



“TEOLOGIJA DUHA” SVETOG JERONIMA NASPRAM TEOLOGIJE TIJELA SVETOG IVANA PAVLA II.

Matija Janeš, II. TRZ - a (preddiplomski)

Uvod

Brak se ubraja u temeljne institucije društva, ustvari često se čuje da je upravo on ta temeljna ćelija. Svakako je i jedan od najstarijih vidova društvenosti. Utemeljena od samoga Boga, kako su vjerovali već stari Hebreji, ženidba je u tisućljećima svog postojanja proživljavala mnoga tumačenja i uklapala se u različite zakonske okvire, ostajući u svojoj biti ista: zajedništvo muškarca i žene oplodeno darom djece. I kršćanski brak ima svoju povijest. Nije ga oduvijek bilo kao samosvojne pojave. Prve su kršćanske zajednice preuzele postojeću društvenu ustanovu iz semitskog i rimskog svijeta i tek je malo-pomalo stale uklapati u svoj misaoni sklop. Proći će mnoga stoljeća dok sjedinjenje muškarca i žene ne zadobije sakramentalni status i konačno postane ono što je i danas, iako je to svojstvo

ženidbe naznačio već i Isus Krist, a produbio sveti Pavao. Upravo je IV. stoljeće vrijeme kad se počinje oblikovati bračna liturgija koja će voditi k uspostavi bračne sakramentalnosti. Vrijeme je to i djelovanja velikih crkvenih otaca, vrijeme kad svoje poslanice i polemičke spise piše sveti Jeronim, djela koja će za mnoga stoljeća odrediti kršćanski odnos prema braku i tjelesnosti.

U oblikovanju glavne hipoteze ovoga rada polazimo drugim putem, od našeg vremena, u kojem sve bogatije plodove daje jedna teološka tempirana bomba, kako su je prozvali, namještena da prasne u XXI. stoljeću. I prasnula je. Teologija tijela Ivana Pavla II. dopire do sve više kršćana preko knjiga, seminara, radionica, propovijedi itd. No usporedno s njezinom plodnošću, kao da se kotrlja jedna teza kako ta teologija nije ništa novo u

kršćanstvu, kako je ona “izmišljanje tople vode”. U ovome radu htjeli bismo provjeriti tu tezu te izvornost misli svetog Ivana Pavla II., tražeći joj protutočku u povijesti kršćanstva. Pronašli smo je doista na drugom polu tog tisućljetnog razvoja, u spisima svetog Jeronima, u vrijeme kad brak, kako je rečeno, postaje i kršćanska religijska stvarnost. Veliki crkveni otac i naučitelj sveti Jeronim, koji je živio na izmaku rimskoga svijeta (oko 347.-419./420.), ostao je upamćen prije svega kao veličanstven prevoditelj Svetoga pisma te ga danas prevodnici drže svojim zaštitnikom. No on nije bio samo prevoditelj, nego i velik biblijski egzeget i svoje je teološke stavove temeljio na riječi Božjoj kao posljednjem razlogu. No želimo li doprijeti do srži Jeronimove osobe i njegova navlastita mišljenja, vjerojatno je najbolje posegnuti za nekom od njegovih 116 autentičnih poslanica. U ovome ćemo radu upravo preko nekoliko odabranih poslanica pokušati prikazati svetog Jeronima kao duhovnog pisca, koji je gotovo sve svoje napore uložio doslovno u uzdizanje

duha nad tamnicom tijela, u ostvarenje asketskog ideala čovječnosti koji preporuča svojim sugovornicima, mahom udovicama. Konzultirajući poslanice svetog Jeronima, koristili smo se dvama izdanjima dostupnim na hrvatskom, a oboma je prevoditelj Ivan Marković.

U naslovu rada poslužili smo se izmišljenom sintagmom “teologija duha” ugledajući se na pojam teologije tijela koja se razvija u naše vrijeme i koja svoje korijene ima u moralnoj filozofiji Ivana Pavla II. Zanimljivo je da oba ta polazišta, Jeronimovo i ono Karola Wojtyły, svoje utemeljenje pronalaze u Bibliji, iako su im zaključci, moglo bi se na prvu reći, diametralno suprotni. Općenito će nam teološka misao svetog Jeronima, koja današnjeg čitatelja u nekim svojim vidovima može i šokirati, pomoći u razumijevanju suvremene teologije tijela i formuliranju vlastitog odgovora na najavljeno pitanje-hipotezu: teologija tijela doista u nauku ne donosi ništa novo, niti na to pretendira, a njezina se novost ne tiče toliko ljudske spolnosti koliko ljudske seksualnosti. Pojavivši se

nedugo nakon “seksualne revolucije” koja je zahvatila suvremeno društvo, dijelom vjerojatno i kao odgovor na nju, svoju je plodnost teologija tijela ostvarila upravo kao kršćanski orijentir u novom, izmijenjenom društvenom okolišu. Nastavljajući se na već postavljen dogmatski i moralni okvir, Ivan Pavao II. svojim filozofsko-fenomenološkim pristupom braku kao nitko prije njega nudi intelektualni argument u korist kršćanskog pogleda na brak.

Nakon poglavlja o Jeronimovoj teološkoj metodi, u drugom poglavlju ovog rada bavit ćemo se Jeronimovim poimanjem stvarnosti ženidbe u njegovim poslanicama, prvenstveno poslanici XX. Eustohiji, koje je ambivalentno i afirmativno i negativno. U trećem poglavlju skicirat ćemo suvremenu teologiju tijela u onim točkama koje nas zanimaju, ponuditi usporedbu s Jeronimovim stavovima i pokušati pomiriti te dvije naoko suprotstavljene teologije, odnosno pokazati mogućnost njihova suživota u povijesnom razvoju katoličke teologije.

