



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

SAKRAMENTALNOST KRŠĆANSKE ŽENIDBE

Nikola Bulat

Nauka o sakramentalnosti ženidbe nalazi se u svome začetku u Bibliji, ali kao i svako sjeme tako je i spoznaja o sakramentalnosti ženidbe morala klijati i rasti u svijesti i spoznaji kršćanske zajednice. Nije to išlo bez krivudanja i poteškoća, bez borbe i oporbe. Da uzmognemo bolje uočiti ovu dimenziju kršćanske ženidbe, potrebno je naglasiti, da je kršćanstvo izraslo na tlu grčko-rimske kulture i da postoje uzajamni utjecaji kršćanstva na grčko-rimsku kulturu i grčko-rimske kulture na kršćanstvo. To se posebno odrazilo na način sklapanja ženidbe, pa i u tome što čini ženidbu pravovaljanom. Svakako, tijekom vremena je o tome dozrijevala spoznaja.

U vrijeme pojave kršćanstva, na grčko-rimskom tlu su, usljed opadanja religioznog života, nestajale stare forme sklapanja ženidbe koje su bile praćene svečanim religioznim obredima s prinošenjem žrtava kućnim bogovima. Ženidba se temeljila na privlačnosti i pristanku ženidbenih drugova. Justinijan je kasnije odredio da je za valjanost ženidbe dovoljan samo pristanak ženidbenih drugova, bez ikakvih drugih ceremonija i formalnosti, jer »nuptias non concubitus, sed consensus facit« — »ženidbu ne čini tjelesno odnošaj, nego pristanak«.¹

Dolaskom kršćanstva vanjski obred sklapanja ženidbe ostaje isti, samo što je očišćen od poganskog kulta. To nam svjedoči pismo Diogenetu:

¹ Justinijan, *Digesta*, 35, 1, 15; O načinu sklapanja ženidbe kod Grka i Rimljana i kako se to razvijalo u Zap. i Ist. Crkvi usp. Ed Schillebeeckx, *Il matrimonio*, Ed. Paoline, IIa ed., Roma 1971, str. 269 i dalje; Roger Béraudy *Le mariage des chrétiens*, Nouvelle R. Théol., 1/1982, str. 50 i dalje.

»Kršćani se ne razlikuju od drugih ljudi, ni po teritoriju, ni po jeziku, ni po načinu življenja. Žene se kao svi ostali i imaju djecu...«² Novost i originalnost kršćanske ženidbe je u tome da se proživljava »u Gospo-
dinu«, kako kaže sv. Pavao.

Bilo bi zanimljivo pratiti povijesni razvoj vanjskog obreda sklapanja ženidbe u Zapadnoj i Istočnoj Crkvi, jer još uvijek u njemu ima dosta pokršćanjenih elemenata iz vremena sklapanja ženidbe kod starih Grka i Rimljana, ali to nije predmet našeg zanimanja. Isto je tako zanimljivo pratiti razvoj misli da li je bit ženidbe u pristanku ženidbenih drugova ili u izvršenju bračnog čina (in consummatione). Već sv. Augustin tvrdi da je bit ženidbe u pristanku ženidbenih drugova (Cont. Julianum Pel. 5, 12, 46—47: PL, 44, 810—811), a sv. Jeronim kaže da nema prave ženidbe, ako nije izvršena (Adv. Helv. 4: PL, 23, 186). U kasnijim raspravama o ovom pitanju došlo se do dublje spoznaje, pa danas kažemo da sklopljenu i neizvršenu ženidbu, papa može razriješiti svojom vrhovnom vlašću. I ovo pitanje moramo ostaviti po strani kao i pitanje o razrješivosti ženidbe uopće. Ograničit ćemo se na pitanje sakramentalnosti ženidbe: Ima li svoj biblijski temelj? Što o tome kažu crkveni oci, što srednjovjekovna teologija i crkveno učiteljstvo?

