

Doc. dr. sc. Josip Berdica, docent Pravnog fakulteta u Osijeku
Dr. sc. Nikol Žiha, visa asistentica Pravnog fakulteta u Osijeku

Izvorni znanstveni rad
UDK 261:34(37)

UTJECAJ KRŠĆANSKE TRADICIJE NA MATRIMONIUM U JUSTINIЈANOVOJ KODIFIKACIЈI*

Sažetak: Kršćansku tradiciju u kontekstu provedenog istraživanja treba razumijevati, prije svega, kao polaznu točku za shvaćanje međusobnog utjecaja kršćanstva i rimske pravne kulture, obzirom na činjenicu, da se spomenuta tradicija razvijala u dominantnom okruženju rimskog društva. No, i rimsko se društvo, osobito nakon 313. godine, sve snažnije povezivalo i svoje institute formiralo pod utjecajem kršćanskih shvaćanja koja su postupno prelazila unutarkršćanske okvire i postajala obrazac ponašanja za sve članove društva. Odnos između kršćanske tradicije i rimske pravne kulture u određenom je smislu stoga dijalektičan i teško razumljiv ukoliko tražimo jednosmjernan utjecaj. Istraživanje u okviru ovog rada usmjereno je na prikaz nauka o ženidbi u djelima istaknutijih crkvenih otaca i ranokršćanskih pisaca koji su izvršili trajan utjecaj na kasniji razvoj sakramenta ženidbe u kršćanskoj tradiciji te nekim aspektima recepcije tih ideja na institut ženidbe u Justinijanovoj kodifikaciji.

Ključne riječi: kršćanska tradicija, ženidba, Corpus iuris civilis, matrimonium, rimsko pravo

1. UVODNE NAPOMENE

Iako je postojanje kršćanskog utjecaja na rimsko pravo u znanosti općenito prihvaćeno, pitanje njegovog opsega i znanstvene metode kojom je takav utjecaj moguće utvrditi predstavljaju probleme koji do danas nisu u potpunosti razriješeni.² Postepenom afirmacijom putem edika-

* Ovo je značajno doradena i proširena verzija izlaganja kojeg smo prezentirali u sklopu međunarodnog simpozija «1700 godina Milanskog edikta», a koji se od 17. do 18. svibnja 2013. godine održao u organizaciji Pravnog fakulteta u Nišu. Ranija verzija ovog rada bit će objavljena u zborniku radova sa spomenutog simpozija.

2 Rasprava o utjecaju kršćanstva na rimsko pravo postala je aktualna sredinom XIX. st. kada je taj utjecaj označen pozitivno u nekoliko znanstvenih radova (vidi primjerice: M. Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, C. Hingray, Paris, 1863., str. 169sqq). Već drugom polovicom XIX. st. možemo zamijetiti suzdržanost ka temama takve vrste jer se općenito istraživanje nije smatralo svrsishodnim u odnosu na izučavanje specifičnog problema. U XX. st. toj se temi po prvi puta ozbiljno pristupilo, a analize su usmjerene na postojanje odnosa između najstarijeg crkvenog prava i carskih konstitucija (ističemo značajnije: S. Riccobono, *L'influence du cristianisme dans la codification de Justinien*, Zanichelli, Bologna, 1909., str.

ta te uzdizanjem na razinu državne religije za Teodozija I. († 395.), kršćanstvo dobiva na važnosti te djeluje kao jedno od najmoćnijih duhovnih, ali i intelektualnih pokretača političke vlasti. Tendencija da se pravo podvrgne etičkim zahtjevima postojala je tijekom cjelokupnog razvoja norme rimskog prava. Važnu ulogu u tom procesu zasigurno je imala i stoička filozofija koju su rimski pravници preuzeli u sklopu svog filozofskog obrazovanja i primijenili u spoznajnom procesu kao *communis intelligentia* (Cic. Leg. 1,44).³ U postklasičnim izvorima rimskog prava koji reguliraju *matrimonium*, uz postojeći utjecaj, kao svojevrsna smjernica u određenoj mjeri služe i učenja crkvenih otaca te ostalih ranokršćanskih pisaca. Nije međutim na odmet ukazati na činjenicu, da je kršćanstvo i prije nego je moglo izvršiti utjecaj na rimsko pravo bilo određeno načinom razmišljanja svojstvenom rimskom pravu, na što upućuje prisutnost koncepata i instituta rimskog prava u patrističkoj literaturi. Možemo reći da je odnos između rane kršćanske (teološke) misli i rimske (pravne) kulture bio dijalektičan, podložan međusobnim prilagodabama i permanentan što ćemo djelomično pokušati prikazati ovim radom. U tu svrhu u prvom dijelu rada nastojat ćemo pružiti širi okvir o razvoju kršćanstva unutar rimskog društva te njegovom postupnom utjecaju na pravni poredak.

Sustavna analiza utjecaja ranog kršćanstva na postklasično rimsko pravo, odnosno Justinijanovu kodifikaciju postavlja, prije svega zbog širine materije, dvojbu metodološkog pristupa. Smatramo kako bi samo podrobnom raščlambom (rano)patrističke literature u pogledu svakog pojedinog pravnog instituta u konačnici bilo moguće stvoriti zaokruženu sliku o utjecaju kršćanske tradicije na Justinijanovu kodifikaciju. No, istraživanje u sklopu ovog rada ograničili smo na prikaz nauka o ženidbi u djelima nekih istaknutijih crkvenih otaca i ranokršćanskih pisaca koji su izvršili značajan, pa samim i time i trajniji utjecaj na kasniji teološki razvoj sakramenta ženidbe u kršćanskoj tradiciji, kao i nekim aspektima recepcije tog nauka i njegovih ideja u *Corpus iuris civilis*, na što ćemo staviti naglasak u drugom dijelu naše analize. Budući da je klasično rimsko pravo polazilo od ženidbe kao socijalne činjenice, raščlamba u posljednjem dijelu rada s posebnim naglaskom na načela monogamnosti, heteroseksualnosti i konsenzusa, te sklapanje i razvod ženidbe, imat će svrhu pratiti reforme kojima *matrimonium* pod utjecajem kršćanskog nauka poprima status pravne zajednice. Nadamo se da će istraživanje koje donosimo pružiti doprinos u nas nedovoljno istraženom raspravi o utjecaju kršćanske tradicije na Justinijanovu kodifikaciju.

3sq; A. Steinwenter, «Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Kanonistische Abteilung* 54 = 23, 1934., str. 56. i 378.; C. Hohenlohe, *Einfluss des Christentums auf das Corpus Juris Civilis. Eine rechtshistorische Studie zum Verständnis der sozialen Frage*, Hölder-Pichler-Tempsky, A. G., Wien, 1937., str. 23sq; F. Leifer, «Christentum und römisches Recht seit Konstantin», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Romanistische Abteilung* 58, 1938., str. 185.; J. Vogt, «Zur Frage des Christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins des Grossen», u: *Festschrift für Leopold Wenger* 2, 1945., str. 118.; B. Biondi, *Il diritto romano cristiano - orientamento religioso della legislazione*, Giuffrè, Milano, 1952., str. 1sq; B. Biondi, *Il diritto romano cristiano: La famiglia, rapporti patrimoniali, diritto pubblico*, Giuffrè, Milano, 1954., str. 69sq. Ne osporavajući utjecaj kršćanstva u domeni javnog prava, znanost od kraja XX. st. do danas zauzima stajalište da je takav utjecaj u domeni privatnog prava samo sporadičan te da ga osim u okvirima ženidbenog prava ne treba precijeniti (usp. M. Kaser, *Das römische Privatrecht II. Abschnitt. Die Nachklassischen entwicklungen*, C. H. Beck, München, 1975., str. 12.; A. Beck, «Christentum und nachklassische Rechtsentwicklung», u: *Itinera iuris - Arbeiten zum Roemischen Recht und seinem Fortleben*, Staempfli & Cie AG, Bern, 1980., str. 33sq).

3 Usp. U. Manthe, «Beiträge zur Entwicklung des antiken Gerechtigkeitsbegriffes II: Stoische Würdigkeit und die iuris praecepta Ulpianus», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Romanistische Abteilung* 114, 1997., str. 12.; W. Waldstein, «Max Kasers Beitrag zur Erkenntnislehre» u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Romanistische Abteilung* 115, 1998., str. 212.; Petrak, M., «Recepcija Ulpijanove definicije pravednosti u hrvatskim srednjovjekovnim izvorima», u: *Zbornik Pravne fakulteta u Zagrebu* 57 (6/2007), str. 956-966.

2. RANOKRŠĆANSKA TRADICIJA I RIMSKO OKRUŽENJE

Od konca II. st. pos. Kr. pojam *tradicije* (predaje) postaje temeljnim pojmom kršćanske teologije, te dominira u teološkoj jezičnoj uporabi sve do ranoga Novoga vijeka. Još je u apostolskoj prazajednici zamjetljiva tradicija u kojoj se tradicija kao iskaz i prisutnost povijesno utemeljena izvora iskustva čuva u određenim običajima.⁴ «Prenošenje vjere», reći će današnji Papa, «odvija se u vremenu, s jednog naraštaja na drugi».⁵ To *prenošenje s jednog naraštaja na drugi* jest ključno za razumijevanje kršćanskog pojma tradicije, bilo da se radi o pisanoj, bilo o usmenoj. Problem tradicije i «onoga istinitog» (u samoj tradiciji) te odnosa tradicije prema ondašnjoj kulturi u kojoj se kršćanstvo nalazilo važan je i za razumijevanje kasnijih odnosa Crkve prema Carstvu. Kršćansku tradiciju u kontekstu našeg istraživanja treba razumijevati, prije svega, kao *polaznu točku* za razumijevanje međusobnog utjecaja kršćanstva i rimske pravne kulture, obzirom na činjenicu da se spomenuta tradicija razvijala, ali i prilagođavala intelektualnom ozračju u dominantnom okruženju rimskog društva (pa i načinu mišljenja). No, i rimsko se društvo, osobito nakon 313. godine, sve snažnije povezivalo i svoje institucije formiralo pod utjecajem kršćanskih shvaćanja koja su postupno prelazila unutarkršćanske okvire i postajala obrazac ponašanja za sve članove društva. Odnos između kršćanske tradicije i rimske pravne kulture stoga je u određenom smislu dijalektičan i teško razumljiv ukoliko tražimo jednosmjerni utjecaj. Sa sociološkog gledišta povijest kršćanstva može se razumjeti «samo kao uzajamno djelovanje između njegove prirodene unutarnje dinamike i vanjskih uvjeta njegova razvoja».⁶ U tom je smislu razvoj kršćanske tradicije prije svega unutarnjom dinamikom prenošenja vjere poukrsne zajednice prvih kršćana nerazumljiv ukoliko se u obzir ne uzmu i neki vanjski čimbenici koji su utjecali na njezino formiranje i jasnoću. Kršćansko je poimanje ženidbe stoga ne samo teološko-eshatološki uvjetovano, već je ono u jednoj izvjesnoj mjeri i rezultat odrastanja u okruženju rimske kulture koja je svojim prethodno već utvrđenim pravnim shvaćanjem *matrimonium*-a zasigurno izvršila određeni utjecaj na kasnijem nastanak kanonskom obliku sklapanja ženidbe.

Od trenutka kada se kršćanstvo (još uvijek kao zajednica usko povezana sa židovstvom) učvrstilo u Rimu četrdesetih godina I. st. pos. Kr. pravni položaj mu nije bio jasno definiran. S jedne strane ono nije bilo zakonski prepoznato te nije uživalo nikakva posebna prava. S druge pak strane, nije bilo ni zabranjeno u pravnom smislu. No, brojčani porast pripadnika kršćanske zajednice u Rimskom Carstvu dovodio je do povremenih, nekad i intenzivnijih, pokušaja njegova prisilna gušenja.⁷ Upravo je u kontekstu progona shvatljivo i početno odbijanje bilo kakvog povezivanja kršćanske misli s kulturom koja ga je željela u određenom smislu eliminirati. Prihvatiti rim-

4 Usp. W. Knoch, *Bog traži čovjeka: Objava, Pismo, Predaja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., str. 190. Za detaljniji uvid i tumačenja pojma kršćanske tradicije upućujemo na: H.U. von Balthasar, *Pojasnenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005., str. 99-109; R. Fisichella, «Predaja», u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., str. 914-916; K. Rahner; H. Vorgrimler, *Teološki rječnik*, UPT Đakovo, Đakovo, 2004., str. 618-620.

5 Papa Franjo, *Lumen fidei – Svjetlo vjere*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013., Dokumenti 162, br. 38.

6 F.-X. Kaufmann, *Kako da preživi kršćanstvo?*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., str. 13. U ovim tezama osobito pratimo: C. Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., str. 9-63.

7 Prikaz i razloge progona kršćana u Rimskom carstvu vidi kod: K. Baus, «Od praopćine do ranokršćanske velecckve», u: H. Jedin (ur.), *Velika povijest Crkve*, sv. I, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., str. 145-158; 183-188; 241-252; sažeto kod: A. Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1988., str. 43-52; J.H. Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution*, BrazosPress, Grand Rapids, 2009., str. 42-56. O rimskoj (ne)toleranciji prema kršćanima zanimljive su opservacije kod: M. Medved; F. Šiljeg, «O vjerskoj toleranciji u prvim stoljećima kršćanstva», u: *Riječki teološki časopis*, 19 (2/2011), str. 403-436 (osobito: 404-413).

ske kulturne i religijske norme u stanovitom je shvaćanju značilo izdati kršćansku vjeru.⁸ Koliko su kršćani prve Crkve bili pozvani živjeti svoju vjeru, svjedoče riječi biskupa Teodora Mopsuestijskog († 428.) onima koji su se spremali na krštenje (što možemo vrlo vjerojatno protegnuti i na ostale sakramente, pa tako i ženidbu): «Kada pred Bogom kažete „pisteuo” [“obvezujem se”], pokazujete da ćete ga se vjerno držati, da se nikad nećete razdvajati od njega i da ćete smatrati kako ne postoji ništa uzvišenije nego živjeti s njime i postupati u skladu s njegovim zapovijedima».⁹ Upravo je taj kršćanski stil života zahtijevao od onih koji su se htjeli obratiti na kršćanstvo otrgnuće iz uobičajene sredine te usvajanje normi koje su u potpunoj suprotnosti s onima tada dominantnim u čemu je, primjerice, platonik Celzo († oko 130.) vidio i najveću manjkavost nove religije.

U takvom okruženju kršćanstvo prve Crkve nije toliko moglo voditi brigu oko jasnih definicija i preciznog određivanja vlastitoga nauka, što će se dogoditi tek kasnijom helenizacijom samoga kršćanstva, već prije oko stila kojim će se (doslovce) živjeti poruka koju je donio Isus Krist o čemu svjedoče jedni od najstarijih izvankanonskih kršćanskih spisa prvoga poapostolskoga doba *Didaché* (pisan između 80. i 100. godine) i *Pseudo-Barnabina poslanica* (pisana najvjerojatnije oko 130. godine).¹⁰ U prilog ovoj tezi ide i činjenica, da u vrijeme prije Konstantinova preokreta gotovo da i nije postojala nekakva središnja vlast nad kršćanskim zajednicama širom Rimskog Carstva, a koja bi bila zadužena za službene i općevažeće definicije nauka. To će se tek dogoditi s Konstantinom koji će kroz učvršćivanje središnje vlasti Crkve htjeti zapravo učvrstiti i samu vlast Carstva. Isto tako, unatoč činjenici da su kršćanstvo prvobitno propovijedali Židovi Židovima, utjecaj helenističke misli imao je velikog značenja za kasniji razvoj kršćanske teologije, odnosno stvaranja jasnog i zaokruženog nauka.

Temeljito utvrdivši nadmoć spoznaje koja proizlazi iz vjere, kršćanski oci prvih stoljeća nisu se krzmalu preuzeti i staviti u službu duhovne mudrosti sve dobro, istinito i prikladno što su pronalazili u filozofijama svoga vremena (osobito kod platoničara, stoika i peripatetika), čime se ostvarila mudrosna sinteza izvornoga i mnogostrukoga nadahnuća, iz koje će se tek kasnije roditi jasno određena kršćanska teologija.¹¹ Međutim, jasno je kako se i sama kršćanska tradicija i njezina interpretacija ljudske seksualnosti, obitelji i ženidbe razvijala kroz unutarnje tenzije: s jedne strane ona je baštinik Staroga zavjeta u kojem čovjekov opstanak ovisi o potomstvu, dok u Novom zavjetu rađanje prestaje biti konačna svrha zbog čega će apostol Pavao u određenom smislu «obeshrabrivati» svoje slušatelje koji se namjeravaju ženiti i stvarati obitelj (usp. 1 Kor 7, 29-

8 Usp. A.E. McGrath, Uvod u kršćansku teologiju, Teološki fakultet «Matija Vlačić Ilirik» - Ex libris, Zagreb - Rijeka, 2007., str. 48-49.

9 Navod preuzet iz: K. Armstrong, *U prilog Bogu*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2012., str. 108-109. Lane Fox dobro opisuje tu novost prvog kršćanstva riječima: «Kršćani su promijenili načine na koje se promatralo velike susrete što se događaju u pojedinačnom ljudskom životu: susret muškarca i žene, susret ljudi i njihovih bogova [...] Kršćani su izmijenili držanje pred jedinom sigurnošću ovoga života, pred smrću. Oni su donijeli također jednu promjenu u stupnju slobode s kojom su ljudi mogli izabrati da prihvate ono što su mislili i vjerovali» (navod preuzet od: G. Bedouelle, *Povijest Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., str. 41.).