1. Jeronimova teološka metoda

Prije nego što krenemo na izlaganje središnje teme ovoga rada, bilo bi korisno na početku odrediti Jeronimovu teološku metodu, kao i bitna načela od kojih polazi, pristupajući pojedinim praktičnim temama kao što je pitanje ženidbe. Nećemo se ogriješiti o velikog Dalmatinca ako kažemo, slijedeći donekle Pavića i Tenšeka,¹ da sveti Jeronim nije bio originalan filozof, nego prije svega učenjak i prevoditelj. No upravo nam taj njegov prevoditeljski poziv otkriva sigurnu metodu koju Crkveni naučitelj koristi u svim svojim poslanicama – precizno i promišljeno utječe se Svetom pismu. Teško je pronaći ijednu njegovu poslanicu u kojoj svoje argumente ne bi potkrepljivao navodima iz Biblije, koje nadalje vrlo vješto i adekvatno komentira. Jeronim je u tom smislu *avant la lettre* vjeran cijeloj katoličkoj tradiciji koja će slijediti za njim sve do naših dana, a potvrdu će dobiti na Drugom vatikanskom saboru, gdje Pismo i *de iure* dobiva eminentnu ulogu kao Božja objav-

¹ Usp. Juraj PAVIĆ - Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, Zagreb, 1993., 237.

juća riječ upućena čovjeku.² Ipak, treba primijetiti da onaj treći član iz trijade Pismo-Predaja-Učiteljstvo sveti Jeronim doduše poštuje,³ ali ga nema mogućnost izbliza pratiti u ono vrijeme slabih prometnih veza, pogotovo kada se nalazi daleko od Rima na Bliskom istoku. Jasno, i samo učiteljstvo Katoličke crkve tada je u povojima i ne smijemo ga promatrati suvremenim pojmovnikom. No navodimo ovo kako bismo već sada istaknuli određena neslaganja do kojih će tijekom vremena doći između pogleda na brak svetog Jeronima (kao i drugih crkvenih otaca) i suvremenog učiteljstva predvođena papama Pijom XI., Pavlom VI. i Ivanom Pavlom II. No takva su neslaganja normalna imala se na umu povijesno rastojanje

2 Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dei verbum. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi* (18. XI. 1965.), u: *Dokumenti*, Zagreb, 72008.

3 Marijan Mandac ukazuje na Jeronimovu bliskost s papom Damazom i njegovo sudjelovanje na saboru u Rimu 382. Ipak, nakon smrti pape Jeronim drugi i konačni put odlazi na Istok i njegove veze sa Zapadom slabe. Usp. Marijan MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, Makarska, 1995., 30-33.

i preciziranje katoličkog učiteljstva, koje s vremenom doživljava određene promjene. Sveti je Jeronim neosporno jedan od najvećih komentatora Biblije u Katoličkoj crkvi, ali valja voditi računa o određenim ograničenostima u njegovu pristupu povezanim s, uz već rečeno, i njegovom osobnom ljudskom poviješću i temperamentom.

Drugi element koji trebamo razmotriti prije negoli se upustimo u Jeronimovo izlaganje o braku jest alegorijska metoda kojom se služi u pristupu biblijskom tekstu i koja je, kažimo to odmah, sasvim primjerena kontekstu vremena. Možda i ponajbolji primjer te metode u Jeronima nudi nam Poslanica Nepocijanu, u kojoj Jeronim starozavjetnu epizodu o kralju Davidu i Šunamki tumači isključivo u prenesenom značenju povezujući je s pojmom mudrosti i kao da potpuno previđa seksualne aluzije te epizode koje će današnja egzegeza ipak morati uzeti u obzir.⁴ Navedimo i početak poslanice Eustohiji, kojoj ćemo se još nužno vraćati, u kojoj Jeronim

4 Usp. JERONIM, XIV. Nepocijanu, svećeniku (Ep. LII.), u: JERONIM, *Izabrane poslanice*, Split, 1990., 2.

kaže: “Bog govori čovječjoj duši, da izađe, po Abrahamovu primjeru iz zemlje svoje i iz roda svoga, i ostavi Kaldejce (što im ime znači: *kao hudobe*) pa se nastani u kraju živih...”⁵ Sada smo se već primaknuli onom smislu teologije duha koji smo zacrtali u uvodu, a koji nalazimo na pregršt mjesta u svetog Jeronima, a kao vrhunac naveli bismo ovo mjesto iz iste poslanice: “Ovo je dakle ona *velika tajna* o kojoj se kaže: ‘Zato ostavit će čovjek oca i mater svoju, i prionut će za ženu svoju, i bit će dvoje’, ne kao što je ondje kazano, jedno tijelo, nego jedan duh”⁶. Dakle, slijedeći svetoga Pavla, Jeronim mijenja starozavjetni tekst, na neki način obscjenjuje tijelo i usmjerava se potpuno duhovnoj stvarnosti.⁷ Stari je zavjet Jeronimu općenito tek slika za pravu stvar koja će nadoći u Novom

5 JERONIM, VII. Eustohiji (Ep. XX.), 1, u: JERONIM, *Izabrane poslanice*, Josip Bratulić (ur.), Split, 1990. (u daljnjem tekstu ovu ćemo poslanicu navoditi kao Ep. XX., uz broj cjeline u poslanici).

6 *Isto*.

7 Pojam tijela, međutim, kod Jeronima nije jednostavan i nije istoznačan s današnjim uobičajenim značenjem te riječi. Tim pojmom ćemo se morati detaljnije pozabaviti u nastavku.

zavjetu, kao zlato i posuđe naspram djevičanskoga tijela koje se ne iznosi u javnost.⁸ Možda je određeni skepticizam ili suzdržanost prema Starom zavjetu koji uočavamo kod svetog Jeronima i povod za njegove suzdržane stavove o ženidbi, kako ćemo vidjeti u nastavku. Primjerice, Jeronim je svjestan da je veliki ideal starozavjetnih patrijarha porod djece, ali to ne vrijedi i za Novi zavjet: “Drugo bijaše blaženstvo u starom zakonu. [...] Sad onaj koji je nemoćan jači je. Onda zemlja bijaše pusta: zato djeca bijahu jedini Božji blagoslov”⁹. Današnja katolička teologija i učiteljstvo, međutim, više pozornosti poklanjaju Starome zavjetu pa će tako i Ivan Pavao II. svoj niz kateheza, koje su utemeljile suvremenu teologiju tijela, započeti povratkom na izvore i preko Isusa će dospjeti na sam početak, na prve stranice Knjige postanka.¹⁰ Osim toga, današnje učiteljstvo, prihvativši djelomično povijesno-kritičku metodu, usmjerava se i na doslovni

8 Ep. VII-23.

9 *Isto*, 21.

