

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
TEOLOŠKA FAKULTETA**

**Martin Perčič**

**SVETI ZAKON IN SPOLNOST V LUČI  
TEOLOGIJE ODNOSA PRI  
APOSTOLU PAVLU IN  
JANEZU PAVLU II.**

**MAGISTRSKO DELO**

**Ljubljana, 2018**



**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**TEOLOŠKA FAKULTETA**  
ENOVITI MAGISTRSKI PROGRAM DRUGE STOPNJE TEOLOGIJA

**Martin Perčič**

**SVETI ZAKON IN SPOLNOST V LUČI**  
**TEOLOGIJE ODNOSA PRI**  
**APOSTOLU PAVLU IN**  
**JANEZU PAVLU II.**

**MAGISTRSKO DELO**

**Mentor:izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž**

**Ljubljana, 2018**



*Najboljši Oče!*

*Hvala Ti, da sva lahko zdaj tu skupaj.*

*Hvala za vse ljudi, ki so k temu pripomogli.*

*Hvala, da si z nama Ti.*

*Prosiva Te, da bi znala drug v drugem*

*vedno videti Tvojo umetnino*

*in drug drugega takšnega, kot je,*

*ljubiti in spoštovati.*

*Blagoslovi naju in najino skupno hojo,*

*naj bova vedno bolj podobna Jezusu,*

*ki je za naju daroval svoje življenje.*

*Amen.*

*Tebi, z ljubeznijo!*



## Zahvala

*In na koncu ne pozabit reči hvala...*

*...hvala za preizkušnje...*

*... hvala za padce...*

*...hvala za praske...*

*...hvala za vzpone...*

*...hvala za srečo...*

*...hvala za bolečino...*

*...hvala za novo možnost...*

*...hvala za nov korak...*

*...hvala za prijateljstvo...*

*...hvala za Tvoj križ, ki daje upanje, da trpljenje in bolečina nista zaman...*

*...hvala za prazen grob, ki daje vero v večno življenje...*

*... hvala za Tvojo prisotnost...*

*... hvala za Tvojo zvestobo...*

*... hvala za Tvojo tolažbo...*

*... hvala za Tvojo ljubezen...*

*...hvala za Življenje.*





## Seznam kratic

FC: Apostolsko pismo o družini, Janez Pavel II.

PD: Pismo družinam, Janez Pavel II.

BŠEG: Biblična šola *Evangelii gaudium*

1 Mz: Prva Mojzesova knjiga

2 Mz: Druga Mojzesova knjiga

3 Mz: Tretja Mojzesova knjiga

4 Mz: Četrta Mojzesova knjiga

5 Mz: Peta Mojzesova knjiga

Neh: Nehemija

Ezr: Ezra

Ezk: Ezekiel

Vp: Visoka pesem

Tob: Tobija

Ps: Psalm

Mt: Matejev evangelij

Mr: Markov evangelij

Lk: Lukov evangelij

Jn: Janezov evangelij

Rim: Pismo Rimljanom

1 Kor: Prvo pismo Korinčanom

2 Kor: Drugo pismo Korinčanom

1 Tes: Prvo pismo Tesaloničanom

2 Tes: Drugo pismo Tesaloničanom

1 Tim: Prvo pismo Timoteju

2 Tim: Drugo pismo Timoteju

Tit: Pismo Titu

Ef: Pismo Efežanom

Flp: Pismo Filipljanom

Kol: Pismo Kološanom

Gal: Pismo Galačanom

1 Jn: Prvo pismo apostola Janeza

Heb: Pismo Hebrejcem

1 Klem: Prvo Klementovo pismo

2 Klem: Drugo Klementovo pismo

TGE: Tomažev gnostični evangelij

FGE: Filipov gnostični evangelij

Gr: Grško

## Kazalo

Zahvala.....	V
Seznam kratic.....	VII
Kazalo .....	IX
Uvod.....	1
1. Temelji antropologije apostola Pavla .....	3
1.1 Antropološka izhodišča .....	3
1.1.1 Kdo je človek? .....	4
1.1.1.1 Telo in meso .....	4
1.1.1.2 Duša in duh.....	7
1.1.2 Sklep.....	9
1.2 Odrešenjsko občestvo Jezusa Kristusa (1 Kor 1–4) .....	10
1.2.1 Včlenjenost v Kristusovo telo .....	10
1.2.2 Klic v občestvo .....	12
1.2.2.1 Teza pisma: Poziv k edinosti (1 Kor 1,10) .....	12
1.2.2.2 Božja in človeška miselnost .....	14
1.2.3 Življenje Kristusovega občestva.....	19
1.2.3.1 Enost (1 Kor 12,12-27).....	19
1.2.3.2 Malikovanje (1 Kor 10,14-22).....	21
1.2.3.3 Evharistija (1 Kor 11,17-34).....	22
1.3 Sklep.....	24
2. Izzivi odnosov v antropologiji apostola Pavla (1 Kor 5–7) .....	25
2.1 Konfliktni odnosi in neodzivnost občestva (1 Kor 5,1-11) .....	26
2.1.1 Konfliktni odnosi ter teološke rešitve.....	26
2.1.2 Kako naj kristjani živijo v svetu .....	29
2.2 Neomejena svoboda (1 Kor 6,12-20) .....	31
2.2.1 Nasprotovanje občestvu Kristusovega telesa .....	33
2.2.2 Telo je tempelj Svetega Duha.....	35
2.3 Normalizacija odnosov (7,1-9).....	38
2.3.1 Soočenje s korintskim sloganom .....	39

2.3.2 Milostni dar.....	42
2.3.3 Trajnost zakona.....	43
2.4 Zakon v odrešenju Jezusa Kristusa.....	48
2.4.1 Zakrament zakonske zveze (Ef 5,21-33).....	50
2.4.1.1 Poziv k podarjanju drug drugemu.....	50
2.4.1.2 Spodbuda ženam.....	51
2.4.1.3 Poziv možem.....	52
2.4.2 Zakon: zaveza darovanjske ljubezni.....	56
2.5 Sklep.....	59
3. Karol Wojtyła: Ljubezen in odgovornost.....	61
3.1 Soočenje z utilitarizmom.....	61
3.2 Človeški nagon.....	63
3.3 Izrazi ljubezni.....	66
3.3.1 Naklonjenost.....	66
3.3.2 Hrepenenje in dobrohotnost.....	67
3.3.3 Od simpatije do zakonske ljubezni.....	69
3.4 Etos ljubezni.....	71
3.4.1 Situacijska etika.....	71
3.4.2 Dostojanstvo osebe in podarjanje.....	72
3.4.3 Odgovorna izbira in svobodna predanost.....	75
3.5 Teologija čistosti.....	77
3.6 Sram.....	81
3.6.1 Kaj je sram?.....	81
3.6.2 Odsotnost sramu.....	83
3.7 Zdržnost.....	85
3.8 Nežnost in čutnost.....	86
3.9 Sklep.....	88
4. Zakon v učenju Janeza Pavla II.....	91
4.1. Zakon in družina v Božjem načrtu.....	93
4.1.1 Ustvarjenost po Božji podobi.....	93
4.1.2 Družina ter vzgoja otrok.....	94
4.2 Naloge krščanskega zakona.....	95
4.2.1 Oblikovanje vseživljenjske skupnosti oseb.....	95

4.2.2 Odprtost za življenje.....	97
4.2.3 Udeležba pri razvoju družbe in življenja Cerkve .....	99
4.3 Sklep.....	103
5. Moža in ženo je ustvaril.....	105
5.1 Priprava na zakon v luči dela <i>Ljubezen in odgovornost</i> .....	105
5.2 Zakon kot milostni dar.....	107
5.3 Zakon kot pot odrešenja .....	109
Sklep .....	111
Povzetek in ključne besede .....	117
Abstract and keywords.....	119
Reference .....	121



## Uvod

Sveti zakon in spolnost sta področji, ki sta v enaindvajsetem stoletju vedno znova pod vprašanjem, in tako je človek spet in spet podvržen vprašanju, kdo sploh je. Dojemanje spolnosti in zakonske zveze izhaja iz temeljnega antropološkega vprašanja, kdo človek je. Če je identiteta človeka zabrisana, je zabrisan tudi pomen spolnosti in zakonske zveze. Če človek jasno ve, kdo je, potem tudi spolnosti in zakona ne bo postavljaj pod vprašaj. Ker pa je človeška identiteta in podoba vse bolj nejasna, je vedno bolj nejasen tudi pomen zakona in pravi pomen spolnosti.

Pri vzpostavljanju aдекватne antropologije, ki podaja odgovore na bistvena življenjska vprašanja, potrebujemo trdne temelje, iz katerih lahko izhajamo in na katerih more človek graditi družbo z jasno identiteto. Za krščansko antropologijo je nepogrešljivo Sveto pismo, saj kot večno razodeta resnica o Bogu, človeku in odnosu med njima postavlja temelje za zdravo družbo. Pri tem nam je v veliko pomoč apostol Pavel z njemu razodeto modrostjo. Za celosten pogled pa nikakor ne zadostuje zgolj proučevanje svetopisemskih besedil, temveč je treba pogledati, kako se Sveto pismo razodeva v življenju Cerkve. V našem času je zakonu in spolnosti veliko pozornosti posvetil sveti Janez Pavel II., ki nam je zapustil neprecenljiv zaklad skrivnosti ustvarjenosti človeka po »Božji podobi in podobnosti«.

Pri apostolu Pavlu se bomo ustavili ob temeljnem vprašanju »Kdo človek je?«, ter tako zarisali okvir, znotraj katerega bomo raziskovali, kakšen pomen imata sveti zakon in spolnost v odrešenjskem poslanstvu Jezusa Kristusa. Pogledali bomo na temeljne izzive družbe in morebitne rešitve, ki jih le-ti prinašajo. Prvo pismo Korinčanom je pri tem nepogrešljiv vir, saj nas sooča z mnogimi vprašanji in dvomi, ki se pojavljajo v družbi. V 1 Kor 5–7 bomo raziskali, kako se Pavel sooča z raznimi zablodami in nesporazumi na področju spolne etike. Za začetek bomo raziskali, kako in zakaj konfliktni odnosi vplivajo na življenje občestva (5,1-11). Zatem se bomo soočili s svobodomiselnostjo (6,12-20), ki spolnosti in s tem zakonski zvezi odvzame dostojanstvo in spoštovanje osebne integritete ter. Ob sklepu prvega dela pa bomo spregovorili o teološkem pomenu telesa, ter kako se izraža izpolnjena spolnost.

V drugem delu bomo spregovorili, kako zakonsko zvezo moža in žene dojema sveti Janez Pavel II., ki je obravnavani tematiki posvetil dovršen del svojega študijskega in učiteljskega poslanstva. Ustavili se bomo pri nekaterih temeljnih poudarkih njegovega dela *Ljubezen in odgovornost*, v katerem izredno poglobljeno in sistematično obravnava medosebne odnose in izzive le-teh ter potrjuje veličino ljubezni polnega in odgovornega zakonskega odnosa. V nadaljevanju bomo naredili kratek pregled *Apostolskega pisma o družini* in izpostavili nekaj glavnih značilnosti zakona in družine ter pomen le-tega za enaindvajseto stoletje. V zadnjem poglavju pa se bomo ustavili pri izbranih katehezah teologije telesa, v katerih Janez Pavel II. spregovori o telesu kot zakramentalnem znamenju ter Pavlovem razumevanju povezave med devištvom in zakonom. Za zaključek poglavja bomo spregovorili o odrešenju človeka, kar je namen vsake poklicanosti.

Na prvi pogled bi lahko rekli, da združujemo popolnoma nezdružljiva pogleda, vendar temu ni tako. Apostol Pavel in Janez Pavel II. sta v učenju izhajala iz življenjske povezanosti človeka s Kristusom. Vse njuno učenje je prepojeno s skrbjo, da bi človek dojel pravi pomen življenja in tako – brez vsakih omejitev – tudi zaživel.



# 1. Temelji antropologije apostola Pavla

## 1.1 Antropološka izhodišča

Pavlova antropološka izhodišča, ki razjasnjujejo vprašanje, kaj pomeni biti človek, so precej skrita. Na vprašanje, kaj pomeni biti človek, ne najdemo neposrednega odgovora, ampak ga moramo poiskati znotraj celotne teologije, ki jo razvija apostol Pavel. Tudi znotraj teističnih vprašanj ni posebnega poudarka na antropoloških vprašanjih in predpostavkah. Kljub temu da ni sistematičnega nauka o antropoloških vprašanjih, pa so le-ta izredno pomembna za razumevanje odrešenjske teologije. Apostol Pavel v pismih spregovori o posameznih vidikih človeškega bitja, ki pa jih moramo poiskati ter iz fragmentov sestaviti celotno podobo človeka, saj le tako lahko razumemo religiozne in občestvene poudarke človeške narave. (Dunn 2005, 51) Pavlova teologija je relacijska. To pomeni, da o Bogu in človeku ne razmišlja ločeno, ampak povezano. O antropologiji torej ne moremo govoriti izven odrešenjske teologije.

Kot kaže začetek Pisma Rimljanom (1,16sl.), je izhodišče Pavlove misli odrešenjski odnos človeštva z Bogom, z moškim in žensko v medosebnih odnosih in posledično s Kristusom kot Božjim odgovorom na človeške stiske. Zaradi človekove grešnosti pa je potrebno odrešenje človeka. To odrešenje je v obnovitvi podobe Boga v telesu Kristusa. (Dunn 2005,53) Če ne razumemo, kaj v Pavlovi antropologiji pomeni biti človek, potem zaradi nerazumevanja tudi njegova teologija ne more izzivati našega razumevanja človeka v medosebnih odnosih in odnosu do Boga. Teologija zgodnje Cerkve tudi človeštvu v enaindvajsetem stoletju odgovarja na vprašanja, kdo človek je, kako je ustvarjen, zakaj je ustvarjen.

Da bomo lahko razumeli temeljna človeška hrepenenja po življenju v odnosih, moramo najprej odgovoriti na vprašanje, kdo je človek, pri čemer se bomo ustavili pri osnovni antropološki terminologiji, ki jo v svojih pismih uporablja apostol Pavel.

## 1.1.1 Kdo je človek?

### 1.1.1.1 Telo in meso

Telo je eden najpomembnejših terminov v pavlinski antropologiji. Apostol Pavel govori o telesu v različnih kontekstih in pomenih, od vsakdanjega pomena človeškega telesa do specifičnih pomenov. Grešnost človeške narave je imela za posledico prepustitev telesa grehu, da so tako »sami skrunili svoja telesa« (Rim 1,24). Apostol Pavel spregovori o vključitvi »telesa greha« (Rim 6,6) v odrešenje in hrepeni po odrešitvi »telesa smrti« (Rim 7,24), ki izhaja iz človeške grešnosti. S spravo in odrešenjem »po njegovem telesu iz mesa« (Kol 1,22) so »verniki slekli svoje meseno telo« (Kol 2,11). S tem ko kristjani postajajo »deležni enega kruha« (1 Kor 10,17), postajajo Cerkev, ki je Kristusovo telo. Kristus vzpostavlja vez med zemeljskim in nebeškim – kot beremo: »seje se v minljivosti, vstaja se v neminljivosti« (1 Kor 15,42) ter »seje se čutno telo, vstaja pa duhovno telo« (1 Kor 15,44), tako tudi verniki iz minljivega življenja postajajo deležni neminljivega življenja v Kristusovem odrešenjskem telesu. Kristus je glava (Kol 1,18), ki daje življenje mnogim udom enega telesa, saj v »njem telesno biva vsa polnost božanstva« (Kol 2,9). Za dosego večnega življenja je potrebna vez z glavo, ki »hrani in povezuje celotno telo in tako uspeva v Božji rasti« (Kol 2,19).

Delež v Kristusovem telesu pomeni tudi delež pri njegovem trpljenju (Kol 1,24), vztrajanje v enosti (Kol 2,18-19), saj so kristjani »poklicani vanj v enem telesu« (Kol 3,15). Telo tako presega meje fizičnega sveta in vključuje osebo v medosebno življenjsko vez. Pavel sam večkrat pravi, da je »odsoten s telesom, navzoč pa z duhom« (1 Kor 5,3), kar potrjuje relacijsko vrednost telesa, ki presega zgolj fizično pojavnost. Celoto človeka izraža »duh, duša in telo« (1 Tes 5,23), kar izraža celostno predanost in pripadnost. Celovito predanost človeku živimo, če smo najprej predani Bogu »z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo« (5 Mz 6,5).

Pavlovega razumevanja telesa ne moremo neposredno primerjati z današnjim pomenom besede telo, saj bi ga na tak način reducirali in mu odvzeli različnost pomenov, ki jih pod pojmom telesa razume Pavel. (Dunn 2005, 55–56) Fizično razumevanje telesa, ki je bistveno v pogledu sodobne misli, je le eden od pogledov. Telo kot oznaka za človeško

telo vključuje veliko več. Da bi presegli omejeno razumevanje terminologije, je boljši izraz utelešenje, ki izraža, da je telo utelešenje osebe. V tem pogledu dobi telo relacijski koncept, ki izraža utelešenje osebe v določenem okolju. Telo kot utelešenje pa pomeni več kot zgolj fizično telo, je utelešenje »mene«, to pomeni sredstvo, s katerim jaz in okolica vstopava v medsebojno povezanost. (Dunn 2005, 56) Utelešenje izstopa v 1 Kor 6,12-20, kjer Pavel v govoru o nečistovanju opominja, da so telesa »Kristusovi udje« (6,15), kar presega zgolj fizično vez. »Ali ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha« (6,19) presega ločitev na fizično pojavnost in osebo, saj je telo utelešenje celotne osebe. Tako tudi »darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno žrtev« (Rim 12,1) izraža relacijsko vrednost telesa, saj Pavel gotovo nima v mislih darovanja rog in nog, ampak darovanje sebe v celoti. (Dunn 2005, 58) Želel je, da bi Kristusa posnemali in poveličevali v celotnem življenju. (Dunn 2005, 59) Kristus je poveličan v telesu »bodisi z življenjem bodisi s smrtjo« (Flp 1,20) – tako je smisel telesnega življenja uresničen v prizadevanju za življenje svetosti v telesu.

Reduciranje telesa na fizično pojavnost, stisk roke ali kakšen drug telesni stik bi tako pomenilo reduciranje večdimenzionalnosti na eno razsežnost človeka. (Dunn 2005, 56 – 57) Telo tako izraža ustvarjeno človeštvo, ki je utelešena eksistenca. V utelešenju je deležno stvarjenja in sodeluje kot del stvarjenja. Telo, telesnost, utelešenje omogoča človeku socialno razsežnost življenja ter onemogoča življenje v socialni neodvisnosti in neodgovornosti. Relacijska značilnost človeka je izražena v odgovornosti za življenje cerkvenega občestva, ki mu oseba pripada (Rim 12,3-8), in širšega človeštva (Rim 12,9-14). Telesna razsežnost antropologije onemogoča dualizem med stvarjenjem in odrešenjem. (Dunn 2005, 61)

Za razliko od telesa je meso termin, ki je v antropologiji uporabljen na najbolj nenavaden način, od popolnoma nevtralne označitve fizične snovi pa vse do načina delovanja, ki je nasproten Bogu. Ideja, da je meso snov telesa, izhaja iz hebrejskega termina *basar*, medtem ko kakor Bogu nasprotna sila izhaja iz helenističnega okolja. (Dunn 2005, 62) Meso ima raznolik spekter pomenov. Na začetku je nevtralna oznaka fizičnega telesa, fizičnega odnosa ali sorodstva (Ef 5,29), brez vsakega negativnega prizvoka. Ob nevtralni oznaki fizičnega je hebrejsko razumevanje šibkosti (Rim 6,19). Človeško meso (1 Kor 15,50) tako ne more podedovati nebeškega kraljestva, saj je minljivo in

propadljivo. Meso je umrljivo (2 Kor 4,11), podvrženo stiskam in strahovom (7,5), »slabosti mesa« (Gal 4,13). Življenje mesa in krvi (Gal 1,16) nasprotuje Kristusu v meni (Gal 2,20). Meso je šibko, da se človek »zaradi vzvišenosti razodeti ne bi prevzel« (2 Kor 12,7); takrat se človek zaradi zavedanja šibkosti tudi obrne na Gospoda, ki pa pravi: »Dovolj ti je moja milost, moč se namreč v slabotnosti izpopolnjuje« (2 Kor 12,9a), da bi se človek »ponašal v svojih slabostih«, saj lahko le tako v njem deluje »Kristusova milost« (2 Kor 12,9b). Slabost življenja v mesu je v večkratnem nasprotovanju življenju v Kristusu (Flp 1,22-23), kar je boljše kot slabotno življenje. Meso ima tudi moralni prizvok, saj zaradi mesa noben človek ni opravičen pred Bogom (Rim 3,20; Gal 2,16), tako tudi ni vir ponašanja (1 Kor 1,29). Meso tudi razveljavlja in onemogoča postavo (Rim 8,3), saj »tisti, ki živijo po mesu, ne morejo biti všeč Bogu« (Rim 8,8). Meso je tudi začetek greha in začetek smrti: »ko smo bili namreč v mesu, so strasti grehov prek postave delovale po naših udih, da smo obrodili sadove za smrt« (Rim 7,5), in še: »v mojem mesu, ni nič dobrega« (Rim 7,18), saj »z umom služim Božji postavi, z mesom pa postavi greha« (Rim 7,25). Da bi premagal greh, pa je Bog poslal »svojega Sina v podobi grešnega mesa« (Rim 8,3).

Grešnost mesa in mesenega delovanja je še bolj izpostavljena v načinu opravičenja človeka, ki je v »obrezi srca« (Rim 2,28) in doseže »opravičenje po veri, brez del postave« (3,28). Moralno nasprotje je tako še jasneje poudarjeno, namreč: »meseno mišljenje je smrt, duhovno mišljenje pa življenje in mir« (Rim 8,6). Prav zato je v Pismu Galačanom Pavel še toliko bolj zgrožen, ker so začeli z Duhom, končujejo pa z mesom (prim. Gal 3,3), in doda: »če je kdo v Kristusu, je nova stvaritev« (Gal 5,17). Posledično je meso označeno kot »sovraštvo do Boga« (Rim 8,7). Zaradi tega so kristjani povabljeni, da si oblečejo »Gospoda Jezusa Kristusa« (Rim 13,14) in ne skrbijo za poželenje in dela mesa. Dela mesa nasprotujejo delom Duha in življenju z Božjim Sinom. (Dunn 2005, 64 – 65)

Spekter pomena »meso« teče od medosebnih odnosov in potreb, preko človeških slabosti in hrepenenj, skozi človeške nepopolnosti in pokvarjenosti, vse tja do popolnega razvrednotenja in obtožujočega nasprotja med mesom in duhom. (Dunn 2005, 66) Nasprotje med delom mesa in Duha izhaja iz razlike med postavo in milostjo v Jezusu Kristusu. Dela postave so pogosto označena kot dela mesa, ki ne dajejo življenja, ki pa ga ima in daje občestvo z Jezusom Kristusom. Človek je tudi v odrešenjskem občestvu z

Jezusom Kristusom še vedno telesno in v mesu, prav zaradi tega pa se popolnoma spremeni način mišljenja in življenja, ki je posledica spreobrnjenja od posvetnega načina življenja

### 1.1.1.2 Duša in duh

Zadnja antropološka termina nista tako pogosto v uporabi, vseeno pa ju moramo razložiti, saj sta bistvena za razumevanje prepletenosti med Božjim in človeškim. Bolj kot kjerkoli drugje je tukaj izražena razlika med hebrejskim in grškim pojmovanjem in razumevanjem duše. V klasični grški rabi je duša (gr. *psyche*) jedro človeka, ki je lahko ločeno od telesa, in ni podvržena razkrajanju kakor telo. Iz tega koncepta izhaja neumrljivost duše, ki kot notranji del človeka biva tudi po njegovi smrti. V hebrejski misli pa *nephesh* označuje celotnega človeka. (Dunn 2005, 76)

Pavlova raba izraža tipično hebrejsko miselno razumevanje, brez vsake razdeljenosti človeka na posamezne kategorije. Vse, kar človek prejema, prihaja v celoti na »dušo vsakega človeka« (Rim 2,9), saj je prvi človek »postal živa duša« (1 Kor 15,45). Pavel kliče Boga za pričo »nad svojo dušo« (2 Kor 1,23), saj se je razdajal za njihove »duše« (prim. 2 Kor 12,15) in jim dal »svoje življenje« (1 Tes 2,8). Duša tako označuje človeka v celoti in ne more nastopati ločeno od telesa, kakor so jo razumevali v grški filozofiji. Drugod duša označuje tudi življenje (Rim 11,3; Flp 2,30) in življenjsko moč (Kol 3,23; Ef 6,6). (Dunn 2005, 76)

Uporaba termina *pneuma* za oznako človeškega duha je nejasna, saj ni gotovo, kdaj označuje človeškega duha in kdaj Duha. Kljub nejasnostim v uporabi pa lahko za nekaj primerov trdimo, da govori o človeškem duhu. O duhu govori predvsem v odnosu osebe do Boga. Pravi: »služim v svojem duhu« (Rim 1,9) in: le Božji »Duh pričuje našemu duhu« (8,16). Duh je sredstvo spoznavanja Božje modrosti, saj nič drugega ne more doumevati skrivnosti, »kakor le človekov duh« (1 Kor 2,11). Čeprav je telo temeljno sredstvo, ki izraža človeško osebo, je mogoče biti pri drugem »navzoč z duhom« (1 Kor 5,3; Kol 2,5) ter odsoten v telesu. Popolnost odnosa z Gospodom pomeni, da mu oseba pripada »tako po telesu kakor po duhu« (1 Kor 7,34), čeprav v odnos z Gospodom

stopa »moj duh« (1 Kor 14,14). Živo občestvo oseb poživlja »mojega in vašega duha« (1 Kor 16,18), saj – nasprotno – odsotnost ljudi, ki je nasprotje živega in dinamičnega občestva, povzroča nemir »v svojem duhu« (2 Kor 2,13). Umirjenost duha je začetek zdravega medosebnega občestva, ki omogoča občestvo z Gospodom.

Čeprav v nekaterih primerih o duhu govori kot o eni od človeških lastnosti, pa največkrat beseda duh označuje »Svetega Duha«. Božji Duh je tista lastnost človeške osebe, s katero se človek obrača k Bogu. (Dunn 2005, 76–77) Iz tega izhajajo odlomki: »Bog, ki mu služim v svojem duhu« (Rim 1,9), »Duh pričuje našemu duhu« (Rim 8,16), analogija med Božjim in človeškim duhom (1 Kor 2,11) in misel, da je tisti, ki se družijo z Gospodom, »z njim en duh« (1 Kor 6,17). Duh je tako najvišja ali najgloblja značilnost človeka. Termina *psyche* in *pneuma* se prekrivata, tako da ju ni mogoče medsebojno popolnoma ločiti Kljub tej prepletenosti *pneuma* pogosteje označuje Božjo razsežnost v človeku, medtem ko *psyche* označuje človekovo notranjo življenjsko moč. (Dunn 2005,77)

### 1.1.2 Sklep

Iz vsega povedanega lahko sklenemo, da je antropologija apostola Pavla večdimenzionalna, saj o človeku govori znotraj različnih razsežnosti bivanja. Kot utelešeni smo socialna bitja, definirana s potrebo in sposobnostjo vstopanja v odnose ne kot dodatno možnostjo, temveč kot bistveno lastnostjo eksistence. Mesenost preizkuša našo krhkost in šibkost, neizogibnost smrti, podvrženost zadovoljevanju potreb in poželenj; hkrati smo ranljivi zaradi podvrženosti manipulacijam potreb in poželenj. Istočasno smo kot razumska bitja sposobni dojemati najvišja umska spoznanja, kot čustvena bitja pa smo sposobni najglobljih čustev in hrepenenj. Smo živa bitja, ki jim je podarjena skrivnost življenja. Vsa človeška čustva in hrepenenja so usmerjena k iskanju drugega. Človek je ustvarjen, da bi v vsem bitju zaživel pristne, iskrene in čiste odnose. Nečistovanje nasprotuje bistvu človeka, ki se tako ne more v polnosti razviti in živeti. To pomeni, da človek nikakor ne sme postati podvržen kakršnemukoli izkoriščanju ali posedovanju.

Pavel pravi, da je Božja volja za človeka »posvečenje«, da »vsakdo ohrani svoje telo v svetosti in časti, ne pa v poželjivi strasti« (1 Tes 4,3-5). Jasno je, da človek ni ustvarjen za izkoriščanje, kar je posledica izvirnega greha, ampak za vzajemne, čiste odnose. Ko Pavel pravi: »kar je vašega, duh, duša in telo, naj bo ohranjeno neoporečno« (1 Tes 5,23), bi se gotovo strinjal s psalmistom: »zahvaljujem se ti za vse čudeže, ker sem tako čudovito ustvarjen« (Ps 139,14). (Dunn 2005, 78)

## 1.2 Odrešenjsko občestvo Jezusa Kristusa (1 Kor 1–4)

### 1.2.1 Včlenjenost v Kristusovo telo

Če smo prej razmišljali o človeku znotraj trihotomije duh, duša in telo, bomo sedaj usmerili pogled na človeka pod vidikom občestva. V vsej večplastnosti in dinamiki je človek odprt za socialne povezave, ki mu dajejo identiteto in pravo podobo o sebi. Že stvarjenjska teologija izpostavi odnosno naravo človeka, kar pa se še stopnjuje v odrešenjskem odnosu z Jezusom Kristusom. Pavel tako nagovarja skupnost, za katero je prepričan, da se razlikuje od ostalega človeštva: »Božji Cerkvi, ki je v Korintu, posvečenim v Kristusu Jezusu, poklicanim, svetim« (1 Kor 1,2). Označi jih kot ljudi, ki so po Bogu poklicani v življenje in posvečeni, tj. ločeni od ostalega sveta za poseben odnos z Gospodom. Poklicani so, da bi postali novo občestvo. (May 2004, 49–50) Ločenost od sveta ne pomeni zgolj socialne, ampak zlasti etično ločitev. (May 2004, 50) Novo, Kristusovo občestvo, v katero so ljudje poklicani, je drugačno po načinu življenja. Z včlenitvijo v Kristusa se ne spremeni zgolj socialna vez s svetom, temveč odnos oziroma drža do sveta. Novost življenja se mora pri kristjanih poznati na vseh življenjskih področjih, kar vključuje tudi zakonsko zvezo in spolnost.

Postavi se vprašanje, na kakšen način se človek vključi v Kristusa. Pavel pravi, da se to zgodi preko krsta. V pismu Rimljanom 6,3-6 zapiše, da so bili verniki »krščeni v Kristusa«, to pomeni »krščeni v njegovo smrt« (Rim 6,3.4), in posledično osvobojeni greha (Rim 6,9). Tisti, ki veruje, je mrtev za greh in živ za Boga v Jezusu Kristusu (Rim 6,11). Biti v Kristusu je stanje, ki izhaja iz krsta v Kristusa, tj. vernikove udeležbe v Kristusovi smrti in vstajenju. (Son 2001, 29) Izrazi »krščeni v Kristusa«, »umreti in vstati s Kristusom«, »biti v Kristusu« ne izražajo le vključenosti ali pripadnosti Kristusu, ampak tudi solidarnost z njim. Verniki so postali združeni z njim, kajti »tisti, ki se družijo z Gospodom, je z njim en duh« (1 Kor 6,17).

Krst je za vsakega človeka sprememba življenja; vsi, ki z vstopom v Kristusa prejmejo novo življenje, postanejo novi ljudje: »vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa« (Gal 3,27), »saj ste slekli starega človeka z njegovimi deli vred in oblekli novega, ki se prenavlja« (Kol 3,9-10). Postali so del Kristusovega telesa in Kristus je



prisoten v vsakem delu telesa, »kakor je namreč eno telo in ima mnogo udov, vsi telesni udje pa so, čeprav jih je mnogo, eno telo. Saj smo bili v enem Duhu mi vsi krščeni v eno telo« (1 Kor 12,12-13). Vsak, ki pripada Kristusu, bi potemtakem moral izžarevati Kristusov značaj. (Son 2001, 29) Imeti Kristusov značaj pomeni misliti in delovati kakor Kristus. Popolnoma zedinjen v mislih in dejanjih postaja človek podoba Kristusa. Zedinjenost s Kristusom pomeni iti z njim vse do križa: »skupaj s Kristusom sem križan; ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,19-20). Tisti, ki veruje, ima delež v Kristusovi smrti in vstajenju. Skozi to soudeležbo so verni nošeni v Kristusa. Z včlenitvijo v Kristusa so postali del njegovega telesa, in tako postanejo solidarni s Kristusom. (Son 2001, 29–30)

»S krstom smo bili skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novega življenja.« (Rim 6,4) Z novim življenjem, ki ga krščeni prejme v Kristusu, se postavlja vprašanje: ali to pomeni izgubo osebne identitete? Pripadnost Kristusu je življenje, ki ga moramo še vedno živeti: »kolikor pa zdaj živim v mesu, živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in daroval zame sam sebe« (Gal 2,20b). (Son 2001, 30) »Če pa smo s Kristusom umrli, verujemo, da bomo z njim tudi živeli.« (Rim 6,8) Življenje s Kristusom in v Kristusu je sprememba življenjskega pogleda, ki ne pomeni izgube lastne identitete, saj s Kristusom oseba zaživi izpolnjeno življenje. Izpolnjeno življenje, ki ga živi Kristus in h kakršnemu je poklican vsak človek, je podarjajoče se življenje v občestvu. Pripadnost ljudstvu ali kulturnemu okolju je izhodišče za opredelitev človeka, da le-ta prejme osebno identiteto. Pripadnost Kristusu pa vodi k eshatološki uresničitvi življenja človeka – osebe.

## 1.2.2 Klic v občestvo

### 1.2.2.1 Teza pisma: Poziv k edinosti (1 Kor 1,10)

Apostol Pavel piše »Božji Cerkvi, ki je v Korintu, posvečenim v Kristusu Jezusu, poklicanim, svetim« (1 Kor 1,2). Poklicani so bili iz enega občestva, da bi postali novo občestvo. Ločitev oziroma sprememba pa ni zgolj socialna, ampak predvsem etična. Svetost je etična lastnost, ki jih opredeljuje in hkrati ločuje od nevernikov. (May 2004, 50) Svetost, ki vernike ločuje od nevernikov, je tako izhodišče za tezo pisma, v katerem Cerkev poziva k edinosti v Kristusu: »prosim pa vas, bratje, pri imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa, da vsi govorite isto in naj ne bo med vami razdorov. Bodite pa izpopolnjeni v istem umevanju in istem mišljenju« (1 Kor 1,10). Celotno pismo se sklicuje na tezo in nenehno poziva korintsko Cerkev k edinosti in končanju razdrobljenosti. (May 2004, 44)

Teza pisma izhaja iz konkretnih izzivov, ki so se dogajali v Korintski skupnosti. »Do Pavla so prišle govorice, da se korintski kristjani vedno bolj navezujejo na določene oznanjevalce evangelija (1 Kor 1,11-12), namesto na evangelij sam. Posamezne skupnosti so se očitno začele navduševati nad vidiki novega oznanila, ki so jih prepoznale v svojih voditeljih, in se tako začele med seboj ločevati na Pavlove, Kefove, Apolove, Kristusove. Ko Korinčani razpravljajo o svojih oznanjevalcih, jih obravnavajo kakor druge modrijane in učitelje, ki na način sveta oznanjajo človeško modrost.« (<http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/58-drugo-srecanje-23-11-2016>)

Krst je znamenje življenjske edinosti Cerkve, ki presega vse socialne razdeljenosti (1 Kor 12,13; Gal 3,28). Edinost je lastnost Cerkve, in razdeljenost ogroža njeno identiteto v Kristusu. Z razdeljenostjo pa je pod vprašaj postavljena identiteta vernikov. (May 2004, 53–54) »Korinčani očitno še niso doumeli pravega pomena krščanskega krsta. Morda so pričakovali, da jim bo voda krsta na čudežni način izmila bremena starega človeka ter jim bo Bog namenil posebne privilegije in zaščito. Prav zato Pavel na začetku pisma zanika, da bi prišel k njim z namenom krščevati, temveč je hotel samo oznanjati evangelij križanega Kristusa (1 Kor 1,14-17). Kaže pa, da so Korinčani

krst dojemali bolj kot obred sprejema v skupnost ali celo kot izraz pripadnosti določenemu učitelju in njegovemu nauku, kar je krst tako v poganski kot v judovski tradiciji v resnici pomenil.« (<http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/58-drugo-srecanje-23-11-2016>)

»Verjetno je Pavel tudi zaradi tega pozunanjenega in bolj sociološkega razumevanja krsta v korintskem občestvu kasneje v Pismu Rimljanom predstavil krščanski krst kot vernikov vstop v celotno Kristusovo skrivnost, to je v njegovo življenje, smrt in vstajenje. S krstom je vernik skupaj s Kristusom pokopan v smrt, "da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novega življenja" (Rim 6,4). Pri krstu nikakor ne gre za sprejetje neke magične formule, neke nove ideje ali modrosti, ki bi vse reševala, ampak je sprejetje novega življenja – to je Božjega življenja. To življenje, ki je človeku darovano po Svetem Duhu, je življenje ljubezni in ga je mogoče živeti samo v občestvu, samo v odnosih. Kristus je s svojo smrtjo, in ne z nekim novim naukom, uničil greh in smrt. Kristus je na križu resnično umrl, in je tako kot Bog in človek sestopil v človekovo smrt. Samo na ta način jo je lahko uničil in preustvaril v življenje. To resnico poudari apostol, ko zastavi Korinčanom retorično vprašanje: "Je mar Kristus razdeljen?" (1 Kor 1,13a). Tega novega življenja si človek ne more pridobiti z učenjem ali s še tako vzornim moralno-etičnim življenjem, ampak ga lahko samo po Svetem Duhu sprejme iz Kristusove popolne, nerazdeljene daritve. Odgovor na zastavljeno vprašanje bi moral zato biti popolnoma jasen: "Je bil mar Pavel za vas križan? Ali ste bili v Pavlovo ime krščeni?" (1 Kor 1,13bc).« (<http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/58-drugo-srecanje-23-11-2016>) Pavel zato spregovori o križu, ki razkriva pravo modrost, pravo moč in pravo mnenje o resničnosti, hkrati pa služi kot kritika razdeljenosti in napačnemu vrednotenju vloge oznanjevalca. (May 2004, 45)

»Pavel piše članom skupnosti, *poklicanim in svetim* (1,2.24), ki jih je nekoč že pridobil za Kristusa. Preobrazba njihovega mišljenja se je že zgodila, a je bila nedokončana, saj se sedaj kažejo prepiri in delitve. Ker njihova vera slabi, jim z *besedo o križu* ponovno oznanjajo bistvo evangeljske *kerygme*. Le-te jim ne more oznaniti na človeški način, to je preko človeške modrosti, ampak samo na nov, Kristusov – *velikonočni način*, na način Kristusovega križa. Človeška beseda je prešibka, da bi lahko oznanila to "Božjo skrivnost" (2,1), zato uporabi "besedo križa" (1,18).«

(<http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/54-tretje-srecanje-21-12-2016>)

»Needinost, razkoli in ostale razprtije so izzivi, ki so še posebej vidni v korintski skupnosti. Bolečina zaradi needinosti Kristusovega telesa je izhodišče prošnje "pri imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa, da vsi govorite isto in naj ne bo med vami razdorov. Bodite pa izpopolnjeni v istem umevanju in istem mišljenju" (1 Kor 1,10). Pavel odgovarja na pripadnost apostolom, ki je prevladala pred pripadnostjo Kristusu, v katerega so bili včlenjeni s krstom. Zaradi razdeljenosti oziroma strankarstva upravičeno postavi vprašanje: "Je Kristus razdeljen?" (1,13a). Zaradi včlenjenosti v Kristusovo telo so razdori in strankarstva še bolj boleči kot v naravnem socialnem okolju. Krščansko občestvo ali Cerkev namreč ni združba, ki bi prišla skupaj na podlagi sorodnih miselnih konceptov, ni društvo ali stranka, ki bi jo združevala skupna dejavnost ali ideologija, ampak je *občestvo*, ki je rojeno iz Božje moči, to je iz Božjega življenja, ki jih je nagovorilo in pritegnilo. To Življenje se je razodelo na osebni način v Jezusu Kristusu, po njegovem križu in po Duhu, ki navdihuje in daje rast ter rojeva za *novo življenje*.«  
(<http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/54-tretje-srecanje-21-12-2016>)

### **1.2.2.2 Božja in človeška miselnost**

Napetost med Božjo in človeško mislijo je najjasneje izražena prav v prvem pismu Korinčanom. Človeška logika je osredinjena na modrost, Božja misel pa človeško absolutno presega. »Korinčani se morajo odločiti med modrostjo sveta, ki navdušuje in omamlja veliko večino njihovih someščanov, ter med logiko oz. besedo križa, kakor jim jo je oznanil, ki pa je v očeh sveta norost, nesmisel in celo pohujšanje.«  
(<http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/54-tretje-srecanje-21-12-2016>) V 1 Kor 2,6-16 je govora o Božji in človeški modrosti, s poudarkom na različnosti dojemanja ene in druge. Namen Pavlovega uvoda je bralce uvesti k premišljevanju, presojanju o prioritetah, se pravi, da se njihova »vera ne bi opirala na človeško modrost, ampak na Božjo moč« (1 Kor 2,5). Prava modrost je zrelemu verniku razodeta s strani Boga, in ni spoznana s človeško modrostjo. (May 2004, 54)

Božja ali človeška dela – oziroma Božja ali človeška modrost – sta vedno dva načina delovanja, ki sta si pogosto nasprotna. Človeška modrost je v večini primerov usmerjena v tuzemsko življenje, Božja modrost pa stavi na eshatološko resničnost. Človeški modrosti vlada duh sveta, Božji modrosti pa Božji Duh. Kaj vsebuje Božja modrost? Božja modrost so Božje globine (1 Kor 2,10b); Božji Duh (1 Kor 2,11b); kar nam je Bog milostno podaril (1 Kor 2,12b); kar je duhovno, presojamo duhovno (1 Kor 2,13b); kar je od Božjega Duha (1 Kor 2,14a). To in še veliko več je del Božje modrosti, Duha, ki ga človek ne more razumeti. (Heil 2005,72) Zunanji svet išče in poseduje svetno modrost (1 Kor 1,22.26), ki dojema Kristusov križ kot norost (1 Kor 1,18.23; 2,8). Verniki pa, nasprotno, iščejo in posedujejo Božjo modrost (1 Kor 2,6.7.10), ki v polnosti spoznava križ kot znamenje Božje modrosti in je Božja odrešenjska moč (1 Kor 1,18.24). Le pristna modrost lahko spoznava paradoks križa. (May 2004, 50)

Paradoks križa odvzame vrednost človeški modrosti in vsem socialnim položajem. Človeška slabost, nespamet in neplemenitost premaga vso socialno moč in položaje. (May 2004, 51) Paradoks križa odkrito nasprotuje logiki sveta, zaradi česar tudi prihaja do ločitve med krščanskim in posvetnim načinom življenja. Posvetni človek ne sprejema tega, kar je od Božjega Duha: zanj je nespamet in ne more spoznati, ker se to presoja duhovno (1 Kor 2,14). Gre za človeka, ki Kristusa še ni v resnici spoznal, ki živi, kot je živel pred spreobrnjenjem, to je po modrosti sveta. Duhovni človek je v Kristusu dorasel kristjan, ki ga naravni človek, ki nima luči Duha, ne more soditi. Ker nima Duha, tudi nima uvida v duhovnega človeka. (Matjaž 2015, 51) Nesposobnost sprejema in spoznanja Božjih misli se nanaša na tiste, ki živijo na popolnoma človeški ravni. (Thiselton 2000, 274) Izpostavljen je kontrast med Bogom in človekom, med Božjim in posvetnim duhom. (Collins 1999, 123) Božji duh je preroški Duh, ki je dan tudi ljudem. Presoja lahko le tisti, ki je spoznal bistvo človeka – kdo on sam je. To spoznanje je vedno sad Duha. Kdo od ljudi pa ve, kaj je v človeku, kakor le človekov duh, ki je v njem? Tako tudi tega, kar je v Bogu, ni spoznal nihče, kakor le Božji Duh« (1 Kor 2,11). (Heil 2005, 72) Nasprotja med ravnanjem po Božjem duhu ali duhu sveta so vidna v šestem poglavju, ko Pavel navede 'korintski slogan' »Vse mi je dovoljeno«, takoj za tem pa doda: »toda vse ne koristi« (1 Kor 6,12). Pavel izpostavi razširjeno vodilo, ki pa mu doda nekakšno svarilo. Mišljenje, da mi je vse dovoljeno, izvira iz napačnega dožemanja svobode. Svoboda je

sad Duha, vendar ne svoboda, ki gre preko človeka. Samo svoboden človek lahko zaživi s polnimi pljuči, pri čemer mora biti prisotno zavedanje, da je življenje po Duhu usmerjeno v eshatološko resničnost, ki vsebuje le, kar je koristno. Življenje po Duhu izgrajuje, kar je koristno – marsikaj pa je prej ovira, kot pa sredstvo izgrajevanja.

