

Ivan Fuček

KRISTOLOGJSKO – TRINITARNI VIDICI O DOSTOJANSTVU
LJUDSKOG TIJELA I ŽENIDBENOG ČINA
(prema 1 Kor 6, 12–20)

Teologijska antropologija ljudske seksualnosti, možemo reći, počiva na četiri stupa: *jedinstvu čovjeka, dostojanstvu osobe, dostojanstvu ljudskog tijela, dostojanstvu bračnog čina*. Ovdje obrađujemo dva posljednja.

Prvi dio ovoga rada usko je povezan s tezom o jedinstvu osobe. Zašto inzistiramo na tom jedinstvu, ističući vrijednost tijela? Zato što je riječ o središnjoj i temeljnoj točki teologijske antropologije, s kojom nauka o seksualnosti stoji ili pada.

Dualistička vizija o čovjeku, s tijelom na podosobnoj razini, ruši čitav seksualni moral. Doista moral neosobnog ili podosobnog tijela ne bi više bio moral, nego »biologizam«.¹

Drugi je dio jasan zaključak iz tih prethodnih antropologijskih promišljanja. Tvrdimo, naime, da je bračni čin dostojan da omogućí začéće novoga ljudskog bića.

¹ Prema Mayu i Herveu stanoviti dualizam nalazi se u knjizi A. KOSNIK (i drugi, *Human Sexuality*, cit.: »Mi vjerujemo da se shvaćanje ljudske seksualnosti razrađeno od Kosnika i njegovih drugova temelji na jednom *izrazito dualističkom* gledanju ljudske osobe, u kojemu osoba postaje subjekt koji prokušava, a tijelo postaje čisto *podosobno i subhumano*« (ist. naše); u W. E. MAY, J. F. HARVEY, *On Understanding «Human Sexuality»*, Chicago 1977, str. 15. Djelo se pojavilo skraćeno u *Communio* 4(1977), str. 195–225. A Kosnik odgovara na optužbe odbacujući ih u *Of Beginnings Not Ends*, str. 211., cit. iz C. BRESCIANI, *Personalismo e morale sessuale: aspetti teologici e psicologici*, Piemme, Roma 1983, str. 90–91, kaže: »Ovaj stav bi bio 'hiperkartezijanski', koji dijeli ili čak stavlja u *suprotnost* ljudsko tijelo i ljudski duh ili, u Kosnikovim pojmovima, *biologijske datosti sa subjektivnošću utjelovljenom u tijelu*. Takav stav bi neizlječivo polomio jedinstvo ljudske osobe jer bi subjekt, osobu, postavio nasuprot svojem tijelu, koje bi moglo biti korišteno kao instrument u službi subjektivnosti« (str. 91). Bilješka može poslužiti kao poticaj aktualanoj raspravi o toj temi u moralnoj teologiji.

Dostojanstvo bračnog čina treba promatrati jedino u ljudskoj antropološkoj cjelokupnosti, nikad izdvojeno, tj. uvijek u jedinstvu i dostojanstvu osobe; samo poosobljeno ljudsko tijelo udaljuje svaku mogućnost »biologizma« od bračnog čina.

Teškoće proizašle iz dualizma

U kršćanskoj starini postojale su dvije velike teškoće protiv čovjekova jedinstva.

1. *Platonov dualizam* je tvrdio: ljudska je duša bitna i preegzistentna. Tijelo je nebitno za ljudsko postojanje: ono zarobljuje dušu zbog nekog njezinog pada. Ne ulazeći dalje u razradbu Platonovih misli, dosta je reći da je takav nauk puštao Crkvenim Ocima da opravdaju besmrtnost duše, ali nisu bez teškoća uspijevali braniti i istinsku vrijednost tijela, jer su duša i tijelo ostajali dva suprotstavljena počela (principa) – ujedinjeni, ali ne bitno.

2. *Aristotelov hileomorfizam* je promatrao dušu kao oblik (»formu«) tijela. Predstavljaju se dva izvora (principa) jedinstva: materijalni (tijelo) i formalni (duša).² Tim se naukom spašava čovjekovo jedinstvo, koje je bitno, a ne sporedno, ali se besmrtnost duše dovodi u opasnost, budući da je duša »čin«, »forma«, oblik. Ali čin ili oblik nisu bitna stvarnost, nego pripadaju počelima bića. Zato čin ili oblik prestaje postojati čovjekovom smrću. Drugim riječima: oblik ljudskog tijela traje dok ne prestane jedinstvo između duše i tijela.³

3. Rješenje ili, bolje rečeno, ispravak Aristotelova hileomorfističkog nauka donio je Toma na jednostavan i genijalan način. Da, duša jest oblik tijela, ali ne u smislu čistog počela bića; ona je poseban oblik koji ima i daje bitnost.⁴ Na taj način Toma spašava i učvršćuje čovjekovo bitno jedinstvo, a zajedno s njim i besmrtnost duše.

Čovjek je dakle u svojoj materijalnoj (tijelo) i duhovnoj (duša) stvarnosti jedinstvo snagom svojega oblika (forme) koji ujedno produhovljuje tijelo. Duša doista postoji u tijelu. S osobnog gledišta, jasno je da je tijelo način postojanja ljudske osobe.⁵

² Kod Aristotela postoji »intelekt« s »dušom« i »tijelom«, kao nešto poradi sebe. Njegov nauk o toj točki komentatorima se ne čini jasan, to jest da li bi intelekt bio jedini za sve ljude ili ne, dok je jasno da ga životinje nemaju. Usp. P. SIWEK, *Aristotelis tractatus de anima*, Romae 1965, osobito bilješke prema napomenama u »Index analyticus rerum«, riječ »intelekt (nous)«, str. 360; usp. i str. 367—374; poseb. W. D. ROSS, *Aristotle*, London 1956 (ed. 5), prijev. trećeg tal. izdanja A. SPINELLIA, *Aristotele*, Bari 1946; W. D. ROSS, *Aristotle: A complete exposition*, New York 1959.

³ Usp. »Dualismo«; u C.S.Fil. di GALLARATE, *Diz. delle idee*, Sansoni, Firenze 1977, str. 286—287; »Dualismo«, u C.S.Fil. di GALLARATE, *Enciclop. filosofica*, Edipem, Roma 1979, str. 1104—1107; S. PETREMENT, »Dualisme«, *Encyclop. Univ.* 6(1985) str. 444—447.

⁴ *STh* I, q78, a4c, q76, a6 (passim); q77, a1; II—II, q96, a2; III, q2, a1; III (*Suppl.*) q79, a1: »Duša... bitno ujedinjena s tijelom, kao forma i materija... (nije) s njom sjeđinjena samo akcidentalno, ili... kao čovjek i njegovo odijelo.«

⁵ U ovom kontekstu biti će korisno pogledati u J. SEIFERT, *Leib und Seele, Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, A. Pustet, Salzburg-München 1973: Prema Seifertu, neki »dualizam« uvijek ostaje. Usp. *nav. dj.* »Korper un Leib

4. Na neki način Tomino rješenje već se nalazi u učenju Sv. Pavla.⁶ Pavao postiže savršen sklad između biblijskih, filozofijskih i teologijskih podataka. Njegovo antropologijsko gledanje na tijelo (čovjekovo jedinstvo) uzeto je iz Starog zavjeta. Njegov sustav nije ni biologijski ni psihologijski ni sociologijski: njegova antropologija koristi teologiji jer Pavao gleda čovjeka u njegovim odnosima i bitnim vezama: prvotno u povezanosti s Bogom.

Analiza nekih njegovih tekstova nameće nam zaključak da on nikad ne dopušta »dualizam« u čovjeku, nego »dvojstvo« (»dualitet«), a to je razlika kao između dvije stvarnosti bitno sjedinjene ili bitno odijeljene. Njegovo nastojanje nije usmjereno na analizu čovjeka »u sebi« (kako će to činiti Boëtije), nego u dijalogu (u odnosima): u prvome redu, s Bogom, zatim s subraćom; dakle u »transcendentalnom« ili »međusobnom« odnosu, a također i u onom »kozmičkom«, tj. u odnosu prema svijetu. To je pravac za traženje osnovnih elemenata pavlovske antropologije.

Tijelo u starozavjetnoj antropologiji

1. *Općeniti pogled.* Starozavjetna antropologija ne poznaje »tijelo – zatvor« duše (to će biti platonički, a zatim Augustinov dualizam) što priječi njezino redovito djelovanje, zarobljuje dušu, determinira je u njezinoj slobodi i uvlači u seksualne užitke, ozbiljno izlažući pogibelji čovjekovo vječno spasenje.

Protiv takve opasne podvojenosti današnja moralna teologija upravo nakon Konstitucije *Radost i nada* (GS) u novoj struji biblijskog personalizma nastoji promatrati ljudsko tijelo poosobljeno i oduhovljeno u svjetlu reda »creationis« i »redemptionis«. U Bibliji, kao ni u Pavlovu nauku nema traga »dvojstveno-dualističkom« gledanju, premda je stalno bilo onih koji su to Pavlu željeli pripisati. Pavao u tome slijedi starozavjetni pravac biblijsko-semitske misli, a ne grčku filozofsku-platonsku misao.

Nova egzegetska proučavanja ističu jedan od plodova istraživanja: Biblija ne poznaje filozofijski pojam čovjeka (narav, naravni zakon, metafizičku bitnost), nego religiozno-teologijski pojam. Jedan od razloga je: za Bibliju i semita prvo pitanje nije o čovjeku nego o Bogu koji se čovjeku objavljuje, i samo u tom kontekstu o Bogu objavitelju promatra se čovjek, ukoliko taj ima nešto s Bogom, tj. promatra se čovjeka u njegovu odnosu s Bogom; čovjek nema smisla ne živi li za Boga, ne slavi li Boga, ne služi li Bogu. U tom smislu treba promatrati i Savez i sveukupnu izraelsku vjeru i moral.

