
SAKRAMENT ŽENIDBE U PRAVOSLAVLJU

Povijest i teologija svete tajne braka

Ante Mateljan, Split

UDK: 281.9 : 265.5
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 11/2007.

Sažetak

U radu se obrađuje povijest i teologija svete tajne braka (sakramenta ženidbe) u pravoslavnoj teološkoj tradiciji i crkvenoj praksi. Prvi dio sadrži prikaz povijesti ženidbe u pravoslavlju, od tumačenja crkvenih otaca III.-V. stoljeća, preko kanona općih sabora i pokrajinskih sinoda, pa sve do bizantske carske i crkvene kodifikacije ženidbenog prava. Drugi dio je teološka analiza razumijevanja ženidbe kao svete tajne, odnosno kao znaka povezanosti Krista i Crkve. Osim ključnih elemenata teološke antropologije (čovjek kao slika Božja ukoliko je odnosno biće), obrađene su teme djelatelja i primatelja, te dobara, svojstava i učinaka sakramenta ženidbe. Treći dio izlaže specifičnost pravoslavne prakse razrješenja valjano sklopljene ženidbe, utemeljenu na shvaćanju prestanka ženidbenog veza zbog moralne ili religiozne smrti (preljub u Mt 5,32 i 19,9), te donosi razloge razrješenja ženidbe koje danas priznaje pravoslavno crkveno pravo. U zaključku se ukratko ističu slaganja i razlike u pogledu na sakrament ženidbe u Katoličkoj i Pravoslavnoj Crkvi.

Ključne riječi: Sakrament ženidbe, pravoslavna teologija, sveta tajna braka.

*“Dvoje gledaju Krista, gledajući jedno drugo,
a taj drugi je njegova ljubav, koja je dar milosti”.*
P. Evdokimov¹

UVODNE MISLI

U novije vrijeme, posebno nakon Drugoga vatikanskog sabora, u teologiji je iznimno poraslo zanimanje za pravoslavnu teologiju. Ipak, čini se da je među temama sakrament ženidbe (osim crkveno-

¹ P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour*, Paris, 1962., str. 158.

pravne teme mješovite ženidbe, o čemu će biti više govora u drugom dijelu našeg rada) stavljen u drugi plan.² Ovim radom želimo barem malo popuniti tu prazninu. Razlog tome nalazimo u riječima Ivana Pavla II.: "Smatram temeljnim poziv Gospodinov da djelujemo tako da svi koji vjeruju u Krista zajednički svjedoče vlastitu vjeru, osobito u zemljama gdje je tijesno povezan suživot između sinova Katoličke Crkve – latina i istočnjaka – i sinova Pravoslavnih crkava. Nakon zajedničkog mučeništva, koje su podnijele za Krista pod pritiskom ateističkih režima, došao je trenutak trpljenja, ako je potrebno, da u svjedočenju ljubavi među kršćanima nikada ne popustimo. (...) Morat ćemo snažno moliti da Gospodin umekša naše pameti i naša srca i dade nam strpljivost i blagost."³

Teologija sakramenta ženidbe je aktualna teološka, pastoralna i ekumenska tema. Teološki značaj ove teme vidi se, na primjer, iz dokumenta Međunarodne teološke komisije (CTI), koji je objavljen 1977. godine pod naslovom *De doctrina catholica sacramenti matrimonii*. Pet poglavlja toga dokumenta (ustanova; sakramentalnost; odnos naravne i sakramentalne ženidbe; nerazrješivost; rastavljeni i ponovo vjenčani) sažimlju bitne teološke teme i probleme povezane sa sakramentom ženidbe.⁴ Aktualnost teoloških promišljanja o ženidbi uočljiva je i kroz nastojanja da se produbljenju razumijevanja ovoga sakramenta, slijedeći

² Tako u pregledu stanja i perspektiva u ekumenskim odnosima, kao i u pregledu pravoslavne teologije, mnogi uopće ne spominju temu svete tajne ženidbe. Usp. G. Pattaro, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia, 1985; P. Neuner, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Patmos, Düsseldorf, 21987; K. Ch. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstat, 1990; R. Perić, *Ekumenske nade i tjeskobe*, Crkva na kamenu, Mostar, 1993; N. Ikić, *Ekumenske studije i dokumenti*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 2003. Slično je i u sakramentološkim radovima. Usp. R. Gerardi, *Il sacramento del matrimonio*, u: M. Florio (ed altri), *Sacramentaria speciale II*, EDB, Bologna, 2003., str. 261-358.

³ Ivan Pavao II., *Oriente lumen*, br. 23, u: *Ut unum sint – Orientale lumen*, Kršćanska sadašnjost – Vijeće za ekumenizam HBK, Zagreb, 1995. O sakramentu ženidbe u misli ovog pape usp. Ivan Pavao II. "Nije dobro da čovjek bude sam". *Zbirka govora o ljubavi i braku (IX/1979.-IV/1980.)*, Župni ured BDM Lurdske, Zagreb, 1980.

⁴ *Commissio Theologica Internationalis, Documenta (1969-1985)*, LEV, Città del Vaticano, 1988., str. 204-253. Sakramentalni vid obrađen je pod vodstvom Karla Lehmana, a dokumentu je dodano i *Šesnaest kristoloških teza* koje je sastavio Gustave Martelet, a komisija potvrdila "in forma generica". Komentare Marteletovih teza vidi u: *Commissione Teologica Internazionale, Teologia del matrimonio*, EDB, Bologna, 1978; *Commission Théologique Internationale, Problèmes Doctrinaux du Mariage Chrétien*, Centre Cerfaux-Lefort, Louvain, 1979.

teologiju Drugoga vatikanskog sabora,⁵ pristupa sve više u teološko antropološkom kontekstu, ostavljajući crkveno-pravne odredbe u pastoralnom okviru.⁶ Spomenimo i da nema velike razlike u aktualnosti teme ženidbe u katoličkoj i pravoslavnoj teologiji, premda je pravoslavni pristup još uvijek, kako ćemo vidjeti, više vezan uz otačku i kanonsku tradiciju, iako ima nastojanja da se teološki i antropološki osvježi.

Za početak još napomenimo da se gledanje na *svetu tajnu braka*, odnosno sakrament ženidbe, u pravoslavnoj teologiji temelji na tri bitne tvrdnje: budući da ženidba ima svoj izvor u Bogu i njegovu naumu s ljudima, te da je Bog aktivno prisutan u sklapanju ženidbe između krštenika, ona je *sveta tajna*; ženidba je shvaćena kao zajedništvo osoba koje je usmjereno duhovnoj savršenosti (svetosti); ženidba uvodi u tjelesno zajedništvo dviju osoba različitog spola u svrhu prokreacije i međusobnog upotpunjenja.⁷ Ženidba koja nastaje vjenčanjem ima svoj *naravni vid* (tjelesno zajedništvo), svoj *moralni vid* (puno i trajno zajedništvo osoba), te svoj *religiozni vid* (kao oblik zajedništva u vjeri koji supružnike vodi spasenju).

1. RAZVOJ RAZMIŠLJANJA O ŽENIDBI

Uz prisutnu svijest da je pitanje ženidbe, prema riječima sv. Augustina, najteže i najkompliciranije,⁸ otačka teologija govor o otajstvu ženidbe redovito započinje teologijom stvaranja. Tvrdnja da je brak ustanovljen od početka (usp. Post 2, 21-25), te da su prvi ljudi u svom životnom zajedništvu dionici Božjeg blagoslova (usp. Post 1, 28), uvodi u pitanja o posljedicama izvornoga grijeha

⁵ Posebno *Gaudium et spes*, br. 47-52.

⁶ Za noviji biblijsko-antropološki pristup teologiji ženidbe usp. C. Rocchetta, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, EDB, Bologna, ³2000; G. Mazzanti, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna, ⁴2004.

⁷ Usp. Demetrios J. Constantelos, *Marriage, Sexuality and Celibacy. A Greek Orthodox Perspectives*, Light and Life Publ., Minneapolis, 1975. D. J. Constantelos je predsjednik Američkoga pravoslavnoga teološkog društva i jedan od značajnijih teologa koji piše o sakramentu ženidbe. Za kratki pregled usp. D. J. Constantelos, *Marriage in the Greek Orthodox Church*, u: *Journal of Ecumenical Studies*, 22 (1985) 1, (Winter), str. 21-27.

⁸ Usp. *De conjugii adulterinis*, I, 21, 25-26 (PL 40, 465-466).

na odnos ljudi prema Bogu i među sobom.⁹ Iako su stvoreni da jedno drugom budu *dopuna*, odnosno da njih dvoje (muškarac i žena) budu *jedno*, izvorni grijeh je među njih unio nered. Ivan Zlatousti tumači zašto se tek u Post 4,1 govori o tome kako je Adam *poznao svoju ženu*, pa veli: "Dok ih nije sotona zaveo i dok su poštovali Gospodina, dotle ih je krasilo djevičanstvo više nego što zlatna odjeća i kruna krase careve, a kad su postali zarobljeni skinuli su sa sebe ovu kraljevsku odjeću i nebeski vijenac, a primili smrtnost, trpljenje, prokletstvo, žalost i naporan život, a zajedno s ovim je nastala i ženidba – ova smrtna i ropska odjeća."¹⁰ Ipak, liturgijski tekstovi naglašavaju da ženidbeni savez nije narušen ni praroditeljskim grijehom ni vodom potopa.

Drugi oslonac otačkih razmišljanja su novozavjetna mjesta. Otačka tumačenja posebno nalazimo u spisima o djevičanstvu, ženidbi i obiteljskom moralu, u kojima se najviše poziva na mjesta iz Matejeva evanđelja, te Prve poslanice Korinćanima i Poslanice Efežanima. Čvrsto je uvjerenje da prema Mt 19, 3-9 i Mk 10, 2-9 Isus naglašava božanski izvor vrijednosti ženidbe te da joj vraća prvotno dostojanstvo, što potvrđuju 1 Kor 7 i Ef 5, 21-33. Ipak, kako teologija i svakodnevni život kršćana ne idu uvijek pod ruku, u praksi će doći do kompromisnih rješenja. Pravno izjednačavanje svjetovne i crkvene ženidbe, na temelju odluka carskog zakonodavstva što će, posebno nakon Justinijana, obilježiti crkveno ženidbeno pravo, utvrdit će praksu rastave i ponovnog vjenčanja, što će se opravdavati primjenom takozvane *Matejeve klauzule* (Mt 5,32 i 19,9 – *me epi / parektos logou porneias*), te uvođenjem pojmova *moralne i religiozne smrti*.

U nastavku ćemo ukratko prikazati tri susljedne etape razvoja pravoslavne teologije ženidbe. Prvu obilježava teološki nauk svetih otaca, usredotočen na dostojanstvo i jedinstvo ženidbe (naspram osporavatelja); drugu kanoni općih sabora i pokrajinskih sinoda koji određuju pravila za ženidbu i sankcije protiv prekršitelja; treća je proces kodifikacije civilnoga i crkvenog ženidbenog prava. Ako se želi imati ispravan pogled na teologiju ženidbe u pravoslavlju, treba znati da je to troje određujuće i za danas.¹¹

⁹ Za pregled biblijske misli o ženidbi i braku usp. C. Tomić, *Uzvišena tajna. Ljubav i obitelj u biblijskoj i liturgijskoj poruci*, FTIDI, Zagreb, 1974.; I. Dugandžić, *Ženidba u svjetlu Biblije*, u: Isti, *Pred Biblijom i s Biblijom. Odgovori i poticaji. Kršćanska sadašnjost*, Zagreb, 2007., str. 55-70.

¹⁰ *O djevičanstvu*, 14 (PG 48, 544).

¹¹ To su, uz Sveto pismo, prema B. Cisarž, *Crkveno pravo II. (Bračno pravo i crkvenosudski postupak Srpske Pravoslavne Crkve)*, Beograd, 1973., str. 38-65.