10 Usp. IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, I, Split, 2012., 56-73.

i na duhovni smisao pisma, što čini i Ivan Pavao II. u svojim katehezama o teologiji tijela.¹¹ U nastavku ćemo pokušati detaljnije obrazložiti, ovdje tek načetu, diskrepanciju između patrističke i suvremene teološke misli.

2. Misli svetoga Jeronima o ženidbi

2.1. Ambivalentnost Jeronimova pogleda na ženidbu

Kada pokušamo u cjelini obuhvatiti Jeronimov pogled na ženidbu, reducirati ga na konkretan sud i usporediti sa suvremenim naukom Katoličke crkve o ženidbi, ponajprije nam se u njegovoj ocjeni nameće pridjev ambivalentan. Posegnemo li za domaćom literaturom koja obrađuje to pitanje, teško ćemo naći izlaz iz dileme je li ženidba za Jeronima dobra. Stanislav Kos u samo jednom poglavlju svog rada, onom o “Dostojanstvu kršćanske ženidbe”, slijedeći svetog Jeronima ženidbu predstavlja dvojako. Najprije čitamo da ženid-

¹¹ Usp. Mary HEALY, *Muškarci i žene su iz Edena. Studijski vodič za teologiju tijela Ivana Pavla II.*, Split, 2013., 78.

ba “nije dobra naprosto (bonum simpliciter)”¹² te u nastavku navodi iz Jeronima: “Ako je ženidba po sebi dobra, nemoj je uspoređivati s požarom, nego reci jednostavno: dobro je ženiti se. Sumnjam u dobru one stvari koju veličina drugoga zla tjera da bude manje zlo.”¹³

Međutim, već u sljedećem odlomku Kos dolazi do ovog zaključka: “Prema načelu koje sv. Učitelj slijedi u dokazivanju, ženidba je pravo dobro jer se s njom djevičanstvo, koje je sigurno dobro, uspoređuje i pretpostavlja joj se, a to sigurno ne bi bila ako bi se djevičanstvo pretpostavljalo zlu.”¹⁴ Pridodajmo ovim navodima i misao Mladena Parlova iz njegova članka da će Jeronim “biti optužen zbog pretjerane strogosti u prosuđivanju ženidbe”¹⁵.

Ivan Antunović, pak, drži da je “sveti Jeronim bio veliki zagovornik djevičanskog života te je sustavno, radi polemičkog duha, nastojao

¹² Stanislav KOS, *Kršćanska ženidba u mišljenju i naučavanju svetog Jeronima*, u: *Obnovljeni život* 57 (2002.) 3, 370.

¹³ *Isto*, 371.

¹⁴ *Isto*.

¹⁵ Mladen PARLOV, *Žena i ženidba u misli crkvenih otaca 4. i 5. stoljeća*, u: *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji*, 45 (2019.) 1, 25.

umanjiti vrijednost bračnog života u odnosu na djevičanski¹⁶. Stoga, nakon tih dvoznačnih iskaza, u kojima ipak više preteže Jeronimovo negativno poimanje bračne stvarnosti, ono što nam predstoji jest zaputiti se u same poslanice svetog Jeronima i pokušati sažeto izložiti njegovo dokazivanje u prilog i protiv ženidbe.

2.2. Sveti Jeronim u prilog ženidbe

Nakon što smo ukratko donijeli neke bitne pretpostavke teologije svetog Jeronima, u ovom ćemo se potpoglavlju izričito usredotočiti na Jeronimov pogled na ženidbu, ako je afirmativan. Među poslanicama, možda najbolji izvor za proučavanje misli svetog Jeronima o ženidbi je poslanica Eustohiji. Početak te poslanice vrlo je znakovit za našu temu jer nam nagovještuje značenje ženidbe koje će se potpuno razviti tek u suvremenoj teologiji tijela. Nastavljajući s komentaron na Psalam 44,11, Jeronim kaže: "Uistinu nije ti dosta izaći iz zemlje svoje ako ne zaboraviš narod svoj

16 Ivan ANTUNOVIĆ, *Sakrament ženidbe*, Zagreb, 2009., 148.

i kuću oca svoga, da se združiš sa zaručnikom¹⁷. Tu se ujedno upućuje na poziv u ljudskom životu, da se čovjek ostvari u svetosti života te se istovremeno najavljuje pojam koji će Ivan Pavao II. označiti sintagmom "ženidbeno značenje tijela". To je "sposobnost ljudskoga tijela da u svojoj muškosti i ženskosti izrazi i ostvari poziv na zajedništvo osoba putem sebedarne ljubavi¹⁸. I dodaje se: "Bilo da smo samci, u celibatu ili u braku, pomoću tijela otkrivamo kako je smisao našega postojanja da budemo dar." Dakle, ovdje imamo istaknute dvije snažne ideje teologije tijela čije sjemenke, na neki način, nalazimo već u misli svetog Jeronima. Pokušat ćemo ih sada razložiti.

Prije svega, treba primijetiti da sveti Jeronim, naravno, ne govori o darovanju samih sebe drugim ljudima, nego Isusu Kristu; on je onaj zaručnik kojeg on izričito spominje kako smo upravo vidjeli. Ipak, čovjek kao muško i žensko i kod njega prima poziv; Jeronim ističe riječi

17 *Ep.* VII, 1.

18 Mary HEALY, *Muškarci i žene su iz Ede-na. Studijski vodič za teologiju tijela Ivana Pavla II.*, 39.

psalma: "Slušaj, kćeri, i gledaj, i prigni uho svoje"¹⁹, kojima se upravo izražava poziv. Svu onu ženidbeno-ljubavnu terminologiju iz psalama i Pjesme nad pjesmama Jeronim tumači alegorijski kao poziv na združenje s Isusom Kristom, a *veliku tajnu* o kojoj govori sveti Pavao, misleći na ženidbu, Jeronim tumači u otajstvenom smislu.²⁰ On, dakle, na neki način priznaje ženidbeno značenje tijela, ali ga tumači isključivo u jednom ključu, okrenutom nebu. Novost teologije tijela bit će upravo u tome što će ukazati na poziv koji se može ostvariti i na zemlji, združivanjem bračnih drugova. No konačni cilj, kako za Jeronima tako i za Ivana Pavla II., nalazi se ipak na nebu, jer "ženidba i prokreacija, iako dobri po sebi, pripadaju samo zemaljskome životu. U nebu ne će biti ženidbe jer će ga nebeska svadbena gozba, kojoj je zemaljska ženidba samo znak,

19 *Ep.* VII,1.

