

ŽENIDBA U SVJETLU BIBLIJE

DR IVAN DUGANĐIĆ

Ima teoloških pitanja oko kojih se danas lome koplja, ali koja su manje više spekulativne naravi i mogu čekati na odgovor. Jedno od životnih pitanja koja današnjem čovjeku zadiru pod kožu jest pitanje ženidbe kao trajnog oblika života muškarca i žene, ustanove koja je zapala u očitu krizu i vapi za pomoći. Budući da ni jedno drugo područje ljudskoga života nije tako tijesno vezano uz osobnu čovjekovu sreću, dobro Crkve i društva, razumljivo je da je ženidba postala predmet zanimanja svih teologa. O njoj raspravljaju bibličari i dogmatičari, moralisti i pravnici, jednako kao i sociolozi i psiholozi.

Sama činjenica da smo na početak našega tjedna stavili biblijski vid ženidbene problematike govori da u prvom redu od Biblije očekujemo putokaz i pomoć za današnju crkvenu praksu. Što nam Biblija može u tom pogledu pružiti? — Ako pogledamo tekstove koji u njoj govore o ženidbi, lako ćemo uočiti dvije suprotne činjenice. Prvo, Biblija nigdje ne govori o ženidbi sistematski, a i broj tekstova nije tako velik da bi se dala izraditi neka cjelovitija teologija ženidbe. S druge će se strane ipak lako uočiti da je ženidba više no ijedan drugi vid ljudskog života duboko ukorijenjena u Bibliji.¹ Ona stoji u središtu i stvoriteljske i otkupiteljske stvarnosti. Bog stvara čovjeka kao muža i ženu i povjerala im zadaću napučenja zemlje (Post 1—2); savez između muža i žene postaje slika Jahvina saveza s njegovim narodom (usp. Jer 2, 2—3, 5; Iz 50, 1 sl.; 54, 1—10; Ez 16, 1—58; 23, 1—49; Hoš 2, 16—3, 5). U Novom zavjetu taj savez postaje u Kristu eshatološka veličina koja se nastavlja u Crkvi. Zato je veza muža i žene sada slika odnosa između Krista i Crkve (Ef 5, 22—33).

Ali ženidba je i predbiblijska, sveobuhvatna stvarnost ljudskog života, koja je egzistirala u svim povijesnim razdobljima i na svim stupnjevima civilizacije. Uz najčistije oblike monogamije uvijek je bilo i poligamijskih oblika ženidbe.² I sama Biblija svjedok je takvoga stanja. Objava nije zanemarivala uvjetovanost ženidbe društveno-kulturno-povijesnim prilikama, nego je polazila od te stvarnosti i nastojala je pola-

1 Usp. W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977, 9

2 Usp. W. BEINERT, *Die als Sakrament der Kirche*, u: G. Struck (izdavač), *Beiträge zur Theologie der Ehe*, Bd. 4, Köln 1971, 12

ko mijenjati. Stoga se u Bibliji može pratiti razvoj shvaćanja ženidbe, pri čemu je za nas svakako važniji Novi zavjet.

Tu je opet odlučujući Isusov stav prema ženidbi, koji su nam zabilježili sinoptici i Pavao, ali koji je tradiran u različitom kontekstu i u djelomično izmijenjenom obliku, što otežava tumačenje tih mjesta. Vidjet ćemo da je Isusova riječ razumljiva samo u kontekstu tadašnje židovske ženidbene prakse na koju se odnosila i stvarnih prilika u pojedinim kršćanskim zajednicama za koje je napisana.³ Znamo da je sastav tih prvih kršćanskih općina bio veoma različit: počevši od onih u Palestini koje su počivale isključivo na židovskoj tradiciji, preko dijaspore gdje se osjećao utjecaj helenizma, pa sve do zajednica isključivo poganskog podrijetla. U svim tim sredinama Isusov stav prema ženidbi zatekao je naslijeđenu specifičnu ženidbenu problematiku koju se nije moglo preskočiti i ignorirati.

I. ŽENIDBA U STAROM ZAVJETU

A. ŽENIDBENO PRAVO I ŽENIDBENA PRAKSA KOD ŽIDOVA

U početku izabranog naroda, prije Mojsija, teokratski uređene države i biblijskih knjiga stoji povijest otaca s njihovom kulturnom i društvenom baštinom. Dio te baštine jest i ženidba, koja u početku ne podliježe pisanom nego samo običajnom pravu. Ono je za Židove dobrim dijelom jednako kao i kod ostalih orijentalnih naroda.⁴ Posebno mjesto među tim narodima Židovi stječu tek na temelju njihova izabranja i Božje objave ocima. To će ubuduće biti glavni pokretač i kriterij svakog njihova razvoja, a napose religioznog. Posebnu ćemo pažnju obratiti na utjecaj koji je Objava izvršila na naslijeđenu baštinu. Da li je time ženidba prošla kroz proces promjene koji završava u Novom zavjetu?

1. Običajno pravo patrijarha

Prvi oblik ženidbe, kako nam svjedoče najstarije biblijske tradicije, bio je patrijarhalni kao i kod susjednih naroda. Ženidba je služila održanju očinske kuće i tako bila podređena interesima čitavog roda (velike porodice = bēt'āb). Žena bi stupala u veliku obiteljsku zajednicu svoga muža u kojoj su se u pravilu nalazile zajedno četiri generacije. Stoga nije ni čudo da Stari zavjet uopće nema posebni termin za instituciju ženidbe.⁵

Mogu se razabrati različite faze razvoja: Abraham i Izak imaju samo po jednu zakonitu ženu, a drugu mogu uzeti samo ako je prva neplodna.

3 R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche*, u: F. Henrich—V. Eid (izdavači), *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 12; J. H. A. van TILBORG, *Exegetische Bemerkungen zu den wichtigsten Ehetexten aus dem Neuen Testament*, u: P. J. M. Huizing (izdavač), *Für eine neue kirchliche Eheordnung*, Düsseldorf 1975, 24 sl.

