



ŽENIDBENA NERAZRJEŠIVOST

Ljudevit Rupčić

Teologija kao znanost, i to pogotovu kao znanost o Objavi, ne može nikada prestati s istraživanjem i zadovoljiti se postignutim rezultatima i rješenjima. Potpunost istine, kojoj stoji u službi, uvijek je veća od njezine spoznaje. Stoga su sve prijašnje teološke formulacije provizorne i treba ih zamijeniti novima, koje će bolje, više i prikladnije izraziti istinu.

Objava u cjelini i u pojedinim dijelovima sadrži istinu koju „sad vidimo s pomoću zrcala, nejasno” (1 Kor 13, 12), pa je zato „nesavršeno” poznajemo (isto). To je ujedno razlog da se ne ostane pri prijašnjemu i da se spoznajni napor stalno usmjerava prema savršenijem.

Osim toga i sam život uvijek nameće pitanja na koja se ne može odgovoriti prijašnjim odgovorima ni s prijašnjeg stajališta. Među posebno osjetljiva i aktualna pitanja danas spada pitanje braka. Posebno je njegova nerazrješivost puna brojnih religioznih, moralnih, pastoralnih, dogmatskih, ekumenskih, pojedinačnih i društvenih implikacija. Kršćanski odgovor na to pitanje može se temeljiti samo na Objavi, odnosno na njezinoj boljoj spoznaji. Pri tom Sveto pismo kao instrument Objave nužno služi kao kanon (= pravilo) istine i života. Međutim, ono se takvim tek pokazuje i „otčitava” u životu Crkve ili u Predaji. Stoga to dvoje ostaje međusobno povezano i upućeno jedno na drugo. Zato je bolja spoznaja Pisma vezana za život

Crkve koju Duh Sveti uvodi u svu istinu. Ta Predaja je prisutna i u Svetom pismu. I u njemu se samom vidi to *više* što Duh kaže Crkvi i što jasnije prokazuje istinu Pisma.

Kad je već riječ o pitanjima koja nameće život u vezi s brakom, sama je od sebe očita potreba povratka k Pismu koje se uz pomoć akcije Duha Svetoga u Crkvi može i mora bolje spoznati i dosljednije primjenjivati u daljnjem životu.

Već je praktični život pokazao jasno da je mnogo od onoga što se prije u braku smatralo čvrstim, nepromjenljivim i sigurnim postalo nesigurno i neuvjerljivo. Stoga ga treba ponovno ispitati.

Nisu u pitanju samo neke sporedne stvari i detalji. U pitanju je, prije svega, bit, smisao i svrha braka. Na to se nadovezuju pitanja funkcije braka u životu čovjeka i društva. Brak promatran u kontekstu vjere nameće daljnja pitanja: Koji je kristološki smisao braka i koje posljedice iz toga slijede za pojedinca, Crkvu i društvo uopće? Kako se kristološki značaj braka odražava na spasenje svijeta i ostvarivanje kraljevstva Božjega ovdje na zemlji?

Drugim riječima, koja svojstva braka tvore kristološki značaj braka? Što s njegovom nerazrješivošću? Sve veći porast rastava i sve katastrofalnije gomilanje njihovih posljedica po pojedince, obitelji i zajednice nameće potrebu

pravog i ujedno suvremenog odgovora na pitanje nerazrješivosti.

S obzirom da brak ima religiozno značenje, razumljivo je da samo Objava može pružiti autentičan i zadovoljavajući odgovor. To temelji teološki pristup k bračnoj nerazrješivosti. Pri tom teologija braka pretpostavlja biblijske izjave o braku i nerazrješivosti i od njih polazi. Kako njih ima mnogo i kako nisu baš tako očito jasne i koherentne da bi direktno bile primjenljive kao odgovor na suvremene, povijesne, poteškoće i pitanja u vezi sa životom i brakom, treba ih opet i opet bolje osvijetliti.

STAROZAVJETNI PODACI O BRAKU

Osnovni tekstovi o braku nalaze se u biblijskom izvještaju o stvaranju svijeta, i to jahvističkom (Post 2,18–25) i svećeničkom (Post 1,27–28). Oni oba zajedno izražavaju bit braka.

a) Post 2,18–25

Bog stvara najprije čovjeka i konstatira da nije dobro da bude sam. Zatim nastavlja stvaranje, i to tako da „od rebra što ga je uzeo čovjeku napravi Bog, Jahve, ženu pa je dovede čovjeku” (r. 22). Ugledavši ženu, čovjek provali u radosno klicanje: „Evo kosti od mojih kostiju, mesa od mesa mojega!” (r. 23). „Stoga će čovjek ostaviti oca i majku da prione uza svoju ženu, i bit će njih dvoje jedno tijelo” (r. 24).

Pisac tim dokumentira da je ženidba Božji stvoriteljski čin (r. 22). Muž i žena su istorodna i istobitna bića (r. 23). Odnos između muža i žene nije putene naravi (r. 24). Jer, „jedno tijelo” ne znači samo tjelesno i spolno sjedinjenje njihova bića u potpunom i nerazrješivom zajedništvu¹.

Izraz „uza svoju ženu” navodi na pomisao da je ženidba jedna, jer se ne govori o više žena. Ipak se ne bi moglo zaključiti iz toga da je jahvistički pisac tim normirao ženidbenu formu i isključio mnogoženstvo. Jer, unatoč tome izvještaju, Židovi su legitimno prakticirali i poliginiju. U svakom slučaju, pisac je htio mo-

nogamni brak uzeti kao model koji odgovara stvoriteljskom Božjem činu.

b) Post 1,27–28

Taj svećenički izvještaj ne govori izravno i izričito o braku. Za razliku od jahvističkog izvještaja, on ističe spolnu razliku između muža i žene koja pruža uporište braku. Zato r. 28 nadodaje kako je Bog blagoslovio tako spolno različite osobe da nastave Božje stvaranje rađanjem ljudi i ispune zemlju.

I jedan i drugi izvještaj, jahvistički i svećenički, ugrađivanjem Post 2, 18–25 i 1, 27–28 u izvještaj o stvaranju svijeta dokazuju da je brak Božja ustanova i Božje djelo i da pripada čovjeku kao čovjeku kakav je stvoren od Boga.

FENOMENOLOGIJA BRAKA U POVIJESTI

a) U svijetu uopće

Fenomenologija braka pokazuje raznolikost. Postoje razni ženidbeni oblici i običaji. Brak kao životna zajednica spolno različitih osoba poprimao je u povijesti vrlo različite strukture i oblike, ovisno od drugim društvenim odnosima. Ni jedini ni glavni čimbenici u tom pogledu nisu bili odnosi između muža i žene nego obiteljske, društvene, odgojne, društvenosigurnosne, gospodarske i posjedničke potrebe. One su kao općeljudske, nadindividualne, etičke i religiozne vrijednosti određivale mjesto, vrijednost i oblik braka u društvu. Stoga se na raznim stranama u isto vrijeme sretaju monogamija, poliginija i poliandrija. Premda je monogamija bitna oznaka kršćanskog braka, ipak nije samo kršćanska posebnost, jer je postojala još i u Hamurabijevu Zakoniku. U starini je najredovitiji oblik braka bila poliginija a uvjetovale su je potreba ženske radne snage i želja za što većim potomstvom.