20 Usp. komentar Ivana Markovića, u: JERONIM, Poslanica XVIII. Eustokiji. O čuvanju djevičanstva, u: JERONIM, *Izabrane poslanice*, I, Zagreb, 1908., 84, bilj. 6.

neizmjereno nadilaziti"²¹.

Što se tiče one druge ideje, koja na neki način već u Jeronima najavljuje suvremenu misao o brauku i obitelji, zanimljivo je primijetiti da sveti Jeronim, iako veliča posvećeni život kao najviši ideal ljudskoga života, ne ispušta iz vida ni druga dva oblika dobroga, kreposnoga života, a to su udovištvo i bračni život. Dakle, nalazimo u njega izražen već i trostruki poziv kao i u teologiji tijela. Jedino što kod Jeronima postoji rangiranje prema vrijednosti tih poziva, što neće biti slučaj kod Ivana Pavla II. Evo kako on to metaforički izražava u poslanici Pamakiju: "O dobroj njivi Evandjelja čitamo da daje tri ploda: po sto, po šestdeset, i po trideset (*Matt.* 13, 8). U tri žene, krvlju i vrlinama spojene medju sobom, pripoznajem tri Isusova dara: Eustokija ženje cvieće djevičanstva; Pavla provodi doba trudnoga udovištva; Pavlina učuvala je neoskvrnjen ženidbeni odar (*Hebr.*

21 Mary HEALY, *Muškarci i žene su iz Ede-na. Studijski vodič za teologiju tijela Ivana Pavla II.*, 70-71.

13, 4).”²² Dakle, najviše ploda daje djevičanski život, posvećeni život u zaručništvu s Isusom Kristom; na drugom je mjestu udovištvo,²³ dakle opet život posvećen Gospodinu nakon što je smrt raskinula zemaljski brak; konačno i ženidba daje ploda, i ona je na neki način posvećena, ali samo ako je neoskvrnjena. Jeronim, dakle, utemeljuje ljestvicu čistoće kojom se mjeri moralnost života. Nama je u ovome radu najvažniji stupanj povezan sa ženidbom, treći stupanj.

Kako smo vidjeli, sve-ti Jeronim se poziva na Poslani-cu Hebrejima i u nastavku svog pisma Pamakiju još joj se jednom vraća: “*Ženidba nek je držana u časti i ženidbeni odar nek je bez ljage (Heb. 13, 4)*”²⁴. Čini se da za svetoga Jeronima to znači da je čista

22 JERONIM, Poslanica XXXVIII. Pamakiju, u: JERONIM, *Izabrane poslanice*, II, Zagreb, 1908., 48. (u daljnjem tekstu ovu ćemo poslanicu navoditi kao *Ep. XXXVIII.*, uz broj stranice u knjizi).

23 Taj se plod ljudskog života može protegnuti i na život u celibatu općenito, te time dobivamo odgovarajući odnos plodova svetog života u suglasnosti s podjelom koja postoji u teologiji tijela, kao što smo i vidjeli.

24 *Ep. XXXVIII.*, 49.

samo ona ženidba u kojoj nema konzumacije braka, na što upućuje i prevoditelj Marković navodeći iz tradicije: “*sine ulla corporum commixtione*”²⁵. U sljedećem poglavlju vidjet ćemo zašto je za Jeronima svaki seksualni čin grešan. Za sada primijetimo samo da je za njega i brak na neki način dobar ako ga se uspoređi sa zastranjenjem života, koji je ispočetka smjerao k najvišem cilju. Govoreći o Pavlini kaže: “[...] ne smjevši težiti za sestrinom čestitosti, ni za majčinim uzdržanjem, voljela je bez straha hoditi po nizini, nego se kolebati nestalnim korakom na visini”²⁶. Dakle, s jedne strane ženidbi se daje niže mjesto od posvećenog života; s druge strane i ona je na neki način dobro. No u nastavku Jeronim nagovješćuje smisao u kojem se po njemu ispunja ženidba. On naime govori o “drugom stupnju čistoće u ženidbi”, nakon što osoba “od sebe dade plod ženidbe”²⁷, tako što će prihvatiti život u uzdržljivosti. Možemo zaključiti da Jeronim ne ozloglašuje

25 Usp. komentar Ivana Markovića; u: Isto, bilj. 12.

26 Isto.

27 Isto.

ženidbu po sebi i da je svjestan da je i ona Božji nalog čovjeku te da bez nje ne bi bilo ni čovječanstva. Sav njegov prijekor usmjeren je onome što nazivamo konzumacijom ženidbe. Stoga, on ideal bračnog života vidi u preuzimanju bratsko-sestrinske uloge među supružnicima. Ovako govori Julijanu: “[...] da ti je nenadnja smrt ugrabila prečistu i prevjernu tvoju ženu, dapače gorućom vjerom sestru, Faustinu”²⁸. I u nastavku poslanice razvija misao kako je najbolji plod ženidbe onaj koji smjera prema nebu: “Gospodin [...] voli da se grješnik pokaje nego da umre (*Ezech.* 31, 11), tebi je oduzeo takovu izliku, da te žena ne bi povukla k zemlji, već da sam ideš za njom, koja te vuče u rajsko kraljevstvo.”²⁹ Smrt supruge ne promatra se tragično, upravo suprotno, ona može biti povod za ostvarenje većeg dobra. Sličnu misao nalazimo i u poslanici Pamakiju u kojoj se ženu uspoređuje s vođom muškarcu jer ga vodi u nebo. I uspoređuje Pavlinu sa starozavjetnom