Kar Pavel oznanja kot Božjo modrost, nam razloži on sam: »mi pa oznanjamo Kristusa, križanega, Judom spotiko, poganom nespamet, tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, Božjo moč in Božjo modrost« (1 Kor 1,23-24). »Spet je izpostavljen kontrast med oznanjevanjem Kristusa in pričakovanjem Judov in Grkov: križ je za Jude spotika, za pogane pa norost. Zavedati se je treba vrednotenja smrti na križu tako v judovskem kot v nejudovskem antičnem svetu.« (Matjaž 2015, 40) Dojemanje in sprejemanje križa in križanega kot Božje modrosti je v našem času prav takšno pohujšanje in norost kot v Pavlovem času. Božje modrosti ne dojemamo kot presegajoče nas, čeprav vseskozi beremo, da je »Božja nespamet modrejša od ljudi in Božja slabotnost je močnejša od ljudi« (1 Kor 1,25). Božja modrost je temelj edinosti: »Je Kristus razdeljen? Mar je bil Pavel za vas križan? Ali ste bili v Pavlovo ime krščeni?« (1 Kor 1,13). O edinosti, ki ne vsebuje razdorov in razdeljenosti, Pavel govori v odlomku 1,10-16. Temelj edinosti ni ne Pavel ne Apolo ne Kefa, ampak Kristus, ker je on Božja modrost in »v njem telesno biva vsa polnost božanstva« (Kol 2,9).

V nadaljevanju pravi: »Ni me namreč Kristus poslal krščevat, ampak oznanjat evangelij: pa ne v modrosti besede, da se Kristusov križ ne izniči« (1 Kor 1,17). Paralelizem, ki ga predstavi Pavel, izraža osrednjo misel ne le aktualne razprave, temveč tudi celotne teologije odrešenja. Pavlova kritika je usmerjena na modrost kot način predstavljanja evangelija, ki bi lahko izničil pomen križa. Gre za kritiko filozofske modrosti in načina govorjenja, in ne za kritiko besede oziroma retorike kot sredstva evangelizacije. Hkrati Pavel izpostavi tudi veličino Božje daritve, ko se je v Kristusu popolnoma izročil človeku. (Matjaž 2015, 36) Odprtosti za Božjo modrost smo v veri sposobni vsi ljudje – a ne o modrosti tega veka niti o modrosti voditeljev tega veka, ki minevajo, pač pa govorimo o Božji modrosti (2,6). Pavel pravi, da voditelji tega veka niso bili odprti, zato se niso zavedali prave Jezusove skrivnosti, kar je vedel že Jezus sam, ko je prosil zanje, ker ne vedo, kaj delajo (Lk 23,24). Tako ostane Božja skrivnost v križu, ki jo je Bog vnaprej določil za našo slavo in ki je ni spoznal noben voditelj tega veka (1 Kor 2,7-8), človeku

prikrita, če bi jo namreč spoznali, Gospoda slave ne bi križali (2,8b). (Matjaž 2015, 49) O neizrekljivosti in nevidnosti Božje modrosti beremo: »česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo, kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo« (2,9). Pavel tu navaja odlomek iz Pete Mojzesove knjige: »toda Gospod vam do tega dne ni dal srca, da bi umeli, oči, da bi videli, in ušes, da bi slišali« (5 Mz 29,3). O tem govori tudi Izaija: »od vekomaj se ni slišalo, uho ni zaznalo, oko ni videlo Boga razen tebe, ki bi kaj storil za tistega, ki ga čaka« (Iz 64,3). (Collins 1999, 131)

Božje modrosti ne vidimo in ne slišimo, saj se samo z zunanjimi čutili ne vtisne v središče človeka, v srce. Za gledanje in umevanje je potrebna ljubezen. »Spoznanje napihuje, ljubezen pa gradi« (1 Kor 8,1). Nedoumljiva je filozofski modrosti. In še: »njim, ki ljubijo, vse pripomore k dobremu« (Rim 8,28). Ljubezen je sad Duha, in ne more biti sad razumskega delovanja, razumske modrosti. Ljubezen je vlita v srca po Duhu in samo preko ljubezni si lahko človek prizadeva, da bi Boga spoznaval in se mu na tak način približeval. Gre predvsem za skrivnost, da je »Bog tako ljubil svet, da je poslal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16). Ljubiti in verovati je pravzaprav eno in isto. Ni mogoče ljubiti brez zaupanja in ni mogoče zaupati brez ljubezni. Božja modrost, um, Duh temelji prav na zaupanju. Modrost vere in ljubezni je modrost križa.

S kristološko aplikacijo »Mi pa imamo Kristusovo misel« (1 Kor 2,16b) Pavel naveže Božjo modrost na Kristusa. Kristusova modrost ni naturalistični duh sveta niti instrumentalna moč misli, ki bi bila dana neki skupini kot predpostavka duhovnega elitizma, ampak gre za Duha, ki je Kristusa mazilil, da je za druge umrl na križu. (Thiselton 2005, 275) Kristusova misel vsebuje celostno delovanje in usmeritev. Sposobnost delovanja po Kristusovi misli ni dana zgolj omejeni skupini, ampak je dar za vse. Kot smo že omenili, pa je niso vsi sprejeli, zato tudi ne delujejo vsi v skladu s temeljno Kristusovo usmeritvijo. Misel ni zgolj partikularni oziroma trenutni nagib, pač pa gre za spekter misli in prepričanj, ki zagotavljajo pravi kriterij za sodbo in delovanje. Pogojena je s pripravljenostjo za sprejem in delovanje. (Thiselton 2005, 275) Vi pa niste v mesu, ampak v Duhu, če le prebiva v vas Božji Duh. In če kdo nima Kristusovega Duha, ni njegov. (Rim 8,9) Kristjani bi morali izžarevati Kristusovo misel. Kristusova misel je, za razliko od človeške, trajna s temeljno usmeritvijo.

»Že Stara zaveza govori, da obstajata dve poti človekovega življenja, to je pot pravičnih in pot krivičnih (prim. Ps 1). Podobno lahko govorimo tudi o dveh načinih spoznavanja: razumsko spoznavanje, ki analizira in ločuje, kar Pavel označuje kot modrost sveta, ter spoznavanje s srcem, to je preko življenja, ki prihaja od Boga, kar Pavel imenuje *beseda križa*. Tak način spoznavanja povezuje, ker vključuje celotnega človeka, njegovo telesno, duševno in duhovno razsežnost. Pavel se zaveda nevarnosti, da bi se oznanjevalci ujeli v lepe besede in miselne konstrukte, ki človeku ne bi razkrili izvora novega življenja. Ta je v dokončni ljubezni Očeta in se nam razodeva po Kristusovem križu. Za sprejetje in oznanjevanje resnice o Božjem načrtu za človeka, ki je zmaga nad smrtjo in večno življenje, je treba iti globlje od mišljenja in govorjenja. Sodelovati mora ves človek, tudi telo v vseh njegovih dejavnostih.« (<http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/91-cetrto-srecanje-biblicne-sole-18-1-2017>)

Med Božjo in človeško modrostjo obstaja kontrast: »Božja logika je logika darovanja, človeška jemanja in prisvajanja. Ta je prikrita v skrivnost, kar spet ne pomeni, da gre za neko misterijsko skrivnost v grškem pomenu besede, ki bi jo Bog skrival in zapiral pred človekom, ampak je to skrivnost, ki je enostavno drugačna od človeškega razuma in jo lahko človek spozna zgolj po Božjem razodetju. "Vam je dana skrivnost Božjega kraljestva; tistim, ki so zunaj, pa se vse daje v prilikah." (Lk 8,10; Mr 4,11) in še: »skrivnost, ki je bila skrita pred veki in rodovi in se je zdaj razodela njegovim svetim. Njim je Bog hotel oznaniti, kakšno je bogastvo slave te skrivnosti med pogani, namreč Kristus v vas, upanje slave« (Kol 1,26-27).« (<http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/91-cetrto-srecanje-biblicne-sole-18-1-2017>)

»Človek, ki ni v odnosu, ki ne živi v občestvu, ne more spoznati Boga in Božjega Duha in Sina, ker je njihovo bistvo prav občestvo. To je Božja globina (v. 10c), najgloblja resnica o Bogu, ki je Občestvo – Sv. Trojica. Kakor Bog ne obstaja sam, ampak je vedno v odnosu, tako tudi človek ne more živeti sam. Stanje popolne osamelosti je smrt.« (<http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/91-cetrto-srecanje-biblicne-sole-18-1-2017>)



### 1.2.3 Življenje Kristusovega občestva

Sistematičen opis skupnosti verujočih, ki je hkrati Kristusovo telo, najdemo v Pismu Efežanom. O vlogi Kristusa, ki je poslan od Boga in nadaljuje odrešitelsko dejavnost, to pismo pravi: »vse je položil pod njegove noge, njega pa je postavil čez vse kot glavo Cerкви, ki je njegovo telo, polnost njega, ki v vsem vse izpolnjuje« (Ef 2,22-23). (Son 2001, 95) Kristus ni le »glava telesa, to je Cerкve« (Kol 1,18a), ampak tudi njen »začetek, prvorojenec med mrtvimi« (Kol 1,18b). (Son 2001, 98) Kot drugod, Pavel tudi tukaj govori o Kristusovem telesu, vendar z določenimi razlikami, ki jih drugod ne najdemo. Tu prvič zasledimo besedo ἐκκλησία, s katero označuje Cerkev kot skupnost verujočih in jo enači s Kristusovim telesom. Kristusa postavi za glavo vseh stvari in s tem za Gospoda stvarstva. Prav tako predstavi idejo polnosti v odnosu Kristusa do Cerкve. (Son 2001, 94) Označitev Kristusa kot glave Cerкvi ne predstavlja nasprotja konceptu Cerкve kot Kristusovega telesa, temveč njegovo dopolnitev. (Son 2001, 95) Eno telo, o katerem govori, ima namen združitve Judov in poganov v Kristusu: »po križu spravil z Bogom oba v enem telesu« (2,16). (Son 2001, 96)

Združitev v enem telesu pomeni združitev v Cerкви. Kot pravi, so »sodediči, soudje in soudeleženci obljube v Kristusu Jezusu, in to po evangeliju« (1 Kor 3,6). Postali so »eno telo in en Duh« (1 Kor 4,4), ki »iz njega dobiva rast« (1 Kor 4,16), da se tako »sveti usposobijo za delo služenja, za izgrajevanje Kristusovega telesa« (1 Kor 4,12). Kristus ni zgolj glava, ampak vir, iz katerega telo prejema vse duhovne darove, ki jih potrebuje za rast. (Son 2001, 96–97) Polnost in zrelost je dosežena v Kristusu in Cerkev mora rasti do polnosti Kristusa. Da bi to dosegli, se morajo vsi udje združiti in sodelovati, morajo delovati, kot se zanje spodobi, in se pri tem ozirati na Kristusa, ki je »glava Cerкви« (1 Kor 5,23), saj so »udje njegovega telesa« (1 Kor 5,30). (Son 2001, 97)

#### 1.2.3.1 Enost (1 Kor 12,12-27)

Ta odlomek je del Pavlove razprave o duhovnih darovih, ki zaobjame poglavja 12–14. Umeščen je neposredno za razpravo o edinosti Cerкve in razdeljenosti duhovnih darov (1 Kor 12,1-11) ter razvije analogijo s človeškim telesom (1 Kor 12,12-27). (Son 2001,

85) Občestvo Kristusovega skrivnostnega telesa izraža enotnost in hkrati raznolikost: »kakor je namreč telo eno in ima mnogo udov, vsi telesni udje pa so, čeprav jih je mnogo, eno telo, tako tudi Kristus« (1 Kor 12,12) in še: »kakor imamo v enem telesu mnogo delov, ti deli pa nimajo vsi istega delovanja, tako smo tudi mi, čeprav nas je več, eno telo v Kristusu, posamezni pa smo si deli med seboj« (Rim 12,4-5). Telo ni zgolj metafora, ampak je oznaka za resnično vez med Kristusom in občestvom, ki je njegovo telo. (Son 2001, 85)

Opomin v Pismu Rimljanom o pripadnosti telesu, ki ima mnogo različnih delov, sledi pozivu k ponižnosti, ki se za vernike spodobi (1 Kor 12,3), in se nadaljuje s pozivom k pravilni rabi duhovnih darov (1 Kor 12,6-8). (Son 2001, 92–93) Temeljna razlika je v tem, da Pavel Korinčanom pravi, da so »Kristusovo telo in vsak zase udje (Kristusovega telesa)« (1 Kor 12,27), v Pismu Rimljanom pa pravi, da so »eno telo v Kristusu, posamezni pa smo si deli med seboj« (Rim 12,4-5). (Son 2001, 93) Zdi se, da Pavel Korinčanom bolj izpostavlja enotnost vernikov s Kristusom, pri Rimljanih pa poudarja enotnost vernikov med seboj. (Son 2001, 93) Pri tem je treba poudariti, da ne gre za različnost pogledov, ampak za drugačno izhodišče razmišljanja o Kristusovem telesu.

Pripadnost Kristusovemu telesu izhaja iz krsta Duha, ki osebe naredi za »ude Kristusovega telesa«. Kljub različnosti je vsak človek pomemben, kot »tudi telo namreč ni iz enega uda, ampak iz mnogih« (1 Kor 12,14); potemtakem ima vsak član unikatni pomen, vsi skupaj pa tvorijo celoto: »tako pa je mnogo udov, eno pa je telo« (1 Kor 12,20). V nadaljevanju (1 Kor 12,21-26) spregovori o pomembnosti enega uda za drugega, tudi slabotnejših oziroma tistih, ki so manj pomembni. (Son 2001, 86) Pogled na celotno telo razkriva pravi pomen vsakega posameznega uda, posameznega človeka, ki sam zase ostane spregledan, še posebej šibkejši oziroma slabotnejši. Pavlovo poudarjanje Cerkve kot Kristusovega telesa izraža enotnost verujočih s Kristusom. (Son 2001, 102)

### 1.2.3.2 Malikovanje (1 Kor 10,14-22)

Pavel začenja z vzporednicami med Izraelci in krščansko skupnostjo. Izraelci so »naši očetje« (1 Kor 10,1), ki so s prehodom skozi morje prejeli nekakšen krst (1 Kor 10,2) in ki so z jedjo duhovne mane ter pitjem iz »Skale« vključeni v predpodobo Gospodove večerje. Kljub vsem duhovnim blagoslovom so Izraelci razočarali Boga in so bili pobiti v puščavi (1 Kor 10,5), ker so bili nekateri malikovalci, soudeleženi v nečistovanju in so preizkušali Boga (1 Kor 10,6-10). (May 2004, 141) O namenu opisa dogodkov Pavel pravi, da je to »za nas postalo zgled« (1 Kor 10,6) in: »napisano pa je bilo v svarilo nam« (1 Kor 10,11). (Son 2001, 88) Svarilo Korinčanom je jasno: njihova pripadnost, njihov krst, njihova udeležnost v Kristusu in Gospodova večerja jih ne bodo zaščitili pred izgubo krščanske identitete, če bodo vključeni v prakticiranje malikovanja. Čeprav mislijo, da bodo obstali, še vedno obstaja možnost padca (1 Kor 10,12). (May 2004, 141)

Glede soudeležbe pri Kristusovi daritvi Pavel piše: »Kelih blagoslova, ki ga pijemo, mar ni udeležba pri Kristusovi krvi? Kruh, ki ga lomimo, mar ni udeležba pri Kristusovem telesu?« (1 Kor 10,16) Podobno se zgodi tudi pri darovanju hudim duhovom: »nočem pa, da bi postali družabniki hudih duhov« (1 Kor 10,20) in še: »ne morete piti Gospodovega keliha in keliha hudih duhov, ne morete biti deležni Gospodove mize in mize hudih duhov« (1 Kor 10,21). Z drugimi besedami, soudeležba pri Kristusovem telesu vzpostavi povezavo s Kristusom, medtem ko soudeležba pri poganskih darovanjih vzpostavlja povezavo z demoni. Ti povezavi sta tako resnični in tako nasprotni, da verniki ne morejo hkrati prisostvovati pri Gospodovi mizi in pri mizi demonov. (Son 2001, 89)

Soudeležba pri Kristusovem telesu in krvi se najprej navezuje na telo Kristusa, ki je bilo darovano na križu, in njegovo kri, ki je bila prelita. Ker so s krstom v Duhu verniki že postali »eno telo« v Kristusu (1 Kor 12,13; Tit 3,5), soudeležba pri Gospodovi večerji ne pomeni stvarjenja nove povezave s Kristusom. Gospodova večerja je viden izraz in oznanjevanje že obstoječe resničnosti. Verniki so eno telo, kakor je en kruh. S soudeležbo pri enem kruhu razglašajo obstoječo enost v Kristusu. (Son 2001, 89–90) Malikovanje je sredstvo uničevanja krščanske identitete, kar pojasnjuje tudi vzporednica z izraelskim ljudstvom. Tudi tisti, ki so deležni duhovnih blagoslovov, niso povsem odporni na nevarnosti. Izraelci so bili prav tako deležni duhovnih blagoslovov, pa so kljub temu

padli. Za krščansko identiteto je lahko malikovanje enako nevarno kot nečistovanje. (May 2004, 141–142)

### **1.2.3.3 Evharistija (1 Kor 11,17-34)**

Govor o Gospodovi večerji se ponovi v drugačnem kontekstu. Po 1 Kor 11,17-22 so nekateri korintski verniki zlorabljali Gospodovo večerjo z jedjo in pitjem brez ozira na ostale člane Cerkve (1 Kor 11,20-21). Razdeljenost pri obhajanju Gospodove večerje z razdeljevanjem hrane in pijače je dejstvo, ki ponižuje »tiste, ki nimajo« (1 Kor 11,22), in je diskriminacija do nekaterih članov Cerkve zaradi njihovega socialnega položaja. (May 2004, 46) To egoistično ravnanje je vodilo k razdeljenosti in posledično ločevanju edinosti Cerkve (1 Kor 11,18). Pavel jih opominja na pomen Gospodove večerje in resnost njihovega greha. (Son 2001, 90)

Jezus je ustanovil večerjo kot znamenje svoje darovanjske smrti (1 Kor 11,23-26). S soudeležbo pri Obedu verujoči razglašajo Gospodovo smrt, dokler ne pride (1 Kor 11,26). »Kdor bo torej jedel kruh in pil Gospodov kelih nevredno, se bo pregrešil nad Gospodovim telesom in krvjo« (1 Kor 11,27), in »kdor namreč je in pije, samemu sebi je in pije sodbo, če ne razločuje, da je Telo« (1 Kor 11,29). Posledično so zaradi tega »med vami mnogi slabotni in bolehnii in precej jih spi« (1 Kor 11,30). (Son 2001, 90–91)

Znotraj tega konteksta Pavel »telo« omeni trikrat: »to je moje telo, ki je za vas« (1 Kor 11,24), »pregrešil nad Gospodovim telesom« (1 Kor 11,27), in »če ne razločuje, da je Telo« (1 Kor 11,29). Telo se v 1 Kor 11,24 in 1 Kor 11,27 navezuje na telo Kristusa, darovanega na križu, v 1 Kor 11,29 pa pomen ni enoznačen. Če se navezuje na Kristusovo telo, je vzporednica 1 Kor 11,27, kjer Pavel govori o Kristusovem telesu in krvi. V tej vrstici sta potem kruh in Kristusovo telo enačena, to pomeni, da verujoči jedo Kristusovo telo, ko jedo njegov kruh. (Son 2001, 91)

Glavna skrb v odlomku je zloraba Gospodove večerje, predvsem z ignoriranjem drugih članov telesa pri Obedu. V odgovor na določen problem se Pavel sklicuje na Gospodovo večerjo (1 Kor 11,27-29) in aplicira pomen na korintsko situacijo. Če je tako, ima trditev:

»ne razločuje, da je Telo« (1 Kor 11,29) povezavo s konkretno situacijo in se navezuje na Cerkev, ki je drugod predstavljena kot Kristusovo telo. (Son 2001, 92) Needinost pri obhajanju Gospodove večerje se potem izraža v razdeljenosti in strankarstvu, ki je velika težava korintske Cerkve. Zaključimo lahko, da needinost in razkoli niso zgolj sociološke težave, temveč imajo globlja teološka izhodišča.

### 1.3 Sklep

V kratkem pregledu teologije apostola Pavla smo prikazali nekatere poudarke, ki so bistveni za nadaljevanje našega razmišljanja. Na prvem mestu je treba izpostaviti, da človek ni le telesno, le duševno ali le duhovno bitje, ampak je kot celota »duh, duša in telo« (1 Tes 5,23). Za ustrezno razumevanje moramo upoštevati vse značilnosti, ki ga opredeljujejo, saj v nasprotnem primeru zaidemo v materializem ali gnosticizem. Telo tako postane nepomembno ali celo izvir vsega slabega, kar pa ne ustreza bibličnemu pogledu na človeka.

Človek je v celoti ustvarjen za občestvo in apostol Pavel se tega zaveda. Antropološka misel je neločljivo vpeta v odrešenjsko teologijo. Tako je človek v polnosti uresničen v odrešenjskem občestvu z Jezusom Kristusom. »S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novega življenja« (Rim 6,4). Novost življenja izhaja iz spoznanja, da le pristni, odrešeni odnosi omogočajo polno življenje. Vsaka neiskrenost je začetek razklanosti, ki je v občestvu s Kristusom ne bi smelo biti.

Videli smo, da se razklanost v širšem občestvu, ki mu človek pripada, stopnjuje v konkretnih odnosih, v katerih oseba živi. Tako postane povsem razumljivo, zakaj Pavel toliko pozornosti posveča včlenjenosti v Kristusa in novosti življenja, ki jo je krščeni sprejel. Odnos s Kristusom postane izhodišče za vse medosebne odnose, še posebej za zakonski odnos. Pozivi k edinosti, k premagovanju egoističnih potreb, k čistosti se na poseben način izrazijo v zakramentalni zakonski zvezi med možem in ženo. Namen le-te pa je posvečevanje življenja moža in žene, saj se v njej uresničuje: »beseda je meso postala« (Jn 1,14). V nadaljevanju se bomo ustavili, pri uresničevanju spolnosti v življenju moža in žene in zakaj v nekaterih primerih le-ta tudi nasprotuje človeku.

## 2. Izzivi odnosov v antropologiji apostola Pavla (1 Kor 5–7)

Že v Izraelu in kasneje v prvi Cerkvi je imel življenjski etos velik pomen. »Prepoved poroke s tistimi, ki niso bili judovskega rodu, obsodba porok med bližnjimi sorodniki, vztrajanje pri skrbnem izpolnjevanju kodov čistosti, ki so veljali za ženski menstrualni cikel in za moško izločanje semena, skrbno gojeni gnus do promiskuitete, golote v javnosti in homoseksualne ljubezni, vse te točke razlikovanja so stopnjevale smiselno ločitve Izraela od poganskega sveta.« (Brown 2007, 62) Kristjani so bili nekoč podvrženi nemoralnemu svetu, potem pa so bili poklicani v drugačen način življenja. (May 2004, 55) Kakorkoli so pred vstopom v Kristusovo občestvo živeli, so bili s krstom očiščeni grehov, posvečeni in opravičeni. (May 2004, 56) Izraženo je prepričanje, da sveto in moralno življenje Cerkve v Kristusu stoji nasproti grešnemu zunanjemu svetu. Posvetni ljudje so predstavljeni kot nečistniki, lakomniki, roparji, malikovalci (1 Kor 5,10), medtem ko so verniki, ki so bili nekoč kakor vsi ostali, oprani, opravičeni in posvečeni (1 Kor 6,9-11). (May 2004, 57)

Spolna morala je še zlasti povezana s človeško temeljno usmeritvijo in etosom, kar vera tudi je. S spremembo načina življenja se mora tako spremeniti tudi dojemanje in prakticiranje spolnosti. Krščanska socialna identiteta je predstavljena v etičnih razlikah med verniki in neverniki. Kristjani se od ostalega sveta razlikujejo v etičnih držah, še posebej na področju spolne etike. Verniki so označeni kot sveti, za razliko od nevernikov, ki so označeni kot nečisti ter s tem nesveti. (May 2004, 58)

Pri Pavlu ne najdemo sistematičnega premisleka o odnosih in spolnosti, ampak posamezne poudarke, ki pokažejo širšo teološko misel o človeku, spolnosti, zakonu in pomenu spolnosti v odrešenjskem odnosu med Jezusom Kristusom in njegovim mističnim telesom. (Son 2004, 147)

## 2.1 Konfliktni odnosi in neodzivnost občestva (1 Kor 5,1-11)

### 2.1.1 Konfliktni odnosi ter teološke rešitve

Ko Pavel pravi: »sploh pa se sliši, da je med vami nečistost« (1 Kor 5,1a), nima v mislih zgolj ustnih govoric o spolnih odnosih med družinskimi člani, ampak težavo, ki so jo opazili tudi drugi ljudje. V javnost je prišlo nekaj, kar se ne bi smelo razvedeti, saj je postavilo pod vprašaj njihov javni ugled. Negativno sporočilo ni doseglo samo Pavla, temveč širšo javnost, tudi izven Cerkve. (May 2004, 60–61) Karkoli bi morala skupnost narediti v zvezi s problematiko, kakršenkoli odnos bi zavzeli do problema, se take stvari ne bi smele dogajati in biti tema pogovorov, toleranca skupnosti do greha je nedopustna (May 2004, 61) Pavel poskuša spodbuditi skupnost, da bi sprejeli občestveno odgovornost in občestvene zdravilne ukrepe v dani situaciji.

Najprej navaja znana dejstva, spregovori o odnosu do nečistovanja (1 Kor 5,2), o spodobnih ukrepih (1 Kor 5,3-5) in o nastali duhovni škodi za Cerkev (1 Kor 5,6-8). Njihovo pozornost usmerja na spoznanje občestvene odgovornosti za sobivanje z nečistniki in nezmožnost izključitve grešnikov iz občestva Cerkve. (May 2004, 61–62) Preden spregovori o resnosti greha, opominja skupnost na odgovornost, ki jo le-ta nosi. Nečistost je problem širše skupnosti, saj dejanja posameznika vplivajo na ugled in socialni položaj celotne skupnosti, ki ji pripada. Za občestveni problem so tako dolžni poiskati občestvene rešitve. (May 2004, 62)

Že nečistost in nečistovanje samo je zelo velik greh, še posebej za kristjana. O resnosti greha in njegovega vpliva na celotno skupnost ter ugled med nevernimi ljudstvi Pavel pravi: »in to taka nečistost, ki je niti med pogani ni« (1 Kor 5,1b). Primerjava s poganskimi ljudstvi še bolj izpostavi resnost dejanj in vpliv na ugled skupnosti korintskih kristjanov. (May 2004, 62) Pavel spodbije pozitivno samopodobo in istočasno poudari ter vztraja, da je podoba občestva in posameznika odvisna od moralne neokrnjenosti skupnosti. Tako zatre vsak argument o nepomembnosti nečistnikove prisotnosti v Cerkvi ali zanikanju občestvene odgovornosti ali vplivov na občestvo, ki izhajajo iz nadaljnje prisotnosti grešnikov. (May 2004, 63)



Vpliv negativne medobčestvene primerjave v 1 Kor 5,1 je zaostren v vzpostavljenem negativnem položaju med zunanjimi ljudstvi. Pavel poganskih navad in moralnih kriterijev ne presoja oziroma ocenjuje, temveč jih postavi za ogledalo skupnosti v Korintu. (May 2004, 63) Izpostavi razliko v resnosti položaja, saj je v tem primeru Kristusova Cerkev na slabšem. (May 2004, 64) »Tako da ima kdo očetovo ženo« (1 Kor 5,1c) spregovori o primeru zakona ali sobivanja med pripadnikom skupnosti in njegovo mačeho, ki ga prepovedujeta rimsko pravo in judovska postava (3 Mz 18,8). Zmotno pa bi bilo reči, da se nekaj, kar je prepovedano, ni dogajalo. (May 2004, 64)

Navključ pravni prepovedi in socialnemu neodobravanju obstajajo dokazi, da je do takšnih zvez prihajalo. Visoko število ponovnih porok in dejstvo, da so se ženske poročale zelo zgodaj, bi denimo dopuščalo zvezo mačehe s pastorkom, saj so bile mačehe pogosto podobnih let kot pastorki. (May 2004, 65) Dopuščanje takšnih nečistosti je nesprejemljivo samo po sebi, hkrati pa nakazuje na pomanjkanje občutka za povezanost v občestvu. (May 2004, 66) Na prvem mestu tako ni obsodba grešnika, ampak odnos skupnosti do greha. V tem primeru je jasno, da skupnost ni prevzela odgovornosti, prav tako pa tudi ni sprejela ustreznih ukrepov. Ko Pavel podaja rešitve, spregovori o alternativni analizi stanja. Poudarek prestavi na dejstvo, da se niso »razžalostili, da bi iz svoje srede odstranili tistega, ki je tako dejanje storil« (1 Kor 5,2b). Osredotočenost ostane na občestvu, in ne na določenem posamezniku. Nevarnost za občestvo ni spolna pregreha, temveč prisotnost grešnika v občestvu. Tako od pozivov k izključitvi določenega grešnika iz občestva preide h klicu po izključitvi nemoralnih (še zlasti spolno nemoralnih) ljudi iz Cerkve. (May 2004, 67) Nemogoče je, da bi brat, ki je po definiciji svet, ki je bil očiščen, opravičen in posvečen, živel kot nečistnik. Tisto, kar je imenovano za sveto – posameznik ali občestvo –, mora biti sveto. Nečistnik mora tako biti odstranjen iz skupnosti, saj ni del nje. Razlog za izobčenje je svetost občestva in podoba le-te pri nevernikih. (May 2004, 67) Cerkev mora zato tudi obsoditi grešnika, kar je Pavel že storil (5,3). (May 2004, 68)

Kakor je pri praznovanju pashe, pred ustanovitvijo novega testa, uničeno vse vzhajano, tako Kristusova smrt označuje konec starega načina življenja in začenja novo življenje, ki ni prepojeno s starim kvasom, ampak izhaja iz nekvašenega kruha »čistosti in resnice« (1 Kor 5,8). Ko bo iz Cerkve odstranjen stari kvas, bo lahko ponovno zaživela kot nevzhajani kruh, kar od vsega začetka tudi je. (May 2004, 69) Vzhajani kruh je odstranjen

med praznikom pashe – tako mora biti tudi nemoralnež izključen iz območja, ki je zaznamovano z darovanim Kristusom. Praznik predstavlja začetek nove dobe, ki se začne s smrtjo Kristusa, v katerem živi Cerkev. Grešnik tako ni izključen le iz evharistije, ampak iz vsega, kar izhaja iz darovanega Kristusa. (May 2004, 70) Prisposobo o nekvašenem in vzhajanem kruhu lahko zato razumemo na dva načina: kot izključitev grešnika iz občestva in kot izključitev greha iz občestva. (May 2004, 71) Čeprav je odlomek usmerjen od posameznega primera k splošni normi, ga bolje razumemo kot klic k izločitvi grešnika, in ne greha, iz življenja občestva. Z izločitvijo grešnika je poskrbljeno za čistost občestva vernih. (May 2004, 72)

Stari kvas je pokvarjen, kot je pokvarjen ves svet izven Kristusovega časa in dobe Cerkve. Verniki so v času predrugačeni s krstom, saj so »očiščeni, posvečeni, opravičeni« (1 Kor 6,11); tako zapustijo življenje, ki je zaznamovano z grehom. Nemoralen človek je oskrunjen, in kot tak pripada zunanjemu svetu, saj je lažen in neiskren. (May 2004, 74) Pavlov argument, da je nemoralnež že pripadnik zunanjega sveta, ga označuje kot ilegalno živečega v občestvu Cerkve. Iz tega teološkega temelja izhaja sociološka rešitev o izključitvi grešnika. Pred cerkvenim dejanjem je Pavel že presodil (1 Kor 5,3) o dejanjih in posledicah. (May 2004, 75)

Primerjava z Jezusovim naročilom iz Mt 18,15-20 pokaže nasprotja v navodilih. Pri Mateju je subjekt dejanj brat, ki je storil neimenovani greh. Brat mora biti opozorjen, najprej zasebno in nato pred Cerkvijo – tako dobi možnost, da se pokesa. Če se pokesa, si »pridobil brata« (Mt 18,15). Če pa tudi skupnosti ne posluša, naj bo »kakor pogan in cestninar«. Dejanje Cerkve odloča o stanju grešnika, ko razsodijo, ali ga bodo obravnavali kot zunanjega. Občestvena avtoriteta, ki daje oblast odločati o stanju grešnika, izhaja iz obljube: »kar koli boste zavezali na zemlji, bo zavezano v nebesih, in kar koli boste razvezali na zemlji, bo razvezano v nebesih« (Mt 18,18). Dejanje Cerkve tako ne vpliva le na pripadnost občestvu, temveč na položaj pred Bogom. V 1 Kor 5 je dejanje Cerkve odraz ontološkega stanja posameznika. Greh človeka naredi grešnika, ter ga tako opredeli kot zunanjega. Ontološko stanje posameznika je pred odločitvijo in dejanjem občestva. Že pred tem je »zavezano v nebesih«, in tako mora biti tudi »zavezano« na zemlji«. (May 2004, 75)

Poziv, da naj bo grešnik izročen »satanu v pogubo, da bi bil duh rešen na Gospodov dan« (1 Kor 5,5), navadno vidimo kot sredstvo za postopno kesanje in obnovo grešnikovega življenja. (May 2004, 76) Če je človek postal ali je vedno bil del zunanjega sveta, kako je terapevtska kazen primerna za zagotovitev odrešenja? Zunanji človek potrebuje spremembo načina življenja, in ne zgolj spremembe obnašanja ali načina delovanja, če želi od pogubljenih preiti k tistim, ki so rešeni. (May 2004, 76) Odrešenje ne sme biti smatrano kot avtomatsko dejanje Cerkve, ampak le kot hrepenenje. Izključitev iz socialne skupine človeka ne prikrajša za odrešenje, pač pa je predpogoj za upanje, da bi lahko postal pravi brat. Trenutna lažna pripadnost občestvu namreč onemogoča vsako upanje za prihodnji ponovni vstop v občestvo. (May 2004, 76–77)

Čeprav ne moremo izločiti možnosti, da Pavlovo izključitev grešnika spremlja urok, ki bi povzročal fizično trpljenje ali celo smrt, glede na resnost prestopka, je možno, da gre v tem primeru za spreobrnitveno metaforo. Tako bi bil grešnik izključen iz občestva z upanjem na pristno spreobrnjenje. V 1 Kor 5,5 ni ničesar, kar bi nasprotovalo sklepu, da nemoralnež ne more biti pravi pripadnik občestva in da je to izhodišče občestva za njegovo izključitev. Izključitev je lahko nujna, če obstaja kakšna možnost za pristno odrešenje. Vrstice 5,6-8 so temelj prave podobe Cerkve, ki se bojuje proti grehu, da bi živeli odrešeno življenje. (May 2004, 77)

### **2.1.2 Kako naj kristjani živijo v svetu**

Kristjani se nikakor ne morejo popolnoma distancirati od sveta, saj bi ga v tem primeru morali zapustiti. Obravnava nemoralneža služi za razjasnitev meja in spremljajočih stereotipov. Jasno zavedanje pripadnosti občestvu vodi (v primerjavi s prevladujočo skupino ljudi) k razvoju pozitivne socialne identitete in moralnega vedenja. (May 2004, 78) Za vsak odnos je bistvena pozitivna identiteta bodisi posameznika ali skupnosti. Brez jasne identitete je pravzaprav nemogoče vstopati v kakršnokoli interakcijo. Življenje določene skupine ljudi ni vedno odvisno od omejitev ali prepovedi odnosov. Medobčestvena interakcija velikokrat temelji prav na različnosti. Bistvena pa je jasna pripadnost socialni skupini v interakciji z drugo socialno skupino. Vprašanje ni, ali vstopati v odnos z drugimi skupinami, temveč ali se posameznik pri tem zaveda svoje

identitete in identitete nasproti stoječega. (May 2004, 78) Tako postaja povsem razumljivo, kaj ima Pavel v mislih, ko govori o odstranitvi nečistnika iz skupnosti (1 Kor 5,9), in česa ob tem nima v mislih (1 Kor 5,10). Z distanciranjem od posvetnega načina življenja so verniki poklicani, da pripadnost Kristusu izražajo z drugačnim načinom življenja. Svet je okužen z nečistovanjem, in to do takih razsežnosti, da bi vsako izogibanje nečistovanju pomenilo izhod iz sveta. Pavel tako ne prepoveduje srečevanja s svetom, vendar s takšnim, kakršen je, tj. kot zunanjim svetom, in ne kot delom občestva Cerkev. Interakcija in obedovanje ob polnem zavedanju razlik v identiteti ne izniči meja med zunanjim svetom in Cerkvijo, pač pa jih okrepi. (May 2004, 79) Ob vseh socialnih stikih se mora utrjevati podoba občestva Cerkev, ki je poklicano, da postaja »nekvašen kruh čistosti in resnice« (1 Kor 5,8), to pa pomeni nenehen boj proti laži in neiskrenosti.