2. *Semantika riječi* »nepheš«, »ruach«, »basar« temeljna je za našu temu; nije ekvivočna ni univočna, nago analogna, polivalentna i vrlo složena.

— Leib und Seele«, str. 337—342. i »Einige Bemerkungen zur 'anima-forma-corporis' — Lehre«, str. 342—346.

⁶ Među ostalim usp. X. LEON-DUFOUR, »Corpo«, *Dizionario di teol. biblica*, Merietti 1972, str. 210—212; P. ROSSANO, *Lettere ai Corinzi*, Paoline, Roma 1973, s važnim »Uvodom«, str. 5—40.

a) Pojam *nepheš* (najviše upotrebljavan: 600 puta) – u *LXX* (ili grčkom prijevodu Svetog pisma) *psyche* (anima) – dolazi od značenja »puhati«, »disati«, i proteže se sve do »dah«, »život«. Ovaj posljednji naznačuje i osjećaj gladi, potrebu da se jede itd., što ne znači »život« u apstraktnom smislu nego »život« osobe, subjekta koji čini tu akciju. U tome smislu *nepheš* (*psyche*, anima) nije tek »u« čovjeku, nego je čovjek sam, čitav čovjek; drugim riječima: čovjek »nema« dušu kao što ima odijelo, nego čovjek »jest« duša, jest *nepheš*.⁷

b) Pojam *basar* složeniji je u upotrebi, sa značenjem »koža« (površina nekog živog organizma), »meso« (mišićavi dio organizma), a ponekad znači spolne organe. Koristio se također u različitim značenjima i za životinje.⁸

»Slijedeći sintetičko viđenje čovjeka, Hebrej se koristi pojmom *basar* da označi ljudsko 'tijelo' – ne ukoliko je materijalni princip u suprotnosti s onim drugim 'duhovnim', nego ako označuje produhovljeno tijelo, ili čovjeka u svojoj čitavosti. Nije, dakle, slučajno da leš u Bibliji nikada neće biti nazvan *basar*«. ⁹ Dakle, *basar* kao i *nepheš* izražava čitavu ljudsku osobu (»ja«, »ti«), unatoč tome što izražava izvanjski vid: čovjek »nema« *basar* (*sarx*, *soma*; meso ili tijelo kao neku stvar), nego čovjek »jest« *basar*.

c) Pojam *ruach* (389 puta u Starom zavjetu, 378 u izvornom hebrejskom tekstu). *Septuaginta* (*LXX*) ga prevodi s *pneuma* (duh), ako se odnosi na Boga i čovjeka. To je religijski pojam, označuje povlašteno mjesto susreta s Bogom: nije dio tijela, a ne izražava ni nadnaravnu dimenziju. »Njime se ističe da su i Bog i čovjek dvije osobe koje se susreću u razgovoru, u kojemu čovjek ovisi o svojem Stvoritelju, od kojega dolaze poticaji (inicijative) i ljudski *ruach*, sa svim nijansama značenja. Pojam *ruach*, dakle, služi za označavanje te 'odnosne zavisnosti'.¹⁰ Imamo dakle tri pojma (duša, tijelo, duh), koji ne označavaju tri »djela« u čovjeku, kao što su dvoje (duša i tijelo), nego svi zajedno označavaju cijela čovjeka, čitavu ljudsku osobu u njenim različitim vidicima. U tom značenju biblijske antropologije neki suvremeni autori, upravo slijedeći Svetoga Pavla (1 Sol 5,23) vole reći da »duša«, »tijelo« i »duh« čine jedinstvo čovjeka. Pavao potiče Solunjane: »Sam Bog mira neka vas posvema posveti, i cijelo vaše biće – duh vaš i duša i tijelo – neka se besprijekornim, savršenim sačuva za dolazak Gospodina našega Isusa Krista« (1 Sol 5,23). Dakle, samo u takvoj cjelovitosti ljudske osobe treba u Bibliji tražiti smisao ljudske seksualnosti.

⁷ C. WESTERMANN, »Nepheš-anima«, *Diz. Teol. dell'Antico Testamento* (E. Jenni – C. Westermann, Hg.), svez. 2. Merietti, Torino 1982, str. 66–89 (orig. *Theol. Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2, 1975). Koriste mi također rezultati biblijsko-moralnog istraživanja: M. LEKO, »Il problema etico del corpo. Un saggio di teologia biblica«, *Studia Morali XIII* (1975), str. 67–107, ovdje 75.

⁸ G. GEREMAN, »Basar-carne«, *Diz. Teol. dell'Antico Testamento* (E. Jenni – C. Westermann, Hg.), svez. 1. Merietti, Torino 1978, str. 326–329 (orig. *Theol. Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1, 1971).

⁹ M. LEKO, nav. čl., str. 75.

¹⁰ M. LEKO, nav. čl., str. 81; R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, »Ruach-spirito«, *Diz. Teol. dell'Antico Testamento*, cit., svez. 2, 1982, str. 654–678.

Tijelo u Pavlovoj antropologiji

U Pavlovim poslanicama, osobito u 1 Kor, bibličari vide istovjetnost (identičnost) između tijela i »ja« – osobe, na temelju implicitnih izjednačavanja u tekstu: ono što »soma« čini i podnosi, to »osoba« čini i podnosi. Oдавde i potreba da se ispita jedan sličan, ali ipak različit pojam: *sarx*.¹¹

1. Značenje dvaju pojmova (ukratko):¹²

a) *sarx* (meso, Körper) može se svesti na dva osnovna značenja: s jedne strane, izriče cjelokupnost ljudske osobe pod ropstvom grijeha, kao da bi *sarx* bio »ja« pod vlašću Zloga.¹³ U tome smislu Pavao kaže za sebe »...a ja sam tjelesan, prodan u ropstvo grijeha« (Rim 7,14), što znači da čitav »ja« jest tjelesan i kao tjelesan, tj. grešnik, nalazi se pred Bogom.

b) *Soma* (tijelo, Leib) znači čitava čovjeka (»ja«), u svom izričaju ili vanjskom liku, u svojem životu pred Bogom, jer »ja« ne može opstojati bez tijela; s tijelom, naime, i u tijelu »ja« dolazi pred Boga, dolazi sebi sličnima, dolazi nažalost i do grijeha. Prema Bultmannu, čovjek »nema« somu, nego »je« soma. Ali ovaj put nećemo ulaziti u daljnju psihologizaciju Bultmannova pojma soma.¹⁴

c) Razlika između *sarxa* i *soma* kršćanima je jasna: *sarx* je kao takvo isključeno iz »Basileia« (1 Kor 15,50), i »mrtvo« po krštenju (Rim 8,2s), dok je *soma* – preobražena, to jest oslobođena od vlasti *sarxa* – subjekt uskrnuloga tijela. *Soma* je upravo sam čovjek, dok je *sarx* snaga koja ga goni i određuje, čak u smislu grijeha. Zato Pavao može govoriti o životu čovjeka, »kata« sarka, ali ne o životu »kata« soma, jer »soma« je čitav čovjek – »ja«.¹⁵

d) Možemo stoga zaključiti da je pavlovska soma, a ne *sarx*, jedini način postojanja osoba. Drugim riječima: tijelo je produhovljeno, poosobljeno, »uzdignuto«, bitno drukčije od životinjskog tijela.

Iz toga slijede dvije jasne posljedice.

– biološki zakoni ljudskog bića nisu i ne mogu biti samo biološki nego pripadaju čovjekovoj osobnoj biti, dakle oni su također u određenom smislu »poosobljeni«;

– seksualne i tjelesne vrijednosti nikada ne mogu biti odvojene od vrijednosti istine o osobi, uzete u svojoj čitavosti.

Nakon rečenog uzmimo onaj prekrasni tekst iz Pavlovih poslanica, u Svetome pismu jedinstven u svojoj vrsti, tj. 1 Kor 6,12–20.

2. *Ambijentacija teksta*: Korint (»totius Graeciae lumen«, prema Ciceronu) bijaše bogat grad, s dvije luke, orijentirane na Jadransko i Egej-

¹¹ SCHWEIZER, BAUMGARTEL, MEYER, »Sarx, sarkikos, sarkinos«, u *TWNT*, Bd. 7, str. 98–151; SCHWEIZER, BAUMGARTEL, »Soma, somatikos, sossomos«, u *TWNT*, Bd. 7, str. 1024–1091, s vrlo bogatom specijaliziranom bibliografijom; A. SAND, »Sarx, sarkos-Fleisch«, *Exegetisches Wort zum Neuen Testament* (Balz-Schneider, Hg.), Bd. 3, 1983, str. 550; SCHWEIZER, »Soma, somatos-Leib«, nav. dj., str. 770–779.

¹² R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985, spec. »La teologia di Paolo« (u antropološkim pojmovima i u pojmovima meso, grijeh, svijet), str. 181–257 (orig. *Theologie des Neuen Testaments*, 1953).

¹³ R. BULTMANN, nav. dj., 222 sl.

¹⁴ R. BULTMANN, nav. dj., 186 sl.

¹⁵ R. BULTMANN, nav. dj., str. 194.

sko more; svjetovan ili, točnije, razbludan grad, u kome se prakticao kult prostitucije u Afroditinu hramu.