4 Za najstariji stadij ovog razdoblja navode se kao paralele razni spisi iz Mezopotamije, a napose čuveni Hamurabijev zakonik (oko 1700 pr. Kr.). Usp. PIERRE GRELOT, *Die Entwicklung der Ehe als Institution im Alten Testament*, Concilium 6/1970, 320—325

5 Usp. H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 2 1974, 243

Isto propisuje i poznati Hamurabijev zakonik.⁶ Muž gubi to pravo ako mu njegova zakonita žena dađe ropkinju da bi s njome sebi podigao potomstvo. Takav je slučaj s Abrahamom, kojemu Sara daje Hagaru za drugu ženu (Post 16, 1—2). Doduše pri tome mužu ostaje pravo da uzme još jednu priležnicu, kao npr. Abraham Keturu (Post 25, 1—5); Na sljedećem stadiju razvoja susrećemo kod Jakova dvije zakonite žene, od kojih mu svaka dovodi po jednu priležnicu da bi umnožio potomstvo (Post 29, 15—30); I konačno, Ezav ima tri žene (Post 26, 34; 28, 9). Vrlo sličan razvoj nalazi se i u zbirci asirskih zakona s kraja drugog milenija prije Krista.⁷

Ovakav karakter običajnog ženidbenog prava, koje u ženi gleda sredstvo do cilja (potomstva), tumači se važnošću potomstva u muškoj lozi kao i velikom cijenom koju je imala plodnost žene. Najbolji primjer za to jest levitsko pravo koje je naređivalo braći pokojnika, ako bi umro bez potomstva, da s njegovom ženom podignu potomstvo (Post 38, 6—10). U svakom slučaju na ovom stupnju razvoja prednost uvijek ima velika obitelj, a ne pojedinac. Inicijativa je isključivo na strani muža.

2. Pisano pravo Petoknjižja

Spomenuto običajno pravo predstavlja temelj kasnijeg pisanog Mojsijeva zakona, koji se prilagođuje razvoju društva u židovstvu. Ipak sve do Isusova vremena ostaje sačuvana patrijarhalna struktura ženidbe u kojoj je samo muž pravni subjekt. On je »posjednik« žene (Izl 21, 3. 22; Pnz 24, 4; 2 Sam 11, 26). Žena je »posjed« muža (Post 20, 3; Pnz 22, 22). Muškarac, ako želi dobiti ženu, mora za nju platiti određeni iznos. (Post 24, 12; Izl 22, 16). Davanje novca predstavljalo je u isto vrijeme neku vrst »zaruka« i ženidba je time bila pravno utemeljena. Nakon određenog dogovorenog vremena sljedilo je preseljenje u kuću »zaručnika«. Ako je u međuvremenu žena postala nevjerna, to je smatrano preljubom i podlijevalo je zakonskim sankcijama. Ovo ženidbeno pravo tvori pozadinu Mt 1, 18 sl., gdje Josip razmišlja da Mariju potajno otpusti kako ne bi bila proglašena nevjernom i potpala pod kaznu zakona.⁸

U Petoknjižju nalazimo propise kojima se reguliraju ženidbene zapreke (Lev 18, 6—23; 20, 10—21) i poligamija (Izl 21, 7—11), ali je za ženidbenu praksu daleko najvažniji bio propis kojim se regulirala rastava ženidbe a kojim su se Židovi obilatito služili. Klasično mjesto za to jest Pnz 24, 1—4: »Kad tko uzme ženu i s njome postupi kao muž, a potom na njoj otkrije što ružno, te ona više ne nalazi milosti u njegovim očima, i on joj napiše otpusno pismo, uruči joj ga i potjera iz svoje kuće, a ona izađe iz njegove kuće, ode i pođe za drugoga, pa omrzne i tome drugomu, te joj i on napiše otpusno pismo, uruči joj ga i otjera je iz svoje kuće—ili pak umre taj koji ju je drugi uzeo — tada je, pošto se tako oskrvnula, ne može opet uzeti za ženu onaj prvi muž

6 Usp. P. GRELOT, 320

7 Prijevod Hamurabijeva zakonika i ovih zakona na engleski nalazi se u zbirci: J. B. PRITCHARD, ANET (Princeton 1950), 153 sl.; 180

8 R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach der Weisung Jesu*, 14

koji je bijaše otpustio. Bilo bi to odvratno pred Jahvom, i ne smiješ uvaljivati u grijeh zemlju koju ti Jahve, Bog tvoj, daje u baštinu.«

Ovdje se ženidba shvaća kao jedan privatno-pravni ugovor i odnos koji muškarac može, uz određene uvjete, u svako vrijeme razvrgnuti.⁹ Ti uvjeti su: 1. Ako na njoj otkrije »nešto ružno«; i 2. Da joj napiše otpusni list. Dok je ovo drugo postalo jedinstvena praksa, oko prvog su uvjeta sve do Isusova vremena bila podijeljena mišljenja. Što se može smatrati »nečim ružnim« (herb. 'ervat dabar) bilo je pitanje na koje su rabini različito odgovarali. Dok je škola rabi Šamaja taj propis ograničavala samo na moralne mane, škola rabi Hillela želi ga protegnuti na sve što se muškarcu na ženi ne sviđa.¹⁰

Valja spomenuti da se u Starom zavjetu nalaze i dvije iznimke kad se muž nije mogao rastati od žene: 1. Ako je nakon konzumirane ženidbe ženu lažno optužio da je od njezinih roditelja nije dobio kao djevicu (Pnz 22, 13—19); i 2. Ako je silovao nevinu i neudatu djevojku, morao ju je uzeti za ženu (Pnz 22, 28—29).

Iz svega ovoga može se zaključiti da zaštita ženidbe počiva više na društveno-socijalnim interesima negoli na seksualnom moralu.¹¹ Još je teško govoriti o ženidbi kao ugovoru dvaju jednakih partnera, koji bi počivao na međusobnoj ljubavi i poštivanju. U pravnom pogledu muž je uvijek u povlaštenom položaju. On je bio i vlasnik i gospodar ženidbe. Preljub je mogao nastati samo ako je muž bio oštećen u tom svom pravu. Stoga je on mogao razvrći samo tuđi, a ne svoj brak, a žena uvijek samo svoj, a ne tuđi.

Positivno ženidbeno pravo ne izvodi se dakle iz nekog idealnog principa na temelju Objave, ali vidjet ćemo da je Objava ipak, iako sporo i teško, poput kvasca djelovala na ovo stanje.

B. ŽENIDBA I OBJAVA U STAROM ZAVJETU

Kod orijentalnih poganskih naroda sakralno-teološki karakter seksualnosti, ljubavi i ženidbe imao je svoj temelj u različitim mitovima o bogu-ocu i božici-majci. Njihov ljubavni odnos i vitalnost bili su temelj i garancija ljudske seksualne vitalnosti. Čovjek je participirao u toj božanskoj vitalnosti. U zahvalu za to u hramovima su se često obavljali obredi sakralne prostitucije kao nekog oblika imitativne magije.¹²

S obzirom na to židovski monoteizam od početka stoji na sasvim drugom stajalištu. Jahve nema svog ženskog partnera. On je apsolutno jedan Bog. Zato je kod Židova svaka sakralna prostitucija zabranjena i kažnjiva (usp. Pnz 23, 19 sl; 2 Kr 23, 7). S pravom se može reći da je Objava kod Židova od početka provela demitologizaciju i desakralizaciju

9 Usp. A. AUER, članak »Ehe« u: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe I* 1962, 243; F. J. SCHIERSE, *Das Scheidungsverbot Jesu. Zur schriftgemässen Unauflöslichkeit der Ehe*, u: N. Wetzel (izdavač), *Die öffentlichen Sünder oder soll die Kirche Ehen scheiden?*, Mainz 1970, 14 sl.