1. Biblijski temelj sakramenta ženidbe

Čini se da je temeljna točka biblijske nauke o ženidbi izvještaj Knjige Postanka o nastanku prve žene, ako se uklopi u druge tekstove Staroga i Novoga zavjeta koji govore o ženidbi. U tom je izvještaju utkan najdublji odnos muža i žene i smisao njihova zajedničkog života. Prvi čovjek, prije nego je ugledao ženu, kao da nije bio potpuno svjestan svog diferenciranog spolnog identiteta. Ugledavši je, zaključuje: »Gle, evo kosti od mojih kostiju, mesa od mesa mojega! Ženom neka se zove, jer je od čovjeka uzeta« (Knj. Post. 2, 23—244). Premda je žena dio njega, jer je od njega uzeta, ipak u njoj vidi i razliku koja ih dijeli. Stoga joj daje ime koje označuje tu sličnost i različnost (*iššah* od *iš* = čovjek): čovječica jer je od čovjeka uzeta. Iako te dvije riječi nisu od istog korijena, ali nekako zvuče slično, pa je i time sv. pisac htio izraziti jedinstvo naravi muža i žene. I samom biblijskom piscu kao da je tek sada riješena zagonetka zašto čovjek ostavlja oca i majku i prijanja uz svoju ženu: ona je u stvari dio njega. »Stoga će čovjek ostaviti oca i majku da prione uz svoju ženu, i bit će njih dvoje jedno tijelo« (Knj. Post. 2, 24).³ Poruka koju nam je sv. pisac želio reći jest duboko jedinstvo između muža i žene. Ako se ova poruka uzme u kontekstu drugih mjesta Sv. pisma, ona ima svoje duboko teološko značenje. Ta intimna i duboka veza između muža i žene o kojoj govori Knj. Postanka, poslužila je prorocima da njome osvijetle i najvjeste spasonosni događaj Saveza između Boga i Izabranog naroda. Iako ženidba time sama ne postaje spasonosni događaj, ipak postaje simbol tog događaja, tj. saveza Boga sa Izabranim narodom.⁴

² Usp. Massimo da Crispiero, *Il matrimonio cristiano*, Marietti, Torino, 1976, str. 107, bilj. 8.

³ M. da Crispiero, n. dj., str. 16—17.

⁴ Usp. isto, str. 28—35.

Sam se Krist poziva na Knj. Postanka, kad raspravlja s farizejima o nerazrješivosti ženidbe. Posebno nas ovdje zanima tekst sv. Pavla u poslanici Efežanima (5, 22—32), u kojoj uspoređuje odnose muža i žene s odnosima Krista i Crkve, te se pri kraju i sam poziva na Knj. Postanka. Pavao govori kako su se žene dužne pokoravati muževima kao Crkva Kristu, a muževi ljubiti svoje žene kao Krist Crkvu koji se predao za nju da ju očisti i posveti. Na kraju kaže: »Mi smo udovi njegova tijela« i odmah navodi Knj. Postanka: »Zbog toga razloga ostavit će čovjek oca i majku te će prionuti uz svoju ženu, pa će biti dvoje jedno tijelo. Ovo je uzvišena tajna; ja to velim s obzirom na Krista i Crkvu« (Ef. 5, 30—32). Tako prevodi Rupčić grčki izraz: *Tò mystérion toútò méga éstín*«, a latinski je prevedeno: *Sacramentum hoc magnum est*.⁵

Treba naglasiti, da se egzegeti i teolozi ne slažu na što se odnosi riječ »mysterion«, koja ima mnogoznačan smisao u profanom i religioznom smislu. Čini se da etimološki dolazi od glagola *mýein*, što prvotno znači zatvoriti usne. Po tome bi označavao skrivitu, tajnu stvar. Vulgata ga češće prevodi sa »mysterium«, a rijeđe sa »sacramentum«. Kod sv. Pavla dolazi 21 put s raznim značenjima. Najprije znači Božji plan koji se odnosi na spasenje ljudi i koji je bio skriven u ekonomiji spasenja St. zavjeta, a sada se objavio po službi Apostola (Kor 2, 7—10). U tekstu o kojem je riječ u našem slučaju riječ »mysterion« značila bi vjerski simbol, figurativni znak neke više i svete stvarnosti. Pitanje je na što se samo u kontekstu odnosi riječ »mysterion«: da li na Krista i Crkvu, ili na ženidbu, ili na riječi Knj. Postanka: Zato će čovjek...? Pierre Adnès kaže da se riječ *mysterion* ne odnosi na mistično jedinstvo Krista i Crkve, nego na simbolični odnos koji postoji između kršćanske ženidbe i jedinstva Krista s Crkvom. Takvo tumačenje sugerira čitavi kontekst, koji je prožet usporedbama između muža i žene s jedne strane te Krista i Crkve s druge. Opći bi smisao bio: intimno jedinstvo između muža i žene čini vjerski simbol velike važnosti — *magnum mysterium* — jer je to figurativni znak jedinstva Krista i Crkve. Jedinstvo između muža i žene ima veliku važnost i tajna je (*mysterium*) ne samo u sebi, nego u odnosu na Krista i Crkvu čiji je tip i simbol. To još ne znači da jedinstvo Krista s Crkvom nije misterij u smislu sv. Pavla. Naprotiv, to je *mysterium* u punom značenju, jer se upravo po tom misteriju sada ostvaruje Božji plan spasenja ljudi, samo se u našem slučaju riječ »mysterium« ne odnosi na to jedinstvo.⁶

Neki suvremeni teolozi posebno inzistiraju na tome — tumačeći ovu perikopu — da se radi o odraslim kršćanima koji su već krštenjem urali u mistično tijelo Kristovo i Crkva je prostor u kojem se odvija njihovo jedinstvo ljubavi u ženidbi. Tako je ženidba uklopljena u sferu otkupljenja i »plodovima bogato jedinstvo između Krista i Crkve ostvaruje se ponovo u svakoj kršćanskoj ženidbi«, jer upravo se tu simbolizam pretvara u stvarnost. »Tako se — prema sv. Pavlu — u odnosima

⁵ Usp. Aug. *Merk Novum testamentum graece et latine*, Romae 1948, ed. sexta.