Pavel prav tako razlikuje med grešnim bratom in pripadnikom sveta. V 1 Kor 5,11 za lažnega pripadnika skupnosti pravi, naj s takim niti ne jedo skupaj. Kdorkoli se izdaja za brata, pa tega ne izkazuje z življenjem (1 Kor 5,9), pripada svetu in ni primeren za občestvo vernikov, zbrano ob mizi. Odnosi z lažnimi brati torej niso popolnoma izenačeni z odnosom do sveta. V tem primeru gre za posebno socialno izločitev, ki ne more biti izenačena s pripadnostjo svetu, saj je bilo krstno občestvo ranjeno zaradi lažnega brata. (May 2004, 79–80) Tako prihaja do ločitve, o kateri ne moremo govoriti brez krstne teologije. Izključitev iz občestva Cerkev ni zgolj sociološka, ampak predvsem teološka, saj izhaja iz krstne teologije, po kateri posameznik ni več del poganskega sveta. Etična nasprotja, ki ločujejo vernike od zunanjega sveta, hkrati obojim dajejo identiteto. Ta identiteta razjasni, kdo skupnost je, in hkrati, kdo ta skupnost ni. Istočasno pa definira tudi način življenja skupnosti in sprejemanje vseh ostalih.

## 2.2 Neomejena svoboda (1 Kor 6,12-20)

Ko smo spregovorili o življenju krščanske skupnosti (1 Kor 5,9-13) z ostalimi socialnimi skupinami, smo videli, da interakcija med dvema skupnostma ni nikjer izrecno prepovedana, če se seveda obe strani zavedata svoje identitete in jo tudi živita – kljub temu pa je izrecno poudarjena razlika med krščenimi in nekrščenimi. 1 Kor 6,1-8 vsebuje prepoved sojenja s strani zunanjega sveta, saj je le-ta označen kot krivičen. Če na spolne odnose gledamo kot na nekakšen izraz socialnih odnosov, se postavi vprašanje, kakšno razliko prinese etična identiteta spolnega partnerja v spolni odnos. V 1 Kor 7,12-16 najdemo dokaze o razpravi glede dopustnosti nekrščenih zakonskih partnerjev. Kaj potem pomeni prepoved v 1 Kor 6,12-20? Je pomembno, da Pavel ne nasprotuje le nečistosti, ampak tudi spolnim odnosom s prostitutko? Kakšen je pomen oznake prepovedanega partnerja v 1 Kor 6,12-20? Se ta oznaka nanaša na nekoga iz zunanjega sveta ali je oznaka nemoralne osebe? (May 2004, 92) Pavel odnose s prostitutko in odnos s Kristusom označi kot nasprotujoči si izbiri za vernika. (May 2004, 93)

Doslej smo videli, kako spolna etika gradi, pa tudi ruši krščansko identiteto. Sprejeti novo identiteto pomeni spremeniti podobo zunanjega človeka, ki je stereotipno zaznamovan z moralno pokvarjenostjo (1 Kor 6,9-11). Nasprotno tisti človek, ki vstopa v nečistovanje, postaja nečist, in se tako prikrajša za naziv brata (1 Kor 5,1-13). (May 2004, 92) Nečistovanje človeka loči od skupnosti, ki ji je pripadal, saj njegova dejanja vplivajo na življenje celotnega občestva. Prav tako kot v primeru zveze z očetovo ženo (1 Kor 5,1-13) je tudi v primeru spolnega odnosa kristjana s prostitutko (1 Kor 6,12-20). Nečistovanje je označeno kot greh proti telesu osebe pa tudi občestva (1 Kor 6,13.18.19.20).

Karkoli že pomeni načelo »vse mi je dovoljeno« (1 Kor 6,12), vsekakor ne prestavlja Pavlovega pogleda na spolno etiko in etiko nasploh. Po eni izmed teorij bi v tem načelu lahko videli etiko razuzdane skupnosti, ki svoje argumente utemeljuje z nepomembnostjo dejanj fizičnega telesa za krščansko eksistenco. (May 2004, 95) Kot smo videli ob soočenju s primerom nečistosti v 5,1-8 in vprašanjem krivičnih v 6,9-11, za Pavla niso dopustne vse reči. Nekatera dejanja so nasprotna krščanski poklicanosti. (May 2004, 98) Če bi bilo vse dovoljeno, potem po definiciji ne bi bilo stvari, kot je nečistovanje. (May

2004, 99) Načelo bi lahko bilo le poizkus s strani nekaterih Korinčanov, da bi diskreditirali Pavla ali zmanjšali vpliv in težo učenja o nečistovanju. Tako je prisiljen popraviti nastalo škodo in opravičiti svoja dejanja, preden se sooči s Korinčani. (May 2004, 100) Načelo se zdi vrinjeno v Pavlovo razmišljanje s strani situacije, in ker ne vemo, kaj je povod za to dejanje, je bolj smiselna osredotočenost na odziv in ovržbo načela kot špekuliranje o podrobnostih korintskih argumentov. (May 2004, 103)

Če odziv »vse ne koristi« (1 Kor 6,12) z razširitvijo v 1 Kor 6,13-14 primerjamo s tistim v 1 Kor 10,23, vidimo razliko v Pavlovem pogledu na hrano in nečistovanje. V načelu se skriva nepodrejenost vsaki oblasti. Nečistovanje je problematično predvsem zaradi podarjanja telesa na način, ki je lasten le zakoncema. V telesni podaritvi prejme mož ženo in žena možovo telo. Nečistovanje z nečistnico potemtakem nasprotuje stvarjenskem pomenu telesa. Beseda oblast, ki se skriva v načelu »vse mi je dovoljeno« (1 Kor 6,12), se ponovi v 1 Kor 7,4: »žena nad lastnim telesom nima oblasti, ampak mož; enako pa tudi mož nad lastnim telesom nima oblasti, ampak žena«. Izraz *oblast* razkriva globlji pomen apostolovega pogleda na učinke spolne združitve na telo posameznika. Prav v tem se razkriva povezava med nedopustnimi spolnimi odnosi in razumevanjem zakonske zveze in združitve. (May 2004, 103) V odzivu »toda jaz ne bom pod oblastjo nobene reči« (1 Kor 6,12) vidimo prve namige na Pavlovo prepričanje o telesu in spolnosti. Oblast, ki jo vernik uživa, je lahko izgubljena ali spremenjena od nečesa ali nekoga, ki ima dovoljenje izvrševati oblast nad njim.

Nečistovanje je obvladovanje telesa, saj vzpostavlja novo gospodovanje nad telesom, ki nasprotuje občestvu s Kristusom. V 1 Kor 7,4 beremo o vzajemni podaritvi žene možu in moža ženi: soprogu je dana oblast nad telesom moža ali žene, on oz. ona sta dana v oblast drug drugemu. Predvidevamo lahko, da ima na telesom oblast le ena oseba: če ta oblast je podarjena soprogu, jo posameznik izgubi. Vzajemna podaritev je neizogibna posledica zakona, in zakonec naj ne se bi upiral spolnim združitvam. Nezaželenost gospodovanja in izguba oblasti v 1 Kor 6,12 se tako navezuje na nečistovanje ali nečistnico, in ne na zakon ali spolnost na splošno. (May 2004, 105) Čeprav (in če) je Pavlov odnos do zakona negativen, ga nikoli ne izenačuje z nečistovanjem. Zakončevo gospodovanje nad partnerjevim telesom ni obsojeno (1 Kor 7,3-4), in kdor se poroči, ne greši (1 Kor 7,26). (May 2004, 106)

## 2.2.1 Nasprotovanje občestvu Kristusovega telesa

Če je na začetku izpostavljena nekompatibilnost krščanske identitete in uporabe telesa za nečistovanje, pa v nadaljevanju Pavel izpostavi telesno in duhovno povezanost krščanske identitete ter konflikt z nedopustno telesno zvezo. (May 2004, 110) »Mar ne veste, da so vaša telesa Kristusovi udje? Ali naj torej vzamem Kristusove ude in jih naredim za ude nečistnice? Naj se to ne zgodi!« (1 Kor 6,15), opozarja na dejstvo pripadnosti telesa Kristusu. Telo ni Kristusova last, ampak so naša telesa Kristusovi udje, deli Kristusovega telesa. (May 2004, 111) Na vprašanje, kaj pomeni, da »so telesa Kristusovi udje«, mnogi komentatorji odgovarjajo z odlomkom 1 Kor 12,12-26, kjer je govora o Cerkvii kot o Kristusovem telesu. Posamezni verniki živijo medosebno povezanost, kot so povezani posamezni deli fizičnega človeškega telesa. Pri tem je treba opozoriti na drugačen pomen telesa. Če je v 1 Kor 6,12-20 na prvem mestu povezanost z Gospodom, pa je v 1 Kor 12,12-26 na prvem mestu povezanost vernikov med seboj. Tukaj je govora tudi o fizičnem telesu, kar v dvanajstem poglavju manjka. (May 2004, 111) Telo za Gospoda ni najprej eshatološke narave, ampak v trenutni prisotnosti Svetega Duha v telesu vernika (1 Kor 6,19-20).

Kaj pomeni biti Kristusov ud, ne smemo gledati v mistični povezavi s Kristusovim vstalim telesom, temveč v duhovni povezanosti vernika z Gospodom. Povezava je vzpostavljena s prisotnostjo Duha v telesu. Tako pripadnost Kristusu ni lastnost vernikovega telesa, marveč nakazuje, da Kristus poseduje telo po Svetem Duhu. (May 2004, 112–113) Spolni odnosi, o katerih govori, zato niso samo greh, ampak telesna združitev na način, ki uničuje povezanost telesa in Kristusa. Spolni odnos s prostitutko ni zgolj nasproten krščanski identiteti, temveč je uničevalen. Telo je ud Kristusovega telesa, in ta ud ne more postati »ud nečistnice« (1 Kor 6,15), če ni prej odstranjen s Kristusovega telesa. Odstranitev udov s Kristusovega telesa jih naredi za nekaj drugega, to je ude nečistnice. (May 2004, 113) Biti ud Kristusovega telesa pomeni imeti delež pri skupnosti, ki je Kristusovo telo, in Kristusu samem. Človeško telo in Kristusovo telo sta deležni istega duha; tako je človeško telo nadaljevanje Kristusovega telesa, ki je za življenje popolnoma odvisno od duhovne povezanosti s celoto. (May 2004, 113–114) Človek, ki ima spolne odnose s prostitutko, je vstopil v telesno povezanost z njo. Zaradi povezanosti prostitutke s širšim okoljem, ki je v tem primeru svet, je spolna povezanost med moškim

in žensko v Pavlovem pogledu občevanje Kristusa in sveta. Kristjan, ki vstopa v občevanje s prostitutko, naredi povezavo med dvema načinoma eksistence, ki si ontološko ne bi mogla bolj nasprotovati, tako da celo Pavel komaj dojame posledice. (May 2004, 114; Martin 1995, 176–177) Posameznik tako ne more biti del dveh načinov življenja. Ali Kristus ali prostitutka lahko obvladujeta telo posameznika, oboje hkrati ni mogoče. (May 2004,114) »Mar ne veste, da je tisti, ki se druži z nečistnico, z njo eno telo? Bosta namreč, pravi, dva eno meso. Tisti pa, ki se druži z Gospodom, je z njim en Duh« (1 Kor 6,16-17) razloži, zakaj sta krščanska identiteta in spolno občevanje s prostitutko medsebojno nasprotna. Nezdržljivost teh dveh razmerij nakazuje, da imata obe podobne zahteve in učinke do človeškega telesa, kar pa ni združljivo. (May 2004, 115) Duhovna povezanost Kristusa in človeka se na nek način zagotovo izraža tudi v telesni povezanosti (May 2004, 116), saj zajema in vključuje telo v Kristusa. To je povzeto v 1 Kor 6,19, ko pravi, da je »telo tempelj svetega Duha«, iz česar sledi, da ima Duh vpliv tudi na telo. Temu pa ne sledi popolno izenačenje povezanosti človeka s Kristusom in prostitutko, temveč ravno nasprotno. O nasprotovanju teh dveh zvez Pavel spregovori zaradi podobnih zahtev, ki vplivajo na telo. (May 2004, 117)

Zveza s prostitutko vključuje človeka v celoti, ne zgolj telesnosti; in prav tako se povezanost s Kristusom, ki je najprej duhovne narave, izraža v načinu vsakdanjega življenja. Zakon in nečistovanje dajeta oblast nad telesom drugi osebi, vendar nista enakovredna. Primerjava zakonske združitve in nečistovanja je popolnoma nesmiselna, saj gre za različni združitvi, ki imata od telesa drugačna pričakovanja. Duhovna združitev popolnoma zaobjame in vključuje telesno. Vernik postaja en duh z Gospodom, kar onemogoča postajati eno telo z nečistnico, saj duhovna združitev naredi tudi telo združeno z Gospodom. Človek je ud Kristusovega telesa in tempelj Svetega Duha. (May 2004, 118) Spolno občevanje z nečistnico vpliva na »telo za Gospoda«. Na telesu povzroči, da postane eno meso z nečistnico, in ji daje oblast nad telesom, kar pa je nezdržljivo s pripadnostjo Gospodu in njegovim vplivom na telo. (May 2004, 139)



## 2.2.2 Telo je tempelj Svetega Duha

Na prvi pogled se lahko zdi, da Pavel v pozivu: »Bežite pred nečistostjo! Vsak greh, ki ga človek stori, je zunaj telesa; tisti pa, ki nečistuje, greši proti lastnemu telesu« (1 Kor 6,18) iz skrbi zaradi telesnega učinka združitve z nečistnico preide na nečistovanje kot etični problem. Še vedno pa je poudarjeno telo in vpliv spolnosti na telo osebe. Zdi se, da poudari nečistovanje kot greh posebne vrste. Zato ne moremo govoriti, da razpravlja o nečistovanju zgolj kot dejanju, ki ni združljivo s krščansko etiko. (May 2004, 122–123) Ker je nečistovanje greh posebne vrste, pušča posledice na vernikovem telesu. Telo ima posebno vlogo v odnosu do Kristusa in v medosebnih odnosih. V 1 Kor 6,16 Pavel izpostavi razliko v načinu življenja in vplivu spolne združitve na telo; negativen vpliv nečistovanja izhaja prav iz temeljne duhovno-telesne združitve z Gospodom, iz katere izhajajo vsakdanji odnosi. (May 2004, 124) Nečistovanje ima na telo večji vpliv kot ostala dejanja, saj človeka ločuje od Kristusa in celostnih odnosov z ljudmi. Poudarjanje zgolj telesnosti osebe in spolnih odnosov osebi odvzame njeno dostojanstvo ter jo spremeni v predmet telesnega užitka.

Tako je nečistovanje poseben greh, saj na svojevrsten način nasprotuje telesu, ki je spočeto kot del Kristusa. Od dediščine v Kristusu sicer ločujejo tudi drugi grehi (1 Kor 6,1-11), vendar to ne zmanjšuje teže in resnosti nečistovanja. Spolna nečistost je unikatna zaradi svojih uničujočih posledic na način, ki uničuje združitev s Kristusom. Spolna nečistost je posebna, ker ni zgolj moralna ovira, temveč neposreden prehod iz združitve s Kristusom k združitvi z nečistnico. (May 2004, 127) Ko pravi: »Ali mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas, in da ga imate od Boga in da niste sami svoji?« (6,19), še vedno govori o telesu, in ne zgolj o verniku. (May 2004, 128) Telo ni zgolj tempelj Svetega Duha, temveč je rečeno, da Duh prebiva v telesu vernika. Temu sledi poklicanost k povečevanju Boga v telesu (1 Kor 6,20), kar pomeni uporabljati tempelj v prave namene, kot prostor povečevanja Boga. (May 2004, 128) Svetost Duha jasno nakazuje podobo svetosti templja. Tako svetost Duha vključuje svetost telesa, v katerem prebiva. (May 2004, 128–129) Do nesvete, nečiste združitve tako ne sme prihajati v svetosti telesa. Nečistnica je po definiciji nesveta. Zagotovo ni soproga, in tako ni posvečena po zakonu. Zatorej je nesveta oseba, ki ne bi smela vstopati v svet prostor, vernikovo telo. (May 2004, 129) Pavel pravi, da fizični odnos z nečistnico uničuje

duhovni odnos z Gospodom, saj duhovna vez vključuje tudi telo. Telo je za Gospoda ali nečistnico; za ud Kristusa, ki je duhovno združen z njim, ali fizično z njo. (May 2004, 129–130) Telo vernika je prepustno in ranljivo za vpliv nečistnice (May 2004, 130), in kakor je ranljiv posameznik, je ranljivo tudi občestvo.

Telo vernika je z vključitvijo v Kristusovo občestvo postalo last Boga. Svoboda po rabi telesa nasprotno povečevanju Boga je tako zanikana in prav tako svoboda po podrejanju vsakemu drugemu obvladovanju. (May 2004, 130) »Odkupljeni ste bili za visoko ceno: proslavite torej Boga v svojem telesu.« (1 Kor 6,20) ne postavlja izbire med svobodo ali oblastjo, ampak skriva vprašanje: kdo poseduje telo? (May 2004, 130–131) Telo je pri krščanski identiteti ključnega pomena. Telo je ud Kristusovega telesa, en duh z Gospodom in tempelj Svetega Duha. (May 2004, 135) Pogled na človeka z usmerjenostjo v telo, dušo in duha razjasni nezdružljivo življenje v Kristusovem občestvu in nečistovanje. Če vernik postaja en Duh z Gospodom, to pomeni, da je poklican k slavljenju Boga v svojem telesu, kot bi ga slavil v posvečenem templju. (May 2004, 137)

Nečistovanje je greh, ki na poseben način uničuje krščansko identiteto. Le-ta je zamišljena v somatični terminologiji: telo ima delež v Kristusu in je prostor Svetega Duha v človeku. Vzeti telo in ga združiti z drugim v spolnem nečistovanju prelomi duhovno vez in uniči krščansko identiteto. Uničenje identitete ne izhaja le iz nekompatibilnosti vedenja s podobo človeka, ampak iz uničenja vernikovega odnosa s Kristusom. (May 2004, 140)

Obsodba nemoralnosti, še posebej na spolnem področju, izvira iz pripadnosti osebe Kristusovemu telesu. Obsojanje nemoralnosti izhaja iz Pavlovega razumevanja telesa. Krščene neprestano opominja na pripadnost Kristusu in na način življenja, ki iz tega izhaja. V perspektivi Kristusovega odrešenja ni vseeno, na kakšen način obravnavamo telo in čemu ga namenjamo: »telo pa ni za nečistost, ampak za Gospoda, in Gospod za telo« (1 Kor 6,13). Telo je Božje, saj je po Kristusovem vstajenju tudi človeško telo namenjeno za vstajenje, »Bog pa je obudil tako Gospoda, kakor bo obudil tudi vas s svojo močjo« (1 Kor 6,14).

Odkrito nasprotovanje nečistovanju izhaja iz teološkega prepričanja, da so »telesa Kristusovi udje« in jih ne smemo narediti za »ude nečistnice« (1 Kor 6,15). Telesna dejanja vplivajo na človeško duhovnost, saj prepojijo celotnega človeka. Beseda telo (gr. *soma*) označuje celotnega človeka – potemtakem pa je spolna združitev tudi osebna združitev: »mar ne veste, da je tisti, ki se druži z nečistnico, z njo eno telo?« (1 Kor 6,16a). Ob tem opomni na besede o združitvi moškega in ženske iz Geneze, ki govorijo, da dva postaneta »eno meso« (1 Kor 6,16b), kar pomeni združitev celotne osebe.

Spolna združitev z »nečistnico« je greh »proti lasnemu telesu« (1 Kor 6,18), se pravi greh proti samemu sebi, in proti Kristusu. Pripadnost Kristusu je nasprotje samovolji, ki pravi »vse mi je dovoljeno« (1 Kor 6,12), ter škoduje osebi in občestvu, ki mu le-ta pripada. Oseba ni le zase, ampak za odnose: »niste sami svoji« (1 Kor 6,19) Najpomembnejše pa je, da je oseba ustvarjena za Boga, saj je »telo tempelj Svetega Duha« (1 Kor 6,19), zato rej »proslavite Boga v svojem telesu« (1 Kor 6,20). Živeti Kristusovo življenje pomeni biti »z njim en duh« (1 Kor 6,17).

Ločina močnih v Korintu po eni strani ni zaskrbljena glede oskrunitve s hrano ali celo hranjenja v templju malikov ali soudeležbe pri grškem ali rimskem kultu. (Martin 1995, 206) Vso pozornost pa usmerjajo na vprašanje spolnosti in njenega vpliva na človeško telo. Pripadniki višjega sloja in z višjo izobrazbo predpostavljajo, da je spolnost nevarna za morebitne razkole, zato mora biti nadzorovana, in če je mogoče, se je je treba izogibati, da bi vzdrževali hierarhične moči in potrebe telesa. (Martin 1995, 207) Močni cenijo spolno zdržnost ne le iz strahu zaradi oskrunitve s strani telesa nečistnice ali žene, ampak zaradi skrbi za moč in zdravje telesa, ki ga nadzorujejo in vzdržujejo. Zdržnost je tako ideal za vse. Čeprav se močnejši zavedajo, da hierarhično gledano to ni mogoče za vse ljudi, je šibkejšim potreben zgled. Po prepričanju močnih spolna aktivnost šibkejših nima vpliva na socialno telo. (Martin 1995, 208)

## 2.3 Normalizacija odnosov (7,1-9)

Zakon in spolni odnosi ne vplivajo le na odnose med posameznikoma, ampak gradijo temelje širšim socialnim odnosom. V Pavlovi misli je razumevanje povezanosti krščanske identitete in zakona ključnega pomena za to, da lahko razumemo njegov pogled na krščansko existenco kot celoto. (May 2004, 144) V 1 Kor 7 se soočamo z dvema poudarkoma. Kot prvo je izražena Pavlova naklonjenost celibatu, kar tudi sam večkrat ponovi (1 Kor 7,7.8.26.38), in hkrati izrazi zahtevnost in nasprotja poročenih vernikov (1 Kor 7,26-27.32-35). Po drugi strani jasno pravi, da zakon ni greh (1 Kor 7,36-37) ter da tisti, ki se poroči, stori »prav« (1 Kor 7,38), in zakon razglasi za protistrup nečistovanju (1 Kor 7,2.9). (May 2004, 144)

Moderna eksegeza meni, da je treba 1 Kor 7 razumeti kot Pavlov odziv na asketske ločine in delitve v Korintu. Le-te so zagovarjale celibat, ga postavljale za normativno pravilo vernikom in morda predlagale, da bi morali že poročeni ostati trajno zdržni od spolnih odnosov ali celo prekiniti zakon z ločitvijo. Asketski poudarki razložijo določene napetosti v besedilu. Pavel v svojih pogledih na celibat simpatizira z asketi. Kljub temu pa nasprotuje normativnosti celibata za vse vernike, kar bi jih naredilo ranljive za nečistovanje, in še posebej njihovim zamislim, da bi morali že poročeni ostati spolno zdržni ali se ločiti. (May 2004, 144–145) Čeprav je Pavel osebno naklonjen celibatu, se odziva na ločine, ki pravijo: »dobro je za človeka, da se ženske ne dotika« (1 Kor 7,1), da je potrebna spolna zdržnost za molitev (1 Kor 7,5), in promovirajo nekakšno svetost »po telesu kakor po duhu« (1 Kor 7,34) neporočenih, ki je poročeni niso deležni. (May 2004, 145–146) Zaveda se, da je vsaka odpoved zakonu odpoved socialni instituciji, ključni za ohranjanje antične družbe. Spolnost in prakticiranje le-te ni zgolj etična odločitev, ampak odgovor svetu. (May 2004, 148) Pavel je bil trdno prepričan, da celibat ne bi smel postati vodilo celotne Cerkve v Korintu, kajti to bi uničilo strukturo družine. Odprava družine bi spodkopala njegovo avtoriteto v daljnem mestu; prelomila bi se občutljiva veriga oblasti, ki je prek avtoritete lokalnih družinskih glavarjev prenašala njegove nauke v sleherno lokalno skupnost. Skupnost celibaterjev bi se popolnoma zaprla za zunanji svet. (Brown 2007,80)

### 2.3.1 Soočenje s korintskim sloganom

Pavel ima jasno vizijo, da nova identiteta v Kristusu prinaša nov socialni položaj, ki stereotipno deli človeštvo na grešni zunanji svet in moralno spremenjene pripadnike nove socialne skupnosti. Nasprotja identitet spreminjajo socialne odnose skupine in celo prepovedujejo prej dopustne socialne stike med pripadniki različnih identitet. Po drugi strani je za Korinčane malo verjetno, da so povezovali krščansko identiteto z moralnim položajem ali jo dojemali kot začetek sprememb socialnih stikov oz. prekinitve prejšnjih socialnih povezav. Če po včlenitvi v Kristusa še vedno sprejemajo antične prakse glede zakona in družine, je malo možnosti, da bodo pogled na telo spremenili tako, kot ga je dojemal Pavel. (May 2004, 206) Kakor Pavel kritizira njihovo toleriranje razdeljenosti (1 Kor 1,10), življenje v posvetni modrosti (1 Kor 3,1-4), odnos do incesta (1 Kor 5,1sl.) in civilne sodbe (6,5sl.), tudi tukaj pričakujemo kritiko posvetnega življenja. (May 2004, 206–207)

1 Kor 5,9-13 daje vpogled v dialog med Pavlom in Korintom. »Napisal sem vam v pismu« (1 Kor 5,9a) jasno izraža, da učenje izhaja iz Pavlove pretekle korespondence s Korintom. V dosedanjih navodilih jim je naročil, naj se ne družijo z nečistniki (1 Kor 5,9b) – to je z verniki, sodelujočimi v nečistovanju, in ne nečistniki kot pripadniki zunanjega sveta. Naročil je prekinitvev socialnih stikov z moralnimi odpadniki. (May 2004, 207) Sodeč po njegovem pogledu na ločenost pripadnikov novega načina življenja in sveta je velika verjetnost, da so v Korintu napačno razumeli navodila ter ga obtoževali, česar ni rekel, in se mora sedaj pred njimi zagovarjati. (May 2004, 207–208) Navodila so tako postala popolnoma antisocialna. V pismu mora zato zanikati vsa namigovanja, da zapoveduje popoln umik in antisocialen odnos do sveta. (May 2004, 208) Če bi bilo navodilo »nikar ne družite z nečistniki« (1 Kor 5,9) zahteva po popolnem umiku in prekinitvi socialnih povezav s svetom, potem je poziv »dobro je za človeka, da se ženske ne dotika« (1 Kor 7,1) zapoved odpovedi vseh spolnim odnosom. (May 2004, 208–210) Dialog med Pavlom in Korintom tako izhaja iz sprevračanja navodil z namenom preprečitve nepriljubljenih socialnih dejanj, da bi navodila zvenela bolj radikalna, kot so v resnici bila. (May 2004, 210)

Izjava »dobro je za človeka, da se ženske ne dotika« (1 Kor 7,1) je podobna zapovedi »nikar ne družite z nečistniki« (1 Kor 5,9b). Namen obeh pozivov je težnja k normalizaciji socialnih odnosov. Prva izjava (1 Kor 5,9) zahteva izločitev grešnika iz občestva, druga (1 Kor 7,1b) pa izraža naklonjenost samskosti. Kakor je lahko prva zapoved razumljena kot poziv k prekinitvi vseh socialnih odnosov s svetom, je lahko druga razumljena kot zahteva po popolni odpovedi spolnim odnosom. (May 2004, 210) Poziv v 1 Kor 7,1 ni absolutna prepoved zakona, temveč nasvet za posnemanje Pavlovega zgleda samskosti, da bi se tako v polnosti predali Gospodu. Tak nasvet je bil precej nelagoden za socialno integrirano korintsko Cerkev. Potemtakem je hišni gospodar, ki skrbi za dobro družine in socialne dolžnosti, obravnavan kot drugorazredni vernik. (May 2004, 211) Pavel zavrača, da bi označil zakonsko zvezo za grešno ali prepovedoval spolne odnose. Njegovi nasprotniki tudi ne napadajo zakonske zveze, ampak njegovo naklonjenost neporočenosti. Če želi, da njegov nasvet sprejmejo, ga mora utemeljiti na tak način, da ne bo dopuščal nikakršnih dvoumnosti. (May 2004, 211)

Čeprav Pavel ne gleda na zakon kot na greh, ga večkrat odsvetuje kot nekakšno motnjo v predanosti Gospodu (1 Kor 7,1.7-9.25-40). (May 2004, 212) V 1 Kor 6,12-20 smo videli argumentacijo nekompatibilnih spolnih odnosov, ki nasprotujejo povezanosti s Kristusom, saj gre za med seboj nezdržljivi resničnosti, ki vključujeta telo na nezdržljiva načina. Prav tako kakor v primeru nedopustnega spolnega odnosa z nečistnico se tudi v zakonu dva združita in postaneta »eno meso«, kar pa nasprotuje združitvi v »en duh« z Gospodom. Verujoči niso »sami svoji«, in zato ne morejo dajati svojega telesa drugemu (1 Kor 6,20). Nihče ne more imeti oblasti nad vernikom (1 Kor 6,12), čeprav se prav to zgodi v zakonu (1 Kor 7,4). (May 2004, 213) Zakonska zveza za vernika sicer ni greh, kljub temu pa ostaja problematična in celo nezaželena. Le neporočeni je lahko v polnosti svet »tako po telesu kakor po duhu« (1 Kor 7,34). Zakon je nekakšno suženjstvo, nezaželeno tistim, ki so odkupljeni »za visoko ceno« (1 Kor 7,23), saj vzpostavlja napetost in nasprotovanje, ki človekove prioritete delijo na tiste, ki skrbijo, kako bi ugodili Gospodu (1 Kor 7,32), in tiste, ki skrbijo za posvetno in za to, kako bi ugodili mož ženi in žena možu (1 Kor 7,33-35). (May 2004, 213) Tako lahko rečemo, da je med 6,12-20 in 7,1-40 neposredna povezava. Zakon je predstavljen kot dvoumna institucija z istimi razlogi, ki izključujejo nečistovanje. Glede na to lahko rečemo, da Pavel povsem utemeljeno zaključi »dobro je za človeka, da se ženske ne

dotika« (1 Kor 7,1). (May 2004, 213–214) Trikrat potrdi, da je dobro ostati neporočen, vendar vedno na tak način, da se izogne moralnemu absolutizmu neporočenosti, vse dokler v 1 Kor 7,38 ne sklene, da je poročiti se prav tako dobro, vendar tisti, ki se ne poroči, naredi še boljše. Na koncu je jasno, da naj bi Korinčani iz izjave v 1 Kor 7,1b doumeli sorazmerno dobro neporočenosti nasproti poročenosti. (May 2004, 216) Skoraj z gotovostjo lahko trdimo, da je izjava maksima, ki jo je Pavel že izpostavil v korespondenci s Korintom, le da jo tokrat reinterpreтира v pravi luči, in tako izključuje morebitno nerazumevanje pomena. (May 2004, 216–217) Glede na to, kako se »dobro« prenese v zapoved samskosti, lahko predvidevamo, da težava med Pavlom in Korintom ni v spolni zdržnosti niti ločitvi, temveč je v središču vprašanje, ali naj se neporočeni poroči. (May 2004, 218)

Namen poglavja je spodbujati neporočenost, in ne poročenosti. Pavlova izjava »Zaradi nečistosti pa naj ima vsak svojo ženo in vsaka naj ima lastnega moža« (1 Kor 7,2) zanika popolno prepoved zakona in hkrati zakon razlikuje od nečistovanja, saj ne more biti enak grešni spolnosti. Pavel predstavi hierarhično zaporedje vrednotenja načina življenja spolnosti: na prvem mestu je neporočenost oziroma celibat, sledi zakonska spolnost in kot tretje nečistovanje. (May 2004, 219) Neizpodbitno je, da se Pavel brez vsakega zanikanja jasno in nedvoumno opredeljuje za celibat kot najboljšo izbiro. Zakonska spolnost je tako označena kot sredstvo boja proti nečistovanju. Nečistovanje pa v jedru nasprotuje občestvu človeka, moškega in ženske, s Kristusom. Zakona sicer ne enači z nečistovanjem, kljub temu pa ni njegova prioriteta izbira. Pavel tudi ne nasprotuje spolnosti v zakonu. Pravzaprav je lahko trajna ali začasna zdržnost od spolnih odnosov v zakonu krajša pot do greha. V tem primeru zakonca zaradi nevzdržnosti (1 Kor 7,5b) in odtegovanja drug drugemu (1 Kor 7,5a) zapadeta v nečistovanje zaradi satanovega skušanja (1 Kor 7,5b). Zanikanje oziroma nasprotovanje zakonski spolnosti je tako resen greh zoper vernega zakonskega partnerja. Tako v trditvi »ženi naj mož izpolni dolžnost, enako pa tudi žena možu« (1 Kor 7,3) in »žena nad lastnim telesom nima oblasti, ampak mož; enako pa tudi mož nad svojim telesom nima oblasti, ampak žena« (1 Kor 7,4) Pavel ponovno preprečuje napačne interpretacije svojega učenja, vendar na tak način, da ni mogoče spodkopati njegove prioritete naklonjenosti neporočenosti. (May 2004, 219)

### 2.3.2 Milostni dar

Pavel v bolečinah sporoča, da neporočenost ni absolutno veljavna za vse vernike. V 1 Kor 7,25 pravi, da nima »Gospodovega naročila«, daje pa »nasvet«. Izjava »to pa govorim v korist vas samih, ne zato, da bi vam nastavil zanko, ampak za vaš ugled in nemoteno predanost Gospodu« (1 Kor 7,35) utemeljuje, kakšni so razlogi za njegovo učenje. To učenje ne izhaja iz nasprotovanja Korinčanom – vse, kar uči, jih uči za njihovo korist. Tako tudi pojasnjuje, da ne zapoveduje zakona, ampak ga dopušča tistim, ki po njem hrepenijo. S tem, ko zakon le dopušča, in ne zapoveduje, izraža svoje resnične želje, ki jih bo še večkrat posredno izrazil: da bi tisti, ki so tega zmožni po milostnem daru ali ne potrebujejo zakona zaradi nečistovanja, sledili njegovemu zgledu neporočenosti. (May 2004, 221)

Izjava »želim pa, da bi bili vsi ljudje kakor jaz sam; toda vsak ima svoj milostni dar od Boga, eden tako, drugi tako« (1 Kor 7,7) izraža Pavlovo željo po neporočenosti. (May 2004, 221–222) Pavlovo hrepenenje po milostnem daru neporočenosti, za katerega želi, da bi ga vsi prejeli, razloži, kaj misli s »prizanesljivostjo« (1 Kor 7,6), in »če pa se ne obvladujejo, naj se poročijo: boljše je namreč poročiti se kakor plamteti« (1 Kor 7,9). Zakon dopušča, ker nimajo vsi »milostnega daru«, ki človeku daje zmožnost za neporočeno življenje. Tako je neposredno pomanjkanje milostnega daru edini razlog za dopustnost zakona. Nikjer ni utemeljeno, da bi se poročali zgolj zato, ker se ne bi poenotili z apostolovim mišljenjem in hrepenenjem po neporočenosti. (May 2004, 222)

Neporočenost od človeka zahteva »obvladovanje« (1 Kor 7,9), ki ni dar celibata, temveč krepost, ki je bila v antičnem času še posebej cenjena kot lastna svobodnemu človeku: je obvladovanje samega sebe in je izražena v zdržnosti. Če je obvladovanje krepost, potem lahko predvidevamo cenjenost le-tega v Korintu (1 Kor 1,7 in 12,14), saj so imeli med sabo zgled Pavla kot svobodnega človeka, ki obvladuje vse stvari in ga ne obvladuje nobena stvar (1 Kor 2,15; 3,22-23; 4,3; 6,12; 9,1; 9,24-27). (May 2004, 222) Ko pravi, da se nekateri poročijo v skladu z darovi, ki so jih prejeli, na nek način nastavi past. Kdorkoli želi sprejeti možnost zakona, mora tako priznati, da so njegovi darovi drugačni Pavlovim, in pomanjkanje zmožnosti obvladovanja. Namesto temeljne kreposti mora tako sprejeti sebe kot manj krepostnega in manj duhovnega. (May 2004, 222) Oseba, ki izbere



neporočenost, za razliko od tistih, ki se poročijo, poseduje sposobnost obvladovanja samega sebe. Kakor že prej je tudi tokrat Pavel izrazil višje duhovno vrednotenje svojega položaja. Njegova retorika mu dopušča, da zmanjša vrednost zakona za vernika, kljub temu pa zanika obtožbe, da je zakon označil za grešno dejanje. Njegove besede izražajo neizpodbitno prioriteto neporočenosti, za katero bo naredil vse, le zapovedoval je ne bo. (May 2004, 222–223) Vidimo lahko, da ne dopušča celibata v poročenosti. Četudi dopušča obdobja obojestranske zdržnosti, so le-ta omejena. Lahko bi sicer zapovedal začasno ali trajno zdržnost za tiste, ki prav tako posedujejo zmožnost obvladovanja, kar bi bila logična posledica glede na dejstvo, da tistim, ki se lahko obvladajo, priporoča neporočenost. Vendar tega ne stori. (May 2004, 223)

### **2.3.3 Trajnost zakona**

Pavlov pogled na zakonsko zvezo osvetljuje učenje o ločitvi, ki govori o dveh vrstah zakona. Najprej spregovori o zakonu med vernikoma (1 Kor 7,10-11) in nato o zakonu, v katerem je le eden vernik, drugi pa ne (1 Kor 7,12-16). V prvem primeru Pavel vztraja, da se zakonca ne moreta ločiti drug od drugega. V drugem primeru pa je možnost ločitve pogojna. Če neverni želi biti z vernim, naj ta ne išče ločitve, če pa se neverni želi ločiti, potem verni ni dolžan vztrajati v zakonu (1 Kor 7,15). Tudi v primeru mešanih zakonov Pavel spodbuja, da naj se zakon ohranja v upanju, da bo rešen neverni zakonec (1 Kor 7,16). (Son 2001, 156)

O nerazdružljivosti zakona v učenju Jezusa Kristusa ni sistematičnega nauka, najdemo pa posamezne odlomke, v katerih je izražen celosten pogled na zakon in s tem na človeka. Na vprašanje: »ali je dovoljeno možu iz katerega koli vzroka odsloviti ženo?« (Mt 19,3) Jezus odgovarja: »ali niste brali, da ju je Stvarnik na začetku ustvaril kot moža in ženo in rekel: Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi in bosta eno meso. Tako nista več dva, ampak eno meso. Kar je torej Bog združil, tega naj človek ne ločuje« (Mt 19,4-6). Tako je s sklicevanjem na Božje stvarjenje človeka po »Božji podobi«, da ju je kot »moškega in žensko« ustvaril (1 Mz 1,27), da bo »zaradi tega mož zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi in bosta eno meso« (1 Mz 2,24), prikazana ustrezna podoba zakona in človeka. V nasprotju s Kristusovim učenjem pa Mojzesova

postava v določenih primerih dopušča »ločitveni list«. Mož je lahko odslovil ženo, »če ona ne najde naklonjenosti v njegovih očeh, ker je na njej našel nekaj zoprnega« (5 Mz 24,1). O zadostnih kriterijih za ločitveni list ne najdemo več podatkov, gotovo pa so bili subjektivne narave. Subjektivnost kriterijev za ločitev na nek način potrjujejo tudi Kristusove besede: »zaradi vaše trdosrčnosti vam je Mojzes dovolil odsloviti svoje žene« (Mt 19,8a), ki jih podkrepi z navezavo na stvarjenje: »od začetka pa ni bilo tako« (19,8b). Začetek, o katerem govori Kristus, je stvarjenje človeka »po Božji podobi« in Božji načrt zanj. Človek je ustvarjen po Božji podobi kot moški in ženska, za odnos, ki ga odpira k drugemu. Odnos, še posebej zakonski odnos moža in žene, je temelj za nastanek in razvoj človeštva. Je razlog, zakaj bosta moški in ženska zapustila očeta in mater ter stopila v odnos, ki je tako močan, da postaneta »eno telo«. Iz dveh posameznikov tako nastane neločljiva življenjska zveza. (Janez Pavel II. 2006, 132)

Pomen trdne in trajne zakonske zveze potrjuje zgubljenost človeka, ko ne najde »pomočnice, njemu primerne« (1 Mz 2,20). Ustvarjeni človek se znotraj eksistence pred Bogom znajde v iskanju svoje lastne podobe. Ugotovitev, da je človek sam sredi vidnega sveta, ima negativen pomen, saj nam sporoča, kaj človek ni. Začetna osamljenost pa ima vendarle pozitivno plat, ker človeka vabi k iskanju pomoči, njemu primerne. (John Paul II. 2006, 149) Začetna osamljenost je tako priprava za rast odnosa, za kar je človek tudi ustvarjen. Tako je ločitev v svojem jedru nasprotovanje bistvu človeka, kar potrjuje Kristusovo absolutno nasprotovanje ločitvi in možnost ponovne sklenitve zakona, brez razlik za oba spola: »Rečeno je bilo: Kdor se loči od svoje žene, naj ji da ločitveni list. Jaz pa vam pravim: Kdor se loči od svoje žene, razen če se zaradi nečistovanja, je kriv, da ona prešuštvuje. In kdor se oženi z ločeno, prešuštvuje.« (Mt 5,31-32) in še: »Kdor odslovi svojo ženo in se oženi z drugo, prešuštvuje z njo; in če ona odslovi svojega moža in se omoži z drugim, prešuštvuje« (Mr 10,11-12). Če je v Mojzesovi postavi še vedno izpostavljeno prešuštvovanje in s tem nečistost ženske, Kristus ne dela nikakršnih razlik. V primeru ločitve in ponovne sklenitve zakona postane nečist tako moški in ženska, brez razlik.