10 Usp. *Apostolski oci II: Didaché, Klement Rimski: Pismo Korinćanima, Barnabina poslanica*, ur. Ivan Bodrožić, Verbum, Split, 2010., str. 16-30 (*Didaché*); 108-145 (*Barnabina poslanica*). Prikaz i najvažnije teološke naglaske u oba teksta vidi kod: T.J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, sv. I., Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1976., str. 42-66, 129-139. Spomenimo i «Jeruzalemski sabor» (neki ga nazivaju i «Apostolski») na kojem su sudjelovale prve dvije generacije poglavara Crkve, a koji se održao pred kraj četrdesetih godina I. st. koji se bavio životno važnim pitanjima za ondašnje kršćane i njihove zajednice (usp. Dj 15). Sažeti teološko-povijesni osvrt na ovaj važan sabor vidi kod: K. Kliesch, *Djela apostolska*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., str. 90-95.

11 Usp. S. Pinckaers, *Pavlov i Tomin nauk o duhovnom životu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000., str. 247. O važnosti i utjecaju platonizma na kršćanstvo vidi dobar i sažet presjek kod: V. Panenberg, *Teologija i filozofija*, Plato, Beograd, 2003., str. 28-50; opširnije o susretu i sukobu između ranoga kršćanstva i filozofije općenito dobro je konzultirati: C. Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, str. 15-95.

40) sve u svjetlu eshatologije, budućega života u kojemu ljudi «niti se žene niti udavaju» (usp. Mt 22, 30). Imajući sve ovo u vidu može nam biti jasnije koliko je složena za razumijevanje kršćanska tradicija vezana uz ženidbu kao i često puta različiti, čak i međusobno isključivi, stavovi kršćanskih pisaca o ovako važnom i svakodnevnom pitanju kao što je ženidba i obitelj.

Rano se kršćanstvo vrlo brzo počelo širiti Rimskim Carstvom, dok se kršćanski identitet počeo stvarati na temelju različitih spisâ prethodnih generacija koji su bili svojevrsni manifest nove religije, ali i temelj tradicije u nastanku. Nekoliko je vanjskih uvjeta brzog širenja kršćanstva¹² tijekom prvih stoljeća: (1) već je izvršeno širenje židovstva i njegove mesijanske nade po velikom dijelu Rimskog Carstva, (2) misijska aktivnost se razvijala uzduž formiranih prometnih veza koje su najkasnije od mira što ga je uspostavio car August povezivale sva središta Carstva¹³, te (3) opća raširenost jednog jezika za sporazumijevanje, a to je u Rimskom Carstvu bio narodni grčki. Međutim, puno važniji su oni unutarnji, specifično kršćanski, razlozi privlačnosti kršćanstva u njegovim religiozno konkurentnim situacijama. Osobitu snagu kršćanstva predstavljala je njegova uređena cjelovitost koja obuhvaća čitav život, jednostavnost njegove rane dogmatike i preciznost njegovih etičkih pravila te ponuda oblikovane pobožnosti. Ono što je svakako vrijedno spomenuti jest i kršćanski konzekventni monoteizam te osigurana povezanost s Bogom po molitvi, liturgiji (bogoslужjima), sakramentima i službenicima. Osobito fascinantno rimskom društvu morala je biti i unutarzajednička i po čitavom Carstvu rasprostranjena solidarnost među kršćanima, njihova briga za udovice¹⁴ i siročad, u konačnici njihovo gostoprimstvo. «Biti kršćanin», reći će Marksches, «donijelo je više zaštite i pomoći za svakodnevni život, nego što je ikada mogao dobiti poganski *civis Romanus*. Daljnji povod da se postane kršćanin bio je, najvjerojatnije, otvorenost pokreta za sve slojeve i za oba spola».¹⁵ Kršćanstvo je svojim naglašavanjem opće moralne jednakosti, što je prisutno još kod stoika i rimskih pravnikâ, moralo u određenom smislu utjecati na preispitivanje, moguće djelomično i urušavanje, rimskog shvaćanja važnosti i ekskluzivnosti aristokracije.

Ne manje važan je i moment divljenja kršćanima zbog ispravnog držanja mučenika, život asketa, kao i razvoj crkvene organizacije od IV. stoljeća. Naime, poznato nam je da prva tri kršćanska stoljeća obilježava prevlast duhovnosti mučeništva utemeljena na Novome zavjetu i nadahnuta njegovim tekstovima (usp. Mt 10; 1 Pt 4,14; Rim 8,35-39 i sl.). Mučeništvo prvih kršćana (kako muškaraca tako i žena) na poseban način utvrđuje jedinstvo kršćanâ koji se sastaju na zajedničko slavljenje i molitvu (*αγάλη*). S druge strane, visoka sposobnost organizacije kršćanstva (zajednice koje vode «prezbiteri» ili «episkopi» s jakim osjećajem povezanosti s ostalim zajednicama) morala je djelovati privlačno u Carstvu koje je razdirala dezorganizacija i stalna prijetnja od vanjskih neprijatelja.

12 Pojašnjenja vezana uz ovu temu vidi kod: F.-X. Kaufmann, *Kako da preživi kršćanstvo?*, str. 19-24. O širenju kršćanstva u navedenom periodu dobro je konzultirati još: K. Baus, «Od praopćine do ranokršćanske velecркve», str. 229-235.

13 O važnosti prometne povezanosti i njezinom utjecaju na širenje različitih ideja vidi zanimljive opaske kod: B. Leyerle, «Mobility and the Traces of Empire», u: P. Rousseau (prir.), *A Companion to Late Antiquity*, Blackwell Publishing, Malden - Oxford, 2009., str. 110-123.

14 Dovoljno je navesti primjer iz III. st. koji kaže da je rimska zajednica uzdržavala preko tisuću i petsto udovica i siromaha. Koliko su udovice bile važne i apostolskim ocima svjedoči i molba Ignacija Antiohijskog († oko 107.) u *Pismu Polikarpu* (usp. *Apostolski oci I: Ignacije Antiohijski: Pisma; Polikarp: Poslanica Filipljanima; Polikarpovo mučeništvo*, ur. Ivan Bodrožić, Verbum, Split, 2010., str. 87.). Sudbina je udovica bila jedna od najtežih buduću da se, kao što ćemo kasnije i vidjeti, druga ženidba najčešće oštro prekoravala, čak i zabranjivala (usp. E.R. Dodds, *Epoha tjeskobe: aspekti religioznog iskustva od Marka Aurelija do Konstantina*, LAUS, Split, 1999., str. 39.). Opširnije o razvoju ranokršćanskog karitasa vidi kod: K. Baus, «Od praopćine do ranokršćanske velecркve», str. 339-344.

15 Navod preuzet od: F.-X. Kaufmann, *Kako da preživi kršćanstvo?*, str. 23. O ovome raspravlja i: G. Ferrero, *Propast antikle civilizacije*, Hrv. štamparski zavod d.d., Zagreb, 1922., str. 36-37.

Razdoblje crkvenih otaca¹⁶ ima još jednu važnu karakteristiku: u njemu dominira *lik biskupa* (ἐπίσκοπος), pastira i nadglednika Crkve na temelju apostolskog nasljedstva, predsjedatelja liturgije, navjestitelja Božje riječi, «uzora povjerena mu stada» (usp. 1 Pt 5, 1-15) s kojim bi se kršćani trebali i savjetovati prije nego li se odluče na ženidbu kao što to preporučuje Ignacije Antihijski. U ovome se vremenu razvija svojevrsna «biskupska duhovnost» koja se izražava u biskupovu nauku, a osobito u liturgijskome okruženju u obliku homilije, kojom se tumači Sveto pismo i formira kršćanski nauk. Dvije presudne norme života prve Crkve uobličene su u pojmove «poklad» - παραθήκη - i «nauk» - διδασκαλία - kojima je sve podložno i koje čuvaju i dalje predaju upravo biskupi zajedno sa starješinama skupljenim u starješinstvo. U kontekstu rečenoga može nam biti jasnije i zašto su tijekom prva tri kršćanska stoljeća u formiranju tradicije dominantni bili biskupi, njihovi spisi i homilije.¹⁷

Kršćanstvo se, ustvari, svojim shvaćanjem života željelo u određenom smislu oduprijeti očitom zalasku antičke civilizacije, što je dovelo do zasigurno najvećeg događaja u krizi III. stoljeća, a koji će čitavoj zapadnoj civilizaciji odrediti novi pravac u stoljećima koja su dolazila. Problem odnosâ između kršćanstva (još uvijek kao stila života, a ne teološki i filozofski doradenog nauka) i formiranja njegove tradicije s jedne i rimskog okruženja s druge strane postaje još važnijim nakon *preokreta* rimskog cara Konstantina I. († 337.) koji je otvorio put pozitivnijem i otvorenijem vrjednovanju aspekata kršćanskog života i misli proizašlih iz već formirane tradicije u odnosima s klasičnom kulturom.

2.1. KRŠĆANSTVO I 313. GODINA

Konstantinovim je preokretom problem odnosa između kršćanstva i njegove tradicije te klasične kulture poprimio novu dimenziju.¹⁸ Iako nije bio teološki obrazovan, pa čak ni previše upućen, važnost cara Konstantina za razvoj teološke misli u kasnom patrističkom razdoblju (od oko 310. do 451.) čini se neupitnom. Naime, otvorene teološke rasprave unutar same Crkve mogle su započeti tek kada je nestala izvanjska opasnost progona, što se i dogodilo u IV. stoljeću upravo za cara Konstantina. Zanimljivo je promatrati tu svojevrsnu evoluciju mjesta i uloge kršćanstva u Rimskom Carstvu toga vremena. «Kada su rimske vlasti progonile kršćane», reći će Karen Armstrong, «optuživale su ih za ateizam zato što je njihova koncepcija božanstva ozbiljno vrijeđala rimski *ethos*».¹⁹ No, od početka IV. stoljeća upravo to novo «praznovjerno» kršćanstvo postaje izvor istog *ethosa*.

16 Pojam «crkveni otac» primjenjuje se na ranokršćanske teologe koji su usmenu (Predaja) i pismenu (Sveto pismo) kršćansku poruku prilagodili grčko-rimskoj civilizaciji, izrazivši je jezikom tada dominantne grčke (osobito platonističke) filozofije, čime su presudno utjecali na cjelokupni kasniji razvoj kršćanske teologije i filozofije. Četiri su formalna ekleziološka kriterija za utvrđivanje pripadnosti ovoj skupini kršćanskih pisaca, a koja su unatoč određenim osporavanjima, postala klasična u cijeloj teologiji: (1) pripadnost kršćanskoj antici, (2) pravovjernost, (3) svetost i (4) prihvaćenost od strane Crkve u kojoj su živjeli i umrli. O ovom teološki i povijesno vrlo bogatom pojmu detaljnije uvide i tumačenja vidi kod: L. Padovese, «Oci, crkveni», u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, str. 759-762; J. Pavić; T.Z. Tenšek, *Patrologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., str. 1-2; K. Rahner; H. Vorgrimler, *Teološki rječnik*, str. 87.

17 O ovome detaljnije vidi kod: I. Dugandžić, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., str. 139-140; S. Pinckaers, *Pavlov i Tomin nauk o duhovnom životu*, str. 244-245. Detaljniji prikaz izgradnje crkvenog uređenja i episkopata u ranoj Crkvi vidi kod: K. Baus, «Od praopćine do ranokršćanske velecckve», str. 169-176.

18 O multidimenzionalnosti odnosa kršćanstva i klasične kulture u Konstantinovo doba i značenju Konstantinova obrata za samo kršćanstvo dobro je konzultirati: K. Baus, «Od praopćine do ranokršćanske velecckve», str. 454-460; C. Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, str. 225-315; J.H. Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution*, str. 57-74.

19 K. Armstrong, *Povijest Boga*, Prosvjeta, Zagreb, 1998., str. 120.

Kada je 311. godine u Nikomediji rimski car Galerije († 311.) zajedno s Konstantinom i Licinijem izdao tzv. edikt o religijskoj toleranciji te naredio službenu obustavu progona kršćana istovremeno je odredio kršćanstvo kao dopuštenu religiju (*religio licita*) i ponudio mu punu pravnu zaštitu.²⁰ Zakonitim statusom Crkva se više nije morala posvećivati vlastitom opstanku, dok je kršćanska (teološka) misao postala, uz rimsku političko-pravnu tradiciju i grčku filozofiju, dominantan izvor uređivanja društvenih i političkih odnosa u samom Carstvu. Za istaknuti je kako su se od tog trenutka unutarcrkvene teološke trzavice i sukobi oko pravovjerja i tradicije manifestirale i na izvanjskom planu, obzirom da su razne hereze svoje porijeklo, ali i učenje pronalazile i izvan okvira kršćanske zajednice.²¹ Razumljiva je onda i činjenica da je razjedinjeni kršćanski nauk prve Crkve teško mogao izravno utjecati na formiranje pravnih i uopće kulturnih normi jednoga Carstva kao što je bilo Rimsko. No, nauk tzv. «ekumenskih» sabora koji su okupljali vodeće teologe Crkve sa svih strana Carstva, uza sve izraženiju povezanost crkvene hijerarhije i političkih institucija onoga vremena, s vremenom je postao jedan od glavnih izvora i općih društvenih (kulturnih) normi.

Do potpune promjene statusa kršćanstva diljem Rimskog Carstva došlo je u vrijeme cara Konstantina, što svoju kulminaciju doživljava 313. godine *Milanskim ediktom*²², nakon čega kršćanska teologija izlazi «iz skrivenog svijeta tajnih crkvenih sastanaka» te postaje «stvar javnog zanimanja i brige diljem Rimskog Carstva. U velikoj su mjeri rasprave oko nauka postale stvar od teološke i političke važnosti».²³ Tako će poznati crkveni povjesničar Franzen ustvrditi da su od tog vremena «crkvena pravna načela [...] nailazila na državno priznanje» te da im je u njihovom provođenju pomagala «svjetovna ruka». «Uskoro su koncilski dekreti», nastavlja isti autor, «bili objavljeni kao zakoni Carstva i time ugrađeni u politički život».²⁴ Zanimljivo da Konstantin biskupima svog Carstva daje i sudske ovlasti²⁵, dok je istovremeno nastojao da se Crkva pravnim

20 Mnogi se istraživači slažu da je Galerijev (ustvari Licinijev) edikt nepravедno zapostavljen i često puta minoriziran u odnosu na mnogo poznatiji tzv. *Milanski edikt*. Dobro je stoga upozoriti na važnosti Galerijeva edikta, kao i na sam tekst, obzirom da su mnoge teze iz *Milanskog edikta* anticipirane u ovom prethodnom (usp. N. Ozimić, *Milanski edikt*, Pravni fakultet Univerziteta u Nišu, Niš, 2013., str. 7-35; G.S.R. Thomas, «Maximin Daia's Policy and the Edicts of Toleration», u: *L'Antiquité Classique*, 37 (1/1968), str. 172-185). Milotić, naprotiv, ističe, da se u znanosti ovom ediktu pogrešno pripisuje svojstvo prvog akta kojim je proklamirana tolerancija prema kršćanima, jer je već 306. godine prvi takav edikt donio car Konstantin za područje zapadnog dijela carstva. Nadalje, on drži da se značenje Galerijevog edikta previše naglašava, obzirom da nije imao značajan učinak na položaj kršćanstva, već se kršćanstvu priznaje samo «pravo na puko postojanje i osnovnu nepovredivost» (usp. I. Milotić, *Milanski edikt - Prijevod, komentar i studija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013., str. 63-70).

21 Nama ovdje nije moguće dublje ulaziti u pitanje odnosa gnosticizma i grčke filozofije, te implikaciji tog odnosa na razvoj kršćanske misli stoga upućujemo na opširniju studiju kod: C. Markschie, *Gnoza i kršćanstvo*, Ex libris, Rijeka, 2013.; sažeti prikazi mogu se pronaći kod: K. Baus, «Od praopćine do ranokršćanske velecckve», str. 206-223; C. Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, str. 39-63.

22 *Milanski edikt* imao je različit učinak u različitim dijelovima Carstva. U istočnom dijelu doprinio je potpunoj afirmaciji kršćanstva, dok je na Zapadu samo nastavio pravni kontinuitet. Naime, već 306. godine car Konstantin donio jedan edikt koji je sadržajno bio istovjetan *Milanskom*. No, uvažavajući činjenicu da u tetrahiji pravni akt koji je donio jedan od tetrahija ne vrijedi za sve u carstvu, već samo za područje tetrahija koji ga je donio, taj Konstantinov akt kojem je kršćanstvu dodijeljena ne samo sloboda ispovijedanja religije, nego i povrat imovine, bio je ograničen na zapadne provincije koje su bile domena njegove vlasti kao tetrahija. O pravnim učincima *Milanskog edikta* vidi kod: I. Milotić, *Milanski edikt*, str. 135-156.

23 Usp. A.E. McGrath, *Uvod u kršćansku teologiju*, str. 41.

24 A. Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, str. 57.

25 Sudske ovlasti biskupâ očitovale su se u okviru civilnih arbitražnih postupaka (*episcopalis audientia*) koji su im početno bili povjereni isključivo u duhovnim stvarima, dok se njihova nadležnost kasnije proširila i na civilno pravosuđe (Cod. Theod. 1,27,1). Svećenicima, a potom i laicima, ostavljala se mogućnost da kao arbitra u svojim sporovima izaberu biskupa (*arbiter ex compromisso*) protiv čije odluke nije postojala mogućnost žalbe, već su ovrhu nad takvim konačnim odlukama provodila redovita sudbena tijela. Istraživanja su pokazala da je cilj zbog kojega je predviđen takav arbitražni postupak bio skromniji od stvaranja novog materijalnog prava ili preoblikovanja cjelokupnog pravnog sustava u skladu s kršćanskim duhom. Konstantin je, naime, privilegijama dodijeljenim biskupima na specifičan način nastojao uspostaviti suradnju crkvenih i državnih tijela te potaknuti

putem uklopi u državu.²⁶ Iz tog se razloga često puta ističe politička važnost teoloških rasprava tijekom razdoblja između Konstantinova preokreta 313. i koncila u Kalcedonu 451. godine. Radi se o vremenu u kojem dominiraju velikani teološke misli poput Ambrozija († 397.) koji je utjecao na razvoj duhovne koncepcije odnosa Crkve i države, Jeronima († 420.) koji je Zapadu dao latinsku Bibliju i veliki poticaj redovničkom duhu, te konačno Aurelije Augustina († 430.) koji je utvrdio načela teologije kršćanstva do reformacije.

