da se v celoti v svoji sredini uresniči. Torej ima človek pravico, da se uresniči tudi v svoji enkratnosti in neponovljivosti, da uresniči smisel svojega življenja, ki je njemu lasten. Papež Pij XII. je že pred leti kritiziral ekonomiste, ki so človeka pojmovali kot fizično in kemijsko stvarnost, zanemarjali pa njegovo bistveno prvino, njegovo človečnost, njegovo duhovno in nadnaravno razsežnost. Premalo je ponuditi človeku možnosti za uresničenje le fizikalne ali socialne razsežnosti človeške osebe. Človek ima pravico do svoje telesne, duševne in vertikalne razsežnosti in njene uresničitve. Ima pravico do svoje zemeljske in večne sreče. Kristus mu je zaslužil pravico do odrešenjskih milosti.

Vsekakor osebnotni poudarki v obravnavanju človeka odkrivajo nekatere pravice, ki jih klasično razumevanje človeškega prava ni poznalo. Razvoj naravne in teološke misli o človeku razodeva širši obseg človekovih pravic, s tem pa tudi mnoge dolžnosti posameznika in družbe, ki jih preteklost ni poznala.

c) Smoter pravičnosti

Odrešenjski red tudi v tem pogledu vnaša v vsebino krščanske pravičnosti nekaj novega. Pred nami stoji človek, ki je odrešen. Ta človek je poklican k višjemu, nadnaravnemu življenju. Kristus mu je na križu zaslužil pravico do odrešenja. Sočlovek za kristjana ne pomeni samo nekaj drugega, to je njegov bližnji, z njim je na poseben način povezan. Kristusova milost ju med seboj povezuje in vključuje v nadnaravni organizem Cerkve. Subjekt pravičnosti se do tega človeka, kateremu je dolžan storiti pravico, vede kot do souda v skrivnosti Kristusovega telesa Cerkve. Mladika dobiva sok iz iste trte Kristusa, če hoče živeti na telesu Cerkve (prim. Jn 15,6). Bližnji predstavlja Kristusa. »Karkoli ste storili enemu izmed mojih najmanjših bratov, ste storili meni« (Mt 25,40). Tako tesna povezava med Kristusom in kristjani posameznika še bolj zavezuje k pravičnemu odnosu. Vključenost v organizem Cerkve nekako premošča prepad med subjektom pravičnosti in tistim, ki mu je pravičnost namenjena, hkrati pa pomeni za subjekt večjo zavezanost. Bitna povezanost med kristjani zahteva, da se odnos pravičnosti prepoji z ljubeznijo. Znotraj krščanstva zaradi te bitne povezanosti ne zadošča le odnos pravičnosti. Pravičnost drugega obravnava kot nekaj drugega, medtem ko v ljubezni bližnji postaja »drugi jaz«. Po ljubezni se drug z drugim poistovetita, poistovetita se z medsebojnim namenom, razpoloženi, čustvi in smotri. Ljubezen na poseben način premosti prepad med dvema, da iz dveh postane enost. Tisti, ki ljubi, se ne ustavlja ob razliki med »jazom« in »tujem«. ¹² Pravičnost tako postane temelj stavbe, ki jo gradi ljubezen znotraj odnosa med dvema človekoma.

Če po Tomažu velja, da človek sam od sebe ne more dovolj spoznati dolžnosti češčenja Boga, potem to ne more veljati za čas po Kristusu. Prepad, ki je bil narejen z grehom, je odpravljen s Kristusovim odrešilnim delom. Kristus nas je naredil celo za božje otroke. Njegovo razodetje nam pomaga, da lahko spoznamo, zakaj in čemu izražati Bogu češčenje.

Človek je pravičen tedaj, če spoštuje pravice drugih ljudi kot svoje. Razmerje do sebe je po evangeliju izhodišče za razmerje do sočloveka. Kdor ni pravičen do sebe, tudi do drugih ne more biti. Kdor ni razvil pravičnega odnosa do sebe, ta nima v sebi zmožnosti, da bi lahko razvil pravične odnose do drugega. Ta pravičen odnos

do sebe pa nikakor ne more pomeniti kakšnega egoizma, kajti pravičnost do sebe zahteva, da človek svojo osebo v celoti razvija in odpira za drugega ter tudi zase sprejme dar odrešenja, ki ga skuša uresničiti v vseh razsežnostih. Pravičnost od človeka zahteva, da sebe sprejema v celotni stvarnosti, tako pozitivni kakor negativni, da razvija talente in premaguje slabosti. Čim bolj človek razvije svojo osebnost v smislu pravičnosti, tem več ima pogojev, da uresniči pravičnost v odnosu do sočloveka in do Boga. Objektivno vzeto je pravičnost do drugega sorazmerna pravičnosti do sebe.

Božja pravičnost mora postati temelj človeške pravičnosti tudi v tem pogledu. In če božja pravičnost postavlja človeka v pravično razmerje do sebe in do celotnega stvarstva,¹³ potem tudi človekova pravičnost terja od njega, da zavzame pravičen odnos do sebe, drugega in do celotnega stvarstva.

Tako kristjan tudi v odnosu do sebe odkriva več dolžnosti in pravic, saj nosi v sebi božje življenje, odrešenost, opravičenje in nadnaravno perspektivo. Zavedati se mora, da je njegova človeška narava povzdignjena k dostojanstvu brez primere.¹⁴ Ta nova podoba v Kristusu in kal Kristusovega odrešenja v človeku imata pravico, da ju človek pospešuje in razvija tako, da obrodi sadove tudi za ta svet. Dejstvo, da je človek »nova stvar«, je gotovo za vsakega nov, večji izziv in poziv k uresničenju pravičnosti v odnosu do sebe.

Vsekakor personalistična in krščanska vizija v pravičnosti razkriva nove razsežnosti, ki jih je treba razviti v treh smereh: imanentni, horizontalni ali socialni in vertikalni ali transcendentalni. Vsaka prava osebna krščanska pravičnost mora razvijati vse te tri razsežnosti.

Iz nakazanega v 1. točki tega poglavja vidimo, da klasična opredelitev pravičnosti predstavlja le filozofsko ali naravno vsebino. Vemo pa, da se moralna teologija ne more zadovoljiti le s filozofsko podobo človeka in njegovih odnosov. Za kristjana obstaja tudi odrešitveni red, ki postavlja človeško podobo v nadnaravni red. Ta človeška podoba je tudi božja in odrešena. Zato tudi mora sloneti pojem krščanske pravičnosti na človekovi nadnaravni in teološki podobi. In tega pa sledi, da moralna teologija lahko sprejme Ulpianovo opredelitev pravičnosti samo po njeni formalni plati, ne more pa se zadovoljiti z njeno vsebino. Krščanska moralna teologija mora to opredelitev dopolniti z drugačnimi in novimi vidiki ter novo vsebino.

Moralnoteološko razumevanje pravičnosti mora vsekakor temeljiti na Kristusu in njegovem odrešitvenem delu.

3. Pravičnost znotraj krščanske teologije

Živeti krščanstvo pomeni biti prežet s Kristusovim duhom, ki ni učitelj, kakor so drugi, kot npr. Sokrat, Platon in Marx. Kristus poleg svojega nauka nudi tudi novo življenje, brez katerega bi se lahko krščanska morala spremenila v čisto razpravljanje ali spodbujanje. Življenje Jezusa Kristusa je prav posebnost krščanske morale. V krščanski moralni je namreč prva milost. Dalje, krščanska morala se ne more omejiti na gole okvire tuzemske ideologije, ki bi lahko bolj hromila in zapirala, kakor pa spodbujala in odpirala za večnostne perspektive. Nenehno se mora odpirati in razvijati. Zato se na zunaj razodeva kot življenjsko dejaven dinamizem. Človeka skuša vtakati v vsakdanji utrip življenja, hkrati pa je ta morala zmeraj odprta za Kristusa v preteklosti, za Kristusa v sedanosti in Kristusa v prihodnosti. Zato se mora ob Kristusu navdihovati tudi razumevanje krščanske pravičnosti. Vendar ni dovolj, da bi krščanska pravičnost prevzela le evangeljsko značilnost, to pomeni, da bi bila prežeta z ljubeznijo, treba je sprejeti tudi Kristusovo življenje in dinamiko njegove

milosti. Brez tega si ne moremo predstavljati prave podobe krščanske milosti.

Zastavljamo si vprašanje, kakšno pravičnost naj oznanja Cerkev. Ali je dovolj, ako razglašča pravičnost v smislu Aristotelove ali Ulpianove opredelitve? Ali ne bi ob tem Cerkev ostala brez evanĝeljskega nadiha? Ali potem vnaša Cerkev v svet dovolj odrešenja? Ali ne ostaja potem v okviru neodrešenosti človeka in družbe? Ali sme Cerkev ostati pri splošnem pojmu pravičnosti? Ali ni njena dolžnost, da oblikuje podobo pravičnosti na podlagi evanĝelija in ga uresničuje v okviru odrešenja? Temeljna dolžnost Cerkve je, da usmerja človekov pogled in življenje vsega sveta vodi h Kristusovi skrivnosti, do njegovega odrešenja, ki se dotika človekovega srca, vesti in življenja.¹⁵ Ko bi Cerkev oznanjala pravičnost v svetu brez odrešenjske vsebine, bi zanemarjala svoje poslanstvo.

Skušajmo odgovoriti natančneje na vprašanje, kakšno pravičnost naj torej oznanja in pospešuje Kristusova Cerkev!

a) Krščanska pravičnost izvira iz božje pravičnosti

Zdi se, da je klasična opredelitev pravičnosti nekoliko pozabljala na Boga. Po njenem razumevanju Bog ni bil vir in zĝled pravičnosti. Novejši moralisti soglasno poudarjajo nadnaraven vidik moralnega življenja. Ne smemo spregledati, da religija plemeniti in najgloblje utemeljuje človekovo moralo. Religija postavlja moralo v povezavo z Bogom, ki je pravi izvor človeške moralnosti. Oseben stik z Bogom zahteva od človeka, da usklaja svoje življenje in delovanje z božjimi zapovedmi. Vera vsekakor človeka vodi k Bogu, ki se mu javlja kot temelj in izvor njegove moralnosti. Res je Bog svojo postavo že vtisnil v človeško naravo, vendar jo je še dopolnil s svojim razodetjem. Bog se nam javlja kot naš stvarnik in odrešenik, vendar pa tudi kot zakonodajalec. Njegova popolnost je vzor naše popolnosti. Tako tudi njegova pravičnost postaja merilo in norma naše pravičnosti ter izziv za našo moralnost. Božja in človeška pravičnost sta po svojem bistvu dva soodnosna pojma.¹⁶ In če je božja pravičnost norma človeške pravičnosti, potem si moramo na kratko ogledati, kakšna je božja pravičnost.

Ako se že človeška pravičnost v religioznem smislu precej razlikuje od človeške v smislu naravne pravice, pri kateri gre predvsem za enakost, potem se toliko bolj razlikuje od človeške pravičnosti božja pravičnost. Biblični pojem božje pravičnosti se nikakor ne ujema s pravnim razumevanjem pravičnosti. Ker so v starejši dobi starozaveznih spisov ves človeški red izvajali iz Jahveja, so tudi pravičnost razumevali glede na Boga in zato pravičnost razumeli kot Jahvejevo vedenje v skladu z zavezo. Božja pravičnost kot dinamičen pojem se bolj nanaša na božje ravnanje kot pa na njegovo bit. Tako je božja pravičnost v tem smislu pomenila zmagovito božjo pomoč svojemu ljudstvu. Pri farizejih dobiva božja pravičnost vedno bolj pravno naravo. Po Mateju je božja pravičnost božji dar. Deležen pa ga je tisti, ki se zanj trudi. Poseben pomen pa dobi božja pravičnost pri sv. Pavlu. Pri njem je poudarek na odrešilnem delovanju. Božja pravičnost pomeni isto kot božja dobrota, milost, usmiljenje in božja ljubezen. Pomeni predvsem božji dejaven odnos do človeka v smislu njegovega odrešenja. Ker je Bog pravičen do človeka, ga odrešuje. Pojem božje pravičnosti dalje označuje poseben božji odnos do izvoljenega ljudstva.¹⁷

Če je božja pravičnost naravnana v svet, človeka, potem zanj pomeni tudi izvor, merilo in cilj bivanja. Zato pa tudi človekova pravičnost ne more biti drugo kakor pozitivna naravnost, dobrota in zvestoba do Boga in človeka. Pravičen je tisti, ki pozitivno odgovarja na razodevanje božje pravičnosti. Kakor božja pravičnost ni

istovetna s celotnim sestavom kozmičnih zakonov, temveč z osebno ljubeznijo in zvestobo, tako se tudi človekova pravičnost v prvi vrsti ne trudi za to, da bi se podredila svetovnemu redu z vsemi posledicami juridizma.¹⁸

Za pravilno razumevanje božje pravičnosti, s tem pa tudi človekove pravičnosti, brez dvoma ne zadoščajo razne filozofske razlage. Nobena človeška razlaga ne more nadomestiti Svetega pisma. Zato je upravičeno zapisal Krašovec, da Sveto pismo ostaja nesporen vir razodetja o božji pravičnosti,¹⁹ saj je božja pravičnost skrivnost in vir resničnosti v dinamiki človekovega življenja.²⁰

Tudi 2. vatikanski zbor je priporočal, da je treba iskati rešitve za reševanje vprašanj sodobnega moralnega življenja v luči načel, ki izvirajo iz Kristusa (prim. CS 46,2). Tako vidimo tudi v koncilskem dokumentu, da se moramo vračati k božjemu razodetju tudi glede razumevanja pravičnosti. V Stari zavezi vidimo, kako je Bog zaradi svoje pravičnosti posegel v življenje izvoljenega ljudstva. Seveda se je ta božja pravičnost v zgodovini izvoljenega ljudstva razodevala različno.

Posebno vsebino pa dobiva pojem pravičnosti v Novi zavezi.²¹ Nobena filozofija ali religija ni tako povzdignila človeka in njegovo pravičnost kakor krščanstvo.²² Medtem ko naravna etika zasleduje abstrakten ideal pravičnosti, ki ga razume kot čast, lepoto, mero in sad človeške vzgoje, vidi biblična teologija ideal človeka v pravilnem odnosu do Boga v okviru pravičnosti. Moralna neoporečnost zmeraj korenini v Bogu. Zato evangelist Matej kar istoveti pravičnost s svetostjo (prim. 1,19). Evangelij dalje odklanja pravičnost, ki dela razliko med zunanjim izpolnjevanjem zapovedi in notranjim razpoloženjem (prim. Mt 23,28). Zato Jezus poziva učence k boljši pravičnosti, kakor jo imajo farizeji (prim. Mt 5,20). Kristus hvali cestnarja, ki se ni postavljajl s svojo svetostjo, ampak iskreno priznaval svojo nevednost (prim. Lk 18,9).

Apostol Pavel razločno postavlja razliko med hebrejsko in krščansko pravičnostjo, pri tem pa se sklicuje na lastno izkušnjo. Prava pravičnost izhaja iz Boga in je utemeljena v veri v Kristusa (prim. Flp 3,9). V pismu Rimljanom pa jasno trdi, da je pravičnost božji dar, ki smo ga kristjani prejeli po Kristusu (prim. Rim 5,17). V središču Pavlovega razumevanja odrešenjskega dela sta pravičnost in človekovo opravičenje, ki sta sad božje dejavnosti. Bog je tisti, ki opravičuje (prim. Rim 8,33). Zanj pomeni Kristus našo modrost in pravičnost, naše posvečenje in odrešenje (prim. 1 Kor 1,30). Dalje pomeni pravičnost začetek novega življenja (prim. Rim 6,4) in udeležbo na božjem življenju (prim. Rim 5,21). Pravičnost za tistega, ki veruje v Kristusa, pomeni nekaj notranjega in ontološkega, pomeni novo rojstvo in novo življenje.

Biblično razumevanje pravičnosti se resda precej razlikuje od filozofskega in juridičnega. Pri tej pravičnosti ne gre toliko za zunanja dejanja, temveč za novo in odrešeno ter v Kristusu vključeno življenje.

V zgodovini moralne teologije je bilo dokaj prizadevanja za biblično razumevanje pravičnosti, vendar je ves čas ostajala nekakšna dvotirnost med bibličnim in filozofskim pristopom k obravnavanju pravičnosti. Gotovo ne kaže zanemariti ne enega niti drugega vidika, vendar mora krščanska teologija dajati prednost biblični vsebini pravičnosti. Moralna teologija res mora biti dovzetna za določene življenjske probleme in izkušnje, vendar jih mora razsvetljevati z lučjo razodete besede (prim. CS 46,2). To pomeni: treba je vedeti, da krepost pravičnost sicer ureja že sama po sebi medsebojne odnose, odnose do sebe in do Boga, vendar bodo ti bolj urejeni, pravilni in »odrešeni«, če bodo izvirali iz notranje pravičnosti, ki jo je podaril in razsvetlil Bog po Jezusu Kristusu.

b) Krščanska pravičnost korenini v Kristusovem odrešenju

Krščansko življenje je odvisno predvsem od tega, koliko je človek v svojem razpoloženju pripravljen sprejeti božji dar, ki je med nas ljudi prišel pred tolikimi leti v osebi Jezusa Kristusa. Kristjanovo moralno življenje je odvisno od njegove osebne vere v Jezusovo navzočnost v sedanjem trenutku in v Jezusovo odrešilno delo. Po veri postane kristjan pravičen in sprejet v novi red Kristusove pravičnosti. Po Kristusovi pravičnosti so njegovi učenci uvedeni v novo življenje, ki ga oblikuje njegova milost... »Saj ne živite pod postavo, ampak pod milostjo« (Rim 6,14).

Notranje moralno življenje izvira iz Kristusove milosti, zato mora na zunaj pričati za novost življenja, ki je obdarovano z milostjo in vero.²³ Kristusova milost je človeka osvobodila greha in ga naredila sposobnega za drugačno moralno življenje. Kristjani so bili prej služabniki greha, a po milosti so postali »služabniki pravičnosti« (Rim 6,10).

Teologom kakor tudi mnogim filozofom, kot je npr. E. Fromm, je jasno, da pomeni resnična morala iti ven iz sebe in si prizadevati, da bi presegli svoj izolirani jaz. Tega pa ni mogoče storiti le s teoretičnim razumom. Tem zahtevam lahko ustrezne človek samo s svojo notranjostjo. Ta odgovor človeku pomaga k edinosti in k skupnosti z drugim.²⁴

Po izvirnem grehu je bil v človeku porušena notranji red. Človek je postal sebično naravnana nase, čeprav je poklican, da stopi iz sebe in zaživi v skupnosti. Razdejanje, ki ga je bil povzročil greh, je treba odstraniti in človekovo notranjo naravnano popraviti. Po grehu tega človek ni zmožen sam. Od Očeta je moral priti stvarnik vsega. Krivično razmerje v človeku samem, do drugega in do Boga je treba vrniti v pravičen red. Prišel je pravičnik, ki ni poznal greha in ne krivičnega reda v sebi.

Pravičnost pomeni biti v redu, postavljati v pravičen odnos oziroma biti v skladnosti in soglasju. Lahko bi rekli, da biti v pravičnosti pomeni biti najbližje ontološki resnici, ostati v tisti resničnosti, kakršno je Bog imel v svoji zamisli o ustvarjenem bitju. Zato bi lahko imenovali to pravičnost ontološko pravičnost, ta pa pomeni možnost bivanja ter označuje temelj bivanja in v tem smislu je najtesneje povezana z bitjo.

V Stari zavezi pravičnost ne pomeni toliko skladnosti z idealno normo božjega ljudstva, ampak je s tem mišljen predvsem božji zgodovinski odnos do izvoljenega ljudstva. Kadar Izrael hvali božjo pravičnost, se spominja božje zvestobe danim obljubam in njegove dobrohotnosti. Starozavezni pojem pravičnosti kaže predvsem na božjo pripravljenost, da reši svoje ljudstvo. Bog je pravičen do svojega ljudstva, ker ostaja zvest svojim obljubam in hoče rešiti svoje ljudstvo. Izraelci pa so spet pravični, kolikor so v pravem odnosu do Boga, med seboj in do stvari. Božja milost tako postane temeljna prvina za pravi odnos človeka do Boga, sočloveka in sveta.²⁵

Toda ta božja pravičnost se ni razodevala samo v zgodovini izraelskega ljudstva in ne samo v zgodovini človeštva na sploh, pač pa v vsem stvarjenju. Bog ostaja pravičen do sveta in človeka v vseh svojih zakonih in dejanjih. Božja pravičnost je osnova vsem živim bitjem za njihovo bivanje. Brez božje pravičnosti in zvestobe Bogu nobeno bitje ne more bivati in bi se sesulo v nič. Tako je božja pravičnost univerzalna in opravičuje bit slehernega bitja. In če božja pravičnost postavlja človeka v pravičen odnos s samim seboj, z drugim in s celotnim stvarstvom, more ta postati bistvena vsebina novega stvarstva in novega reda, ki ga vzpostavlja Kristus. Božja pravičnost, ki se razodeva v Kristusu, hoče postaviti nove temelje bivanja v Kristusu in ponuditi pravice do novega življenja in novega stvarjenja.

Za sv. Pavla pomeni božja pravičnost dogodek, iz katerega izvirata novo stvarje-

nje in novo življenje. Božja pravičnost se razodeva tudi v evangeliju (Rim 1,17). Delo božje pravičnosti se je izvršilo po križu in vstajenju Jezusa Kristusa. V tem dejanju se je razodela božja pravičnost do krivičnih in opravičenj, ki daje življenje (Rim 5,18). Po pokorščini enega smo vsi postali pravični (Rim 5,20). Dejanje božje pravičnosti pomeni veselo oznanilo za stvarstvo, saj Kristusovo delo pravičnosti vse stvari postavlja v pravi odnos do Boga in človeka. Kristusova pokorščina do smrti na križu prinaša za vse krivičnike novo življenje. On je bil izročen v smrt zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičenja (Rim 4,25). »Iz njega, ki ni poznal greha, je za nas napravil greh, da bi mi v njem postali božja pravičnost« (2 Kor 5,21). Po njem sta Bog in človek dosegla spravo.

Božja pravičnost se je na poseben način razodela v Kristusovem križu in omogočila, da more tudi človek zaživeti v pravičnem odnosu do Boga, sočloveka in stvari ter do sebe. Tako postane Kristusova odrešenjska milost ontološka osnova krščanske moralne pravičnosti. Ta božja pravičnost pa se ni razodela samo v odpravi človekovega greha, v odpuščanju prestopkov ali odstranjevanju ovir za vzpostavitev pravega reda, temveč tudi in predvsem v povzdignjenju človeka v novo življenje, ki pomeni živeti v moči in pod vodstvom Kristusove milosti ter v znamenju vstalega Kristusa.²⁶ Zato pomeni trpeči in vstali Kristus poroštvo, pogoj, temelj in vir nove krščanske pravičnosti.

Človek je po grehu zapadel v krivičen red oziroma v nered, ki mu prinaša trpljenje in smrt. »Plačilo za greh je namreč smrt, dar pa, ki ga milostno daje Bog, je večno življenje v Kristusu Jezusu našem Gospodu« (Rim 6,23). Greh namreč pomeni krivičnost oziroma pomanjkanje temelja in pravic do bivanja. Po grehu človek sprevača svoj odnos proti Bogu, sočloveku in svetu, pada v laž in sprejema pogoje smrti. S Kristusovim križem pa se obnavlja sprava z Bogom in utrjujejo temelji življenja. S Kristusovim delom se sicer res ni v celoti izvršilo božje gospodstvo, toda bile so dane možnosti in temelji nove človeške pravičnosti, ki jo človek uveljavlja v svojem življenju, kolikor ta dar sprejema in ga s svojim prizadevanjem razvija ter prinaša nove sadove za življenje tega sveta. Kristusova milost bo »kraljevala s pravičnostjo« (Rim 5,21), kolikor bodo kristjani sebe izročali Bogu kot ljudje, ki so prišli od smrti v življenje, svoje ude pa izročali Bogu, da postanejo orožje pravičnosti (Rim 6,13). Takó postane božja pravičnost ne samo dar, temveč moč, ki deluje v kristjanovem življenju. Odrešeni človek tako postane sposoben, da lahko zavzame prave odnose do sebe, sočloveka, stvari in do Boga. Božja aktivna pravičnost postane po veri v Kristusa za kristjana pasivna pravičnost kristjana in ga usposobi, da more kot aktivna pravičnost izvrševati dela pravičnosti in pravično bivati v odnosu do sebe, sočloveka, sveta in do Boga. Kristjanova pravičnost je samo tista, ki izvira iz Kristusovega dela opravičenja in gradi na odrešenjski milosti. Naj sklenemo: pravičnost je krščanska, ako je v svojem izvoru Kristusova, v razvoju odrešena in v svoji perspektivi eshatološka.

Ako hočejo moralisti (npr. Steiner, Günthör) poudariti krščanski vidik pravičnosti, navadno povežejo pravičnost z ljubeznijo. Zdi se jim, da je ljubezen tista krepost, ki naredi tudi pravičnost za krščansko. Res je Kristus postavil zahtevo po ljubezni kot razpoznavno znamenje njegovih učencev (prim. Jn 13,35), vendar s tem, če pravičnost povežemo z ljubeznijo samo na zunaj, samo tako, da ljubezen postane prepričljivejši nagib za dejanje pravičnosti, še nismo nakazali vse svojskosti krščanske pravičnosti. Krščanska pravičnost je tista, ki izvira iz odrešenjskega dela in se vključuje ter pospešuje odrešenjsko dogajanje, kakor je to nakazano v prejšnjih odstavkih. Steiner v svojih skriptih²⁷ poimenuje tisto pravičnost krščansko in evangeljsko, ki izvira iz ljubezni in jo spremlja ljubezen. Taka pravičnost se razlikuje od

stroge pravičnosti, ki se izvaja na temelju enakosti. Po njegovem je pravičnost evangelijska zato, ker ljubezen, ki jo mora spremljati, daje več, kakor to zahteva enakost po meri. Meni pa se le zdi, da je posebnost krščanske pravičnosti nekaj bolj notranjega in nadnaravnega.

Kristjani se gotovo ne morejo zadovoljiti z golo pravičnostjo. Ljubezen mora spremljati tudi uveljavljanje pravičnosti v vsakdanjem življenju. Gola pravičnost ne more ostati krščanska krepost. Kristus je že v govoru na gori opozoril, da se njegova pravičnost mora razlikovati od poganške (prim. Mt 5,20), ki jo odlikujeta zunanost in odsotnost ljubezni. Po drugi strani pa se kristjani morajo varovati, da v svojem »navdušenju« za ljubezen ne bi zanemarili pravičnosti.

Kakorkoli že, pravičnost in ljubezen kažeta dve bistveno različni krščanski kreposti. Med seboj sta tesno povezani, ena brez druge ne moreta obstajati. Pravičnost kakor ljubezen sta naravnani na drugega. Pri obeh se ta drugi javlja kot enkratna in neponovljiva oseba z vsemi svojimi svojskimi lastnostmi. Tako v pravičnosti kakor v ljubezni mora človek priznati pravice drugega in mu ponuditi tiste dobrine, ki mu grejo. Pravičnost sicer spoštuje posebnost in različnost drugega, vendar človeka vodi ljubezen do tega, da preseže prepad med enim in drugim ter ustvari edinstvo med obema. Po ljubezni postane »ti« drugi »jaz«. To poistovetenje poteka po ljubezni v človekovi notranjosti, pravičnost pa sili k izvajanju zunanjih dejanj. Po ljubezni se nam bližnji predstavlja kot oseba, s katero je treba vzpostaviti osebni stik. Günthör zaradi tega sklepa, da je samo ljubezen tista, ki pravičnosti dodaja osebno noto, kajti pravičnost sama na sebi ostaja pri stvari.²⁸ Ljubezen je torej potrebna pravičnosti zato, da bi ta mogla dovolj ovrednotiti in upoštevati dostojanstvo človeške osebe.

Gotovo je krščanska trditev, da mora biti pravičnost prežeta z ljubeznijo, vendar se le zdi, da ni samo ljubezen tista, ki bi v medsebojnih odnosih ohranjala osebno noto. To velja samo tako dolgo, dokler mislimo, da odnos pravičnosti zadeva samo stvari pa tudi osebe. Nekateri avtorji (npr. Häring) obravnavajo že samo pravičnost pod personalističnim vidikom. Ta vidik pravičnosti želi poudariti tudi pričujoča razprava. O tej personalistični perspektivi pravičnosti bo tekla beseda v naslednjem delu tega razmišljanja.

Ljubezen pomeni izpolnitev postave in pravičnosti. V praktičnem krščanskem življenju res ne moremo ločiti ljubezni od pravičnosti in obratno, pravičnosti ne od ljubezni, saj se ti med seboj celo dopolnjujeta. Vsaka krščanska pravičnost mora biti prežeta z ljubeznijo. Kajti za kristjana ni dovolj, da daje drugemu, kar je njegovo, kristjan je poklican, da daje tudi nekaj od svojega, če je treba tudi življenje (prim. Jn 15,13).²⁹ Obe kreposti sta naravnani na sočloveka, Boga in nase. Obe izvirata iz Kristusove milosti. Obe pomenita temelje medsebojnih odnosov. In kjer kršijo pravičnost, tam ni ljubezni, kjer pa ni ljubezni, tam tudi pravičnosti ne more biti. Kjer so kršeni temelji pravičnosti, se ne more razviti niti prava ljubezen. Greh proti pravičnosti je hkrati greh proti ljubezni. Kjer začne usihati ljubezen, tam je mogoče domnevati, da je odpovedala pravičnost. Egoizem hromi pravičnost. Zato družba, ki sicer hoče biti pravična, a brez ljubezenske toplote, ne more dajati primernega ozračja za razvoj človeških osebnosti in dosego sreče, hkrati pa ni sposobna za verodostojno pričevanje o odrešenjskem delu Jezusa Kristusa za naše opravičenje.

II. KRŠČANSKA PRAVIČNOST SAMA NA SEBI

Če naj na kratko povzamemo dosedanje ugotovitve o pravičnosti, moramo najprej priznati, da se znotraj katoliške moralne teologije nikakor ne moremo zadovo-

Ljiti s klasično Ulpianovo opredelitvijo pravičnosti, pa čeprav bi pristavili, da gre za ožji pojem pravičnosti. Znova je treba poudariti, da za kristjana in moralno teologijo ne zadostuje naravna pravičnost. V krščanski teologiji mora imeti svoje mesto tista pravičnost, ki izvira iz Kristusove milosti. Kristjan namreč mora zmeraj bivati in delovati v obnebu odrešenjskega dela Jezusa Kristusa. Če Kristusovo delo in smrt na križu pomenita začetek nove pravičnosti, potem ni mogoče prav razumeti krščanske pravičnosti brez zadostnega upoštevanja odrešenjskega vidika. Kristusov križ vnaša v pojem krščanske pravičnosti nove, nadnaravne in odrešenjske prvine.

1. Opredelitev krščanske pravičnosti

Kako torej naj opredelimo krščansko pravičnost? O'Callaghan, ameriški moralist, je to pravičnost opredelil kot moralno krepost, ki vodi do spoštovanja človekove osebnosti in skrbi, da je posameznik odgovoren za lasten namen.³⁰ Opredelitev pove gotovo več kot klasična opredelitev, vendar se zdi, da ne upošteva kristološkega in odrešenjskega vidika. Ameriški moralist s to opredelitvijo obrača večjo pozornost na posledice pravičnosti. Morda je res nekoliko težje podati pravo opredelitev krščanske pravičnosti.

Pravičnost bo lažje opisati. Zato bi verjetno smeli reči za krščansko pravičnost nekako takole: Krščanska pravičnost je trajno osebno notranje razpoloženje, ki je v človeku nastalo po veri v Kristusovo odrešenjsko milost in se na zunaj najbolj različno razodeva v odnosih do Boga, sočloveka, stvari in do sebe kot dajanje vsega, kar jim gre. Kristus je zaslužil novo kakovost bivanja. Njegova milost je človeka postavila v novo življenje, ki pomeni v svoji zasnovi novo dinamiko, novo moč in novi red odnosov do Boga, sočloveka, stvari in do sebe. Po Kristusovi milosti kristjan postane deležen božje pravičnosti. Odrešenjska milost pomeni nov temelj za pravična dejanja na ravni različnih odnosov. Na tem temelju pa slonijo nove pravice in nove dolžnosti. Kristjan je nekaj novega po svojem opravičenju. Njegova pravičnost izhaja iz božje ljubezni. Njegovo življenje mora potekati in se uresničevati v novi pravičnosti, ki človekovo notranjost odpira za prave in pravične odnose do sočloveka, Boga, sveta in do sebe. Takó je krščanska pravičnost v prvi vrsti nova kakovost bivanja v vseh razsežnostih, ki pa ne prihaja od človeka, ampak od Kristusa, ki nadaljuje božje stvariteljsko delo. Krščanska pravičnost pomeni torej novo stvarjenje.

2. Pravičnost v smislu »biti«

Pravičnost so pogosto opredeljevali kot pravico uporabljati ali imeti lastnino v mejah dovoljenega z zakonom. Seveda je táko razumevanje podobno Ulpianovi opredelitvi. Za večino dosedanjih opredelitev lahko rečemo, da gradijo na »imeti«, in to predvsem imeti stvari, gmotne dobrine. Poudarjali so, da ima človek pravico imeti, uporabljati ali celo zlorabljati. Pravice torej temeljijo na lastništvu. Novejša filozofija pa začenja človeka opazovati bolj pod vidikom »biti«. Nenadoma ni več pomembno toliko to, kar človek ima, ampak to, kar človek je. V filozofskem in teološkem razmišljanju stopa v ospredje razlika med biti in imeti. Do nedavnega somislili, da »imeti« ima svojo podporo na zahodu, vzhod pa poudarja smer »biti«. Na prvi pogled je to res. Vendar razlika izvira iz človekove notranje naravnosti. Imeti je naravnano na stvari in gmotne dobrine, biti pa na osebe. Seveda ne gre spregledati, da kapitalistična družba le nekoliko bolj podpira teženje po imeti, novi svet pa je pozoren na biti. Vidimo lahko, da je bil pojem pravičnosti v svoji zgodovini le precej odvisen od filozofskega razumevanja človeka. Ako je bil nekaj človek

ovrednoten po »imeti«, ga danes filozofija veliko bolj ceni po njegovem »biti«. V tem smislu razmišlja predvsem eksistencializem.

Kapitalistična posestniška družba je bila usmerjena na stvari. V tej miselnosti je bila odločilna kategorija »imeti«. To naravnost je v celoti prevzela industrijska družba in si prizadevala za pridobitev denarja, slave in moči. Zato pa se odtujevala človekovemu bistvu. Takšna miselnost je že stara in je stoletja prevzemala različne oblike in odmevala v čutenju, govorjenju in življenju zahodnega človeka. Nasprotno pa se na vzhodu morda zaradi socialnih razmer javlja filozofija, se posveča predvsem človekovi biti.³¹ Taka posestniška miselnost je vtisnila svoj pečat tudi razumevanju pravičnosti.

Novejši premiki v filozofiji so nastali v korist »biti«. Mnogi sodobni filozofi in psihologi iščejo poti, kako rešiti človekovo bit. Saj je celotna filozofska smer eksistencializem nastala z namenom, kako rešiti človeka, ki je v svoji biti ogrožen.

Človeštvo se danes močno zaveda svoje ogroženosti. Upravičeno se sprašuje, ali bo sploh še obstajalo. Zato je nenadoma pomembno vprašanje človekovih pravic do osebnega in družbenega obstanka in bivanja. Človekovo zorenje mora bolj biti v smislu bivanja, manj pa v smeri pridobivanja. Tako tudi človekova morala ne bo uresničila svojega pomena, če bo mislila samo na imeti, pač pa se bo morala čedalje bolj usmerjati k biti in bivanju, in to k biti v smislu človekove čimbolj popolne uresničitve.

Prednost pred imeti je biti dal tudi 2. vatikanski cerkveni zbor, ko je povzel besedo papeža Pavla VI. in zapisal, da je človek več vreden po tem, kar je, kakor po tem, kar ima (prim. CS 35,1). Celotna prepričanost človeške družbe in potrebe našega časa silijo tudi moralno teologijo, da daje v razumevanju pravičnosti večje poudarke na »biti« kakor na »imeti«.

Človekova bivanjska razsežnost kaže na mnoge nove vidike pravičnosti. Teologija se mora zavedati, da se človekova pravičnost ne more in ne sme uveljavljati samo na ravni »imeti«, ampak predvsem v smislu »biti«. Preden začne človek nekaj imeti, mora najprej imeti pravico in možnost bivanja. To nam kaže že naravna pamet. Prav zato so začeli nekateri razmišljati tudi o pravicah še nerojenega otroka.³²

Za Boga moramo najprej reči, da je pravičen, in sicer v svojem bistvu. Bog najprej biva kot pravičnost. Vsa njegova dejanja pravičnosti do izvoljenega ljudstva sledijo iz njegovega bivanja v smislu pravičnosti, ki se ujema z njegovim bistvom. Njegova pravična dejavnost se povsem sklada z njegovim pravičnim bivanjem. Starozavezni pojem božje pravičnosti pomeni razširitev obzorja do zadnjih možnosti bivanjske dinamike. Božja pravičnost je absoluten ontološki zakon božje zvestobe sebi, človeku in celotnemu stvarstvu.³³ Božja pravičnost pomeni torej bivanjsko kategorijo Boga, ki pa se razodeva v odnosu do človeka in stvarstva. Božja pravičnost se do ustvarjenih bitij razodeva v prvi vrsti kot nujen pogoj njihovega bivanja. Kajti brez zadnjega zadostnega razloga v Bogu ne more bivati nobeno bitje.

Božja pravičnost se je na poseben način razodela v pravičniku Jezusu Kristusu, ki je umrl za krivične, in je odrešenega človeka vrgla v pravičen red ter pravičen način bivanja. Človek je po odrešenjski milosti postal nova stvar (prim. 2 Kor 5,17). Najprej je treba spremeniti način bivanja, odložiti starega človeka, ki je živel pod vplivom neurejenih strasti, notranje razkrojen, in potem obleči novega človeka (prim. Ef 4,22—24).

In kakšen je ta novi način bivanja, nova oblika, novi človek? Pavel nadaljuje, da je to tisti človek, ki ga je Bog ustvaril in mu omogočil po Jezusu Kristusu, da biva v »resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4,24). Resnična pravičnost je torej tista, ki prihaja od Boga. To je pravičnost v smislu novega bivanja, ki izvira iz dinamike Kristusove

milosti. Tako postane božja pravičnost v Kristusu pravičnost človekovega lastnega življenja. Ta ontološka opravičenost je Kristusov dar človeku. Takó opravičeni živi iz božje pravičnosti. Pravičnost je svetost, ona je življenje, novo življenje v Bogu. »Glede na to pravičnost ni kakšna zunanja zvestoba postavi ali božji volji. Izraža novo človekovo bivanje, njegovo popolno preobrazbo. Tega človek ne more doseči s svojimi močmi, z nobenimi vajami niti z natančnim izpolnjevanjem zakonskih predpisov. Pravičnost je novo življenje, nadnaravno življenje, svetost. To lahko da samo Bog. To je božje delo, delo Božjega Duha.« Tako je zapisal C. Tomić.³⁴

Kristus odločno zavrača golo formalno razumevanje pravičnosti farizejev (Mt 5,20) in postavlja za vzor sebe (Mt 3,15). Po Jezusovi besedi nova pravičnost presega celo bogoslužne dolžnosti in verske zapovedi. Zanj pomeni človekova pravičnost uresničenje božje ljubezni, ki je v Kristusu vsem ljudem odprta kot možnost.³⁵ Bog mora v človeku najprej bivati kot možnost za dela pravičnosti.

Milost novega življenja v Kristusu in božjo ljubezen sprejema človek z vero. Božja pravičnost in ljubezen zaživita v človeku kot možnost in pogoj, da uresniči pravičnost v odnosu do sebe, sočloveka, sveta in Boga. Ako hoče človek zaživeti to ontološko pravičnost, se mora odpreti milosti in skesati svojih grehov. Zato je Kristus dejal: »Prišel je namreč Janez k vam in vam nakazal pot pravičnosti in mu niste verjeli; cestinarji in nečistnice pojdejo pred vami v božje kraljestvo« (Mt 21,31). Tudi s priliko o cestinarju in farizeju je Kristus pokazal, katera pravičnost je prava (prim. Lk 18,9—14). Tista je prava, ki ne izvira iz izpolnjevanja obrednih predpisov, ampak sloni na ponižni odprtosti za božji dar.

3. »Agitur sequitur esse«

Pogansko razumevanje pravičnosti in sploh moralnosti ostaja pri moralnih dejanjih, ki jih je mogoče zaznati in na zunaj ovrednotiti. V duhu takega razumevanja morale je bila predstavljena tudi krepost pravičnost. To je bila pravičnost, ki se je nanašala predvsem na to, kar človek lahko da ali stori. Pri tej pravičnosti gre v prvi vrsti za dejavnost. Krščanska moralna teologija pa pri takem razumevanju pravičnosti ne more ostati, četudi bi takšno pravičnost poimenovali pravičnost v strogem pomenu. Znotraj moralne teologije ne moremo ostati pri takem pojmovanju tudi zato ne, ker bi bila v tem primeru zanemarjena Kristusova milost, ki človeka naredi za novo stvar in s tem usposobi za nova dejanja.

Kristjan je v prvi vrsti pravičen, če je postavljen v novi ontološki red. Njegova notranja struktura biti se je po Kristusovem daru spremenila, zato je v svojem jedru odprta za prave in pravične odnose. Jedro krščanske pravičnosti je v »biti« v Kristusu, v novem redu pravičnosti, ne pa v delovanju. Človekova dejavnost je le posledica ali sad novega drevesa, zasajenega v človeškem bitju. Pravičen »agere« sledi iz pravičnega »esse«. Krščansko pravično delovanje lahko edino izvira iz krščanskega pravičnega bivanja v Kristusu. Pravično lahko deluje le pravičen človek. Samo pravična dejanja smemo pričakovati le od tistega človeka, ki biva pravično.

Tudi sv. Pavel predstavlja Kristusovo pravičnost z dveh vidikov: pravičnost biti in pravičnost delovanja. Kristus je hotel pokazati svojo pravičnost s tem, da je sam pravičen in da opravičuje drugega (prim. Rim 3,26). Kristus je najprej pravičen in potem pravično tudi deluje. Ali ni sad, o katerem govori Kristus, tudi dejanje pravičnosti. »Kakor mladika ne more sama roditi sadu, če ne ostane na trti, tako tudi vi ne, če ne ostanete v meni... Kdor živi v meni in jaz v njem, rodi obilo sadu, kajti brez mene ne morete ničesar storiti« (Jn 15,14,15). Človek, ki ne ostane v trdni in živi povezanosti s Kristusom in njegovo milostjo, ne more roditi sadov trajne vrednosti.

Tudi dejanj pravičnosti ne more prinašati kristjan, če ne živi v ontični zvezi s Kristusom, ki za njegovo notranjost predstavlja stanje pravičnosti. Šele iz biti pravičnosti lahko izvira dejavna pravičnost. Človek, ki živi pravičnost v Kristusu, bo rodil sadove pravičnosti v svojem vsakdanjem življenju in delovanju. Pravičnost »biti« je kakor drevo, ki rodi dober sad. Kristus se sprašuje: »Kako morete govoriti dobro, če ste hudobni. Kajti česar je polno srce, to usta govore« (Mt 12,34). Pravičnost »biti« je kakor zaklad, iz katerega človek prinaša pravična dejanja.

V tem smislu je zapisan v I. Samuelovi knjigi star pregovor: »Od hudobnežev prihaja hudobija« (24,14). Kakor od hudobnežev prihajajo hudobna dejanja, tako tudi od pravičnika lahko pričakujemo pravičnih dejanj. Podobno razmišlja prerok Ezekijel (prim. 18,21—28). Za pravična dejanja je potrebno spreobrnjenje. Krivičnik in brezbožnik morata najprej postati pravična v svojem bivanju v odnosu do Boga in šele potem bosta mogla opravljati pravična dela. Če se pa pravični odvrne od svoje pravičnosti in počenja hudobijo, posnema vse gnusobe, zato mora umreti (18,26). Prerok loči stanje pravičnosti od dejanj pravičnosti. Krivičnik po spreobrnjenju najprej pride v stanje pravičnosti in potem izvršuje pravična dejanja. Svoje življenje bo ohranil tisti, ki se odvrne od svoje krivičnosti in ravna prav in pravično (18,22). Nasprotno pa niti dela pravičnosti nič ne pomenijo, ki jih je morda kdo izvršil, če se prej ni spreobrnil (18,24).

Ob tem pa se zastavlja vprašanje, ali je bila naša krščanska pedagogika pravilna, če se je usmerjala le na posamična dejanja, hkrati pa zanemarjala jedro osebnosti in pozabljala na osnovo posameznih pravičnih dejanj. Skušali smo oblikovati dejanja brez osnove. Zato ni bilo niti trajnih sadov in pravičnih dejanj. Da je temu tako, dokazuje dejstvo, da je tudi znotraj Cerkve in krščanstva še kar precej krivičnih dejanj kljub prizadevanjem za »svetost«.

4. Pravičnost je ena

Po vsem tem, kar smo rekli, da je pravičnost notranja vsebina ali poseben način človekovega bivanja s prenovljenim osebnim jedrom, ki pa se mora odpirati in vzpostavljati pravične odnose v smeri sočloveka, sveta, sebe in Boga, se nam zastavlja vprašanje: Ali lahko govorimo znotraj krščanske moralne teologije o različnih pravičnostih? Gledano na pravičnost subjektivno, kolikor je ta krepost kakovost bivanja človeka, ne moremo govoriti o različnih vrstah pravičnosti. Če je človek v resnici sprejel pravičen način bivanja, potem se bodo vse vrste pravičnosti (menjalna, javna, delilna in socialna) nujno razodevale kot različne dejavnosti ene pravičnosti. Morda je pravilneje govoriti le o različnih vidikih, oblikah ali izrazih ene in iste pravičnosti. Pri omenjenih različnih vrstah pravičnosti gre samo za različne naravnosti človekove pravičnosti, pač pa za različne smotre pravičnosti. Kdor je namreč pravičen v sebi, v svoji 'biti', bo pravičen v vseh pogledih in v vseh smereh. In samo takrat lahko rečemo, da je kdo pravičen, ako si prizadeva za uresničenje vseh štirih »vrst« pravičnosti. Kdor je namreč pravičen zaradi Kristusovega odrešenja in kdor objektivno odrešenje subjektivno uresničuje v svojem življenju, ta bo izvršil dela pravičnosti v vseh smereh in na vseh področjih. Ne moremo reči za koga, da je pravičen v krščanskem smislu, ako razvija samo eno pravičnost, npr. menjalno, zanemarija pa druge tri.

Naj sklenemo; človek je resnično pravičen samo takrat, kadar vrši dela vseh »štirih« pravičnosti, ali pa sploh ni pravičen. Iz tega pa sledi naloga, da posvetimo več pozornosti tej notranji vsebini pravičnosti, ki stoji za krepostnimi dejanji. Krščan-

ska pravičnost je torej ena, enotna in nedeljena. Končno lahko rečemo, da pomeni človekova pravičnost integriteto odnosov do Boga, sočloveka, sebe in sveta. Takó pravičnost zahteva, da človek zaživi v štirih razsežnostih: 1. do sebe, 2. do sočloveka, 3. sveta in 4. do Boga. Seveda pravični odnosi bivanja v štirih smereh zahtevajo tudi pravične odnose celotnega življenja, to je mišljenja, govorjenja, čutenja in delovanja.

Sklep

Zdi se, da pojem krščanske pravičnosti le ni bil dovolj razčlenjen. Ugotovljeno je bilo, da dosedanje razumevanje pravičnosti premalo odseva kristološko in soteriološko vsebino. Nujno je treba krščansko pravičnost gledati v odrešenjski viziji. Dalje je treba reči, da krščanska pravičnost izvira iz Kristusovega odrešenjskega daru. Klasično opredelitev pravičnosti lahko sprejmemo le po njeni formalni plati, nikakor pa se ne moremo zadovoljiti z njeno nekrščansko vsebino. Novejša teologija kakor tudi filozofija vnašata v razumevanje pravičnosti nove poudarke in nove vidike. Evangeljska morala se osredinja na bitno povezanost s Kristusom. Skušali smo dokazati, da pomenijo pravična kristjanova dejanja bitno povezanost s Kristusovo pravičnostjo. Iz teh spoznanj pa sledi več nalog, ki jih bo morala izvršiti moralna pedagogika. Krščanska moralna vzgoja bo morala odkriti nove oblike dela.

¹ Prim. Drago G., *La giustizia e le giustizie*, Milano 1963; Del Vecchio L., *La giustizia*, Roma 1951.

² Prim. S. Th. II—II, q. 58, a. 4.

³ Prim. Noldin, *De principiis theologiae moralis*, Oeniponte 1910, 306.

⁴ Prim. *Filosofia morale-etica sociale*, Roma 1983, 72—73.

⁵ Prim. Günthör A., *Chiamata e risposta III*, Roma Ed. Paoline) 1977, 82—122.

⁶ Prim. S. Th., II—II, q. 81.

⁷ Prim. Isto, q. 81, a. 1.

⁸ Prim. Krašovec J., *La justice de Dieu dans La Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Paris 1986, 327.

⁹ Janez Pavel II., *Človekov Odrešenik*, CD 2, Ljubljana 1979, tč. 10.

¹⁰ Isto, tč. 18.

¹¹ Prim. CS 35, 1.

¹² Prim. Günthör A., n. d., 119.

¹³ Prim. Moltmann J., *Teologia della speranza*, Roma (Queriniana) 1972, 209.

¹⁴ Janez Pavel II., n. d., tč. 10.

¹⁵ Prav tam.

¹⁶ Krašovec J., n. d., 356.

¹⁷ Prim. *Biblični leksikon*, Celje (MD) 1984, 581—582.

¹⁸ Prim. Krašovec J., *Božja in človeška pravičnost*, v: *Za svet zavzeto krščanstvo* (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1986/87, 69—89).

¹⁹ Isto, 89—91.

²⁰ Prav tam.

- ²¹ O tem prim. Spicq C., *Théologie morale du Nouveau Testament I*, Paris (Gabalda) 1965, 165—175.
- ²² Lambruschini F., *Verso una nuova morale nella Chiesa? II*, Brescia (Queriniana) 1968, 42.
- ²³ Prim. Häring B., *Atteggiamento religioso di fondo, v: Mysterium Salutis X*, Brescia (Queriniana) 1978, 292—295.
- ²⁴ Prim. Fromm E., *The Heart of Man*, New York 1962, 28; povzeto po Häring B., n. d., 303.
- ²⁵ Prim. Von Rad G., *Theologie des Alten Testaments I*, 1958, 368—370; povzeto po Moltmann J., n. d., 209.
- ²⁶ Prim. Moltmann J., Isto, 208—212.
- ²⁷ Človekov poklic v Kristusu I, Ljubljana 1970, 195.
- ²⁸ Prim. Günthör A., n. d., 119.
- ²⁹ Tramontin S., *Carità o giustizia? Idee ed esperienze dei cattolici sociali italiani dell'800*, Torino (Marietti) 1973, 36—56.
- ³⁰ *Il significato della giustizia, v: In rinnovamento della teologia morale*, Brescia (Queriniana) 1967, 199.
- ³¹ Prim. Fromm E., *Imati ili biti*, Zagreb (Naprijed) 1979.
- ³² Prim. o tem Šeparović Z., *Granice rizika*, Zagreb—Čakovec 1985.
- ³³ Prim. Krašovec J., *Božja in človeška pravičnost*, n. d., 89.
- ³⁴ *Savao Pavao, Zagreb (KS) 1982, 224.*
- ³⁵ Prim. Biblični leksikon, Celje (MD) 1984, 583.

Viktor Papež

Pravni postopek pri odstranitvi in premestitvi župnikov v ZCP

1. Pojem župnikove službe

Zakonik cerkvenega prava (ZCP) je na osnovi smernic drugega vaticanskega koncila na novo opredelil pojem cerkvene službe: »Cerkvena služba je katerakoli naloga, ki je po božji ali cerkveni ureditvi trajno ustanovljena, da se opravlja v duhovni namen.«¹ Odpravljena je nekdanja razlika med cerkveno službo v širšem in ožjem pomenu,² prav tako pa tudi poudarek na nadarbinah, ki so v preteklosti bile bolj v ospredju pri podeljevanju cerkvenih služb kot pa služba sama.³ K cerkveni službi spadajo najprej določene *naloge* (dolžnosti in pravice), ki so lastne posameznim cerkvenim službam, *trajnost* cerkvene službe, ki je lahko *božje pravno* (papeška in škofovska) ali *cerkveno pravno* (župnijska, itd.) ustanovljena, kar pomeni, da je izključena vsaka civilna oblast ali privatna iniciativa, in končno *duhovni namen* cerkvene službe, ki je v skladu s poslanstvom Cerkve.⁴ Za ustanovitev cerkvene službe pa se zahteva potreba oziroma resnična korist Cerkve, določen obseg oblasti, kateri je služba pridružena, trajanje in pravne obličnosti, ki so za posamezne cerkvene službe predpisane.⁵

Med zelo pomembne cerkvene službe spada brez dvoma služba župnika v svojih treh osnovnih razsežnostih: poučevalni, posvečevalni in vodstveni. ZCP namreč pravi: »Župnik je lastni pastir izročene mu župnije, ki ima pastoralno skrb za zaupano mu skupnost pod oblastjo krajevnega škofa, v čigar delež Kristusove službe je poklican, da bi v tej skupnosti opravljal naloge poučevanja, posvečevanja in vodstva...«⁶ Vsa pastoralna skrb župnije je »zaupana župniku kot njenemu lastnemu pastirju.«⁷

Zato se služba, ki »obsega celotno skrb za duše in se za njeno opravljanje zahteva izvrševanje duhovniškega reda, ne more veljavno podeliti tistemu, ki še ni povzdignjen v duhovništvo.«⁸ Veljavno »more postati župnik le, kdor ima mašniško posvečenje.«⁹ Ker je župnikova služba povezana s skrbjo za duše, zato naj se podelitev te službe brez tehtnega razloga ne odlaga.«¹⁰ Iz tega sledi, da mora kandidat

za župnikovo službo imeti določene lastnosti, ki se po pravu zahtevajo za to službo, poleg teh splošnih lastnosti pa ga morajo odlikovati še »posebne«, ki se zahtevajo za specifične župnije, npr. delavsko, mestno, študentsko, bolniško, itd. Cerkvena zakonodaja namreč pravi, da naj »župnika odlikuje zdrav nauk in lepo življenje, gorečnost za duše in druge vrline, poleg tega pa lastnosti, ki jih za vodstvo določene župnije zahteva splošno ali območno pravo«. ¹¹ Sposobnost župnika za župnijsko službo je potrebno »zadovoljivo ugotoviti na način, ki ga določi krajevni škof, tudi z izpitom«. ¹²

Zakonik v mnogih kanonih določeno nakazuje, v čem obstaja župnikova služba, oziroma našteva dejavnosti, naloge in dela, ki izhajajo iz župnikove oznanjevalne, posvečevalne in vodstvene službe. V skladu s koncilskimi dokumenti postavlja vedno na prvo mesto ¹³ župnikovo *oznanjevalno službo* in pravi: »Župnik mora skrbeti, da se neokrnjeno oznanja božja beseda tistim, ki bivajo v župniji, zato naj skrbi, da se verniki laiki poučujejo v verskih resnicah, zlasti s homilijo, ... katehetskim poukom..., da bo evangeljsko sporočilo doseglo tudi tiste, ki so vero opustili ali ne izpovedujejo prave vere.« ¹⁴ V moči *posvečevalne službe* naj župnik skrbi, da postane presveta evharistija središče župnijskega zbiranja vernikov, naj se trudi, da se verniki hranijo s pobožnim obhajanjem zakramentov, in še posebno, da pogosto pristopajo k zakramentoma presvete evharistije in pokore, naj si prav tako prizadeva, da bodo gojili molitev tudi po družinah in zavestno ter dejavno sodelovali pri bogoslužju, ki ga mora župnik v svoji župniji voditi pod oblastjo krajevnega škofa in bedeti, da se vanj ne prikradejo zlorabe. ¹⁵ K posvečevalni službi spadajo tudi opravila, ki so naštet v kan. 530 in jih opravlja župnik sam ali poskrbi, da jih opravijo drugi: krščevanje, delitev popotnice in bolniškega maziljenja, navzočnost pri sklenitvi zakona, pokopavanje, slovesno obhajanje evharistije ob nedeljah in praznikih, itd. ¹⁶ O *vodstveni* oziroma *pastirski službi* pa zakon določa, naj si »župnik zelo prizadeva spoznati svoji skrbi zaupane vernike; zato naj obiskuje družine, ... razsodno opominja, ... pomaga bolnikom..., pospešuje naj lastni delež, ki ga imajo verniki laiki..., goji združenja v verske namene ..., sodeluje s svojim škofom in s škofijskim zborom...« ¹⁷ K župnikovi službi spadajo še upravne zadeve, kot so uprava cerkvenega premoženja, ¹⁸ dolžnost rezidence, ¹⁹ skrbeti za urejenost župnijskih knjig in arhiva. ²⁰ Ker je »ves smisel župnijske službe blagor duš«, je *vatikanski cerkveni zbor* zahteval, da se odpravijo vse pravice predlaganja, imenovanja, pridržka in natečaja za župnijske službe ter razloček med odstavlјivim in neodstavlјivim župnikom. ²¹ »Blagor duš« tudi zahteva, da imajo »župniki vsak v svoji župniji stalnost v službi, ²² brez katere ni mogoče misliti na učinkovitost župnijske službe. Zato »ima župnik pravico do stalnosti in naj se imenuje za nedoločen čas; za določen čas ga more imenovati krajevni škof samo, če je škofovska konferenca to dovolila z odlokom«. ²³ Mnoge konference so to »stalnost« župnijske službe omejile na določeno obdobje: italijanska škofovska konferenca je leta 1984 določila trajanje župnikove službe na devet let, ²⁴ slovenska pokrajinska škofovska konferenca je »župnikovo pravico do stalnosti« omejila na dobo, ki »naj ne bo krajša od šest let«. ²⁵ Ker je župnijska služba zaupana mnogim redovnim duhovnikom, je »zaradi blagra duš« pametno upoštevati to stalnost tudi v teh primerih, čeprav po splošnem pravu Cerkve redovni župniki zaradi narave redovne zaobljube pokorščine ne morejo biti deležni te »pravice do stalnosti«. ²⁶ Znani nemški kanonist Mörsdorf utemeljuje »stalnost« župnikove službe v neki »zakonski zvezi«, ki naj bi obstajala med župnikom in župnijsko skupnostjo. ²⁷

2. Namen pravnega ravnanja pri odstranitvi in premestitvi župnikov

»Ves smisel župnijske službe je blagor duš.«²⁸ Ta »mora biti v Cerkvi vedno najvišji zakon.«²⁹ Blagor ali zveličanje duš je torej najvišja in zadnja norma vsega pravnega sistema v Cerkvi, to pa daje cerkveni zakonodaji tudi edinstveno različnost v odnosu do vseh drugih civilno pravnih sistemov.³⁰ Zato je tudi »blagor duš«, vzet v najširšem pomenu župnijske službe, merilo, da se škof mora v določenih primerih, kadar se dela škoda temu najvišjemu blagru, zateči tudi k pravnim sredstvom, da jo prepreči oziroma poskrbi za učinkovito opravljanje župnijske službe v »blagor duš«.³¹ Ta pravna sredstva veljajo za vsako cerkveno službo³² in tudi za župnijsko: »Župniku preneha služba z odstranitvijo ali premestitvijo, ki jo odredi krajevni škof po določbi prava, z odpovedjo, ki jo iz upravičenega razloga da sam župnik in jo za veljavnost sprejme isti škof, in tudi po preteku časa, če je bil župnik postavljen za določen čas po predpisih območnega prava, o katerem govori kan. 522.«³³ Odpoved iz upravičenega razloga oziroma prenehanje službe zaradi dopolnjene starosti³⁴ navadno ne povzroča večjih težav, zadeva pa postane lahko veliko bolj zapletena v primerih, kadar gre »zaradi blagra duš« za odstranitev ali za premestitev župnika.³⁵

Zakonodaja pozna tudi kazenski odvzem službe oziroma kazensko premestitev župnika.³⁶ Ta dva primera spadata na področje kazenskega prava, zato ju tukaj ne bomo obravnavali.

V praksi so bolj pogostni primeri, ko mora škof za odstranitev ali premestitev župnika uporabiti upravni postopek, kakor to določa ZCP. Upravna postopka za odstranitev ali premestitev župnika sta po svoji naravi »specialna«³⁷ v vrsti drugih upravnih postopkov, ki jih pozna cerkvena zakonodaja. »Specialnost« je v tem, da mora škof, preden izda dekret o odstranitvi ali premestitvi, upoštevati za veljavnost vrsto določil, ki veljajo samo za ta dva postopka. Postopek za izpodbijanje upravičenosti ali veljavnosti dekreta pa se v obeh primerih ravna po splošnih načelih, ki jih ZCP obravnava v naslovu: Pritožba proti upravnim določbam, kan. 1732—1739, upoštevaje tudi nekatere druge predpise.³⁸

Nova zakonodaja v tem pogledu prinaša vrsto novosti in sprememb glede na prejšnji zakonik iz leta 1917, ki je poznal sedem različnih postopkov: postopek za odstranitev neodstavljenih župnikov (kan. 2147—2155), postopek za odstranitev odstavljenih župnikov (kan. 2157—2161), postopek za premestitev župnikov (kan. 2162—2167), postopek proti kleriku, ki ne drži rezidence (kan. 2168—2175), postopek proti klerikom priležnikom (kan. 2176:2181), postopek proti župniku, ki zanemarja župnijske dolžnosti (kan. 2182—2185) in postopek pri nalaganju suspenzije po vednosti in vesti (kan. 2186—2194). Prvi trije postopki niso imeli kazenske narave; naslednje štiri so vpeljali proti kaznivim dejanjem klerikov, največ pomislekov pa je zbujal zadnji, tkim. postopek »ex informata conscientia«.

Novi zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 je odpravil vse te procese in na novo preuredil upravni postopek; sem spadata tudi postopek za odstranitev župnikov ali postopek pri premestitvi župnikov. Že takoj na prvi pogled je razvidna novost, da je odpravljena razlika med stalnim in nestalnim župnikom,^{38a} s tem v zvezi pa se je spremenilo pojmovanje nadarbin in z njimi povezane cerkvene službe.³⁹ S temi spremembami pa ni bila prizadeta »stabilnost« župnikove službe, ki jo zakonodaja ščiti zaradi »blagra duš«.⁴⁰ Učinkovitost in urejenost pastoralnega dela in apostolata zahtevata neko zaščito »stabilnosti« župnikove službe, ki bi ji pogostne menjave lahko škodovali.⁴¹ Med novostmi v postopku je tudi ta, da škofu pomagata in svetujeta »dva župnika iz skupine, ki jo je v ta namen na škofov predlog za stalno izbral

duhovniški svet,⁴² in pa župnika, izbrana iz vrst sinodalnih svetovalcev.⁴³ Predlog, da bi se škof moral posvetovati tudi s pristojnim dekanom, ni bil sprejet.⁴⁴

I. Postopek pri odstranitvi župnikov

Odstranitev je upravno dejanje, s katerim pristojna oblast koga iz upravičenih razlogov odstrani iz cerkvene službe (*separatio ab officio*) brez obveznosti, da bi mu pristojna oblast morala podeliti drugo cerkveno službo. Odstranitve (*amotio*) ne smemo istovetiti z odvzemom (*privatio*) cerkvene službe, ki jo povzroči kaznivo dejanje. Medtem ko pri odstranitvi ne gre za kazensko izgubo cerkvene službe, pa je odvzem cerkvene službe kazenske narave, zato se ravna po predpisih kazenskega prava.⁴⁵ Iz cerkvene službe, ki se komu podeli za nedoločen čas, in med te spada na splošno tudi župnikova služba (kan. 522), ni mogoče odstraniti nikogar, razen iz tehtnih razlogov (*graves causas*) in po predpisih, ki jih določa cerkveno pravo.