28 JERONIM, Poslanica LVII. Julijanu, u: JERONIM, Izabrane poslanice sv. Jeronima, II, 235.

29 Isto, 239.

Rahelom te kaže da je rodila “nasljednika svoje želje muža”³⁰. Hoće se reći, kako pojašnjava i Marković u bilješci, da je Pamakije rođen na novi život u čistoći, kakav je vodila te za supruga željela, preminula Pavlina. Za naše današnje pojmove i moderni senzibilitet, takvo je izvođenje hladno i donekle okrutno, pogotovo uzme li se u obzir da je uz Pavlinu umrlo i njezino nerođeno dijete. No u tekstu se osjeća Jeronimov eshatološki optimizam, potpuna usmjerenost vječnom životu. Primijetimo i to da je sveti Jeronim u ovoj točki vrlo blizak suvremenom katoličkom nauku, kako ga izražava II. vatikanski sabor. Naime, u dogmatskoj konstituciji *Lumen Gentium* kaže se da “kršćanski ženidbeni drugovi [...] uzajamno si pomažu postići svetost u bračnom životu”³¹ te se ta svrha ženidbe stavlja uz bok primanju i odgajanju djece. U *Katekizmu* pak *Katoličke Crkve*, koji svojim apostolskim pismom 1997. odobrava i proglašava

30 Ep. XXXVIII., 50.

31 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium*. Dogmatska konstitucija o Crkvi (21. XI. 1964.), br. 11, u: Dokumenti, Zagreb, 72008.

va baš Ivan Pavao II., govori se o “dobru ženidbenih drugova”³², što se može tumačiti u istom smjeru. To dokazuje pravovjernost teologije svetog Jeronima i njezinu blizinu suvremenom katoličkom nauku pa i samom naučavanju Ivana Pavla II.

Vraćajući se tekstu poslanica, kažimo da vrhunac ženidbe Jeronim vidi u rađanju djece koja će biti, pomalo paradoksalno, djevičanski plod grijeha. U poslanici Eustohiji on kaže: “i tako tijelo vraća u plodu ono, što samo bijaše izgubilo u korijenu”³³. Vrhunac cijeloga tog procesa uzetog na povijesnoj razini jest pojava izdanka, a to je djeвица Marija, i cvijeta tog izdanka, Isusa Krista.³⁴ U Poslanici pak Pamakiju slična ideja izriče se ovim riječima kojima se opisuje Faustina: “da je željela imati djece da Isusu rodi djeвица”³⁵. U sljedećem poglavlju nastojat ćemo pokazati zašto je ženidba u svetog Jeronima tako često na lošem glasu.

32 HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA (ur.), *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb, 2016., br. 1660.

33 Ep. VII,19.

34 Usp. *Isto*.

35 Ep. XXXVIII., 50.

2.3. Sveti Jeronim protiv ženidbe

Slavna poslanica XX. upućena Eustohiji vrhunski je izvor za razmatranje pogleda svetog Jeronima na ženidbu. U njoj se Jeronim retorički pita smije li “kuditi ženidbu, koju je Bog blagoslovio?”³⁶ I odmah odgovara da on ne prekorava ženidbu, nego da samo djevičanski život uzvisuje nad nju.³⁷ No današnjem čitatelju teško je povjerovati da Jeronim pozitivno vrednuje ženidbu, jer odmah u nastavku, dozvavši u svijest Božju zapovijed “*Rađajte se i množite se i napunajte zemlju*”, zaključuje: “Nek se rađa i množi onaj koji će puniti zemlju. Tvoje jato jest na nebesima.”³⁸ Imamo ovdje opreku nebo-zemlja koja je česta u Jeronima i, rekli bismo, središnja za njegovo promišljanje o ženidbi. U nastavku ovako interpretira Božji nalog: “ova se naredba vrši poslije raja i golotinje, i poslije smokova lišća, od koga počinje požuda ženidbe.”³⁹ Dakle, za Jeronima čovječanstvo je u trenutku kad dobiva taj nalog već okaljano

36 Ep., VII,19.

37 *Isto*.

38 *Isto*.

39 *Isto*.

iskonskim grijehom i sama Božja naredba ga od njega ne oslobađa. Grijeh požude prisutan je u svakom bračnom činu i nemoguće je osloboditi ga se. U nastavku Jeronim eksplicira svoju misao: “Eva u raj u bi djevica: nakon što bi obučena u haljine od kože, započe ženidba”⁴⁰. Ženidba na neki način nije izvorni Božji plan za čovjeka, nego je to djevičanstvo koje “pripada naravi”⁴¹. Najavimo misao koju ćemo dalje obrazlagati kad za to dođe vrijeme: ovo je mjesto na kojem je sveti Jeronim teološki najudaljeniji od suvremenog katoličkog nauka predvođenog Ivanom Pavlom II.

Sveti Jeronim u poslanici Eustohiji ne namjerava “nabrajati nepovoljnosti ženidbenoga stanja”, ali ipak odmah u nastavku primeće: “kako žena biva teška, dijete plače, suložnica zadaje muku, briga za kuću uznemiruje, pa najzad smrt najedanput prekida sve što se cijeni da je dobro”⁴². Argumenti koje navodi protiv ženidbe svi su redom reklo bi se površni, ako ne pogađaju bit stvari, s izuzetkom spomeni

40 Isto.

41 Isto.

42 Isto 2

kasnije u tekstu, kad Jeronim navodi iz Svetoga pisma: “*Nedvojbeno ćeš umrijeti*” i zaključuje: “To je svršetak udate žene”⁴³. To treba razumjeti u smislu da je ženidba od ovoga svijeta, da pripada tjelesnosti i kao takva je osuđena na propast. No ta misao nije sasvim udaljena od pogleda teologije tijela, kako smo već vidjeli, jer se Ivan Pavao II. ne udaljuje od izričaja iz Markova evanđelja da se u raj u niti žene niti udavaju (usp. Mk 12, 25).