Unatoč teološkoj neobrazovanosti, car Konstantin se nije ustručavao uplitati u pitanja kršćanskog nauka kad je otkrio da Crkvu (osobito Istočnu), koja je trebala biti ujedinjujući čimbenik u njegovom univerzalnom Carstvu, razdire unutarnja nesloga u pogledu tog nauka. Činjenica je da Konstantina nije toliko zanimala teološka istina koliko jedinstvo unutar skupine i institucije koja je mogla jamčiti i jedinstvo samoga Carstva – Crkve. «Univerzalno kršćanstvo je po Konstantinu imalo postati temelj univerzalnog carstva».²⁷ Konstantina su zanimali prije svega politički problemi Carstva zbog čega je bio spreman kršćansku vjeru u određenom smislu ispolitizirati kako bi ona – po njegovu mišljenju – bila pristupačnija svim podanicima.²⁸ Iako dakle neuk, car je očito odigrao ključnu ulogu u rođenju kršćanske dogme, dok je Crkva postala u određenom smislu zaštitnica samoga cara pa i Carstva. Iako su formalno sve religije bile ravnopravne, careve su simpatije bile uglavnom na strani kršćana što je postalo vidljivo u zabrani gladijatorskih igara, u potvrdama biskupskog sudstva u građanskim sporovima, osudama krivovjercata, u prijeziru prema poganskoj religiji, u postavljanju uglavnom kršćanskog činovništva u državnu upravu, ali i na području instituta ženidbe.²⁹

Konačno, za vrijeme cara Teodozija I. i njegovim ediktom *Cunctos populos* (iz 380. godine) te definitivnom zabranom poganstva (392. godine) Crkva u punom smislu riječi postaje dominantna religijska i društvena institucija u Carstvu čime prvotna progonjena Crkva prerasta u «državnu crkvu».³⁰ Nakon ovog «izvanjskog» trijumfa kršćanstva nauka Crkve, usporedno s hijerarhijom, sve se snažnije počeo razvijati i poprimati oblik jasnog i nedvosmislenog sadržaja. Njezin je nauka

međusoban utjecaj prava i kršćanskog nauka. O ovome detaljnije vidi kod: V. Busek, «Episcopalis audientia, eine Friedens- und Schiedsgerichtsbarkeit», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Kanonistische Abteilung* 28, 1939., str. 453sq; J. Vogt, *Zur Frage des Christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins des Grossen*, str. 123-125; A. Steinwenter, *Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen*, str. 7.; M. Kaser, *Das römische Privatrecht II*, str. 13.; 384.

26 Usp. A. Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, str. 55.

27 G. Grbešić, «Poimanje i primjena tolerancije u progonjenoj, slobodnoj Konstantinovoju i državnoj crkvi», str. 299.

28 Neovisno o tome, uloga Konstantina u pogledu vjerskih pitanja imala je i značajne pozitivne posljedice. Usmjerena na reformu javnog prava, ona je u civilnom društvu stvorila prostor za Crkvu u skladu sa slobodama koje su već bile predviđene za druge religije. U mjeri u kojoj je to tada bilo moguće, Konstantin je izvršio prilagodbu instituta javnog i privatnog prava kršćanskim načelima, među kojima je institut ženidbe imao centralnu ulogu, a dodjeljivanjem kršćanstvu statusa državne religije te priznavanjem javnopravnog položaja biskupa i njihove uloge arbitra, stvorene su pretpostavke za neposredno vršenje utjecaja rimskog prava i u vremenu nakon njegove vladavine (o ovome vidi: G.L. Falchi, *L'influenza della patristica sulla politica legislativa de nuptiis degli imperatori romani dei secoli IV e V*, Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano: XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2008., str. 353.; F. Leifer, «Christentum und römisches Recht seit Konstantin», str. 188.).

29 Usp. K. Armstrong, *U prilog Bogu*, str. 118.; G. Grbešić, «Poimanje i primjena tolerancije u progonjenoj, slobodnoj Konstantinovoju i državnoj crkvi», u: *Bogoslovska smotra*, 83 (2/2013), str. 299. Treba istaknuti kako je car Konstantin ipak ostao djelomično vjieran i svojim predkršćanskim religijskim uvjerenjima, osobito kultu nepobjediva Sunca koji je dugo vremena predstavljao glavnu opoziciju kršćanstvu (usp. N.A. Maškin, *Istorija starog Rima*, Naučna, Beograd, 2002., str. 542.) što se nastavilo i za vladavine njegova sina Konstancija II. (337.-361.) te Julijana Apostate (361.-363.).

30 Usp. J. Kolarić, *Ekumenska trilogija*, Prometej, Zagreb, 2005., str. 130. Edikt «Cunctos populos» (poznat i kao «Solunski edikt») nalazimo kod: S.Z. Ehler; J.B. Morrall, *Church and State Through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*, Biblio & Tannen Publishers, 1967., str. 6-7.

sve više postajao okvir za donošenje društvenih, pa i političkih, pravila i uspostavu različitih institucija pa tako i ženidbe.

3. ŽENIDBA U RANOKRŠĆANSKIM SPISIMA

Kada se govori o ranokršćanskim spisima, potrebno je prethodno uočiti neke važnije detalje o naravi samih spisa, a koji nam mogu pomoći u njihovom lakšem razumijevanju. Naime, tijekom prva dva stoljeća uočavamo kako su ti spisi, osobito na Zapadu, pisani uglavnom u formi govora i razgovora s ciljem očuvanja vjere i ohrabriranja što zbog nesloga među samim kršćanima (primjerice *Poslanica Korinćanima* Klementa Rimskog) što zbog opasnosti progona kršćana (primjerice *Poslanica Efežanima* Ignacija Antiohijskog). Nakon II. stoljeća ta djela, ovaj puta osobito u istočnom dijelu Carstva, sve više poprimaju oblik teoloških rasprava pod utjecajem (neoplatonske) grčke filozofije za što je osobito zaslužna bila tzv. «Aleksandrijska škola». U toj smo školi na jednom mjestu mogli svjedočiti susretu grčke filozofije i ne samo kršćanstva, već i mnogih drugih duhovnih pravaca koji su došli s Istoka. Upravo su Grci «pokušali kršćansko vjerovanje dovesti u sklad s oblicima mišljenja svoga vremena, što je značilo pokušati kršćanstvo filozofski shvatiti i opravdati». Iz tog su se razloga upravo na tom prostoru «pojavi teološki problemi koji su Crkvu pratili kroz povijest u obliku vjerskih sukoba, teoloških i filozofskih zabluda, a i u obliku borbe oko oblikovanja pojedinih kršćanskih dogmi».³¹

Ne manje važna činjenica, koja je vjerojatno imala snažnog utjecaja i na razvoj kršćanske književnosti onoga doba, jest okružje rimskog načina mišljenja koje osobito pozornost posvećuje svakidašnjem, praktičnom mišljenju, bez pretjerane spekulacije (što je vidljivo kod primjerice Tertulijana, Ciprijana ili Laktancija). Upravo će iz tog razloga i Kolarić moći ustvrditi: «Dok su teološki problemi, filozofske i teološke zablude, kao oblikovanje prvih kršćanskih dogmi u povijesti Crkve, posve vezani uz Istok, dotle se na Zapadu razvijala rimska Crkva, čiji je teološki interes bio posve praktične naravi, daleko od dubokoga metafizičkog umovanja».³² Od polovice V. stoljeća počinje svojevrsna teološka stagnacija koja se uglavnom «prehranjuje» skupljanjem raznih izvadaka iz prijašnjih perioda, stvaranjem različitih zbirki ranokršćanskih tekstova koje se tumače i dalje šire po mjesnim crkvama (biskupijama) što dovodi do stvaranja sve većeg korpusa pisane ranokršćanske tradicije iz koje se nadahnjuje cijela kasnija kršćanska teološka misao.

Ono što je možemo reći, ipak, zajedničko crkvenim ocima i piscima Crkve prvih triju stoljeća, jest snažno naglašavanje «čudoredne novosti kršćanskog ženidbenog života» te obrana njegove nerazrješivosti i jedinstva, govoreći istodobno o vrijednosti celibata.³³ Treba ponovno istaknuti da su crkveni oci i ostali kršćanski pisci svoj nauk o ženidbi formirali i izoštravali, prije svega, u formi svojevrsnog odgovora gnosticima među kojima je bilo onih koji su naučavali moralni laksizam i oblik slobodne ljubavi, istovremeno odbacujući ženidbu kao ograničavanje slobode (*nikola-iti*), zatim onih koji su se odricali rađanja, a popuštali bludnosti (*manihejci*), te konačno onih koji

31 Usp. J. Kolarić, *Ekumenska trilogija*, str. 130. O tzv. «Aleksandrijskoj školi» teološke filozofije vidi detaljnije kod: K. Baus, «Od praopćine do ranokršćanske velecckve», str. 253-258; A. Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, str. 34-37).

32 J. Kolarić, *Ekumenska trilogija*, str. 130.

33 Usp. B. Testa, *Sakramenti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., str. 248. Iako ćemo temu celibata (beženstva) i njegove prednosti nad ženidbom sporadično još spominjati dobro je pogledati sustavnije prikaze kod: D. von Hildebrand, *Celibat i kriza vjere*, FTI Družbe Isusove, Zagreb, 1973.; A.-M. Stickler, *Celibat klerika: povijesni razvoj i teološki temelji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006.

su odbacivali svaku ženidbu i rađanje kao zlo težeći savršenoj asketskoj čistoći (*enkratiti*).³⁴ Među naučavanjima protivnim kršćanstvu nije manjkalo ni onih koji su osuđivali drugu ženidbu (*montanisti*) ili su pretjerivali u nesavršenstvima ženidbe (u prilog beženstvu, odnosno celibatu kao primjerice *Knjiga Stupnjeva*) ili su pak krivo tumačili ženidbene blagodati (odričući svaku duhovnu vrijednost djevičanstvu kao primjerice *ebioniti*). Obzirom da se radi o vremenu u kojem, kao što smo vidjeli, još uvijek nije postojao jasno definiran teološki nauk možemo reći, kako se tradicija ranoga kršćanstva po pitanju ženidbe u određenom smislu formirala upravo kroz «sukobe» između različitih kršćanskih struja onoga vremena. No, mi se ovdje želimo ograničiti na one crkvene oce i ostale kršćanske pisce i apologete rane kršćanske tradicije o ženidbi i bračnome životu koji su vjerujemo presudno utjecali na kasniji razvoj kršćanskog sakramenta ženidbe.³⁵

Koliko je tema kršćanske tradicije vezane uz nauk o ženidbi bogata i duboka svjedoče i neki drugi raniji prednicejski kršćanski pisci koji su govorili o ženidbi i njezinim bitnim svojstvima od kojih ćemo mi spomenuti neke za našu temu relevantne. Tako već spominjani apostolski otac Ignacije Antiohijski³⁶ u *Poslanici Polikarpu* piše kako je ženidba dvostruko sjedinjenje – duše i tijela – koje se mora suobličiti (poistovjetiti) ljubavi između Krista i Crkve. On posebno naglašava da se ženidba treba sklopiti uz biskupov pristanak, možda i preciznije: uz savjet biskupa. Ovaj apostolski otac važan je i iz razloga što vjernike potiče na čistoću (očito više cijeni celibat iako opominje da se time ne treba hvastati) te da ženidba treba biti «po Gospodinu, a ne po požudi».³⁷ Glavni predstavnik kršćanske apologetike «filozof i mučenik» Justin († oko 165.) u svojoj *Apologiji* govoreći o monogamnosti kršćanske ženidbe ističe razliku između ljudskih i božanskih zakona tvrdeći da ono što ljudski zakoni dopuštaju nije uvijek dopušteno i Božjim zakonom.³⁸ Nešto kasnije Justin govori kako je svrha ženidbe stvaranje i rađanje djece tvrdeći: «[B]rak uopće ne sklappamo osim za podizanje djece».³⁹ Ovaj je kršćanski mučenik važan i zbog naglašavanja da je ženidba zakonita zajednica u kojem postoji zakonita uporaba tjelesnog sjedinjenja muža i žene (*Razgovor s Trifonom*).

Slično će ustvrditi i atenski filozof Atenagora († oko 190.)⁴⁰ u svom spisu *O uskrsnuću mrtvih*, gdje tumačeći zapovijed o zabrani preljuba o ženidbi govori kao zakonitom tjelesnom združivanju muške i ženske osobe, a koje se protivi nedopuštenim združivanjima. Isti će autor u spisu *Molba za kršćane* iznijeti kršćansko poimanje ženidbe: «[S]vatko od nas svojom suprugom smatra

34 Usp. A. Mateljan, «Sakrament ženidbe u pravoslavlju: Povijest i teologija svete tajne braka», u: *Crkva u svijetu*, 43 (1/2008), str. 39.

35 O ovome detaljnije vidi kod: F. Courth, *Sakramenti: Priručnik za teološki studij i praksu*, Forum bogoslova Đakovo, Đakovo, 1997., str. 511-522.

36 O njemu detaljnije vidi kod: I.P. Bock, «Sv. Ignacije Antiohijski», u: *Obnovljeni život*, 8 (3/1927), str. 135-144; J. Pavić; T.Z. Tenšek, *Patrologija*, str. 18-22; T.J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, sv. I., str. 89-97. Inače, ranu kršćansku (patrističku) književnost čine i «apostolski» (kanonski) tekstovi koji se poradi svoje blizine s apostolskim dobom (okvirno od 80. do 150. godine) zovu tekstovima «apostolskih otaca», a koji se odlikuju pastoralnom brigom za već uspostavljene zajednice i isticanjem važnosti kršćanskog morala što je bilo od presudne važnosti za kasniji razvoj kršćanskog nauka.

37 Usp. *Apostolski oci I: Ignacije Antiohijski: Pisma; Polikarp: Poslanica Filipljanima; Polikarpovo mučeništvo*, str. 87.

38 Izrijekom kaže: «Kao što su i oni koji prema ljudskom zakonu imaju dvije žene u očima našega Učitelja grješnici, tako su i oni koji ženu gledaju s požudom» (Justin, *Apologije*, Verbum, Split, 2012., str. 32-33). Ovdje možemo svakako pronaći začetke onoga što je danas u kanonskom pravu Katoličke crkve uobličeno u pojam «jednosti ženidbe», odnosno da ženidbu mogu sklopiti samo jedna muška i jedna ženska osoba.

39 Justin, *Apologije*, str. 52.

40 O njemu detaljnije vidi kod: I.P. Bock, «Filozof Atenagora i njegova književna djelatnost», u: *Obnovljeni život*, 10 (6/1929), str. 353-360; C. Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, str. 77-79; J. Pavić; T.Z. Tenšek, *Patrologija*, str. 78-79; T.J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, sv. I., str. 279-280.

onu koju je oženio prema danim nam zakonima i takvom je drži jedino radi rađanja potomstva».⁴¹ Atenagora na spomenutom mjestu donosi nekoliko važnih elemenata kršćanskog poimanja ženidbe: (1) kršćani koji se žene i udavaju obdržavaju stegu građanskih zakona; (2) sklapaju monogamnu ženidbu («svatko ostaje ili kako je rođen ili sklapa samo jednu ženidbu, jer druga je preljub»); (3) svrha ženidbe je stvaranje i rađanje djece (budući da je po prirodnom zakonu čin tjelesnog sjedinjenja samo radi stvaranja i rađanja potomstva).⁴² Osobito ističemo da s Atenagorom počinje niz kršćanskih pisaca koji će strože prosuđivati, pa čak i potpuno odbacivati, sklapanje druge ženidbe. Tako Atenagora kaže: «Doista, tko se lišava svoje prve žene, čak i kada je mrtva, prikriveni je preljubnik koji se protivi Božjoj ruci (jer na početku Bog stvorio jednoga muškarca i jednu ženu) i rastavlja najtješnje zajedništvo tijela s tijelom preko kojega dolazi do mijesanja krvi».⁴³

Kao svjedočanstvo o supružničkoj ljubavi u tradiciji Crkve kao gesti «koja treba biti podložna» nadgledništvu Crkve i koja se treba izvršiti određenim obredom može nam posvjedočiti i *Pismo Diognetu* (II. st.) jer se radi o «stilistički najvrjednijoj i najdorađenijoj apologiji» autora koji je nažalost ostao anonimn. Iako su kršćani u vrijeme Rimskog Carstva priznavali i prihvaćali svjetovne zakone u ženidbenoj materiji samo ukoliko nisu bili u sukobu s božanskim pravom, oni su sklapali ženidbu prema odredbama i običajima društva čiji su bili članovi. Tako čitamo stav u spomenutom pismu: «Kršćani se od ostalih ljudi ne razlikuju ni po kraju gdje borave, ni po govoru, ni po običajima. Naime, ne žive u vlastitim gradovima, niti se služe neobičnim žargonom, niti provode osobit oblik života... nastavajući i grčke i barbarske gradove... i prihvaćajući domaće običaje u odijevanju, u prehrani i u ostalome... Žene se kao svi ostali i rađaju djecu».⁴⁵ Međutim, iako među supružnicima sigurno postoje i pravne veze, prava i dužnosti određene ugovorom koji regulira njihovu zajednicu, kršćani se, zahvaljujući ljubavi, otvaraju duhovnome značenju ženidbe i ženidbenog života čime na svetopisamskom tragu izražavaju odnose između Boga i njegova naroda. Upravo to je njihov specifikum po kojem se razlikuju od svojih nekršćanskih sugrađana. Treba istaknuti da su rani kršćani u život prve Crkve unosili i svoje različite predkršćanske propise i običaje vezane uz ženidbu, no kršćanski nauk, uobličen osobito u spisima, vjerovanjima i idealima, postupno je izgrađivao ono što kasnije prepoznavamo kao specifično «kršćansku ženidbu». Kršćanska ženidba nije «pala s neba» već je nastala kao spoj dotadašnjih (rimskih) pravnih i običajnih oblika sklapanja i shvaćanja ženidbe s novim kršćanskim pogledom na jednu tako važnu instituciju kao što je ženidba. Postupno je, možemo sažeto reći, rimski *matrimonium* postajao kršćanska ženidba.⁴⁶

Biskup Irenej Lionski († oko 202./203.)⁴⁷ se osobito posvetio pojašnjavanju kršćanske ženidbe samim kršćanima. Za ovog je crkvenog oca ženidba prastaro stvaralačko Božje djelo namijenjeno

41 Atenagora, *Molba za kršćane; O uskrsnuću mrtvih*, Verbum, Split, 2013., str. 85.

42 Usp. Ibid., str. 85-86. Detaljnije vidi kod: S. Kos, *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca prvih četiriju stoljeća: pravno-moralna prosudba*, FTIDI – Centar za bioetiku, Zagreb, 2004., str. 50.