U tom drevnom poganskom središtu među prvim kršćanskim no-voobraćenicima pojavili su se osjetljivi problemi: stranke (1 Kor 1–4); skandali, kao slučaj incestne ženidbe očeve udovice (1 Kor 5–6); laksisti i rigoristi (1 Kor 6–7). Ti problemi zahtijevali su neodgodivo razjašnjenje različitih pitanja: o ženidbi, o djevičanstvu (1 Kor 7,1–24), o celibatu (1 Kor 7,25–40), o mesu žrtvovanu idolima (1 Kor 8–9), o feminističkim težnjama (1 Kor 11,2–16), o slavljenju agape nakon Euharistije (1 Kor 11,17), o zloporabama karizmi (1 Kor 12–14), o nauku o uskrsnuću (1 Kor 15).

Proizlazi da su korintski kršćani u biti bili podijeljeni u dvije struje (stranke): u laksiste i rigoriste (askete).

a) *Laksisti*, slijedeći platonov dualizam, držali su da je nous ili pneuma (duh) sve u čovjeku, dok su tijelo i njegova stvarnost Kristu zapravo bez važnosti (faktično su nijekali svetost tijela i uskrsnuće): ono što se dogodi u tijelu ne zagađuje; u tijelu nema i ne može biti grijeha.

Prema tome, predbračni odnosi (blud) i izvanbračni (preljub), što bijaše velika korintska rana, nije trebalo smatrati grijehom.¹⁶ Pavao piše u 1 Kor 6,12–20 upravo protiv takve zablude. Tekst započinje tvrdnjom zamišljenog sugovornika iz Korinta: »Sve mi je dopušteno« (ponovljeno dvaputa: 1 Kor 6,12), kojemu Pavao daje dva odgovora:

– pozivajući se na poticajno načelo: »Ali sve nije korisno«, 1 Kor 6,12,

– i na stoičko načelo (Epiktet IV, 1): »Ali ja neću ničemu robovati«, 1 Kor 6,12.

b) *Asketi* su, naprotiv, reagirali posve suprotno.¹⁷ Dajući se valjda usmjeravati od platonskog dualizma ili od kršćanskog eshatologizma (kraj svijeta očekivali su odmah), o životu u braku govorili su da nije od Gospodina nego od Zloga. Protiv toga Pavao piše u 1 Kor 7.

U Crkvi ni u budućnosti neće nedostajati sumnji o takvu gledanju na ljudsko tijelo, kao u doketizmu, enkratizmu, montanizmu, maniheizmu, u kojima je vrijednost žene manja od muškarca: žena je ili predmet zadovoljavanja ili treba da je isključivo majka. Stoga su neki smatrali da se Isus nije mogao roditi od žene jer bi to bila Njegova sramota.

U takvim prilikama zauzeti stajalište kako to čini Pavao ne pokazuje samo hrabrost nego je to istinski obrat.¹⁸

3. *1 Kor 6,12–20 sveukupno*: u osam redaka Pavao osamput rabi pojam soma, jedanput pojam sarx. O tijelu govori ravnodušno (r. 13: »A tijelo nije za bludnost, nego za Gospodina«), o udovima (r. 15: »Ne znate li da su vaša tijela Kristovi udovi?«), o čitavoj osobi (r. 15: »vaša su tijela Kristovi udovi« = vi kao osobe ste udovi).

¹⁶ G. FRIEDRICH, *Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament*, Vrl. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1977, str. 27–38.

¹⁷ Usp. J. FUCHS, »1 Kor 7: teologia morale fondamentale in S. Paolo«, u ID, *Essere del Signore*, PUG, Roma 1981, str. 9–26; posebno »Un testo parallelo: 1 Kor 6, 12–20«, str. 20–23.

¹⁸ O ovoj »kršćanskoj revoluciji« koja daje novu viziju ljudskog tijela usp. s jednog drugog vidika: E. BELLINI, »Il corpo e la salvezza dell'uomo nella riflessione dei Padri della chiesa«, *Communio* 54(1980), str. 18–26.

Prema tome, u Pavlovoj antropologiji soma je čitava osoba (»ja«). Prema izvanjskom izgledu, ona izriče i živi solidarnost s vidljivim svijetom, sa svojim bližnjima i s Bogom. Zbog tjelesnosti ljudi su ujedinjeni i međusobno povezani (komuniciraju).

Pogledajmo Pavlovo mudro obrazloženje.

4. *Fiziologijsko i seksualno djelovanje* (aktivnost). Laksistima je seksualna djelatnost (aktivnost) jednaka ostalim fiziologijskim djelatnostima, naprimjer hranjenju (»Jela su određena za trbuh«, r. 13a).

Danas također postoje slogani koji kažu da je seksualni čin kao »čaha vode«, da su »mjesto zadovoljavanja (javne kuće) potrebna kao gostionice«, da je »seksualna uzdržljivost opasna kao štrajk glada« itd.

Pavao razlikuje: dopušta da su potrebe za hranom (vezane za ovaj svijet i nestat će s njime) drugotne naravi i posve fiziologijske stvari (»Ali će Bog uništiti i trbuh i jela«, r. 13b). U isto vrijeme Pavao nije čeh da bi iste prirode bile i čovjekove seksualne potrebe. Naprotiv:

a) one obvezuju tijelo ukoliko je soma, a ne trbuh (kolia) ili sarx (meso); dakle, uključujući čitavu osobu, a ne samo čovjekov dio (»A tijelo nije za bludnost«, r. 13c).¹⁹

b) Tijelo (soma) vezano je za vječni poziv osobe, što je od osnovne važnosti (»tijelo je ... za Gospodina, i Gospodin za tijelo«, r. 13d).

Zabluda je, dakle, htjeti usporediti čovjekovu seksualnu djelatnost s drugim čovjekovim tjelesnim tokovima.²⁰

Slijede teologijske dimenzije.

5. *Eshatologijska dimenzija* tijela u pavlovskoj teologijskoj antropologiji ističe tri vidika.

a) U filozofijskim sustavima (kod Spinoze, Hegela, Marxa) pojedinac biva obuzet od cjeline. U kršćanskoj poruci, naprotiv, Apsolutni se daje pojedincu: Bog se samoobjavljuje svima, da, ali preko pojedinih osoba; utjelovljuje se u jednom čovjeku, Isusu Kristu, za sve ljude i svakog pojedinog čovjeka, živi i umire za čovjeka, ovog čovjeka koji se pokazuje u tijelu (»i Gospodin je za tijelo«, r. 13d).²¹

¹⁹ R. SCHACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Von Jesus zur Urkirche*, Völlige Neubearbeitung, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1986, str. 239—241. Komentirajući tekst 1 Kor 6, 12—20, među ostalim kaže: »In flexibler Argumentation, mit der er (Paulus) auf die Vorstellungen der Libertinisten eingeht, bietet er verschiedene Motive aus dem christlichen Glauben, die doch eine *antropologische* Sicht einschliessen« (239). Jedan od motiva je i njegov pojam *tijelo-ljudska-osoba* (»Leib' als Ausdruck für den ganzen Menschen«, str. 240, bilješka 349). Stoga treba procijeniti »Unzucht als stärkster Angriff auf das Personsein des Menschen, Zerstörung seines Selbstwertes« (240).

²⁰ Usp. G. GATTI, »Il significato dal corpo in etica sessuale«, u AA.VV., *Attualità della teologia morale. Punti fermi — problemi aperti*, Stud. Urbaniana/31, Urb. Univ. Press, Roma 1987, str. 267—283.

²¹ U ovom čitanju 1 Kor 6, 12—20, u osnovici mi služe privatne bilješke E. Hamela, koje mi je dao na raspolaganje, ali se služim i autorima kao: P. BILLERBECK, *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, Bd. 3, 2. Auf., München 1954, str. 365—367; F. F. BRUCE (ed. by), »Liberty and Licence 6,12—20«, u ID., *1 and 2 Corinthians*, Oliphants, London 1971, str. 62—66; A. DALBESIO, »Il peccato d'impurità (6,12—20)«, u zajedničkom djelu *Il Messaggio della*

b) To je istinska revolucija kršćanstva, koje ističe bezgraničnu vriednost svake ljudske osobe odnosno tjelesnog čovjeka (»i Gospodin je za tijelo«).

c) Ljudsko tijelo, kao i ono Kristovo, usmjereno je prema uskrsnuću. To Pavlovo učenje (Dj 17, 32), koje jasno potvrđuje da će »Bog koji je uskrisio Gospodina i nas uskrisiti svojom moći« (r. 14) u Ateni je doživjelo neuspjeh. Uskrsnuće tijela teško je ulazilo u glave grčkih filozofa.

6. Kristovska dimenzija tijela:

a) u bračnom sjedinjenju Krist je Zaručnik, kršćanin je zaručnica, stoga kršćanin po tijelu ne pripada sebi samome jer je Krist Zaručnik za svoju zaručnicu platio visoku cijenu: svoju krv (»jer ste skupo kupljeni« r. 20a).²²

b) *Novo tjelesno »stanje«*: kršćanin je ucijepljen u Kristovo tijelo kao »ud« (»Ne znate li da su vaša tjelesa Kristovi udovi?«, r. 15a). Odavde se rađa osobni odnos Krista sa svakim kršćaninom: jedno duboko, novo i oživljujuće jedinstvo.

Amo pripada Pavlov temeljni zaključak: za naše tijelo nije nevažno da na ovoj Zemlji (kao »viatores«) bude ucijepljeno u drugo tijelo, a koje je Tijelo Krista uskrsloga.

c) Postoji jedna bitna nespojivost između dvaju sjedinjenja: sjedinjenje s uskrslim Kristom i sjedinjenje s nekom bludnicom (»Hoću li otkinuti Kristove udove i učiniti ih udovima bludnice? Daleko od toga!« r. 15b).

d) Zašto ta nespojivost?