Vedno pa je treba odločbo o odstranitvi sporočiti pisno.⁴⁶ V odločbi je treba navesti »vsaj na kratko razloge« odstranitve iz cerkvene službe.⁴⁷ Poleg »z zakonito izdano določbo pristojne oblasti«⁴⁸ pa je mogoče koga odstraniti iz cerkvene službe po samem pravu — *ipso iure*,⁴⁹ npr. kdor je izgubil kleriški stan,⁵⁰ kdor je javno odpadel od katoliške vere ali cerkvenega občestva,⁵¹ klerik, ki je poskušal skleniti zakon, četudi samo civilen.⁵² Ako je bil kdo z zakonito izdano določbo odstranjen iz cerkvene službe, ki mu je omogočala vzdrževanje, je pristojna oblast dolžna primeren čas poskrbeti za njegovo vzdrževanje, če ni poskrbljeno drugače;⁵³ kdor pa je bil odstranjen iz cerkvene službe po samem pravu, nima pravice do vzdrževanja.⁵⁴

Iz kanona 1740 je razvidno, da mora za odstranitev župnikov obstajati določen vzrok, ki se tiče njegove službe in ta postaja škodljiva ali neučinkovita za ljudi: »Ko opravljanje službe kakega župnika iz kakega vzroka, tudi brez njegove velike krivde, postaja škodljivo ali vsaj neučinkovito, ga more krajevni škof odstraniti iz župnije.« Ne gre torej za ugotavljanje osebne župnikove krivde, njene teže ali za to, da bi krivda sploh morala biti na župnikovi strani, temveč v prvi vrsti za »opravljanje službe, ki postaja škodljivo ali vsaj neučinkovito« iz različnih vzrokov. Župnik lahko povzroča škodo s tem, da ne preprečuje slabega in ne dela dobro v blagor duš oziroma ne dela, kar bi kot župnik po službi moral.⁵⁵ Ni nujno, da s svojo službo povzroča škodo ali neučinkovitost; dovolj je že, da obstaja samo en vidik njegove službe, ki pa je seveda zelo pomemben. Škoda mora trajati dalj časa, ne pa samo posamezni primeri. Če ne obstaja kakšna trajna škoda ali neučinkovitost, ga škof ne more odstraniti, temveč je potrebno kako drugače poskrbeti, da ljudje ne bodo trpeli škode. Ako gre npr. za »začasno škodo ali neučinkovitost« (bolezen, začasna nezmožnost, odsotnost), potem mu škof lahko dodeli »župnijskega upravitelja«, da bo župnika nadomeščal.⁵⁶ Ako je župnik neučinkovit samo v določenih dejavnostih ali samo na kakšnem področju župnijske službe dela škodo, mu lahko dodeli »župnijskega kaplana«, ki je pristojen, da pomaga pri opravljanju celotne pastoralne službe v župniji ali za določen del župnije, za določeno skupino vernikov oziroma za določene naloge.⁵⁷

Pri odstranitvi župnika ne gre za kazenski odvzem službe, saj se župnika lahko odstrani tudi »brez njegove velike krivde«, npr. zaradi bolezni, invalidnosti, nesposobnosti. Župnik se odstrani, da je pastoralna služba v župniji učinkovita in da ne nastaja škoda. Presojanje škodljivosti ali neučinkovitosti župnikove službe pripada diskretnosti krajevnega škofa; ta najprej drugače poskrbi, da se škoda prepreči ali odpravi neučinkovitost. Ako pa ugotovi, da škoda ali neučinkovitost v smislu kan.

1740 obstajata in škodujeta »blagru duš«, škof pa tega ne more drugače preprečiti, potem mora preiti k postopku, da župnika odstrani.⁵⁸

Za odstranitev župnika iz župnije mora najprej obstajati »kak vzrok«, ki mora biti dokazljiv na zunaj.⁵⁹ Tako je novi zakonik odpravil vse tiste primere v prejšnji zakonodaji, ki niso bili dokazljivi na zunaj, npr. tajen zločin, ki ga pripisujejo župniku, pa ordinarij pametno predvideva, da bi moglo pozneje zaradi tega nastati veliko pohujšanje vernikov.⁶⁰ Vzroki, ki so v kan. 1740 samo na splošno omenjeni, pa naslednji kan. 1741 omenja nekaj primerov, ko pravi, da so razlogi »zaradi katerih je mogoče župnika zakonito odstraniti iz njegove župnije zlasti tile« (hae praesertim sunt). Škof ima lahko za upravičen razlog odstranitve še druge glede na okoliščine, čase, kraje in posledice. Zakonik je nekatere vzroke iz prejšnjega kodeksa opustil, vnesel pa je nove: seveda pa ni rečeno, da prejšnji ne veljajo več. V vsakem primeru mora obstajati »tehtni razlog«⁶¹ in upoštevati se morajo predpisi zakonika.

a) Razlogi, zaradi katerih je mogoče župnika zakonito odstraniti

Kanon 1741 našteva nekaj razlogov, zaradi katerih je mogoče župnika zakonito odstraniti iz župnije:

1. »način delovanja, ki cerkveni skupnosti prinaša veliko škodo ali zmedo.«⁶² Omenjeni razlog je po vsebini nov in ga v prejšnjem zakoniku ni bilo. Župnik je namreč dolžan vsestransko graditi župnijsko skupnost, pospeševati duha vzajemnosti in cerkvenega občestva.⁶³ Način delovanja — modus agendi — je širok pojem in zajema ne samo to, kar neposredno pripada župnikovi službi, temveč tudi način mišljenja, življenja, delovanja, oznanjevanja, bogoslužja, podeljevanja zakramentov in zakramentalov, način govorjenja in komuniciranja z ljudmi, metodo dela in ravnanja z verniki, zanemarjanje dolžnosti svojega poklica oziroma pasivno opravljanje župnijskega dela in vsega, kar bi moglo v slabo luč postaviti kleriški stan, dobro skupnosti in Cerkve.⁶⁴

2. »nespretnost ali trajna duševna ali telesna bolezen, ki naredijo župnika nesposobnega za koristno opravljanje njegovih nalog.«⁶⁵ V prejšnjem zakoniku je bila za ta primer dana možnost, da škof nastavi »vikarja pomočnika (vicarium adiutorem)«.⁶⁶

V tem primeru gre lahko za splošno nesposobnost župnika ali pa za nesposobnost opravljanja župnijske službe in nalog v določeni župniji, ki od župnika zahteva tudi posebne lastnosti, zmožnosti in kvalitete.⁶⁷ Pod to točko kanona so vključene npr. tudi župnikova neveščnost, neizkušenos, neznanje, pomanjkanje vzgoje in razsodnosti, lahko pa tudi to, da župnik ne dela, kar bi moral, da je njegovo delo neučinkovito in v duhovnem smislu ne koristi vernikom. Lahko pa gre za trajno duševno ali telesno bolezen, ki župniku onemogočata koristno opravljati župnijske naloge, npr. invalidnost, gluhoti, velike težave z govorjenjem, živčnost, izčrpanost, oslabelost, razne psihične bolezni.

Ako gre le začasne in posamezne primere bolezni, lahko škof takemu župniku določi »župnijskega upravitelja«, kakor to predvideva zakonik,⁶⁸ posamezne bolezni večkrat niso razlog, da duhovnik ne bi mogel opravljati župnijskih nalog, temveč lahko preprečujejo »koristno opravljanje župnijske službe. Ako pa gre za očitno »nespretnost, za trajno duševno ali telesno bolezen«, ki župnika onesposobljajo za »koristno opravljanje župnijskega dela, potem mora škof preiti k ukrepom, da odstranijo župnika, ako ta sam ne uvidi, da bi bilo dobro iz upravičenih razlogov škofu ponuditi odpoved župniji.

3. »izguba dobrega imena pri poštenih in resnih župljanih ali odpor do župnika, za katera predvidevajo, da ne bosta hitro ponehala«⁶⁹

Razloga pod to točko vključujeta dvojje: župnikovo osebnost in prek nje tudi njegovo službo tako, da ga verniki v celoti kratko in malo nočejo ali ne morejo sprejeti, to pa seveda prinaša škodo župljanom.⁷⁰ Sedanji kanon v tej točki povzema kan 2147,2,3 in 4 ZCP 1917,⁷¹ vendar prinaša nekatere novosti in spremembe. Tako je bilo že v osnutku predvideno, da se opusti »verjeten tajen zločin, ki se pripisuje župniku«, prav tako je »zasovraženost pri ljudeh« osnutek kanona spremenil v »odpor vernikov«,⁷² to pa so kasneje v debatah spremenili v »odpor do župnika«.⁷³

Za učinkovito opravljanje župnijske službe mora župnika odlikovati med drugim tudi »lepo življenje, gorečnost za duše in druge vrline«.⁷⁴ Vsak ima naravno pravico do dobrega imena⁷⁵ in ga celo pred sodiščem zakonito uveljavljati ali braniti.⁷⁶ Izguba dobrega imena je navadno velika ovira pri opravljanju župnijskih nalog in škoduje vernikom. Izguba dobrega imena je lahko posledica župnikovih negativnih lastnosti iz sedanjega ali iz preteklega življenja, ki so postale očitne šele sedaj in o njih med verniki govorijo, npr. kršitev obljube celibata, župnikovo zasebno življenje, alkoholizem, egoizem, skopuštvu, itd. Zaradi tega se v vernikih zbuja odpor do župnika. Seveda pa mora biti izguba dobrega imena pri »poštenih in resnih župljanih« in spoznanje, da ni mogoče računati, da se bo zadeva hitro polegla, umirila in ponehala v dobro župljanov. Pošteni in resni župljani so lahko npr. člani župnijskega pastoralnega sveta, ključarji, razne skupnosti, ki so pristojnemu škofu prikazali problem, zato je izključena vsaka oblika anonimnosti ali zahrbtnosti.⁷⁷ »Odpor do župnika pri poštenih in resnih župljanih« lahko nastane iz istih razlogov, ki so navedeni v odnosu do izgube dobrega imena. Odpor do župnika je lahko objektivne narave, če je ta odpor utemeljen v župnikovi osebnosti, lahko pa je subjektivne narave, kadar npr. župnik sam na sebi nima nič slabega in mu tudi ni mogoče kaj očitati, vendar pa je javno mnenje proti njemu tudi zaradi zadev, za katere nima osebno nobene odgovornosti ali krivde, npr. hude telesne poškodbe ali pomanjkljivosti, razvpito sorodstvo ali sostanovalci župnišča, ki so na slabem glasu, itd.⁷⁸

Večkrat pri ljudeh ne gre za nekakšen aktiven odpor, temveč bolj za nasprotovanje ali zavračanje, ki je psihološke narave in si župnik ni znal pridobiti ljudi, vzpostaviti z njimi stika. Posledica tega je, da se v ljudeh pojavi odpor do župnika, pa tudi župnika do ljudi, vse skupaj pa povzroča veliko škodo župljanom. Kot je razvidno iz pravne določbe, gre v prvi vrsti za »odpor do župnika«, ne pa toliko do njegove službe, prav tako ne pride v poštev odpor pri tem ali onem župljanu, kateremu se je župnik »zameril«, oziroma v določenem krogu vernikov, ki župniku iz osebnih razlogov nasprotujejo. So tudi primeri, ko je »odpor do župnika« posledica kakšne njegove dobre lastnosti, zato je odpor sam po sebi krivičen in neupravičen. Ako kaže, da se bo zadeva hitro pomirila, ga lahko škof prestavi v drugo župnijo ali drugo službo in s tem pokaže ljudem zaupanje do župnika in neupravičenost njihovega odpora.⁷⁹

4. »hudo zanemarjanje ali kršitev župnijskih dolžnosti, ki se nadaljuje tudi po opozorilu.«

Prejšnji zakonik je predvideval za to vrsto razlogov poseben postopek »proti župniku, ki zanemara župnijske dolžnosti«.⁸⁰ V zakonodaji so na mnogih mestih našteje ali omenjene župnikove dolžnosti, ki zadevajo njegovo oznanjevalno, posvečevalno in vodstveno službo.⁸¹ Hudo zanemarjanje ali ponovne kršitve župnijskih dolžnosti brez dvoma povzročajo materialno ali duhovno škodo župniji. Iz kanona je razvidno, da ne gre za enkratno kršitev ali zanemarjanje dolžnosti, ki bi bile

lahko posledica trenutnih okoliščin, župnikovega razpoloženja. Kršitev ali zanemarjanje mora biti večkratno uresničeno, se mora ponavljati tudi po opominu. Predpis zahteva, da škof župnika najprej »opozori« na hudo zanemarjanje ali kršitev župnijskih dolžnosti. Gre namreč za »kanonični opomin« (monitio canonica), ki mora biti zato pravno dokazljiv, zato ga mora škof izdati v pismeni obliki ali pred dvema pričama in župnika opozoriti tudi na posledice, ker se ni poboljšal.⁸² Razloga pod to točko v začetku nista bila predvidena. Šele v osnutku zakona, ki je prišel komisiji v roke 1979, so v besedilo vstavili tudi ta dva razloga: hudo zanemarjanje in kršitev župnijskih dolžnosti.⁸³

Zaradi hudega zanemarjanja ali kršitve župnijskih dolžnosti, ki se nadaljujejo tudi po »opozorilu«, lahko škof župnika ne samo odstrani iz župnijske službe, temveč tudi kaznuje po predpisih zakonika.⁸⁴ Namen odstranitve je »blagor duš«, kazenski postopek za naložitev kazni pa skuša »popraviti pohujšanje, vzpostaviti pravičnost in storilca poboljšati«. Paziti je treba, da klerik pri nalaganju kazni »ne bo ostal brez tistega, kar potrebuje za dostojno vzdrževanje«. Seveda pa kazenski postopek pride v poštev šele v primeru, kadar škof uvidi, da ni mogoče zadeve urediti »ne z bratskim svarilom ne z grajo ne z drugimi načini pastoralnega prizadevanja«.⁸⁷

5. *»slabo upravljanje premoženja z veliko škodo za Cerkev, kadar tega zla ni mogoče odpraviti z drugim sredstvom.«*

Župnija kot »določena, trajno ustanovljena skupnost vernikov v delni Cerkvi«⁸⁸ je tudi »javna pravna oseba«, ⁸⁹ zato je sposobna pridobivati in upravljati premoženje na vse pravične načine po določbah naravnega in pozitivnega prava.⁹⁰ Za svoje delovanje župnija nujno potrebuje tudi premoženje; župnik ga upravlja po določbah ZCP in v skladu s posebnimi predpisi, ki jih izda škof.⁹¹ Župnik v vseh pravnih poslih zastopa župnijo in skrbi, »da se premoženje župnije upravlja po določbah kan. 1281—1288«. ⁹² Pri upravljanju župnijskega premoženja župniku pomaga »gospodarski svet«⁹³ ali vsaj »dva svetovalca«. ⁹⁴ Bogoslovci so že med študijem spoznali navodila glede odgovornega upravljanja cerkvenega premoženja.⁹⁵

Posebno odgovornost v odnosu do cerkvenega premoženja pa ZCP zahteva tedaj, kadar gre za njegovo odtujitev, zaradi katere bi bil lahko ogrožen obstoj oziroma delovanje pravne osebe, kateri premoženje zakonito pripada.⁹⁶ Sposobnost odgovorno upravljati cerkveno premoženje je »implicitno« vključena med lastnosti, ki naj bi jih imel župnik.⁹⁷ Že samo iz navedenih pravil je razvidno, da spada upravljanje župnijskega premoženja med odgovorne župnikove naloge in dolžnosti, da gre za »upravljanje s skrbjo dobrega družinskega gospodarja«. ⁹⁸

Za slabo upravljanje premoženja v veliko škodo za Cerkev zakonik predvideva celo odstranitev župnika iz župnije oziroma določa tudi sankcije.⁹⁹ Seveda pa bi odstranitev prišla v poštev šele takrat, kadar »tega zla ni mogoče odpraviti z drugim sredstvom«, npr. tako da se uprava premoženja zaupa župnijskemu kaplanu ali izkušenemu laiku, ključarjema, kakšnemu članu gospodarskega sveta v župniji, posebno še, če župnik dobro dela v dušnopastirskem področju.¹⁰⁰ Ni nujno, da škodo povzroča župnik osebno, lahko jo tudi kdo drug, ki mu je bila uprava premoženja zaupana, vendar je župnik pravno odgovoren za vse župnijsko premoženje.¹⁰¹

Župnik lahko različno povzroča škodo Cerkvi s slabim upravljanjem premoženja: z osebno nesposobnostjo ali pomanjkanjem čuta za gospodarske zadeve, da dela proti predpisom zakonodaje ali jih ne upošteva, da samovoljno in neodgovorno razdaja župnijski denar, imetje, brez potrebe odtuja župnijsko premoženje, ne skrbi za vzdrževanje in obnovo cerkvenih objektov, itd.¹⁰² Škoda mora biti velika in se ocenjuje glede na okoliščine in posamezne primere. Tudi predvideno škodo

je treba vnaprej preprečiti. Do župnijskega premoženja se župnik ne more vesti, kakor da bi bil njegov lastnik, temveč se mora zavedati, da je le »upravitelj«¹⁰³ in ima premoženje javnih pravnih oseb v Cerkvi posebne namene, ki jih župnik mora spoštovati.¹⁰⁴

Iz razlogov, naštetih v kan. 1741, in drugih, je razvidno, da je namen odstraniti župnika iz župnije v prvi vrsti ta, da se zavaruje »blagor duš«, saj mora v Cerkvi biti vedno najvišji zakon.¹⁰⁵ Zato razlogi ne upoštevajo v prvi vrsti župnikove osebne odgovornosti, temveč to, da »opravljanje službe... postaja škodljivo ali vsaj neučinkovito«. Krajevni škof je pristojen, da ob pomoči drugih presodi negativen učinek župnikove službe in osebno odloči, kaj je treba v določenem primeru storiti, da bo upoštevan »blagor duš« in zavarovana župnikova pravica do dobrega imena oziroma njegova osebnost. Krajevni škof bo brez dvoma z veliko obzirnostjo skušal najprej uporabiti vsa druga sredstva, tudi pastoralna, in seči po postopku za odstranitev župnika iz župnije kot zadnjem možnem sredstvu.

b) Postopek, kadar škof odstrani župnika

Pravni postopek za odstranitev župnika vodi po predpisih cerkvenega prava krajevni škof osebno, z njegovim izrecnim pooblastilom tudi kdo drug. Vendar pa končno odloča škof.¹⁰⁶ Postopka ni mogoče začeti, če ne obstaja zanj razlog. O njem bo škof skušal dobiti čimbolj objektivne informacije. Morda se bo posvetoval s pastoralnim župnijskim svetom, ključarji, z drugimi duhovniki, verniki, prav gotovo pa s prizadetim župnikom.¹⁰⁷ Informacije mora škof skupno z dvema župnikoma pregledati in ugotoviti, ali obstaja dovolj velik razlog, da bi odstranili župnika. Kanon 1742 § 1 namreč pravi: »Če je iz opravljenega preiskovanja ugotovljeno, da obstaja razlog,... naj škof zadevo razišče z dvema župnikoma iz skupine, ki jo je v ta namen na škofov predlog za stalno izbral duhovniški svet...« V osnutku je bilo predvideno, da bi se škof moral posvetovati tudi z dekanom, da je potrebna navzočnost notarja, tega pa pozneje niso sprejeli v dokončno besedilo.¹⁰⁸ Poudarjeno pa je bilo, da morata biti za veljavnost postopka navzoča pri pretresanju razloga dva svetovalca župnika, čeprav škof ni vezan na njuno mnenje in se lahko odloči proti njunemu prepričanju.¹⁰⁹ V osnutku kanonov sta bila svetovalca škofu mišljena »sinodalna spraševalca«, kot je to predvideval že prejšnji zakonik.¹¹⁰ Kasneje pa je komisija za pripravo novega zakonika določila, da morata biti svetovalca »župnika iz skupine, ki jo je v ta namen za stalno ustanovil duhovniški svet na predlog škofa«. Svetovalca morata biti aktivna župnika. Škofu svetujeta v dveh zelo delikatnih trenutkih postopka: pri ugotavljanju, ali obstaja vzrok, da se župnik odstrani iz župnije (kan. 1742 § 1) in ko je preiskovalni postopek končan in je škof pred dokončno odločitvijo (kan. 1745,2).

Potem ko je škof z dvema župnikoma »zadevo« raziskal, in če osebno meni, da je le treba odstraniti župnika iz župnije, naj navede vzrok in razloge za veljavnost, potem pa župniku »očetovsko svetuje«, da se v petnajstih dneh odpove župniji.¹¹¹

V zakoniku ni navedeno, kako naj škof prizadetemu župniku svetuje oziroma sporoči ta »očetovski nasvet«; ta mora biti za veljavnost predkrepljen z »vzrokom in razlogi«. Komisija je zavrnila predlog nekaterih svojih članov, češ da naj bi škof župniku najprej poslal tri opomine, preden bi mu svetoval, naj se župniji odpove.¹¹² Vendar mora biti to »očetovsko povabilo« nekako pravno dokazljivo. To je zelo pomembno, ako župnik vloži pritožbo proti škofovi odločitvi. Prejšnji zakonik je bil v tem pogledu bolj natančen, ko je omenjal pisno ali ustno škofovo povabilo.¹¹³

Ko preteče rok petnajstih dni, odkar je škof župniku »očetovsko svetoval«, naj se župniji odpove in ni župnik po tem času nič odgovoril ne ustno ne pisno, sledi drugo škofovo »povabilo« z ustreznim časom za odgovor.¹¹⁴ Prizadeti župnik ima na voljo sedaj pet možnosti:

1. *preprosta in brezpogojna odpoved* (pure et simpliciter).¹¹⁵ Župnik sprejme »očetovski nasvet« svojega škofa in uresniči njegovo »povabilo«, da se župniji odpove. Odpoved mora biti pisna ali ustna pred dvema pričama.¹¹⁶

2. *pogojna odpoved*¹¹⁷ (sub condicione). Župnik npr. navede kot pogoj upoko-jitev ali preместitev v drugo službo,¹¹⁸ lahko zastavi kot pogoj vprašanje ekonomske narave, stanovanje, vzdrževanje, vrnitev dobrega imena, če ga je izgubil po krivici, možnost bivati v določeni župniji, itd. Pogoji ne smejo biti v nasprotju s cerkvenimi predpisi in disciplino ter jih mora škof tudi sprejeti. Treba je upoštevati tudi splošne norme o odpovedi.¹¹⁹ Nekateri člani pripravljalne komisije za novo zakonodajo so predlagali, da kan. 1743 v celoti črtajo iz osnutka, ker »in praxi conditiones non acceptantur ab Episcopo«.¹²⁰

3. *tih odklonitev drugega škofovega povabila*, ki ga je krajevni škof poslal župniku, vendar pa ta nanj ni odgovoril, čeprav ga ni oviral noben zadržek. V tem primeru škof lahko takoj izda odločbo o odstranitvi župnika,¹²¹ ne da bi bil dolžan zadevo pretresti z dvema župnikoma.¹²²

4. *izrecna odklonitev odpovedi*, ne da bi župnik navedel kakšne razloge. Tudi v tem primeru lahko škof izda odločbo o odstranitvi, ne da bi se moral za veljavnost poprej posvetovati z dvema župnikoma.¹²³

5. *župnik uvedeno zadevo in njene razloge spodbija s svojimi razlogi*.¹²⁴ Ako se škofu zdijo župnikovi razlogi nezadostni, mora za veljavnost postopka upoštevati naslednje:

a) povabiti župnika, da si ogleda vse spise preiskovalnega postopka, in mu dati možnost, da pisno predloži nasprotne dokaze in ugovore. Tako se zagotovi pravica do obrambe. Ako župnik noče pregledati dokumentacije, se o tem izda dokument,

b) krajevni škof z dvema župnikoma zadevo ponovno pretrese, ako je potrebno, dodatno razišče primer,

c) krajevni škof določi, ali je treba župnika odstraniti ali ne. V prvem primeru izda pismeni dekret in v njem navede razloge za svojo odločitev; v drugem pa prizadetemu župniku sporoči, da je njegov primer »ad acta« (arhiviran).¹²⁵ Odločbo o odstranitvi je treba po določbi prava vročiti z zakonito listino; ako pa zelo tehten razlog ovira izročitev pisanega besedila odločbe, velja, da je odločba vročena, če se naslovniku pred notarjem ali dvema pričama prebere in se o tem naredi zapisnik, ki ga seveda vsi podpišejo. Odločba velja za vročeno, če tisti, ki mu je namenjena in je bil pravilno povabljen, da odločbo sprejme ali jo poslušaja, brez upravičenega razloga ne pride ali je noče podpisati.¹²⁶

V odločbi o odstranitvi župnika iz župnije mora biti tudi navedeno, da ima župnik pravico v predpisanem času podati pritožbo (rekurs) proti škofovi odločitvi.¹²⁷

c) Učinki škofove odločbe o odstranitvi župnika iz župnije

Odločba o odstranitvi župnika iz župnije ima pravne in praktične učinke tako za škofa, ki je odločbo zakonito izdal, in tudi za prizadetega župnika; ta mora župnijo zapustiti, čeprav se je proti odločbi pritožil hierarhičnemu predstojniku svojega škofa.

Ako je župnik odločbo sprejel in se ni pritožil, je župnija izpraznjena in škof po določbi kanonov določi drugega župnika.¹²⁸ Škof za odstranjenega župnika poskrbi

z »dodelitvijo druge službe, ako je zanjo primeren, ali s pokojnino«. ¹²⁹ Prejšnji zakonik in tudi osnutek novih kanonov sta poleg »druge službe ali upokojitve« predvidevala še tretjo možnost, namreč, da »ga škof prestavi na kako drugo župnijo, če razmere dopuščajo«. Prav tako so črtali iz osnutka kanona, da ima pri podelitvi službe, ako so pogoji enaki, prednost tisti, ki se je službi odpovedal, pred tistim, ki je bil odstranjen. ¹³⁰

Posebno skrb mora škof imeti do bolnega ali ostarelega župnika, ki ga ni mogoče brez nevšečnosti preseliti iz župnišča. To določbo iz prejšnjega zakonika je komisija brez ugovorov sprejela v osnutek in dokončno besedilo kanona. ¹³¹

Škofova odločba o odstranitvi pa ima učinke tudi na župnika. Ta mora takoj prenehati s svojo službo, čimprej mora izprazniti župnišče in vse (knjige, inventar, arhiv, ključke) izročiti tistemu, ki mu je škof zaupal župnijo. ¹³²

Župnik ima vso pravico, da se proti odločbi svojega škofa o odstranitvi iz župnije pritoži. V odločbi mora biti ta možnost nakazana, prav tako tudi rok za pritožbo po določbi kanonov, ki pa ga ni moč podaljšati. ¹³³ Župnik mora škofa najprej »prostiti, da prekliče ali popravi svojo odločbo« ¹³⁴ in ga seznaniti, da se bo v nasprotnem primeru pritožil na hierarhičnega predstojnika, to je na kongregacijo za kler v Rimu. V tem primeru župnikova pritožba odloži izvršitev škofove odločbe, vsaj glede imenovanja novega župnika. Župnik sicer mora opustiti izvrševanje župnikove službe in čimprej izprazniti župnišče. ¹³⁵ Župnija je »de facto« izpraznjena, ne pa »de iure«, saj ostane odstranjeni župnik formalno še naprej župnik, dokler se ves postopek ne konča. Za župnijska opravila v tem primeru in blagor duš poskrbi škof tako, da imenuje »župnijskega upravitelja«. ¹³⁶ Če je pritožba utemeljena in škofova odločba zavrnjena, se župnik sme vrniti z vsemi pravicami v župnijo in župnišče ter opravljati župnijsko službo.

Ker gre za upravno določbo škofa, ki je po naravi pastoralne narave, se sme župnik proti tej odločbi v petnajstih dneh po prejemu odločbe po predpisih kanonov pritožiti po upravni poti na pristojno kongregacijo za kler. V pritožbi lahko spodbija škofovo odločbo oziroma njeno legitimnost. ¹³⁷ Proti določbi pristojne kongregacije ostane župniku še možnost, da se v tridesetih dneh pritoži na Apostolsko signaturo, vendar pa v tej pritožbi sme oporekati samo legitimnosti postopka. ¹³⁸

Postopek za odstranitev župnika, kakor ga dolča ZCP v kan. 1740—1747, je treba upoštevati tudi v primeru, ako se župnik z dopolnjenimi 75 leti starosti noče odpovedati službi. ¹³⁹ Že vatikanski koncil pravi, da »tisti župniki, ki zaradi visoke starosti... ne morejo več prav in uspešno izvrševati službe, so nujno naprošeni (invitati), naj sami od sebe ali na škofovo povabilo odpovedo službo«. ¹⁴⁰ Papež Pavel VI. se sklicuje na omenjeni koncilski dokument, ko pravi, da so »vsi župniki naprošeni (rogantur), da s 75 leti starosti sami od sebe ponudijo svojemu škofu odpoved službi«. ¹⁴¹ Osnutek sedanjega kanona 538 § 3 ni predvideval, da bi bili župniki kakor koli »povabljeni ali naprošeni«, da se odpovedo službi, temveč je besedilo kanona (v osnutku kan. 370 § 3) župnike enostavno postavljajo pred dejstvo: »Parochus expleto septuagesimo quinto aetatis anno, renuntiationem ab officio exhibit pro Episcopo diocesano...«. ¹⁴² Ob tem besedilu je stekla v pripravljalni komisiji živahna razprava, češ da je besedilo vse preveč »ukazovalno«, tega pa ne poznata niti koncil niti dokument Pavla VI. ¹⁴³

Nekateri so v osnutku kanona videli možnost, in sicer: ako župnik s 75 leti starosti ne ponudi škofu odpovedi, potem škof s tem dobi pravico, da ga odstrani. Večina pa je bila za to, da besedilo osnutka ne spreminjajo. Krajevni škof, odgovoren za življenje krajevne Cerkve, mora imeti tudi možnost, da župnike odstrani iz službe,

kadar bi to bilo potrebno zaradi blagra župnije. Preveč splošna norma bi lahko prav prišla tistim duhovnikom, ki bi se škofu upirali zaradi odstranitve.¹⁴⁴ Potrjeno besedilo kan. 538 pa so tako oblikovali, da je rečeno: »parochus... rogatur, ut renuntiationem ab officio exhibeat Episcopo diocesano.« Odgovor papeške komisije za razlago koncilskih odlokov pravi, da je treba pri župnikih, ki so izpolnili 75 let, pa se ne odpovedo svoji službi, upoštevati določbe Ecclesiae Sanctae I, št. 20,21, ta pa se sklicuje na ZCP 1917, in sicer je treba upoštevati predpise »postopka za odstranitev odstavljenih župnikov (kan. 2157—2161).¹⁴⁵

II. POSTOPEK PRI PREMESTITVI ŽUPNIKOV

Sedanje cerkveno pravo pozna dve vrsti premestitev: *kazensko premestitev* v drugo službo kot posledico »zadostilne kazni«¹⁴⁶ in tkim. *pastoralno premestitev* župnika v drugo župnijo ali službo.¹⁴⁷ Privatna premestitev ni možna, prav tako je neveljavna premestitev, ki bi jo na cerkvenem področju izvedla civilna oblast.¹⁴⁸ Premestitev predpostavlja odpoved in svobodno podelitev nove službe, zato jo lahko »opravi le tisti, ki ima pravico podeliti službo, ki se izgubi, in hkrati službo, ki se izroči.«¹⁴⁹ Pastoralna premestitev pa je lahko *prostovoljna*, če zanjo prosi župnik sam iz tehtnih nagibov in se zde škofu župnikovi razlogi dovolj upravičeni, da privoli. Po pravu zadostuje »upravičen in sorazmeren razlog«, da se župnik župniji odpove in prosi za premestitev.¹⁵⁰ Prostovoljna pastoralna premestitev navadno ne prinaša težav in pravnih problemov niti se zanjo ne zahteva poseben postopek. Prestavitelj odredi škof z dekretom in župniku, ki se je določeni župniji odpovedal, dodeli drugo župnijo ali službo. *Prisiljena pastoralna premestitev* pa zahteva določene pravne obličnosti. Če se namreč premestitev opravi proti volji nosilca službe, se zanjo zahteva tehten razlog (*gravis causa*), pravica predložiti nasprotne razloge in po pravu predpisan postopek. Tako pri pastoralni kot pri prisilni premestitvi je potrebno izdati pismeni odlok, in sicer za veljavnost.¹⁵¹

Postopek pri premestitvi župnikov nima kazenske narave, čeprav je podoben postopku pri odstranitvi župnikov. Odstranitev iz župnije je posledica negativnih vidikov župnikove službe,¹⁵² premestitev pa poudarja pozitivne vidike: »blagor duš, potreba in korist Cerkve.«¹⁵³

Pri premestitvi tudi ni potrebno škofu pisno utemeljevati, zakaj je premestitev potrebna ali koristna.¹⁵⁴ Postopek pri premestitvi župnikov se uvede z vidika službe, zato gre v bistvu za menjavo službe ali župnije.¹⁵⁵ Sedanji zakonik je v tem pogledu širši, ker daje možnost premestitve iz ene župnije v drugo oziroma v drugo službo, medtem ko tega prejšnji zakonik ni dopuščal.¹⁵⁶ Tudi pri premestitvi je treba varovati pravice in dobro ime prizadetega župnika, upoštevati cerkveno pravno pravšnost in blagor duš,¹⁵⁷ čeprav to ni izrecno rečeno, da nova župnija oziroma služba »ni veliko nižjega reda.«¹⁵⁸

a) Razlogi za premestitev

Kanonični razlogi za premestitev iz ene župnije v drugo ali v drugo službo so trije in po svoji naravi izrazito »pastoralne narave«:

1. blagor duš (*bonum animarum*), ki mora biti v Cerkvi vedno najvišji zakon,
2. potreba Cerkve (*necessitas Ecclesiae*),
3. korist Cerkve (*utilitas Ecclesiae*), ta je večkrat združena s potrebo Cerkve, ni pa nujno.¹⁵⁹

Eden od teh razlogov ali pa vsi skupaj so lahko vzrok za premestitev župnika iz župnije, ki jo koristno opravlja, v drugo župnijo ali drugo službo. Premestitev je gledana z vidika koristi, potrebe in blagra duš v drugi župniji oziroma v drugi službi, ki jo bo premeščeni župnik še bolj koristno vodil ali upravljal. Zato prizadeti župnik ne sme imeti občutka, da mu je bila s premestitvijo zaupana nepomembna ali manj pomembna župnija oziroma služba ali delo.

b) Postopek pri premestitvi župnikov

Kanonični postopek pri premestitvi župnikov je edini te vrste v ZCP in je podoben postopku pri odstranitvi župnikov. Škof naj bi ta postopek uporabil šele v primeru, kadar je izčrpal vsa druga sredstva in možnosti, da bi župnika pripravil na premestitev, a brez uspeha. Seveda pa ta postopek ne velja za redovnike župnike.¹⁶⁰

Škof mora župniku najprej pisno predlagati premestitev in mu »svetuje, naj iz ljubezni do Boga in duš privoli« v nameravano premestitev. Latinski izraz »propo-nat et suadeat« pomeni obveznost, ker sta imperativna konjunktiva. Po tem ukrepu lahko škof sega, če ga more pozitivno utemeljiti z novim službenim mestom; prizadeti župnik ne sme imeti občutka, da gre v bistvu za neke vrste »diplomatsko« (kazensko) premestitev, prav tako je potrebno varovati njegovo dobro ime in ugled.¹⁶¹ Premestitev naj bi bila priznanje njegovemu dosedanjemu delu, ki ga je koristno in dobro opravljal in je zaradi tega še bolj »potrben« na drugem mestu.

Župniku ostaneta dve možnosti: 1. da soglaša s škofovim namenom, privoli v premestitev in se tako izogne pravnemu postopku. Ko sprejme škofovo odločitev o premestitvi, je župnija izpraznjena in škof imenuje drugega župnika. 2. Župnik se ne strinja s škofovim predlogom o premestitvi. V tem primeru naj župnik »pisno pojasni razloge«, ¹⁶² in če so za škofa dovolj prepričljivi, bo nameravano premestitev opustil. Lahko pa škof meni, da namere o premestitvi ne kaže opustiti, zato z dvema župnikoma¹⁶³ »pretrese razloge, ki premestitev priporočajo ali ji nasprotujejo.«¹⁶⁴ Škofa pa pravno ne obvezujeta mnenji župnikov svetovalcev, saj o zadevi dokončno sam osebno odloča.

Ako škof z župnikoma pretrese razloge glede premestitve in meni, da je potrebna, naj »župnika znova očetovsko spodbudi«, da privoli vanjo.¹⁶⁵ »Očetovska spodbuda« mora biti pravno dokazljiva, in sicer po pošti s povratnico ali ustno pred dvema pričama.¹⁶⁶ Spodbuda, ki je »očetovska«, pomeni, da ima škofova želja posebno težo in je ne gre kar tako odkloniti.¹⁶⁷ Ako župnik to drugo škofovo povabilo odkloni, škof pa misli, da je premestitev vendarle potrebna in koristna, naj »škof izda dekret o premestitvi, ko določi, da bo župnija po določenem času izpraznjena«. Ko določen čas preteče, naj razglasi župnijo za izpraznjeno.¹⁶⁸ Iz dekreta mora biti razvidno, kdaj prizadeti župnik ni več pastir zaupane mu župnije, kdaj prevzame drugo župnijo oziroma službo in od kdaj naprej velja župnija za izpraznjeno. Posledice ali učinki škofove odločbe so enake kot pri odločbi o odstranitvi župnikov: župnik mora opustiti izvrševanje župnikove službe, čimprej izprazniti župnišče in izročiti novoimenovanemu župniku vse, kar pripada župniji.¹⁶⁹ Dokler prestavljeni župnik ne dobi v cerkvenopravno posest druge župnije ali službe, dobiva prejeme, ki so povezani s prejšnjo službo.¹⁷⁰

Po naravi je škofov dekret o premestitvi župnika »ukaz«, to je neke vrste »odločba, po kateri se določeni osebi ali osebam naravnost in zakonito naloži, da morajo nekaj storiti ali opustiti, zlasti ko je treba zahtevati spolnitev zakona.«¹⁷¹ Proti odločitvi krajevnega škofa se sme župnik pritožiti po upravni poti »hierarhičnemu pred-

stojniku tistega, ki je odločbo izdal«, upošteva vse drugo, kar zakonik določa o upravnih pritožbah.¹⁷² Tudi ako se župnik pritoži, mora »de facto« zapustiti župnijo, škof pa ne more imenovati rednega župnika, dokler postopek glede pritožbe traja, temveč za »blagor duš« poskrbi tako, da imenuje župnijskega upravitelja.¹⁷³

III. ODSTRANITEV REDOVNIKA ŽUPNIKA

Vatikanski cerkveni zbor je povabil redovne ustanove, da »spričo nujnih potreb dušnega pastirstva. . . pomagajo pri različnih dušnopastirskih službah, pri čemer je treba upoštevati poseben značaj vsake ustanove. Predstojniki naj bodo, kolikor morejo, naklonjeni takšni pomoči in tudi samo začasnemu prevzemanju župnij.¹⁷⁴ Seveda pa je apostolat v najširšem pomenu besede, ki ga »redovniki opravljajo v imenu in po naročilu Cerkve«¹⁷⁵ najprej v »pričevanju svojega posvečenega življenja«. ¹⁷⁶ Glede zunanjega apostolata so redovniki podrejeni oblasti škofov, pa tudi redovnim predstojnikom.¹⁷⁷ Škof lahko redovnikom kot skupnosti ali kot posamezniku »zaupa dela«, ki jih redovniki opravljajo pod oblastjo istega škofa.¹⁷⁸ Poleg del (opera) pa lahko krajevni škof kakemu redovnemu članu podeli »cerkveno službo v škofiji« (officium ecclesiasticum).¹⁷⁹ Najbolj navadna pogostna cerkvena služba, zaupana redovnikom, je župnijska.¹⁸⁰ Krajevni škof more namreč »s privolitvijo pristojnega predstojnika izročiti župnijo kleriški redovni ustanovi, ... vendar pod pogojem, da je en duhovnik župnik župnije«. ¹⁸¹ Župnija pa se »more izročiti za trajno ali za določen čas; v obeh primerih naj se to opravi s pisnim dogovorom...«. ¹⁸² Kanon dovolj jasno pove, da se župnijo ne izroča redovniku župniku, temveč »redovni ustanovi«. Tako redovna ustanova sprejme pastoralno odgovornost in obveznosti, ki jih redovnik župnik koordinira, vodi in odgovarja krajevnemu škofu. Redovna skupnost prek svojega župnika »kontaktira« s krajevnim škofom.¹⁸³ Župnik ostane še naprej v prvi vrsti redovnik, hkrati pa ga vežejo tudi župnijske dolžnosti, kolikor so seveda združljive z njegovim položajem redovnika.¹⁸⁴

Cerkveno službo župnika tudi redovnikom podeljuje krajevni škof,¹⁸⁵ in sicer na dva načina: 1. redovni predstojnik na škofovo prošnjo predlaga redovnika za župnika; pri tem je treba upoštevati določbe kan. 158—163, kolikor po svoji vsebini ustrezajo naravi redovne discipline; 2. druga možnost pa je ta, da krajevni ordinarij izbere kandidata za župnijsko službo, redovni predstojnik pa da soglasje.¹⁸⁶ Čeprav redovni župniki ne uživajo »pravice do stalnosti«, ¹⁸⁷ je vendarle pametno, da se zaradi blagra duš in opravljanja apostolata, redovni župniki ne menjajo preveč hitro. Tudi zanje naj bi veljala »stalnost, ki naj ne bo krajša od šest let«. ¹⁸⁸ Poudarjeno je že bilo, da za redovnike župnike ne prihajata v poštev pravna postopka pri odstranitvi ali premestitvi župnikov.¹⁸⁹ Pri redovnih župnikih je namreč potrebno upoštevati kan. 682 § 2, ki pravi: »Redovnika je mogoče odstraniti iz zaupane službe na ukaz oblasti, ki mu je službo podelila, ko je bil obveščen redovni predstojnik, ali na ukaz redovnega predstojnika, ko je obvestil tistega, ki je službo podelil, ne da bi se zahtevala privolitev drugega.« Krajevni škof oziroma redovni predstojnik odstraniti redovnika župnika iz župnije, ne da bi drug drugemu utemeljevala razloge odstranitve. Kanon namreč zahteva samo predhodno »obveščenost« o nameravani odstranitvi redovnika iz župnijske službe, brez privolitve enega ali drugega.¹⁹⁰ Zanimivo je, da kanon ne upošteva klavzule iz »Ecclesiae Sanctae«, ki za odstranitev redovnika župnika zahteva »gravi vero de causa«. ¹⁹¹ V skladu s cerkveno zakonodajo pa je dana možnost pritožbe (rekurs) na hierarhičnega predstojnika. Pritožbo lahko naredi: 1. krajevni škof skupno z odstranjenim župnikom proti redovnemu

predstojniku, in sicer na vrhovnega predstojnika; 2. redovni predstojnik skupno z odstranjenim župnikom proti škofu na kongregacijo za škofo; 3. odstranjeni redovnik sam proti škofu ali proti redovnemu predstojniku ali proti obema skupaj; 4. krajevni škof proti redovnemu predstojniku oziroma redovni predstojnik proti škofu.

Že prejšnji zakonik je govoril o tem, da »župniki, ki pripadajo redovniški družini, so glede na osebo vedno odstavljivi...«¹⁹² Seveda pa bodo mnogi problemi rešeni po mirni poti, če se bodo »krajevni škofje in redovni predstojniki med seboj posve-tovali v razporejanju del apostolata redovnikom«¹⁹³.

Sklep

Po besedah papeža Janeza Pavla II. je »župnija osnovni organizem in neobhodno potrebna v vidni strukturi Cerkve. Župnija je osnovna skupnost. Na prvem mestu je družina, takoj za njo pride župnija, ki je šola vere, molitve in krščanskega življenja; je prvo področje krščanske ljubezni, pastoralne in socialne dejavnosti in najbolj prikladno področje za duhovne poklice. Župnija je primarno središče kateheze za vse stanove« (Govor 20. 10. 1984). Papež Pavel VI. govori o župniji, kot o »središču liturgične dejavnosti, božje besede in polju krščanskih kreposti« (Govor 28. 6. 1978). Koncil pa poudarja, da župnija »predstavlja na neki način celotno Cerkev«¹⁹⁴ oziroma je v krajevni Cerkvi navzoča »Kristusova Cerkev, Kristus«.¹⁹⁵ V teh globokih teoloških temeljih o župniji je utemeljena župnikova služba. Župnik ni več »podaljšana roka krajevnega škofa«, temveč je »lastni pastir župnije«,¹⁹⁶ ki pod oblastjo krajevnega škofa kot »lastni pastir«, vodi pastoralno skrb zaupane mu župnije.¹⁹⁷ Krajevni škof je odgovoren za celotno pastoralno dejavnost v škofiji, ki mora biti vedno usmerjena v »blagor duš«. Kadar v določenih primerih ta blagor ne bi bil zagotovljen ali bi se celo rušil zaradi pastoralne dejavnosti župnikov, je škof dolžan učinkovito poskrbeti za koristno upravljanje župnijske službe. Seveda pa mora pri tem upoštevati določbe cerkvenega prava. Ne samo sodni, tudi upravni postopki so neprijetni tako za predstojnika kot za prizadetega. Zato naj ordinarij samo tedaj poskrbi za upravni postopek za odstranitev ali premestitev župnika, kadar je izčrpal vse druge možnosti: pogovor, nasvet, spodbuda, priporočila, prepričevanje, itd. ZCP zelo priporoča, da se med prizadetim in tistim, ki je odločbo o odstranitvi ali premestitvi izdal, najde pravišnja rešitev po skupnem posvetovanju in da je mogoče k temu pritegniti tudi resne osebe za posredovanje in prizadevanje, da se po mirni poti spor prepereči ali reši,¹⁹⁸ ne da bi bila s tem prizadet skupni blagor in pravičnost, ki je »domina et regina virtutum«.¹⁹⁹

Povzetek: Viktor Papež, Pravni postopek pri odstranitvi in premestitvi župnikov v ZCP

Zakonik cerkvenega prava je na teološko-pastoralnih temeljih vatikanskega koncila o Cerkvi na novo opredelil pojem cerkvene službe, med katerimi je na odličnem mestu služba župnika. Župnija je namreč osnovna skupnost vernikov in nekako predstavlja celotno Cerkev, župnik pa je njen lastni pastir. Služba župnika je silno razvejana v vseh treh njenih osnovnih razsežnostih: v oznanjevalni, posvečevalni in vodstveni. Celotna župnikova služba je gledana v luči »blagra duš« — *salus animarum* —, ki mora biti v Cerkvi vedno najvišji zakon. Iz različnih vzrokov lahko postane služba župnika »za blagor duš« škodljiva, neučinkovita ali pa bolj koristna in potrebna kje drugje. Škof je v prvi vrsti odgovoren za »blagor duš« vernikov, ki so mu zaupani, zato mora skrbeti za koristno in učinkovito opravljanje župnikove službe. V ta namen naj uporabi najprej vsa razpoložljiva pastoralna sredstva, da župnika

prepriča o potrebni in koristni premestitvi ali celo odstranitvi iz župnijske službe. Kadar pastoralna sredstva nimajo učinka, tedaj škof sme, včasih pa celo mora poseči po pravnih sredstvih, in sicer po postopkih pri odstranitvi in premestitvi župnika iz župnijske službe.

Summary: Viktor Papež, Legal Procedure by which to Discharge or Transfer a Parish Priest according to the Code of Church Law

The Code of Church Law, keeping in view the theological and pastoral directives of the 2nd Vatican Council, has reconsidered the nature of Church ministry. A special attention is paid to the ministry of parish priests. The parish, being the principal community of the faithful, represents, in a way, the whole Church, and the parish priest is appointed to it as its proper shepherd. There are three principal dimensions of his ministry: the teaching, the sanctifying and the leading of the flock. All of them are to be viewed in relation to the »benefit of souls« (salus animarum), which must always remain the supreme law. It may happen that the activity of a parish priest becomes ineffective or even noxious to the »salus animarum«. In another case, a priest is reasonably expected to be more successful and needed elsewhere. The bishop, being primarily responsible for the »salus animarum« of the faithful entrusted to him, must provide for the beneficial and effective accomplishing of the priest's ministry. He must make use of all available pastoral means to convince the priest of the need of being transferred or even discharged of the parish ministry. Unless he succeeds, he is allowed, sometimes even bound to take legal steps, sc. to begin the procedure of discharging or transferring the parish priest.

¹ ZCP kan. 145 § 1; D 2.

² ZCP 1917, kan. 154. F. Coccopalmero, *Note sul concetto di ufficio ecclesiastico*, v: *La Scuola Cattolica* 116 (1988) 60—73.

³ ZCP kan. 1272; 1274. »Prvi poudarek je seveda treba dati službi, ki jo posvečeni služabniki opravljajo, ... in zato naj se dohodek nadarbine ali pravica do dohodkov, ki so vezani na službo, šteje kot drugoten. Pravo naj daje prvo mesto cerkveni službi sami« (D 20). Seveda pa je treba pravno razlikovati med »officium« (kan. 145, 150, 352), »munus« (kan. 145, 228, 239, 807) in »ministerium« (kan. 230, 245, 1481). Slovenski prevod za vse izraze največkrat preprosto prevaja z besedo »služba«. Glej: L. Ligier, *Ministeri laicali di duplenza*, v: *Vaticano II, bilancio e prospettive 25 anni dopo*. Cittadella 1987, 1,737—751.

⁴ ZCP kan. 145 § 2.

⁵ E. Cappellini, *L'ufficio pastorale del presbitero nel Codice rinnovato*, v: *Lo stato giuridico dei ministri sacri nel nuovo CIC*, Città del Vaticano 1984, 79—81.

⁶ ZCP kan. 519.

⁷ ZCP kan. 515 § 1, 516 § 1.

⁸ ZCP kan. 150.

⁹ ZCP kan. 521 § 1.

¹⁰ ZCP kan. 151.

¹¹ ZCP kan. 521 § 2; kan. 149 § 1. Osnutek tega kanona je bil bolj določen: »Sit sana doctrina et morum probitate praestans, animorum zelo et spiritu mission ali aliisque virtutibus, humanis quoque, praeditus atque qualitatibus gaudeat quae ad paroeciam de qua agitur curandam iure sive universali sive particulari requiruntur« (*Communicationes* 13 (1988) 151; 8 (1976)25).

¹² ZCP kan. 521 § 3. Zakonik je ohranil možnost izpita za župnijsko službo in pravico spovedovanja. - (kan. 970).

¹³ C 25, 28; Š 12; D 4.

¹⁴ ZCP kan. 528 § 1; prim.: kan. 757 (oznanjati božji evangelij), kan. 767 (homilija), kan. 776 (družinska kateheza, kateheza za mladino in otroke) itd.

¹⁵ ZCP kan. 528 § 2; 968, 986, 1079, 1203, 1245, itd.

¹⁶ To so opravila, ki so bila nekoč pridržana župniku (ZCP 1917 kan. 462). V novem zakoniku pa niso več »pridržana«, temveč župniku posebej zaupana; to pomeni, da jih je v prvi vrsti dolžan opraviti sam

ali poskrbeti, da jih dostojno opravijo drugi: »La concezione di funzioni riservate al parroco non è più sostenibile. Non è infatti necessario che le funzioni fatte in parrocchia debbano essere fatte sempre e solo dal parroco... In parroco è responsabile di tutta la vita religiosa che si svolge nell'ambito della sua parrocchia... La responsabilità del parroco non deve consistere in una »riservatio«... perchè la potestà del parroco non è omnimoda» (*Communicationes* 13 (1982) 281—282; 8 (1976) 27). Coccopalmerio, *Quaestiones de paroecia in Novo Codice*, v: *Periodica* 73 (1984) 397.

¹⁷ ZCP kan. 529 §1,2.

¹⁸ ZCP kan. 532, 537, 1281—1288.

¹⁹ ZCP kan. 533.

²⁰ ZCP kan. 535; H.Paarhammer—G. Fahrnberger, *Pfarrei und Pfarrer im Neuen CIC*, Wien 1983, 42—142.

²¹ § 31.

²² § 31.

²³ ZCP kan. 522. »Il parroco deve godere di una certa stabilità e non deve essere lasciato in balia delle decisioni del Vescovo... La stabilità può coesistere con il concetto di tempo definito, perchè »stabilitas« significa non che debba essere nominato per un tempo indefinito, ma che »eo durante non debet amoveri«. Per la definizione del tempo debba intervenire la Conferenza Episcopale e non debba essere lasciata alla volontà del solo Vescovo... La Conferenza Episcopale deve equilibrare l'autorità del Vescovo... La precarietà di un parroco può influire negativamente anche nelle vocazioni sacerdotali» (*Communicationes* 13 (1981) 272); F. Coccopalmerio, *Quaestiones de paroecia in Novo Codice*; v: *Periodica* 73 (1984) 409.

²⁴ M. Morgante, *La parrocchia nel Nuovo Codice di Diritto Canonico*, Torino 1985, 29.

²⁵ *Sporočila slovenskih škofij* 12 (1984) 160.

²⁶ ZCP kan. 682, 538 § 2. V. Papež, *Redovne župnije in kan. 520*, v: *Poročila slovenske frančiškanske province Sv. Križa* 60 (1986) 147—150. *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1985, I, kan. 522, n 4.

²⁷ K. Mörsdorf—H. Schmetz, *Die Gesetzessystematik des Codex Iuris Canonici, Liber I*, München 1963, 467: »Nonnulli suggererunt ut dicatur explicitè normas huius tituli (de modo procedendi in amotione parochorum) non valere si agatur de amovendis parochis qui sunt sodales Instituti vitae consecrate« (*Communicationes* 11 (1979) 286).

²⁸ § 31; tudi ko škof izroča izpraznjeno župnijo duhovniku, mora upoštevati pri izbiri kandidatov najprej blagor duš, primernost duhovnika za opravljanje župnijske službe, brez kakršnihkoli osebnih ozirov (kan. 524).

²⁹ ZCP kan. 1752. Prim.: Janez Pavel II., *Zakone svetega pravnega reda*, 25. I. 1983, v: *Zakonik cerkvene prava*, Ljubljana 1983, 19.

³⁰ Pavel VI., *Allocutio ad E.mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codicis Iuris Canonici recognoscendi*, v: *AAS* 57 (1965) 985. V. Bertolone, *La »salus animarum« nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, Romae 1987, 21—32. D. Composta, *La »salus animarum« scopo del diritto della Chiesa*, v: *La nuova legislazione canonica*, Roma 1983, 243—260.

³¹ ZCP kan. 1748.

³² ZCP kan. 184 (izguba cerkvene službe), kan. 190—191 (premostitev), kan. 192—195 (odstranitev), kan. 196 (odvzem cerkvene službe).

³³ ZCP kan. 538.

³⁴ ZCP kan. 185; 538 § 3.

³⁵ ZCP kan. 1740—1747; 1748—1752.

³⁶ ZCP kan. 196; 1336 § 1,2; 1336 § 1,4.

³⁷ *Communicationes* (1976) 199.

³⁸ ZCP kan. 57 § 2; 149 § 2; 1400 § 2; 1445 § 2, itd.

^{38a} § 31; *Ecclesiae Sanctae I, art. 20 § 1*.

³⁹ D 20; *Ecclesiae Sanctae I, art. 20 § 1*; ZCP kan. 1272.

⁴⁰ § 31; *Ecclesiae Sanctae I, art. 20 § 1*; ZCP kan. 522.

⁴¹ »La commissione ha ritenuto che questo negozio, oltre dalle norme generali che regolano ogni procedura amministrativa, fosse munito di talune garanzie processuali maggiori, attese le gravi responsabilità connesse con l'ufficio del parroco che sembra esigere una maggiore stabilità degli altri uffici. Difatti, caduto il principio dell'inamovibilità, la maggiore stabilità si può raggiungere solo attraverso garanzie processuali« (*Communicationes* 6 (1974) 42—43).

⁴² ZCP kan. 1742 §1.

⁴³ ZCP 1917 kan. 2165.

⁴⁴ *Communicationes* 11 (1979) 290.

⁴⁵ ZCP kan. 196, 1336 § 1,1; 1341—1353. »Privatio est amotio in poenam.« F. J. Urritia, *De normis*

Generalibus, Romae 1983, 126. »Amotio« pomeni odstranitev župnika iz župnije v vsem; celotna služba ali pa samo njen del je lahko vzrok za odstranitev; »privatio« pa je odvzem župnijske službe v celoti.

⁴⁶ ZCP kan. 193.

⁴⁷ ZCP kan. 51.

⁴⁸ ZCP kan. 192.

⁴⁹ ZCP kan. 194.

⁵⁰ ZCP kan. 290—293.

⁵¹ ZCP kan. 96, 204, 205.

⁵² ZCP kan. 1087, 1394.

⁵³ Vprašanje ali problem vzdrževanja odstavljenega ne sme biti ovira, da škof ne bi uresničil odstavitve iz cerkvene službe: »Haec clausula (aequitate canonica et naturali semper servata) in CD 31 ad totum modum procedendi in amotione parochorum refertur non ad assignationem alius officii aut pensionis. Procedura haec praeterea sufficienter considerat et includit exigentias aequitatis naturalis et canonicae. Quidquid sit tamen non expedit ut expresse dicatur, quia agitur de principio fundamentalis iuris canonici, secus videretur quod tantummodo applicatur si expresse requiritur« (*Communicationes* 16 (1984) 90).

⁵⁴ ZCP kan. 195.

⁵⁵ Župnijsko službo je treba vzeti zelo široko. Splošne župnikove dolžnosti so naštetje v kan. 528, 529 in 530. Poleg tega pa še naloge, ki so posredno povezane z župnikovimi dolžnostmi: kan. 531—535, 536, 537, itd.

⁵⁶ ZCP kan. 539—540.

⁵⁷ ZCP kan. 541, 545.

⁵⁸ ZCP kan. 1742; *Communicationes* 8 (1976) 199.

⁵⁹ *Communicationes* 8 (1976) 199; A. Ranaudo, *Il ricorso gerarchico e la rimozione e trasferimento dei parroci nel nuovo Codice*, v: *Dilexit iustitiam*. Studia in honorem Aurelii card. Sabattani, Città del Vaticano 1984, 544.

⁶⁰ ZCP 1917 kan. 2147, 4.

⁶¹ ZCP kan. 193. »... hic agi de causis ob quas decretum amotionis necessarium et opportunum videatur, quae plerumque etiam graves sunt, sed, per se, possunt etiam non esse graves... Qualificatio causarum iam facta est in can. 436 (174)« (*Communicationes* 11 (1978) 288; 8 (1976) 199).

⁶² ZCP kan. 1741, 1.

⁶³ ZCP kan. 529 § 2; 205, 209.

⁶⁴ »Nonnulli dixerunt esse nimis amplam ita ut occasionem dare possit abusibus. Consultores autem censent bonum communionis ecclesialis esse tuendum, eo vel magis quod nostris temporibus adsunt frequentes casus contestationis in Ecclesia« (*Communicationes* 11 (1979) 288). H. Paarhammer, *Neuordnung des Verfahrens zur Absetzung und Versetzung von Pfarrern im CIC*, v: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 154 (1985) 452—489. F. Coccopalmerio, *De causis ad amotionem parochorum requisitis*, v: *Periodica* 75 (1986) 273—302).

⁶⁵ ZCP kan. 1741, 2.

⁶⁶ ZCP kan. 2147 § 2, 1.

⁶⁷ ZCP kan. 521 § 2, 3.

⁶⁸ ZCP kan. 539.

⁶⁹ ZCP kan. 1741, 3.

⁷⁰ *Communicationes* 11 (1979) 288.

⁷¹ ZCP 1917 kan. 2167, 2, 3, 4.

⁷² »Exinde sublata est causa in CIC ita recensita: probabile crimen occultum, parochus imputatus, nec amplius inducitur usitatum odium plebis, cui succedit aversio christifidelium« (*Communicationes* 8 (1976) 199).

⁷³ »Unus Consultor suppressere vellet, vel aversio christifidelium, sed alii Consultores non idem sentiunt, quia aversio est causa sterilitatis ministerii parochi... Nonnullis placeret addere... bonae aestimationis amissio... et odium plebis in parochum. Consultores sunt contrarii, quia odium comprehenditur in facto aversionis christifidelium. Suggestum est ut fiat mentio aliarum causarum, scilicet, bonum animarum, vel propagatio aut defensio alicuius doctrinae erroneae. Consultores respondent causam ex bono animarum expetitam nimis amplam esse, quae locum abusibus dare potest. De mentione alterius causae, scilicet de erroribus contra fidem et mores, non est hic locus aptus, cum agatur de delicto« (*Communicationes* 11 (1979) 288).

⁷⁴ ZCP kan. 521 § 2; *Communicationes* 8 (1976) 25; 13 (1981) 151.

⁷⁵ ZCP kan. 220: »Nihče ne sme nezakonito škodovati dobremu imenu, ki ga kdo ima, niti komurkoli kršiti pravice do zasebnega življenja.«

⁷⁶ ZCP kan. 221 § 1; 1390 § 2; 1717 § 2.

- ⁷⁷ *Communicationes* 11 (1979) 288.
- ⁷⁸ ZCP 1917 kan. 2147 § 2, 3.
- ⁷⁹ »Ceterum Episcopus potest promovere parochum ad aliam paroeciam, quando censeat aversionem esse iniustam« (*Communicationes* 11 (1979) 288).
- ⁸⁰ ZCP 1917 kan. 2182—2185.
- ⁸¹ ZCP kan. 528, 529, 530, itd. H. Paarhammer—G. Farhnberger, *Pfarrei und Pfarrer im Neuen CIC*, Wien 1983, 42—142.
- ⁸² ZCP kan. 1339 § 3; 1389 § 2; »Monitio non potest consistere sine indicatione motivorum« (*Communicationes* 16 (1984) 44).
- ⁸³ »Ex suggestione alicuius organi consultationis, Consultores addere volunt aliam causam ob quam parochus amoveri possit, scilicet quando ipse graviter negligit suum officium paroeciale. De sententia aliquorum Consultorum caveri tamen debet ut in casu non deveniatur ad remotionis proceduram, nisi praecedant monitiones« (*Communicationes* 11 (1979) 289).
- ⁸⁴ ZCP kan. 1389, 1396.
- ⁸⁵ ZCP kan. 1341.
- ⁸⁶ ZCP kan. 1350 § 1.
- ⁸⁷ ZCP kan. 1341. Kan 1741, 4: latinsko besedilo povzroča nekoliko nejasnosti; strogo vzeto bi se »quae post monitionem persistat« nanašalo samo na »violatio officiorum paroecialium« in ne na »gravis neglectus«. Po izjavi tajnika Apostolske signature škofa Z. Grochowskega se »quae« nanaša tudi na prvi primer, zato je poseben opomin tudi za »hudo zanemarjanje... župnijskih dolžnosti«.
- ⁸⁸ ZCP kan. 515 § 1.
- ⁸⁹ ZCP kan. 515 § 3.
- ⁹⁰ ZCP kan. 1259.
- ⁹¹ V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, Ljubljana 1986, 37—46.
- ⁹² ZCP kan. 532.
- ⁹³ ZCP kan. 537. Coccopalmerio, *Quaestiones de paroecia in novo Codice*, v: *Periodica* 73 (1984) 403—405.
- ⁹⁴ ZCP kan. 1280. *Communicationes* 12 (1980) 415—416.
- ⁹⁵ M 16. Kongregacija za katoliško vzgojo, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Romae 1985, 65, št. 94.
- ⁹⁶ V. Papež, *Odtujitev cerkvenega premoženja v ZCP*, v: *BV* 48(1988) 227—240.
- ⁹⁷ ZCP kan. 521. V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, Ljubljana 1986, 41.
- ⁹⁸ ZCP kan. 1284 § 1.
- ⁹⁹ ZCP kan. 1377, 1389 2. Coccopalmerio, *De causis ad amotionem parochorum requisitis*, v: *Periodica* 75 (1986) 287—302.
- ¹⁰⁰ *Communicationes* 6 (1974) 43.
- ¹⁰¹ ZCP kan. 532, 5 37. *Communicationes* 13 (1981) 308.
- ¹⁰² ZCP kan. 1284, 1389, 1285, 1220, 555, 562.
- ¹⁰³ ZCP kan. 1279, 1280, 1283, 1284.
- ¹⁰⁴ ZCP kan. 1254.
- ¹⁰⁵ ZCP kan. 1752.
- ¹⁰⁶ ZCP kan. 538, 1745, 3.
- ¹⁰⁷ *Sveta Kongregacija za škofo. Direktorij o pastoralni službi škofov*, 22. 2. 1973, št. 204.
- ¹⁰⁸ *Communicationes* 11 (1979) 289—290.
- ¹⁰⁹ *Communicationes* 11 (1979) 289—290; prim kan. 127.
- ¹¹⁰ *Communicationes* 8 (1976) 199; 11 (1979) 290; ZCP 1917 kan. 2148 § 1.
- ¹¹¹ ZCP kan. 1742 § 1.
- ¹¹² »... ut in canone praecipitur Episcopo ut tres faciat monitiones parochus antequam illi suadeat renuntiationem paroeciae. Alii Consultores censent melius esse si nihil dicatur de numero monitionum« (*Communicationes* 11 (1979) 290).
- ¹¹³ ZCP 1917 kan. 2148: »Kadar ordinarij po pameti sodi, da si je župnik nakopal katerega izmed razlogov,... naj sam pismeno ali ustno povabi župnika, če ta ni na duhu bolan, naj se v določenem času župniji odpove.«
- ¹¹⁴ ZCP kan. 1744.
- ¹¹⁵ ZCP kan. 1743. Slovenski prevod tega kanona ni natančen, ker omenja samo »preprosto« odpo-ved, ne pa tudi »brezpogojne«. Glej: V. Papež, *Nekaj pripomb k slovenskemu prevodu zakonika cerkvenega prava*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 22 (1988) 90..
- ¹¹⁶ ZCP kan. 189.
- ¹¹⁷ ZCP kan. 1743.
- ¹¹⁸ ZCP kan. 1746.