Kristusov pogled na zakon izhaja iz izvorne nedolžnosti človeka, ki se z izvirnim grehom prelomi. Izvorna nedolžnost je stanje, ki je prosto vsakršnega zla in dualizma, z izvirnim grehom pa se zgodi prelomnica, ki vpliva na razumevanje človeka kot osebe in

razumevanje človeškega telesa. V izvorni nedolžnosti ni bilo ničesar, kar bi oviralo odnos moža in žene, živela sta v medsebojni svobodi. (John Paul II. 2006, 185) Drug na drugega sta gledala brez vsakega izkrivljenega pogleda, saj sta živela v »polni skrivnosti stvarjenja«. (John Paul II. 2006, 191) Polnost stvarjenja je čistost srca, ki omogoča gledanje, sprejemanje in bivanje v medosebnem odnosu brez izkoriščevalskih namenov. To harmonijo medosebnih odnosov je greh še posebej poškodoval, saj so se spremenili v nenehno bitko in nasprotovanje, ter posledično vodijo v dopustnost ločitve. Po izvirnem grehu človek še naprej hrepeni po izražanju samega sebe, vendar se izogiba darovanju, kar ga dela egoističnega in vase zagledanega. Človek še vedno hrepeni po drugem, vendar se izogiba darovanju, in to ga spremeni v uporabnika drugih. Oseba še vedno hrepeni, da bi videla drugega in bila videna od drugega, vendar se izogiba darovanju. (West 2003, 148) Hrepeni po ljubezni, pa kljub temu išče možnost ločitve. Človek je tako postavljen v nenehno napetost med hrepenenjem srca in nagnjenostjo v najlažje možnosti, ki ga zapirajo pred drugim in vodijo v greh.

Ob soočenju z dvema nasprotnima pogledoma na ločitev se postavlja vprašanje: »Kaj je normativ in regulativ za zakon, ali je to dovoljenje za ločitev, ki je podano v Mojzesovi postavi, ali Jezusovo učenje o neločljivosti zakonske zveze?« (Son 2001, 157) Človeška zgodovina je na vseh ravneh prepojena s posledicami izvirnega greha, ki so vidne tudi pri dojetanju spola, zakona in sprejemanju ter možnosti prekinitve zakonske zveze. Kristus pa z zazrtjem v Božji načrt za človeka, ki presega človeško logiko, ponovno vzpostavlja stanje izvorne nedolžnosti in človeštvo usmerja v novo, odrešeno življenje. Pavlovo učenje o ločitvi je identično Kristusovemu pogledu: zakon ustvarja ontološko »eno telesno« zvezo med dvema stranema, in ta zveza je resnična in namenjena za večnost. (Son 2001, 157) Možnost ponovne sklenitve zakona v Stvarnikovem načrtu ni predvidena, zato Pavel roti, naj se žena od moža ne loči in tudi mož naj žene ne odpušča (Mt 5,31-32). v primeru ločitve ženi svetuje, naj ostane sama ali pa se naj z možem spravi. Vsekakor se v tem naročilu že kaže novo krščansko vrednotenje žene, ki ne sme biti obravnavana kot moževa lastnina, ampak ima v procesu ločitve in sprave svojo osebno in aktivno vlogo. (Matjaž 2015, 87)

Koncept o neločljivosti zakona se nadaljuje pri vprašanju mešanih zakonov med vernikom in nevernikom (1 Kor 7,12-16). Če Kristus ne ločuje med vernim in nevernim,

ampak govori znotraj judovske kulture, naredi Pavel preskok, ko razlikuje med zakonom vernih in nevernih. Pavel tako nagovarja »mešane« pare, tj. tiste verne, ki so prestopili v krščanstvo, vendar imajo nevernega partnerja. Domnevno so nekateri radikalni člani korintske skupnosti zahtevali od njih, da se ločijo od svojih poganskih zakoncev. (Matjaž 2015, 88) Judovska tradicija, iz katere je izhajal del skupnosti, je mešane zakone dojemala kot malikovanje, le-to pa je bilo treba izkoreniniti. Pri tem so se lahko sklicevali na izkustvo po izgnanstvu, ko so preroki prepovedali vsako mešanje s poganskimi sosedi (Neh 9,2; 10,31; Ezr 9,1-4; 10,1-17). (Matjaž 2015, 88) Zakonske zveze z drugimi ljudstvi so označene kot »gnusoba«, ki bi morala biti že prekinjena, saj so Izraelovi sinovi izmed njihovih hčera »jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrunili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,2). Tako jih prerok kliče k sklenitvi zaveze in pravi: »odpustimo vse žene in kar je iz njih rojeno, po nasvetu mojega gospoda in teh, ki se boje zapovedi našega Boga. Ravna naj se po postavi« (Ezr 10,3); in še: »pregrešili ste se s tem, da ste si vzeli tujke za žene« (Ezr 10,31). O ločitvi ljudstev in spokornem bogoslužju govori Nehemija: »tedaj se je Izraelov zarod ločil od vseh tujih sinov. Pristopili so in izpovedali svoje grehe in krivde svojih očetov« (Neh 9,2). K spolnjevanju postave sodi tudi, da »ne bomo dajali svojih hčera ljudstvom dežele in ne jemali njihovih hčera za svoje sinove« (Neh 10,31).

Če je izraelsko ljudstvo pristopalo do mešanih zakonov z radikalno ločitvijo in prepovedjo, se pri Pavlu to popolnoma spremeni. Pavel se tukaj odloča pragmatično in pristopa k težavam konkretnih parov z veliko evangeljsko širino in s spoštovanjem naravnega zakona. (Matjaž 2015, 88) Pri tem Pavel ravna v skladu s teologijo »svobode in enakosti v Kristusu«. Za jude je bila takšna Pavlova odločitev zelo provokativna, saj je razveljavljala številne predpise o čistosti in nečistosti. Neverna žena je bila za pravovernega Juda nečista, zato se je ni smel niti dotikati, še manj jesti hrano, ki jo je ona pripravila, kaj šele imeti z njo spolnih odnosov. Isto velja tudi za verno ženo v odnosu do nevernega, poganskega partnerja. (Matjaž 2015, 88)

Pavlova želja za mešane zakone je prav tako trajnost ter trdnost, in ne ločitev zaradi kultne ali narodne čistosti, saj pravi: »če ima kak brat neverno ženo in je ta voljna bivati z njim, naj je ne odpušča; in če ima katera žena nevernega moža in je ta voljan bivati z njo, naj moža ne odpušča« (1 Kor 7,12-13). Zakon med krščenim in nekrščenim je prepojen s

skrbjo za občestveno solidarnost, ki jo podkrepi argument: »neverni mož je namreč posvečen po ženi in neverna žena je posvečena po bratu« (1 Kor 7,14a), ki potrjuje razloge, zakaj naj se verni zakonec ne ločuje od nevernega zakonca, ki želi biti z njim. (Son 2001, 157) Po vernem zakoncu lahko tudi neverni stopa v odnos s Kristusom, ki je edini izvor svetosti (1 Kor 1,2). Po vernem staršu prehaja Kristusova svetost tudi na otroke, »kajti sicer bi bili vaši otroci nečisti, zdaj pa so sveti.« (1 Kor 7,14b). (Matjaž 2015,88) Posvečenje nevernega zakonca po vernem zakoncu pa ne pomeni samo po sebi tudi odrešenja nevernega, ki prihaja po veri, nihče namreč ne more verovati namesto drugega. Zato Pavel zagovarja svobodno odločitev obeh zakoncev: brat in sestra nista suženjsko vezana! Če neverni zakonec zahteva ločitev, naj mu verni zakonec to dopusti.

Neločljivost zakona tako nikakor ni postavljena pod vprašaj ali razveljavljena, je pa v določenih primerih za blagor zakoncev boljša, če postane vera ovira za zakonsko zvezo. Dopustnost ločitve v nekaterih primerih je utemeljena z dvema razlogoma: življenje v miru in negotovost, ali bo neverni po vernem res tudi rešen. Kljub temu je odprt prostor, da lahko človek svobodno odgovori. V primeru, da neverna stran nima več želje po skupnem življenju, bo težko prišlo do spremembe, saj nevernemu za to manjka osnovni pogoj: iskrena želja po odnosu z drugim. (Matjaž 2015, 88–89) Človek sam se ne more izpolniti, ne more odkriti svoje podobe, če se prej ne prepusti Bogu, da on poseže v samoto. Kakor se stvarjenje človeka zgodi iz Božje besede in delovanja, tako lahko človek vstopa v odrešenski dogodek Jezusa Kristusa s popolno izročitvijo v Božje roke in pripravljenostjo na uresničevanje odrešenja v življenju.

## 2.4 Zakon v odrešenju Jezusa Kristusa

Apostol Pavel o skrivnosti ustvarjenosti človeka za zakonsko občestvo razmišlja v kategorijah biblične teologije stvarjenja. Človek je podoba in slava Boga (1 Kor 11,7), in zato poklican, da dela »dela Duha«, kar pomeni, da živi skladno s stvarjenjskim načrtom. Bog je absolutni začetnik in vzdrževalec človeškega življenja, zato je človek Božja lastnina in kot tak sam po sebi svet in nedotakljiv. (Matjaž 2015, 191) Človekova povezava z Bogom je utelešena v osebi Jezusa Kristusa, ki na Božji način razodeva pravo naravo človeka in njegovo mesto v Božjem stvarjenjsko-odrešenjskem načrtu. Božjega načrta človek ne more uresničiti kot posameznik svoje vrste, ampak kot del občestva, s katerim dela za rast Božjega kraljestva. Pavel sicer ne razmišlja o človeškem bitju kot takem, temveč ga presoja v njegovih odnosih do Boga in do sveta, v katerem živi. (Matjaž 2015, 191) Pavlovo razumevanje človeka kot osebe je neločljivo povezano s pogledom na občestvo, ki mu oseba pripada. Konkretno občestvo in življenje le-tega je najboljše opisano v Prvem pismu Korinčanom. Dejstvo je, da o človeku ne moremo govoriti, brez da bi spregovorili o socialnem okolju, ki ga obdaja in oblikuje njegov pogled na svet.

Apostol Pavel pri tem razlikuje med zunanjim in notranjim svetom, tj. tistimi, ki pripadajo »Kristusovemu telesu«. Znotraj Kristusovega telesa, Cerkve, je mogoče na več različnih načinov živeti Božjo odrešenjsko milost. Skupnost Kristusovih učencev se mora od ostalega sveta razlikovati po načinu mišljenja in življenja, saj so »umrli staremu človeku, da bi živel novi človek«. Odnos med moškim in žensko je izredno pomemben za celotno človeštvo, ki temelji na njem. »Zaradi tega bo zapustil mož očeta in mater in se držal svoje žene in bosta eno meso« (1 Mz 2,24). Zakonski odnos, ki je temelj človeštva, je razlog, zakaj bosta moški in ženska zapustila očeta in mater ter stopila v odnos, ki je tako močan, da na koncu postaneta »eno telo«. Iz dveh posameznikov bo nastala neločljiva življenjska zveza. (Janez Pavel II. 2006, 132) Spremembo, ki se zgodi z začetkom zakonskega odnosa, pri Pavlu najdemo v misli: »ne živim več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2,20). Pavel se je zelo dobro zavedal pomena Božje poklicanosti, saj je leta začetek življenja in tudi poslanstva, ki ga Bog daje človeku.

Ob stvarjenju prvega človeka in ugotovitvi, da je sam, je Bog rekel: »ni dobro človeku samemu biti. Naredil mu bom pomočnico, njemu primerno« (1 Mz 2,18). Najprej

izpostavi osamljenost človeka, ki nikakor ni idealno stanje, saj človek ni ustvarjen za samoto, temveč za odnos. Osamljenost ima dva pomena: prvi izvira iz človeške narave, tj. da ni »dobro človeku samemu biti«, drugi pomen pa izvira iz temeljnega odnosa med moškim in žensko. (Janez Pavel II. 2006, 147) Če v drugem primeru mislimo na odsotnost osebe v konkretnem odnosu, je prvi primer usmerjen k temeljni osamljenosti, v kateri se je znašel prvi človek. Prvotna osamljenost je odsotnost vsakega človeškega bitja. V stanju izvorne samote je Bog pred človeka pripeljal vse živali, da bi jih človek poimenoval. Poimenovanje živali je nekakšen preizkus in prikaz človeške nadrejenosti stvarstvu, da ni na enakem nivoju kot ostala bitja na svetu. Kljub temu da je človek prepoznal in poimenoval vsa živa bitja, se ni našla »pomočnica, njemu primerna« (1 Mz 2,19-20). (Janez Pavel II. 2006, 148) Ustvarjeni človek se je tako znašel pred Bogom v iskanju lastnega poimenovanja, lastne identitete. Ugotovitev, da je sam sredi stvarstva, ima negativen pomen, saj nam sporoča, kaj človek ni. Kljub temu pa ima osamljenost tudi pozitiven pomen, človeka namreč vabi k iskanju. (Janez Pavel II. 2006, 149) Dokler je človek sam, ne more biti poimenovan. Človek je tako poimenovan kot moški šele po stvarjenju ženske. (Janez Pavel II. 2006, 147)

V izvorni osamljenosti je človek prišel do spoznanja, da je sam ter mu nekaj manjka. Tako se je osamljenost spremenila v pripravo za občestvo, v katerem je mogoče prepoznati drugo osebo kot sebi enako. Ob srečanju s sebi enako osebo je človek vzkliknil: »to je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa« (1 Mz 2,23a). Moški je ob srečanju z žensko izrazil veselje, za katero prej ni imel razloga, saj ni našel osebe, njemu primerne. (Janez Pavel II. 2006, 161) Srečati drugo osebo omogoča prepoznati samega sebe. Jaz se lahko prepoznam ob srečanju z drugim, sebi enakim, ki mi s svojo bližino pravi, kdo sem. Kakor bližnji pove, kdo sem jaz v odnosu do drugih ljudi, tako Kristus razodeva, kdo je človek v Božjih očeh. Pavel se izredno dobro zaveda pomena človeškega občestva in občestva človeka z Bogom, ki se na poseben način uresniči v Jezusu Kristusu.

Zakramentalna združitev moža in žene je neločljivo povezana z združitvijo Kristusa in občestva verujočih, Cerkev. Zakonsko občestvo, ki združuje moža in ženo, nam pomaga razumeti ljubezen, ki združuje Kristusa in Cerkev, v kateri se uresničuje Božji odrešenjski načrt za človeka. (Janez Pavel II. 2006, 475) Zakon je znamenje vstopa v Božje

odrešenjsko občestvo. Kristjan je poklican, da vstopa v novo življenje: »treba je, da odložite starega človeka, kakor je živel doslej in ki ga uničujejo blodnja poželenja, da se prenovite v globini svojega duha in oblečete novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v pravičnosti in svetosti resnice« (Ef 4,22-23) ter: »posnemajte torej Boga, saj ste njegovi ljubljene otroci, in živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus vzljubil nas in je daroval sam sebe za nas kot blago dišečo daritev in žrtev Bogu« (Ef 5,1-2).

Pozivi k spremembi življenja se še stopnjujejo in konkretizirajo: »Nekoč ste bili namreč tema, zdaj pa ste luč v Gospodu. Živite kot otroci luči, kajti sad luči je v vsakršni dobroti, pravičnosti in resnici« (Ef 5,8-9) in še: »zato ne bodite nerazumni, ampak spoznajte, kaj je Gospodova volja. In ne opijanajte se z vinom, v čemer je razbrzdanost, temveč naj vas napolnjuje Duh: nagovarjajte se s psalmi, s hvalnicami in duhovnimi pesmimi, ko v svojem srcu prepevate in slavite gospoda« (Ef 5,17-19). S spremembo horizonta je ustvarjeno ozračje duhovnega življenja, ki poživlja in spodbuja vsako krščansko občestvo. (John Paul II. 2006, 470)

## **2.4.1 Zakrament zakonske zveze (Ef 5,21-33)**

### **2.4.1.1 Poziv k podarjanju drug drugemu**

Poziv »iz strahospoštovanja do Kristusa se podrejte drug drugemu« (Ef 5,21) je na začetku odlomka o družinskih odnosih in etičnem vidiku le-teh. Podrejanje Kristusu je bistveno za družinsko moralo, o kateri je govora v Ef 5,21–6,9. Poziv se navezuje na: »V imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa se neprenehoma zahvaljujte Bogu Očetu za vse« (Ef 5,20), in skupaj izražata dejstvo, da je podrejanje drug drugemu način življenja, ki kristjane razlikuje od poganov. »Ne živite več, kakor živijo pogani, v ničevosti svoje pameti« (Ef 4,17), saj so se »odtujili Božjemu življenju« (Ef 4,18) in so »počenjali vsakršne nečistosti« (Ef 4,19). Kristjani se razlikujejo od poganov, saj imajo drugačen zgled Kristusovega življenja (Ef 4,20), zato je potrebno, da odložijo »starega človeka, kot je živel doslej in ga uničujejo blodnja poželenja« (Ef 4,22). S tem se prenovijo »v



globini svojega duha« (Ef 4,23) in oblečejo »novega človeka, ki je v Bogu ustvarjen v pravičnosti in svetosti resnice« (Ef 4,24).

Podrejanje je znamenje pripadnosti Kristusu in dozorelosti posameznika, ki kot ljubljeni Božji otrok posnema zgled v Jezusu Kristusu. Zatorej naj živijo v »ljubezni, kakor je Kristus vzljubil nas in je daroval sam sebe za nas« (Ef 5,2), kar pomeni premagovanje nečistovanja in življenje, »kakor se spodobi svetim« (Ef 5,3). Spoštovanje in poslušnost sta usmerjena na Kristusa, ki je glava mističnemu telesu vernikov. (MacDonald 2000, 325–326) Poziv k vzajemni pokorščini ustvarja primerno vstopno mesto za nadaljnje učenje. Tako klic k medosebni ponižnosti temelji na pokorščini Kristusu. (MacDonald 2000, 326) Uvodni splošni poziv k podrejanju in pokorščini se nadaljuje s pozivom ženam (Ef 5,22-24) in možem (Ef 5,25-33). Spodbuda, ki je podana in razložena na način hišnega gospodinjstva, je značilna za judovstvo prvega stoletja in helenistični svet, vendar jo apostol Pavel utemelji na spisih in preoblikuje v kristološkem duhu. (Son 2001, 151)

#### **2.4.1.2 Spodbuda ženam**

Začetnemu pozivu k podrejanju Kristusu sledi konkreten poziv ženam, »naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu, mož je namreč glava ženi, kakor je Kristus glava Cerkvi: on, odrešenik telesa. In kakor je Cerkev podrejena Kristusu, tako naj bodo v vsem žene možem« (Ef 5,22-24) in še: »žene, podrejte se svojim možem, kakor se spodobi v Kristusu« (Kol 3,18) ter: »prav tako bodite žene podrejene svojim možem« (1 Pt 3,1). Tako naj bodo »skriti človek v neminljivosti krotkega in umirjenega duha« (1 Pt 3,4). Podreditev v vzajemni povezanosti z možem, ki izhaja iz vzajemne vezi Kristusa in Cerkve, ne pomeni razvrednotenja vrednosti žene – ravno nasprotno, postavi ju v ljubeč medsebojni odnos, ki je prepojen z vzajemnim podarjanjem.

O vlogi in dostojanstvu žene, tako stare kot mlade, pravi, naj bodo »stare žene prav tako v vedenju primerne svetosti, ne obrekljive, naj se ne vdajajo obilnemu vinu, dobro naj učijo in pametno vzgajajo mlade žene, da bodo ljubeče do moža in otrok, razumne, čiste, dobre gospodinje, podrejene svojim možem« (Tit 2,3-5). Vloga žene in njene lastnosti so tesno prepletene s spremembo, ki izhaja iz življenjske povezanosti s Kristusom. To

pomeni, da živijo in delajo, kakor »se spodobi ženskam, ki izpovedujejo bogaboječnost, z dobrimi deli« (1 Tim 2,10).

Podrejenost žene možu ni izraz nadvlade enega spola nad drugim, kar izraža »mož je namreč glava ženi, kakor je Kristus glava Cerkvi« (Ef 5,23). Primerjava zakonske vezi moža in žene ter povezanosti Kristusa in Cerkve ima zakonsko analogijo že v Stari zavezi. Zakon je Božji odnos z izraelskim ljudstvom. Izraelsko ljudstvo je nevesta, ki jo Ženin iz ljubezni obdaja z vsem sijajem in razkošjem. Zaradi ljubezni, ki jo je Ženin izkazoval svoji nevesti, je njeno ime prodrlo med narode zaradi njene lepote: »Saj si bila popolna, zaradi sijaja, ki sem ti ga nadel« (Ezk 16,14). Lepota žene izvira iz vzajemne podrejenosti, ko od Ženina prejema in sprejema, kar ji le-ta podarja. Obdarjenost pa se lahko tudi sprevrže. Če se poruši ljubeča vzajemnost med ženinom in nevesto, ki je izražena v podrejenosti, se prekine tudi zaveza ljubezni. Tako se pokaže vsa človekova ranljivost, ko postane prevzeten zaradi darov, do katerih nima zaslug (Ezk 16,1-63). Zakonska nezvestoba je enačena z malikovanjem, ki je nezvestoba zakonski združitvi Boga in izvoljenega ljudstva. Nezvestoba Bogu pa je zavrnitev Božje ljubezni.

Še enkrat je izpostavljeno, naj se žene podrejajo možem: »kakor je Cerkev podrejena Kristusu, tako naj bodo v vsem žene možem« (Ef 5,24). Žene se tako zanašajo na može kakor se Cerkev zanaša na Kristusa, od katerega prejema rast (Ef 4,15-16) in posnema Kristusovo ljubezen (Ef 5,2). Kaj konkretno to pomeni in kaj to pomeni za moža, sledi v Ef 5,25-33. Kristus pa je glava Cerkvi, ki jo je »vzljubil in dal zanjo sam sebe« (Ef 5,25), kar pomeni, da je mož po Kristusovem vzoru, poklican k skrbi za ženo. (MacDonald 2000, 326–328)

### **2.4.1.3 Poziv možem**

Poziv »možje, ljubite svoje žene« (Ef 5,25a) izraža odgovornost moža, ki izhaja iz tipične ureditve gospodinjstva v judovski kulturi. Pavel to razširi in kristološko utemelji. Podoben poziv najdemo tudi v Pismu Kološanom, kjer pravi: »možje, ljubite svoje žene« (Kol 3,19a), ter doda: »in ne bodite osorni do njih« (Kol 3,19b). Efežanom pa doda daljšo razlago o naravi Kristusove ljubezni do Cerkve, »kakor je Kristus vzljubil svojo Cerkev

in dal zanjo sam sebe« (Ef 5,25b). Oris Kristusove ljubezni do Cerkev je vzor za medsebojno ljubezen vernikov, ki so jo le-ti kot Božji otroci dolžni posnemati (Ef 5,1). Kristus je Cerkev »vzljubil in je daroval sam sebe« (Ef 5,2), da bi jo »posvetil, ko jo je očistil s kopeljo vode z besedo« (Ef 5,26). Kakor vernik živi v »veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in daroval zame sam sebe« (Gal 2,20), tako tudi zakonsko življenje izhaja iz Kristusovega darovanja in pokorščine iz ljubezni do Očeta in ljudi. Zakon tako ni zgolj socialna struktura, ampak odnos, ki se zgodi v Kristusu. Vloga moža kot »nadrejenega« ženi izhaja iz paradigmatične ljubezni Kristusa do Cerkev. (MacDonald 2000, 328)

Namen Kristusove ljubezni do Cerkev je, »da bi jo posvetil, ko jo je očistil s kopeljo vode z besedo« (Ef 5,26). Zdi se, da je vloga moža v odnosu do žene analogna vlogi Kristusa za Cerkev, ki jo posvečuje in očiščuje. Kot kaže, tukaj izstopa vpliv starozaveznih spisov, ki poudarjajo svetost in čistost izraelskega ljudstva v primerjavi z ostalimi ljudstvi. Verniki so označeni kot sveti in zvesti (Ef 1,1) ali sodržavljeni svetih in domačini pri Bogu (Ef 2,19) ali poklicani in sveti (1 Kor 1,1) ali ljubljenci, ki so poklicani in sveti (Rim 1,1). S tem je jasno začrtana meja med verniki in neverniki, kakor je bila v Stari zavezi začrtana meja med pripadniki Izraela in ostalimi ljudstvi.

Priprava na poroko z očiščevanjem neveste z vodo (Ezk 16,9) je primerljiva z obredom krsta. O krstu Pavel pravi: »umili ste se, posvečeni ste bili, opravičeni ste bili v imenu Gospoda Jezusa Kristusa« (1 Kor 6,11), kar se zgodi zaradi njegovega »usmiljenja po kopeli prerojenja in prenove v Svetem Duhu« (Tit 3,5). Tako so »očistili srca slabe vesti in si umili telo s čisto vodo« (Heb 10,22) »v imenu Jezusa Kristusa« (Apd 2,38). Namen Kristusovega krsta je, »da bi sam postavil predse veličastno Cerkev brez madeža, gube ali česa podobnega, da bo sveta in brezmadežna« (Ef 5,27); iz te skrbi in ljubezni izhaja ljubosumnost, ko pravi: »ljubosumen sem namreč na vas z Božjo ljubosumnostjo; kajti zaročil sem vas z enim možem, da vas kot čisto devico izročim Kristusu« (2 Kor 11,2). Kakor je Božja ljubosumnost izraz Božje ljubezni do ljudstva, ja Pavlova ljubosumnost izraz njegove skrbi in naklonjenosti Korinčanom.

Skrb izraža dva poudarka: utemeljevanje vrednot čistosti in sramu, ter vlogo moža kot zaščitnika in skrbnika žene in tudi družine. Čistost žene je vrlina, ki jo je treba še posebej ščititi in varovati. Kakor Kristus ščiti Cerkev, »tako so tudi možje dolžni ljubiti svoje

žene kot svoja lastna telesa. Kdor ljubi svojo ženo, ljubi sebe« (Ef 5,28). Plutarh dualistično pravi, da bi moral mož gospodovati nad ženo kot duša gospoduje nad telesom, in ne kot vladar nad svojo lastnino, tukaj pa je presežena vsaka delitev na dušo in telo. Skrb za ženo je tako enačena s skrbjo za svoje lastno telo. (MacDonald 2000, 329) Pavel primerja primeren odnos do žene v primerjavi primernega pogleda do telesa, ko pravi: »saj vendar ni nihče nikoli sovražil svojega mesa, temveč ga hrani in neguje, kakor Kristus Cerkev« (Ef 5,29). Primerna skrb za telo pomeni izključitev vsakega radikalnega asketizma, ki zaničuje telo in poudarja zgolj duhovno plat človeka. Primeren pogled na samega sebe je tako izhodišče primernega pogleda moža na ženo.

Zavedanje pomena telesa izhaja iz samega stvarjenja, ko je moški ob srečanju z žensko dejal: »to je zdaj končno kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa: ta se bo imenovala možinja, kajti iz moža je vzeta« (1 Mz 2,23). Tako sta moški in ženska eno, ker oba izhajata od Boga in v medsebojnem odnosu postajata podobna Bogu. »Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi in bosta oba eno meso« (Ef 5,31; 1 Mz 2,24). Moški bo zapustil očeta in mater, da bi z ženo postala »eno meso«, kakor je zapisano v samem stvarjenju, da je »Bog ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril« (1 Mz 2,27) in jima naročil: »plodita se in množita« (1 Mz 2,28a). Človek je torej od samega začetka poklican k vstopanju v odnose in k rodovitnosti, ki je mogoča, kadar izhaja iz celotnega človeka. Zakon je tako postavljen v Božji odrešenjski načrt za človeka. (MacDonald 2000, 330)

Zgolj metaforičen govor o zakonu, ki opravičenje spolno asketstvo, je izhodišče za drugo besedilo, ki pravi: »Cerkev, ki je duhovna, se je razodela v Kristusovem mesu in nam razkriva, da jo bo tisti izmed nas, ki jo ohrani v mesu in je ne pokvari, prejel v Svetem Duhu« (2 Klem 14,3). Potemtakem je zakonski odnos zgolj simboličen, medtem ko zakonski odnos, o katerem govori Pavel, jasno vključuje tudi telesno združitev. Tako se tudi oddalji od primarne naklonjenosti celibatu, o kateri govori v Prvem pismu Korinčanom. (MacDonald 2000, 330) Efežani kličejo v spomin misel iz Hebrejcev: »zakonski stan naj vsi spoštujejo in postelja naj bo neomadeževana, nečistnike in prešuštnike bo namreč sodil Bog« (Heb 13,4). Zakon je v Božjem odrešenjskem načrtu na visokem mestu, kar pomeni, da ga je potrebno kot takega tudi dojemati. Tako je

izključeno tudi mišljenje o boljšem položaju zdržnega zakonskega odnosa med možem in ženo.

Zakonska zveza v odrešenjskem načrtu Jezusa Kristusa je nekaj, kar presega vsako človeško spoznanje in mišljenje: »ta skrivnost je velika; jaz pa vam pravim: glede Kristusa in Cerkve« (Ef 5,32). Skrivnost je povezana s podobo človeka in Božjim odrešenjskim dejanjem. Kakor je zakonski odnos med moškim in žensko vzajemen odnos dveh oseb, tako je tudi združitev Kristusa in Cerkve vzajemna in obojestranska. Tukaj ni povsem razvidno, kaj ima Pavel v mislih, ko govori o »veliki skrivnosti«. Lahko je združitev moža in žene ali združitev Kristusa in Cerkve ali pa oboje. Iz konteksta lahko predvidevamo, da ima v mislih obe združitvi, tako zakonsko kot združitev Kristusa in Cerkve. Ko pravi, »da so pogani sodediči, soudje in soudeleženci obljube v Kristusu Jezusu« (Ef 3,6), je skrivnost opravičenje poganov in Judov, saj so le-ti po evangeliju postali deležni odrešenja Jezusa Kristusa. (MacDonald 2000, 331)

Nekatera gnostična besedila razlagajo razdeljenost Adama in Eve v 1 Mz 2,22-23 kot vir smrti in trpljenja ter predlagajo združitev in vrnitev v androgino popolnost kot način odrešenja. (MacDonald 2000, 331) Filipov gnostični evangelij na več mestih govori o »skrivnosti« zakona, in sicer na dualističen način. Skrivnost zakona razdeli na duhovno in telesno področje, pri čemer ima telesnost negativen pridih. »Mogočen je misterij poroke! Brez nje svet ne bi obstajal. Obstoj sveta temelji na ljudeh, obstoj ljudi pa na poroki« (Filipov evangelij 64) in še: »Oče Vsega se je združil z devico, ki se je spustila dol, in tistega dne ga je obsvetil ogenj. Pojavil se je v veliki poročni sobi. Tistega dne je nastalo njegovo telo« (Filipov evangelij 70) in še: »Poroka v svetu je namreč misterij za tiste, ki so se oženili. Če je že onečaščena poroka skrivnostna, koliko resničnejši misterij je šele neonečaščena poroka! Ta ni nekaj mesenega, ampak je čista. Ne pripada namreč poželenju, ampak volji« (Filipov evangelij 82). Tudi Tomažev gnostični evangelij na dualističen način razlaga skrivnost zakona: »ko boste iz dvojega naredili eno, ko boste notranje naredili kakor zunanje in zunanje kakor notranje ter zgornje kakor spodnje, ko boste moškega in žensko združili v eno, tako da moški ne bo več moški in ženska ne bo več ženska« (Tomažev evangelij, Logion 22).

Čeprav so ta gnostična besedila, ki zagovarjajo androgino združitev moškega in ženske, kasnejšega izvora, so raziskovalci prepričani, da so bile tudi v Pavlovem času prisotne androgine interpretacije stvarjenja moža in žene. (MacDonald 2000, 331) Zdi se, da želi Pavel preseči vsako dualistično pojmovanje zakona, ko še enkrat reče: »zato naj tudi vsak med vami tako ljubi svojo ženo kakor sebe, žena pa naj spoštuje moža« (Ef 5,33). Tako sta temelj zakona medsebojna ljubezen in spoštovanje, ki nasprotujeta vsakemu nasilnemu nadvladovanju in obvladovanju posameznika. Zakon je vzajemen preplet moške skrbi in dela za ženo ter ženine ljubeče pokorščine možu. (MacDonald 2000, 332)

Ko Pavel govori o cerkvenih starešinah, škofih in diakonih, razloži, kakšne lastnosti naj bi ti imeli. Ko naroča, da naj kandidate iščejo med takimi, ki dobro vodijo svoj dom, ki držijo »otroke v ubogljivosti z vsem dostojanstvom. Če pa kdo lastnega doma ne zna voditi, kako bo skrbel za Božjo cerkev« (1 Tim 3,4-5), in še: »stari moške naj bodo trezni, dostojni, razumni, zdravi v veri, v ljubezni, v potrpežljivosti« (Tit 2,2). Mladeniče spodbuja, »naj bodo pametni v vsem, in sam bodi zgled za dobra dela« (Tit 2,6-7), spregovori o lastnostih, ki jih moral imeti moški, da bo lahko skrbel za ženo in družino, ki je domača Cerkev.

#### **2.4.2 Zakon: zaveza darovanjske ljubezni**

Ljubezen zaveže ženina k skrbi za dobro neveste; zaveže ga k hrepenenju po njeni lepoti, in mu istočasno daje občutek za zaznavanje notranje lepote žene in skrb zanjo. Z iskanjem lepega je povezano iskanje dobrega. V kreativnem ljubečem nemiru išče ženino dobro v nesveti. Dobro, ki ga tisti, ki ljubi, najde v ljubezni v ljubljeni, je preizkus te ljubezni in njene velikosti. Podariti sebe na najbolj nesebičen način, brez omejitev. (Janez Pavel II 2006, 484) Nevesta, ki postane deležna zakonske ljubezni moža postane z njim »eno meso«, na nek način njegovo – ženino – meso. Ta misel je ponovljena še na koncu odlomka »zato naj tudi vsak med vami tako ljubi svojo ženo kakor sebe« (Ef 5,33). (Janez Pavel II 2006, 485) V združitvi skozi ljubezen »telo drugega« postane »telo prvega« v smislu, da je skrb za dobro telesa drugega kot skrb za moje lastno telo. Lahko bi mislili, da mora telesna ljubezen združevati zakonca, da je to esencialnega pomena. Vedno bolj

pa se odpira pogled ljubezni, ki jo morata zakonca živeti, tj. agape. (Janez Pavel II 2006, 486)

Zakrament, ki je vidno znamenje nevidne milosti, je prepleten s telesom in predpostavlja teologijo telesa. Na nek način telo vstopa v definicijo zakramenta. V tem znamenju Bog daje človeku samega sebe v resnici in ljubezni. Zakrament je znamenje milosti in je učinkovito znamenje. Zakrament proizvaja milost in učinkovito prispeva k namenu te milosti, da postane del človeka ter da uresniči in dopolni delo odrešenja. Delo odrešenja je odločeno pred vsemi veky in dokončno razodeto v Kristusu. (Janez Pavel II 2006, 468)

Papež tako analogno spregovori o Cerkev kot telesu. Spregovori o združitvi glave, ki je Kristus, in Cerkev, ki je njegovo mistično telo. Združitev telesa z glavo je predvsem organske narave; zlasti gre za somatsko združitev človeškega organizma. Biološka združitev je tako močno grajena na organski združitvi, da lahko rečemo, da »telo prejema življenje od glave«. Nadalje govorimo o človeku, o celostno razumljeni fizični združitvi, in na koncu o celostnem združenju človeških oseb, ki je zgrajeno na organskem združenju. (Janez Pavel II 2006, 479) Ni dvoma, da se Kristus razlikuje od Cerkev v čistosti delnega odnosa, ki ga ustvarja on sam za Cerkev v organskem združenju telesa in glave: Cerkev je tako močno, tako bistveno svoja v čistosti združenja z mističnim Kristusom. (Janez Pavel II 2006, 480)

Apostol Pavel razloži ljubezen Kristusa do Cerkev razloži na tak način, da se ljubezen izraža sama in da predstavi hkrati ljubezen in njeno izražanje kot model, ki mu mora mož slediti glede svoje žene. Esencialni cilj Kristusove ljubezni do Cerkev je njena svetost: »Kakor je kristus vzljubil Cerkev in dal zanjo sam sebe, da bi jo posvetil, ko jo je očistil s kopeljo vode z besedo, tako da bi sam postavil predse veličastno Cerkev, brez madeža, gube ali česa podobnega« (Ef 5,25-27). (Janez Pavel II 2006, 481–482)

Mož je poglavar ženi le toliko, kolikor zanjo pomeni to, kar Kristus pomeni za Cerkev. Ljubiti jo mora, kot je Kristus ljubil Cerkev in dal zanjo sam sebe (Ef 5,25). To vodstvo se torej ne uteleša najbolj polno v možu, kakršni bi si vsi želeli biti, ampak v tistem, čigar zakon je najbolj podoben križanju; čigar žena dobiva največ in daje najmanj, ga je najbolj nevredna, jo je najtežje ljubiti. (Lewis 2016,122) Zakonska ljubezen Kristusa se obrača

na Cerkev vedno, ko posamezna oseba prejme temeljno dejanje očiščenja, tj. sveti krst. Tisti, ki prejme krst, postane hkrati, po čistosti odrešujoče ljubezni, delež v zakonski ljubezni Kristusa do Cerkve. Očiščenje s »kopaljo vode z besedo« (Ef 5,26) izraža zakonsko ljubezen, ki pripravlja nevesto za ženina – kot naredi Cerkev za Kristusa. (Janez Pavel II 2006, 482)



## 2.5 Sklep

V sklopu 1 Kor 5–7 smo videli izhodišča za normalizacijo širših in intimnih socialnih odnosov. Najprej smo se soočili z vprašanjem konfliktnih odnosov ter neodzivnostjo občestva ob pojavu nečistovanja. Pavel sooča skupnost s težavnostjo položaja, v katerem so se znašli zaradi greha in svoje tolerance do le-tega. Njegov namen je spodbuditi zavedanje, da kot posamezniki pripadajo občestvu ter so postali odgovorni za način življenja občestva, ki mu pripadajo. Pri tem jih spodbuja, da bi spoznali novo identiteto verujočih, včlenjenih v Kristusa, in vse posledice, ki jih to prinaša. Najprej se morajo zavedati nove identitete, ki jo daje Kristus, ter načina življenja in ravnanja. Pri tem je izrednega pomena etični odgovor na klic v novo, odrešeno življenje. Ni vseeno, kako živi posameznik ali skupnost, saj so na poseben način povezani med seboj. V vsej novosti pa morajo tudi soustvarjati življenje v svetu, seveda z zavedanjem, komu pripadajo.

Verujoči niso od sveta, ampak so Kristusovi, kljub temu pa ne morejo biti izolirani od sveta. V nadaljevanju smo spregovorili o pomenu pristne svobode v Kristusu. Težava je bila spet v zgrešenem razumevanju svobode in pomenu le-te za življenje verujočih. Zopet je šlo za vprašanje nečistovanja, se pravi konfliktnih odnosov, ki nasprotujejo včlenjenosti v Kristusa. Tako mora Pavel pojasnjevati, da svoboda ne pomeni dopustnosti vsega, ker so nekatera dejanja v popolnem nasprotju z dostojanstvom osebe, še posebej telesa. Pristno svobodo je mogoče uresničevati le v medosebni povezanosti z ostalimi ljudmi in v Kristusu. Na koncu pa smo videli še en nesporazum ob vprašanju zakona in razjasnjevanje dvomov, ki so se pojavili. Pavel tukaj primerja neporočenost za nebeško kraljestvo ter zakon in oboje označi za milosti dar. Spoznanje milostnega daru vodi k izpolnjujočemu življenju in izpolnjujoči spolnosti.

Apostol Pavel ne podaja sistematičnega učenja o zakonu, saj je vse učenje izhajalo iz konkretnih teološko-pastoralnih izzivov. O zakonu premišljuje znotraj odrešenjskega poslanstva Jezusa Kristusa, na zakramentalen način. Zakon kot zakrament je naravnani k odrešenju in posvečenju zakoncev. Zakon tako ni zgolj sociološko dejstvo, ki omogoča razvoj in obstanek človeštva, temveč postane sredstvo posvečenja in odrešenja. Spolni odnosi med možem in ženo postanejo tako podoba združitve Kristusa in Cerkve.