Razmotriti nam je još pojam tjelesnosti kod Jeronima. Odmah treba naglasiti da tijelo i tjelesnost u Jeronima nemaju ono današnje značenje jedne priznate stvarnosti. Tijelo se izjednačava s grijehom. Metafora koju Jeronim još upotrebljava je ona o “izvanjskom čovjeku”, koja upućuje na pohotu.⁴⁴ Isto tako, govori se o “haljini od kože” koju povezuje s iskonskim i s osobnim grijehom. Izjednačavanje tjelesnog s putenim i pohotnim, što se na kraju krajeva održalo u

43 Isto, -18.

44 Usp. komentar Ivana Markovića u: JERONIM, Poslanica XVIII. Eustokiji. O čuvanju djevičanstva, u: JERONIM, *Izabrane poslanice*, I, 103, bilj. 65.

jeziku sve do danas, Jeronimu ne dopušta da tijelo poima pozitivnije. Zato smo njegovo mišljenje prozvali teologijom duha nasuprot teologije tijela. Ovdje bismo ipak upozorili da se pojam tijela, koji se koristi u suvremenoj teologiji tijela, također ne smije razumijevati u danas prevladavajućem smislu i da se on ne odvaja olako od duhovne komponente jer se time promašuje misao Ivana Pavla II. O tome ćemo nešto više reći u nastavku.

Neka nam se ne zamjeri ako nastojeći proniknuti u razloge za Jeronimov razmjerno negativan stav o ženidbi pokušamo ponuditi i jedan psihološki argument. Naime, Jeronim je po svemu sudeći, kako aludira na nekoliko mjesta u svojim poslanicama, proveo burnu i grešnu mladost. On u poslanici Eustohiji donosi ovo intimno svjedočanstvo: "Da li mi ne treba plakati ni uzdisati što me iznova zmija namamljuje na zabranjeno jelo? što izagnanoga iz djevičanskoga raja hoće da obuče u haljine od kože"⁴⁵. Čini se da ovdje Jeronim aludira, osim na iskonski grijeh, i na vlastitu mladost,

⁴⁵ Ep., VII,18.

kao i na sadašnje kušnje. Marjan Mandac će, oslanjajući se na Poslanicu Pamahiju, u Jeronimovu ispovijedanju iščitavati odjek raskalašenog života iz rimskih mladenačkih dana.⁴⁶ Čini se da možemo zaključiti kako je Jeronimov život u mladosti povod za njegovu nekad i pretjeranu gorljivost u zreloj dobi koja ga odvodi i do općenito negativnih sudova o ženidbi. Pri tome ne treba previdjeti ni društveno-povijesnu činjenicu da je bračni život u tadašnjem Rimu bio pod velikim utjecajem zaostalih poganskih običaja i da je u očima pravovjerna kršćanina često davao povoda za osudu.⁴⁷

Zaključit ćemo ovaj dio iznijevši mišljenje da sveti Jeronim nije protiv ženidbe po sebi. Kada bi to bilo tako, onda bi njegov stav bio u suprotnosti s naučavanjem Crkve od samih početaka. Prije dobivamo dojam da on u vremenu kad je ženidba vrhunska društvena vrijednost, naslijeđena još iz

⁴⁶ Marijan MANDAC, Sveti Jeronim Dalmatinac, 19-20.

⁴⁷ Usp. Stanislav KOS, Kršćanska ženidba u mišljenju i naučavanju svetog Jeronima, 392.

poganstva, zauzima obrambeni stav prema posvećenom životu i monaštvu koje je na svom početku i u toj obrani često odlazi i korak dalje te se čini da napada ženidbu. S druge strane, u Jeronimovo doba katolički nauk još se nije bio iskristalizirao do toga da i u ženidbi vidi vrhunski sveti poziv koji se može postaviti na istu razinu s posvećenim životom. Jeronim ne umije riješiti aporiju koju naizgled donosi sveti Pavao: "kad nam apostol zapovijeda da se bez prestanka Bogu molimo, a kad ne može moliti tko u ženidbenom stanju, vrši dužnu ljubav"⁴⁸. Da se uvidi kako je moguće pomiriti to dvoje i ženidbu promatrati kao molitvu i posvećenost Bogu, trebat će pričekati 20. stoljeće, kada će i društveno-povijesne okolnosti i napad na čudoredni život isprovocirati ingenioznu reakciju Katoličke crkve, koja čini se ne donosi ništa novo, a opet je u pristupu problemu vrlo originalna. No o tome više u sljedećem poglavlju.

48 Ep. VII, 22.

3. Teologija tijela Ivana Pavla II.

U prethodnim smo poglavljima nastojali prikazati misao svetog Jeronima o ženidbi. Pri tome nije bilo moguće izbjeći da na mjestima koja su to tražila ne uputimo na suvremenu teologiju tijela. Stoga smo već nekoliko bitnih ideja katoličkog učiteljstva na čelu sa svetim Ivanom Pavlom II. iznijeli. Sada ipak treba pokušati donekle sustavno iznijeti ono što je bitno za našu temu iz toga nauka.

Teologija tijela, u značenju koje rabimo u ovom radu, naziv je za kateheze s općih audijencija Ivana Pavla II. izgovorene od 1979. do 1984., a povod im je bila Biskupska sinoda, koja se 1980. godine održala u Rimu i raspravljala o obitelji. Međutim, ono što je autor u samim katehezama prozvao teologijom tijela ima svoju pretpovijest koju treba istaknuti da se dobije pojam o tome kako je riječ o kontinuitetu u naučavanju Katoličke crkve i to ne samo u 20. stoljeću. Još su dvojica papa svojim pobudnicama najavila teološku sintezu Ivana Pavla II. Najprije je Pio XI. u enciklici

Casti connubii 1930. ostao vjeran tradicionalnom nauku Katoličke crkve i odbio se povesti primjerom drugih kršćanskih crkava koje su sve više popuštale pod pritiskom suvremenog društva koje je propagiralo kontracepciju, tzv. slobodnu ljubav, tjelesnost koja graniči s putenošću i, jednom riječju, seksualnu revoluciju. Zatim je Pavao VI. 1968. svojom enciklikom *Humanae vitae* iznenadio javnost pa čak i dijelom katoličku, ponovivši zabranu svakog oblika kontracepcije. S druge strane, istaknuo je dvije strane bračnog čina: njegov smisao sjedinjenja i smisao rađanja.⁴⁹ I u tom trenutku bistrenja pojmova na scenu stupa Ivan Pavao II. koji će se posebno usmjeriti na taj smisao sjedinjenja, kroz pojam ženidbenog značenja tijela. Već smo vidjeli da je on latentno prisutan i kod svetog Jeronima, iako veliki crkveni naučitelj još neće moći doseći pojam o otajstvenom smislu braka. Naime, za Ivana Pavla II. rađanje obnavlja otajstvo stvaranja. Uzor

49 O tom bistrenju nauka usp. Mary HEALY, *Muškarci i žene su iz Edena. Studijski vodič za teologiju tijela Ivana Pavla, II.*, 100.

za bračno sjedinjenje sveti Papa pronalazi u trojstvenom odnosu koji se stvara između Oca i Sina, posredstvom Duha Svetoga. Na taj je način brak po prvi put u povijesti uzdignut na najvišu čast koja mu uopće može pripasti. I pri tome Ivan Pavao II. ustvari ni u čemu ne mijenja dotadašnji nauk Crkve, nego ga samo tumači i bistri prema značenju koje zatim dobiva kroz sintagmu teologije tijela. Zato nije neopravdano govoriti o “teološkoj bombi koja će eksplodirati u trećem tisućljeću”⁵⁰.