Duboko ukorijenjen u društvo, brak je pokazivao sve njegove slabosti i veličine. Vežan

¹ BARTH K., Kirliche Dogmatik III, 4, Zollikon/Zürich 1951, str. 148.

za društvene, povijesne i kulturne uvjete, s jedne strane, i lomnost ljudske odluke, s druge strane, ostao je sve do danas trajan proces i društvena preokupacija.

b) U Izraelu

U Starom zavjetu ne postoji neka određena teorija braka. Nasuprot tome on donosi mnoštvo pojedinosti o bračnom životu. S obzirom na okolnosti u kojima je živio čovjek Starog zavjeta razumljivo je što Biblija posebno i primarno ističe neke karakteristične vidove braka.

Brak u Starom zavjetu slijedi običajno pravo patrijarške epohe. Kasnije se kodificira u Petoknjžju. Bračno je obilježje istodobna poliginija, određena suvremenim društvenim i kulturnim razinama, a načelo koje njome ravna: bračna plodnost i potomstvo u muškoj lozi da bi se ovjekovječili pleme i imetak. Obitelj je vrednija od pojedinca i mora se preko njega produžiti. To opravdava poliginiju. Muž i žena nisu pravno izjednačeni. Muž je ženin gospodar (baal = posjednik). Ima slobodu djelovanja, a žena nema. On je preljubnik samo ako ništi tuđi brak, a žena ako ruši svoj.

Izrael se ne razlikuje od drugih suvremenih naroda u pogledu ženidbenog prava. Pisani Mojsijev zakon preuzima običajno pogansko pravo i kuša ga samo prilagoditi bitnim zahtjevima vjere u jednoga Boga. Sve drugo ostaje kao i kod drugih naroda. Kasnije se, pod utjecajem Proroka, izraelska ženidba sve više i više personalizira i postaje monogamna, iako je, prema pisanom Zakonu, i dalje poligamna.

Poliganija je uz monogamiju bila priznata u Starom zavjetu. Tomu nisu ništa smetala temeljna mjesta o braku koja se nalaze u 1. i 2. poglavlju knjige Postanka. Praktična potreba potomstva nametnula je višeženstvo, ali ono nije nikad istisnulo monogamiju. Među ostalim, Noa i njegovi sinovi (Post 6,18), Izak (Post 24), Josip (Post 41,45), Elimelek i njegovi sinovi (Rut 1,14) imali su samo po jednu ženu. Često se u mnogim izvještajima pretpostavlja monogamni odnos (Ps 128,23; Izr 5,18–19; 12,4; 18,22; 19,14; Prop 9,9; 31,10–13). Inače se monogamija nigdje ne preporuča kao ideal, iako jahvist jednostavno pretpostavlja da je

brak monogaman. Proroci se vole služiti monogamnim odnosom da opišu Božji odnos s njegovim narodom.

Poliginija, posebno kao biginija, rano je posvjedočena u Bibliji. Lamek (Post 4,19–23), Ezav (Post 26,34), Jakov (Post 29,23.28; 30,4.9) i drugi imaju po dvije žene. Brojno potomstvo pojedinih malih Sudaca navodi na zaključak da su imali više žena (Suci 10,4; 12,9.14). Izričito se kaže da je Gedeon imao više žena (Suci 8,30). U tom pogledu prednjače kraljevi. David ima osam žena, iako ne istodobno, Salomon sedam stotina (1 Kr 11,3) i uz njih tri stotine inoča. Roboam ima osamnaest žena i šezdeset inoča (2 Ljet 11,21), Abija četrnaest žena (2 Ljet 13,21), a Sedekija neodređen broj žena (Jr 38,23). Zanimljivo je da se u Starom zavjetu nigdje ne osuđuje poliginija, osim kada tuđe žene ugrožavaju vjeru u Jahvu (usp. Pnz 17,17). Inače se poliginija samo registrira, a niti se otklanja niti preporučuje. Niti je Zakon propisuje, niti je teologija brani ili napada. Iz biblijskih podataka vidi se da monogamija, biginija i poliginija stoje jedna uz drugu. Monogamija je prevladavala kod običnih Izraelaca, a poliginija kod bogatijih, posebno kod kraljeva.

Valoriziranje monogamije nastupa s Prorcima. Odnos između Boga i Izraela najprikladnije je predstavljen odnosom između muža i žene. „Kako muž izabire ženu i s njom sklapa ženidbu, tako Bog izabire izraelski narod i s njim sklapa Savez.”² Zajedničko je u oba slučaja zakonska pripadnost jednoga drugom. Odnos Boga prema narodu sastoji se u bezuvjetnoj ljubavi i slobodnom izboru. Takav je odnos utjecao na shvaćanje braka. To je tek malo po malo prožimalo svijest Izraelaca, i to u mjeri u kojoj su to vanjske okolnosti dopuštale. Tek je u Kristovo vrijeme ženidba u Izraelaca bila gotovo isključivo monogamna.

Ženidba se u Starom zavjetu razrješavala smrću ili ženidbenom rastavom. U početku je rastava ne samo slobodno prakticirana nego, u nekim slučajevima, i naređivana (Ezr 10,11–13;

² BALTENSWEILER H., Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchung über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung, Zürich/Stuttgart 1967, str. 32.

Neh 13, 23–25). Kasnije je kritizirana (Mal 2,14), tako da sam Bog kaže: „Ja mrzim ženidbenu rastavu!” (r. 16). To malo po malo priprema shvaćanje braka koje je karakteristično za Novi zavjet.

Klasično starozavjetno mjesto koje govori o rastavi jest Pnz 24, 1–4. Ono zapravo ne regulira rastave kao takve, nego je pretpostavlja kao već gotovu ustanovu koju ne dovodi u pitanje. Umjesto toga, u spomenutim recima regulira se položaj otpuštene žene naprama njezinu prijašnjem mužu. Ne dokida se i ne suzuje rastava, nego se brani mužu ponovno uzeti njegovu otpuštenu ženu. Propis bi htio zaštititi ženu od ponižavanja i spriječiti da ne bude kao roba koja ide iz ruke u ruku. Pnz 24, 1–4 inače pretpostavlja uredbu i postupak s otpusnim listom. Razlog je rastavi beznačajan: „jer (muž) nalazi na njoj nešto ružno (arveth dabar)” (r. 1). Neodređenost izraza kojim se daje razlog rastavi pružio je povod mnogim kasnijim prepirkama oko njegova pravoga smisla. U svakom slučaju, propis je usmjeren protiv muža, a ne protiv žene. On priječi lakomislenu rastavu, tako da se muž olako ne upušta u nju jer bi kasnije mogao opet poželjeti svoju ženu. Pa, ako je olako otpusti, onda neka snosi posljedice zabrane ponovne ženidbe sa svojom prijašnjom ženom. Rastavljati se mogao muž, a ne žena. On je podnosio rastavu, a žena samo u nekim posebnim i rijetkim prilikama. Postupak bi bio slijedeći: muž piše otpusno pismo i predaje ga ženi. Prije toga moraju ga potpisati dva svjedoka. Čim pismo dođe u ženine ruke, rastava je pravno valjana.