Prvo, jer se protivi krštenju. Zapravo, prema Pavlu, s krštenjem je za kršćanina ustanovljeno novo »stanje« tjelesnosti: od tjelesnog postade duhovno (eto jedina Pavlova moralnog dualizma: sarx – pneuma), odnosno kršćeničko posvećenje proteže se i na tjelesnost, koje biva obnovljeno za ljudsko-kršćansku upotrebu seksualnosti.

Odatle i uvjerenje prvih kršćana da se poslije krštenja više ne griješi. S krštenjem Krist postaje tvorac i počelo novog zajedništva, kršćanin postaje Kristov ud, postaje jedan duh s Kristovim duhom.

salvezza, svez. 7: *Lettere di San Paolo e Lettera agli Ebrei*, »Corso completo di studi biblici«, Elle dici, Torino 1976, str. 168–170; J. AT. ROBINSON, *Il corpo. Studio sulla teologia di San Paolo*, Torino 1967; H. D. WENDLAND (komentar), »Immoralità e libertà cristiana (6,12–20)«, u ID., *Le lettere ai Corinzi*, Paideia, Brescia 1976 (orig. *Die Briefe an die Korinther*, 1968), str. 100–106; E. FASCHER, »Die Grenze der Freiheit in sittlichen Dingen 6,12–20«, in ID., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 2. Aufl., Ev. Vrl., Berlin 1980, str. 173–178.

²² IVAN PAVAO II, *Mulieris dignitatem (MD)*, epistula apostolica de dignitate ac vocazione mulieris anno mariali vertente, 15 kolovoza 1988, *L'Osservatore Romano*, br. 234, 1. list. 1988, str. 1–10, tal. prij. *Documento*, I–XVI, tvrdi: »Krist je Zaručnik. U ovome se izriče istina o Božjoj ljubavi 'koji je prvi ljubio' (1 Iv 4,19) i koji je s *darom* rođenim iz ove bračne ljubavi za čovjeka nadišao sva ljudska očekivanja: 'Ljubio ih je do kraja' (Iv 13,1)« (br. 25); Usp. o tome razmišljanja u *MD*: I. de la POTTERIE, »Antropomorfismo e simbolismo del linguaggio biblico sulla relazione uomo-donna«, *L'Osservatore Romano*, br. 247, 15. list. 1988, 1. 8, gdje se kaže: »Antropomorfizam i simbolizam korišten u Bibliji u govoru o muškarcu i ženi u njihovu odnosu s Bogom su sasvim nešto drugo od jednostavnog i slikovitog govora: uvode nas u *samo srce*, biblijske i kršćanske objave«, str. 8.

Drugo, spolno sjedinjenje uključuje čitavu osobu (»Ili, zar ne znate da onaj koji se s bludnicom združi s njom biva jedno tijelo? Jer se veli 'Bit će njih dvoje jedno tijelo'«, r. 16). Ovdje, u čitavu tekstu, Pavao samo jedanput rabi pojam sarx, da istakne razliku između sjedinjenja s Kristom u soma i sjedinjenja s bludnicom u sarx. Osim toga, sjedinjenje s Kristom je duhovno (en pneumatij); zato »tko se združi s Gospodinom, s njim je jedan duh« (r. 17).

Prema Pavlu, sjedinjenje između krštenikova ljudskog tijela i tijela Kristova tako je prisno da se može usporediti jedino sa spolnim sjedinjenjem supružnika, koji tako postaju samo jedno tijelo. To sjedinjenje ne *podnosi* sjedinjenje s bludnicom, jer se protivi krsnom posvećenju.²³

Stoga i svaka spolna veza izvan braka ranjava uskrslu Kristovo Tijelo, a ranjava jednako i tijelo kršćanina.

Dakle, za krštenoga nikakvo korištenje seksualnosti izvan braka nije prihvatljivo, jer se ono događa u tijelu, koje ima vječni poziv, kao ud Kristova uskrslog Tijela.²⁴

7. *Pneumatska dimenzija* (r.6, 19–20a) kaže da je Duh Sveti posvetio kršćaninovo tijelo kao svoj hram u kojemu On prebiva (»vaše je tijelo hram duha«). Filozofu Filonu važan je samo nous (duh), a Pavlu je važan Duh Sveti, koji je u tijelu kršćanina. U tom tekstu Pavao jedini put primjenjuje usporedbu ljudskog tijela s hramom.²⁵

Time se ističe da smo »kupljeni visokom cijenom«: ne cijenom plaćenom za »svetu« bludnicu, kao u Afroditinu hramu u Korintu, ili za bilo kakvu bludnicu, nego cijenom plaćenom za zaručnicu koja je *krv* Spasitelja na križu. Svaka seksualna sloboda je profanacija »hrama«. Kršćanin ne pripada više sebi, nego Kristu Zaručniku: »Ne pripadate sami sebi« (r. 19).

8. *Kultska dimenzija* tijela: »Proslavite, dakle, Boga svojim tijelom!« (r. 20). Kod Pavla postoji kršćanska liturgija tijela. Kršćanin u svom tijelu od Krista posvećenom, ujedinjen s Njime, postavši hram po duhu, mora slaviti Boga. Čitav kršćaninov život treba da bude neka vrsta liturgije na slavu Bogu.

Pavao krsno posvećenje proteže sve do soma, sve do ljudske seksualnosti. To posvećenje treba promatrati u bračnoj perspektivi: Kristov dar nama, naš dar Kristu. Zato Pavao potiče snažno, proročki: »Bježite od bludnosti!« (r. 18)!

²³ A. HUMBERT, »Les péchés de sexualité dans le Nouveau Testament«, *Studia moralia* VIII(1970), str. 149–183, osobito, str. 176, gdje cit. O. CULLMANN, *Des sources de l'Evangile a la formation de la theologie chretienne*, Neushatel 1969, str. 94: »Toute la morale sexuelle enseignée par l'apotre est ancrée dans l'idée du corps du Christ. Mais d'autre part cette dernière nous permet aussi de découvrir le motif positif qui d'après l'apotre sanctifie le mariage. C'est que l'union conjugale est la seule union sexuelle entre deux corps charnels qui puisse s'integrer dans l'union avec le corps du Christ.«

²⁴ C. BOF, »Il soma quale principio della sesualita in Paolo«, *Bibbia e Oriente* 19(1977), str. 69–76; IVAN PAVAO II, *Uomo e donna lo creò*, str. 255–286.

²⁵ P. ROSSAQNO u *Lettere ai Corinzi*, str. 80, kaže za ovu sliku »boravljenja kao u hramu čini se da ovisi o jednoj helenističkoj, pitagoričkoj i stoičkoj tematici«. M. J. SCHEEBEN u *I misteri del Cristianesimo*, tal. prij., Brescia 1949, na str. 128 kaže ovako: »Nema sumnje, ta njegova prisutnost (Duha Svetoga) je stvarna i bitna (...), ali...takvo je posjedovanje naše duše božanske Osobe; jer mi smo hram Božji sic et simpliciter, ne samo Duha Svetoga«; cit. P. ROSSANO, *nav. dj.* str. 80.

Seksualni život treba da se stavi u službu novome životu s Kristom, pod vodstvom Duha Svetoga; život u tijelu, ali duhovni prinos, to jest posvemašnje zauzimanje u službi Bogu koje ima žrtvenu vrijednost: »Zaklinjem vas, braćo, milosrdem Božjim: prikažite svoja tijela za žrtvu živu, svetu, Bogu milu – kao svoje duhovno bogoštvlje« (Rim 12,1), što znači da kršćanin u Kristu može, smije i mora prinijeti svoje tijelo.²⁶

Teologijsko-moralne posljedice

1. *Sjedinjenje u kršćanskoj ženidbi.* Ima ih koji prigovaraju: dakle, prema Pavlu, »svaki seksualni odnos« protivi se prisnom sjedinjenju s Kristom? Odgovor se nalazi u pavlovskom pojmu kršćanske ženidbe (1 Kor 7), što uostalom vrijedi za svaki brak: nije svaki seksualni odnos nespojiv s prisnim jedinstvom Krista i kršćanina, ali je sigurno nespojiv onaj izvan braka. »Dvoje u jednom tijelu« (Mt 19,5; Mk 10,8) iz Postanka (2,24) ne protivi se dvome u jednome Duhu krštenja.

Premda se spolni odnos supružnika zbiva u tijelu, s tijelom, kroz tijelo, imajući na umu da su njihova tijela hram Duha Svetoga (»Ili zar ne znate da je vaše tijelo hram Duha Svetoga, koji stanuje u vama i koji vam je dan od Boga? Ne znate li da ne pripadate sami sebi«, r. 19), da su ujedinjeni s Kristom, njihovo spolno sjedinjenje nije čisto i isključivo tjelesno, nije *sarx*, nego je *agape*, zbog toga što je prožeto Duhom Svetim po krštenju i po sakramentu ženidbe.

Svaki supružnik, darivajući svoju vlastitu ljubav, izražavajući je i tjelesno, posrednik je Kristove ljubavi (*agape*).

2. *Spolni odnos u zakonitu braku* oboma krštenima pribavlja bogatstvo posebnih značenja: to nije samo izraz punog i konačnog darivanja koje su učinili jedno drugom, nego, prema Kristovoj volji, označuje na neki način onaj posvemašnji i konačni dar kakvim je Krist sebe učinio svojoj Crkvi: to je stvarno sudjelovanje u Kristovu darivanju Crkvi, ali to je i učinkoviti znak Gospodinova dara supružnicima: time se izvršuje ženidbeni sakrament.

