

LITURGIJSKO SLAVLJENJE ŽENIDBE U POVIJESTI I DANAS

DR VLADIMIR ZAGORAC

Htio bih na početku dati tri uvodne napomene o naslovu ovog predavanja s obzirom na opseg teme našeg Tjedna, tj. o njegovoj aktualnosti u današnjem vrednovanju obrednog istraživanja i o njegovoj važnosti za potpunost obrade postavljene teme.

Premda bi pod općom temom Tjedna »Sakramenat ženidbe« ovo predavanje trebalo govoriti samo o kršćanskoj ženidbenoj liturgiji, ono će morati obuhvatiti i ženidbene rituale nekršćanskih kultura, jer je kršćanska ženidbena liturgija od njih mnogo preuzela, te je njezin značaj uvelike uvjetovan i značajem tih rituala u svom originalnom kulturnom kontekstu.

Uz taj ritualni kontinuitet na području ženidbe danas valja voditi računa i o krizi obreda uopće. Sve veće udaljavanje čovjeka od prirode, od njenih temeljnih ritmova: dnevnog, tjednog (po mijenama mjeseca), onog godišnjeg doba, prouzrokuje u čovjeku nestanak prirodnog ponašanja u društvenom, kulturnom i religioznom životu. A time se potkopavaju i temelji obrednog izražavanja. To je došlo dotle da ima sve više znanstvenih radova i simpozija, posvećenih značaju obreda u čovjekovu životu, naročito onom religioznom.¹ I u tom je smislu, dakle, potrebno osvjetliti značaj ženidbenog rituala u ljudskoj kulturi.

U okviru Tjedna ovo bi predavanje trebalo dati značajan doprinos potpunoj obradi teme. Biblijskoj, dogmatskoj, moralnoj i pravnoj nauci o ženidbi, bez sumnje važnima za njeno razumijevanje, treba svakako dodati i obrednu, liturgijsku nauku o ženidbi, jer je ona u mnogome temeljna. Obredni čin ženidbe bio je prvi izraz i temeljni tumač njezinog društvenog i religioznog značenja. A on to u biti ostaje i dalje.

1) Obred je najstariji, iskonski govor čovjeka. Čovjekov odaziv prvome »Ti«. Čovjekov izričaj neizrecivog, čovjekov dodir s nedokučivim. Izraz čovjeka kao religioznog bića. Uspostavljanje veze čovjeka s Bogom. I to na području gdje se čovjek sudbinski susreće s Bogom: na području života i smrti. Sadržaj je naime svih obreda slavljenje prijelaza iz smrti u

¹ Vidi B. FISCHER, E. J. LENGELING, R. SCHAEFLER, F. SCHULZ, HÉR. MULLER-SCHWEFE, *Kult in der säkularisierten Welt*, Regensburg 1974; D. SARTORE, G. GAVAERT, I. DE SANDRE, E. COSTA JR., *Fede e rito*. III Convegno dell'associazione professori di liturgia Valdragone 9 — 12 settembre 1974, Bologna 1975. Vidi i literaturu u ovim djelima

život i iz života u smrt. I uvijek se radi o samom životu, ali ne samo u njegovom biološkom smislu, nego i u smislu »novog života« po inicijaciji. Isto se tako slavio prijelaz iz smrti u život u obnovi života po svetoj žrtvenoj gozbi, ili u obnovi saveza s Bogom poslije krštenja sa strane ljudi te oprostjenja s Božje strane. Ili uopće u slavlju dolaska Boga, izvora života, k ljudima odnosno ponovnog pristupa ljudi k Bogu (hramovi, gozbe, procesije).

Cilj obreda i jest obnova onoga što je jednom od Boga ustanovljeno. Uz sam čin ustanovljenja, stvaranja (života, države, kraljevstva, saveza s narodom) vezana je u predajama naroda i ustanova obreda kojim se ono što je jednom ustanovljeno ponavlja i uz koji je samo božanstvo vezalo djelotvornost svoga početnog čina. A i sam je događaj postanka često takav da može biti obredno ponavljan. To je smisao obrednog spomena i posadašnjjenja. A djelotvornost toga obrednog posadašnjjenja moguća je zato što i sam svijet, kao i priroda, sadrži u sebi znakove stvoriteljskog čina, cikličko obnavljanje života. To cikličko obnavljanje u svijetu i prirodi, zajedno s ljudskim obrednim činima, omogućuje djelotvoran povratak stvoriteljskim počecima. Obredima se, dakle, ostvaruje uvijek novo i uvijek ponavljano djelovanje božanstva kao temelj opstanka svijeta i života. Obredi bitno pojačavaju i djelotvornost cikličke obnove života i njezinu znakovitost.²

Život o kojem je riječ nije prvotno život pojedinca nego život zajednice. I u pojedincu živi zajednica. Njegov je život interes zajednice. Zato je obred kao obilježavanje prijelaza život — smrt, smrt — život, također stvar zajednice: njime zajednica prima na znanje, prihvaća i odobrava novonastalo stanje za koje je sama zainteresirana.

