

JOSEPH RATZINGER

## Vprašanje o nerazvezljivosti zakona

*Pripombe k dogemskozgodovinskemu dognanju  
in njegovemu sedanjemu pomenu*

Poskus dogmatične izjave pri vprašanju o nerazvezljivosti zakona kakor tudi pri vseh problemih dogmatične teologije je mogoč samo s pogledom na celotno zgradbo cerkvenega izročila: mogoč je torej v prizadevanju, da bi spoznali gonilne dejavnike izročila, pojasnili njegove napetosti in s tem pripeljali do razlikovanja med prvotnim in drugotnim izročilom, ki more hkrati dati merila za nadaljnji razvoj.<sup>1</sup> Okvir sestavka sili k omejitvi: osvetljene naj bodo glavne stopnje razvoja, pri tem pa je mogoče dojeti samo grobe obrise. V skladu s tem poskušam navesti glavno dognanje časa cerkvenih očetov; orisati razloge za nasprotujoči si razvoj na Vzhodu in Zahodu; opisati pravni položaj, ki se zrcali v Gracijanovih odlokih (*Decreta Gratiani*), in na tem ozadju razlagati tridentinski koncil. Sledil naj bil poskus strnjene presoje.

### *I. Cerkevni očetje<sup>2</sup>*

Pri patrističnem dognanju nas pač najbolj preseneča, da ni nobenega poskusa, da bi iz Mt 5,32 in 19,9 izpeljevali pravico do ponovne poroke pri ločitvi zakona zaradi prešuštva. Zavračanje takšne misli je povsem enotno, če pomislimo na Herma, Justina,

---

*Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung, v: Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften, zv. 4. Einführung in das Christentum, Herder Verlag Freiburg 2014, str. 600–621. Prevedel Anton Štrukelj.*

Klementa Aleksandrijskega ali Origena. Pri tem je bila seveda soodločilna načelna skepsa glede drugega zakona.<sup>3</sup>

Smer patristične eksegeze Mt 5 in Mt 19 cilja v glavnem na popolno etično in pravno enakost žene v stvareh ločitve zakona in prešuštva: možu ne pripada nobena druga pravica in noben drugačen etos kakor ženi; kot ne more ona odsloviti njega, tako tudi on ne more njej izstaviti ločitvenega pisma. Ta korektura Stare zaveze in tudi moralnih pojmovanj antike – ki se od 4. stoletja naprej pojavljajo tudi pri cerkvenih pisateljih<sup>4</sup> – velja za osrednjo vsebino besedila. Mt 5 je pri tem razložen nekako takole: Mož, ki odpusti svojo ženo, jo sili v prešuštvo, ker jo postavlja v položaj, v katerem ne more biti vzdržna in je s tem naravnost prisiljena v prekršek zoper neodpravljlivo vez, ki jo obvezuje slej ko prej. Zdi se mi, da na tej osnovi sporna *Matejeva klavzula* (»razen zaradi nečistovanja«) izgubi svojo problematiko: mož, ki odslovi svojo ženo, jo sili v prešuštvo. To pa seveda ne velja pri ženi, ki je že prelomila zakon – ta je že prešuštnica. A to še vedno ne omogoča, da bi poročili odslovljeno ženo.<sup>5</sup>

Avguštin je uvedel obsežno sistematizacijo teh krščanskih temeljnih stališč. K obema temeljnima dobrinama zakona, ki sta skupni vsem ljudem in vsem ljudstvom, *causa generandi* in *fides castitatis* (stvar posredovanja življenja in varovanje dostojanstva človeškega telesa v prostoru zvestobe, ki ga ustvarja zakon), se v »Božjem ljudstvu« pridruži še tretje: *sanctitas sacramenti* (uvrstitev v prostor Božje odrešenjske zgodovine z ljudmi).<sup>6</sup> Njena dejanska vsebina obstaja v popolni neločljivosti zakona, ki jo Avguštin v *De bono coniugali* (400–401) najprej povezuje z neodpravljlivostjo duhovniškega posvečenja. To je sicer podeljeno »ad plebem congregandam« (za služenje pri zbiranju občestva); ostaja pa tudi, ko za to poslani (»ordinirani«) ne zbira ljudstva; prav tako ostaja, ko je zaradi krivde izključen od svoje službe. »Gospodov zakrament, ki mu je enkrat naložen, se ne izgubi, tudi če mu zdaj ostaja v obsodbo.«<sup>7</sup>

Še bolj načelna je uvrstitev in ponazoritev krščanske posebnosti (*proprium*), »zakramenta« v zakonu, 20 let pozneje v *De nuptiis*

et concupiscentia (419–420). Tu je dokončnost in neodpravljalnost v zakonu sprejete vezi poistovetena z dokončnostjo in nepreklicnostjo krsta: »Ta seveda ostaja zdaj kot poškodba zaradi krivde, ne več kot združujoča moč zaveze. Ostaja podobno kakor duša odpadnika, ko duša tako rekoč pobegne zakonu s Kristusom, a tudi po izgubi vere ne izgubi svojega zakramenta, ki ga je prejela v kopeli prerojenja.«<sup>8</sup> Dokončnost krščanskega zakona je s tem postavljena v temeljno povezavo krščanskega misterija sploh, z njim je naravnost poistovetena. Nepreklicnost Božje odločitve za človeka, za »zakon« s človekom, ki se je utelesila v Bogočloveku Jezusu Kristusu, se prikazuje v nepreklicnosti zvestobe, v kateri sta krščena povezana drug z drugim; njuna povezanost kaže na temeljno povezavo »zakona« (coniugium) med Kristusom in Cerkvijo ter njegove dokončnosti.

Tako se mora prva ugotovitev glasiti: cerkveni očetje na Vzhodu in Zahodu so od začetka povsem edini glede popolne nemožnosti ločitve krščanskega zakona, ki bi utegnila voditi k ponovni poroki za časa življenja zakoncev. Ni mogoče najti nikakršnih znamenj za nasprotno pojmovanje v obeh polovicah Cerkve. Pričevanje je jasno.

S tem pa mora biti seveda povezana druga ugotovitev: pod pragom klasične nauka, tako rekoč pod ali znotraj te norme, ki pravzaprav določa Cerkev, pa je očitno vedno znova v konkretni pastoralni obstajala bolj prožna praksa, ki je sicer niso imeli za povsem skladno z pravo vero Cerkve, a vendar tudi ni bila povsem izključena. Posebno dilemo, ki je s tem zazijala, je izmed vseh najbolj klasično izrazil Origen v svojem Matejevem komentarju: »Tudi nekateri predstojniki Cerkve so že nasproti temu, kar je zapisano, dovolili, da se more žena poročiti za časa moževega življenja. S tem ravnajo proti besedi Svetega pisma [...] (navedena sta 1 Kor 7,39 in Rim 7,3), seveda ne povsem nerazsodno (nerazumno). Smemo namreč domnevati, da so to ravnanje, ki je v nasprotju s tem, kar je od začetka določeno in zapisano, dopuščali zato, da bi preprečili kaj hujšega [...].«<sup>9</sup> S tem je klasično izraženo, kaj ljudje občutijo in kako ravnajo: to je proti Svetemu pismu in proti temu, kar je od začetka določeno, a ne povsem nerazsodno

– torej navada, ki jo tvegajo nekateri predstojniki v Cerkvi, da bi preprečili še kaj hujšega.