3. *Zaključak* je jasan: spolno sjedinjenje među kršćanskim supružnicima može se, i samo takvo, tj. među supružnicima, uključiti u sjedinjenje kršćanina s Kristom, jer samo to sjedinjenje odgovara sjedinjenju Krista sa svojom Crkvom, sjedinjenju koje je trajni i posvemašnji dar.

Pavao jasno vidi nespojivost između kršćanskog života i bludništva (*porneia*). Motiv (1 Kor 6, 12–20) je religiozno-trinitaran. Radikalna promjena je nastala s krštenjem. *Porneia* je *poganski* porok, nastao iz »*pleonaxia*« (požude, strasti), gdje je seksualnost okrenuta sama sebi, a temelj joj je egoizam. Seksualne zloporabe udaljile su pagane od Boga Stvoritelja, što vrijedi, nažalost, i za Izrael. Ali u Novom zavjetu postoji *ново посвећење*, novi odnos krštenika s Kristom, sada svojim Zaručnikom.

²⁶ G. FRIEDRICH, *Sexualität und Ehe Rückfragen an das Neue Testament*, Vrl. Kathol. Bibelwerk, Stuttgart 1977, str. 36: »Der Christ soll stets mit allem, was er tut, mit Christus verbunden bleiben. *Christologie und Anthropologie, Ecclesiology und Ethik gehören für Paulus zusammen*« (istic. naše); možemo dodati: *takoder trinitarnu*, zatim *pneumatsku* dimenziju (FRIEDRICH, 37) pa *kultsku*. Rijetko se u kratkom svetopisamskom tekstu nađe tolika zbijenost teološke argumentacije.

Stoga upotreba genitalne spolnosti u bilo kojemu obliku izvan ženidbe Pavlu nije spojiva s tom *novošću* u Kristu.²⁷

4. *Spolnost obavezuje osobu* u njezinoj identičnosti: »Svaki drugi grijeh koji čovjek učini, izvan tijela je, a bludnik grijehi protiv (ne »unutar«) vlastitoga tijela« (r. 18), to jest protiv some, dakle protiv vlastite osobe (također 1 Kor 7,4: »Žena nije gospodar svoga tijela, nego muž; isto tako ni muž nije gospodar svoga tijela, nego žena«).

Stoga seksualna zlorababa nije izvan ljudske osobe nego protiv ljudske osobe.

5. Kao dodatak neka nam bude dopušteno podsjetiti na neka pitanja koje se tiču *stidljivosti* tijela: oblačenje i moda kojima se danas daju najrazličitija značenja; brza eskalacija izlaganja golog tijela (problem golog tijela: nudizma na plaži, u kući, među roditeljima i djecom) i, općenito, upotreba ljudskog tijela u reklamama, u plesu, u sportu (stare i nove vježbe); novo odgajanje tijela, tjelesna meditacija, tjelesna »askeza«. Zaključimo: način predstavljanja ljudskoga tijela nije nevažan; u svakom slučaju, tijelo treba da izrazi čitavu ljudsku osobu.²⁸

Ima li 1 Kor 6, 12–20 etičku vrijednost za naše vrijeme?

1. *Kršćanske vrijednosti seksualne etike*. Pavlov tekst stavlja kršćanina njegova vremena, u kulturi vrlo prosvijetljena grčkog velegrada, pred temeljne kršćanske vrijednosti. Svaki kršćanin stoji pred moralno-seksualnim problemom: prije svega, nalazi se pred svetim, pred misterijem, pred uskrslim Kristom, Zaručnikom Crkve, pred Trojstvom; zatim se životno (egzistencijalno) nalazi u osobnom odnosu »ja« sa »Ti«, ne više samo prema zakonu, zapovijedima, po »dopušteno« – »nedopušteno«, makar ni ti vidici nisu isključeni.

Zapravo, u konkretnu životu riječ je o trajnom dijalogu između dviju osoba: između ljudskoga »ja« i božanskog »Ti«. Naš osobni moral, također i spolni, uvijek je u E ožjoj nazočnosti.

Možemo reći da je kršćanin »dvaput« stvoren.

a) Stvoren je od Boga—ljubavi, od čega je nastao odnos Otac—Sin. Prema tome, ne postoji posve naravna etika ili samo filozofijska, ne postoji ni samo teologijska etika, etika vjere; postoji zapravo integralna etika čovjeka kao sina Božjega.

b) Drugo stvaranje plod je uskrslog Misterija: kršćanin je krštenjem utjelovljen u Krista. Čovjek u Kristovoj osobi odnosno u Kristovu ljud-

²⁷ P. PAUPARD u *La morale cristiana nel mondo*, PIEME, Roma 1987, uspo-ređuje s današnjim »tijelo—stroj—predmet«, dajući riječ jednom *švicarskom teologu*: »Slika čovjeka i njegovo tijelo su instrumentalizirani od znanstveno-tehničkog mentaliteta. Ova slika bi bila *stroj* čije korištenje zavisi od ljudske volje, kao i drugi naravni mehanizmi. I budući da smo u redu znanosti i tehnike, nije jasno u čemu još tu može intervenirati *moralni kriterij*«, str. 182.

²⁸ S. SPINSANTI, »Corporeità«, in *Corso di morale, 2-Diakonia (Etica della persona)*, str. 57—95. Preporučuje se *Communio* 54(1980), bogat svezak o *ljudskom tijelu*, čitav broj ima vrijedne priloge s raznih gledišta: teologijskog, etičkog, kulturnog, crkvenog, društvenog (specijalni moral o tijelu); usp. G. PERICO, »Il nudismo di gruppo«, *Aggiornamenti sociali* 26(1975), str. 455—467; ID, »Nudismo«, u ID, *Problemi che scottano*, 2, Ancora, Milano 1977, 37—53; P. ŠOLIĆ, »Nudizam i njegovo moralno vrednovanje«, *Crkva u svijetu* 3(1986), str. 298—315.

skom umu (ratio) nalazi »najneposrednije« moralne norme. U tome smislu »Kristov zakon« je naš moral, tj. sadržajno je moral »naravne« etike; Kristovo svjetlo, Kristova milost, nije pridodana kršćaninovoj naravi, nego je čitavu prožima; ne zamjenjuje je u njezinim sastavnim djelovima, nego je snaga koja uzdiže ljudsku narav iznad nje same, postavljajući je u novi red, u novo stanje: u stanje sina Božjeg u Utjelovljenom Sinu.²⁰

Jasno, razum (ratio recta) ima svoje opravdano mjesto u etici, u argumentaciji, u tumačenju itd., ali moralna teologija je ona koja sve to stavlja u novo svjetlo, koje je svjetlo vjere. To je tako duboka kršćanska mudrost da se kršćanski moral može, a čini se i mora, odrediti kao »hod mudrosti«.

2. *Osobni karakter spolnog morala*, odnos vjerničkog »ja« s Kristovim »Ti«, ima svoje korijene u Kristovu »događaju«, Kristovu životu, u Kristovoj Crkvi, posebno u sakramentalnosti Crkve.

Tako je i Crkva sastavni dio kršćanskog morala, a Kristov »Ti«, sa Crkvom i u svojoj Crkvi jest neposredna norma kršćaninove moralnosti. Cjelokupno kršćaninovo moralno djelovanje ostvaruje se preko Kristove zajednice, koja se zove Crkva.

Kao ni čitav moral, tako ni kršćaninov seksualni moral ne smije nikada postati samo filozofsko-prosvjetiteljski (iluministički) govor o normi morala, nego prije svega treba da je nadahnut proročki govor.

Više nego moralist Pavao je apostol, dubok teolog, i u isto vrijeme nadahnitelj i prorok. On potiče kršćanine na temelju poznatih etičkih sadržaja, a to je »pareneza«. Ne donosi nove norme, ali dokazuje novom, dosada nepoznatom, dubokom kršćanskom motivacijom. To čini zbijenim i složenim teologijskim aparatom, braneći duhovnu vrijednost some (poosobljenog tijela) i dostojanstvo Kristove osobe, kako smo objasnili.

Kršćaninovo seksualno ponašanje odvija se u prisutnosti Kristova »Ti«, kao utjelovljenog člana u Kristovo Tijelo. Dakle, mora biti dostojno svojega kršćanskog poziva, točno onako kako će to potvrditi Drugi vatikanski sabor (OT 16). Kršćaninov poziv (bračni i djevičanski) nije spojiv s bilo kojim oblikom egoizma, već samo s agape (darivanje u autentičnoj ljubavi) s agape uvijek i u svakoj prilici (LG 38–42), bez obzira što seksualna privlačnost sarxa ostaje jaka.

Ta proročka inspiracija vrijedi za kršćane svih vremena, ne samo za Korinćane. Upravo Pavlov glas, proročki i duhovan, ima jak odjek u

²⁰ S obzirom na »humanum« u kršćanskom moralu mnogo se raspravljalo posljednjih dvadeset godina, s pozicija »nezavisne« etike ili one »vjerske«. Distinkcija »formaliter« — »materialiter« za mnoge je previše skućena, pa stoga neodgovarajuća, posebno ako se misli na neke »sadržaje« kršćanske etike, kao »grieh, ljubav prema neprijateljima«, »kršćanska molitva« itd. Usp. E. GUGGENBERGER, *Christologie—Anthropologie—Moraltheologie. Die Bedeutung der transzendentalen Christologie Karl Rahners für die moraltheologische Grundlegendiskussion*, Exc. Diss., Roma 1987; K. DEMMER u *Vestigia Christi sequentes. Appunti di Teologia Morale Fondamentale*, PUG, Roma 1988, str. 117, kritizira stajališta autonomne etike i one iz vjere, rekavši da »sveden na svoju tvrdnu jezgru, nesporazum bi se mogao očitovati kao utemeljen na lažnom problemu« (pseudoproblemu), pa zatim pokušava pomiriti obje etike.

srcu suvremena mladog kršćanina više nego bilo koji moralni govor koji je samo normativan.