Spolnosti zato ne moremo obravnavati zgolj telesno, ampak z ozirom na odnosno naravo človeka, ki ga opredeljujejo telo, duša in duh (Tes 5,23).

Telesnost je ena od človeških lastnosti, ki omogočajo stopanje v resnične odnose. Tako postane jasno, zakaj je spolni odnos z nečistnico ali kakršenkoli drug konfliktni odnos v nasprotju s človeško naravo in povezanostjo kristjana s Kristusom. Včlenitev v Kristusa je duhovna, kar pa ne pomeni zanemarjenja duševne in telesne razsežnosti človeka. Duhovnost v polnosti vključuje duševno in telesno ter iz njih naredi neločljivo celoto. Človek je neločljivo včlenjen v Kristusa, vsak konflikten odnos pa temu nasprotuje ter ločuje krstno povezanost Kristusa in vernika. Nečistovanje iztrga človeka iz pristnih odnosov in ga podvrže lažnim odnosom brez celostne povezanosti s Kristusom in med seboj. Ko Pavel pravi: »darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno žrtev« (Rim 12,1), ima v mislih dvoje: zakonski odnos ali neporočenost in zdržnost za nebeško kraljestvo.

Kot smo videli, imajo lažni odnosi še zlasti močan vpliv na življenje človeka in občestva, ki mu le-ta pripada. Tako lahko proti nečistovanju izpostavimo tri argumente: nečistovanje je nasilje nad Kristusom (1 Kor 6,15); nečistovanje je nasilje nad telesom osebe (1 Kor 6,16-18); in nečistovanje je nasilje nad Svetim Duhom (1 Kor 6,19-20). (May 2004, 125). Darovanje v zakonu ali neporočenosti ima skupen cilj, ki je hoja za Kristusom. Oba načina življenja pa imata skupen izvor in končni smoter, ki je življenje v ljubezni, saj je tudi Kristus vzljubil nas in je daroval sam sebe za nas (Ef 5,2). Vse pa, kar nasprotuje darovanje osebe, nasprotuje tudi hoji za Kristusom in povezanosti z njim v njegovem mističnem telesu, Cerkvi.

### **3. Karol Wojtyła: Ljubezen in odgovornost**

Študija Ljubezen in odgovornost je razdeljena na pet obširnih poglavij in dodatek, v katerem je govora o pomenu zakonske ljubezni. Karol Wojtyła v prvem poglavju spregovori o osebi in nagonu, v drugem o različnih vidikih ljubezni, v tretjem poglavju o čistosti, v četrtem o različnih vidikih pravičnosti z ozirom na Boga, v petem o spolni etiki, v dodatku pa o pomenu zakonske ljubezni. Mi se bomo ustavili pri temeljnih vprašanjih in težavah, o katerih je govora v prvem delu študije. Najprej bomo pogledali, zakaj utilitarističen, se pravi potrošniški način gledanja na človeka nasprotuje dostojanstvu osebe. V nadaljevanju bomo govorili o nagonu, kaj to je in kako se izraža v življenju. Zatem bomo spregovorili o razvoju ljubezni vse od prijateljstva do zakonskega odnosa. Pogledali bomo tudi, kaj je etos ljubezni in kako mu nasprotuje situacijska etika. Nato se bomo ustavili pri vprašanju čistosti, kaj čistost sploh je in kaj čistost ni, ter jo poskušali ustrezno ovrednotiti. Spoznali bomo še definicijo in nekatere vidike sramu ter kaj za človeka pomeni odsotnost sramu. Za konec pa bomo premislili nekaj vidikov zdržnosti. Izbrane vsebinske poudarke lahko vzamemo kot izhodišče za vsak, še posebej pa za zakonski odnos.

#### **3.1 Soočenje z utilitarizmom**

Utilitarizem je eden od novodobnih pogledov na človeka. Zanje je značilno, da življenja ne vidijo kot vrednote same v sebi, ampak kot uporabno dobrino, ki jo je, ko je izrabljena, mogoče zavreči; življenje je življenja vredno, kolikor je po moji meri in v funkciji mojih želja. (Petkovšek 2016, 8) Nevarnost utilitarističnega pristopa do človeka je še zlasti prisotna v odnosu med moškim in žensko. V odnosih je v nekem trenutku prva oseba delujoča in druga tista, h kateri je delovanje usmerjeno. To pomeni, da je ena oseba subjekt in druga objekt delovanja. Največja nevarnost je, če katerakoli oseba, moški ali ženska, postane sredstvo za dosego cilja, in ne cilj, h kateremu je delovanje usmerjeno. (Wojtyła 2013, 7) Oseba ne sme postati objekt uporabe, temveč moramo zavestno delovati tako, da je cilj vsakega delovanja srečanje z osebo. (Wojtyła 2013, 7–8) Obravnavanje osebe kot sredstva za dosego cilja stori nasilje nad samim bistvom osebe.

(Wojtyła 2013, 10) Nihče ne sme uporabiti druge osebe kot sredstva za dosego cilja: niti človek niti Bog Stvarnik. (Wojtyła 2013, 11) Utilitarizem tako v samem jedru nasprotuje bistvu človeške narave, saj se osredotoča le na tisto, kar je pri osebi uporabno. Uporabno pa je, kar prinaša užitek in izključuje trpljenje. (Wojtyła 2013, 19) Za utilitarizem je užitek konkretizacija človeške sreče. Biti srečen pomeni uživati. Bistvena napaka utilitarizma je v prepoznavanju užitka kot edinega višjega dobrega, ki bi mu moralo biti podrejeno vse človekovo delovanje in delovanje družbe. Toda užitek sam ni edino dobro kot tudi ni ustrezen cilj človeškega delovanja. Užitek je v svojem bistvu nekaj kolateralnega, posledičnega, nekaj, kar se zgodi med delovanjem. (Wojtyła 2013, 20) Užitka ne smemo obravnavati kot ekskluzivne norme za usmerjanje delovanja. Nedopustno je, da užitek postane norma delovanja ali načelo, po katerem se presoja, kaj je moralno dobro in moralno zlo v mojem delovanju ali delovanju drugih oseb. Kar je resnično dobro, kar mi moralnost in zavestno spoznanje zapovedujeta, pogosto spremljata trpljenje in zahteva po odpovedi določenemu užitku. (Wojtyła 2013, 21) Načela utilitarizma s subjektivnim razumevanje dobrega vodijo v egoizem, ki zaslužuje. (Wojtyła 2013, 22)

Evangeljska zapoved o ljubezni do bližnjega temelji na personalističnih normah, nasprotnih načelom utilitarizma, ki je usmerjen k iskanju užitka ter izogibanju trpljenju in bolečini. Utilitaristična načela niso sposobna vzpostaviti in vzdrževati ljubezni med človeškimi bitji, med osebami. Zapoved medčloveške ljubezni izhaja iz Božje ljubezni do ljudi, princip utilitarizma pa namiguje na užitek kot temelj vseh človeških dejanj, in ne zgolj posameznega dejanja. (Wojtyła 2013, 24) Tako je jasno, da razumevanje osebe kot sredstva za dosego cilja vedno nasprotuje ljubezni. Le ljubezen vzpostavi ustrezen in resnično zrel medosebni odnos. (Wojtyła 2013, 25) Vse, kar je količkaj častivredno v odnosu do osebe, je vsebovano in povzeto z zapovedjo ljubezni. Zapoved ljubezni ne predpostavlja zgolj častivrednosti, pač pa tudi pravičnost v odnosu do bližnjega. Pravično je, da do bližnje osebe ne pristopamo kot do premeta, ki ga uporabimo, ampak z zavestjo, da je to oseba, katere najvišji smoter je ljubljenost. Osebe ne moremo uporabiti, lahko jo le ljubimo. (Wojtyła 2013, 26) Ljubezen do osebe mora potrjevati njeno nadpredmetnost in nadutilitaristično vrednost, saj oseba ni zgolj materialna in potrošniška stvar, ki jo uporabimo in zavržemo. (Wojtyła 2013, 27) Dostojanstvo osebe lahko potrdi le ljubezen.

## 3.2 Človeški nagon

Kadar govorimo o spolnem nagonu v človeku, nimamo v mislih notranjega izvira določenih dejanj, ki so vnaprej določena, temveč določeno usmeritev, določen pogled človeka, ki je vezan na človeško naravo. (Wojtyła 2013, 30) Nagon je potemtakem človeška lastnost, ki ga odpira za bližnjega. Najintenzivneje se nagon izraža v spolnosti. Vsak človek je po naravi spolno bitje, saj od rojstva pripada enemu od obeh spolov. Lastnost, ki izraža človeško spolnost in usmeritev k nasprotnemu spolu, se ne odraža le v načinu doživljanja nagona, ampak tudi v načinu izražanja. Usmeritev ni le notranje narave, temveč sega tudi navzven in se razkriva skozi naravno nagnjenost oziroma usmeritev k nasprotnemu spolu. (Wojtyła 2013, 31) Nagon sicer omogoča vstopanje v ljubezenski odnos zaradi naravne danosti, kljub temu pa se ljubezen dokončno razvije s sposobnostjo svobodne odločitve. Nagon je torej podrejen svobodni volji osebe, ki usmerja delovanje. (Wojtyła 2013, 33) Nagon je univerzalna človeška lastnost in sila, delujoča v vsakem človeku. Ta sila se vzpostavlja na različne načine ter različno intenzivno. Nagon je torej nekaj drugega kot uresničevanje nagona. Zaradi dejstva, da je nagon splošna oz. univerzalna človeška lastnost, ki prispeva k interakciji in sobivanju med osebami različnega spola, je bistven za spoznanje, kdo človek je. (Wojtyła 2013, 34) Človek je socialno in spolno bitje, ki pripada danemu spolu, in kot tak je usmerjen k drugim ljudem. Rekli smo že, da na nagon človek ne more vplivati, lahko pa vpliva na to, kako bo nagon manifestiral v medosebnih odnosih. Nagonsko je človeško mišljenje, ki ustvarja podlago za delovanje. Med nagonskostjo in nagonskim delovanjem je bistvena razlika. Človek tako ni odgovoren za stvari, ki jih ne sproži sam, odgovoren pa je za vsa dejanja, ki jih sproži sam. (Wojtyła 2013, 31) Med nagonom in izražanjem le-tega je bistvena razlika, saj na podzavestno resničnost človek ne more vplivati, na dejanja pa lahko.

Človek se predaja prihodnjim rodovom preko spolnega nagona, ki ga odpira drugemu človeku nasprotnega spola. Z iskanjem sebi enakih oseb uresničuje hrepenenje po osebni obstoji in nadaljnjem bivanju človeške vrste. Brez nagona in danosti za uresničevanje le-tega človeška vrsta ne bi obstajala. Človeštvo je lahko ohranjeno le pod pogojem, da posamezni ljudje, posamezni moški in ženske, posamezni pari sledijo spolnemu nagonu. (Wojtyła 2013, 34) Nagon ustvarja ustrezne pogoje za medosebno

ljubezen ženske in moškega, kar se zgodi popolnoma naključno, saj je ljubezen izraz svobodne volje. (Wojtyła 2013, 35) Ljubezen ni poslednji smoter nagona. Poslednji smoter nagona je nekaj nadosebnega, tj. obstoj človeške vrste, neprekinjen obstoj človeštva. Človeški nagon je garancija za obstoj človeškega rodu. (Wojtyła 2013, 35) Dve osebi, moški in ženska, služita eksistenci druge konkretne osebe, ki je njun otrok, njuna kri in njuno meso. Istočasno ti osebi vzpostavljata potrditev in podaljšanje njune lastne ljubezni. Človeški rod ni v konfliktu z medosebno ljubeznijo, temveč je z njo usklajen. (Wojtyła 2013, 37)

Vprašanje spolnega nagona je ena izmed glavnih težav etike, še posebej v katoliški etiki, kjer vsebuje globok religiozni pomen. Človeška eksistenca kakor tudi eksistenca celotnega stvarstva je delo Stvarnika. Pri tem ne gre zgolj za enkratno dejanje, ampak za neprestano delo, ki se še vedno izvršuje. Bog ustvarja neprekinjeno, in ravno zaradi neprekinjenega ustvarjanja je svet še vedno ohranjen v bivanju. Svet sestoji iz bitij, ki eksistence ne nosijo sama v sebi, saj nimajo v sebi vzroka, iz katerega bi eksistirala. Vir, vzrok eksistence celotnega stvarstva je Bog. Ljudje sodelujejo v celotnem redu eksistence, ne le zaradi dejstva njihove eksistence, ampak skozi dejstvo, da na nek način predajajo svojo eksistenco prihodnjim rodovom. (Wojtyła 2013, 38) Potemtakem je rodovitnost končni cilj človeškega nagona, ki zagotavlja ustrezno okolje za medosebno ljubezen moškega in ženske. Ljubezen dolguje nagonu rodovitnost v biološkem smislu, kljub temu pa mora človek posedovati in ohranjati rodnost na duhovnem, moralnem in osebnem nivoju. (Wojtyła 2013, 39)

Pri spočetju in rojstvu otroka ni bistvena le ljubezen staršev, ampak tudi Stvarnikova ljubezen, ki odloča o človekovem prihodu na svet. Bog sam ima najpomembnejšo vlogo pri nastanku človeške osebnosti na duhovnem, moralnem in nadnaravnem področju. Človeški nagon ni nekaj samo po sebi slabega, saj je način, preko katerega se izražata človeška svobodna volja in ljubezen. Moški in ženska se preko spolnih odnosov združita s stvariteljskim redom. Tako se odločita, da bosta sprejela aktivno vlogo v stvariteljskem delu. (Wojtyła 2013, 40) Spolni nagon ima objektivno veličino zaradi povezanosti z Božjim redom stvarjenja – veličino, ki je praktično izginila izpred oči. (41) Nagon ima tako dvojno nalogo: odpira osebo za podaritev in sprejem drugi osebi (moški se podarja in sprejema žensko ter obratno) ter odpira moškega in žensko za posredovanje življenja.

Tako postane po rigoristični interpretaciji spolnost dobra le v primeru služenja ohranitvi človeškega rodu. Strogo interpretacijo nagona bi izrazili takole: Stvarnik uporablja moškega in žensko preko njunega spolnega občevanja kot sredstvo za dosego cilja, ki je zagotoviti nadaljevanje človeškega rodu. Posledično sta zakon in spolni odnos dobra le, ko služita temu namenu. Tako moški deluje dobro, ko uporablja žensko kot nepogrešljivo sredstvo za proizvodnjo potomcev. (Wojtyła 2013, 43) Na nek način je rigorističen pogled na spolnost tudi utilitarističen, saj postaneta moški in ženska sredstvo za nadaljevanje človeškega rodu. V tej misli se izraža zgrešen pogled na odnos med moškim in žensko, ki izhaja iz zgrešenega razumevanja odnosa med Bogom in človekom. (Wojtyła 2013, 44)

Spolni odnos ni le zagotovilo nadaljevanja človeškega rodu, ampak pristen izraz ljubezni. Z združitvijo v spolnem odnosu se moški in ženska združita kot svobodni in razumski osebi in njuna združitev je prepletena s pristno zakonsko ljubeznijo. Stvarnik je dal moškemu in ženski sposobnost, da sama odločita, v katero naravno smer bo usmerjen spolni odnos. Zatorej Stvarnik ne uporablja oseb kot sredstva ali orodja svoje stvarjenjske moči, temveč jima daje možnost dokončne uresničitve v ljubezni. (Wojtyła 2013, 44) Spolni odnos je tako izraz medsebojne ljubezni moškega in ženske, ki se izraža v popolni podaritvi in sprejemanju ter odprtosti za rodovitnost in predajanje življenja.

## 3.3 Izrazi ljubezni

### 3.3.1 Naklonjenost

Ljubezen ima mnogo različnih pomenov in interpretacij. Kljub temu da je ljubezen vez, ki združuje ljudi na različnih področjih, se bomo ustavili pri ljubezni, iz katere izhaja življenje, to je pri zakonski ljubezni. V tem primeru je ljubezen vzajemna vez, ki združuje osebi različnega spola v neločljivo življenjsko zvezo. Zakonska ljubezen je sad odločitve in ni vnaprej določena, prav tako tudi ni samoumevna. Ljubezen v recipročnem odnosu ni nekaj vnaprej pripravljenega. Ljubezen je najprej princip, ideja, po kateri morajo ljudje živeti. (Wojtyła 2013, 13) Za ljubezen si je torej treba prizadevati ter v in po njej živeti.

Medosebna naklonjenost je začetek vsakega odnosa. Vsaka vrsta ljubezni sestoji iz naklonjenosti ali dobrotljivosti. Ljubezen moškega in ženske je specifičen poudarek ljubezni, ki vsebuje ta elementa ljubezni na svoj poseben način. (Wojtyła 2013, 57) Naklonjenost moškega do ženske in obratno je globoko zasidrana v anatomijo človeka. Ženska lahko hitro vstopi v moški pogled kot dobro in obratno. Obojestranska naklonjenost je sad nagona, ki je lasten človeški naravi in ki deluje v človeku ter od njega zahteva, da ga postavi na nivo, vreden človeške osebe. Naklonjenost do osebe nasprotnega spola povzdigne nagon na nivo življenja osebe. (Wojtyła 2013, 58) Naklonjenost je povezana z razumskim spoznanjem. Spoznanje samo sicer še ni naklonjenost, saj le-ta ni zgolj sad razumskega delovanja. Naklonjenost ni le razmišljanje o neki osebi; naklonjenost je zavezano spoznavanje osebe in je dejanje volje. (Wojtyła 2013, 58–59) Naklonjenost spada k samemu bistvu ljubezni in je na nek način že ljubezen, čeprav ljubezen ni zgolj naklonjenost. Naklonjenost je eden od bistvenih poudarkov ljubezni kot celote. (Wojtyła 2013, 59) V vsakem odnosu je izrednega pomena iskrenost o osebi in vrednotah, ki jih le-ta zagovarja. Naklonjenost ne more temeljiti na laži o osebi ali vrednotah osebe, saj to, da se izdaja za nekoga drugega, pomeni, da ta oseba ne obstaja.

Naklonjenost izhaja iz dostojanstva dobrega, ki ga oseba nosi v sebi. Dostojanstvo, ki ga oseba ima zaradi sebe same, je tisto, kar drugo osebo pritegne. Človek je veličasten, in kot tak se lahko razodene drugi osebi. Ženska je veličastna na svoj način in skozi svojo veličino stoji v moškem vidnem polju. Moški je veličasten na svoj način in skozi svojo



veličino stoji v ženskem vidnem polju. Veličastnost najde svoje mesto prav v naklonjenosti. (Wojtyła 2013, 63) Naklonjenost, ki je temelj vsake ljubezni, ne more nastati zgolj iz vidne ali čutne lepote, temveč mora pogledati na lepoto človeka kot osebe. (Wojtyła 2013, 63) Naklonjenost tako izhaja iz same eksistence osebe, brez vsakih zaslug ali posameznih dejanj le-te.

### **3.3.2 Hrepenenje in dobrohotnost**

Hrepenenje prav tako kakor naklonjenost spada k samemu bistvu ljubezni, vzpostavljene med moškim in žensko. Hrepenenje po drugi osebi izhaja iz dejstva, da je oseba sama zase omejeno bitje in zatorej potrebuje drugo bitje. Spoznanje omejenosti in nezadostnosti človeške osebe, ki je odprta za sprejem druge osebe, je izhodišče za razumevanje odprtosti za Boga. Človek potrebuje Boga za življenje, kot potrebuje druge osebe. (Wojtyła 2013, 64) Človek je s svojo ženskostjo ali moškostjo omejen. Tako moški potrebuje žensko kot dopolnitev svojega bitja in na podoben način ona potrebuje njega. Ta objektivna potreba po osebi nasprotnega spola je izražena preko spolnega nagona. Ljubezen ene osebe do druge izvira iz temelja nagona. Ta ljubezen je hrepeneča, ker izvira iz potrebe in hrepeni po najdenju manjkajočega dobrega. To dobro je ženska za moškega in moški za žensko. Ljubezen moškega in ženske je ljubezen hrepenenja. (Wojtyła 2013, 64)

Pri tem je treba povedati, da je med poželenjem in hrepenenjem velika razlika. Poželenje predpostavlja čutno pomanjkanje, ki je odstranjeno z določenimi sredstvi. Na tak način moški poželi žensko in obratno. Oseba tako postane sredstvo zadovoljitve, podobno kot hrana zadovolji lakoto telesa. Prav to je tisto, kar govori Kristus: »Kdorkoli žensko gleda s poželenjem, je v svojem srcu že prešuštoval z njo« (Mt 5,28). (Wojtyła 2013, 64) Medtem ko poželenje išče le način zadovoljitve določenih potreb, pa se s hrepenenjem želi oseba v polnosti darovati in hkrati sprejemati drugo osebo. Ljubezen kot hrepenenje ni zreducirana na poželenje. Hrepeneča ljubezen je izpopolnjena v stremenju po drugi osebi, h kateri stremi zaradi dobrega v njej. Predmet hrepeneče ljubezni je dobro za osebo: ženska za moškega in moški za žensko. Tako je ljubezen izražena v hrepenenju po osebi, in ne kot poželenje samo. (Wojtyła 2013, 65) Za razliko od minljivega poželenja je hrepenenje neminljivo, saj nenehno hrepeni po iskanju dobrega za drugo osebo. Čeprav

hrepeneča ljubezen ni izenačena s čutnim poželenjem, predstavlja tisti vidik ljubezni, v katerem se zelo enostavno razvije utilitarističen način razmišljanja, še posebej v relaciji med moškim in žensko. (Wojtyła 2013, 65) Čeprav bi lahko rekli, da se načelo hrepenenja »biti dober zame« ne razlikuje od utilitarističnega načela »biti uporaben zame«, je med njima vendarle bistvena razlika, saj hrepeneča ljubezen ne išče zgolj dobrega zase, ampak je usmerjena k dobremu za drugo osebo, medtem ko utilitaristična načela iščejo dobro le za eno osebo, to je tisto, ki je pobudnik delovanja. Zatorej se prava hrepeneča ljubezen nikoli ne spremeni v utilitaristični način razmišljanja in delovanja, saj vedno izvira iz personalističnih načel. Hrepeneča ljubezen izstopa tudi v ljubezni Boga, po kateri človek hrepeni kot svojem dobrem. (Wojtyła 2013, 65) V poželenju ne smemo gledati nadomestka za hrepenečo ljubezen, po drugi strani pa bi bilo zmotno misliti, da je bistvo ljubezni – tj. ljubezni, v kateri je oseba sposobna biti v odnosu z drugo osebo – popolnoma izčrpano v hrepeneči ljubezni. (Wojtyła 2013, 66) Hrepenenje po bližini je temelj iskanja dobrega za drugo osebo.

Ljubezen ene osebe do druge mora biti dobrohotna, sicer ne bi bila ljubezen, pač pa egoizem. V naravi ljubezni ni nikakršnega nasprotja med hrepenenjem in dobrohotnostjo, med njima obstaja posebna vez. Recimo, da on želi njo kot dobro zase. V tem primeru mora on postati dobro zanjo, saj brez tega ona ne more postati dobro zanj. (Wojtyła 2013, 66–67) Dobrohotnost se razlikuje od vsake sebičnosti, elemente katere še vedno lahko najdemo v hrepeneči ljubezni. Dobrohotna oseba stremi po dobrem brez misli nase, brez zaslug zase. Dobrohotna ljubezen je popolnejša kot hrepeneča ljubezen. Moška ljubezen do ženske in njena do njega ne more biti drugega kot hrepenenje, čeprav bi morala bolj in bolj postajati dobrohotna. Še posebej bi morala postajati dobrohotna zakonska ljubezen. (Wojtyła 2013, 67) Prava dobrohotnost lahko gre z roko v roki s hrepenenjem, vse dokler to ne preseže stremenja po dobrem za drugega.

### 3.3.3 Od simpatije do zakonske ljubezni

Simpatija izhaja iz grškega jezika in je sestavljena iz predpone syn (dati skupaj) in osnove pathēin (trpeti), dobesedni prevod bi bil skupaj trpeti. Simpatija predstavlja vse, kar se zgodi med osebami na afektivnem nivoju, kjer volja in izbira nimata posebnega pomena. (Wojtyła 2013, 72) Slabost simpatije je v afektivnem prevzemanju človeške volje, pogosto nepovezano z objektivnimi vrednotami osebe, h kateri se nagiba. Simpatija pogosto izhaja iz napačno postavljenih objektivnih kriterijev. (Wojtyła 2013, 73) Racionalno spoznanje vrednosti druge osebe samo po sebi ne vzpostavlja ljubezni, kot je ne vzpostavlja niti sama naklonjenost. Le simpatija ima sposobnost priveriti osebe bližje skupaj na zaznaven, izkustven način, saj je ljubezen izkustvo, in ne zgolj spoznanje. (Wojtyła 2013, 73) Čeprav je simpatija začetek odnosa med osebama, še posebej med moškimi in žensko, le-ta še ni popolna ljubezen. Pomembnejša je volja, ki je sposobna oblikovati trdnejšo ljubezen v človeku in med ljudmi. Ljubezen ne more ostajati na nivoju simpatije, ampak se mora razvijati z dejanji volje, ki iščejo dobro za drugega, in to je tudi dobro zase. (Wojtyła 2013, 73) Jasno je, da je za prijateljstvo odločilna dobrohotnost, ki išče dobro za drugega, in če išče dobro tudi zase, ga išče zaradi drugega. Simpatija se mora spremeniti v prijateljstvo, prijateljstvo pa mora biti oplemenitenjeno s simpatijo, ki ga odpira za drugega. Prijateljstvo in simpatija dopolnjujeta eden drugega. Brez simpatije bi prijateljstvo ostalo hladno in nepovezano. (Wojtyła 2013, 74–75)

Simpatija je pogosto na začetku trdna, medtem ko je prijateljstvo na začetku medlo in šibko. Pogosta napaka, narejena v človeški ljubezni, še posebej med dvema osebama, je, da se ne vzpostavi zavestno prijateljstvo, temveč odnos obstoji na nivoju simpatije. Posledično ljubezen mine, ko mine simpatija. Pogosto se zgodi, da tudi zakon, ki bi moral temeljiti na prijateljstvu in odločitvi za odnos, temelji le na simpatiji. Prijateljstvo in vsak zrel odnos pa temelji na dejanju volje in iskanju dobrega za drugega. (Wojtyła 2013, 75) Simpatija sicer je pokazatelj določenih lastnosti osebe, vendar osebe ne razodene v polnosti. Simpatija mora stremeti po globljem odnosu v prijateljstvu, prijateljstvo pa mora biti dopolnjeno z ljubeznivostjo simpatije. (Wojtyła 2013, 76) Ljubezen se tako oblikuje preko naklonjenosti, hrepenenja in dobrohotnosti. Izpolnitve ne najde v posamezni osebi, ampak le v medosebnem odnosu. Ljubezen ni zgolj stremenje, ampak veliko več, je srečanje dveh oseb – srečanje in združitev oseb na temelju naklonjenosti, hrepenenja in

dobrohotnosti, ki se stopnjujejo v posamezni osebi. Ljubezen je medosebna sinteza in sinhronizacija naklonjenosti, hrepenenja in dobrohotnosti.

Zakonska ljubezen je drugačna kot vse ostalo, o čemer smo govorili do sedaj. Njeno bistvo je podarjanje samega sebe. Pomeni nekaj drugačnega in veliko večjega kot naklonjenost, hrepenenje in celo dobrohotnost. (Wojtyła 2013, 78) Ko zakonska ljubezen vstopa v odnos, nastane nekaj drugega kot prijateljstvo, in sicer darovanje dveh oseb. (Wojtyła 2013, 79) Zakonska ljubezen presega vse ostale izraze ljubezni, saj se dve osebi s svobodno voljo popolnoma predata druga drugi.

Postavlja se vprašanje, ali je sploh možno, da oseba pripada drugi osebi. O pripadnosti drugi osebi ne moremo govoriti na fizičnem področju, saj človek nikakor ne more biti last nekoga drugega. Kar pa ni možno v naravnem fizičnem svetu, se lahko zgodi na področju ljubezni in v moralnem redu. Na tak način se oseba lahko podarja drugi osebi, človeku in Bogu (Mt 10,39). (Wojtyła 2013, 79) Darovanje kot oblika ljubezni izhaja iz notranjosti osebe in ne more biti nekaj delnega ali naključnega. (Wojtyła 2013, 80) Zakonska ljubezen moškega in ženske vodi v zakonu k recipročnemu podarjanju. (Wojtyła 2013, 81) Zgolj spolno podarjanje v recipročnem odnosu oseb, brez celostnega podarjanja oseb, na nek način vodi v utilitarizem. Zakonska spolnost in podarjanje moža in žene pa izključuje hkratno podarjanje drugim osebam na enak način, saj je le-to lastno le zakonski zvezi. (Wojtyła 2013, 82)

## 3.4 Etos ljubezni

### 3.4.1 Situacijska etika

V sodobni etični misli se pojavljajo težnje po tako imenovani situacijski etiki. Življenje sestoji iz mnogih situacij, ki izražajo norme za delovanje. Posameznik jih mora sprejeti in izkušati v njihovi celostnosti, brez nečesa, kar bi bilo izven konkretne situacije. Človeštvo ni prejelo in ne prejema nikakršnih norm, ki bi bile dane izven konkretne situacije, saj je življenje konkretno in živeto. (Wojtyła 2013, 101–102) Tako sta tudi življenje in ljubezen med moškim in žensko sestavljena iz mnogih situacij, ki postavljajo izhodišča za norme, izven katerih ni ničesar drugega ali globljega. S tem dobijo konkretne izkušnje prednost pred krepostmi. (Wojtyła 2013, 102) Nevarnost situacijske etike je v nenehnem subjektivističnem interpretiranju, kaj je etično in kaj ne, kaj dopustno in kaj nedopustno. Potemtakem je lahko za nekoga dopustno popolnoma vse. Kot smo videli, se je situacijska etika na nek način izražala že v načelu »vse mi je dovoljeno« (1 Kor 6,12). Na tak način pristne in etične odnose zamenja svobodomiselnost, ki pozablja na objektivno veljavne norme delovanja. Vsa stališča tako izhajajo iz napačnega pogleda na svobodo. Rekli smo, da je svobodna volja možna le v resničnem spoznanju. Tudi dolžnosti so globoko povezane z njo. Človek bi moral izbrati pravo dobro. Dolžnosti so tiste, ki razkrivajo pravo človeško svobodo. Volja bi morala stremeti k resničnemu dobremu, volja bi morala nakazovati, da mu ne more slediti, in prav zaradi tega, ker mu ne more slediti, bi mu morala slediti. Svoboda človeških bitij je na najkonkretnjši način izražena ravno preko dolžnosti. Dolžnosti vedno izhajajo iz srečanja svobodne volje in norm. Zatorej integrirane ljubezni ne moremo iskati v psihologiji sami, temveč v etiki. (Wojtyła 2013, 102) Če je psihološki vidik usmerjen v iskanje osebne izpolnitve, ga etični vidik presega, saj je usmerjen v iskanje uresničitve v objektivni povezanosti oseb. Ljubezen je lahko v določeni situaciji razumljena v etičnem in psihološkem vidiku, slednji pa mora biti podrejen objektivnim etičnim kriterijem. Situacijski pogled, ki ne sprejema objektivnosti norm, zapade v psihologistično razumevanje ljubezni. Psihološka polnost ljubezni je dosežena šele takrat, ko je dosežena tudi etična polnost. (Wojtyła 2013, 102) Iz tega sledi, da lahko o pomenu konkretnih izkušenj govorimo šele na podlagi spoštovanja objektivnih etičnih kriterijev. Ljubezen je tako psihološko popolna, ko je tudi etično popolna. (Wojtyła 2013, 103)

### 3.4.2 Dostojanstvo osebe in podarjanje

Zapoved ljubezni do bližnjega nas vodi do spoznanja vrednosti osebe, ki se razlikuje od stvari po strukturi in popolnosti. Struktura človeka vsebuje »notranjost«, v kateri najdemo elemente duhovnega življenja, in to nas vodi k priznavanju duhovne narave človeške duše, zato je oseba posejda sebi lastno duhovno popolnost, ki utemeljuje njeno vrednost. Oseba nikakor ne sme biti obravnavana kot predmet, saj je na poseben način utelešen duh, in ne zgolj telo. (Wojtyła 2013, 103–104) Vrednost osebe same mora biti jasno razločena od različnih lastnosti, ki jo opredeljujejo in so prirojene ali pridobljene lastnosti ter so povezane s celoto človeške osebe, še posebej pa izstopajo v ljubezni med žensko in moškim. (Wojtyła 2013, 104) Apostol Pavel pravi, da je »telo tempelj Svetega Duha« (1 Kor 6,19), in zaradi tega vredno največjega spoštovanja. V odnosu med moškim in žensko pa se pokaže, kako eden gleda na drugega – ali potrjuje dostojanstvo osebe, ali pa ga reducira na raven predmeta. Dejstvo je, da za zrel odnos ne more biti postavljeno pod vprašaj, kaj oziroma kdo človek je. Odnos med moškim in žensko mora biti nenehno potrjevanje dostojanstva osebe, ali pa se spremeni v utilitaristično izkoriščanje.

Ljubezen ženske in moškega temelji na vtisih, povezanih s čustvi, ki vrednotijo objekt delovanja. Kot smo že rekli, je za odprtost drugi osebi pomemben nagon, ki moškega odpira za žensko in obratno. Na področju spolnosti ljubezen moškega in ženske izhaja iz spolnega nagona, ki ju medsebojno odpira za drugega. Nagon je v polnosti kot hrepenenje usmerjen k osebi kot celoti, v primeru usmerjenosti k točno določeni lastnosti človeka pa govorimo o poželenju, ki se osredotoča na telo kot potencialni predmet uporabe. Tako ni treba posebej razlagati, da se vrednost osebe razlikuje od spolne vrednosti. Vrednost osebe je povezana s celotnim bitjem osebe, in ne zgolj s spolom, ki je le lastnost osebe. (Wojtyła 2013, 104) Vsaka oseba nasprotnega spola predvsem posejda vrednost kot oseba, in šele potem posejda spolno vrednost. (Wojtyła 2013, 105) Tako mora odnos, še zlasti zakonski odnos, potrjevati dostojanstvo izhajajoč iz osebe, da lahko odnos napreduje v intimnosti.

Resnica, da je oseba nekdo in je drugačna od stvari, ter vzbuja potrebo po integriranju spolne ljubezni, ki drugega potrjuje kot osebo. V vsaki situaciji ljubezen zahteva integriranje, tj. vključitev spolne lastnosti k vrednosti osebe. Tako je ljubezen prepojena

s pravilnim pristopom do osebe nasprotnega spola. Temeljna etična značilnost ljubezni je sledeča: ljubezen je potrjevanje osebe, v nasprotnem primeru ne bi bila ljubezen. Kadar ljubezen ni prepojena s potrjevanjem vrednosti osebe, takrat je razpadla in to sploh ni ljubezen. (Wojtyła 2013, 105) Etični vidik je tako del pristne ljubezni, ki presega zgolj čustveno naklonjenost, saj osebo potrjuje in spoštuje dostojanstvo, ki ga ta ima.

Ljubezen je krepost, ki je izražena preko osredotočenosti na osebo kot celoto, in ne zgolj na telo osebe, saj je v usmeritvi k telesu, želja po uporabi jasno izražena, in ta želja je temeljno nasprotna ljubezni. Ljubezen tudi ni ljubezen skozi zgolj naklonjen obrat k osebi nasprotnega spola. (Wojtyła 2013, 106) Naklonjenost se sčasoma izčrpa, če ni trdno povezana s potrjevanjem osebe. (Wojtyła 2013, 106) Ljubezen ne more temeljiti zgolj na čutnosti ali naklonjenosti, ki se sami zase na nek način oddaljujeta od osebe in ne dovoljujeta ali ne vodita k potrjevanju osebe. Čeprav je naklonjenost začetek vsakega odnosa, se mora ta razvijati in postajati prepojen z odgovornostjo za drugega. Toda s približevanjem druge osebe lahko celo naklonjenost odstopa od osebe. (Wojtyła 2013, 107) V primeru, da odnos iz naklonjenosti ne napreduje k potrjevanju osebe, ni pristno prepojen z ljubeznijo. Tako je bistvo ljubezni najgloblje izraženo v podarjanju ljubljene osebi. Podarjanje je bistvo zakonske ljubezni, ki se od ostalih ljubezni razlikuje po obliki in izražanju. (Wojtyła 2013, 107–108) Ljubezen v človeku vzbudi željo po podarjanju drugi osebi, tistemu, ki ga ljubi. V njem prebudi željo, da bi prenehal biti posest zgolj samega sebe in postal posest nekoga drugega. (Wojtyła 2013, 108) Ljubezen tako presega naravno nedotakljivost človeka, ki s tem postaja vedno bolj podoben bistvu Božje narave, ki je darovanje. Za darovanje pa se je zmeraj treba odločati z odgovornostjo do druge osebe. Podarjanje samega sebe je resnično zrelo, kadar vključuje voljo in je dejanje volje. Zahvaljujoč svobodni volji je človek gospodar samega sebe. Zakonska ljubezen še posebej zavezuje voljo, saj je jasno, da mora oseba drugi osebi »izročiti duha«. (Wojtyła 2013, 108) Ljubezen je v polnosti izražena le v združitvi dveh oseb, moškega in ženske, ki se zgodi v ljubezni, in le takrat je spolni odnos izraz zrelosti zveze, saj si prizadeva doseči združitev skozi podarjanje drug drugemu. (Wojtyła 2013, 109–110) Združitev moškega in ženske se tako lahko zgodi le v popolni predanosti in v popolnoma svobodni zavezanosti volje. Brez razumskega premisleka in zavestne odločitve moškega in ženske zakonski odnos hitro zaide v utilitaristično izkoriščanje ter s tem v egoizem. Egoizem, v katerega se spremeni odnos, je znamenje razvrednotenja vrednosti osebe na premet, ki

služi trenutnim užitkom in potrebam. Četudi se navzven kaže kot pristen odnos, se izredno hitro razkrijejo skriti nameni in potrebe. Zatorej je lahko le začasno zakrit v fiktivni strukturi, ki ji v dobri veri pravimo ljubezen. Sčasoma se vse neiskrenosti razkrijejo. Največja trpljenje in bolečina pri tem je, ko se izkaže, da ljubezen ni bila to, kar smo mislili, ampak ravno nasprotno. (Wojtyła 2013, 110) Bistvenega pomena je, da se izognemo takšnim razočaranjem.

Zakonska ljubezen, ki nosi v sebi potrebo po podarjanju, potrebo po oblikovanju med žensko in moškimi v telesnem podarjanju in v spolnem odnosu, vsebuje naravno veličino. (Wojtyła 2013, 110) Merilo veličine je vrednost osebe, ki se podarja, in ne le stopnja čutno-spolnega užitka, vezanega na podarjanje. Zakonska ljubezen sestoji na eni strani iz podarjanja osebe in na drugi strani sprejemanja podarjenega. Skrivnost recipročnosti je prepletena s tem, da je sprejemanje hkrati podarjanje in podarjanje hkrati sprejemanje. Ljubezen je po svoji naravi recipročna; oseba ve, kako prejemati, in tudi, kako podarjati. Seveda je to umetnost, lastna ljubezni. Umetnost podarjanja in sprejemanja poseduje moški, ki v odnosu z žensko prodira s temeljitim potrjevanjem vrednosti njene osebe, in obratno. Oba potrebujeta pristno zmožnost potrjevanja vrednosti osebe, da je podarjanje in sprejemanje lahko resnično zrelo dejanje. Resnično podariti sebe je sposobna zgolj tista ženska, ki je popolnoma prepričana o vrednosti svoje osebnosti in vrednosti osebnosti moža, ki se mu podarja. In zgolj tisti moški je sposoben popolnega sprejemanja podarjenega s strani ženske, ki se popolnoma zaveda veličine daru, tega zavedanja pa ne more posedovati brez potrjevanja vrednosti osebe. (Wojtyła 2013, 111)



### 3.4.3 Odgovorna izbira in svobodna predanost

Ljubezen je vedno prepojena z odgovornostjo do druge osebe. Odgovoren postanem do tistega, s komer vstopam v najintimnejši življenjski odnos, z odpovedovanjem samemu sebi. S tem postaja posameznik odgovoren za ljubezen do drugega: za zrelost in trdnost, ki ne razočarata, ampak poglobljata medosebni odnos. Odgovornost do ljubezni je osredotočena na odgovornost do osebe, iz katere izvira in h kateri se zopet vrača. Veličine odgovornosti do osebe se zaveda tisti, ki spozna veličino osebe. Oseba, ki odreagira le na človeško spolnost, pri tem pa ne spozna celotne veličine osebe, bo še naprej mešala ljubezen z erotiko ter tako zakomplicirala svoje življenje in življenje bližnjih, saj s tem uničuje občutek za ljubezen. (Wojtyła 2013, 112) Odgovornost tako izhaja iz dojemanja osebe kot celote, in ne osredotočenosti na eno izmed človeških lastnosti, v primeru intimnega odnosa moškega in ženske na spolno razsežnost.