¹¹⁹ ZCP kan. 189.

¹²⁰ »Quibusdam autem placeret ut circa conditionem a parochia forte appositam audiatur consilium pastorale paroeciae, quando talis condicio sit de re quae tangat communitatem paroecialem« (*Communicationes* 11 (1979) 290—291).

¹²¹ ZCP kan. 1744 § 2.

¹²² ZCP kan. 1745, 2; *Communicationes* 11 (1979) 291.

¹²³ ZCP kan. 1744 § 2; 1745, 2. »Se il parroco, anche dopo una proroga del termine, non risponde o rifiuta le dimissioni senza portare i motivi, l'Ordinario può emettere il decreto di rimozione« (*Communicationes* 6 (1974)43).

¹²⁴ ZCP kan. 1745; *Communicationes* 6 (1974)43.

¹²⁵ ZCP kan. 1745; 51. *Communicationes* 6 (1974) 43. Bil je predlog, da bi pri skupnem pretresanju preiskovalnega postopka bil navzoč tudi župnikov advokat, vendar predloga niso sprejeli, velja pa »nihil tamen vetat quod parochus privatim advocatum consultat« (*Communicationes* 11 (1979) 292):

¹²⁶ ZCP kan. 54, 55, 56.

¹²⁷ ZCP kan. 1737.

¹²⁸ ZCP kan. 524.

¹²⁹ ZCP kan. 1746. Upoštevati je treba tudi kan. 281, 269, 538, 1350.

¹³⁰ ZCP 1917 kan. 2154. *Communicationes* 11 (1979) 293.

¹³¹ ZCP kan. 1747 § 2; ZCP 1917 kan. 2156 § 2. *Communicationes* 11 (1979) 294.

¹³² ZCP kan. 1747 § 1. Namesto »čimprej« je bilo predlagano »intra tres menses«, salva prorogatione ab Ordinario iusta causa concessa. Consultatores praeferunt ut dicatur »quamprimum«, ita ut provideatur in singulis casibus iuxta circumstantias« (*Communicationes* 11 (1979) 294).

¹³³ ZCP kan. 1737.

¹³⁴ ZCP kan. 1734 § 1.

¹³⁵ A. Ranaudo, *Iz ricorso gerarchico e la rimozione e trasferimento dei parroci nel nuovo codice, v: Dilexit iustitiam*. Studia in honorem Aurelij card. Sabattani, Città del Vaticano 1984, 545.

¹³⁶ ZCP kan. 1747 § 3.

¹³⁷ ZCP kan. 1739.

¹³⁸ ZCP kan. 1445 § 2. *Normae specialis Sup. Tribunalis Signaturae Apostolicae, art. 105*.

¹³⁹ ZCP kan. 538 § 3.

¹⁴⁰ *Sveta Kongregacija za škofe, Direktorij o pastirski službi škofov*, 22. 2. 1973, št. 31.

¹⁴¹ Pavel VI., ap. pismo *Ecclesiae Sanctae*, 6. 8. 1966, I, št. 20 § 3. Opazna je razlika: v dokumentu o škofih je rečeno, da so »povabljeni« (invitati), pismo Pavla VI. pa že govori, da so »naprošeni« (rogantur), kar je samo po sebi imperativnega značaja.

¹⁴² *Communicationes* 13 (1981) 287.

¹⁴³ »... l'espressione »renuntiationem ab officio exhibeat proprio Episcopo«... è troppo forte in quanto propone un obbligo netto alla rinuncia una volta superata l'età di 75 anni. Durante il Vaticano II si chiese se l'età potesse essere motivo per la rimozione del parroco e si rispose »minime«... Nel M. P. *Ecclesiae Sanctae* si dice »enixe rogatur« e si usa quindi una espressione meno imperativa del nostro testo. Pertanto si propone che si dica »expleto 75 anno, parochus potest ab Episcopo amoveri« (*Communicationes* 13 (1981) 288).

¹⁴⁴ »Il Vescovo è il centro della Chiesa particolare e deve avere i mezzi per poter rimuovere un parroco qualora lo richieda il bene della parrocchia. D'altra parte, il fatto che il parroco sia obbligato a presentare le dimissioni facilita l'azione del Vescovo nei rapporti di certi sacerdoti che da una norma meno rigida prenderebbero motivo per opporsi ad una eventuale rimozione« (*Communicationes* 13 (1981) 288).

¹⁴⁵ *Pontificia Communis Decretis Concilii Vaticani II interpretandis*, v: AAS 70 (1978) 534: »Utrum Episcopus dioecesis, ad removendum ab officio parochum renuentem afferre suam renuntiationem ab expletum septuagesimum quintum aetatis annum, sequi debeat proceduram de qua in Litteris Apostolicis die 6. augusti 1966 Motu Proprio datis *Ecclesiae Sanctae* I, n. 20 § 1, an valeat immediate declarare eum ab officio decessisse. R. Affirmative ad primam partem, negative ad alteram.« Ta odgovor je papež Pavel VI. potrdil dne 7. 7. 1978 in ga ukazal objaviti.

¹⁴⁶ ZCP kan. 1336 § 1, 4.

¹⁴⁷ ZCP kan. 1748.

¹⁴⁸ F. J. Urritia, *De normis generalibus*, Romae 1983, 123.

¹⁴⁹ ZCP kan. 190 § 1.

¹⁵⁰ ZCP kan. 189 § 2.

¹⁵¹ ZCP kan. 190, 1729, 1749.

¹⁵² ZCP kan. 1740, 1741.

¹⁵³ ZCP kan. 1748.

¹⁵⁴ »Suggestum est ut Episcopus translationem proponat, rationibus tamen ad valide agendum indicatis. Consultores vero censent in hoc stadio proceduræ melius esse si non fiat obligatio Episcopo indicandi rationes« (*Communicationes* 11 (1979) 295; *Communicationes* 11 (1979) 200).

¹⁵⁵ »Nonnullis placeret hic agere tantum de translatione ad aliam paroeciam, non de translatione ad aliud officium, quia translatio ad aliud officium implicat amotionem a paroecia. Consultores non idem sentiunt, quia amotio supponit adesse causas de quas ministerium noxium aut saltem inefficax evadat, translatio ad aliud officium non implicat formalem amotionem a paroecia« (*Communicationes* 11 (1979) 294.)

¹⁵⁶ ZCP 1917 kan. 2162; *Ecclesiae Sanctae* I, art. 20 § 2; *Communicationes* 8 (1976) 200.

¹⁵⁷ ZCP kan. 1752.

¹⁵⁸ ZCP 1917 kan. 2163.

¹⁵⁹ ZCP kan. 1748, 1752; X. Ochoa, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Roma 1983, 43, 268, 544.

¹⁶⁰ ZCP kan. 682 § 2.

¹⁶¹ ZCP kan. 384; *Sveta Kongregacija za škofe, Direktorij o pastirski službi škofov*, 22. 2. 1973, št. 107, 112; *Communicationes* 11 (1979) 295.

¹⁶² ZCP kan. 1749.

¹⁶³ ZCP kan. 1742 § 1.

¹⁶⁴ ZCP kan. 1750.

¹⁶⁵ ZCP kan. 1750; *Communicationes* 11 (1979) 295.

¹⁶⁶ ZCP kan. 1719; ZCP 1917 kan. 2143.

¹⁶⁷ »Duhovniki naj priznavajo škofa res kakor za svojega očeta ina naj ga spoštljivo ubogajo« (C 28).
»... duhovniki sestavljajo en zbor in eno družino, katere oče je škof« (Š 28).

¹⁶⁸ ZCP kan. 1751 § 1.

¹⁶⁹ ZCP kan. 1752; 1747.

¹⁷⁰ ZCP kan. 191 § 2.

¹⁷¹ ZCP kan. 49; 1319.

¹⁷² ZCP kan. 1737; 1732—1739.

¹⁷³ ZCP kan. 1747 § 3; 527; *Communicationes* 11 (1979) 296.

¹⁷⁴ Š 35.

¹⁷⁵ ZCP kan. 675.

¹⁷⁶ ZCP kan. 673.

¹⁷⁷ ZCP kan. 678.

¹⁷⁸ ZCP kan. 681.

¹⁷⁹ ZCP kan. 682 § 2.

¹⁸⁰ *Ecclesiae Sanctae* I, št. 31—32; *Mutuae relationes*, št. 58.

¹⁸¹ ZCP kan. 520 § 1.

¹⁸² ZCP kan. 520 § 2.

¹⁸³ V. Papež, *Redovne župnije in kan. 520, v: Poročila slovenske frančiškanske province sv. Križa* 60 (1986) 147—150.

¹⁸⁴ A. Gutierrez, *Lo stato della vita consacrata nella Chiesa, v: Lo stato giuridico dei Consacrati*, Città del Vaticano 1985, 37—63.

¹⁸⁵ ZCP kan. 523.

¹⁸⁶ ZCP kan. 682 § 1740—1747; 1748—1752.

¹⁹⁰ Nekateri pravniki menijo, da je potrebno v odstranitvenem odloku navesti vsaj na splošno vzroke, da se na ta način daje neka vsebina in smisel morebitni pritožbi prizadetega. Glej: D. J. Andres, *Il Diritto dei Religiosi*, Roma 1984, 450, št. 802.

¹⁹¹ *Ecclesiae Sanctae*, I, št. 32.

¹⁹² ZCP 1917 kan. 454 § 5.

¹⁹³ ZCP kan. 678 § 3. V. De Paolis, *De paroeciis institutis religiosis commissis vel committentis, v: Periodica* 74 (1985) 389—417.

¹⁹⁴ B 42.

¹⁹⁵ C 26.

¹⁹⁶ ZCP kan. 519.

¹⁹⁷ ZCP kan. 515 § 1.

¹⁹⁸ ZCP kan. 1733.

¹⁹⁹ Ciceron, *De officiis. Liber III*, 6, 28 (Cicéron, *Les devoirs*, Paris 1970, str. 27): »Cuius societatis artissimum vinculum est magis arbitrari esse contra naturam hominem hominis detrahere sui commodi causa quam omnia incommoda subire vel externa vel corporis vel etiam ipsius animi, quae vacent iustitiae: haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum.«

Anton Stres

Antropološki in teološki temelji človekovih pravic

Ideja človekovih pravic se tudi v našem okolju vedno bolj uveljavlja. Imamo občutek, da skušamo nadomestiti zamujeno in tako ponovno odkrivamo idejo, ki že od razsvetljenstva naprej spodbuja vse sodobno prizadevanje za demokracijo in vsesplošno človeško emancipacijo in je natančno pred dvesto leti, s francosko revolucijo, dosegla svojo prvo veliko zmago. Res gre za škodljivo in nesrečno zamudo, vzrok pa je dejstvo, da socialistični nazori niso bili naklonjeni ideji človekovih pravic oziroma so jih pojmovali drugače. Na mesto pravic človeka je praviloma stopala pravica delovnega človeka, na mesto pravice do osebne svobode, do svobode mišljenja in vesti, svobodnega združevanja in političnega opredeljevanja je stopala pravica do dela in do pravične nagrade zanj. Medtem ko je v pravilno razumljenih človekovih pravicah nosilec pravic vsak človek zato, ker je človek, je v socializmu nosilec pravic človek delavec, predstavnik določenega družbenega razreda in še več — predstavnik določene ideologije. To pa je v bistvu zanikovanje človekovih pravic. Z idejo človekovih pravic se ljudje osvobajajo vsakovrstnih diskriminacij, ki izvirajo od tod, da imajo eni prednosti in pravice, ki jih drugi nimajo. Če je pomenila francoska revolucija upor proti prednostim, ki jih je užival plemiški sloj, medtem ko so bili drugi sloji brez njih, potem vodi zoževanje človeka na delavca in proizvajalca materialnih dobrin spet novo diskriminacijo. Na mesto plemstva stopa delavstvo s svojo avantgardo, na mesto katoliške vere, ki je uživala prednosti v predrevolucijskem francoskem kraljestvu, pa stopa marksistična ideologija. Tako pravzaprav pomeni marksistični socializem vrnitev na stanje pred francosko revolucijo, le nosilci privilegijev so zamenjani.

Zato je razumljivo, da je v socialističnih okoljih moralo priti do drugačnega vrednotenja človekovih pravic. To doživljamo danes. A povečane pozornosti človekovim pravicam ne srečujemo samo v socializmu, temveč tudi v tako imenovanem kapitalizmu. V družbah svobodnega gospodarstva in parlamentarne demokracije pa srečujemo danes še drug pojav: oživljanje liberalizma. Na političnem odru se zadnje čase ponovno krepijo liberalistične in individualistične sile, prav tako pa

doživlja liberalizem novo pomlad na področju ekonomskih teorij. Socializem je torej na udaru na vseh področjih življenja. Tega razvoja sodobnega čutenja kristjani ne moremo spremljati brez pridržkov. Krščanski družbeni nauk, kakor ga oznanja katoliška Cerkev, seveda ni socialističen in kolektivističen. Toda prav tako tudi ni liberalističen in individualističen, zato nam krepitev sodobnega neoliberalizma nikakor ne more vlivati čistega veselja. Zaradi desetletnega vsiljevanja socialistične enostranosti se mogoče premalo zavedamo liberalistične enostranosti. Vendar ne smemo pozabiti, da gre za drugo enostranost, da gre za vizijo družbenega življenja, ki zapostavlja človekovo moralno dolžnost solidarnosti z drugimi ljudmi, razsežnost občestvenosti, usmiljenja in medsebojne podpore.

Danes splošno razširjeno dovzetnost za človekove pravice gotovo krepi tudi dejstvo, da je sodoben način življenja in proizvodnje bolj kot poprej povezan z osebno pobudo, prilagajanjem in iznajdljivostjo. Bolj ko postaja naše življenje zamotano in zahtevno, več osebnega prilagajanja in osebne pobude zahteva. Tu je bržčas razlog, zakaj bije socializmu, predvsem marksistično-leninističnemu, zadnja ura, ne glede na to, da se bo v mnogih deželah s policijsko in vojaško prisilo lahko še dolgo držal na oblasti. Hočem reči, da je izgubil vsako intelektualno in moralno privlačnost. To pa lahko tudi pomeni, da se bo krščanstvo moralo soočiti z novim liberalizmom, ki bo z ene strani manj nasilen, saj bo na široko odpiral vrata pluralizmu in subjektivizmu, po drugi pa bo po svoji življenjski usmerjenosti — ta bo prav tako materialistična in uživaška — moralno bolj zapeljiv, kakor je bil socializem s svojimi oblikami prisile in teptanja drugačnosti.

Iz tega pa sledi še nekaj drugega. Če drži, da je na pohodu nova liberalistična ideologija, obstaja nevarnost liberalistične ideologizacije človekovih pravic. Ker pa je po drugi strani prav sodobna Cerkev¹ vzela človekove pravice za sestavni del svojega nazora o družbenem življenju, je toliko bolj nujno, da se zavedamo, v kakem okviru in v kakem duhu sprejemamo kristjani človekove pravice: krščanski odnos do človekovih pravic je treba dobro razmejiti od liberalističnega.

Če pregledujemo, kako so v preteklosti utemeljevali idejo človekovih pravic v okviru krščanskega teološkega nazora, lahko razlikujemo dva pristopa: 1. s stališča naravnega prava in 2. z izrazito teoloških izhodišč. Naravno pravo izhaja iz dejstva, da je človek svobodna oseba, bitje, ki ima razum in svobodno voljo in zato v veselju čisto posebno mesto. Teološko utemeljevanje pa se opira na nekatere osrednje resnice krščanske vere, predvsem na stvarjenje po božji podobi in na učlovečenje Božjega sina.

1. Transcendencja človeške osebe

Ker so v okviru teorije o naravnem pravu imenovali dostojanstvo človeške osebe in mislili pri tem, da je po svoji naravi človek razumno in svobodno bitje, lahko danes imenujemo transcendenco človeške osebe. Ko za človeka kot osebo uporabljamo izraz »transcendencja«, to seveda ne more pomeniti, da je človek transcendenten v tistem smislu, kot to velja za Boga. Kljub temu pa tudi v človekovem primeru lahko govorimo o transcendenca, če transcendencja pomeni »preseganje«. Kot oseba je človek ravno bitje, ki ni samo del kake celote (družinske, družbene, narodove, državne ali zgodovinske), temveč presega vsako vključenost v celoto. Zato tudi ni zgolj sredstvo družbe in države, temveč namen političnega in družbenega življenja.

S tem se navezujemo na zelo klasično tomistično izročilo, po katerem je človeška narava nekaj izjemnega: obdarjena z razumom, s katerim lahko spoznava ves

svet, zato ga presega, je več kot vsa druga bitja vidnega sveta. Hkrati pa je človek obdarjen tudi s svobodno voljo, ki prav tako predstavlja določeno samostojnost² in prostost od vseh pogojenosti, sredi katerih se človek kljub temu še vedno giblje.

Vendar pa ni dovolj, če ostanemo samo pri razumu in svobodni volji, kot dveh značilnih sestavinah človeške narave. Treba je iti še dlje in poiskati njuno skupno jedro, to pa je človeška duhovnost. Človek je duh, je duhovno bitje. In v čem je ta duhovnost? V človekovem samoizvrševanju (Selbstvollzug), v dejstvu, da človek »samega sebe je«, da človek ni samo vržen v bivanje, temveč »biva samega sebe«. Ti besedni zvezi sta seveda nenavadni in z vidika slovenske sintakse nepravilni. Izražata pa bistvo človekovega načina bivanja. Človek oblikuje sam sebe, svoje bivanje dejavno jemlje nase in ga tudi bolj ali manj dejavno izvršuje.³ Tudi človekova razumnost, ki jo klasična antropologija postavlja na prvo mesto, je v službi, v funkciji tega dejavnega bivanja. »Spoznavanje je sestavni del občega človeškega ravnanja. Je pa tudi prva in temeljna sestavina, ker je pred vsemi drugimi načini človekovega samouresničevanja, jih omogoča in jim kaže smer.«⁴ V tem smislu je bolje, da govorimo bolj kot o razumu o človekovi zavesti: o zavesti o sebi, o samozavedanju. Človekova zavest o samem sebi je najbolj osnovna oblika človekovega preseganja naravne danosti in popolnoma v službi drugega temeljnega človekovega dogajanja, njegove svobode, ki pa je v bistvu njegovo razpolaganje s seboj ali njegova samoposest. Človek, ki je zmožen — vsaj v določeni meri — razpolagati s seboj in se svobodno odločati, se s tem razkriva kot bitje, ki deluje iz sebe. Torej ni samo prenosni člen dinamizmov in pobud, ki prihajajo od zunaj. To pomeni, da je več kot vsota teh dinamizmov, da presega okvire svojih danosti in pogojev svojega življenja, pa naj je hkrati še tako močno z njimi pogojen in od njih odvisen.

Tukaj se lahko navežemo na B. Pascala, na njegovo znano misel o treh redih: red telesne veličine, red duha kot spoznanja in red ljubezni, ki je nadnaraven. Pascal namreč zelo dobro poudarja neprimerljivost teh redov med seboj. »Vsa telesa, nebesni svod, zvezde, zemlja in njena kraljestva ne odtehtajo najmanjšega duhovnih bitij; to namreč pozna vse to in samo sebe; telesa pa ničesar. — Vsa telesa skupaj in vsa duhovna bitja skupaj ter vse njihove stvaritve ne odtehtajo najmanjšega vzgiba resnične ljubezni. Ta spada v red, ki je neizmerno višji. — Od vseh teles skupaj bi ne mogli doseči, da bi se jim utrnila ena sama drobna misel: to je nemogoče in je drugačnega reda. Iz vseh teles in duhov ne bo nihče priklical niti enega vzgiba resnične ljubezni; to je nemogoče, ker je drugačnega reda, nadnaravnega.«⁵ Kar je pomembno v tej zvezi, je misel, da je po svoji sposobnosti duhovnega spoznanja človek bistveno nad vsem drugim stvarstvom in ga presega.

Podobne misli prevevajo vso zahodno filozofijo. Pri Schellingu najdemo slikovito primerjavo: če bi bil jaz samo del mehanizma, bi se nadenj ne mogel dvigniti. »Kajti kar je del mehanizma, se od njega ne more ločiti, da bi zastavilo vprašanje: kako je vse to mogoče? Tukaj in sredi pojavov namreč zavzema kolešček mesto, ki mu je bilo absolutno nujno določeno; če sem jaz kolešček in zapustim to mesto, preneham biti kolešček in postanem neodvisno bitje...«⁶

Vse to spoznanje zahodne filozofije in misli o dostojanstvu človeške osebe pa je zelo ustrezno izrazil I. Kant s svojo opredelitvijo človeka kot cilja samega sebe. »V vsem stvarstvu je mogoče vse, kar se hoče in koder je mogoče uporabljati tudi *samo kot sredstvo*; samo človek, in z njim vsaka razumna stvar, je *cilj v samem sebi*. Po avtonomiji svoje svobode je namreč subjekt moralnega zakona, ki je svet.«⁷

Pojem človeka kot bitja, ki presega svojo siceršnjo vključenost v kozmos in družbeno zgodovino, je osnova, na kateri je zgrajena filozofsko-antropološka misel o človekovem dostojanstvu. Človeška oseba izstopa iz vsega svojega okolja in za-

hteva, da se z njo ravna drugače kot z drugimi bitji, ki sestavljajo vesolje. Človek je več kot eno izmed bitij vesolja, ni samo »skupek« svojih fizičnih, psihičnih in družbenih določil, temveč presega vsa ta določila in se dviga nad vse pogoje, sredi katerih se sicer pojavlja, še več, brez katerih se pojaviti niti ne more. Njegova odvisnost od naravnega in zgodovinskega okolja torej ni takšna, da bi postavljala pod vprašaj dejstvo, da po svoji temeljni konstituciji človek ni sredstvo ali funkcija nobene celote in nobene totalitete, ne družbene ne ekonomske ne kozmične in ne zgodovinske, temveč je nosilec samega sebe ter sega čez zgodovinske okvire svojega bivanja, jih presega ali transcendirata. To hočemo reči, kadar tudi za človeka uporabljamo izraz »transcendenc«, ta pa je torej antropološka podlaga človekovih pravic. Človekovo dejansko izvrševanje svojega bivanja predpostavlja korenito neodvisnost od njegovega naravnega in zgodovinskega okolja, to pa seveda ne pomeni, da s tem okoljem ni povezan. Pač pa ga popolnoma ne določa. To je antropološka in ontološka osnova vseh drugih neodvisnosti oziroma izvor njegovega teženja po njej. Tu je razlog, zakaj se upira vsakemu nasilju in vsaki manipulaciji, ki ju doživlja od soljudi. Ta upor ni njegova zgolj subjektivna, neutemeljena in enodnevna muha, temveč ima svojo ontološko in s tem »objektivno« podlago in temelj.

Razmerja med neduhovnimi bitji ne morejo biti vzorec za medčloveška razmerja. Med svobodnimi subjekti morajo vladati drugačni odnosi. Vendar pa zavest o tem enkratnem razmerju človeka do njegovega okolja v široki pahljači različnih predstav o tem, kaj je človek, ni tako pogostna. Zunaj zahodne kulture je bolj ali manj v ospredju misel o posameznikovi podrejenosti kozmosu in zgodovini, to pa seveda ni brez funkcionalne zveze z mislijo, da ga lahko podrejamo tudi njegovim plemenskim ali državnim skupnostim oziroma institucijam. Praksa družbenega in političnega podrejanja posameznika skupnosti ima vedno temu ustrezno teoretično stališče, po katerem je človek le skupek svojih okoliščin. Totalitarni režimi niso nikoli prenašali, če je kdo poudarjal dostojanstvo človeka kot osebe. Hoteli so, naj ima skupni interes absolutno prednost pred interesi posameznikov. Bolje rečeno: med področjem skupnih in področjem posameznikovih interesov ter potreb navadno ne vidijo drugega razmerja kot enačenje ali podrejanje. Že stoik cesar Mark Avrelij je jasno povedal misel, ki bi jo lahko ponovil vsak pristaš totalitarizma do današnjega dne: »Kar občestvu ni škodljivo, tudi občanu ne škoduje. Pri vsaki dozdevni škodi uporabljaj tole pravilo: Če občestvo nima škode od tega, tudi jaz nisem oškodovan.«⁸ Prav ta utopična misel, da bi se lahko že na tem svetu celota in del, posameznik in skupnost, popolnoma ujemale in njuni interesi pokrivali, je bila povod za najhujša teptanja človekove svobode.

Srečamo pa tudi nazore, ki so blizu modernemu spoznanju o enkratnosti in »transcendenci« človeške osebe. Omeniti velja predvsem grško tragedijo. Najbolj znan primer je antična zgodba o Antigoni, hčerki kralja Ojdipa, ki proti kraljevemu povelju, se pravi v nasprotju z nekakšnimi skupinskimi interesi pokoplje svojega brata, padlega na strani sovražnikov domovine. To zgodbo je povzel tudi grški tragik Sofokles in njegovo istoimensko odrsko delo velja za enega najmočnejših izrazov zavesti, da se lahko posameznik tudi upre ali celo mora upreti instituciji in interesom občestva, ki jih izraža oblast. Vsekakor ni naključje, da se prav v tragediji pojavlja zavest, da odnosi med posameznikom in skupnostjo niso harmonični, da pa jih tudi ni mogoče reševati z nasiljem nad šibkejšim posameznikom.

Vprašanje človekovih pravic izvira iz te zavesti o nesimetričnem odnosu med posameznikom in skupnostjo, med osebo in občestvom. Posameznik ni samo simetričen odlitek svojega prostorskega in časovnega okolja. Iz povedanega pa je tudi očitno, da vprašanje o človekovem dostojanstvu ni samo politično, družbeno,

pravno in moralno, temveč končno tudi metafizično. Misel, da ima človek kot samostojna oseba pravice, ki jih mora upoštevati in spoštovati tudi tisti, ki kot oblast meni, da ravna v interesu skupnosti, je torej vezana na prepričanje, da človeška oseba ni samo drobec veselja ali eden izmed zamenljivih členov množice. Z drugimi besedami, človeška oseba v vsej svoji nesporni in bistveni občestvenosti to občestvenost hkrati tudi presega, to pa z vidika posameznika pomeni, da je duhovno, svobodno in odgovorno bitje. Šele s teh izhodišč je jasno, zakaj ni dovolj upoštevati samo družbeno celoto ali totaliteto, temveč tudi vsakega posameznika, ki to celoto sestavlja, a je hkrati tudi osebno in s tem »transcendentno« bitje. Metafizika, ki jo vključuje ideja človekovih pravic, je torej metafizika transcendence, ne pa metafizika totalitete, kot so vsi panteizmi in materializmi. Tu sedaj ni mogoče razpravljati, ali je možno tako »metafiziko človekove transcendence« dosledno zagovarjati pred priznanja Boga kot transcendentnega bitja »par excellence«. Vsekakor pa je jasno, da je človekove pravice mogoče dosledno utemeljevati le ob priznavanju človeške osebe kot bitja, ki presega svoje družbene in politične pogoje življenja in razvoja. Človekove pravice so takšne, da jih ima človek »po naravi«⁹ se pravi neodvisno od državne oblasti, ne glede celo na to, da mu jih državna oblast izrecno tepta. Človekove pravice torej terjajo priznanje, da je človek kot oseba tudi ontološko pred skupnostjo in pred državo: ni človek po državi, pa zato tudi država nima oblasti nad pravicami, ki mu gredo po naravi, se pravi po njegovi presežni, transcendentni ontološki osebni zasnovi, ki jo izražata besedi »oseba« in »duh«.

2. Teološki temelji človekovih pravic

Naj bodo navedeni filozofsko antropološki in celo metafizični temelji ideje o človekovih pravicah za nas danes še tako razvidni, drži, da se je misel na človekove pravice pojavila in docela razvila v okviru judovsko-krščanskega verskega izročila in njegove refleksije. Danes je na splošno sprejeto, kar je v svojem času poudarjal že Hegel o svobodi na splošno: »Celi deli zemlje, Afrika in Orient te ideje niso nikoli imeli in je še nimajo; Grki in Rimljani, Platon in Aristotel, tudi stoiki je niso imeli. Nasprotno so samo vedeli, da je človek dejansko svoboden po svojem rojstvu (kot atenski, špartanski državljani) ali pa po značajski moči, izobrazbi, filozofiji (modrec je svoboden, tudi če je suženj in v verigah). Ta ideja je prišla na svet s krščanstvom, po katerem ima posameznik *kot takšen* neskončno vrednost, saj je predmet in cilj Božje ljubezni...«¹⁰ Dejansko je sodobna ideja o človekovih pravicah pravzaprav bolj ali manj sekularizirana teološka ideja o človekovem dostojanstvu, kot jo je dala svetu svetopisemska religioznost, se pravi judovstvo in krščanstvo.

Preden pa se ustavimo ob najpomembnejšem zadevnem starozaveznem besedilu, pri poročilu o stvarjenju človeka, je treba omeniti, da je Stara zaveza v svoji celoti živela iz temeljnega izkustva, izhoda iz Egipta. To pa je bilo izkustvo osvobojenja: osvobojenja iz egiptovske sužnosti in ta dogodek je središče Stare zaveze. Vendar gre starozavezna teologija o *stvarjenju človeka* bistveno dlje kot sam odhod iz Egipta. Misel na osvobojenje iz Egipta dejansko ni bila sposobna, da bi bili z njo obvladovali judovski nacionalizem. Osvobojeni Izraelci v svoji »obljubljeni deželi« neusmiljeno iztrebljajo stare prebivalce in njihovo kulturo. Šele univerzalistična misel, se pravi misel na to, da so vsi ljudje Božji otroci in je vsem namenjeno odrešenje in ki se pojavlja v preroških krogih, presega judovski nacionalizem in prezir do drugih narodov. Ti preroški krogi pa so tudi tisti, v katerih je nastala svetopisemska zgodba o *stvarjenju človeka*. Šele ta je za idejo o človekovih pravicah odločilnega pomena.

Poročilo o stvarjenju seveda opozarja tudi na tisto človekovo senčno plat, ki postavlja njegovo dostojanstvo pod vprašaj: človek je grešnik. Vendar pa z grehom dostojanstvo človeške osebe ni popolnoma uničeno. To je za misel na človekove pravice velikega pomena. Tudi grešnik, pa naj bo še tako velik zločinec, ima pravico, da spoštujejo njegove temeljne pravice. Konkretno npr. to pomeni, da tudi obsojenci v zaporih ohranjajo svoje človeško dostojanstvo. Zaradi zločinov, ki so jih mogoče storili, nima nihče pravice, da bi jih mučili ali kakor koli drugače z njimi poniževalno ravnali. Saj tudi grešnik ostaja v območju Božje ljubezni in njegovega odrešenja.

Za naše razmišljanje o krščanskem in teološkem izvoru ideje človekovih pravic vsebuje svetopisemski nauk o stvarjenju dve iztočnici. Prva je samo svetopisemska in religiozna predhodnica že obravnavanega nauka o transcendenci človeške osebe. Že po nauku Svetega pisma je človek sicer postavljen v vesolje, vendar ni samo njegov del. Ni samo člen v verigi kozmičnih menjav in zato tudi ne samo sredstvo, prek katerega bi se materija izpopolnjevala do vedno višjih oblik svoje organizacije, kot morajo bolj ali manj razločno meniti vsi materializmi. Človeka je ustvaril Bog s posebnim posegom svoje stvariteljske moči. Še več, po krščanskem prepričanju ustvarja Bog vsakega človeka posebej, namreč njegovo dušo. Smisel te trditve ni samo v tem, da človek ni samo serijski proizvod, temveč tudi v tem, da je vsak osebno »predmet« Božjega osebnega odnosa: njegovega priznanja in odrešenjske ljubezni. Tako se tudi po tej plati potrjuje, da po svoji temeljni ontološki in moralni konstituciji človek ni sredstvo nikogar, najmanj pa kozmosa in njegove materije. Ni sredstvo, ker ga tudi Bog ne misli »uporabljati« ali z njim manipulirati. Smisel človeškega bivanja torej ni v kozmosu in njegovi popolnosti, temveč je človek smisel vsega kozmičnega bivanja. Človek ni zaradi veselja, temveč je veselje zaradi človeka. Na voljo imamo namreč samo dve možni razlagi svojega pojava v vesolju: ali nas je ustvarila materija v svojem večnem pretakanju kot vmesni člen lastnega samorazvoja ali pa smo tukaj zavoljo tega, ker nas je priklicala v življenje svobodna stvariteljska moč, in sicer zastoj, iz ljubezni, kot dobrota, ki samo sebe razdaja. Iz tega potem sledi, da je človek po svoji temeljni, ontološki konstituciji v nasprotju z vsemi drugimi bitji, ki sestavljajo vesoljstvo, ni sredstvo, ampak »cilj« svojega bivanja. Zato ga tudi nihče nima pravice ponižati na raven sredstva.

Druga in za idejo o človekovih pravicah najpomembnejša starozavezna misel pa je že omenjena misel o človekovi bogopodobnosti. Človek ni samo nekaj izjemnega in posebnega v stvarstvu, ni samo veselje v malem, ni samo povzetek ali ponovitev kozmičnega razvoja (»mikrokozmos«), temveč je — lahko bi rekli — celo Bog v malem. Po Svetem pismu je ustvarjen po božji podobi. Sicer so že v drugih kulturah poznali podobno idejo, idejo človekovega božjega porekla. Toda drugod je bil božjega izvora samo kralj; on je bil božji potomec. V Svetem pismu pa pride do demokratizacije ideje o božjem izvoru: ne samo kralj ali določen sloj ljudi, vsak človek je ustvarjen po Božji podobi. Iz tega nujno sledi, da so glede na to zadnjo normo bivanja in vrednotenja, ki jo predstavlja Bog, vsi ljudje enakovredni. Pred Bogom smo vsi enaki. Bistveno človekovo dostojanstvo pripada enako vsakemu človeku, in ne more biti zmanjšano ali povečano zaradi drugotnih razlik, ki vladajo med ljudmi: ni odvisno od spola, narodnosti, veroizpovedi, političnega prepričanja, družbene koristnosti, starosti ali celo državljske ubogljivosti in pokorščine.

To pa ima tako pomembno praktično in moralno, normativno posledico. Če je človek res božja podoba, potem Bog tudi ne more dopuščati, da bi bile njegove podobe v svetu onečaščene, teptane, izkoriščane, prezirane in zaničevane. Že Sveto pismo je iz resnice o bogopodobnosti izvajalo take moralne sklepe. »Kdor koli

prelije človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri, kajti po božji podobi je Bog naredil človeka,« je rečeno že v zvezi s Kajnovim bratomorom (prim. 1 Mz 9,6). Iz misli na to, da je vsak človek božja podoba, nujno sledi prepoved ubijati ali kakorkoli drugače zatirati soljudi.

S tem stvarjenjsko utemeljenim dostojanstvom slehernega človeka pa je najtesneje povezana še ena starozavezna misel, ki se tudi počasi, a nezadržno prebija na svetlo na straneh Stare zaveze: zavest o človekovi *osebni moralni odgovornosti*. Medtem ko je v antičnem svetu vladalo prepričanje, da lahko človek prestaja kazni tudi za dejanja, ki jih sam ni naredil ali pa jih je naredil pomotoma, nevede in nehotе, je v okviru starozavezne miselnosti počasi postajalo jasno, da je to nezdržljivo z mislijo o človekovem dostojanstvu in svobodi. Kot človek ni igrača brezosebnega veselja in materije, tudi ne more biti igrača brezosebne usode. Človek je moralno in odgovorno bitje, to pa vključuje, da je odgovoren samo za tisto, za kar se vede in svobodno odloča.

Tu se krščanski misli zastavlja vprašanje o odnosu med svobodo in moralno zavezanostjo. Rešuje ga tako, da ju najtesneje povezuje. Kjer ni svobode, ne moremo govoriti o odgovornosti, kjer ni odgovornosti, je svoboda prazna, nesmiselna in se sprevrže v samovoljo. Vsaka od njiju pogojuje ali udejanja drugo. Ta moralna odgovornost in dostojanstvo človekove vesti pa tudi znova opozarja, da človek ni ne orodje ne sredstvo. Ne samo, da ni sredstvo zunanjih naravnih in družbenih zakonov, tudi notranjim biološkim, nagonskim in psihičnim silam ni podrejen. Šele moralen človek, ki ravna po vesti, je res subjekt. Kot svobodno in odgovorno bitje je začetnik in nosilec svojega dejanja z vsemi njegovimi posledicami vred. In zadnji smisel njegovih dejanj je on sam v svoji moralni kvaliteti. Pri tem gre lahko tako daleč, da žrtvuje biološko življenje. S tem dokazuje svojo najvišjo svobodo, svojo vzvišenost nad fizični, naravni, kozmični red. Medtem ko je na ravni biološkega obstajanja »volja do moči«, se pravi vztrajanje v bivanju in življenjsko uveljavljanje najvišja moč, pa za moralnega človeka, kot ga pojmuje krščanstvo in za njim vsa velika evropska moralna tradicija, najvišja moč ni fizična, temveč moralna. To je isto kot Tagorejeva »moč nad močjo«, ta pa prihaja najbolj do veljave prav takrat, kadar lahko človek biološki obstoj celo žrtvuje. V tem osebnem, moralnem življenju po vesti se človek resnično razodeva samemu sebi kot bitje duhovne, moralne vrednosti. Zadnjega kriterija svojega bivanja in ravnanja namreč ne vidi v funkcionalnosti ali koristnosti navzven, temveč v ohranjanju in razvijanju osebnega notranjega, moralnega dostojanstva, svoje nravsvene kakovosti. Če pa kdaj zavržemo ta moralni pogled na življenje, sami sebe spremenimo v navzven funkcionalno proizvodno in sistemsko enoto.

To pomeni, da sta religiozen in moralen pogled na življenje po svojem bistvu protitotalitarna. Ideal ni funkcionalna celota, temveč vsakokrat drugačna, se pravi presežna, transcendentna človeška oseba. Vodilna religiozna in moralna ideja ni totaliteta, temveč transcendenca. V judovski in krščanski religiji pa ima ta človeška duhovna transcendenca svoje »objektivno« počelo in izvor, in sicer v božji transcendenca, zavoljo katere bivanje ni zaprt, funkcionalen, obvladljiv in s tem totalitaren sistem, temveč neskončna odprtost — skrivnost.

Pravo krščansko teološko utemeljevanje človekovih pravic pa je seveda *kristološko*. Z vero v Jezusa Kristusa, učlovečenega Boga, dobiva vrednost človeškega življenja nezaslišan poudarek. Če Bog postane človek, pomeni, da je biti človek nekaj velikega, da je to združljivo s samim božjim dostojanstvom. Biti človek je smiselno: človeško življenje ima neskončno, absolutno vrednost. »Spoznaj, kristjan, svoje dostojanstvo, in ko si postal deležen božje narave, se nikar ne vračaj v tisti čas, ko si še

živel grešno življenje: Pomni, kdo je tvoja glava in kakšnega telesa si ud,« opozarja papež sv. Leon Veliki kristjane v znanem govoru, ki ga beremo v Bogoslužnem branju na božični praznik.¹¹

S tem dobijo tudi človekove pravice tipično krščanski, se pravi kristološki temelj. Človekovo dostojanstvo je dokončno potrjeno z učlovečenjem Božjega sina. To je tudi ena vodilnih misli sedanjega papeža, ki jo povzema po zadnjem koncilu. Koncilna pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* npr. poudarja, da se je učlovečeni Božji sin združil z vsakim človekom... »On, ki je »podoba nevidnega Boga« (Kol 1, 15), je tisti popolni človek, ki je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začenši s prvim grehom. Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom.«¹²

Učlovečeni Bog pa tudi ni živel nobenega izjemnega človeškega življenja, temveč si je izbral svoje mesto med zavrženci svojega časa, med ljudmi, ki so bili postavljeni na rob njegove družbe: cestninarji in prešuštnice. Izničenje ali tako imenovana »kenoza« Božjega sina vključuje tudi to. Pravzaprav ni v Jezusovem vedenju nobenega ekskluzivizma: družil se je z družbeno »smetano« in hkrati z izobčenci. Tako so načelno podrtje vse družbene pregraje, pa je apostol Pavel lahko zapisal: »Ni več Juda ne Grka, ni večč sužnja ne svobodnjaka, ni več moškega ne ženske: zakaj vsi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28). S tem smo načelno onstran vseh najbolj trdovratnih družbenih diskriminacij in razlikovanj, tistih, ki se opirajo na razlike med narodi in njihovimi kulturami, razredi ali sloji in spoloma. To so še danes trije najbolj pogostni izvori družbene neenakosti. Krščanska družbena in moralna načela imajo torej izrazito religiozno podlago. Izvirajo iz vere v Jezusa, učlovečenega Božjega sina, po katerem stopa Bog v dialog z ljudmi in ki svoje odrešenje namenja vsakemu človeku, ne glede na njegovo pravičnost ali zadolženost, raso in spol, narodnost ali razredno pripadnost. S tem ko postane Božji sin človek, ni samo srednik med Bogom in ljudmi, temveč tudi srednik med ljudmi samimi. In k Bogu, ki se je učlovečil, se sedaj ni več mogoče bližati mimo človeka.

Splošna potrebnost milostno darovanega odrešenja, ki si ga ni mogoče zaslužiti, temveč samo v veri sprejeti, in sem jo že nakazal, je potrebno posebej izdvojiti; predstavlja namreč zelo pomembno, *soteriološko* teološko podlago ideje o človekovih pravicah. Izenačuje namreč ljudi na religiozno-moralni ravni: vsi so grešili, vsem pa je tudi milost podarjena. »... saj so vsi grešili in so brez božje slave, opravičeni pa so zastoj po njegovi milosti, v moči odrešenja, ki je prišlo po Kristusu Jezusu.« (Rim 3,23—24). Ta odrešenjska in eshatološka poklicanost vsakega človeka k dostojanstvu odrešenega božjega otroka, k »svobodi Božjih otrok« je tako poleg stvarjenja po božji podobi in učlovečenja tretji pomemben teološki razlog za priznavanje dostojanstva in pravic slehernega človeka.

Končno pa ne moremo mimo krščanskega *teološkega* dejstva, mimo krščanskega pojmovanja Boga samega, ki sledi iz učlovečenja Božjega sina in odrešenja po Jezusu Kristusu. Krščanski Bog je občestvo, zato je krščanstvo religija *dialoga in komunikacije*. To pa ima odločilen pomen za krščansko pojmovanje bivanja, posebej pa še bivanje človeka. Bog, kot ga pozna kristjan, je edinstveno sožitje treh popolnoma enakovrednih in najtesneje združenih oseb: Bog je Trojica. Božansko in Božje bivanje je v čistem komuniciranju, priobčevanju drugemu. To priobčevanje je bivanje v sebi. Brez tega priobčevanja ni bivanja v sebi. Stvarjenje sveta in poznejše božje učlovečenje pravzaprav niso nič drugega kot nadaljevanje navzven tiste komunikacije in dialoga, ki že obstajata znotraj samega Boga. Predvsem učlovečenje in smrt na križu pa podrobneje določata globino tega priobčevanja: to pri-

občevanje je odpoved sebi, umiranje sebi, to umiranje je pa življenje (vstajenje).

Dialog in komunikacija sta nasprotje slehernega nasilja, zato tudi ni čudno, da je evangeliju tuje vsako nasilje. In zato je Bog, kot ga pojmuje krščanstvo, brez sleherne maščevalnosti in sovraštva. To je Bog odpuščanja, prizanašanja, potrpežljivosti in odreševanja. »On namreč daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5,45). To idejo o komunikaciji poudarjamo toliko bolj danes, ker se je še le moderna antropologija začela zavedati velikanskega pomena jezika in komunikacije nasploh in ko mnogi iščejo prav v komunikaciji model za človeku primerno družbeno življenje. Vendar pa je presenetljivo, da je krščanstvo že pred skoraj dvema tisočletjema postavilo v Boga kot Trojico ta model komunikacijskega bivanja, se pravi, nenasilnega in absolutno enakopravnega sobivanja.

Te teološke ideje so torej osnova krščanskih moralnih načel. Krščanski moralni imperativ je namreč samo dinamična posledica krščanskega »teoretskega« indikativa. Ljubezen do bližnjega, ljubezen do sovražnikov, prepoved maščevanja in vsakega nasilja ne visijo v zraku, temveč so samo izpeljanke za praktično rabo bistvenih povedi o Bogu, kot ga pojmuje na osnovi vere v Jezusa iz Nazareta, učlovečenega Božjega sina.

3. Razmerje med antropologijo človekove transcendence in teologijo človekovega Božjega sinovstva

Če se sedaj vprašamo, kako se dva utemeljevanja človekovih pravic filozofsko in teološko antropološko med seboj povezujeta, moramo najprej reči, da uporablja cerkveno učiteljstvo obe utemeljevanji. To zelo lepo vidimo pri papežu Janezu XXIII. »Vsako človeško sožitje, če hočemo, da bo dobro in uspešno urejeno, mora zmeraj imeti za temeljno načelo, da je človek oseba; to se pravi, da je po naravi obdarjen z razumom in s prosto voljo; že samo po tem je nosilec pravic in dolžnosti, ki hkrati in neposredno izvirajo iz njegove narave. Prav zato so pa tudi kot vsesplošne, nedotakljive, popolnoma neodtujljive. — Če pa gledamo na dostojanstvo človeka v luči od Boga razodetih resnic, ga moramo postaviti še više, zakaj ljudje so odrešeni s krvjo Jezusa Kristusa ter so tako po milosti Božji otroci in prijatelji ter postavljeni za dediče večne slave.«¹³

Papež torej najprej sprejema splošno, lahko bi rekli laično ali sekularizirano izhodišče, ki se ne opira na teološke razloge, temveč na splošno antropološko stališče, da je vsak človek oseba in s samim tem nosilec človekovih pravic. Temu pa nato dodaja še izrazito religiozne razloge, ki prvo stališče teološko podkrepijo. Človekove pravice postavlja za osnovo družbenega, političnega in mednarodnega življenja in celo za kriterij upravičenosti oblasti. Oblast, ki jih ne spoštuje, nima moralne pravice vladati. »Če torej kake javne oblasti pravic človeka ne priznajo ali jih kratijo, tedaj se pregreše ne le zoper dolžnost svoje službe, marveč so tudi njihovi odloki brez vsake pravne obveznosti.«¹⁴

Podobno metodologijo najdemo v koncilskem dokumentu *Cerkev v sedanjem svetu*. Koncilskim očetom pa se še posebej zastavlja vprašanje o odnosu med sekulariziranim pojmovanjem človeške avtonomije, ki jo po svoje predpostavljajo tudi človekove pravice, in religiozno »svobodo Božjih otrok«, ki prav tako izhaja iz človekove svobode, pa se zaradi tega ne odreka »pokorščini vere«. To ni brez globoke zveze s človekovimi pravicami, kajti v preteklosti se je velik del katoliškega nasprotovanja človekovim pravicam skliceval na misel, da pravic nima človek, temveč jih ima Bog. Tako bi se Božje in človekove pravice izključevale, kot naj bi se

izključevala človekova svoboda in priznavanje Boga. Koncil odgovarja tako, da poudarja, kako pravilno religiozno pojmovanje osebnega in družbenega življenja ne nasprotuje človekovi avtonomiji, kajti tudi z verskega vidika je človek sorazmerno avtonomno in zase odgovorno bitje. S tem se vrača k staremu izročilu, ki ga zelo dobro predstavlja Tomaž Akvinski, ko uči, da »večni zakon«, ki je v Bogu »pozna vsaka razumna stvar zavoljo njenega večjega ali manjšega izžarevanja. Vsako spoznanje resnice je namreč nekakšno izžarevanje večnega zakona ali udeležba pri njem, ki je nespremenljiva resnica, kot pravi Avguštin v knjigi *De vera religione*. Resnico pa vsi nekako poznajo, vsaj kar zadeva obča načela naravnega zakona.«¹⁵ Namen koncila je torej zelo jasen: izogniti se hoče vsakemu konfliktu med humanizmom in krščanstvom. Zato pravi: »Cerkev torej v moči zaupanega ji evangelija razglaša 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 kakršenkoli privid lažne avtonomije. Izpostavljeni smo namreč skušnjavi, da bi mislili, kakor da so naše osebne pravice v polnosti zagotovljene samo tedaj, kadar smo oproščeni slehernega pravila božje postave.«¹⁶

S tem je torej že nakazana rešitev naslednjega vprašanja: ali teološki razlogi človekove pravice samo dodatno podkrepijo ali pa pomeni ta teološka utemeljitev tudi kakšno dopolnilo in vsebinsko svojevrstnost? Metodološko se nam tukaj odpirata dve možni skrajnosti: z ene strani *avtonomizem*, ki bi trdil, da krščanstvo nima ideji o človekovih pravicah kaj dodati, z druge strani pa kristološki *pozitivizem*, ki bi menil, da je človekove pravice mogoče samo teološko utemeljevati. Avtonomizem meni, da moderna teorija o človekovih pravicah izčrpano prevzema in podaja vse krščansko moralno sporočilo o osebnih in družbenih odnosih. Tako popolno enačenje antropološke in teološke vizije človekovih pravic bi potem vodilo tudi v enačenje odrešenja in političnega osvobajanja. Če pa v to ne bi hoteli pristati in bi se zatekli v teološki pozitivizem, bi se prej ali slej znašli v fundamentalizmu — ki je prav zaradi teh nerazčiščenih dilem danes prav tako v modi — in bi prisojali pomen samo eshatološkemu odrešenju, za tostransko osvobajanje pa bi izgubili pravi smisel in se zanj ne bi več zavzemali. Popoln razcep med svetnim, filozofsko-antropološkim in religioznim, teološko-antropološkim pojmovanjem človekovega dostojanstva in svobode bi torej nujno pripeljal tudi do tega, da bi kristjani pozabili, da je oznanjevanje človekovega dostojanstva in pričevanj zanj v okoliščinah življenja na tem svetu sestavni del evangelija, kot opozarja med drugimi tudi papež Janez Pavel II.¹⁷

Ob vprašanju o razmerju med antropološko in teološko zasnovanimi človekovimi pravicami velja najprej upoštevati, da se je misel na človekove pravice dejansko porajala v okviru krščanskega pogleda na življenje. To pa z drugimi besedami pomeni, da je misel na naravno pravo, ki sicer ni krščanskega izvora, in človekovo dostojanstvo pravzaprav misel, ki jo je razvijal človekov razum tudi pod vplivom krščanske vere. Če so srednjeveški misleci postavljali vero za izhodišče in spodbudo vsega človeškega razumevanja (»Credo ut intelligam«), potem je to veljalo tudi za razmišljanje o dostojanstvu slehernega človeka. Misel na izjemno dostojanstvo razumne človeške narave in na njeno svobodo izvorno ni prihajala v navzkrižje s teološko trditvijo, da je človek Božja stvar, njegov otrok in s tem tudi zavezan k določenemu ravnanju. Človekova avtonomija ima za svojo zadnjo osnovo Boga samega.¹⁸ Po istem načelu tudi filozofsko-antropološko in teološko utemeljevanje človekovih pravic nista neodvisna in vzporedna, saj se je — zgodovinsko gledano — ta

antropologija tudi razvijala pod vplivom teologije, se pravi v miselnem območju zahodnega krščanstva.

Če pogledamo še vsebinsko plat in se vprašamo, ali sodobna ideja človekovih pravic izčrpa in povsem ustrezno po svoje podaja krščansko pojmovanje medčloveških odnosov na vseh njihovih ravneh, od medosebne do družbene in državne, pa moramo reči, da gre Evangelij dlje od človekovih pravic v strogem pomenu. Bistveno evangeljsko sporočilo se ne imenuje »pravica«, temveč »ljubezen«. V perspektivi obetajočega se neoliberalizma je to treba še posebej poudariti. Krščanskega zavzemanja za človekove pravice ni mogoče enačiti z liberalističnimi, ali bolje, uresničevanje človekovih pravic v duhu liberalizma še ne zadošča evangeljskim zahtevam in normam medčloveških odnosov. Na to je zelo umestno opozoril W.Kasper: »Bog krščanske vere ni nedoločena in prazna transcendenca, odprto in prazno obzorje, kakršen je bog razsvetljenstva. V Jezusu Kristusu doživlja meglena in nedoločena človekova skrivnost svojo dokončno eshatološko vsebino in določeno. V Jezusu Kristusu se Bog sam razodeva kot skrivnost ljubezni, ki se nam daje (Jn 4, 8, 16). V razodetju, da je Bog ljubezen in biva v nas, dobiva tudi človekova svoboda svoj zadnji pomen in namen. V Jezusu Kristusu, novem Adamu, ne razodeva Bog samo sam sebe, temveč razkriva tudi človeka njemu samemu ter razodeva, da je smisel človekovega bivanja v bivanju za druge. Človekove pravice je torej treba razlagati v luči krščanske zapovedi, naj ljubimo bližnjega kot sami sebe. Potemtakem je občeveljavno novozavežno »zlato pravilo«, ki pravi, da moramo storiti drugim, kar želimo, da bi drugi storili nam, neločljivo povezano z zapovedjo iz govora na gori, naj ljubimo svoje sovražnike, delamo dobro tistim, ki nas sovražijo, in naj bomo usmiljeni, kakor je usmiljen naš Oče v nebesih (Mt 7,12; Lk 6,27.31).«¹⁹

Sklep

To razmišljanje o filozofsko-antropoloških in krščansko-teoloških temeljih človekovih pravic lahko torej sklenemo z mislijo, da z ene strani spoštovanje človekovih pravic in prizadevanje za njihovo uveljavitev v družbenem življenju sestavni del našega krščanskega pričevanja, vendar pa se kljub vsemu njihovem velikanskemu pomenu krščansko pojmovanje medčloveških odnosov ne more skrciti na moderno idejo človekovih pravic. Če hočejo biti Kristusovi učenci popolni, kot je popoln njihov nebeški Oče, morajo iti dlje od pravičnosti. Boga morajo posnemati tudi v njegovem sočutju, odpuščanju in solidarnosti z nami. Ko se Božji sin v svoji solidarnosti z nami izničuje in nam postaja enak v vsem, razen v grehu, gre za dogajanje, ki presega obzorje odnosov, kot jih opredeljujejo človekove pravice. Naj sklenem v tem smislu z besedami Janeza Pavla II. iz njegove okrožnice *O božjem usmiljenju*: »Temeljna zgradba pravičnosti torej vedno sega v območje usmiljenja. To pa ima moč, da daje pravičnosti novo vsebino, ki se najbolj preprosto in popolno pokaže v odpuščanju. Odpuščanje dejansko kaže, da je poleg »povračila« in »premirja«, — ki ju zahteva pravičnost — potrebna tudi ljubezen, če naj bo človek zares človek. Zahteve pravičnosti je nujno uresničiti predvsem zato, da ljubezen lahko pokaže svoj pravi obraz.«²⁰

Povzetek: Anton Stres, Antropološki in teološki temelji človekovih pravic

Če pogledamo v zgodovino, vidimo, da je človekove pravice mogoče utemeljevati na dva načina: »od spodaj« in »od zgoraj«. »Od spodaj« izhaja tisto razmišljanje, ki gradi na ideji človekove »transcendence«. Človeka ni mogoče imeti za sredstvo, temveč za cilj bivanja. V tem smislu je človek kot oseba pred skupnostjo in pred državo: ni človek po državi, pa zato

tudi država nima oblasti nad pravicami, ki mu gredo po naravi. Drugače ravna teologija. Misel na človekovo dostojanstvo srečamo že ob svetopisemskem poročilu o stvarjenju prvega človeka, ki je ustvarjen po božji podobi, nato pa v Novi zavezi posebno ob misli, da postane Božji sin človek in namenja svoje odrešenje vsem ljudem brez razlike, ne glede na njihov spol, narodnost ali družbeni sloj. Vsi so poklicani k udeležbi v Božjem kraljestvu in k svobodi božjih otrok. Končno pa vemo, da ideja človekovih pravic ne izčrpa krščanske zamisli o medčloveških razmerjih.

¹ Glede zgodovine in splošnega vprašanja odnosa krščanske vere in katoliške Cerkve do človekovih pravic glej: R. Coste, *L'Eglise et les Droits de l'homme*, Desclée, Tournai 1983; F. Furger—C. Strobel-Nepple, *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, Iustitia et Pax Kommissionverlag Imba, Freiburg 1985; A. Stres, *Človekove pravice in krščanstvo*, v: *Varstvo človekovih pravic*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988, 361—383 (razprava se delno pokriva s pričujočo).

² Ko sv. Tomaž razpravlja o razlogih, ki naj bi govorili proti učlovečenju Božjega sina, se izrečno opira na splošno sprejeto antropologijo, po kateri je človek bitje dveh področij, telesnega in duhovnega, zato pripada celoti stvarstva; hkrati pa je kot svobodno bitje sam izvor svojega delovanja, medtem ko so druga bitja kot dejavniki samo nekakšni posredniki in orodje, ki ne deluje iz sebe: so v redu orodnih vzrokov (»und magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis«), medtem ko je človek bitje, ki sodi red glavnih vzrokov (»agens principale«) (S. c. gent. IV, 55).

³ E. Coreth, *Metaphysik*, Tyrolia, Innsbruck 1964, 264—265.

⁴ E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia, Innsbruck 1976, 87.

⁵ B. Pascal, *Misli* 793, MD, Celje 1980, 264.

⁶ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke I*, München 1927, 666—668; navaja S. Breton, *Approches phénoménologiques de l'idée de l'être*, Vitte, Lyon 1959, 52.

⁷ I. Kant, *KpV A* 156.

⁸ *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*, Slovenska matica, Ljubljana 1971, 76.

⁹ Če rečemo, da ima človek nekatere pravice po »naravi«, pomeni, da mu jih ne daje država ali kak drugi zakonodajalec. Če pa upoštevamo, da v antropologiji razlikujemo med »naravo« in »osebo«, pri čemer je »narava« vse, kar je človeku prirojeno ali med razvojem pridobljeno, »oseba« pa zadnji nosilec te »narave«, ki to naravo še naprej spreminja in razvija, tedaj je pravzaprav nosilec človekovih pravic ta »oseba«, se pravi človek kot človeška oseba, ne pa človek kot človeška narava. Če pa z besedo »narava« označujemo zunanjo naravo ali »prirodo«, ves neduhovni svet živih in neživih bitij, ki sestavlja vesolje, tedaj je treba reči, da ta »narava« niti ne more dajati nobenih norm človekovega osebnostnemu bivanju in medosebnim razmerjem. Ta »narava« ne more biti podlaga »naravnega zakona«, ki bi bil primeren za človeka.

¹⁰ E § 482 Anm.

¹¹ Prim. *Bogoslužno branje I*, Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Ljubljana 1976, 80—81.

¹² CS 22, 2.

¹³ Janez XXIII., *Mir na zemlji (Pacem in terris)* 9—10.

¹⁴ Janez XXIII., n. d., 60.

¹⁵ S. Th. I a—II ae q. 93 a. 2.

¹⁶ CS 41,3.

¹⁷ »V resnici se prav to globoko občudovanje vrednosti in dostojanstva človeka imenuje evangelij, to je veselo sporočilo. Imenuje se tudi krščanstvo. Zaradi tega občudovanja je upravičeno poslanstvo Cerkve v svetu in morda še bolj v »današnjem svetu«. To občudovanje, ki je hkrati prepričanje in gotovost, je najtesneje povezano s Kristusom. Ta gotovost je pa v svojih najglobljih koreninah gotovost vere, čeprav neopazno in skrivnostno nenehno oživlja vsa področja pristne človečnosti« (Človekov Odrešenik, 10).

¹⁹ »Razmišljanje o Tomažu nam lahko pokaže, kako si avtonomija in teonomija nista v nasprotju...« (F. Furger—C. Strobel-Nepple, n. d., 103).

¹⁹ W. Kasper, *The Theological Foundations of Human Rights*, Colloquium »Church and Human Rights«, Rome, 14—16 November 1988 (rokopis).

²⁰ Janez Pavel II., *O Božjem usmiljenju* 14, Ljubljana 1981, 34.

Drago Ocvirk

Univerzalnost človekovih pravic in krščanske vere

*Vsako ljudstvo je akademsko, kadar presoja druge,
vsako ljudstvo je barbarsko, kadar ga sodijo drugi*
Charles Baudelaire,
Exposition universelle 1855

Splošna veljavnost ali univerzalnost tako človekovih pravic kakor tudi naše vere ni danes nekaj samo po sebi umevnega. Številni pomisleki na račun te vesoljnosti so povezani z dvema neizpodbitnima dejstvoma:

— oboje, človekove pravice in krščanstvo, se je namreč pojavilo v določenem zgodovinskem, miselnem in geografskem trenutku in prostoru. Krščanstvo je vzniknilo v Palestini iz judovskega izročila in se z njim razšlo, nato pa se je ves čas izražalo predvsem v okvirih evropske civilizacije, tako da je prišlo do vzajemnega prepletanja in vplivanja med to civilizacijo in vero. Človekove pravice pa so večstoleten sad prepletanj različnih sestavin te civilizacije, ki je dozorel v novem veku ali v modernosti, kot to obdobje še imenujejo:

— med krščanstvom in človekovimi pravicami je bistvena povezanost, čeprav so se te pravice uveljavljale v zgodovini tudi proti institucionaliziranemu krščanstvu in mu odvzemale izključno pravico nad človekom in družbo. S tem se katoliška Cerkev dolgo ni sprijaznila in je obsojala¹ idejo o človekovih pravicah, dokler je ni z Janezom XXIII. le sprejela in začela pospeševati.²

Prav ta »ozemljitev« (partikularnost) človekovih pravic in krščanstva kakor tudi njuna povezanost zbudjata danes pomisleke pri pripadnikih drugih civilizacij in verstev. Univerzalnost krščanstva, ki je povezana z občeveljavnostjo, odklanjajo tudi v naši civilizaciji. V pluralistični družbi, ki temelji na človekovih pravicah, je krščanstvo le eno od številnih in enakopravnih duhovnih in idejnih gibanj, v totalitarni družbi pa ga kvečjemu tolerirajo, ker si občeveljavnost in univerzalnost lasti komunistična ideologija. Ta odreka seveda univerzalnost tudi človekovim pravicam.