S obzirom na razlog rastave koji je dan Pnz 24,1 nastale su žestoke rasprave u vezi s njegovim pravim smislom. Većina je tumača smatrala da „nešto ružno” označuje neku nečednost u odijevanju ili vladanju. Hilel i njegova škola zastupaju laksantnije shvaćanje i svode to „nešto ružno” na najobičnije pogreške, pa i nehote, kao što je ženino govorkanje o roditeljima muža i krivnja što je zagorjela hrana. Praktično se s tumačenjem došlo dotle da je bilo opravdano otpustiti ženu zbog čega mu drago. Još važniji razlog rastave bila je neplodnost ženina. Ako žena za deset godina braka nije imala djeteta, mogla je biti otpuštena. Rastavljena žena

obično se vraćala roditeljima i mogla se u svako vrijeme ponovno udati za koga je htjela, a nekad, pod određenim uvjetima, i s prijašnjim mužem s kojim je zakonito bila rastavljena.³

c) Helenizam

Poznavanje duhovnog ambijenta u kojem se propovijedalo Evanđelje veoma je potrebno jer je on tlo koje uvjetuje propovijedanje i rast Evanđelja u koje spada i poruka o braku. Stoga je osim židovstva-judaizma potrebno poznavati i helenizam. U izlaganju starozavjetnih tekstova u Evanđelju judaizam ima značajnu ulogu, a što se tiče Poslanica opaža se veći utjecaj helenizma. Položaj žene u antiknom svijetu, npr. u Ateni, bio je vrlo nezavidan. Žena se smatrala svađalicom i nepouzdanom. Stoga je bila omalovažavana i svedena na puko sredstvo u muškim rukama. Karakteristična je Demostenova izjava: „Hetero imamo za uživanje, konkubine za dnevnu tjelesnu njegu, žene da zakonito rađamo djecu i imamo vjernu čuvaricu kućnih stvari” (Or. 59,122).

S vremenom se počelo više poštivati ženu i brak. U novozavjetno vrijeme, pod utjecajem Stoe, brak se počinje cijeniti kao duhovno i moralno zajedništvo života, a ne samo kao ustanova za rađanje djece koja su potrebna državi. Stoička filozofija priznaje jednakost žene s mužem. Poštovanje prema braku i ženi nastalo je najprije u svijesti filozofa kao reakcija na veliku moralnu pokvarenost do koje je dovelo seksualno divljanje.⁴

Inače helenistički ambijent Novoga zavjeta karakterističan je po suprotnim pogledima na ženidbu. S jedne strane poštovanje prema ženidbi, a s druge prezir. Duhovna atmosfera nije čista. Jedni u ženidbi traže uzvišen ideal života, a drugima je izvor niskog užitka. Stoga su rastave vrlo česte.

Evanđelje ne može apstrahirati od povijesti i od ostalih zemaljskih uvjeta jer je svijet njiva na kojoj ono treba da uzraste. Prema tome duhovno, društveno, religiozno i uopće kultur-

³ STRACK H. und BILLERBECK P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Erster Bd, München 1961, str. 310–311.

⁴ Usp. BALTENSWEILER, nav. dj., 40–41.

no stanje kao njiva uvjetuje koliko će sjeme Evandjelja donijeti ploda. Ono je, iako vanjski, ipak jako povezano za vremenske i povijesne okolnosti. Bez toga razumijevanje Evandjelja ne može biti lako ni ispravno. To se posebno tiče ženidbe i rastave.

NOVOZAVJETNI PODACI O BRAKU I RASTAVI

Po općem sudu najstarije i ujedno najznačajnije mjesto koje govori o ženidbi i rastavi u Novom zavjetu navodi se u Mk 10,2–12. Stoga je ono nezaobilazno u proučavanju novozavjetne ženidbene problematike.

Nije nimalo slučajno što i Novi zavjet kao i okolni svijet promatra ženidbu od strane muža, koga smatra glavom ženi (1 Kor 11,3) sa svim implikacijama koje iz toga stava slijede.

Novi zavjet ulazi u starozavjetnožidovsku i grčkohelenističku ženidbenu praksu i prihvaća je kao ondašnju društvenu ustanovu. Ne ulazi u njezino preoblikovanje niti prema njoj pokazuje posebni katehetski i dogmatski interes. Ostavlja je u njezinoj društvenoj i gotovo „svjetovnoj” datosti. Tek kada se ona približi opasnoj granici bludnosti, preljuba i rastave, postaje predmet pastoralne brige i parenetskih uputa koje su imale pokazati pojedinim kršćanima i njihovim zajednicama što u povijesnom času od njih konkretno traži život vjere i ljubavi u braku. Njegova struktura mora biti potpuno prožeta ljubavlju sa svim njezinim implikacijama. Sam mogući oblik te ljubavi određuju i pomažu odrediti prigodne upute. Pomoću njih i vjere Novog zavjeta moguće je otkriti pouke o samoj naravi braka.

Markova perikopa (10,2–12) donosi Isusov razgovor s farizejima o braku i nedopuštenosti rastave:

R. 2. Tada mu se približe farizeji i upitaju ga da ga kušaju: „Je li dopušteno mužu otpustiti ženu?” R. 3. On im odvrati: „Što vam je zapovjedio Mojsije?” R. 4. Oni odgovore: „Mojsije je dopustio da joj se napiše otpusni list i da se otpusti.” R. 5. Isus im reče: „S obzirom na vaše okorjelo srce on vam napisa tu zapovijed. R. 6. A u početku svijeta Bog ih učini muškim i ženskim. R. 7. Zato će čovjek ostaviti svoga

oca i svoju majku i prionuti uza svoju ženu, R. 8. pa će oboje postati samo jedno tijelo.’ Stoga nisu više dva nego jedno tijelo. R. 9. Dakle, što je Bog sjedinio, neka čovjek ne rastavlja!”

Perikopa počinje pitanjem farizeja kojima je nakana iskušati i prevariti Isusa. Isus prihvaća razgovor i dovodi postavljeno pitanje do odgovora u r. 9. Isus najprije postavlja protupitanje (r. 3), zatim slijedi dijalog, pa Isusov sud (r. 5), pojačan citatima iz SZ, i na kraju odgovor na pitanje farizeja (r. 3) kojim Isus nedvosmisleno otklanja rastavu (r. 9).

Pitanje je jednostavno, ali zavodničko. Iako neki egzegete tvrde da perikopa ne odražava povijesnu situaciju nego „umjetnu”, to je s obzirom na istinitost tvrdnje o rastavi sporedno. Jer, perikopa je kanonski tekst. Prema njoj, Isus nije „naletio” na farizejsko pitanje i brzo pleto odgovorio. On najprije postavlja protupitanje: Što vam je Mojsije zapovjedio? Oni odgovaraju: Mojsije je dopustio... i insistiraju na dopuštenom, a Isus na zapovjedenom. Iako je svaki Židov znao iz Pnz 24, 1–3 da je mužu dopušteno otpustiti ženu, normalan odgovor je mogao biti: da ili ne. Isus ipak ne odgovara jednostavno: ne. Slijed dijaloga između farizeja i Isusa svojim oblikom hoće reći nešto drugo nego jednostavno: ne. Pitanje je niklo iz rasprave: „Je li dopušteno” na temelju Zakona otpustiti ženu? Isus umjesto odgovora uzvraća protupitanjem: „Što vam je zapovjedio Mojsije?” Traži razloge; ne postupa i ne rješava stvar kazuistično. „Entellomai” (= zapovijedam) je u LXX izraz za Božju odredbu.