10 Ženi je bilo dovoljno da joj juha zagori, ili da muž nade ljepšu od nje, pa da dobije otpusni list. Vidi tekstove kod P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I—VI, München 2 1958—1961, I, 313—320.

11 P. GRELOT, 321 sl.

12 Isto, 322

seksualnosti.¹³ Ona gleda temelj ženidbe i plodnosti u Božjem stvoriteljskom planu.¹⁴ Dok je u raznim poganskim epovima samo muškarac u potpunom smislu čovjek, a žena se smatra nekim njemu potrebnim sredstvom, u Bibliji se hominizacija ostvaruje tek u susretu muškarca i žene prema Stvoriteljevu planu.

U prvom izvještaju o stvaranju (svećeničkom) čovjek je kruna svega stvorenoga i u duhovnom i u tjelesnom pogledu. On će vladati svom zemljom, ali prije toga mora je napučiti. Zato prvi ljudski par dobiva nalog da se plodi i množi i napuni zemlju (Post 1,27 sl). U drugom (jahvističkom) izvještaju (2, 24) istaknuta su tri elementa: 1. Čovjek će prionuti uz svoju ženu; 2. Ostavit će dapače i oca i majku; i 3. Bit će jedno tijelo. Prema Bibliji je dakle zajednica muža i žene potpuna i nerastavljiva životna zajednica, jer je Bog tako htio.

Ali knjiga Postanka govori o još jednoj važnoj stvarnosti — o grijehu. Između Stvoriteljeve volje i konkretnog stanja čovjeka stoji grijeh kao posljedica ljudske neposlušnosti. I baš time što je Božje stvoriteljsko djelo pomaknuto pred dolazak grijeha i stavljeno u okvir raja, želi se reći da je opisana monogamija idealna slika, premda je stvarno stanje drukčije. Ovaj ideal se kasnije povlači kroz Stari zavjet kao cilj, koji bi na kraju vremena trebao biti ostvaren. Posebno proročka eshatologija poprma često crte ponovno nađenog raja. Tako je shvatljivo da biblijski pisac, govoreći o stvaranju čovjeka, pored sve poligamije, konkubinata i rastava koji vladaju oko njega, govori o ženidbi kao čistoj monogamiji. Ovdje valja još istaći da starozavjetni izvještaj o stvaranju ne želi biti nikakva kozmogonija kao što su to poganski epovi. On ne želi riješiti tajnu postanka nego iz perspektive saveza s Bogom objasniti savez, koji je Jahve sklopio sa svojim narodom.¹⁵

Posebno se kasnije kod proroka ženidbena veza između muža i žene često navodi kao slika saveza. Prvi put se susreće kod proroka Hošeja, koji polazi od vlastitog braka i uspoređuje ga s Jahvinom ljubavlju (Hoš 2, 4—25). Nakon što se narod iznevjerio Jahvi kao proroku njegova žena, on ga ipak ne odbacuje nego ga u svojoj ljubavi traži da se vrati, kao što i prorok traži svoju nevjernu ženu. I na kraju sve svršava ponovnom ženidbom u atmosferi nađenog raja (2, 21—22).¹⁶

I u vremenu nakon progonstva još uvijek je očit raskorak između idealne ženidbene slike i životne stvarnosti. Prorok Malahija ustaje dođuše oštro protiv rastave: »Ne budi nevjeran ženi svoje mladosti, jer ja mrzim otpuštanje žena — govori Jahve, Bog Izraelov« (2, 15 sl.) Ali ovo ostaje samo ideal koji nema snagu zakona, jer otprilike dva stoljeća kasnije piše Sirah da se neposlušna žena otpusti (Sir 25,26). Pa ipak, premda ne isključuju rastavu i ne zabranjuju poligamiju, ove kasne knjige starozavjetne mudrosti naglašavaju ženidbenu vjernost (Izr 5, 15—19), upozoravaju pred moralnom razuzdanošću i vezama s lošim

13 E. ZENGER, *Leib und Geschlechtlichkeit. Biblische und kulturgeschichtliche Aspekte*, u: F. Böckle (izdavač), *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral*, Düsseldorf 1977, 51 sl. Zenger donosi lijepu usporedbu epa o Gilgamešu s biblijskim tekstovima, iz koje se jasno razabire ova razlika.

14 P. GRELOT, 322; E. ZENGER, 58 sl.

15 Usp. W. BEINERT, 17

16 Sličnih motiva ima i na drugim mjestima. Usp. Jer 3,1 sl.; 9,1 sl. Ez 16; 23, 1—49; Iz 50, 1 sl.; 54, 1—10

ženama (Izr 2,16—19; Sir 26, 13—18), slave čistoću (Job 31, 1. 7—12). Sve to pokazuje kako osobni aspekt ženidbenog zajedništva dobiva sve više mjesta u duhu Židova poslije progonstva.¹⁷ Taj novi ideal nalazi najbolji odjek u knjizi o Tobiji, kojoj je teološka podloga stvariteljski plan iz knjige Postanka. Tako se npr. u 8, 6 parafrazira Post 2, 18: »Ti si stvorio Adama i dao mu pomoćnicu Evu: . . . Ti si rekao: Nije dobro da čovjek bude sam; načinimo mu pomoćnicu sličnu njemu«. Osim toga ova knjiga pruža i idealnu sliku ženidbenog morala uopće.

Paralelnost ovih dviju različitihi realnosti: ženidbe kao institucije koja pozna i poligamiju i konkubinatu i rastavu, te ideala monogamne ženidbe, nalazimo i u Isusovo vrijeme. Josip Flavije spominje izričito da je Herod Veliki živio u poligamiji¹⁸, a kod Mk 6, 18 čitamo kako Ivan Krstitelj predbacuje Herodu Antipi što je uzeo ženu svoga brata. Zanimljiv je i stav Esena. U Damašćanskom spisu se u polemici protiv neprijatelja sekte izričito zabranjuje bigamija, a i ponovna ženidba nakon rastave i pri tome se pozivlje na Post 1,27.¹⁹ To je utoliko zanimljivije što će i kod Isusa ovo mjesto igrati veliku ulogu.