Iako je u određenom smislu teško uključiti misao svetog Jeronima u kristalizaciju crkvenog nauka koji smo upravo prikazali, nagoviješteno je da veze ipak postoje. Prizovimo u sjećanje još jedanput metodu koju koristi sveti Jeronim, a koja duboko prožima i filozofsko-teološka izvođenja Ivana Pavla II. – metodu oslonjenu o Riječ kojom se Bog obraća čovjeku u Svetom pismu. I doista, u svojoj prvoj katehezi Ivan Pavao II. zacrta biblijski put koji će

50 Mary HEALY, *Muškarci i žene su iz Edena. Studijski vodič za teologiju tijela Ivana Pavla, II.*, 15.

slijediti i preko Isusova odgovara farizejima iz Matejeva evanđelja vraća se na početak, na izričaje iz Knjige postanka. Kroz promišljanje o smislu bremenitim rečenicama iz dvaju izvještaja o stvaranju, Papa će malo-pomalo iznalaziti pojam ljudske osobe. Znakovito je da je pri tome upravo osoba sinonim za tijelo; tijelo je spoj tjelesnosti i duše, ono je živa duša ili jednostavno osoba.⁵¹ U jednoj od posljednjih knjiga posvećenih, između ostaloga, i teologiji tijela Ivana Pavla II., ovako se iznosi Papin pogled na tijelo: “Papa će svoju antropologiju nazvati i ‘teologijom čovjeka-tijela’”⁵². Upućuje se naime na cjelovit antropološki pogled na tijelo, koji ne uključuje samo tjelesnost, nego je “tijelo u čovjeku [...] u supstancijalno[m] jedinstv[u] s duhovnom dušom”⁵³. Ivan Pavao II. se, dakle, vraća izvornom biblijskom značenju osobe koja je jedinstvo duše i ti-

51 Usp. IVAN PAVAO II., Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela, I, 91.

52 Vladimir DUGALIĆ i Martina s. Ana BEGIĆ, Dar i ranjenost. Kršćanski pogled na ljudsko tijelo pred izazovima antropološkog dualizma i rodne ideologije, Đakovo-Zagreb, 2021., 366.

53 Isto.

jela. Duša u tom jedinstvu nipošto nije manji dio. Stoga bismo na neki način mogli tvrditi da i Jeronim i Ivan Pavao II. pristupaju istoj stvarnosti, onoj cjelovite osobe, kojoj međutim prilaze s dvije strane: jedan iz smjera duše, drugi iz smjera tijela.

Ivan Pavao II. nadalje govori o “unutarnjem čovjeku”, kao što Jeronim govori o izvanjskom, kojemu se Krist obraća u evanđelju.⁵⁴ Pri tome sveti Papa misli na ljudsko srce koje je “*ta dimenzija čovječstva s kojom je izravno povezano značenje ljudskoga tijela [...]*”⁵⁵. Ovdje kao da Papa odlazi korak dalje od svetog Jeronima. Obojica identificiraju čovječji pad kao trenutak kada dolazi do određenog loma. No dok sveti Jeronim kako smo vidjeli ne razmatra smisao ženidbe prije pada, nego od tog trenutka započinje priču o Božjem nalogu čovjeku da napuči zemlju, Ivan Pavao II. promišlja o prethodnom jedinstvu ljudske osobe, njezinoj izvornoj samoći i trenutku u kojem osoba postaje muško-žensko jedinstvo.

54 Usp. Isto, 201.

55 Isto.

Zatim, razmatrajući osjećaj stida koji se rađa s padom primjećuje: “Tim se riječima otkriva temeljni lom u nutрини ljudske osobe, *gotovo raskid izvornog čovjekova duhovnoga i tjelesnog jedinstva*. On prvi put postaje svjestan kako je njegovo tijelo prestalo crpiti snagu duha koji ga je uzdizao na razinu Božje slike”⁵⁶. Tijelo prema njemu mora biti podloženo duhu kako bi bilo ostvareno jedinstvo čovjek-osoba.⁵⁷ Iz toga, nadalje, proizlazi suprotstavljenost čovjeka požude i čovjeka izvorne nevinosti. Na kraju jedino možemo zaključiti da Ivan Pavao II. govori o istim onim stvarnostima o kojima u svojim poslanicama piše sveti Jeronim i to na srodan način, samo odlazi korak dalje. Ili bi se čak moglo reći da se vraća korak unatrag kad čovjeka u semitskom smislu razmatra kao jedinstvo duše i tijela. I sveti Jeronim govori o stanju izvorne nevinosti za koju se može pretpostaviti isto to jedinstvo i savršenstvo čovjeka koji je stvoren na sliku Božju, međutim sveti Jeronim to stanje ne dovodi u vezu

⁵⁶ Isto, 220

⁵⁷ Usp. Isto, 221.

sa sjedinjenjem između muškarce i žene. U tome je možda ključna teološka razlika između dvojice svetaca.