Isus očito postavlja drugu *perspektivu*. Pita za Božju volju koju je priopćio preko Mojsija. Naglasak je na *zapovijedi*, a ne na *dopuštenju* kao kod farizeja. *Dopuštenje* je ljudsko pitanje Bogu. A pitanje *zapovijedi* je pitanje Božje ljudima. Tko pita za dopuštenje, traži neki svoj interes; tko pita za zapovijed, traži volju Božju i spreman je da je vrši. Farizeji pitaju što je Mojsije *dopustio*, a Krist što je Mojsije *zapovjedio*. Isus govori o naredbi braka, a farizeji o iznimci u braku. Isus insistira na Božjoj *zapovijedi*, a protivnici samo traže *dopuštenje*. Oni ne traže volje Božje u Zakonu Božjem nego dispensu od nje.

Općenito se držalo da izraz „s obzirom na vaše okorjelo srce” (r. 5) znači da je Bog protiv rastave, ali da je Mojsije pred izraelskom slabošću kapitulirao i dopustio rastavu. Međutim, „pròs tèn sklerokardían” označuje cilj, a ne razlog Mojsijeve zapovijedi. Jer, „sklerokardia” uvijek označuje tvrdokornost prema Božjoj riječi i zapovijedi. Nemoguće je pripustiti da bi Bog takav ljudski stav umjesto kaznom nagradio popuštanjem. To se inače nikada ne čini u bibliji. „Tvrđokornost” je cilj Mojsijeve zapovijedi, tako da onaj koji krši Božju zapovijed sam na vani, svečano sa dva svjedoka, očituje svoju tvrdokornost i suprotstavljanje Bogu.⁵ Prema tome, „pros .ten sklerokardian” znači: „S obzirom na (za) svjedočanstvo protiv vas o vašoj tvrdokornosti.”⁶ „Sklerokardíá” se nalazi još u Mk 16, 14. Tu je povezana s nevjerom. Tako se ta dva mjesta međusobno osvjetljuju. „Tvrđokornost”, kako se shvaća u starom i Novom zavjetu, onesposobljuje čovjeka da pozna i razumije objavu Božjeg plana spasenja.⁷

Isus svojim odgovorom (r. 5) ne potvrđuje dopuštenost rastave i kaže da nije Mojsije dao onaj propis na kojem Židovi zasnivaju dopuštene rastave nego za svjedočanstvo njihove pokvarenosti koju su samo dužni propisno posvjedočiti vani protiv sebe. Nije u pitanju Mojsijev propis nego njegovo tumačenje. Farizeji misle da je tim dopuštena rastava, a Isus tvrdi da nije. To, uostalom, dokazuje i potvrđuje Post 1,27 i 2,24. Ta mjesta dokazuju što je bilo od početka. I tu nije govor o rastavi nego o ženidbi. Bog je stvaranjem muškoga i ženskoga odredio da oni tvore jedno tijelo. Budući da „tijelo” obuhvaća svega čovjeka, sjedinjenje u „jednom tijelu” označuje više od seksualnotjelesnog sjedinjenja. Muž i žena su povrh toga i još dublje jedno. Otuda da Krist Post 2,24 shvaća u tom smislu, to se nalazi u izjavi r. 9: „Što je Bog sjedinio, neka čovjek ne rastavlja!” Prema tomu, bračno se jedinstvo temelji na stvoriteljskom redu, a ne na ljudskoj volji ili hirovitosti. Isus ispravlja krivo shvaćanje ženidbe i kaže da je ona Božje djelo, a ne ljudsko. Tim ističe njezinu veličinu i svetost koje su i praksom i teorijom bile zamračene i to još „u ime” Boga.

Pozivajući se na spomenuti tekst u Postanku, Krist iznad svake kazuistike ističe da je jedin-

stvo između muža i žene utemeljeno samim stvaranjem, tako da ga Zakon ne može dokinuti. Treba istaknuti da je tim određeno jedinstvo svake ženidbe, a ne samo, recimo, sakramentalne. Isus je prošao iza Zakona i naglasio stvoriteljski Božji plan kao osnovniji, općenitiji i sigurniji kriterij ženidbenih odnosa. Iz cijele perikope izlazi da je kršćaninu zabranjena ne samo rastava nego i ponovna ženidba. Ženidba se ne smije ravnati Zakonom nego voljom Božjom kakva je izražena stvaranjem. Ne može kriterij rastave biti iznimka zakonska nego volja Stvoriteljeva.

Ipak, Isus svojim tumačenjem starozavjetnih tekstova, koji govore o stvaranju i ženidbi, ne iznosi nikakav novi ženidbeni zakon ni novo ženidbeno pravo. On samo kaže što je ženidba po Božjoj volji u sebi, i kakav zahtjev iz toga slijedi. To sve, posebno što se tiče eventualne zapovijedi, da se ženidba ne smije razrješivati, ne treba promatrati odvojeno od drugih Isusovih izjava i zahtjeva koji se nalaze u Govoru na gori i ostaloj sinoptičkoj tradiciji. Tek u njihovu kontekstu i pomoću njih može se odgovoriti na pitanje o dopuštenosti rastave u posebnim povijesnim i individualnim prilikama.

Neposredno na spomenutu raspravu između Isusa i farizeja Mk nadovezuje Isusovu poruku učenicima o ženidbenoj rastavi (Mk 10, 10–12). Taj se logion nalazi još na tri mjesta u sinopticima (Mt 5, 32; 19, 9; Lk 16, 18). Po svemu sudeći, on je u početku bio samostalan. Mk i Mt 19, 9 uvrstili su ga u pouku učenicima, ali se iz analize samih tekstova vidi da je „umjetno” unutra uvršten. To potvrđuje Mt 5, 31–32 i Lk 16, 18, koji donose isti logion u sasvim drugoj verziji. Iz raznih oblika logiona vidi se da je on uvijek prilagođavan novim okolnostima. Stoga nastaje pitanje da li se sve te varijante oslanjaju na neki praispravni oblik. Moguće je pretpostaviti da se Isus o istoj stvari više puta izražavao. Ali ne može se isključiti ni mogućnost da logion potječe od Prackve.

⁵ GREEVEN H., Zeitschrift für Evangelische Ethik I, 1957, str. 109–125.

⁶ BALTENSWEILER, nav. dj., 48.

⁷ Isto.

Lk 16, 18

„Tko god otpusti svoju ženu te se oženi nekom drugom, čini preljub. Tko se oženi onom koju je njezin muž otpustio, čini preljub.”

Luka je imao u vidu zakonsko otpuštanje žene kako određuje Pnz 24,1. Prema njemu, muž je subjekt rastave, a žena samo objekt. Muž je mogao podizati rastavu, a ne žena. Tekst ne govori o nikakvu razlogu rastave. On leži jedino u volji muža kojoj se žena ne može oduprijeti. Lukina formulacija potpuno odgovara židovskoj praksi. Pravo rastave zamišljeno je kao pomoć ženi. Da ne bi ona i onaj koji je kao otpuštenu uzme učinili preljub prema njezinu prvom mužu, daje joj se otpusni list kao ovlaštenje za novu zakonitu udaju za drugog muškarca. To je bilo vrlo važno, jer se inače preljub kažnjavao smrću. Logion potpuno preokreće takvo mišljenje i tvrdi da otpuštanje žene ne sprečava preljuba nego ga počinja. Rastava je isto što i preljub. Svatko tko otpušta svoju ženu počinja preljub.