Pogledajmo sada što misle dvojica poznatih moralista o spomenutom Pavlovu tekstu.

3. *Mišljenje J. Fuchsa*: u knjizi *Essere del Signore*, razmišljajući na svoj način o Pavlovu tekstu (1 Kor 6, 12–20), on ispravno potvrđuje njegovu paranetsku, a ne normativnu oznaku. Među ostalim kaže: »Čitavo objašnjenje koje je Sv. Pavao dao u razmatranom tekstu ne dokazuje nedopuštenost prostitucionalnog bluda, nego ga podrazumijeva.«³⁰, što želi reći:

a) Pavlova paraneza, kao moralni govor (ne moralizatorski), ima veliku etičku vrijednost: nadahnut je i proročka, uzvišenija nego metodički govor o moralnoj normativnosti ili zapovijedima;

b) Pavao nema nikakvu namjeru da bude stručan učitelj morala, s novim dokazima o dopuštenosti ili nedostatku nečega, nego kao apostol donosi uvjerljive nove poticaje, nikad na taj način izrečene ili formulirane u kršćanskoj zajednici onoga vremena;

c) Pavao pretpostavlja nedopuštenost bluda odnosno prostitucije kao već poznatu stvar svim ljudima zdravih ideja i svim kršćanima. Ono što je već poznato (iz ljudskog rasuđivanja ili iz Biblije, napose iz govora na gori – Mt 5, 27), potrebno je samo ponovno istaknuti, očistiti od mračnih nauka, rasvijetliti svjetlom vjere da bi se dao nov poticaj i probudila nova hrabrost za prakticiranje spolnoga života na način dostojan kršćanskoga poziva.

d) Iz ovoga se vidi da bodrenje (pareneza) ne isključuje normativnost, kako neki pogrešno misle, nego je, naprotiv, ojačava novom motivacijom, dajući joj novu snagu za konkretnu svagdašnju djelatnost.

4. *G. Friedrich* u knjizi *Sexualität und Ehe*, praveći egzegezu istoga teksta (1 Kor 6, 12–20), ističe da Pavao ne proglašava propis (normu), nego donosi kršćansku poruku o teologijskome značenju tijela i Kristove prisutnosti u njemu. Pavao ne daje pravila, nego dijalogizira, savjetuje kršćane, pozvane na svetost, posvećene u Kristu (1 Kor 1, 2), znači one koji su postali nova stvorenja (1 Kor 5, 17), koji žive u novosti Kristovoj.³¹

Dakle, u 1 Kor 6, 12–20 ne nalaze se pravila za kršćane, još manje za današnje kršćane, nego vrlo važne teologijsko-moralne istine koje vrijede za kršćane u svim vremenima, istine o tome kako živjeti u ljubavi i činiti sve na slavu Božju. Premda na području seksualnosti Pavao ne propisuje nijedno pravilo koje ne bi bilo već poznato, on daje savjet za nasljedovanje kršćanima već opravdanima, spašenima i »svetima« o tome kako živjeti u ljubavi i na slavu Božju.³²

a) Pavlov nagovor (egzortacija), misli Friedrich, teško može biti primijenjen takav kakav je na naše suvremene prilike. Razlog je to što nekim današnjim kršćanima nedostaju određeni uvjeti da bi dobro mogli shvatiti Pavlov govor i Pavlovo dokazivanje iz uskrsnuća ili iz pripadnosti ljudskoga tijela Kristovu mističnom Tijelu, itd.³³

³⁰ J. FUCHS. *Essere del Signore. Un corso di teologia morale fondamentale, trascrizione per gli studenti 1981*, PUG, Roma 1981, str. 22.

³¹ G. FRIEDRICH, *nav. dj.*, str. 27–28.

³² G. FRIEDRICH, *nav. dj.*, str. 39.

³³ G. FRIEDRICH, *nav. dj.*, str. 39.

Friedrich, evangelički egzeget, misli zapravo da mnogi današnji kršćani nemaju više prave pretpostavke da bi shvatili Pavlov govor o uskrsnuću ili o mističnom Tijelu Kristovu. No s naše se, katoličke strane, ipak mora reći da je ta Friedrichova tvrdnja svakako prijeporna.

b) Ipak Friedrich kaže da Pavlova poruka ima mnogo toga reći i današnjemu čovjeku. Odbacujući nezakonite seksualne odnose, Pavao ne govori ni kao grčki filozof ni kao lažni asket, ne odbacujući, kako su to činili neki crkveni oci, seksualnu želju kao da bi ona sama po sebi bila zla i grešna. Pavao, apostol slobode, namjeravao je samo izbjeći to da loše shvaćena sloboda ne bi pod naletom neurednih strasti podjarmila istinsku slobodu. Takvo ropstvo bilo bi gore od svakog zakonskog morala.

Stoga ono što Pavao kaže Korinćanima vrijedi također i danas: čovjek je *slobodan*, ali ga njegova sloboda ne smije staviti u jaram neurednih strasti.³⁴ Fizički se kršćanin, dakako, ne razlikuje od ostalih ljudi: ima istu narav, iste udove, iste strasti. Ali kršćanin se ponaša *različito* jer »ne pripada više samome sebi« (1 Kor 6, 19), nego je krštenjem »ujedinjen s Gospodinom« i »čini s njim jedan duh« (1 Kor 6, 17).³⁵

Osobito dostojanstvo ženidbena čina

U upravo označeni biblijsko-antropologijsko-teologijski okvir ljudskoga tijela treba da se, razumljivo, ukljuci novi vidik bračnoga poziva, koji je kao takav istaknut i u nekim dokumentima Učiteljstva, o kojima ćemo govoriti kasnije. To sasvim novo i neobično veličanje ljudske ljubavi zahtijeva i nov teološki govor, u moralci prije nepoznat, ali usko povezan za antropologijske dimenzije tijela, za jedinstvo ljudske osobe i njezino dostojanstvo.

Bračni čin *ne smije* se promatrati odvojeno ili samo u svojoj biologijskoj dimenziji, nego treba da bude promatran u svjetlu čitave osobe, sa svim njezinim odnosima, premda je konkretno vezan za tjelesnu dimenziju u svojem u vjenčanom vidiku, u »iskrenom sebedarju« (MD 10).

Uzevši to u obzir, ne može se više govoriti ni o »seksofobiji« u Katoličkoj crkvi ni o tzv. »biologizmu«. Daleko od toga da bi Crkva ikada prihvatila bračni čin koji bi se odnosio isključivo na *sarx*: naprotiv, Crkva

³⁴ G. FRIEDRICH, *nav. dj.*, str. 34–42.

³⁵ Bit će korisno prenijeti jedan navod iz knjige *Sexualität und Ehe* G. FRIEDRICH, evang. prof. iz Kiela i urednika velikog leksikona *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (KITTEL): »Der Mensch von heute, der die moralische Freiheit propagiert und darum das sexuelle Erlebnis sucht, ist weithin *ichbezogen*. Er will in seinem Triebstreben zu zeln Genuss kommen, wobei der andere nur zur Befriedigung der eigenen Wünsche gebraucht wird. Darum sieht man in der lebenslänglichen Ehe ein Gefängnis, das beseitigt werden muss, weil es für die Betroffenen zu einer unerträglichen Quälerei wird. Die ausgesprochene Ichbezogenheit der Sexualität respektiert den anderen nicht als *Person*, sondern benutzt ihn als *Objekt der Lustbefriedigung*. Sex wird zu einem Artikel des KONSUMBEDARFS, den man braucht und wonach es einen verlangt. Man sucht nicht den *Menschen*, sondern das *Geschlechtswesen* das heisst, man will nicht das *Du*, sondern das *Es*; man sehnt sich nicht nach der *personhaften* Begegnung, sondern nach *sexueller Befriedigung*. Darum ist es nicht erstaunlich, dass das Neue Testament so oft *Hurerei* und *Haubsucht* zusammen nennt (2 Kor 5,11; Eph 5,3; Kol 3,5)«, (kurziv naš!) str. 43.

govori o bračnome činu koji uključuje *somu* i izražava cijelu osobu, čitav »ja« kao moralno odgovoran subjekt.

1. U *Stvoriteljevu nacrtu* dostojanstvo je bračnoga čina određeno u Knjizi postanka (2, 20b – 25): »... no čovjeku se ne nađe pomoć kao što je on. Tada Jahve, Bog, pusti tvrd san na čovjeka te on zaspa, pa mu izvadi jedno rebro... Od rebra... napravi Jahve, Bog, ženu pa je dovede čovjeku. Nato čovjek reče: 'Gle, evo kosti od mojih kostiju, mesa od mesa mojega. Ženom neka se zove, od čovjeka kad je uzeta!'³⁶ Stoga će čovjek ostaviti oca i majku da prione uza svoju ženu, i bit će njih dvoje jedno tijelo. A bihaju oboje goli – čovjek i njegova žena – ali ne osjećahu stida« (Post 2, 20b – 25).