⁶ Usp. P. Adnès, *Le mariage*, Desclée, Tournai 1963, str. 40—41.

između muža i žene održava i postaje vidljiva uzajamna životna razmjena života i ljubavi, koja od Krista i Crkve čini samo jednu stvar.⁷

U stvari, to znači da ženidbeni drugovi ne sklapaju ženidbu samo zato da budu jedno tijelo, nego i zato jer su već jedno tijelo u Kristu. To ženidbi daje posebnu duhovnu dimenziju i novu čvrstoću.

Kakvu teološku vrijednost ima ovaj tekst sv. Pavla u odnosu na sakrament ženidbe?

Odgovori su različiti. Neki teolozi kažu da ovaj tekst sadrži u sebi sve elemente koji se traže za pravi sakrament Novoga zavjeta. Naprotiv, drugi — uglavnom bibličari — to niječu. Misle da se iz teksta može zaključiti da je ženidba samo neki figurativni znak milosti, da je sveta i da je sakrament u širem smislu, ali ne da je i pravi sakrament Novoga zavjeta. Da to dokažemo, potrebna je pomoć tradicije, kažu oni. Treća grupa teologa uzima ovaj tekst s nekim ogradama i nijansama. Kažu da tekst, uzet sam za sebe, izolirano, ne bi uvjerljivo mogao poslužiti kao dokaz da je ženidba pravi sakrament Novoga zavjeta. Ali, ako se uklopi u širi kontekst iz kojega se vidi koje značenje ima znak za sv. Pavla i Novi zavjet uopće, onda dobiva svoju težinu i vrijednost. Znakovi ili sakramenti St. zavjeta samo su nagovijestali ono što ima doći, a znakovi ili sakramenti Novoga zavjeta ispunjuju ono što su nagovijestali sakramenti Staroga zavjeta. Stoga sv. Augustin kaže, da sakramenti Staroga i Novoga zavjeta nisu isti, »jer jedno su sakramenti koji daju spasenje, a drugo koji obećaju Spasitelja. Sakramenti Novoga zavjeta daju spasenje, sakramenti Staroga zavjeta obećaju Spasitelja« (*En. in Ps. 73, 2; PL, 36, 930—931*). Sakramenti su Staroga zavjeta dokinuti jer su Kristovim dolaskom ispunjeni — *ideo ablata quia impleta* (*Cont. Faustum XIX, 13; PL, 42, 355*).

Upravo se na to sv. Pavao poziva više puta. Tako u poslanici Kološanima: »Prema tome, neka vas nitko ne osuđuje zbog jela ili pića, ni zbog blagdana, ni mladača, ni subota! To je sjena stvarnosti, koja je imala doći, a stvarnost je Krist« (2, 16—17). To vrijedi za simboliku krštenja uronjavanjem (Rim. 6, 3—5), Euharistiju (1 Kor 11, 26—28), žrtve Starog i Novog zavjeta (Žid. 7, 18—19; 9, 9—14) itd.

U Starom zavjetu ženidba je kao proročki znak bila okrenuta onome što ima doći, simbolizirala je jedinstvo Krista i Crkve koje se ostvarilo na Kalvariji. Prema sv. Pavlu svaka je kršćanska ženidba živi i stvarni izraz tog jedinstva Krista i Crkve, koje se temelji na milosti, jer je Krist »sama sebe predao za nju, da je posveti, očistivši je vodenom kupelji«, da bude bez ljage, svete i neporočna (Ef. 5, 25—28). Ako je kršćanska ženidba konkretno ostvarenje simbolizma jedinstva Krista i Crkve, a

⁷ Denis O'Callaghan, Sulla sacramentalità del matrimonio, *Concilium*, 5/1970, str. 131; usp. još o ovoj stvari: Edward Schillebeeckx, n. dj., str. 159 i dalje; R. Bellarminus, *De controversiis*, t. III, *De matrimonio*, l. I, c. 2; L. Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, ed. octava, Romae 1947, t. posterior, str. 326 i dalje; Dr Ivan Dugančić, *Ženidba u svjetlu Biblije, Bog. smotra*, Zagreb, 1979, str. 15—16; Josef Duss-von Werdt, *Il carattere sacramentale del matrimonio*, u *Mysterium salutis*, IV/2, tal. izdanje Quereniana Brescia, 1973, vol. 8, str. 538—544.

to je Pavao želio reći, onda se i jedinstvo između muža i žene ostvaruje po milosti. Figurativni znak Staroga zavjeta postaje stvarnost u Novom zavjetu, jer je ispunjen.⁸