Pri dveh pisateljih četrtega stoletja najdemo konkretne oblike in predpise za takšen poskus, da bi se borili proti hujšemu. Na Zahodu je Ambroziaster, ki daje naslednjo nadvse samovoljno razlago 1 Kor 7,11 (pri čemer v besedilo vtihotapi Matejevo klavzulo o nečistovanju): »Žena naj ne zapusti moža, razen v primeru nečistovanja. Če se že loči, naj ostane neporočena ali naj se spravi s svojim možem. Tudi mož naj ne svoje žene ne odpušča. Pavel tu ne dodaja prepovedi ponovne poroke, ker je možu dovoljeno, da se ponovno poroči.«<sup>10</sup> Bistroumnost, ki bi celo modernim teologom delala čast – seveda v najglobljem nasprotju s smislom besedila.

Drugače zasnovano – na črti Origena – je prav tako zelo znano besedilo Bazilija, ki za drugi zakon ukazuje dolgo cerkveno pokoro in ga nato tolerira. Pri tem se dobro zaveda protislovja do svetopi-semske besede. Celotno besedilo jasne kaže, da Bazilij, podobno kakor Origen, noče kar izključiti obstoječe navade, čeprav jo ima za nasprotno Svetemu pismu.<sup>11</sup> Ambroziaster seveda s svojo prefinjeno eksegezo pade daleč nazaj za osnovno linijo patrističnega mišljenja, ki ga določa Sveto pismo. Ambroziaster odpravlja enakost zahteve glede moža in žene in z eksegetičnim trikom posebnega obravnavanja moža skuša doseči pravo v Cerkvi, spreminjajoč Novo zavezo nazaj v Staro ... To besedilo je doseglo pomembnost s tem, da je v srednjem veku veljalo za besedo svetega Ambroža in tako z avtoriteto (*auctoritas*) velikega cerkvenega očeta nasprotovalo sicer enotnemu soglasju cerkvenih očetov (*consensus patrum*), postavljalo pod vprašaj edinost izročila in s tem očitno izključevalo strogo dogmatično trditev.<sup>12</sup>

## II. *Decreta Gratiani*<sup>13</sup>

Gracijan se je pri svojem poskusu, da bi cerkvene pravne določbe o neločljivosti zakona združil v zbirko veljavnega prava, tukaj kakor v drugih vprašanjih znašel pred nalogo, da ustreza za-

pletenu in do določene stopnje tudi nasprotujočemu si dognanju izročila. Na eni strani stoji Avguštin z vso svojo pomembnostjo, nato Psevdo-Klementovi spisi (ki jih seveda pripisujejo Klementu samemu), in izročilo papeške in sinodalne/koncilске zakonodaje. Na drugi strani poleg Psevdo-Ambroža nastopa besedilo Gregorja II. iz pisma svetemu Bonifaciju in, v tej povezavi pač, provincialna sinoda približno iz istega časa. Gregorjevo pismo seveda ni povsem znotraj našega problema: če žena ne iz hudobije, ampak zaradi slabosti (bolezni) ni zmožna izpolniti dolžnosti (debitum), naj bi mož ostal zdržen. »Ker pa je to stvar moralnih herojev, naj se tisti, ki ne more ostati zdržen, raje ponovno poroči.«<sup>14</sup> Spet nekoliko drugačen je Concilium Triburiense, iz katerega Gracijan navaja naslednjo odredbo: »Če je kdo občeval s svojo taščo, se nihče od obeh ne sme ponovno poročiti, »a njen mož more, če hoče, vzeti drugo ženo, če se ne more vzdržati«. Isto velja, če je kdo občeval s svojo pastorko (snaho? – filiastra) ali s svojo svakinjo (sestro svoje žene).<sup>15</sup>

Kako Gracijan obravnava ta besedila? Najprej je treba ugotoviti, da je zanj povsem jasno določujoče avguštinsko izročilo, ki je skladno s Svetim pismom. O strogi obveznosti in veljavnosti tega izročila niti za trenutek ne dvomi, tudi v pričo pomembne Ambroževe avtoritete, ki je na videz nasprotna. Ta gotovost izročila se mi zdi komaj manj upoštevanja vredna kakor tista nepretrgana gotovost, ki je bila v prvotni Cerkvi navzoča kljub domnevnemu nasprotju Matejeve klavzule.

Ker je Gracijan glede merodajnega izročila povsem gotov, mu preostaja le to, da pojasni odstopanje. Z ozirom na Gregorja II. pravi s presenetljivo ostrino: to jasno nasprotuje svetim kánonom, nauku evangelija in svetega Pavla.<sup>16</sup> Odločnost, s katero je tu papeška beseda ožigosana kot nasprotna izročilu in zavrnjena, daje misliti. Drugače se srednjeveški pisatelj obnaša do Ambroža. Z ozirom na besedilo, ki domnevno izhaja od velikega cerkvenega očeta, so podane tri razlage, ki so vzete iz različnih zgodovinskih poskusov reševanja:

1. Ambroževo mesto je ponarejeno.

2. Nanaša se samo na primere krvoskrunstva.

3. Pove le, da je po smrti storilca krvoskrunstva mogoča ponovna poroka. Z besedo »žena« naj bi bili ustrezno v isti meri mišljeni možje *in* žene, ki so se pregrešili. To naj bi bil izraz za duhovno naravnost, ne za telesni spol – enako obravnavanje spolov je torej po ovinku ponovno vzpostavljeno po nekoliko pustolovski eksegezi.

Najbolj zanimiva je obravnava sinode Concilium Triburiense. Sinodo povezuje z omejitvijo zakonskih zadržkov, ki jih je odobril Gregor Veliki pri anglosaksonskih misijonih, zlasti pa z ravnanjem treh Gregorjev pri angleškem in germanskem misijonu in jo prikaže kot »začasno dovoljenje« (pro tempore permissum): torej kot misijonarsko prehodno uredbo, ki je bila dopustna v situaciji postopnega preoblikovanja poganstva v krščanstvo.<sup>17</sup>

Gledano na celoto bomo smeli reči, da je z dokončno zmago avguštinskega izročila črta do cerkvenih očetov bolj poostrena, skupno gledanje pa je povsem isto: obstaja popolna jasnost o cerkveni osnovni obliki, ki je dosegla klasičen obrazec v avguštinskem pojmu sacramentum. Drži pa tudi, da – povedano z Origenom – »proti temu, kar je zapisano in vendar ne povsem nerazsodno«, v konkretnem pastoralnem delovanju ne morejo biti povsem izključene omejene zasilne rešitve. Tu se mi zdi značilen obrazec Gregorja I.: »To bi bilo pravilno (dobro), a zahteva moralne heroje.« To besedilo in uredbe sinode Concilium Triburiense tu hkrati lahko nadomestno predstavljajo podobne uredbe v zbirkah o pokori (poenitentia). Predstavljajo namreč isto stališče do izročila in isti poskus, da bi našli rešitve tako rekoč pod pragom nedotaknjene dogmatične trditve.