Zaradi tega dvojnega odklonilnega stališča je treba osvetliti tako notranjo kakor tudi zunanjo kritiko človekovih pravic. V prvem delu bomo najprej obravnavali filo-

zofsko utemeljitev teh pravic v naši civilizaciji, sledil bo prikaz njihovega pojmovanja v drugih civilizacijskih območjih, nazadnje bo beseda o njihovi nedeljivosti. V drugem delu bomo spregovorili najprej o vesoljnosti krščanske vere, nato pa o njenem dejanskem uresničevanju v različnih civilizacijah. V sklepu bo govor o vzajemnem bogatenju krščanstva in človekovih pravic.

1. Vesoljnost človekovih pravic

Kolikšna je veljavnost teh pravic, če ne morejo skriti svojega evropskega, natančneje, novoveškega izvora? V čem naj bi bila njihova presežnost glede na čisto določen in zgodovinskogeografsko ugotovljiv izvir? Tem vprašanjem, ki jih postavljajo pripadniki drugih civilizacij, se pridružujejo še vprašanja, ki jih sproža teoretično in praktično zanikanje teh pravic v naši civilizaciji. Prav v obdobju namreč, ko so nastale in se izoblikovale človekove pravice, se je na miselnem področju uveljavil historicizem, ki zanika vsakršno transcendenčnost, tudi transcendenčnost prava, na političnem pa je zagospodaril totalitarizem, ki človeku ne priznava presežnosti glede na družbo. Z drugimi besedami, uveljavilo se je prepričanje, da ni ničesar zunaj zgodovine in družbe: ti dve sta zadnji stvarnosti, zato tudi zadnja razsodnika.

1.1. Kako utemeljiti človekove pravice v naši civilizaciji?

Ko govorimo o človekovih pravicah pri nas, ne le v evropski civilizaciji, marveč tudi v naši domovini, kjer sta se uveljavila miselnost in praksa, ki človekove pravice zanikujeta, je treba pokazati predvsem na teoretično plat tega zanikanja, saj nam je družbena tako ali tako izkustveno, žal, vse preveč znana.

V misli, ki zanika človekove pravice, postane zgodovina »sodišče sveta«: Vse je namreč vpeto v njeno porajanje, tako da ta trenutek sedanje dosežke in spoznanja presega in razveljavlja naslednji. Zato je vse relativno, ne le morala in resnica, ampak tudi pravo in pravica.

Od Machiavelija in Hobbsa prek Heglovega enačenja stvarnega in racionalnega se izoblikuje racionalistična in dialektična filozofija zgodovine, za katero ni idealno več v nasprotju s stvarnim, marveč se s pomočjo svojega navideznega nasprotja samo od sebe uresničuje v stvarnem. Zato idealno ne more presojati stvarnega, saj je razlika med njima le trenutek v samouresničitvi idealnega v stvarnem. Na teh izhodiščih stojita Hegel in Marx, ko kritizirata vsakršno »abstraktno pravo«, ki naj bi bilo nad tem, kar je, in bi stvarnost presojalo in razgaljevalo.³

Ker to teoretično negacijo vsakršne transcendenčnosti spremlja še njena družbenopolitična uresničitve v totalitarizmu, je mogoče s prstom pokazati, da dosežki modernega razuma še zdaleč niso tako osvobajajoči in svetli, kot so to zatrjevali prometejski 'razsvetljenci' nekoč in danes. Nasprotno, dogaja se, da 'razsvetljeni' razum zelo uspešno sodeluje pri človekovem zaslužnjevanju in teptanju njegovega dostojanstva.

— *Staro pojmovanje naravnega prava*

Povsem razumljivo je, da so zaradi tega nekateri misleci⁴ in borci za človekove pravice poskušali zavrnilo historicizem in totalitarizem ter utemeljiti človekove pravice na temelju, ki je onstran zgodovine in družbe ter ni odvisen od njiju. Ni jih malo, ki se jim je zdelo edino pravilno, da zavrnejo novoveške miselne dosežke in se vrnejo k staremu, preskušnemu pojmovanju človeka in prava, ki je zagotavljalo

določeno pravičnost in omejevalo samovoljo z objektivnimi zakoni. Da bi torej vrnilo pravo potrebno presežnost glede na zgodovino in družbo, so se oprli predvsem na Aristotelovo pojmovanje prava. To poznamo tudi v katoliški tradiciji prek sv. Tomaža Akvinskega kot naravno pravo. Poleg tega se je to pravo izkazalo za zelo učinkovito v 16. stoletju, ko so dominikanca Bartolomeo de Las Casas, Francisco de Vitoria in papeži branili pravice Indijancev do svobode in premoženja pred pohlepni španskimi osvajalci.⁵

Za to staro pojmovanje prava je značilno troje:

— avtoriteta narave kot splošnega merila se uveljavi proti avtoriteti tradicije; naravno pravo zamenja obvezujoča izročila starih (tj. pravo, ki ga je posvetila zgodovina);

— razlikovanje med tem, kar je, in tem, kar mora biti: med stvarnostjo in idealom. Narava kot merilo pravičnosti je bila utemeljena na kozmičnem redu, na objektivnosti torej, ne pa na človekovem razumu, kakor je to pri novoveških mislecih.

— pravo je objektivno utemeljeno na mestu, ki pripada kaki stvari v okviru smotrno urejenega kozmosa. Zato pravna veda ne določa pravil obnašanja, marveč je veda o delitvi, razporejanju: dati vsakemu, kar mu pripada po naravi.

To klasično pojmovanje naravnega prava ima dvojno prednost pred novoveškim. Po eni strani presega historicizem, ker ohranja razliko med stvarnostjo in idealom, presežnost pravičnosti glede na dejansko stanje, po drugi pa presega pozitivizem, ker utemeljuje veljavnost pravnih vrednot v objektivnosti. S tem daje normam težo, ki je nimajo, ko so zakoreninjene v subjektivnosti, kot je to primer v novoveškem pojmovanju prava.

Kljub določenim prednostim klasične utemeljitve prava pred moderno pa vendarle ni mogoče do konca izpeljati vsega, kar vsebuje to pojmovanje. Predvsem ni mogoče v tej perspektivi govoriti o človekovih pravicah. Zato pravni humanizem ni spravljiv s klasičnim pojmovanjem prava. To pravo so namreč pojmovali v okviru kozmologije, ki se ni posebej ozirala na človeka in družbo ter njune odnose.

Stara kozmologija je najprej podlaga za naturalistično pojmovanje političnega področja. »Boljši režim' določajo tako, da opazujejo naravni red, ne pa tako, da upoštevajo človeške zahteve. Tako pri Platonu kakor tudi pri Aristotelu je politična dejavnost kakor vsaka druga umetniška dejavnost posnemanje narave: v državi je treba vzpostaviti red, ki je analogen s kozmično ureditvijo. Tako je torej kriterij za pravičnost bolj v *naravnosti* kakor pa v *človeškosti* te ali one odredbe.«⁶ Kar je pravično za človeka, ne obravnavajo torej z vidika človeškosti, marveč tudi to človeškost obravnavajo kot del hierarhično urejene narave, kjer sta njeno mesto in funkcija že od vedno in za vedno določena. »Takšen naturalizem izključuje torej vsakršno utemeljevanje prava na ideji kakršne koli pogodbe, s katero bi se uskladile svobodne volje, da bi dogovorno določile strukturo političnega telesa.«⁷

Stara predstava sveta utemeljuje tudi neenakostno pravo. Ker je pravično namreč tisto, kar nečemu pripada po naravi in ker so narave hierarhično razvrščene, je v skladu z naravnim pravom, da tisti z višjo naravo gospodujejo onim z nižjo. Počelo pravičnosti ni enakost, marveč usklajevanje, to se pravi vzpostavljanje hierarhičnega reda, ki posnema kozmični red. Tako npr. Aristotel razglaša za 'naravno', da so gospodarji in sužnji. Meni, da je ta razlika »'dobra' tako za prve kakor tudi za druge, saj je 'naravno', da bolj modri vodijo manj pametne. Jasno je, da je takšno pojmovanje naravnega prava, ki že po definiciji zavrača idejo o enakostnem pravu, povsem tuje moderni temi o 'človekovih pravicah', ki prav nasprotno izrečno predpostavlja obstoj *skupne* človeške narave.«⁸

Če se staro pojmovanje prava bije s človekovimi pravicami,⁹ pa je vendarle tre-

ba priznati, da je sodobno sklicevanje nanj postavilo odločilna vprašanja v zvezi z veljavnostjo in vesoljnostjo človekovih pravic. Gre za to, kakšen naj bo namreč temelj teh pravic, ki bi bil sprejemljiv za vse, kritičen do stvarnosti, obstoječe ureditve in oblasti ter hkrati nad vsako zgodovinsko, družbenopolitično in posamično samovoljo in manipulacijo.

— *Nedoločljiv človek, vir vedno novih pravic*

Temelj, na katerem stojijo novoveške človekove pravice, je Človek, pisano z veliko. Človek brez družbenih, zgodovinskih in drugih določitev. Ta pa je dejansko postavljen hkrati z uzakonitvijo človekovih pravic. Ideja o teh pravicah namreč kaže »v smeri središča, ki ga doslej ni bilo možno obvladati; pravo postavlja nasproti oblasti neukinljivo zunanost«. ¹⁰ Uzakonitev človekovih pravic postavlja oblast v nov položaj. Med njo in pravom ni več notranje povezave ali celo enačenja. Uveljavilo se je razlikovanje med počelom oblasti, zakona in vednosti. Ta tri počela niso med sabo nespravljiva, ampak so drugače povezana kot dotlej. Tako sedaj oblast potrebuje pravo za lastno legitimnost in mu je podrejena, racionalnost njenih dejanj pa se vedno znova preverja.

Za kako pomembno novost gre, ko se pravo osamosvoji od oblasti in je od nje neodvisno, vidimo v primerjavi s predhodno družbeno ureditvijo. V krščanski monarhiji je kralj utelešal in predstavljal pravo. »Čeprav je bila vladarjeva oblast omejena, vendarle dejansko ni poznala mejá, kolikor je bilo pravo istega bistva z njim. Njegova oblast, ki je bila sicer podrejena pravu, kolikor je izviral iz Boga ali Pravičnosti, pa je šla prek vseh meja, kolikor se je nanašal le nase v odnosih, ki jih je navezoval s svojimi podložniki.« ¹¹ Če lahko rečemo, da je bilo v omenjenem primeru pravo vezano na kralja, potem je treba reči, da v perspektivi človekovih pravic ni vezano na nič, oziroma gre za posebne vrste temelj. Ta je sicer človek, pa vendarle ne kakršenkoli, marveč človek, ki ga ni nikjer. Ponovimo še enkrat: gre torej za idejo o Človeku, ki je onstran vseh določitev.

Pravo, ki je utemeljeno na tej transcendentni osnovi, ne pa na naravi v okviru shierarhiziranega kozmosa, se povsem sklada z moderno miselnostjo, ki je osredotočena na človeka. Z idejo o neopredeljivem Človeku kot osnovi prava pa se tudi izognemo že omenjenim zablodam historicizma in totalitarizma. Povsem razumljivo je torej, da je ta odločilna misel sodobnega humanizma, brez katere ni ne demokracije ne človekovih pravic, tarča stalnih in nepojenljivih napadov tako zagovornikov totalitarizma (trenutno obstaja le še marksistični) kakor tudi konservativcev, ki sanjajo o vrnitvi (krščanske) monarhije: »Ko so človekove pravice razglašene, vznikne, pravijo, izmislica o nedoločljivem človeku. Vsa kritika marksističnega izvora, pa tudi konzervativna, se zapodi v to krhko trdnjavo, da bi jo razdejala. Joseph de Maistre je razglašal tole: srečal sem Italijane, Ruse, Špance, Angleže, Francoze, človeka pa ne poznam; in Marx je menil, da ni drugačnih kakor konkretnih ljudi, ki so zgodovinsko in družbeno določeni ter oblikovani po svojem razrednem položaju. Številni naši sodobniki se še naprej norčujejo iz abstraktnega humanizma, čeprav manj duhovito.« ¹²

V resnici pa je ta misel o nedoločljivem Človeku, ki je neločljivo povezana s človekovimi pravicami, osnova sodobnega prava. Čeprav imenujemo ta temelj Človek, je treba poudariti, da »nima nobene podobe in je samostojen. Prav zaradi tega pa se izmika vsakršni oblasti, ki bi se ga hotela polastiti — pa naj bo religijska ali mitska, monarhična ali ljudska.« ¹³ To pa tudi pomeni, da so človekove pravice presežne glede na vse formulacije in deklaracije, tako da pridobljene pravice nujno

predpostavljajo in dopuščajo še nove. Zato jih tudi ni mogoče omejiti ne na določeno obdobje, kakor da bi se mogel njihov pomen izčrpati v kakšni zgodovinski vlogi, pa tudi ne na določeno družbo, kakor da bi jih bilo mogoče lokalizirati in nadzorovati.

Ko so človekove pravice postavljene kot zadnje merilo, je ustaljeno pravo postavljeno pod vprašaj. Ljudje zahtevajo namreč v imenu tega presežnega Človeka še nove pravice, ki jih bo treba šele deklarirati in uzakoniti. O tem jasno spričuje komaj dvestoletna zgodovina človekovih pravic, saj so se v tem času močno razrastle. Danes govorimo o treh generacijah teh pravic: — prva je vzniknila v (spornih) odnosih med posameznikom in državo: to so pravice človeka in državljana razumljene kot *lastnosti* vsake osebe (pravica do prepričanja, izražanja mišljenja, združevanja...);

— druga so pravice kot *upravičenost do...* npr. socialne varnosti, kulture, prostega časa, blaginje...

— tretja pa so pravice kot *solidarnost*: npr. pravica do miru, do razvoja, čistega okolja, dostopa do skupnega bogastva (zrak, morje, vesolje...). Gledano sociološko in kulturološko, so se človekove pravice pojavile najprej v območju države, potem pa so se razširile na druga področja: ekonomija, sociala, družina... Danes pa se na zadnje pojavljajo te zahteve še na verskem področju. Verniki se sprašujejo, ali ne gre teh pravic upoštevati tudi v življenju Cerkve in še zlasti v delovanju njene institucije. Zdi se, da je na tem področju najbolj pereče vprašanje prve generacije človekovih pravic, saj verniki zahtevajo preureditev odnosov v svoji skupnosti. Vsekakor je treba priznati, da se je v našem stoletju že zelo spremenilo teološko, predvsem pa ekleziološko pojmovanje medčloveških in oblastnih odnosov v Cerkvi, ves ta nauk pa še, žal, ni zaživel v praksi.¹⁴

Če postavljajo človekove pravice pod vprašaj ustaljeno pravo, tudi ne priznajo ustaljenemu redu in ureditvi. Zato je oblast, pa naj bo kakršna koli, vedno izpostavljena *opoziciji prava*. Kaj to pomeni?

Znano je, da je pravna država (monarhija ali republika) vedno vsebovala tudi pravno zagotovljeno možnost do opozicije oblastem. Demokratična država pa daleč presega meje in možnosti pravne države. Zanj je namreč bistveno, da »se vzpostavlja in ohranja takó, da *odpravlja vse, na kar se opira gotovost*. Demokracija začenja zgodovino, kjer ljudje izkušajo zadnjo nedoločenost tako glede na temelj Oblasti, Zakona in Vednosti kakor tudi na temelj odnosa *drugega z drugim* na vseh področjih družbenega življenja (...). To me sili k misli, da se v družbeni praksi razvija, ne da bi ljudje za to vedeli, spraševanje, na katerega ne more nihče odgovoriti in ki ga ideologija — ta vedno obnavlja gotovost — ne uspe (po)končati.«¹⁵ Zato se demokratična država stalno »sooča s pravicami, ki jih še ni vključila vase, je prizorišče oporekanja, ki ga ni mogoče skrčiti na ohranjanje tiho vzpostavljenega dogovora, ampak se oporekanje oblikuje v središčih, ki jih oblast ne more povsem obvladovati. Od uzakonitve stavke ali sindikatov do relativne pravice do dela ali socialnega zavarovanja se je tako na osnovi človekovih pravic razvila cela zgodovina, ki je prestopila meje, v katerih se je država hotela definirati. In ta zgodovina ostaja odprta.«¹⁶

— *Upravičenost kritike določene demokracije, ne pa njenega temelja*

Govor o naravi in temelju človekovih pravic ter o demokraciji, ki sloni na njih, nikakor že vnaprej ne onemogoča upravičene kritike na račun dejanske družbe, ki te pravice uzakonja in uresničuje. Dokler se ta kritika nanaša na dejstva in družbeno stvarnost, dosega svoj cilj, saj opozarja na kršitev človekovih pravic ter zahteva

njihovo spoštovanje in uresničevanje. Kakor hitro pa se ne ozira več na dejansko stanje, marveč postavlja pod vprašaj človekove pravice kot take,¹⁷ in njihovega abstraktnega nosilca: neopredeljivega Človeka, odvzame življenjsko počelo že zapisanim pravicam, brez katerega so samo mrtva črka, papirnata pravica.

Ker je duh teh pravic sam po sebi nedoločljiv in neprijemljiv, še ne pomeni, da ga ni. Bolj kakor njegovega obstoja se namreč zavedamo njegove odsotnosti: ko ga ni, vemo, da bi moral biti. Zanj je značilno, da se izraža, nikoli dokončno, kakor smo videli, v uzakonjenih človekovih pravicah in v zahtevah po novih. Povsod tam, kjer pa črke — deklaracij o človekovih pravicah — ne priznavajo pod pretvezo, da sloni na varljivem meščanskem izmisleku o nedoločljivem Človeku, ki naj bi ga bilo kolo zgodovine že zdavnaj povozilo (historicizem), tam tudi ne priznavajo določenega človeka.

Tako lahko rečemo, da sta duh in črka človekovih pravic notranje povezana, čeprav duh presega vsakršno formulacijo in se v njej le delno, partikularno izraža. Vesoljnost človekovih pravic je v njihovem duhu, določene izjave pa so verno partikularne, zato nezadostne ter nedokončne. Dokler bomo priznavali pojem nedoločljivega Človeka, tako dolgo se bo lahko določen človek skliceval nanj v svojem boju za pravice in svobosčine ter bolj ali manj uspešno zahteval, da mu jih priznajo in uzakonijo. Iz tega vidika je jasno, da je sklicevanje na *socialističnega* človeka v utemeljevanju človekovih pravic pravzaprav njihovo omejevanje, marsikje pa kar zanikanje.

1.2. Človekove pravice in različnost kultur

O človekovih pravicah lahko govorimo v civilizaciji, v kateri se človek dejansko razlikuje od družbe in se postavlja nasproti njej kot samostojen in avtonomen subjekt. Družba, ki je sicer vseobsegajoča celota, zunaj katere je le Bog, se v tem primeru nesorazmerno razpolavlja: na prvem, manj pomembnem področju, je družba kot pogodbeni skupnosti posameznikov, na drugem, odločilnejšem, pa je samostojen in avtonomen subjekt.

Taka družba pa se je izoblikovala le v evropski civilizaciji, zato se prav po tem deli na dve obdobji: tradicionalno in moderno. V starem, tradicionalnem pojmovanju sveta je človek delček celote in ji je podrejen; v novem, modernem pojmovanju, pa je družba le pogodbeni sestavljenka svobodnih subjektov. V tradicionalni viziji je dana prednost človekovi potrebi po varnosti, v moderni pa njegovemu hrepeneanju po svobodi. Kolikor je modernost s svojimi vrednotami dosegla druge civilizacije in jim omogočila prehod iz tradicionalne družbe v moderno, toliko se tam tudi zastavlja vprašanje človekovih pravic v modernem pomenu besede, to je v zvezi z njegovo svobodo.

— Tradicija proti modernosti

Danes sicer skorajda ni države na svetu, ki se ne bi ponašala z izjemnim spoštovanjem človekovih pravic, vendar pa te pravice razumejo v okviru tradicionalne miselnosti, ki podreja človeka celoti in daje prednost varnosti pred svobodo. S samostojnim in avtonomnim subjektom si ne belijo glave, saj ga niti ne poznajo zaradi socioloških ali verskih razlogov. Ne družbe ne njihovi verski ali ideološki sistemi še namreč niso doživeli revolucije modernosti, zato personalizem preprosto zbledi pred vsemogočnim kolektivismom.

»Duh iz 1789' (Deklaracija o pravicah človeka in državljana) nima in ne more imeti vesoljne veljavnosti, ki mu jo nekateri pripisujejo. Personalističnih osnov

(najprej krščanskih, potem racionalističnih), ki so zanj značilne, ni mogoče izvajati v neskončno. Nasprotno prepričanje vodi v poguben evrocentrizen. Tudi glede Splošne deklaracije človekovih pravic se ne smemo slepiti. Ko so jo sprejeli v Združenih narodih (decembra 1948), je odsevala mednarodno skupnost, ki so jo v veliki večini sestavljale članice; te so bolj ali manj temeljile na personalizizmu. Današnja večina pa izhaja bolj iz islama, hinduizma, budizma ali animizma. Ti še zelo močni civilizacijski tokovi sicer ne zanikajo nekaterih posameznikovih pravic, vendar pa jih postavljajo v okvir lastnih pojmovanj političnega odnosa, ki se močno razlikujejo od krščanskega pojmovanja. Če že ne po drugem, pa vsaj po vlogi, ki jo ima tam religija.«¹⁸

— Ponazoritev: islam

Zemljepisno in versko nam je najbližja islamska civilizacija, saj se ima za krono razodetja od Abrahama prek Mojzesa in Jezusa do Mohameda. Številčno ne zaostaja veliko za krščanstvom (čez slabih trideset let pa ga bo prekosila!) in je misijonarsko agresivna. Zato je zanimivo videti, kako v njej pojmujejo človekove pravice, še zlasti, če se spomnimo, da so izdali Splošno islamsko deklaracijo o človekovih pravicah (Paris, 19. septembra 1981).

V primerjavi s pojmi, kot sta demokracija in socializem, ki sta novejši sposojenki, so človekove pravice navzoče od začetka v islamu. Koran pravi namreč, da je človek Alahov namestnik na zemlji: »Ko Bog pravi angelom: 'Postavil bom namestnika na zemlji'« (2,30). Na drugem mestu pa je zapisano: »Počastili smo Adamovega sina in ga povzdignili v dostojanstvu nad veliko tega, kar smo ustvarili« (17,70). Božje namestništvo je dostojanstvo, s katerim so povezane določene pravice, ki so slovesno razglašene v razodetju in prerokovem izročilu. Hkrati pa je to dostojanstvo tudi odgovornost, ki vsebuje dolžnosti do Boga. Človekove in božje pravice so neločljivo povezane in na njih slonita pravnoteološka misel klasičnega islama in sodobna islamska ideologija. Za muslimane so človekove pravice del njihove vere, zato imajo večjo veljavo kot tiste, ki jih razglašajo sodobne deklaracije. Muslimanske organizacije poskušajo dokazati, da so razodete pravice nad človeškimi zakoni; zanje je islamska postava (šaria) več kakor druge moralne ali politične doktrine, ker utemeljuje človekove pravice z božjo avtoriteto.

Bog namreč daje vse, zato ga je treba spoštovati in povsem zadoščevati njegovim pravicam, ki so zapisane v razodetju in izročilu. Danes prevladuje v islamskih deželah ideologija, ki zavrača vso kolonialno dediščino in zahodni vpliv. Oblast je v glavnem v rokah »klera«, kjer pa še obstaja »laična« oblast, je pod močnim pritiskom islamskih fundamentalistov.¹⁹ Ti so prepričani, da je človekovim pravicam zadoščeno le v skupnosti, ki v celoti spoštuje božje pravice. Verski voditelji se predstavljajo kot naravni vodniki islamske skupnosti. Islam je namreč zanje hkrati vera in postava, religija in država, sistem duhovnih in časnih vrednot.

Bolj strpni poznavalci zavračajo to splošno razširjeno pojmovanje islama. Koran naj bi namreč svaril preroka na več mestih pred prepričanjem, da »ima posebno duhovno moč in osebno odgovornost glede 'božjih pravic'.«²⁰ »Tvoje poslanstvo je samo, da opozarjaš ljudi, ne pa da jih (pri)siliš« (88,21—22). »Ta Koran smo ti razodeli po delih, da ga lahko postopno posreduješ ljudem. Reci jim: 'Verujete mu ali pa mu ne verujte!'...« (17,107). »Nekaj teh koranskih odlomkov jasno kaže temeljno usmeritev novega Pisma. Ne gre zato, da bi vzpostavili ureditev, ki temelji na vse-mogočnosti *religijske oblasti*, kjer bi bili verski voditelji božji tožilci in edini upravitelji njegovih 'pravic'.«²¹

Nihče nima pravice muslimanom odrekati njihove posebnosti, saj lahko pravica do kulturne, politične, ekonomske, verske... različnosti le obogati vse človeštvo. Vendar pa določene integristične in dobesedne razlage Korana razveljavljajo določene pravice, ki veljajo za splošne. Poglejmo jih po vrsti:²²

— *verska svoboda in enakopravnost ne glede na vero*. Klasični islam deli svet na dvoje: islamske dežele (dar al-islam) in vojne dežele (dar al-harb) in hoče osvojiti ves svet s sveto vojno. To absolutno načelo ni uspelo zaradi vojaške slabosti in notranjih razdorov. V muslimanskih deželah je vladala verska diskriminacija: kristjani in Judje so bili zaščiteni, dokler so plačevali glavarino (jizya, prim. Koran 9,29—30), je bila odpravljena pod evropskim pritiskom 1855) in so sprejemali določene omejitve, mnogobožci in 'odpadniki', ki so zapustili islam, so lahko izbirali med spreobrnjenjem ali iztrebljenjem. Islamske dežele so npr. protestirale proti 18. členu Splošne deklaracije človekovih pravic, ker niso sprejele pravico do spremembe religije kot eno od sestavin verske svobode. Saudska Arabija prav zaradi tega še ni podpisala te deklaracije. Kristjani in Judje še danes nimajo vseh političnih pravic, predvsem možnosti političnega udejstvovanja. Islamski pravniki se sklicujejo na velikansko število koranskih verzov, ki utemnjujejo to diskriminacijo.

— *pravica do poroke*. Musliman se lahko poroči z nemuslimanko, ki pripada monoteistični religiji, ne pa z drugimi. Nemusliman se ne more poročiti z muslimanko, ker je manj vreden kakor ona. 'Odpadnik' je popolnoma brezpraven ali usmrčen (prim. Koran 2,221; 5,5; 60,10).

— *pravica do dedovanja* ni dovoljena med pripadniki različnih religij.

— *prepoved torture ter krutih in nečloveških kazni*. Na tem področju uporablja velika večina arabskih držav zahodne kazenske norme. Vendar pa so vse glasnejše zahteve po vrnitvi k čistemu islamu in s tem njegovim kazenskim normam. Te so še posebej krute pri šestih glavnih prestopkih: 1. Za odpad od islama predvideva Koran kazen na drugem svetu. Samo verz 9,7 predvideva zemeljsko kazen: »Če se odvrnejo od svoje zmote, je to za njihovo dobro. Toda če odpadejo, jih bo Alah kaznoval s strašno muko v tem in prihodnjem življenju ter ne bodo imeli na zemlji ne odpuščanja ne pomočnika.« Islamski juristi se glede kazni, ki jo Koran ne določa, sklicujejo na Mohameda, ki je baje rekel: »Kdor spremeni religijo, ga ubijte!« 2. Za *krajo* pravi Koran: »Odsekajte roke tatu in tatici za nagrado, ker so pridobili in za Alahovo kazen« (5,38). 3. Za *razbojništvo* piše: »Nagrada za tiste, ki se bojujejo proti Alahu in njegovemu poslancu (Mohamedu) ter sejejo pohujšanje po svetu, bo samo v tem, da jih ubijejo ali križajo ali jim odsekajo nasprotne roke in noge ali jih izženejo iz njihove dežele« (5,33). 4. Za *prešuštvo* piše: »Prešuštnico in prešuštnika bičajte s sto udarci. Iz spoštovanja do Alahove religije nikar ne bodite prizanesljivi do njih, če verujete v Alaha in poslednji dan. Skupina vernih naj bo navzoča pri njihovih mukah.« (24,2). 5. *Krivične obsodbe v zvezi z nečistovanjem* se kaznujejo z osemdesetimi udarci biča in klevetovalec za vedno izgubi pravico do pričevanja (prim. 24,4). 6. *Piti vino* je v Koranu prepovedano, ne določa pa kazni. Izročilo pa pravi, da je Mohamed kaznoval pitje vina s štiridesetimi udarci.

Za vse te kazni ni ne amnestije ne odpuščanja, ker jih je določil Alah. Tudi odprava smrtne kazni v islamskih deželah bi bila proti koranskim normam.

— *enakopravnost moškega in ženske* je gotovo med najbolj perečimi problemi islamskega prava. Moški sme imeti štiri žene, žena enega samega moža. Mož jo lahko odslovi brez razlogov, žena se mora obrniti na advokata. Pričevanje ženske v civilnih in kazenskih zadevah velja polovico moškega. Potrebni sta dve ženski za eno pričo. Ženska tudi ni enakopravna pri dedovanju.

Težko je presojati vrednost sistema, ki je nastal v sedmem stoletju in je tudi

uzakonil nekatere bolj človeške rešitve kakor predhodni sistemi in tudi nekateri kasnejši. Abu-Sahlieh, ki ga dobro pozna, pravi: »Napačno bi bilo, če bi govorili o tem sistemu, kakor da je absoluten, in bi odklanjali vsako kritiko ter trdili, da je primeren za vse čase, ker je razodet. Morali bi ga torej razumeti kot družbeno stvaritev določenega časa in družbe. Prav to pa je najbolj odločilno vprašanje današnjega muslimanskega sveta.«²³

Na primeru islama smo videli bistveni problem, ki se pojavlja v zvezi s človekovimi pravicami in neevropskimi civilizacijami. Dokler ne bodo tudi druge civilizacije doživele svoje »modernosti« in s tem potrebne relativizacije svojih sistemov vrednot in predstav, jim bodo podrejele človeka. S tem pa so tudi objektivni zaveznik oblasti, ki se prikazuje kot varuh kulturnih izročil in posebnosti ter tako opravičuje zatiranje in brezpravnost določenih ljudi. Zaradi tega je tradicionalno pojmovanje političnega odnosa, ki načelno podreja človeka skupnosti, konkretno pa njenemu predstavniku oblasti, resnična ovira za uresničitev človekovih pravic.

1.3. Hierarhizacija človekovih pravic

Tradicionalen odnos do izročil je le eden od dobrodošlih izgovorov, da oblasti ne spoštujejo človekovih pravic. Drug tak splošno razširjen izgovor je namišljena večja ali manjša pomembnost posameznih pravic in njihova hierarhija. Seveda jih oblast razvršča v skladu s svojimi interesi in ideologijo. Eni dajejo prednost državljanskim pravicam pred ekonomskimi, drugi pravicam glede prehrane pred izobrazbenimi, tretji skupinskim (sindikalnim, ženskim...) pred osebnimi... »Toda osnovanost prednosti je neopravičljiva, ker je ni mogoče najti. Z nobenim postopkom, teološkim, racionalističnim, materialističnim ali drugim, ni mogoče, razen na nedokazljivih postulatih in trditvah, dokazati, da je ta pravica potrebnejša od vsake druge. Nihče ne more vzpostaviti hierarhije pravic, pa naj jo utemeljuje na predpostavljene bistvu, vnaprej določeni koristnosti in določenem blagodejnem učinku. Vse pravice so enake v svoji potrebnosti in v svoji legitimnosti, kakor hitro izvirajo iz človeka in njegovega hrepenenja.«²⁴

Človek uporablja namreč vse svoje pravice, tako da jih ni mogoče 'racionalizirati' ali hierarhizirati, kajti vse so potrebne za njegov osebni razvoj v družbenem življenju. Spoštovanje političnih in državljanskih pravic pospešuje gospodarski, družbeni in kulturni razvoj kakšnega ljudstva in obratno.

Generalna skupščina združenih narodov je v resoluciji 32/130 (16. decembra 1977) opozorila mednarodne organizacije, da morajo v zvezi s človekovimi pravicami upoštevati njihovo nedeljivost. »Vse človekove pravice so *nedeljive* in neodvisne. Enaka pozornost in nujno upoštevanje morata biti posvečena uresnitvi, pospeševanju in varovanju tako civilnih in političnih pravic kakor tudi gospodarskih, družbenih in kulturnih.«²⁵

Sklep

Če hočemo res spoštovati vsakega človeka, potem ga ne smemo podrejeti nobenemu sistemu: ideološkemu, verskemu, nacionalnemu, političnemu..., čeprav je vedno tudi v njih, in mu omogočiti, da se povzdigne nadnje. Prav zaradi tega še niso našli boljšega temelja za človekove pravice, kakor je predstava o nepredstavljivem človeku. Kakor hitro ima namreč predstava o človeku kakšno drugo opredelitev ali določitev, postane partikularno merilo splošnega. Kam to vodi, nazorno priča islam, kristjane pa o tem opominja zgodovina...

Splošno vsem ljudem je, da hrepene po večji svobodi in uresničitvi osebnosti, ne da bi posameznik vnaprej zanesljivo vedel, kaj je to in kakšno bo. To hrepeneje srečujemo v vseh kulturah, saj je prav to bistvo kulture: vzgojiti iz naravnega, primitivnega človeka kulturno, plemenito osebnost, skratka, umetnino. Na tej osnovi res ne moremo izdelati občeveljavne izjave o človekovih pravicah, lahko pa utemeljimo vesoljno nenapisano človeško pravo. To je zadostno izhodišče za pozitiven upor proti spoznanim krivicam in za angažiranje v boju za večjo medčloveško in mednarodno solidarnost.

Namesto žalostnega ugotavljanja, da ni možna ena in edina vesoljna izjava človekovih pravic, se lahko veselimo pestrosti tudi na tem področju, saj je znamenje, da so posamezne izjave izraz istega hrepenenja in iskanja v različnih okoliščinah. Spoštovanje dejanskih posebnosti in različnosti pa je nedvomno znamenje, da so spoštovane človekove pravice. Priznati je namreč treba, da poskuša vsaka kultura izraziti človeško hrepenenje po svobodi, po preseganju danega v lastni zgodovinskosti in v tem je njena vesoljnost. Vsaka kultura pa je v nevarnosti, da se njeno kulturno obzorje zoži in sprevrže v posploševanje sektaškega duha v vseh možnih različicah: ideoloških, nacionalističnih, verskih... Takrat nastane brezpravje, ki spodkopava osnove družbenega sožitja in osebnostne rasti. Tudi zaradi te stalne skušnjave ni delo za človekove pravice nikoli končano.

2. Vesoljnost krščanstva

Potrebnost človekovih pravic je splošen pojav, navzoč v vseh kulturah, čeprav ima različno vsebino in razsežnosti po svetu. Ker so pravice dejansko neizogiben pogoj za človekovo uresničitev, moralno obvezujejo. Drugače je z vesoljnostjo krščanske vere. Človek se namreč lahko uresniči tudi drugje kakor v krščanstvu. Zato ne moremo trditi, da je krščanstvo nenadomestljivo in nujno potrebno v počlovečenju. Še več, kristjani, ki verujemo, da ima človek tudi nadnaraven cilj, verujemo celo, da ga je mogoče doseči zunaj krščanstva. Takó je vprašanje vesoljnosti in obveznosti krščanstva prav razumljeno le v veri, ki jo sprejemamo povsem svobodno.

Vprašanje vesoljnosti krščanstva se zastavlja na dveh povezanih, a vendarle različnih ravneh. V prvem primeru gre za vesoljnost Jezusa, Odrešenika vseh ljudi, v drugem pa za vesoljnost krščanstva, ki se vedno uresničuje v določeni krščanski Cerkvi—konfesiji, med katerimi se naša imenuje katoliška (vesoljna) Cerkev.

2.1. Jezusova univerzalnost

— *vprašljivost starega pojmovanja Jezusove univerzalnosti*

Pomislekov glede Jezusove vesoljnosti ne manjka. Trditev, da je Jezus Odrešenik vseh, ni jasna in je teoretična ter je razumljiva kristjanom ne pa drugim. Teh Jezus ne zanima, pa tudi on nima dejansko ugotovljivih odnosov z vsakim človekom. Ko ga razglajamo za Odrešenika vseh, ga definiramo apriorno, metafizično ali ontološko. Vendar pa je zgodovinsko gledano velik razkorak med razglajanjem principa in preverjanjem dejstev. K temu je treba dodati še to, da se vprašanje univerzalnosti danes izgublja. Ljudje sprejemajo določene vrednote, ne da bi hoteli za vsako ceno vnaprejšnje zagotovilo, da so vesoljne.

Naš namen ni polemizirati s temi pomisleki, ampak opozoriti, da se Jezusova vesoljnost ne more več opirati na skupno in neposredno pojmovanje, ki je veljalo nekoč v krščanskem svetu. Pravzaprav je pod vprašanjem nekdanje pojmovanje Jezusove univerzalnosti, ki je bilo povezano z določenim položajem Cerkve in druž-

benokulturnim okoljem in je dejansko opravičevalo tudi nasilno širjenje ali ohranjanje krščanstva. »Vendar ni gotovo, da bi bilo to pojmovanje utemeljeno na evangeliju. Ali še drugače, ni jasno, da je vesoljnost, ki so jo Jezusu pripisovali kristjani, tista, ki jo je želel zase.«²⁶ Če Jezusova vesoljnost ne more biti določena a priori, se je treba vrniti k evangeliju in pogledati, kaj pomeni Jezusu.

— evangeljska univerzalnost

Do Jezusa imamo dostop samo prek pričevanja prve Cerkve. Zato se lahko vprašamo, zakaj so ga prvi kristjani izpovedovali kot Odrešenika in Gospoda vseh ljudi. Kaj je bil, da so tako izražali vero vanj? To niso vprašanja o preteklosti, marveč se tičejo sedanjosti tistega, ki jih postavlja. Kdo je Jezus zame, ki sem njegov učenec? Kaj bi moral biti, da bi njegovi učenci živeli in verovali tudi danes?

Bralec evangelijev opazi najprej njegovo enkratnost in posebnost, ki se počasi razodevata v dogodkih. Tega se tudi sam zaveda in jasno pravi: »Slišali ste, da je bilo rečeno... Jaz pa vam pravim...« (prim. Mt 5). Upa biti izviren, poseben, drugačen. Ugled in vpliv, ki ju je užival, izvirata iz njegovega enkratnega odnosa do ljudi in Boga; svobodno, dosledno in brezkompromisno je živel in deloval iz svojega pogleda na svet, ljudi in Boga. Zato ne moremo razumeti njegove enkratnosti in posebnosti le iz okoliščin, v katerih je deloval, marveč predvsem iz njegove pogumne, tvegane in trajne usmeritve, ki se kaže v njegovem izjemnem odnosu do vsega obstoječega in uveljavljenega.

Med to izvorno usmeritvijo in dogodki, v katerih se razodeva, je tesna povezanost. Prek njegovih dejanj dojemamo namreč tudi njihov navdih. Prav zaradi tega, ker usmerjenost Jezusove svobode ni neposredno vidna, evangeliji natančno opisujejo nekatere dogodke in pogovore. Vendar pa o tem govorijo tako, da vseskozi ostaja določena nejasnost in je zato mogoče različno razumeti Jezusovo dejavnost. Jezus se je tega zavedal in hote dopuščal, tako da odkrivamo pomen njegove svobode, ko razlagamo njegova dejanja in besede ter se tako sami napotimo po sledih, ki so ostale za njim in postajamo njegovi učenci. Za Jezusovo posebnost je torej značilno dvoje: po eni strani je ta posebnost hotena, po drugi pa jo je mogoče različno razlagati. Ko govorimo o njegovi vesoljnosti, je treba upoštevati obe značilnosti.

Jezus je sicer človek kakor vsi drugi, vendar ni ta skupna pripadnost človeškemu rodu v ničemer izvirna: v tem primeru je namreč deležen vesoljnosti, ki pripada človeškemu rodu, ne da bi bil sam kaj več kakor eden izmed mnogih. Toda evangeliji ga predstavijo drugače: če je človek, je to izredno izvorno. In prav to izvorno enkratnost, o kateri govorijo evangeliji, je treba posplošiti in jo napraviti vesoljno. Hkrati pa je mogoče to izvornost različno razlagati. Na vprašanje »Kaj pa vi pravite, da sem?« je možno več odgovorov. Če je torej Jezus univerzalen po tem, kar je najbolj njegovo, (p)osebno, je, kolikor ga razlagamo. Njegove vesoljnosti ni brez učencev, ki jo priznavajo in po tem priznanju postajajo njeni uresničevalci.

Kako se uresničuje ta prehod od Jezusove partikularnosti k njegovi univerzalnosti? Evangeliji kažejo, da Jezus ni vkljenjen v svojo posebnost, si ne lasti svoje identitete in se ne zapira vase. Nasprotno, to kar je v njem najbolj posebno, ga odpira drugim. Njegova partikularnost je odprta: je sposobnost odnosov. To so seveda tudi drugi in Jezus bi bil kvečjemu moralen vzor, če ne bi bilo zanj značilno nič drugega kakor ta odprtost. Pomembno je, kako je to odprtost živel. Jezus namreč ni že vnaprej določil področje svojih odnosov in je odklanjal verske, kulturne, etnične in rasne predsodke. Družil se je s cestnarji, pocestnicami, Samarijani, tujci, go-

bavci... Njegova posebnost je hkrati vesoljnost, je neizključevanje, povezovanje, združevanje. Nihče ni vnaprej izobčen, zavržen, preziran. Glasnik božjega kraljestva je nedoločeno in nedoločljivo odprt, tj. brez pogojev in mej. Sebe primerja npr. s kokljo, ki zbira svoja piščeta pod peruti, medtem ko v istem odlomku imenuje Heroda lisjak (prim. Lk 13,31—35). Prišel je združil narode iz vzhoda in zahoda, spodbuja k ljubezni do sovražnikov in da svoje življenje za mnoge v znamenje nove zaveze.

Ta vesoljnost neizključevanja ni nekakšen romantizem v smislu: človeštvo ljubim, posamezniki pa so mi zopni. Nasprotno, v evangelijih se ta vesoljnost vedno uresničuje v čisto določenih primerih. Jezus, človek za vse, je najprej za nekatere: za tiste, ki potrebujejo zdravnika, izgubljene ovce, reveže in pobešnjice, gobavce... Skratka, za tiste, ki niso nič, ki so izobčeni, ki niso ljudje po »splošno« veljavnih normah. V teh odnosih se preverja resničnost človekove odprtosti. To vidimo iz posledic, ki so jih sprožili takšni odnosi. S svojim obnašanjem je Jezus postavil pod vprašaj ustaljeno družbeno ureditev, veljavno urejene medčloveške in družbene odnose. Zato so njegovi nasprotniki eliminirali njegovo partikularnost: njega, da bi odpravili to nevarno vesoljnost.

Vesoljnost v Jezusovih odnosih je v nameri ali želji, ne pa v kakšni dokončni uresničitvi. Jezusu namreč niso pustili, da bi bil postal univerzalen: izobčili so ga, ker je dajal prednost izobčenim, zavrgli, ker se je družil z zavrnjenimi. Tako se njegova vesoljnost nikoli ne potrjuje v dejanjih, marveč je stvar vere in izbire. Jezus stopa v odnose po svoje, hkrati pa to omogoča tudi drugim: vdovinega sina vrne materi, bogatemu mladeniču pravi, naj se sam odloči, učence pošilja oznanjat veselo oznanilo. Drugim torej omogoča, da tudi sami stopijo v take medčloveške odnose, kakor jih je uresničeval on. V nujno omejenih srečanjih meni Jezus določeno obliko splošnih odnosov: občestvo v kraljestvu. Vsakogar vabi, naj še sam poskusi, potem ko je ob njem videl, da je to uresničljivo. Celu umakne se, da bi lahko učenci nadaljevali, kar je začel, in jim zapusti le svojega Duha (prim. Jn 16,7). Jezus hoče biti univerzalen tako, da za to usposablja svoje učence.

Za čas, ko je Jezus živel, lahko govorimo o skromni, omejeni in nedokončani vesoljnosti. Z vstajenjem se je vse korenito spremenilo, saj dobi kozmične razsežnosti (prim. Flp 2,9-11; Mt 28,18). Če obravnavamo Vstalega ločeno od njegovega zemeljskega življenja, potem res lahko govorimo o bistveni spremembi in si ustvarimo imaginarno, kaj malo evangeljsko predstavo o vesoljnosti. Če pa priznavamo, da sta Vstali in Jezus ista oseba, potem je vesoljnost Vstalega nadaljevanje Jezusove vesoljnosti. V luči vere namreč priznavamo, da je sam Bog potrdil Jezusovo izbiro in delovanje, njegov odnos do ljudi. Tudi po vstajenju namreč ne vemo in si ne znamo predstavljati, kako Vstali stopa v odnos z vsakim človekom. Tega tudi ne moremo preverjati. Verni nimamo oblasti nad Jezusovim vstajenjskim gospodstvom nad vsem; vanj le verujemo. Vendar je tudi razlika med vesoljnostjo, ki jo je uresničeval Jezus pred smrtjo, in tisto po vstajenju. Pred vstajenjem se je namreč zdelo, da je njegova odločitev za vsesplošno občestvenost za verne gotovost. Prepričani smo namreč, da je v njej najgloblja skrivnost človekovega življenja in da je samo po tej poti mogoče premagati smrt. Še več, verujemo, da tako življenje želi Bog, ker je takšno tudi božje življenje.

Jezus, Gospod vesoljstva, ki ga izpovedujemo v veri, ni in ne more biti nasilen in gospodovalen, kajti njegova vesoljnost nima na zemlji dokončne vsebine. O tej vsebinski nedokončanosti pričuje tudi naša vera v ponoven Kristusov prihod. Gospodov odnos z vsakim je namreč odet v skrivnost vere, ki se bo razodela šele ob koncu časov. Iz tega vidika je prav tako pomembna izpoved Svetega Duha, saj se

odnos z Gospodom vzpostavlja le prek njega. Tako torej tudi Vstali Jezus ostaja nosilec skromne veseljnosti, ki jo je uveljavil, ko je bival med nami. Prav zaradi tega ohranja v krščanstvu svojo partikularnost in svojo univerzalnost. Prva ni nikoli presežena in odpravljena, ker Jezus omogoča vsem ljudem, da se udeležijo tega, kar je začel.

2.2. *Katoliška (vesoljna) Cerkev*

Druga raven, kjer se zastavlja vprašanje o veseljnosti krščanstva, je njegova določena cerkvenokonfesionalna uresničitev v določenem kulturnem in zgodovinskem trenutku. Pri tem obsežnem vprašanju se bomo omejili le na tisto, kar zadeva katoliško Cerkev v njenih notranjih odnosih.

— *Od evropske Cerkve k svetovni*

Iz opisane Jezusove posebnosti in veseljnosti bi lahko sklepali, kakšno naj bi bilo občestvo njegovih učencev. Ker pa to priznava po eni strani svojo grešnost, po drugi pa se vse bolj zaveda zgodovinskokulturne zaznamovanosti, ne bomo preseženi ob ugotovitvi, da je še daleč od uspele evangeljske uresnitve. Cerkvi manjkata od Jezusove posebnosti neizključevanje in tudi pripravljenost, da poslušša druge, kaj mislijo o njej. Vendar pa danes več dejavnikov sili katoliško Cerkev k ponovni spreobrnitvi. Med njimi so gotovo poleg teoloških najpomembnejše mlade Cerkve zunaj evropske civilizacije in modernost.²⁷ Vse močnejša je želja, da bi bila evropska Cerkev sposobna postaviti tudi o sebi Jezusovo vprašanje: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?«

Modernost je kultura sodobnega sveta, Cerkev pa vabi, naj uvidi, prizna in pospešuje njene dobre plati ter konstruktivno pomaga modernemu človeku premagovati hude napake, ki jih dela ta nova kultura. Žal vse kaže, da je dialog med katoliško Cerkvijo in modernostjo vse težji, čeprav je bil to eden osnovnih namenov zadnjega koncila. Razlogov za to je več, nedvomno pa se del hierarhije in vernikov še vedno težko privaja življenju v pluralni družbi.

Cerkve v Latinski Ameriki postavljajo pod vprašaj dosedanje katolištvo s stališča brezpravnih, siromašnih in zatiranih množic. Azija se sprašuje o cerkveni veseljnosti z vidika velikih verstev, Afrika pa izhaja iz svojih izročil. Za vse tri celine je tudi značilno, da jih je že bolj ali manj zaznamovala modernost; ta jih je po eni strani destabilizirala, po drugi pa prebudila zavest o lastnem dostojanstvu, vrednosti starodavnih izročil in domačih verstev, civilizacij.

Zahteve o ponovnem premisleku o veseljnosti Cerkve znotraj nje so torej zelo pestre in raznovrstne. Vsi pa zahtevajo, naj Cerkev priznava svojo skoraj dvatisočletno evropsko pripadnost, vendar naj je ne vsiljuje več drugim kulturam.

Besede afriškega teologa J. Mbitija so značilne za osamosvajanje katoličanov v neevropskih civilizacijah: »Krščanstvo je govorilo predolgo in preveč; morda je premalo poslušalo. Predolgo je sodilo druge kulture, druge religije, druge družbe, o sebi pa ni dopuščalo kritike. Morda je sedaj prišel čas za zahodno krščanstvo, da bo bolj skromno, ko se bliža drugim religijam in kulturam, če hoče biti učinkovito v Afriki. Še posebej bi prosil naše brate v Evropi in Ameriki, naj nam dovolijo, da delamo to, kar bodo morda ocenili kot zmote; dovolite, da storimo nered s krščanstvom tako, kakor ste ga vi storili v Evropi in v Ameriki... Ko mi govorimo ali pišemo o posebnih problemih, ki se nanašajo na krščanstvo ali druge akademske teme, ni treba pričakovati, da bi uporabljali besednjak in navade, ki so v Evropi in Ameriki. Dovolite, da izrazimo določene stvari po naše, pa naj smo v zmoti ali ne. Pri nas smo

v glavnem soočeni z vprašanjem, kako čimbolj posredovati Evangelij, ki se ne spreminja.²⁸

Tako je torej v katoliški Cerkvi postavljena pod vprašaj določena veseljnost krščanstva, ki ni velikokrat nič drugega kot rimskost. Gre torej le za eno od njegovih minulih evropskih uresničitev, ki pa se kljub svoji očitni partikularnosti še vedno predstavlja kot veseljna in občeveljavna. Naj so poskusi, da bi te procese v Cerkvi ustavili, še tako močni, se zdi vse bolj neizogibno, da bo morala Cerkev priznati in sprejeti kulturno in idejno pluralnost v lastnih vrstah, če se bo hotela še naprej imenovati in biti resnično katoliška, veseljna. To so na prvi pogled človeške zahteve, vendar pa se prek njih razodevajo božje, saj verujemo, da je Bog po Jezusu sprejel nase vse, kar je človeškega, razen greha, in pomagal ljudem k večji suverenosti, zavesti lastnega dostojanstva in veselja do življenja v vsej svoji enkratnosti in izvirnosti v občestvu, kjer njegov Duh vztrajno in v obilju deli iz svoje neizmernе zakladnice.

— *Absolutno zavezujoča ljubezen relativizira vse drugo*

Takšno pojmovanje krščanske veseljnosti se zdi morda marsikateremu verniku sprto z vsem, kar je poznal, slišal in mislil doslej. Vendar pa je boljše poznavanje lastnega izročila, ki je vero vedno izražalo času in prostoru razumljivo, še ena spodbuda, da evropski in s tem tudi slovenski verniki, zrelativiziramo povedne, simbolne in institucionalne izraze naše vere ter ji omogočimo, da bo prek svoje partikularnosti uresničevala Jezusovo neizključujočo veseljnost, ki je njen edini »raison d'être«.

Ko izpovedujemo takšno krščansko veseljnost, hkrati izpovedujemo, da so vera, upanje in ljubezen onstran vseh svojih določenih uresničitev, skratka, da so transcendentni glede na vse svoje dosežke, da so torej božji, teologalni. Zato je pred vsakim novim rodod kristjanov odgovorna naloga, da zaživijo svoj odnos do Boga v svojem času in prostoru, da dajo veri, upanju in ljubezni take uresnitve in podobe, ki bodo nagovarjale sodobnike in omogočale rast božjega kraljestva med nami. To je potrebno v naši civilizaciji, saj so zadnji papeži večkrat ugotavljali obžalovanja vredno razhajanje med kulturo in vero, potrebno pa tudi v drugih civilizacijah, ki so doslej sprejemale uvoženo (evropsko) krščanstvo.

To odgovorno nalogo in potrebo so poimenovali inkulturacija. To pa ne pomeni le, da se neevropska ljudstva odpovedujejo evropskemu krščanstvu in iščejo lastno, pristno obliko krščanstva, marveč tudi to, da je treba krščanstvo inkulturirati tudi pri nas, mu dati novo podobo, ne pa restavrirati stare, ki imajo kvečjemu muzejsko vrednost, ni pa v njih več Duha, ki oživlja. Za vse kristjane, ne glede na njihovo kulturo, pa to pomeni, da morajo vedno znova zakoreninjati svojo vero v povsem drugem, razodetem v Jezusu Kristusu in priznanem po navdihu Svetega Duha. Po veri, ki presega to, kar je že, so kristjani v izhodni, pashalni (velikonočni) situaciji stalno na poti s tistim in k njemu, ki dela vse novo.

V tej luči gledajo kristjani na vse doseganje dosežke ter se ne ustavljajo pri njih, kakor da bi jih že dosegli, ampak jih uporabljajo kot sicer potrebne, a le prehodne dobrine. Po besedah sv. Avgušтина imamo tak odnos celo do Svetega pisma, saj je bistvenega pomena za nas. Ko namreč razlaga »prava eksegetska načela«, pravi: »Bistvena misel, ki jo je treba razumeti od vsega doslej povedanega, je: polnost in namen Postave kakor tudi vsega Svetega pisma je ljubezen. (...) Da bi spoznali ljubezen in bi jo lahko tudi dosegli, je božja previdnost ustvarila vso časno ekonomijo, ki jo moramo uporabljati. Vendar je ne smemo uporabljati z ljubeznijo in vese-

ljem, ki bi se pri njej tako rekoč ustavila, ampak s prehodno ljubeznijo. To je s tisto ljubeznijo, ki jo imamo do potovanja, do voza, do katerega koli prevoznega sredstva ali vozila... Potemtakem lahko ljubimo sredstva, ki nas prevažajo, zaradi cilja, h kateremu nas peljejo. Kdor si torej domišlja, da je doumel Sveto pismo ali kateri koli njegov del in s tem razumevanjem ne oblikuje dvojne ljubezni, do Boga in bližnjega, ta ga še ni razumel. Po drugi strani pa, če je kdo našel pri svojem študiju kakšno koristno misel za doseganje ljubezni, ne da bi pri tem zadel pristno avtorjevo misel v odlomku, ki ga razlaga, ni storil pogubne napake in se ni niti malo zlagal.«²⁹

Krščanstvo je torej vesoljno, ker veruje v ljubezen, ji povsem zaupa ter iz nje in v njej dejavno živi. Po tej ljubezni je vesoljno in na tej ravni se srečuje z vsemi ljudmi, saj se zaveda, da je to edino življenjsko okolje, kjer lahko človek živi in uresničuje svojo bogopodobnost. V primerjavi z drugimi se kristjan angažira v ljubezni za Jezusa Kristusa, ki jo je pred njim in za vse po božje uresničil v zemeljskem življenju. Krščanstvo je posebno, partikularno in enkratno zaradi neomajne vere in zvestobe Jezusu, vesoljno pa po ljubezni, ki ji je kot Kristus služil in izpolnjeval njeno voljo. To je tista ljubezen, za katero izpovedujemo, da je priklivala svet v bivanje in vse ljudi povabila k sebi po Jezusovem vstajenju in njegovem Duhu.

Ker gre za ljubezen, je povsem razumljivo, da je lahko ukazana le takrat, kadar smo jo že priznali in v njej zaživel. Tedaj namreč izkustveno spoznamo, da brez nje ni mogoče. Zato vesoljnost krščanstva obvezuje vernike, da se odpirajo drugim in jih nagovorijo ter z zgledom spodbujajo k ljubezni. Ne bi pa bilo prav, če bi pod pretvezo vesoljnosti krščanstva komur koli vsiljevali določeno doktrino, preteklost, kulturo, narodnost... s tem bi namreč dali prednost sredstvu ali vozilu pred ljubeznijo, kot bi rekel Avguštin, partikularnemu pred univerzalnim.

3. Medsebojno oplajanje

Čeprav gre za dve različni stvarnosti, se krščanstvo in človekove pravice medsebojno prežemajo in sovplivajo. To ni le zgodovinsko dejstvo, marveč proces, ki smo mu priče tudi danes.

Krščanstvo ima vsaj dvojno korist od teh pravic. Bolj ko se namreč uveljavljajo v svetu in jim je priznana dejanska in pravna splošna veljanost, bolj se odpira prostor svobode za vsakega posameznika, da živi po svojem prepričanju, tudi verskem. V imenu človekovih pravic so kristjani že dosegli (sicer zelo) relativno pravico do svoje vere tako v totalitarnih režimih kakor tudi v neevropskih tradicionalnih družbah, kjer sicer prevladujejo druga verstva, ki zase še vedno zahtevajo absolutno veljanost in obveznost ne glede na človeka in njegovo pravico do proste izbire vere. Počasi popuščajo vezi, s katerimi različna verstva, tradicionalne družbe in ideologije priklepajo svoje člane v imenu univerzalnosti in občevaljavnosti na svojo dejansko partikularnost.

V prid krščanstvu pa je tudi to, da se po zaslugi človekovih pravic vse jasneje zaveda svoje dejanske partikularnosti v določenih uresničitvah, pa naj bodo konfesionalne ali zgodovinske in civilizacijske. Tako vsi kristjani vse jasneje spoznavajo partikularnost konfesionalnih uresničitvev krščanstva in se v ekumenskih naporih trudijo doseči Jezusovo »skromno« in neizključujočo vesoljnost. Enako se v lastni Cerkvi zavzemajo za preseganje zgodovinske in civilizacijske podobe krščanstva ter mu skušajo dati novo podobo, kjer bodo vključene tako različne kulture z vsemi svojimi vrednotami kakor tudi modernost. Tradicionalizem, integrizem in fundamentalizem, ki so stalna skušnjava vsake skupnosti, tudi verske, izgubljajo svojo

udarno moč in privlačnost povsod, kjer priznavajo človekove pravice. S tem se tudi katoliška Cerkev osvobaja sektaških in klerikalnih teženj ter stopa na Jezusovo pot, na pot k človeku.³⁰

Tudi krščanstvo utrjuje in pospešuje človekove pravice. Med ljudmi širi zavest o vseobsegajoči in presežni ljubezni, ki je onstran vseh verskih, ideoloških, nacionalnih... določitev in se prav zaradi tega sklanja k vsakemu človeku. To, kar je uresničil Jezus in opisuje tudi pripoved o usmiljenem Samarijanu, je mogoče storiti vsakemu človeku. Krščanstvo, ki prenavlja svojega nosilca, Cerkev in vernika, s stalno odprtostjo za Boga in človeka v znamenju brezpogojne ljubezni, močno pospešuje skrb za človeka in medčloveško solidarnost na vseh področjih od osebnega prek družinskega in nacionalnega do mednarodnega, političnega in obče človeškega.

Povzetek: Drago Ocvirk, Univerzalnost človekovih pravic in krščanske vere

V prvem delu razprave je govor o filozofski utemeljitvi vesoljnosti človekovih pravic v naši civilizaciji, sledi prikaz njihovega pojmovanja v drugih civilizacijskih območjih, na zadnje je omenjena njihova nedeljivost. Drugi del obravnava vesoljnost krščanske vere na dveh ravneh: Jezusova vesoljnost in cerkvena vesoljnost krščanstva v različnih civilizacijah. V sklepu je nakazano vzajemno bogatenje krščanstva in človekovih pravic.

¹ Izjavo o pravicah človeka in državljana iz 1789 je uradna Cerkev ostro obsodila. Pij VI. je v pismu 10. marca 1791 odločno odklonil »to enakost in nebrzdano svobodo«, ki se lahko konča samo tako, da »prekucne katoliško religijo«. Cerkev postavlja proti človekovim pravicam božje: »Človek 'sub peccato' (...) nima pravic: ima le dolžnosti do Boga, kot to ponavljajo katekizmi XIX. in XX. stoletja.« Prim. B. Plonger, *L'Eglise et les Déclarations des droits de l'homme au XVIIIe siècle*, v: *Nouvelle Revue Théologique*, 1979, 373. Katoliška Cerkev tudi ni podpisala Splošne deklaracije človekovih pravic 10. decembra 1948. Zgodovinarji menijo, da Pij XII. ni mogel podpisati izjave, ki ni utemeljevala človekovih pravic z Bogom. Tej podmeni v prid govori dejavnost katoličanov pri izdelavi te Izjave. René Cassin, eden glavnih sestavljalcev, je kasneje povedal, da ga je večkrat »diskretno in osebno spodbujal nuncij Roncalli«, kasnejši Janez XXIII. Več o sodelovanju katoličanov in tihi podpori uradnih cerkvenih krogov pri sestavljanju te Izjave glej P. Chenaux, *Les Eglises chrétiennes et la Déclaration de 1948: rejet ou ralliement?*, v: *L'universalité des Droits de l'homme et diversité des cultures*, Fribourg, Ed. Universitaires, 1948, 205—213.

² Nagovor Janeza XXIII. 24. maja 1963: »Danes hočemo bolj kakor kdajkoli in zagotovo bolj kakor v minulih stoletjih služiti človeku in ne samo katoličanom: braniti predvsem in povsod človekove pravice in ne le pravice katoliške Cerkve. Sedanje okoliščine, zahteve zadnjih petdesetih let in poglobitev nauka so nas pripeljali do novih stvarnosti, kakor sem že govoril na otvoritvi koncila. Ni se spremenil evangelij, pač pa ga mi začenjamo bolj razumevati. Ljudje, ki so živeli dalj časa in so se v začetku stoletja spoprijeli z novimi nalogami v družbeni dejavnosti, ki zahtevajo celega človeka; ljudje, ki so bili kakor jaz dvajset let na Vzhodu, osem v Franciji in so se soočili z različnimi kulturami in izročili, vedo, da je napočil trenutek, ko je treba razumeti znamenja časov, spoznati priložnosti in gledati daleč.« Navaja A. Alberigo, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1987.

³ »Daleč od tega, da bi zgodovino presojali s pravnimi kriteriji, marveč postane, kot je znano, zgodovina »sodišče sveta«, zato je treba tudi pravo misliti v njegovi potopljenosti v zgodovinskost.« L. Ferry et A. Renaut, *Le fondement universel des droits de l'homme*, v: *Communications* 43, Paris, 27—54.

⁴ Med vodilnimi misleci v tej usmeritvi sta L. Strauss, *Droit naturel et Histoire*, Paris, Plon, 1954 in M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchretien, 1975; *Philosophie du droit*, Dalloz, 1978.

⁵ Prim. *Le Supplément*, n. 160, mars 1987, *Las Casas et Vitoria, Le droit des gens dans l'âge moderne*.

⁶ L. Ferry et A. Renaut, prav tam, 36.

⁷ L. Ferry et A. Renaut, prav tam, 37.

⁸ L. Ferry et A. Renaut, prav tam, 37.

⁹ M. Villey pravi, da samo objektivna transcendenčnost naravnega prava omogoča, da se ognemo novoveškimi negacijam samostojnosti prava. Zato tudi odklanja človekove pravice, ki temeljijo na novoveškem pojmovanju človeka kot samostojnega razumskega subjekta. Ko se sklicuje na stare proti modernim, upošteva »da ni bilo človekovih pravic v antiki« in da je »neenakost pravilok.« »Upnik ne more imeti istih pravic kakor dolжник, tudi kriminallec ne takih kakor nedolžen.« Človekovih pravic na splošno ni, so le različne pravice določenih ljudi. Prav tam, 81, 104, 99.

¹⁰ C. Lefort, *Invention démocratique*, Paris, Fayard, 64.

¹¹ C. Lefort, prav tam, 65.

¹² C. Lefort, prav tam, 66.

¹³ C. Lefort, prav tam, 67.