1.1. Nauk crkvenih otaca

U prvim stoljećima kršćansko shvaćanje ženidbe bilo je ugroženo ne samo od poganskog svijeta nego i od različitih hereza.¹² Neki gnostici su naučavali *moralni laksizam* i takozvanu slobodnu ljubav, a odbacivali ženidbu kao ograničavanje slobode (sljedbenici Bazilida, Karpokrata i Valentina), drugi su se odricali rađanja, budući da se tako *duše zatvaraju u tijela*, a popuštali bludnosti (manihejci i mesalijanci), dok su treći *odbacivali svaku ženidbu i rađanje kao zlo*, težeći savršenoj asketskoj čistoći (Marcion). Bilo je i onih koji su evanđeoski savjet uzdržljivosti htjeli nametnuti svim vjernicima (*enkratizam*, što su ga širili Tacijan u Siriji i Julije Kasijan u Egiptu). S druge strane bilo je i onih koji su ženidbu uzdizali na viši stupanj duhovnog savršenstva u odnosu na evanđeosku uzdržljivost (Jovinijan), te su odricali svaku duhovnu vrijednost djevičanstvu.

Iz prednicejskog razdoblja sačuvani su nam tek neki tekstovi koji upućuju na duhovnu stvarnost ženidbe među krštenima. Tako *Ignacije Antiohijski* († 107.) u *Poslanici Polikarpu* piše kako je ženidba dvostruko sjedinjenje, duše i tijela, te se mora suobličiti ljubavi između Krista i Crkve. Posebno naglašava da kršćanska ženidba treba biti sklopljena "pred biskupom".¹³ *Justin* († 165./166.) u *Apologiji i Dijalogu s Trifonom* ističe razliku između ljudskih i božanskih zakona o ženidbi. Ono što ljudski zakoni dopuštaju, nije uvijek dopušteno i Božjim zakonom. "Zbog toga oni, koji po ljudskom zakonu sklapaju novu ženidbu, kod našeg su Učitelja grešnici."¹⁴ *Irenej Lionski* († oko 150.) razotkriva gnostike kao protivnike ženidbe.¹⁵

temeljni izvori današnjeg ženidbenog prava Pravoslavne Crkve. (Protojerej Branko A. Cisarž upućuje na obimnu literaturu o bračnom pravu u pravoslavlju). O temeljima pravoslavnog gledanja na ženidbu usp. također J. Meyendorff, *Marriage: an Orthodox Perspective*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1970.

¹² Iscrpni pregled ranoga kršćanskog nauka o ženidbi pruža Stanislav Kos, *Ženidba u spisima kršćanskih pisaca prvih četiriju stoljeća*, Pravno-moralna prosudba, FTIDI – Centar za bioetiku, Zagreb, 2004. Usp. također R.-C. Gerest, *Mistero e problemi del matrimonio nei primi cinque secoli della Chiesa*, Sacra Doctrina 13 (1968), 1, str. 19-59; W. Molinski, *Theologie der Ehe in der Geschichte*, Pattloch, Aschaffenburg, 1976., str. 51-85.

¹³ *Poslanica Polikarpu*, V, 2 (PG 5, 725).

¹⁴ *Apologia* I, 15, 5 (cit. prema S. Kos, *Ženidba u spisima*, str. 50).

¹⁵ *Adversus haereses*, I, 24 (PG 7, 675).

Tertulijan († oko 223.) se temom kršćanske ženidbe bavi u tri spisa, dva upućena ženama (*Ad uxorem*) i u *De exhortatione castitatis*. Za njega, kao pravnika, ženidba je “ugovor koji nastaje privolom”, a ako je sklopljena u skladu s Božjim zakonima, Crkva taj ugovor kod krštenja supružnika potvrđuje. Dostojanstvo ženidbe dolazi od Gospodina koji ju je ustanovio i obdario dobrima kojima se postiže posvećenje supružnika, a svrha joj je potomstvo. Ženidba među krštenima treba biti oslobođena od požude, a odnos supružnika treba biti u skladu s vjerom, jer su supružnici “sudjelovali na euharistiji i primili blagoslov”.¹⁶ U to doba na kršćanskom zapadu o ženidbi je pisao i *Ciprijan*, opravdavajući Pavlovim riječima dopuštenost druge ženidbe.

Klement Aleksandrijski († oko 215.) u dva spisa, *Paidagogos*¹⁷ i *Stromata*, udara temelje iscrpnijem teološkom govoru o ženidbi.¹⁸ Suprotstavljajući se ondašnjim zabludama, obrazlaže svetost ženidbe svetopisamskim i filozofskim argumentima. Ženidba je u sebi vrijedna i dostojna poštivanja, te je po svojoj naravi i u skladu s Božjom voljom monogamna. Ako se živi s vjerom, onda kršćanska ženidba postaje očitovanje “posebne podložnosti Gospodinu”.¹⁹ Ženidbena privola je nerazrješiva te uključuje prava i dužnosti (uzajamno pomaganje i pomoć drugima) koje su usmjerene glavnoj svrsi ženidbe, a to je rađanje i odgoj djece. Ipak, ne smije se zaboraviti da je i ženidba pod sjenom grijeha, te sa sobom nosi poteškoće (požuda!) i brige, ali to ne opravdava posvemašnje odricanje od ženidbe. Za one, međutim, koji su primljeni u crkvene službe, Klement drži da se trebaju uzdržavati od služenja ženidbom. Drugu ženidbu, nakon smrti ženidbenog druga, dopušta tek kao ustuk protiv požude.

Iz ovog razdoblja, radi njihova utjecaja na pravoslavnu teologiju, spomenimo još *Origena* († 254.) i *Metodija* iz Licije († 311.). *Origen*, tumačeći Knjigu postanka i komentirajući evanđelja, ističe kako je Bog začetnik ženidbe, te da ona stoga pripada Crkvi i da se služenje Bogu ne suprotstavlja ženidbenom staležu. Ipak, ženidba je nekako na nižem stupnju od suzdržljivosti, budući da sa sobom nosi i stanovito popuštanje požudi. Tjelesna pak požuda kroti se lijekom milosti! Svrha ženidbe je potomstvo, ali i

¹⁶ Usp. *Ad uxorem*, II, 9 (PL 1, 1302).

¹⁷ U prijevodu M. Mandaca: *Klement Aleksandrijski, Odgojitelj*, Služba Božja, Split, 2006.

¹⁸ S. Kos temeljito obrađuje Klementovu misao u: *Ženidba u spisima.*, str. 53-80.

¹⁹ Usp. *Stromata*, III, 11 (PG 8, 1170-1071).

vjernost. I prema njemu suzdržljivost je savršenija od ženidbe, ali tek kada se obdržava ne radi osuđivanja ženidbe, nego iz ljubavi prema vječnim dobrima. Kao i Klement, i Origen dopušta drugu ženidbu poslije smrti supružnika, a za crkvene službenike traži da se uzdržavaju od služenja ženidbom, jer jedino tako mogu posve služiti Gospodinu. Spomenimo i to da se Origen, posebno u svojim alegorijskim izlaganjima svetopisamskih tekstova, često služi slikama iz obiteljskog života da bi protumačio biblijski simbolizam sjedinjenja duše s Bogom.

Metodije u spisu *Gozba deset djevice* o ženidbi govori na uzvišeni način. Bog ju je ustanovio i ona pripada među cvijeće Crkve. Vršanjem ženidbe surađuje se sa Stvoriteljem te se obuzdava požuda, koja je u nama kao plod grijeha. Ujedno, ženidba je znak višega, duhovnoga reda: Kao što je žena postala od Adamova rebra, tako je Crkva nastala od Krista, pa jedinstvo muža i žene treba odražavati nadnaravno jedinstvo Krista i Crkve. Po tom znaku ženidba može posredovati ne samo naravni život (rađanjem), nego i nadnaravni život milosti.²⁰

Iz vremena neposredno nakon Nicejskog sabora za pravoslavnu tradiciju o ženidbi najvažniji su svakako Aleksandrinci, Kapadočani i Ivan Zlatousti, pa se stoga ukratko osvrćemo na njihovo shvaćanje kršćanske ženidbe. Među onima koji brane vrijednost ženidbe naspram manihejaca koji je smatraju grijehom, ističe se sv. *Atanazije* († 373.), koji razlikuje dva puta spasenja: lakši (anđeoski), po djevičanstvu, i teži, po ženidbi.²¹ Svrha ženidbe je potomstvo, te ako je u skladu s Božjim zakonom donosi pred Bogom doličnu nagradu. *Amfilohije Ikonski* († 394.) na slikovit način opisuje dostojanstvo i vrijednost ženidbe kao jednog od tri zakonita načina života u Crkvi (uz djevičanstvo i udovištvo), koja su obdarena Božjim blagoslovom.²² Što se tiče druge ženidbe, nju opravdava samo ukoliko u prvom braku nije bilo djece.

Ćiril Jeruzalemski († 387.) u svojim katehezama izričito potvrđuje dostojanstvo ženidbe. Ćirilovu misao S. Kos ovako sažima: "Ženidba odgovara prirodi, dobra je, časna, sveta, ne odbacuje se, a očuvana u čistoći kod Boga ima posebni vijenac. Puni dobre nade treba da budu oni koji se u ženidbi zakonito služe tjelesnim združivanjem i oni koji se, zakonito sklopivši ženidbu, ne služe njome neumjerenim slobodarstvom bezočno i razbludno,

²⁰ Prema S. Kos, *Ženidba u spisima*, str. 92-93.

²¹ Usp. *Poslanica monahu Amunemu* (PG 26, 1173-1174).

²² Usp. osobito *Govor o Gospodnjem dolasku*, 3 (PG 39, 49-50).

nego koji znaju za vremena odmora kada se treba posvetiti molitvi, te oni koji su ušli u ženidbu zbog stvaranja i rađanja djece, a ne zbog uživanja sjetilne slasti.”²³

Bazilije Veliki († 379.) u brojnim poslanicama tumači ženidbu kao naravnu vezu kojoj je začetnik sam Bog Stvoritelj. Ženidba nastaje privolom, a ne samim tjelesnim odnosom, te podliježe pravnom uređenju. Kako, međutim, postoji nesklad između Božjih i ljudskih zakona, kršćanin treba poštovati evanđeoski zakon, i što se tiče rastave, i što se tiče supružničkih odnosa. Svrha ženidbe je potomstvo, a kako je rađanje i odgoj teret, da nije požude, jedva da bi se tko dao na rađanje djece.²⁴ Drugu ženidbu dopušta kao način sprječavanja bludnosti, ali ona sa sobom nosi i pokoru isključenja iz euharistijskog zajedništva na određeno vrijeme. “Sv. Bazilije je u nauku i praksi zastupao pravnu nejednakost supruga i supruge s obzirom na ženidbena prava i ženidbene obveze. Naklonjeniji je prema mužu nego prema ženi.”²⁵ Njegovi kanoni (*Pravilo* 4, 6, 9, 12, 18, 22-27) o ženidbi bit će vrlo brzo uneseni u popis općevažećih crkvenih odredbi.

I druga dvojica Kapadočana dala su svoj obol pozitivnoj teologiji ženidbe. *Grgur Nazijanski* († 390.) u brojnim propovijedima i pismima ističe ženidbu kao dobru i svetu stvar, vrijednu poštovanja jer je od Boga. Ženidba ima svoje zakone koje je potrebno poštovati, pa će i sam Bog nagraditi supružnike koji su živjeli u ljubavi i vjernosti (u čemu iznosi primjer vlastitih roditelja).²⁶ Opravdavajući valjanost druge ženidbe, ipak smatra da je djevičanstvo lakši put do Boga, kroz potpuno posvećenje vlastitog života. *Grgur Nisenski* († 385.) temu ženidbe obrađuje u spisu *O djevičanstvu*. Brak je ustanova u skladu s ljudskom naravi, od Boga blagoslovljena za rađanje i odgoj djece, te dopušten način tjelesne naslade. Djevičanstvo nije protivno ženidbi, nego je i ono samo *duhovna ženidba s Kristom*, sjedinjenje duše s Bogom. Ipak, kolika je razlika između ovozemaljskih i nebeskih stvarnosti, tolika je i između ženidbe i djevičanskog života.²⁷

Spomenimo i sv. *Epifanija* († 403.), koji u spisu *Panarion* (priručnik za obranu od krivovjerja) brani crkveni nauk pred zabludama, pa tako govori i o ženidbi ističući njezinu čestitost

²³ S. Kos, *Ženidba u spisima*, str. 129.