Na tem mestu je pač treba vstaviti vprašanje, kako je skupna patristična osnova, ki sprva ne daje spoznati nobene razlike med zahodno in vzhodno Cerkvijo, privedla do dveh tako povsem različnih pravnih oblikovanj: po eni strani do res trde drža Gracijana, ki ni povsem odpravil napetosti med obema pri Origenu vidnima ravnema, ampak je razločno okrepil odločilno težo norme. Po drugi strani je privedla do navade vzhodnih Cerkva, pri kateri osnovna oblika obstaja pač samo še kot visoka norma. A to, kar so prej

samo kot »ne povsem nerazsodno« tolerirali ob robu in je bilo po možnosti omejeno, vedno močnejše določa konkretno prakso.

Nasproti nesporazumu, ki se vedno bolj širi, je treba tu najprej še enkrat podčrtati načelno skupnost obeh struktur. Tudi zelo napredujoča ločitvena praksa vzhodnih Cerkva se oklepa kot strukture Origenovega in Bazilijeva stališča. To pomeni, da tudi zanjo ne more biti veljavnega zakramentalnega zakona za časa življenja prvega soproga; in da drugi zakon ne postane dejanski cerkveni zakon. Ostaja tolerirani zakon, in prejemanje zakramentov je dopuščeno na poti tolerance (danes ji pravijo ekonomija). Ne premakne se struktura nauka, ampak praktičen odnos. Možnost ob robu postane vsakdanjost in s tem v praksi zakrije to, kar še naprej velja v nauku kot norma in osnovna oblika.

Šele na tem ozadju je zdaj mogoče stvarno vprašati, kako da je po eni stani na Zahodu vedno bolj izginjala navada tolerirane dopustitve pod normo dogmatične trditve, na vzhodu pa je nasprotno zrasla v takšno moč, da skoraj prekrije normo. Natančnejše raziskave o tem mi niso znane. Tako moremo za zdaj izražati le domneve. Zdi se mi, da je treba iskati odločilni razlog v različnem političnem in državnocerkvenem-pravnem razvoju obeh polovic cesarstva. Na Vzhodu še naprej ostaja rimsko cesarstvo kot krščanski imperij, v katerem postopoma postaja nepomembno tisto razlikovanje, ki ga je še Zlatousti živo poudarjal, razlikovanje med merili, ki veljajo v Cerkvi in pred Bogom, in po drugi strani merili svetnega cesarstva.<sup>18</sup> Krščanska država ustvarja krščansko pravo in nobene potrebe ni, da bi poleg tega razvili obsežno cerkveno pravo. V resnici se je državno zakonsko pravo vidno, čeprav obotavljajoče, prilagodilo cerkvenim zahtevam. Konkretna sodna oblast je po vsem, kar vemo, seveda vedno ostala veliko bolj prilagodljiva; tudi tu se je močno razvila razlika med »napisanim« in praktično »ne nerazsodnim«. Napisano pravo se očitno ni moglo uveljaviti nasproti pravni praksi. Pod cesarjem Leonom III., ikonoborcem, tudi pravo samo spet privedejo v bolj prožno obliko, ki nato določa naslednji čas.<sup>19</sup> Na Zahodu manjka ustrezna državna oblast. Tako zakonodaja pripada papežu in more samo znotraj črte cerkvenega

izročila potekati s svojimi veliko strožjimi vezmi. Razlika ima svoj razlog potemtakem v tem, da je v enem primeru cesarsko pravo, v drugem pa papeško pravo odločilno določalo pot razvoja.

### III. Luter in Trident

Dogmatični razvoj, ki ga je vnaprej načrtalo to dognanje izročila, je dosegel svoj začasen sklep, kakor je znano, v 7. kánonu določb tridentinskega koncila o zakramentu zakona (DS 1807). Če natančneje pogledamo, vidimo, da to dozdevno tako zaprto besedilo natančno ustreza opisani dvojni podobi dognanja izročila: to je prepričljivo pojasnil Piet Fransen v svoji temeljiti raziskavi o tem vprašanju. Naslednje se bistveno navezuje na njegove raziskave.

Trident je ustrezno temu zaznamovan z dognanjem izročila, ki vsebuje predvsem jasno zavest o implikaciji »sacramentum«<sup>20</sup> krščanskega zakona, hkrati pa je določen tudi z obstojem avtoritet, za katere se zdi, da dajejo jasni izjavi cerkvenega učiteljstva v smeri k praksi pač neko neostrost roba. Poleg tega je besedilo zaznamovano tudi s svojsko obliko cerkvene unije s pravoslavnimi, ki je obstajala v beneških kolonijah: priznavanje papeža ob nespremenjenem ohranjanju vseh pravoslavnih izročil vključno s pravoslavno navado ločitve zakona. Vse to so imeli za del »obreda«, se pravi cerkvene življenjske oblike, ki ima prostor v Cerkvi.<sup>20</sup> Tem prvinam se nato pridruži nezaslišano oster napad, ki ga je Luter v svoji knjigi o Babilonskem ujetništvu vodil proti celotni zakramentalni teologiji katoliške Cerkve. Luter razgrne – morda prvič? – klavzulo nečistovanja v Matejevem evangeliju v smislu dovoljenja ponovne poroke in reče: »Kristus je potemtakem dovolil ločitev zakona, seveda samo v primeru prešuštva. Zato mora biti papež v zmoti, kadarkoli kakšen zakon loči iz drugih razlogov [...]. Še bolj pa se čudim temu, zakaj silijo v neporočenost človeka, ki je z ločitvijo ločen od svoje žene [...]. Če namreč Kristus v primeru prešuštva dovoli ločitev in obratno nikogar ne sili v neporočenost; če Pavel hoče, naj bi se raje poročili kakor pa goreli od poželenja, tedaj pač



jasno dopušča, da kdo namesto ločene žene vzame drugo.«<sup>21</sup> Vsekakor pa reformator nato ne tvega dokončne odločitve: »[...] Kot posameznik ne morem proti vsem odločiti v tej zadevi.«<sup>22</sup> Odločilna ostaja ugotovitev: *Errare Papam necesse est* – tu se papež moti. Iz celote poglavja o zakonu se nanaša ta beseda splošno na pristojnost cerkvene službe, povzete v papežu, glede pravne ureditve zakona in tako na obvezen zahodni nauk in prakso zakramenta zakona sploh. Ta *Errare Papam necesse est* je sprejet povsem zavestno, ko tridentinski koncil postavlja pod anatema/izobčenje tiste, ki trdijo, da »Cerkev se moti, če [...]«.«<sup>23</sup>