Ženidba je jedan od čimbenika u kojima se očituje i slavi život i smrt. Ona je svakako predstavljena kao *novi život* koji nastaje nakon opasnosti, krize, prijelaza: »Izbjegoh zlo, pronađoh bolje«, riječi su starogrčkog ženidbenog rituala. No, kriza uvijek uključuje i *smrt*. Mnogi primitivni narodi imaju mitologiju prema kojoj je smrt ušla u svijet kao posljedica spolnih odnosa, te su i obredi inicijacije usmjereni na to da spriječe smrt bračnih drugova u svadbenoj noći. I kod mnogih naroda širom svijeta, i onih civiliziranih i kršćanskih, postoje običaji, u obliku obiteljske ili pučke liturgije uz slavlje ženidbe, koji ženidbu povezuju sa spomenom ili kultom pokojnika. Čak ima i običaja koji mladence stavljaju obredno u stanje smrti, kao npr. oblačenje mrtvačkog odijela kroz određeno vrijeme unutar procesa sklapanja ženidbe, itd. Sve to pokazuje da ženidba oduvijek spada među pojave života i smrti koje se obilježavaju obredima. Stari su Grci ženidbu zvali »telos« tj. posveta. Po izrazu vidimo da se radi o posveti misterijima tj. obredima, koji su donosili novi život. Cilj je obreda prvo očuvati nove bračne drugove od opasnosti — smrt koja prijeti s promjenom životnog stanja. Čudni postupci naravne ili obredne defloracije nevjeste po nekom nosiocu snage oboružanom protiv opasnosti koja je s tim povezana (napr. stranac, sve-

² L. BOUYER, *Le Rite e l'Home* (citirano prema njem. izdanju *Mensch und Ritus*, Mainz 1964), 70—81; G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (cit. prema tal. izdanju: *Fenomenologia della religione*, Torino 1960, 151—153; R. SCHAEFLER, *Der Kult als Weltauslegung*, u *Kult in der säkularisierten Welt*, kao u N. 1, 16—22.

ćenik), jasno govore o potrebi obreda zaštite. A i famozna »ius primae noctis« može se svesti na isti princip: poglavica ili poglavar općenito nosilac je snage, dakle zaštićen od opasnosti koja prijeti. Obredi također označavaju stjecanje nove snage dodirom što ga mladenci ženidbom ostvaruju sa životnom, stvoriteljskom snagom. U vezi s tim je i određeno reguliranje te snage po važećim normama zajednice. U biti se, dakle, novi par stavlja u službu života, u službu Boga, Izvora života. Dionišтво u toj stvoriteljskoj moći simbolizira zajedničko blagovanje, zajednička lula, određene riječi ili oponašanje roditeljskih čina, pa i suzdržljivost kroz određeno vrijeme i dr.³

2) Crkva je prema ženidbenom ritualu pojedinih kultura od početka bila veoma širokogrudna. Svojim je vjernicima kroz mnoge vjekove dopuštala da sudjeluju na svadbama pogana, svojih rodaka i prijatelja, premda znamo kako je inače oštro osuđivala svako vraćanje kršćana na poganski kult i što je sve poduzimala da ih odvrti od sudjelovanja u poganskim svečanostima, pa i onda kad su one shvaćene više kao »folklor« nego religiozni čin.⁴ I ženidbe samih kršćana, sklapanje na uobičajen način. Crkva je dugo priznavala. I taj stav širine zadržala je od početka do dana današnjega. I poslije Tridentinskog sabora nije htjela ukinuti, niti je ukinula, vlastite ženidbene rituale pojedinih Crkava (kao i u obnovljenoj liturgiji naših dana), nego upravo potiče mjesne Crkve da zadrže ili stvore vlastitu ženidbenu liturgiju. Kad znamo da je, osobito što se tiče kršćanskog Zapada, a donekle i na Istoku, u liturgiji inače bilo drugačije usmjerenje, tj. vrlo se strogo tražilo kidanje s vlastitom kršćanskom liturgijskom tradicijom (npr. Mozarapska liturgija, Galska liturgija, liturgije poput zagrebačke), onda je zaista Crkvu u poštivanju ovih nekršćanskih ali općeljudskih obreda morao voditi vrlo važan razlog. I on se, vjerujem, ne može svesti samo na priznanje opravdanog društvenog rituala ženidbe. Kršćanska zajednica nije se ni jednog časa odrekla svog kršćanskog, tj. sakramentalnog shvaćanja ženidbe. Tekstovi Novog zavjeta u tome su i previše jasni. A to shvaćanje je pashalno shvaćanje, shvaćanje ženidbe kao znaka Kristovog vazmenog otajstva i dioništva u tom otajstvu. A nisu li upravo postojeći ženidbeni obredi (po svom simbolizmu smrt — život i po najdubljoj vezanosti uz pojave života i smrti u shvaćanju svih naroda), bili za kršćane od početka prikladan izraz tog pashalnog značaja kršćanske ženidbe?