Za Stari zavjet možemo ukratko zaključiti: Objava nije nastupila frontalno protiv životne stvarnosti uvjetovane kulturnim i povijesnim prilikama, ali je — iako sporo i teško — vršila na tu stvarnost utjecaj, koji je, mora se priznati, bio veći u pogledu vrednovanja ljudske seksualnosti uopće i osobnog karaktera ženidbene ljubavi, negoli s obzirom na poligamiju i rastavu.

II. ŽENIDBA U NOVOM ZAVJETU

U Novom zavjetu nalazimo nekoliko mjesta koja svjedoče da je Isus odlučio osuditi židovsku praksu rastave, nazvavši je preljubom, pozivajući se pritom na volju Božju: Mt 5, 32; 19, 9; Mk 10, 11; Lk 16, 18; 1 Kor 7, 10 sl. Ali usporedbe tih tekstova pokazuju razlike u tradiranju Isusove zabrane ženidbene rastave. Radi se ili o različitom teološkom kontekstu, ili o dodacima, upadnim posebno kod Mateja, a poznamo ih pod imenom »Matejeve klauzule«. Bibličari se danas uglavnom slažu da je pomoću historijsko-kritičke metode nemoguće sa sigurnošću rekonstruirati izvorni oblik Isusove zabrane (ipsissimum verbum), pa i izvornu namjeru u ondašnjem životnom kontekstu (ipsissima in atentio)²⁰ i zato se ovi tekstovi ne smiju ni harmonizirati ni stavljati jedan protiv drugoga, nego samo tumačiti u svjetlu čitavog Svetog pisma i predaje Crkve koja je na njima gradila svoju praksu.²¹ Ipak, studiranje ovih tekstova nije na odmet. Naprotiv, samo tako možemo shvatiti stvarnu

17 P. GRELOT, 324

18 Židovske starine 17,18

19 Vidi CD IV, 20 sl; V,1

20 Tako jedan od poznatih današnjih bibličara Heinz Schürmann na plenarnoj sjednici »Međunarodne teološke komisije« u Rimu od 1. do 6. prosinca 1977. Vidi H. SCHÜRMAN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe*, u: *Studia moralia XVI*, Roma 1978, 31—45. str. 31

21 Usp. VAN TILBORG, 24; H. SCHÜRMAN, 31. On upotrebljava teško prevodljiv izraz »Wirtsgeschichte« ovih tekstova.

situaciju novozavjetnih zajednica kojima su pojedini spisi upućeni te se tako možda ipak približiti, ako ne doslovnoj Isusovoj riječi, a ono barem njegovoj namjeri i duhu.

1. ISUSOV STAV PREMA ŽENIDBI

Podemo li od osnovnog egzegetskog pravila da veću sigurnost povjerenosti imaju one Isusove riječi koje su tradirane osamljeno, negoli one koje stoje u odgovarajućem kontekstu, onda Lk 16, 18 (par Mt 5, 32) imaju prednost pred Mk 10, 11 i Mt 19, 9, koje su uokvirene u Isusovu disputu s farizejima o pitanju ženidbe. Budući da se klauzula kod Mt 5, 32 »osim u slučaju preljuba« (parektos logou porneias) općenito smatra sekundarnim redakcijskim proširenjem, Lukin tekst je literarno bliži prvotnom obliku Isusova logiona.²² Rečenica je formulirana u duhu židovskog ženidbenog prava toga vremena, koje je polazilo od toga da je žena vlasništvo muža i da je ovaj može otpustiti napisavši joj otpusni list (Pnz 24, 1—4).

Isus međutim polazi od Stvoriteljeve volje, promatrajući muža i ženu kao ravnopravne partnere te zabranjujući svaku rastavu. On ne samo da zabranjuje, nego ono što je u židovstvu bilo sasvim legalno, nazivlje preljubom. Ta Isusova riječ značila je za Židove pravi šok, jer su bili uvjereni da je Mojsijevo dopuštenje u Pnz 24 bilo formulirano posve u skladu s Božjom voljom.²³ Ona je u prvom redu značila obranu dostojanstva žene i ide u red onih Isusovih riječi koje podvrgavajući kritici Toru, ujedno najavljuju novi karakter kraljevstva Božjega.

U Lukinoj verziji problematičan je dodatak »i jednom se drugom oženi« (18b). U kakvom odnosu stoji ova rečenica prema prvoj, dakle prema zabrani otpuštanju žene? Mijenja li njen smisao ili ne? Treba li ih shvatiti kao dva dijela iste stvarnosti ili ih valja uzeti odvojeno?

H. Baltensweiler smatra ovu rečenicu sekundarnim dodatkom, kojim je Luka već otupio prvotnu oštricu Isusove riječi. Prema njemu, smisao ovog dodatka je slijedeći: »Rastava kao takva nije zabranjena, zabranjena je samo ponovna ženidba koja poslije toga slijedi.«²⁴ Kad bi se ovo mišljenje moglo prihvatiti, to bi značilo da je Isusova zabrana svake rastave i njezino kvalificiranje kao preljub već bilo izgubilo svoju radikalnost i bilo približeno židovskoj praksi.

Ali većina se egzegeta s tim ne slaže. Tako P. Hoffmann ističe dvije važne stvari koje govore protiv ovog mišljenja: 1. Predikativni oblik »čini preljub« predstavlja oboje u jednom, i otpuštanje i novu ženidbu: 2. Dodatak »i drugom se oženi« ne opterećuje prvu rečenicu, jer prema židovskom shvaćanju rastava i nova ženidba uvijek idu zajedno.²⁵ Dakle,

22 Tako H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament* (ATHANT 52), Zürich 1967, 69; P. HOFFMANN, *Jesu Wort von Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung*, u: *Concilium* 6/1979, 326; R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, u: G. Krems—R. Mumm (izdavači), *Theologie der Ehe*, Regensburg 1970, 11; R. GALL, *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe?* NZW Zürich 1970, 154

23 Usp. P. BILLERBECK I, 312; II, 24

24 H. BALTENSWEILER, 62

25 P. HOFFMANN, 331, bilješka 3

ova dvostruka zabrana bila je od početka shvaćena doslovno u smislu zabrane rastave i ponovne ženidbe za kršćane.²⁶

2. STAV PRVE CRKVE PREMA ISUSOVOJ ZABRANI RASTAVE

Markov kontekst u kojemu stoji Isusova riječ o ženidbi veoma je zanimljiv. Nakon dulje rasprave s farizejima o legitimnosti rastave (Mk 10, 2—9), Marko u 10, 10 redakcijskim zahvatom stvara novu situaciju, kako bi u 10, 11—12 u privatnoj pouci učenicima saopćio zabranu rastave. To je tipično za Markovo Evanđelje i takvih privatnih pouka učenika ima više (usp. 4, 10—13. 34; 7, 17; 9, 28—32; 13, 3). Marko se njima služi da bi nešto posebno istakao.