Prvi je dio logiona sasvim jasan. Drugi je dio „te se oženi nekom drugom”, čini se, nepotreban. Nitko se od Židova nije rastavljao da ne bude u braku, nego upravo da se mogne opet oženiti, jer je brak shvaćao kao dužnost. Stoga toga dodatka nema u Mt 5,32. Postavlja se pitanje odakle je došao na to mjesto i koje mu je značenje. Po sebi mogao bi se shvatiti kao parafraziranje onoga što je prije toga rečeno, ali, može se uzeti i kao nešto samostalno i kasnije pridodano. Ako je tako: odakle i zašto? Ukoliko je to samostalan dodatak, onda on, iz temelja mijenja sadržaj prvog dijela. Baltensweiler drži da je „te se oženi nekom drugom” „sekundarno proširenje i preciziranje jezgrene rečenice”.⁸ On također smatra da ga je uvela prva kršćanska zajednica kao neko ublaženje prvotnog sadržaja logiona. Ako se to prihvaća, onda bi njegovo značenje bilo: Rastava je dopuštena, ali je zabranjena druga ženidba. Tako bi prva kršćanska zajednica prilagodila Isusov logion svojoj kazuistici.

Drugi dio logiona r. 18b je po sebi suvišan, ali s obzirom na židovsku pravnu rastavu, ipak je razumljiv. Tim je argumentacija sa svih strana

orijentacije

dovršena: nema rastave nikomu, i tko se god rastavlja ili rastavljenom ženi, čini preljub. Brak je stvar i muža i žene, a ne samo muža, kako je to shvaćano u židovstvu. Stoga se preljub čini ne samo kad se muževa ženidba krši nego i ženina. To je puni smisao r. 18. On je oblikovan u vezi sa židovskim predstavama o braku, tako da te pretpostavke temeljito odbacuje. To ujedno navodi na uvjerenje da je Lk 16, 18 najstariji oblik Isusova logiona o braku i rastavi koji se sačuvao. Jedino se „te se oženi nekom drugom” može smatrati proširenjem izvornog oblika.⁹

Mk 10, 11–12

Marko ima malo drukčiji oblik logiona o rastavi nego Lk 16,18. On glasi: „Tko otpusti svoju ženu i oženi se drugom, čini preljub prema njoj, i ako li žena otpusti muža svojega i uda se za drugoga, čini preljub.”

Ovdje je idejna pozadina logiona rimska, a ne židovska. Brak nije stvar samo muža nego i žene. Oboje imaju jednake dužnosti, pa prema tome jednaku odgovornost za nj. I žena ima mogućnost, prema rimskom pravu, kršiti brak. Zato logion njezin pokušaj rastave kao i muževljevo označuje preljubom.

Markov logion o rastavi, kako je oblikovan, odaje poseban ambijent koji više nije židovski, jer, ženidba nije više samo stvar muža nego jednostavno ženidba. I muž i žena su u njoj ravnopravni, s jednakim pravima i s jednakim dužnostima. Tu se očito vidi kako je isti Isusov logion prilagođen novoj društvenoj situaciji.

Mt 19, 9

Matej redigira Isusov logion ovako: „Tko otpusti svoju ženu – osim zbog bluda – i oženi se drugom, čini preljub.” Matejeva formulacija Isusova logiona sasvim je slična Markovu shvaćanju. Nedostaje Markov dodatak „ep̄l autén” (= prema njoj). A sadržajno se slaže i s Lk 16,18a. Nasuprot Marku i Luki, Matej ima klauzulu *bluda*, koja se općenito prihvaća kao iz-

⁸ BALTENSWEILER, nav. dj., 62.

⁹ Usp. BALTENSWEILER, nav. dj., 60–64.

nimka kojom se dopušta rastava. Ta klauzula zadaje mnogo posla egzegetama jer postavlja u pitanje radikalnost Isusova stava u pogledu nerazrješivosti braka. Iz konteksta se vidi da je Matej stavio logion u drugi ambijent nego Marko. U Mt farizeji ne pitaju kao kod Marka je li uopće dopuštena rastava nego iz kojih je razloga dopuštena. Očito je Matej preoblikovao Markovu formulaciju logiona (10, 2–9) prema potrebama svoje situacije. To nije više samo „ispravak” nego dodavanje nečega sasvim novoga. Markova je situacija takva da traži jasan odgovor na pitanje: je li rastava moguća ili nije? U Mateja je druga situacija. Nije više riječ o kušnji i zamki kao kod Mk, nego pitanje koje se raspravljalo među zakonoznancima, a i inače bi se moglo postaviti. Isus se unatoč spomenutoj iznimci i ovdje poziva na Post 1–2 i njim argumentira jedinstvo muža i žene. U farizejskom protudokazu pozivanje na Pnz 24,1, kojim je dopuštena rastava, Isus vidi samo dopuštenje, a ne propis. Stvoriteljski je plan kriterij tumačenja Zakona. U r. 9 nalazi se ključni izraz: „mè epì pornèia”. Prema priznanju svih današnjih egzegeta, u pitanju je neka iznimka kojom se dopušta ženidbena rastava. To je mišljenje bilo općenito izvan katoličke Crkve, a u posljednje vrijeme počinje se i u njoj prihvaćati. Pitanje je samo što znači „porneia”. U tom pogledu još se nema sasvim sigurna uvjerenja, tako da je pitanje smisla Matejeve ženidbene klauzule o rastavi još uvijek otvoreno. Treba priznati da sama semantika riječi „porneia” ne može odlučiti diskusiju. Mjerodavan je kontekst. Iz njega je jasno da je u pitanju rastava valjana a ne dopuštene ženidbe. Farizeji, naime, pitaju da li je dopuštena rastava *iz svakog razloga*. Zbog toga r. 9. izuzima slučaj „me epi porneia”. Matej zna za Isusovu zapovijed nerastavljanja, a ipak dopušta iznimku.

Mt 5,32

Matej još jednom donosi spomenuti Isusov logion o rastavi: „Tko otpusti svoju ženu – osim zbog bluda – navodi je na preljub, i tko se god oženi takvom otpuštenom čini preljub.”

I ta Matejeva formulacija srodna je s Lk 16,18. Mt 32b podudara se s Lukom sadržajno

iako ne doslovno. U prvom dijelu, r. 32a postoji neko odstupanje od Lk. Prema Lk 16,18, muž krši svoj vlastiti brak, a u Mt muž navodi rastavom da žena krši brak. Muž ne počinja preljuba nego snosi krivnju za preljub koji će njegova žena počinuti ako se ponovno uda. Tek će tada ona brak, koji je dotle ipak čvrst, skršiti. Iz bližnjeg i daljnjeg teksta Matejeva evanđelja vidi se da je Matej oblikovao Isusov logion s obzirom na posebnu židokršćansku situaciju. To je zapravo teološko tumačenje Isusove riječi kojom se htjelo sadržaj Isusova logiona, kojim se odbacuje rastava, spasiti, a da se ujedno ne takne, koliko je moguće, u postojeće židovsko ženidbeno pravo. Prema Mateju, muž može ženu po židovskom zakonu otpustiti i tim ne čini preljuba. Ali, otpuštajući ženu s otpusnim listom, izlaže se riziku da se ona ne uda. Ako to učini, onda je nastupio preljub za koji je muž kriv što ju je na to natjerao. To bi značilo da je muž mogao, prema postojećem židovskom ženidbenom pravu, imati više žena, ali kao kršćaninu nije mu slobodno uzeti otpuštenu. Time bi učinio brakolomstvo prema prvom mužu.