²⁴ Usp. *Homilia na Ps 33*, 7 (PG 29, 367-368).

²⁵ S. Kos, *Ženidba u spisima*, str. 137.

²⁶ Usp. *Govor 18*, 7 (PG 35, 993-994).

²⁷ Usp. *O djevičanstvu*, 13 (PG 46, 373-376).

i jedincatost (monogamnost). Priznaje mnoge neurednosti u Crkvi, poput slučaja monaha koji su se odrekli zavjeta i protivno crkvenim kanonima oženili, kao i svećenika koji se ne suzdržavaju od služenja ženidbom, što ga još više uvjerava u uzvišenost djevičanstva kao savršenog puta do zajedništva s Bogom, iako je i ženidba "znamen sjedinjenja Krista sa Crkvom".²⁸

Vjerojatno najveći utjecaj na pravoslavnu teologiju ženidbe, uz svetog Bazilija, imao je carigradski biskup sveti *Ivan Zlatousti* († 407.), budući da se je u svojim propovijedima i tumačenjima evanđelja doticao konkretnih životnih situacija.²⁹ Premda je ponegdje pomalo i kontradiktoran (posebno kad govori o odnosu ženidbe i požude, odnosno o ženidbi pod znakom grijeha) ipak se može reći da je za njega ženidba najprije Božji dar i dobročinstvo, po sebi dobra i blagoslovljena do te mjere da postaje otajstvo, to jest *lik odnosa Krista i Crkve*.³⁰ Ona je jedan od crkvenih staleža, s vlastitim dostojanstvom. Ipak, upravo se u njoj najjače osjećaju posljedice iskonskoga grijeha, pa je stoga potrebno sklapanje ženidbe *u ime Gospodnje* i pomoć Božje milosti da bi se u braku živjelo u skladu s Kristovim zakonom, odnosno da tjelesno sjedinjenje prati i duhovno jedinstvo u vjeri, te čistoća. Tumačeći evanđeoske odlomke i nauk sv. Pavla zastupa pravo Crkve da uredi vlastite ženidbene propise, koji se ne moraju poklapati s građanskima, na primjer kad se radi o otpuštanju žene. Dapače, državne zakone i običaje koji se protive Božjim zakonima naziva đavolskima. Budući da je ženidba također zakoniti ustuk požudi, ona omogućuje da se sretno stigne spasenju.

Ivan Zlatousti, u skladu s istočnom tradicijom, drži da u redu milosti djevičanstvo ima prednost pred ženidbom. Međutim, "kao što kormilar ima prednost pred mornarom i vojskovođa pred vojnikom – ali bez njih ne može, tako bi uzvisivanje djevičanstva na račun ženidbe bilo njegovo srozavanje".³¹ Kao što je vrhunac djevičanstva potpuna ljubav, tako i ženidba ima svoje ispunjenje u neporočnoj ljubavi, koja je znak ljubavi Krista i Crkve (uostalom, nagoviještene u mnogim biblijskim slikama), što omogućuje postizanje svetosti u ovom staležu. Ne previđajući poteškoće, Ivan Zlatousti preporučuje

²⁸ Usp. S. Kos, *Ženidba u spisima*, str. 156.

²⁹ Uvid u Krizostomov nauk o ženidbi pruža S. Kos, *Ženidba u spisima*, str. 162-197.

³⁰ Usp. *Poslanicu Kološanima 4, Homilia 12, 4-5*, (PG 62, 387).

³¹ *O djevičanstvu*, br. 10 (PG 48, 540). Slično i u *Krsnim poukama 6, 11-15*. (usp. I. Zlatousti, *Krsne pouke*, Služba Božja, Makarska, 2000., str. 187-188).

da se na ženidbu gleda u svjetlu onostranosti. Izričito dopušta sklapanje druge ženidbe smatrajući da je i ona put spasenja, iako je po vrijednosti daleko iza prve ženidbe. Matejevu iznimku (*osim zbog preljuba*) tumači u smislu prestanka ženidbenog veza i dopuštenja da nevinna strana sklopi novu (druću) ženidbu.

Pojedini crkveni oci, posebno u tekstovima o pokori (*epitimija*), donose pravila za kršćanski život, odnosno pravila (kanone) za crkvene postupke u pojedinim slučajevima. Kao ženidbena pravila Pravoslavna Crkva je preuzela od samog početka i neke otačke kanone, na primjer Dionizija Aleksandrijskog († 256.), Bazilija Velikog († 379.) i Teofila Aleksandrijskog († 412.).

1.2. Kanoni općih sabora i pokrajinskih sinoda

Za uređenje ženidbe Pravoslavna crkva se oslanja na odredbe općih sabora, počevši od 8. i 9. kanona Nicejskog sabora (325.). U 8. kanonu, govoreći o prihvaćanju onih koji su kršteni u herezi (*čisti* - katari, tj. novacijanci), traži da "obećaju da će njegovati zajedništvo s onima koji su po drugi put oženjeni",³² budući da su odbacivali drugu ženidbu kao preljub.

Kalcedonski sabor, u 14. kanonu uređuje pitanje mješovite ženidbe: "Budući da je u nekim pokrajinama lektorima i pjevačima dozvoljeno ženiti se, sveti je sabor odlučio da nikome od njih ne smije biti dozvoljeno uzeti za ženu krivovjernicu. Koji su pak u takvom braku već rodili djecu, i ako su svoju djecu već dali krstiti kod krivovjernika, moraju ih dovesti u zajedništvo katoličke (sveopće) Crkve; još nekrštene međutim, ne mogu dati više krstiti kod krivovjernika, a ne smiju ih vezati u ženidbu s nekim krivovjernikom, Židovom ili poganinom, osim ako osoba koja bi se trebala vezati s pravovjernikom, obeća da će prijeći na pravu vjeru. Tko pak prekrši tu odredbu svetog sabora, mora biti podvrgnut kanonskoj kazni".³³

Pravoslavna Crkva prihvaća kao ekumenski sabor i *Trulsku sinodu*, održanu za cara Justinijana II. 691.-692. godine (zamišljenu kao nadopunu II. carigradskog /553./ i kao nastavak III. Carigradskog sabora /680./, pa se naziva *peto-šestim saborom*, premda je papa Sergije I. odbio potpisati njegove zaključke). U brojnim kanonima (3,4,6, 12-13, 26, 30, 40, 44, 47-48, 53, 54,

³² DH, br. 137.

³³ DH, br. 305. Tome valja dodati i kanone 16 i 17.

72, 87, 92-93 i 98) koji su tada doneseni, govori se o ženidbi, kako pod pravnim, tako i pod liturgijskim vidom. Odredbe koje određuju kanonsku pokoru za grijehе protiv ženidbe (preljub, bludništvo, incest, homoseksualnost, bestijalnost) vrlo su stroge i ti kanoni načelno vrijede i danas.³⁴

Za pravoslavnu teološku tradiciju značajne su i neke odredbe *pokrajinskih sinoda* (koje se nazivaju pokrajinskim saborima). Pokrajinska sinoda, *održana 314. u Anciri u Galaciji*, bavila se je uređenjem Crkve nakon velikih progona. U svojim kanonima (10-12, 16-17, 19-20 i 25) uređuje ženidbu đakona. Ako netko već oženjen uđe u đakonsku službu, može u njoj ostati po biskupovu dopuštenju, a tko nakon ređenja sklopi ženidbu, prestaje mu đakonat. Što se tiče druge ženidbe, među *drugobračnike* ubraja i sve koji su obećali ženidbu, pa i ako to obećanje nisu izvršili.

Pokrajinska sinoda u Neocezareji u Kapadociji (između 314.-325.) određuje (kanoni 1-4, 7-8) da se prezbitera koji se nakon ređenja oženio, ukloni iz svećeničkog staleža, a onoga koji učini preljub ili bludno griješi, treba isključiti iz crkvene zajednice i navesti na pokoru. Ujedno se uređuje i pitanje nekih ženidbenih zapreka (tazbine) te pokore za one koji se žene po drugi put. Posebno je važan sedmi kanon koji izričito određuje da svećenik blagoslivlja sklopljenu ženidbu.³⁵

Za razrješenje spora oko Eustatija, biskupa Sebaste, koji je tvrdio da ženidba priječi spasenje, sazvana je 362. *pokrajinska sinoda u Gangresu* (Paflagonija u Maloj Aziji). U svojim odlukama (1, 4, 9,10, 14 i 17 kanon) osuđuje napuštanje ženidbenog staleža i zavjetovanje djevičanstva s motivom osuđivanja ženidbe, kao i one koji priječe sudjelovanje u bogoslužju što ga predvodi oženjeni svećenik.

U kanonima (10, 31, 52-54) *pokrajinske sinode u Laodiceji* (381.) sadržane su opomene vjernicima da se ne žene i ne udaju za krivovjerce, osim ako obećaju da će postati kršćani. Onima koji su u skladu s crkvenim odredbama sklopili drugu ženidbu, nalaže se pokora, kako bi ih se naknadno moglo pripustiti euharistijskoj pričesti.

³⁴ Usp. L. Papanastasiou, *Le penitente imposte ad alcuni peccati*, u: B. Petrà, *La penitenza nelle Chiese Ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, EDB, Bologna, 2005., str. 109-118.

³⁵ O zaključcima sinoda u Anciri i Neocezareji usp. G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, EDB, Bologna, 1977., str. 363-366.

Možemo još spomenuti da bizantska Crkva prihvaća *zbirke kanona afričke Crkve*, pa tako u svoje zbirke odredaba o ženidbi unosi i 4, 16, 21, 25 i 102 kanon *Pokrajinskog sabora u Kartagi* (418.), u kojima se uređuju norme za ženidbu s krivovjercima, odnosno krštenima izvan Crkve.

1.3. Kodifikacija ženidbenog prava

Pravoslavno shvaćanje ženidbe, utemeljeno na odredbama općih sabora i pokrajinskih sinoda te otačkim kanonima, pretočeno je u crkvene propise, ponajprije u redakcije *Nomokanona* (crkvenog zakonika), koji sadrži temeljne odredbe za život Crkve. Najvažniji je *Nomokanon u XIV naslova*. Prva redakcija mu je s početka VII. stoljeća, a druga iz 883. za patrijarha Focija, pa se naziva i *Focijev nomokanon*. On je u vrijeme patrijarha Mihajla Cerularija postao obvezatan za bizantsku Crkvu, a kao takav bit će preveden na slavenski jezik kao integralni dio zbornika crkvenih zakona (nazvanog *knjiga upravljanja – kormilarenja / krmarenja - Krmčija*).³⁶

Budući da je već od VI. stoljeća crkvena praksa na ovom području postala ovisna o državnim zakonima i propisima kojima se rješavaju ženidbena i obiteljska pitanja, dogodilo se prožimanje civilnoga i crkvenog ženidbenog prava. Rimska država je odavno imala razrađeno ženidbeno i obiteljsko zakonodavstvo, na primjer *Lex Iulia* (18. prije Krista), čije će bitne elemente preuzeti *Zakonik cara Hadrijana* (117.), kao i *Teodozijev zakonik* (438.), u kojem šesnaesta knjiga, koja se bavi ženidbenim pravom, obuhvaća šestinu kodeksa.

Što se tiče utjecaja građanskog zakonodavstva na crkvenu praksu, obično se razlikuju četiri razdoblja. Prvo je *od Justinijana do Heraklija* (527.-610.). Car Justinijan, koji je 519. uspostavio narušeni odnos između Rima i Bizanta, dočekan je kao od Boga poslani vladar. Međutim, oko 527. on započinje s oblikovanjem

³⁶ Tradicija veli da je *Nomokanon Ivana Skolastika* na slavenski jezik preveo već sv. Metod (IX. st.). *Krmčija* sv. Save iz 1219. (sadrži *Nomokanon* s tumačenjima) godine na Vladimirskom saboru 1274. prihvaćena je kao službeni zakonik Ruske pravoslavne crkve. Poslije su nastale različite redakcije, sve dok nije objavljena *Štampana Krmčija* (1649.-1652.) Ruske pravoslavne crkve, koja je postala uvelike normativnom za slavenske pravoslavne crkvene zakonike. Usp. B. Cisarž, *Crkveno pravo I, Opšti deo i organizacija Crkve*, Beograd, 1970., str. 40-42. Za komentar i opširnu bibliografiju vidi: I. Žužek, *Kormčaja Kniga*, Roma, 1964.

carske Crkve, gdje je u središtu car kao od Boga izabrani poglavar i princip jedinstva, pod čiju skrb spada svjetovno i duhovno dobro podanika.³⁷ On je izvršio kodifikaciju državnih propisa u četiri faze: *Digestae* i *Institutiones*, 533. god.; *Codex repetitae praelectionis*, 534. god. (odredbe o ženidbi su u prvoj polovici V. knjige); *Novelle constitutiones*, 534. god., pisane na grčkom jeziku i upućene carigradskom patrijarhu (poslije su proširene sa 157 na 168 odredaba). Mnoge od Justinijanovih odredaba, posebno one iz 534. o Crkvi, ušle su u *Nomokanon* i postale crkvene odredbe.