Preostaje nam još samo pokušati poentirati, osvrćući se na društveno-praktične posljedice dviju naizgled suprotstavljenih teologija koje smo razmatrali u ovome radu, a koje nam se na kraju i nisu učinile toliko udaljenima. Vjerujemo da nećemo pretjerati ako kažemo da sveti Jeronim i crkveni oci koji su o ljudskoj tjelesnosti argumentirali na sličan način, kao učitelji morala otvaraju jednu liniju u povijesti crkvenog života koja će u ljudskoj svijesti usaditi klicu ideje o urođenoj grješnosti svakog seksualnog čina, inzistirajući, reklo bi se, na iskustvu stida koje unosi pad u grijeh prvih ljudi. Ta linija dopire sve do našega vremena. I upravo je veličina i uloga Ivana Pavla II. – u kontinuitetu suvremenog katoličkog nauka, kako smo vidjeli – bila ta da ljudsku seksualnost oslobodi od te grešne konotacije, nepotrebno isticane pošto je Isus Krist spasio čovjeka kao jedinstvo duše i tijela. Nakon Papinih kateheza pojavit će

se mnogi priručnici koji taj vid ljudskog života prikazuju kao dar Božji, razjašnjavajući ljudima čak i ona najpraktičnija pitanja koja ih najviše zanimaju i brinu. Stoga bismo mogli reći da ako je jedan s jedne strane dio katolika, ponesen liberalnim razvojem poimanja seksualnosti u XX. stoljeću, ostao preneražen pogledom na ljudsku spolnost koju, na kraju krajeva i dogmatski, donosi enciklika *Humanae vitae*, samo dva desetljeća poslije i nastavljajući se na nju teologija tijela Ivana Pavla II. nudi oslobođenje i svojim veličanjem ljudske spolnosti pa tako i seksualnosti, ukazuje na veliko poslanje bračnih drugova u Božjem planu spasenja. Ono je, istina, već odavno ostvarilo svoju sakramentalizaciju, ali je čekalo psihološko osvješćivanje u dušama tolikih muškaraca i žena opterećenih, možda i nesvjesno, naslijeđenim negativnim pogledima na ženidbu. U tome pragmatičnom smislu teologija tijela Ivana Pavla II. nije „izmišljanje tople vode“. No i teorijski, u njezinu filozofskom izvođenju, kako smo dali naslutiti, teško joj je naći premca kad je riječ

o argumentaciji u korist ispravne slike na ljudsku spolnost i seksualnost.

Zaključak

U ovome radu naglasak smo stavili na teologiju tijela Ivana Pavla II., koju smo u završnom poglavlju pokušali ukratko i sustavnije izložiti u njezinoj biti. Sve nam je vrijeme kao referentna točka služilo promišljanje svetog Jeronima o ženidbi te smo u njegovim poslanicama tražili izričite misli o stvarnosti brak. Pošli smo od jedne pretpostavljene suprotnosti u poimanju bračne stvarnosti, a završili, nadamo se i vjerujemo, u svojevrsnoj pomirenosti. Jer iako se u određenom smislu i na određenim razinama, ne uvijek eksplicitnim, može prepoznati Jeronimov ambivalentan ili čak negativan stav prema ženidbi, dodirne točke između Jeronima i Ivana Pavla II. ipak postoje i, kako smo vidjeli, nisu rijetke. Razlog za to pronalazimo u unutrašnjem jedinstvu nauka i predaje Katoličke crkve, u čijem kristaliziranju sudjeluju obojica autora, koje ne mogu

razbiti povremene diskrepancije. Reklo bi se da one samo bistre pojmove.

Stoga na kraju ipak valja zaključiti da "teologija duha" svetog Jeronima i teologija tijela svetog Ivana Pavla II. i nisu toliko suprotstavljene kako se u nekim fazama naših razmatranja moglo pomisliti. Ivan Pavao II. namjerno uzima pojam tijela u naslov svoje teološke sintagme jer je vrijeme u kojem je živio (a to je još uvijek i naše vrijeme) to tražilo ne bi li se obranila cjelovitost osobe i oduprlo naletima seksualne revolucije na svim poljima života. I time ostvaruje nevjerovatno blagotvorne učinke na poimanje bračne ljubavi u suvremenom životu. Njegovi su izvodi strogo fenomenološki, filozofsko-moralni i teološki, a opet imaju takve dalekosežne posljedice na praktično življenje bračne stvarnosti. Svakodnevno tome svjedočimo. Sveti Jeronim, pak, učestalo upotrebljava termin duha u vrijeme kada je poganska tjelesnost još prevelika prijetnja mladom kršćanstvu i kada se stvarnost posvećenog života tek treba afirmirati. Možda i u tome

treba tražiti razloge određenih nesporazuma koji na prvu mogu iznenaditi katoličkog vjernika čitatelja Jeronimovih poslanica. Usto, treba u obzir uzeti i sve razloge koje smo u radu iznijeli, od specifične Jeronimove metode, konteksta njegovog vremena, psiholoških i egzistencijalnih razloga te Jeronimove teologije u cjelini.

Literatura

- ANTUNOVIĆ, Ivan, *Sakrament ženidbe*, Zagreb, 2009.
- Biblija. Stari i Novi zavjet*, Zagreb, 2021.
- DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dei verbum. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi* (18. XI. 1965.), u: *Dokumenti*, Zagreb, 72008.
- DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), br. 11, u: *Dokumenti*, Zagreb, 72008.
- DUGALIĆ, Vladimir i BEGIĆ, Martina s. Ana, *Dar i ranjenost. Kršćanski pogled na ljudsko tijelo pred izazovima antropološkog dualizma i rodne ideologije*, Đakovo-Zagreb, 2021.
- HEALY, Mary, *Muškarci i žene su iz Edena. Studijski vodič za teologiju tijela Ivana Pavla II.*, Split, 2013.
- IVAN PAVAO II., *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela*, I-II, Split, 2012./2013.
- JERONIM, *Izabrane poslanice sv. Jeronima*, I-II, Zagreb, 1908.
- JERONIM, *Izabrane poslanice*, Josip Bratulić (ur.), Split, 1990.
- HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA (ur.), *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb, 2016.
- KOS, Stanislav, *Kršćanska ženidba u mišljenju i naučavanju svetog Jeronima*, u: *Obnovljeni Život*, 57 (2002.) 3, 369-393.
- PARLOV, Mladen, *Žena i ženidba u misli crkvenih otaca 4. i 5. stoljeća*, u: *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji*, 45 (2019.) 1, 21-36.
- PAVIĆ, Juraj – TENŠEK, Tomislav Zdenko, *Patrologija*, Zagreb, 1993.