Kad se usporede oblici logiona kod Mt i Lk, čiji je stariji, vidi se da je Mt pomakao sadržajni naglasak prema židovskim predstavama o braku. Posebno je značajno za razumijevanje Isusova logiona o rastavi što se on nalazi u sklopu Govora na gori u kojem uz zabranu bračne rastave stoji i zabrana kletve: „Ne kunite se nikako!” (Mt 5,34). Sve se Crkve slažu da je to samo ideal pa zato dopuštaju i, štoviše, nekad zahtijevaju zakletvu. Nitko to ne smatra nedopuštenim, a kamoli grijehom. Nema nikakva razloga da se i zabrana o rastavi ne shvati kao i zabrana kletve.

S obzirom na različite oblike Isusova logiona o rastavi u sinopticima i na prijašnju njihovu analizu, izlazi, barem vrlo vjerojatno, da je Lukin oblik najstariji. Logion bi po svoj prilici morao glasiti u izvornom obliku: Tko otpusti svoju ženu, čini preljub, i tko se oženi onom koju je njezin muž otpustio, čini preljub. Lk dodatak „i oženi se nekom drugom” može se smatrati kazuističnim ublaženjem izvornog oblika logiona, prema čemu ne bi bio grijeh preljuba u rastavi nego u ponovnoj ženidbi.¹⁰

1 Kor 7,10–11

„Oženjenima zabranjujem ne ja nego Gospodin da se žena od muža rastavlja – ako bi se morala rastaviti, neka ostane neudata, ili se izmiri sa svojim mužem – i da muž otpušta ženu.” Pavao najprije ponavlja Kristovu zabranu. Formulacija je gotovo ista kao u Mk 10,9 gdje se rastava apsolutno zabranjuje. Pavao u tom ipak ne vidi strogo pravilo jer umeće: „ako bi se morala rastaviti, neka ostane neudata, ili se izmiri sa svojim mužem”. Sadržajno ova perikopa kaže isto što i Lk 16,18. Na oba se mjesta uz jasno isticanje da se ženidba ne može rastaviti, kuša malo ublažiti strogi Isusov zahtjev o nedopuštenosti rastave. Isus veli: ženidba se ne može rastaviti, a ovdje i u Lk se kaže: ženidba se može rastaviti, ali se nova ne može sklopiti. („Tko otpusti svoju ženu, i oženi se nekom drugom, čini preljub.”) Pavao govori ovdje po svoj prilici o nekom konkretnom slučaju u korintskoj Crkvi. To je razlog zašto govori o rastavljenoj ženi. On rješava njezin slučaj oslanjajući se na duh Isusovih riječi, koje i tumači u konkretnom slučaju tako da njihov smisao dođe više do izražaja. Temeljno i općenito, ženidba je nerastavljiva, ali u duhu tih istih Gospodinovih riječi može se u posebnim okolnostima dopustiti rastava.

1 Kor 7,12–16

S obzirom na rastavu posebno su značajni r. 15 i 16: „Ali ako se bezvjerac hoće rastaviti, neka se rastavi. U takvim slučajevima nije zarođen brat ili sestra. Štoviše, Bog nas je pozvao životu u miru. Što znaš ti, ženo, da li ćeš zbilja spasiti muža? Ili, što znaš ti, mužu, da li ćeš zbilja spasiti ženu?”

Tu je govor o supružnicima različite vjere, kršćanske i poganske. Iz konteksta se vidi da Pavao stoji na nerastavljivosti i takvoga braka. Ali, ako bezvjeran neće da živi s kršćanskim supružnikom, Pavao oslobađa kršćanskog supružnika ženidbene obveze. Nasuprot Gospodinovoj riječi on dopušta rastavu. Suprotstavljajući: „Zapovijedam ja a ne Gospodin” svjedoči da nije u pitanju neka rastava u kojoj bi i dalje ostala ženidbena veza, nego prava rastava u ko-

orijentacije

joj više nema ženidbenih prava i dužnosti. To Pavao i inače obrazlaže *voljom Božjom*, prema kojoj muž i žena treba da žive u miru, u urednu odnosu s Bogom (r. 15c). Ako li nekršćanski supružnik to neće, onda se kršćanski nije dužan za njim povoditi. Temelj takve rastave nije nikakav hir niti bilo koji razlog, nego *volja Božja*. Ona se očituje ne samo u stvaranju čovjeka nego i u njegovu opredjeljenju za kraljevstvo Božje i *mir*. Sve što bi priječilo *mir* ima otpasti pa tako i ženidba. Pretpostavka je dopuštenosti rastave u poganskom supružniku. Ako on neće da živi u *miru* tek onda kršćanski supružnik ima pravo rastave. On više nije vezan ni ženidbom ni Gospodnjom zapovijedi. Tu se, doduše, ne govori o dopuštenju nove ženidbe. Ali izraz za kršćanskog supružnika „*eleuthéra*” naprama „*dedetai*” (7,39; usp. Rim 7,2–3) jasno govori da ta sloboda uključuje pravo na novu ženidbu. To je mjesto u smislu prava na ponovnu ženidbu protumačila kasnije Crkva svojom praksom dopuštanja ponovne ženidbe onima koji su se Pavlovim privilegijem oslobodili prijašnje ženidbene veze.

Značajno je da Pavao opravdava rastavu pravom na *mir* (šalom). Izvorno ta riječ označava eshatološki *mir* koji se već sada u svagdanjem životu mora očitovati u sreći i blagostanju te odsutnosti svađe i nereda. Ovdje je to primijenjeno na posebni slučaj, ali po sebi ima opću vrijednost i primjenu (usp. 1 Kor 14,33).

Uz spomenuti razlog Pavao donosi još jedno značajno načelo svagdašnjeg ponašanja: „Neka svatko hodi u životu onako kako mu je Gospodin dodijelio, kako ga je Bog pozvao” (1 Kor 7,17). Tim se pretpostavlja različita osobna i pojedinačna situacija. Svačije mjesto i prilike nisu isti. Zato je svatko iz svojih povijesnih okolnosti pozvan na slobodu i *mir*. Zbog različitih uvjeta i mogućnosti različit je i put do te slobode i *mira*. Ta različitost i nepovoljna situacija ne smiju nikome ograničiti prava na njih. Ako se to primijeni na ženidbu, onda treba reći da je i ona stvorena za slobodu i *mir*. A ako ih ne donosi, onda je treba tako preoblikovati kako ih neće ometati.

Pavao poznaje Kristovu zabranu rastave: „Neka se žena ne rastavlja od muža... i muž neka ne otpušta žene!” (1 Kor 7,11–12). No

Pavao, kao i Matej, unatoč toj Kristovoj zabrani pozna rastavu (7,15). Prema tome, on ne promatra ženidbenu vezu „prirodno” nego povijesno, tj. s obzirom na čovjeka sad i ovdje koji je pozvan *miru*. To povijesno tumačenje stoji na Isusovoj liniji. Pavao, kao i Isus, volju Božju i Evanđelje smatra povijesnom veličinom. Na brak se ne gleda kao na ustanovu kojom ravna Zakon, nego na poziv, dar i zadatak. Stoga se u Novom zavjetu ne gleda na ženidbu kao na članak vjere i kateheze, nego kao na parenetsku temu (7,17). Prema tome, kršćanima je brak dužnost i poziv prema kojem treba živjeti. Njima je brak dar i zadatak. Iz tog izlazi da je brak slobodna, povijesna, osobna veza, a ne prirodna kao u roditelja i djece. Srž je braka najprije i najposlije: ljubav. Brak je kao i ostalo stvorena stvar. Bog ga je osnovao i stvorio. Ali, stvaranje je u Bibliji zamišljeno ujedno i kao čovjekov zadatak.