43 Atenagora, *Molba za kršćane*, str. 86. Spomenimo da Teofil Antiohijski († oko 181.) nešto ranije gotovo u istom tonu govori o ženidbi kao zakonitoj ustanovi života koja stvara tako prisno jedinstvo i sadrži tako uzvišenu ljubav da nadvisuje sve ljubavi prema čovjeku. Prema njegovu mišljenju kršćani više cijene suzdržljivost, ili čistu jednu ženidbu, isključujući novo sklapanje (usp. S. Kos, *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca*, str. 51.).

44 O ovom spisu detaljnije vidi kod: J. Pavić; T.Z. Tenšek, *Patrologija*, str. 80-82; T.J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, sv. I., str. 284-291.

45 *Apostolski oci III: Pseudo-Klementova homilija; Pismo Diognetu; Hermin Pastir*, ur. Ivan Bodrožić, Verbum, Split, 2011., str. 41-42.

46 Detaljnije o ovome vidi kod: P.L. Reynolds, *Marriage in the Western Church: the Christianization of marriage during the patristic and early medieval periods*, Brill Academic Publishers, Inc., Boston – Leiden, 2001., str. xiii-xxx.

47 O njemu detaljnije vidi kod: N. Brox, «Irenej», u: *Klasici teologije I: Od Ireneja do Martina Luthera*, prir. H. Fries i G. Kretschmar,

rađanju ljudi. Irenej će ustvrditi, da je ženidba u raji bila već prije grijeha ustanovljena, premda tada još nije služila za rađanje djece. Čini se da je i ovaj kršćanski pisac, učenik biskupa Polikarpa, koji je bio učenik apostola Ivana, zagovarao samo jednu ženidbu.

Od osobitog je značenja za razvoj kršćanskog nauka o ženidbi Klement Aleksandrijski († oko 215.)⁴⁸, «jedan od stjegonoša dijaloga između vjere i razuma u kršćanskoj tradiciji» (Benedikt XVI.). On će u svom djelu *Stromata* među prvima jasno definirati (prije svega suprotstavljajući se gnosticima) što je ženidba u kršćanstvu i za kršćane: «Ženidba je, dakle, prvo, prema zakonu združivanje muža i žene za stvaranje i rađanje zakonite djece».⁴⁹ U ovom se konkretnom opisu naznačuju: (1) tvarni sastojak ženidbe: dvije osobe, muška i ženska koje se sastaju u društvo; (2) formalni sastojak kojim se ovo društvo pobliže označuje i razlikuje ga od svakog drugog društva; to je svrha društva: nakana stvaranja i rađanja potomstva; (3) pravni sastojak: način i oblik združivanja mora se obaviti prema odredbama koje je donijela mjerodavna vlast i time se ističe javni značaj ženidbe. Ženidba je zakonita i životan je dio sredećenoga većeg društva.⁵⁰ U jednom drugom svom djelu *Pedagog* Klement ističe da je ženidba «želja za stvaranjem i rađanjem djece, a ne neuredno izlučivanje sjemena, koje je mimo zakona i protivi se razumu».⁵¹ Ovaj opis izričito traži *nakanu* stvaranja i rađanja djece, odnosno barem to da zaručnici ne smiju imati nakanu koja bi se na bilo koji način protivila rađanju potomstva. Oni koji bi isključivali rađanje potomstva iz svoje ženidbe (formalni sastojak) ne bi, ustvari, trebali niti ženiti. Ovdje bi se dakako ponovno moglo postaviti pitanje o odnosu ženidbe i djevičanstva, odnosno celibata u ranokršćanskoj tradiciji. Klement svoje tumačenje ženidbe donosi upravo u svrhu pojašnjenja kako ženidba nije zlo niti grijeh kao što su to tvrdili *marcioniti* koji su odbijali ženidbu pod izlikom sigurnoga dobra, odnosno čistoće i suzdržljivosti a sve zbog Stvoritelja. Upravo je Stvoritelj ustanovio ženidbu u raji (usp. Post 1, 28) a «ako je grijeh ženidba koja se sklapa prema zakonu, ne znam», pojašnjava Klement, «kako može netko reći da poznaje Boga, govoreći da je Božji nalog grijeh».⁵² Klement je važan i zbog utvrđivanja nekih drugih važnih obilježja ženidbe: (1) ženidbu razumijeva «kao bezuvjetno *monogamnu*, ukoliko se samo u prvoj i jedinoj ženidbi pojam ženidbe kao pozitivne stvarnosti savršeno obistinjuje»; (2) ženidba je predmet koji je dostojan *slobodnog izbora*; (3) ženidba ima svoje prave *dužnosti* koje nameću strogu *obvezu* (djeca i uzajamni odnosi supruga).⁵³ Treba istaknuti da Klementovi opisi ženidbe kao «združivanje muškarca i žene koje biva prema zakonu» dokazuju da ženidba pripada pravnoj sferi. Kada se govori o zakonu po kojem se ženidba ravna, u prvom se redu misli na pozitivni *Božji zakon*: ženidba je Božji nalog i jest sveta jer zakon je svet. On svojim čestim spominjanjem zakona i zakonitosti nedvojbeno očituje i naglašava dostojanstvo kršćanske ženidbe. S druge strane, Klement često ima na pameti i *naravne zakone* koji osobito sređuju uporabu ženidbe (prije svega ženidbom se nadzire požuda).⁵⁴ U kontekstu rečenoga moguće je konačno ustanoviti i neke pravne učinke (slobodne) ženidbene privole koje su nama od važnosti: (1) žena koja se po zakonu udaje, naziva se zakonita supruga; (2) ženidbena privola stvara

Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb, 2004., str. 13-24; C. Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, str. 81-83; J. Pavić; T.Z. Tenšek, *Patrologija*, str. 93-97; T.J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, sv. I., str. 409-425.

48 O njemu detaljnije vidi kod: K. Baus, «Od praopćine do ranokršćanske velecckve», str. 258-260; C. Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, str. 98-123 (za nas osobito važan dio: str. 120-123); J. Pavić; T.Z. Tenšek, *Patrologija*, str. 106-108.

49 Navod preuzet iz: S. Kos, *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca*, str. 54.

50 Ibid.

51 Ibid.

52 Navod preuzet iz: Ibid., str. 57.

53 Usp. Ibid., str. 60-61.

54 Usp. Ibid., str. 62-63.

nerazrješivo društvo života; (3) zakonita ženidbena privola daje supruzima pravo da traže ženidbenu obvezu i nameće obvezu uzvraćanja iste (međusobno darivanje i posljedično rađanje djece); (4) samo ženidba daje pravo na izvršavanje čina tjelesnog združivanja (isključivost tzv. «ženidbene obveze»); (5) zakon monogamije (svako tjelesno združivanje koje nije s vlastitim supružnikom jest grijeh); (6) samo iz zakonite ženidbe nastaju zakonita djeca.⁵⁵

Za našu temu od iznimne je važnosti kartažanski pisac Tertulijan († oko 220.)⁵⁶ koji ističe da je ženidba (*matrimonium, coniugium, connubium, nuptiae*) ugovor koji nastaje privolom, činom volje muške i ženske osobe. Naime, da bi ženidba bila zakonita i savršena traže se: privola⁵⁷, Božji zahvat i tjelesno sjedinjenje (ovu «copulu» Tertulijan vidi kao «uobičajeno vršenje dužnosti muške i ženske osobe»). Pod pretpostavkom da se ženidba sklapa sukladno Božjim zakonima, takvu ženidbu Crkva veže a Otac (Bog) potvrđuje. Za zakonitost takve ženidbe nije potreban ženidbeni ugovor.⁵⁸ Dostojanstvo ženidbe proizlazi iz Onoga tko ju je utemeljio i obdario dobrima kojima se postiže posvećenje supružnika, a svrha joj je stvaranje potomstva (plod ženidbe). Zanimljivo je da u svom spisu *Ženi* Tertulijan izrijeком kaže da je ženidba «sveza ljubavi» (*vinculum dilectionis*). Pa, ipak, neće se ustručavati ponoviti da djevičanstvo ima prednost pred ženidbom, ali ne kao dobro pred zlim, već kao bolje pred dobrim.⁵⁹ Kod Tertulijana, kojeg papa Benedikt XVI. opisuje kao «veliku moralnu i intelektualnu osobu», pronalazimo još jednu posebnost o kojoj do sada nismo pretjerano često čitali. U svom apologetskom spisu *Protiv Marciona* izrijeком kaže da «Krist neće da ženidbu imamo s ljagom, zato dopušta razvod (*divortium*)»,⁶⁰ jer se kršćanske ženidbe ističu svojom besprijeornošću te se nazivaju druga čistoća. No, time se ne implicira dopuštenost više ženidbi. Ženidba je ustanovljena kao jedna jedina te sve ono pozitivno rečeno o ženidbi vrijedi za jednu i jedinu (prvu i jedinu) ženidbu. Monogamnost u njegovu poimanju isključuje ne samo pravu istovremenu poligamiju već i susljednu višebračnost. On isključuje svaku drugu, treću i bilo koju daljnju ženidbu tvrdeći: «Božanski zakoni brinu se za čvrstoću ženidbe zabranom otpuštanja ženidbenog druga, i ako netko iz opravdana razloga, zbog kojega je dopušteno otpustiti, otpusti suprugu, ipak se takvome nije dopušteno ponovno ženiti se».⁶¹ Govoreći o pravnim obilježjima ženidbe, Tertulijan ističe, da je ženidba «ustanova koja je uređena pravilima». Samu ženidbu naziva zakonom koji sadrži sve zapovijedi prema kojima se ženidba treba ravnati te osobito naglašava jednost (*unicitas*) kao zakon ženidbe. Posebno treba istaknuti da Tertulijan priznaje i nekršćanske ženidbe koje se ravnaju nekim zakonima, no ti zakoni uzmiču pred Božjim zakonima koji su prisutni u ženidbi kršćana. To znači da Tertulijan kršćansku ženidbu, svrhe i učinke stavlja ispred svih ostalih (uvjetno rečeno nekršćanskih) oblika ženidbe što je u njegovo vrijeme moralo imati odjeka ponajviše među samim kršćanima. Nije neutemeljena tvrdnja nekih autora⁶² da

55 Usp. Ibid., str. 63-65.

56 O Tertulijanu detaljnije vidi kod: I.P. Bock, «Kvinto Septimije Florencije Tertulijan», u: *Obnovljeni život*, 14 (10/1933), str. 457-468; J. Pavić; T.Z. Tenšek, *Patrologija*, str. 125-130. Za raspravu vezanu uz problem može li se kršćanskog pisca Kvinta Tertulijana poistovjetiti s rimskim pravnikom Tertulijanom vidi: W. Kunkel, *Die römischen Juristen. Herkunft und soziale Stellung*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien, 2001., str. 236-240.

57 Pojam «privole» (lat. *consensus*) u današnjem ženidbenom (kanonskom) pravu Katoličke crkve predstavlja bitni i najvažniji element ženidbe, jer ženidba nastaje privolom stranaka prema poznatom Ulpijanovom fragmentu: D. 35,1,15: [...] *Nuptias enim non concubitus, sed consensus facit*. (o ovome detaljnije vidi potpoglavlje 4.1. našeg rada; teološka pojašnjenja vidi kod: N. Škalabrin, *Ženidba: Pravno-pastoralni priručnik*, Teologija u Đakovu – Pravni fakultet u Osijeku, Đakovo, 1995., str. 46-51).

58 Usp. S. Kos, *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca*, str. 98-99.

59 Usp. Ibid., str. 99.

60 Navod preuzet iz: Ibid., str. 100.

61 Ibid., str. 104.

62 Tako primjerice: S. Squire, *Ne uzimam – sporna povijest braka*, Algoritam, Zagreb, 2012., str. 102.

je Tertulijanov pretjerani asketizam (priklonio se sekti montanista koji su zbog skorog očekivanja ponovnog Kristova dolaska zagovarali strogu pokoru i odbijali drugu ženidbu) plod lošeg primjera koji je davao rimski viši stalež čiji članovi nisu imali pretjeranih moralnih pravila. U tom svjetlu, ali i u činjenici da kršćanstvo na žene gleda s određenom «sumnjom» (kao izvor požude pa onda i grijeha bludnosti), Tertulijan piše najprije svojoj a zatim i ostalim ženama (*Ženi*), da bi se, ipak, na koncu posvetio svim kršćanskim ženama dijeleći im upute za dobro i uzorno ponašanje (*O monogamiji, O ponašanju žena, O čednosti, O odijevanju žena*).

Ovdje svakako još treba spomenuti i najplodnijeg ranokršćanskog pisca III. stoljeća Origena Aleksandrijskog († 254).⁶³ U svom najpoznatijem apologetskom djelu *Protiv Celza* Origen ženidbu naziva zakonom ljudskog rasplodivanja (*lex humanae propagationis*). Pokoravajući se tom zakonu, kršćani se žene, udavaju i othranjuju djecu. Među blagodati zakonite ženidbe Origen ubraja: (1) osiguranje zakonitog muževog očinstva (pod pretpostavkom čuvanja bračne vjernosti), (2) zakonite ženidbe nisu grješne, (3) rođenje djeteta čini časnim (za razliku od rođenja mimo zakonite ženidbe) i (4) Božji ih zakoni zaštićuju protiv zasjeda i nepravdi.⁶⁴ Treba istaknuti da je Origen ženidbu ipak smatrao nižim stupnjem od suzdržljivosti, (ali samo ako se obdržava ne radi osuđivanja ženidbe, već iz ljubavi prema vječnim dobrima) budući da ženidba sa sobom donosi i svojevrsno popuštanje požudi. Svrha ženidbe i za njega jest potomstvo ali i vjernost.⁶⁵ Što se sklapanja druge ženidbe (nakon smrti supružnika) tiče Origen je dopušta ali je ipak u određenom smislu degradira u odnosu na prvu ženidbu smatrajući je nižim savršenstvom od jedine (odnosno prve) ženidbe.

Nakon svega rečenoga ono što možemo podvući kao zajedničke naglaske dosadašnjih otaca i pisaca može se sažeti u pet glavnih točaka:

1. ženidba je Božji *dar ljudima* u kojem se Bog sjedinjuje s čovjekom;
2. ženidba između kršćana u sebe uvijek uključuje:
 - a) osobe različitog spola (*heteroseksualnost*);
 - b) jednu mušku i jednu žensku osobu (*monogamnost*);
 - c) stvaranje potomstva (*prokreaciju*);
3. ženidba je *nerazrješiva* (do smrti);
4. druga ženidba se ne cijeni kao prva ženidba;
5. ženidba je *manje savršena* u odnosu na djevičanstvo (celibat).

Aurelije Augustin⁶⁶ je teolog koji je obilježio razvoj čitave kršćanske teologije pa tako i sakramenta ženidbe. Prema hiponskom biskupu, u trenutku kada je Bog postao čovjekom, ženidba postaje uzvišenija nego ikad prije, jer ju je Krist učinio živim svjedokom novoga saveza kojeg je Bog sklopio s čovjekom. Taj novi savez uobličćen je u pojam nesebične ljubavi jednih prema drugima što je, prema apostolskoj predaji (*Didaché*) trebao biti kršćanski stil života, odno-

63 O njemu detaljnije vidi kod: K. Baus, «Od praopćine do ranokršćanske velecркve», str. 260-267; J. Gunčević, «Origen i originizam», u: *Bogoslovska smotra*, 18 (2/1930), str. 249-260; G. Kretschmar, «Origen», u: *Klasici teologije I: Od Ireneja do Martina Luthera*, Golden marketing - Tehnička knjiga, Zagreb, 2004., str. 25-40; C. Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, str. 124-165; J. Pavić; T.Z. Tenšek, *Patrologija*, str. 109-117.