Među egzegetima odavno vlada podijeljenost u tome da li Isusova rasprava s farizejima²⁷ ima historijsku podlogu, tj. da li reproducira jednu stranu scenu iz njegova života ili je redakcijski formulirana da bi se bolje osvijetlio njegov stav prema ženidbi.²⁸ Jedan od najčešće navođenih argumenata protiv historiciteta jest pitanje farizeja u 10, 2: »je li dopušteno mužu otpustiti ženu?« Svaki Židov je, naime, poznao Pnz 24, 1—4, pa se pitanje čini suvišnim.²⁹ Međutim, moguće je dokazivati i u suprotnom pravcu. Tako R. Schnackenburg ne isključuje mogućnost da, ako farizeji stvarno postavljaju takvo pitanje Isusa, znaju već za njegov stav suprotan židovskoj praksi.³⁰ Time bi ga htjeli dovesti u položaj da ga mogu optužiti za kršenje Mojsijeva zakona, kao što je to bio slučaj i u nekim drugim pitanjima.

Drugi razlog koji P. Hoffmann navodi protiv historiciteta ima veću dokaznu moć. On upozorava da se u Mk 10, 7 citira Post 2, 24 doslovno prema Septuaginti (LXX): »dvoje će postati jedno tijelo«, a ne oblik židovskog teksta koji glasi: »Oni će postati jedno tijelo«. To bi moglo odavati tragove kršćanske zajednice, koja je govorila i pisala grčki³¹, služeći se Septuagintom.

Ali ne mogu se olako zanemariti ni činjenice koje govore za historicitet ove perikope. Već R. Bultmann, iako pledira za redakcijski karakter ovih redaka, uočava činjenicu da baš ovdje Isus nastupa posebno autoritativno u odnosu na starozavjetni Zakon i čak sukobljuje dva biblijska mjesta jedno protiv drugoga, što je drugdje nemoguće naći.³² I jedni i drugi argumenti imaju svoju težinu, pa se ovdje teško odlučiti za bilo koju mogućnost.³³

26 Isto, 327; R. PESCH, *Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg 1971, 56 sl.; R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach der Weisung Jesu*, 17; H. SCHÜRMAN, 35 smatra da je u sve četiri perikope rastava zajedno s ponovnom ženidbom okvalificirana kao preljub, »što ne mora značiti da bi rastava bez ponovne ženidbe bila etički dobra«.

27 Disputa je koncipirana prema poznatoj rabinskoj šemi: 1. Pitanje protivnika; 2. Javni odgovor; 3. Pitanje prisutnih i pobliže objašnjenje; 4. Privatno objašnjenje u pravom smislu samo za uži krug učenika. Poblje o toj metodi vidi: D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, 141—150

28 Tako R. PESCH, 8; H. SCHÜRMAN 34

29 R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957, 25 sl.; P. HOFFMANN, 327

30 R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, 13

31 P. HOFFMANN, 327

32 R. BULTMANN, 52; Usp. H. BALTENSWEILER, 52. On navodi i druge argumente.

33 H. BALTENSWEILER, 53

Ipak, od ovog su konteksta važnija dva slijedeća retka (11—12), jer iz njih vidimo kako je Markova zajednica prilagodila Isusov logion svojim prilikama. Upada u oči kratki dodatak u 10. 11: »prema njoj« (ep auten). Gramatički nije sasvim jasno na koju se to ženu odnosi, na otpuštenu ili novouzetu, ali prema smislu rečenice može biti riječ samo o prvoj, kako bi se istaklo da je nova ženidba preljub u odnosu na otpuštenu ženu.³⁴

Nadalje, čitav redak 12 predstavlja Markovo proširenje. Naime formulacija: »i ako ona otpusti svoga muža i uda se za drugog čini preljub« može biti samo kasniji dodatak Isusovoj zabrani, jer ovakva rečenica nije mogla nastati na židovskom tlu, koje ne pozna ženina prava i inicijative. Ona nužno pretpostavlja grčko-rimsko ženidbeno pravo³⁵, koje je u tom pogledu priznavalo pravo ženi dao stavi muža. To pokazuje kako je Marko Isusovu riječ stavio u novi životni okvir i prilagodio je konkretnim prilikama svoje zajednice, ne da bi je sadržajno razvodnio, nego da bi u novim prilikama uopće bila shvatljiva i ostvariva.³⁶ On želi, u Isusovo ime, reći svojim vjernicima da se ni muž ni žena ne mogu poslužiti rastavom ženidbe, koju im omogućuje građansko ženidbeno pravo, nego da Isusova riječ za oboje ima jednaku snagu obveze.³⁷

I kod Mt 19,9 Isusova je riječ stavljena u kontekst rasprave s farizejima. Ali postoji nekoliko razlika u odnosu na Marka.³⁸ Već samo pitanje kojim farizeji započinju razgovor daje svemu drukčiji pravac. Umjesto: »je li dozvoljeno mužu otpustiti svoju ženu«, kod Mateja stoji: »... s kojeg mu drago razloga?« Isusov odgovor je neposredniji nego kod Marka. Ovdje on ne uvlači u raspravu Mojsija, nego se odmah pozivlje na Stvoriteljevu volju i u njoj nalazi razlog nerastavljivosti ženidbe (19, 3 sl). Farizeji se tek onda pozivlju na Mojsija, navodeći kao kontraargument svoju praksu otpusnog lista (19, 7). Isus odbija taj argument, ističući da je to iznimka koju im je Mojsije dozvolio »zbog okorjelosti njihova srca« (19, 8), ali od početka nije bilo tako. Tek u 19, 9 dolazi Isusovo autoritativno tumačenje Zakona s poznatim: »... A ja vam kažem...«, koje je očito u suprotnosti sa židovskom praksom, ali se može pozvati na Božju volju.

Značenje Isusove riječi za Matejevu zajednicu, a prema tome i za našu današnju crkvenu praksu, zavisi u prvom redu o tumačenju klauzule u 19, 9: »osim u slučaju bludništva« (me epi porneia). Staro katoličko tumačenje klauzule u inkluzivnom smislu (tj. dapače i u slučaju preljuba vrijedi zabrana) danas je općenito napušteno i riješenje se traži u značenju izraza *porneia*. Postoje uglavnom dvije različite struje. J. Bonsirven je prije tridesetak godina izišao s tezom da, prema židovskom ženidbenom pravcu, *porneia* ne znači ni preljub (*moiheia*), ni bludništvo u općem smislu riječi, nego kao u Dj 15, 20. 29 levitskim zako-

34 H. BALTENSWEILER, 65; R. PESCH, 33

35 H. BALTENSWEILER, 67; P. HOFFMANN, 327; R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, 16

36 R. GALL, 155 sl; P. HOFFMANN, 328; R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, 16

37 Usp. R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach der Weisung Jesu*, 24

38 Obično se Markov tekst smatra literarno starijim, a promjene kod Mateja idu na njegov račun. Usp. R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach der Weisung Jesu*, 12

nom zabranjuju ženidbu među rodbinom (usp. Lev 18)³⁹. Prema tome, smisao bi bio slijedeći: »Zabranjena je rastava osim u slučaju nezakonite ženidbe«.