Tekst želi pokazati *odnos* između muža i žene u kontekstu povezanosti sa zakonitim bračnim životom (MD 7 – 8). Želi također protumačiti podrijetlo uzajamne privlačnosti spolova, iz koje se rađa snaga bračne ljubavi za biti »supružnici i roditelji« (MD 6). Ljudska je seksualnost, dakle, stvorena od Boga, nije božanska, ali je dobra: »Stoga će čovjek ostaviti oca i majku da prione uza svoju ženu, i bit će njih dvoje jedno tijelo (Post 2, 24)« (MD 6).

Tekst iz Postanka tumači *apsolutan i neraskidiv* karakter odnosa između muža i žene (»jedno tijelo« – basar – Post 2, 24), potvrđujući bitno jedinstvo između muškarca i žene, što nalazimo u Post 1, 26 (»slika i sličnost«).

U stvaranju žene zbiva se *udvajanje* čovjeka u *par* (vir, mulier), ali par koji je usmjeren da u braku *obnovi jedinstvo* (»samo jedno tijelo«, Post 2, 24). Jasno je da se radi i o bračnome činu uzetom u sveobuhvatnosti bračnoga sjedinjenja (»čovjek će ostaviti oca i majku da prione uza svoju ženu«, Post 2, 24).

To jedinstvo je tako korjenito da može biti shvaćeno kao povratak potpunom jedinstvu ljudskoga bića, jedinstvu u kojemu svatko susreće drugog *istovjetna* sebi samome, susreće svojega »dvojnika«.

Obostrana je spona što se rađa iz privlačnosti žene muškarcu, dublja je i jača od one koja ga veže za vlastitu obitelj. Iz tog novog sjedinjenja u »jedno tijelo« (basar) dolaze na svijet druge osobe. »Svaki čovjek koji će se odsada nadalje roditi duguje samoga sebe seksualnom toku u začecu i rađanju.«³⁷

Jasno je, osim toga, da žena posjeduje jednakost s muškarcem; nije muškarac taj koji joj daje ime kao drugim stvorenjima, već ga on zapravo tumači (»ženom neka se zove, od čovjeka kad je uzeta!«, Post 2, 23), on je prepoznaje i s njome se sjedinjuje (»Čovjek pozna svoju ženu Evu, a ona začu i rodi Kajina«, Post 4, 1; 4, 25), u smislu Knjige postanka, koja kaže da je žena pomoć mužu, »pomoć kao što je on« (Post 2, 18). Nesumnjivo, prema *Bibliji*, postati jedno tijelo mnogo je više od samo fizičkog (biologijskog) sjedinjenja. Razmotrili smo značenje biblijskog pojma *basar*, koji teži identitetu s *nepheš* i *ruach*, odnosno tijelo oživljeno duhom, tijelo koje označuje ljudsku osobu u svojem jedinstvu.

³⁶ O toj Adamovoj himni u trenutku susreta s Evom piše MD 10: »U biblijskom opisu *usklika* prvog čovjeka kad je ugledao stvorenu ženu zrcali se usklik *divljenja i očaranja* koji prolazi kroz *čitavu ljudsku povijest na Zemlji*.«

³⁷H. URS V. BALTHASAR, *Teodrammatica*, II, Jaca Book, Milano 1982, str. 348.

Iz ovoga jasno proizlazi da bračni par, prema Božjemu nacrtu, treba da je *jedan i trajan* (usp. Mt 18, 8) te da je upotreba mogućnosti rađanja uvjetovana brakom.³⁸ »Jedino mjesto koje omogućuje takvo darivanje u svoj svojoj istinitosti jest ženidba« (FC 11, 7).

Dosad izrečeno protumačimo sljedećim hermeneutičkim govorom.

2. *Tijelo ima mnogostruko ženidbeno značenje* zbog više razloga. To potvrđuju iskustva od početka.³⁹

a) Izvorna čovjekova *samoća*, o kojoj govori jahvist (Post 2, 18: »Nije dobro da čovjek bude sam«). U toj samoći, prije stvaranja žene, čovjek još ne poznaje puninu svojega identiteta. Ne zna da se može darovati ni da može postati dar, da se njegov identitet događa po dvojstvu i jedinstvu.

b) *Pomoć* muškarcu – to je definicija žene (Post 2, 20) – naznačuje izvorno značenje jedinstva.⁴⁰ Otuda mogućnost seksualne ovisnosti između dviju osoba. Govorimo o »odnosnosti« ili o punini dijaloga između muža i žene, također i u tijelu, koje se u dvama spolovima izražava upravo na »odnosan« način: muškarac je ono što manjka ženi, žena je ono što nedostaje muškarcu. Ta odnosnost je u punini osobna u samonadilaženju koje uzvisuje i uzdiže spolnu i afektivnu razinu na nivo zrele sebe-darne ljubavi. Prema tome, ne sjedinjuju se dva sarxa ili dva tijela u smislu »meso«, nego dvije transcendentalne osobe, koje žive u Božjoj mistici kao Kristovi udovi.

c) Biti *dar* drugome: biti muškarac ili žena, to znači biti dar. Taj se dar posebnom snagom ukorjenjuje i izriče bračnim činom, koji je sam po sebi stvoriteljski. Tijelo-dar postaje, dakle, svjedok stvaranja jer izražava iskonski sakrament trojstvena Božjeg misterija, koji je u biti *Dar* (Otac, Istina, Ljubav).

d) Posebno značenje ima čovjekova *golotinja*, koja je za nas specifična Božja poruka. Prije grijeha »bijahu oboje goli – čovjek i njegova žena – ali ne osjećahu stida« (Post 2, 25). Značenje je: odsutnost stida u sta-

³⁸ N. LOSS, »Bibbia e sessualità«, *Salesianum* 38(1976), str. 285–326, ovdje 292–296 i 313–317; Usp. A. DUMAS, »Bible et Sexualité«, *Fois et Vie* 75(1976), str. 22–35; A. W. JONES, »Male and Female Created Them He«, *Angl. Th. Rev.* 57(1975), str. 423–446; E. HAMEL, »La sexualité illuminée par la Révélation«, *Stud. Miss.* 8(1970), str. 149–183; R. PATAI, *L'Amour et le couple aux temps bibliques*, Mame, Paris 1969 (orig. nasl. *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, Garden City, New York 1959); W. SEIBEL, »L'uomo come immagine soprannaturale di Dio e lo stato originale dell'uomo«, in *Mysterium Salutis*, vol. 4, Brescia 1970, 537–585; ASR. F. COLLINS, »The Bible and Sexuality«, *Biblical Theol. Bulet.* 7(1977), str. 149–167, i 8(1978), str. 3–18; G. LARUE, *Sex and Bible*, Buffalo, N. Y., 1983. Usp. također A.L. DESCAMPS, »Les textes évangéliques sur le mariage«, *Revue théologique de Louvain* 9(1978), str. 259–286 i 11(1980), str. 5–50.

³⁹ Usp. »Spirito e corpo«, »Uomo e donna« u H. URS V. BALTHASAR, *Teodrammatica*, II, str. 335–360. Među ostalim, kaže: »Reciprocnost između muškarca i žene može vrijediti kao *paradigmatski* slučaj za trajni zajedničarski karakter čovjeka«, str. 334.

⁴⁰ *Pomoć* čovjeku znači »drugarica života s kojom se kao sa suprugom muškarac može *ujediniti*, postajući s njom 'jedno tijelo' (...) Biblijski opis, dakle, govori o *instituciji*, s Božje strane, o *ženidbi* kontestualno sa stvaranjem muškarca i žene, kao o *nužnom stanju* prenošenja života novim generacijama ljudi, na što su *ženidba* i *bračna ljubav* određeni po *svojoj naravi*: 'Plodite se i množite i napunite zemlju i sebi je podložite' (Post 1,28)« (MD 6).

nju bez grijeha, u kojemu bijaše čovjek pred svojim tijelom, jasno potvrđuje da je on bio svjestan istinske vrijednosti svojega dostojanstva kao Božjega djeteta. Poslije grijeha pak »obadvoma se otvore oči i upoznaju da su goli. Spletu smokovo lišće i spletu sebi pregače« (Post 3, 7), jer pred Bogom »gol« čovjek bijaše ustrašen: »Pobojah se jer sam go, pa se sakrih« (Post 3, 10). Odbacivanje Božje ljubavi – grijeh – što kao posljedicu rađa svijest da tijelo mijenja značenje, postaje stvarnost koja straši. Time se, doduše, ne mijenja istina o stvarnosti tijela i stvarnosti ljudske seksualnosti, ali se mijenja način življenja seksualnog i seksualiziranog tijela pa ljudska spolnost postaje razularena.⁴¹

Samo Spasiteljevom milošću *sakramenta ženidbe*, ali ne bez čovjekova napora, bit će moguć novi kršćanski način života tjelesnosti i seksualnosti: genitalnost, eros i afektivnost, prinos ljubavi u duhovno uzvišenijem smislu, bit će opet integrirani i poosobljeni. Da bi se mogla ostvariti seksualnost na toj novoj milosnoj i spasenjskoj razini, zahtijeva se od moralnoga subjekta uvijek i u svako doba, u svakomu staležu i u svim okolnostima, trajan, pažljiv, mudar i razborit napor.