Tome svakako ide u prilog i Pavlova riječ u 1 Kor 7, 39: »... slobodna je da se uda za koga hoće — samo neka to bude u Gospodinu« (en Kyrio). Ako smo kršteni »u Krista Isusa, u njegovu smrt« (Rim 6, 3), »zajedno s njim ukopani u krštenju, s njim uskrsnuli« (Kol 2, 12), »s njim nas i uskrisi i s njim postavi na nebesima, u Kristu Isusu« (Ef 2, 6), ako dakle

3 G. VAN DER LEEUW, n. dj. 158—159; G. STRANIERO, *L'analisi antropologica del rapporto tra natura e cultura nell'istituto matrimoniale e l'istanza della ritualità*, u Rivista liturgica LXIII (1976) 435—442. Autor donosi i zanimljive zaključke psihanalitičara s obzirom na ulogu obreda u ženidbi (440—441).

4 V. GELASE Ier, LETTRE CONTRE LES LUPERCALES ET DIX-HUIT MESSES DU SACRAMENTAIRE LEONIEN (SOURCES CHRETIENNES, N° 65), Paris 1959; Poznata je inače praksa rimske Crkve da uvođenjem kršćanskih blagdana ili obreda odvraća svoje vjernike od sudjelovanja u poganskim svečanostima. Tako je bilo s uvođenjem Božića 25. prosinca, uvođenjem Kvatri, procesije 25. travnja i dr.

svaki »en Kyrio« ili »en Hristo Iesu« znači naše suobličenje Kristu umrlom i uskrsnulom i to po otajstvima koja slavimo, onda to označuje i »en Kyrio« u 1 Kor, kad je riječ o ženidbi: ženidbom kršćanin participira u vazmenom otajstvu Kristovu. A čitanje Ef 5, 22—33 — o podložnosti, ljubavi, predanju na sliku Kristovu — tomu je najbolji tumač. To jedino može opravdati ovu blagonaklonost Crkve prema ženidbenim ritualima raznih naroda, označenima kao slavljenju života i smrti: oni su za kršćane postali znak Kristove smrti i uskrsnuća i znak sudjelovanja kršćana u njoj po otajstvu ženidbe. Tu se dogodilo ono isto što je O. Casel, bez ikakve štete za autentičnost Kristovog vazmenog otajstva, ustvrdio za teoriju misterija: Pavao se poslužio terminologijom misterija da bi svojim vjernicima — Helenima na njima razumljiv način navijestio Kristovo vazmeno otajstvo. Ženidba je kod njih također bila posvećena misterijskim obredima, označena kao misterijska smrt i uskrsnuće, i stoga prikladna da označi smrt i uskrsnuće Kristovo i njegovih vjernika u njemu.

Kada je, uz pashalno shvaćanje i tumačenje ženidbe i njezinih raznovrsnih obreda, započelo i kršćansko liturgijsko obilježavanje ženidbe, teško je danas sa sigurnošću reći. Neki još uvijek drže da su već Tertulijanovi tekstovi s kraja II. stoljeća svjedočanstvo o postojanju kršćanske ženidbene liturgije. Posebno se u tom smislu tumači ovaj tekst: »Unde sufficimus ad enarrantam felicitatem eius matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet?« (Ad uxorem, II, 8, 6). U tim se, naime, riječima želi vidjeti zahvat Crkve u ženidbu i to liturgijski: u blagoslovu i euharistiji. Na temelju toga i nekih drugih tekstova sličnog sadržaja, ali bez ovako zamamnih liturgijskih izraza, oni postavljaju tvrdnju da od kraja II. stoljeća postoji kršćanska ženidbena liturgija.⁵ Ipak su uvjerljiviji autori koji u ovim tekstovima vide samo moralno-duhovnu pouku o ženidbi a ne i svjedočanstvo kršćanske ženidbene liturgije. To uostalom jasno govori i Tertulijanov kontekst, koji pokazuje da autor hvali ženidbu među kršćanima, za razliku od ženidbe jedne kršćanske i jedne nekršćanske osobe, ženidbu kršćana dovodi u vezu s cjelokupnim crkvenim, sakramentalnim i liturgijskim životom. I to je dostatno tumačenje gornjeg teksta.⁶ Prema tim će autorima sigurno postojanje kršćanske ženidbene liturgije biti zasvjedočeno polovicom IV. stoljeća. Mnoštvo tekstova iz IV. stoljeća o tom problemu govori čak i o njenom nešto ranijem postojanju.⁷

Ta se liturgija sastojala u svećeničkom blagoslovu ženidbe. Rimski pisac iz vremena pape Damaza (366—384), danas zvan Ambrosiaster, govori

5 V. H. CROUZEL, *Le mariage des chrétiens aux premiers siècles de l'Eglise*, u *Esprit et vie* 83/6 (1973) 87—91; A. G. MARTIMORT, *Contribution de l'histoire liturgique e la théologie du mariage*, u *Esprit et vie* 83 (1973) i 29—137.