Po Fransenovih raziskavah je danes povsem jasno, kaj je tridentinski koncil obsodil in česa ni obsodil. Ni obsodil vzhodne prakse, ampak jo je pustil veljati kot del »obreda«, ki more v okviru cerkvene unije povsem obstajati naprej. Obsodil je napad na oblast cerkvenega oblikovanja nauka in življenja, pri katerem sta nauk in praksa zahodne Cerkve, Božje Cerkve sploh, prikazana kot samovoljen prestopok svetopisemske besede, nasproti katerima bi se raje držal sodbe dveh izobraženih ljudi – do tega sklepa je prišel Luter pri svojih razmišljanjih.<sup>24</sup> Nasproti temu je ugotovljeno: Cerkev ima prav, ko tako uči in svoje življenje tako oblikuje, kakor to dela. Cerkev deluje, živi in uči »v skladu z naukom evangelija«. <sup>25</sup> Dobro premišljeni pomen tega obrazca je Fransen spet prepričljivo razložil: cerkvena praksa ni kratko malo nauk evangelija; a tudi ni zgolj »ne proti nauku evangelija« (kakor je bilo predlagano, da zapišejo), ampak »iuxta«: v skladu z evangelijem, ki ga Cerkev sprejema in konkretno uresničuje.

V tem smislu je zahteva besedila jasna; jasno je tudi, da besedilo v svoji preudarni formulaciji natančno ustreza dvostranosti dognanja izročila. Kajti to besedilo hoče spet povedati, da obstaja nedvomno naročilo vere, in prav tako spet, pač »nasproti temu, kar je napisano«, pod tem naukom pušča prostor pastoralni praksi. Tega prostora ni treba opravičevati, če je takšen, in tudi ni kar izpuščen, tudi če si ga človek ne prisvaja in ga prenaša samo uniji na ljubo: k najmanjšim pogojem unije njegovo izključevanje ne spada, bi mogli reči.

S tem se nasproti besedilu tridentinskega koncila ponovno in priostreno postavlja vprašanje, ki ga občutimo nasproti celotnemu dognanju izročila. Človek je v skušnjavi, da bi argumentiral takole: Cerkev more tako učiti in svoje življenje tako urejati, kakor to dela, to more »v skladu z naukom evangelija« (Mt 9,1–12) in apostola (1 Kor 7) – tako uči tridentinski koncil. A po tem koncilu more dopuščati tudi drugače, se zdi. Tedaj pa je treba vprašati: če Cerkev to more, ali potem tudi mora? Ali ima pravico, dvigniti zahtevo te teže, ne zgolj tedaj, ko mora to zahtevo dvigniti, če je sama nanjo vezana? Ali zmožnost storiti drugače ni tukaj dolžnost usmiljenja, pravilno pojmovanega »evangelija«?

Na to je mogoče najprej čisto formalno odgovoriti: če bi bila zmožnost vpricho človeške stiske dolžnost, oklepanje drugega torej samo samovoljna in navsezadnje neutemeljena odločitev pri dveh enako veljavnih možnostih, tedaj bi razveljavili tridentinsko trditev skupaj z njenim svetopisemskim in patrističnim temeljem. Kajti tedaj res ne bi več veljalo, da mora Cerkev tako učiti in živeti, kakor ji govorijo nedvoumne Gospodove besede.

S tem pa je očitno, da »zmožnost« ne more imeti obakrat istega pomena. To je jasno tudi že iz neenakega obravnavanja obeh vidikov pri Origenu: začetna praksa vzhodnih Cerkev ostaja jasno »nasprotna Svetemu pismu«, »proti temu, kar je na začetku določeno« in je pri njej pozitivno samo to, »da ni povsem nerazsodna« in »obvaruje pred še hujšim«. To pa pomeni, da v resnici, če gledamo pri luči, ne moremo govoriti o dvostranskosti dejanskega stanja, ampak samo o danosti, ki je v sebi jasna, pri kateri se občasno pokaže neka neostrost roba.

Drugače povedano: Cerkev nikakor ne more obojega. More samo eno: živeti in učiti »v skladu z naukom evangelija in apostola«. A ne more povsem izključiti mejnih primerov, v katerih mora za preprečitev hujšega ostati znotraj tega, kar ji je naloženo. Dve takšni mejni situaciji kolektivne vrste sta dotlej (se pravi do Tridenta) pred očmi: prehodni položaj od poganstva h krščanstvu (Gregor II.); cerkvena edinost, ki omogoča omejitve na minimum. Kaj je s tem mišljeno, bi še najlažje opredelili z obrazcem, ki ga je posku-

šal Avguštin v boju za cerkveno edinstvo v afriški Cerkvi, katero je razdelil donatizem: Avguštin govori o »tolerare pro pace«. Ponovna vzpostavitev edinstva je bila zanj tako velika dobrina, da se mu je zdelo pravilno in potrebno, v prehodni situaciji tolerirati razmere, ki same po sebi niso bile sprejemljive, a jih je bilo mogoče vzeti v zakup zaradi večje dobrine edinstva. A res bi se splačalo, kakor se mi zdi, natančno povprašati, kaj je Avguštin dejansko imel pred očmi in ali je mogoče iz tega potegniti sklepe za poznejše čase.

#### IV. Sklepi

Konkretne izsledke doslej povedanega bi rad predstavil v dveh delih:

##### I

Zakon krščenih je nerazvezljiv. To je jasno in nedvoumno naročilo vere Cerkve vseh stoletij, ki se drži Svetega pisma. To naročilo obstaja s popolno odločnostjo in je naloženo Cerkvi tako, da z njim ne more razpolagati, naloženo ji je, da ga izpričuje in uresničuje. Bilo bi neodgovorno zbudati vtis, kakor da bi se dalo pri tem kaj spremeniti. Zakonska privolitev v Cerkvi je deležna tiste dokončnosti, ki je v dokončni odločitvi Boga za človeka hkrati postala vidna kot človekova možnost. Zakonska privolitev nadaljuje »odločno odločitev« Boga za človeka v odločni odločitvi človeka za človeka. Zakon spada k tistim temeljnim odločitvam človekovega bivanja, ki jih je mogoče sprejeti samo v celoti ali pa sploh ne, prav zato ker je človek v tem mišljen kot celota, kot on sam, vse do tistih globin, v katerih se ga je Kristus dotaknil, ga spremenil in sprejel v svoje bistvo, ki ga je na križu odprl in je odprto za nas vse.<sup>26</sup> To je mišljeno, ko zakon imenujemo »zakrament«.<sup>27</sup>

Zakon ne ostaja v »postavi«, ampak je sprejet v evangelij kot stvarnost odločne odločitve in to ga napravlja za krščanski zakon. To pa pomeni, da se dve osnovni težnji modernega mišljenja na tem mestu izkazujeta kot nezdružljivi s krščansko vero oz. da je prav zakon tista točka, kjer antropološke osnovne odločitve po-

stanejo konkretne in nas postavijo pred izbiro: ali–ali. Najprej se bit razpusti v zavest. Pri tej razpustitvi zares velja za človeka samo tisto, kar je navzoče v njegovi zavesti. (To pa praktično pomeni vrnitev v predkrščansko-rimsko teorijo sporazuma. Če sporazum preneha obstajati, potem tudi zakon preneha obstajati, tako pravi ta teorija<sup>28</sup>). Teorije kakor ta, da bi mogel biti zakon kar mrtev in ne bi več obstajal, so oblike fenomenologizma, ki človeka skrči na njegovo zavest in mu prav s tem zakrije tiste dele, katere mu hoče odpreti vera.