I Tridentški se sabor dotakao poslanice Efežanima. Govoreći o milosti koja usavršava naravnu ljubav i potvrđuje nerazrješivo jedinstvo te posvećuje ženidbene drugove, kaže da ju je Krist, kao ustanovitelj i usavršitelj sakramenata, zaslužio. To je i apostol Pavao natuknuo (innuit) govoreći: »Muževi, ljubite svoje žene, kao što je Krist ljubio Crkvu i sama sebe predao za nju« (Ef 5, 25), zatim nadodajući: »Ovo je uzvišena tajna (sacramentum magnum); ja to velim s obzirom na Krista i Crkvu« (Ef 5, 32; DS, 1799). Prema saboru ovaj Pavlov tekst upućuje na biblijske temelje sakramentalnosti ženidbe. On dobiva svoju punu vrijednost u svjetlu tradicije kao izvora Objave, pa je potrebno vidjeti što o tome kažu crkveni Oci kao svjedoci te tradicije i života Crkve.

2. Sakramentalnosti ženidbe u nauci Otaca

Oci su govorili o mnogim aspektima ženidbe ponajviše s moralnog gledišta, jer je to bio konkretni problem svakidašnjeg života. Uzalud je kod njih tražiti shvaćanje sakramenata kakvo mi imamo danas, jer su morala stoljeća proći dok su se iskristalizirali neki pojmovi i došlo do današnje definicije sakramenta. Treba više paziti na sadržaj onoga što nazivaju sakramentom negoli na riječ kojom označavaju taj sadržaj. Stoga je potrebno u najkraćim crtama reći što su Oci smatrali sakramentom.

Već smo rekli da riječ »mysterion« ima mnogostruko značenje i da ju je tako upotrebljavao i sv. Pavao. Prvi je kršćanski pisci upotrebljavaju kao tehnički termin da označe misteriozne poganske kultove. Možda baš zbog svoje veze s poganskim obredima, ovaj se pojam sporo probijao u rječnik prvih kršćanskih pisaca. Kad je već dobio »pravo građanstva« u kršćanskom rječniku, pridaje se Bogu kao jedinom misteriju, koji se objavljuje preko Isusa Krista, da bi se zatim primijenio i na pojedina djela Kristova, ukoliko se u njima vide neki posebni učinci spasenja. U stvari riječ »mysterion« uvijek znači konkretno Božje spasonosno djelovanje preko Isusa Krista, a ne samo neku činjenicu koja se ljudskom razumu čini tajnovita. Tako sv. Ignacije naziva misterijima: djevičanstvo Marijino, njezin porod, smrt Spasiteljevu itd. Ovaj se izraz još i danas pridaje sakramentima u istočnim Crkvama. Treba reći da je ovaj izraz u početku upotrebljavan i na Zapadu samo polatinjen u mysterium. Poslije je zamjenjen sa sacramentum.

Izraz sacramentum bio je u upotrebi i prije Tertulijana, ali je Tertulijan prvi latinski pisac, koji ga na nekim mjestima upotrebljava u teološkom smislu. S jedne strane, imajući u vidu riječi sv. Pavla da su kršćani vojnici Kristovi, a s druge da u profanom značenju riječ sacramentum

⁸ Usp. P. Adnès, n. dj., str. 136—138; L. Billot, n. dj., str. 226—229; J. Duss-von Wevdt, n. dj., str. 544 i dalje; D. Tettamanzi, La famiglia cristiana e la teologia pastorale, La scuola cattolica, br. 1—2/1980, str. 65 i dalje; M. da Crispiero, n. dj., str. 246 i dalje.

označuje vojničku zakletvu, Tertulijan riječ sacramentum pridaje krštenju gdje bi krštenici polagali zakletvu Kristu.⁹

Augustin unosi malo više svjetla u nauku o sakramentima. Uočio je razliku između znaka, čiju je definiciju dao Origen, i sakramenta. »Sakramenti su znakovi, koji se odnose na svete stvari«, kaže Augustin (Ep. 138, n. 7; PL, t. 33, 527). On kod sakramenata razlikuje vidljivi znak, koji naziva sakramenat, i nevidljivi nutarnji elemenat koji naziva »virtus sacramenti«, snaga, moć sakramenta — aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti (In Ioan. tract. 26, n. 11: PL, t. 35, 1611). Ovu »virtus sacramenti« Augustin naziva i milošću (En. in Ps. 72, 2: PL, t. 36, 983), a drugi put je ono što je pripojeno sakramentu i čini ga sposobnim proizvesti duhovni učinak (In Ioan. tr. 80, 3: PL, t. 35, 1840). U raspravama s donatistima kaže da nutarnje učinke u krštenicima preko djelitelja proizvodi Krist i Duh Sveti. Krist u kupelji preporođenja »ipse abluit, ipse mundat« — sam pere, sam čisti (Cont. litteras Pet., 1 III, n. 59: PL, t. 43, 379).