¹⁴ O vse večjem spraševanju o človekovih pravicah v Cerkvi sem pisal v razpravi *Vedno najprej človek*, v *Bogoslovni vestnik*, 1988, 4, 409—426.

¹⁵ C. Lefort, *Essais sur la politique*, Paris, Seuil, 1986, 29.

¹⁶ C. Lefort, prav tam, 68.

¹⁷ Bolj učeno govorimo o simbolni razsežnosti človekovih pravic. Ta »je postala sestavni del politične skupnosti. Zdi se mi, če hočemo to prezreti in zadržimo samo podrejenost pravne prakse ohranjanju gospodujočega in izkoriščevalskega sistema ali pomešano simbolno in ideološko, ne moremo več videti rane na družbenem telesu, ki je sad zanikanja počela človekovih pravic v totalitarizmu.« C. Lefort, prav tam, 68.

¹⁸ J. Mourgeon, *Les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1988, 55.

¹⁹ Na bližnjem vzhodu so to Muslimanski bratje, med šiiti homeinizem in v Indiji maududizem.

²⁰ Ali Merad, *Droit de Dieu, droit de l'homme en Islam*, v: *Universalité des droits de l'homme et diversité des cultures*, Fribourg, ed. Universitaires, 1984, 136.

²¹ Ali Merad, prav tam, 137.

²² Pri tem naštevanju se opiram na: Sammi A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Islam et les droits de l'homme*, v: *Universalité des droits de l'homme et diversité des cultures*, Fribourg, ed. Universitaires, 1984, 153—159.

²³ Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, prav tam, 159.

²⁴ J. Mourgeon, *Les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1988, 58.

²⁵ Navaja A. Macheret v *Indivisibilité des droits de l'homme*, Fribourg, ed. Universitaires, 1985, 7.

²⁶ H. Bourgeois, *Jésus, l'universel du pauvre*, v: *Lumière et vie* 137, avril-mai 1978, 123.

²⁷ Prim. D. Ocvirk, *Najprej človek*, *Bogoslovni vestnik*, 1988/4, 409—426.

²⁸ J. Mbiti, *Inculturation du christianisme comme problème théologique*, v: N. Mushete, *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa, 1981, 18.

²⁹ Augustin, *Doctrina christiana*, L. I., C. XXXVI—XXXVII.

³⁰ Prim. Janez Pavel II., *Človekov odrešenik*, 14.

Janez Juhant

Novi vek, krščanstvo, Cerkev in človekove pravice — moralnost Cerkve

Uvod

Danes (kot tudi v preteklosti) je dejansko uresničevanje človekovih pravic možen kazalec o odprtosti, demokratičnosti in s tem svobodnosti določene družbe oziroma njenih institucij. To velja seveda tudi za Cerkev.

Dobrica Čosić pravi v svojih predlogih k ustavnim spremembam: »... delati danes revolucionarno v tej deželi pomeni delati reformatorsko; delati radikalno pomeni delati demokratično; delati razumno pomeni upoštevati znanstvena spoznanja in izkušnje modernega sveta; delati moralno pomeni delati kritično do sebe in družbe; delati humano pomeni delati tolerantno z vsakomur, ki misli enako; delati civilizacijsko in socialistično pomeni delati samo tako, da ne bo prelita ena sama kaplja krvi in ne bo ponižan en sam človek; delati opozicijsko, kar je za pisatelja razumno in moralno, pomeni danes v tej deželi odločno in pokončno vztrajati pri svojem prepričanju in se z vsemi intelektualnimi in moralnimi sredstvi ter z vsemi oblikami državljanske neposlušnosti bojevati proti represiji, nedemokratičnim zakonom ter slabi politiki oblasti, hkrati pa biti pripravljen pošteno sodelovati z vsakomur, ki je voljan delati za obči blagor svojega naroda in njegove kulture.«¹

Vprašanje človekovih pravic je temeljni sestavni del družbenega življenja, in sicer kar preizkusni kamen družbenih odnosov, zato tudi odnosov v Cerkvi kot družbi. Čeprav Cerkev skrbi za človekovo odrešenje in s tem za njegov večni blagor, ima ta skrb tudi posledice za časni blagor. Cerkev kot urejevalka večnega življenja odpira svetni družbi pota človekove svobode, ki zadeva ne le uresničevanje te svobode v zemeljskih okvirih, ampak neprestano zatrjuje, da se mora svoboda odpirati in se edinole prav odpira takrat, kadar je v odnosu do Boga. Zato si tudi Cerkev prizadeva za blaginjo posameznika in skupin, ker se zaveda, da je ta blaginja pogoj, da posameznik in skupine odpirajo svoje življenje večnemu cilju — človekovi dokončni blaginji — njegovi večni sreči. Gre torej za čimvečjo možnost, da se uresničujeta posameznik in družba. Kakor niso cestna pravila in omejitve za to, da bi vozi-

li slabše, manj varno in bolj počasi, ampak bolje in hitreje, tako je opredelitev človeka s stališča njegovega večnega odrešenja pomoč, da bi se človek in družba lahko bolje uresničevala tudi v zemeljskih okvirih. Ni Bog za človeka omejitev, pač pa popolna uresničitev.²

V Cerkvi (kot v svetni družbi) pa ne gre pri človekovih pravicah kot tudi drugih etičnih oziroma moralnih normah³ le za teorijo, ampak predvsem za njeno prakso.⁴ Zato je treba pri obravnavanju zastavljene teme nujno upoštevati ne le teoretično, temveč tudi praktično plat pri uveljavljanju človekovih pravic v okviru Cerkve.

Podlaga človekovih pravic v Cerkvi je cerkveni nauk,⁵ utemeljen v Svetem pismu in cerkvenem izročilu. Cerkev izpeljuje iz temeljnih krščanskih razodetih resnic pojmovanje sveta in človeka,⁶ obenem ga dopolnjuje z živo prakso verske skupnosti. Cerkev namreč združuje razodete resnice z zahtevami prostora in časa, v katerem deluje.⁷

Ker je že Sveto pismo nastalo v živi praksi skupnosti, je tudi nadaljnje učenje Cerkve tesno povezano z njeno živo versko prakso.⁸ Zato je treba tudi vprašanje človekovih pravic postaviti v okvir žive prakse Cerkve, v njen zgodovinski razvoj, v njeno življenje in oznanjevanje.

Iz tega pa dalje sledi, da je bilo pojmovanje človekovih pravic v Cerkvi kljub jasnim svetopisemskim osnovam pogojeno z odnosom Cerkve do svetne družbe, v kateri je Cerkev živela in delovala. Posebno se je vprašanje zapletlo v novem veku, ko so človekove pravice postale simbol boja za človekovo vsestransko svobodo in boj zoper vsako zatiranje. Kot zatiralka je temu gibanju za svobodo veljala tudi Cerkev. Odtod boj zoper njo in njeno mesto ter vloga v družbi.⁹

Zato je za razumevanje problema človekovih pravic v sodobni družbi treba odgovoriti na vprašanje: Kaj se je zgodilo v zahodnoevropski družbi (to pomeni seveda tudi v družbi pri nas) od novega veka sem, se pravi od 15. stoletja dalje. Zakaj so nastala znana družbena gibanja, ki so dosegla vrhunec v francoski in potem v drugih revolucijah prejšnjega in tega stoletja? S tega ozadja zastavljamo vprašanje človekovih pravic, in sicer predvsem: Kako se je spričo tega razvoja nanje odzivala Cerkev. Ugotavljamo, da je to vprašanje tesno povezano s strahovi, kako najti primeren odnos med Cerkvijo in novoveško družbo. Gre za to, kako naj Cerkev ravna, da bo moralna in tako verodostojna.

Krščanski nauk in človekove pravice

Cerkev je po besedah J. B. Metzja »razglasitev eshatološkega odrešenja.«¹⁰ Zato se mora teologija udeleževati v vsakokratnem življenju in delu Cerkve. Njen zgodovinski razvoj potrjuje takšno delovanje. Ta eshatološki cilj določa vse njeno delo in tudi človeka opredeljuje s tega vidika: »Pri nravni vrednoti ne gre zgolj za določeno telesno (ali duševno) potrebo, ampak za določenost človeka za zadnji in vseobsežni cilj, v katerem najde popolno izpolnitev svojega teženja po smislu. Ne gre torej za delni cilj, ki bi ga spet podredili drugim, ampak za absolutni cilj, h kateremu je usmerjen človek kot celota.«¹¹ Glede tega je zapisal tudi Krek: »Po naukih zdravega modroslovja je človek središče stvarstvu in družbam. Svet je ustvarjen zanj, sam pa za Boga. Da doseže tem laže svoj namen, mu je Stvarnik vložil v naravo družbeni nagon. Nobena družba torej ni sama sebi namen, marveč namen vsaki je le blaginja njenih udov. Ljudje niso zaradi družbe, pač pa je družba zaradi ljudi. Tega načela niso poznali stari pogani in v tem oziru je staro rimsko pravo najprej in najhuje zagazilo. Osebna čast in osebno dostojanstvo človekovo se je izgubilo v družbi. Državi je bilo vse podrejeno; država je bila najvišji stvor, kateremu se klanjati je bila

najvišja človekova dolžnost... dà, šele krščanstvo je v tem oziru vrnilo človeški osebnosti naravno veljavo.«¹²

Po nauku Jezusa Kristusa in po prepričanju prve Cerkve je zato človek podoben Bogu, ustvarjen zanj, po Kristusu določen za odrešenje, in sicer vsak človek kot svobodno in samostojno bitje.¹³ Odtod povezanost in solidarnost vseh ljudi. Vsak ima te pravice po božji postavi, zapisani v razodetju in v človeškem srcu. Tine Hribar pravilno poudarja, kako se je prvo krščansko bratstvo gradilo prek Boga,¹⁴ to pa seveda danes sekularizirana družba zanemarja. Po krščanskem prepričanju pa je ravno Bog lahko zadosten razlog za takšno bratstvo, izkušnje sveta brez Boga pa so pokazale, da to ni mogoče, kajti, kot pravi Marjan Rožanc, »je zmaterializirani človek slednjič spregledal, da ne more postati Človek, kaj šele Nadčlovek, ko Bog ni več Bog.¹⁵ Brez Boga je težko uresničiti skupno voljo, kajti človek se sprašuje, čemu bi svojo voljo vključil v občo, če ni za to zadnje utemeljitve. Kant sicer poudarja, da mora biti moralni zakon »čisti zakon sam«,¹⁶ a hkrati meni, da je treba brezpogojno sprejeti eksistenco najvišjega bitja, kajti »vsa človekova dejavnost ima v njem svoje določilo.«¹⁷ J. Moltmann pravi, da »v krščanski veri človek odkriva svojo človekost v tem, da ga kljub svoji nečlovečnosti že Bog ljubi in je kljub svojim pogreškom poklican k bogupodobnosti in vsem kraljestvom sveta navkljub sprejet v skupnost božjega Sina.«¹⁸

Zato se mora v tem smislu oblikovati tudi cerkveno dušnopastirsko delo. Nemški teolog Walter Kasper takole razčlenjuje preteklo in današnje pastoralo Cerkve: »Ta ne sme zapasti enostranskemu spiritualizmu niti individualističnemu zasebništvu niti ozkosrčnemu provincializmu. Skrbeti mora za določene majhne in velike probleme širnega sveta in jih sprejemati za svoje. V njih se mora uresničevati in razodevati moč krščanske milosti. V nasprotnem bi bili cerkveno oznanjevanje in delovanje gola abstrakcija in pobožna idelogija.« Temu dodaja zambijski predsednik K. Kaunda: »V preteklosti se je Cerkev omejevala zgolj na tradicionalno vlogo, ko je širila krščanstvo. Sedaj je nastal v razvoju človeštva preobrat. Služba Bogu se razteza prek usmiljenja in duhovniške službe in gre v razvoj, ki zadeva celotno človeštvo.«¹⁹

O tesni medsebojni povezanosti vere in zemeljskih stvarnosti govori tudi N. Berdjajev: »Človek je bitje, ki bi bilo popolnoma odvisno od narave in družbe, od sveta in države, če ne bi bilo Boga. Ako pa je Bog, potem je človek duhovno neodvisno bitje. Odnosa do Boga pa ne moremo opredeliti kot odvisnost človeka, ampak kot njegovo svobodo. Bog je moja svoboda in moje dostojanstvo, ker sem duhovno bitje.« In dalje pravi: »Svoboda je moja neodvisnost in določljivost moje osebnosti od znotraj... moja lastna stvariteljska določenost dobrega in zlega.«²⁰

Jan. H. Lacordaire (1802—1861) je poudaril pomen skladnosti krščanstva in temeljnih novodobnih idej, tudi socializma, in opredelil krščanski socializem: »Krščanski socializem spoštuje vero, družino in zasebno last in teži po tem, da bi zboljšal z združevanjem, ki naj se raztegne kolikor je sploh možno, telesno in dušno stanje večine ljudi.« Zagovarjal je politično svobodo.²¹

»Dvom o neizbežni skladnosti med posameznikom in politično skupnostjo, ki ga je v antično misel zanesel stoicizem, je še poglobilo zgodnje krščanstvo. Država je le del posvetnega, minljivega življenja, v katerem človek ne more doseči izpolnitve svojega bistva. Njegova končna sreča ga čaka šele onstran tega sveta. Vsaj za zgodnje krščanstvo je posvetna država posledica greha in kazni zanj, zato se moralno izpopolnjevanje človeka ne more doseči v odnosu do politike, temveč le v zvestobi veri in Cerkv. Individualizem, ki je bil tuj antični misli, postane središčni kamen krščanstva. Odnos človek Bog ni odnos družbe do Boga, temveč posameznika

do Boga. Vse bolj se utrjuje prepričanje, da je posameznik tisti, ki ustvarja celotno družbeno življenje. Državi (kot spremenljivi zemeljski ustanovi) je podrejen le toliko, kolikor prispeva k uresničevanju državnih ciljev, in ni razhajanja z dostojanstvom, vsajenim v človeku po božji zamisli. Človek, kot član božjega kraljestva, ima prirojeno dostojanstvo, ki je nespremenljivo in neodtujljivo ter zavezuje vse zemeljske, posvetne ustanove vključno z državo.«²²

Že Pij XII. v svojem naznanilu po radiu 24. decembra 1942 govori o neodtujljivih človekovih pravicah.²³ Leon XIII. pa v okrožnici o svobodi poudarja, da je »resnična in božjih otrok vredna svoboda, ki pošteno varuje dostojanstvo človeške osebe, večja od vsakega nasilja in krivice...«²⁴ Z okrožnico *Pacem in terris*, ki podrobno razčlenjuje človekove pravice in dolžnosti,²⁵ in z drugim vatikanskim cerkvenim zborom pa so v dokumente in usmeritve Cerkve stopale vedno bolj v ospredje in določale tudi njeno delovanje, čeprav so bile te temeljne pravice že dediščina krščanskega nauka. Poimensko jih navaja večina dokumentov, posebno poudarja pravico do vesti, izpovedovanja vere in vzgoje. Tako izjava zbora o krščanski vzgoji v Predgovoru: »Zato si povsod prizadevajo, da bi vzgojno delo bolj pospeševali, razglašajo se in v javnih listinah jamčijo temeljne človeške pravice do vzgoje, zlasti pravice otrok in staršev...«²⁶

Prav tako ima Cerkev pravico spremljati in določati družbeno vzgojo: »Krščanski starši naj preko društev podpirajo versko vzgojo, posebno še npravstveno.«²⁷

V pastoralni konstituciji beremo o bistveni enakosti vseh ljudi, ki ima svoje temelje v božjem razodetju in je zato utemeljeno z božjim načrtom. Zato je »zares žalostno ugotavljati, da še sedaj niso povsod zajamčene te temeljne pravice, ki gredo osebi.«²⁸ Iz vseh dokumentov je očitna verska utemeljitev, se pravi, da temelji v veri npravna obveznost, ki omogoča družbeni konsens človekovih pravic.²⁹

Da so temeljne pravice zadeva vere, izražata tudi *Ustanovna listina* Združenih narodov 26. junija 1945 in *Splošna deklaracija* človečanskih pravic, potrjena 10. 12. 1948 v Parizu. Ustanovna listina se glasi v uvodu: »Mi, ljudstva Združenih narodov, ki smo odločeni, (...) da znova potrdimo vero v temeljne človekove pravice, v dostojanstvo in vrednost človeške osebnosti, v enakopravnost moških in žensk, kakor tudi v enakopravnost narodov, velikih in malih...«³⁰ Ravno zato se Cerkev zaveda, da ima tu svojo posebno nalogo, saj je ravno ona kot zemeljska in nebeška družba luč sveta: »Tako Cerkev, ki je hkrati »'vidna družba in duhovno občestvo'«, potuje skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s svetom isto zemeljsko usodo; je kakor kvas in tako rekoč duša človeške družbe, ki naj bi bila v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino.«³¹ Podobno v dogmatični konstituciji o Cerkvi: »Vsem je torej jasno, da so vsi kristjani, naj bodo katerega koli stanu ali položaja, poklicani k polnosti krščanskega življenja in k popolni ljubezni. S to svetostjo pa tudi v zemeljski družbi prispevajo k temu, da življenje postaja bolj človeško.«³² Tu gre za temeljno vprašanje vključitve različnosti v enotnost. Bacon v tem pogledu navaja za zgled poganske Rimljane: »Rimljani so se znali povsod prilagoditi in v svoj osvajalni sistem vgraditi različnosti, kar jim je pripomoglo, da so osvojili svet: ..., da Rimljani niso preplavili sveta, temveč je svet preplaval Rimljane. To pa je bila zanesljiva pot k veličini.«³³ Brez dvoma je tu osnova rimske pravne ureditve, ki je uspela v celoto vključiti različnosti in jim tako dati njihov življenjski prostor. Seveda pa je to osnovo v marsičem dogradilo ravno krščanstvo s svojimi življenjskimi ideali. Vprašanje človekovih pravic je moralno vprašanje Cerkve: Cerkev je moralna moč družbe predvsem tedaj, kadar uresničuje te pravice in jih zagotavlja s svojim spolnjevanjem. Izjava o krščanski vzgoji³⁴ pravi, da je Cerkev postavljena, da npravno vpliva na okolje. Dogmatična konstitucija o Cerkvi pa, da je Kristus v »svojem ozna-

njevanju božjim otrokom izrecno zapovedal, da morajo z drugimi ravnati kot bratje... in še več: sam se je kot Odrešenik vseh daroval za vse, in to prav do smrti.«³⁵ Zato Cerkev poudarja celotno resnico človeka³⁶ in se zavzema za celovito človekovo kulturo, zato pa »mora človeku, kolikor ostaneta moralni red in korist skupnosti neprizadeta, biti omogočeno, da svobodno išče resnico, ...«³⁷, to je prvi pogoj, da bo človek prišel do resnice in seveda tako tudi zagotovil svoje pravice, za katere mora najprej vedeti. »S tem, da se Cerkev zvesto drži evangelija in spolnjuje svoje poslanstvo v svetu, se krepi, njena naloga pa je gojiti in pospeševati vse, kar je človeški skupnosti resničnega, dobrega in lepega, mir med ljudmi, Bogu v čast.«³⁸ S tem pa poskrbi za vsakega človeka in lahko sama »in celo mora prebuditi ustanove, ki so namenjene službi vsem, zlasti revnim...«³⁹

Uresničevanje moralne zahteve človekovih pravic v zgodovini Cerkve

Nemški profesor cerkvene zgodovine J. Marx pravi: »Cerkev je ob povišanju krščanstva v državno vero postajala vedno bolj pomemben sestavni del družbe. Spreminjala je družbo, prav tako pa je družba spreminjala Cerkev: Postajala je vedno bolj svetna in obenem tudi posvetna družba.«⁴⁰ Potem ko je minil čas mučenec, je bila Cerkev sicer močnejša po moči in bogastvu, vendar manjša po krepotih. «Dejansko opazimo v tem obdobju padec vernosti in npravnosti v celotni Cerkvi. Manjkalo je spodbude, ki jo je po naravi prineslo s seboj preganjanje. V Cerkvi so se vgnezdili mnogi elementi, ki jih niso narekovali najbolj plemeniti nagibi, in so zasadili dobršen del poganskih navad in poganskega praznoverja vanjo... mestno prebivalstvo je postalo požrešno, razbrzdano in zatiralo revne.« Seveda so se ohranili temelji krščanstva.⁴⁰ Težave so naraščale proti koncu prvega tisočletja, ko sta se stopnjevala razvratnost in nered. V zvezi s tem je značilno, da so s suspenzijo kaznovali duhovnike, ker so prestopili celibat. Ženske pa s telesnimi kaznimi. Odklonili so jim cerkveni pogreb, postale so nesvobodne, otroci prav tako.

Pač pa je zgodnje krščanstvo npr. poudarjalo, da je cerkvena zemlja last ubogih. Ko se je proti 10. stoletju na eni strani vedno bolj širila fevdalna mrzlica tudi med klerom, pa je v Cerkvi znova oživel duh uboštva v podobi ubožnih redov. Tako se je Cerkev pogosto vračala k svojim prvotnim temeljem, tudi beraški redovi v tem obdobju so izraz tega njunega prizadevanja. Sicer pa je po mnenju J. Marxa Cerkev v srednjem veku toliko storila za uboge in potrebne kot v začetku, v prvi krščanski skupnosti. Dalje je Cerkev vseskozi načelno zastopala svobodo posameznika, kajti Bog je tisti, ki človeku omogoča to svobodo. Seveda pa je Cerkev, ko je postala državna, le izvajala pritisk nad posameznikom.

Vendar pa po drugi strani ohranja vsa zgodovina krščanstva razlikovanje med zunanjim in notranjim: med zunanjo avtoriteto in svobodo človekove vesti. Žal pa se tudi cerkveni predstavniki niso vedno držali, čeprav so svetni in cerkveni knezi vedeli, da je le Bog gospodar človekove notranjosti. Tako pravi že novoveški poljski kralj Štefan Bathory: »Jaz sem kralj narodov ne vesti... Bog si je pridržal tri stvari: ustvariti nekaj iz nič, vedeti za prihodnost in biti gospodar vesti.« Njegov kancler Zamojski pa pravi v istem smislu protestantom: »Dal bi polovico svojega življenja, da bi se vrnili v katoliško Cerkev, in drugo polovico prihranil, da bi se veselil nad vašim spreobrnjenjem. Če pa bi vas kdo hotel prisiliti, bi v vašo podporo raje dal svoje celotno življenje, kot pa da bi bil priča takšne sužnosti v svobodni državi.«⁴¹

Spor je v visokem srednjem veku prešel v pravo nasprotje. Na eni strani se začne boj za oblast s strahotnimi posledicami za posameznike in družbo in druge slabosti, na drugi pa v teh razmerah neprestano brstijo obnovitvena gibanja, ki hočejo spet družbo v pravem krščanskem duhu. Ta boj za oblast in ohranitev privilegi-

jev je bila in je še danes glavni vzrok, da so vedno bolj slabeli krščanski temelji človeških pravic, ki jih je utemeljilo razodetje in postavila prva krščanska skupnost v družbi in s tem tudi v Cerkvi kot instituciji.

Poskusi reform so ravno v visokem srednjem veku prinesli tudi bogate sadove posebno prek korenitega pričevanja beraških redov. Gibanje teh redov je psihološko popolnoma razumljiv odpor in poskus, da bi bolj v krščanskem duhu utemeljevali človekovo pravico do dela in imetja. Zanimivo je, da so se srednjeveškemu gibanju za mir in ubožstvo pridružili prav tisti, ki so na hitro obogateli in se ustrašili bogatenja; take privržence je imelo npr. gibanje valdencev.⁴² In tudi Dominik in Frančišek sta spoznala, da je treba prenoviti Cerkev v revščini.⁴³

Podobne poskuse, da bi reformirali Cerkev, pozna skoraj vsako obdobje pretekle krščanske zgodovine, v nekaterih dobah pa so izrazitejši, posebno takrat, kadar se je Cerkev oddaljevala od evangelija. Glede na rimsko družbo pomeni prav prva krščanska skupnost tako reformno gibanje. Ko pa je Cerkev postala državna ustanova z vsemi nevarnostmi položaja in oblasti, pa so potekale reforme znotraj nje (in svetne družbe). Takšne reforme so npr. omenjena beraška gibanja 11. in 12. stoletja, pa reformni poskusi humanizma in renesanse ter nasprotujoče si polarnosti protestantizma in tridentinske prenove, v zadnjem času pa ponovna razgibanost krščanstva Janeza XXIII. in II. vatikanskega cerkvenega zbora. Čeprav gre za raznolika gibanja, sta jim skupna evangeljska osnova in boj proti okostenelosti institucije, s tem pa je poudarjena svoboda posameznika kot bitja, ki mu je to svobodo dal po naravi sam Bog.

Togost Cerkve kot svetne ustanove je ostala stalno navzoča in slabila v njej moč evangelija. Med pristnim krščanstvom in Cerkevno institucijo je nastajal razkorak, ker je tudi Cerkev nihala med krščanskimi ideali in zakonitostmi (po)svetne družbe. Na zunaj so do konca srednjega veka v družbi sicer veljala krščanska pravila, vendar jih je vedno bolj izpodrivalo družbeno življenje, to pa je temeljilo na novih, vedno manj krščanskih idejah. Pojavljajo se poskusi, da bi obnovili krščansko družbo, hkrati pa naznanjajo tudi za Cerkev že nove čase. Bistven poseg v ta razmerja sta humanizem in renesansa. Že Michel de Montaigne je s svojimi Eseji (1580/88) ustvaril »novo filozofijo individualizma«. ⁴⁴ Wiclif (umrl 1384 okoli 50 let star) in Hus (1370/71—1415) pa sta uveljavila nove poglede na papežev avtoriteto in oblast nasploh, na ubožstvo v Cerkvi in narodno samostojnost, ki že naznanjajo protestantske čase. Husovo gibanje se je nadaljevalo v čeških malih bratih.⁴⁵ Protestantje štejejo Savonarolo za predhodnika svojih idej.⁴⁶ Vrhunec prizadevanja za svobodo in družbeno emancipacijo posameznika in s tem prednost posameznosti pred obćim sploh pa v nasledstvu srednjeveškega nominalizma predstavlja protestantizem. Lutrove zahteve pomenijo utelešenje in idejno usmeritev novoveške emancipacije človeka. Človek postaja tudi na religioznem področju vedno bolj suveren in tudi religija naj služi njegovi osamosvojitvi. Odtod absolutno sklicevanje na Sveto pismo in zavračanje zunanjih okvirov; to je pozneje utrjevalo moč in pravico človeka kot posameznika in naroda.⁴⁷ Zato ni čuda, da so ideje o človekovih pravicah pognale ravno v protestantskih deželah. Nasprotno pa je protireformacijsko gibanje to usmerjenost zavrlo. Razumljivo torej, da je npr. pred prihodom Francozov v naše kraje kranjski plemič Tauferer poročal Francozom, da so »dežele tukaj skoraj v celoti v rokah krone, plemstva in duhovščine« in da bodo »ideje svobode in enakosti zelo močno vplivale«. ⁴⁸

Seveda so protestantsko gibanje, humanizem in renesansa gradili na osnovi krščanskih resnic, ki jih je uradna Cerkev v svojem zgodovinskem razvoju preveč zameglila. Žal pa se razvoj ni ustavil samo v proticerkvenem, ampak se je nadaljeval

v protikrščanskem in končal v protiverskem delovanju. To gibanje pa je gradilo na svobodi in enakosti, ki jih je posebno utrdila francoska revolucija in s tem bistveno pripomogla, da so se uveljavile osnovne človečanske pravice v družbenem življenju. Josip Mal meni: »Kajti neposredno nato je sledila dne 4. avgusta ona spominjska nočna seja narodne skupščine, ki so jo pozneje hvaležni meščani in kmetje imenovali božansko, zakrknjeni plemiči pa brezbožno. In vendar so na tej seji tudi zastopniki privilegiranih stanov (duhovščine in plemstva) naravnost tekmovali med seboj, da položijo na žrtvenik razsvetljenosti, pravičnosti in splošnosti vse svoje dotedanje predpravice. Vsemu so se hoteli odpovedati, kar je ločevalo Francoza od Francoza. Sklenili so rešiti kmeta graščinskega robstva, odpraviti sodno pravico graščaka in omejiti njegove lovske ugodnosti; zahtevali so, da se odpravijo vse davčne oprostitve, ki so na škodo gospodarsko šibkejših slojev; vsakdo naj ima pravico, da se poteguje za uradniška mesta v državni in vojni upravi, odpravijo naj se dalje vse obrtne zadruga (cehi) in vse predpravice posameznih mest ter pokrajin kakor tudi pobiranje desetine; ukinejo naj se samostani, cerkveno premoženje pa naj postane last vsega naroda; pisma o podeljenem plemstvu in grbih, viteški redi in še številne druge predpravice so bile takrat razveljavljene.

To je dolga vrsta odredb, katerih vsaka zase pomenja velikanski preobrat v vsem javnem življenju in v marsičem dobroti tlačnemu prebivalstvu! Na sklepih, ki jih je sprejela v tisti znameniti noči od dne 4. avgusta 1789 francoska narodna skupščina, sloni ves današnji družabni red.«⁴⁹

Ker je šel, žal, razvoj v takšno smer, danes često govorimo o človekovih pravicah, kakor da so nastale mimo Cerkve ali celo brez krščanske vere. Šele v zadnjem času je po stoletjih boja in prilagajanja novemu položaju Cerkev spet prevzela pobudo na tem področju. O tem pričajo posebno delovanje II. vatikanskega cerkvenega zbora in okrožnice zadnjih papežev. Seveda pa to še ne pomeni, da je tudi sama Cerkev že uresničila to pot. Še vedno namreč potrebuje neprestanega očiščevanja in kot drugi hierarhično urejeni družbeni sistemi tudi ona ne more mimo svojega zgodovinskega razvoja in s tem svoje zgodovinske pogojenosti.

Zanimivo, da gibanje za človečanske pravice, ki je sicer najprej poseg v okviru državnega reda, že v svojih začetkih posega tudi na politično področje Cerkve. Listina pravic angleškega parlamenta 1689 v zadnji točki namreč dodaja tudi tole: »Jaz, A. B., prisegam, da se iz srca zgražam, da zaničujem in se s prisego odrekam kot brezbožnemu in heretičnemu tistemu učenju in mnenju, ki trdi, da lahko prince, ki jih je izobčil ali poskušal odstaviti Papež ali kaka druga oblast iz Rimskega Sedeža, njihovi podaniki ali kdorkoli drug spravijo v oblast ali usmrtijo.«⁵⁰ Angleški parlament torej zahteva pravno zaščito posameznika pred voljo oziroma samovoljo države in tudi Cerkve. Cerkev je v novem veku morala v tem oziru sprejemati pravila demokratičnega odločanja in s tem samoodločbe naroda, posameznika in skupin, to pa korenito posega v njen tradicionalni nauk o nedotakljivosti ustaljene oblasti.

O cerkvenem prepričanju, da je sistem neporušljiv, oblast pa dana od Boga, priča tudi dogodek ob proslavi ustanovitve prve slovenske vlade v Ljubljani 29. oktobra 1918. Po govoru Ivana Hribarja, namestnika predsednika Narodnega sveta, je nadporočnik dr. Mihajlo Rostohar »v imenu svojih ... časnikov... s povzdignjenim glasom v roke Narodnega sveta položil prisego vdanosti in zvestobe Jugoslaviji... Škof Jeglič je ves razburjen pristopil k Rostoharju in vzkliknil: 'To je pa revolucija!' in s tem spontano izrazil svojo nelagodnost ob odcepitvi od redne državne tvorbe »po božji volji«.⁵¹ Še bolj radikalni so bili posegi komunističnih revolucij, ki so pometle z vsemi ustaljenimi normami institucije in hierarhije, zato so razumljivi zapleti Cerkve z vsemi komunističnimi oblastmi.

Enotnost družbe srednjega veka je v novem vedno bolj izginjala, s tem pa so se pojavila pluralistična gibanja in treba je bilo iskati temelje za povezavo oziroma možnost, da bo bivala ta različnost. Ni pa bila samo socialna in politična, ampak je postajala tudi svetovnonazorska oziroma religiozna. Cerkev pa je še vedno ohranjala in ohranja še danes srednjeveško hierarhično zakonodajo, ki ne temelji na posamezniku, ampak na instituciji, čeprav oblikuje svoj nauk na svobodi in celotnosti človeka kot osebe. Tako se Cerkev ni mogla kot institucija in kot organizacija vključiti v novoveško dogajanje. Njena vloga v družbi je ostajala še vedno absolutna, izmikal pa se ji je družbenopolitičen vpliv, zato ji niso več priznavali te absolutnosti. Torej se družba ni več ravnala po cerkvenokrščanskih, ampak vedno bolj po ideoloških, političnih in verskih pluralističnih modelih. Ti so tudi Cerkev silili, da se prilagodi njihovemu družbenemu in političnemu okviru in delovanju. Tako je Cerkev vedno bolj zgubljala svojo družbenopolitično privilegiranost. Ker se je v novem položaju čutila bolj ogroženo, so nastajala med njo in novoveško družbo, ki je uveljavljala demokratična načela, nasprotja. Kljub evangeljsko zasnovanim reformam, h katerim je spodbujal evangeljski nauk, je tudi med Cerkvijo kot institucijo in krščanstvom kot naukom nastajal razkorak, ker ni bila vedno zvesta evangeliju. Odtod klic po neprestani prenovi Cerkve, ki so ga poudarjali cerkveni zbori, še posebno izrazito zadnji vatikanski. Podobno, kot je spoznal stari Platon, da sami filozofi ne morejo biti merilo družbenega delovanja in družbene pravičnosti, ampak more biti to le zakonodaja, poudarjajo tudi Cerkveni predstavniki, da se morajo neprestano očiščevati in da je evangelij oziroma razodetje merilo, ideal, ki ga moramo stalno uresničevati v svojem življenju. Zato tudi pravi pismo Hebrejcem, da mora vsak duhovnik najprej darovati dari in darila zase, potem šele za ljudstvo, razen Jezus Kristus, ki je bil brez greha.⁵² Prav tako Cerkev kot božje ljudstvo, vsi njeni člani so namreč nepopolni, stalno potrebni božje pomoči, prenove, zato Cerkev kot skupnost grešnikov ne more biti idealna družina, ampak družba, ki potrebuje očiščevanja.

Ta razvoj novoveške pluralistične družbe z izrazitim poudarjanjem svobode posameznika v okviru svetnih in Cerkvene institucije so torej spodbujali protestantizem, humanizem in druga novoveška gibanja. Odtod potreba in zahteva po formalnopравни ureditvi družbenega položaja in življenja posameznika in tako medsebojnega sožitja posameznikov, narodov in človeške družbe. Čim bolj se je ta pojem novoveške družbe razširjal in uveljavljal, tem večja je bila ta zahteva; sicer je še vedno temeljila na religioznih osnovah, ki jih je dalo krščanstvo. Tako je že Bacon Verulamski (1561—1626) poudarjal pomen vere za urejanje človeških odnosov: »Zato je najbolj nujno, da Cerkev z naukom in sklepom, vladarji pa z mečem in vso učenostjo, krščansko in moralno, kot z Merkurjevo palico obsodijo in za vedno pošljejo v pekel tista dejstva in mnenja, ki podpirajo nemire, kakor je večidel že storjeno. Res: v nasvetih, ki zadevajo vero, bi morali postaviti na prvo mesto apostolov nasvet: »Kajti v jezi človek ne uresničuje pravičnosti«;⁵³ zelo pomembna in nič manj odkrita ni bila izjava modrega cerkvenega očeta, da imajo tisti, ki vztrajno zagovarjajo zatiranje vesti, pred očmi ponavadi lastne cilje.«⁵⁴

Kot posledica tega novoveškega gibanja že v tem stoletju nastopijo tudi zahteve po ločitvi Cerkve od države, kar je uveljavila že francoska revolucija. Ta zahteva je bistveno vplivala tudi na vlogo Cerkve v državi, se pravi Cerkev kot institucija postane v državi samostojna in neodvisna. To je dobra stran tega gibanja, na drugi strani pa se njena družbena moč očitno zmanjša. Razsvetljenski vpliv te zahteve pa se pozna posebno v marksističnih družbah, saj razumejo to zahtevo predvsem kot

čimvečjo možno omejitev Cerkvinega družbenega vpliva in delovanja. To se izraža v znani pravni postavki teh držav (tudi pri nas) o zasebnosti religije.

Ločitev Cerkvine od države so uveljavile ustave mnogih držav takoj po prvi svetovni vojni. Takšno ustavo so dobile npr. Avstrija, Nemčija (1919), pa tudi Jugoslavija (vidovdanska ustava leta 1921). S tem se je uveljavilo načelo, ki ga je npr. v avstrijski monarhiji sprožila že parlamentarna razprava o ločitvi Cerkvine in države, ki jo je začel Masaryk 1908, vanjo pa je dejavno posegel tudi Krek. Ta je takrat zatrdil, da bo ločitev Cerkvine od države nujnost, temu pa je pri nas ugovarjal npr. Ušeničnik.⁵⁵ Cerkev se je torej s to zakonodajo znašla v popolnoma drugačnem pravnem položaju, tako pa so začeli tudi katoličani priznavati različnost mišljenja in svetovnonazorskega ter verskega prepričanja. V družbeni praksi se je seveda uveljavljalo počasi in dobilo dokončno cerkveno formalno potrditev z omenjeno koncilsko izjavo. Ta je sprožila tudi drugačen pristop k ekumenizmu, se pravi priznavanju različnosti religij in tudi enakovrednost vseh krščanskih Cerkva.⁵⁶

Že Montagnarska deklaracija francoske revolucije⁵⁷ zahteva pravice človeka in državljana »v navzočnosti Najvišjega Bitja«, to pa je najvišji Razum razsvetljenske dobe, ne pa Bog katoliške Cerkvine. Proticerkvenost in celo protiverskost tega novoveškega gibanja za človekovo samostojnost in pravico je človeka trgalo stran od Cerkvine, saj se razumljivo ni mogla sprijazniti s temi težnjami, zato tudi ni šla z njimi v korak. Tudi to je vzrok, da so se človekove pravice v Cerkvini počasi uveljavljale. Višek tega spora med novoveško družbo, njenimi zahtevami ter problemi in pa Cerkvino pomenijo konec prejšnjega stoletja obsodbe vseh novoveških teženj v znanem papeškem spisku osemdesetih zmot, imenovanem Syllabus.⁵⁸ Najbolj značilen kazalec tega nasprotja je odnos Cerkvine do pravic religioznega udejstvovanja in danes še vedno neuresničeno priznanje enakopravnosti vseh religij s tem, da Cerkev ne sodeluje v ekumenskem svetu Cerkvine, čeprav je že na drugem vatikanskem cerkvenem zboru priznala svobodo vseh veroizpovedi, ko je zbor izjavil: »Cerkev torej zameta kot nasprotno Kristusovemu duhu kakršnokoli zapostavljanje ali kakršnokoli dejanje nasilja nad njimi, izvršeno zaradi njihove pripadnosti k določeni rasi ali barvi, stanu ali religiji.«⁵⁹

V novem veku torej ne moremo izločiti razvoja človekovih pravic iz okvira krščanstva, čeprav jih niso zadovoljivo izvajali niti v katoliških niti v protestantskih institucijah. Spomnimo le na inkvizicijo, ki se je razveljavila ravno na pragu novega veka, tridesetletno vojno pa puritanizem in druge moralne prisile v protestantizmu. Tudi nacionalizem je dobil spodbudo v protestantskem pojmovanju avtonomije. Vedeti moramo, da je npr. Luter podžgal plemiče proti upornim kmetom, da so krvavo zadušili upore. Še tristo let kasneje pa je naš veliki Slomšek ob revolucionarnem letu 1848 svetoval duhovnikom, naj mirijo uporne kmete, ki so zahtevali zemljiško odvezo.

Zato pa je treba ta vprašanja postaviti v celotna dogajanja. Kljub temu pa poznamo tudi drugačne poskuse, ki so temeljili na krščanski poštenosti njihovih nosilcev, spodbudil pa jih je razvoj v Franciji. Vzemimo samo Slomškovo delo za tlačeni slovenski narod. Tako si je npr. krščanski cesar Jožef II. desetletja pred Slomškom sestavil naslednji nagrobni napis: »Tukaj počiva vladar, čigar nameni so bili čisti, bil je pa tako nesrečen, da je sam videl, kako propadajo njegove osnove.« Njegov naslednik Leopold II. (1790—1792) je sicer pustil v zborni zastopstva dežel, vendar ni uspel povečati meščanskih zastopstev in zastopstev kmetov, ker so to plemiči preprečili kot idejo francoske revolucije.⁶⁰

Kot meni Perenič, je novi vek, in sicer pod vplivom krščanstva (deloma tudi že stoicizma), napravil razkorak med posameznikom in družbo — državo (polisom) in

tako šele odprl vprašanje človekovih pravic.⁶¹ S tem seveda ni rečeno, kar mnogi avtorji neizrečeno predpostavljajo, da stari vek in krščanstvo nista poznala problema človekovih pravic; čeprav je gotovo, da ne v taki obliki in razsežnosti kot mi danes. Takšno presojanje glede človekovih pravic namreč predpostavlja, da je novi vek »odkril« človekove pravice in da smo šele danes na višku demokratičnega razvoja. Seveda pa je, kot nazorno kaže Peter Jambrek, družbena zavest o človekovih pravicah tesno povezana z deprivacijo oziroma širitvijo te družbene zavesti.⁶² Človekovih pravic ni brez ustrezne družbene zavzetosti, brez svobode mišljenja, brez politične kulture, brez ekonomskih družbenih okvirov, ki stopnjujejo moč uresničevanja človekovih pravic.

Razvoj človečanskih pravic v svetni družbi glede na Cerkev

Prizadevanje za pravno ureditev človečanskih pravic gre skladno z novoveškim meščanskim gibanjem. Novoveški obrat človeku s svojim začetkom v humanizmu in renesansi od 14. stoletja dalje⁶³ ima svoj izvor že v srednjeveškem krščanskem nominalizmu, ki sicer ni protikrščansko, pač pa proticerkveno gibanje. Vrhunec doseže v Lutrovih reformah. Pomembno vlogo ima tudi E. Rotterdamski, čeprav po mnenju P. Müncha njegov humanizem ni mogel kljubovati mogočnemu in strogemu verskemu zagonu Lutra, Calvina, Ignacija Lojolskega. Sicer pa je bil tudi Erazmov humanizem prežet z izrazito krščanskim duhom. Takole pravi: »Želel bi, da bi človeški rod dobil nazaj tri vzvišene dobrine: krščansko vero, ki je v raznih pogledih opešala, humanistično znanost, ki je bila deloma zanemarjena deloma slaba, in trajno splošno slogo krščanskega sveta, vira in vezi religije in kulture.«⁶⁴ Seveda pa so bili drugi humanisti bolj radikalni, njihove ideje pa so imele tudi večji vpliv. Spomnimo samo Pica della Mirandola (1463—1494) in njegovo zavzemanje za dostojanstvo človeka v stvarstvu, pa N. Machiavellija (1469—1527), ki je poudarjal, da ni treba pri osvajanju oblasti upoštevati moralnih ali celo verskih pomislekov ali G. Bruna (1548—1600), ki je bil »eden največjih italijanskih mislecev«⁶⁵ in je buril Evropo s svojimi, v marsičem protislovnimi razpravami, iz katerih diha globok humanistični duh in neupogljiva etično-humanistična drža. Znanstveniki so razlikovali spoznanje: versko in znanstveno (Campanella, 1568—1639) in utirali pot znanosti (Galilei, 1564—1642). Vse to je pospeševalo človekovo samozavest. Posebno Machiavelli je kazal na temeljne probleme pravične države in zahteval njeno npravstveno določitev. Prav tako je Bacon na široko odprl pota novemu »znanstvenemu« obdobju (Nova Atlantida).

Novi vek je zaradi reorganizacije življenja — industrijska revolucija — namesto plemiškega stanu postavljajal v ospredje meščanstvo, ki je postajalo temeljna družbena sila. Meščanski sloj je tako postal nosilec ideje človekovih pravic in njihove pravne ureditve. Izhodišče za njihovo uveljavitev mu je bila naravnopravna podlaga človeka kot naravnega in tako svobodnega bitja. Že F. Bacon Verulamski (1561—1626) pravi: »Sodniki bi se morali zavedati, da je njihova dolžnost jus dicere in ne jus dare; zakon razlagati, ne pa zakon delati ali dajati; drugače bo njihova oblast podobna oblasti rimske Cerkve, ki pod pretvezo, da razlaga Sveto pismo ne obotavlja dodajati in spreminjati ga.«⁶⁶ Zato zahteva tudi pravico, ki je utemeljena v Bogu: »Čudno je videti, kako lahko drznost zagovornikov uspe pri sodnikih; ti bi morali posnemati Boga, na čigar stolu sedijo; zakaj Bog je podil od sebe predrzne in bil milostljiv s skromnimi; a še bolj čudno je, da imajo sodniki znane ljubljence med zagovorniki, kar lahko samo povzroči povečanje nagrad in sum, da se lahko kaj doseže po stranski poti.«⁶⁷

Pri tem pa je treba upoštevati, kar mnogi zanemarjajo: v vsaki družbi namreč hočejo vladajoči stan oziroma tisti, ki se potegujejo za oblast, to oblast tudi zase. Zato je meščanstvo zahtevalo svoje pravice, ki so pa bile, kot jasno sledi iz spisov J. Locka (1632—1704), odločnega zagovornika⁶⁸ meščanskih pravic, pravice predvsem za meščane.

Z marksističnimi revolucijami oziroma marksistično prevlado naj bi se vloga oblasti spremenila oziroma izničila v brezrazredno in s tem brezoblastno družbo. Žal pa so doslej vsa revolucijska gibanja vzpostavila le diktaturo proletariata. Ta je sicer gradila na dosedanjem procesu demokratizacije, vzpostavila in zacementirala pa je spet oblast vladajočih, družbenih izbrancev, vladajočega družbenega razreda, komunistov. Potek revolucij je pokazal, da se je to lahko zgodilo prav tam, kjer je bila družba najmanj zrela za splošno demokracijo; v vzhodnoevropskih državah, medtem ko so meščanske države postopoma razvijale sistem demokracije in utrjevale ter širile človekove pravice v okvirih pravne države. Zato ni čudno, da so v tem pogledu prednjačile Združene države Amerike, kjer so se zbirali revolucionarni duhovi zahodne družbe in jih je spodbujalo protestantsko svobodoljubno teženje za pravice človeka in državljana.

Zato je v družbenem razvoju stalno skrita nevarnost, da državni sistem uklene posameznika. Kot nazorno kaže T. Hribar, pa se človekove pravice uresničujejo le tedaj, ako imajo manjšine zagotovljeno pravno varstvo, to pa naj bi bila po njegovem vizija postmoderne civilne družbe.⁶⁹ V njej naj bi se stalno združevala volja vseh, ne da bi tako postala obča volja, se pravi splošno pravilo, kateremu se mora posameznik spet podrediti kot nekemu univerzalnemu Zakonu, ideologiji ali, po Rousseauju, v preteklosti religiji. Skupna volja naj bi po Hribarju ustvarjala bratstvo (fr. revolucija: enakost, svoboda, bratstvo, danes: moralna svoboda kot pogoj enakosti in bratstva). V tem pogledu, pravi Hribar dalje,⁷⁰ je sodobni svet revolucionarnih dediščin gradil na Rousseauju in Kantu, ki poudarjata pomen vesoljne moralnosti. Na drugi strani pa se je z Lockom in Millom (1806—1873) v anglosaksonskem svetu bolj uveljavljal »strpni liberalizem«. Ta pa je posledica dolgoletnega razvoja in teženja anglosaške miselnosti po posameznem, ki je vidna že v srednjeveškem nominalizmu. Odtod moralna svoboda kot notranja moč posameznika, ki se vrašča v občost in zagotavlja uveljavitev pristinega bratstva in s tem pravice vsakega človeka. Tako bratstvo se kaže posebej ob manjšinah in tudi Hribar je podobno kot mnogi sodobni teologi ali alternativna gibanja prepričan, da je preizkusni kamen človekovih pravic npr. mesto in vloga ženske v družbi, pravice narodnih in drugih družbenih manjšin. L. Boff stavlja vprašanje ženske v teologiji in Cerkvi kot preizkusni kamen njene oznanjevalne moči.⁷¹

Novoveški razvoj je torej postavil v ospredje svojega prizadevanja človeka kot svobodno in samostojno bitje. Srednji vek je po mnenju Antona Pereniča kljub vplivu krščanstva in dokumentom kot Magni Charti (1215) malo pripomogel k razvoju človekovih pravic.⁷² Takšni poskusi pa so bili seveda le zagotovilo svobode nekaterih (plemičev), ne pa še vseh ljudi, čeprav je ta razvoj »laične družbe« in z njim povezan boj za človekove pravice pogojen s krščanskim religioznim okvirom. Ker so se doslej s tem vprašanjem vsaj pri nas, pa tudi drugod po svetu, ukvarjali zlasti krogi liberalnih smeri, so ocenjevali predvsem prispevek meščanske družbe, manj pa postavljali razvoj človekovih pravic v širši okvir novoveške družbe, kjer ne moremo mimo njenih krščanskih temeljev in tako ne mimo prispevka krščanstva za njihov razvoj. Seveda to krščanstvo ni bilo samo Cerkveno, ampak je delovalo čisto proti Cerkvi ali vsaj mimo nje, kakor kažejo novoveški cerkveni reformatorji. V tem

pogledu prednjači protestantsko krščanstvo, kajti protestantska individualistična etika je naravnost spodbujala utemeljitev in zagotovitev pravic in svoboščin posameznika in narodov. Nasprotno pa je npr. tridentinski cerkveni zbor uzakonil moč in veljavo institucije in jasno opredelil vlogo kristjana v Cerkvi ter določil okvire njegovega verovanja in življenja. Uzakonil je npr. indeks prepovedanih knjig in zelo omejil branje Svetega pisma.

Protestantsko poudarjanje svobode posameznika pa je odprlo pota liberalizmu: popolne svobode posameznika in tako njegovega neomejenega gospodarskega, političnega in verskega oziroma svetovnonazorskega razvoja. To dediščino je prevzel tudi marksizem, le da namesto neomejene svobode posameznika zahteva neomejeno svobodo kolektiva. To pa določa vladajoča stranka.⁷³ Ob razčlenitvi teh procesov se kaže sicer nujna zahteva po tržnem gospodarstvu za uspešno gospodarjenje, seveda pa ne patent za rešitev družbenih napetosti in neenakosti.

Devetnajsto stoletje pomeni zaostren spor med Cerkvijo in novoveškimi gibanji. Odtod odkrit ideološki boj papežev, prvega vatikanskega cerkvenega zbora in potem drugih katoličanov (pri nas npr. delo Antona Mahničja), ki seveda ima ne samo verski razlog, temveč tudi politične in druge, bolj človeške. Višek pomenijo obsodbe Pija IX. 8. decembra 1864 v omenjenem Syllabu. Z njimi se je Cerkev še enkrat temeljito spoprijela s sodobnimi gibanji. Syllabus je pogojeval razprave na prvem vatikanskem cerkvenem zboru 1869/70; ta je zasedal med drugim tudi pod vtisom, da propada papeška država, in skušal utrditi papežev položaj ter razglasil resnico o njegovi nezmotljivosti. Odgovoril pa je na temeljna vprašanja vere in razodetja, vloge Cerkve v družbi itd.

Za današnje razumevanje teh dejstev je potrebno seveda podati ozadja novoveških gibanj in njihovega odnosa do Cerkve. Ne le marksizem, temveč že racionalistično razsvetljenstvo, meščansko gibanje, zahteve po svobodi, enakopravnosti in bratstvu vseh ljudi, ki jih je postavila že ameriška demokracija in ponovila francoska revolucija, so izzvale stoletno hierarhično urejenost Cerkvene strukture. Ta gibanja so imela seveda tudi proticerkveno ost, kasneje pa tudi vedno bolj protiverško. Cerkev se je zaradi skrbi in ogroženosti težko z njimi nepristransko spoprijemala, zato je bil spopad vedno tudi boj za izgubljeno, posebno pri novih slojih, npr. pri delavstvu. Nastajal je popolnoma nov družbeni red, ki je temeljil na demokratičnih odnosih. Za to seveda v Cerkvi ni bilo in v marsičem še danes ni prostora. Cerkvi kot ustaljeni instituciji je šlo često za biti in ne biti, enako seveda tudi za svobodo vere in Cerkve in za njen družbeni vpliv. Tega pa je meščansko in potem proletarsko gibanje zahtevalo tudi zase, in sicer tako, da ga je zlepa ali zgrda trgalo iz rok Cerkvi, kakor vemo iz povojnih dogodkov pri nas. Celoten sklop je že v prejšnjem stoletju pogojeval obsodbo vseh »zmot«, torej tudi demokratičnih teženj, ki zadevajo človekovo dostojanstvo, njegove pravice in svoboščine.

Osnove človekovih pravic v Cerkvi danes

Zgodovinski pregled, kako se je razvijalo vprašanje človekovih pravic v krščanstvu, v Cerkvi in v svetni družbi, jasno kaže, da je tudi Cerkev ustanova, ki je prav tako podvržena zakonitostim, kakršne veljajo za druge ustanove. Odtod tudi stalna nevarnost, da se podredi zakonitostim sistema. Ni pa takšna sistemska zavrtost nujna. O tem pričajo odprte osebnosti Cerkvene zgodovine v preteklosti in sodobnosti, npr. Janez XXIII., zadnji cerkveni zbor. Zdi se, da so se mnogi ustrašili te odprtosti in danes pelje marsikaj nazaj v avtoritarnost, zaprtost in dogmatičnost; taka pot pelje najhitreje h kršenju osnovnih človečanskih pravic tudi v Cerkvi. To se kaže ob dogmatičnem nastopanju, kako so imenovali škofo v Nemčiji, Avstriji, Švici in

drugem ravnanju v Cerkvi; zaradi tega je razumljiv protest teologov in drugih katoličanov.

Zelo pomemben je torej moralen temelj človekovih pravic v okviru celotne Cerkve. Še bolj je treba pregledati neposredne razmere, v katerih delujemo in živimo kristjani. Vsak kristjan je kot učenec, ki ga je Kristus osebno nagovoril, dolžan in poklican, da te pravice uresničuje v svojem življenju in delovanju, jih torej sprejema kot svojo krščansko dolžnost in moralno obvezo, utemeljeno v evangeliju. Ta je toliko pomembnejša, kolikor višje mesto ima kdo v Cerkvi. S svojim delovanjem vsakdo ustvarja plodna tla za rast in uspevanje človečanskih pravic tudi v Cerkvi in s tem seveda tudi v svetni družbi, v kateri živi. To je sestavni del krščanskega poslanstva papeža, škofov in duhovnikov in tudi vseh drugih vernikov, ker gre za uresničevanje osrednje naloge pri hoji za Kristusom, ki je podlaga za odrešenje. Utemeljitev takšnega delovanja so blagri in govor na gori: Cerkev je lahko humus za uresničevanje človekovih pravic s pravičnim ravnanjem njenih predstavnikov. In ne le s tem, temveč celo z zastavljanjem svojega življenja za pravico drugih. V tem pogledu pomeni Cerkev ne samo neko brezoblično maso, pač pa, da sva to ti in jaz, ne glede na to, ali je kdo škof, duhovnik ali laik. Osnovne krščanske smernice moralno obvezujejo vsakega v Cerkvi, da spoštuje človeka, ki ga je za svobodo oprostil Kristus.⁷⁴

Za Cerkev so potrebni in celo nujni vsi organizatorični in deklarativni akti institucije. Prav tako je pomembno opozarjati na uresničevanje človekovih pravic v svetnih ustanovah, posebno državi, katere člani smo kristjani. K temu spodbujajo zadnje socialne okrožnice še posebej laike.⁷⁵ Takšno zavzemanje je često lahko celo le tiha opozicija, kakor je bilo to npr. pri nas dolga leta po vojni. Za to je potrebno opredeliti vlogo in mesto kristjanov in Cerkve in njihovo delovanje v sodobni družbi. Dokumenti o socialnih vprašanjih v zadnjih desetletjih dajejo dovolj za usmeritev kristjanov, klerikov kot laikov.

Odtod tudi nujnost, da se kristjan povsod opredeljuje za temeljne človekove pravice v osebni in javni življenju; kajti le takšno ravnanje opravičuje Jezusovo zahtevo, da mora biti njegov učenec luč sveta in sol zemlje. Utemeljitev tega ravnanja je evangelij, posebno blagri, in zahteva, naj Jezusov učenec razume svoje življenje kot službo.⁷⁶ Seveda je naše ravnanje često daleč od idealnega, zato se moramo tudi v Cerkvi stalno bojevati za resnico, kot bi dejal Gandhi, kajti resnica je Bog in Bog je resnica. To je tista prava Luč, ki je prihajala in še vedno prihaja na svet, a njegovi je ne prejemajo, kot pravi apostol Janez, ker niso rojeni iz Resnice, iz Boga.⁷⁷ In ne samo tisti, ki ne verujejo, ampak često tudi tisti, ki se imenujemo kristjani.

Gre torej za dosledno zastopanje, spoštovanje in uresničevanje pravic vsakega človeka v družinskem življenju, na delovnem mestu, v javnosti. Gre preprosto za življenje, ki spoštuje svobodo vsakega še posebej kakorkoli zatiranega, prikrajšanega, malega, družbeno ali osebno prizadetega. Gre za prizadevanje za celotno, odprto, svobodno in polno uveljavitev človeka v Cerkvi in v svetnih ustanovah, kajti povsod smo kristjani: za svobodo vernika, ženske, otroka, slabotnega in zapostavljenega in za graditev dušnopastirskega delovanja, za čimbolj celostno uveljavljanje njihovih vsestranskih pravic. Ne gre le za vsako izključevanje poniževanja, zatiranja ali izkoriščanja (izkoriščen ni samo vernik, lahko tudi duhovnik, ki ga verniki poznajo le, kadar ga potrebujejo, ali jemljajo za izpolnjevalca svojih želja; lahko je celo škof, ki je izpostavljen tem ali onim pritiskom). Gre tudi za uveljavljanje takih institucionalnih možnosti, da bo lahko vsak čimbolj svobodno in odgovorno izvrševal svoje versko in državljansko poslanstvo z vsemi posledicami takega odgovornega in svobodnega ravnanja v Cerkvi in družbi.

Hvala Bogu, da imamo zrele vernike in duhovnike, ki so pripravljene in sposobni zavestno hoditi po tej poti, kajti brez resnične pripravljenosti za služenje, da bi drugi imeli več pravic, takšna pot ni mogoča. Za to sta potrebni zrelost in zavestna odločenost, kajti če ni takšno ravnanje v vsej polnosti osmišljeno, potem ne more roditi sadov. Krščanstvo, ki gradi na prisili in temelji na pokorščini, ne more trajno uveljavljati osnovnih človeških pravic. To zmore le zavestno in polnokrvno krščanstvo. Tako pravi N. Berdjajev: Integralnemu materialističnemu komunizmu lahko postavimo nasproti le integralno krščanstvo; ne retorično navlečeno, propadlo, temveč obnovljeno krščanstvo, ki uresničuje svojo večno resnico v polnosti življenja, v celostni kulturi in socialni pravičnosti.⁷⁸

V odnosu do mladih ljudi je to tako, kakor je zapisal krščanski avstrijski vzgojitelj Kripp: »Srečanje med mladimi in duhovniki v vzgojnem zavodu Kennedyhaus je človeško. Nočemo, da nas obravnavajo kot sakralne predmete, ampak kot soljudi, ki smo del življenjskega okolja mladih. Zato so oblike občevarja z mladimi domala kolegialne.«⁷⁹ Treba se je postaviti na človečanske osnove, stopiti s svojih prestolov in se približati človeku.

Takšno življenje pa ni predvsem življenje, ki gleda na predpise, ampak življenje globokih etičnih in po prepričanju nas kristjanov religioznih korenin, kajti etika brez religije ni mogoča, kakor je zapisal Krek. Za takšne etične korenine pa se mora človek boriti, kot meni Draga Ahačič: »Vse izkušnje kažejo, da resnična morala ni stvar narekovanih norm, pravil in smernic, ampak predvsem stvar posameznikove svobodne izbire, njegovega notranjega hotenja biti moralen in pokončen; hotenja, ki izhaja iz osnovnega čuta za pravičnost in iz zmožnosti moralne presoje. In kolikor manj je v kakšni družbi moralnega obnašanja, toliko več nastaja uredb, predpisov in zakonov, ki pa zato, ker nad moralo nimajo nobene dejanske moči, ostajajo brez moralnega učinka.« Nasprotje pa je »... vzgojiti in oblikovati predvsem poslušne državljane, ki ne bodo rušili uveljavljenega hierarhičnega reda in njegovih 'krogov', ne zastavljali vznemirljivih vprašanj, terjali kočljivih odgovorov ali celo skušali uveljaviti samosvoja stališča in udejanjati drugačne zamisli.«⁸⁰

Nekaj vprašanj

F. Alt pravi: »... kakor večina politikov danes zastopa skoraj izključno le nacionalne interese, ... tako zastopa večina voditeljev religij ozke konfesionalne interese. Z univerzalno ljubeznijo govora na gori pa nimajo konfesionalni interesi skoraj nobenega opravka.«⁸¹ Presegati konfesionalne okvire pa pomeni graditi na pokorščini Kristusu. J. Nolte meni, da mora Cerkev temeljiti predvsem na pokorščini Jezusu Kristusu, ki postavlja svobodo posameznika za začetek in temelj svojega delovanja in poslanstva.⁸² V skladu s tem in z novoveškim razvojem družbenega pojmovanja in vedenja za oblikovanje odnosov v Cerkvi je bistvenega pomena gojitev svobode. Takšno usmeritev pa često težko uskladimo s poudarjeno težnjo in treningom k pokorščini (Angleži uporabljajo za vzgojo v semeniščih besedo *train*, enakovredno *trenirati*; beseda v angleščini pomeni tudi *vlak*, se pravi *utirjenost*) kot temeljne kreposti medsebojnih odnosov v Cerkvi. Novoveški emancipirani subjekt le težko ustreza takšni pokorščini. Pred leti, ko sem bil še bogoslovec, mi je ugleden slovenski duhovnik dejal, da nas je Slovence Rim stalno zatiral in držal v pokorščini. Seveda je to tudi problem svetne družbe, vendar ne smemo pozabiti, da sta bila prestol in oltar dolgo časa tesno povezana in, kot že rečeno, ne moremo izdvojiti odnosov v Cerkvi od odnosov v svetni družbi oziroma državi. Zato je tudi

spoštovanje pravic v družbi tesno povezano z njihovim spoštovanjem v Cerkvi. Družba, utemeljena samo na pokorščini, spodbuja karierizem in dvoličnost. Kakor velja, da se človek ne more razviti, kjer ne spodbujajo njegovih avtonomnih sposobnosti, kot pravi D. Ahačič, tako zmore le samostojen, razgledan in vsestransko odprt vernik, duhovnik ali škof ali papež uspešno graditi bratstvo in sestrinstvo božjega ljudstva.