Poleg tega je razpustitev biti v čas – kar je pravkar povedanemu v veliki meri podobno. – Ta razpustitev pozna samo zaporedje nastajanja in onkraj tega izgubi obstojnost biti. Nasproti tej razprodaji človeka »kronosu, času«, menjajočim se bogovom trenutka in trenutnosti, stoji »pistis« kot zaupanje, ki človeka ohranja v zaupanju trajno obstoječemu. Prav s tem pistis-zaupanje prebije krog nenehnih ponavljanj, človeku daje možnost rasti, napredovanja, kar pa ima za pogoj zvestobo ...

## II

Cerkev je Cerkev nove zaveze, a živi v svetu, v katerem ostaja »skleroza/trdota srca« (Mt 19,8), ki je Mojzesa privedla do njegove zakonodaje. Kaj more Cerkev konkretno storiti, zlasti v času, ko se vera vedno bolj tanjša prav do same notranjosti Cerkve in ko »pogansko življenje«, pred katerim Gospod sviri svoje učence (prim. Mt 6,32), grozi, da vedno bolj postane normalnost? Prvo in bistveno je, da Cerkev roteče in razumljivo oznanja sporočilo vere in skuša odpirati prostore, kjer je res mogoče živeti vero. Ozdravitev »skleroze srca« more priti samo od vere. Kjer je vera živa, je mogoče živeti, kar je Stvarnik namenil človeku pred grehom. Zato je prvo in bistveno, kar mora Cerkev storiti, da vero napravlja živo in močno.

Hkrati mora Cerkev vedno znova poskušati, da dojame mejo in prostranost Jezusovih besed. Ostati mora zvesta Gospodovemu naročilu, a ga ne sme preveč raztegniti. Zdi se mi, da tako imenovane klavzule o nečistovanju, ki jih je Matej dostavil Gospodovim

besedam, zapisanim pri Marku, že odsevajo takšno prizadevanje. To se imenuje primer, ki ga Jezusova beseda ne zajema. Takšno prizadevanje je šlo skozi vso zgodovino. Zahodna Cerkev se pod vodstvom Petrovega naslednika ni mogla pridružiti poti bizantinske cesarske Cerkve, ki se je vedno bolj približevala svetnemu pravu in s tem oslabilila specifičnost življenja v veri. A na svoj način je opozarjala na meje uresničljivosti Gospodove besede in s tem konkretno opredelila njihov doseg. Pri tem sta se pokazali predvsem dve področji, ki sta prepuščeni posebnemu reševanju s strani cerkvene avtoritete.

1) V 1 Kor 7,12–16 sveti Pavel – kot svoje osebno navodilo, ki ne prihaja od Gospoda, za katerega pa se čuti pooblaščenega – pove Korinčanom in po njih Cerkvi vseh časov, da je v primeru zakona med kristjanom in nekristjanom mogoče ta zakon ločiti, če nekristjan ovira kristjana v njegovi veri. Iz tega je Cerkev izpeljala tako imenovani privilegium paulinum in ga v svojem pravnem izročilu vedno naprej razlagala (prim. CIC kan. 1143–1150). Iz besed svetega Pavla je cerkveno izročilo sklepalo, da je samo zakon med dvema krščenima pravi zakrament in zato absolutno nerazvezljiv. Zakoni med nekristjanom in kristjanom so sicer zakoni po stvarjenjskem redu in zato v sebi dokončni. A jih je mogoče ločiti v prid vere in zakramentalnega zakona. Izročilo je ta »pavlinski privilegij« končno razširilo v privilegium petrinum. S tem naj bi bilo povedano, da je Petrovemu nasledniku dana oblast, odločati na področju nezakramentalnih zakonov, kjer je ločitev upravičena. Ta tako imenovani privilegium petrinum pa seveda ni prišel v novi kodeks, kakor so prvotno nameravali. Vzrok je bilo razhajanje med dvema skupinama strokovnjakov. Ena je poudarjala, da je cilj celotnega cerkvenega prava, njegovo notranje merilo zveličanje duš. Iz tega nato sledi, da Cerkev more in sme, kar služi temu cilju. Nasprotno pa je bila druga skupina mnenja, da ne smemo preveč raztezati pooblastil Petrove službe in da se moramo držati meja, ki jih priznava vera Cerkve. Ker med obema skupinama ni bilo mogoče doseči sporazuma, je papež Janez Pavel II. odločil, da se ta del pravnih navad Cerkve ne sprejme v kodeks, ampak naj se

še naprej kakor dotlej zaupa kongregaciji za verski nauk, ki mora skupaj s konkretno prakso hkrati vedno na novo preudariti temelj in mejo cerkvene oblasti na tem področju.

2) V teku časa je vedno razločnejše prihajalo v zavest, da na videz veljavno sklenjen zakon zaradi pravnih ali dejanskih pomanjkljivosti pri sklenitvi zakona ne more resnično nastati, torej more biti ničen. V tisti meri, kolikor je Cerkev razvila svoje zakonsko pravo, je podrobno izdelala tudi pogoje veljavnosti in razloge za možno ničnost. Ničnost zakona more nastati z napakami v pravni obliki, predvsem pa tudi z nezadostno privolitvijo. V ravnanju s stvarnostjo zakona je Cerkev zelo zgodaj spoznala in razjasnila, da se zakon kot takšen ustanovi z medsebojnim soglašanjem volje obeh partnerjev, ki mora biti tudi javno izrečena v obliki, ki jo mora določiti pravo (CIC kan 1057, 1). Vsebina te skupne odločitve volje je, da se z nepreklicno vezjo drug drugemu podarita (CIC kan. 1957, 2; kan. 1096, 1). Cerkveno pravo pri tem predpostavlja, da odrasli ljudje sami, iz svoje narave vedo, kaj je zakon, in tako vedo tudi za njegovo dokončnost. Nasprotno bi morali izrecno dokazati (CIC kan. 1096, 1 in 2).

Na tem mestu se je v zadnjih desetletjih začelo novo vpraševanje. Ali danes še lahko predpostavljamo, da ljudje »iz narave« vedo za dokončnost in nerazvezljivost zakona in to s svojo privolitvijo potrdijo? Ali pa morda v sedanji družbi, vsekakor v zahodnih deželah, ni prišlo do takšne spremembe zavesti, da je mogoče prej pričakovati nasprotno? Ali moremo kot samoumevno predpostavljati voljo za dokončnost, ali ni prej mogoče pričakovati nasprotno – da se ljudje že vnaprej pripravijo na ločitev? Kjer bi bila dokončnost zavestno izključena, ne bi resnično nastal zakon v smislu Stvarnikove volje in Kristusove razlage te volje. Tukaj tudi vidimo, kako pomembna je danes postala prava priprava na zakrament.