Drugo razdoblje je *od Heraklija do Bazilija Makedonca (610.-867.)*. U ovom razdoblju u zakone se unose mnogi elementi običajnog prava barbarskih i slavenskih naroda, što se vidi iz *Ekloga* (izbora zakona)³⁸ careva Lava Isaurijskog i Konstantina Kopronima (741.), te zakona Lava IV. i Konstantina (776.-780.), te carice Irene (798.-802.) o zabrani četvrte ženidbe i ženidbe robova.

Treće razdoblje je *od Bazilija Makedonca do Konstantina XI. Monomaha (867.-1028.)*. U razdoblju careva iz makedonske dinastije u reformi zakonodavstva zamjećuje se težnja k povratku Justinijanovu pravu. To potvrđuje *Prohiron* (zakonodavni priručnik, sastavljen između 867. i 879. god.) i *Bazilike* (zbirka carskih zakona), koji će postati osnovni izvor i za crkvene odredbe. Tako je u redakciji *Focijeva Nomokanona* do te mjere vidljiv utjecaj *Bazilika* da je i sam *Nomokanon* bio nazivan *Crkvenim bazilikama*. U ovom razdoblju za ženidbeno pravo značajne su odredbe careva Lava Mudrog (886.-912.) i Konstantina X. Porfirogeneta (iz 920. godine).

Naposljetku *od Konstantina XI. do propasti Bizanta (1028.-1453.)* nema više samostalnih zakonika pojedinih careva, nego se donose pojedini zakoni koji će poslije biti skupljeni u *Sintagmu* (zbirku zakona). Ovo je vrijeme kad se pojavljuju i različite

³⁷ Prema Justinijanu Crkva je dužna podložiti se caru, koji je od Boga postavljeni temelj jedinstva. U *Novelli* 6 veli se da na cara spada čuvati vjeru, a biskupi su dužni za cara moliti. On izjavljuje vjernost Rimskoj stolici – ali je razlikuje od onoga tko na njoj stoji i kojega, po potrebi, može i zatvoriti (što je učinio s papom Silverijem 537., a papu Virgilija je 545. silom odveo u Carigrad da pod prisilom potpiše formulu vjere s osudom /tri poglavlja/ Teodora Mopsuestijskog, Teodoreta Cirskeg i Ibasa iz Edesse. Usp. W. De Vries, *Ortodossia e cattolicesimo*, Queriniana, Brescia, 21992., str. 46-47. (Usp. *DH*, br. 416-420).

³⁸ Sveti Sava nije unio odredbe iz *Ekloga* u svoj *Nomokanon (Krmčiju)*, budući da u njima vidi cazaropapizam, te da potječu od ikonoboraca (prema: B. Cisarž, *Crkveno pravo II.*, str. 44).

redakcije pojedinih zakonika (posebno *Prohirona* i *Bazilike*), kako u Grčkoj tako i u slavenskim zemljama.

Kanonske odredbe carigradskih patrijarhalnih sinoda i kanonske poslanice pojedinih patrijarha, premda su imale veliki ugled, nikada nisu imale značaj pravila iz kanonskog kodeksa. B. Cisarž donosi 17 kanonskih odredbi, izdanih od X. do XIV. stoljeća, u kojima su uglavnom precizirane bračne zabrane krvnog i duhovnog srodstva, te odredbe o drugoj i trećoj ženidbi, o oglašavanju (napovijedima), te o rastavi.³⁹ Uz ove odredbe postoje i brojni propisi koji objašnjavaju kanonske odredbe. U praksi se najčešće radi o autoritativnim mišljenjima, uputama i odgovorima crkvenih otaca, patrijarha i metropolita na neka konkretna pitanja vezana uz ženidbu, kao i odnos prema drugim svetim tajnama, posebno pokori (*epitimia*) i svećeništvu (*hierotonia*). Neka pravila su iznesena u poslanicama, ponekad u odgovorima ili u takozvanim "kanonskim rješenjima".⁴⁰

Može se, dakle, reći da su kanonske odredbe o ženidbi u Pravoslavnoj Crkvi sadržane u redakcijama *Nomokanona* (*Kanonska sintagma*), odnosno u *Zakonicima* (*Krmčija*) pravoslavnih Crkava u slavenskim zemljama, koje od početka sadrže odredbe i propise o sklapanju ženidbe. Liturgijski oblik slavljenja svete tajne nalazi se u *Euhologiju* ili *Trebniku*.

2. ŽENIDBA KAO SVETA TAJNA (*MYSTERION*)

Ženidba ima naravno utemeljenje u činjenici da se čovjek i žena tek u potpunom zajedništvu ostvaruju kao osobe. Čovjek je stvoren udvoje kao *slika Božja* (Post 1,27), što treba shvatiti u trinitarnom kontekstu. Treba imati na pameti da ni Bog nije, kako vele pravoslavni teolozi, *osamljena hipostaza*, jer tada ne bi bio *Ljubav*. Stvaranje muškarca i žene upućuje na to da Bog stvara, po riječima Ćirila Aleksandrijskog, *čovjeka kao biće koje su-postoji*. U tom svjetlu pravoslavni teolozi tumače da se stvaranje Eve od Adamova rebra treba shvatiti tako da je *Adam uvijek bio Adam-*

³⁹ Usp. B. Cisarž, *Crkveno pravo II.*, str. 39-40. (Joseph Zhishman /Josif Čizman/, *Das Eherecht der Orientalischen Kirche*, Wien, 1894., navodi 36 takvih odredbi). O duhovnom značenju pravnih odredbi pri sklapanju ženidbe usp. J. Delić, *Sakrament ženidbe – bitni događaj ljudske i kršćanske zajednice*, u: *Vjesnik Zadarske nadbiskupije* 46 (2001), 3-4, str. 145-153.

⁴⁰ Usp. B. Cisarž, *Crkveno pravo II.*, str. 41-42.

Eva jer je Eva oduvijek bila istovjetna s njim (kao njegovo rebro), samo *neuobličena* prije Božjeg zahvata. Adam i Eva, kao rajski par, ujedno su i ženidbeni par. Njihova povezanost temelji se u dvojnjoj čovjekovoj naravi, a ta dvojnost postaje prostor za zajednički život obdaren milošću.

Savršenstvo ženidbenog jedinstva, ako bi trebalo odgovarati onom izvornom, od Boga zamišljenom skladu, zahtijeva savršenu ljubav.⁴¹ Ta savršena ljubav zahtijeva jedinstvo i neraskidivost ženidbenog veza. Iskonski (*prvorodni*) grijeh poremetio je, ali nije posve uništio ljudsku narav. Isto je tako i s ljudskim odnosima, koji su grijehom poremećeni, ali ne i posve uništeni. Tako je i sa ženidbom. "Ženidba je istovremeno ljubav i pomoć, radost drugoga i njegovo podnošenje. Zbog svega toga supružnicima se daje Božja milost. Ljubav sjedinjuje divljenje u licu drugoga i trpljenje njegovih nemoći kao i pomoć istome u njima. U ljubavi oboje postaju jaki."⁴²

2.1. Sveta tajna braka – znak odnosa Krista i Crkve

Kako pravoslavna teologija definira *svetu tajnu braka*? Dumitru Staniloje u vrlo cijenjenoj *Pravoslavnoj dogmatici* (slijedeći dogmatike H. Androustosa, episkopa Makarija i P. Evdokimova) donosi sljedeću definiciju: "Tajna braka je sveti čin, božanskog porijekla, u kojemu se, preko svećenika, podjeljuje milost Duha Svetoga muškarcu i ženi, koji se slobodno sjedinjuju, koja posvećuje i uzdiže naravnu bračnu vezu na dostojanstvo znaka duhovnog jedinstva između Krista i Crkve."⁴³

Svetost ženidbe ima dvostruki izvor. S jedne strane je božansko ustanovljenje, po kojem svaka ženidba ima specifično *dostojanstvo*, a s druge strane je uzdignuće ženidbe onih koji su po vjeri, sakramentima i crkvenom zajedništvu povezani s Kristom u njegovo Tijelo, na razinu *svete tajne*. Svojom prisutnošću na

⁴¹ Za temu ljubavi kao središtu dogmatskog govora o ženidbi, usp. E. Christen, *Ehe als Sakrament. Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1972.

⁴² D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, Sremski Karlovci, 1997., str. 116. (U bilješkama ime autora navodimo kako je u zaglavlju knjige, odnosno članka. Na rumunjskom jeziku je Dumitru Staniloje, dok je u srpskim izdanjima pisano kao Dimitrije Staniloje. Pravoslavnu teološku terminologiju (na primjer *ženidba* = *brak*) nastojali smo, gdje nam je dovoljno jasna, ostaviti u izvornom obliku).

⁴³ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 113.

svadbi u Kani Galilejskoj Isus "učinivši ondje prvo čudo svojom natprirodnom silom i davši mladencima da piju od vina neprolazne ljubavi što se iz njega izlivala preko njegove milosti, htio je tako pokazati kako sada započinje uspostavljanje ljudskoga života u redu milosti, i to baš od potvrde i uzdignuća braka".⁴⁴

Razumijevanje svih svetih tajni moguće je samo u svjetlu Kristova otajstva spasenja. Kao i ostali sakramenti, i sveta tajna ženidbe u bitnom je povezana s Kristovim otajstvom. Utjelovljenjem Logosa dano nam je *vidjeti Božju ljubav kroz ljudsko lice*. Tek utjelovljenjem postaje moguće prepoznati i susresti Boga preko drugoga. Na sakramentalnoj razini to se događa onda kada je taj drugi već unesen u Kristovo otajstvo posredovanja Božje ljubavi, najprije krštenjem, a zatim i ostalim sakramentima. Kristova prisutnost i njegova djelotvornost u Crkvi po ovoj svetoj tajni postaju prisutnost i djelotvornost preko ljubavi bračnog druga, u kojemu se *otkriva tajna ljubavi*. Upravo zato je moguće da, sjedinjenjem supružnika u Kristu, obitelj postaje mala Crkva, odnosno – kako veli Ivan Zlatousti - da ženidba bude otajstvena slika Crkve.⁴⁵

Kad se u pravoslavnoj teologiji govori o mjestu *svete tajne braka* između ostalih svetih tajni (sakramenata), ona se uvijek povezuje s *hijerotonijom* (rukopoloženjem, odnosno svećeničkim ređenjem). D. Staniloje tumači kako "tajna braka i tajna svećeništva pomažu vjernicima, milošću koju im daju, da na pravi način primijene milosti drugih svetih tajni u konkretnoj obitelji i društvenoj situaciji u kojoj obično živi velika većina, ili u crkvenoj službi koju su drugi prihvatili; pomažu im, u odnosima sa svojim bližnjima, u braku i svećeništvu, u mnogostrukim problemima i odnosima što ih oni nameću, da se susretnu s Bogom ili da razviju odnos s Kristom osobito preko bližnjeg s kojim se doživotno sjedinjuju, ili s vjernima za koje su odgovorni."⁴⁶

Ovakvo razmišljanje usmjerava nas ne samo prema budućnosti (*eshaton*) nego nam bistri pogled u prošlost, vodi nas k samim

⁴⁴ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 117.

⁴⁵ Usp. *Homilija na Knjigu Postanka 38*, 7 (PG 33, 359-360); *O djevičanstvu*, (PG 62, 387).