Ovom mišljenju se u novije vrijeme pridružio i H. Baltensweiler sa svojom velikom studijom o ženidbi u Novom zavjetu. On je pokušao rekonstruirati i situaciju u Matejevoj zajednici, gdje bi ta klauzula imala smisla. Polazi od činjenice da je u njegovoj židovsko-kršćanskoj zajednici bilo i nekadašnjih židovskih prozelita, tj. na židovstvo obraćenih pogana, koji su već kao pogani bili sklopili ženidbe s rodbinom.⁴⁰ Židovi su takve ženidbe tolerirali, ali za kršćane su bile nevaljane i Matej ih je svojom klauzulom izuzeo od Isusove zabrane rastave. Prema tome, ne bi se radilo o otupljenju oštrice Isusove riječi, nego o postroženju židovskog zakona, što je sasvim u skladu s Matejevom teologijom.

Većina autora ovu tezu ipak smatra umjetno iskonstruiranom i bez prave podloge. Oni polaze od toga da se iza klauzula skriva rastava pravih brakova, pri čemu vlada podijeljenost u mišljenju koliko se široko može tumačiti izraz *porneia*.⁴¹ Budući da je filološki moguć čitav niz značenja, rješenje je moguće naći samo na bazi konteksta, koji prilično jasno govori da se radi općenito o rastavi ženidbe, a ne o rastavi nedozvoljenih veza.⁴² Svakako bi moralo biti jasnije rečeno kad bi o tome bila riječ. Nadalje, Matejeva drukčija formulacija pitanja farizeja u odnosu na Marka daje naslutiti da je on svjesno od početka pripremao onakav odgovor u 19, 9. Na pitanje, može li ikakav razlog biti dostatan, odgovor je: Može jedino preljub! »U slučaju ženidbene nevjernosti mužu je dozvoljeno otpustiti svoju ženu i oženiti se. Njezinom nevjernošću, tako bi slijedilo iz rasprave, jedinstvo ženidbe utemeljeno na Stvoriteljevoj volji, već je uništeno.«⁴³

Ni Mt 5, 32 se u bitnome ne razlikuje od Mt 19, osim što logion ovdje stoji u kontekstu govora na gori. K tome, ovdje nije u središtu pažnje muž nego otpuštena žena. Muž, koji ju je otpustio, tjera ju na preljub, a i onaj koji se njome oženi čini preljub. Matej je redakcijski ukomponirao logion polazeći u 5, 31 od klasičnog starozavjetnog mjesta Pnz 24, 1 sl.: »Tko otpusti svoju ženu, neka joj da otpusni list«! Ispustio je uvjet: »ako otkrije na njoj štogod ružno«. Time je dobio formulaciju po kojoj je, slično kao kod farizeja u 19, 3 dozvoljena rastava bez ograničenja. Na toj pozadini još bolje odskače Isusovo tumačenje Zakona u 5, 32: »A ja vam kažem...« Klauzula bi ovdje htjela reći da muž nije kriv za rastavu osim u slučaju da joj je prethodio preljub sa ženine strane. U protivnom, svakim drugim otpuštanjem muž tjera ženu na preljub i on je krivac za to.⁴⁴

39 J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948, 46 sl.; J. SAND, *Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31–32 und 19, 3–9*, u: MThZ 20 (1969), 110–129. On tumači *porneia* kao sasvim kvalificirani oblik bludništva, naime prostituciju.

40 Židovski ženidbeni zakon bio je blaži prema ovim prozelitima nego prema Židovima, i djelomično im dozvoljavao takve ženidbe. Usp. H. BALTENSWEILER, 87–102

41 Pregled svih mogućih verzija donosi H. BALTENSWEILER, 88–92

42 P. HOFFMANN, 328; LJ. RUPČIĆ, *Zenidbena nerazrješivost*, Dobri pastir, Sarajevo 1976, 32

43 P. HOFFMANN, 329; R. PESCH, 49, 53

44 P. HOFFMANN, 329; G. GALL, 159 sl. pridružuje se Hoffmannu uz opravdan oprez: »Možda se neće nikada sa zadnjom sigurnošću moći reći, što je Matej mislio svojim klauzulama, ali sigurno... se radi o pravoj iznimci od Isusove zabrane rastave ženidbe«; R. PESCH, 41, 49, 53

Na pitanje, kako je ta iznimka spojiva s Matejevim rigoroznim tumačenjem Zakona, Hoffmann odgovara da je kod Mateja uz to zastupljena i težnja da Isusove radikalne zahtjeve učini ostvarivim u praksi: »Zbog toga on ublažuje zabranu srdžbe zabranom psovke, a apsolutnu zabranu prisega modificira preporukom da se umjesto toga upotrijebi da, da — ne, ne« (uso. 5, 22 sl.). Matej je dakle spreman ne samo na radikaliziranje nego i modificiranje, ali takvo »modificiranje koje — mjereno općom praksom — još uvijek predstavlja nešto više od pravednosti farizeja i pismoznanaca«.45

Valja iskreno priznati da nije moguće postići apsolutnu sigurnost u tumačenju ovih perikopa. Čak i u slučaju da računamo sa stvarnim iznimkama, ostaju otvorena važna pitanja kao npr. je li Matej imao pred očima konkretan slučaj u svojoj zajednici koji je trebalo riješiti, ili stvari formulira načelno. Bilo kako bilo, ovdje imamo primjer da Isusova riječ nije uzeta kao mrtvo slovo, nego se u datim prilikama nastoji postupiti u njegovu duhu. R. Schnackenburg s pravom naglašava da »od početka povijesna stvarnost vrši pritisak da se Isusove riječi pretvore u provedivu normu ponašanja. Socijalne prilike i konkretne okolnosti, koje smatramo pozadinom Matejeve formulacije, ali koje više ne možemo rekonstruirati, bile su nezaobilazan faktor odluke koju je valjalo donijeti, iako je Isusov radikalni zahtjev smatran obvezatnim«.46

3. SAKRAMENTALNI KARAKTER ŽENIDBE — Ef. 5, 22—32

Osnovna crta čitavog Novog zavjeta jest njegova kristocentričnost. Čitava novozavjetna spasenjska stvarnost uronjena je u Krista i na njemu počiva. Glede ženidbe to je najjasnije izraženo u Ef 5, 22—32 (usp. 1 Kor 7, 40). To mjesto je već prozvano »najboljim komentaron novozavjetnog shvaćanja ženidbe i kvintesencijom temeljnog Isusova stava u Evandeljima«.47

Premda ova perikopa stoji u čisto parenetskom kontekstu, gdje se radi o praktičnim upozorenjima i opomenama, upada u oči jaka teološka obojenost. Pareneza ovdje izvire iz kristologije, a ekleziologija je mjesto gdje se to zbiva, kao što je uostalom kod Pavla uvijek slučaj. Krist, Crkva i kršćanski život nerazdvojivo su povezani. Tako je ovdje i s kršćanskim ženidbenim životom.