Z gornjim je tesno povezano tudi pojmovanje vloge in mesta žene v Cerkvi. Veliko cerkvenih dokumentov govori o njeni enakopravnosti in enakovrednosti v Cerkvi in družbi,⁸³ prav tako je bilo izrečenih že veliko deklaracij o njeni enakosti v svetni družbi, vendar pa še vedno ne dobiva za enako delo kot moški enake plače, še vedno jo ponižujejo in zatirajo. In prav v dobi, ki najbolj povečuje svojo demokratično vlogo, morajo države uvajati policijske enote, ki bodo ženo zaščitile pred nasiljem v domači hiši. Naj si to razlagamo morda kot znamenje, da bo mogoče s silo doseči boljše stanje in da ji bo tako vzšla zarja svobode? Brez dvoma je novi vek s svojim korenitim posegom v družbeni ustroj najbolj ogrozil ravno žensko in ji naložil breme, ki ga ne more nositi, kakor ugotavljajo spremljevalci tega razvoja, pri nas npr. Krek, v Indiji Gandhi. V Cerkvi je vprašanje mesta in vloge ženske še bolj pereče in še teže rešljivo zaradi celibatske enosmernosti klerikov, ki k ženski pristopajo le kot k (oddaljeni) funkciji v sistemu. Ker je tudi celibat vedno bolj tabu, o katerem malo stvarno razpravljajo, je tudi odločitev za celibat vedno teže preverljiva in njena svoboda problematična, življenje v celibatu pa vedno teže. Vedno manj je verskega občestva, ki bi bilo duhovniku opora in spodbuda, zdržno življenje komaj še pomeni družbeno priznano vrednoto, zahteve in osebni pretresi duhovnika pa naraščajo. Duhovnik je čisto le potrošniška vrednota, ki je cenjena, kadar jo kdo potrebuje. Razumljivo, da je redovnik, če ima oporo v skupnosti, glede tega na boljšem kakor svetni duhovnik. V naši družbi se zato zdi duhovnik čisto prepuščen sam sebi. Celu ne Cerkve ne družbe ne doživlja kot svojega organskega polja, kjer bi imel oporo in svoj status. Od tod negotovost in različni poskusi, da pobegne pred temi problemi. Dobro je, če ima trdno osebno vero, sicer čisto le vegetira. V tem pogledu danes ne samo lahko, ampak celo moramo govoriti o duhovniški identiteti. Na te probleme v duhovnikovem življenju, ki so tesno povezani tudi z duhovnikovo samskostjo, vedno bolj opozarjajo posamezniki in skupine duhovnikov pa tudi škofov po svetu. O tem se je nedavno spet nedvoumno izjasnila skupina duhovnikov v Združenih državah.

Duhovnikovo življenje je še toliko težje, če je kot človek razvrednoten tudi v Cerkvi in postavljen zgolj za funkcioniranje v sistemu. Kjer več ne funkcionira, prevzemajo to vlogo laiki; teh je na zahodu na izpraznjenih župnijah že kar precej. Prav to pa potrjuje, da tudi laikov na splošno ne sprejemamo kot enakovredne partnerje, ampak čisto le kot mašilo. Pri nas je zaradi domnevnega samoupravnega reševanja problemov v svetni družbi ta odnos še bolj zapleten. Medtem ko na zahodu laiki organsko doživljajo demokratizacijo družbe in se v ta koncept vraščajo tudi odnosi v Cerkvi, pri nas čisto menijo, da je edino Cerkev kraj, kjer se lahko gremo samoupravljanje, če tega že ni v svetnih institucijah, in stvar lahko izpade potem le v smislu, kdo bo koga. Ker poteka proces v naši družbi počasneje, so seveda odnosi še bolj zapleteni; to se npr. pozna v strahu duhovnikov pred župnijskimi sveti in drugimi skupinami laikov, na drugi strani pa tudi v težnji nekaterih laikov, da bi celo s pravili hierarhičnega uveljavljanja dosegli pri duhovniku ali drugih vernikih svoj prav.

Nastajajo tudi vedno večje razlike med duhovniki. Kakor je znano iz zgodovine, so sicer bile tudi v preteklosti, danes pa postajajo zaradi demokratičnega čutenja

bolj očitne. Pokažejo se npr. pri predstavitev, pri ocenjevanju in vrednotenju duhovnikovega dela, dostopnosti medijem itd., kjer žal ne veljajo za vse enaka merila. Na drugi strani je potrošniška miselnost zasejala tudi v naše vrste svoje strupe in se pri denarju često konča tudi krščansko bratstvo.

Pomembno pri presoji človekovih pravic, ki zelo živo posega v delovanje Cerkve, je vprašanje svobode vesti in mišljenja. Spovednica je včasih, žal, še vedno človeško sodišče, ne pa kraj božjega usmiljenja. Prav tako je kakšen vernik še vedno izpostavljen pritiskom duhovnika, če se ne strinja z njegovim mnenjem. Enako pa so danes duhovniki vedno bolj izpostavljeni pritiskom, ki jih povzroča potrošniška miselnost, češ: Tudi duhovne darove je mogoče kupiti. Svoboda mišljenja in odločanja tako tudi v celotni Cerkvi doživlja krizo. Ta je znamenje strahu in pomanjkanja vere, da Kristus tudi danes deluje po svojih vernikih, po laikih, duhovnikih in škofih.

Danes veliko govorimo o tržnem gospodarstvu, ki je edino izhodišče uspešnega gospodarjenja. Če to prenesemo sèm, sledi primerjava, da je tržnost ideje, ali še natančneje, tržnost, ki izvira iz svobode v veri edina podlaga za uspešen prodor krščanstva danes; seveda pa ne gre brez trdnosti in svobodnosti v veri. Vsak izmed nas se tako znajde kot član Cerkve in še posebej kot njen predstavnik pred vprašanjem te svobode v veri in s tem pred resnico predvsem svojega krščanstva, kot skupnost pa pred resnico našega krščanstva v Cerkvi in ob tem nihče ne more mimo spoštovanja svobodnosti in utrjenosti edinole v Kristusu, torej v veri. Odtod vprašanje odnosa do samostojnosti mišljenja v Cerkvi in sploh vprašanje demokratičnega čuta do vsakega človeka, četudi misli drugače. Pomembni sta presoja in stalna čuječnost za svobodo vesti, posebno v spovedni praksi, kjer moramo tudi v Cerkvi varovati in ščititi človekovo pravico do zasebnosti in svobode mišljenja in delovanja. Kot lahko razberemo iz pričevanj, marsikdaj v tem pogledu spoved ni olajšanje, ampak otežitev stiske vesti ali sredstvo nasilja in pritisk nad vestjo. Svoboda vesti je posebno v Cerkvi preizkusen kamen glede priznavanja človečanskih pravic. Zato, žal, več ljudi za vselej zgubi smisel za spoved.

Tudi drugo dušnopastirsko delovanje je preizkus naše zrelosti v spoštovanju človeka in njegove osebne svobode in drugačnosti. Tu gre za različne pritiske ob pogrebu, poroki, krstu. Včasih tudi verniki pritiskajo na duhovnika, ki naj bi pokorno izpolnjeval njihove želje in ustrezal njihovim potrebam. Pošten kristjan se mora često podrežati takšnim ali drugačnim nečloveškim mehanizmom. Za duhovnika pa je nevarno, čče se raje ravna po moči, družbeni veljavi, ugledu in denarju, kajti težko je potem vzpostaviti pristne človeške odnose v dušnopastirskem delovanju. V družbenih odnosih in tudi tistih v Cerkvi ne smemo ravnati tako, da ne bi upoštevali vsakega človeka, Cerkev pa je bila k temu vedno še posebno znamenje. Odtod vprašanje, zakaj se zbiramo v Cerkveni skupnosti: ali so v ospredju le naloge, poslovne dolžnosti, funkcije in funkcioniranje, opravljanje različnih del ali pa znamo prisluhniti drug drugemu kot človeku s svojimi in njihovimi stiskami, problemi in upanji. Kako je torej z izkoriščanjem v Cerkvi danes pri nas in med nami: v odnosu duhovnik vernik, duhovnik Cerkev ali posameznik Cerkvena skupnost, posebno župnijska. Ali ni morda kdo prikrajsan ali zapostavljen? Ali morajo moralno, duhovno in finančno nekateri samo prispevati, delež pa uživajo drugi, ne da bi sami k temu karkoli prispevali iz svojega materialnega ali duhovnega zaklada z molitvijo s soudeležbo pri zakramentalnem življenju Cerkve itd. Ali ni prezir drugih zapiranje v skupine, v ozkosrčna in zaprta gibanja, neposluh za drugačno mišljenje in čutenje in za potrebe tistih, ki so kakorkoli v župnijskem življenju prikrajsani. Včasih se celo zgodi, da vrednotimo tudi v Cerkvi ljudi glede na to, kaj so in koliko plačajo: Za

nekega župnika so ljudje dejali: »Njegov prednik je bil strog, vendar vsaj razlik ni delal.« V zvezi s tem moramo zastaviti vprašanje pravične predstavitve duhovnikov. Vprašanje je najbrž zelo boleče za vse udeležence tega procesa. Ali bomo zmogli ustvariti sprejemljive in človeške možnosti za delovanje kaplanov, čeprav vemo, da se jih župniki tudi kdaj upravičeno bojijo. Razumljivo, da ta vprašanja ne zadevajo le ordinarijev ali pristojnih služb, ampak vse udeležence teh procesov. Se vsi zavedamo, da je Cerkev ogledalo družbe, in sicer najbrž v pogumnem soočenju s problemi in nalogami, tako da bo ob njihovem reševanju v Cerkvi tudi vsak človek postal bolj bogat in z novim upanjem zrl v prihodnost. Nikakor pa ne bo takšnih rešitev ob zapiranju oči pred problemi. Zavedamo se, da je vsak izmed nas po svoje odgovoren za reševanje teh vprašanj.

Nakazal sem jih samo nekaj. Ne moremo se jim izogniti in ne bil bi zvest sebi, če bi jih obšel. Tudi zaradi upanja, da lahko le trezen in odkrit pogled v naše sence prinese svetlobo. Svetlobe pa ne dajemo mi, ampak jo le nosimo, če smo luč sveta in sol zemlje. Upanje imamo le, če se vsi odpiramo tej svetlobi. Z Gandhijem se zavedam, da je prizadevanje za resnico boj. Kristus pa pravi, da se pollaščajo božjega kraljestva le močni. Zato verujem, da morem kljub svojim omejenostim odpreti pot resnici, in upam, da tudi pot do vaših src. Če mi je to vsaj malo uspelo, ostajam v dialogu z vami. Zavedam se, da je prav dialog prvi korak k resničnemu bratstvu, brez katerega ni trajnih mostov med ljudmi. Seveda je treba dialog voditi na temelju enakopravnosti. Menim, da je to tudi moja naloga, zato dialoga ne smemo nikomur kratiti in ga omejevati samo na izbrane. Všeč mi je beseda razlagalca Sv. pisma Schliera, ki pravi, da se je Jezus sklonil k vsakemu človeku, tudi tistemu, ki je ležal v prahu in blatu, in pokazal na njegov biser. Človek, ki se je zagledal v ta svoj biser, se je dvignil in šel z upanjem dalje. Danes potrebujemo predvsem tega, vendar ne gre brez našega prizadevanja.

Povzetek: Janez Juhant, Novi vek, krščanstvo, Cerkev, človekove pravice — moralno vprašanje

Uresničevanje človekovih pravic je tudi moralno vprašanje Cerkve. Zgodovina priča o boju novoveškega subjekta za emancipacijo, ki je tudi boj zoper Cerkev. Danes Cerkev in novoveška družba iščeta spravo in skupne osnove za rešitev človeka tudi spričo njegove krize v prehodu k poindustrijski družbi. V instituciji Cerkve je zato zelo pomembno moralno osveščanje na podlagi evangelija, ki zagotavlja uspešno varstvo človekovih pravic tudi v njenem okviru in daje podlago za njihovo uveljavljanje v družbi, kjer Cerkev deluje.

Opombe

- ¹ P. Jambrek, A. Perenič in M. Uršič (ur.), *Varstvo človekovih pravic*, Ljubljana 1988, 13 (dalje P. Jambrek in stran).
- ² Prim. CS 21/7.
- ³ Prim. B. Fralig, *Aspekte ethischer Normen in der Schrift*, v: H. Rotter (ur.): *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Freiburg itd. 1984, 17 in 47 sl.
- ⁴ Prim. K. Demmer, *Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens*, prav tam, 67 sl.
- ⁵ Prim. H. Vorgrimler, *Menschenrechte*, v: *LThK II*, 297.
- ⁶ Prim. CS 21/3.
- ⁷ Prim. CS 4/1.
- ⁸ Prim. BR 7 sl.
- ⁹ Prim. W. Markov, A. Soboul, *1789 Velika revolucija Francozov*, Ljubljana 1989, 10, 47.
- ¹⁰ J. B. Metz, *Theologie der Welt*, Mainz 1968, 117.
- ¹¹ H. Rotter, *Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral*, v: v op. 3 n. d.,
- ¹² *Socializem*, Ljubljana 1925, 160/161.
- ¹³ H. Rotter, *Christliches Handeln, seine Begründung und Eigenart*, Graz 1977, 57.
- ¹⁴ T. Hribar, *Civilna družba, pravna država in človekove pravice*, v: v op. 1 n. d., 295.
- ¹⁵ M. Rožanc, *Iz krvi in mesa*, Ljubljana 1981, 47.
- ¹⁶ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 158.
- ¹⁷ Prav tam, A 181.
- ¹⁸ J. Moltmann, *Mensch*, Stuttgart 1977, 165.
- ¹⁹ W. Kasper, *Warum noch Mission?*, v: *Mission und Entwicklung itd.*, Mannheim—Lu 1971, 21—22, navaja D. Savramis, *Kriterien des Christlichen*, Graz 1979, 98.
- ²⁰ N. Berdjajew, *Selbsterkenntnis: Versuch einer philosophischen Autobiographie*, Darmstadt und Genf 1953, 195 in 67.
- ²¹ Navaja J. E. Krek v *Socializem* 1925, 3.
- ²² A. Perenič, *Zgodovinski razvoj človekovih pravic*, v: op. 1 n. d., 19.
- ²³ Govor po radiu 24. dec. 1944, v: AAS XXXV, 1945, 9—12.
- ²⁴ *Libertas praestantissimum, Acta Leonis XIII; VIII*, 1888, 237—238.
- ²⁵ Janez XXIII. 11. aprila 1963.
- ²⁶ KV, Predgovor.
- ²⁷ KV 6.
- ²⁸ CS 29.
- ²⁹ Prim. H. Rotter, v op. 13 n. d., 21 sl.
- ³⁰ P. Jambrek, v op. 1 n. d., 431; prim. tudi *Človekove pravice*, Ljubljana 1988, 1.
- ³¹ CS 40/2.
- ³² CS 40.
- ³³ F. Bacon, *Eseji ali politični spisi*, Ljubljana 1972, 72.
- ³⁴ KV 7.
- ³⁵ CS 41/1.
- ³⁶ CS 41/1.
- ³⁷ CS 59/4.
- ³⁸ CS 76/6.
- ³⁹ CS 42/2.
- ⁴⁰ J. Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Trier 1913, 238; citat je iz Hieronima, *Ad Marcell*. Ep. 46. navaja J. Marx.
- ⁴¹ P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, Bamberg 1986, 336 (Jan Barthory, 1576—1586).
- ⁴² Prim. A. Mens, *Waldenser*, v: *LThK X*, 934.
- ⁴³ Prim. Gieraths, *Dominikanenorden*, v: *LThK III*, 483 sl.
- ⁴⁴ P. Münch, *Humanizem in renesansa*, v: *Svetovna zgodovina*, Ljubljana 1976, 366 (E. Cassierer).
- ⁴⁵ J. Heidrich, *Evropski srednji vek*, v: prav tam, 302.
- ⁴⁶ Prav tam, 370.
- ⁴⁷ Prim. P. Meinhold, *Protestantismus*, v: *LThK VIII*, 819 sl.
- ⁴⁸ J. Juhant, *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, rokopis, 214.
- ⁴⁹ J. Mal, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celje 1928, 11.
- ⁵⁰ *Listina pravic (Bill of Rights) 1689 angleškega parlamenta*, v: P. Jambrek, v op. 1 n. d., 405.
- ⁵¹ J. Pleterski, *Prva odločitev za Jugoslavijo*, Ljubljana 1971, 265 in 266.
- ⁵² Heb 5,1 sl.
- ⁵³ Jak 1,20.

- ⁵⁴ F. Bacon, 39.
- ⁵⁵ Prim. *Razprava o svobodi znanosti na univerzah: J. Ev. Krek in T. G. Masaryk*, v: I. Godina, *Masaryk in masarykovstvo pri Slovencih*, Ljubljana 1987, 144 sl.
- ⁵⁶ Prim. *Odlok o ekumenizmu* (E).
- ⁵⁷ 1793; prim. P. Jambreč, v op. I n. d., 411.
- ⁵⁸ 1864; prim. DS 2901—2980.
- ⁵⁹ *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev*, 5 (N).
- ⁶⁰ J. Gruđen, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celje 1910, 1012.
- ⁶¹ A. Perenič v: P. Jambreč, v op. I n. d., 19.
- ⁶² Prim. P. Jambreč, *Sociologija*, Ljubljana 1984, 214 sl.
- ⁶³ *Svetovna zgodovina*, Ljubljana 364.
- ⁶⁴ Prav tam, 368.
- ⁶⁵ K. Vorländer, *Zgodovina filozofije II*, Ljubljana 1970, 27.
- ⁶⁶ F. Bacon, 196.
- ⁶⁷ Prav tam, 198.
- ⁶⁸ Zagovarja, da je oblast stvar vzajemnega dogovora, ne patriarhalne avtoritete.
- ⁶⁹ T. Hribar (P. Jambreč), v op. I n. d., 291.
- ⁷⁰ Prav tam, 292.
- ⁷¹ Prav tam, 291; prim. L. Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf 1985, 29, 63.
- ⁷² A. Perenič, v op. I n. d., 20.
- ⁷³ Prim. P. Vranicki, *Marksizam i socializam*, Zagreb 1979, 47 sl.
- ⁷⁴ Prim. Frankfurter allgemeine Zeitung 26. I. 1989.
- ⁷⁵ Prim. Gal 5,1.
- ⁷⁶ Prim. Pavel VI., *Populorum progressio* 81, 82; isti: *O evangelizaciji*, 70.
- ⁷⁷ Jn 1,1.
- ⁷⁸ N. Berdjajew, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Wien 1977, 82/83.
- ⁷⁹ P. S. Kripp, *Gedanken zur Erziehung*, Innsbruck 1970, .
- ⁸⁰ D. Ahačič, v (P. Jambreč) op. I n. d., 335 in 334/5.
- ⁸¹ F. Alt, *Liebe ist möglich, Zur Bergpredigt im Atomzeitalter*, München 1985, 192.
- ⁸² J. Nolte, *Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche*, v: F. J. Schierse, *Jesus von Nazareth*, Mainz 1972, 218.
- ⁸³ Prim. CS 9, CS 29, CS 52, LA 9.

Stanko Ojnik

Človekove — kristjanove pravice v Cerkvi

»V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo« (CS 3).

Človeka moramo obravnavati kot celovito — integralno osebnost. Kartezijansko obdobje analitičnega samo razumskega seciranja je že preteklost. Celovito ali holiistično gledanje na človeka mora upoštevati vse njegove bistvene značilnosti, tudi človekovo presežnost in odprtost do nadnaravnega. Cerkev ima pri tem svoje posebno poslanstvo, ki ga, danes še prav posebej, zahtevajo znamenja časa.

Res je, da milost gradi na naravi, toda krščanska antropologija pozna samo človeka, ki je ustvarjen po božji podobi in sličnosti, odrešen po učlovečenju Sina božjega in poklican v zakramentalno občestvo.

Kadar govorimo o vrednotah ameriške demokratične tradicije in francoske revolucije, pa moramo biti pozorni, da sekulariziranih pojmov nekritično ne vnašamo v Cerkev.

Cerkev je posebna družba

Tudi v Cerkvi vladajo družbene zakonitosti, toda Cerkev je ustanovil Kristus, določil temelje njene ustave, določil njene cilje in ji naklonil sredstva za doseg njih nadnaravnih ciljev. Pavel VI. je v govoru 28. januarja 1972 dejal: »Cerkev kot samo duhovna skupnost, kot karizmatična skupnost je utopija, kajti skupnost brez zakona je daleč od skupnosti ljubezni, ni nikoli in tudi nikoli ne bo drugega kot skupnost samovolje.«

Glede cerkvene oblasti moramo povedati, da je to v prvi vrsti služba z izrazito nadnaravnimi cilji. Cerkvena oblast se nikoli ne sme izrabljati samo za svetne namene. Oblastnik ravna zakonito samo v okviru smotra, ta opredeljuje rabo in zlorabo oblasti. Nihče nima in tudi Bog ni nikoli nobenemu človeku izročil absolutne oblasti. Oblast nad sočlovekom je upravičena samo, kolikor je potrebna ali vsaj koristna služba za doseg cilja, ki pa mora biti jasno opredeljen.

Vsaka oblast je od Boga

Utemeljitev oblasti ima različne vidike. Lahko izhaja neposredno ali posredno od Boga, ob tem nam misli uhajajo k svetni oblasti, ki se precej razlikuje od po-oblastil, ki jih imajo apostolski nasledniki. V svetni družbi je danes na splošno sprejeti načelo suverenosti naroda v smislu, da oblast izhaja iz ljudi. Človek je po svoji naravi suveren, podložen samo Stvarniku, toda za dosego potrebnih družbenih ciljev prenaša del svoje suverenosti na druge, vendar samo toliko, kolikor je potrebno za njegov vesplošni razvoj in dosego skupnih ciljev. Ob tem pa je treba spoštovati tudi načelo subsidiarnosti.

Glede cerkvene oblasti pa je zadeva precej drugačna. Ni mogoče trditi, da verniki izročajo oblast apostolskim naslednikom. Gotovo, da ni nobenega dvoma glede posvečevalne oblasti, ki se deli po apostolskem izročilu po polaganju rok. Pa tudi glede vodstvene oblasti ni posebnih težav, saj se oblast, ki izhaja od Kristusa, razodeva ne v moči in slavi, ampak v nemoči in slabosti križa (Heb 2,5—8; 1 Kor 12,9).

Sacra potestas — sveta oblast

Cerkev je prejela od Kristusa polnost oblasti za uresničitev njegovega odrešilnega dela. V moči te oblasti deli zakramente, oznanja evangelij, deli odpustke, odvezuje zaobljube in prisege, v določenih primerih razvezuje zakone in vodi vernike.

V prvih stoletjih je bilo povsem jasno, da je Cerkev vso oblast prejela od Kristusa in da jo izvršuje v njegovem imenu. Pod vplivom politično-zgodovinskih dejavnikov pa je javno cerkveno pravo začelo poudarjati, da je Cerkev po svojem bistvu »pravno popolna družba«. Po tem učenju ima Cerkev enako jurisdikcijo kot vse države, ki jo delimo na zakonodajno, sodno in izvršno oblast. To naj bi bila Cerkvi lastna oblast, ki sloni na njeni pravni popolnosti.

Poleg oblasti, ki bi bila Cerkvi lastna in naj izhaja iz njene pravne popolnosti, pa bi naj imeli še »nadomestno oblast«, ki obsega oznanjevanje, podeljevanje zakramentov, odpustkov ipd., in izhaja neposredno od Kristusa. To bi pomenilo, da je Kristus ustanovil Cerkev kot pravno popolno družbo, ki ima po svojem bistvu oblast vladanja, medtem ko je druga skupina oblasti podeljena Cerkvi v moči posebnega pooblastila.

Vendar je to težko združljivo z ekleziologijo II. vatikanskega cerkvenega zbora. Oblast v Cerkvi je ena sama »sveta oblast«, podeljena od Kristusa in je delitev smiselna samo v pravni dogmatiki.

Koncilski očetje so hoteli zopet uveljaviti stari izraz »munus«, ki pa je izrazito večpomenski in ga ni mogoče enoumno prevesti v moderen pravni jezik. Pomeni lahko nalogo, služenje, službo. V novem zakoniku tako prizadevanja niso povsem uspela. Pravniki so se zopet vrnili k besedi oblast — potestas, čeprav bi večkrat namesto oblasti lahko postavili besedo »facultas« ali »auctoritas«.

Kristološko gledano gre za oblast ljubezni, ki pa ne pomeni nekaj sentimentalnega v krutem svetu, ampak nekaj zelo natančnega, preprostega, potrebnega in konkretnega. Ljubezen kot agápe-caritas je sposobnost in moč pomagati drugim k uveljavitvi lastne eksistence, pomagati ustvarjati možnost, da drugi najde svojo lastno bit in poklicanost.

Sociološke analize oblasti

M. Weber pravi, da je moč zmožnost uveljaviti lastno voljo nasproti drugim. Oblast je institucionalizirana moč v neki skupnosti, ki terja poslušnost. Za poslušnost pa je potrebna vera članov v legitimnost, brez legitimnosti nima oblast zanesljive podlage, obenem pa je potrebna dobra organizacija in uprava.¹

Fenomen moči ni samo v državnem sistemu, ampak je mnogo globlji družbeni pojav. M. Foucault je zelo natančno analiziral zgodovinske oblike razvoja v modernih oblastvenih tehnikah in odnos med znanjem in močjo. Pravi, da je moč sposobnost uveljaviti strateško delovanje, ki nima samo funkcije podrejanja, ampak predvsem pospeševanja znanja. Osvetlil je kontrolne in disciplinske tehnike v semeniščih, ki razodevajo popolno socialno vzgojno kontrolo.²

H. Arendt pravi, da prisila lahko izsili poslušnost, ne more pa utemeljiti avtoritete. Osnova avtoriteti je ustrezno spoštovanje. Na vseh družbenih področjih je oblast vedno odvisna od pristanka pripadnikov skupnosti.³

Zanimiv je študij razmerja med močjo cerkvenih oblasti in pristankom božjega ljudstva. Monarhično urejene službe zahtevajo dejansko več podpore članstva kot demokratičen način vladanja. Zahteve po spoštovanju avtoritete so v premem sorazmerju z izgubo moči. Kjer pogrešamo priznanja avtoritete in podpore članstva, poskušajo to nadomestiti s tehnikami moči, kot jih opisujeta Weber in Foucault. Totalitarna vzgoja klera, popolna oblast nad seksualnostjo, ki je silno pomembna oblastna tehnika, središče škofijske oblasti postane tudi center znanja, koncentracija sredstev obveščanja, socioloških raziskav in statistik, poslušnosti navajena socialna telesa, karizmatiziranje nosilcev oblasti, strategija tradicionalizma in organizirana masovna pobožnost kot izziv meščanskim svoboščinam.

Izvajanje oblasti v Cerkvi

Ko govorimo o avtoriteti in moči, ne smemo misliti samo na hierarhično avtoriteto. Ozirati se moramo tudi na to, kar je vsemu božjemu ljudstvu skupnega. Če je družbena moč vsaka sposobnost osebe, da sama po sebi ali s pomočjo razpoložljivih sredstev vpliva na drugega, noben človek ni brez vsaj nekoliko oblasti.

Upoštevati moramo tudi to, da vsaka oblast spodbuja tudi opozicijo (protimoč) in da je vedno podvržena kontroli, ki jo določajo norme legitimnosti.

Pereče vprašanje vsake družbe je legitimnost in birokracija.

Legitimnost cerkvene oblasti

Vsaki družbeni skupnosti določamo legitimnost na treh ravneh:

- a) legitimnost služb;
- b) legitimnost oseb, ki službe opravljajo;
- c) legitimnost ravnanja ali izvajanja oblasti.

Legitimnost vsaj osnovnih služb, episkopata in primata, ni bila nikoli sporna, saj jih je ustanovil Kristus sam.

Tudi glede legitimnosti oseb, ki službe izvršujejo, vsaj iz pravnega vidika ni vprašljiva. Veljavno sprejme službo le zakonito izvoljen ali imenovan nosilec cerkvene oblasti.

Mnogo težje vprašanje pa je legitimnost pri izvajanju cerkvenih služb, ki potrebujejo legitimizacijo tudi za posamezno oblastno ravnanje. Sklicevanje na božji izvor oblasti in zakonito umestitev pomeni le formalen vidik legitimnosti. Nadvse pomemben pri izvrševanju oblasti pa je vsebinski vidik legitimnosti, ki mora biti

razviden. Navadno navajamo dva kriterija, ki legitimirata cerkvena oblastna dejanja:

- a) Načelo ohranjanja in oznanjevanja božjega izročila (depositum fidei).
- b) Služba in skrb za edinost.

Izročilo, ki ga je Kristus zapustil Cerkvi, je treba neokrnjeno ohranяти, braniti in razlagati. Posredovati veselo oznanilo evangelija in obhajati zakramente za odrešitev človeštva.

Načelo edinosti pa zahteva od cerkvenega vodstva prizadevanje za doseg tega cilja. Škof. K. Hemmerle se sprašuje: »Zakaj je ravno edinost ključna beseda božje zgodovine s človeštvom? Zakaj ni dovolj edinost posameznika z Bogom, ampak tudi vseh med seboj? Odgovor je v najintimnejši skrivnosti Boga samega.«⁴

Če je edinost načelo legitimnosti cerkvene oblasti, je po besedah kardinala Ratzingerja nekdo toliko bolj kristjan, »kolikor bolj si prizadeva in približuje edinosti«.⁵ Lahko bi rekli, da kriterij ni samo resnica verskega izročila, ampak tudi edinost, h kateri težimo. Stanje, h kateremu težimo, bo gotovo čas miru, pravičnosti in ljubezni. Pavel VI. in Janez Pavel II. govorita o »civilizaciji ljubezni« kot cilju, v katerega morajo biti usmerjena vsa prizadevanja na socialnem, kulturnem, gospodarskem in političnem področju (Pavel VI., *Dives in misericordia*, 1980). Poslanica izredne škofovske sinode iz leta 1985 pravi: »Človeštvo ima samo eno pot — in prve znake že vidimo — ki vodi v civilizacijo soudeleženiosti, solidarnosti in ljubezni, civilizacijo, ki je edina vredna človeštva.«

To je podoba potujočega misijonskega božjega ljudstva, katerega cilj je svet, ki je vreden ljubezni in vsega našega prizadevanja. To je svet, v katerem smo vsi ljudje otroci božji po Kristusovem učlovečenju in prihodu Svetega Duha (Janez Pavel II., *Divinum et vivificantem*, 1985, št. 52).

Kriterij edinosti za legitimizacijo cerkvenega delovanja mora biti podan smiselno in prepričljivo. Poti do edinosti je treba iskati, raziskovati in javno preveriti.

Pri teh prizadevanjih ima pomemben delež tudi teološka znanost, ki lahko v veliki meri osvetli legitimnost delovanja cerkvene oblasti. Teologija mora biti ekumenska, taka, ki spodbuja edinost z določenimi praktičnimi navodili. Obdobje apologetične-kontraverzne teologije je že daleč za nami.

Med pomembnimi sredstvi za doseg edinosti je dialog. Dialog, ki ni poljuben razgovor-diskurs, ampak razgovor, ki se vodi v imenu cerkvene oblasti in po njenem naročilu. Tematika in cilj morata biti avtoritativno določena. Težiti je k medsebojnemu razumevanju in krepiti pripravljenost, angažiranost za edinost. V takem dialogu mora biti prizadevanje teologov in cerkvene oblasti povsem usklajeno.

Med odlična sredstva štejemo tudi liturgijo. Skupna bogoslužja morajo biti v službi pospeševanja edinosti. Evharistično daritev je treba razumeti kot utrjevanje edinosti, pospeševanje bratstva ob skupni mizi in ne v preživelih izolacijsko-žrtveni teologiji.

Verodostojnost cerkvene oblasti

Legitimizacijo cerkvene oblasti razumemo tudi kot priznanje oblastnega delovanja od vernikov. Gre za vprašanje ali je cerkvena avtoriteta verodostojna, ali verniki zaupajo njenim navodilom in ukazom. Tukaj lahko mirno govorimo o večji ali manjši legitimizaciji. Legitimnost je popolna, če se cilji članov in institucije povsem pokrivajo. Ker Cerkev temelji na veri svobodnega človeka, je vedno pereče vprašanje, ali verniki priznavajo in odobravajo oblastvena dejanja kot verodostojna in avtentična.

Krizo avtoritete in legitimnosti vidimo nedvomno tudi v današnji Cerkvi. Pojavljajo se zahteve, ki so nasprotne tradicionalnim ciljem, ki se tudi upirajo načinu izvajanja cerkvene oblasti.

Slišimo glasove katoličanov, ki se upirajo cerkvenemu nauku glede seksualnosti, obveznemu celibatu duhovnikov, omejevanju poslanstva laikov in vlogi ženske v Cerkvi. Opravka imamo s pojavi selektivnega katolicizma »à la carte«. So katoličani, ki sprejemajo samo določeno učenje Cerkve, samo tiste resnice in zapovedi, s katerimi soglašajo, obenem pa se imajo za dobre in lojalne vernike.

Imamo interesna združenja, ki se upirajo izjavam cerkvene avtoritete. Skupnosti za liberalizacijo splava, homoseksualnosti, za ženske pravice sestavljajo prave koalicije, ki nasprotujejo cerkveni oblasti.

Ideološka in strukturalna vprašanja pri uvajanju kolegialnosti, reforma življenjskega stila duhovnikov in redovnikov, liturgične reforme, poudarjena vloga laikov, ekumenski dialog so v tesni zvezi s legitimizacijo oblasti. Posebno težka so prehodna obdobja, ko je treba varovati vrednote tradicije in uvajati legitimno pastoralno prenavo.

Mnogo tega, kar cerkvena oblast razglša za zdrav nauk in plemenito tradicijo, številni označujejo za zastarelo trdovratnost, ki ne spada v zaklad božjega razodetja.

Ker gre često za spore ob zadevah, ki niso »nezmotne«, je treba iskati ravnotežje med upravičeno kritiko in zaželenim konsenzom. Pomembno je, da se sporna vprašanja razrešijo, preden pride do novih nasprotij. Odlašanje z razjasnitvami samo zaostruje ekstremna stališča. Jasno je, da se ni mogoče pogovarjati o bistvenih vprašanih razodetega nauka in božjepravnih struktur, vendar so mnoge spremembe na številnih področjih v luči teoloških, zgodovinskih in kulturnih razvojnih prizadevanj, možne in celo potrebne.

Za legitimizacijo izvajanja cerkvene oblasti najbrž ni priporočljivo, če centralna oblastva zagovarjajo strogo tradicionalni nauk, zavračajo novosti in prepogosto širijo nezaupanje do liberalnih teologov. Postopek Kongregacije za nauk vere pri raziskovanju pravovernosti nauka, čeprav ni v pravem pomenu sodni postopek, pa je vendar v nasprotju s skoraj vsemi načeli modernega sodstva. Isti tožitelj, isti sodnik (Kadija tuži, kadija sudi); informacije o preiskavi dobi obtoženi šele proti koncu postopka, zagovornika določijo, včasih se sploh ne ve, kdo je zagovornik »pro actore«; zagovor šele po izreku prve sodbe; nobene kontrole javnosti in zagotovila nepristranosti; isto sodišče izreka sodbo v prvi in drugi instanci; brez možnosti priziva (Ratio agendi, Oss. Rom., 5. II. 1971).

Postopek za imenovanje škofov in sploh nosilcev cerkvenih služb brez konsenza vernikov, brez delitve oblasti, brez periodičnih volitev v nasprotju s prakso prve Cerkve gotovo ni v prid legitimizaciji in družbenemu konsenzu.

Partnerski, dialoški in poudarjeno komunikacijski način izvajanja cerkvene oblasti lahko veliko koristi pri oblažitvi krize avtoritete.

Pri določenem formiranju katoliške etike so verniki skoraj izključeni, prepad med moralnim učenjem in dejanskim stanjem je vedno večji. Če pogledamo, kako so nastajale okrožnice *Humanae vitae* in *Donum vitae*, se ne moremo izogniti vtisu, da so odločitve klerikalno centralistične. Nekaj več ali manj tradicionalističnih posameznikov, zastopniki organizacij, specialisti, moralni in pastoralni teologi, škofje, papeške komisije, kardinali, koncil in končno sam papež. Pravijo, da se v tej verigi mnenje vernikov vedno bolj razvodeni.

Pravijo, da tudi glede ženskega vprašanja, moška in celibaterska sestava katoliškega klera, zagotavlja »nereformski značaj« rimskega nauka.

Najbrž bo treba iskati, kako po najširših možnih kanalih pritegniti široke verne množice (*sensum fidelium*) v postopke za iskanje potrebnih odločitev (koncili, sinode, škofijski zbori, razni sveti ipd.).

Vprašanje birokracije

Vpliv birokracije na izvajanje oblasti so sociologi temeljito raziskali.⁶ Brez dvoma učinkovita uprava in izvajanje oblasti potrebujeta urade in uradnike. Vendar se boleznimi birokratizacije tudi Cerkev ne more izogniti. Število uradov in uradnikov narašča mnogo hitreje kot število vernikov. V bogatih državah je k temu pripomogla finančna moč Cerkve, v deželah v razvoju pa se kaže celo pri karitativnih ustanovah, ki dobesedno požirajo namen svojega poslanstva. Govorijo, da birokracija porabi do 70 odstotkov zbranih sredstev.

Upravni aparat je gotovo potrebno organizacijsko načelo. Potrebni so izkušeni strokovnjaki, ki uspešno vodijo ustanove, koristijo stabilnosti in učinkovitosti ter utrjujejo legitimnost sistema. V tem pomenu lahko govorimo o sposobnih, prizadevnih, nepristranskih, vpljudnih in odgovornih uradnikih. Vendar ima birokracija tudi negativen predznak, ki strahovito narašča po znanem Parkinsonovem zakonu, ki pravi, da birokracija »razpoložljivi čas uporablja predvsem za svojo lastno izpopolnitev«. Birokratom pripisujemo prevzetnost, okostenelost, topoumnost in paternalistično vodenje. Navadno trdimo, da so birokrati nesposobni, arogantni, podkupljivi in se pustijo zlahka manipulirati, so zoper vsake spremembe in sovražni do prenove.

Potrebo po reformi cerkvenih centralnih ustanov so uvideli že Pij X., Pavel VI., koncilski očetje in izredna sinoda škofov 1969. leta. Leta 1983 je bila ustanovljena kardinalska komisija, ki je pripravila reformni načrt, vendar so temu načrtu očitali nepravilni sistem izbora, tajnost postopkov, prekoračitev kompetenc, nasprotujoče si odločitve in odgovori, nepreverjanja izobrazbe kurijskih uslužbencev.⁷ Tudi odnosi med kurijo, kardinalskim zborom in sinodo škofov niso dovolj jasno opredeljeni. Najnovejša reforma rimske kurije je stopila v veljavo 1. marca 1989.

Naraščajoča birokratizacija na škofijski, narodni in mednarodni ravni sproža številna teološka in praktična vprašanja.

S teološkega vidika organizacije ne smejo postati monolitni in enostranski centri moči, ki bi izničili pravice krajevnih Cerkev in posameznih vernikov. Ekleziološke izjave II. vatikanskega koncila, pa tudi sinoda škofov iz leta 1985 povedo, da vesoljna Cerkev ni v prvi vrsti prava družba, ampak skupnost krajevnih Cerkev, ki vsaka zase izraža vesoljno Cerkev. Naloga rimskega škofa pa je, da skrbi in podpira edinstvo vesoljne Cerkve, kurija pa mu pri tem pomaga ob stalnih stikih s krajevnimi Cerkvami.⁸ Pri tem je treba upoštevati načelo zbornosti in naravno načelo subsidiarnosti.

Na praktičnem področju pa lahko birokracija slabi legitimizacijo avtoritete, če preprečuje sodelovanje in omalovažuje pravno veljavne postopke posvetovanj.

Pretiran centralističen in monarhističen način delovanja prinaša distanco do vernikov in izgublja pastoralno učinkovitost. Birokracija ne more biti sama sebi namen, ampak v službi cerkvenega poslanstva, pa tudi pod kontrolo javnosti. Če ta upošteva svobodo vernikov in se pusti voditi Svetemu Duhu po zapovedi ljubezni, lahko nedvomno utrjuje legitimnost avtoritete in celo motivira njihovo angažiranost.

»Nositelji svete oblasti namreč služijo svojim bratom, da bi se vsi, ki spadajo k božjemu ljudstvu in jim zato pripada resnično krščansko dostojanstvo, svobodno

in urejeno trudili za isti cilj in tako dospeli do zveličanja« (C 18).

Po vseh teh razmišljanjih pa si oglejmo določbe zakonika cerkvenega prava, ki govori o božjem ljudstvu v drugi knjigi pod naslovom: Dolžnosti in pravice vseh vernikov (kan. 2 —223) in v drugem naslovu: Dolžnosti in pravice vernikov laikov (kan. 224—231).

DOLŽNOSTI IN PRAVICE VSEH VERNIKOV

II. vatikanski cerkveni zbor je nedvomno priznal osnovno enakost vseh članov božjega ljudstva (C 32,3) in poudaril dostojanstvo človekove narave. Osnovne pravice kristjana v Cerkvi so v najtesnejši zvezi s splošnimi človekovimi pravicami. Našteti pozivi Cerkve za spoštovanje človekovih pravic v vsem družbenem življenju pa bi izgubili svojo verodostojnost, če bi te pravice prezrli v notranjem življenju Cerkve, po znanem starem pregovoru, da je najprej treba pomesti pred svojim pragom. Nobenega dvoma ni, da so pravice posameznega človeka, ki izhajajo iz dostojanstva človekove narave, naravni postulati stvarjenjskega reda, obvezne tudi za Cerkve. Iz tega pa ne sledi, da bi morale biti vse osnovne človekove pravice našete tudi v zakoniku cerkvenega prava.

Iz krsta izhajajo posebne pravice, ki so osnovane v dostojanstvo božjega otroštva. Razlika je med človekovimi pravicami, ki niso odvisne konstitutivno od državnega prava, ampak so državi že predložene, in kristjanovimi cerkvenimi osnovnimi pravicami, ki jih pa ni brez Cerkve. Kristjanove pravice so možne samo v Cerkvi, svojo utemeljitev imajo v cerkveni skupnosti, ki po besedi, zakramentih in apostolski službi zagotavlja pravice in dolžnosti. V nasprotju s starim pravom so pravice in obveznosti povezane s pripadnostjo k Cerkvi (kan. 11). Kdor ni ali ni več v skupnosti, ni več nosilec pravic in dolžnosti (kan. 96).

I. Pravice vseh vernikov

Osnovna enakost

»Med verniki vlada zaradi njihovega prerojenja v Kristusu resnična enakost glede dostojanstva in dejavnosti, v kateri vsi skupaj in vsak po svoji zmožnosti in nalogi sodelujejo pri graditvi Kristusovega telesa« (kan. 2).

Predpis tega kanona sloni na koncilski konstituciji o Cerkvi, ki pravi: »Čeprav so nekateri po Kristusovi volji postavljeni drugim za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje, vendar pa med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32,3). Se pravi, da vsak opravlja nalogo h kateri je poklican. Tukaj moramo omeniti božjepravno delitev med laiki in kleriki, ki dobijo s posvečenjem posebno neizbrisno znamenje za nekatere službe, ki so naložene posameznikom.

Glede pravnega položaja žensk v Cerkvi moramo reči, da kljub enakosti v dostojanstvu in bogopodobnosti imamo nekatere prepovedi, ki ženskam onemogočajo sprejem svetega reda. »Veljavno prejme svete redove le krščen moški« (kan. 1024). Isto velja tudi za stalne službe v Cerkvi, ki smo jih prej imenovali nižje redove (kan. 230 § 1).

Druge liturgične službe (kan. 230; 766; 1112 § 1) in službe pri cerkvenem sodišču lahko opravljajo tudi ženske.

V zakonskem pravu imamo zadržek ugrabitve, katerega ugodnosti so deležne samo ženske (kan. 1089).

Imamo tudi posebne določbe o posvečenju devic (kan. 604).

V zakoniku imamo tudi določbo o enakopravnosti adoptivnih otrok (kan. 110) in nezakonskih otrok (kan. 1137 sl.).

Pravica širiti božje oznanilo odrešenja

»Vsi verniki imajo dolžnost in pravico prizadevati si, da se bo božje oznanilo odrešenja bolj in bolj širilo med vse ljudi vseh časov po vseh krajih zemlje« (kan. 211).

Ta predpis je teološko povezan s kan. 210, ki govori o svetosti vernikov. Osnovan je na deležnosti Kristusove preroške službe. »Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha, se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva, 'ko od škofov do zadnjih vernih laikov, izpričuje svoje vesoljno soglasje v stvareh vere in nranosti« (C 12,1).

Teološko osnovo splošnega duhovništva moramo gledati nadnaravno s pobožanstveno komponento pa tudi pod vidikom funkcije, naloge, pravice in dolžnosti, ki so s to novo kristološko komponento ali eksistenco povezane. Mogoče bi lahko to nekoliko osvetlili s pojmom kompetence.

Če rečemo, da je kdo kompetenten, mislimo pri tem na neki odnos v družbi. Nihče ni kompetenten sam zase — sebi, ampak vedno za druge.

Druga značilnost pa je, da nihče ni absolutno kompetenten, se pravi za vse in na vseh področjih. Zdravnik je kompetenten za mehanika v zdravstvenih zadevah, mehanik pa za zdravnika v zadevah motorjev in avtomobila.

Če v tej luči razmišljamo o trojni službi vsakega kristjana, potem moramo reči, da je smiselno govoriti o kompetenci samo v družbi, ker nihče ni kompetenten sam zase, in razmisliti, kako se ta kompetenca gradi in oblikuje v Cerkvi. V zvezi s kompetenco vsakega posameznega kristjana je mogoče in smiselno govoriti o rasti, opredelitvah, diferenciaciji in specifikaciji kompetence na enem ali večih področjih.

Tako razmišljanje v okviru koncilske eklezioologije nam pokaže nove vidike avtoritete in moči v Cerkvi. Brez dvoma, da danes vedno bolj raste zavest o dostojanstvu kristjana in s tem povezanih kompetenc. Taka razmišljanja pa zahtevajo oblikovanje primernih struktur za uresničitev teh velikih, teološko povsem utemeljenih spoznanj, ki jih je potrebno vedno poglobljati in uresničevati v družbenem življenju Cerkve.

Pravica razodevati pastirjem potrebe in želje

»Verniki imajo neokrnjeno pravico razodevati pastirjem Cerkve svoje, predvsem duhovne, potrebe in želje« (kan. 212 § 2).

S tem je določena splošna pravica vernikov v skrbi za »bonum Ecclesiae«.

»V skladu s svojim znanjem, strokovnostjo in ugledom, ki ga uživajo, imajo pravico in včasih celo dolžnost, da posvečenim pastirjem povedo svoje mnenje o tistih stvareh, ki zadevajo blagor Cerkve; drugim vernikom pa naj ga razodevajo tako, da ostanejo neokrnjena vera, nranost in spoštovanje do pastirjev, hkrati pa naj upoštevajo skupno korist in dostojanstvo posameznih oseb« (kan. 212 § 3).

Pravica do duhovnih dobrin

»Verniki imajo pravico, da iz duhovnih dobrin Cerkve, predvsem iz božje besede in zakramentov, prejemajo moč od posvečenih pastirjev« (kan. 213).

Elementarne pravice so bile opredeljene že v starem zakoniku (kan. 682). Te pravice uživajo vsi, ki niso pravno ovirani. Podrobneje so te pravice opredeljene v III. in IV. knjigi zakonika. Glede prejemanja zakramentov je rečeno, da ni mogoče

odreči zakramentov tistim, ki na pravi način zanje prosijo, so pravilno pripravljene in jim pravo ne brani, da bi jih prejeli (kan. 843 § 1). Glede prejetja presvete Evharistije govori kan. 912, glede sv. zakona pa kan. 1058. Pravico do cerkvenega pogreba določa kan. 1176 § 1.

Pravica do lastnega obreda in lastnega načina duhovnosti

»Verniki imajo pravico, da opravljajo bogočastje po predpisih lastnega obreda, ki so ga potrdili zakoniti pastirji Cerkve, in da živijo po lastnem načinu duhovnega življenja, ki pa je v skladu s cerkvenim naukom« (kan. 214).

Pravico do lastnega obreda pa nalaga dušnim pastirjem dolžnost, da v okviru možnosti vernikom to omogočijo.

Pravica do lastnega načina duhovnega življenja je zelo široka in gre daleč prek pravice do izbire stanu (kan. 219). Posiljevanje lastne duhovnosti, posebno pri dušnih pastirjih, lahko vodi v pravo duhovno nasilje.

Pravica do združevanja in shodov

»Verniki imajo neokrnjeno pravico svobodno ustanavljati in voditi združenja, katerih namen je ali krščanska dobrodelnost ali pobožnost ali pospeševanje krščanske poklicnosti v svetu, in za skupno uresničevanje teh namenov prirejati shode« (kan. 215).

Združenja, ki so pritegnjena v poslanstvo Cerkve, morajo imeti naslednje cilje: ljubezen do bližnjega, pobožnost, pospeševanje poslanstva v svetu, ki je podrobneje opisano v kan. 298 § 1.

Pravica do ustanavljanja združenj je določena v kan. 215 in 299 § 1. V tem je obsežna tudi pravica svobodnega delovanja in pravica do lastnih statutih, v katerih se določijo organi, oblika vodstva, vprašan članstva in razpust.

Javnopravna so tista cerkvena društva, ki jih je ustanovila ali odobrila cerkvena oblast (kan. 310), vsa druga so privatna.

Društva se smejo imenovati »katoliška« samo, če jim je to izrečno dovoljeno (kan. 300).

Vsa združenja vernikov so pod nadzorstvom cerkvene oblasti, glede vere, npravnosti in cerkvene discipline (kan. 305).

Podrobnejša določila o združevanju vernikov imamo v kan. 298—329. Pravica glede shodov in zborovanja je vezana le na splošno pristojnost Cerkve v zadevah vere, npravnosti in cerkvene discipline.

Pravico do apostolske dejavnosti

»Vsi verniki, posebno tisti, ki sodelujejo pri poslanstvu Cerkve, imajo pravico, da tudi z lastnimi pobudami, primernimi stanu in zmožnostmi vsakogar, pospešujejo ali podpirajo apostolsko dejavnost; nobena taka pobuda pa si ne more lastiti imena »katoliška«, razen če s tem soglašajo pristojna cerkvena oblast« (kan. 216).

V kanonu 215 so naštetih cilji, ki naj jih verniki dosežajo s pomočjo združenj in zborovanj, tukaj pa gre za vse druge »spodbude« — »incepta« vseh vrst, ki teže za apostolsko dejavnostjo. Gre za dela ali »podjetja« za vzgojo in izobraževanje (otroški vrtci, šole, akademije, vzgojne ustanove ipd.), karitativne ustanove (bolnice, domove za stare in druge socialne ustanove) ali aktivnosti in dejavnosti na drugih področjih.

Tem določbam tolče v obraz čl. 5, odst. 4 Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SRS, ki pravi: »Prepovedano je v okviru verskih skupnosti oziroma njihovih organov organizirati ali opravljati dejavnosti splošnega oziroma dejavnosti posebnega družbenega pomena ali ustanavljati organizme za takšne dejavnosti.«

Nobena taka ustanova pa se ne sme imenovati »katoliška« brez soglasja cerkvene oblasti (»katoliška bolnica, šola, banka, stranka« ipd).

Pravica do krščanske vzgoje

»Verniki, ki so po krstu poklicani živeti v skladu z evangeljskim naukom, imajo pravico do krščanske vzgoje, ki jih ustrezno usposablja, da rastejo v zrele človeške osebnosti in obenem spoznavajo in živijo skrivnost odrešenja« (kan. 217).

Pravica do vzgoje je neodtujljiva pravica vsakega, tudi v Cerkvi. Po krstu smo poklicani k življenju po evangeliju, ki zadeva celega človeka in celo njegovo življenje (kan. 204, 210, 211), za to pa je potrebna vzgoja v krščanski veri.

Namen vzgoje je zrela človeška osebnost in pa spoznanje resnic, ki so za odrešenje potrebne. Namen prave vzgoje je podrobno opisan v kan. 795: otroke in mladino je treba tako vzgajati, »da bodo mogli skladno razvijati svoje telesne, нравne in umske sposobnosti, si pridobivati ostrejši čut odgovornosti, prav uporabljati svobodo in se pripraviti na dejavno udeležbo v družbenem življenju.«

Pravica katoličanov do vzgoje v Cerkvi je podrobneje opredeljena v III. knjigi zakonika cerkvenega prava kan. 793—821.

Otroci imajo to »sveto pravico« zahtevati predvsem od staršev kan. 226 § 2; 1136.

Dolžnost dušnih pastirjev je v kan. 794 §2, posebej župniku v kan. 528 § 1. Določbe glede staršev, botrov, dušnih pastirjev kan. 773—780. Glede šolske vzgoje kan. 793—821.

Svoboda do teološkega raziskovanja in objavljanja

»Tisti, ki se posvečajo svetim znanostim, imajo zakonito svobodo pri raziskovanju in pri pametnem razodevanju svojega mnenja v stvareh, v katerih so strokovnjaki, ob dolžni pokorščini cerkvenemu učiteljstvu« (kan. 218).

Pravica se nanaša na teologe, ki imajo cerkveno poslanstvo (kan. 812), pa tudi na vse druge vernike, ki imajo potrebno usposobljenost.

Svoboda izbire življenjskega stanu

»Vsi verniki imajo pravico, da so pri izbiri življenjskega stanu obvarovani vsake prisile« (kan. 219).

Gre za svobodno izbiro zakonskega, redovniškega ali kleriškega stanu, negativno za negativno svoboščino, ki pa jo Cerkev normira po pravnih določbah. Nihče nima pravice do določenega stanu, če ne spolnjuje določenih pogojev. Gre predvsem za to, da nikogar ni dovoljeno siliti ali ovirati pri izbiri. Za zakonski stan kan. 1103; za redovniški kan. 643, 645, 656 in 658; za posvečeni stan kan. 1026 in 1036; se zahteva svobodna izbira.

Pravica do dobrega imena

»Nihče ne sme nezakonito škodovati dobremu imenu, ki ga kdo ima, niti komurkoli kršiti pravice do zasebnega življenja« (kan. 220).

Protipravna škoda je sankcionirana tudi s cerkvenimi kaznimi (kan. 1390).

V zakoniku je večkrat zavarovano tudi dobro ime nosilcev cerkvene avtoritete, ki je za izvajanje nalog nujno potrebna. Izguba dobrega imena ima lahko za posledico tudi izgubo službe (kan. 1741,3).

Prepoved škodovanja dobremu imenu je omejena samo na »protipravno ravnanje«, medtem ko je varstvo zasebnega življenja zajeto v celoti. Gre za široko področje spovedne tajnosti, pa tudi službene tajnosti, za zadeve, ki jih je dušni pastir izvedel pri opravljanju svoje službe (kan. 240, 983, 1550 § 2).

Pravica do pravne zaščite

»Verniki lahko pravice, ki jih imajo v Cerkvi, pred pristojnim cerkvenim sodiščem po določbi prava zakonito uveljavljajo in branijo« (kan. 221 § 1). Cela sedma knjiga zakonika govori o postopku.

Vernike lahko zadenejo le tiste cerkvene kazni, ki jih določa zakon (kan. 221 § 3).

2. Pravice vernikov laikov

Stari zakonik je o laikih izrecno govoril samo v dveh kanonih. Kan. 682 je določal, da imajo laiki pravico sprejemati od klerikov duhovne dobrine, in kan. 683, ki je prepovedoval nositi laikom kleriško obleko. Katalog pravic, ki ga prinašajo kan. 224—231, je v cerkvenem pravu povsem nov in sloni na dogmatični konstituciji o Cerkvi in na dekretu o laikih II. vatikanskega cerkvenega zbora.

Poleg pravic, ki so skupne vsem vernikom, in tistega, kar določajo drugi kanoni, imajo verniki laiki tudi pravice, ki jih bomo našteali v tem naslovu (kan. 224).

Pravico do širjenja božjega oznanila

Kan. 225 § 1 ponovno poudarja pravice, ki so našteje že v kan. 211 za vse vernike. Laiki imajo posamezni ali povezani v združenjih, dolžnost in pravico prizadevati si, da bi božje oznanilo odrešenja spoznali in sprejeli vsi ljudje, posebej še v tistih okoliščinah, kjer samo po laikih ljudje lahko slišijo evangelij in spoznajo Kristusa.

Laiki imajo tudi posebno dolžnost, da po svojih zmožnostih časno ureditev stvari prepojijo in spopolnijo z evangeljskim duhom in v izvrševanju svetnih nalog dajejo pričevanje za Kristusa (kan. 225 §2).

Pravica do vzgoje otrok

»Ker so starši dali otrokom življenje, imajo zelo težko dolžnost in pravico, da jih vzgajajo; zato je prva dolžnost krščanskih staršev oskrbeti otrokom krščansko vzgojo po nauku, ki ga uči Cerkev« (kan. 226 § 2). Dolžnost staršev je poudarjena še v kan. 217.

Ta pravica in dolžnost veljata tudi za tiste, ki nadomeščajo starše (kan. 774 § 2, 793 § 1, 914, 1366). Cerkev in država imata samo subsidiarno dolžnost, se pravi, da staršem pomagata.

Jasno pa je, da imajo tudi kleriki — poročeni diakoni iste pravice.

Priznanje avtonomije v svetnih zadevah

»Verniki laiki imajo pravico, da se jim v zadevah svetne družbe prizna tista svoboda, ki pripada vsem državljanom; ko se poslužujejo te svobode, naj skrbijo, da svoje delovanje prepojijo z evangeljskim duhom in so pozorni na nauk, ki ga označja cerkveno učiteljstvo, vendar naj se varujejo, da bi v domnevah ne prikazovali svojega gledanja kot nauk Cerkve« (kan. 227).

Pravica do teološke izobrazbe

Laiki imajo pravico pridobiti si tako znanje iz krščanskega nauka, ki je primerno lastni sposobnosti in zmožnosti vsakega posameznika. Zato so navedeni v kan. 229 § 1 trije razlogi:

- da bi mogli po krščanskem nauku živeti;
- ga oznanjati in po potrebi tudi braniti;
- in da bi lahko sodelovali pri apostolatu.

Laiki lahko študirajo na cerkvenih univerzah, fakultetah in teoloških institutih. Ta spodbuda je utemeljena v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (CS 62,2). Pravi-

co imajo tudi do vseh akademskih naslovov (kan. 229 § 2).

Upoštevanje predpise o zahtevani sposobnosti lahko, sprejemajo nalogo po-
učevati svete znanosti, in sicer vse teološke discipline (kan. 229 § 3).

Pravice iz cerkvene službe

Laiki, ki se stalno ali začasno posvetijo posebni službi Cerkve, imajo pravico do
dostojnega plačila, ki je primerno njihovem položaju, da morejo zadovoljiti svoje
in družinske potrebe. Pravico imajo do socialne varnosti in zdravstvenega zavarova-
vanja (kan. 231).

3. Izvrševanje pravic

Pri izvrševanju svojih individualnih in kolektivnih pravic se morajo verniki
ozirati:

na skupni blagor Cerkve — »*bonum commune*«;

na pravice drugih;

in na svoje dolžnosti do drugih (kan. 223 § 1).

Cerkvena oblast pa je pristojna za urejanje in uresničevanje vernikom lastnih
pravic, pri tem pa mora upoštevati skupni blagor (kan. 223 § 2).

Legitimno izvrševanje cerkvene oblasti pa je gotovo eden od temeljnih pogojev
za uresničevanje človekovih in kristjanovih pravic v Cerkvi.

¹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1964, 157.

² M. Foucault, *Mikrophysik der Macht*, Berlin 1976.

³ H. Arend, *Macht und Gewalt*, München 1987.

⁴ K. Hemmerle, *Einheit — die Sehnsucht unserer Zeit*, Schweizerische Katholische Wochenzei-
tung, 4. sept. 1987.

⁵ J. kard. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 115.

⁶ M. Weber, o c.

⁷ J. Provost, *Die Reform der Römischen Kurie: Concilium* 22 (1986) 6, 428—434.

⁸ P. Granfield, *The Limits of the Papacy*, New York 1987.

Danilo Türk

Človekove pravice in mednarodno pravo

I.

Razpravljanja o mednarodnopravnih vidikih človekovih pravic ni mogoče začeti drugače kot z omembo Splošne deklaracije človekovih pravic, ki jo je Generalna skupščina Združenih narodov sprejela 10. decembra 1948. Pred kratkim smo torej praznovali 40—letnico tega mednarodnopravnega akta. V zadnjih mesecih so številni govorniki različno poudarjali pomen tega zgodovinskega dokumenta. Naj si torej z njegovo oceno »izposodim« misel, ki jo je izrekel kardinal Agostino Casaroli, ki je, kot predstavnik svetega sedeža 20. februarja letos nagovoril nas, delegate v Komisiji Združenih narodov za človekove pravice, z naslednjimi besedami:

»Dne 10. decembra 1948 je Generalna skupščina Združenih narodov prav gotovo storila zgodovinsko dejanje kapitalnega pomena. Človeštvo je doživelo enega najbolj grozovitih obdobij svoje zgodovine in dramatične dogodke, ki so sledili drugi svetovni vojni. Človek in njegovo dostojanstvo sta bila ponižana do najskrajnejših meja, zato je človeštvo izkazalo zavest, da je treba preprečiti, da bi se v prihodnosti še kdaj pogreznilo v tako globok prepad. Nespoštovanje, zaničevanje ali zaslužjevanje človeka pomeni nevarnost za obstoj družbe kot celote.«

Pomen Splošne deklaracije človekovih pravic je večstranski. Z njo je bila določena poglobljena vsebina danes obče priznanih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, vsebina, ki so jo kasneje še natančneje določili v več kot 60 mednarodnopravnih aktih in jo je sprejela v notranjepravne ureditve velika večina držav kot skupno dediščino pravne in obče kulture človeštva.

Poleg tega pa so s Splošno deklaracijo dosegli še nekaj — dokončno so odpravili dvom, ali so vprašanja človekovih pravic po svojem bistvu notranja zadeva države ali pa morejo biti predmet legitimnega zanimanja mednarodne skupnosti. Temelj za pritrditev tej drugi razlagi — torej, da gre za vprašanja, glede katerih je zanimanje mednarodne skupnosti navzoče in legitimno — najdemo sicer že v Ustanovni listini Združenih narodov, ki je bila kot mednarodna pogodba sklenjena

tri leta poprej. Dokončna potrditev mednarodnega prizadevanja za človekove pravice pa je prav zasluga Splošne deklaracije človekovih pravic, njene vsebine, ki izraža obči mednarodni sporazum o tem, kaj so človekove pravice in mednarodno-pravni akti, ki izhajajo iz nje.

Priznavanje zgodovinskega pomena Splošne deklaracije človekovih pravic pa ne sme zavesti v zmotno prepričanje, da gre za preprost in zlahka uresničljiv dokument. V vseh pogledih, to je glede vsebinske popolnosti, doslednosti in uresničljivosti, je deklaracija odprla nekaj vprašanj, ki so še danes pereča.

Poskušajmo to trditev podkrepiti z nekaj ponazoritvami, ki jih ponuja besedilo Splošne deklaracije človekovih pravic. V njem najdemo kaj različne sestavine. Tu so klasične državljanske in politične pravice, kot so pravica do svobode in osebne varnosti, pravica, da je človek zavarovan pred samovoljnim vmešavanjem v zasebnost, družino, dom in dopisovanje, pravica do svobode misli, vesti in veroizpovedi, pravica do svobode izražanja, pravica do mirnega zborovanja in združevanja in pravica do svobode gibanja. Poleg njih je deklaracija razglasila tudi take ekonomske, socialne in kulturne pravice, kot so pravica do dela, do svobodne izbire zaposlitve, do pravičnih delovnih pogojev in do zaščite pred nezaposlenostjo, pravica do počitka in prostega časa, pravica do ustreznega življenjske ravni, pravica do izobraževanja itd. In naposled, in morda presenetljivo, je deklaracija razglasila tudi pravico vsakogar do take družbene in mednarodne ureditve, v kateri bodo vse druge pravice popolnoma uresničene.

Splošna deklaracija človekovih pravic seveda ni brez pomanjkljivosti. Ne vsebuje npr. določil o pravicah manjšin — in to kljub temu, da je več držav, med njimi zlasti Jugoslavija (to je tedaj v Združenih narodih zastopal dr. Jože Vilfan), predlagala, kako naj bi zavarovali manjšine. To je velika pomanjkljivost ne le deklaracije, ampak sodobnega mednarodnega prava nasploh, pomanjkljivost, ki veliko pove, da še ni končan proces, kako oblikovati sistem pravnega varstva človekovih pravic. Če je namreč res in morda tudi prav, da ima v demokratični družbi večina glavno besedo, morajo biti pravice manjšine vselej skrbno varovane, posebno takrat, kadar gre za pravice, ki ščitijo etnično, narodnostno ali versko identiteto manjšine.