Cerkev ne pozna ločitve zakona. A ne more izključiti možnosti ničnih zakonov po tem, kar smo pravkar nakazali. Postopki za ugotavljanje ničnosti morajo potekati v dvojni smeri z veliko skrbnostjo. Iz tega ne sme nastati prikrita ločitev zakona. To bi bilo nepošteno in v nasprotju z resnostjo zakramenta. Postopki morajo

po drugi strani z dolžno resnostjo preudariti problematiko možne ničnosti in tam, kjer pravični razlogi govorijo za ničnost, sprejeti ustrezno sodbo in tako tem ljudem odpreti nova vrata.

V našem času so nastopili novi vidiki problema veljavnosti. Že prej sem opozoril na to, da je samoumevna vednost o nerazvezljivosti zakona postala problematična in iz tega izhajajo nove naloge za vodenje postopka. Rad bi na kratko dodal še dve nadaljnji novi prvini:

a) Kan. 1095 št. 3 je vnesel v cerkveno pravo moderno problematiko, ko pravi, da so nezmožni skleniti zakon tisti partnerji, »ki iz razlogov psihične narave niso sposobni prevzeti bistvenih obveznosti zakona«. Psihične probleme človeka do tako velike stvarnosti, kakor je zakon, danes jasneje zaznavamo kakor prej. Vendar je treba tu odločno posvariti pred tem, da bi prenagljeno zaradi psihičnih problemov konstruirali ničnost. Vse prehitro je pri tem mogoče v resnici tudi ločitev zakona razglasiti pod krinko ničnosti.

b) Danes se z veliko resnostjo vsiljuje drugo vprašanje. Danes je vedno več krščenih poganov, se pravi ljudi, ki so s krstom sicer postali kristjani, a ne verujejo in nikoli niso spoznali vere. To je protislovna situacija: krst človeka sicer napravi za kristjana, a brez vere ostane krščen pogan. Kan. 1055,2 pravi, da »med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ne da bi bila hkrati zakrament«. A kako je, če neveren krščeni sploh ne pozna zakramenta? Morda ima voljo do nerazvezljivosti, a novosti krščanske vere ne vidi. Drama tega položaja se pokaže predvsem, če se poganski krščeni spreobrnejo k veri in začnejo čisto novo življenje. Tu se postavljajo vprašanja, na katera še nimamo odgovorov. Toliko nujneje je, ukvarjati se z njimi.

3. Iz doslej povedanega je postalo jasno, da se Cerkev Zahoda – katoliška Cerkev – pod vodstvom Petrovega naslednika po eni strani čuti strogo vezano na Gospodovo besedo o nerazvezljivosti zakona, po drugi strani pa je tudi skušala spoznati meje tega naročila, da ne bi nalagala ljudem več, kakor je brezpogojno nujno potrebno. Tako je na podlagi nasveta apostola Pavla in hkrati

oprta na avtoriteto Petrove službe pri nezakramentalnih zakonih še naprej izdelala možnost ločitve v prid vere. Prav tako je z vseh strani osvetlila problem neveljavnosti takega zakona.

Apostolska spodbuda »Familiaris consortio« Janeza Pavla II. iz leta 1981 je šla še en korak naprej. V številki 84 je rečeno: »Skupaj s sinodo bi rad prisrčno spodbudil pastirje in celotno občestvo verujočih, da ločenim stojijo ob strani s pozorno ljubeznijo, da se ne bodo čutili ločene od Cerkve [...]. Cerkev naj zanje moli, jih opogumlja, naj se izkazuje do njih kot usmiljena mati in jih tako krepi v veri in upanju.« Tu je pastoralni dodeljena pomembna naloga, ki gotovo še ni dovolj prevedena v življenje cerkvene vsakdanjosti. Nekateri podrobnosti so v tej spodbudi že navedene. Tam je rečeno, da se morejo ti ljudje kot krščeni udeleževati življenja Cerkve, še več, to so dolžni. Naštete so številne krščanske dejavnosti, ki so zanje možne in nujne. Morda pa bi morali še razločneje poudariti, kaj se more zgoditi s strani pastirjev in sovernikov, da bodo zares mogli čutiti ljubezen Cerkve. Mislim, da bi jim morali priznati možnost, da postanejo dejavni v cerkvenih odborih in da tudi prevzamejo nalogo botra, česar pravo doslej ni predvidelo.

Vsiljuje se mi še naslednji vidik. Nemožnost prejemati sveto obhajilo, ne nazadnje tudi zato občutijo tako žaljivo, ker sedaj dejansko skoraj vsi, ki so pri maši, pristopijo tudi h Gospodovi mizi. Zato so prizadeti tako rekoč javno diskvalificirani kot kristjani. Mislim, da bi morali spet resneje vzeti svarilo svetega Pavla, da moramo sami sebe presoditi in pomisliti, da je to Gospodovo telo: »Vsak naj presodi samega sebe; šele potem naj je od kruha in pije iz keliha. Kdor namreč je in pije, samemu sebi je in pije sodbo, ker ne razločuje, da je to Gospodovo telo« (1 Kor 11,28s). Resna presoja samega sebe, ki more privedi tudi do tega, da se odpovemo obhajilu, bi nam pomagala na novo izkusiti veličino daru evharistije in predstavljati tudi nekakšno solidarnost z ločenimi ponovno poročenimi.

Rad bi dodal še čisto drugačen praktičen predlog. V raznih deželah je nastala navada, da osebe, ki ne morejo prejeti obhajila (na primer pripadniki drugih veroizpovedi), sicer stopijo naprej,



a položijo roke na prsi in tako pokažejo, da ne prejmejo svetega zakramenta, a prosijo za blagoslov, ki jim je nato podeljen kot znamenje Kristusove ljubezni in ljubezni Cerkev. To obliko bi seveda lahko izbrali tudi ljudje, ki živijo v drugem zakonu in zato niso pripuščeni h Gospodovi mizi. Pri tem je torej res mogoče zelo globoko duhovno obhajilo z Gospodom, z vsem njegovim telesom, s Cerkvijo. To bi moglo biti za te ljudi duhovno izkustvo, ki jih krepi in jim pomaga.

### Opombe

<sup>1</sup> Tu je treba predpostavljati analizo svetopisemskega pričevanja. Seveda tudi z ozirom na svetopisemsko izročilo niti od daleč ni bilo mogoče misliti na nekakšno popolnost in pri številnih študijah, ki obstajajo o tem vprašanju, tudi ne poskušati predložiti nova besedila. Vsekakor je delo zasnovano na temelju virov s prizadevanjem, da bi kar najbolj razločno uveljavili njihovo lastno perspektivo.