Zahvaljujući još više činjenici da je Vulgata grčki izraz *mysterion* u 5,32 prevela sa *sacramentum*, ovo je u školskoj teologiji postalo klasično mjesto za sakramentalnost ženidbe. Taj prijevod nije bio baš naj-sretniji, jer je na taj način zanemarivana dublja dimenzija spasiteljskog Božjeg plana koja se krije u Pavlovoj teologiji pod izrazom *mysterion*, a uza nj je povezivan pojam sakramenta, nastao dugom teološkom refleksijom. Problem se sastoji u tome, na što se stvarno odnosi *sacramentum* u tekstu: na vezu Krista i Crkve ili ženidbenu vezu? Jesu li, prema tome, Krist i Crkva model za ženidbu, ili je, ženidba model za Krista i Crkvu?

45 P. HOFFMANN, 329; Usp. R. GALL, 159

46 R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach der Weisung Jesu*, 28 sl

47 W. BEINERT, 20

Egzegezom teksta lako ćemo ustanoviti slijed misli: 5,29 svršava slikom povezanosti Krista i Crkve. Slijedeći redak (30) ističe našu povezanost s Kristom, a onda u 5,21 slijedi citat iz Post 2,24: »Stoga će čovjek ostaviti oca i majku i prionut uz svoju ženu, pa će biti dvoje jedno tijelo. »Nakon svega toga slijedi zaključak: »Ovo je velika tajna (sacramentum)«. U datom kontekstu čini se jedino logičnim da se to odnosi na citat iz Knjige Postanka, jer bi taj inače stajao posve izoliran u kontekstu. Nadalje, nemoguće je da se to odnosi samo na prirodnu ženidbu kao sadržaj Post 2,24, jer u tom slučaju ne bi bilo jasno zašto je to tajna. Sve to razrešuje redak 32 »A ja smjeram na Krista i Crkvu«, koji valja shvatiti kao Pavlovu egzegezu i obranu od drugih mišljenja.⁴⁹

Mysterion ili *sacramentum* se ne odnosi dakle neposredno na ženidbu, nego na jednu daleko dublju stvarnost, na spasiteljski plan Božji koji se u Kristu i Crkvi povijesno ostvaruje, a u koji je uronjena i kršćanska ženidba.⁵⁰ Zato se u odnosu Krista i Crkve ne može gledati samo neka slika ili simbol ženidbenog veza, nego mnogo više od toga. On je model koji konstituira ženidbu. Ili, promatrano s druge strane, ženidba je jedan od oblika posadašnjjenja, epifanija ljubavi i vjernosti Krista i Crkve⁵¹, tog prvog i sveobuhvatnog sakramenta u koji su svi kršćani uronjeni.

Zbog njihova odnosa prema Kristu i Crkvi ženidba dvoje kršćana dobiva, u odnosu na običnu naravnu ženidbu, jednu novu i dublju dimenziju. Ovdje valja istaći da su ženidbeni drugovi, u kojima govori Pavao, kršćani koji su kao odrasli primili krštenje i povjerovali u Krista, postavši udovi njegova Mističnog tijela, koji vjerom prihvaćaju Krista i ponašaju se kao on. Onda je opravdana sumnja H. Schürmanna, bi li poslanica Efežanima mogla takvo ponašanje tražiti od onih koji su kršteni kao djeca, a nisu nikada pravo povjerovali, ili su kasnije izgubili vjeru i nemaju nikakve namjere svoj ženidbeni život urediti prema odnosu Krista i Crkve.⁵² Tu je bit i naše današnje ženidbene problematike. Kršćanska ženidba je u krizi jer je u krizi kršćanski život kao životna veza s Kristom i Crkvom. U našim naporima oko ozdravljenja ženidbe, uza sve druge korisne spoznaje, ovo mora biti odlučujuće.

III. UMJESTO ZAKLJUČKA

Na osnovu biblijskih tekstova o ženidbi mogli smo se uvjeriti kako je ta stvarnost u Bibliji puno složenija nego nam se to često čini. U

48 Tako H. SCHLIER, *Epheserbrief*, Düsseldorf 2 1952, 262, a s njime mnogi stariji katolički bibličari.

49 R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, 29

50 Tako J. DUSS von WERDT, *Sakramentaler Charakter der Ehe*, u: *Mysterium salutis* IV, 2, 1973, 436; W. KASPER, 39, H. SCHÜRMAN, 41; K. LEHMANN, *Glaube — Taufe — Ehesakrament. Dogmatische Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe*, u: *Studia moralia XVI*, Roma 1978, 74

Ovdje dakle sakramentalni karakter ženidbe nije direktno izrečen, ali je natuknut. Uostalom, to je zastupao već i Tridentinum kad veli: »quod Paulus Apostolus innuit«. Usp. DS 1799.

51 W. KASPER, 40; K. LEHMAN, 74; T. PERVAN, *Dogmatsko-sakramentalni i eklezijski vid braka i obitelji*, Nova et vetera XXVII, sv. 2, 1977, 23—40, posebice 28 s.l

52 H. SCHÜRMAN, 43

Starom zavjetu postoji raskorak između idealne slike ženidbe, utemeljene na stvaranju, i stvarnog stanja koje počiva na židovskoj ženidbenoj praksi. Ideal ne ignorira i ne isključuje stvarno stanje, nego postaje teološki kvasac stvarnosti koja je uvjetovana ekonomskim, društvenim, povijesnim i kulturnim prilikama, ali koja se pod utjecajem Objave mijenja zajedno s tim prilikama. Ideal sve više daje pečat stvarnom stanju, stavljajući u prvi plan osobni aspekt ženidbenog jedinstva.