64 Usp. S. Kos, *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca*, str. 84.

65 Usp. A. Mateljan, «Sakrament ženidbe u pravoslavlju», str. 40-41.

66 O važnosti Augustinova doprinosa razvoju rane kršćanske teologije vidi: J. Pavić; T.Z. Tenšek, *Patrologija*, str. 240-256; o doprinosu razvoju kršćanskog nauka o ženidbi vidi: P.L. Reynolds, *Marriage in the Western Church*, str. 241-311. Napomenimo samo kako je Augustin napisao nekoliko moralno-asketskih i pastoralnih djela na temu ženidbe, braka i bračnog života: *O dobrima bračnog života* (oko 401. godine i smatra se najcjelovitijom raspravom o zadaćama supružnika koja nam je iz patristike predana), *O svetom djevičanstvu* (također oko 401. godine pisana u stilu apologije) i *O dobru udovištvu* (oko 414. godine u kojem, iako dopušta drugu ženidbu, hvali zaslužnost i krepost svetog udovištva, naravno uz pomoć milosti).

sno oblik svjedočenja «novog Neba i nove Zemlje» koji dolaze upravo s Kristom i Njegovom porukom. Često se puta navode Augustinove riječi: «Rađanje djece jest prva, prirodna i dopuštena svrha ženidbe».⁶⁷ Iz ovoga navoda treba izdvojiti nekoliko osnovnih pojmova: (1) *svrha* – radi se o božanski ustanovljenoj svrsi utemeljenoj od samoga Boga; (2) *rađanje djece* – u sebe uključuje fizičku i duhovnu brigu; (3) *prva* – znači temeljna, fundamentalna svrha koju se ne može podrediti niti jednoj drugoj; (4) *naravna* – utemeljenost na prvom izvoru, ono na čemu se temelji Božja milost, i bez koje nema Božje milosti i blagoslova; utemeljena je od Boga za sve, a ne samo za kršćane, iako su kršćani prvi koji trebaju poznavati svoju odgovornost kao Božja stvorenja; (5) *dopusštenost* – znači utemeljenost u zakonu, što znači da svaka savjest uz tu svrhovitost treba pristajati.

Za Augustina ženidba je određena trima objektivnim dobrima ili vrijednostima: rađanje i odgoj djece (*proles*), ženidbena vjernost (*fides*) i njena otajstvena vrijednost (*sacramentum*). Ako su kršćanima prva dva ženidbena dobra zajednička sa svima ostalima, za njih postoji daljnje (savršenije) ženidbeno dobro «u svetosti sakramenta» (u odnosu na jedinstvo Krist – Crkva). Zato se oženjeni ljudi koji su se rastavili ne smiju do smrti ženidbenog druga ponovno oženiti, ni poradi potomstva. Usporedivo i s učinkom krštenja, ženidba je nerazrješiva.⁶⁸ Neki će autori⁶⁹ isticati snažnu povezanost između istočnog grijeha i požude kod Augustina. Naime, «nema ljudskog bića koje može izbjeći biču požude, zato što je požuda utjelovljenje prvotnoga (istočnoga) grijeha». Ženidba je u određenom smislu «korištenje zla za dobro» (zlo je naravno požuda) preusmjeraujući je na prokreaciju. No, Augustin će u *Retraktacijama* napisati: «U tom djelu (misli na djelo *O ženidbi i o požudi časniku Valeriju*, op.) mi branimo dobra ženidbe, da ne bi tko pomislio da ih mi smatramo popuštanjem požudi tijela [...] Bračna čistoća okreće na dobro zlo strasti u cilju rađanja djece».⁷⁰

4. INSTITUT ŽENIDBE U JUSTINIЈANOVOM ZAKONODAVSTVU

Poimanje ženidbe u djelima kršćanskih pisaca, objedinjeno Augustinovom teološkom raspravom, koju smo ukratko analizirali, s vremenom je nadilazilo unutarkršćanske okvire i utjecalo na obrasce ponašanja rimskog društva. Crkveni oci su, polazeći od Svetog pisma, za kršćane razvili načine ponašanja za sva područja državnog i socijalnog života te stvorili osnove moralne teologije, iz kojih je proizašlo rano crkveno pravo, koje doduše nije predstavljalo obvezujuće pravo rimske države.⁷¹ Zakonodavstvo kršćanskih careva od Konstantina do Justinijana postepeno je, u određenoj mjeri, recipiralo osnove kršćanskog nauka, na način, da su ti novi instituti inkorporirani u postojeći sustav pravila prethodno izgrađen od klasičnih pravnikā, bez da su utjecali na strukturu privatnog prava, odnosno stabilnost temeljnih načela.⁷² Ženidbeno pravo i s njim povezani obiteljskopравни odnosi na koje ćemo se referirati u daljnjoj analizi, od Konstantinova razdoblja postupno su preoblikovani kršćanskim duhom, iako niti Konstantin, niti njegovi suvre-

67 Usp. Pio XI., *Casti connubii*, br. 17. (on line izdanje: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121930_casti-connubii_en.html, pristup: 3. rujna 2013.).

68 Usp. F. Courth, *Sakramenti*, str. 511-512.

69 Tako primjerice: S. Squire, *Ne uzimam*, str. 109-119.

70 Navod preuzet iz: J. Pavić; T.Z. Tenšek, *Patrologija*, str. 247.

71 Isto se odnosi i na pravila i načela proizašlih iz crkvenih koncila koja su obvezujuća za Crkvu, no ne i državu (usp. M. Kaser, *Das römische Privatrecht II*, str. 12.).

72 S. Riccobono, *L'influence du christianisme*, str. 4.

menici nisu mogli pojmiti sve posljedice koje su iz toga proizašle za socijalni poredak i privatno pravo, već se svijesti o tome javlja tek kasnije u vrijeme Justinijana.⁷³

Kao car istočnog Rimskog Carstva od 527. do 565. godine Justinijan († 565.) je u sklopu svog ambicioznog plana ponovne uspostave Carstva postavio zahtjevne pravno-političke ciljeve: reformu pravnog poretka u duhu kršćanstva i socijalne pravde, kao i kodifikaciju prava u interesu pravne sigurnosti. Poznate Jheringove riječi da je Rim «tri puta diktirao zakone svijetu, tri puta vezivao narode u jedinstvo: prvi put dok je rimski narod bio još u naponu svoje snage, u jedinstvo države, drugi put, nakon što je ta već gotovo propala, u jedinstvo Crkve, treći put, slijedom recepcije rimskog prava u srednjem vijeku, u jedinstvo prava»,⁷⁴ govore u prilog činjenici da je Justinijan u svom pothvatu bio uspješan.

Corpus iuris civilis, kao okosnica našeg istraživanja, u biti je zajednički naziv za dijelove Justinijanove kodifikacije: *Codex Iustinianus*, *Digesta*, *Institutiones* (postupno objavljene u razdoblju od 529. do 534. godine) te *Novellae* (od 534. do 565.), a koje je pod tim nazivom tek 1583. kao zbirku izdao Dyonisius Gothofredus.⁷⁵ Justinijanova kodifikacija za svrhu je imala uspostavu jedinstvenog pravnog poretka i osiguranje njegove primjene. Kako će istaknuti romanist Wieacker kasnije naglasiti: «cilj nije bio usmjeren na obnovu, već na promjenu postojećeg pravnog stanja»⁷⁶. U području privatnog prava, to je prvenstveno značilo razjašnjavanje i usklađivanje proturječnih pravnih normi s naglaskom na svrsishodnost i aktualne reforme.⁷⁷ Klasični ili pseudoklasični tekstovi koji su služili kao osnova za kodifikaciju, temeljili su se naprotiv na kulturnim, političkim, gospodarskim i socijalnim okolnostima koje su postojale nekoliko stoljeća ranije, te ih je bilo nužno uskladiti s potrebama vremena.⁷⁸

Justinijan se na samom početku u prvoj knjizi kodeksa obraća svom suradniku Tribonianu, zaduženom za izradu kodifikacije, te pragmatično izjavljuje, da se u njegovoj obnovi Rimskog Carstva ne pouzda u slavodobitne vojske ili državnike, već u Boga.⁷⁹ On već u idućem fragmentu napominje, da ne postoji ništa važnije od vladavine zakona vođene božanskim duhom i pravdom.⁸⁰ Želja za skladom između Crkve i države, kao i Justinijanova vizija Crkve i rimske države

73 O utjecaju kršćanstva na Konstantinovo zakonodavstvo detaljnije vidi kod: A. Ehrhardt, «Constantin des Großen Religionspolitik und Gesetzgebung», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Romanistische Abteilung* 72, 1955., str. 127sq; J. Vogt, *Zur Frage des Christlichen Einflusses*, str. 118sq; F. Leifer, *Christentum und römisches Recht seit Konstantin*, str. 187.; R. Astolfi, *Studi sul matrimonio nel diritto romano postclassico e giustiniano*, Jovene, Napoli, 2012., str. 171.

74 R. von Ihering, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, vol. 1-2, Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1866., str. 1.

75 Podrobnije o kronologiji nastanka i učincima Justinijanove kodifikacije vidi: R. Dannenbring, «Arma et Leges. Über die justinianische Gesetzgebung im Rahmen ihrer eigener Zeit», u: *Acta Classica* 15 (1972), str. 113-138.

76 F. Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte: Die Jurisprudenz vom frühen Principat bis zum Ausgang der Antike im Weströmischen Reich und die Oströmische Rechtswissenschaft bis zur Justinianischen Gesetzgebung: ein Fragment aus dem Nachlass. Zweiter Abschnitt*, C.H. Beck, 2006., str. 288.

77 Usp. C. 1,17,1,1.

78 Tako je i u konkretnom slučaju ženidbenog prava procjeni pravnik bila prepuštena odluka kako pojedine norme usuglasiti s postklasičnim uređenjem utemeljenim na kršćanskom nauku. Kaser je prvotno smatrao da je takovo «etiziranje» prava posebice vidljivo i u novom tumačenju pravnih pojmova poput primjerice: *bona fides*, *dolus*, *vis*, *naturalis obligatio* itd. (usp. *Das römische Privatrecht II.*, str. 35. i str. 61., bilješka 4.). Međutim, isti se autor potom ograđuje, napominjući, da u drugim pravnim područjima, poput statusnog i imovinskog prava zapažamo samo sporadični utjecaj kršćanstva, te da ga, osim u okvirima ženidbenog prava ne treba precijeniti. (vidi također: W. Waldstein, *Max Kasers Beitrag zur Erkenntnislehre*, str. 203sq).

79 C. 1,17,1: *Deo auctore nostrum gubernantes imperium, quod nobis a caelesti maiestate traditum est, et bella feliciter peragimus et pacem decoramus et statum rei publicae sustentamus: et ita nostros animos ad dei omnipotentis erigimus adiutorium, ut neque armis confidamus neque nostris militibus neque bellorum ducibus vel nostro ingenio, sed omnem spem ad solam referamus summae providentiam trinitatis: unde et mundi totius elementa processerunt et eorum dispositio in orbem terrarum producta est.*

80 Crkveno pravo je očigledno po želji Justinijana uvršteno na sam početak u prvu knjigu kodeksa. U odnosu na njegov prethodnik

kao jedinstva, dolazi do izražaja u njegovom ediktu *Liber adversus Origenem* iz 543. godine u kojem razmatra sporna dogmatska učenja znamenitog crkvenog pisca Origena († 254.).⁸¹ Taj edikt je od dvostrukog značaja, jer ne samo da prikazuje kako je car bio itekako upoznat s radovima crkvenih otaca,⁸² čiji autoritet izjednačava s odlukama koncila, već je od posebne važnosti za povezanost rimskog prava i patristike. Kršćanski nauk koji je Justinijan težio inkorporirati u svoju kodifikaciju nije zamislio kao samostalni kršćanski pravni sustav koji bi konkurirao onom državnom, već opći program reforme koji se oslanjao na kršćansku etiku.⁸³

Neovisno o tome što nam izvori nedvojbeno ukazuju na to da je namjera kompilatora bila, *inter alia*, usmjerena na inkorporiranje kršćanskog nauka u nove pravne zbirke, uistinu je složeno sa sigurnošću utvrditi opseg tog utjecaja na pravnu regulativu. S jedne strane, teško je ustanoviti, je li određeno pravno rješenje prihvaćeno u Justinijanovoj kodifikaciji doživjelo izmjene u odnosu na klasično rimsko pravo; i to prvenstveno iz razloga što norme klasičnog rimskog prava nisu u cijelosti sačuvane u svom izvornom obliku. S druge strane još je teže odrediti, na koji je način kršćanski nauk doista izvršio svoj utjecaj na pravne tekstove. Budući da se crkveno pravo krajem IV. st., kako smo već napomenuli, nalazi u svom rudimentarnom obliku, kršćanski nauk stoga većinom nalazimo u djelima crkvenih otaca koji je prvenstveno moralne, a ne pravne prirode.⁸⁴ Ne smijemo također zanemariti činjenicu, da su nova pravna rješenja u Justinijanovoj kodifikaciji rezultat utjecaja raznih ideologija, od kojih je ona kršćanska zasigurno imala dominantnu ulogu. Potrebno je stoga diferencirati utjecaj kršćanskog nauka, od primjerice utjecaja filozofije te istražiti na koji način su pojedina rješenja preuzeta u pravne odredbe. Praćenje razvoja svakog pojedinog pravnog instituta uz pomoć originalnih izvora, bio bi jedini način sustavne analize kršćanskog utjecaja na Justinijanovu kodifikaciju. Zbog nedostatnih i/ili nedostupnih izvora te velikog opsega pravnih normi, to nažalost nadilazi mogućnosti ovog rada. Iz tog razloga, istraživanje smo ograničili na aspekte recepcije kršćanskog nauka o ženidbi s posebnim naglaskom na njezinu pravnu narav, konstitutivne elemente i razvod. Na samom kraju uslijedit će i kratka raščlamba konkubinata, kako bi ga razgraničili od ženidbene zajednice. Utjecaj kršćanskog nauka na *matrimonium*, odnosno druge zanimljive aspekte rimske ženidbe, kao npr. pretpostavke za njezino sklapanje, imovinskopravne i nasljednopravne odnose ženidbenih drugova te položaj žene i djece u takovoj zajednici, bit će predmet nekog budućeg istraživanja.

– *Codex Theodosianus*, odredbe koje se odnose na crkveno pravo bitno su proširene, tako da one čine osminu cjelokupne materije kodeksa (vidi pobliže: D. Liebs, «Römische Jurisprudenz und Christentum», u: *Reallexikon für Antike und Christentum* XIX, 2001., str. 28sqq).

81 Justinijan u tom tekstu optužuje Origena za herezu i predlaže biskupima osudu njegovih djela. Edikt cara Justinijana carigradskom patrijarhu Menasu, objavljen na sinodi u Carigradu godine 543. u kojem se nalaze i anateme protiv Origena vidi u: H. Denzinger; P. Hünermann, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, «U pravi trenutak», Đakovo 2002., str. 114-115. Dodatno vidi još: F. Diekamp, *Die Origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Aschendorff, Münster, 1899., str. 46-50; C. Hohenlohe, *Einfluss des Christentums auf das Corpus Juris Civilis*, str. 19.; L. Lies, «Je li Origen bio origenist?», u: *Obnovljeni život*, 47 (5/1992), str. 391-407.

82 O implementaciji Augustinovih ideja na Justinijanovu kodifikaciju vidi pobliže: F. Leifer, «Christentum und römisches Recht seit Konstantin», str. 190sq.

83 Kršćanski svjetonazor koji je prožimao pravo i njegovu primjenu temeljio se prije svega na postulatima: jednakosti (*aequitas*), ljubavi prema bližnjima (*caritas*), čovječnosti i samilosti (*humanitas* i *pietas*) te plemenitosti i milosrđa (*benignitas*, *clementia*). Pod utjecajem kršćanstva i *ius naturale* dobiva promijenjeni značaj (usp. Inst. 1,2,11), a osnažila je socijalna ideja, potreba povezivanja ljudi i stvaranje obveze skrbi za druge (usp. H. Krüger, «Die humanitas und die pietas nach den Quellen des römischen Rechtes», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Romanistische Abteilung* 19 = 32, 1898., str. 6sqq; F. Schulz, *Prinzipien des römischen Rechts*, Duncker & Humblot, München, 1934., str. 142.; C. Hohenlohe, *Einfluss des Christentums auf das Corpus Juris Civilis*, str. 21.; M. Kaser, *Das römische Privatrecht II.*, str. 62.; F. B. J. Wubbe, «Humanitas de Justinien», *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 58, 1990., str. 249sqq).

84 G. Eisenring, *Die römische Ehe als Rechtsverhältnis*, Böhlau, Wien, 2002., str. 232.

4.1. PРАВNA NARAV RIMSKE ŽENIDBE

U pogledu stvaranja temeljnih načela rimske ženidbe, materija bračnog prava nije bila unaprijed regulirana propisima, već su Rimljani taj razvoj prepuštali običajima. Činjenica da je rimski *matrimonium* usprkos nedostatku pravnih propisa opstajao, svjedoči o visini ćudoredne svijesti građana toga vremena. Sukladno tome, rimska klasična jurisprudencija, općenito nesklona bilo kakvom obliku definiranja⁸⁵, nije nam ostavila pravnu definiciju ženidbe. Justinijanovi kompilatori preuzeli su u Digeste naslov o sklapanju ženidbe (*de ritu nuptiarum*) u kojem nalazimo poznati Modestinov fragment (D. 23,2,1) iz ranog III. st. pr. Kr.: *Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio* [«Ženidba je veza muža i žene, doživotna zajednica, skupna ustanova božanskog i ljudskog prava»]. Srž te definicije, prema kojoj je ženidba «veza muškarca i žene» (*maris atque feminae coniunctio*) nalazimo prvotno u fragmentu preuzetom iz Ulpijanovih *Institucija* kojeg su kompilatori uvrstili na sam početak Digesta (D. 1,1,1,3) i *Institucija* (Inst. 1,2pr). Iako Ulpijan ne određuje pobliže kakvu to vezu muškarca i žene trebamo smatrati ženidbom, njegovo shvaćanje počiva na ideji naravnog prava u kojem ženidba dobiva svoju pojavnost i strukturu prirodom određenom svrhovitošću u obliku rađanje djece.⁸⁶ Ulpijanov opis ženidbe proširen je u prethodno navedenoj definiciji njegova učenika Modestina; i upravo je ta dodatna fraza *consortium omnis vitae* otvorila prostor za različita tumačenja. Središnji pojam rasprave postala je činjenica, podrazumijeva li ona neraskidivu vezu za cijeli život, što bi bilo kontradiktorno rimskoj slobodi razvoda⁸⁷ ili uključuje *societas vitae*, blisku životnu i tjelesnu zajednicu koja «veže partnere na način da sudbina jednog postaje sudbina drugog».⁸⁸ Činjenica je, da Modestinova definicija ne navodi konstitutivne elemente rimske ženidbe, već njezinu pravnu narav. Ona prije ukazuje na moralnu i etičku stranu ženidbe, negoli na njezine pravne karakteristike, te je na taj način bila dovoljno fleksibilna da u sebi obuhvati stare rimske ideje i kršćanski nauk Justinijanova doba.⁸⁹ Modificirani oblik Modestinove definicije nalazimo i u Justinijanovim *Institucijama* 1,9,1 pod titulom *De patria potestate: Nuptiae autem sive matrimonium est*

85 Vidi posebice: Jav. D. 50, 17, 202: *Omnis definitio in iure civili periculosa est: parum est enim, ut non subverti posset* [Svaka je definicija u pravu opasna; rijetko se događa da se ne može pobiti] i Paul. D. 50, 17, 1: *Regula est, quae rem quae est, breviter enarrat. Non ex regula ius sumatur, sed e iure, quod est, regula fit* [Pravilo je ono što predmet ukraćko objašnjava. Pravo se ne uzima iz pravila, već pravila nastaju iz prava].