<sup>2</sup> Slovstvo o tem je zlasti v zadnjem času zelo naraslo. Bernhard Kötting je povzel glavne izsledke svoje žal nenatisnjene disertacije o tej temi (Bonn 1940), v: KÖTTING, čl. Digamus; prim. tudi OEPKE, čl. Zakon; DELLING, čl. Zakonolom; DELLING, čl. Zakonske postavbe; DELLING, čl. Ločitev zakona. V novejšem času o tem zlasti STOCKMEIER, *Scheidung und Wiederverheiratung*; ROUSSEAU, *Scheidung und Wiederheirat*; predvsem pa zdaj obsežna razprava, ki presega vse prejšnje: CROUZEL, *L'Eglise primitive*.

<sup>3</sup> Značilno je, da je bilo po BAZILIJU, *ep.* 188,4 (PG 32,673 A) in *ep.* 199, 18 (PG 32,717 A–B) digamusu, to je tistemu, ki se po svojem vdovstvu ponovno poroči, v kapadoški Cerkvi naložena cerkvena pokora eno ali dve leti, trigamusu tri leta itn. Prim. gradivo KÖTTING, čl. Digamus; CROUZEL, *L'Eglise primitive*, 148sl. Teza Oliviera Rousseauja, da se bolj laksno ravnanje, ki se je v vzhodni Cerkvi uveljavilo pozneje, ne izpeljuje iz ustrezne interpretacije klavzule o nečistovanju, torej ne iz razlage Nove zaveze – nasproti dvomu, ki ga izraža MANN'S, *Unauflöslichkeit der Ehe*, 47sl in 280 – ni krita z besedilo, kakor je Crouzel dodatno podkrepil. V skladu s tem moram po preverjanju gradiva korigirati tudi svojo domnevo, ki sem jo izrazil v: RATZINGER, *Theologie der Ehe*, 72; / JRGS 4,563–592/. Po tej domnevi naj bi v cerkveni skupnosti na osnovi Mt 5 in 19 obstajala praksa ločitev in ponovne poroke pri prešuštvu: za to ni prav nobene verjetnosti vpričo popolne soglasnosti izročila prvih štirih stoletij v nasprotnem smislu.

<sup>4</sup> Neenako obravnavanje moža in žene je izraženo že v tako imenovanih Bazilijevih kánonih/predpisih, se pravi v odredbah Cerkev v Kapadokiji, ki jih je on določil, kakor je sploh mešanje judovskega, grško-rimskega in novozaveznega pojmovanja zakona značilno za te kánone in jih je zato tako težko razlagati. BAZILIJ se je tega protislovja dobro zavedal, kakor kaže 77. kánon: »Kdor zapusti ženo, s katero je pravilno poročen, in se poroči z drugo, tega je treba po *Gospodovi* besedi presojati kot prešuštnika. A od *naših očetov* je tako urejeno, da [...]« (PG 32, 804s). Kánonске določbe »očetov« in Gospodova beseda si očitno nasprotujejo – kakšen izziv za protest ... Klasičen primer za neenako obravnavanje moža in žene je Ambroziaster, glej spodaj opombi 10 in 11. Temu lepo nasprotuje HIERONIM, *ad Oceanum*, 3 (CSEL 55, 39): »Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi; aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit. Apud illos in viris pudicitiae frena laxantur et, solo stupro atque adulterio condemnato, passim per lupanaria et ancillubas libido permittitur; quasi culpam dignitas faciat, non voluptas. Apud nos, quod non licet feminis, neque non licet viris; et eadem servitus pari condicione censetur.« Podobno GREGOR NAZIANŠKI, *Or* 37,6 (PG 36,289).

<sup>5</sup> Prim. n. pr. KLEMEN ALEKSANDRIJSKI, *Strom* 2, 23, 145 GCS 2, 193: ὁ δὲ ἀπολελυμένην λαμβάνων γυναῖκα μοιχᾶται, φησί, ἐὰν γάρ τις ἀπολύσῃ γυναῖκα, μοιχᾶται αὐτήν, τουτέστιν ἀναγκάζει μοιχευθῆναι. Zanimiv je HILARIJ, *In Matth* 4,22 (PL 9, 939): »Nam cum lex libertatem dandi repudii ex libelli auctoritate tribuisset, nunc marito fides evangelica non solum voluntatem pacis indixit, verum etiam reatum coactae in adulterium uxoris imposuit, si alii ex discessionis necessitate nubenda sit, nullam aliam causam desinendi a coniugo praescribens, quam quae virum prostitutae uxoris societate pollueret.« Hilarij torej pod λόγος πορνείας Mt 5,32 in 19,9 razume prostitucijo žene, ki s tem velja za edini razlog ločitve. Misel, da odslovitev žene njo samo sili v prešuštvo in moža samega napravlja krivega zakonoloma, tudi v Bazilijevih kánonih, prim. CROUZEL, *L'Eglise primitive*, 142s. Čudno razlago klavzule o nečistovanju daje HIERONIM: v primeru fornicatio/nečistovanja ali suma zanj (!) je odpustitev krivega prosta. Zato da se odpuščeni ne bi sam izpostavil sumu, se ne sme več poročiti: *In Matth* 3, 19, 9 (PL 26, 135).

<sup>6</sup> AVGUŠTIN, *b coniug* 24, 32 (CSEL 41,226); prim. *Nupt et conc* I, 10, II (CSEL 42, 222).

<sup>7</sup> AVGUŠTIN, *b coniug* 24, 32.

<sup>8</sup> *Nupt et conc* I, 10, 11 (CSEL 42, 222). Kljub tej enoumni zasnovi, ki je bila za Avguščina izraz cerkvene vere, je mogoč tudi on v strogo omejenih primerih dopuščati neko širino praktičnega ravnanja, kakor kaže *F et op* 19, 35 (PL 40, 221), kot je znano: Kdor se po odpustitvi svoje prešušne žene spet poroči, more biti »po njegovem mnenju« »v tem primeru« spet pripuščen k obhajilu – tako je pač treba razlagati venialiter tega mesta. Zavajajoče je, če MANNNS, *Die Unauflöslichkeit der Ehe*, 47, prevaja, da gre po Avguštinu za »odpustljivo in razumljivo napako«. Pravilno CROUZEL, *L'Eglise primitive*, 333: De fide et operibus Avguštin pokaže »avec une certaine attitude pastorale«. Ne dopušča dogmatične teze, ki ima za osnovo podobne in nadaljnje primere v Cerkvi svojega časa (namreč pojmovanje zveličanja po veri brez del), »mais il ne refuse pas absolument toutes ses solutions«. Nadaljnji potek te raziskave bo pokazal, da cerkveni oče iz Hipona s tem odseva prav osnovno usmeritev celotnega izročila.

<sup>9</sup> ἤδη δὲ παρὰ τὰ γεγραμμένα καὶ τινες τῶν ἡγουμένων τῆς ἐκκλησίας ἐπέτρεψάν τινα ὥστε ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς γαμεῖσθαι γυναῖκα, παρὰ τὸ γεγραμμένον μὲν ποιοῦντες [...] οὐ μὴν πάντῃ ἀλόγως εἰκὸς γάρ τῆν συμπεριφορὰν ταύτην συγκρίσει χειρόνων ἐπιτρέπεσθαι παρὰ τὰ ἀπ' ἀρχῆς νομοθετημένα καὶ γεγραμμένα. ORIGEN, *In Matt* 14,23 (PG 13, 1245).