Občutek odgovornosti do druge osebe je vedno poln skrbi, vendar nikoli neprijeten ali boleč. Zatorej ljubezen, ločena od občutka odgovornosti za osebo, postane zanikanje same sebe in vodi v egoizem. Bolj kot se oseba zaveda odgovornosti do bližnjega, pristnejša je ljubezen. Odgovornost do osebe je vedno povezana z izbiro osebe. Ljubezen med žensko in moškim je po svoji naravi usmerjena k recipročnemu darovanju in pripadanju. Odgovorna ljubezen pa je nemogoča za ljudi, ki so zaprti sami vase, saj je duhovna razsežnost tista, ki odpira za sprejem druge osebe. (Wojtyła 2013, 113) Odgovornost tako izhaja iz osebnega dostojanstva, ki ga oseba ima, in je dvostranska. Kot prvo mora oseba živeti z zavedanjem, da imajo dejanja posledice za drugo osebo, in kot drugo mora delovati tako, da dejanja nikakor ne škodujejo drugi osebi. Odgovorno ravnanje je torej neločljivo povezano z osebno odločitvijo za etično ravnanje, in ni zgolj afektivno razmišljanje in delovanje. Za rast vseživljenjskega odnosa je zato bistvena objektivna etična razsežnost ljubezni, v kateri oseba uresničuje osebne vrednote.

Izbira osebe je zato vedno povezana z osebnimi vrednotami, pri katerih mora biti prvi kriterij vrednost osebe kot take. (Wojtyła 2013, 114) Vrednost osebe je neločljivo povezana z osebnimi vrednotami, ki jih izbrana oseba zagovarja. Skupne vrednote postavljajo izhodišče za življenjsko vez, ki posamezni osebi združi v eno. V odnosu med moškim in žensko bodo glavnim objektivnim vrednotam vedno podrejene vse ostale

subjektivne vrednote. Kadar je najvišja vrednota oseba v vsej svoji veličini, bodo vse druge vrednote postavljene na svoje mesto. Prava, notranje polna ljubezen je tista, v kateri izberemo osebo zaradi njenega dobrega. Zatorej moški ne izbere ženske in ženska ne moškega zgolj zaradi spolnosti kot take, temveč kot osebo, ki ji želi podariti svoje življenje. (Wojtyła 2013, 115) Če je ljubezen resnično darovanje in pripadanje oseb, potem ne bo le preživela, temveč bo postala utrjena in potrjena. Vsaka človeška ljubezen je na neki točki preizkušana, in šele takrat se izrazi njena prava vrednost. (Wojtyła 2013, 116) Veličina ljubezni je izražena, ko oseba pade, ko se pokažejo njene šibkosti in njeni grehi. Tisti, ki resnično ljubi, takrat ne odreče svoje ljubezni, temveč ljubi še bolj. Oseba namreč nikoli ne izgubi svoje vrednosti. Pristna naklonjenost, ki gradi na vrednosti osebe, je vedno zvesta človeku. (Wojtyła 2013, 116–117)

Le resnica o osebi omogoča svobodno zavezanost. Ljubezen sestoji iz svobodne zavezanosti, saj je ljubezen podarjanje in podariti se drugemu pomeni omejiti svojo svobodo za drugo osebo. Omejitev svobode bi pomenila nekaj negativnega in neprijetnega, vendar ljubezen naredi iz omejitve svobode nekaj, kar je mogoče, veselo in ustvarjalno. Svoboda je za ljubezen. Neuporabljena svoboda, ki ni izpolnjena z ljubeznijo, postane nekaj popolnoma nasprotnega, negativnega. Človeku daje občutek neizpoljenosti in praznine. Ljubezen vključuje svobodo in jo napolni s tem, kar ji pripada po naravi – svobodo napolni z dobrim. Človek hrepeni po ljubezni bolj kot po svobodi. Svoboda je sredstvo za doseg cilja, ki je ljubezen. Človek hrepeni po pristni ljubezni, saj je svobodna zavezanost mogoča le, če temelji na resnici. Volja je svobodna za iskanje in izbiranje, vendar ni prosta nujnosti iskanja in izbiranja. (Wojtyła 2013, 117) Volja ljubi le, kadar človek zavestno podredi svojo svobodo drugemu človeškemu bitju kot osebi, katere vrednost v polnosti sprejema in potrjuje. Predanost ne pomeni le hrepenenja po osebi. Željena ljubezen je izražena predvsem v hrepenenju po dobrem za ljubljeno osebo. (Wojtyła 2013, 118) Ljubezen se tako oblikuje ne temelju svobodnega, temeljitega in odgovornega odnosa ene osebe do druge. (Wojtyła 2013, 127)

### 3.5 Teologija čistosti

Krepost čistosti usmerja vse naše spolne želje in čustva k resnici ljubezni. Pomeni velik »da« resničnemu pomenu in dostojanstvu človeškega telesa in spolnosti. (West 2014, 111) Čistost tako pomeni integracijo spolnosti v osebo in s tem notranjo enoto človeka v njegovem telesnem in duhovnem bitju. (West 2014, 112) Krepost čistosti je vrednota, ki je za življenje v odnosih bistvena, po drugi strani pa je prav ta krepost tudi najbolj napadana. Odpor do čistosti izhaja iz napačnega in popačenega odnosa do objektivnih vrednot, ki je posledica šibkosti volje. Višje vrednote zahtevajo večji trud, če jih želimo resnično živeti. Subjektivizem je za opravičenje neizpolnjevanja objektivno etičnih kreposti zmanjšal vrednost in pomen le-teh. Tako so kreposti in vrednote predstavljene kot zlo, ki nasprotuje človeškemu dobremu. (Wojtyła 2013, 125) Odpor, ki je znamenje subjektivne, egoistične mentalitete, pa si postavi subjektivne vrednote, ki ustrezajo posamezniku. Prav tako namesto vrednot nastopi egoistično poudarjanje užitka. Zdi se, da je bila čistost od vseh vrednot najbolj podvržena odporu duše, volje in srca. Namen odpora proti čistosti je prikazati čistost kot popolnoma nasprotno in uničevalno za človeka. Čistost in zdržnost sta prikazani kot nevaren nasprotnik človeški ljubezni, zaradi česar sta zanikani kot del človeške narave. Čistost tako postane nekaj tujega človeški ljubezni med moškim in žensko. (Wojtyła 2013, 126) Vprašanje čistosti ni le problem našega časa, ampak je posledica izvirnega greha, iz katerega izhaja človeška nagnjenost h grehu. Ljubezen potrebuje integriteto pogleda na človeka in medosebni odnos, saj se tako ustvari celota v vsaki osebi in med zakoncema.

Ljubezen ne more obstajati kot subjektivno stanje, temveč mora izhajati iz potrjevanja osebe, saj le tako vključuje osebo kot vrednoto in na celosten način združi moškega in žensko. Ljudje stremijo k ljubezni, ker želijo doseči srečo, ki jo bo le-ta prinesla v njihovo življenje. Hrepenenje po doseganju sreče v resničnem podarjanju v ljubezni je znamenje nesebičnosti. (Wojtyła 2013, 126–127) Integriran pogled na osebo in odnos je zato izhodišče za iskren odnos. Razumljivo je, da zgrešene subjektivistične interpretacije kreposti zbujajo odpor, ki vodi v neposredno nasprotovanje le-tem in uveljavljanje subjektivnih etičnih kreposti. Za dobro ljubezni, za življenje resničnega bistva ljubezni v vsaki osebi in med osebami, se mora posameznik osvoboditi subjektivnega pogleda na posamezne trenutke, ki ne najdejo opravičenja v pristni ljubezni, to je v recipročnem

odnosu med moškimi in žensko, temelječem na zrelem potrjevanju vrednosti osebe. (Wojtyła 2013, 128) Odnosi med osebami različnega spola sestojijo iz mnogih dejanj, pri katerih je prva oseba delujoča in druga sprejemajoča; v ljubezni se razlike zameglijo, saj na prvo mesto stopa zveza enakovrednih oseb. Globlja in zrelejša kot je zveza, bolj se v moškem in ženski vzpostavlja občutek, da postajata ena oseba. (Wojtyła 2013, 129) Čistost je začetek vsakega zrelega in odgovornega odnosa.

Grešnost poželenja, ki nasprotuje čistosti in integralnemu pogledu na človeka ter etosu Božje ljubezni, izražata zapovedi »ne prešuštvuj« (2 Mz 20,14) in »ne želi žene svojega bližnjega« (2 Mz 20,17). Poželenje mesa, ki je najpogosteje povezano s čutnostjo, se ne osredotoča na osebo kot celoto, saj jo popolnoma spregleda. Hrepenenje po bližini je usmerjeno na celotno osebo, medtem ko se poželenje ustavi le pri goli telesnosti. (Wojtyła 2013, 130) V trenutku, ko je ta »ljubezen« potešena, se povezuje z drugo osebo prekine; zanimanje zanjo izgine, vse dokler zopet ne pride na plan poželenje. Čutnost se izraža v poželenju. Poželenje mesa išče način izražanja, in ko ga najde, se povezuje z drugo osebo prekine. (Wojtyła 2013, 131–132) Telesna ljubezen, ki izhaja iz poželenja mesa, ne vključuje vrednosti, ki bi jo osebna ljubezen morala posedovati. Poželenje mesa zamenja celotno osebo s telesno ali spolno lastnostjo, ki jo le-ta poseduje. (Wojtyła 2013, 132) Na mesto osebe, ki je ključnega pomena za ljubezen, stopi spolna vrednost osebe, ki postane središče za življenjske izkušnje. Ker so živete izkušnje spremljane z občutkom čuteče ljubezni, poželenje potrebuje značaj ljubeče živeče izkušnje<sup>1</sup>.

Poželenje vodi k ljubezni, ki ni ljubezen, saj vzbuja živeče izkušnje na temeljih čutnega poželenja in zadovoljevanja le-tega. (Wojtyła 2013, 132) Poželenje vodi k telesni intimnosti, k spolnim odnosom, ki ne združujejo moškega in ženske kot oseb, saj ne vsebujejo značilnosti osebne zveze in ljubezni v pravem pomenu besede. (Wojtyła 2013, 132–133) Spolna intimnost in odnosi, ki izhajajo iz poželenja mesa, so zanikanje osebne ljubezni, saj je glavni namen telesna uporaba osebe. (Wojtyła 2013, 133)

---

<sup>1</sup> Etika pozna objektivni in subjektivni red vrednot. Objektivne vrednote so tiste, ki so lastne ter dojemljive vsemu človeštvu. Za razliko od objektivnega reda vrednot, pa subjektivne vrednote izhajajo iz tako imenovanih »živečih izkušenj«, iz konkretnega življenja osebe. Poudarjene »živeče izkušnje« so lahko osebna potrditev objektivnih vrednot ali pa tudi nasprotovanje objektivnemu redu vrednot.

Nasprotno kot poželenje, ki izhaja iz trenutne potrebe in s tem nasprotuje bistvu ljubezni, pa integracija ljubezni zahteva, da človek zavestno oblikuje svobodno voljo, saj s tem potrjuje vrednost in dostojanstvo osebe ter ostaja z njo v pristnem osebnem odnosu. (Wojtyła 2013, 135) Razpadanje ljubezni, ki izhaja iz poudarka živečih čutnih izkušenj, ki bistveno nasprotujejo objektivnemu pomenu osebne ljubezni, ima dvoje posledic: Kot prvo sledi, da so živeče izkušnje povzdignjene nad vsa objektivna dejstva, s katerimi bi se morale soočati. In posledično na mesto objektivnih dejstev stopajo trenutna dejanja, ki presojajo vrednost dejanj – dejanje je tako dobro, če izhaja iz pristnega človeškega hrepenenja. (Wojtyła 2013, 136) Na ta način v odnos med moškim in žensko vstopa mnogo različnih reči, ki nasprotujejo objektivni vrednosti medčloveškega odnosa. (Wojtyła 2013, 136) Subjektivizem, ki prevladuje v situacijskem poudarjanju odnosa, in užitek, ki postaja edina vrednota, po kateri se presoja odnos, je popolno razvrednotenje osebe. Subjektivizem vrednot pomeni usmeritev zgolj k užitku, ki je cilj, kamor se steka vse ostalo. (Wojtyła 2013, 137–138) Užitek postane celostna in ekskluzivna vstopna točka za individualno živečo izkušnjo in posredno za ljubezen med žensko in moškim. Hedonizacija ljubezni je zadnja stopnja subjektivizma. (Wojtyła 2013, 138)

Subjektivizem in egoizem na nek način nasprotujeta ljubezni. Kot prvo je ljubezen usmeritev k osebi in dobremu za to osebo in kot drugo je ta oseba drugo živo bitje. Subjektivizem zamenja celosten pogled na dojetje osebe in zveze s poudarkom svojih živečih izkušenj, ki ovrednotijo ljubezen in zvezo. Egoizem pa je usmerjen zgolj k mojemu »jaz« in išče dobro le za ta »jaz«. (Wojtyła 2013, 138) Egoizem izključuje ljubezen, saj izključuje skupno dobro; prav tako izključuje možnost recipročnosti, ki je vedno stremenje k skupnemu dobremu. (Wojtyła 2013, 138–139) Tako ne moremo več govoriti o recipročnosti, ampak zgolj o »dvostranskosti«; užitek izhaja iz interakcije med dvema osebama različnega spola in ga je treba pazljivo razdeliti med ti osebi, tako da vsaka prejme kar največ. Egoizem izključuje ljubezen, saj dovoljuje preračunavanje in kompromise. (Wojtyła 2013, 139) Ljubezen mora biti zaščitena pred subjektivističnim popačenjem, ki izraža zanikanje dostojanstva ljubezni in razmah egoizma v vseh njegovih značilnostih. (Wojtyła 2013, 141) Negativen odnos človeštva do čistosti je sad odpora do vrednote, ker ne želi spoznavati vrednosti, ki jo čistost prinaša človeški ljubezni, kakor tudi ne želi spoznavati polne resnice o ljubezni med žensko in moškim, ki jo je nadomestil s subjektivnim fiktivnim pogledom. Sprejem polnosti resnice o medosebni ljubezni vodi

do pravega spoznanja o vrednosti čistosti medosebnih odnosov. Tako čistost postane izraz dostojanstva osebe in zrelosti družbe. Ljubezen je zrela le, kadar v svojem bistvu poseduje etične lastnosti, saj le takrat postane tudi krepost. (Wojtyła 2013, 151) Tako je za ponovno ovrednotenje življenjskih zakonskih zvez moškega in ženske treba ponovno ovrednotiti objektivne kreposti, na katerih zakon temelji. Pri tem ima čistost kot način življenja nepogrešljiv pomen.

Čistost pogleda je notranja prosojnost, brez katere se odnos ne razvije v polnosti, vse dokler želja po uporabi ne postane podrejena pripravljenosti ljubiti v vseh situacijah. (Wojtyła 2013, 154) Bistvo čistosti, da je ohranja osebo kot vrednoto v vsaki situaciji in da iz te vrednote izhaja odzivanje na vrednoto telesa in spola. Vrednota telesa in spola mora biti zaobjeta in potrjena v vrednoti osebe. Pristna čistost ne vodi ne do prezira telesa niti do razkroja zakona in spolnega življenja. Kar vodi do tega, je »ponarejena čistost«, ki je pod vplivom farizejstva in tudi nečistosti. (Wojtyła 2013, 155) Čistost osvobaja recipročen odnos (vključno s spolnimi odnosi) vsakega utilitarističnega pristopa, ki nasprotuje bistvu ljubezni. Povezava med ljubeznijo in čistostjo izhaja iz personalistične norme, ki je dvostranskega značaja: pozitivni vidik je »ljubi« in negativni vidik »ne uporabi«. (Wojtyła 2013, 156)

Čistost ni zaničevanje ali nasprotovanje telesnosti, ampak potrjevanje dostojanstva telesa, telesnosti in spolnosti. Ne vodi do obsodbe telesa, temveč vključuje določeno ponižnost telesa. Ponižnost je pravi odnos do vsake veličine, vključujoč svojo veličino, še posebej pa do tistega, ki ni jaz, tj. do mojega bližnjega. (Wojtyła 2013, 156) Čistost zato vodi do resnično pristnega sprejemanja človeka v celoti in telesa, s katerim se le-ta izraža. Človeško telo tako ni podvrženo izkoriščanju, pač pa pristnemu ljubezenskemu pogledu. Ljubezen tako premaguje vsak egoistični pogled na pomen telesa in spolnosti. Odnos, v katerem oseba do druge osebe ne pristopa z integralnim pogledom, ne izhaja iz prave ljubezni, ampak poskuša uveljaviti svojo postavo in ljubezen podrediti sebi. (Wojtyła 2013, 157)

## 3.6 Sram

### 3.6.1 Kaj je sram?

Med poželenjem, sramom in človekom kot osebo obstaja posebna povezava. Strah je negativno čustvo, ki ga prebudi zlo, ki škoduje osebi. Sram se po drugi strani razlikuje od strahu, četudi se na zunaj izražata zelo podobno. Če se človek nečesa sramuje, to pogosto spremlja strah, da bo prišlo na dan nekaj, kar bi po njegovem moralo ostati skrito. (Wojtyła 2013, 158) Četudi je strah povezan s sramom, je nekaj popolnoma posrednega in postranskega. Bistvo sramu presega strah. (Wojtyła 2013, 158–159) Bistva sramu ne moremo predstaviti brez vpogleda v notranjost, ki je lastna le njemu. Sram je povezan z osebo in njegov razvoj gre z roko v roki z razvojem osebnosti. (Wojtyła 2013, 159)

Očitno je, da ima občutje sramu globlji pomen kot strah, ki je izrazito negativen. Bistvo strahu je, da želi prikriti, sram pa želi zaščititi. Sram ima vsekakor pozitivne lastnosti, saj razkriva dostojanstvo osebe in ga hoče zaščititi. Naša obravnava sramu je osredotočena na spolni sram. Predmet spolnega sramu so deli telesa ali organi, ki opredeljujejo spolno različnost. Na splošno prevladuje težnja po skritju le-teh pred drugimi, še posebej pred pogledom oseb nasprotnega spola. Iz tega izhaja potreba po izogibanju nagoti telesa. (Wojtyła 2013, 159)

Nagnjenost k pokrivanju telesa, še zlasti tistih delov, ki določajo spolno razliko med žensko in moškim, gre z roko v roki s spolnim sramom, brez opredeljevanja njegovega bistva. (Wojtyła 2013, 160) Prva značilnost spolnega sramu je torej v zaščiti intimnih delov. Človek želi zaščititi tisto, kar je krhko in kar je izrazito dragoceno ter potrebno zaščite. Zaščita ni zanikanje, temveč nasprotno, potrjevanje veličine. Sram kot težnja po zaščiti, še posebej telesnega dostojanstva, je povezan s čistostjo v odnosih. Osebo zaščiti pred nevarnostjo izkoriščanja in jo odpre za pristno ljubezen.

Sram je predvsem notranja potreba po izogibanju takšnim pogledom na telo, ki so v nasprotju s sprejemanjem vrednosti osebe. Bistvo sramu se oblikuje prav v izogibanju brezsravnim situacijam. Fenomen sramu in narava osebe sta neločljivo povezana. Oseba, ki se zaveda veličine dostojanstva telesa, pripada sebi, in nihče nima pravice, da jo

obvladuje. Prav tako nima nihče pravice posegati po človeku brez predanosti iz ljubezni. (Wojtyła 2013, 161–162) Le oseba lahko občuti strah, ker le oseba v svojem bistvu ne more postati predmet uporabe. Spolni sram je občutek, je razodetje ter nevarnosti zlorabe telesa. Spolni sram je neločljiv del spolne morale (Wojtyła 2013, 162), saj je vrednost osebe neločljivo povezana z njeno nedotakljivostjo. (Wojtyła 2013, 163) Spolni sram tudi brani vrednost osebe, ki ni izražena na teoretični ali abstraktni način, ampak na konkretni, živeči način. (Wojtyła 2013, 164) Druga značilnost sramu, ki pride do izraza v določenih okoliščinah, je nedotakljivost telesa. Oseba tako drugi osebi ne dopušča utilitarističnega pristopa do sebe. Sram je torej izrazito potrjevanje dostojanstva osebe, ki presega predmetno dojemanje in uporabljanje.

Sram postane na nek način prežet z ljubeznijo, potopljen vanjo, tako da ženska in moški ne čutita sramu v izkušanju spola. (Wojtyła 2013, 165) Spolni sram obstaja le v osebnem svetu. To dejstvo ima dvojni pomen: najprej je tu težnja po skrivanju spolnih vrednot, tako da ne razvrednotijo dostojanstva osebe kot take, hkrati pa je hrepenenje po ljubezni, po izkušanju le-te. Ljubezen med žensko in moškim je oblikovana na temelju spolne vrednote in določena z recipročnim odnosom do osebe kot vrednote, saj je ljubezen osebna zveza oseb. Ljubezen izostri občutek sramu v moškem in ženski, ker je v polnosti razvita v ohranitvi le-tega. Sram je tako nekakšen obrambni mehanizem, ki preprečuje izrabo osebe, ki za drugega ne sme postati predmet uporabe. (Wojtyła 2013, 166)

Ljubezen, ki izključuje razvrednotenje osebe in uporabo le-te kot predmeta za dosego svojih ciljev, ne dovoljuje da bi se oseba spustila na nivo predmeta. Prav zato je sram odprtje za ljubezen. (Wojtyła 2013, 167) Sram, ki ščiti intimne dele in izraža dostojanstvo osebe, pa lahko preseže le iskrena ljubezen. Apostol Janez pravi: »strahu ni v ljubezni, ampak popolna ljubezen prežene strah« (1 Jn 4,18). Tako je povsem jasno, zakaj le v iskreni ljubezni ni sramu, saj pristna ljubezen ne naredi ničesar, kar bi drugemu škodovalo.



### 3.6.2 Odsotnost sramu

Odsotnost sramu je pomanjkanje sramu ali zanikanje njegovega pomena. V vsakdanjem življenju se hitro pokaže, da je to dvoje povsem enako. Pri ugotavljanju, kaj je sram in kaj je odsotnost sramu, pa vidimo relativnost vprašanja. (Wojtyła 2013, 170–171) Kmalu postane jasno, da področje sramu ni enoznačno. Oblikovali so se različni pogledi na vsebino in pomen sramu ter tudi na odsotnost sramu. Nekateri pogledi izpostavljajo pozitivni vidike odsotnosti sramu, ki pa niso absolutni. Na določenih področjih ima odsotnost sramu več negativnih posledic kot pozitivnih. Prav tako imajo različna področja tudi različne poglede na vsebino in pomen sramu.

Na nek način je sram samoobramba osebe, ki noče postati objekt uporabe, temveč želi biti deležna ljubezni. Ker lahko oseba postane predmet uporabe na spolnem področju, se pojavljajo težnje, da bi spolne značilnosti ostale prikrite, saj dajejo možnost izključno intimni ljubezni. (Wojtyła 2013, 171) Sram z namenom popolne predanosti drugi osebi zaščiti intimnost človeškega telesa in osebe. V tem primeru je odsotnost sramu izredno negativna, saj so izpostavljeni tisti vidiki osebe, ki so potrebni največje nežnosti in zaščite. Odsotnost sramu poruši celoten red. Posledično se oseba sama postavi na nivo predmeta za uporabo, kjer je edini pristop do njega uporabiti, in ne ljubiti. (Wojtyła 2013, 172) V odnosu med moškim in žensko tako ni več ničesar, kar bi ščitilo njuno integriteto in dostojanstvo. Notranji sram tudi nima nič skupnega s čistunstvom, pretirano sramežljivostjo in zavrtostjo. (Wojtyła 2013, 172) Bistvo čistunstva je v prikrievanju pravih namenov v odnosu do oseb nasprotnega spola, na splošno v celotnem spolnem področju. Kdor kliče k čistunstvu, poskuša ustvariti videz, da ne namerava uporabiti drugega. Za doseg svojih ciljev je pripravljen obsoditi vsako spolno udejstvovanje in spolnost samo, celo tisto, kar je najbolj naravno. (Wojtyła 2013, 172) Zatorej pristen sram nima nikakršne povezave s čistunstvom. Občutek sramu je tako je zdrav odziv osebe v odnosu do druge osebe, ker ne obide bistvene vrednosti osebe in je ne reducira na objekt, namenjen spolni zadovoljitvi. (Wojtyła 2013, 172–173) Pri tem je pomembno razlikovanje med hrepenenjem po zaščiti osebne intimnosti in željo po prikrievanju skritih namenov, ki jih vsebuje čistunstvo (puritanstvo).

Znano je, da obleka veliko pripomore k izražanju vrednote spola. Izražanje vrednote spola preko oblačil je neizogibno. Odsotnost sramu pri oblačilih je vse tisto, kar prispeva k popačenju vrednosti osebe in pripomore k popredmetenju spola (tj. narediti ga na voljo za uporabo) ter ne poudarja osebnosti osebe, ki je postati ljubljene. Na žalost človek ni popolno bitje, zato pogled na telo osebe, še posebej osebe nasprotnega spola, vzbudi naklonjenost, ki prebudi poželenje ter spregleda vrednost in dostojanstvo osebe. Način oblačenja ogromno pove o dostojanstvu osebe. (Wojtyła 2013, 174) Z oblačenjem, ki odkrito poudarja spolnost, se lahko zgodi razvrednotenje osebe. (Wojtyła 2013, 175) Tudi povsem zunanje stvari torej potrjujejo ali pa nasprotujejo dostojanstvu osebe. Pomembno je, da si človek prizadeva izražati in ščititi osebno dostojanstvo, tudi za načinom oblačenja.

### 3.7 Zdržnost

Pri vprašanju spolnosti moramo biti pozorni na krepost zdržnosti, še posebej samoobvladovanja. Človek mora obvladovati poželenje mesa tudi takrat, ko to postane težko in zahteva določene žrtve. Obvladovanje pomeni ostajati v častivrednem stanju. Častivredna dejanja v svojem bistvu nasprotujejo utilitarističnim principom. Obvladovanje poželenja mesa je tako vredno dostojanstva osebe. (Wojtyła 2013, 178–179) Če oseba ne obvladuje same sebe, potem ogroža svojo naravno popolnost; s tem pa dovoljuje, da tisto, kar je notranje in odvisno od človeka, v njem samodejno deluje. Potemtakem postane človek podrejen nagonom. Obvladovanje poželenja mesa ne teži le k popolnosti osebe, ampak še bolj k uresničenju ljubezni v medosebnih odnosih, še zlasti v odnosih med osebami različnega spola. Z obvladovanjem poželenja mesa človek omejuje moči poželenja in istočasno obvladuje različna občutja in čustva. (Wojtyła 2013, 179)

Zdržnost je sposobnost ohranjati ravnovesje pri delovanju poželenja mesa. Je predpogoj za uresničevanje čistosti pogleda, mišljenja in delovanja. (Wojtyła 2013, 180) Sposobnost obvladovanja je izražena v premagovanju nagonov, ki ne prevladujejo v življenju človeka. Človek se v notranjosti sooča z različnim čutnim in čustvenim dogajanjem. Za nekatere stvari čuti, da so zanj dobre, nekatere pa tudi škodujejo. Ob soočenju s škodljivimi stvarmi se sproži potreba po obrambi, ki izhaja iz samega razumskega bistva osebe. Oseba brani samo sebe pred napadom iz čutnosti in poželenja mesa. Brani se, ker ti procesi ogrožajo naravno moč samostojnega odločanja. Oseba ne sme dovoliti ničesar, kar ji škoduje. Razlog za »naravni obrambni sistem« leži v redu vrednot, iz katerih izhaja tudi samoobvladovanje. Samoobvladovanje je tesno povezano z naravno potrebo človeka po obvladovanju samega sebe. (Wojtyła 2013, 180–181) Kakor smo že prej dejali, je nagon sicer sam po sebi dober, saj osebo odpira za drugo, poželenje pa je negativni vidik nagona, in ga je treba obvladovati. Oseba tako ne sme dopustiti, da nagon prevladuje v njenem življenju in delovanju. Stremeti mora k ohranjanju ravnovesja in osebne integritete.

Čistost in samoobvladovanje ni sistematično zavračanje vrednosti telesa, spola in spolnosti. Čistost je povezana z nezdravim strahom, ki ga vzbuja različni čutni in

čustveni vzgibi. Strah ni znamenje notranje moči, ampak notranje šibkosti. Krepost čistosti je po drugi strani moč človeškega duha. Strah je povezan z zavedanjem šibkosti človeške narave, ki jo istočasno krepijo kreposti, ki izražajo veličino dostojanstva človeške osebe. Čistost ni zgolj zdržnost. Zdržnost je navada, ki z razumom obvladuje poželenje mesa. Je učinkovita sposobnost obvladovanja občutij, ki so povezana z odzivanjem na čutnost in celo afektivne odzive. Je nepogrešljiva metoda samoobvladovanja, čeprav ne izraža polne uresničitve kreposti. Predvsem, zdržnost ne more biti cilj v sebi. (Wojtyła 2013, 181) O zreli zdržnosti tako ni možno govoriti brez spoznanja objektivnih moralnih vrednot. Jasno je, da dostojanstvo osebe stoji nad razsežnostjo spolnosti. Za spoznanje dostojanstva osebe je potreben osebni in pristen stik. O osebi kot vrednoti ne moremo zgolj razmišljati, temveč jo moramo čutiti. (Wojtyła 2013, 182) Pristnih čustev in občutkov lahko naučimo le v pristnih odnosih, kar še zlasti velja za odnos med moškim in žensko.

### **3.8 Nežnost in čutnost**

Nežnost ima poseben pomen in je posebna lastnost v človeškem življenju, še zlasti v odnosu med moškim in žensko. (Wojtyła 2013, 185) Nežnost do določenih oseb izkušamo, ko se zavedamo, da smo na poseben način povezani z njimi. Zavedanje občestva v bivanju in delovanju, v radosti ali trpljenju, zahteva od nas, da ne razmišljamo zgolj o drugih osebah, ampak tudi o živalih. V nas je nežnost do različnih bitij, s katerimi smo povezani tako, da lahko začutimo njihovo notranje stanje in izkušnje. Še zlasti v odnosu osebe do druge je treba začutiti drugega z vsem, kar je, ter se o vseh občutjih tudi pogovoriti z njim. (Wojtyła 2013, 186) Nežnost raste iz zavedanja notranjosti druge osebe in iz predanosti tej osebi stremi k izražanju teh občutkov in doživetij v pogovoru s to osebo. Bližina in nežnost izvirata iz medosebne predanosti. (Wojtyła 2013, 186–187) Nežnost izhaja iz notranjega doživljanja odnosov, in ne zgolj zunanjih izrazov, ki so lahko nekaj povsem običajnega in javnega. Nežnost je vedno nekaj osebnega, notranjega, človeku lastnega in edinstvenega. Zaradi sramežljivosti se na nek način skriva pred pogledi ostalih ljudi. Razodene se le pred tistimi, ki jo pravilno razumejo in občutijo. (Wojtyła 2013, 187) Nežnost je tako intimno občutje, da jo moški in ženska skrivata pred

svetom, saj jo želita zaščititi. Prav zato je najgloblje izražena prav v ljubečem intimnem odnosu moškega in ženske.

Treba je določiti mejo med nežnostjo z vsemi zunanjimi izrazi in različnimi oblikami zadovoljevanja čutnosti. Čutnost po svoji naravi teži k telesu kot predmetu za zadovoljevanje spolnih potreb in stremi k zadovoljevanju teh potreb. Nežnost izvira iz notranjih odzivov ob srečanju z osebo nasprotnega spola. Izrazov nežnosti tudi ne smemo enačiti s poželenjem, saj izražajo medosebno naklonjenost in predanost. Seveda je tudi pri izrazih nežnosti prisotna neka potreba po zadovoljevanju potreb, ki pa so drugačne od izražanja čutnosti. Ljubeči izrazi nežnosti so bolj osredotočeni na človeka kot osebo, in ne zgolj na telo ter spolnost. Prav tako njihov namen ni uporabiti, ampak izkusiti konkretno bližino. (Wojtyła 2013, 187) Nežnost prinaša med osebi izkušnjo življenjske bližine, še posebej, če to bližino obe osebi potrebujeta – vendar pa zahteva previdnost, da v različnih izrazih ne posega po različnih pomenih, saj bi lahko postali oblike zadovoljitve čutnosti in spolnega poželenja. Zato nežnosti ne more biti brez oblikovanega notranjega samoobvladovanja, ki postane izraz notranje rahločutnosti in nežnosti z ozirom na osebo nasprotnega spola. (Wojtyła 2013, 188) Nežnost je sposobna voditi ljubezen skozi egoizem čutnih poželenj in nevarnosti izrabljanja osebe. Je sposobnost čutiti celotnega človeka, celotno osebo, v vseh, celo najbolj skritih dogajanjih njegove duše, pri tem pa vedno ohranja v mislih pristno dobro te osebe. (Wojtyła 2013, 191) Ženska pričakuje izraze nežnosti s strani moškega in ima v zakonu, kjer izkuša trenutke in obdobja, ki so zanjo strašansko pomembni in hkrati težki (kot so nosečnost, rojstvo in vse, kar je povezano s tem), do njih tudi pravico. Življenje ženske je čustveno in čutno bolj bogato, in kot tako ima večjo potrebo po nežnosti. Tudi moški potrebuje nežnost, vendar na drugačne načine in v drugačnih oblikah. V obeh, v ženski in moškem, nežnost vzbuja prepričanje, da nista sama. Način, kako živim, me naredi del življenja bližnje osebe. (Wojtyła 2013, 192) Moškega in žensko, ki se ljubita, izrazi nežnosti na najlepši način povezujejo med seboj in utrjujejo njuno medosebno ljubezen in predanost.

### 3.9 Sklep

Po pregledu izbranih delov knjige, lahko rečemo, da je še vedno izredno aktualna. Čeprav je napisana v povsem drugem časovnem obdobju, se zdi, kot bi bile težave in izzivi vzeti iz našega vsakdanjega življenja. Sklepamo lahko, da so odnosi med moškim in žensko nenehno podvrženi podobnim izzivom, na katere je treba odgovoriti. Zato bomo na tem mestu še enkrat pogledali nekatere temeljne izzive in vprašanja, o katerih Karol Wojtyła spregovori v delu *Ljubezen in odgovornost*.

Utilitarizem življenja ne gleda kot vrednoto samo v sebi, ampak na možnost izkoriščanja in posledično zavrženja. Družba je vedno bolj usmerjena k uporabljanju dobrin in usmerjanju k iskanju načinov zadovoljitve, kar pa nasprotuje bistvu človeka. Družba, v kateri človek postane sredstvo delovanja, in ne cilj, je človeka podredila vsemu delovanju in ga zreducirala na uporabno sredstvo. Potrošništvo ali utilitarizem nasprotuje evangeljski zapovedi o ljubezni do bližnjega. Kristusova zapoved, »da se ljubite med seboj, kakor sem vas jaz ljubil« (Jn 15,12), izraža najvišji smoter človeškega življenja, tj. darovanje v ljubezni, utilitarizem pa temu nasprotuje. Izziv za teologijo in Cerkev je, da svetu z argumenti in življenjem pričuje o lepoti iskrene ljubezni.

Nagon je univerzalna človeška lastnost, navzoča v vsakem človeku. Ker pa ni le notranja dinamika, ampak se izraža tudi v zunanjem življenju, predstavlja izziv za katoliško etiko. Tako je lahko nekaj moralno dobrega, v nekaterih primerih pa tudi slabega. Pri tem je treba ločevati med nagonskimi procesi, na katere človek nima vpliva, in izražanjem letih, na kar pa lahko vplivamo. Zaradi nagona je človek usmerjen k drugi osebi, odprt za drugo osebo. Hrepenenje je znamenje odprtosti za življenje z drugo osebo. Strmenje k drugemu pa pomeni uresničevanje bogupodobnosti, ki je vtisnjena v človeka. Negativna plat nagona pa je delovanje poželenja, ki je usmerjeno le v eno lastnost človeka. Največkrat gre pri tem za spolno poželenje. Poželenje popači podobo človeka in pomen ter namen spolnosti. Zaradi usmerjenosti v namen zadovoljitve spolnega nagona pogled poželenja izgublja izpred oči osebo kot celoto. Čutno poželenje onemogoča uresničitev človeka v ljubezni.

Videli smo, da ima ljubezen, ki je recipročna vez med dvema osebama, mnogo različnih izrazov govorjenja in delovanja. Vse od preproste naklonjenosti do zakonske ljubezni je prepojena z odprtostjo drugemu človeku. Ljubezen tudi ni samoumevna, ampak terjaja izbiro in odločitve. Odnos, še posebej zakonski, se razvija iz pristanka dveh oseb. Na začetku zakonskega odnosa je vedno naklonjenost, ki odpira moškega za žensko in obratno. Obojestranska naklonjenost je znamenje iskrenega hrepenja po pristnem odnosu podarjanja in sprejemanja. Hrepenje po zakonskem odnosu je izraženo kot zavedanje omejitve v samoti in kot odprtost za drugo osebo, ki se izpolni le ob srečanju z njo. Hrepenje po intimni bližini je tako že izraz želje po pristni podaritvi. Prav tako je prepojeno s skrbjo za drugega. Po drugem hrepenim, ker mu želim le najboljše, ker hrepenim po tem, kar je najboljše zanj. Tako je odnos med moškim in žensko vse od naklonjenosti, hrepenja ter dobrohotnosti usmerjen k nastanku zakonskega odnosa, v katerem je bistveno podarjanje in sprejemanje. Zakonski odnos doseže zrelost v trdni in neločljivi podaritvi drugi osebi. Zrelost zakonskega odnosa je uresničena v obljubi »ves in za vedno«.

Za razliko od situacijske etike, ki zagovarja subjektivnost pogledov in ravnanja, je odnos vedno prepojen z objektivno odgovornostjo. Zapoved ljubezni, o kateri smo govorili prej, nas vodi k spoznanju vrednosti osebe. Odgovornost izhaja iz zavestne odločitve za odnos in je potrjevanje druge osebe v ljubezni. Brez zavestne odločitve dveh oseb za odgovoren odnos le-ta zaide v izkoriščanje in zadovoljevanje egoističnih potreb. Tako je človek z osebe zreduciran na predmet osebnega zadovoljevanja. Zakonski odnos mora biti že od začetka prežet z recipročno odgovornostjo do druge osebe. Postanem odgovoren za ljubezen do drugega in za iskren zakonski odnos. Odgovoren pa postajam takrat, ko sem iskren. Le iskrenost omogoča življenja polne in odgovorne odnose. Največja težava je, da se odgovornosti ne zavedamo takrat, ko nismo iskreni v namelih. Iskrenosti in odgovornosti ne moremo in ne smemo ločiti ene od druge.

Čistost je teološki pojem, ki je večkrat zlorabljen in napačno razumljen. Pogosto je predstavljena kot človeku nasprotna, kot moralna zapoved, ki nasprotuje medosebni ljubezni. Tako postane odnos med moškim in žensko podvržen subjektivnim kriterijem o dobrem in slabem za odnos. Zdi se, da na mesto čistosti kot kreposti prihaja poželenje, ki tako postane nekaj povsem človeškega in normalnega. Vendar je hitro vidno, da pogled,

prežet s poželenjem, na človeka ne gleda kot na osebo, temveč kot na predmet zadovoljitve. Nasprotno poželenju pa čistost izhaja iz zavestnega oblikovanja volje, ter tako potrjuje vrednost in dostojanstvo osebe. Čistost pogleda je izhodišče za vsak iskren zakonski odnos. Zavračanje čistosti vodi k zavračanju osebe v celoti in k zavračanju resnice o ljubezni med moškim in žensko. Čistost je notranja drža pristnosti in iskrenosti z ozirom na telo moškega in ženske. Telesa in spolnosti ne obsoja, ampak omogoča resnično osvobajajoč pogled.

Pogosto je sram, še posebej psihološko gledano, obravnavan kot negativno čustvo. Povezan je s strahom, da bo skrivnost, ki bi morala ostati skrita, postala javna. Za ta vidik sramu bi lahko rekli, da človeka zapira pred drugim in omejuje. Potem pa je tu še pozitivni vidik sramu, ki teži k ščitenju lastnosti ali vrline in se pojavi ob zavedanju, da lahko nekaj ali nekdo škoduje človeku. Pozitivni vidik sramu še posebej izstopa na področju spolnosti, da oseba ne postane zgolj predmet uporabe. Človeka zaščiti pred izrabljanjem, saj poskrbi, da se izogne brezsravnim situacijam, v katerih lahko prihaja do zlorab. V tem primeru je povezan z ljubeznijo med moškom in žensko, ki stremita k celovitemu sprejemanju drug drugega, saj se le tako izogneta izkoriščanju. Človek vedno hrepeni po sprejemanju in hkrati naredi vse, kar lahko, da ne prihaja do utilitarističnega izkoriščanja. V tem primeru je odsotnost sramu škodljiva, saj je tako porušen ves življenjski red. Izziv teologije je, da primerno ovrednoti sram in ga predstavi kot pozitivni vidik skrbi za dostojanstveno življenje.