Slično kaže i za Duha Svetoga, da djeluje unutra dajući dobročinstvo milosti i razrješujući vezu grijeha, dok voda izvana pokazuje znak (sacramentum) milosti (Ep. 88, 2: PL, t. 33, 360). Treći je važan elemenat za Augustina riječi i blagoslov svećenika. Riječi čine da se uz materijalni elemenat veže moć (virtus) koja proizvodi duhovni učinak. »Oduzmi riječ, i što je voda, nego voda? Riječ nadode stvari (elementum) i nastaje sakramenat« (In Ioan. Ev., tract. 80, 3: PL, t. 35, 1840). Iz do sada rečenog izlazi, da bi sakramenti mogli podjeljivati duhovne učinke, potrebno je da su ustanovljeni od Krista, jer jedino on nekom materijalnom elementu može pridružiti duhovni učinak.

a) Oci kažu da je Krist blagoslovio i posvetio ženidbu te ju obdario i milošću

Nema sumnje da je ženidba od početka smatrana svetom stvari koju je Krist posvetio i obnovio vraćajući joj prvotno jedinstvo i nerazrješivost. Ta obnova nameće ženidbenim drugovima teške dužnosti, koje se ne mogu vršiti bez Božje pomoći, jer kršćanska ženidba ima svoj ideal u mističnom jedinstvu Krista i Crkve. O tim pitanjima razmišljaju crkveni Oci, kad se radi o sakramentalnosti ženidbe.¹⁰

Za Oce je vrlo važna činjenica, da je Krist na početku svog javnog djelovanja prisustvovao ženidbi u Kani i tu učinio svoje prvo čudo. Po nekim Ocima tu je ustanovio i posvetio ženidbu. Ciril Aleksandrijski kaže da je Krist sa svojim učenicima došao na svadbu, ali »ne toliko da

⁹ Usp. Raphael Schulte, I singoli sacramenti come articolazione del sacramento radicale, u *Mysterium salutis*, IV/2, tal. izd., Quereniana, Brescia, 1973, vol. 8, str. 98—107.

Napomenimo da ni Tertulijan ni drugi Oci ne razglabaju teoretska pitanja o sakramentima, nego prigodnice rabe tu riječ ne samo za sedam takovih obreda već i za druge stvari. Isto tako Augustinova definicija sakramenta kao znaka koji označuje svetu stvar primjenjivana je i na druge svete stvari osim sakramenata u strogom smislu.

¹⁰ Usp. Philippe Delhaye, Fissazione dogmatica della teologia matrimoniale, *Conciltum*, 5/1970, str. 106—107.

bi se gostio, koliko da bi učinio čudo i... posvetio početak ljudskog radanja...« (In Ioan. co. l. 2, c. 1: PG, t. 73, 223). Ambrozije kaže isto u pismu papi Siriciju: »Ne niječemo da je ženidba posvećena (sanctificatum... coniugium) od Krista Božjim glasom koji kaže: Bit će oboje u jednom tijelu (Mt 9, 5) i jednom duhu« (Epist. 42, 3: PL, t. 16, 1124). Krizostom veli: »Znamo, naime, da je Gospodin svojom prisutnošću blagoslovio ženidbu« (De fide orthodoxa, l. 4, c. 24). Sv. Maksim iz Toursa kaže da je Krist ustanovio ženidbu i bio je na svadbi da je »Posveti blagoslovom svoje prisutnosti« (Homeliae, 23). I Augustin kaže da je Krist išao na svadbu, jer je htio potvrditi da je ustanovio ženidbu (In Ioan. tr. 9, 2: PL, t. 35, 1458). Augustin posebno naglašava svetost sakramenta kad kaže: »U našim ženidbama više vrijedi svetost sakramenta, nego plodnost utrobe.« I na drugom mjestu: »Dobro se ženidbe kod svih naroda i ljudi sastoji u radanju i ženidbenoj vjernosti (fide castitatis); a što se tiče naroda Božjega, također i u svetosti sakramenta« (De bono coniu. 18, 21 i 24, 32; PL, t. 40, 388 i 394).

Neki Oci idu i dalje, pa kažu da je ženidba obdarena milošću. Tako Origen: »Bog je, dakle, onaj koji je dvoje sjedinio u jedno... i zato, jer je Bog sjedinio, milost (harisma) je u onima koji su od Boga sjedinjeni.« Pavao znajući to, nastavlja Orige, proglašava da je ženidba milost, ako je u sukladnosti s Božjom riječi, kao što je milost i neoporočan celibat (Comm. in Matth. 14, 16: PG, t. 13, 1230). Sv. Epifanije kaže da je u Kani voda pretvorena u vino zbog dva razloga: prvo, da bi se uzdržljivošću i čestitošću ženidbe u svijetu ograničila nabujala požuda pomahnitalih ljudi; i drugo, da bi se ispravilo ono što nedostaje i slatkom ugodnošću vina i milosti (tes háritos) ublažilo (Adver. haereses, 51, 30). Spomenimo još Tertulijana koji kaže: »Ako je ovakva ženidba pred Bogom valjana, zašto da ne bude sretna, kad već ima zaštitu sa strane Božje milosti (jam habens ex parte divinae gratiae patrocinium), da ne bude tako smetana od pritisaka i tjeskoba i zapreka i grijeha« (Ad uxorem, II, 7: PL, t. 1, 1299).