CRKVA I BRAČNA NERAZRJEŠIVOST

Samo se površnom oku može činiti da je u Crkvi od početka do danas tako propovijedana nerazrješivost braka, da nije postojala nikakva povijest rastave. Upravo crkvena povijest pokazuje da unatoč ponavljanju i inzistiranju na Kristovoj zabrani bračne rastave postoji i neprekidna linija rastave i ponovne ženidbe. Pri tom nije riječ o moralnom laksizmu nego o iskrenom nastojanju da se Kristova zabrana ispravno shvati u kontekstu zemaljske stvarnosti koja je satkana od grijeha i ljudske slabosti.

U Crkvi je sve do 9. st. na Zapadu vladao poganski zakon o braku. Jedino je Nikola I. u obrede braka uveo misu umjesto poganske žrtve. Pogansko je pravo „duboko uvjetovalo povijesna tumačenja novozavjetne nauke o braku”.¹⁰ Na Istoku, Ivan Krizostom (+407) tvrdi da brak ne postoji poslije preljuba i da oženjeni poslije bluda nisu više muž i žena. Ćiril Aleksandrijski veli: „Brak pred Bogom ne razrješuju paragrafi rastave nego zlo djelo”.¹¹ Istočna Crkva, još dok je bila u jedinstvu s rimskom Crkvom, dopušta bez ikakva protivljenja na temelju Mt 5,32; 19,9 nevinom supružniku novu ženidbu.

Zapadna je Crkva rijetko dopuštala rastavu,

osim u slučaju Pavlova privilegija. Ali s vremenom se izmislila razlika između izvršenog i neizvršenog braka, tako da se neizvršeni mogao rastaviti. Podloga je toj praksi bila sakramentalnost braka koja se svodila na „copulu”. Ali, kad je Inocent III. izjavio da je i kršćanski neizvršeni brak sakrament, otpala je sakramentalnost braka kao razlog nerazrješivosti. Isti je papa počeo razrješivati neizvršene brakove onih koji su ulazili u samostan i polagali redovničke zavjete. Opravdanje je tome postupku nađeno u položaju redovnika koji je ravan „duhovnoj smrti”. Pa kako fizička smrt razrješava brak, tako i „duhovna”. Da ni to nije prava podloga rastavi, pokazao je Bonifacije VIII. koji je tu rastavu ograničio na svečane zavjete.

Život zapadne Crkve donio je sa sobom proširenje Pavlova privilegija u tzv. „Petrov privilegij”, koji se temelji na vrhovnoj papinskoj vlasti u pogledu čuvanja vjere i spasavanja duša. Teolozima nikako ne uspijeva da tom vlasti opravdaju pravo razrješivanja brakova, koje pape razrješavaju mimo Pavlov privilegij. Bilo kako bilo s opravdanjem te papinske ovlasti, činjenica je da se razrješuju poganski i polukršćanski brakovi, zatim kršćanski neizvršeni brakovi, pa onda brakovi između katolika i pogana, iako su njihovi brakovi sklopljeni s dispenzom, pod uvjetom da katolički supružnik nije kriv za razvrgnuće braka. Za tu papinsku ovlast nema biblijskog dokaza. U tom se danas slažu svi teolozi, posebno egzegete. Ona se jedino može temeljiti na crkvenoj disciplini. Iako nitko u Crkvi ne dovodi u pitanje opravdanost papina postupka u razrješavanju braka i dopuštanja ponovne ženidbe, ipak je zanimljivo da to on čini unatoč jasnoj Kristovoj zabrani u Evanđelju da se ženidba ne smije rastavljati. Štoviše, papa razrješuje i one brakove koji se nikako ne mogu svesti na Pavlov privilegij. Gdje je tome pravi razlog? Čini se da on počiva na boljem shvaćanju duha Kristova. U srži isto i radi istoga čini i Pavao i papa. Oni jednako pretpostavljaju duh Kristov slovu Pisma. Oni se slažu u

¹⁰ HILMAN E., Problemes de l'evolution des structures du mariage chretien, u: Concilium (55, 1970, 36).

¹¹ PG 72, 380 D.

načelu, samo što je papina praksa otišla dalje. Pavao je Kristov duh, a ne slovo, primijenio u svojoj konkretnoj situaciji, a pape u svojim situacijama. Pavao je „slučajno” razriješio brak poganskog i kršćanskog supružnika, i to zato što je poganski supružnik ugrozio zajedništvo i *mir*. Pavao bi, po svoj prilici, iz istoga razloga, to jest zbog nemogućnosti zajedničkog mirnog života i opasnosti po vjeru priznao slobodu od bračne veze ne samo u onom konkretnom slučaju nego i u svakom drugom, u kojem su oba supružnika kršćani, i dopustio ponovnu ženidbu. Njemu su glavno bili razlozi. Stoga je sigurno da on nije kanio praviti pravnu razdiobu između brakova kršćana i nekršćana, pa jedne ovlašću, koju mu je Bog dao, odrješivati, a druge ostaviti nerazriješenim. To je jasno iz apsolutnog zahtjeva Kristove zabrane razrješivanja braka.

Crkva je kroz stoljeća, prema potrebama i povijesnim situacijama naroda koje je htjela spasiti, kušala riješiti teške bračne probleme sve pod jednim geslom: spas duša. Tako je konačno došla do prakse da se mogu rastaviti svi brakovi, izuzev izvršeni kršćanski brak (*ratum et consummatum*), i to radi spasenja supružnika. Podloga bi nerazrješivosti „*ratum et consummatum*” bila sakramentalnost. Međutim, II. vat. sabor ima drukčiji pogled i na sakramenat. On naglašava sakramentalnost Crkve i tvrdi da je ona sakramenat svijeta. Iz toga izlazi da ona označuje stvarnost koja se krije i u njoj i u cijelom svijetu, samo što je u njoj rečena, spoznata i vjerovana. Ali ta stvarnost nije samo u njoj nego i u cijelom svijetu prisutna i djelotvorna. Prema tome, kršćanski je brak samo znak stvarnosti koja se jednako nalazi i u nekršćanskom braku. Razlika je samo što je kršćanski brak pokazuje, izriče, jamči i svjedoči. Veličina i intenzitet braka ne stoje u znaku, nego u tom koliko je taj brak proživljen u vjeri. O tom ovisi i nerazrješivost. Što je brak više vjerom proživljen i oblikovan tim je više sakramenat (Ratzinger). Zbog toga, može se više Kristove stvarnosti i ljubavi nalaziti u dobro sređenom nekršćanskom braku nego pravno nerazriješenom, ali osobno i sakramentalno nepostojećem, kršćanskom braku. Tim bi prijašnje shvaćanje sakramentalnosti braka bilo nedovoljan razlog

nerazrješivanja izvršene kršćanske ženidbe. Ostaje ipak Pavlov razlog „mira” trajno vrijedan, tako da se primijeni i mimo sve dosad izbrojene slučajeve u Crkvi.