6 A. G. MARTIMORT, n. mj.; A. NOCENT, *Il sacramento del matrimonio in occidente. Storia e teologia liturgica*, u *LA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO CRISTIANO*. Atti della V settimana di studio dell'associazione professori di liturgia, Como: 5—10 settembre 1976. Bologna 1977, 123—124; najveći autoritet za ovo pitanje je K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in der christlichen Kirchen des ersten Jahrtausend* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 38), Münster 1962. Budući da nisam došao do njegove knjige, prenosim njegov stav prema gore citiranim autorima.

7 Usp. A. G. MARTIMORT, n. mj.

o tom blagoslovu, navodeći da se on ne daje kod druge ženidbe.⁸ Papa Siricije (384—399) i Ambrozije Milanski spominju »velum« što se kod blagoslova razastire nad mladence.⁹ A najstariji opis je od Paulina iz Nole (+431): otac dovodi zaručnika k oltaru u crkvi i biskup nad njim moli blagoslov koji ima oblik »precis«. Za vrijeme molitve oboje zaručnika pokriveno je velom što ga na njih razastre biskup. Negdje u isto vrijeme drugi rimski pisac, iz vremena pape Siksta (432—440), »Praedestinatatus«, govori i o misi unutar ženidbene liturgije, o kojoj kod Paulina nema spomena.¹⁰

Tzv. Leonov sakramentar (VI. st.) donosi prve fiksirane tekstove liturgije ženidbenog blagoslova u Rimu. Pod naslovom »Incipit velatio nuptialis« nalazimo misni obrazac: zbornu, darovnu, vlastitu »Hanc igitur«, popričesnu, molitvu nad narodom te molitvu blagoslova zaručnice »Pater, mundi conditor«.¹¹

Tzv. Gelazijev sakramentar (VI—VIII. st.) i Grgurov sakramentar (VI—VIII. st.) donose također misni obrazac s glasovitim predslavljenjem, preuzetim uostalom i u obnovljenu pokoncilsku liturgiju. U Gelazijevom je naslov »Incipit actio nuptialis«¹², a u Grgurovom »Oratio ad sponsas velandas«.¹³

Ovi liturgijski tekstovi naglašavaju, dakako, kršćansko tj. sakramentalno shvaćanje ženidbe. Molitva blagoslova zaručnice ne propušta priliku da ponovi temeljnu Pavlovu tezu »nubat in Domino«, te kaže »fidelis et casta nubat in Christo«. Supruga će vjernošću i čistoćom u životu odraziti svoje suobličenje Kristu, umrlom i uskrsnulom, što ga sakrament ženidbe označuje i ostvaruje. Ovi tekstovi uopće izrazuju vrlo dobro biblijsku simboliku muža i žene i teologiju što iz nje proizlazi.

Ali za tu najstariju rimsku ženidbenu liturgiju značajno je i to što ona već jasno sadrži i nekadašnje kućne, obiteljske ili građanske obrede sklapanja ženidbe. Opis Paulina iz Nole, te naslovi Leonovog i Grgurovog sakramentara (»velatio nuptialis« i »oratio ad sponsas velandas«) pokazuju da je nekadašnjem velu, zvanom »flammeum«, preuzetom iz starorimskog ženidbenog rituala, u kršćanskoj liturgiji dana velika važnost, tako velika da se cijela liturgija prozvala »velatio«. I ne samo to. I liturgija posvete djevice, koja uostalom sadrži i istu zaručničku teologiju Crkve, nosi po njemu ime »Ad ancillas Dei velandas«¹⁴: i djevice svojom posvetom izražavaju zaručničko otajstvo Crkve. I danas u jeziku nekih naših krajeva udata je žena »pokrivena«, a udati se znači »pokriti se«. Isti tekstovi sadrže trag još jednog čimbenika tog rimskog rituala. Darovna molitva ženidbene mise iz Gelazijevog sakramentara govori: »Hanc oblationem

8 AMBROSIAS, *Commentarium in Epistolam I ad Tim.*, 3,12 — PL 17, 497.

9 SIRICIUS, *Epistola sinodus Romanae* (g. 390.) — PL 16, 1174; AMBROSIUS, *epist.* 19. ad *Vigilium Trid.* — PL 16, 1026.