Poskušajmo sedaj pogledati globlje v temeljno filozofsko izhodišče Splošne deklaracije človekovih pravic. Opazimo lahko namreč, da pravno-filozofska izhodišča deklaracije niso koherentna. Na ta problem je opozoril panel filozofov, ki ga je leta 1947 sklicala Organizacija Združenih narodov za izobraževanje, znanost in kulturo (UNESCO), in je poslej vselej pričujoči problem občega diskurza o človekovih pravicah. Splošna deklaracija človekovih pravic dolguje največji del svoje vsebine evropski razsvetljenjski filozofiji in doktrini naravnih pravic, pomemben del njenih določb pa navdihuje filozofija historičnega materializma in nekatere pridobitve njene prakse. In naposled so tu tudi zametki hrepenenja po pravični ureditvi družbe in sveta kot celote, hrepenenja, ki je dalo kasneje tako močan pečat politiki gibanju neuvrščenen in tretjega sveta nasploh.

Ta nekoherentnost je, kot rečeno, pomemben filozofski pa tudi praktičen problem, ki bo — kot so vedeli že leta 1948 — nujno in še dolgo vplival na uresničevanje deklaracije in na obravnavanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin v okviru mednarodnih odnosov nasploh.

Toda avtorji deklaracije se niso pustili zavesti v labirinte filozofske disputacije. Zavzeli so, bi dejali, aktivistično in optimistično stališče in pohiteli, da bi bila deklaracija sprejeta, nekatera pomembna in morda temeljna vprašanja pa so prepuščili v reševanje času — in zorenju človeške skupnosti. Obveljalo je prepričanje, da bo mnoge probleme možno in treba reševati v praksi, ob spoznanju, da so vse v

deklaraciji priznane človekove pravice bistvenega pomena za človekovo dostojanstvo in srečo in da je — gledano z etičnega stališča — treba vse te pravice bodisi zagotoviti bodisi postopoma uresničevati, odvisno od specifične vsebine sleherne od njih.

V razpravljanju o Splošni deklaraciji človekovih pravic je torej treba upoštevati, da je v njej vsebovan zahteven in heterogen program, ki ga poleg tega označuje še problem temeljnih razlik v filozofskem pojmovanju programa kot celote in njegovih delov. To pa je pomemben problem, ki označuje vseh zadnjih štirideset let mednarodnega razpravljanja o človekovih pravicah in ki ga tudi sklenitev mnogih mednarodnih pogodb na področju varstva človekovih pravic ni mogla do konca odpraviti. Za nas, pravnike, je ta problematika pomemben vir skromnosti, saj se zaradi nje tembolj zavedamo, da tudi tiste mednarodne pogodbe, ki so pravno perfektne in predstavljajo nesporno mednarodnopravno obveznost, zadevajo v praksi na številne probleme, ki otežujejo njihovo uresničevanje.

Poglejmo si sedaj ta problem, ne na ravni filozofskega razmisleka, pač pa v politični praksi.

Zadnja leta v Združenih narodih veliko razpravljajo o problematiki človekovih pravic v Iranu, torej v državi, ki je že deset let teokratska islamska republika. V tej državi so v tem obdobju zelo grobo in hudo kršili človekove pravice. Nekateri komentatorji ocenjujejo, da so v tem času v Iranu usmrtili okrog 70.000 ljudi. Velika večina teh ljudi je bila podvržena neke vrste »pravnemu postopku«, vendar brez slehernih zagotovil, da sodijo v pošten sodni postopek. Tak postopek (»fair trial«) seveda spada med temeljne zahteve mednarodnopravnega sistema varstva človekovih pravic danes. Na številne kritike, ki jih je bil Iran deležen v zadnjih letih, je med drugim odgovarjal z naslednjim značilnim splošnim odgovorom: »Splošna deklaracija človekovih pravic je bila sprejeta in pakti ratificirani tedaj, ko je v Iranu vladal sekularni režim. Še naprej se bomo sedaj, ko smo islamska republika, ravnali po tistih določbah deklaracije in tistih določbah mednarodnih paktov o človekovih pravicah, ki so združljive z islamskim pravom ali pa mu vsaj ne nasprotujejo.«

V tem stališču je zgoščeno globoko in temeljno nasprotovanje ideji univerzalne mednarodne zaščite človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Kako je mogoče govoriti o sprejemanju teh univerzalnih vrednot in hkrati dajati prednosti normam islamskega prava?

Vendar je omenjeno stališče samo najbolj ekstremen izraz sicer široko razprostranjene prakse držav. Gre za prakso selektivnega sprejemanja in uporabe mednarodnih standardov na področju človekovih pravic. Preprosto rečeno, mnoge države, morda celo večina držav, sprejema od človekovih pravic tisto, kar je združljivo z ideologijo ali politiko, ki v določeni državi prevladuje. Tako npr. Združene države Amerike še danes ne priznavajo, da so ekonomske, socialne in kulturne pravice enakovredne državljanskim in političnim pravicam, in še več, mnogokrat je mogoče slišati delegate ZDA v Združenih narodih, ki trdijo, da ekonomske, socialne in kulturne pravice sploh ni mogoče uvrstiti v krog človekovih pravic. To stališče se zdi prav čudno glede na dejstvo, da je splošna deklaracija človekovih pravic, ki je vključila te pravice, nastala pod velikim, če ne morda odločilnim vplivom Eleanore Roosevelt, vdove predsednika ZDA in voditeljice delegacije ZDA na pogajanjih, ki so privedla do sprejetja Splošne deklaracije.

V socialističnem svetu je dolgo prevladovalo in marsikje še danes prevladuje prepričanje, da so ekonomske, socialne in kulturne pravice tiste, ki jim je treba dati prednost; kajti samo tedaj, če so te urejene, je mogoče govoriti o realnih možnostih, da bi se uresničevale državljanske in politične pravice. V nasprotnem primeru

se, po tem pojmovanju, poskus, da bi zagotavljali državljanske in politične pravice, nujno spremeni v tkim. »formalno demokracijo«. Tudi tu imamo opravka z izrazito enostranskim ideološkim in selektivnim pojmovanjem.

Seveda ni treba posebej poudarjati, da je tudi pri nas, v Jugoslaviji, dolga leta prevladoval ideološko poenostavljen selektiven pristop k problematiki človekovih pravic. Šele v zadnjem času se začena oblikovati kritična javnost, ki je pogoj za graditev zrele družbe. Samo taka, zrela družba pa lahko zagotavlja uresničevanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin v vseh njihovih razsežnostih, in samo tako je mogoče zagotoviti spoštovanje človekovega dostojanstva — spet v vseh razsežnostih tega pojma.

Preden torej začnemo razmišljati o mednarodnih pogodbah in mednarodnih ustanovah na področju varstva človekovih pravic in temeljnih svoboščin, se moramo zavedati filozofskih težav, ki spremljajo razlago pojma človekovih pravic, in politične selektivnosti, ki omejuje njihovo uresničevanje. Seveda bi bilo na tem mestu mogoče govoriti še o številnih drugih problemih — npr. o občih ekonomski zastalosti in nerazvitosti, ki sta v mnogih deželah sveta bistvena omejitev za uresničevanje človekovih pravic. Možno bi bilo tudi razpravljati o tem, kje so meje človekove individualne zagotovitve pravic, saj ne sme biti na škodo enakih pravic drugih. Ta in druga sorodna vprašanja seveda spadajo v kakšen drug referat. Na tem mestu smo pač poskušali formulirati nekaj izhodiščnih vprašanj, ki jih je treba imeti v mislih, kadar razpravljamo o bolj suhoparnih in morda dolgočasnejših značilnostih mednarodnega sistema glede varstva človekovih pravic in temeljnih svoboščin.

II.

Kako se je razvijal mednarodni sistem za spodbujanje spoštovanja in za uresničevanje človekovih pravic?

Splošna deklaracija človekovih pravic iz leta 1948 pomeni izhodišče, iz katerega je potekal razvoj v dveh smereh. Po eni strani je vsebina splošne deklaracije pomenila izhodišče, iz katerega so se razvile nove in natančnejše, kot bi rekli pravniki, *materialnopravne norme* pri varstvu človekovih pravic. Te norme precizirajo vsebino zaščite in so v glavnem določene v mednarodnih pogodbah (konvencijah), ki jih države podpisujejo in ratificirajo in tako sprejemajo obveznosti, ter v deklaracijah, ki jih je sprejemala Generalna skupščina Združenih narodov in s katerimi so razglašeni natančni standardi na področju človekovih pravic. Vendar pa standardi v deklaracijah nimajo mednarodnih pogodbenih obveznosti. Tako je bilo v štiridesetih letih od sprejetja splošne deklaracije do danes v sistemu Združenih narodov sprejetih 67 mednarodnopravnih aktov na področju varstva človekovih pravic; 22 od teh aktov je mednarodnih pogodb — gre torej za pakete in konvencije, ki zavezujejo države z močjo mednarodnega prava. Drugi dokumenti so deklaracije.

Preveč prostora bi vzelo, če bi poskušal naštet ali celo opisati te dokumente. Naj namesto tega opozorim, da imamo na Slovenskem od lanskega leta prevedeno zbirko najpomembnejših mednarodnopravnih aktov s področja varstva človekovih pravic. Izdalo jo je Društvo za združene narode z naslovom Človekove pravice, zbirka temeljnih mednarodnih dokumentov. V tej zbirki najdemo poleg Splošne deklaracije človekovih pravic tudi naslednje mednarodne pogodbe: Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah, Mednarodni pakt o državljan-
skih in političnih pravicah, Fakultativni protokol k mednarodnemu paktu o držav-

ljanskih in političnih pravicah, Mednarodna konvencija o odpravi vseh oblik rasne diskriminacije in konvencija o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk.

Poleg tega so v zbirko uvrščene tudi naslednje deklaracije: Deklaracija o zaščiti vseh oseb proti mučenju in drugim oblikam okrutnega nečloveškega ali ponižujočega ravnanja ali kaznovanja, UNESCO-va deklaracija o rasi in rasnih predsodkih, Deklaracija o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja, Deklaracija o pravicah otroka, Deklaracija načel, po katerih naj se med mladino pospešujejo ideali miru, vzajemnega spoštovanja in razumevanja med narodi, UNESCO-vo priporočilo o vzgoji in izobraževanju za mednarodno razumevanje, sodelovanje in mir ter spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin, določbe o človekovih pravicah v Sklepni listini Konference o evropski varnosti in sodelovanju (Helsinki 1975), UNESCO-va deklaracija o temeljnih načelih glede prispevka množičnih občil h krepitvi miru in k preprečevanju rasizma, apartheida in hujskanja k vojni, Deklaracija o pravici do razvoja in načela Stockholmske deklaracije o človekovem okolju.

S to zbirko stopa slovenski narod med tiste majhne narode, ki imajo najpomembnejše mednarodnopravne akte na področju varstva človekovih pravic, dostopne v svojem lastnem jeziku.

Če sedaj pogledamo razvoj mednarodne zakonodajne dejavnosti od Splošne deklaracije človekovih pravic do danes, lahko to obdobje razdelimo v dva dela:

1. obdobje, ko je bila pretežna pozornost posvečena določanju standardov in graditvi procesnih pravil za zaščito človekovih pravic (obdobje, ki je trajalo nekako do sredine sedemdesetih let) in

2. obdobje, ki ga pretežno označujejo problemi izpolnjevanja — implementacije že sprejetih standardov na področju varstva človekovih pravic, po postopkih, ki so že zgrajeni.

Seveda je ta periodizacija lahko le relativna. Vedeti namreč moramo, da še danes poteka nekaj pomembnih zakonodajnih dejavnosti. V pripravi je deklaracija o pravicah manjšin, deklaracija o pravicah avtohtonih ljudstev, deklaracija o pravicah oseb, ki se zavzemajo za uresničevanje človekovih pravic, konvencija o pravicah otroka. Začenjajo razpravljati o morebitni izdelavi konvencije o odpravi diskriminacije na temelju vere ali prepričanja (konvencija naj bi temeljila na podlagi vsebine deklaracije o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja, ki je objavljena tudi v omenjeni slovenski zbirki temeljnih mednarodnih aktih s področja človekovih pravic).

Uveljavljajo se tudi nekatere nove ideje, ki jih nekateri imenujejo nastanek človekovih pravic nove, »tretje« generacije. Sem sodi pravica do razvoja, glede katere je Generalna skupščina Združenih narodov sprejela deklaracijo leta 1986, razpravljajo o pravici človeka do čistega, zdravega okolja — v skladu z načeli Stockholmske deklaracije Združenih narodov o vprašanih okolja iz leta 1972 itd.

Gledano v celoti, lahko ocenimo, da je bila zakonodajna dejavnost Združenih narodov v zadnjih štiridesetih letih največja prav na področju varstva človekovih pravic in temeljnih svoboščin.

Pomembna mednarodna zakonodajna dejavnost pa je potekala tudi v regionalnih organizacijah. V okviru Evropskega sveta so že leta 1950 sklenili Evropsko konvencijo o človekovih pravicah, ki je bila vir pobud za mnoge določbe v kasneje sprejetih dokumentih Združenih narodov. Ta konvencija je vzpostavila tudi natančen nadzorstven mehanizem, ki vključuje evropsko komisijo in evropsko sodišče za človekove pravice, ti organi pa lahko vsakemu posamezniku zagotovijo ustrezno

mednarodnopravno varstvo, potem ko je izčrpal domača pravna sredstva. Podobno pot je ubrala tudi Organizacija ameriških držav, v okviru nje so leta 1968 sklenili Medameriško konvencijo o človekovih pravicah, podobno kot v evropskem primeru tudi tu z ustreznim nadzorstvenim mehanizmom. In naposled, a ne nazadnje, leta 1986 je stopila v veljavo tudi Afriška listina o človekovih pravicah in pravicah ljudstev. Povzela je bistvene prvine mednarodnopravnega varstva človekovih pravic in jim dodala nekatere značilne za afriško celino. Tudi ta mednarodna pogodba je vzpostavila ustrezen nadzoren mehanizem, in sicer po poti Afriške komisije za človekove pravice, ki je začela delovati leta 1987.

Pregled mednarodne zakonodaje na področju človekovih pravic in temeljnih svoboščin kaže, da je posebnega pomena *graditev nadzornih mehanizmov*, to je organov mednarodnih organizacij, ki skrbijo za uresničevanje materialnopravnih norm, določenih v mednarodnih konvencijah. Poglejmo si, na kratko, kakšen je ta sistem v organizaciji Združenih narodov.

Organe OZN, ki delujejo na področju človekovih pravic, bi lahko v grobem razdelili v dve skupini:

1. organe, ustanovljene z mednarodnimi pogodbami; ti organi poročajo praviloma Generalni skupščini Združenih narodov;

2. organe, ki temeljijo na Ustanovni listini Združenih narodov; ti so v okviru Ekonomskega in socialnega sveta OZN.

Generalni skupščini Združenih narodov poročajo odbori, ustanovljeni z mednarodnimi konvencijami, ki skrbijo za nadzor materialnopravnih določil teh konvencij. Ti odbori so sestavljeni iz strokovnjakov, ki v glavnem obravnavajo periodična poročila držav, podpisnic ustrezne mednarodne pogodbe. Tako se dolgoročno ustvarja nadzor mednarodne skupnosti nad prakso držav, pogodbenih strank. Ti odbori so naslednji:

a) Odbor za odpravo rasne diskriminacije (ustanovljen leta 1968),

b) Odbor za človekove pravice (ustanovljen leta 1976 na podlagi Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah),

c) Odbor za odpravo diskriminacije žensk (ustanovljen leta 1981),

č) Odbor proti mučenju (ustanovljen 1988 leta),

d) Odbor za ekonomske, socialne in kulturne pravice, ustanovljen leta 1987 poroča, drugače kakor drugi odbori, Ekonomskemu in socialnemu svetu OZN.

V Ekonomski in socialni svet Združenih narodov pa spadajo naslednji organi:

a) Komisija za človekove pravice. To sestavljajo delegati 43 držav in zaseda vsako leto enkrat na rednem, šesttedenskem zasedanju. Ta komisija je utemeljena v 68. členu Ustanovne listine OZN in deluje že od leta 1947. Marca letos je končala svoje redno 45. zasedanje.

b) Podkomisija za preprečevanje diskriminacije in zaščito manjšin je poglobitveni strokovni organ Komisije za človekove pravice. Sestavlja jo 26 strokovnjakov; ti pripravljajo študije in poročila o kršitvah človekovih pravic za potrebe Komisije za človekove pravice

c) Delovne skupine Komisije za človekove pravice so naslednje:

— delovna skupina za problematiko človekovih pravic v Južnoafriški republiki,

— delovna skupina za preučevanje kršitev človekovih pravic na okupiranih arabskih ozemljih,

— delovna skupina za vprašanja izginulih in pogrešanih oseb.

Komisija za človekove pravice je imenovala tudi nekaj poročevalcev za tkim. tematska vprašanja človekovih pravic: za vprašanje sumarnih usmrtitev (leta 1982), za vprašanja verske nestrpnosti (leta 1985), za vprašanja mučenja in nehumanega

ali ponižujočega ravnanja ali kaznovanja (leta 1985), za vprašanja kršitev človekovih pravic, ki so posledica dejavnosti plačancev (leta 1987).

Poleg omenjenih »tematskih poročevalcev« delujejo v okviru komisije za človekove pravice tudi poročevalci za preučevanje kršitev človekovih pravic v naslednjih državah: Čile (od leta 1975), El Salvador (od leta 1981), Gvatemala (v letih 1983—1987), Iran (od leta 1984) in Afganistan (od leta 1984).

Kot sem omenil, sta med poglavitnimi organi Združenih narodov na področju človekovih pravic aktivno angažirana Generalna skupščina, ki obravnava ta vprašanja na vsakem rednem jesenskem zasedanju, in Ekonomski in socialni svet, ki obravnava vprašanja človekovih pravic na svojem majskem zasedanju vsako leto.

Organe Združenih narodov bi lahko na področju človekovih pravic razdelili v dve skupini:

a) organi, ki delujejo na podlagi mednarodnih pogodb in se pretežno ukvarjajo z normalnimi situacijami. Povsod po svetu kršijo človekove pravice, dejavnost teh organov pa se nanaša na reševanje problemov, ki so značilni za »običajne razmere«.

b) Organi, ki delujejo v Komisiji Združenih narodov za človekove pravice, se pretežno ukvarjajo z vprašanji grobih kršitev človekovih pravic, kadar zavzamejo kršitve tak obseg, da zahteva posebno angažiranje mednarodne skupnosti. Kot je razvidno iz gornjega prikaza organov, narašča število posebnih poročevalcev, delovnih skupin in drugih oblik pri zanimanju mednarodne skupnosti za grobe in množične kršitve človekovih pravic. To pomeni, da je položaj v svetovnih razsežnostih vznemirljiv, hkrati pa tudi kaže, da se mednarodna skupnost čedalje bolj organizira in čedalje bolj resno nastopa, kadar gre za množične grobe kršitve človekovih pravic.

Poleg organov OZN delujejo nekateri organi na področju človekovih pravic tudi v okviru specializiranih agencij OZN. Tukaj sta pomembni zlasti Mednarodna organizacija dela s svojim razvejanim sistemom nadzora nad uresničevanjem standardov s področja delovnega prava, in UNESCO, ki je razvil mehanizem nadzora človekovih pravic na področju znanstvenega in umetniškega ustvarjanja in na področju izobraževanja.

Omenil sem že, da so pomemben del mednarodnega mehanizma za nadzorstvo in izvrševanje standardov na področju človekovih pravic regionalne ustanove (Evropska komisija in Evropsko sodišče za človekove pravice, Medameriška komisija za človekove pravice in Afriška komisija za človekove pravice).

V zvezi z regionalnimi mehanizmi je treba omeniti zadnjo, dunajsko zasedanje Konference o evropski varnosti in sodelovanju. Konferenca se je končala 17. januarja letos in je sprejela nekaj pomembnih sklepov v zvezi z mednarodnim sodelovanjem na področju človekovih pravic. Njen sklepni dokument predvideva izmenjavo informacij in obveznost držav, da odgovarjajo na zahteve drugih držav in nevladnih organizacij glede informacij o vprašanih, ki zadevajo človekove pravice. Take zahteve je mogoče posredovati tudi po diplomatski poti. Nadalje sklepna listina predvideva organiziranje bilateralnih sestankov med državami udeleženkami konference o evropski varnosti in sodelovanju, če je to potrebno zaradi razpravljanja o vprašanih, ki so povezana s človekovimi pravicami, vključno z določenimi vprašanji.

Vsaka država udeleženka KVSE, ki meni, da je to nujno, sme opozoriti druge države — po diplomatskih kanalih — na razmere in primere, ki zadevajo človekove pravice vključno s tistimi situacijami, ki so jih že obravnavali v bilateralnih okvirih. Takó lahko sleherna evropska država »internacionalizira« (seveda v okviru evropskih držav) tako načeta vprašanja, ki zadevajo človekove pravice. Ta vprašanja pa

bodo poleg tega obravnavali tudi na konferencah, sklicanih v okviru procesa KVSE za razpravo o človekovih pravicah. Prva taka konferenca je bila junija letos v Parizu, druga bo junija prihodnje leto v Kopenhagen, in tretja pa septembra 1991 v Moskvi.

Omenjene procesne inovacije za mednarodno razpravljanje o človekovih pravicah v okviru KVSE pomenijo daljnosežno novost v mednarodnih odnosih in utegnejo izredno razgibati razpravo o človekovih pravicah v okviru KVSE. Spoštovanje človekovih pravic torej v polnem pomenu besede postaja »vizum« za Evropo, zato bo treba poleg postopke v okviru KVSE obravnavati kar se da resno.

III.

Zdaj pa nas zanima, kakšen je položaj Jugoslavije v mednarodnih razpravah o človekovih pravicah. Tu ni mogoče razpravljati o usklajevanju naše pravne ureditve z mednarodnimi normami na področju človekovih pravic. Kaj takega bi zahtevalo posebno obravnavo. Omejimo se le na najbolj neposredne prednosti. Menim, da so tri.

Ko to pišem, so začeli v Socialistični samostojni pokrajini Kosovo veljati izredni ukrepi, ki jih je izreklo Predsedstvo SFRJ 27. februarja 1989. Takó je nastal do neke mere nov položaj, saj je za Jugoslavijo s tem nastala obveznost, da o izrednih ukrepih obvesti druge pogodbenne stranke Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah, in sicer prek generalnega sekretarja Združenih narodov. To obveznost določa 3. odst. 4. člena omenjenega mednarodnega pakta, ki sicer dovoljuje, da država v primeru skrajne sile poseže po izrednih ukrepih in začasno prekliče ali omeji uživanje določenih človekovih pravic. Vendar mora biti tako ukrepanje strogo v razmerju s potrebami situacije, vseskozi pa morajo biti spoštovane nekatere najbolj temeljne človekove pravice (pravica do življenja, prepoved mučenja, pravica do svobode misli, vesti in veroizpovedi, načelo nediskriminacije itd.). In naposled država, ki poseže po takih ukrepih, je dolžna o tem obvestiti druge pogodbenne stranke Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah, ki jih je danes skupno 87.

Pomembno je vedeti, da je ta obveznost tudi v praksi spoštovana. Tako je npr. Sovjetska zveza notificirala uvedbo izrednih ukrepov v Karabahu. Ukrepe so uvedli 21. septembra 1988, notificirali pa 13. oktobra 1988. Enako je ravnala tudi Poljska leta 1980, ko je uvedla izredno stanje na vsem svojem ozemlju. Zavzemam se za to, da tudi Jugoslavija, v skladu s svojimi mednarodnopravnimi obveznostmi, odkrito sporoči naravo izrednih ukrepov drugim pogodbenim strankam Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah.

Druga prioriteta, ki jo vidim danes, je v tem, naj bi Jugoslavija pristopila k Mednarodni konvenciji proti mučenju in drugim oblikam nehumanega ali okrutnega ravnanja in kaznovanja. Ta mednarodna konvencija je precizirala načelo o prepovedi mučenja, ki je sicer veljavno za vse države, določeno je že v nekaterih drugih mednarodnih pogodbah in spada med tkim. kognentna pravila mednarodnega prava. Vrednost konvencije je v tem, da natančneje določa pojem mučenja (ki je seveda prepovedano) in procesni mehanizem. Namen tega je učinkovitejši nadzor nad prakso držav. Nobena država seveda v svojih predpisih ne dovoljuje mučenja. Pogosto pa je praksa taka, da se to vendarle dogaja, zato je na tem področju nujno potreben mednarodni nadzor. Konvencijo so sprejeli leta 1984, v veljavi pa je od leta 1987; to priča, da je razmeroma hitro dobila dovolj veliko ratifikacij. Zanimivo je

tudi to, da so k tej konvenciji doslej pristopile tudi vse socialistične evropske države z izjemo Jugoslavije, Albanije in Romunije.

In naposled, menim, da mora biti med prioriteta in aktivnostmi za prihodnje tudi odločitev o pristopu Jugoslavije k Fakultativnemu protokolu, ki je dodan Mednarodnemu paktu o državljanskih in političnih pravicah. Ta protokol daje možnost, da se tisti posamezniki, ki je pod jurisdikcijo kakšne države, stranke omenjenega protokola, obrne na Odbor za človekove pravice (ustanovljen z omenjenim mednarodnim paktom), če meni, da mu je kršena pravica, priznana s paktom, in je poprej izkoristil vsa domača pravna sredstva. Gre torej za to, da se z omenjenim protokolom dodaja še ena instanca, torej mednarodna, pri ugotavljanju morebitnih kršitev človekovih pravic. Protokol je doslej ratificiralo 41 držav, med njimi od evropskih socialističnih držav le Madžarska.

Tista dosedanja praksa Odbora ZN za človekove pravice, ki temelji na omenjenem Fakultativnemu protokolu, je pokazala, da je ta mehanizem pravzaprav koristen za države, ki imajo urejen pravni red. Omogoča namreč, da se v postopkih pred Odborom jasneje vidijo morebitne pomanjkljivosti določenega pravnega sistema in da te pomanjkljivosti na podlagi mnenja (neobveznega), s katerim se konča postopek pred Odborom pomagajo pri spreminjanju in izboljšavi pravnega reda.

IV.

Razmišljanja o prihodnji dejavnosti Jugoslavije na mednarodni ravni me vodijo h koncu. Upam, da je v njem kaj koristnih in morda zanimivih informacij o današnjem stanju mednarodnega prava na področju varstva človekovih pravic. Nesporno je namreč, da je na tem področju mednarodna skupnost v zadnjih letih močno napredovala. Mednarodno pravo pa je po tej poti prišlo zelo blizu vsakodnevnim interesom vsakega posameznika. Prav je torej, da se s temi vidiki sodobne stvarnosti seznanjamo, in upam, da bodo ta razmišljanja služila kot izhodišče za nadaljnji študij.

Povzetek:

Nedavna 40. obletnica, odkar so sprejeli Splošno deklaracijo človekovih pravic, ponuja dobro izhodišče za raznovrstne razprave o problemih, povezanih s pojmovanjem teh pravic, z razlago njihove normativne vsebine in problemov njihovega praktičnega uresničevanja. V vseh teh razsežnostih človekovih pravic je Splošna deklaracija — navzlic določenim pomanjkljivostim (npr. to, da ne vsebuje določil o zaščiti manjšin) še danes najboljši pojmovni okvir. Seveda pa moramo v današnjih razpravah upoštevati, da je svet zelo raznolik in da je razumevanje človekovih pravic v praksi soočeno z vsakovrstnimi omejitvami. Ena med njimi je posledica značilno selektivnega pristopa k človekovim pravicam v praksi: večina držav daje prednost tistemu (in je pripravljena uresničevati tisto), kar je v skladu z njihovo politiko ali prevladujočo ideologijo. Ta selektivnost se izraža v bolj ali manj dramatičnih razsežnostih, sega pa do zanikanja takih temeljnih pravic, kot je pravica do poštenega sodnega postopka itd. Pri nas in zlasti na Slovenskem postaja zavest o pomenu človekovih pravic kot temeljnih družbenih vrednot vse močnejša. To je treba pripisati krepitvi zrele in kritične javnosti. Vprašanje pa ostaja, ali je to prizadevanje dovolj močno, da se bo lahko uspešno postavljalo po robu silam, ki pehajo družbo v zaostajanje.

99

102

103

104

105

Alojzij Snoj

Ustava SFRJ in človekove pravice

Za boljše razumevanje človekovih pravic v Ustavi SFRJ in naši stvarnosti naj se najprej nekoliko ozrem na zgodovinski razvoj človekovih pravic.¹

Vsa zgodovina je prepojena s človekovim bojem za svobodo in enakost, ki je s svobodo nerazdružno povezana. Predaleč bi prišli, če bi hoteli naštetati vse pomembnejše listine in stopnje v razvoju človekove zavesti o njegovih svoboščinah in pravicah. Zato bom omenil le nekatere.

Grški misleci so učili, da lahko človek svobodno živi le v skupnosti, zato ni bilo prostora za utemeljevanje takih človekovih pravic, ki bi ga zavarovale pred oblastjo in določale meje njegove svobode. V zgodnjem krščanstvu je bila država le del posvetnega, minljivega življenja, človek se torej ne more moralno izpopolnjevati v odnosu do politike, ampak v zvestobi veri in Cerкви; zato postavlja v ospredje posameznika, individualnost. Individualizem je tuj antični misli, v krščanstvu pa postane središčen. Odnos človek—Bog ni odnos družbe do Boga, temveč posameznika do Boga. Posameznik ustvarja celotno družbeno življenje. Človek, kot član božjega kraljestva, ima prirojeno dostojanstvo; to je nespremenljivo in neodtujljivo ter zavezuje vse zemeljske ustanove, vključno državo.

Srednji vek ne prinaša bistveno novih prvin. Slavna Magna Charta Libertatum (1215) ne pomeni svobode za vse, ampak le za ozek krog ljudi, plemstvo.

Začetki moderne zasnove človekovih pravic segajo v 17. in 18. stoletje. Temeljni problem človekovih pravic je namreč v vzpostavitvi ustreznih omejitev tistim, ki izvršujejo oblast v posamezni družbi. Človek se rodi svobodен. Država mora spoštovati človekove naravne pravice, se pravi take, ki so mu prirojene in zato postavljene nad vsakokratno oblast. Poleg listin, ki so nastale v Angliji, npr. Petition of Rights 1628, Bill of Rights 1689 in Habeas Corpus Act 1679, naj na tem mestu omenim tisto, ki so jo razglasili v Severni Ameriki. To je Virginia Declaration of Rights 1776, ki je postala vzorec za vse nadaljnje ameriške deklaracije.

Na evropsko zavest pa je najmočneje vplivala francoska deklaracija La déclaration des droits de l'homme et du citoyen iz leta 1789. Izrecno poudarja, da ne gre za ustvarjanje človekovih pravic, temveč le za razglasitev naravnih, se pravi že obstoje-

čih. Poudarjena je univerzalnost pravic in jasno je izražen individualizem, saj pripadajo pravice le posamezniku, so del njegovega naravnega bistva. Osnovni prvini v meščanski pravno-politični misli sta: jamstvo pravic ter nadzor nad oblastjo. Ideja o omejeni in nadzorovani oblasti je postala univerzalna in trajna vrednost meščansko-liberalnega sporočila.

V pravni državi se oblast pravno zavezuje, da ne bo posegala v naravne človekove pravice, razvoj pa je zlasti v 20. stoletju vodil v »socialno državo«; v njej se uveljavljajo tako imenovane pozitivne pravice, ki naj zagotavljajo človeku kot članu družbene skupnosti, da soodloča v njej. Sem sodijo politične, socialno-ekonomske in kulturne pravice. Med »klasičnimi« in »pozitivnimi« pravicami pa je treba vsekakor dati prednost posameznim, osebnim pravicam. Prav odpor proti totalitarni izkušnji je po 2. svetovni vojni v evropski zavesti spet obudil naravnopravne teorije o človekovih pravicah, ki so »večne«, »prirojene«, »neodtujljive«, »izvirne«, itd.

Naravno pravo namreč vnaša nekatere popravke v pozitivno pravo. Njegova doktrina vztraja pri spoznanju, da je namen pri oblikovanju in uresničevanju pravic vselej varstvo posameznika, ne pa sistema, pa naj bo še tako demokratičen.

Med liberalnim konceptom in tistim, ki prevladuje danes pri utemeljevanju človekovih pravic, pa je vseeno vidna razlika. Če je liberalizem hotel človeku zagotoviti čim širši prostor pravno neomejenega delovanja, kamor ne sme posegati državna oblast, in učinkovita procesna jamstva za obrambo pred lastno državo, je po novem konceptu hkrati nujno, da človek kot državljan dejavno sodeluje pri urejanju javnih zadev.

Med značilnosti v razvoju pravic v 20. stoletju pa moramo uvrstiti tudi prizadevanja za mednarodno varstvo človekovih pravic. Čeprav prizadevanja za nadnacionalno varstvo človekovih pravic segajo že v 19. stoletje, je najpomembnejši mejnik v teh prizadevanjih vsekakor Splošna deklaracija o človekovih pravicah, ki jo je razglasila Generalna skupščina OZN 10. decembra 1948. Ta v svojem 1. členu pravi: Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so z razumom in vestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje.

Na tem mestu se moramo kratko ustaviti še pri marksizmu. Svoboda in enakost sta temeljna namena liberalizma in marksizma. Kaj prinaša marksizem novega? Po Marxovem pojmovanju sta enakost in svoboda možna šele po odpravi razredov, kapitala in zasebnega prilaščanja presežne vrednosti; dejansko to pomeni šele po ukinitvi države ter preseganju meščanskih pravic, za katere jamči država. Tako se bo oblikovala skupnost, kjer ne bo odtujenih središč ekonomske in politične moči.

Politična ideologija je potem iz Marxovega nauka prevzela le kritiko meščanskega uresničevanja človekovih pravic in si prilastila, da sama osvobaja človeka. Odrekanje pravni državi in temu, da je nujno omejevati novo državo, nastalo po revoluciji, je povzročilo najhujše kršitve človekovih državljanskih in političnih pravic ter svoboščin. Ne le v praksi, ampak tudi v teoriji, v ideji, so obračunali z meščanskim individualizmom ter zasnovali antiindividualizem in teorijo o žrtvovanju posameznika v korist sistema. Ker je delavski razred nosilec revolucije, se je moral posameznik zgubiti v skupnosti. Nov razred ni postal nosilec lastnega in celotnega družbenega osvobajanja. Boj za njegovo emancipacijo sta prevzeli država in partija. Ker posameznik ni subjekt zgodovine, ampak država, se ji mora nujno podrejati. Pravice mu gredo le toliko in tedaj, kolikor in dokler to koristi razvijanju družbenega reda, ki ga oblikuje državna oblast. Nosilce oblasti je treba zavarovati pred družbo in ljudem priznati le tiste pravice, ki ne ogrožajo oblasti. Tak razvoj nujno pripelje do tega, da v socialističnih državah praviloma ne priznavajo običajnih, zgodovinsko izvojevanih pravic in sredstev za organizirano upiranje oblasti in nje-

nim odločitvam, na primer pravice do stavke, pravice do izražanja javnega nezadovoljstva z ravnanjem oblasti itd. Te se sicer v ustavi priznavajo, so pa nepotrebne in nadležne in naj jih ljudje uporabljajo čimbolj omejeno. Zato je danes tako močna zahteva po pravni in civilni družbi, ki med drugim zahteva ločitev partije od oblasti, od države, in odpravo njenega monopola na vseh področjih. Ustava naj postane zopet pravni akt, ki priznava temeljne človekove pravice, s katerimi se človek lahko osvobaja v odnosu do državne oblasti.

Vse to moramo imeti pred očmi, če hočemo razumeti mesto in vrednost človekovih pravic, ki jih je jamčila že ustava iz leta 1946, ponovila potem ustava leta 1963 ter na novo oblikovala in razširila ustava iz leta 1974. Tako nas ne more presenetiti, da je bila pri glasovanju za Splošno deklaracijo o človekovih pravicah leta 1948 Jugoslavija med tistimi osmimi državami, ki so se vzdržale glasovanja. Poleg nas so bile to še: Belorusija, Češkoslovaška, Južna Afrika, Saudska Arabija, Sovjetska zveza in Ukrajina. Zato se ne čudimo, da je bilo toliko krivičnih procesov, na tisoče obsodjenih z lažnimi in izmišljenimi dokazi ter izsiljenimi priznanji, brez prave možnosti za pošteno in pravično obrambo itd. Končno nas ne preseneča lanski sramotni proces pred vojaškim sodiščem v Ljubljani.

Kaj lahko rečemo danes po več ko štiridesetih letih nove Jugoslavije? Ustava SFRJ iz leta 1974 našteva svoboščine, pravice in dolžnosti človeka in občana v členih 153—203. Ena temeljnih določb pravi: »Občani so enaki v pravicah in dolžnostih ne glede na narodnost, raso, spol, jezik, veroizpoved, izobrazbo ali družbeni položaj. Vsi so pred zakonom enaki (cl. 154). Ustava jamči osebno svobodo, svobodo misli in opredelitve, versko svobodo, svobodo govora, tiska, drugih oblik obveščanja in javnega izražanja, svobodo združevanja, javnega nastopanja ter svobodo zborovanja in drugega javnega zbiranja. Med pravicami je na prvem mestu pravica do samoupravljanja, volilna aktivna in pasivna pravica, pravica do socialnega zavarovanja, do obveščnosti, do spoštovanja človekove osebnosti in dostojanstva v kazenskem in drugem postopku, pravica do obrambe, do pritožbe, do nedotakljivosti stanovanja in tajnosti pisem.

Načelno lahko torej na zastavljeno vprašanje odgovorimo, da popolna enakopravnost v političnem in javnem življenju ni mogoča, dokler ima zajamčen privilegiran ustavni položaj le ena stranka ali zveza in so za njene člane po kriteriju moralno-političnih kvalifikacij rezervirana skoraj vsa pomembna mesta ne le v politiki, kjer je to skoraj stoddostno, ampak tudi na vseh drugih pomembnih področjih javnega življenja. V temeljnih načelih naše ustave je namreč zapisano, da je ZKJ vodilna idejna in politična sila delavskega razreda in vseh delovnih ljudi. Isto se dogaja z volilno pravico. Če ni resničnega izbora med več kandidati, če volitve niso resnično kompetitivne, neposredne in svobodne, če ni resničnega političnega pluralizma, potem so take volitve še vedno farsa. Kljub nekaterim premikom v zadnjem času, smo še vedno ostali več ali manj tam, kjer smo bili.

Pomudimo se za hip še pri enem najboljčutljivejših vprašanj — verski svobodi.

Versko svobodo jamči 174. člen ustave SFRJ. Naj še enkrat spomnim, da so takrat k osnutku nove ustave jugoslovanski in slovenski škofje poslali svoje predloge in da nobeden teh predlogov ni bil sprejet v novo ustavo. Njihovi predlogi so bili povsem v skladu z Mednarodnim paktom o državljanskih in političnih pravicah, ki ga je podpisala in ratificirala Jugoslavija že leta 1971. Med drugim škofje predlagajo, naj bo bolj jasno izraženo, kaj pomeni opredelitev, da je izpovedovanje vere svobodno in je človekova zasebna stvar. »S to pravico,« pravijo škofje, »sta mišljena prosto izpovedovanje vere ali prepričanja po lastnem preudarku, kot tudi prosto manifestiranje vere ali prepričanja posamič ali skupaj z drugimi, tako javno kot za-

sebno, z bogoslužjem, verskimi obredi in z veronaukom.« Naj omenim samo še njihov dostavek k členu, ki govori o pravicah staršev. »Starši imajo pravico, da svojim otrokom zagotovijo tisto svetovnonazorsko oziroma versko in moralno izobrazbo, ki je v skladu z njihovim prepričanjem.«

Dokler bo ideologija Zveze komunistov oziroma njen svetovni nazor ustavno sprejet in privilegiran, dokler bo v Programu ZKJ religija našeta med zablodami in slepili, ki naj odmre z razvojem socializma, kakor država, pravo in druge nadgradnje, toliko časa se bomo kristjani in drugi verni čutili ne le drugorazredne, ampak to tudi v resnici bomo.

V zadnjem času pa smo po svetu in pri nas priče mnogim pozitivnim znamenjem, ki dajo slutiti, da se tudi na tem občutljivem področju človekovih pravic marsikaj spreminja na bolje. Že sam socializem vidi, da v taki obliki, kot je dosedanja, ne more več naprej. Gesla o demokraciji, ki so bila še do nedavna »kontrarevolucionarna«, postajajo vsakdanjost. Večja objektivnost in dostop do informacij, delovanje raznih odborov, od Bavčarjevega do Bavconovega sveta, Zbor za novo ustavo, nove zveze pa tudi izid knjige, kakršna je Varstvo človekovih pravic, in še posebno vedno večja zavest ljudi o pravicah in njihova vedno večja občutljivost za krivice so resničnost in moč našega časa in nihče ne bo več mogel iti mimo njih, ne da bi se jim tako ali drugače odzival.

¹ Pri koreferatu mi je bil v veliko pomoč zbornik Varstvo človekovih pravic, Ljubljana 1988, posebno pa razprava A. Pereniča, Zgodovinski razvoj človekovih pravic, str. 18—33.

Vera Lamut

Pravice ženske v Cerkvi

1. Ženska v Svetem pismu in v prvi Cerkvi

Začnimo na začetku, pri poročilu, kako je bila ustvarjena ženska. Verjetno v tej zvezi večini kristjanov najprej pride na misel »rebro« iz 1 Mz 2,21. To podobo so mnogi, tudi sv. Pavel, razumeli tako, da je ženska ustvarjena zaradi moškega in da on določa njeno mesto: »Ni namreč moški iz ženske, ampak ženska iz moškega, in ni bil moški ustvarjen zaradi ženske, temveč ženska zaradi moškega« (1 Kor 11,8—9).

Na srečo je v 1. Mojzesovi knjigi še eno poročilo o stvarjenju človeka, ki so ga v zgodovini prevečkrat pozabljali, po besedah papeža Janeza Pavla II. pa pomeni »nespremenljivi temelj vse krščanske antropologije« (Mulieris Dignitatem 6): »In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: 'Rodita in se množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo« (1 Mz 1,27—28).

Ne da bi se hotela posebej poglobljati v položaj ženske v Stari zavezi, lahko na kratko povzamem, da ni bil enoumen — kot kažeta že obe poročili o začetku človeštva — in to protislovje se nadaljuje v Novo zavezo in do današnjih dni: po eni strani patriarhalna stališča, ki držijo žensko v podrejenem položaju in se izražajo v zakonskih predpisih, ki vsebujejo številne prepovedi, ko govorijo o ženskah. Po drugi strani pa pozna Stara zaveza enakopravnost spolov, kadar prikazuje človeški rod v celoti, npr: »Potem bom izlil svojega Duha na vse človeštvo; in vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovali« (Jn 3,1).

Kristus je prinesel radikalno novo pojmovanje človeške osebe, tudi ženske, pri tem pa njegova okolica tega ni vedno najbolje sprejemala, kar vidimo iz odzivanja njegovih učencev, pa tudi iz same redakcije svetopisemskih besedil. Vendar so ga ženske spremljale od začetka njegovega javnega delovanja do Golgote, ozdravljal je nje (Petrova tašča, sključena žena, Jairova hči, žena, ki je krvavela) ali njihove otroke (vdova iz Naima, kanaanska žena), razlagal jim je svoj nauk (Samarijanka ob vodnjaku, Marija, Marta) in jim odpuščal grehe (žena, ki so jo zasačili v prešuštvovanju, žena, ki ga je mazilila v hiši farizeja Simona). Ženske so ga spremljale na Kalva-

rijo in bile so prve priče njegovega vstajenja, čeprav po judovskih zakonih sploh nisoogle pričati.

Nekaj več prostora bi rada posvetila vlogi ženske v prvi Cerkvi, torej po vstajenju in prvih binkošti, ki pomenijo rojstni dan Cerkve. To obdobje je med božjim ljudstvom manj poznano, je pa precejšnjega pomena glede na svetopisemsko-zgodovinsko utemeljevanje možnosti in pravic, ki jih imajo ženske v Cerkvi. Pri tem se bom oprla na teologinjo Elisabeth Schüssler Fiorenzo, iz njenih spisov vidimo, da je mogoče na zgodovino gledati tudi malo drugače, z ženskega stališča.

Sociološke raziskave najstajajočega krščanstva so pokazale, da je to gibanje predstavljalo skupino, ki se ni prilagodila družbi, ki ji je pripadala, ki ni v celoti sprejela družbenih vrednot in institucij, temveč jim je nasprotovala. Jezus in njegovi učenci so odklanjali judovske predpise o obredni čistosti in se zavzemali za tiste, ki jih je družba izločila. V nasprotju s kumransko sekto ali farizeji tudi niso bili ekskluzivisti, temveč so sprejeli vsakega, tudi cestinarje, grešnike in ženske. Zato so kasneje lahko povabili v novo skupnost tudi pogane vseh narodov in tako prekoračili meje judovstva in helenizma. V tej novi skupnosti ni bilo stanovskih razlik, trdnih struktur in institucionaliziranega vodstva.

Teološko samorazumevanje prvega krščanskega gibanja se izraža v znanem stavku v Gal 3,28: »Ni več Juda ne Grka, ni več sužnja ne svobodnjaka, ni več moškega ne ženske: zakaj vsi ste eno v Jezusu Kristusu.« Po dokaj razširjenem mnenju med eksegeti to mesto predstavlja star krstni obrazec, ki ga je Pavel prevzel, da bi podprl svoje stališče, da ni več razlike med kristjani iz judovstva in iz poganstva. V tistem času je bil helenistični moški vesel, da je prišel na svet kot človek in ne kot žival, kot moški in ne kot ženska, kot Grk in ne kot barbar, Jud pa se je trikrat dnevno Bogu zahvaljeval, da se ni rodil kot pogan, kot ženska in kot suženj. Nasprotno pa so kristjani pri svojem krstu izpovedovali, da so v Jezusu izginile vse politično-družbene razlike. To je pomenilo, da so v prvem krščanstvu ne le kristjani iz poganstva in sužnji, ampak tudi ženske lahko prevzele pomembne službe in kot apostoli, preroki in misijonarji opravljale vodilne naloge.

Za nastajajoče krščansko gibanje je bila vodstvena služba *apostolov* izredno pomembna, pri tem pa Pavel z apostoli ni mislil le dvanajsterih. Kakor poroča Luka, so kot nadomestilo za Juda Iškarjota prišli v poštev le možje, ki so Jezusa spremljali pri njegovem delovanju v Galileji in so bili priče njegovega vstajenja (Apd 1,21). Te kriterije so izpolnjevale tudi ženske. Še več, po vseh merilih zgodovinske resnice so bile prve priče Kristusovega vstajenja, saj si tega judovsko mišljenje ne bi bilo moglo izmisliti in so si evangelisti prizadevali, da bi zmanjšali njihovo vlogo. In če beremo Rim 16,7 nepristransko, vidimo mesto v Novi zavezi, kjer je ženska imenovana apostol. Ni namreč razloga, da bi bilo ime Junia kratka oblika moškega imena Junianus, ko pa je bilo takrat razširjeno žensko ime (tudi opombe v našem novem prevodu kažejo, da so eksegeti različnega mnenja: k) Andronik in Junija (morda zakonca)..., l) Andronika in Junija imenuje odlična apostola...).

Že od začetka so imeli *preroki* v nastajajočem krščanstvu pomembno vlogo in jih velikokrat navajajo takoj za apostoli. Dar prerokovanja so prejeli moški in ženske, Luka omenja štiri Filipove hčerke (Apd 21,9) in tudi Pavlu se zdi nekaj navadnega, da ženske prerokujejo in opravljajo bogoslužne funkcije, le želi, da bi to delale primerno, npr. s pokrito glavo (1 Kor 11,2—16).

In če upoštevamo podatke o vodilni vlogi žensk pri *misijonarstvu* v nastajajočem krščanstvu, vidimo, da je bilo njihovo delo prav tako pomembno kot Barnabovo, Apolovo ali Pavlovo. Ker so se pogosto spreobrnilo s celo družino in služabniki, so postale voditeljice hišnih cerkva, tako Apija (Flm 2), Lidija v Tiatiri (Apd 16,14),

Nimfaja v Laodikeji (Kol 4,15) itd. Dejavno pa so se udeleževale tudi misijonskega dela v pravem pomenu besede. Pavel pozdravlja Trifajno, Trifozo in Persido, ki so se »veliko trudile v Gospodu« (Rim 16,12), s tem grškim glagolom pa Pavel navadno označuje misijonsko dejavnost, v Flp 4,2—3 pa izrecno pravi, da sta se Evodija in Sintiha z njim bojevali za evangelij, kar gotovo ne pomeni le materialne podpore.

Dve izmed najodličnejših žena pavlinskih Cerkev pa sta omenjeni v Rim 16. Prva, Fojba, je označena kot *diakonos* in *prostatis*. Prvi izraz je enak, kot se uporablja za moške sodelavce v misijonskem delu, Fojba dobi tudi priporočilno pismo in označena je kot diakon Cerkve v Kenhrehjah, iz česar lahko sklepamo, da je imela vodilen položaj v tej Cerkvi. Drugič pa je označena kot *prostatis*, kar navadno prevajajo kot »pomočnica, zaščitnica«. Samostalnik se v Novi zavezi pojavi le tukaj, kot glagol pa pri Pavlu pomeni »biti predstojnik« (1 Tes5,12) oz. škofovsko, diakonsko ali starešinsko službo (1 Tim 3,4; 5,17). Lahko domnevamo, da je Fojba opravljala tako službo v Cerkvi v Kenhrehjah.

Druga pa je Priska, ki je bila s svojim možem Akvilom ena izmed vodilnih osebnosti pri misijonskem delu med pogani. Od šestih omemb je štirikrat omenjena pred možem. Njuna hiša je bila misijonsko središče v Korintu (1 Kor 16,19), Efezu (Apd 18,18) in Rimu (Rim 16,5).

Mnogo podatkov o položaju ženske v prvotnem krščanstvu se je gotovo izgubilo. Preostali pa kažejo, da ni dal šele Pavel pobude za vodstveno delovanje žensk, ampak jih je verjetno že dobil na takih položajih, prav tako pa se njihovo delovanje ni omejevalo na ženske kroge in ga niso opravljale le neporočene ženske.

Biblicisti na splošno mislijo, da Jezus svojim učencem ni zapustil načrta, kako naj organizirajo in strukturirajo Cerkev. V Pavlovem času so bile vodstvene službe še zelo raznovrstne in so temeljile na karizmatični avtoriteti. V drugi polovici 1. stoletja pa se je polagoma útrdila in institucionalizirala. Vodstvena služba je od potujočih misijonarjev prehajala na škofo in prezbiterje. Imenovanje in organizacija cerkvenih služb sta se zglédovala po institucijah judovstva in helenizma. Tako pastoralna pisma kažejo, da se je krščanska občina oblikovala kot takratna družina. Kandidati za predstojniške službe — seveda moški — so se morali izkazati s tem, da so dobro vodili svoj dom in vzgajali otroke.

Sociološko gledano sta bili postopna institucionalizacija krščanskega gibanja in njegova prilagoditev sočasnim patriarhalnim strukturam nujni, če se je Cerkev hotela razviti. Hkrati pa je to pomenilo, da so bile ženske vedno bolj izključene iz vodstvenih služb in so se morale omejiti na podrejene ženske vloge. Še vedno so imele vodstveno vlogo v različnih karizmatičnih gibanjih, o katerih pa novozavezni spisi govorijo kot o »nasprotnikih« in so zbujala v Cerkvi še več nasprotovanja do ženske vodstvene službe, tako da je bila vedno bolj omejena. Tako npr. red diakonis in vdov ni več služil celotni Cerkvi, temveč se je posvečal predvsem skrbi za ženske, službe, ki so bile prej dostopne vsem ženskam, pa so jih sedaj smele opravljati le device in vdove.

V pavlinskem izročilu, ki iz teoloških razlogov vztraja pri podrejeni vlogi ženske, se kaže ta patriarhalni razvoj Cerkve. Na osnovi razodete hierarhije Bog — Kristus — moški — ženska pravi Pavel v 1 Kor 14,33b—36: »Žene naj na shodih molčijo. Ni jim namreč dovoljeno govoriti. Podložne naj bodo, kakor pravi tudi postava. Če pa se hočejo o čem poučiti, naj doma vprašajo svoje može, ker ne bi bilo lepo, če bi žena imela besedo v cerkvi,« in v 1 Tim 2,9—15: »Tako naj ravnavo tudi ženske, in sicer v urejeni obleki. Zaljšajo naj se s spoštljivostjo in skromnostjo. Ne s kodranjem in z zlatnino, ne z biseri ali dragoceno obleko, ampak z dobrimi deli, kakor se spodobi ženskam, ki so sprejele vero. Ženska naj se da poučiti mirno in z vso vda-

nostjo. Ne dovolim pa, da bi ženska poučevala, pa tudi ne, da bo gospodovala nad moškimi. Krotka naj bo! Prvi je bil namreč ustvarjen Adam, potem Eva. Adam ni bil zapeljan, žena pa se je pregrešila, ker se je dala zapeljati. Zveličala pa se bo s tem, da rodi otroke, če se bo vedla spoštljivo, vztrajala v veri, ljubezni in svetosti.»

Kratek oris zgodovinskega razvoja vključno do koncila

Ideološko osnovo za obrobnost ženske v Cerkvi pomenijo tudi razne filozofske teorije, med njimi aristotelovsko pojmovanje, da je moški spol edini pravi, ženska pa le »mas occasionatus« (ponesrečen moški), herezije manihejskega tipa, ki so prezirale vse telesno in celo v zakonskem življenju videle nekaj grešnega, gledanje na žensko kot večno zapeljivko itd. Pri cerkvenih očetih lahko najdemo marsikaj zanimivega na to témo. Sv. Tomaž Akvinski pa je izdelal celo teorijo o manjvrednosti ženske. Danes se zgrozimo, ko beremo njegove »ugotovitve«, a gotovo bi se bil tudi on zgrozil, ko bi bil vedel, kako dolgo se je njegovo mišljenje obdržalo, čeprav je znanost dokazala antropološko neosnovanost njegovih trditev. Tako je pri njem ženska »aliquid deficiens«, torej defektno bitje, in zaradi te pomanjkljivosti, ki jo Tomaž imenuje »imbecillitas naturae«, se ženska ne more upreti poželjivosti. Zato ne sme imeti nobene politične odgovornosti, nima pravice do poučevanja in seveda ne do zakramenta mašniškega posvečenja. Gotovo, sv. Tomaž je izhajal iz »znanstvenih« predpostavk, ki so veljale v njegovem, 13. stoletju, toda za Cerkev je predstavljal tolikšno avtoriteto, da je njegov nauk o ženski prišel v uradne cerkvene akte in določal pravni in liturgični položaj ženske v Cerkvi.

Če govorimo o položaju ženske v Cerkvi, seveda ne moremo mimo cerkvenega prava, ki je izhajalo iz rimskega prava z izrazito podrejenim položajem ženske, nanj pa so vplivala tudi starozavezna gledanja o obredni čistosti in vedno večja sakralizacija bogoslužja. Tako npr. po starem Zakoniku cerkvenega prava ženska ni smela opravljati nobene liturgične funkcije znotraj prezbiterija.

Razvoj tehnike in informacijskih sredstev v zadnjih dveh stoletjih ni privedel le do drugačnega načina življenja, ampak tudi do ozaveščanja posameznikov in skupin. Noben človek se ni več pripravljen sprijazniti s suženjstvom in omejevanjem svojih temeljnih pravic, v splošnem procesu demokratizacije je vedno večjemu številu ljudi dostopno tisto, kar je bilo včasih le privilegij nekaterih. Seveda pa to ne pomeni zlate dobe za človeštvo, saj je pot do razglasitve človekovih pravic do njihovega uresničenja dolga in težka. Cerkev v vsem tem razvoju ni imela ravno preproške vloge, ampak je večkrat zamujala in capljala zadaj, tudi ko je šlo za osvobajanje človeka od raznih odtujitev in integracijo ženske v družbo. Prav 2. vatikanski koncil predstavlja enega izmed velikih naporov Cerkve, da vzpostavi dialog s svetom in da odgovarja na zahteve in potrebe sodobnega človeka.

Če govorimo o sodelovanju žensk na koncilu, je treba omeniti, da je od 3. zasedanja dalje bilo lahko 23 žensk na koncilu. Bile so kot poslušalke, vendar se v nasprotju z moškimi laičskimi poslušalci niso smele prijaviti k besedi. Pred tem pa so jih na 2. zasedanju v šali imenovali »ločene sestre«, ko so končno opazili njihovo odsotnost. Na koncilu je bilo 16 interventov koncilskih očetov, ki so si izrazito prizadevali za izboljšanje položaja ženske v Cerkvi. In gotovo je koncil prebil led: »Ženske zahtevajo zase pravno in dejansko enakopravnost z moškimi tam, kjer je še nimajo« (CS 9). Pri tem velja poudariti, da na položaj ženske v Cerkvi ne smemo gledati izolirano. Ozko je povezan s položajem laikov v Cerkvi; ko naraščajo možnosti za delovanje laikov, s tem naraščajo tudi možnosti za delovanje žensk.

3. Marija — zgled samo za ženske?

Z Marijinim likom se je v zgodovini Cerkve marsikaj dogajalo. Ljudska, pa tudi cerkvena pobožnost, ji je večkrat pridajala attribute, ki so jo ločevali od navadnih ljudi. Poveličevanje Marije pa je šlo zelo pogosto z roko v roki z odrivanjem žensk na obrobje. In mariologijo so seveda razvijali moški...

Ženske odkrivajo drugo Marijo: mlado ženo Mirjam, nezakonsko nosečo, ob jasilih, v družbi mladih ljudi, pastirjev, kmetov, ribičev, rokodelcev, ženo, ki prepeva o osvoboditvi iz nedoletnosti in zatiranja. Marija ni več udomačena in služabnica, ni več tukaj zato, da bi pospeševala in varovala moško moč, poveličevala avtoriteto; Marija ne služi več krepitvi hierarhične in seksistične zavesti, ki ženske v Cerkvi obsoja na obrobnost; ni več do naveličanosti prediskutirana téma ekumenskih teologov, ni več triumfalistična postava Cerkve, ki slavi samo sebe.

Torej ženske danes doživljamo Marijo bolj človeško, naša sestra je. Po drugi strani pa se je razširil doseg njenega zgleda. Znan je — vsaj navidezno — trd Jezusov stavek, ki ga sporočajo vsi trije sinoptični evangeliji: »Kdorkoli namreč spolni voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, mi je brat in sestra in mati« (Mt 12,50; prim. Mr 3,35; Lk 8,21). V Janezovem evangeliju pa Jezus imenuje Marijo »Žena« in ne »Mati«. Materinstvo, tipično žensko vrednoto, Jezus očitno postavlja v drugi plan glede na izpolnjevanje božje besede. Ta razlaga je zelo aktualna, če upoštevamo novo zavest žensk, ki sicer priznavajo materinstvo kot vrednoto, vendar nočejo biti zaprte izključno v tako funkcijo. Sin imenuje Marijo »žena«: svojo mater hoče ob sebi kot potrebnega partnerja. Ne odklanja matere, temveč zahteva od nje, da stopi iz običajnih shem ter gre skupaj z njim po naporni poti. Torej Marija ni predvsem zgled ženske, temveč zgled vernika.

4. Ženska in njene pravice v zadnjih cerkvenih dokumentih, tj. v novem Zakoniku cerkvenega prava, pismu *Mulieris Dignitatem* in spodbudi *Christifideles laici*

Kar značilno je, da v komisiji, ki je pripravljala novi Zakonik cerkvenega prava (1983), ni sodelovala nobena ženska. Lahko pa rečemo, da je novi zakonik izenačil položaj moških in žensk, kadar gre za laike; to gotovo predstavlja napredek za Cerkev, ni pa nič novega, če govorimo o situaciji v družbi. Še vedno pa se čuti določena razdalja do žensk v Cerkvi. Tako je ženska izključena iz službe mašnega strežnika (akolita) in bralca (lektorja). Obe službi sta pridržani samo moškim (kan. 230). Ne more sprejeti diakonata in mašniškega posvečenja (kan. 1024).

Papežovo pismo o dostojanstvu ženske je obširna meditacija o ženski in človeštvu, antropološko, eksegetsko, biblično in teološko razmišljanje o človekovi poklicanosti in še posebej, kako se ta poklicanost uresničuje za žensko. Najprej govori o Mariji kot Bogorodici, nato o svetopisemskem pojmovanju stvarjenja, po katerem sta oba, moški in ženska, enako ustvarjena po božji podobi. Ko govori o človekovem padcu, zanj ni več kriva samo Eva. Sledi precej izčrpen opis, kako veliko vlogo so imele ženske v Jezusovem življenju in kako pogosto je nagovarjal prav nje, kar je v takratnem okolju postalo *scandalon*. Nato sta obdelana materinstvo in devištvo kot dve temeljni razsežnosti ženske poklicanosti. Sledi razmišljanje o Cerkvi kot Kristusovi nevesti, kjer je tudi govor o tem, zakaj so samo moški lahko duhovniki. V sklepu pa se papež zahvaljuje vsem ženskam, šibkim in sposobnim, materam, sestrām in posvečenim devicam, tistim, ki skrbijo za potrebne, družinskim materam in poklicno delujočim.

Pravzaprav me je najbolj nagovorilo izhodišče, da je bilo človeštvo ustvarjeno v svoji spolni različnosti in da je pravo božje obličje in podobnost Bogu samo v obče-

stvu, v edinosti v različnosti, saj človek uresničuje svojo človeškost samo v odnosu do drugega. Podobnost z Bogom je bila zatemnjena zaradi greha, katerega največja žrtev je bila prav ženska. Da bi človeštvo raslo in se dovršilo, je treba odpraviti vsako diskriminacijo. Papež pravi, da vprašanje pravic ženske ni sad trenutnih razmer, vezano na družbeni razvoj, temveč je globoko utemeljeno v Svetem pismu.

Manj pa sem navdušena, ko mi začnejo moški razlagati, kaj je moje žensko bistvo, kot obe »posebni razsežnosti pri uresničevanju ženske osebnosti« pa sta navedeni materinstvo in devištvo. Prav gotovo gre za pomembni vrednoti, toda — ali je to res ves človek? Ali bi se moški strinjal, da sta bistvo njihove osebnosti le očetovstvo in celibat? Papež pravi: »V pripravljenosti, v spočetju in rojstvu otroka najde ženska s svojim odkritosrčnim samodarovanjem samo sebe.« Vsem ženskam bi bilo želeti, da same sebe ne bi našle šele pri porodu.

Na osnovi mest iz Stare in Nove zaveze papež poudarja »bistveno enakopravnost«, ki moškim in ženskam omogoča, da sprejmejo božje sporočilo in ga predajajo dalje, da »prerokujejo«. Prav tu bi se lahko vprašali, v čem je glede na enako poklicanost tista posebnost ženske, ki jo izključuje iz službenega duhovništva. Papež navaja dva razloga, in sicer, da je Kristus le moške poklical za svoje apostole in da v simboličnem odnosu med Kristusom in Cerkvijo kot ženinom in nevesto le moški lahko opravlja zakramentalno službo evharistije, ko duhovnik deluje »in persona Christi«.

Zame osebno sicer vprašanje ženskega duhovništva ni tako žgoče, ker svojega laiškega poklica nikakor ne bi hotela menjati, toda razlogi me ne prepričajo. Medtem ko za znane Pavlove izjave o ženskah celo papež priznava, da so pogojene časovno in s patriarhalno tradicijo, pa o vsem tem sedaj ni niti sledu. Kar se tiče prvega razloga, bi prav tako lahko rekli, da je Kristus za apostole poklical samo Jude in nobenega pogana (pa danes razen kardinala Lustigerja ni prav dosti duhovnikov iz judovstva). Glede simbolike ženin-nevesta pa se lahko vprašamo, kakšnega ženina vidijo v duhovniku pred oltarjem moški, ki so končno tudi del Cerkve-neveste. Ali jih je morda tudi zato v cerkvah bolj malo?

Skupaj z italijansko teologinjo Cettino Militello sem prepričana, da je osnova izključitve ženske iz posvečenih služb prav pojmovanje ženske, ki teološko uzakinja kulturni predsodek, ki je v krščanski kulturi tako velik in razširjen, da se lahko sklicuje na »izročilo«. Pravzaprav bi morala reči »v katoliški kulturi«, saj je precej protestantskih Cerkva ta predsodek že preseglo.