86 «Naravno pravo je ono koje je priroda podarila svim živim bićima. Naime ovo pravo nije svojstveno samo ljudskom rodu, već svim živim bićima koja nastaju u zraku, na zemlji i na moru. Iz njega proizlazi zajednica muškarca i žene koju mi nazivamo ženidbenom, iz njega proizlazi rađanje i odgajanje djece [...]» Za naravno pravo kod rimskih pravnikâ nalazimo različite koncepte. Ulpijan ga smatra poretkom koji se odnosi na sva živa bića i iz kojeg proizlaze normativni temelji za ženidbu i potomstvo. Justinijan tom konceptu dodaje kršćanski aspekt božje providnosti. Ideja koja je nedvojbeno preuzeta iz grčke filozofije, nalazi svoje mjesto i u djelima rimskih pisaca. Tako Ciceron u svojem djelu *De officiis* 1,4,11 također naglašava da sve životinje, uključujući i ljudska bića stvaraju veze u svrhu razmnožavanja i brige za potomke. O tome pobliže vidi: W. Waldstein, «Zur Bedeutung des Naturrechts in der Entwicklung des Römischen Rechts», u: *Iustum Aequum Salutare IV*, 2008., str. 116sq.

87 Reynolds konstatira da usprkos rimskom konceptu slobode razvoda ne mora nužno značiti da je on istovremeno bio i društveno poželjan (usp. Reynolds, *Marriage in the Western Church*, str. 9.). U prilog toj činjenici govori i ženidbeno zakonodavstvo cara Augusta *Lex iulia de maritandis ordinibus* kojim je nastojao spriječiti pad nataliteta i učestale razvode.

88 Razne formulacije takve zajednice nalazimo u brojnim djelima rimskih pisaca kao primjerice: Ciceron, *De officiis* 1,17,54: *prima societas in ipso coniugo – una domus, communia omnia*; Livius, *Ab urbe condita* 1,9,14: *in matrimonio, in societate fortunarum omnium*; Kvintilijan, Decl. 257 označava ženu kao *socia tori, vitae consors*, dok ju Tacit (*Annales* 12,5) smatra *prosperis dubiisque socia*. Vidi upute na dodatnu literaturu koje nudi: J. Huber, *Der Ehekonsens im römischen Recht*, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma, 1977., str. 26.

89 Usp. S. Treggiari, *Roman marriage, Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford University Press, Oxford, 1991., str. 9.; A. Romac, *Rječnik rimskog prava*, Informator, Zagreb, 1973., str. 206.

vir et mulieris coniunctio, individuam consuetudinem vitae continens [«Ženidba je veza muža i žene, koja sadrži trajnu životnu zajednicu»].

Definicija rimske ženidbe zaživjela je i među kršćanskim piscima koji su nedvojbeno priznavali svjetovnu dimenziju i pravni značaj ženidbe te isticali kako ženidba pripada pravnom poretku. Tako primjerice Klement naglašava: «Ženidbom se ne naziva bilo koji sastanak muške i ženske osobe, iako se ostvaruje za stvaranje i rađanje djece, nego samo ono združivanje koje, pretpostavivši ovu svrhu, biva prema zakonu i za kojom se teži sukladno zakonu».⁹⁰ Ambrozije polazi od toga da je ženidba «skup dužnosti i prava koja su izražena posebnim zakonima [...]»⁹¹ Moramo napomenuti da je u okolnostima razvoja ranokršćanske Crkve bilo rano očekivati sustavnu definiciju ženidbe. Naime, pokušaji definiranja ženidbe pojavljuju se u djelima crkvenih otaca pri analiziranju pojedinih problema, a ne kao sustavno polazište s aspekta cjelokupnog ženidbenog prava. Tako primjerice kod Augustina nigdje nećemo naći jasnu definiciju ženidbe, već filozofsko-teološku raspravu o ženidbi kao prirodnom temelju društva, osnovanom za druženje i jačanje uloge ljudskog roda.

Moderna romanistička znanost načelno zastupa tezu da je ženidba do kraja klasičnog razdoblja imala jasni izvanpravni karakter.⁹² Utjecaj kršćanskog nauka očitovao se u tome da se ženidba, znatno više nego je to bio slučaj u klasičnom rimskom pravu, smatrala pravnim a ne pukim socijalnim odnosom.⁹³ Naime, Rimljani ženidbu (*nuptiae, matrimonium*) nisu tretirali kao pravni odnos, već socijalnu činjenicu koja izaziva dalekosežne posljedice u pravu.⁹⁴ Rimska ženidba označavala se kao «ostvorena životna zajednica muškarca i žene»⁹⁵ koja se temeljila na *affectio maritalis* - volji i svijesti obaju supružnika da žive u ženidbenoj zajednici. Pri tome je suglasnost bračnih drugova izražena u obliku maksime *consensus facit nuptias* činila konstitutivni element kako za zasnivanje tako i za održavanje ženidbene zajednice. Naime, volja se nije iscrpljivala u početnom aktu sklapanja ženidbe, kao što je to slučaj danas, već izvori klasičnog rimskog prava zahtijevaju trajnu i kontinuiranu privolu ženidbenih drugova (*consensus continuus*) radi ostvarivanja doživotne, monogamne,⁹⁶ heteroseksualne⁹⁷ životne zajednice u svrhu rađanja po-

90 Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2,23,137,1 te 2, 10, 95, 3. Izvor i prijevod preuzet iz: S. Kos, *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca*, str. 62. Vidi također supra poglavlje 3.

91 Ambrosius, *Epist.* 62-63; *De officiis ministrorum* 1,247,104. Izvor i prijevod preuzet iz: S. Kos, *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca*, str. 219. O utjecaju rimskog prava na kanonsko pravo vidi pobliže kod: G. Gottschalk, *Ueber den Einfluss des römischen Rechts auf das canonische Recht, resp. das canonische Rechtsbuch*, Verlag von Konrad Wittwer, Mannheim, 1866., str. 395sq; H. E. Feine, «Vom Fortleben des römischen Rechts in der Kirche», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Kanonistische Abteilung* 42, 1956., str. 189q.

92 Postoje međutim novije studije koje se zauzimaju za shvaćanje ženidbe kao pravnog odnosa kao primjerice: G. Eisenring, *Die römische Ehe als Rechtsverhältnis*, str. 17. (s uputama na daljnju literaturu).

93 Usp. M. Kaser, *Das römische Privatrecht II.*, str. 159.

94 Usp. M. Kaser, *Das römische Privatrecht I. Abschnitt. Das Altrömische, das Vorklassische und Klassische Recht*, C. H. Beck, München, 1971., str. 73.; A. Romac, *Rimsko pravo*, Pravni fakultet u Zagrebu, Zagreb, 1998., str. 118.; H. Hausmaninger; W. Selb, *Römisches Privatrecht*, Böhlau Verlag, Wien, 2001., str. 96.

95 Njem. «*verwirklichte Lebensgemeinschaft*» (usp. M. Kaser, *Das römische Privatrecht I.* 1971., str. 73.; 310.).

96 Za razliku od orijentalnih naroda, rimski *matrimonium* počivao je isključivo na načelu monogamnosti. Jednost, odnosno jedna muška i jedna ženska osoba, kao što smo prethodno zaključili (usp. supra poglavlje 3.), bitna je pretpostavka kršćanske ženidbe i načelo koje zastupaju svi crkveni oci. Tako primjerice Klement drži da su «tvarni sastojak ženidbe dvije osobe, muška i ženska koje se sastaju u društvo» (*Stromata* 2, 23, 137, 1.); Tertulijan konstatira: «Bog je samo jedno spajanje muža i žene izmislio, blagoslovio i dopustio» (*Ad uxorem*, 1,1, 1) to znači: «dopustio je samo da se dvoje združe u jedno tijelo, a ne troje, ni četvero» (*De exhort. cast.*, br. 5). Svi prijevodi izvora preuzeti iz: S. Kos, *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca*, str. 54.; 101.

97 Usp. Augustin *De bono conjugali Liber 1, Caput 1: Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est.*

tomaka.⁹⁸ Upravo ta specifičnost rimskog prava najbolje je izražena u aforizmu: «Moderni brak se sklapa, rimski se živi».⁹⁹

Za razliku od životne zajednice kao pretpostavke za postojanje ženidbe u pogledu koje su izvori kontradiktorni¹⁰⁰, spolni akt (*copula carnalis*) prema rimskom pravu nikada nije smatran bitnim elementom ženidbe.¹⁰¹ U pogledu spolnog akta u djelima crkvenih otaca nalazimo svojevrsna odstupanja od rimskog stajališta. Tako primjerice Tertulijan tvrdi: «Da bi ženidba bila zakonita i savršena traži se privola, Božji zahvat i tjelesno sjedinjenje (*copula*)».¹⁰² Njegovom mišljenju priklanja se i Jeronim ističući kako «ženidba doduše započinje privolom, ali se za savršenu ženidbu u njezinoj specifičnoj crti nužno traži tjelesno združenje (*copula*)».¹⁰³ Čin tjelesnog združenja oživotvorenje je svetopisamskog izričaja: «Stoga će čovjek ostaviti oca i majku da pri one uza svoju ženu, i dvoje njih bit će jedno tijelo» (Mt 19,5), a pretpostavlja prethodno duhovno združivanje zaručnika po valjanoj privoli.¹⁰⁴ Za obred ženidbe prvi su kršćani preuzimali rimske običaje koje su vremenom zamijenili vlastitima te im dodali blagoslov, molitvu i kršćansku simboliku. Obredi međutim nikada nisu smatrani konstitutivnim elementom za zasnivanje rimske ženidbe.¹⁰⁵

Prema mišljenju mnogih romanista¹⁰⁶ upravo je pod utjecajem kršćanskog nauka u postklasičnom pravu uslijedila promjena u shvaćanju da je za postojanje ženidbe dostatna samo početna volja, odnosno inicijalni konsenzus (*consensus initialis*) koji bi stvorio *vinculum iuris*,¹⁰⁷ čime se postupno počinju stvarati pretpostavke za doktrinu o nerazrješivosti ženidbe. Crkveni oci polaze od ugovornog karaktera ženidbe, temeljeći svoje stajalište na principu *consensus facit nuptias*, preuzetom iz rimskog prava. Gledajući na ženidbu sve više kao na pravni odnos, njezino sklapanje uspoređuju sa zaključivanjem pravnog posla.¹⁰⁸ Tako Ivan Zlatousti ženidbu naziva «ugovor» (*pactum*), «savez» (*foedus*) i «vez» (*vinculum*),¹⁰⁹ dok Ambrozije govori o «savezu zakonite ljubavi».¹¹⁰ Pod konsenzusom oni podrazumijevaju izjavu uzajamne volje koja među partnerima

98 O rađanju potomstva kao osnovnoj svrsi ženidbe i ideji koju nalazimo u djelima svih crkvenih otaca koji su se bavili tematikom ženidbe vidi pobliže supra poglavlje 3.

99 G. Pacchioni, *Manuale del diritto romano*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1935., str. 320.

100 Iz Pomponijevog fragmenta dade se zaključiti kako je dovođenje žene u muževu kuću neophodna pretpostavka za zasnivanje ženidbe (usp. Pomp. D. 23,2,5: *Mulierem absenti per litteras eius vel per nuntium posse nubere placet, si in domum eius deduceretur: eam vero quae abesset ex litteris vel nuntio suo duci a marito non posse: deductione enim opus esse in mariti, non in uxoris domum, quasi in domicilium matrimonii* [«Odsutni muškarac može sklopiti ženidbu pismom ili preko glasnika ako (žena) bude dovedena u njegovu kuću, ali žena koja je odsutna ne može pismom ili preko glasnika sklopiti ženidbu, jer dovođenje treba biti u muževu, a ne ženinu kuću, budući da se ova smatra prebivalištem braka»]). Postoje i suprotna stajališta prema kojima corpus kao objektivni element nije presudan za postojanje ženidbe (Publius Syrus 479: *Perenne coniugum animus, non corpus, facit*. [«Ženidbu čini trajnim duh (razumijevanje, sloga, *affectio maritalis*) a ne tijelo (zajednički život sam po sebi»]).

101 Ulp. D. 24,1,32,13: *Non coitus matrimonium fecit, sed maritalis affectio* [Ženidbu ne čini spolni odnos, nego volja da se živi u ženidbenoj zajednici]; D. 50, 17,30: *Consensus, non concubitus, facit nuptias vel matrimonium, et consentire non possunt ante annos nobiles* [Brak ne čine spolni odnosi, nego suglasnost, a suglasiti se o zaključenju braka ne mogu osobe koje još nemaju godine potrebne za brak]. Navodi preuzeti iz: A. Romac, *Minerva - Florilegij latinskih izreka*, Latina et Graeca, Zagreb, 1988., str. 440.

102 S. Kos, *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca*, str. 98.

103 Ibid., str. 245.

104 O tome vidi: Ibid., str. 167.

105 Usp. G. Eisenring, *Die römische Ehe als Rechtsverhältnis*, str. 234f.

106 Za detaljnu analizu vidi: J. Huber, *Der Ehekonsens im römischen Recht*, str. 21. (s uputama na daljnju literaturu).

107 C. 15,17,7; Nov. 117,11.

108 Usp. M. Kaser, *Das römische Privatrecht II.*, str. 169.

109 S. Kos, *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca*, str. 171.

110 Ibid., str. 219.

stvara obvezujući odnos, te zadržava svoju opstojnost čak i kada više ne postoji volja za održanjem ženidbene zajednice. Ženidbena veza ima vlastitu egzistenciju koja doduše nastaje voljom partnera ali se održava i nakon što ona nestane.¹¹¹

Na osnovu toga možemo utvrditi, da se rimski *matrimonium*, kako u klasičnom tako i u postklasičnom pravu, temelji isključivo na privoli partnera, dok se objektivni element zajednice života ne smatra konstitutivnim. Razlika, međutim, ipak postoji jer dok su klasičari tražili trajnu opstojnost *affectio maritalis*, postklasičari se pod utjecajem kršćanskog nauka zadovoljavaju početnom suglasnošću partnera za zasnivanje ženidbe. Činjenica da istovremeno u patrističkoj literaturi uočavamo prisutnost koncepata i instituta rimskog prava ukazuje na to da se kršćanska tradicija razvijala na strukturalnim temeljima rimskog prava.

4.2. RAZVOD

Poput načela kojim se ženidba treba temeljiti na slobodnoj volji žene i muškarca te njihovoj suglasnosti, a ne pisanoj potvrdi ili ispravama o uređenju imovinskih odnosa među supružnicama, kako to ističe Papinijan u izreci da «isprave ne čine ženidbu» (Pap. D. 39, 5, 31 pr. *tabulae non faciunt matrimonium*), tako se i u pogledu razvoda ne postavljaju zahtjevi za formom. Razvod (*divortium*) je prema shvaćanju klasičnog rimskog prava bio predmet slobodnog opredjeljenja ženidbenih dugova, a njegova razrješivost priznavala se kao nedodirljivi princip od najstarijeg vremena (Alex. C. 8, 38, 2 *Libera matrimonia esse antiquitus placuit* [«Od starine se htjelo da ženidba bude slobodna»]. Ugovor kojim bi stranke isključile mogućnost razvoda ili ga otežale ugovornom kaznom smatrao se ništetnim.¹¹² Obzirom da je ženidba bila samo socijalni, a ne pravni odnos, tako i razvod nije bio pravni posao već faktični, privatni akt koji se nije vezao uz čvrste razloge, niti potpadao pod sudsku kontrolu. Rimski razvod sastojao se u tome da jedan od bračnih drugova razvrzne životnu zajednicu očitovanjem volje u svrhu njezina prestanka, no usprkos takvoj izvaninstitucionalnoj mogućnosti razrješavanja ženidbe, svijest o vezanosti za običaje stoljećima je bila dovoljno jaka kako bi se institut ženidbe održao bez neposredne državne intervencije.