10 PRAEDESTINATUS, PL 53, 670.

11 SACRAMENTARIUM VERONENSE (RERUM ECCLESIASTICARUM DOCUMENTA. SERIES MAIOR. FONTES I), Herder — Roma 1966⁷, 1105 — 1110

12 LIBER SACRAMENTORUM ROMANAE ECCLESIAE ORDINIS ANNI CIRCULI (RERUM ECCLESIASTICARUM DOCUMENTA. SERIES MAIOR. FONTES IV), Herder — Roma 1968⁷, 1443 — 1445

13 DAS SACRAMENTARIUM GREGORIANUM NACH DEM AACHENER UREXEMPLAR (LITURGIEWISSENSCHAFTLICHE QUELLEN UND FORSCHUNGEN. HEFT 3), Münster 1967⁷, 200

14 *Ibid.* 215

famularum tuarum ILLARUM, quam tibi offerunt pro famula tua ILLA, quam ad statum maturitatis et ad diem nuptiarum perducere dignatus es...».¹⁵ Tako i »Hanc igitur« iste mise: »Oblationem famularum tuarum... quam tibi offerunt pro famula tua...«.¹⁶ Povjesničari u tim »famullae« otkrivaju zapravo tzv. paranimfe, također iz starorimskog ženidbenog rituala.

Ti su obredi ipak u kršćanskoj liturgiji dobili i novi značaj. Nekada obiteljski čini, oni su uvrštenjem u liturgiju postali čini Crkve. Flammeum je nekada u starom Rimu zaručnici stavljao otac, a sad joj ga stavlja biskup ili prezbiter. Kao liturgijski obred, čin Crkve, on označuje čin Krista koji je u ženidbi prisutan i djelatan. Krist u znaku liturgijskih obreda posvećuje mladence za posebnu funkciju u Crkvi, kako kaže pred-slovlje Gelazijeva sakramentara«, »ut multiplicandis adoptionum filiis sanctorum conubiorum fecunditas pudica serviret« (da neokaljana plodnost svetih ženidaba služi umnažanju djece posinovljenja).¹⁷

Tu su dakle dva odlučujuća momenta kršćanske ženidbene liturgije: postojećim obiteljskim i građanskim obredima dodaje se svećenički blagoslov koji označuje i ostvaruje Kristovu djelatnu prisutnost. U taj liturgijski zahvat Crkve ulaze i ti obiteljski religiozno-društveni obredi, te tako postaju sakramentalni znakovi ženidbe. Što se u staroj rimskoj liturgiji zbilo s obzirom na starorimski ženidbeni ritual, to se paralelno zbivalo i u drugim kulturama i liturgijama što su se u njima razvijale. Tako su u liturgiju kršćanskih Crkava ušli:

— Prsten;

— Coniunctio dextrarum (stari rimski ženidbeni obred, prema nekim najznačajnijim);

— Blagoslov (raznih elemenata u raznim liturgijama): samih zaručnika ili samo zaručnice, bračne ložnice ili bračnog kreveta, odjeće, vina i kruha;

— Poljubac (Mozarapska i bizantska — bar u X. st.);

— Vijenac (Istočne liturgije općenito), najprije od cvijeća a zatim od plemenitih kovina i tkanina s ukrasima;

— Predaja zaručnice zaručniku (Mozarapska);

— Zajednička čaša koju mladenci piju (Bizantska liturgija).

Proučavajući povijest pojedinih čimbenika, inače vrlo prisutnih u kršćanskoj ženidbenoj liturgiji, može se pratiti njihovo postepeno uvođenje u nju. Katkada se kroz određeno vrijeme neki od njih odbijaju kao nespojivi s kršćanskom liturgijom, npr. vijenac, da bi zatim postepeno dobili kršćanski smisao, osobito uvođenjem liturgijskog obrasca koji prati obredni čin.

Tako se postepeno gradila i oblikovala kršćanska ženidbena liturgija, izražavajući svuda istu nadnaravnu stvarnost Krista-Zaručnika i Crkve-Zaručnice, ali u svakoj kulturi znakovima koji su joj vlastiti.

3) Uza sav bujan razvoj kršćanske ženidbene liturgije, njezinu simboličnu izražajnost i prilagođenost kulturnim sredinama, ona se nije tražila

15 LIBER SACRAMENTORUM (kao u N. 12), 1445

16 Ibid. 1447

17 Ibid. 1446

za sam postanak ženidbe. Crkva je priznavala i one kršćanske ženidbe koje nisu bile obilježene nikakvim liturgijskim činom. To pokazuje najbolje tzv. »matrimonia clandestina«, kao i ponovne ženidbe udovaca kojima je Crkva čak dugo uskraćivala svaki blagoslov, premda ih je priznavala i prihvaćala. Crkva je priznavala i poštivala ljudski čin međusobne privole, kojim je nastajala ženidba, izraženom u svakom, za vanjsko područje priznatom, obliku. Liturgijski čini bili su svečan izraz vjere, znak sakramentalne stvarnosti te ženidbe, kao i njezin društveni izraz. Ipak su već od VIII. stoljeća pastoralni razlozi sve više tražili i samo sklapanje ženidbe uz sudjelovanje crkvenih službenika. Ako je, naime, već u prvim stoljećima naglašena želja crkvene zajednice da bude obaviještena o ženidbama svojih članova, to je pogotovo bilo važno u srednjem vijeku, kad je s jedne strane narastao broj i zajednica i kršćana uopće, a s druge je strane razina kršćanske duhovnosti i stege bila znatno niža. U tim je naime prilikama bila mnogo veća opasnost zloporabe. Tim je zahtjevima pogodovala i skolastička teologija sakramenata, koja je sve više izjednačavala ženidbu s drugim sakramentima i time izazivala potrebu aktivnog djelovanja posvećenog službenika u »dijeljenju« i toga sakramenta. Nije na posljednjem mjestu u tom nastojanju ni potreba kateheze za one koji su sklapali ženidbu i za sve kršćane uopće, a tu su katehezu u biti vrlo sugestivno pružali liturgijski obredi i svojim simbolima i popratnim obrascima. Sve je to urodilo pojedinačnim odredbama o tome da se ženidbena privola daje pred svećenikom, obično pred ulazom u crkvu. Kad su novovjeki pastoralni uvjeti još više naglasili sve ove čimbenike, a uz to se sve više gubila i vjera u vrijednost ljudskog čina, Crkva je dekretom »Tametsi« na Tridentском saboru poopćila, u mnogim krajevima već postojeću, praksu sklapanja ženidbe pred crkvenim službenikom, dala joj točno određen oblik i propisala je za samu valjanost.