Še na kratko o »ženskem« delu apostolske spodbude *Christifideles laici*. Antropološka in teološka izhodišča so podobna kot v pismu o dostojanstvu ženske. Glede praktične uresnitve teoretičnih spoznanj govori papež npr. o sodelovanju žensk v župnijskih in škofijskih pastoralnih svetih in na škofijskih sinodah ter delu žensk pri evangelizaciji, tudi s teološkim študijem, raziskovanjem in poučevanjem. Pri tem zelo poudarja potrebo po »razlikovanju« med »pravimi« in navideznimi vrednotami. Posebej pa navaja dve nalogi, in sicer prizadevanje za visoko vrednotenje zakonskega življenja in materinstva ter zagotavljanje moralne razsežnosti kulture. Vsekakor gre za pomembne stvari, čeprav imam nekje na dnu zavesti nekoliko nelagodni občutek, ki me spominja na iskanje »zdravih sil«.

5. Sklep

Ko govorimo o pravicah ženske v Cerkvi glede na prvo Cerkev, lahko rečemo, da so dejanske naloge, ki jih ženske opravljajo v cerkvenem življenju, posebno kjer duhovnikov primanjkuje, dosti obširnejše in pomembnejše kot nekdanj. Po drugi

strani pa je institucionalno in zakramentalno priznanje njihovega dela na dosti nižji stopnji, pravzaprav enako ničli.

Meni je neformalno delovanje zelo blizu in ne čutim potrebe, da bi za vsako stvar morala imeti poseben »žegen« od zgoraj. Toda spet imam asociacijo na našo dnevno politiko: ker možnost različnih strank ni sistemsko in institucionalno urejena, lahko SZDL »zapre marelo«. In včasih se mi zazdi, da se tudi koncilska »marela« nekoliko zapira.

Predvsem pa gre za vprašanje drže, odnosa. Gotovo nam mora biti zgled Kristus. Ta ženskam ni pel nekakšnih posebnih hvalnic in ni na dolgo razpravljal o njihovem dostojanstvu, ni jih zapostavljal, pa tudi poveličeval jih ni. Do njih se je pač vedel »normalno«. Želela bi si, da bi se njegov način govorjenja o ženskah in z njimi v Cerkvi nadaljeval.

Literatura:

Essig, I., *Novo priznanje ženske v Cerkvi*, v: *Tretji dan*, št. 3(142), december 1988.

Matković, Lj. *Žena i Crkva*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973.

Papež V., *Pravni položaj ženske v novem Zakoniku cerkvenega prava*, v: *BV 44* (1984), 358—364.

Schüssler Fiorenza, E., *Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung*, v: *Concilium* 12 (1976), 3—9.

Denken & Glauben, Zeitschrift der Katholischen Hochschulgemeinden für die Grazer Universitäten, št. 37, november 1988.

Druga Marija, v: *Tretji dan*, št. 9, 10 (138, 139), junij-julij 1988.

Ali je Marija zgled samo za ženske?, v: *Srečanja*, št. 11—12, november-december 1988.

Janez Pogačnik

Pastoracija človekovih pravic

Uvod

Pastoracija človekovih pravic je nov pojem v pastoralnem delu, ki svoje delavce obvezuje k angažiranju v zvezi z varstvom človekovih pravic; ti so za Cerkev gotovo eno izmed znamenj časa, po katerih je Bog s človeštvom v ustvarjalno-odrešenjskem dialogu.

Cerkev mora biti po svojem izvoru in poslanstvu v ospredju prizadevanja za uveljavitev človekovih pravic. Naloga tega referata ni ocenjevati preteklo ravnanje Cerkve, ki ji ni bilo vedno v čast — prav pa je, da se najprej vprašamo o morebitnih kršitvah človekovih/kristjanovih pravic v Cerkvi, da si ne bomo prislužili Gospodovega očitka: »Hinavec, odstrani najprej bruno iz svojega očesa; šele potem boš razločno videl odstraniti iver iz očesa svojega brata« (Mt 7,5).

Kristjanove pravice in Cerkev

Cerkev kot institucija — samo s tem, da je Kristusovo skrivnostno telo in njegova Nevesta — ni avtomatično obvarovana grehov, zlorab in kršitev človeškega in božjega dostojanstva svojih članov. Opozorimo samo na nekatere nevarnosti, katerim lahko podležemo pastoralni delavci:

- da bi se v družbi zavzemali samo za svoje pravice; želeli imeti izjemen položaj; da bi sprejemali privilegije, ki bi nas ločili od večine ljudi (spomnimo se samo na bone za bencin in oprostitev depozita);
- da bi zaradi naše neevangeljske države v odnosih »navzgor«, do predstojnikov, ne vlada servilnost, hinavščina, karierizem, lažne statistike...;
- da ne bi zaradi apatije, lenobe, pomanjkanja poguma, svetobežnosti in »neinkarniranosti« v stiske in probleme (božjega) ljudstva, opuščali ali zamujali preroško kritiko odgovornih za obstoječe krivično stanje;
- da ne bi z božjim ljudstvom kot celoto ali posameznimi kristjani manipulirali, pomislimo samo na nekatere seje ŽPS, ki so velikokrat samo »ščit« in izgovor za doseganje župnikovih samovoljnih in vnaprejšnjih odločitev;

- včasih pastoralni delavci, v imenu (vprašljive) »gorečnosti«, od vernikov zahtevajo več, kot je predvideno z »uradnim« ZCP;
- ali ne delamo dostikrat razlik med ljudmi in s tem kažemo določeno za-kompleksanost, ki se mora potrjevati z omenjanjem raznih doktorjev, profes-
orjev in inženirjev? Kako že pravi apostol Jakob? »Moji bratje, ne delajte
razlike med ljudmi, ko verujete v našega poveljčanega Gospoda Jezusa
Kristusa. Denimo, da pride k vašemu bogoslužju mož z zlatim prstanom in v
razkošni obleki, pride pa tudi revež v razcapani obleki, pa se ozrete na ti-
stega, ki je razkošno oblečen, in rečete: »Sedi semkaj na dobro mesto,« re-
vežu pa rečete: »Ti stopi tja« ali »Sedi k mojim nogam«; mar niste delali raz-
like med seboj in sodili po napačnih nagibih« (Jak 2,1-4).

Skrb Cerkve za človekove pravice v družbi

Seveda pa morebitne napake in pomanjkljivosti Cerkve, ki je vedno na poti in zato potrebna stalnega očiščevanja, samopreseganja in notranje rasti, ne morejo biti ovira za njeno pastoralno skrb glede varstva človekovih pravic v narodni, druž-
beni in državni skupnosti, v kateri živi in katere del je.

Pastoralni delavci bi se morali že med šolanjem seznanjati s problematiko in nalogami, ki jih današnjemu svetu zastavlja varstvo človekovih pravic. Cerkev naj bi s predavanji, seminarji in informacijami v svojem tisku stalno oblikovala javno mnenje v Cerkvi (še posebno med pastoralnimi delavci). Sproti bi se morali sezna-
njati s stališči Cerkve, ki se kažejo v okrožnicah, spodbudah, izjavah in govorih pa-
peža, naših škofov, Komisije za pravičnost in mir pri SPŠK in drugih.

Toda naj daje vodstvo Cerkve še toliko informacij in navodil, ne more pomagati pastoralnim delavcem, če se ne zavedajo, da je skrb za človekove pravice ena iz-
med bistvenih evangeljskih zahtev in vprašanje njihove zvestobe Bogu, ki je vedno na strani ubogih, zapostavljenih in preganjanih. Edino tisti pastoralni delavec, ki v resnici živi z Bogom in z (božjim) ljudstvom, bo sposoben opaziti morebitne kršitve človekovih pravic in se takoj kritično odzvati nanje.

Nekaj možnosti v našem pastoralnem delu

Kako naj pastorcijo človekovih pravic uvajamo v naše že utečeno pastoralno delo?

OZNAJEVANJE kot posredovanje božje besede, njene razlage in aktualizacije, je stalno v taki moralni drži pri kristjanih, ki jim ne samo preperečuje, da bi kršili pravice, ampak se upira tudi kršitvam drugih in svojih pravic. Gre za izoblikovanje močnih krščanskih osebnosti, ki se odlikujejo s pogumom, doslednostjo, odprtostjo in čutom soodgovornosti za vse, kar se dogaja v javnem življenju.

Naši KATEHEZI grozi nevarnost premajhne konkretizacije v življenju. Predvsem pri mladinskih in študentskih srečanjih bo treba bolj odločno napraviti zasuk od obravnavanja suhoparnih, neživljenjskih in papirnatih teoloških tem k resničnim problemom življenja tako, da bi obravnavali teološke teme živo, in jih povezali tako, da krščanstvo ne bo samo svetovni nazor, ampak način življenja, ki bo spreminjal svet.

SKUPINE IZOBRAŽENCEV (v okviru MOI) naj bi nastajale — tudi kot »podalj-šek« pastorcije študentov, ki končajo šolanje — v večjih župnijah, mestih in deka-
nijskih središčih, so zahteva in znamenje časa. Družbeno in kulturno delovanje kr-
ščanskih laikov je bilo po drugi svetovni vojni kruto in nasilno omejeno. »Božji mlini

meljejo počasi« — a so le »primleli« tkim. »slovensko pomlad«, ki pa ne more polno preiti v »poletje«, če k temu »podjetju« ne pristopimo tudi slovenski kristjani in se — tudi in predvsem prek skupin izobražencev — ne vrnemo z velikim etičnim potencialom in odrešenjsko močjo v središče družbenega in kulturnega trenutka pri nas. In v čem je ta trenutek? Predvsem v poskusu, da bi uresničili vse človekove pravice, ki so jih dolga leta teptali, ovirali in izigrali.

Koncilsko pojmovana Cerkev, ki se je odprla svetu in stopila z njim v dialog, se ne sme zbirati (samo) za OSTAJANJE, ampak (tudi) za ODHAJANJE. Kristjani se moramo vključevati v vsa gibanja, zveze, organizacije, skupnosti, ki imajo namen doseči človeka vredno življenje — njegovo polnost, integriteto in jamstvo vseh osnovnih pravic. Pogrešajo nas v mirovni in ekoloških gibanjih; navzoči bi morali biti v Amnesty International, v Odboru za zaščito norosti in v vseh drugih prizadevanjih, ki se bodo šele pokazala in iskala svoje organizacijske oblike.

DIAKONIJA je zahteva in sad pristnega krščanskega življenja. Ko posamezno in organizirano pomagamo različno prizadetim, ne smemo nikdar opuščati vzporedne akcije v družbi, od katere moramo po legalnih delegatskih, samoupravljaljskih in drugih poteh zahtevati, da ta pomoč ni samo stvar dobre volje posameznikov in dobrodelnih organizacij, ampak je moralna obveznost celotne družbe, ob kateri ne sme veljati izgovor, češ da zaradi gospodarske krize ni denarja.

Sklep

Če sklenemo: naloga Cerkve, njenega vodstva, pastoralnih delavcev in vseh kristjanov je, da se vedno in povsod trudimo za varstvo človekovih pravic; da za to iščemo vedno novih poti in načinov — k temu nas priganja Kristusova ljubezen, ki mora biti iznajdljiva; da se zavzemamo za vse ljudi, skupine in narode — mogoče še bolj za druge kot zase — in da smo pri teh prizadevanjih še posebej pozorni na varstvo pravic tistih, za katere se večinsko javno mnenje ne bo potegovalo: to so nerojeni otroci, v predmet spolnosti ponižane žene, v domove odrinjeni stari ljudje in podobne skupine.

Pri vsem našem delovanju naj nas vodijo »močne« besede (ki jih je v okrožnici Človekov odrešenik zapisal sedanji papež Janez Pavel II.), da »Cerkev ne sme zapustiti človeka«, ker je »ta človek nekako prva pot, ki jo mora Cerkev pri izvrševanju svoje službe hoditi«, saj je »vsakega človeka brez izjeme odrešil Kristus« (RH 14).

Ivan Jurkovič, *Il Codice della Diocesi di Ljubljana del 1940 tra il »Codex Iuris Canonici« del 1917 e quello del 1983. La collegialità a livello diocesano*. Roma 1988. Pontificia Università Lateranense (I—XXIX; I—245 strani).

Omenjena knjiga je doktorska disertacija duhovnika ljubljanske nadškofije in člana papeškega diplomatskega zastopstva v Bogoti Ivana Jurkoviča, ki jo je leta 1984 obranil na Lateranski pravni fakulteti v Rimu in je bila v celoti objavljena kot knjiga. Avtor pod vidikom »kolegialnosti« obravnava vrsto personalnih in kolegialnih ustanov v škofiji, o katerih je govoril že prejšnji kodeks iz leta 1917, sedanji zakonik iz leta 1983 pa je vnesel nekaj novih oziroma prejšnje prilagodil sedanjim razmeram in potrebam v Cerkv. Delo Ivana Jurkoviča je za nas Slovence še posebno zanimivo in pomembno že zato, ker avtor precejšnji del disertacije namenja »kolegialnim« ustanovam v Zakoniku ljubljanske škofije (ZLŠ) iz leta 1940. Tega leta od 5. do 9. maja je namreč ljubljanska škofija pripravila škofijsko sinodo, ki je bila zadnja do sedaj in je ob koncu svojega dela razglasila zakonik ljubljanske škofije.

Delo je omenjeni avtor razdelil na tri dele, vsak pa ima po tri poglavja z dvema ali tremi podnaslovi. V dodatku disertacije navaja vse tiste kanone iz ZCP, kjer splošna zakonodaja Cerkve prepušča oziroma obvezuje škofovske konference ali posamezne krajevne škofo, da splošne cerkvene predpise prilagodijo potrebam in značilnostim krajevne Cerkve.

Prvi del disertacije (str. 17—46) je namenjen »kolegialnim« škofijskim ustanovam v ZCP iz leta 1917, in sicer pod tremi vidiki: kolegialnost med kleriki, kolegialnost med kleriki in laiki in kolegialnost v ustanovah škofijske kurije. Čeprav ZCP 1917 obravnava Cerkev kot strogo hierarhično urejeno družbo, je kljub temu odprt tudi za določene prvine kolegialnega sodelovanja v okviru škofije in njenih ustanov. To se kaže predvsem v tistih kanonih, ki govorijo o formaciji klerikov, npr. pastoralne konference, ki so poleg

izobraževalnega namena vzgajale klerikom čut za sodelovanje in soodgovornost. Zakonik pozna tudi vrsto kanonov, ki imajo naravo »kolegialnosti«, npr.: škofijska sinoda (kan. 356), kapitelj kanonikov (kan. 381), škofijski svetovalci (kan. 423), župniki svetovalci in sinodalni spraševalci (kan. 363), svet misijonarjev (kan. 302), svet za disciplino in upravo imovine (kan. 1359). Vsi ti na neki način kot »kolegialne« ustanove pomagajo škofu z nasveti pri vodstvu škofije oziroma v pastoralni skrbi.

»Kolegialnost« med kleriki in laiki prihaja do veljave predvsem v ustanovah, kot so npr. društva vernikov, tretji red, bratovščine, nadbratovščine in pobožne zveze (kan. 682—725), ki imajo namen posvečevati svoje lastne člane, neposredno na področje pastoralnega dela pa ne posegajo. Škofijski gospodarski svet (kan. 1520) je edini primer »kolegialnosti« laikov in klerikov v škofijski kuriji. Na področju sodstva obstaja zborna sodišče (kan. 1577), ki pa ga sestavljajo samo kleriki.

Drugi del disertacije (str. 47—104) je avtor namenil prvinam »kolegialnosti« v zakoniku ljubljanske škofije iz leta 1940. Tudi ta del je vsebinsko razdeljen na tri poglavja: elementi duhovniške kolegialnosti, kolegialnost med kleriki in laiki in kolegialnost v ustanovah škofijske kurije. ZLŠ je namreč v strukturo škofije vnesel nekatere novosti in pomeni zato korak naprej v območnem pravu. Zelo je poudarjena »kolegialnost« med kleriki; ta se kaže predvsem v tkim. *pastoralnih in sodalitetnih konferencah*. Ako so prve namenjene pastoralnim vprašanjem, pa je namen drugih duhovno življenje klerikov. Sodelovanje med kleriki in laiki prihaja do veljave v ustanovi *katoliške akcije*, ki jo škofijski zakonik zelo ceni in ji podredi vrsto drugih laičnih ustanov, kongregacij in društev. Vsaka župnija naj bi skrbela za ustanovitev *verskih društev*, ki bi skrbela za širjenje katoliškega nauka in evharističnega češčenja, ekumenizem, misijonsko dejavnost in apostolat družin: npr. Bratovščina krščanskega nauka, Bratovščina presvetega Rešnjega te-

lesa, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, Družba za širjenje vere, Družba sv. Družine, Tretji red, Marijina družba, Cecilijansko društvo, Bratovščina sv. rožnega venca, Društvo treznosti, itd. *Katoliška društva* pa naj bi se posvečala karitativni, kulturni in drugim dejavnostim, npr.: Vincencijeva konferenca, Elizabetine konference, Prosvetna zveza, Zveza fantovskih odsekov, Zveza deklških krožkov, Katoliško društvo rokodelskih pomočnikov, Društvo za varstvo vajencev, itd. ZLŠ vnaša tudi nekatere novosti na področje strukturne ureditve škofijske kurije. Te novosti so: škofijski konsistorij, konferenca dekanov in osem škofijskih svetov, ki se ukvarjajo z doktrinalnim, disciplinskim, socialnim, ekonomskim in upravnim področjem, npr.: Svet za katehezo, za tisti, Svet za družbena vprašanja Cerkve, za glasbo, za oznanjevanje, za socialno in karitativno dejavnost, za vprašanje vere in morale, itd. Posebna novost ZLŠ je svet dekanov, ki rešuje probleme z laiki, ki so zaposleni v cerkvenih službah, v župnijah pa ustanova za nadzor cerkvenega premoženja.

Tretji del disertacije (str. 105—209) govori o škofijskih kolegialnih ustanovah v sedanjem ZCP 1983. Na teoloških temeljih o ekleziologiji drugega vatikanskega zbora je ZCP vnesel nekaj novih ustanov »kolegialne narave«, nekatere pa reformiral in prilagodil današnjim potrebam. Kolegialnost duhovnikov pride do veljave v *duhovniškem svetu*, ki je neke vrste škofov »senat«, predstavnik vseh duhovnikov v škofiji in pomaga škofu pri vodstvu škofije s svojimi nasveti (kan. 495). *Zbor svetovalcev* je prav tako »kolegialna ustanova«, ki jo sestavljajo duhovniki, člani duhovniškega sveta (kan. 502). *Kapitelj kanonikov* je »kolegialna« škofijska ustanova, ki pa je v novi zakonodaji dobila pretežno liturgično funkcijo (kan. 503). *Skupina duhovnikov (in solidum)*, kateri more škof zaradi posebnih okoliščin izročiti v upravo župnijo ali več župnij hkrati (kan. 517), je nova ustanova ZCP, kjer je poudarjena »kolegialnost« med kleriki. V škofijskem *pastoralnem svetu*, čeprav ni obvezen, je poudarjeno skupno sodelovanje klerikov in laikov pri raziskovanju in pretresanju pastoralne dejavnosti v škofiji (kan. 511). Nova zakonodaja je razširila možnost kolegialnega sodelovanja duhovnikov in vernikov tudi na *škofijski sinodi*, ki pomaga škofu v dobro vsega

škofijskega občestva (kan. 460). Kar se tiče obnove škofijske kurije nova zakonodaja za boljše pospeševanje pastoralne dejavnosti svetuje ustanovo *škofijskega sveta*, ki ga sestavljajo generalni vikar in škofovi vikarji (kan. 473). Skupno sodelovanje klerikov in laikov se uresničuje tudi v »kolegialni« ustanovi *škofijskega gospodarskega sveta* oziroma *župnijskega* (kan. 492, 537). Tudi na področju sodstva sta vpeljani dve novi ustanovi: *služba ali svet razsodnikov* v škofiji, ki ima nalogo, da prepreči spore in upravne pritožbe (kan. 1733), druga pa je *sodni zbor*, pri katerem lahko sodelujejo tudi laiki (kan. 1421, 1424).

S primerjavo med ZCP in ZLŠ avtor kaže na zvestobo škofijskega zakonika splošnemu cerkvenemu pravi in tradiciji prejšnjih škofijskih zakonikov, hkrati pa ima ZLŠ posluš za nove okoliščine in potrebe krajevne Cerkve. Zato v škofijski zakonodaji določa vrsto »personalnih« in »kolegialnih« ustanov, ki so škofu v pomoč pri pastoralnem in upravnem vodstvu škofije. ZLŠ ne pomeni »kolegialnosti« samo v kvantitativnem pomenu, temveč tudi in predvsem v kvalitativnem glede na ZCP iz leta 1917. Zato ZLŠ daje v svojem času in prostoru zelo popoln zgled »kolegialnega« sodelovanja in soodgovornosti tako med kleriki, kot tudi med duhovniki in verniki.

Naj omenim na kratko tudi nekatere pomanjkljivosti. Verjetno bi avtor disertacije med škofijskimi »kolegialnimi« ustanovami moral omeniti tudi skupino ali komisijo cenzorjev, o kateri govori kan. 830 ZCP 1983. Zdi se, da avtor knjige ni imel možnosti, da bi bil pred zadnjo redakcijo svojega besedila za tisk vnesel tudi že izjavo papeške pravne komisije h kan. 502 glede članov v zboru svetovalcev. Komisija je namreč pojasnila: kdor preneha biti član duhovniškega sveta, lahko do izteka mandata ostane član zbora svetovalcev; prav tako, če bi član zbora svetovalcev umrl pred iztekom mandatne dobe, ni potrebno imenovati novega svetovalca, razen če jih je po številu manj kot šest (Communicationes 15 (1984) 241). Glede tiskovnih napak bi opozoril samo na dve, in sicer obe sta na strani I (Introductio) v navedbi št. 1 in 2. V prvi piše, da je ljubljansko škofijo kanonično ustanovil papež Pij II. »il 6 dicembre 1962; vprašljiva je tudi navedba v št. 2, kjer avtor navaja delo V. Blaževića,

Concilia et Synodi (in territorio hodiernae Jugoslaviae celebrata, Vicetiae 1967) in po katerem naj bi v ljubljanski škofiji vse od njenega začetka pa do leta 1940 bilo kar 121 škofijskih sinod. Omenjeno delo navaja samo 86 do sedaj znanih sinod, kar je še vedno največ v vseh škofijah na ozemlju Jugoslavije.

Glavni pomislek ob dizertaciji pa je v tem, da avtor celotno vsebino gradi na »kolegialnosti«, ki je v pravni terminologiji točno opredeljena z vsemi izhajajočimi pravnimi posledicami, čeprav na straneh 7—15 pojem »kolegialnosti« opredeljuje pod štirimi vidiki: kolegialnost v duhovnem smislu, kolegialnost v porazdelilnem in kolektivnem pomenu, kolegialnost v strogo pravnem pomenu in kolegialnost v širšem pravnem pomenu. »Predhodna pojasnjevalna opomba« (Nota explicativa praevia) ob koncu dogmatične konstitucije o Cerkvi Luč narodov, ki je avtor sicer ne navaja, daje posredno pojasnilo, v kakšnem pomenu je treba razumeti pojem kolegialnosti. »Kolegialnost« je namreč lahko zelo dvoumen pojem in lahko bralca zavede v napačno smer, da bi namreč istovetil ustanove, ki so po naravi in delovanju »kolegialne« narave (actus collegialis), z ustanovami, ki so »kolektivne« narave (actus collectivus), to pa v pravni terminologiji ni isto (npr. škofovski zbor je »kolegialne narave« v pravnem pomenu besede, škofovska konferenca pa je izraz »kolektivnosti«). Pastoralisti večkrat dajejo »kolegialnosti« drugačno vsebino kot pravniki. Ako je avtor omenjene knjige pod izrazom »kolegialnost« mislil na »kolektivno« sodelovanje posameznikov ali ustanov v škofiji, potem bralec dizertacije ne bo imel težav in pravnih pomislekov.

Doktorska dizertacija Ivana Jurkoviča je vsekakor dragocen poskus, kako z Zakonikom ljubljanske škofije iz leta 1940 povezati pravno preteklost (ZCP 1917) s sedanostjo (ZCP 1983) in nakazati smernice za prihodnost. Brez dvoma bo knjiga v veliko pomoč in smerokaz pri pripravi novega območnega prava ljubljanske nadškofije, o katerem že nekaj časa govore.

P. Viktor Papež

Kornelius Fleischmann, *Klemens Maria Hofbauer, Sein Leben und seine Zeit*, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1988, 303 str.

Ravno za stoto obletnico razglasitve Klemena Dvoržaka za blaženega (1888) je izšel nov življenjepis drugega zavetnika Dunaja, in sicer izpod peresa laika, profesorja literarne zgodovine v Badnu in na Dunaju. Po znanen Hospovem življenjepis sv. Klemena Dvoržaka iz l. 1951 je bil zlasti po concilu Dvoržak precej potisnjen v ozadje. V zelo skromni obliki, tiskano na ciklostil, je redemptorist p. dr. Josef Donner l. 1982 v dveh zvezkih pripravil za tisk Dvoržakova pisma, ki jih je pred smrtjo nameraval izdati že pokojni Hosp. Nov veter je zavel, tako se zdi, z nastopom dunajskega nadškofa in kardinala Groërja, ki se zelo trudi, da bi bila velika osebnost sv. Klemena Dvoržaka ponovno bolj poudarjena.

Kornelius Fleischmann ne prinaša bistvenih novosti glede Dvoržakovega življenja. Naslanja se zlasti na Monumenta Hobbaueriana ter na zanesljiv in vsebinsko bogat Innerkoflerjev življenjepis iz l. 1913. Novost in vrednost Fleischmannovega življenjepisa je v prikazu Dvoržakovega vpliva na romantiko. Friedrich Schlegel, Zacharias Werner, Pfilepp Veit, Friedrich August von Klinkowström, Friedrich Overbeck, Clemens Brentano in mnogi drugi so obširno prikazani v svojem odnosu do sv. Klemena Dvoržaka. Fleischmann odlično prikazuje Dvoržakov vpliv na kulturo in njegov delež pri ponovni evangelizaciji Dunaja. Na kratko je omenjen tudi Baraga (str. 20), Dvoržakov učenec.

Fleischmannova knjiga je prijetno in koristno branje, še posebno za literarne zgodovinarje. Kazalo oseb napravlja knjigo zelo uporabno.

Andrej Pirš

Pietro Zovatto, *La stampa cattolica italiana e slovena a Trieste*, Del Bianco Ed., Udine 1987, 412 str.

P. Zovatto je profesor cerkvene zgodovine na pedagoški fakulteti tržaške univerze in plodovit raziskovalec zgodovine tega razgibanega pristaniškega mesta na sotočju romanske, slovanske in germanske kulture. V letu 1984 je izdal zbirko razprav *Ricerche*

storico-religiose su Trieste, v kateri je zajeto no poglavje namenil pregledu in analizi slovenskega katoliškega tiska v Trstu z njegovim zaledjem do Gorice in v Istro. Značilnost njegovega proučevanja je bila že tedaj težnja po celotnem obravnavanju, po upoštevanju vseh dosegljivih virov in kolikor mogoče nepristransko pristopu.

Pričujoče delo je zbornik razprav, osredinjenih na katoliški tisk italijanske in slovenske skupnosti, a upošteva tudi hrvaškega, od prvih začetkov, za italijansko področje sega v leto 1860, za hrvaško 1870 in za slovensko 1893, medtem ko je bogoslovski list »Cvetje« v gornjih treh jezikih in z dodatkom v latinščini izšel že leta 1880, vse do današnjih dni, s tem da posamezna vprašanja poglobljeno obravnava le za krajši čas. Pregled italijanskega tiska nam tako poleg župnijskih glasil predstavlja še 22 naslovov, slovenskih je 23 in dva hrvaška. Pri tem je treba imeti pred očmi vso raznolikost, ki jo takšen pregled periodičnega tiska more vsebovati.

Kot temeljno skupno značilnost vsega katoliškega tiska, če pustimo ob strani vsebinske poudarke, bi lahko opredelili družbeni in kulturni kontekst, v katerem se je pojavljal. Trst je bil znan kot laicistično in racionalistično mesto. Zato listi niso dajali največjega poudarka informiranju, pač pa verovanju in ohranjanju, »kajti katolicizem je živel v psihološkem stanju mestne trdnjave, ki sta jo oblegali nasprotni stališči, liberalizem in socializem; vernike, ki so bili kot še nikoli do tedaj izpostavljeni »modernemu odpadu«, ki ga je že razglasil papež v »Syllabusu«, je moral za vsako ceno obvarovati« (str. 61). Katoličani so bili v podrejenem položaju, tudi ekonomskem, zato je več listov imelo zelo kratko dobo življenja. Slovenskim dejavnostim sta še poseben ton dajala iredentizem in narodnostna zapostavljenost, čeprav so, vsaj v prvem obdobju, imeli dokaj močno zastopstvo v cerkvenih strukturah in so jih podpirale avstrijske oblasti.

Zbornik je razdeljen v dva dela. V prvem je predstavljen zgodovinski okvir in nekatere vsebinske značilnosti italijanskega tiska, s posebno analizo cerkvenega tednika *Vita Nuova* (izhaja od 1920) ter kronološkim pregledom posameznih naslovov. Začetek slovenskega publicističnega dela, katerega pregled nato sledi, je povezan z ustanovitvijo društva *Edinost* v letu 1874, ki je z različ-

nimi ustanovami postalo nosilec vsega slovenskega; Družba sv. Cirila in Metoda ga je dopolnjevala z ustanavljanjem slovenskih zasebnih šol. Poglavje o slovenskem tisku vključuje razpravo, ki z nujnimi širšimi implikacijami sega na politično, gospodarsko, socialno in druga področja. Vzpostavljena je vez s tiskom, ki je prihajal iz osrednjega slovenskega ozemlja in odmeval na Tržaškem ter Goriškem. Dodatek obsega pregled periodičnih publikacij z vsemi običajnimi podatki (čas, kraj, tiskarna, izdajatelj, uredniki, uredniška zasnova) ter knjižnicami, kjer so dosegljive.

Drugi del je antologija izbranih odlomkov v obeh jezikih. Prikazuje teme, o katerih je tržaški tisk pogosteje spregovoril, čeprav v velikem časovnem razponu, in dajal krščanski odgovor. V besedilih iz italijanskega tiska so obravnavane krščanske vrednote in oblike pobožnosti, odnos Cerkve do frama-sonstva, programi listov, socialno in narodno vprašanje. Časovno zaporedje, v katerem so nastajala izbrana besedila, kaže zanimiv razvoj misli na posameznih področjih. Paleto problemov pomenijo tudi besedila iz slovenskega tiska, ki pa so prevedena, da so italijanskemu bralcu laže dosegljiva. Govorijo o slovenski organiziranosti, vlogi vere in Cerkve, programih listov in v posebnem delu o narodnem vprašanju.

Zbornik vsekakor predstavlja zbirko informacij o tiskovni dejavnosti katoličanov v Trstu in okolici. Proučevalcu slovenskega življa na zahodni meji narodnega ozemlja bo dobrodošel pripomoček, saj poleg razprav in bibliografskih podatkov vsebuje potrebna kazala in obširne pripombe z navedbo literature. Za italijanskega bralca pa bo s prevodi izbranih slovenskih besedil slovenskih sodelavcev dana možnost, da spoznajo del življenja te skupnosti.

Bogdan Kolar

Adalbert Rebić, *Riječi života vječnoga*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1988, 183 str.

Knjiga je natis kratkih svetopisemskih razlag nedeljskih evangelijev, ki jih je imel prof. A. Rebić na vatikanskem radiu v liturgičnem letu 1967/68 v okviru hrvaškega programa. Po dvajsetih letih se mu je zdelo primerno, da govore na radiu izda v knjigi.

To je storil na željo mnogih, ki so ga že med oddajo na radiu in tudi pozneje prosili, naj to stori.

O tem se takoj zastavlja vprašanje o umestnosti natisa govorov po tako dolgem presledku, posebno še, ker je bila vmes izvedena liturgična reforma, ki je popolnoma spremenila branje evangelijev ob nedeljah. Medtem ko smo pred njo brali vsa leta iste evangeljske odlomke, tako da so ljudje, ki so imeli dober spomin, že vnaprej vedeli, kateri evangelij bodo slišali pri maši, jih bemo zdaj razdeljene v tri cikle, tako da preberemo v treh letih prve tri evangelije z dodatki iz Janezovega evangelija. Razpored branja evangelijev po starem, se torej ne ujema z branjem evangelijev po novem, zato Rebičeva knjiga le delno lahko koristi današnjim dušnopastirskim potrebam. Knjiga največ lahko koristi v liturgičnem letu A in C, ker smo pred liturgično reformo brali ob nedeljah pretežno odlomke iz Matejevega in Lukovega evangelija. Ker hoče biti knjiga uporabna tudi danes, dodaja avtor na koncu (180/81) seznam, kdaj pride po novem koledarju na vrsto ustrezni evangeljski odlomek iz starega razporeda, pri tem, žal, odlomki za leto B niso označeni.

Knjiga je kljub temu, da ne pokriva vseh nedelj po novem razporedu pri branju evangelijev, velik prispevek k poznanju svetopisemske miselnosti in duhovnega sporočila evangelijev. Njen zapoznani natis jasno spričuje, da božja beseda in njena stvarna razlaga nikoli ne zastarita. Knjiga je v celoti uporabna tudi danes. Najprej zato, ker tudi po novem razporedu branja evangelijev, večkrat beremo iste evangeljske odlomke na iste dni. To velja zlasti za božič in delno za veliko noč. Ob teh praznikih bo našel bralec v njej vsako leto dovolj snovi za pristno biblično poznavanje skrivnosti, ki jih takrat obhajamo. Solidna razlaga evangeljskih odlomkov, ki se pokrivajo z novim koledarjem, pa bo bralcu kaži pot, kako naj ravna v primerih, kadar v Rebičevi knjigi ne bo našel razlage. Pazljivo branje razloženih odlomkov ga bo naučilo razlagati odlomke in odkrivati v njih aktualno versko sporočilo.

V tem je celo posebna vrednost te knjige. Rebič kaže, kako je treba razlagati evangeljske odlomke, da odkrijemo v njih versko sporočilo, ki nas vselej obogati. Praktičnim dušnim pastirjem kaže, kakšna naj bo homi-

lija. Ta mora organsko rasti iz evangeljskega besedila in resnice, ki so v njem, narediti »zdaj« navzoče.

Njegova razlaga je dosledno biblična. Versko sporočilo evangeljskih odlomkov odkriva tako, da jih gleda, dokler je le mogoče v luči starozaveznega razodetja. V čemer je Stara zaveza zgodovina, je Nova zaveza verska resnica. To lepo kaže ob čudežu pomnožitve kruha (66/67). Njegovo versko sporočilo je mogoče prav razumeti samo iz čudeža starozavezne mane. Vse prvine tega čudeža so navzoče v čudežu pomnožitve kruha, čeprav preseženo in nadnaravno. Zdaj je Jezus sam kruh iz nebes. Jezus nam ne daje jesti kruha, temveč je on sam tisti kruh, ki ga moramo jesti. On je »kruh življenja« (Jn 65,35).

Pri razlagi odlomkov, ki jih imajo vsi sinoptiki ali vsaj dva od njih, se včasih preveč zadržuje pri ugotavljanju razlik med njimi. To je koristno za kateder, manj pa za pridigo, razen če gre za razlike, ki bogatijo evangeljsko sporočilo. Na splošno pa so razlage lepo vpete v prostor in čas, tako da dejansko biblično okolje že samo pojasnjuje evangeljske dogodke. Temeljito poznanje bibličnega sveta je tudi najboljša razlaga tega sveta. Pri taki razlagi verske resnice evangeljskih dogodkov kar same prihajajo na dan. Rebič jih le redko naglašča, temveč prepušča bralcu, da jih iz razlage sam razbere. V uvodu (6) celo pravi, da je namenoma izpustil moraliziranje. Bralci naj bi sami razbrali iz razlag potreben moralni nauk in ga času ter potrebam vernikov prav uporabili. To jim bo gotovo tudi uspelo, saj nudijo razlage dovolj snovi za to. Razlage torej niso homilije, temveč nadvse koristno gradivo zanje.

Razlagam se pozna, da so bile izvirno govorne. Govorniški slog močno izstopa. Med drugim se kaže v triadah, ki jim sledi močna aplikacija, kar je značilno za govorniški slog (prim. str. 60, 64, 66, 71 itd.). Prav živahna, jasna in nazorna govorica pa priteguje tudi bralca, da z veseljem sega po njih. V njih res v kratkem dobi veliko.

Francè Rozman

Forum Katholische Theologie 5 (1989), 1

Še pred desetimi leti je bila feministična teologija komajda poznana. Tedaj pa se je to novo gibanje kot plaz sprožilo najprej pri evangeličanih, a kasneje se tudi znotraj katoliške Cerkve o tem vedno več govori in piše. Zato skuša Manfred Hauke iz Augsburga predstaviti temeljne misli feministične teologije in jih kritično oceniti v razpravi z naslovom *Končna podoba androgyn* (1—24). Že naslov nam pove, da je vzor feministične teologije človek, ki je nekakšno moško-žensko bitje.

Feministična teologija je povezana s svetnim feminizmom. V bistvu gre za prenos feminizma na teološko področje. Svoj izvor imata feminizem in feministična teologija v ZDA, kjer se je že v svojih začetkih oboje močno povezovalo z marksizmom. Kate Millet zahteva npr. na osnovi Engelsa odpravo družine, ki naj bi bila po njenem mnenju temelj patriarhalne družbe ter njeno temeljno orodje. Kot nekakšna rojstna letnica feministične teologije velja izid knjige nekdanje katoliške redovnice Mary Daly z naslovom *Onstran Boga Očeta* (*Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*, Boston 1973) iz l. 1973. V ZDA se precejšen del zagovornic feministične teologije zavzema za žensko duhovništvo. V ZDA se je v feministično gibanje vključilo veliko redovnic. V Evropi je feministična teologija od vsega začetka povezana s teologijo osvoboditve. Od l. 1976 dalje sta jo začeli širiti reviji *Concillium* ter *Orientierung*. Predstavnice feministične teologije se delijo v tiste, ki so zapustile Cerkev, in tiste, ki želijo ostati v njej. Za večino feministkinj je ideal »androgyn«, tj. moško-ženska osebnost. Na splošno zanikajo podeljevanje vlog določenemu spolu ter nočejo ničesar slišati o različnosti ter potrebnosti dopolnjevanja obeh spolov. Bojujejo se zoper »patriarhat«. Za miselno osnovo imajo pogostoma Engelsovo razmišljanje o razvoju od matriarhata prek patriarhata, kar naj bi končno vodilo v enakopravnost obeh spolov, ki je po Engesu povezana z odpravo družine. Pomembna skupina znotraj feminističnega gibanja so lezbijke. V ZDA je celo udomačen rek, da je feminizem teorija in lezbijanizem praksa. Na splošno se feministke politično vključujejo med »zelene« in so na duhovnem področju tesno povezane z gibanjem »new-age«.

Najbolj znana feministična teologinja je nekdanja redovnica Mary Daly. Po drugem vatikanskem koncilu je izdala 1968 prvo večje delo »Cerkev in drugi spol« (*The Church and the Second Sex*, New York 1968). Naslov je prevzet od francoske eksistencialistke Simone de Beauvoir. Dejansko so tudi vsebinske podobnosti med obema. Obe trdita, da žena ne pride na svet kot žena, ampak to šele postane. Daly se pri tem sklicuje na Teilharda de Chardina. Daly hvali koncil, a vidi samo tista besedila, ki govore o enakopravnosti mož in žena, druga pa prezre ali oslabi. Koncil skuša izigrati zoper izročilo in potem tudi posamezna svetopisemska besedila zoper druga. Zavrača češčenje božje Matere, češ da ta predstavlja ideal, ki ženo ponižuje. 1973 je izšla knjiga »Nad Bogom Očetom«, s katero je radikalno zapustila krščanstvo. V osebnega Boga ne veruje več. Zelo se zavzema za lezbijanizem. Sama pojmuje skupnost feministkinj kot »anticerkev« ter »drugi prihod žene« je zanjo sinonim s prihodom antikrista. Namesto križa naj bi bila v središču ženska, namesto molitve usmerjenost na lastni jaz. Sama se imenuje gnostikinja.

Manfred Hauke nato predstavlja temeljne vsebinske poudarke feministične teologije na osnovi treh žena, ki v nasprotju od Mary Daly hočejo še ostati v Cerkvi. To so Catharina Hallkes, Elisabeth Moltman—Wendel ter Rosemary R. Ruether. V prvi vrsti gre za zgrešeno antropologijo, ki postavlja kot ideal »androgyn« ter zavrača vsako komplementarnost in polarnost ter vsako različnost med možem in ženo. Feminizem ne upošteva, da sta mož in žena kot božja podoba enaka po dostojanstvu, a vendar nista isto. Kdor hoče odpraviti razliko med možem in ženo, se usmerja dejansko zoper voljo Stvarnika in zoper naravo človeka, ki nikakor ni nekakšno brezspolno bitje srednjega spola. Feminizem tudi ne vidi, da biti mož ali žena ne pomeni spadati v dvoje struktur, ki se med seboj bojujeta, pač pa je to neizčrpan bogastvo in možnost medsebojne obogatitve. Z lezbijanizmom je zrušen pravi odnos do drugega spola. Feministkinje se na splošno zavzemajo za splav ali ga vsaj ne kritizirajo. Ruether zanika nesmrtnost duše.

Druga stvar je zgrešen odnos do narave. Ruether zanikava, da bi bil človek krona

stvarstva. Vse resničnosti v naravi niso predmeti, nad katerimi naj bi gospodovali, pač pa človeku enakovredni subjekti. Glede odnosa do narave je potrebno tudi pripomniti, da nekatere predstavnice feminizma premalo upoštevajo razliko med Bogom in svetom. Nevarnost je, da zdrknejo v pogansko mitološko naravno religijo in sprejmejo neke vrste panteizem. S tem so v bistvu na istem, kot je bil Hitler s svojo »krvjo in zemljo«. Avtor se upravičeno sprašuje, ali ni v feministično pojmovanem odnosu do narave vključeno zanikanje božjega odrešenjskega načrta, po katerem je človek poklican k osebni občestvu z Bogom.

Avtor vidi v feminizmu novo obliko starega gnostičnega nauka, po katerem Bog ni ustvaril človeka kot moža in ženo, ampak kot androgyn, tj. kot moško-žensko bitje.

Erich Naab iz Eichstätt prikazuje, kako je Erich Przywara (1889—1972) umeval odnos med vero in filozofijo (25—43). Teologija in filozofija se prepletata. Njun odnos osvetljuje skrivnost Kristusovega učlovečenja in odnos med Kristusovo človeško in božjo naravo, ki iz tega izvira.

Filozofsko obarvana je tudi krajša, a zanimiva razprava Heinricha Reinhardta z naslovom *Processio in causa* pri Tomažu Ak-

Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, Chr. Kaiser Verlag, München 1989, 379.

Moltmann je leta 1986 obhajal šestdesetletnico. Ob tej priložnosti so njegovi prijatelji Deuser, Martin, Stock in Welker izdali poseben zbornik z naslovom *Gottes Zukunft — Zukunft der Welt*. München 1986. Ne loteva se samo velikih tem, ki so povezane z vsebino krščanstva (krščansko upanje, trpljenje Boga, mesijanska narava Cerkve) in njegovim poslanstvom ter odzivanjem na vprašanja današnjega časa in sveta (vprašanje osvoboditve, odnosa do zemeljskih stvarnosti, ekologije... itd.), ampak hoče dati svoj prispevek tudi k sistematični teologiji. Tako imamo pred seboj že tretjo knjigo te teologije.

Moltmann je v celoti zasnoval svojo teologijo v mesijanskih razsežnostih, to pa velja tudi za pričujoče delo. Njegov namen ni prikazati Kristusa statično, kot osebo z dvema naravama ali kot zgodovinsko oseb-

vinskem« (44—50). Vse v vidnem svetu je podrejeno načelu vzročnosti. Vsaka stvar ima svoj vzrok. O »processio« govorimo pri znotrajtrinitaričnih odnosih (generatio, spiratio; paternitas, filiatio, spiratio). Nebeški Oče je počelo brez nekega predhodnega počela (*principium non de principio*). Sv. Tomaž se sprašuje, od kod prihaja ves red vzročnosti in čemu služi. Na obojno vprašanje dajejo odgovor notranjetrinitarični odnosi, analogija med »processio« ter »causa«. Vzročnost je utemeljena v »processio«, in sicer je odnos med obojim analogen. Podobnost je »per modum imaginis«.

Med pregledi je objavljeno slavnostno predavanje, ki ga je imel 22.10.1988 v Augsburgu dunajski pomožni škof Kurt Krenn na čast škofu Josefu Stimpflu. Avtor kaže položaj današnjega človeka in pomen škofa, ki more s svojimi osebnimi odločitvami veliko pomagati pri razvoju splošno človeškega (*universale humanum*) ter voditi k pravi ljubezni v resnici. Ne smemo pozabiti, da škof še na poseben način vrši svoje poslanstvo v Kristusovi osebi (prim. CS 21).

Sledijo recenzije iz moralnega, dogmatičnega in duhovnega področja.

Andrej Pirš

nost, ampak dinamično, v območju božje zgodovine v svetu. Ljudje, ki bivajo »na robu« zgodovine in iščejo človeka vredno življenje, potrebujejo kristologijo popotnikov (*christologia viatorum*). To je kristologija poti (*christologia viae*), ki kaže prek sebe in usmerja naprej h Kristusovi prihodnosti (11). Kristologija slave (doksološka kristologija) in ta, eshatološka kristologija, se medsebojno dopolnjujeta in utrjujeta.

V uvodu avtor razlaga, zakaj se je odločil za naslov *Der Weg Jesu Christi* (Kristusova pot). Simbol poti poudarja razvojni pomen in usmerjenost kristologije k njenemu cilju. Dalje pravi Moltmann, da ne moremo še govoriti o »kristologiji domovine«, ampak o »kristologiji poti«, še vedno je to »kristologija vere« in ne še »kristologija gledanja«. Zato je kristologija začetek eshatologije, ta pa je v krščanskem pojmovanju dovršitev kristologije. Tretji razlog, da se je odločil za ta naslov, ki je tudi rdeča nit celotnega dela, pa je etične narave. Navsezadnje vabi vsaka pot,

da po njej hodimo. Jezusova ne vsebuje samo kristološko, ampak tudi etično kategorijo. Šele tisti, ki stopi na Kristusovo pot, spozna, kdo je v resnici Jezus. Kdor resnično veruje v Jezusa kot božjega Maziljenca, ta bo tudi hodil za njim. V celovitem spoznanju in priznanju Kristusa se kristologija in hoja za Kristusom (Christologie und Christopraxis, 12) zlijeta v eno. Moltmann pravi, da se je v tem delu potrudil bolj ko kdaj prej, povezati dogmatiko in etiko (12). Avtor tudi ne izhaja pri svojem obravnavanju snovi iz kristoloških dogem prve Cerkve, ampak poseže še v biblično izročilo, da bi s pomočjo tega prišel do nove, za sedanjost sporočilne Kristusove podobe. To je pripovedna kristologija in ta želi spominjanje povezati s pričakovani, ki so uresničena v Kristusu.

Moltmann je razdelil svoje delo na sedem poglavij. Prvo ima naslov »Das Messianische« in se ukvarja z mesijansko razsežnostjo kristologije. Kristologija je v resnici »mesiologija«; »Kristus je Izraelov Mesijak« (17). Zato posega avtor v starozavezno zgodovino in mesijansko pričakovanje. V tej luči ne razume pojma »Kristus« kot lastno ime, ampak kot poslanstvo, zato »prevaja« kristološke naslove v mesijanske in išče njihov prvotni pomen. Krščanstvo ni ime kakšne stranke, ampak je obljuba, in zato po svojem bistvu mesijansko (17). V tem poglavju se Moltmann trudi najti skupne točke judovskega mesijanskega upanja in krščanske kristologije: »Jezus ne pomeni konca mesije« (17), in obljublja: »Poskusili bomo razviti kristologijo v krščansko-judovskem dialogu, ki sloni na skupnem mesijanskem upanju« (19). Zato poišče začetke pričakovanja Mesije v Stari zavezi, sledi razvoju podobe o Mesiju, predvsem se ustavlja pri podobi Sina človekovega pri Dan 7 in pri mesijanskih kategorijah, ki vse kažejo v prihodnost, ali pa so vnaprejšnje uveljavljanje mesijanskega časa, npr. sobotno leto (prim. 44). Moltmann se na vso moč trudi najti stične točke med krščanskim Kristusom in judovskim Mesijem, saj se zaveda, da je v »središču vseh krščanskih in judovskih pogovorov neizogibno vprašanje o Mesiju« (45). Sprašuje se tudi, ali je judovski »da« nujno protijudovski. Krščanska projudovska kristologija je možna le, če bo tudi »judovska teologija na podlagi judovskega 'ne' skušala razumeti 'skrivnost' (Buber) krščanstva« (55). Ta skriv-

nost krščanstva naj bi bila prav mesijanska priprava ljudstev (praeparatio messianica) na prihod Mesija in tako pot judovskega mesijanskega upanja k vsem ljudem. Moltmann se v svojem »previdnem dialogu« (15) trudi priti čim bližje judovskemu mesijanskemu upanju, čim bolj »razumeti« njihov »ne« in obenem sugerirati svojim sogovornikom možne razlage krščanskega Kristusa. Vprašanje pa je, če ob vsem tem Kristus ostane, kakršen je v resnici.

Drugo poglavje nosi naslov Poti in spreminjanja kristologije. Kristologijo Nove zaveze prepoznamo po treh razsežnostih: 1. Jezus je božji Maziljenec; 2. Bog je Oče Jezusa Kristusa in ga je obudil od mrtvih; 3. izkustvo Kristusove prisotnosti v Duhu, ki oživlja (59). Nato Moltmann kaže dobre in slabe strani kozmološke kristologije (kristologije od zgoraj ali kristologije sestopa, »Deszendenzchristologie«), ter antropološke kristologije (kristologije od spodaj, »Aszendenzchristologie«, jezulogije). Moltman ni zadovoljen s tema kristologijama kot osamljenima sistemoma, zato na straneh 83 do 91 predlaga nekaj svojega. Najprej kaže na nekatera nasprotja, v katera je zašla današnja civilizacija in na katera mora krščanska teologija odgovoriti. Tu je najprej tretji svet, nato nevarnost atomskega oboroževanja in ne nazadnje ekološka kriza. Tu se nam vsiljujejo vprašanja: Kdo je Kristus za »odvečne« ljudi? Kdo je Kristus za vse nas, ko nam grozi atomski pekel? In: Kdo je Kristus za umirajočo naravo? Moltmann ponuja kristologijo, o kateri pravi, da je sposobna odgovoriti na današnje izzive, in jo imenuje kristologija božje eshatološke zgodovine (90). V obzorje te sta vključena človeštvo in narava; zato smemo govoriti o kozmičnem in socialnem obzorju te kristologije.

V naslednjih treh poglavjih obravnava Moltmann tri velike teme iz Jezusovega življenja: Jezusovo življenje, smrt in vstajenje. V tretjem predstavlja Kristusa kot maziljenega s Svetim Duhom. Temu dejstvu odgovarja pnevmatološka kristologija. Seveda ta izhaja iz Kristusovega vstajenja in odkriva tudi v njegovem zemeljskem življenju in delovanju to pnevmatološko razsežnost. »Ker je vstali Kristus duhovno navzoč, moramo razumeti njegovo celotno zgodovino kot zgodovino njegove povezanosti z Duhom. To je nastavek za pnevmatološko kristologi-

jo zemeljskega življenja, delovanja in poti Jezusa Kristusa« (97). Navedel bom samo podnaslove tega poglavja, pod katerimi Moltmann obravnava Svetega Duha v njih: Kristusovo rojstvo iz Svetega Duha, Kristusov krst v Svetem Duhu, Evangelij o božjem kraljestvu za uboge, Ozdravljanje bolnikov in izganjanje hudih duhov, Sprejetje zavrnjenih in dvignjenje ponižanih, Mesijanska pot življenja, Jezus — mesijanska oseba v postajanju. Pod temi naslovi se skriva marsikak pomemben vidik, katerega ne smemo prezreti, če hočemo odkriti Duha Jezusa Kristusa in mu biti zvesti v današnjem času. Kristologija je tudi soteriologija; Kristus je tudi Odrašenik; to Moltmann močno podarja na str. 114—136, kjer govori o Kristusovem evangeliju o božjem kraljestvu, ki je namenjeno ubogim in zapostavljenim, ter o njegovem odnosu do teh ljudi. Na str. 136—157 pa govori o mesijanski razsežnosti življenja, h kateri spada mir. Priprava je že v starozaveznem šabbat in v tori (postavi), uresničuje se z nastopom božjega kraljestva na zemlji, dokončno pa bo zavladal v božjem kraljestvu. Ne moremo pa se strinjati z Moltmannovim pojmovanjem Marije v Kristusovem življenju; v njej vidi bolj tekmičico Svetega Duha kot pa njegovo sodelavko (prim. 106).

Četrto poglavje z naslovom Kristusovo apokaliptično trpljenje nas zelo spominja na Moltmannovo knjigo Križani Bog. Avtor opozarja, da izhaja iz spoznanj, ki jih je podal v tej knjigi ter razvil v drugem in tretjem poglavju dela pod naslovom Trojica in božje kraljestvo. »V središču krščanske vere je zgodovina Jezusa Kristusa. V središču Kristusove zgodovine sta njegovo trpljenje in smrt na križu,« pravi Moltmann (17). Kristusovo trpljenje ni zasebna zadeva, ampak ima univerzalne razsežnosti. Vse trpljenje človeštva je povzeto v Kristusovem trpljenju na Golgoti. Prenaša ga v solidarnosti z drugimi, kot zastopnik vseh in tako prevzame nase bolečine vsega trpečega stvarstva. Apokaliptično obzorje Kristusovega trpljenja objema tudi trpljenje današnjega atomskega časa; tudi kozmično trpljenje tega ekološko ogroženega časa je povzeto v to Kristusovo trpljenje. Moltmann obravnava človeško razsežnost Kristusovega trpljenja, njegovo smrt kot Mesija, kot božjega Sina, kot Juda, kot sužnja in kot predstavnika vse-

ga živega, »v solidarnosti z vsem zdihujočim stvarstvom, ki je podvrženo razpadljivosti« (191). Obravnava pa tudi božjo razsežnost njegovega trpljenja, ko vprašuje: »Kje je Bog?« (192). V luči že znanega vprašanja iz teodiceje, ki se pojavlja ob Kristusovi zapuščenosti in smrti na Golgoti, obravnava Moltmann teologijo Kristusove izročitve (Theologie der Hingabe), kakor jo on pojmuje (izročitve zato, ker v dejanju predanosti ni Jezus zgolj objekt, ampak je subjekt). V Novi zavezi je Oče Jezusa Kristusa vedno na Jezusovi strani in nikoli na strani tistih, ki ga križajo, saj je vendar Bog Izraela, in ne Jupiter, rimsko božanstvo. Na vprašanje »Kje je Bog?« smemo odgovoriti: »Bog sam je bil v Kristusu«. Moltmann takole razlaga to trditve: »Jezusovo trpljenje je bilo tudi božje trpljenje, Jezusova smrt je tudi smrt za Boga, njegovega Očeta: 'Jaz sem v Očetu in Oče v meni,' pravi Kristus v Janezovem evangeliju. V moči tega prebivanja (perichoresis) Očeta in Sina drugega v drugem je Jezusovo trpljenje božje trpljenje ter je božja ljubezen sposobna in pripravljena tretji« (199). Bog pa ni samo »trpel« z Jezusom, ampak je tudi protestiral proti dejanju, ki so ga storili ljudje. Ta protest se izraža v tem, da je obudil Jezusa od mrtvih. Torej se moremo iz tega spoznanja naučiti naslednje: Kristusovo trpljenje ima božje razsežnosti zato, ker postane Bog s tem nepreklicno solidaren z ljudmi in vsem stvarstvom: Bog je z nami. Kristusovo trpljenje je tudi božje trpljenje zato, ker se po njem zavzame za nas in nas rešuje prav tam in takrat, kjer bi se morali prepuščeni sami sebi pogrezniti v nič: Bog je torej za nas. Končno je Kristusovo trpljenje tudi božje trpljenje zato, ker iz njega izvira novo stvarjenje vseh stvari: mi smo iz Boga (202). Ko Moltmann odgovarja na vprašanje Kristusovega trpljenja v odnosu do Boga, zastavlja drugo: Zakaj je Kristus umrl? Torej pomen Kristusovega trpljenja za nas — njegova soteriološka razsežnost. Razlog Kristusovega trpljenja je naše rešenje izpod oblasti greha in teže naše krivde (prim. Rim 4,25). Pa ne samo naše rešenje. Moltmann v skladu s svojo zasnovo opozarja na kozmične razsežnosti Kristusovega odrešilnega trpljenja in smrti. »Ponovno odkritje kozmične kristologije se mora danes začeti z ekološko kristologijo, če želi imeti kozmična kristologija zdravilni (therapeutischer) pomen za

naravo, ki danes trpi zaradi človekove ne-spameti« (217). Cerkev mučencev (ecclesia martyrurum) je solidarna s Kristusovim trpljenjem in trpljenjem stvarstva. Moltmann podaja tri primere modernih mučencev: evangeličanskega pastora Paula Schneiderja (1897—1939), Dietricha Bonhoefferja (1906—1945) in »ljudskega škofa« Arnulfa Romera (1917—1979). Pri prvem je razvidno mučeništvo zaradi vere, pri drugem zaradi upora krivicam in nasilju, pri tretjem pa iz solidarnosti s trpljenjem zatiranega ljudstva. Moltmann nato prehaja na evharistijo in njen odnos do Kristusove smrti. Med drugim pravi: »Obhajanje svete večerje je uredniška teologija križa« (226), saj v evharistiji oznanjamo Kristusovo smrt, dokler ne pride v slavi. Spominjanje Kristusove smrti vsebuje predujem določene prihodnosti človeštva, medtem ko sedaj trpi, je brez upanja, zatirano in zapostavljeno.

Peto poglavje ima naslov Kristusovo eshatološko vstajenje. S Kristusovim vstajenjem stoji in pade krščanska vera (prim. 1 Kor 15,14). Ta odločilni dogodek in njegov vsestranski pomen obravnava Moltmann z različnih vidikov. Skuša ugotoviti, v kakšnem odnosu sta zgodovina in Kristusovo vstajenje (teološki in »naravni« problem). Hkrati opozarja na zedinjevalno moč Kristusovega vstajenja. Kot že naslov poglavja pove, vidi Moltmann v Kristusovem vstajenju začetek prihodnjih časov za človeka, zgodovino in naravo. Kristusovo vstajenje je anticipacija vstajenja vsega stvarstva. Tukaj prihaja še posebej do veljave Moltmannova eshatološka naravnost pri obravnavanju omenjenih tém.

Toda Moltmann ne bi bil zvest svoji usmeritvi, če ne bi še enkrat, v posebnem poglavju, spregovoril o kozmični razsežnosti Kristusa in njegovega odrešenja. Peto poglavje ima naslov Kozmični Kristus. V njem govori o »večjem Kristusu«, ki objema vse stvarstvo, tudi naravo. »Ako ne ozdravi narava, ni nobenega rešenja za človeka, saj so ljudje naravna bitja. Zaradi prave podobe Kristusovega poslanstva moramo prerasti današnjo 'zgodovinsko kristologijo' in razviti 'kristologijo narave'« (297). Kristus je iz treh vidikov božji in zato neustvarjeni-ustvarjalni temelj stvarstva, saj je vse stvari ustvaril Bog »po njem«, »v njem« in »zanj« (311). Pod naslovom »Kristus — gonilna sila ali žrtev evo-

lucije?« kaže Moltmann na šibke strani Charadinove teorije o evoluciji in Rahnerjeve teorije o samopreseganju (Selbsttranszendenz). Avtor podaja svojo rešitev in gledanje na Kristusovo mesto v stvarstvu. Kristus ni začetek in konec evolucije, ampak je odrešenik evolucije, prihaja naproti in se pri svojem odrešenjskem delovanju ne drži »pravil« evolucije in samopreseganja. Zato moramo razumeti eshatološko prihodnost kot tisto, ki je vsem časom sodobna (diachron) in tako predstavlja večnost za vse stvari. »Kristus evolutor je Kristus v nastajanju (Werden), Kristus redemptor pa je Kristus v svojem prihajanju (Kommen) (328). Naloga današnjega človeka, toliko bolj kristjana, je »spraviti se« (Versöhnung) z naravo. Današnja agresivnost do narave mora nadomestiti etika sprave, ki je v službi sožitja vsega stvarstva (prim. 331).

Sedmemu in zadnjemu poglavju je dal avtor naslov: Kristusov prihod (Parusie). »V pričakovanju Kristusa in v molitvi za njegov prihod se uredničuje tisto upanje, ki je bilo porojeno iz Kristusovega vstajenja in je živo v moči njegovega Duh« (338). Zato mora biti pričakovanje »poslednjega dne« vključeno v pričakovanje Kristusa in ne obratno. Šele takrat, kadar bo apokaliptično pričakovanje sodbe popolnoma »kristianizirano«, ne bo več vir strahu in bo zbuvalo osvobajajoče upanje, v moči katerega more človek zreti v prihodnost z dvignjeno glavo« (339). Zato je šele nova, eshatološko usmerjena teologija znova postavila pričakovanje paruzije v kristologijo. Čeprav bo Moltmann to vprašanje bolj izčrpno obravnaval v prihodnji številki svoje sistematične teologije, ki bo posvečena eshatološkim vprašanjem, se jih bežno dotika tudi tukaj, kolikor so seveda v tesni zvezi s kristologijo. Kristus »prihaja« in njegov prihod bo »sodni dan«, saj pomeni nastop večnosti za novo stvarstvo, je več kot kateri koli dan v koledarju, je »dan vseh dni« (351). Nadalje podaja avtor še svoj pogled na vprašanje večnosti in eona, ki je relativna večnost vsega ustvarjenega, dalje na vprašanje nebes, telesnosti, plačila in sodbe. Kakšen bo »izid« te sodbe, bodo rešeni vsi ali le nekateri? Pomembno je, da bo to sodbo izvršil Jezus Kristus; zato jo moremo kristjani pričakovati v luči poznanja in vere, ki prihaja iz evangelija (prim. 363).

Ciril Sorč

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Francè Rozman

- Karizme in službe v prvi Cerkvi 121
Charisms and Ministries in the Early Church

Karel Bedernjak

- Pravičnost kot osebna vrednota (II) 135
Justice Viewed as a Personal value (II)

Viktor Papež

- Pravni postopek pri odstranitvi in premestitvi
župnikov v ZCP 155
*Legal Procedure by Which to Discharge or Transfer
a Parish Priest According to the Code of Church Law*

TEOLOŠKI TEČAJ '89

Anton Stres

- Antropološki in teološki temelji človekovih pravic 175

Drago Ocvirk

- Univerzalnost človekovih pravic in krščanske vere 187

Janez Juhant

- Novi vek, krščanstvo, človekove pravice — moralno
vprašanje 205

Stanko Ojnik

- Človekove — kristjanove pravice v Cerkvi 225

Danilo Türk

- Človekove pravice in mednarodno pravo 237

Alojzij Snoj

- Ustava SFRJ in človekove pravice 247

Vera Lamut

- Pravice ženske v Cerkvi 251

Janez Pogačnik

- Pastoracija človekovih pravic 259

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- Ivan Jurkovič, *Il Codice della Diocesi di Ljubljana del 1940 tra il »Codex Iuris Canonici« del 1917 e quello del 1983* (V. Papež) 263
- Kornelius Fleischmann, *Klemens Maria Hofbauer, Sein Leben und seine Zeit* (A. Pirš) 265
- Pietro Zovatto, *La stampa cattolica italiana e slovena a Trieste* (B. Kolar) 265
- Adalbert Rebić, *Riječi života vječnoga* (F. Rozman) 266
- Forum Katholische Theologie* 5 (1989), 1 (A. Pirš) 268
- Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*
Christologie in messianischen Dimensionen (C. Sorč) 269