⁴⁶ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 113-114. Inače, redosljed svetih tajni u pravoslavnoj teologiji nije posve fiksiran. Obično se nabroja: krštenje; miropomazanje (potvrda); euharistija; pokajanje (ispovijed); hijerotonija (svećeništvo); brak (ženidba); jeleosvećenje (bolesničko pomazanje). Može se reći da teološko povezivanje svetih tajni ženidbe i svećeništva odgovara katoličkom ubrajanju sakramenata ženidbe i svetog reda u "sakramente u službi zajednice" (usp. *KKC* 1534-1535).

početcima. Crkveni oci smatraju da prvom vezom Adama i Eve u raj u počinje povijest ne samo ženidbe nego i Crkve. Pod tim vidom postaje razumljiva Isusova simbolička gesta, kad je na samom početku svojega navještaja radosne vijesti spasenja došao na svadbu i tako potvrdio da je ženidba (sklopljena po ondašnjim propisima i običajima) Bogu ugodna stvarnost, te da bi, barem na simboličkoj razini, trebala biti ostatak raja na zemlji!⁴⁷

Činjenica da je ženidba među krštenima uzdignuta na novo dostojanstvo *svete tajne*, odnosno znaka spasenja, upućuje na svrhu ljudskog života – a to je konačno zajedništvo s Bogom. Sve treba voditi Bogu, pa tako i ženidba. Stoga je sklapanje ženidbe u početku liturgijski povezano sa slavljenjem euharistije,⁴⁸ jer su ženidbeni drugovi po ovom otajstvu na osobit način “hram Božji” (1 Kor 3,16), te kao udovi tijela Kristova pozvani biti “boravište Duha Svetoga” (1 Kor 6,19). John Meyendorff tumači: “Kršćanska Crkva nije u čitavoj svojoj povijesti nigdje kao u braku pokazala da u svijet unosi novu i do tada neviđenu božansku stvarnost. (...) Ova nova stvarnost obuhvaća i posve novi stav prema braku, različit od židovskog i rimskog. Ta nova stvarnost na početku nije bila izražena nekim novim bračnim obredom. Njen se značaj nije sastojao u potiskivanju zakona što ih je donijelo sekularizirano društvo, jer su kršćani imali razumijevanja za važnost rimskog poretka, pa su podržavali i napredak koji je u ljudske odnose unesen po nekim odredbama rimskog prava. Ali, prihvaćajući sve to, kršćani nisu zaboravili poseban i potpuno nov doživljaj i obveze koje su primali u otajstvima krštenja i euharistije.”⁴⁹ Odnosno, možemo reći da se bit nalazi u sljedećem: Kao što Crkva svoje ispunjenje nalazi u euharistiji, tako je i s kršćanskom ženidbom, pa se s pravom može govoriti kako je po ženidbi krštenika obitelj postala “domaća Crkva” – koja je usmjerena euharistiji – zajedništvu s Kristom. I tako se u odnosu *Krist – Crkva – obitelj* događa otajstvo spasenja.

Sam *čin vjenčanja* kao sakramentalni znak upućuje na osobito dostojanstvo u koje su ženidbeni drugovi uvedeni (što je označeno *vijencem časti*), a čemu je temelj krsno dioništvo na otajstvu Krista

⁴⁷ Usp. B. Cisarž, *Brak sa liturgičkog aspekta*, u: Pravoslavna misao 21 (1978), sv. 25, str. 106.

⁴⁸ Od toga je u sadašnjem obredu ostalo tek ispijanje *zajedničke čaše*, kao znaka životnog ali i euharistijskog zajedništva.

⁴⁹ J. Mejendorf, *Brak u svetlosti pravoslavne teologije*, u: Teološki pogledi 7 (1974), str. 160. (Ime autora navodima prema tekstu: John Meyendorff; u tekstovima na srpskom naveden je kao Jovan Mejendorf ili kao Đ. Majendorf).

i Crkve.⁵⁰ To novo dostojanstvo, na kojem inzistira pravoslavna teologija, ne može se posve poistovjetiti, ali se može dobro povezati s katoličkim govorom o sakramentalnoj milosti ženidbe (barem pod vidom milosnog stanja - *habitualne milosti*). U bitnom, “ako je kršćanski brak slika milosne, posvećujuće veze Krista i Crkve, očito je da mora i sam sadržavati posvećujuću snagu i da, prema tome, posvećuje i pečati Kristovom milošću, jer je nemoguće da bi sv. Pavao, nazivajući brak *velikom tajnom* (Ef 5,32), upućivao na bračnu vezu samo kao običan simbol”.⁵¹

Crkva, po službi i riječima svećenika, moli od Gospodina milost za zaručnike koji sklapaju ženidbu *u Gospodinu*. Može se reći, veli D. Staniloje, “da se božanska milost traži kako bi mogli gospodariti grešnim željama, da ne bi težili samo za zadovoljenjem tjelesne požude što ih vodi do života u stanju strasti i egoizma, te da bi mogli zaustaviti bilo koji egoizam i nevjeru (...); moli se milost radi jačanja za međusobno podnošenje i želju za međusobnom pomoći; da bi njihova ljubav bila u Kristu produbljena, što nije moguće bez obuzdavanja sebičnosti; na kraju moli se milost radi rađanja djece što je ravno pobjedi nad sebičnošću svake vrste i napredovanju prema savršenoj zajednici. Sve to daje čistoću bračnoj vezi, čast i plemenitost supružnicima, stvarno otvaranje jednog prema drugom, prema Bogu i bližnjima; kroz sve to primiti će spasenje”.⁵²

Ima, međutim, još važnih razloga za milosnu otajstvenost kršćanske ženidbe. Ne smije se zaboraviti da je ženidbeni vez ipak ljudska stvarnost obilježena iskonskim grijehom i njegovim posljedicama. Zato, “milost ove svete tajne daje se radi potpune i neporočne ljubavi među onima koji stupaju u brak, radi uzajamne pomoći i trpljenja, strpljivog podnošenja svih nevolja. Život udvoje složen je, imajući dio radosti koju daje ljubav kao i zajedničko darivanje, koje ima u sebi izvjesnu beskrajnost, ali i teškoća i nemoći što su paradoksalno povezane uz otajstvenu nedokučivost ljudskih osoba”.⁵³

⁵⁰ O konstitutivnosti *uženčanja* kao sakramentalnog znaka, usp. A. Kallis, 'Kröne Sie mit Herrlichkeit und Ehre'. *Zur Ekklesiologie der orthodoxen Trauung*, u: K. Richter, (ed.), *Eheschliessung – mehr als ein rechtlich Ding* (QD 120), Herder, Freiburg im Br., 1989., str. 133-140.

⁵¹ B. Cisarž, *Učenje pravoslavne Crkve o neraskidljivosti i razvodu braka*, u: *Pravoslavna misao* 15 (1972), 1-2, str. 50.

⁵² D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 129.

⁵³ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 129.

2.2. *Primateelj i djelitelj svete tajne braka*

Što se tiče djelitelja i primatelja, pravoslavna teologija je dosljedna te, smatrajući da se u svetim tajnama radi o *posredovanju milosti*, uči da je djelitelj uvijek službenik Crkve.⁵⁴ To službeničko posredovanje milosti ne smije se shvatiti posve instrumentalno, budući da pravoslavna teologija odbacuje definiciju o djelovanju sakramenata *ex opere operato* (premda zapravo uglavnom prihvaća njezin sadržaj). Svećenički blagoslov smatra se bitnim, i bez njegova blagoslova crkveno sklapanje ženidbe nije moguće.⁵⁵ “U pravoslavnoj Crkvi vršilac *Tajne* je svećenik, jer preko njega dolazi pred one koji se žele vjenčati i među njih nevidljivo sam Krist, koji potvrđuje naravnu vezu što je oni ostvaruju svojim pristankom, što ih drži sjedinjene s Njim; i radi toga što se kroz njihov brak u organizam Crkve ugrađuje živa stanica, ispunjena Kristovom milošću. Smatrati sklopljenim brakom samo obični pristanak supružnika, kao u katolicizmu, gdje je svećenik samo svjedok, znači vidjeti ga samo na njegovoj razini prirodne veze. Još je sveti Ignacije Bogonosac rekao u poslanici Polikarpu (II. st.): ‘Oni koji se žene neka ne stupaju u vezu bez odobrenja biskupa’ (V, 2). Sedmi kanon neocezarejskog sabora određuje da svećenik blagoslivlja brak”.⁵⁶

Primateelji su osobe koje stupaju u ženidbu, ženik i nevjesta, čija se imena više puta izričito spominju u samom liturgijskom obredu. Kod primatelja svete tajne odmah se javljaju i pitanja mogućih restrikcija, bilo od strane naravnog, crkvenog bilo drugoga pozitivnog prava. Nauk i praksa Pravoslavne Crkve u bitnom se ne razlikuje od Katoličke crkve. “*Primateelji* su dvoje vjernika Crkve, različitog spola, neoženjeni, od kojih ni jedan nije bio crkveno

⁵⁴ Teologija sjedinjenih (istočnih katolika) preuzela je nauk Tridentskog sabora i kasnijih dokumenata Katoličke crkve o ženidbi, pa tako drži da “u tajni ženidbe primatelj i djelitelj jesu jedne te iste osobe, muž naime i žena. Jer svećenik, koji vjenčanju od strane Svete Crkve prisustvuje, ne podjeljuje sam sakramenat nego samo prigodni blagoslov moleći u Gospoda obilje milosti i svakog drugog duševnog i tjelesnog dobra za dotične mladence”. Ovo mišljenje se dalje reflektira i u tumačenju materije i forme (“međusobni sporazum i pristanak”). Usp. I. K. Pavković, *Liturgika*, Zagreb, 1963., str. 166. Ipak, u terminologiji se uočava nastojanje da se, što je moguće više, sačuva tradicija. Za poteškoće koje proizlaze iz ovog shvaćanja usp. J. M. Millas, *Penitenza, Matrimonio, Unzione degli infermi*, PUG, Roma, 1988., str. 159-160.

⁵⁵ To znači da ženidbu sklopljenu bez prisutnosti svećenika treba *ukrijepiti* svećeničkim blagoslovom, jasno uz dopuštenje nadležne crkvene vlasti. *Zapravo, tek tada se događa sveta tajna!*

⁵⁶ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 125.

vjenčan više od tri puta i koji nisu u srodstvu bliže od petog koljena. Mješoviti brakovi između pravoslavnih i nepravoslavnih dopušteni su pod uvjetom da se djeca odgajaju u pravoslavnoj vjeri i da se Tajna obavi po pravoslavnom obredu. Brak nije dozvoljen poslije hijerotonije u čin đakona ili prezbitera, a na stupanj episkopa ne može se uzdići tko je bio oženjen, osim u slučaju smrti supruge, ili da se povuče u manastir i primi monaški čin.⁵⁷

Zanimljivo je da među pravoslavnim teolozima ima i nekih, kao što je Demetrios Constantelos, koji smatraju, pozivajući se na praksu apostolske i postapostolske Crkve, pa čak i na krajevnu praksu pojedinih Crkava sve do trinaestog stoljeća, da bi djelitelji svete tajne trebali biti sami zaručnici.⁵⁸ Prema njegovu mišljenju ženidba između krštenika koji ispovijedaju nicejsko-carigradsku vjeroispovijest, ima značaj *svete tajne*. To se, zapravo, slaže i s katoličkim tumačenjem da, "za valjano primiti i podijeliti sakrament ženidbe, dostatna je ontološka participacija na Kristovu svećeništvu, posredstvom krštenja".⁵⁹ Ili, kako veli *Zakonik kanonskog prava istočnih Crkava*: "Po Kristovu ustanovljenju, valjana ženidba između krštenih tim samim je sakrament kojim Bog supruge na sliku neraskidiva jedinstva Krista sa Crkvom ujedinjuje i sakramentalnom milošću na neki način jača i posvećuje."⁶⁰ To zapravo znači da i (barem u izvanrednom obliku) bez prisutnosti svećenika kao kvalificiranog svjedoka Crkve (odnosno, bez njegova blagoslova) već sama valjana privola zaručnika tvori sakramentalni čin.

2.3. Dobra i svojstva svete tajne braka

U pravoslavnoj tradiciji postoje dva usmjerenja kad se govori o *dobru ženidbe*. Ta usmjerenja, koja se ne isključuju nego u bitnom dopunjuju, pravoslavna teologija naziva *asketsko* i *posvetno*.