Zdržnost je neločljivo povezana s samoobvladovanjem, ki je sposobnost obvladovanja nagonov. Obvladovanje pomeni ohranjanje dostojanstva osebe. Sposobnost obvladovanja nagonov vodi v ohranjanje ravnovesja v človeku, da ga nagoni ne presegajo, ampak jih lahko obvladuje, ter tako uresničuje ljubezen v odnosu med dvema osebama, še posebej med osebama različnega spola. Zdržnost tudi ni zatiranje spolnosti, temveč sposobnost obvladovanja dejanj. Zdržnost se izraža zlasti na zunanjem področju, se pravi v dejanjih, čistost pa izraža način pogleda na človeka. Zdržnost in čistost sta sicer povezani med seboj, kljub temu pa se medsebojno ne pogojujeta. Tako lahko oseba živi spolno zdržno, pa hkrati ne tudi v čistosti.



#### 4. Zakon v učenju Janeza Pavla II.

V prejšnjem poglavju smo pregledali izbrane poudarke iz obširne teološke misli Janeza Pavla II., ki jo je o človeku, medosebnih odnosih in zakonu razvijal v času profesorskih let, sedaj pa se bomo osredotočili na njegovo papeško učenje. Poleg vseh ostalih dokumentov, pisem in spodbud, ki so izšle v času njegovega pontifikata, je veliko pozornosti namenjal tudi zakonu in družini. Apostolsko pismo o družini, Apostolsko pismo vsem mladim sveta, Pismo družinam in Pismo ženam so le del njegovega učenja. V tem času je preko različnih kongregacij in svetov izšlo še več drugih dokumentov, ki na različne načine spregovorijo o zakonu in družini. Naj jih nekaj naštejemo: Človeška spolnost, resnica in pomen; Priprava na zakon; Zakon, družina in zunajzakonske skupnosti. Poleg vsega pa je imel med letoma 1979 in 1984 obsežen sklop 133 katehez, znanih pod naslovom Teologija telesa. Vidimo lahko, da je zakonskemu odnosu posvetil velik del svoje učiteljske in papeške skrbi.

Apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio* je sad škofovske sinode, ki je zasedala v Rimu od 26. septembra do 25. oktobra 1980, kot tudi papeževega osebne študija in premišljevanja o tem nadvse perečem in pomembnem vprašanju posameznika, družinskih skupnosti, družbe in Cerkve. (Janez Pavel II. 1982, 3) Papeževo pismo obravnava številna in zelo zapletena vprašanja sodobnega življenja. Ta vprašanja se ne tičejo zgolj verskega področja in teologije, temveč vključujejo tudi druge vede, ki se ukvarjajo s človekom in družbo, njuno etično podobo, nalogami in napredkom. Povzema spoznanja teoloških in antropoloških znanosti in jih združuje, da bi današnja družina našla pot k enovitosti in harmoniji življenja in bi tako prispevala k splošnemu napredku družbe. (5) Zakon in družina ni ustanova, ki bi sama sebi zadoščala in bi bila zaprta v nek geto. Zakonitost rasti jima nalaga odpiranje in vključevanje v širšo družinsko skupnost, v zakonska in družinska občestva, v verske in družbene ustanove, v delo za skupni duhovni in splošni blagor, v župnijo in sprejemanje apostolatskih nalog, v skrbi za revne, ostarele in zapuščene, v krajevno in vesoljno Cerkev ter narodno in družbeno skupnost. (5–6)

Apostolsko pismo o družini je sestavljeno iz uvoda in štirih vsebinskih sklopov. Prvi sklop ima naslov *Svetloba in sence današnje družbe*. V njem papež spregovori o pomenu

poznavanja konkretnih razmer, v katerih se nahajata zakon in družina. O drugem delu, *Zakon in družina v Božjem načrtu*, in tretjem delu, *Naloge krščanske družine*, bomo več povedali v nadaljevanju. V četrtem delu pa spregovori o zakonski pastoralni, nosilcih le-te, načinih izvajanja in tudi pastoralni zakonov, ki so zašli v težave.

Za razumevanje papeževega učenja o zakramentu zakona je izrednega pomena tudi Pismo družinam. V uvodu v Pismo družinam beremo, da nas le-to pritegne z neposrednostjo, s katero se Janez Pavel II. obrača na družine – na družine, ki si prizadevajo za uresničevanje Božjega načrta, in tiste, ki so daleč od tega ideala ali so ga morda celo zavrgle. Neposrednost odseva najprej iz govorice, ki je razumljiva tudi preprostemu človeku, pa tudi iz bogate vsebine, ki ne zanemarja nobenega pomembnejšega vprašanja, s katerim se srečuje sodobni človek. (Janez Pavel II. 1994, 4) Vprašanja, obravnavana v pismu, gredo vse od priprave na zakon do spremljanja zakoncev, kriz v zakonu ter pomoči, ko se zakon znajde v težavah in preizkušnjah. Tako o zakonu spregovori v vsej večplastnosti in življenjskosti, ki ga le-ta izraža. Dokument je poleg uvoda razdeljen na dva dela: prvi del Omika ljubezni in drugi del Ženin je z nami. V nadaljevanju bomo pregledali nekatere poglobitve poudarke iz Apostolskega pisma o družini ter jih osvetlili s Pismom družinam. V učenju teh dveh dokumentov ni vsebinskih razlik, različna so le določena izhodišča, s katerimi avtor pristopa k učenju o zakonu.

## 4.1. Zakon in družina v Božjem načrtu

### 4.1.1 Ustvarjenost po Božji podobi

Bog je človeka ustvaril po svoji podobi in sebi sličnega. Tistega, ki ga je poklical v življenje iz ljubezni, je hkrati poklical k ljubezni. Z ustvaritvijo človeka po svoji podobi in z neprestanim vzdrževanjem v bivanju vpisuje v človeško naravo moža in žene poklicanost in s tem tudi sposobnost ter odgovornost za ljubezen in za občestvo. Ljubezen je torej temeljna in naravna poklicanost vsakega človeka. (FC 11,1–2) Človek je udeležen pri Božji ljubezni, ki jo uresničuje predvsem v povsem vsakdanjih odnosih in v odnosu do Boga. Kot duša, ki se izraža v telesu, in kot telo, ki ga oživlja in oblikuje nesmrten duh, je človek v tej zedinjeni celoti poklican k ljubezni. Ljubezen vključuje tudi človeško telo in telo je soudeleženo pri duhovni ljubezni. (FC 11,3) Kakor je človek celota telesa, duše in duha (1 Tes 5,23), tako je podaritev drugi osebi vedno celostna, brez vsakega pridržka. Zaradi tega spolnost, po kateri se moški in žena podarjata drug drugemu z dejanji, ki so lastna in pridržana zakoncem, nikakor ni nekaj zgolj biološkega, temveč prizadeva najbolj notranje jedro človeške osebe kot take. Spolnost se na resnično človeški način uresničuje le, če je vključena v tisto ljubezen, s katero se moški in žena brezpogojno do smrti zavežeta drug drugemu. (FC 11,5) Ljubezen, s katero se zakonca podarjata drug drugemu, ne more biti telesna ali duhovna, temveč vključuje človeka v vsej kompleksnosti in dinamiki. Poleg tega, da je podaritev celostna, je tudi popolnoma svobodna. Tako bi bila telesna podaritev laž, če ne bi bila znamenje in sad popolne osebnostne podaritve, v kateri je navzoča celotna oseba, tudi v svoji časovni razsežnosti. Če bi si oseba karkoli pridržala ali dopuščala možnost, da se v prihodnosti odloči drugače, že s tem njena podaritev ne bi bila celostna. Celostnost, kakršno zahteva zakonska ljubezen, ustreza tudi zahtevam odgovorne rodovitnosti. Ker je ta naravnana na spočetje človeka, po svoji naravi presega zgolj biološko področje in se tiče celote osebnostnih vrednot, ki se morejo harmonično razvijati le s trajno in složno prizadevnostjo obeh staršev. (FC 11,5–6) Spolni odnosi presegajo zgolj biološke lastnosti človeka, saj se tičejo osebe na vseh področjih in lastnostih. To podarjanje je v svoji celotni resničnosti mogoče edino le v »prostoru« zakona, to je v zavezi zakonske ljubezni, se pravi na temelju zavestne in svobodne odločitve, s katero moški in žena sprejemata drug drugega v življenjsko in ljubezensko občestvo, kakršno hoče Bog in ki samo v tej luči razkriva svoj

pravi pomen. (FC 11,7) Družina je namreč skupnost oseb, za katere je občestvo lasten način bivanja in življenja. (PD 7) Celovita in trajna podaritev moža in žene v zakonskem občestvu uresničuje v vsakdanjem življenju ustvarjenost človeka po Božji podobi. Zakonsko občestvo pa je usmerjeno v ustvarjanje družine in posredovanje življenja.

#### **4.1.2 Družina ter vzgoja otrok**

Občestvo zakoncev daje začetek družinski skupnosti. (PD 7) Tako lahko rečemo, da je v skladu z Božjim načrtom zakon temelj za večjo, družinsko skupnost, saj sta zakon kot ustanova in zakonska ljubezen naravnana na roditev in vzgojo otrok, v čemer najmeta svojo dovršitev. (FC 14,1) V tako ustanovljeni družini se razodeva nova enost, v kateri se povsem izpopolni odnos občestva roditeljev. (PD 7) V svoji najgloblji resničnosti je ljubezen v bistvu dar, in čeprav zakonska ljubezen vodi poročenca k temu, da se medsebojno spoznavata in postajata eno telo, se vendar ne izčrpa v občestvu dveh, temveč ju usposablja za kar največje možno podarjanje, zato da bi posredovala življenje novi človeški osebi, s čimer postaneta Božja sodelavca. Ko se zakonca podarita drug drugemu, podarita poleg samih sebe tudi resničnost otroka: živ odsvit njune ljubezni, trajno znamenje njune zakonske skupnosti, živo in nezdružljivo enoto njunega očetovstva in materinstva. (FC 14,2) Očetovstvo in materinstvo predstavljata v sebi posebno potrditev ljubezni, katere izvorno razsežnost in globino omogočata odkrivati. To pa se ne dogaja samo po sebi, ampak je naloga, zaupana obema, možu in ženi. (PD 7)

Družina, ki se začinja z ljubeznijo moža in žene, v korenini izvira iz Božje skrivnosti. To ustreza najglobljemu bistvu moža in žene, njunemu prirojenemu in pristnemu dostojanstvu oseb. (PD 8) Zakonci želijo otroke zase in v njih vidijo krono svoje medsebojne ljubezni. Želijo jih za družino kot najdragocenejši dar. Do določene mere je to tudi razumljiva želja. (PD 9) Kljub človeškim hrepenenjem in pričakovanjem pa zakon in družina vse te predstave neizmerno presegata. Zakon in družina sta namenjena posvečenju in odrešenju človeka. Krščanski zakon in družina gradita Cerkev: v družini človeška oseba ni le rojena in z vzgojo postopoma uvedena v človeško skupnost, temveč je s prerojenjem po krstu in z versko vzgojo uvedena tudi v Božjo družino, v Cerkev. (FC 15,2) Vzgoja je torej predvsem podaritev človečnosti s strani obeh staršev. Občestvo

oseb, ki se v začetku družine izraža kot zakonska ljubezen, se dopolnjuje in izpopolnjuje, ko se z vzgojo razširja na otroke. (PD 16) Način vzgoje je neločljivo povezan z načinom življenja. Krščanska vzgoja je poklicana k uresničevanju poklicanosti, ki sta jo zakonca prejela. Krščanski zakon ima delež pri odrešenjski učinkovitosti tega dogodka in je tako rekoč naravni prostor, kjer se vrši vcepljanje človeške osebe v veliko družino Cerkev. (FC 15,3) Naročilo, v začetku dano možu in ženi, naj rasteta in se množita, dosega na ta način svojo polno resničnost in udejanjanje. V družini, rojeni iz zakramenta, ima torej Cerkev svojo zibelko in kraj, kjer se človek povezuje s človeškimi rodovi in s Cerkvijo. (FC15,4) Zakon je posebno občestvo oseb. Na podlagi tega občestva je družina poklicana, da postane skupnost oseb. (PD 10) Ne smemo pa pozabiti, da zakonsko življenje tudi tedaj ne izgubi svoje vrednosti, če roditev novega življenja ni mogoča. Telesna rodovitnost more biti zakoncema pobuda za drugačno pomembno služenje človeškemu življenju, kot so posvojitev, različne oblike vzgojne dejavnosti, pomoč drugim družinam ali pa revnim in prizadetim otrokom. (FC 14,4)

## **4.2 Naloge krščanskega zakona**

### **4.2.1 Oblikovanje vseživljenjske skupnosti oseb**

Človek ne more živeti brez ljubezni. Samemu sebi ostaja nerazumljivo bitje; njegovo življenje je brez smisla, če mu ni razodeta ljubezen, če ne sreča ljubezni, če je ne izkusi in osvoji, če je ni živo deležen. (FC 18,2) Ljubezen med možem in ženo v zakonu ter iz nje izvirajoča ljubezen med družinskimi člani oživlja in podpira v njenem poletu stalna notranja dinamika, ki družino vodi k vedno bolj globokemu in močnemu občestvu, kar je temelj in duša zakonske in družinske skupnosti. (FC 18,3) Ljubezen omogoča, da se človek uresničuje po odkritosrčni daritvi samega sebe: ljubiti pomeni dajati in sprejemati, kar se ne more ne kupiti ne prodati, ampak samo svobodno in medsebojno podariti. Podaritev po svoji naravi zahteva, da je trajna in nepreklicna. (PD 11) Bog kliče družino, da v zgodovini izpolnjuje naloge, ki izvirajo iz njenega lastnega bistva in sodijo v njeno dinamiko in bivanjski razvoj. Vsaka družina odkriva in najde sama v sebi poziv, ki ga ni mogoče preslišati in ki hkrati označuje njeno dostojanstvo in odgovornost. (FC 17,1) Družina je namreč okolje, v katerem človek lahko biva zaradi samega sebe po

odkritosrčni daritvi samega sebe. (PD 11) Za družino je torej nujno, da se napoti nazaj k »začetku« Božjega stvariteljskega dejanja, če se hoče spoznati in uresničiti v skladu z notranjo resnico svojega bistva in tudi svoje zgodovinske dejavnosti. Družina sprejema poslanstvo, da varuje, razodeva in priobčuje ljubezen kot živi odsvit in stvarno deležnost pri Božji ljubezni do ljudi in pri ljubezni Kristusa Gospoda do svoje neveste Cerkev. (FC 17,2) Prvo občestvo je tisto, ki nastane in se razvija med zakoncema. V moči zakonske ljubezenske zveze sta mož in žena ne več dva, ampak eno telo, in poklicana sta, da v svojem občestvu stalno rasteta na osnovi vsakodneвне zvestobe zakonski obljudi, s tem da popolno podarjata sebe drug drugemu. (FC 19,1) Zakonska skupnost je zakoreninjena v naravnem dopolnjevanju moža in žene ter živi iz osebnega hotenja poročencev, da bosta vse svoje življenje delila to, kar imata, in to, kar sta. (FC 19,2) Dar Duha je za krščanske zakonce življenjsko naročilo, ukaz in hkrati spodbuda, da vsak dan na vseh ravneh napredujeta k vedno bogatejši povezanosti teles, značajev, src, misli, želja in duš, in tako Cerkvi in svetu razodevata novo občestvo ljubezni, ki je dar Kristusove milosti. (FC 19,3) Taki skupnosti radikalno nasprotuje mnogoženstvo, ki neposredno zanika Božji načrt, kakršen je bil razodet ob začetku, saj nasprotuje enakemu dostojanstvu moža in žene, ki se v zakonu podarjata s celostno in prav tako enovito in izključno ljubeznijo. (FC 19,4) Za zakonsko skupnost ni značilna le njena enovitost, marveč tudi nerazvezljivost. (FC 20,1) Nerazvezljivost zakona, ki je zakoreninjena v popolni osebni podaritvi zakoncev drug drugemu in ki jo terja blagor otrok, najde svojo poslednjo resničnost v načrtu, ki ga je razkril Bog v svojem razodetju: Bog hoče in podarja nerazvezljivost kot sad, znamenje in zahtevo absolutne zveste ljubezni, ki jo ima Bog do človeka in Kristus do svoje Cerkev. (FC 20,3) Kakor je Gospod Jezus Kristus zvesta priča – in da, potrditev Božjih obljud, torej najvišja uresničitev brezpogojne zvestobe, s katero Bog ljubi svoje ljudstvo –, tako sta krščanska zakonca poklicana k stvarni soudeležbi pri nepreklicni nerazvezljivosti, ki veže Kristusa na njegovo nevesto Cerkev, ki jo je ljubil do konca. (FC 20,4) Dar zakramenta je za krščanska zakonca hkrati poklicanost in zapoved, da ostaneta zvesta v vseh preizkušnjah in težavah. (FC 20,5) Brez milosti bi bilo zares težko vse to dojeti in izpolnjevati kot človekovo poklicanost. (PD 11)

## 4.2.2 Odprtost za življenje

Odgovorno očetovstvo in materinstvo se posebej neposredno tičeta trenutka, ko mož in žena, združujoč se v enem telesu, moreta postati roditelja. Ta trenutek ima posebno vrednost tako za njun medosebni odnos kot za njuno služenje življenju. (PD 12) S stvarjenjem moža in žene po svoji podobi in sličnosti je Bog okronal in dokončal delo svojih rok. Poklical ju je k posebni deležnosti pri svoji ljubezni in hkrati pri svoji moči Stvarnika in Očeta, da bi namreč svobodno in odgovorno sodelovala pri posredovanju daru človeškega življenja. »Bog ju je blagoslovil in jima rekel: plodita se in množita, napolnita zemljo in si jo podvrzita« (1 Mz 1,28) (FC 28,1) Rodovitnost je sad in znamenje zakonske ljubezni, živo pričevanje medsebojnega podarjanja zakoncev. (FC 28,3) Oba sta odgovorna za možno in pozneje za dejansko očetovstvo in materinstvo. Mož ne more ne priznati ali ne sprejeti izida odločitve, ki je bila tudi njegova. (PD 12) Zato pravilno pojmovana zakonska ljubezen in celoten iz te izviraajoč način družinskega življenja težita k temu, da bi bili zakonci pogumno pripravljene sodelovati z ljubeznijo Stvarnika in Odrešenika, ki po njih stalno razširja in bogati svojo družino. (FC 28,3) V trenutku zakonskega dejanja sta mož in žena poklicana, da na odgovoren način potrdita vzajemni dar samih sebe. (PD 12) A rodovitnost zakonske ljubezni se ne omejuje le na roditev otrok, saj se razširja in bogati še naprej z vsemi tistimi sadovi nramnega duhovnega in nadnaravnega življenja, ki sta jih oče in mati poklicana darovati svojim otrokom ter po njih Cerкви in svetu. (FC 28,4)

Neredki se sprašujejo, če je sploh vredno živeti, ali ne bi bilo bolje, da sploh ne bi bili rojeni; dvomijo, če je sploh dopustno priklicati v življenje tiste, ki bodo morda nekoč preklinjali svoje bivanje v grozovitem svetu, katerega strahote si je komaj mogoče zamisliti. Drugi zopet zahtevajo prednosti tehničnega napredka le sami zase in izključujejo druge, katerim namesto tega vsiljujejo kontracepcijska sredstva ali pa še slabše metode. Zopet drugi so žrtve potrošniške miselnosti in izključne skrbi za stalno množitev materialnih dobrin in sploh ne morejo več razumeti velike duhovne vrednote novega človeškega življenja in ga zato odklanjajo. Poslednji vzrok tega ravnanja je odsotnost Boga v človeškem srcu. Tako je nastala življenju sovražna miselnost, ki jo je opaziti pri mnogih današnjih vprašanjih. (FC 30,2-3) Toda Cerkev je trdno prepričana, da je človeško življenje, čeprav slabotno in trpeče, vedno sijajen dar Božje dobrote. (FC

30,4) Spričo kulture, ki močno maliči ali pa sploh izgublja pravi pogled na resnični pomen človeške spolnosti, ker jo trga iz njene bistvene povezanosti z osebo, čuti Cerkev tem večjo nujnost in nenadomestljivost svojega poslanstva, da predstavi spolnost kot vrednoto in nalogo celotne osebe, ki je v možu in ženi ustvarjena po Božji podobi. (FC 32,1) Človeška spolnost ima tako dvojen pomen: združitev moža in žene ter odprtost za novo življenje. Ločevanje teh prvin spolnosti nosi v sebi hude moralne posledice, ki vplivajo na dožemanje človeka in njegove odgovornosti pri posredovanju življenja. Moralnost je namreč treba določiti z objektivnimi merili, vzetimi iz same narave človeške osebe in njenih dejanj. In sicer so to merila, ki upoštevajo celoten smisel medsebojne podaritve in človeške roditve v povezanosti z resnično ljubeznijo, kar pa je mogoče samo tedaj, če zakonca z iskrenim srcem gojita krepost zakonske čistosti. (FC 32,2) Če zakonca trgata narazen ta dva smisla, ki ju je Bog položil v samo bitje moža in žene, tedaj izpostavljata Božji načrt samovolji in manipulirata ter ponižujeta človeško spolnost, s tem pa sebe in zakonskega partnerja, ker ji jemljeta naravo celostne podaritve. S tem ni le dejansko odklonjena odprtost življenju, temveč je zmaličena tudi notranja resničnost zakonske ljubezni, ki naj bi bila podaritev celotne osebe. (FC 32,4) Če pa, nasprotno, zakonca ob upoštevanju nerodovitnih obdobij spoštujeta neločljivo povezavo med združitvenim in roditvenim smislom človeške spolnosti, se postavljata v službo Božjemu načrtu in uporabljata spolnost v skladu z njeno prvobitno dinamiko celostnega podarjanja brez manipuliranja in ponarejanja. (FC 32,5) Odločitev za naravne ritme vključuje sprejetje časov osebe, se pravi žene, s tem pa tudi dialoga, medsebojnega spoštovanja, skupne odgovornosti, samoobvladovanja.

Sprejeti čase in dialog pomeni priznavati duhovno in obenem telesno naravo zakonske združitve ter živeti osebno ljubezen v njeni zahtevi po zvestobi. (FC 32,6) Sprejeti ženski biološki cikel pomeni sprejeti žensko v vsej veličini, brez nevarnosti za zlorabe in popredmetenja. Prav tako je v odgovorni spolnosti izražena veličina dostojanstva moškega, ki sprejema žensko v vseh lastnostih, ki jih ta nosi v sebi. Če je spolnost tako pojmovana, pride do večje veljave pristna in v polnosti njena človeška razsežnost; saj ni nikoli uporabljena kakor nekakšen predmet, kar bi razkrojilo osebno edinstvo duše in telesa in bi ranilo Božjo stvar v njenem najbolj notranjem prešinjanju med naravo in osebo. (FC 32,6) Po krščanskem gledanju čistost nikakor ne pomeni zavračanja ali preziranja spolnosti. Nasprotno, čistost pomeni duhovno moč, ki je sposobna ščititi



ljubezen pred nevarnostmi samoljubja in agresivnosti ter jo privedi do njenega uresničenja. (FC 33,7)

Človek, ki je poklican, da modri in ljubeči Božji načrt živi v svobodni odgovornosti, dan za dnem s številnimi odločitvami sam sebe oblikuje; zato spoznava, ljubi in izpolnjuje nravno dobro v postopni rasti. (FC 34,3) Zakonci so poklicani, da stanovitno hodijo po tej poti, prežeti z iskrenim hrepenenjem in prizadevanjem, da bi vedno bolje spoznavali vrednote, ki jih ščiti in pospešuje Božja postava. Vsi zakonci so po Božjem načrtu v zakonu poklicani k svetosti; in ta vzvišena poklicanost se uresničuje v tisti meri, v kateri je človeka oseba sposobna odgovoriti Božji zapovedi z vedrim duhom, zaupajoč v Božjo milost in lastno voljo. (FC 34,4) Zato mora biti naloga posredovanja življenja vključena v vseobsegajoče poslanstvo celotnega krščanskega življenja, ki brez križa ne more dospeti do vstajenja. (FC 34,5)

#### **4.2.3 Udeležba pri razvoju družbe in življenja Cerkve**

Zakon in družina imata izredno pomembno vlogo pri razvoju človeške družbe. Ker je Stvarnik vsega postavil zakonsko skupnost za izvor in temelj človeške družbe, je postala družina temeljna in življenjska celica družbe. (FC 42,1) Družina je organsko in življenjsko povezana z družbo, ker predstavlja njen temelj in jo vzdržuje z uresničevanjem svoje službe življenju. (FC 42,2) Družina je izvor in poslednji smoter družbe, kar ji daje pomembno in odgovorno poslanstvo. Družina se že po svoji naravi in svoji poklicanosti ne zapira sama vase, temveč se odpira drugim družinam in družbi in s tem sprejema svojo družbeno vlogo. (FC 42,3)

Odnose med člani družinske skupnosti označuje in ureja zakonitost zastonjskega podarjanja, ki v vsakem posamezniku spoštuje in pospešuje osebno dostojanstvo kot edino merilo za vrednote. Iz tega rastejo odkritosrčna naklonjenost in srečevanja v pogovoru, velikodušna pripravljenost za pomoč drugim, nesebično služenje in globoka solidarnost. (FC 43,2) Tako je družina zibelka in najučinkovitejše sredstvo za humaniziranje in pospeševanje družbe. (FC 43,4) Družina je zmožna človeka iztrgati iz anonimnosti, brezimnosti, ohranjati v njem živo zavest o njegovem osebem

dostojanstvu, ga prepojit z globoko človečnostjo in ga v njegovi enkratnosti in neponovljivosti vključiti v družbo. (FC 43,5) Družine se morejo in morajo posvečati mnogovrstnim družbenim nalogam. Predvsem morajo služiti ubogim in sploh vsem osebam in življenjskim razmeram, ki so organizacijam javnega socialnega skrbstva in pomoči nedosegljive. (FC 44,2) Družbeni prispevek družine ima svoj poseben pomen, ki ga je treba otrokom priklicati v zavest in ga pospeševati s tem, da so k sodelovanju pritegnjeni vsi. (FC 44,3) Družine se morajo v prvi vrsti potegovati za to, da zakoni in državne uredbe ne bodo kršili pravice in dolžnosti družine, temveč jih podpirali in varovale. Prav tako morajo prevzeti odgovornost za preobrazbo družbe; v nasprotnem primeru bodo one prve žrtve zla, ki so ga le brezbrizno opazovale. (FC 44,5) Če je družina poklicana k odgovorni skrbi za družbo, pa mora družba spoštovati in podpirati družino, če hoče nenehno izpolnjevati svojo temeljno dolžnost. (FC 45,1) Javna oblast mora storiti vse, da zagotovi družinam vsakršno pomoč, ki jo potrebujejo. (FC 45,3) Nasprotno pa je položaj številnih družin v raznih deželah zelo problematičen, če ne povsem nezadovoljiv; ustanove in zakoni ne priznavajo nedotakljivih pravic družine in človeške osebe same.

Družba je daleč od tega, da bi se postavljala v službo družini, saj napada njene vrednote in temeljne potrebe. Tako postaja družina, ki naj bi bila po Božjem načrtu temeljna celica družbe, žrtev družbe in njene očitne krivičnosti. (FC 46,2) Krščanski družini pripada družbena naloga na podlagi čisto novega in izvirnega razloga. Zakrament zakona zajema zakonsko ljubezen v vsej njeni človeški razsežnosti, in prav zato usposablja krščanske zakonce, da žive svojo poklicanost. (FC 47,1) Tako je krščanska družina poklicana, da vsem izpričuje velikodušno in nesebično zavzetost za socialne probleme, zlasti v prid revnim in iz družbe odrinjenim. (FC 47,3) Duhovno občestvo krščanskih družin, ki imajo svoje korenine v isti veri in skupnem upanju ter jih oživlja ljubezen, sestavlja notranjo energijo, iz katere klijejo pravičnost, spravljivost, bratstvo in mir med ljudmi. (FC 48,2) Krščanske družine morajo to uresničevati s svojim vzgojnim delovanjem, ko dajejo svojim otrokom zgled življenja, ki temelji na vrednotah resnice in svobode, pravičnosti in ljubezni, ali z dejavnim in odgovornim zavzemanjem za pristno človeško rast družbe in njenih ustanov. (FC 48,3)

Družina je prav tako poklicana k sodelovanju pri graditvi Božjega kraljestva v zgodovini, in sicer s svojo udeleženo pri življenju in poslanstvu Cerkve. (FC 49,1) Krščanski

zakonci so poklicani k temu, da Kristusovo ljubezen dajejo naprej soljudem in tako postajajo tudi odrešujoča skupnost. Krščanska družina je torej sad in znamenje nadnaravne rodovitnosti Cerkve, hkrati pa postaja simbol in priča tistega materinstva Cerkve, pri katerem je dejavno udeležena. (FC 49,4) Krščanska družina je poklicana, da se z vsem, kar sama je in kar dela, kot globoko občestvo ljubezni in življenja postavlja v službo Cerkvi in družbi. (FC 50,1) Svoje služenje Cerkvi morajo torej uresničevati skupno: zakonca kot zakonski par in starši z otroki kot družina. (FC 50,2) Tako se udeležba krščanske družine pri poslanstvu Jezusa Kristusa izraža in uresničuje prav v zakonski in družinski ljubezni, z njenim izrednim bogastvom vrednot in z njeno zahtevo po celovitosti, edinosti, zvestobi in rodovitnosti. Ljubezen in življenje sta torej bistveno jedro odrešenijskega poslanstva krščanske družine v Cerkvi in za Cerkev. (FC 50,3)

Krščanska družina bo tako izvirajoč iz zakona, ki je podoba in deležnost pri ljubezenski zvezi med Kristusom in Cerkvijo, vsem odkrivala živo Odrešenikovo navzočnost v svetu in pristno naravo Cerkve. Vse to z ljubeznijo zakoncev, njuno velikodušno rodovitnostjo, enotnostjo in zvestobo, kakor tudi z ljubečim medsebojnim sodelovanjem vseh družinskih članov. (FC 50,4) Krščanska družina je tako občestvo, ki veruje in o veri tudi pričuje, je nenehno v odnosu z Bogom in službi ljudem (FC 50,5), ki hkrati sprejemajo Božjo besedo, ko jim oznanja veličastno novost o njihovem zakonskem in družinskem življenju, ki ga Kristus napravlja svetega in posvečujočega. (FC 51,2) Ker je obhajanje zakramenta zakona že samo v sebi oznanjevanje Božje besede, mora poročna slovesnost za vse, ki jo izvršijo ali so pri njej kakorkoli udeleženi, postati izpoved vere, ki jo izvršijo v Cerkvi, občestvu verujočih, in skupaj z njo. (FC 51,4) Takšno izpovedovanje vere se mora nadaljevati tudi v življenju. (FC 51,5)

Družina mora otroke tako oblikovati za življenje, da bo mogel vsak od njih v polnosti izpolnjevati svojo nalogo v skladu s poklicanostjo, ki jo je prejel od Boga. (FC 53,2) Po zakramentu zakona, v katerem je zakoreninjena in iz katerega dobiva svojo moč, jo Gospod Jezus neprestano oživlja, kliče in obvezuje k pogovoru z Bogom – k pogovoru, ki se uresničuje v zakramentalnem življenju, v darovanju in v molitvi. (FC 55,2) Zakrament zakona, ki se ukoreninja v posvečujoči milosti krsta, je prav poseben pripomoček za posvečevanje zakoncev in krščanskih družin. V moči Kristusove smrti in vstajenja je zakonska ljubezen deležna očiščenja in posvečenja. (FC 56,1) Ko v moči tega

zakramenta zakonca izpolnjujeta svojo nalogo v zakonu in družini, prežeta s Kristusovim duhom, ki z vero, upanjem in ljubeznijo prešinja vse njuno življenje, tedaj bolj in bolj dosemeta svojo popolnost in medsebojno posvečenje. (FC 56,2)

Družinska molitev je skupna molitev moža in žene, staršev in otrok. (FC 59,2) Po svojem dostojanstvu in poslanstvu imajo krščanski starši posebno nalogo svoje otroke vzgajati v molitvi, jih voditi tako, da vedno globlje odkrivajo skrivnost Boga, in k osebemu pogovoru z njim. (FC 60,1) Praktični zgled in živo pričevanje staršev je nenadomestljiva osnova vzgoje za molitev. Le če oče in mati molita skupaj s svojimi otroki, prodreta globoko v njihova srca in zapustita sledove, ki jih dogajanja poznejšega življenja ne bodo mogla izbrisati. Zgled staršev v poštenosti mišljenja in dejanja, ki ga podpira nekaj skupne molitve, je pouk iz življenja za življenje. (FC 60,2) Molitev je tako spodbuda za družino, da sprejema nase vse svoje odgovornosti, ki jih ima kot prva in temeljna celica človeške družbe. (FC 62,2) Krščansko življenje ne najde svoje postave v kakem zapisanem osebostnem zakoniku, marveč v osebostnem delovanju Svetega Duha, ki kristjana nagiblje in vodi. Božja ljubezen je tako »izlita v naša srca«. (FC 63,2) Zakrament zakona v povezavi s krstom v vodi in Svetem Duhu na novo razglašča zapoved ljubezni in jo z darom Svetega Duha globlje vtisne v srca krščanskih zakoncev. Njihova očiščena in odrešena ljubezen je sad Svetega Duha, ki deluje v srcih verujočih. (FC 63,3)

### 4.3 Sklep

V kratkem pregledu Apostolskega pisma o družini in Pisma družinam smo spoznali bistvene poudarke učenja Janeza Pavla II. o zakonu. Na izredno zgoščen in razumljiv način spregovori o pomenu zakona za moža in ženo, za življenje družbe in Cerkve ter ga umesti v odrešenjsko zgodovino. Prav tako kot v teoloških spisih Janeza Pavla II. se tudi v njegovih papeških dokumentih nadaljuje in izraža skrb za spodbujanje zrelih medosebnih odnosov. Že na začetku spomni, da je človek ustvarjen po podobi Boga, ki ga je poklical v življenje, da bi se podarjal v ljubezni. Čeprav se človek v vsakem odnosu podarja drugi osebi, se to najintenzivneje občuti v odnosu med možem in ženo, ki ga je Kristus povzdignil v zakrament, saj je postal pot odrešenja zakoncev. V nadaljevanju spregovori, da so zakonu lastni tudi spolni odnosi, ki zakonca odpirajo za podarjanje in sprejemanje brez vsakih zadržkov in omejitev. S tem jasno izrazi, da Cerkev spolnosti ne zatira, ampak si prizadeva, da bi bila spolnost sveta, in ne zbanalizirana.

Spolnost, ki nasprotuje dostojanstvu osebe, potemtakem ni več vredna zakonskega odnosa. Popolna telesna podaritev namreč izhaja iz življenjske zavezanosti moža ženi in obratno, in ta zavezanost ju naredi rodovitna. Podarjanje se zgodi popolnoma svobodno in celovito, saj je le tako možna tudi rodovitnost. V nadaljevanju spregovori o zakonski zvestobi, ki moža in ženo varuje pred subjektivizmom in egoizmom ter ju tako poveže v Božje stvarjenjsko delo. Zakonska zvestoba tako izhaja iz Božje zvestobe zavezi z ljudstvom, ki nikoli ni prelomljena. Bistvo zakona je tako izraženo v zvestobi, medosebnem podarjanju in posredovanju življenja, saj sta zakonca vedno del širšega občestva. Papež spregovori tudi o primerih nerodovitnosti in pravi, da tudi če zakonca ne moreta spočeti otrok, zakon ne izgubi vrednosti, ker lahko uresničitev najmeta v udejstvovanju v širši skupnosti.

V sklepu govori o težavah in izzivih mladih, ki so izgubili objektivne kriterije za razločevanje in presojanje vrednot za življenje. Pravi, da je ogromno težav v medosebnih odnosih posledica nezrelosti za stopanje v odnose, vzrok za to nezrelost pa je neaktivnost oziroma neustreznost priprave na zakonski odnos. Pri tem spomni, da je poslanstvo Cerkve pomagati in spodbujati mlade pare, da bi spoznali vrednost in pomen zakramenta zakona. Z ustrežno pripravo bi se izognili bolečinam, ki nastajajo ob ločitvah in razvezah.

Videli smo, da papež poudari nekaj dejstev, ki jih ne smemo spregledati. Kot prvo izpostavi, da je človek kot Božja podoba ustvarjen za življenje v odnosih. Še posebej pomemben za človeka je zakonski odnos. Neločljivi del zakonskega odnosa so tudi spolni odnosi, v katerih se zakonca medsebojno podarjata in sprejemata. Spolni odnosi ju delajo rodovitna, saj z njimi vstopata v Božji stvarjenjsko-odrešenjski načrt za človeka. Z aktivnim pristankom na posredovanje življenja postaneta pomemben del oblikovanja družbe in Cerkve. Izrednega pomena je, da papež Janez Pavel II. izpostavi tudi pomen temeljite priprave na zakon. Ustrezna priprava in spremljanje mladih parov lahko preprečita mnoge bolečine in stiske, ki nastajajo ob ločitvah, saj bi se jim lahko tudi izognili.

Videli smo, da papež teološko utemeljeno, pa kljub temu povsem življenjsko pristopa k vprašanju zakona in družine. Zaveda se, da poslanstvo zakoncev ni enostavno, zato potrebujejo kvalitetno pripravo na zakon ter ustrezno spremljanje in podporo.

## 5. Moža in ženo je ustvaril

### 5.1 Priprava na zakon v luči dela *Ljubezen in odgovornost*

O teološkem razumevanju medosebne ljubezni smo obširneje spregovorili v tretjem poglavju, na tem mestu pa bomo izpostavili nekaj izhodišč, ki jih velja upoštevati pri pripravi na zakon. Pri študiju izbranih poudarkov dela *Ljubezen in odgovornost* smo se srečali z izzivi, ki so v našem času vse bolj aktualni. Čeprav je od prvega izida knjige minilo že več kot pol stoletja, je le-ta vedno bolj aktualna, še posebej pri pripravi na zakon in tudi za samo zakonsko življenje. Temeljno izhodišče pri nosilcih priprave na zakramentalni zakon bi morala biti Kristusova zapoved ljubezni do bližnjega »ljubite med seboj, kakor sem vas jaz ljubil« (Jn 15,12) Ljubezen je potemtakem usmerjena k drugemu človeku. Tako lahko rečemo, da smo poklicani k temu, da ljubimo drug drugega. Nismo poklicani k obvladovanju, zatiranju in izrabljanju drugih, ampak da jih spoštujemo kot osebe, ustvarjene po Božji podobi. Ta klic k ljubezni je v resnici vgrajen v naše lastno telo. (Evert 2012, 6) Najpomembnejše je, da druge osebe ne poskušamo reducirati na uporaben predmet, saj bi ji s tem odvzeli dostojanstvo, ki ga ima kot ustvarjena po Božji podobi, posledično pa bi tudi odnos izgubil svoj pomen. Občestvo nastane takrat, kadar se dva človeka ali več ljudi darujejo drug drugemu v ljubezni. (Evert 2012, 10) Medosebne odnose lahko živimo le s hrepenenjem po pristni in celotni predanosti drugi osebi. V zakonu se mož brez pridržka predaja ženi in žena se brez pridržka predaja možu.

Prav tako je pomembno predstaviti etične zahteve, ki jih prinaša vsak odnos, še zlasti pa zakonski odnos. Videli smo, da obstajajo težnje, ki so usmerjene k poudarjanju izkustva konkretnih dogodkov, brez objektivnih kriterijev za ravnanje. Potemtakem je tudi vsak odnos podvržen subjektivnemu presojanju dobrega in slabega, kar pa prepogosto nasprotuje dostojanstvu osebe. Spoštovanje dostojanstva osebe lahko z eno besedo poimenujemo čistost. Kot pravi Janez Pavel II., je čistost »je težka in dolgotrajna zadeva. Treba je biti potrpežljiv, da prinese sadove – sadove sreče, ki jih prinese ljubeča dobrot. Toda hkrati je čistost zanesljiva pot do sreče« (Evert 2012, 16). Objektivne etične norme pričakujejo nenehno prizadevanje za izpolnjevanje in s tem odgovorno življenje. To pomeni, da tisti, ki živi v čistosti, ljubi odgovorno in pristno ter sprejema odgovornost, ki izhaja iz ljubezni, namesto da bi pred njo bežal. Čistost reče »da« zahtevam ljubezni, pri

čemer se bori proti sebičnim željam poželenja. Samo tako lahko rečemo »ne« izbiram, ki nas in druge oropajo dostojanstva. (Evert 2012, 25) Čistost je bolj urjenje moči volje, da izberemo, kar je dobro. Čistost pomeni, da odklonimo, da bi želja po užitku nadomestila klic k ljubezni. Užitek seveda ni nič slabega, toda kadar nekdo išče užitek na račun drugega, ljubezni ni več. Kadar je prisotna ljubezen, si moški in ženska iskreno želita tega, kar je najboljše za drugega. (Evert 2012, 32) Etična izhodišča odnosa so potemtakem poroštvo varovanja dostojanstva osebe in hkrati izhodišče za pristne medosebne odnose.