Donijeli smo samo neka mjesta iz crkvenih Otaca iz kojih se vidi da je ženidba sveta, blagoslovljena, posvećena, milošću obdarena i od Krista ustanovljena. To je po sadržaju ono što odgovara pojmu sakramenta.

b) Kršćanska je ženidba simbol jedinstva između Krista i Crkve

Ova usporedba ima svoje duboko teološko značenje, mada crkveni Oci iz ove usporedbe nisu izveli sve zaključke koje ona pruža. Ponajčešće se služe tom usporedbom da bi iznijeli moralne pouke ne upuštajući se u teološka razglabanja. Tako Tertulijan, zatim sv. Ivan Krizostom u komentaru poslanice Efežanima govori o krepostima koje moraju prakticirati ženidbeni drugovi i dužnostima koje im nameće ženidba. I sv. Jeronim se ograničava na moralne pouke koje izviru za ženidbene drugove iz činjenice da je ženidba slika jedinstva Krista i Crkve.¹¹ Vrijedno se je malo zaustaviti na Augustinovim mislima o ovoj stvari. Augustin na mnogo mjesta kaže da je ženidba sakramentat. Važno je pitanje: što Augustin u ženidbi naziva sakramentom i da li drži, da je ženidba isto tako sakramentat kao krštenje?

¹¹ Usp. M. da Gaspiro, n. dj., str. 135—136.

Pozivajući se na poslanicu Efežanima kaže: »Jer se zaista oženjenim vjernicima ne preporučuje samo plodnost čiji je plod dijete, niti samo čednost čija je veza vjernost, nego i neki sakramenat ženidbe, zbog čega Apostol kaže: 'Muževi, ljubite svoje žene, kao što je Krist ljubio Crkvu' (Ef. 5, 25); izvan sumnje je, da je res ovoga sakramenta, da muž i žena, sjedinjeni u ženidbi, dok god žive, ustraju ne rastavljajući se, jer nije dozvoljeno rastavljati ženidbene drugove, osim slučaja preljuba (fornications' Mt. 5, 32 — *De nupt. et conc. I, 10, 11: PL, t. 44, 420*).

Ovdje Augustin izričito spominje poslanicu Efežanima i u tome kontekstu govori o sakramentu ženidbe, čiji bi učinak bio (res sacramenti) u tome da se ženidbeni drugovi ne smiju doživotno rastavljati. Res sacramenti bila bi ovdje nerazrješiva veza između muža i žene. Augustin ovdje kaže da se vjernicima preporuča sakramenat ženidbe. Zašto? Zato, jer Apostol kaže da muževi moraju ljubiti svoje žene kao Krist Crkvu, a jer je jedinstvo Krista s Crkvom nerazrješivo, ni bračni se drugovi ne smiju doživotno rastavljati. Upravo je ta nerazrješivost res sacramenti. Kasnije će skolastici reći da je to res et sacramentum, a milost će nazvati res sacramenti. Očito je da Augustin ne upotrebljava skolastičku terminologiju. Iako Augustin razlikuje nerazrješivu ženidbenu vezu, koju naziva res sacramenti, od sakramenta ženidbe, ipak ima mjesta gdje upravo tu vezu naziva sakramentom.¹²

Još je jedno važno pitanje: da li je Augustin smatrao ženidbu sakramentom u strogom smislu kao npr. krštenje?

Navest ćemo neke činjenice koje bi govorele u prilog toga. Prije svega Augustin razlikuje kršćansku ženidbu od svih drugih ženidaba. Ono što je specifično kršćanskoj ženidbi i što je razlikuje od svih drugih ženidaba jest svetost sakramenta, što smo već prije naveli.¹³ Augustin zna i naglašava da je Bog u početku ustanovio ženidbu i tu ženidbu naziva nekim sakramentom, ali je razlikuje od kršćanske ženidbe: »No ženidba jednom sklopljena u državi Boga našega (tj. u Crkvi, m. op.); gdje, naime, iz prvog tjelesnog sjedinjenja dvoje ljudi ženidba pokazuje nekakav sakramenat (quoddam sacramentum nuptiae gerunt), ne može se nikako razriješiti osim smrću jednoga od njih« (*De bono coni. 15, 17: PL, 40, 385*). Razlikuje ženidbu kao sakramenat Staroga i sakramenat Novoga zavjeta. Prvu je ustanovio Bog, a drugu Krist, jer je na svadbu išao zato, da potvrdi da je on ustanovitelj ženidbe, kako kaže Augustin. To znači da je Krist učinio nešto posebno po čemu se ženidba u Novom