⁵⁷ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 125.

⁵⁸ D. Constantelos, "Marriage a 'Mystery' Not Dependent on Clergy", *The Greek American*, (Astoria, NY), July 25, 1988, str. 5.

⁵⁹ U. Navarette, *Matrimonio cristiano e sacramentalità*, u: AA. VV. *Amore e stabilità del matrimonio*, PUG, Roma, 1976., str. 70; usp. J. Manzanares, *Sakramentalnost ženidbe između krštenih. Je li svako sklapanje ženidbe između krštenih nužno i sakrament*, u: *Svesci* 103-104 / 2001, str. 31-44.

⁶⁰ *Zakonik kanona istočnih Crkava*, kan. 776, § 2. Za širi uvid usp. D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel nuovo Diritto canonico delle Chiese Orientali*, EDB, Bologna, 1994. Za kraći komentar usp. P. Haffner, *Il mistero sacramentale*, LEV, Città del Vaticano, 2002., str. 224-225.

Asketska teologija (koja je prevladavala u otačkom razdoblju), u skladu s Božjim nalogom “plodite se i množite” (Post 1, 28) na ženidbu gleda najprije kao na sredstvo prokreacije, te pomoć za nadvladavanje grešne požude koja je posljedica *prvorođnog* (iskonskog) grijeha. Drugo, *posvetno usmjerenje* u ženidbi na prvome mjestu prepoznaje eklezijalnu stvarnost (zajedništvo muža i žene u raju, jer su u stanju milosti, već je stvarni simbol Crkve), čiji je cilj dostignuće spasenja, odnosno konačnog zajedništva s Bogom u trojstvenoj ljubavi. Ovakvo tumačenje ženidbe sve se više ističe u suvremenoj pravoslavnoj teologiji. Sergije Troicki to tumači ovako: “Ako je Crkva onaj krajnji cilj kojemu stremlje povijest svijeta, te ako je sjedinjenje muža i žene u braku također Crkva, onda se samim tim rješava i pitanje glavne svrhe braka. Svrha braka nije negdje izvan supružnika, ni u djeci ni u dostignuću nekog izvanjskog dobra, ona je imanentna samim supružnicima, a nalazi se u onoj bezgraničnoj i potpunoj uzajamnoj bliskosti muža i žene koja od dvije osobe stvara jedno, nad-osobno biće, slično nad-osobnom Trojedinom Bogu!”⁶¹ Ženidba, dakle, u svojoj biti treba voditi posvećenju supružnika, koji bi “jedan drugoga trebali gledati *sub speciae aeternitatis*”.⁶²

Ako shvaćanje ženidbe, dakle, polazi od ljubavi kao najvišeg dobra, od ljubavi koja je sposobna preobraziti osobe na sliku Kristovu, upravo iz te ljubavi, koja je po samoj sebi otvorena plodnosti, proizlazilo bi dobro potomstva, kojeg pak nema bez tjelesnog sjedinjenja. Problem je što je tjelesnost povezana s požudom, a ova je negativna, destruktivna snaga, prisutna u čovjeku kao posljedica iskonskoga grijeha. Zbog toga, to najviše dobro dostiže se tek uz pomoć Božje ozdravljajuće milosti. D. Staniloje piše: Kršćanstvo “ne podcjenjuje potrebu tjelesne veze muža i žene. Molitve na vjenčanju uopće ne izbjegavaju govor o tome. Ipak, smatra da samo u braku (tjelesna veza) postaje sredstvom potpunog duhovnog jedinstva, ili ga sve više produbljuje. Prema tome, odobravajući brak za zadovoljenje potrebe tjelesnog sjedinjenja između muža i žene, u isto vrijeme to sjedinjenje smatra sredstvom za napredovanje duhovnog jedinstva”.⁶³

Ovo gledanje ponovno nas vodi do razumijevanja temeljnog teološkog razloga zašto je kršćanska ženidba *sveta tajna* i što to znači. To je njezin značaj *sredstva duhovnog napretka*,

⁶¹ S. Troicki, *O svetosti braka*, u: Pravoslavna misao 11 (1968), 1-2, str. 12.

⁶² S. Troicki, *O svetosti braka*, str. 14.

⁶³ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 121.

odnosno duhovne ljubavi, kojoj je tjelesno jedinstvo tek djelomični izraz. Stoga je ženidba valjana i onda kad u njoj nema djece. Jednostavno govoreći, osnovno dobro ženidbe je dobro supružnika kao dobro duhovne ljubavi, u što je uključeno i dobro djece, jer je ljubav po sebi otvorena plodnosti, te svoju potvrdu nalazi u služenju. Tko ne razumije duhovni poziv svakog čovjeka u Kristu, kako će razumjeti i prihvatiti kao prvo i osnovno dobro kršćanske ženidbe duhovnu ljubav supružnika? Aleksandar Šmeman piše: "Prema kršćanskom nauku, glavni grijeh današnje obitelji nije razvod ili nedostatak 'prilagođivanja', ili 'duhovno divljaštvo', nego samoobožavanje obitelji, odbojnost da se brak razumije kao putokaz prema Kraljevstvu Božjem. (...) Kršćanski brak zaključuje se između dvije osobe različitog spola, a zajednička vjernost njih dvoje prema trećem – Bogu – čuva ih u istinskom međusobnom jedinstvu, kao i s Bogom."⁶⁴

Ako je kršćanska ženidba sredstvo duhovne ljubavi i napretka u vjeri i zajedništvu, koje su nužne pretpostavke da ona postigne svoj cilj? Pravoslavna teologija, jednako kao i katolička, čvrsto drži da su to jedinstvo i vjernost supružnika. U raspravi s farizejima (Mt 19, 4-9) Isus upućuje na izvorni Božji naum, prema kojem se ženidbeno jedinstvo i nerazrješivost temelji na istini da je Bog stvorio čovjeka kao muško i žensko, koji postaju *cijelim čovjekom* tek u ženidbi. Dostojanstvo osoba zahtijeva jedinstvo i nerazrješivost – budući da se samo tako potvrđuje Božji naum s ljudima. Neraskidivo jedinstvo muža i žene "nije toliko organsko, fizičko jedinstvo, nego jedinstvo u ljubavi. Ono se temelji na ljubavi dvaju ljudskih bića, muža i žene, koja se dopunjuju ne samo na tjelesnom planu, nego i na duhovnom. Stoga im Crkva i daje milost. Oni trebaju surađivati s milošću, a ne je samo pasivno primati".⁶⁵

Upravo po svojoj upućenosti na ljubav Krista i Crkve, koja je jedincata i potpuna, i kršćanska ženidba treba biti jedincata (jedan muž i jedna žena) i trajna, ne samo do smrti nego i preko nje. John Meyendorff tumači: "Bizantska teološka, liturgijska i kanonska tradicija jednodušno podcrtava apsolutnu jedincatost kršćanskog braka. To temelje na nauku izloženom u Ef 5. Kao *sveta tajna* ili *mysterion* brak odražava zajednicu između Krista i Crkve, između Jahve i Izraela, i kao takav može biti samo *jedan* vječni

⁶⁴ A. Schmemmann, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, St. Vladimir Seminary Press, New York, 1972., str. 111. (A. Šmeman, *Za život sveta*, Beograd, 1978.).

⁶⁵ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 118.

savez, koji ne razrješava ni sama smrt. U svojoj svetotajnskoj (sakramentalnoj, o. m.) prirodi brak preobražava i nadilazi tjelesnu vezu i ugovorni pravni savez: ljudska ljubav biva projicirana u vječno Kraljevstvo Božje.”⁶⁶

Oni teolozi koji i danas zastupaju potpuno jedinstvo i nerazrješivost ženidbe, svoje stavove potkrepljuju činjenicom da Pravoslavna Crkva dugo vremena (u nekim krajevima sve do X. stoljeća) nije blagoslivljala drugi brak (premda ga je priznavala valjanim). Kanon koji se pripisuje Nikiforu Ispovjedniku (806.-815.) određuje da se *drugobračnima* ne stavljaju vijenci, dok prije mnogi kanoni određuju pokoru (isključenje iz primanja euharistije) za *drugobračne*, obično tijekom dvije godine, a za one koji su sklopili treći brak tijekom pet godina.⁶⁷ Također je značajno da Pravoslavna Crkva, koja inače pripušta sakramentalnom ređenju ne samo muškarce u beženstvu nego i one koji su oženjeni, kanonski zabranjuje članovima klera sklapanje druge ženidbe (odnosno svake ženidbe nakon *rukopoloženja*) čak i nakon smrti supruge, kao što zabranjuje i svećeničko ređenje onima koji su se dva puta ženili, ili se oženili udovicom, ili rastavljenom (raspuštenicom). Prihvatanje ponovnog braka za laike opravdava se mogućnošću da se, nakon pokore, pruži nova prilika za kršćanski život, te nastojanjem da se izbjegne veće zlo (usamljen život u slučaju smrti ili rastave).

3. RAZRJEŠENJE VALJANO SKLOPLJENE ŽENIDBE

Tema ne/razrješivosti *svete tajne braka* redovito se stavlja u samo središte govora o ženidbi u pravoslavlju, vjerojatno zato što je tu najuočljivija razlika između katoličke i pravoslavne crkvene prakse. No, da bi se ovu temu pravo razumjelo, treba imati na pameti tumačenje novozavjetnih tekstova (posebno Mt 5,32 i 19,6),⁶⁸

⁶⁶ D. Majendorf, *Vizantijsko bogoslovje, Historijski tokovi i dogmatske teme*, Kalenić, Kragujevac, 1985., str. 240.

⁶⁷ Prema G. Rhallis – M. Potlis, *Syntagma Canonum*, (IV. ed.), Atene, 1854., str. 457.

⁶⁸ Za klasično katoličko tumačenje takozvane Matejeve klauzule (*me epi porneias; parektos logou porneias*) usp. S. Bakšić, *Nerazrješivost ženidbe u Svetom pismu Novoga zavjeta*, Zagreb, 1931. Za novi pogled vidi i D. Runje, *O rastavi braka u Mk 10, 2-12 i Mt 19, 3-9 u svjetlu hramskog svitka i damašćanskog dokumenta*, u: M. Josipović – B. Odobašić – F. Topić (prir.), *U službi Riječi i Božjega naroda* (Zbornik u čast M. Zovkića), Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 2007., str. 327-337.

te prije navedeni nauk o naravi ženidbe i trajnosti ženidbenog veza. Ovdje ćemo se zadržati najprije na propisima o mogućoj rastavi, a zatim na teološkim tumačenjima razloga rastave.⁶⁹

Pitanje o rastavi ženidbe u otačkom razdoblju osobito je važno za kasnija tumačenja.⁷⁰ Pravoslavni se teolozi slažu da Crkva od samog početka zastupa apsolutno jedinstvo i nerazrješivost. Vidljivo je to u riječima apologeta *Atenagore* (kraj II. st.): “Tko ostavi prvu ženu, pa i ako ona umre, i ponovo se oženi, prikriveni je preljubnik.”⁷¹ Slično govori i *Klement Aleksandrijski* († 215) koji, iako dopušta odvajanje od zajedništva zbog preljuba, veli da Sveto pismo “smatra preljubom povezati se ženidbom dok god živi jedan od rastavljenih”.⁷² Istog je mišljenja i *Ciprijan* († 258).⁷³ *Jeronim* († 420) više puta izričito govori kako Crkva dopušta rastavu “od stola i postelje”, ali bez prava na ponovnu ženidbu, a *Augustin* († 430), koji je prvi razvio sustavnu teologiju ženidbe, zabranu rastave argumentira otajstvenom (sakramentalnom) stvarnošću.