O pristni ljubezni Janez Pavel II. pravi: »Ljubezen ni zgolj čustvo; to je dejanje volje, njegovo bistvo pa je, da na prvo mesto vedno znova postavimo tisto, kar je dobro za druge, namesto tistega, kar je dobro za nas.« (Evert 2012, 24) Ljubezen je dejavna odločitev, da se podarimo drugemu in da to storimo brezpogojno. (Evert 2012, 25) Ustvarjeni smo, da postanemo dar za druge in ljubimo tako, kakor ljubi Bog. Če živimo zase, zgrešimo smisel življenja. (Evert 2012, 72) Po svobodni in popolni podaritvi svojega telesa smo se sposobni v zvestobi podariti drugemu ter v zvestobi sprejeti dar drugega. (Evert 2012, 102) Papež Janez Pavel II. izpostavi tri vidike ljubezni, o katerih bi morali premišljevati ob pripravi na zakon: ljubezen kot privlačnost, kar pomeni videti notranjo in zunanjo lepoto drugega človeka; ljubezen kot želja po dobrem zase in drugega človeka, še posebej želja po dobroti in sreči; in ljubezen kot dobronamernost v odnosu do drugega človeka, to pomeni želeti dobro drugemu. (Evert 2012, 26) Priprava bi morala biti usmerjena k pripravljenosti za nenehno darovanje moža ženi in žene možu. Hrepenenje po pripravljenosti za darovanje najdemo že pri apostolu Pavlu v Pismu Efežanom. Kristusov zgled darovanja življenja za njegovo Cerkev bi moral postati zgled vsakemu možu. Pripravljenost ženina za nenehno darovanje nevesti je kriterij za iskren zakonski odnos. Glede hrepenenja po združitvi, ki presega vse človeške omejitve, sv. Janez Krizostom pravi: »Mladič bi moral reči svoji nevesti: Vzel sem te v roke in te ljubim in te imam rajši kot življenje samo. Kajti zemeljsko življenje ni nič in moja najbolj goreča želja je, da ga skupaj s teboj preživim tako, da bova gotova, da naju nič ne bo ločilo v življenju, ki naju čaka.« (Evert 2012, 27) Telesna združitev moškega in ženske v spolnem odnosu je pravzaprav namenjena temu, da postane predokus združitve, ki jo bomo vsi izkusili v nebesih. (Evert 2012, 6) Tako je pri pripravi na zakon treba izpostaviti, da je zakonski odnos znamenje nebeške združitve, ki nikoli ne mine.



## 5.2 Zakon kot milostni dar

Zakon je znamenje poklicanosti v Božji odrešitveni načrt. Kristjani smo poklicani, da vstopimo v novo življenje. »Treba je, da odložite starega človeka, kakor je živel doslej in ki ga uničujejo blodnja poželenja, da se prenovite v globini svojega duha in oblečete novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v pravičnosti in svetosti resnice« (Ef 4,22-24). »Posnemajte torej Boga, saj ste njegovi ljubljene otroci, in živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus vzljubil nas in je daroval sam sebe za nas kot blago dišečo daritev in žrtev Bogu« (Ef 5,1-2). (John Paul II. 2006, 470) Recipročnost odnosov je utemeljena na strahospoštovanju: »Iz strahospoštovanja do Kristusa se podrejte drug drugemu« (Ef 5,21). V tem primeru ne gre za strah, ker bi imeli vzrok, da se bojimo, ampak za spoštovanje do svetosti, do svetega, ki je v Stari zavezi izraženo kot »Božji strah«. (John Paul II. 2006, 472) Zapis »Žene naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu.« (Ef 5,22) nima namena prikazati žene kot možjevo last ter da je njuna medosebna zveza prevladovanje moža nad ženo. (John Paul II. 2006, 473) Če je bil prvi vtis, da avtor zagovarja popolno prevlado moža nad ženo, besede v Ef 5,25-27 postavijo prej citirano vrstico na pravo mesto. Od moža se pričakuje, da bo za svojo ženo poskrbel in jo negoval, tako kot je Kristus poskrbel in negoval svojo nevesto, ki je Cerkev. Ljubezen izključuje vsako vrsto podrejenosti, s katero bi žena postala služabnica ali sužnja možu kot predmet podreditve. (John Paul II. 2006, 473) Nastati mora občestvo ali edinost, ker se zakon vzpostavi skozi recipročno podarjenost, ki je prav tako medsebojna podreditev. (John Paul II. 2006, 474) »Tako so tudi možje dolžni ljubiti svoje žene kot svoja lastna telesa. Kdor ljubi svojo ženo, ljubi sebe« (Ef 5,28). V recipročnem odnosu posameznik ne more ljubiti samega sebe, ne da bi prej ljubil drugega. Ljubeč odnos je mogoč le med enakovrednima osebama. Recipročna podrejenost iz »strahospoštovanja do Kristusa« (Ef 5,21) vedno vzpostavlja trdno podprto strukturo za zakonsko občestvo, v katerem je vzpostavljeno pravo »občestvo oseb«. (John Paul II. 2006, 474) Tako je jasno vidna naloga ženina, ki si mora z vsakim dejanjem prizadevati, da bi zaščitil nevesto, in vloga neveste, ki ženinu tudi dopušča izpolnjevanje njegovega poslanstva. Čeprav sta moški in ženska po izvirnem grehu izgubila milost izvirne nedolžnosti, pa to ne pomeni, da se je tako okrnil izvorni pomen telesa. Odkritje poročnega pomena telesa bo zanj prenehalo biti preprosta stvarnost razodetja in milosti. Iz tega poročnega pomena se bo oblikovala človeška ljubezen v svoji notranji resnici in avtentičnosti. Človek pa bo vedno znova

odkrival samega sebe kot varuha skrivnosti, ki je od začetka vpisana vanj, se pravi kot varuh svobodne podaritve, tako da jo bo ščitil pred vsakršnim krčenjem na stopnjo čistega predmeta. (Janez Pavel II. 2014, 127–128) Prav tako človek vedno hrepeni, da bi ugodil tistemu, ki ga ljubi. Ugoditi vedno vključuje določen trud, da bi tako na aktiven način izrazil ljubezen. Biti v napetosti, kako ugoditi Bogu, je odrešenjski dialog med Bogom in človekom, ki ga je začel Bog. Jasno je, da vsak kristjan, ki resnično živi po veri, sprejme svojo mesto v dialogu z Bogom. (John Paul II. 2006, 450) Zakonca skupaj pa še na poseben način vstopita v odrešenjsko zavezo Boga s človeštvom. Zakrament kot vidno znamenje temelji na človeku, kolikor je človek »telo« s svojo »vidno« moškostjo in ženskostjo. Telo in samo telo je zmožno narediti vidno to, kar je nevidno: duhovno in Božje. Telo je bilo ustvarjeno zato, da bi v vidno zemeljsko stvarnost prinašalo skrivnost, ki je od vedno skrita v Bogu. Tako telo postaja znamenje te skrivnosti. Človek namreč s svojo telesnostjo, s svojo moškostjo in ženskostjo, postane vidno znamenje ojkonomije Resnice in Ljubezni, ki ima izvor v samem Bogu in ki se razodeva že v skrivnosti stvarjenja. (Janez Pavel II. 2014, 129) Zakrament sveta in zakrament človeka v svetu izhajata iz Božjega vira svetosti in sta istočasno namenjena za svetost. Izvirna nedolžnost, ki je povezana z izkušnjo poročnega pomena telesa, je svetost, ki človeku omogoča, da se globoko izraža z lastnim telesom, in to ravno z »iskreno podaritvijo« samega sebe. (Janez Pavel II. 2014, 130) Odkritje, spoznanje drugega, njuna enost v dvojnosti, vzpostavlja neminljiv temelj obstoja človeštva. Resničnost, ki ne umre, ki se ne drobi, ki ostane za vekomaj, je svobodna zveza oseb, ki se ljubijo. Samo edinost popolnoma svobodnih oseb, ki so v ljubezni popolnoma predane druga drugi, zagotavlja neuničljivost. Osebe, svobodno predane druga drugi, so deležne resnice, se pravi, so potopljene v tisto, kar ostane, kar je zvesto, svobodno in nikoli ne umre. (Rupnik 2001, 49)

### 5.3 Zakon kot pot odrešenja

Odrešenje ni le dogodek iz preteklosti, ampak smo na pot odrešenja poklicani vsi ljudje. Poklicani smo, da bi tako kakor apostol Pavel vzdihnil: »Tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi zdihujemo sami v sebi, ko željno pričakujemo posinovljenje, odrešenje svojega telesa« (Rim 8,23). Hrepenenje po odrešenju je na poseben način vtakano v medosebne odnose, še zlasti v zakonski odnos, ki je največkrat podvržen posledicam izvirnega greha. Pavel dojema »odrešenje telesa« v antropološki in istočasno kozmični razsežnosti. Stvarstvo je bilo »namreč podvrženo ničevosti« (Rim 8,20). Vse vidno stvarstvo, celotno vesolje, občuti posledice človeškega greha: »saj vemo, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine« (Rim 8,22). Istočasno pa »nestrpnost hrepeni po razodetju Božjih sinov ... v upanju, da se bo tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok« (Rim 8,19-21). (John Paul II. 2006, 459) Izvirni greh je pustil posledice na vseh področjih življenja, in vse to hrepeni po povrnitvi izvirnega stanja. Vsaka napetost v odnosih je znamenje in posledica izvirnega greha in zavedanje vseh teh napetosti je znamenje, da hrepenimo po drugačnem dožemanju odnosov, ljudi in telesa.

Odrešenje telesa je po Pavlu predmet upanja. Na nek način je bilo to upanje vsajeno v človeško srce takoj po prvem grehu. Odrešenje telesa je povezano prav s tem upanjem, o katerem beremo: »odrešeni smo bili namreč v upanju« (Rim 8,24). Preko upanja, ki sega vse do začetkov človeštva, ima odrešenje telesa antropološke značilnosti, saj je odrešenje človeka. Istočasno osvetljuje celotno stvarstvo, ki je od začetka povezano s človekom in na poseben način podrejeno (1 Mz 2,28-30). (John Paul II. 2006, 459–460) Ko Pavel govori o kozmični razsežnosti odrešenja, položi človeka v središče stvarstva, prav tako kakor je bil »v začetku« položen v središče stvarjenja. Še posebej človek poseduje »prvine Duha« in zdihuje sam v sebi, ko pričakuje odrešenje telesa (Rim 8,23). Kristus, ki je prišel, da »človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najglobljo poklicanost« (Gaudium et spes 22,1), spregovori v evangeliju o božanski globini skrivnosti odrešenja, ki najde »zgodovinsko« osebo v njem. Kristus spregovori v imenu upanja, ki je bilo v človeško srce vsejano že v »protoevangeliju«. Kristus prinaša izpolnitev upanja, ne le preko besed svojega učenja, ampak predvsem v pričevanju svoje smrti in vstajenja. Tako je bilo odrešenje telesa že dovršeno v Kristusu. V njem je upanje,

v katerem »smo bili rešeni«, potrjeno. (John Paul II. 2006, 460) Kristus govori človeku – in govori o človeku, ki je »telo« ter je ustvarjen kot moški in ženska v podobi in podobnosti Boga; spregovori o človeku, čigar srce je podvrženo poželenju; ter končno o človeku, pred katerim je odprta eshatološka vizija vstajenja telesa. (John Paul II. 2006, 460–461) Telo pomeni vidno lastnost človeka in njegovo pripadnost vidnemu svetu. Za Pavla ne pomeni le pripadnosti, ampak istočasno tudi odtujitev Božjemu Duhu. Oba pomena pa ostajata v tesni povezavi z »odrešenjem telesa«. (John Paul II. 2006, 461) Če človek živi na sveten način, ki nasprotuje Božjemu integralnemu načrtu za človeka, se od Boga nenehno oddaljuje. Telo samo po sebi ni nič slabega in človeka od Boga ne oddaljuje, saj se lahko le preko telesa človek v polnosti razvije in daruje. Po apostolu je »odrešenje telesa« poslednja stvar, ki jo čakamo. Odrešenje pa prihaja do človeka po eshatološki zmagi življenja nad smrtjo, o kateri Kristus pričuje s svojim vstajenjem. (John Paul II. 2006, 461) Kristus o odrešenju ne govori le v vstajenjskem pomenu, temveč tudi v popolnoma vsakdanjih rečeh. V govoru na gori povabi človeštvo k preseganju poželenja, še posebej v čisto notranjih nagibih človeškega srca. Tako tukaj ne moremo govoriti o eshatološki viziji odrešenja, ampak v upanju premoči nad grehom, čemur lahko rečemo vsakodnevno upanje. V vsakdanjem življenju mora človek v skrivnosti odrešenja telesa iskati navdihe in moči, da bi zmožel premagati zlo, skrito v človeku na način trojnega poželenja, to je »poželenje mesa, poželenje oči in napuh življenja« (1 Jn 2,16). (John Paul II. 2006, 461) Odrešenje v človeku obnavlja čistost srca, mišljenja in delovanja, da bi vedno bolj postajal podoba in podobnost Kristusa. Odrešenje, ki predre v vsakdanje življenje, predvsem pomaga odkrivati celotno dobro, v katerem dosega zmago nad grehom in poželenjem. Kristusove besede dovoljujejo odkriti in okrepiti vez med človeškim bitjem in zakonskim pomenom telesa. Dovoljujejo nam razumevati in spregovoriti o zrelem in svobodnem podarjanju, ki se izrazi z neločljivostjo zakona in zdržnostjo za Božje kraljestvo. Kristus to v polnosti razodeva, da bi človek sprejel sebi namenjeno poklicanost, ki je vtisnjena vanj prav preko skrivnosti odrešenja. (John Paul II. 2006, 462) Zaradi Kristusove smrti na križu namreč nismo dobili le milosti odrešenja, ampak tudi milost spreobrnitve naših padlih nagibov, zaradi česar lahko mož in žena ponovno izkusita delček izvirne golote brez sramu. Izkusita lahko pristno, varno, samopodarjajočo ljubezen, ki jo vsi iščemo. (Evert 2012, 46)

## Sklep

Na začetku naloge smo raziskali, na kakšen način nam antropologija apostola Pavla prikazuje človeka v vsej njegovi dinamiki in veličini. Spoznali smo osnovno antropološko terminologijo ter nekatere odlomke, ki skupaj prikažejo širšo sliko o podobi človeka. Pri tem pa terminologija seveda ni najpomembnejša – bolj pomembno je tisto, kar lahko sklepamo s pomočjo temeljnih izrazov. Človek se kot oseba v polnosti uresničuje, ko se podarja in živi pristne odnose. Odločitev za življenje v občestvu, še posebej v občestvu Cerkev, se mora poznati v spremembi življenja. V občestvu človek ni več samozadosten, temveč postane odgovoren za bližnjega. Največja težava občestva je, če osebe med seboj niso povezane in ne čutijo medsebojne odgovornosti. Prav tako se Cerkev ne more popolnoma odmakniti iz sveta, ampak mora zavzeti pravilno držo. Cerkev je poklicana, da v needinost, neiskrenost, razdeljenost sveta prinaša edinost, iskrenost, enost, ki izhaja iz krstne včlenjenosti v Kristusa. Najgloblja človeška hrepenenja so namreč izpolnjena le v pristnem življenju v občestvu. Logika sveta sledi zadovoljevanju lastnih potreb, Božja logika pa iskanju pristnih odnosov podarjanja in sprejemanja.

V nadaljevanju smo pri vprašanju spolnosti videli izzive, s katerimi se je Pavel soočal v korintski skupnosti. Prvo pismo Korinčanom v poglavjih 5–7 spregovori o izzivih, ki so aktualni v vsakem času. Najprej je govora o konfliktnih odnosih in konfliktni spolnosti (1 Kor 5,1-13). Izpostavljena je zveza med mačejo in pastorkom, pri čemer Pavel zgrožen ugotavlja, da se niso užalostili, »da bi iz svoje srede odstranili tistega, ki je tako dejanje storil« (1 Kor 5,2). Pravi, da so konflikti znamenje »starega kvasa«, delovanja v logiki sveta – Cerkev pa je poklicana k čistosti in resnici (1 Kor 5,8). Čistost pomeni živeti v skladu z resnico evangelija. Pavel tudi jasno izrazi, da greh ni edina težava, marveč je prav tako velika težava neodzivnost občestva ob pojavu greha. Namesto da bi se z grehom soočili, so bili namreč popolnoma neodzivni. Tako se spet pojavi needinost in pomanjkanje občutka za povezanost občestva, na kar Pavel opominja od začetka pisma, ko pravi: »naj ne bo med vami razdorov. Bodite pa izpolnjeni v istem umevanju in istem mišljenju« (1 Kor 1,10). Dolžnost občestva je pozornost do dejanj drugih ljudi in bratska skrb za življenje po evangeliju, ki so ga s krstom sprejeli. Če je bila prej težava v neodzivnosti ob grehu in prepričanju, da se mora Cerkev popolnoma ločiti od sveta, pa je

v 1 Kor 6,12-20 problem v preobrnjenem razumevanju krščanske svobode. Težava ni v svobodi sami, ampak v načelu »vse mi je dovoljeno« (1 Kor 6,12). Evangeljska svoboda, o kateri je učil Pavel, je tako postala izhodišče za moralni razvrat. Nečistovanje, o katerem govori, nasprotuje novemu načinu življenja, saj so telesa vernikov »Kristusovi udje« in še: »Ali naj vzamem Kristusove ude in jih naredim za ude nečistnice?« (1 Kor 6,15). Vernik, ki s krstom postane del Kristusovega telesa, ne sme vstopati v lažne odnose, kar nečistovanje tudi je. Vernike zato opominja, da je »telo tempelj Svetega Duha« (1 Kor 6,19) in jim naroča: »proslavite torej Boga v svojem telesu« (1 Kor 6,20).

Sklepamo lahko, da vsak konflikt v medosebnih odnosih izhaja iz nerazumevanja pomena pripadnosti in življenja v občestvu. »Zvest je Bog, ki vas je poklical v občestvo s svojim Sinom Jezusom Kristusom, našim Gospodom« (1 Kor 1,9) izraža tri poudarke, ki so bistveni za življenje: zvestoba, poklicanost in občestvo. Zvestoba je v odgovornosti za besede in dejanja. Potem je tu poklicanost, ki vedno prihaja s strani nekoga drugega – v primeru Cerkve s strani Boga –, in vodi v povezanost z drugimi ljudmi. V primeru konfliktnih odnosov znotraj Cerkve je največja težava v zavračanju človeka in Boga.

Človek tako ne postaja podoba Boga, ampak Boga upodablja po lastnih kriterijih. Videli smo, da so v Korintu poziv »da se nikar ne družite z nečistniki« (1 Kor 5,9) razumeli kot poziv k popolni izolaciji, kar pa ni njegov namen. Pavel spodbuja skupnost, naj se distancira od greha, in ne od sveta. Poziva jih, naj živijo v čistosti in resnici (1 Kor 5,8), kar pomeni v pristni in iskreni medosebni povezanosti. Poziv »bežite pred nečistostjo« (1 Kor 6,18) pa ne vodi k popolni prepovedi spolnih odnosov, kar izraža trditev: »dobro je za človeka, da se ženske ne dotika« (1 Kor 7,1). Čeprav je Pavel osebno naklonjen neporočenosti in zdržnosti v celibatu, česar tudi ne zanika, pa nikakor ne zatrjuje, da mora za kristjane postati absolutna norma. Pravi: »vsak ima svoj milostni dar od Boga, eden tako, drugi tako« (1 Kor 7,7). Zakon in zdržnost zaradi nebeškega kraljestva, sta torej dva različna milostna darova, dana od Boga. Vsak človek je poklican na sebi lasten način, zato pravi: »vsak naj ostane v tisti poklicanosti, v kateri je bil poklican« (1 Kor 7,20).

Kakor se je apostol Pavel soočal z izzivi svojega časa, tako se je Karol Wojtyła, kasnejši papež Janez Pavel II., soočal z izzivi, ki razdvajajo družbo in Cerkev našega časa. V pregledu izbranih poudarkov v študiji *Ljubezen in odgovornost* smo se srečali z

aktualnimi izzivi in nekaterimi teološkimi rešitvami. Takoj na začetku smo lahko videli, da je utilitarizem težava vsakega obdobja človeške zgodovine. Nevarnost za razvrednotenje človeka je obstajala v Pavlovem času in je prisotna tudi danes. Težnja uporabiti bližnjega namesto ljubiti ga je resna težava družbe in tudi Cerkve. Pogledi človeštva nemalokrat nasprotujejo dostojanstvu človeka, ustvarjenega po »Božji podobi«, in v zgodovini je žal tudi Cerkev ogromno pripevala k razmahu razvrednotenja človeka kot osebe. S puritanizmom in rigoristično spolno etiko ni bil ustvarjen nikakršen napredek na področju medosebne in spolne etike, prevečkrat so se deviacije s temi pogledi še povečale. Pri tem vprašanju nam je lahko v veliko oporo osredotočenost na Kristusovo zapoved ljubezni do bližnjega (Jn 15,12), ki razkriva pravo podobo Boga in človeka.

Jezus Kristus s svojim zgledom pokaže darovanjsko naravo Božje ljubezni (Jn 15,12-13), ki se podarja v polnosti, brez kakršnegakoli pridržka. Človek, ki je ustvarjen kot »Božja podoba«, je poklican, da bogupodobnost živi v vsakdanjih odnosih s tistimi, ki so mu najbližje. Uresničevanje zapovedi ljubezni je še posebej pomembno v najintimnejših odnosih, kar zakon seveda je. Zapoved ljubezni potrjuje dostojanstvo osebe in nasprotuje vsakim utilitarističnim težnjam in željam po kakršnemkoli izkoriščanju.

Družba in Cerkev sta poklicani k spoštovanju in spodbujanju bogupodobnosti človeka ter k pravilnemu vrednotenju in počlovečenju nagonov. Treba je poudariti, da je nagon povsem človeška lastnost, ki pa potrebuje jasno usmeritev. Človek, ki bi deloval nagonsko, brez vsakega razumskega premisleka, bi samega sebe zreduciral in odvezel samemu sebi veličino in osebno dostojanstvo. Podvrženost nagonom človeka iz pristno svobodnega spremeni v sužnja nagonov, ki ga obvladujejo. Pomembno pa je poudariti, da nagon ni slab sam po sebi, pač pa le takrat, če ga oseba ne obvladuje in nagon obvladuje njo. Potemtakem je jasna razlika med poželenjem kot stremenjem v zadovoljitev nagonskih potreb – najpogosteje gre za spolno zadovoljitev – in hrepenenjem, s katerim oseba stremi k drugi osebi ter jo v celoti sprejema. Hrepenenje po bližini druge osebe je razumsko usmerjen nagon, ki ga oseba obvladuje. Vsakemu človeku je od Boga dana možnost izbire za uresničitev ali zavrnitev izpolnjenega življenja, na vsakem posamezniku pa je, da sprejme odločitev in odgovornost za posledice le-te.

Videli smo, da ima ljubezen mnogo oblik in vsaka od teh oblik ima svoje značilnosti, ki jo delajo unikatno. Vse od naklonjenosti preko hrepenenja po bližini, dobrohotnosti do druge osebe, simpatije, prijateljstva pa tja do zakonske ljubezni je prepojena z določeno odgovornostjo do druge osebe. Vsak pristen odnos bi moral temeljiti na ljubezni in vsaka medosebna ljubezen je neločljivo povezana z odgovornostjo do druge osebe. Tudi najpreprostejši odnos ne izključuje odgovornosti. Vsak človek hrepeni po sprejetosti in ljubljenosti in vsak odnos to tudi prinaša – prav zato odnos ne sme postati izkoriščanje drugega človeka, saj ga s tem razvrednoti kot Božjo podobo. Zaradi tega mora biti v vsakem odnosu upoštevan etos ljubezni, ki nasprotuje situacijski etiki ter svobodomiselnosti, ki zanika dostojanstvo osebe. Zavedanje etične odgovornosti potrjuje dostojanstvo in veličino osebe. Odgovorno ravnanje je neločljivo povezano z izbiro temeljnega načela: zapovedi ljubezni do bližnjega.

Pogledali smo tudi nekatere poudarke učenja sv. Janeza Pavla II. o zakonu in družini. S tem smo lahko videli, kolikšna pozornost je bila z njegove strani namenjena omenjeni tematiki. O ustvarjenosti človeka po Božji podobi pravi, da je človek ustvarjen iz ljubezni in za ljubezen. Drugače rečeno, človek je ustvarjen iz Boga in za Boga, ki je ljubezen – odprta za odnose. Človek je ustvarjen za življenje v pristnih, iskrenih medosebnih odnosih. Še posebej se mora to izraziti v odnosu med možem in ženo, saj je njuna ljubezen izhodišče za nastanek družine ter s tem prostora vzgoje in ljubezni otrok. S posredovanjem življenja človek vstopa v Božji načrt stvarjenja, saj je vsak novorojeni otrok odsvit ljubezni moža in žene, kakor je človek odsvit Božje ljubezni do stvarstva.

Prav zato je zakon povzdignjen na raven zakramenta, vključen v odrešenjsko povezanost Kristusa in Cerkve. To daje zakonu in družini tudi pomembno vlogo pri razvoju družbe in življenju Cerkve. Kakor je družba brez zakoncev in novonastalih družin obsojena na propad, tako bi tudi Cerkev brez njih počasi, a vztrajno umirala. Prav zaradi tega ni nikoli dovolj pozornosti namenjene spodbujanju mladih za zakonsko življenje. Zdrav zakon in družina sta temelj za zdravo družbo in Cerkev. Napadi, razne deviacije in konfliktni odnosi, ki rušijo družino, so posredno vselej tudi napad na samo družbo in celotno človeštvo. Človeštva ne bo rešila ekonomija ali politika, temveč ga lahko reši le zdrava povezanost dveh oseb – moža in žene, ki se iskreno in brezpogojno ljubita ter drug drugemu darujeta samega sebe.



Zaključimo lahko, da je med teologijo sv. Pavla in sv. Janeza Pavla II. neprekinjena kontinuiteta. Vsak na svoj način in v svojem času spregovorita o veličini človeka in pomenu pristnih medosebnih odnosov. Če je s človeškimi močmi to težko doseči, pa je iskreno podaritev možno živeti iz odnosa s Kristusom, ki je s popolno podaritvijo pokazal zgled take ljubezni.

Naj v sklepu naloge še enkrat izpostavimo neločljivo povezanost spolnosti in spolnih odnosov s človekom kot osebo. Človek je ustvarjen kot spolno bitje, kot moški ali ženska. Vsak spol ima njemu lastne značilnosti, ki ga izražajo in odpirajo za podarjanje ter sprejemanje druge osebe. Spolnost in spolni odnosi so dobri, ker so človeku lastni. Na koncu stvarjenja je Božji blagoslov možu in ženi ter poziv »plodita se in množita« (1 Mz 1,28). Še prej pa beremo: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril« (1 Mz 1,27). Od stvarjenja je človek ustvarjen za zakonski odnos. Zakon in spolni odnosi med možem in ženo so začetek vsakega novega življenja. Spolnost pa lahko tudi izgubi izvorni namen in veličino, če postane sredstvo za zadovoljevanje poželenja. V tem primeru človek spregleda osebo kot celoto. Tako poželenje spremeni spolne odnose iz znamenja najintimnejše povezanosti v nečistovanje, ki nasprotuje dostojanstvu človeka. Zakonska spolnost vključuje telesno, duševno in duhovno razsežnost osebe.

Človek, ki je krona stvarstva in Božja podoba, je ustvarjen za odnos, v katerem se v polnosti razvija in biva, čemur pa vsak konfliktni odnos nasprotuje. Kolikor Pavel nasprotuje zakonski zvezi in jo označuje kot motnjo, nasprotuje napačnim pogledom na zakon ter napačnim izhodiščem za sklepanje zakonskih zvez. Kakor smo lahko videli v Pismu Efežanom 5,21-33, je zakon podoba ljubezni Kristusa do Cerkev. Če bi Pavel nasprotoval zakonskim zvezam, potem bi bilo njegovo učenje izredno protislovno. Tako lahko sklepamo, da zakonu ne nasprotuje, pač pa želi prebuditi zavedanje, da vsak način življenja, bodisi samskost ali poročenost, izvira iz poklicanosti s strani Kristusa in je namenjen življenju po evangeliju. Moški in ženska skupaj predstavljata Božjo podobo, vsak na svoj unikaten način. Preko telesnosti prikazujeta, kaj pomeni biti Božja podoba.

Vez moškega in ženske ima izreden pomen za celotno človeštvo, ki temelji na njem. Iz dveh posameznikov bo nastala neločljiva življenjska zveza. Prvi človek je bil zmožen prepoznati in poimenovati vse ustvarjeno, ni pa mogel prepoznati in poimenovati samega sebe, ni se mogel identificirati, ker mu je nekaj manjkalo. Človek se prepozna ob srečanju z drugo osebo. Ob srečanju se zave, kaj je resnični namen življenja. Človek se sam ne more izpolniti, ne more odkriti svoje podobe, če se prej ne prepusti Bogu, da on poseže v samoto. Kakor se stvarjenje človeka zgodi iz Božje besede in delovanja, tako lahko človek vstopa v odrešenjski dogodek Jezusa Kristusa s popolno izročitvijo v Božje roke in pripravljenostjo na uresničevanje odrešenja v življenju.

## **Povzetek in ključne besede**

Namen magistrske naloge je raziskati kako apostol Pavel in Janez Pavel II. gledata na sveti zakon kot zakrament in ali najdemo v njunih pogledih skupne poudarke. V prvem poglavju bomo opazovali, kako apostol Pavel gleda na človeka v celoti. Opisali bomo, kako dojema izraze telo, duša in duh (1 Tes 5,23) ter kakšen je po Pavlu njihov pomen za razumevanje medosebnih odnosov. Razumevanje pomena terminologije je izhodišče za razumevanje pomena občestvenega življenja, saj le celostna antropologija omogoča razumevanje, kdo človek je. Za vstopanje človeka v občestvo s Kristusom in medosebne odnose pa je bistvena poglobljena antropologija. V nadaljevanju bomo na podlagi 1 Kor 5–7 opazovali, kako in zakaj si Pavel prizadeva, da bi spoznali pomen občestva ter tako tudi zaživali. Najprej se trudi, da bi spoznali svojo identiteto ter pomen povezanosti v občestvu. Zatem spregovori o resnični svobodi, ki je mogoča le v pristnih odnosih, nato pa o poklicanosti v življenje. Pavel si prizadeva, da bi spoznali pomen pristnih medosebnih odnosov, ki izhajajo iz krstnega občestva s Kristusom, ter tako tudi zaživali. V Prvem pismu Korinčanom spodbuja kristjane, da bi živeli iskrene odnose, da bi živeli svobodno, s spoštovanjem dostojanstva telesa, ki je tempelj Svetega Duha (1 Kor 6,19), ter živeli po milostnem daru (1 Kor 7,7), ki so ga prejeli od Boga. Zakrament zakona je milostni dar, preko katerega zakonca vstopata v odrešenjsko poslanstvo Cerkve in postajata pri tem dejavna člena odrešenja.

V drugem delu naloge se bomo posvetili papežu Janezu Pavlu II. in njegovim pogledom na zakonski odnos. Papež se je že od mladosti posvečal vprašanju medosebnih odnosov, še posebej zakonskega odnosa. V delu Ljubezen in odgovornost na izredno poglobljen način obravnava različne vidike, tudi težavna vprašanja odnosov. Začetno soočenje z izzivi sodobne družbe postavi za izhodišče poglobljenega teološkega pogleda na medosebno ljubezen in odgovornost, ki jo odnos prinaša. Iskreno soočenje s težavami omogoča razločitev poželenja in hrepenenja. Tako vidimo, da poželenje v temeljih nasprotuje hrepenenju po pristnih medosebnih odnosih. Medtem ko se poželenje osredotoča le na določeno lastnost človeka, je hrepenenje usmerjeno k človeku kot osebi, ki je ustvarjena za odnose. Odnosi niso nekaj statičnega, temveč so podvrženi nenehni rasti in razvoju. Odnosi terjajo določeno odgovornost, kar pomeni preseganje situacijske etike in zavedanje odgovornosti, ki jo sprejmemo v odnosih. Odnos med moškim in

žensko tudi ni podvržen nagonom, temveč izhaja iz celostne osebne predanosti in iskrenosti, kar pomeni določeno zdržnost in čistost v vsakdanjem življenju. Sodobni svet s tem sooča s krepostmi in pogledi na odnos, ki so pogosto zapostavljeni in zaničevani.

Prav tako Janez Pavel II. v papeških dokumentih odgovarja na izzive sodobnega sveta. Apostolsko pismo o družini je sad škofovske sinode in izraža še vedno aktualen pogled na zakrament zakona. Izpostavili bomo dva vsebinska sklopa iz pisma – to sta Zakon in družina v Božjem načrtu ter Naloge krščanske družine. Prvi sklop odgovarja na vprašanje, kdo človek je, drugi sklop pa na vprašanje, kaj je namen človeškega življenja in zakona. Človek je ustvarjen po Božji podobi za življenje v odnosih, med katerimi ima zakon še zlasti pomembno mesto, saj omogoča posredovanje življenja. V zakonu mož in žena preko celostne podaritve drug drugemu na poseben način postaneta Božja podoba. Pri tem izstopa oblikovanje družine, ki postane dejaven člen v življenju družbe in poslanstvu Cerkev. Zaradi tega je izrednega pomena vzgoja za zakonsko in družinsko življenje, ki mladim olajša soočenje z izzivi, ki jih le-to prinaša.

Na koncu pa bomo skušali predstaviti nekaj temeljnih iztočnic za pripravo na zakon, premislili bomo, zakaj je zakon milostni dar od Boga, ter predstavili zakon kot pot odrešenja.

**Ključne besede:** Apostol Pavel, Janez Pavel II., Občestvo, zakon, zakrament, spolnost, ljubezen, odgovornost, teologija telesa

## **Abstract and keywords**

The purpose of the master's thesis is to look at the way the apostle Paul and John Paul II. look at the sacred law as a sacrament and whether they find common emphasis in their views. In the first chapter, we will look at how the Apostle Paul looks upon man. We will look at how the body, soul, and spirit are understood (1 Th 5:23), and what their meaning is for the understanding interpersonal relationships. Understanding the meaning of terminology is the starting point for understanding the meaning of communal life. Only integrated anthropology makes it possible to understand who a person is. To connect man into communion with Christ and interpersonal relations, precise anthropology is essential. In the following we will look at 1 Cor 5: 7 to see how and why Paul is striving for us to get to know the meaning of communion and thus to live. First, he strives for us to get to know our identity and the importance of connection in communion. Then he talks about true freedom, which is possible only in genuine relationships and then about our calling in life. Paul is striving to present the meaning of genuine interpersonal relationships arising from baptism with Christ, and thus also to life. In the first letter to the Corinthians, Christians are encouraged to live sincere relationships in order to live freely by respecting the dignity of the body, which is the temple of the Holy Spirit (1 Cor 6:19) and that we would live according to the graceful gift (1 Cor 7: 7) from God. The sacrament of marriage is a gift of grace, through which the spouses enter the redemption mission of the Church and become an active part of salvation.

In the second part of our work we will dedicate ourselves to Pope John Paul II. and his view on marriage. From the very beginning, the Pope has focused on the issue of interpersonal relations, especially marriage. In his work, *Love and Responsibility*, he deals with various aspects, including difficult issues, relationships in an extremely deep way. The initial confrontation with the challenges of modern society is the starting point for an in-depth theological view of interpersonal love and the responsibility that comes with the relationship. The initial confrontation with difficulty allows the separation of desire and longing. Thus, we see that the desire in the foundations opposes the longing for genuine interpersonal relationships. While lust focuses only on a certain personality of a person, craving is directed at man as the person who is created for relationships. Relationships are not static but are subject to constant growth and development. Relations

require a certain responsibility, which means overcoming situational ethics and awareness of the responsibility that we accept in relationships. The relationship between a man and a woman is also not subject to instinct, but stems from a complete personal commitment and sincerity, which means a certain sustainability and purity in everyday life. The modern world is thus confronted with virtues and attitudes towards relationships that are often neglected and despised.

Also, John Paul II. in the papal documents, answers the challenges of the modern world. The apostolic letter about the family is the fruit of the bishop's synod and expresses the still current view of the sacrament of the marriage. We will highlight two content sets from the letter, namely, the Marriage and the Family in God's Plan and the Tasks of the Christian Family. The first set answers the question "Who is man?" And the second set answers the question "What is the purpose of human life and the marriage?". Man is created according to God's image for life in relationships, among which marriage has a particularly important place, because it allows the creation of life. In marriage the husband and wife, through complete giving to one another, in a special way, become God's image. Specially the creation of a family becomes an active element in the life of society and the mission of the Church. For this reason, the education for marriage and family life is of utmost importance, because it enables young people to meet the challenges that they might have to face.

In the end, we will try to present some basic principles for the preparation to get married. We will see why marriage is a graceful gift from God and we will present marriage as a path of redemption.

**Key words:** Apostle Paul, John Paul II, Society, law, sacrament, sexuality, love, responsibility, theology of the body

## Reference

- Collins, Raymond F. 1999. *First Corinthians*. Sacra pagina: 7. The Liturgical Press: Collegeville Minnesota.
- Eksegeza.net. Domača stran. 2008. <http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/58-drugo-srecanje-23-11-2016> (pridobljeno 22. 12. 2017)
- Eksegeza.net. Domača stran. 2008. <http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/54-tretje-srecanje-21-12-2016> (pridobljeno 22. 12. 2017)
- Eksegeza.net. Domača stran. 2008. <http://www.eksegeza.net/index.php/seznam-srecanj-biblicne-sole/91-cetrto-srecanje-biblicne-sole-18-1-2017> (pridobljeno 22. 12. 2017)
- Evert, Jason, idr. 2012. *Teologija telesa za mlade. Odkrij Božji načrt za ljubezen in življenje. Priročnik za voditelje*. Družina in Emanuel: Ljubljana.
- Heil, John Paul. 2005. *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Karol, Wojtyła. 2013. *Love and responsibility*. Pauline books & media: Boston.
- Janez Pavel II. 1982. *Apostolsko pismo o družini*. CD 16. Družina: Ljubljana.
- Janez Pavel II. 1994. *Pismo družinam*. CD 54. Družina: Ljubljana.
- Janez Pavel II. 2006. *Man and Woman He Created them*. Pauline books & media: Boston.
- Janez Pavel II. 2014. *Moža in ženo je ustvaril. Kateheze ob Prvi Mojzesovi knjigi*. Celjska Mohorjeva družba: Celje–Ljubljana.
- Kocijančič, Gorazd. Snoj, Vid. 2015. *Zgodnjekrščanski spisi*. Društvo Mohorjeva družba in Celjska Mohorjeva družba: Celje–Ljubljana.
- Lewis, Clive Staples. 2016. *Štiri ljubezni*. Družina: Ljubljana.
- MacDonald, Margareth Y. 2000. *Colossians and Ephesians*. Sacra pagina: 17. The Liturgical Press: Collegeville Minnesota.
- Matjaž, Maksimilijan. 2015. *Klic v novo življenje: prevod in komentar Prvega pisma Korinčanom*. Znanstvena knjižnica 45. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani: Ljubljana.
- Martin, Dale B. 1995. *The Corinthian Body*. Yale University Press: New Haven and London.
- May, Scott Alistair. 2004. *The body for the Lord, Sex and identity in 1 Corinthians 5-7*. T & T Clark International: London, New York.

- Petkovšek, Robert. 2016. *Bog in človek med seboj*. Znanstvena knjižnica 48. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani: Ljubljana.
- Rupnik, Marko Ivan. 2001. *Reči človek: Oseba, kultura velike noči*. Ognjišče: Koper.
- Sveto pismo. SSP. 1996. Svetopisemska družba: Ljubljana.
- Sveto pismo. Nova zaveza in psalmi. 2010. Teološka fakulteta in Družina: Ljubljana.
- Sveto pismo. Modrostne in preroške knjige. 2013. Teološka fakulteta in Družina: Ljubljana.
- Sveto pismo. Peteroknjžje. 2014. Teološka fakulteta in Družina: Ljubljana.
- Thiselton, Anthony C. 2000. *The first epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids; Cambridge: W.B. Eerdmans; Carlisle: The Paternoster Press.
- West, Christopher. 2003. *Theology of the Body, Explained, A Commentary on John Paul II's »Gospel of the Body«*. Gracewing: Leominster.
- West, Christopher. 2012. *Dobra novica o spolnosti in zakonu*. Družina: Ljubljana.
- West, Christopher. 2014. *Teologija telesa za začetnike*. Družina: Ljubljana.
- West, Christopher. 2014. *Napolni srce: Bog, spolnost in iskanje uresničitve*. Družina: Ljubljana.