<sup>10</sup> Tako navaja GRACIJAN, *D P 2 C 32 1 7 c 17*. Izvirnik v PL 17, 218 B je nekoliko izčrpnjši in podrobnejši, v sami trditvi pa je Gracijan natančno naveden. Kakšne posledice je imelo besedilo na tridentinskem koncilu: FRANSEN, *Ehescheidung*.

<sup>11</sup> *Ep* 217, 77 (PG 32, 804s): sedem let cerkvene pokore – eno leto na stopnji jokajočih, dve leti kot poslušajoči, tri leta kot klečeči, sedmo leto pa se more udeležiti maše vernikov, ne da bi prejel obhajilo.

<sup>12</sup> Za podrobnosti sinodalne zakonodaje, ki se je tu ne dotikamo, in za poznejšo patristiko prim. CROUZEL in nadaljnje slovtvo, navedeno v 2. opombi.

<sup>13</sup> Zadovoljujoča raziskava tozadevnih Gracijanovih besedil mi ni poznana. Tudi WEIGAND, *Das Scheidungsproblem*, obravnava Gracijana le čisto sumarično. Seveda naslednja analiza tudi še zdaleč ne more izčrpati zgodovinske in stvarne problematike P 2 C 32 q 7 Dekreta, v kateri se srečuje večplastno izročilo celega tisočletja. Morda morejo opozorila, ki so dana tukaj, vendarle naznačiti pomen besedila in nakazati smer. – Za zapleteno zgodnjeresrednjeveško gradivo, ki ga tu ne moremo podrobneje odmotavati, iz katerega Gracijan izbira kose, ki so imeli večji učinek, prim. MANNNS, *Unauflöslichkeit der Ehe*, 42–75 in 275–302.

<sup>14</sup> *D P 2 C 32 q 7 18*. Pismo ima datum 22. november 726. Prim. *Regesta* 2174; MANNNS, *Unauflöslichkeit der Ehe*, 52s.

<sup>15</sup> Pr. t. c 24 (prim. tudi besedila, navedena v c 20–23, ki obravnavajo podobne primere). Besedilo vsekakor sega v čas Pipina Mlajšega in se pojavi – kolikor morem videti – najprej v Capitulare Vermeriense, MGLL I 23, št. II. Glede besedila c 23, ki ga Gracijan pripisuje papežu Zahariju, prim. MANNNS, *Unauflöslichkeit der Ehe*, 285, opomba 93.

<sup>16</sup> GRATIAN, *D c 18*: »Illud Gregorii sacris canonibus, immo evangelicae et apostolicae doctrinae penitus invenitur adversum.«

<sup>17</sup> GRATIAN, *D c 19–23*: »[...] illud vero Gregorii ad Bonifatium Anglicis pro tempore permissum est [...]«.

<sup>18</sup> Prim. presojo vprašanja: ROUSSEAU, *Scheidung und Wiederheirat*. Pravni razvoj v vzhodno-rimskem cesarstvu predstavi: VAN DER WAAL, *Recht und Lehre*. ZLATOUSTI je nasproti temu še v čudoviti jasnosti povedal: Μή γάρ μοι τοὺς παρὰ τοῖς ἔξωθεν κειμένους νόμους ἀναγνώσ [...] οὐ γὰρ δὴ κατὰ τούτους σοι μέλλει κρίνειν τοὺς νόμους ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ἀλλὰ καθ' οὓς αὐτὸς ἔθηκε. (Hom. *De libello repudii* /PG 51, 219/. Prim. AMBROŽ, *In Luc 8, 5* (CSEL 32, 4, 394): »Dimittis ergo uxorem quasi iure, sine crimine, et putas id tibi licere quia lex humana non prohibet; sed divina prohibet [...]. Audi legem Domini, cui obsequuntur etiam qui leges ferunt [...]«.

<sup>19</sup> Prim. VAN DER WAAL, *Recht und Lehre*.

<sup>20</sup> Prim. FRANSEN, *Ehescheidung nach Ehebruch*.

<sup>21</sup> Navajam po BoA 1, 496 vrsta 23–33. Za razumevanje tridentinskega koncila je pomemben že začetek odstavka *De matrimonio* (486, 30s): »Matrimonium [...] sine ulla scriptura pro sacramento censetur.« Poleg tega polno drugih izjav kakor tale: »Quod si assit eruditio diuinae legis, cum prudentia naturali, plane superfluum et noxium est scriptas leges habere. Super omnia autem Charitas nullis prorsus legibus indiget.« (491, 15–18). »Disce ergo in hoc uno matrimonio, quam infoeliciter et perditae omnia sint confusa, imperdita, et periculis subiecta, per pestilentes, indoctas impiasque traditiones hominum, quaecumque in Ecclesia geruntur, ut nulla remedii spes sit, nisi reuocato libertatis Euangelio, secundum ipsum, extinctis semel omnibus omnium hominum legibus, omnia iudicemus et regamus. Amen.« (494, 35–41). Globoka stiska, iz katere je treba razumeti Lutrovo razburjenje, je recimo vidna na tem mestu: »Nihil enim est impedimentorum hodie, quod intercedente mammona non fiat legitimum, ut leges istae hominum non alia causa uideantur natae, nisi ut aliquando essent auaris hominibus rapacibusque Nimbrotis rhetia pecuniarum et laquei animarum, staretque in Ecclesia dei loco sancto Abominatio ista [...]« (490, 33–38).

<sup>22</sup> LUTER, BoA, 496, 19s: »[...] digamiam [...] an liceat, ipse non audeo definire.« Vrsta 40s.: »Ego sane, qui solus contra omnes statuere in hac re nihil possum [...]«.

<sup>23</sup> DS 1807, kan. 7 Canones de sacramento matrimonii.

<sup>24</sup> LUTER, 497, 13–16: »Sola autoritate Papae aut Episcoporum hic diffiniri nihil uolo, sed, si duo eruditi et boni uiri in nomine Christi consentirent, et in spiritu Christi pronunciarent, eorum ego iudicium praeferrem etiam Conciliis [...]«.

<sup>25</sup> Prim. FRANSEN, *Ehescheidung nach Ehebruch*.

<sup>26</sup> Glede pojma »odločna odločitev« prim. SCHLIER, *Das Ende der Zeit*, 297–320; glede misli o dokončnosti tudi RATZINGER, *Sinn des priesterlichen Dienstes*, 373s; [JRS 12, 350–386].

<sup>27</sup> Prim. RATZINGER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, 54–60; [JRS 4, 565–592].

<sup>28</sup> Prim. VAN DER WALL, *Recht und Lehre*, 337; še izčrpneje DELLING, čl. *Ehescheidung*, 712s.