U postklasičnom razdoblju, pod utjecajem teološkog promišljanja o nerazrješivosti ženidbe, dolazi do bitnih promjena u poimanju rimskog razvoda. Uvidom u *Codex Iustinianus* može se postepeno pratiti vremenski tijek tog utjecaja. Naime, dok car Dioklecijan u svojoj konstituciji još jasno ističe načelo slobode razvoda¹¹³, kršćanski carevi nastoje otežati razvod uvođenjem mnogobrojnih sankcija i taksativno navedenih razloga za razvod. Ograničenja razvoda ženidbe prvi je uveo car Konstantin konstitucijom iz 331. godine (*Cod. Theod.* 3,16,1) kojom je predvidio razloge (*iustae causae*) uslijed kojih je dozvoljeno razvesti ženidbu, kao i kaznene sankcije za slučaj razvoda mimo zakonom predviđenih razloga.¹¹⁴ Godine 449. konstitucijom Valentinijana III. i Teodozija II. (C. 5,17,8 pr) utvrđeno je, da je za razvod neophodno ženidbenom drugu dostaviti izriči-

111 Usp. J. Huber, *Der Ehekonsens im römischen Recht*, str. 18.

112 C. 8, 38, 2 *Imp. Alexandar A. Menophilo* (a. 223) [...] *Ideoque pacta, ne liceret divertere, non valere et stipulationes, quibus poenae inrogarentur ei qui divortium fecisset, ratas non haberi constat.* ([...] Zbog toga sporazumi prema kojima ne bi bilo dozvoljeno razvesti brak, ne vrijede, a nesporno je da ni ugovori, kojima se nameću kazne onome tko razvede brak, nisu pravovaljani). Navod preuzet iz: A. Romac, *Izvori rimskog prava*, Informator, Zagreb, 1973., str. 177.).

113 C 5.4.14 *Imperatores Diocletianus, Maximianus. Neque ab initio matrimonium contrahere neque dissociatum reconciliare quisquam cogi potest. Unde intellegis liberam facultatem contrahendi atque distrahendi matrimonii transferri ad necessitatem non oportere* [«Nikoga se ne može prisiliti ni da u početku sklopi brak, niti da razvedeni ponovno uspostavlja. Stoga ne treba slobodu zaključivanja i razvoda braka pretvarati u dužnost»].

114 Detaljnije o posljedicama razvrgnuća ženidbe vidi: M. Kaser, *Das römische Privatrecht II.*, str. 176.

to pisano očitovanje o razvodu, odnosno otpusno pismo (*libellus repudii*),¹¹⁵ neposredno preuzeto iz Sv. Pisma.¹¹⁶ Justinijan je u nekoliko navrata uređivao pitanje razvoda, s tim da je Novelom 22 klasificirao vrste razvoda u četiri kategorije: sporazumni razvod (*divortio mutuo consensu*), opravdani jednostrani razvod zbog krivnje drugoga ženidbenog druga (*repudium ex iusta causa*), jednostrani razvod bez krivnje drugog ženidbenog druga (*divortium bona gratia*) i jednostrani razvod bez opravdana razloga (*repudium sine causa*).¹¹⁷ Da se za opstojnost ženidbe i u postklasičnom pravu traži kontinuirana privola, kao što je to bilo svojstveno klasičnom pravu, onda bi zakonodavac morao od supružnika tražiti neprestano održavanje konsenzusa, no kako on na suglasnost ženidbenih drugova nije imao utjecaja, mogao je u skladu s inicijalnim konsenzusom samo spriječiti da onaj koji želi razvrgnuti ženidbenu zajednicu ne prekine *obligatio inter conjuges*.¹¹⁸ U uvodu Nov. 22. koja je odraz politike kršćanskih careva, Justinijan ističe ključnu ulogu države u regulaciji ženidbenog prava.¹¹⁹ Uvođenjem navedene klasifikacije, carevi su udovoljili barem dijelu crkvenih zahtjeva, a za slučaj da država i ne bi uspjela potaknuti građane na priznavanje kršćanskih ideala, tako se barem svaki pojedinac morao držati minimuma zahtjeva socijalnog poretka.¹²⁰

U najvećem nesuglasju s kršćanskim učenjem nalazio se razvod do kojeg dolazi uz obostranu suglasnost ženidbenih drugova. Neobično je stoga da Justinijan u Nov. 22,3 govoreći o «ženidbenom ugovoru» konstatira, «da ono što ljudi ugovore, po prirodi stvari mogu i razvrgnuti» ([...] *quoniam quae in hominibus subsequuntur, quidquid ligatur, solubile est*). Njegova odredba neposredno se kosi s svetopisamskim citatom: «ono što Bog sastavi, čovjek neka ne rastavlja» (Ev. Mat. 19,6).¹²¹ To očigledno heretičko stajalište Justinijan je naposljetku napustio zabranivši novelom 117,10 takav tip razrješenja ženidbene zajednice. Novelom 117 uvedene su i preinake glede razloga dopustivosti sporazumnog razvoda te pooštrene kazne za neopravdano razvrgnuće ženidbe. Obzirom da je već 566. godine Justinijanov nasljednik Justin II. ukinuo navedenu odredbu, možemo utvrditi, kako je recepcija kršćanskih koncepata u rimsko pravo tekla postepeno i s djelomičnim uspjehom. Iako su za ženidbenog druga koji je zatražio neopravdan razvod bile predvi-

115 C. 5.17.8 pr. -1 *Imperatores Theodosius, Valentinianus. Consensu licita matrimonia posse contrahi, contracta non nisi misso repudio solvi praecipimus. Solutionem etenim matrimonii difficiliorem debere esse favor imperat liberorum. 1. Causas autem repudii hac saluberrima lege apertius designamus. Sicut enim sine iusta causa dissolvi matrimonia iusto limite prohibemus, ita adversa necessitate pressum vel pressam, quamvis infausto, attamen necessario auxilio cupimus liberari (...)* [«Određujemo da se dozvoljeni brak može zaključiti suglasnošću (stranaka), ali zaključeni ne može prestati osim putem najavljenog razvoda. Da prestanak braka treba biti teži, nalaže pažnja (koju treba pokazati) prema djeci. Razloge za razvod jasnije određujemo u veoma korisnom zakonu. Isto onako kako pravnim granicama nastojim spriječiti razvod braka bez opravdanog razloga, isto tako želimo nesrećom satrtog (muža) ili satrtu (ženu), iako nepoželjnom, ali neophodnom, pomoću osloboditi. (...)]. Navod preuzet iz: A. Romac, *Izvori rimskog prava*, str. 179.; vidi također: B. Eisner; M. Horvat, *Rimsko pravo*, Zagreb, 1948., str. 157.; M. Kaser, *Das römische Privatrecht II.*, str. 179.

116 Usp. Mt 19,7-9: «Kažu mu: "Zašto onda Mojsije zapovjedi dati otpusno pismo i – otpustiti?" Odgovori im: "Zbog tvrdoće srca vašega dopusti vam Mojsije otpustiti žene, ali od početka ne bijaše tako. A ja vam kažem: Tko otpusti svoju ženu – osim zbog bludništva – pa se oženi drugom, čini preljub"» (usp. također: Mk 10,4; Iz 50,1; Pnz 24,1 i Pnz 24,3).

117 Nov. 22, c. 4 *Imp. Iustinianus. Distrahuntur itaque in vita contrahentium matrimonia alia quidem consentiente utraque parte, pro quibus nihil hic dicendum est, pactis causam, sicut utriusque placuerit, gubernantibus, alia vero per occasionem rationabilem, quae etiam bona gratia vocatur, alia vero citra omnem causam, alia quoque cum causa rationabili* [«Za života bračnih drugova brak prestaje suglasnošću objiju stranaka, o čemu ovdje nije potrebno ništa govoriti, kada su stranke ovo pitanje uredile onako kako je njima objema odgovaralo, zatim iz opravdanog razloga koje se i *bona gratia* naziva, zatim bez ikakva razloga, a neki s opravdanim razlogom»]. Navod preuzet iz: A. Romac, *Izvori rimskog prava*, str. 179.

118 Usp. J. Huber, *Der Ehekonsens im römischen Recht*, str. 34.

119 Nov. 22. praefatio *Si enim matrimonium sic est honestum, ut humano generi videatur immortalitatem artificem introducere, et ex filiorum procreatione renovata genera manent iugiter, dei clementia, quantum est possibile, nostrae immortalitatem donante naturae, recte nobis studium de neptiis est.*

120 Usp. C. Hohenlohe, *Einfluss des Christentums auf das Corpus Juris Civilis*, str. 163.

121 Usp. *Ibid.*, str. 160.

đene kazne,¹²² najčešće u obliku gubitka imovinskih koristi (poput miraza ili donacije), one nisu utjecale na njegovu razrješivost, čime dolazimo do zaključka, da je carsko zakonodavstvo usprkos utjecajima kršćanskog nauka zadržalo rimsko načelo o slobodi razvoda ženidbe.

4.3. KONKUBINAT

Konkubinatus, kojeg su Rimljani tretirali kao trajnu zajednicu među osobama različitog spola bez *affectio maritalis*¹²³, bio je u Rimskom Carstvu iznimno raširen zbog brojnih zabrana sklapanja redovite rimske ženidbe iz socijalnih i političkih razloga koje su uvedene Augustovim zakonom *Lex Iulia de maritandis ordinibus*. Sve do kršćanskog vremena konkubinatus se smatrao faktičnom zajednicom bez ikakvih pravnih posljedica,¹²⁴ no dolaskom na vlast kršćanskih careva takvi su se izvanbračni socijalni položaji nastojali prevesti u oblik zakonitih ženidbenih zajednica.

Iako je i sam potjecao iz konkubinatusa¹²⁵, Konstantin je osuđivao svaku izvanbračnu spolnu zajednicu te suzbijao takav odnos između partnera različitog pravnog ili socijalnog položaja.¹²⁶ Nasuprot negativnim posljedicama kojima su djeca iz konkubinatusa imala položaj *incapaces*, dodjeljivane su i povlastice pozakonjenja onoj djeci, čiji bi roditelji naknadno sklapali ženidbu (*legitimitas per subsequens matrimonium*). Proces kojeg je započeo car Konstantin nije bio sustavan, već se radilo o postupnom prihvaćanju stajališta, da bi država trebala tolerirati onu životnu zajednicu muškarca i žene među kojima bi u skladu s kršćanskom naukom ženidba bila dozvoljena, a kojoj upravo zbog njezinih propisa nedostaje *affectio maritalis*. Takva trajna zajednica koja se razlikovala od ženidbe samo nedostatkom *dignitas*, sklapala se većinom između pripadnika različitih klasa i smatrala se brakom nižeg ranga *inaequale coniugium*.

Stavovi crkvenih otaca o konkubinatu često su nejasni i kontradiktorni. Dok su ga Tertulijan (*Ad Uxorem* 2,8) i Ambrozije (*De Officiis Ministrorum Libri Tres* 3,19,111) osuđivali, Augustinovo uvjerenje se mijenjalo sukladno njegovom osobnom razvoju, o kojem svjedoči autobiografskog djelo *Ispovijesti*. Augustin je prvotno tolerirao monogamni oblik konkubinatusa kao neku vrstu neformalne ženidbe, ali mu je s vremenom dodjeljivao negativne konotacije, dok ga u konačnici nije potpuno osudio.¹²⁷ Justinijan je pod utjecajem takvih stajališta Nov. 117, 6 uklonio *matrimonium iniustum*, odnosno ograničenja ženidbe zbog socijalnih i administrativnih zapreka između pripadnika različitih staleža.¹²⁸ Kao posljedica toga više nije bilo osnove za konkubinatus, jer se zajednica života s časnom ženom smatrala ženidbom, ako stranke u pisanoj izjavi nisu potvrdile da žive u konkubinatu. Činjenica da je ova odluka donesena pod neposrednim kršćanskim

122 Nov. 22,15,3 *Si vero altera harum persona irrationabiliter repudium miserit, et hoc ipsum solvendi matrimonium sine ratione, subdita erit dudum a nobis dictis poenis* [«Ako netko od njih dvoje neopravdano hoće da se razvede, to jest razriješi brak bez razloga, bit će pogođen kaznama koje smo već naveli»].

123 Usp. D. 25,7; C. 5,26.

124 Djeca iz konkubinatusa smatrala su se izvanbračnom, nisu potpadala pod *patria potestatis* oca, već su slijedila položaj majke. Žene nisu uživale ugled koji je bio svojstven ženi u zakonitom braku *honor matrimonii*. Vidi detaljnije: B. Eisner; M. Horvat, *Rimsko pravo*, str. 158.; M. Kaser, *Das römische Privatrecht II.*, str. 183.

125 Zosimus, *Historia Nova* 2,8.

126 CT 4,6,2. Usp. također: M. Kaser, *Das römische Privatrecht II.*, str. 183; Vogt, J., *Zur Frage des Christlichen Einflusses*, str. 136.

127 *De Bono Coniugali* 6,32: *vobis habere non licet, etsi non habetis uxores; tamen non licebit vobis habere quas postea dimittatis et ducatis uxores: tanto magis damnatio vobis erit, si volu uxores et concubinas*. Vidi također: P. E. Coleman, *Christian Attitudes To Marriage: From Ancient Times To The Third Millennium*, SCM Press, London, 2004., str. 143.; J. Evans-Grubbs, «Marriage and Family Relationships in the Late Roman West», u: Rousseau, P. (ur.), *A Companion to Late Antiquity*, str. 213sqq.

128 Vidi također: C. 8,58,2; C. 5,4,29; Nov. 78,3 i 117,6.

utjecajem, vidljiva je već iz C. 5,4,28 koji bilježi Justinijanovo pismo papi Ivanu II. u kojem ga izvještava da je ukinuo *dei sequentes iudicium* ženidbena ograničenja po *Lex Iulia de maritandis ordinibus*.¹²⁹ Takva odluka, koja predstavlja povratak na načelo da djeca nisu odgovorna za grijehе svojih roditelja,¹³⁰ imala je posredno brojne pozitivne učinke na status i imovinski položaj djece i žene. Justinijan je djeci iz konkubinata priznao ograničeno zakonsko nasljedno pravo te ih u pogledu uzdržavanja izjednačio sa zakonitom djecom, a uvođenjem instituta legitimacije proširio mogućnost naknadnog pozakonjenja.¹³¹ Tim mjerama nije imao želju u potpunosti ukinuti konkubinatu, već ga uskladiti s moralnim načelima kršćanstva koja se odražavaju u ženidbenim odnosima. Naglašavajući monogamni karakter konkubinata, Justinijan mu u određenoj mjeri dodjeljuje status pravnog instituta.

5. ZAKLJUČAK

Analizom nauka o ženidbi u djelima istaknutijih crkvenih otaca i ranokršćanskih pisaca koji su izvršili presudan utjecaj na kasniji razvoj kršćanskog sakramenta ženidbe, u sklopu ovog rada, nastojali smo istražiti određene vidove recepcije kršćanskog nauka o ženidbi u kodifikaciji rimskog prava *Corpus iuris civilis*. Premda je utjecaj ranokršćanskog nauka na rimsko pravo postklasičnog razdoblja nesporan, način i opseg njegovog preuzimanja u rimski pravni sustav nije u cijelosti istražen.

Prateći svojevrsnu evoluciju kršćanske misli u začecima Crkve, možemo utvrditi da je Crkva nakon izdavanja *Milanskog edikta* obzirom da se više nije morala boriti za vlastiti opstanak, uz rimsku pravnu tradiciju i grčku filozofiju, postala dominantan izvor uređivanja društvenih i političkih odnosa u samom Carstvu. Ediktom cara Teodozija I. iz 380. godine (*Cunctos populos*) te konačnom zabranom poganstva 392. godine, nauk Crkve postupno je nadilazio unutarkršćanske okvire i postajao obrazac ponašanja za sve članove društva te utjecao na uspostavu različitih instituta, pa tako i ženidbe. Odluke tzv. «ekumenskih» sabora, uza sve izraženiju povezanost crkvene hijerarhije i političkih institucija onoga vremena, postale su jedan od glavnih izvora normi, dok su biskupima dodjeljivane i sudske ovlasti. Ta snažna interakcija između kršćanske tradicije i rimske pravne kulture bila je uzajamna i očitovala se u prisvajanju klasične rimske kulture i normi od strane Crkve, te u prilagođavanju rimskog prava kršćanskim idealima od strane države.

U pogledu ženidbenog prava, upravo je patristika, čini se, izvršila najveći utjecaj na carske konstitucije, koje su potom objedinjene u Justinijanovoj kodifikaciji. Naše smo spoznaje, prema tome, temeljili na djelima pojedinih crkvenih otaca i ostalih ranokršćanskih pisaca i apologeta, koji su u okvirima proučavanog perioda dali važan prilog razvoju kršćanske teologije, jer su usmenu (Predaja) i pismenu (Sveto pismo) kršćansku poruku prilagodili grčko-rimskoj civilizaciji, izrazivši je jezikom tada dominantne grčke filozofije (osobito platonističke), čime su presud-

129 C. 5,4,28. Usp. pobliže: C. Hohenlohe, *Einfluss des Christentums auf das Corpus Juris Civilis*, str. 159.

130 C. 5,27,7,1 [...] *miser cordia, qua indigni non sunt qui alieno laborant vitio*.

131 Djeca iz konkubinata mogla su pretvaranjem konkubinata u matrimonium biti legitimirana, neovisno o tome, da li je majka slobodna ili oslobođenica, pa čak i kada su postojali zakoniti potomci iz ženidbene zajednice. Ona time nisu samo priznata od strane biološkog oca, već im je on bio *pater certus* u pravnom smislu, što ih dovodilo u povoljniji položaj kojim se više nisu tretirali kao *extranei*, već im se priznavalo ograničeno nasljedno pravo i zahtjev za alimentacijom. Što se tiče same konkubine, ona i dalje nije dijelila socijalni status muža (*honor matrimonii*), ali joj se priznavao počasni položaj u domaćinstvu (Nov. 74 praef.). Usp. P. Meyer, *Der römische Konkubinat nach den Rechtsquellen und den Inschriften*, B. G. Teubner, Leipzig, 1895., str. 155.; P. Gide, *De la condition de l'enfant naturel et de la concubine dans la législation romaine*, Académie des Sciences morales et politiques, Paris, 1880., str. 47sq; M. Kaser, *Das römische Privatrecht II.*, str. 183. i 219.

no utjecali na cjelokupnu kršćansku filozofiju, a posredno i na rimsko pravo. Teološka poimanja kršćanskih pisaca, a koje je objedinio Aurelije Augustin, svode se na shvaćanje ženidbe kao dara Božjeg u obliku nerazrješive veze između jedne žene i jednog muškarca u svrhu stvaranja potomstva. Iako je recepcija tih ideja u rimsko pravo tekla postupno i s djelomičnim uspjehom, postavljena su temeljna načela koja se i danas smatraju strukturalnim elementima suvremenog braka: načelo konsenzusa, monogamnosti i heteroseksualnosti.