¹²Usp. Augustin, *De nupt. et conc.*, 1. I, c. 21, 23: PL, t. 44, 427. Tu Augustin navodi tekst Knj. Postanka (1, 28), a onda kaže: »Quod magnum sacramentum dicit Apostolus in Christo et in Ecclesia (Eph. 5, 32). Quod ergo est in Christo et in Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque viris atque uxoris minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis sacramentum.« Ovdje Augustin sakramentom naziva nerazrješivu vezu Krista sa Crkvom i muža sa ženom.

Na drugom mjestu kaže, da u Crkvi »ubi nuptiarum non solum vinculum, verum etiam sacramentum ita commendatur, ut non liceat viro uxorem suam alteri tradere« (*De fide et opere*, c. 7, 10: PL, t. 40, 203). Ovdje razlikuje vinculum od sacramentum.

¹³ Usp. Augustin, *De bono coni.*, 24, 32: PL, t. 40, 388 i 394.

zavjetu razlikuje od one u Starom zavjetu i po čemu se on može nazvati ustanoviteljem ženidbe.

Govoreći o sakramentima općenito, Augustin kaže da Gospodin posvećuje nevidljivom milošću po Duhu Svetom. Milost je plod vidljivih sakramenata (znakova). »Jer što bi koristili vidljivi sakramenti (znakovi) bez samog posvećenja nevidljive milosti?« (*Quest. in Hept.*, III, 84: PL, t. 34, 712). Prema Augustinu vanjske vidljive znakove koje naziva sakramentima prati nutarnji dar milosti. Da li on to tvrdi i za ženidbu? Nema nigdje izričite tvrdnje da ženidba podjeljuje milost. Ali u ovom je slučaju važno da Augustin uspoređuje ženidbu s krštenjem i sv. redom za koje kaže: »Obadva su sakramenti i obadva se daju čovjeku nekim posvećenjem (quadam consecratione): onaj, kad se krsti, ovaj kad se redi« (*Cont. Ep. Parm.* II, 13, 28: PL, t. 43, 70). Ne mogu se ponoviti u Katoličkoj Crkvi, jer od njih nešto ostaje u onima koji su ih primili. Slično među bračnim drugovima nešto ostaje od ženidbe (quiddam coniugale) što ne može izbrisati ni rastava ni tjelesni odnos s drugom osobom. Ostaje kao kazna za zločin, slično kao duša apostate, koja se odjelila od jedinstva s Kristom izgubivši vjeru, ali nije izgubila sakramenta, pa je stoga grijeh (ne-fas) da se otpuštena udaje za drugoga, što u Starom zavjetu nije bio grijeh.

Iz ovih je usporedba očevitno da Augustin u nekim stvarima diže ženidbu na razinu krštenja i sv. reda bez ikakvih ograničenja. Kod krštenja i sv. reda radi se o sakramentalnom karakteru, a kod ženidbe o nerazrješivoj ženidbenoj vezi. Nerazrješiva je zato, jer predstavlja jedinstvo Krista i Crkve, koje se ne može rastaviti. Upravo je štoga sakramenat svet i ustanovljen od Krista. Na kraju se može reći: »Izraz svetost sakramenta (sanctitas sacramenti), kojim se služi Augustin da označi kršćansku ženidbu, čini se da dobro pokazuje, da ta ženidba mora u duši proizvesti učinak koji posvećuje. Ne treba puno učiniti da se primijeni u strogom smislu Augustinov pojam sakramenta na sakramenat ženidbe.«¹⁴

Kakve zaključke možemo izvesti iz nauke Otaca o ženidbi?

Premda se Oci ne izražavaju precizno u skolastičkom smislu, ipak njihov govor o ženidbi ima sadržajno sve elemente, koji se traže za pravi sakramenat. Tako: Krist je ustanovio kršćansku ženidbu (Augustin, sv. Maksim); on ju je blagoslovio i posvetio (Č. Aleksandrijski, Ambrozije, Krizostom); specifično dobro kršćanske ženidbe jest u svetosti sakramenta (Augustin); kršćanska je ženidba obdarena milošću (Origen, Epifanije, Tertulijan); ona je simbol jedinstva Krista i Crkve (mnogi Oci). Po sadržaju su nabrojani svi elementi koji se traže za pravi sakramenat: vidljivi znak, milost, ustanova od Krista.