Kršćanski Istok je već davno prije (konac IX. st.) tražio svećenički blagoslov kao uvjet valjanosti ženidbe.

Ova odredba Tridentškog sabora uvela je i samo sklapanje ženidbe u liturgiju i učinila ga upravo njezinim središnjim činom. Naglašavanjem njegove važnosti u okviru esencijalističkog tretiranja sakramenata, prijetilo je stalno drugim obrednim čimbenicima da budu zasjenjeni, te da i njihov teološki i duhovni sadržaj ode u drugi plan.

Ovo je, uz potrebe prilagođivanja novonastalim prilikama, bio i glavni cilj pokonciilske obnove ženidbene liturgije: da obred ženidbe u svim svojim čimbenicima što jasnije izrazi bit ženidbe kako je Crkva shvaća. Reforma ženidbe ima, dakle, naglašen katehetski značaj. II. vatikanski sabor je naime za obnovljeni obred ženidbe tražio:

- da jasnije označi milost sakramenta;
- da se redovito slavi unutar mise;
- da naglasi dužnosti bračnih drugova;
- da preuređeni blagoslov zaručnice istakne jednake dužnosti međusobne vjernosti obaju supruga.¹⁸

¹⁸ Sacrosanctum Concilium, 77 — 78

Namjerno sam ovako razvrstao koncilske zahtjeve, jer mislim da ih logički valja tako poredati. Istina, ostvarenju prvog zahtjeva — da obred jasnije označi milost sakramenta — uvelike doprinosi opća struktura novoga obreda s dočekom, pozdravom i čestitkama, te sudjelovanjem zajednice kao izrazom zajedništva. Posebno tome doprinosi liturgija riječi s biblijskim čitanjima i homilijom kao i obogaćenje molitvenih tekstova, bilo da su uzeti iz liturgijske tradicije, bilo da su nanovo stvoreni. Sve to zajedno mnogostruko izražava smisao i milost sakramenta. Ipak, najvažniji korak obnovljene ženidbene liturgije u tom smislu je njezino uvrštavanje u misu. Tim povezivanjem sa središnjim i vrhovnim spomen-činom Gospodinovim najjasnije je izražen pashalno-anamnetički značaj same ženidbe.

Naime, bitna je struktura svakog liturgijskog slavljenja anamnetička:

— Narod Božji slavi spomen otkupiteljskog djela Božjega, konkretno pashe Kristove (smrti — uskrsnuća — poslanja Duha na Crkvu);

— navještajući ga i doživljavajući danas njegovu otkupiteljsku stvarnost,

— a time se u predokusu dostiže eshatološko ispunjenje i požuruje drugi dolazak Gospodinov (usp. 1 Kor 11, 26).

Ili konkretno: zajednica naroda Božjega, sazvana od Boga na pashalnu gozbu, prima i prihvaća povijesno otkupljenje i to svoje prihvaćanje izražava:

— blagoslivljanjem Boga, zahvaljivanjem i hvalom za njegove otkupiteljske zahvate kojima svjedoči svoju djelatnu prisutnost u narodu;

— prošnjom da nastavi i danas snagom svoga Duha pashalno događanje za svoj narod i sve ljude;

— i to sve do konačnog, eshatološkog ispunjenja svoga obećanja,

— na hvalu slave svoje (Ef 1, 14).

— uz konkretno prihvaćanje Božje volje i vršenja njegovog zakona.