3. Cjelokupno *naučavanje* novijih dokumenata *Učiteljstva* može se sažeti u tvrdnju da »čin bračne ljubavi« jest »jedino mjesto dostojno ljudskog rađanja (prokreacije)«. ⁴²

Vremenski gledano, vidimo da se već Pio XII (1951) izražava personalistički: »Bračni čin u svojoj naravnoj strukturi osoban je čin, uzajamna i neposredna suradnja supružnika, koja je, prema samoj naravi činilaca i vlastitosti čina, izričaj uzajamnog dara, koji, prema riječima Pisma, ostvaruje jedinstvo u 'samo jednom tijelu'.« ⁴³

Ivan XXIII u enciklici *Mater et magistra* (1951) kaže da je »prenošenje ljudskog života po naravi povjereno osobnom i svjesnom činu, pa je kao takvo podvrgnuto najsvetijim Božjim zakonima«. ⁴⁴

Drugi vatikanski sabor naučava da »čovjekova seksualnost kao i njegova moć rađanja čudesno nadilaze ono što se događa kod nižih stupnjeva rađanja« (GS 51, 3). »Bračna se ljubav posebno izražava i dopunjuje u samom bračnom činu. Zato su čini kojima se supruzi međusobno intimno i čisto sjedinjuju časni i dostojni. Kad se obavljaju na doista ljudski način, izražavaju i produbljuju međusobno darivanje kojim se supruzi, radosni i zahvalni, uzajamno obogaćuju. Ta ljubav koju potvrđuje uzajamna vjernost, a nadasve posvećuje Kristov sakrament, ostaje nerazrješivo vjerna u sreći i nesreći. Zato isključuje svaki preljub i rastavu« (GS 49, 3). To su ciljevi bračnoga poziva, u kojemu su supružnici »u dužnosti prenošenja i odgajanja ljudskog života..., suradnici ljubavi Boga Stvoritelja i na neki način njezini tumači« (GS 50, 2), uvijek »spre-

⁴¹ IVAN PAVAO II, *Uomo e donna lo creò*, Catechesi sull' amore umano, Città Nuova — Libreria Vaticana, 1985, str. 40–108.

⁴² CONGREG. DELLA FEDE, *Il dono della vita*, instruzione su: *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, 22 febbraio 1987, *L'Osservatore Romano*, Documento, 11 marzo 1987 (cit. DnV), II, B 5.

⁴³ PIO XII, *Allocuzione ai partecipanti al Congresso dell'Unione Cattolica Italiana Ostetriche*, 29 ott. 1951, AAS 43(1951), str. 835–854, ondje str. 850; usp. DnV, bilj. 52.

⁴⁴ IVAN XXIII, *Mater et magistra*, AAS 53(1961), str. 447, cit. u DnV, bilj. 15.

ni da surađuju s ljubavlju Stvoritelja i Spasitelja, koji po njima iz dana u dan umnožava i obogaćuje svoju obitelj» (GS 50, 1).

Zasada mimoilazimo encikliku *Humanae vitae*, koja je bila obrađena u drugom kontekstu, nego spominjemo sljedeće tvrdnje biskupske Sinode (1981): »Ova sveta Sinoda, okupljena u jedinstvu vjere s Petrovim Nasljednikom, čvrsto drži ono što je na Drugom vatikanskom koncilu (usp. *Gaudium et spes*, 50), i nakon toga u enciklici *Humanae vitae*, bilo predloženo, a napose da bračna ljubav mora biti potpuno ljudska, isključiva i otvorena novom životu (*Humanae vitae*, n. 11, usp. 9 i 12).«⁴⁵

U novom *Zakoniku crkvenog prava* (1983), c. 1061, tvrdi se da je bračni čin ono po čemu je brak izvršen ako su ga dvoje supružnika »uzajamno izvršili na ljudski način.«⁴⁶ Pogledajmo još i dokumenat *Donum vitae*, koji napose obrađuje bračni čin u njegovim značenjima: ukoliko sjedinjuje muža i ženu i ukoliko je u isto vrijeme plodan. Više od dvadeset puta dokumenat spominje bračni čin. Zaustavimo se samo na jednom tekstu: »Bračni čin, kojim supružnici uzajamno izražavaju dar samih sebe, istodobno izražava i otvorenost daru života: taj čin jest nerazdjeljivo tjelesan i duhovan. U svojim tijelima i po svojim tijelima supružnici izvršavaju ženidbu te mogu postati majka i otac.«⁴⁷

U povijesti katoličke moralke Crkva se još nikada nije kao sada izrazila o bračnome činu u personalističkom smislu i s takvom jasnoćom. Postoje, dakle, posebni razlozi da se istakne da ta dva značenja bračnoga čina pripadaju vlastitu pozivu supružnika te da je danas na tom području toliko ljudskome, ali i tako bliskom Bogu Stvoritelju (stvaranje ljudske duše), potrebno mijenjati mentalitet svjetovno-laicističke etike (kontracepcija, umjetna oplodnja, pobačaj itd.), budući da je to područje u kojemu čovjek nije gospodar.⁴⁸

4. Sada, čini mi se, možemo formulirati neke *odrednice* i korisne *definicije* o bračnome činu.

Biologijski, on sadrži različite faze spolnoga odnosa, sa živčanim i organskim prilagodbama koji dispozitivno ostvaruju nužne uvjete za eventualnu oplodnju.

Psihologijski, to je tipično ljudski čin bračne ljubavi, koji ima osobine shvaćanja, privlačnosti, želje, prihvaćanja, darivanja, ujedinjenja, zadovoljstva.

Personalistički (dijaloški), to je susret dviju osoba u potpunosti njihovih ljudskih stvarnosti, to je najneposredniji međusobni odnos (»ja« i »ti«) koji omogućuje eventualno začeće.

⁴⁵ IVAN PAVAO II, *Familiaris consortio*, adhortatio apostolica *de familiae christianae muneribus in mundo huius temporis*, 22 stud. 1981, AAS 73(1981), str. 81—191 i *Enchiridion Vaticanum*, vol 7, 1388—1603, ovdje FC 29,3.

⁴⁶ Usp. DnV, bilj. 41.

⁴⁷ DnV II, B 4b.

⁴⁸ G. MARTELET, *Amour coniugal et nouveau conciliaire*, Mappus, Paris 1967. (tal. *Amore coniugale e rinnovamento conciliare*, Assisi 1968); ID, »Duplicità di significati: indissolubile, in che senso?«, u ID, »Un profetismo contestato: il messaggio della 'Humanae Vitae'«, u *La Coppia, l'amore, la vita*, u zajedničkom djelu priredio A. ZIMMERMAN, F. GUY, D. TETTAMANZI, Ancora, Milano 1980, str. 251—271; Usp. R.I. BRADLEY, »Sexuality and Marriage in the Teaching of the Church«, *Human Sexuality in Our Time. What the Church Teaches*, zajedničko djelo, priredio G. A. KELLY, St. Paul ed. Boston 1979, str. 119—137.

makar da je riječ o ženinoj bolesti ili da ona nije psihički raspoloživa za bračni čin. Zapravo, loše ženino raspoloženje često je posljedica upravo naoprađvanog, slijepog muškaračkog ponašanja muža.

Pravna ili *juridička* konstatacija da je ženidba sklopljena ali da nije izvršena (*»ratum et non consumatum«*) odgovara tvrdnji da ona bez izvršenja činom nije potpuno uspostavljena kao ženidba.

Metafizički je jasno da su u bračnom činu zajedno prisutna dva temeljna značenja: značenje sjedinjenja i značenje prokreativnosti (radanja). Ta veza je metafizička i stvara zahtjev moralnog karaktera; to je, dakle, po sebi *»ontoaksiološki«* zahtjev — u isto vrijeme i ontološki i vrijednosno-etički.

Teologijski gledano, bračni čin je poseban poziv, poziv na jedinstvo supružnika i na sudjelovanje u Božjemu stvaralačkom djelovanju (*GS* 50 i 51).

Etički, kao posljedica metafizičkog i teologijskog čina, postoji dužnost, odnosno ta urođena povezanost između dvaju značenja bračnoga čina mora biti moralno i odgovorno poštovana, a ne raskinuta čovjekovom presudjujućom odlukom.⁴⁹

U žene se spolni čin razlikuje od čina u muškarca, i s fiziološkog i s psihološkog stajališta, jer se i razlikuju fiziologija i psihologija žene odnosno muškarca. Tako se može dogoditi da mužu čin završi dok je za suprugu tek na početku. To postavlja *moralnu obvezu* da se postigne sklad; potrebna je obzirnost i ljubav, također i u detaljima, da bi se što više pospješilo bračno jedinstvo, bez stvaranja smetnji, teškoća, razloga za nesuglasje i razdvajanje.

Budući da se spolni čin muža fiziološki i psihički razlikuje od spolnoga čina žene, onda, ako muž nije pripravljen, odgojen i zreo da živi istinsku ljubav (koja uvijek obuhvaća sve razine integrirane spolnosti u bračnoj čistoći, kojoj je zadatak da sigurno zaštititi ljubav), on neće moći svladavati svoju sebičnost i ne tražiti prije svega vlastito zadovoljstvo.

CHRISTOLOGIC-TRINITARY ASPECTS OF THE DIGNITY OF THE HUMAN BODY AND THE MARRIAGE ACT

Summary

This is a commentary upon the position taken by St. Paul regarding the body and the marital act as expressed in 1 Cor. 6, 12—20. The author first discusses problems assailing an individual's personal integrity. He emphasizes that personal integrity and the dignity of the body are central aspects of theological anthropology. Attitudes toward the body and the marital act are explained in light of Paul's positions regarding the theology of the human body, especially the significance of sexual relations in marriage. Conclusions are presented regarding Christian sexual ethics, with emphasis on the particular character of the sexual act in marriage. Interdisciplinary theses regarding the marital act are presented.

⁴⁹ PAVAO VI, *Humanae vitae*, lett. enc. *de propagatione humanae prolis recte ordinanda*, 25 srpanj 1968, *AAS* 60(1968), str. 481—503, tal. u *Enchiridion Vaticanum*, sv. 3, str. 587—617, ovdje *HV* 12.