Istočna teologija, za opravdanje prakse razrješenja ženidbe zbog preljuba, poziva se na neke tekstove *Bazilija Velikog*, *Grgura Nazijanskog* i *Ivana Zlatoustog* u kojima se barem uključno dopušta ta mogućnost. Za *Bazilijeve* stavove najvažnije su dvije *Kanonske poslanice Amfilohiju*. U prvoj govori o običaju Crkve koji ženama zapovijeda da zadrže muža preljubnika, dok je napušteni muž koji se oženi (ali samo neudatom!) “vrijedan smilovanja”,⁷⁴ odnosno ne isključuje se posve iz crkvenog zajedništva, nego mu se određuje pokora kao i onima koji stupaju u drugi brak. *Bazilije* naglašava kako treba jednako tretirati muža i ženu, pa ako se ostavljenog muža ne može optužiti, ne smije se ni ostavljenu ženu. Istočnjaci ovo tumače kao dopuštenje rastave i drugog braka, dok su katolički tumači u ovom tekstu vidjeli poziv na “ne-kažnjavanje”,

⁶⁹ Za kratak pregled teoloških razloga i crkvenih propisa vidi: B. Cisarž, *Učenje pravoslavne Crkve o neraskidljivosti i razvodu braka*, u: *Pravoslavna misao* 15 (1972), 1-2, str. 46-60.

⁷⁰ Usp. B. Honings, *L'indissolubilità del matrimonio – pensiero dei Padri Greci*, u: *Lateranum* 45 (1979.), str. 245-281; G. Cereti, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, EDB, Bologna, 1971., str. 231-241 (na istoku od V. do X. st.).

⁷¹ *Apologia*, 33 (PG 6, 956A).

⁷² *Stromata*, II, 22, 23 (PG 8, 1096).

⁷³ Usp. *Liber III adv. Judaeos*, 90 (PL 4, 804B).

⁷⁴ Usp. *Poslanica 188*, 9 (PG 32, 677).

a ne na opravdanje rastave.⁷⁵ U drugoj poslanici Bazilije ponavlja uputu o tome da je kršćanski prihvatiti supružnika koji je učinio preljub i oprostiti mu, iako je u Kapadociji običaj da se to ženi naređuje, a mužu zabranjuje.⁷⁶ Ipak, ne smije se zaboraviti da u *Uputama o kršćanskom životu*, bez ikakve iznimke, osuđuje drugu ženidbu dok je supružnik živ.⁷⁷

Grgur Nazijanski, komentirajući Mt 19, 1-12 i osvrćući se na razliku između evanđeoskog i civilnog zakona, drži da se je u slučaju preljuba (zbog mogućnosti da u braku ne budu njegova djeca) muž dužan rastaviti od žene, a u svim drugim slučajevima treba je podnositi.⁷⁸ U slučaju ovakve rastave, međutim, *Grgur* nigdje ne spominje mogućnost ili opravdanje nove ženidbe.

Ivan Zlatousti ipak ide korak dalje. On smatra, tumačeći Prvu poslanicu Korinćanima, da je "preljubom žene brak već razrušen", te da "muž prestaje biti muž".⁷⁹ Na drugim mjestima, posebno u komentaru *Matejeva evanđelja*, *Ivan Zlatousti* izričito govori kako rastavljenoj ženi ni u kojem slučaju nije dopušteno ponovno se udati. Tu, međutim, ne spominje muža, iz čega tumači izvlače zaključak da bi za njega to dopuštenje ipak vrijedilo.⁸⁰ *P. Adnes* stoga zaključuje da se povijesno može ustvrditi kako su se neki istočni oci, poput *Ivana Zlatoustog*, pred biblijskim tekstom o rastavi zbog preljuba (*parektos logou porneias*), "koji je tako težak za tumačenje, pokazali u određenoj mjeri tolerantnim."⁸¹

Naposljetku, ovaj tolerantni stav povezan je s tumačenjem vlasti "vezanja i odrješivanja" (Mt 18,18) pa se, u skladu s njim, tvrdi da *Crkva po božanskom pravu razrješava ženidbu koja je uništena preljubom*, odnosno nastupanjem smrti bračne veze. Klasična tvrdnja o tome glasi: "Crkva je vrlo rano uvidjela da brak, osim zbog preljuba, može biti razriješen i zbog takvog uzroka koji nadjačava crkvenu ideju o nerazrješivosti braka, uzroka koji je također smrt, samo u drugom obliku, tj. smrt moralna i

⁷⁵ Ovo tumačenje, što ga zastupa i *P. Adnes*, *Il matrimonio*, Desclée, Roma, 1966., str. 61-62, nije lako prihvatiti, posebno ako se ima u vidu ozbiljnost Bazilijevih odredbi o kanonskoj pokori za grijeh.

⁷⁶ *Poslanica 199*, 21 (PG 32, 721).

⁷⁷ *Usp. Moralia*, PG 31, 829-852; *Usp. P. Adnes*, *Il matrimonio*, str. 62.

⁷⁸ *Usp. Govor 37*, 6-8 (PG 36, 289-292).

⁷⁹ *Homilija 19 na Prvu poslanicu Korinćanima*, 3 (PG 61, 154-155).

⁸⁰ *Usp. Tumačenje Matejeva evanđelja: Homilija 17*, 4 (PG 57, 259); *Homilija 62*, 1-2 (PG 58, 596).

⁸¹ *Usp. P. Adnes*, *Il matrimonio*, str. 63.

religiozna.”⁸² Jasno je da utvrđivanje takve smrti nije moglo biti prepušteno pojedincima, nego je to bilo moguće tek po službenom postupku. Ovaj način razmišljanja i postupanja, kao što ćemo vidjeti, još više je potaknulo carsko zakonodavstvo čije će pravne odredbe ući u crkvene kanonske zbornike.

3.1. Sklapanje ženidbe: carsko i crkveno zakonodavstvo

Kršćanska ženidba, sklopljena pred svećenikom ili episkopom, u početku je bila usporedna s građanskom ženidbom, sklopljenom po zakonskim propisima.⁸³ Car *Justinijan* (527.-565.) dijelom je priznao građanski učinak crkvene ženidbe, i to za građane *srednjeg staleža* (dok je za one *višeg staleža* ostala obveza ženidbe po građanskom pravu sa svim formalnostima).⁸⁴

Nova situacija za Crkvu nastala je kad je car Lav VI. (Mudri) godine 893., u svojoj 89. *Novelli* formalno predao Crkvi obvezu da pravno utvrđuje valjanost ženidbe. Nakon toga *Aleksej I. Komnen* je 1095. godine obvezao sve građane (to jest i *niži stalež*) na crkvenu ženidbu. “Ovim carskim aktima Crkva je formalno kontrolirala bračnu disciplinu svih građana. Ali, u stvari, ona je bila direktno odgovorna za sve neizbježne kompromise koji su do tada bili rješavani mogućnošću građanskog braka i građanskog razvoda. Crkva je s tim izgubila mogućnost primjene svoje ranije pokorničke discipline. Ako je sada Crkva davala braku zakonski značaj, morala je rješavati i pravne probleme koji su proizlazili iz ove obveze. I zaista, Crkva je počela ‘davati razvode’ (koje je ranije davao samo građanski sud), odobravati ‘ponovni brak’ u Crkvi, jer bez takvog odobrenja drugi ili treći brak bi bili pravno nevažeći. Crkva je uspjela da četvrti brak smatra nezakonitim (Sinoda iz 920. godine) ali je morala praviti kompromise u drugim slučajevima.”⁸⁵

⁸² B. Cisarž, *Učenje pravoslavne Crkve o neraskidljivosti i razvodu braka*, u: *Pravoslavna misao* 15 (1972), 1-2, str. 56.

⁸³ Usp. G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, EDB, Bologna, 1977.

⁸⁴ Prema: N. Milaš, *Pravoslavno crkveno pravo*, Paher i Kisić, Mostar, 1902., str. 614-615. Radi se o: *Novella* 74, c. 4. § 1. 2.

⁸⁵ D. Majendorf, *Vizantijsko bogoslovlje.*, str. 242. Autori se ne slažu o vremenu kad je počelo dopuštanje rastave. Uglavnom se drži da su teološkom opravdanju postojeće prakse rastave pridonijeli zakoni cara Justinijana (Odredba 22 iz

Pravni propisi o sklapanju ženidbe u slavenskim pravoslavnim zemljama konačno su uređeni objavom *Štampane Krmčije* (1649.-1652.). Ti su propisi, u većini pravoslavnih zemalja, vrijedili za crkveno i za civilno područje. Prema Nikodimu Milašu, propisano je da svaka ženidba treba biti oglašena u crkvi na tri blagdanska dana, čim dotični izjave da žele sklopiti ženidbu; da svećenik mora obaviti ispit o njihovom poznavanju kršćanske vjere, te o slobodnoj volji sklapanja ženidbe; da ženidbeni blagoslov pripada nadležnom parohu (župniku, a ako su iz različitih parohija onda parohu nevjeste), koji to čini pred dva svjedoka; da se ženidba slavi samo u dopuštena vremena; da se ženidba blagoslivlja poslije zaruka, i to u crkvi po propisanom obredu; da svaka ženidba, treba biti upisana u maticu vjenčanih.⁸⁶ Da bi se mogla sklopiti ženidba traži se: zajednička privola; propisana dob; normalno umno stanje; sposobnost izvršavanja bračne dužnosti; za maloljetne (u građanskom smislu) privola roditelja ili staratelja.

Pravoslavno crkveno pravo poznaje također i *odredbe o bračnim smetnjama* koje priječe sklapanje ženidbe,⁸⁷ a dijele se na *potpune* – a to su: duševna bolest; nesposobnost izvršavanja bračne dužnosti; za maloljetnike nedostatak privole starijih; zakonito postojeća ženidba; “nedjevičnost nevjeste” /ako je djevojka/; svećenički red; zavjet djevičanstva; udovištvo poslije treće ženidbe. *Nepotpune smetnje* ne čine sklapanje ženidbe općenito nevaljanim, nego samo nedopuštenim, bilo s nekim osobama, bilo da unose smetnju u oblik, a to mogu biti: nedostatna propisana dob; ženidba sklopljena u nedopušteno vrijeme; nasilje i strah, ovisno o težini (fizičko nasilje i teški strah čine ženidbu nevaljanom jer nema slobodnog pristanka); prijevara (ako je u osobi, ženidba je nevaljana); izostanak zaruka; nasilje nad životom zaručnika/zaručnice; osuda na strogi zatvor (robiju); udovička crnina (prije godinu, poslije šest mjeseci od smrti muža); vojna služba (potrebno je dopuštenje nadležnih); nedostatak napovijedi; nedostatak

536. i Odredba 117 iz 542.), a da je crkveno pravno uređenje konačno oblikovano za patrijarha Alekseja III. (1025.-1043.). Usp. J. Auer, *I sacramenti della Chiesa*, Cittadella ed., Assisi, 21989, str. 340-341; K. Hörmann, *Kirche und zweite Ehe*, Tyrolia, Innsbruck, 1973.

⁸⁶ Usp. N. Milaš, *Pravoslavno crkveno pravo*, str. 616.

⁸⁷ Za opširno tumačenje *uklonjivih i neuklonjivih smetnji i zabrana* usp. B. Cisarž, *Crkveno pravo II.*, str. 166-217. Za kanonske propise Srpske pravoslavne Crkve usp. *Bračna pravila Srpske pravoslavne Crkve*, Beograd, 1973., par. 12-68.

nužnih pisanih dokumenata.⁸⁸ Posebno se vodi računa o tjelesnom i duhovnom srodstvu i mogućnosti odstranjenja ovih zapreka.⁸⁹

3.2. Razrješenje ženidbe: razlozi i tumačenja

Da bi se razumjelo pravoslavno shvaćanje same naravi rastave, dobro je, na primjer poči od tvrdnji priznatog episkopa i crkvenog pravniknika Nikodima Milaša, koji piše: "Rastavom braka, ili upotrebljavajući evanđeoski izraz rastavljanjem muža od žene, koje se zbiva usred moralne ili religiozne smrti, koja nastupi kod supružnika, ne krši se evanđeoska zapovijed, da čovjek ne rastavlja ono što je Bog sastavio, niti to biva uslijed čina Crkvom priznate zakonodavne vlasti, nego se ono javlja samo po sebi, jer je porušen bračni vez, jer je među supružnicima nestalo same osnove braka, jer se više ne može postići svrha bračnog veza, jednom riječju, jer više nema braka. Dostična vlast dakle ne rastavlja brak, nego samo utvrđuje žalosni čin da je jedan zakoniti brak lišen svoje osnove, da je dakle samim Bogom rastavljen. Pa kao što je Pravoslavna Crkva stroga u svom nauku o nerazrješivosti braka, tako je stroga i u svojoj prosudbi o tome, kad mora priznati razvod nekog braka."⁹⁰ To potvrđuju i kanoni koji od početka odbacuju mogućnost dogovorne rastave, što se prakticalo u rimskom pravu.