U svom stavu prema ženidbi Isus polazi od Starog zavjeta i potvrđuje onaj razvoj koji se u njemu ocrtava. On stavlja u prvi plan prvotni red, koji počiva na stvaranju, a na uštrb židovskog ženidbenog prava i prakse. Umjesto upuštanja u kazuističko tumačenje Zakona, Isus se svojim autoritetom uzdiže iznad Zakona, tražeći u Božjoj stvoriteljskoj volji odgovor na pitanje što je čovjek i što bi trebalo da bude. Ženidba po toj volji predstavlja trajnu vezu muža i žene i zato rastava ne dolazi u obzir.

Ovdje se javlja jedno važno pitanje: Da li je Isus htio donijeti i sankcionirati jedan novi zakon o ženidbi? Drugim riječima: ima li njegova zabrana rastave karakter zakona? Sve je više autora koji na ovo pitanje odgovaraju niječno. Budući da se on sam uzdiže iznad Zakona i pozivlje na jednu dublju i sveobuhvatniju stvarnost, ni njegova se riječ ne smije bez daljnjega proglasiti novim zakonom,⁵³ isto kao što ni Evanđelje ne možemo nazvati novom Torom. R. Schnackenburg ističe činjenicu da se Isus nikada nije zalagao za promjenu židovskog ženidbenog prava. Umjesto toga on se obraćao čovjeku pojedincu i htio mu u srce urezati Božju volju⁵⁴. Zato se u svim dimenzijama Evanđelja, pa i u slučaju ženidbe, ne radi o nekom novom zakonu nego o »nadzakonskom i nadpravnom zahtjevu«⁵⁵, o novom, eshatološkom redu stvarnosti ili, kako Pavao kaže, o novom stvorenju (2 Kor 5, 17 sl.; Gal 3, 25 sl.). Isusova zabrana rastave i kršćanska ženidba uopće ne mogu se nikada promatrati odvojeno od poziva na vjeru i nasljedovanje. Isusov zahtjev je ostvariv samo tamo »gdje je okorjelost srca rastopljena vjerom i gdje se čovjek daje pozvati na prvotni red«⁵⁶

Umjesto da govorimo o novom zakonu ili novoj zapovijedi, možda najviše odgovara stvarnosti ako Isusovu riječ o zabrani rastave nazovemo »proročkim zovom«⁵⁷, jer i ona pripada onom krugu njegovih zahtjeva kojima je pripisivana bezuvjetna obvezatnost, ali koji, kao npr. zabrana srdžbe na brata (Mt 5, 21 sl), zakletve (Mt 5, 33—37) ili preljuba u srcu (Mt 5, 27 sl.), nikad nisu posve ostvareni i ostvarivi u praksi. Između radikalnog zahtjeva i konkretne ljudske situacije uvijek je vladala izvjesna napetost. Schnackenburg smatra da je podloga za to data već u načinu Isusova djelovanja, koji često polazi od konkretnih životnih prilika i pitanja, ali njegovi odgovori nadilaze tu singularnost

53 Tako J. RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, u: Krems/Mumm (izdavači), *Theologie der Ehe*, 83 sl; P. HOFFMANN, 330; R. GALL, 168—171; R. PESCH, 68; L.J. RUPČIC, 35

54 R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach der Weisung Jesu*, 22

55 J. RATZINGER, 111 sl; R. GALL, 168

56 J. RATZINGER, 84

57 F. BÖCKLE, *Die kirchliche Sorge für die Ehe*, u: Handbuch der Pastoraltheologie, IV, Freiburg 1969, 24. R. GALL, 170; R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach der Weisung Jesu*, 22

i konkretnost i postaju načelni i usmjeravajući.⁵⁸ Osim toga, ne smijemo ispustiti iz vida karakter čitave eshatološke stvarnosti. Novi zavjet ne pozna samo ostvarenu nego i buduću eshatologiju. U Kristu nam je darovano spasenje, ali ono je još otvoreno prema svojoj konačnoj savršenosti. Čitav kršćanski život se odvija u napetosti: »već da« i »još ne sasvim«.

Prvi tumači Isusove riječi bili su svjesni njezine radikalnosti i obvezatnosti, ali i toga da ju je moguće ostvariti jedino u datim prilikama. Novi zavjet nam je svjedok kako Evandjelje sa svim svojim korjenitim zahtjevima ne može zaobići povijesne datosti, nego mora uzeti u obzir i društveno-socijalne uvjete u kojima želi biti ostvareno, da bi uza sve otpore svih ovih činilaca i ljudske slabosti moglo biti lijek za bolesno čovječanstvo.⁵⁹

Od Crkve ne možemo očekivati revolucionarne izmjene u ženidbenom pravu, niti bi one izliječile bolesnu ženidbu. Lijek valja tražiti u produbljivanju vjere i kršćanskog života. Ali, ako ne toliko na osnovu slova Novog zavjeta, onda svakako na osnovu njegova duha, Crkva bi morala pružiti konkretniju pomoć i onima koji, bez svoje krivice, trpe u ženidbenom životu, kojima je taj život postao neizdržljiv. Tu treba još dosta hrabrosti, inicijative, više pouzdanja u Boga, a na prvom mjestu više razumijevanja s onima koji trpe.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel schreibt der Autor über die Ehe im Licht der Bibel. Die Bibel spricht von der Ehe nur sporadisch und fragmentarisch. Nur zwei Elemente der Ehe sind etwas gründlicher bearbeitet worden: die Unlösbarkeit und die Sakramentalität der Ehe (Gen 1—2; Mk 10, 1—12; Eph 5, 22—33). Trotzdem ist die Ehe als Wirklichkeit des menschlichen Lebens in der Bibel tief eingewurzelt. Sie ist die schöpferische Tat Gottes. Im AT wird sie sogar das Bild der Treue Jahwes zu seinem Volk. Das NT gibt der Ehe christologisches Charakter. Schon im AT ist Ideal der Ehe dargestellt: die Ehe ist monogamisch und unlösbar (Gen 2, 24). Aber in der Wirklichkeit ist dieses Ideal im AT nie erreicht worden, das AT toleriert die Polygamie und die Ehescheidung. Jesus Haltung zur Ehe war radikal und revolutionär genauso wie auch sonst seine Haltung zum Gesetz. Moses war. Es ist aber sonst ziemlich schwer seine Haltung zur Ehe genauer zu beschreiben, da wir in dieser Hinsicht ipissimum verbum Jesus von der Ehe nicht besitzen. Das was im NT über die Ehescheidung geschrieben steht (Mk 10, 1—12), ist in einem anderem Kontext, im Kontext der frühchristlicher Gemeinde, geschrieben. Paulus hat seine Haltung zur Ehe stark christologisiert.

(Übers. A. Rebić)

58 R. SCHNACKENBURG, 23; SLIČNO F. J. SCHIERSE, 38

59 R. SCHNACKENBURG, 32