U vezi s tim vrlo je značajno pismo pape Grgura Bonifaciju, misionaru sjeverne Evrope: „Grgur, sluga slugu Božjih, Bonifaciju, našem vrlo svetom bratu i drugu u episkopatu... Budući da tražite naš savjet u stvarima koje se odnose na crkvenu disciplinu, govorit ćemo vam sa svim ugledom Apostolske tradicije kojoj vi morate biti vjerni, i premda naše riječi ne dolaze od naše vlastite dostatnosti, nego oslanjajući se na milost onoga koji čini da nijemi govore... Što se tiče onoga što mora raditi čovjek komu je žena zbog bolesti postala nesposobna da mu dopusti da vrši svoja ženidbena prava, najbolje bi rješenje bilo da ostane sam i prakticira uzdržljivost. Ali, kako je ona izvediva samo u slučaju ljudi koji imaju uzvišene ideale, najbolji put, ako je nesposoban da ostane u uzdržljivosti, bit će za nj da se oženi. Ipak bi bio dužan da i dalje pritiče ženi u pomoć koja je upala u bolest, barem ako nije upala u bolest svojom krivnjom... Ovo je, moj dragi brate, sve što treba biti rečeno s autoritetom Apostolske Stolice.”¹²

ZAKLJUČAK

Ni Stari ni Novi zavjet ne donose sustavnu nauku o braku. Štoviše, u njima nigdje nema osude poligamiji. U njima se ne govori ni o načinu sklapanja braka.

Starozavjetnom ženidbom ne upravlja toliko ideal stvaranja koliko gospodarske, društvene i povijesne prilike. Nju određuje individualno-povijesna situacija. To respektira i sam Bog kad u svom Zakonu dopušta poliginiju i rastavu.

Prema novozavjetnim podacima, Krist je na prvom mjestu govorio o naravi i stvarnosti braka. Suprotstavljajući se židovskoj praksi i teoriji, ističe da se mora poći od ženidbene stvar-

¹² Citirano po Adrian HASTINGS, „An Encyclical from Pope Gregory II” *The Tablet*, vol. 222, n. 6689,3 kol. 1968,764: Letter of Pope Gregory II, 22 november 726, to Boniface, missionary bishop in Germany.

nosti koja je dana Božjim stvaranjem, a ne od jurizma. Načelno ne donosi ništa novo nego samo inzistira na onom što je dano i određeno stvaranjem. Brak uopće nije neki zakon nego poziv, usmjerenje i obećanje, koje je zbog židovske prakse i krivog tumačenja Zakona izgubilo vezu s brakom i vodilo u moralni i društveni kaos. Pozivom na stvaranje Krist ne misli ignorirati povijesnoindividualnu situaciju oženjenih, nego ističe da je kriterij braka volja Božja izražena stvaranjem, a ne Zakon i njegovo tumačenje. Red koji je uspostavljen stvaranjem ostaje u svim povijesnim i osobnim okolnostima podloga, norma i orijentacija ponašanja u braku i pogleda na nj. Zato se, prema Kristu, brak ruši još prije rastave, tako da i pogled može biti preljub. I to je ono što on osuđuje. Inače on govori samo o vrijednosti braka u sebi, o njegovu jedinstvu i njegovanju. Niti je on tim mislio, niti inače treća, isključiti čovjekov položaj u svijetu. I, kad se on uzme u obzir, onda stvarnost braka i njegovu vrijednost treba ostvarivati u mjeri koliko dopuste čovjekove prilike. Kako se ima shvatiti Kristova zapovijed o braku, najbolje je protumačio sam Novi zavjet. On vodi računa o različitim okolnostima u kojima se nalaze Grci i Židovi (usp. Mk 10,12; 1 Kor 7, 10–11 i Mt 19, 3–9; 5, 31–32). Odgovorom na pitanje rastave (Mk 10, 1–12 i par.) Isus pomiruje napetost između naravi braka i ljudske mogućnosti. Premda stoji na apsolutnom zahtjevu Isusove zapovijedi, ipak se Isusov logion o zabrani rastave donosi u oblicima koji znače neko ublaženje i uzimanje u obzir povijesne situacije. Isusova se zapovijed ne shvaća kao zakon nego kao moralni zahtjev i ideal kojemu treba svim silama težiti. To je posebno vidno iz Govora na gori koji govori također o braku (Mt 5,32). Tako je to shvaćala i Crkva odmah na početku. Životne, povijesne i pojedinačne prilike nisu uvijek pogodne za ostvarivanje ideala. To se opaža u njegovoj primjeni u praksi: „Tko god otpusti svoju ženu, *te se oženi nekom drugom*, čini preljub” (Lk 16,18). Okolnosti su zahtijevale da se naglasak pomakne na dodatak „*te se oženi nekom drugom*” ili „*koju je njezin muž otpustio*”. Iz toga, reklo bi se, izlazi da grijeh nije u rastavi nego u ponovnoj ženidbi. Različite varijante Isu-

sova logiona o rastavi zapravo je modificiranje Isusova ideala nerastavljanja braka prema promijenjenim ljudskim i društvenim prilikama.

Pavao u svojoj konkretnoj situaciji (1 Kor 7, 11–12), kao i Matej u svojoj (19, 3–9; 5,31–32), načelno otklanja rastavu, ali je u praksi dopušta (1 Kor 7,15). Razlog mu je eshatološko shvaćanje braka. Volja je Božja da ljudi budu „u miru” (1 Kor 7,15). Stoga otpada sve što ga priječi (usp. Lk 18, 29–30), pa i brak, ako ga priječi. Na osnovi toga Pavao dopušta rastavu.

Iz novozavjetnih se podataka jasno vidi da bračni ideal u sebi i u povijesnim prilikama nije isto. Oni svjedoče da je Krist podrazumijevao što su posebno Pavao i Matej izričito uzeli u obzir: ideal braka plus povijesna situacija čini konkretan brak. Zato ideal i povijesne prilike ostaju u napetosti. Crkva je o tom vodila računa kroz svu povijest. Može li i danas voditi o svojim prilikama u kojima je bračni ideal ne samo otežan nego onemogućen? Čini se da tome ništa ne smeta u Novom zavjetu. Ima i danas, možda više nego ikada, neprilika kad je ljudima u braku i poslije pokajanja onemogućeno ostvarivanje poziva na *mir* (1 Kor 7,15). Na to se ne može odgovoriti ponavljanjem već gotovih odgovora iz Novoga zavjeta, kao što nije ni Novi zavjet ponavljao odgovore Staroga zavjeta.

Spasenje ljudi traži da i današnja Crkva, kao što je to činila i Pracrkva, pronađe mjere kojima će zaštititi ljepotu i uzvišenost braka, a da ne ostavi ljude bespomoćnim situacijama u kojima im nije moguće provesti ideal. Matej i Pavao očito su dopustili iznimku u svojim konkretnim prilikama. Tim je putem išla Crkva kroz povijest jer je i ona, prema svojim prilikama, razrješavala brakove koje ni Pavao nije razrješavao. Ona je pri tom, očito, slijedila više duh Kristov nego slovo Pisma. Ono što nedostaje danas u Crkvi u pogledu bračne rastave, čini se, nije pravilno shvaćanje i tumačenje Kristove zapovijedi nego dosljedna i puna primjena Kristova duha.

LITERATURA:

ABATE A., Lo scioglimento del vincolo coniu-

gale nella giurisprudenza ecclesiastica,
IV ed., Napoli 1972.

BALTENSWEILER H., Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchung über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung. Zürich/Stuttgart 1967.

BÖCKLE F., Pastoraltheologie der Ehe, u:

Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd IV (Freiburg.Basel.Wien) 1969, 17–50 (posebno: 17–28; 66–72).

HERMANN H., Ehe und Recht. Versuch einer kritischen Darstellung (Freiburg.Basel.Wien) 1972, posebno: 1–38.