Narav rimske definicije ženidbe, koja je više ukazivala na njezinu moralnu i etičku stranu, doli na pravne karakteristike, bila je dovoljno fleksibilna da u sebi objedini vrijednosti klasičnog rimskog prava i recipiranog kršćanskog nauka. Dok je klasično pravo polazilo od rimskih načela koji su ženidbe tretirali kao socijalnu činjenicu, a ne pravu zajednicu, pod utjecajem kršćanskih konceptata o ugovornom karakteru ženidbe, provedene su ključne reforme koje su ga uvelike približile pravnom odnosu. Naime, za razliku od izvora klasičnog rimskog prava koji su polazili od trajne i kontinuirane privole ženidbenih drugova (*consensus continuus*) kao neophodnog elementa za opstojnost ženidbe, pod utjecajem kršćanskog nauka u postklasičnom pravu uslijedila je promjena u shvaćanju, da je za postojanje ženidbe dostatna samo početna volja, odnosno inicijalni konsenzus (*consensus initialis*), čime su postepeno stvorene pretpostavke za doktrinu o nerazrješivosti ženidbe. Upravo pod utjecajem teološkog promišljanja o nerazrješivosti ženidbe, došlo je i do bitnih promjena u poimanju rimskog razvoda, no iako je sloboda razvoda otežana uvođenjem mnogobrojnih sankcija i taksativno navedenih razloga za razvod ženidbe, one nisu utjecale na njezinu razrješivost, već je zadržano rimsko načelo o slobodi razvoda. U pogledu konkubinata, ukidanjem ograničenja ženidbe zbog socijalnih i administrativnih zapreka između pripadnika različitih klasa, Justinijan mu je uklonio osnovu. Naglašavajući monogamni karakter konkubinata, u određenoj mu je mjeri dodijelio status pravnog instituta, a što je posredno imalo brojne pozitivne učinke na osobni i imovinski položaj djece i žene.

6. LITERATURA

1. *Apostolski oci II: Didaché, Klement Rimski: Pismo Korinćanima, Barnabina poslanica*, Bodrožić, I. (ur.), Verbum, Split, 2010.
2. Armstrong, K., *Povijest Boga*, Prosvjeta, Zagreb, 1998.
3. Armstrong, K., *U prilog Bogu*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2012.
4. Astolfi, R., *Studi sul matrimonio nel diritto romano postclassico e giustiniano*, Jovene, Napoli, 2012.
5. Atenagora, *Molba za kršćane; O uskrsnuću mrtvih*, Verbum, Split, 2013.
6. Balthasar, H.U. von, *Pojašnjenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005.
7. Beck, A., «Christentum und nachklassische Rechtsentwicklung», u: *Itinera iuris – Arbeiten zum Römischen Recht und seinem Fortleben*, Staempfli & Cie AG, Bern, 1980.
8. Bedouelle, G., *Povijest Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004.
9. Biondi, B., *Il diritto romano cristiano - orientamento religioso della legislazione*, Giuffrè, Milano, 1952.
10. Biondi, B., *Il diritto romano cristiano: La famiglia, rapporti patrimoniali, diritto pubblico*, Giuffrè, Milano, 1954.
11. Bock, I. P., «Filozof Atenagora i njegova književna djelatnost», u: *Obnovljeni život*, 10 (6/1929)
12. Bock, I. P., «Sv. Ignacije Antiohijski», u: *Obnovljeni život*, 8 (3/1927)
13. Busek, V., «Episcopalis audientia, eine Friedens- und Schiedsgerichtsbarkeit», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Kanonistische Abteilung* 28, 1939.
14. Coleman, P. E., *Christian Attitudes To Marriage: From Ancient Times To The Third Millennium*, SCM Press, London, 2004.
15. Courth, F., *Sakramenti: Priručnik za teološki studij i praksu*, Forum bogoslova Đakovo, Đakovo, 1997.
16. Dannenbring, «Arma et Leges. Über die justinianische Gesetzgebung im Rahmen ihrer eigener Zeit», u: *Acta Classica* 15, 1972.
17. Denzinger, H.; Hünermann, P., *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, «U pravi trenutak», Đakovo 2002.
18. Diekamp, F., *Die Origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Aschendorff, Münster, 1899.
19. Dodds, E. R., *Epoha tjeskobe: aspekti religioznog iskustva od Marka Aurelija do Konstantina*, LAUS, Split, 1999.
20. Dugandžić, I., *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004.
21. Ehler, S.Z.; Morrall, J.B., *Church and State Through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*, Biblo & Tannen Publishers, 1967.
22. Ehrhardt, A. «Constantin des Großen Religionspolitik und Gesetzgebung», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Romanistische Abteilung* 72, 1955.
23. Eisner, B.; Horvat, M., *Rimsko pravo*, Nakladni zavod Hrvatske, Zagreb, 1948.
24. Eisenring, G., *Die römische Ehe als Rechtsverhältnis*, Böhlau, Wien, 2002.
25. *Enciklopedijski teološki rječnik*, Starić, A. (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.
26. Evans-Grubbs, J., «Marriage and Family Relationships in the Late Roman West», u: *A Companion to Late Antiquity*, Rousseau, P. (ur.), Wiley-Blackwell, Oxford, 2009.

27. Falchi, G. L., *L'influenza della patristica sulla politica legislativa de nuptiis degli imperatori romani dei secoli IV e V*, Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano: XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2008.
28. Feine, H. E., «Vom Fortleben des römischen Rechts in der Kirche», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Kanonistische Abteilung* 42, 1956.
29. Ferrero, G., *Propast antikne civilizacije*, Hrv. štamparski zavod d.d., Zagreb, 1922.
30. Franzen, A., *Pregled povijesti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1988.
31. Gide, P., *De la condition de l'enfant naturel et de la concubine dans la législation romaine*, Académie des Sciences morales et politiques, Paris, 1880.
32. Gottschalk, G., *Ueber den Einfluss des römischen Rechts auf das canonische Recht, resp. das canonische Rechtsbuch*, Verlag von Konrad Wittwer, Mannheim, 1866.
33. Grbešić, G., «Poimanje i primjena tolerancije u progonjenoj, slobodnoj Konstantinovoj i državnoj crkvi», u: *Bogoslovska smotra*, 83 (2/2013)
34. Gunčević, J., «Origen i origenizam», u: *Bogoslovska smotra*, 18 (2/1930)
35. Hausmaninger, H.; Selb, W., *Römisches Privatrecht*, Böhlau Verlag, Wien, 2001.
36. Hildebrand, D. von, *Celibat i kriza vjere*, FTI Družbe Isusove, Zagreb, 1973.
37. Hohenlohe, C., *Einfluss des Christentums auf das Corpus Juris Civilis. Eine rechtshistorische Studie zum Verständnisse der sozialen Frage*, Hölder-Pichler-Tempsky, A. G., Wien, 1937.
38. Huber, J., *Der Ehekonsens im römischen Recht*, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma, 1977.
39. Ihering, R. von, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, vol. 1-2, Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1866.
40. *Izbor iz starije književnosti kršćanske*, Rac, K.; Lasman, F. (ur.), Tisak Kr. zemaljske tiskare, Zagreb, 1917.
41. Justin, *Apologije*, Verbum, Split, 2012.
42. Kaser, M., *Das römische Privatrecht I. Abschnitt. Das Altrömische, das Vorklassische und Klassische Recht*, C. H. Beck, München, 1971.
43. Kaser, M., *Das römische Privatrecht II. Abschnitt. Die Nachklassischen entwicklungen*, C. H. Beck, München, 1975.
44. Kaufmann, F.-X., *Kako da preživi kršćanstvo?*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.
45. Kliesch, K., *Djela apostolska*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.
46. Knoch, W., *Bog traži čovjeka: Objava, Pismo, Predaja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001.
47. Kolarić, J., *Ekumenska trilogija*, Prometej, Zagreb, 2005.
48. Kos, S., *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca prvih četiriju stoljeća; Pravno-moralna prosudba*, FTI-DI – Centar za bioetiku, Zagreb, 2004.
49. Kretschmar, G., «Origen», u: *Klasici teologije I: Od Ireneja do Martina Luthera*, Golden marketing - Tehnička knjiga, Zagreb, 2004.
50. Krüger, H., «Die humanitas und die pietas nach den Quellen des römischen Rechtes», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Romanistische Abteilung* 19 = 32, 1898.
51. Kunkel, W., *Die römischen Juristen. Herkunft und soziale Stellung*, Böhlau, Köln Weimar Wien, 2001.
52. Leifer, F., «Christentum und römisches Recht seit Konstantin», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Romanistische Abteilung* 58, 1938.
53. Leyerle, B., «Mobility and the Traces of Empire», u: P. Rousseau (prir.), *A Companion to Late Antiquity*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford, 2009.

54. Liebs, D., «Römische Jurisprudenz und Christenthum», u: *Reallexikon für Antike und Christentum* XIX, 2001.
55. Lies, L., «Je li Origen bio origenist?», u: *Obnovljeni život*, 47 (5/1992)
56. Manthe, U., «Beiträge zur Entwicklung des antiken Gerechtigkeitsbegriffes II: Stoische Würdigkeit und die iuris praecepta Ulpian», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Romanistische Abteilung* 114, 1997.
57. Marksches, C., *Gnoza i kršćanstvo*, Ex libris, Rijeka, 2013.
58. Maškin, N. A., *Istorija starog Rima*, Naučna, Beograd, 2002.
59. Mateljan, A., «Sakrament ženidbe u pravoslavlju: Povijest i teologija svete tajne braka», u: *Crkva u svijetu*, 43 (1/2008)
60. McGrath, A. E., *Uvod u kršćansku teologiju*, Teološki fakultet «Matija Vlačić Ilirik» - Ex libris, Zagreb – Rijeka, 2007.
61. Medved, M.; Šiljeg, F., «O vjerskoj toleranciji u prvim stoljećima kršćanstva», u: *Riječki teološki časopis*, 19 (2/2011)
62. Meyer, P., *Der römische Konkubinat nach den Rechtsquellen und den Inschriften*, B. G. Teubner, Leipzig, 1895.
63. Milotić, I., *Milanski edikt - Prijevod, komentar i studija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013.
64. Moreschini, C., *Povijest patrističke filozofije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.
65. *Opći religijski leksikon: A-Ž*, Rebić, A. (ur.), Leksikografski zavod «Miroslav Krleža», Zagreb, 2002.
66. Ozimić, N., *Milanski edikt*, Pravni fakultet Univerziteta u Nišu, Niš, 2013.
67. Pacchioni, G., *Manuale del diritto romano*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1935.
68. Panenberg, V., *Teologija i filozofija*, Plato, Beograd, 2003.
69. Papa Franjo, *Lumen fidei – Svjetlo vjere*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013.
70. Pavić, J.; Tenšek, T.Z., *Patrologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.
71. Petrak, M., «Recepcija Ulpijanove definicije pravednosti u hrvatskim srednjovjekovnim izvorima», u: *Zbornik Pravnog fakulteta u Zagrebu* 57 (6/2007)
72. Pinckaers, S., *Pavlov i Tomin nauk o duhovnom životu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000.
73. Pio XI., *Casti connubii*, br. 17. (on line izdanje: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121930_casti-connubii_en.html, pristup: 3. rujna 2013.).
74. Rahner, K.; Vorgrimler, H., *Teološki rječnik*, UPT Đakovo, Đakovo, 2004.
75. Reynolds, P. L., *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage During the Patristic and Early Medieval Periods*, E.J. Brill, Leiden, 1994.
76. Riccobono, S., *L' influence du cristianisme dans la codification de Justinien*, Zanichelli, Bologna, 1909.
77. Romac, A., *Izvori rimskog prava*, Informator, Zagreb, 1973.
78. Romac, A., *Minerva - Florilegij latinskih izreka*, Latina et Graeca, Zagreb, 1988.
79. Romac, A., *Rimsko pravo*, Pravni fakultet u Zagrebu, Zagreb, 1998.
80. Schulz, F., *Prinzipien des römischen Rechts*, Duncker & Humblot, München, 1934.
81. Squire, S., *Ne uzimam – sporna povijest braka*, Algoritam, Zagreb, 2012.
82. Steinwenter, A., «Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Kanonistische Abteilung* 54 / 23, 1934.
83. Stickler, A.-M., *Celibat klerika: povijesni razvoj i teološki temelji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006.

84. Šagi-Bunić, T.J., *Povijest kršćanske literature*, sv. I., Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1976.
85. Škalabrin, N., *Ženidba: Pravno-pastoralni priručnik*, Teologija u Đakovu – Pravni fakultet u Osijeku, Đakovo, 1995.
86. Tacijan, *Govor Grcima*, Verbum, Split, 2012.
87. Testa, B., *Sakramenti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.
88. Thomas, G.S.R., «Maximin Daia's Policy and the Edicts of Toleration», u: *L'Antiquité Classique*, 37 (1/1968)
89. Treggiari, S., *Roman marriage, Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
90. Troplong, M., *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, C. Hingray, Paris, 1863.
91. *Velika povijest Crkve*, sv. I, Jedin, H. (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001.
92. Vogt, J., «Zur Frage des Christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins des Grossen», u: *Festschrift für Leopold Wenger* 2, 1945.
93. Waldstein, W., «Max Kasers Beitrag zur Erkenntnislehre», u: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Romanistische Abteilung* 115, 1998.
94. Waldstein, W., «Zur Bedeutung des Naturrechts in der Entwicklung des Römischen Rechts», u: *Iustum Aequum Salutare* IV, 2008.
95. Wieacker, F., *Römische Rechtsgeschichte: Die Jurisprudenz vom frühen Principat bis zum Ausgang der Antike im Weströmischen Reich und die Oströmische Rechtswissenschaft bis zur Justinianischen Gesetzgebung: ein Fragment aus dem Nachlass. Zweiter Abschnitt*, C.H.Beck, 2006.
96. Wubbe, F.B.J., «Humanitas de Justinien», u: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 58, 1990.
97. Yoder, J.H., *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution*, BrazosPress, Grand Rapids, 2009.

Josip Berdica, Ph. D., Assistant Professor, Faculty of Law in Osijek
Nikol Žiha, Ph. D., Senior Assistant, Faculty of Law in Osijek

INFLUENCE OF CHRISTIAN TRADITION ON MATRIMONIUM IN THE JUSTINIAN CODE

Summary

Christian tradition in the context of the conducted research should be deemed first of all as a starting point to understanding the influence of Christianity and the Roman legal culture regarding the fact that the mentioned tradition had been developing in the dominant Roman society. Nevertheless, the Roman society, especially after 313, had interconnected stronger and formed its institutes under the influence of Christian beliefs having gradually cut across intrachristian boundaries and become a conduct pattern for all society members. The relationship between the Christian tradition and the Roman legal culture is actually a dialectic one and hard to understand if we seek a unidirectional influence. The research focuses on a review of matrimonial doctrine in works of notable fathers of the church and early Christian writers who had a permanent influence on further development of holy matrimony in the Christian tradition and also in some aspects of reception of the same ideas on the institute of matrimony in the Justinian Code.

Key words: Christian tradition, matrimony, Corpus iuris civilis, matrimonium, Roman law

Dozent Dr. Josip Berdica, Fakultät für Rechtswissenschaften in Osijek

Dr. Nikol Žiha, höhere Assistentin, Fakultät für Rechtswissenschaften in Osijek

EINFLUSS DER CHRISTLICHEN TRADITION AUF DAS MATRIMONIUM IN DER KODIFIZIERUNG VON IUSTINIANUS

Zusammenfassung

Christliche Tradition im Kontext der hier durchgeführten Untersuchung sollte vor Allem als ein Ausgangspunkt zum Verständnis des gegenseitigen Einflusses von Christentum und der römischen Kultur angesehen werden, mit Rücksicht auf die Tatsache, dass die genannte Tradition innerhalb der Domination der römischen Gesellschaft entwickelt wurde. Die römische Gesellschaft wurde aber – insbesondere nach dem Jahr 313 - immer kräftiger zusammengebunden und ihre Rechtsinstitute wurden unter dem Einfluss christlicher Weltanschauung aufgebaut, die allmählich innere christliche Rahmen überschritten und zum Verhaltensmuster für alle Mitglieder der Gesellschaft wurden. Das Verhältnis zwischen der christlichen Tradition und der römischen Rechtskultur ist in einem bestimmten Sinne dialektischer Natur und deswegen auch schwer verständlich, wenn man auf einem einseitigen Einfluss in diesem Verhältnis beharren möchte. Die Untersuchung, die dieser Arbeit zugrunde liegt, ist auf die Darstellung der Lehre über Matrimonium in den Werken der angesehenen Kirchenväter und frühchristlicher Schriftsteller gerichtet, die einen dauerhaften Einfluss auf die spätere Entwicklung des Heiratssakramentes in der christlichen Tradition sowie in einigen Aspekten der Rezeption jener Ideen auf das Institut des Heirats in Justinians Kodifikation ausgeübt haben.

Schlagwörter: christliche Tradition, Heirat, Corpus iuris civilis, matrimonium, römisches Recht