Ovo vrijedi prije svega za Euharistiju, ukoliko ona slavi spomen Kristova vazma u njegovoj cijelosti, u temeljnom znaku gozbe eshatološkog saveza u krvi Sina i pashalnom daru Duha. No, ne upuštajući se ovaj čas u zasebnu teološko-pastoralnu problematiku sakramenata kršćanske inicijacije, što je ni najnovija reforma nije uspjela do kraja riješiti, isto temeljno otajstvo što ga slavi Euharistija slavi i svih drugih šest sakramenata, s tom razlikom što svaki od njih stavlja naglasak na određeni vid toga otajstva u vezi s određenim vidom života kršćanske zajednice. Zato njihovo uklapanje u Euharistiju najuspješnije izražava i njihov nužni odnos prema otkupiteljskom otajstvu. Tako se, na primjer, nekada pomirenje pokornika slavilo unutar euharistije Velikog četvrtka, jer je upravo euharistija puni izraz onog zajedništva u Kristu, kojem se pokornik poslije otpada pokorom ponovno vraćao. Bolesni kršćanin slavi sakramenat bolesničkog pomazanja najprikladnije unutar euharistije i time izražava prihvaćanje svoga trpljenja kao sudjelovanje u vazmenom otajstvu Kristovu, te u njemu gleda i sakramenat svoga konačnog, eshatološkog ozdravljenja. A muškarac i žena koji su toliko sazreli u ljubavi da se jedno drugome predaju u bračnoj ljubavi, trajnoj i institucionaliziranoj, hvale Boga sa svom okupljenom zajednicom naroda Božjega

za dar Duha koji im je dan. To je naime isti dar Duha koji je Krista doveo do predanja samoga sebe na križ za svoju Crkvu, čemu je euharistija djelotvorni znak. Taj isti Duh i njih osposobljuje za međusobno darivanje na sliku Kristovu, te iz dana u dan i oni postaju sve djelotvorniji znak Kristova vazmenog otajstva u njegovu narodu.

Ženidba je stoga i spomen-slavlje Kristovog otkupiteljskog otajstva s naglaskom na Kristovom predanju za Crkvu. A njezino slavljenje ženidbe unutar euharistije to najjasnije izražava.

Ovaj pashalno-anamnetički značaj ženidbe nalazi, istina, svoj izraz i u tekstovima novoga Reda vjenčanja ali bi on, naročito zbog prevelike koncentriranosti pažnje još uvijek na samu privolu, lako ostao neopažen. Uvrštenje vjenčanja u misu naglašava ga tako snažno, da uz obrednu katehezu, koja bi trebala svakako biti sastavni dio zaručničke pouke, nužno dolazi do izražaja. A time onda i cjelokupni obred ženidbe jasnije izražuje milost sakramenta, tj. sudioništvo supruga u vazmenom otajstvu Kristovu i u daru onoga Duha što je Krista vodio u njegovoj pashi i što njih suoblikuje Kristu po međusobnom darivanju u ljubavi.¹⁹

Koncilski zahtjev za preuređenjem blagoslova zaručnice, kako bi se u njemu istakle jednake dužnosti međusobne vjernosti obaju supruga i njegovo konkretno ostvarenje, jedan je od manje uspješnih poteza liturgijske reforme. Crkva mora voditi računa o zakonitim zahtjevima žene da na društvenom i crkvenom polju bude ravnopravna s muškarcima. Nikako ne može dopustiti da joj se to pravo niječe u ime objave i crkvene nauke. Ali o načinu kako će to načelo doći do izražaja u ženidbenoj liturgiji Crkve, bilo je već i u koncilskoj auli posve suprotnih mišljenja. Predloženi tekst komisije glasio je: »Oratio super sponsam, ita opportune emendata ut supra utrumque coniugem recitari valeat, recitatur lingua vernacula«. A stvarno prihvaćen tekst glasi: »Oratio super sponsam, ita opportune emendata ut officia mutuae fidelitatis utriusque sponsi inculcet, dici potest lingua vernacula«. Nije dakle, prihvaćeno da to bude blagoslov obaju supruga. No, kako pokazuju negodovanja mnogih autora, ta je molitva ipak stvarno postala blagoslov obaju supruga, te je u praksi tako shvaćena. A time s jedne strane nije djelotvorno odstranjeno iz obreda sve što bi nekoga moglo smetati s obzirom na izjednačenje supruga u pravima i dužnostima, jer su ostala još uvijek biblijska čitanja kao npr. Ef 5 i 1 Pt 3. Obredna kateheza o smislu biblijskih čitanja i ženidbenog blagoslova mogla je to možda uspješnije postići. S druge se strane time u znatnoj mjeri izgubio liturgijski izraz biblijske tipologije ženidbe kao slike otajstva Krista i Crkve. Zaručnik je slika Isusa Krista i liturgija, osobito ona originalno rimske tradicije, vodi o tome računa. Originalna je rimska liturgija imala duboko uvriježen osjećaj Kristove prisutnosti u osobi službenika. Tako ona nije poznavala prostracija, pokajničkih molitava i drugih pokorničkih izraza sa strane pape ili biskupa. On nastupa »in persona Christi«, a to zahtijeva dostojanstvo. Tek dekadencija rimske liturgije i njezino miješanje s drugim zapadnim li-