Bizantsko državno pravo donosilo je odredbe o razrješenju ženidbe. Takve pozitivne odredbe nalaze se već u *Konstantinovu zakoniku* iz 331., zatim u *Teodozijevoj kodeksu*, a *Justinijan* je među njih u početku ubrojio i mogućnost rastave po dogovoru, što je u kasnijim dopunama ukinuo. Tu odredbu je ponovo na snagu vratio car *Justin* (566. godine). Od devetog stoljeća dopušta se rastava "radi savršenijeg života" (to jest posvećenog života, odlaska u samostan). Svakako je najznačajniji Justinijanov zakon iz 542. godine, budući da je izdan uz suglasnost patrijarha *Mina* (536.-552.), te je poslije unesen u *Nomokanon* (naslov XIV), koji je u X. stoljeću proglašen općevažećim crkvenim pravnim zbornikom. Justinijan donosi pet razloga rastave: 1. prijestup jednog supružnika koji se kažnjava smrću; 2. kad muž ili žena dođu u stanje koje se može izjednačiti sa smrću; 3. kad se dogodi

⁸⁸ Prema: N. Milaš, *Pravoslavno crkveno pravo*, str. 631-640. Inače, zaruka se, prema *Nomokanonu XIII, 2*, te odredbama cara Alekseja Komnena, smatra jednakom braku!

⁸⁹ Usp. N. Milaš, *Pravoslavno crkveno pravo*, str. 640-660.

⁹⁰ N. Milaš, *Pravoslavno crkveno pravo*, str. 669.

preljub ili čin koji se može prosuditi kao preljub; 4. kad nema neophodnih fizičkih uvjeta za brak; 5. kad se muž ili žena žele posvetiti životu uzdržljivosti.⁹¹

Crkveno tumačenje svih razloga rastave svodi se, dakle, na smrt jednog od supružnika, s time da se smatra kako su moguće *tri vrste smrti: fizička, moralna i religiozna*. Na Crkvi je da utvrdi je li koja od tih smrti nastupila, te da ženidbeni vez proglašuje rastavljenim. Pravoslavni crkveni pravници, pa i teolozi, smatraju da se svi crkveni postupci oko razrješenja ženidbe mogu svesti na to dokazivanje, odnosno na presudu o činjeničnom stanju prestanka ženidbenog veza. Teološki, John Meyendorff smatra da izvor dopuštenja rastave nije u svojevršnom crkvenom prihvaćanju carskih zakona (takozvana *simfonija* između Crkve i države), nego da se radi o razvodu kao "neizbježnom faktoru ljudskog života u grešnom svijetu, u kojem čovjek može primiti ili odbaciti milost, u kojem je grijeh neizbježan ali je i uvijek otvoren pristup kajanju, u kojem Crkva ne pravi kompromise s evanđeoskim normama, ali pokazuje suosjećanje i milosrđe prema ljudskim slabostima".⁹² Uostalom, ovaj stav se potkrepljuje mišljenjem da se ni crkveni oci, koji su se protivili upletanju države u Crkvu (kao Ivan Zlatousti i Teodor Studit), nisu protivili mogućnosti rastave.

Zanimljivo je kako Meyendorff tumači razliku između bizantskoga i latinskog shvaćanja svete tajne /sakramenta ženidbe i prakse rastave. Držeći da "bizantska teologija nepokolebljivo naglašava da je kršćanski brak samo *jedan* i da je bračna veza *vječna*",⁹³ u praksi se rastava i novi brak toleriraju, što se opravdava mogućnošću ljudske pogreške i pokore koja dopušta novi početak. On drži da bizantska teologija nikad nije ženidbu svela na pravni ugovor. "Međutim, latinski Zapad je postao legalistički netolerantan prema rastavi, dok je obudovjelima bez ograničenja dopuštano stupanje u novi brak. Rukovođen u svojoj praksi legalističkim stavom prema ugovoru, smatrao je da je ugovor neraskidiv dok su stranke u životu. Izgleda da se Zapad nije obazirao na ideju da brak, ako je sveta tajna, mora biti projiciran, kao vječna veza, u Kraljevstvo Božje; da brak, kao i sve svete tajne, traži slobodan odgovor i podrazumijeva mogućnost ljudskog odbijanja i ljudske pogreške; pokajanje uvijek dopušta novi početak."⁹⁴

⁹¹ Prema: N. Milaš, *Pravoslavno crkveno pravo*, str. 671-672.

⁹² Đ. Majendorf, *Vizantijsko bogoslovlje*, str. 241.

⁹³ Đ. Majendorf, *Vizantijsko bogoslovlje*, str. 242.

⁹⁴ Đ. Majendorf, *Vizantijsko bogoslovlje*, str. 242-243.

Motivi kojima se opravdava mogućnost rastave nisu posvuda isti. Dok je carigradski patrijarhat s vremenom umnožio razloge (sve do 20), Ruska je Crkva na sinodi 1917.-1918. godine utvrdila deset razloga rastave: 1. napuštanje pravoslavne vjere; 2. preljub; 3. svojevóljno sakaćenje koje priječi bračni čin; 4. guba; 5. sifilis; 6. odsutnost supružnika više od tri godine; 7. kazna javnog zlog glasa; 8. nasilje nad supružnikom ili potomstvom; 9. neizlječivo ludilo; 10. zlonamjerno napuštanje supružnika.⁹⁵ N. Milaš razlikuje *kanonske razloge rastave* (preljub; otpad od vjere, duhovno srodstvo /kumstvo/; rukopoloženje za episkopa; stupanje u monaški red), zatim *razloge građanskog prava* (zavjera protiv državne vlasti; nestanak supružnika /muža/; nesposobnost muža za izvršenje bračne dužnosti), te *razloge građanskog prava koje Crkva ne priznaje* (ludilo; zarazna bolest; dugogodišnja robija; neodoljiva odvratnost među supružnicima).⁹⁶

Današnja pravna praksa rastave u Srpskoj pravoslavnoj Crkvi, piše Jovan Nikolić, poznaje sljedeće razloge: 1. preljub; 2. ugrožavanje (života) ženidbenog druga; 3. namjerno izvršen pobačaj; 4. namjerno napuštanje ženidbenog druga (tijekom dvije godine); 5. nestanak ženidbenog druga (više od dvije godine); 6. tjelesna i duševna bolest (osobito neizlječiva duševna i teška zarazna bolest); 7. moralna pokvarenost; 8. otpad od pravoslavne vjere; 9. isključenje iz Pravoslavne Crkve.⁹⁷

Pravoslavna Crkva drži da ženidbeni vez prestaje smrću bračnog druga, proglašenjem supružnika mrtvim, polaganjem monaškog zavjeta i rukopoloženjem za biskupa.⁹⁸ Razrješenje ženidbenog veza (*razvod*) može se dogoditi po presudi koja utvrđuje tjelesnu, moralnu ili religioznu smrt jednog od supružnika. U stanje moralne i religiozne smrti uvode ona stanja u kojima osoba upada u grešnu odijeljenost od Boga i Crkve, te u kojima nije sposobna slobodno i voljno djelovati. To može biti preljub, teško nasilje, hotimični pobačaj, zlonamjerno napuštanje ili nestanak ženidbenog druga, tjelesna, odnosno duševna bolest, kao i

⁹⁵ Prema: P. F. Kovačević-Duje, *Sintesi di Teologia Orientale dei "Pravoslavi"*, Desclée, Roma, 1960., str. 155.

⁹⁶ Usp. N. Milaš, *Pravoslavno crkveno pravo*, str. 673-679.

⁹⁷ Usp. J. Nikolić, *Razvod braka u pravoslavnoj Crkvi*, u: Bogoslovska smotra 49 (1979), br. 1-2, str. 181-185. Također usp. J. Kolarić, *Ekumenska trilogija.*, str. 307-308.

⁹⁸ Usp. *Bračna pravila*, par. 79-84.

moralna pokvarenost i otpad od vjere.⁹⁹ Ponovna ženidba nakon takve rastave dopuštena je laicima, ali ne i klericima. U svakom slučaju, ne smatra se da je ponovna ženidba na istoj razini kao i prva, pa je u tom slučaju predviđen i drukčiji liturgijski obred, uza što je povezana i praksa pokore (*epitimija*).

ZAKLJUČAK

U najvažnijim teološko-antropološkim i sakramentološkim shvaćanjima sakramenta/svete tajne ženidbe, kako smo mogli jasno vidjeti, pravoslavna i katolička teologija se doista slažu. Ostavimo li po strani neka otačka razmišljanja (posebno ona iz asketskog kuta, gdje se djevičanstvo pretpostavlja ženidbi kao putu spasenja, što je dobrim dijelom zajedničko istočnoj i zapadnoj tradiciji), vidimo kako teologija slijedi pozitivni antropološki govor, počevši od same protologije pa sve do eshatologije. To uključuje kršćansko razumijevanje svetosti tijela, blagoslova rađanja, pozvanosti na međusobnu ljubav, te dostojanstvo ženidbe utemeljeno na Kristovu blagoslovu koji vodi konačnom ostvarenju u eshatološkom jedinstvu supružnika međusobno i s Bogom. Tako sveta tajna tvori od ženidbe *domaću Crkvu*.

Ipak, postoje i neke značajne razlike. One se jednim dijelom tiču sakramentoloških tumačenja (djelotvornost sakramenta *ex opere operato*, djelatelj i primatelj svete tajne), ali su značajnije one iz crkveno-pravne prakse rastavljanja valjano sklopljene ženidbe, s mogućnošću nove crkvene ženidbe dok je supružnik živ. Prihvaćanjem carskoga ženidbenog prava Pravoslavna Crkva je prihvatila i praksu rastave, koju je susljedno opravdavala tumačenjima takozvane *moralne* ili *religiozne (duhovne)* smrti koja bi, jednako kao i tjelesna smrt, dokidala ženidbeni vez.

Završimo riječima srpskoga pravoslavnog teologa Justina Popovića, koji ovako sažima pravoslavnu teologiju sakramenta ženidbe / svete tajne braka: "Brak je sveta tajna u kojoj se od strane svećenika služitelja blagoslivlja dobrovoljna bračna veza dvoje supruge i daje milost Božja koja posvećuje njihov bračni život radi uzajamne pomoći u njihovom evanđeoskom životu i radi zakonitog rađanja i kršćanskog odgoja djece. Cilj braka je da

⁹⁹ Usp. *Bračna pravila*, par. 85-107.

uz pomoć Božje milosti život supružnika, u duhovnosti, čistoći i uzvišenosti, učini sličnim odnosu Spasitelja i Crkve.”¹⁰⁰

THE SACRAMENT OF MATRIMONY IN THE EASTERN CHURCH
History and theology of the holy mystery of marriage

Summary

This work deals with the history and theology of the holy mystery of marriage (the sacrament of matrimony) in the Orthodox theological tradition and church practice. The first part presents the history of matrimony in the Orthodox Church, from the interpretations of Church Fathers of III-V century, through the canons of general councils and regional synods, to the Byzantine imperial and church codification of matrimonial law. The second part is a theological analysis of understanding the marriage as a holy mystery, i.e. as a sign of connection between Christ and Church. Besides the key elements of theological anthropology (man as the image of God providing he is a relevant being), the themes of the minister and recipient are discussed, as well as the benefits, characteristics and effects of the sacrament of matrimony. The third part presents the specifics of the Orthodox practice of dissolving the validly concluded marriage, founded on understanding that the marriage bond is discontinued because of moral or religious death (adultery in Mt 5,32 and 19,9). The author also gives reasons for the dissolving of marriage that are recognized today by the Orthodox Church law. In conclusion the author briefly points out the agreements and disagreements regarding the sacrament of matrimony in the Catholic and Orthodox Church.

Key words: *sacrament of matrimony, Orthodox theology, holy mystery of marriage.*

¹⁰⁰ J. Popović, *Dogmatika pravoslavne Crkve III*, Manastir Čelije, Beograd, 1978., str. 575.