19 A. CARIDEO, *Teologia della celebrazione liturgica del matrimonio cristiano*, u LA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO CRISTIANO (N. 6), 189 — 199

turgijama unijelo je u to određene nejasnoće. To vrijedi i za zaručnika u ženidbenoj liturgiji.²⁰

Kako vidimo, posao na liturgijskoj obnovi nije nipošto bio rutinski, nego je zahtijevao mnogo delikatnog i odgovornog istraživanja, odabiranja, usmjerivanja i stvaranja, a sve u službi susreta Boga i njegova naroda. Tako ni slavljenje obnovljene liturgije ne može biti samo rutinski posao, nego ozbiljno poniranje u njezin duh, analiza njezine znakovitosti, kako bi se otkrilo sve teološko i duhovno bogatstvo što ga ona sadrži, tj. Božji milosni dar samoga sebe svojoj Crkvi i prihvaćanje toga dara sa strane Crkve sa svim onim što iz toga proizlazi.

Kao zaključak, a u duhu širine ženidbenog rituala, naglasio bih ove njegove aspekte:

1. Pravno je točno da ženidbu čini privola, premda je i to načelo izvan svog konteksta, ako glasi: »Nuptias consensus, non concubitus facit«, što mu ipak daje drugačiju boju. Ali ovo načelo ne vrijedi u tom smislu da bi tu liturgiju trebalo svesti na samu privolu, a druge njezine čimbenike smatrati sekundarnima. Sva ženidbena liturgija jedan je i jedinstven sakramentalni izraz ženidbenog otajstva Krista i Crkve. Zato valja dovesti do pune izražajnosti doček mladenaca usred zajednice Crkve. Svakom ženidbom ponovno se izrazuje stvarnost odnosa Crkve prema Kristu; u njoj zajednica prepoznaje samu sebe. To znači biblijski navještaj otajstva ženidbe u liturgiji riječi (njime se na poseban način potkrepljuje anamnetički značaj ženidbe), izjava mladenaca o shvaćanju i prihvaćanju kršćanske ženidbe, nerazrješive i usmjerene služenju zajednici rađanjem i odgojem djece (to je važan momenat obredne kateheze ženidbe), zatim pružanje ruku, blagoslov i predaja prstenja kao i eventualna zakletva; eventualni obredni prinos dara u euharistiji sa strane mladenaca (on je izvrsni izraz ženidbenog darivanja mladenaca »u Gospodinu«), te euharistijska pričest mladenaca kao izraz zajedništva u Kristu. Svi ti čimbenici imaju svoju važnost i doprinose cjelovitosti liturgijskog znaka sakramenta ženidbe.

2. Ritual ženidbe ipak je širi od same njezine liturgije. Mislim tu i na ritual građanskog sklapanja ženidbe i na domaći, kućni svadbeni ritual koji je u našem narodu vrlo bogat i u nekim krajevima još barem djelom živ. U literaturi je, osobito u zapadnim evropskim zemljama, već duže prisutna ideja priznanja civilnog sklapanja ženidbe sa strane Crkve, kako bi se izbjeglo dvostruko izražavanje ženidbene privole. Gledajući svu širinu ženidbenog rituala kroz povijest i sada, moguće je posve dobro pomiriti ova dva čimbenika i gledati ih kao dva vida iste životne stvarnosti: civilno sklapanje ženidbe kao izraz njene društvene stvarnosti, a crkveno vjenčanje kao izraz te iste stvarnosti u zajednici Crkve, koje unutar Crkve — sakramenta postoje i samo djelotvornim znakom posvećenja. Što se pak tiče svadbenog rituala, uobičajenog u našem narodu izvan ženidbene liturgije, on zapravo predstavlja proširenje liturgije i protegnuće njezine znakovitosti na pripravu samog ženidbenog slavlja i njegovo produženje u ženidbenoj gozbi. Zato on ima i izrazito kršćansko

20 F. BROVELLI, *La celebrazione del Matrimonio. Analisi del nuovo rituale*, u *Rivista liturgica* LXIII (1976) 509 — 513; A. NOCENT, n. mj., 132 — 134.

obilježje: u većini je slučajeva povezan s molitvom. Zato bi bila šteta da tog rituala posve nestane. I mi bismo se, svećenici, mogli za njih zainteresirati i pomoći da se obdržavaju i tako sačuvaju. Time bi i sama ženidbena liturgija dobila svoj širi ritualni kontekst, te ne bi bila izolirana, a ne bi stradala jedinstvenost ženidbe. Sva tri čimbenika: ženidbena liturgija, građanski ženidbeni ritual i kućni svadbeni običaji predstavljaju samo trostruki izraz jedne jedine životne stvarnosti, svaki pod svojim vidom i na svojoj razini.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Aufsatz behandelt der Autor das Thema der liturgischen Feier der Eheschliessung. Er zeigt wie sie in der Vergangenheit aussah und wie sie heute nach dem Konzil aussieht. Er gibt einige Richtlinien für die konzilsentsprechende feierliche Eheschliessung in der Kirche.

(Übers. A.Rebić)