3. Sakramenat ženidbe u nauci srednjovjekovne teologije

Od sv. Augustina pa do druge polovice XI. stoljeća gotovo nije bilo napretka u nauci o sakramentima. Tome je doprinio — u negativnom smislu — i sv. Izidor Seviljski, koji je na neki način okrnjio Augusti-

¹⁴ A. Michel, u *D. TH. Cat.*, t. 14, col. 525.

novu definiciju sakramenta, stavljajući više naglasak na *secretum* (tajna), od čega je izvodio riječ sakramenat, negoli na *signum*-znak, kako je bilo kod Augustina (usp. *Etym.* 1. VI, c. 19, n. 40: PL, t. 82, 255 CD). Karakteristika je sakramenta, prema Izidoru, da se ispod nekog materijalnog elementa krije tajno djelovanje Duha Svetoga (ibid., n. 40). Kasnije se došlo dotle da su sve ono preko čega je objavljivano tajno Božje djelovanje nazivali sakramentom: Sv. pismo, vjerske istine, epizode Kristova života itd.

U drugoj polovici XI. stoljeća počelo je zanimanje za Augustinovu definiciju sakramenta kao znaka — *sacramentum signum*: Sakramenat je znak svetih stvari i događaja. Ovaj pojam sakramenta uveo je Berengar iz Toursa (1050—1120) u drugoj polovici XI. stoljeća. A kada su u prvoj polovici XII. stoljeća katar i albigezi počeli napadati i osuđivati ženidbu, to je prisililo teologe da brane svetost ženidbe. Počeli su proučavati spise Otaca u kojima se ženidba spominje kao sakramenat. To ih je potaklo da bolje prouče u čemu je bit sakramenta i kakvih ima sve znakova koji označuju svete stvari.¹⁶ Od svih »svetih znakova« konačno je izdvojeno samo sedam koji imaju posebno značenje i posebnu važnost u života kršćana. Svi su ovi »sveti znakovi« od početka bili u Crkvi, primjenjivani i proživljavani u životu Crkve, ali spoznaja o važnosti i razlici tih znakova polako je rasla u spisima Otaca i teologa kako su zahtijevali konkretne životne prilike u kojima se odvijao život Crkve. Pod utjecajem proučavanja sakramenata dolazi do nove spoznaje o naravi sakramenata, a to vodi do nove definicije sakramenta. Tako auktor *Summae sententiarum* daje ovu definiciju sakramenta: »Sakramenat zaista ne samo da označuje, nego i podjeljuje ono čiji je znak ili označenje.«¹⁶ Ovoj definiciji malo je što imao dodati Retar Lombardski, kome se pripisuje naša sadašnja definicija sakramenta. On daje ovu definiciju: »Kaže se, naime, da je sakramenat u strogom smislu ono, što je takav znak i forma nevidljive Božje milosti da je njezin simbol i uzrok.«¹⁷ Na temelju svoje definicije Lombardo je prvi odlučno ustvrdio da u Crkvi ima samo sedam takvih znakova, premda se i prije njega govorilo najprije o šest, a zatim o sedam takvih znakova. On ih nabraja: »Sad pristupimo sakramentima Novoga zavjeta koji su: krštenje, potvrda, blagoslov kruha, tj. Euharistija, pokora, zadnje pomazanje, red, ženidba.«¹⁸

Što se tiče ženidbe, nije bio problem u tome da li je ona pravi sakramenat Novoga zavjeta, jer su to priznavali gotovo svi teolozi i kano-nosti, nego u tome da li podjeljuje milost. Prvi je problem bio pravne naravi i postavljali su ga kanonisti: ako sakramenat ženidbe podjeljuje milost, onda se prigodom njezina sklapanja događa simonija. Svećenik

¹⁶ Usp., E. Schillebeeckx, n. dj., str. 359 i dalje.

¹⁶ *Summa sententiarum*, c. 1 u D. Th. C. t. 14, col. 530. Latinski tekst glasi: »Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud cuius est signum vel significatio.«

¹⁷ P. Lombardus, *Sententiarum libri quatuor*, 1. IV, dist. 1, c. 2. Latinski tekst glasi: »Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerit et causa existit.«

¹⁸ P. Lombardus, n. dj., 1. IV, dist. 2., c. 1.

koji blagosivlja ženidbu dobiva novac, a isto tako stranke koje sklappaju ženidbu ili njihove obitelji prave novčane transakcije. Glosa u *Decretu Gracijanovu* kaže: »Ženidba nije od onih sakramenata, koji podjeljuju utjehu nebeske milosti i stoga u njoj može posredovati novac, a ostali (sakramenti) tako označuju svetu stvar, da je i podjeljuju (habent virtutem), a ovaj samo označuje.«¹⁹ Drugi je problem moralne naravi, jer u ženidbi dolazi do izražaja požuda, pa nije bilo jasno kako spojiti požudu s podjeljivanjem milosti. Ženidba je mogla ispričati da požuda u njoj ne bude grijeh, ali da podjeljuje milost teže je bilo shvatiti. Rufin kaže da samo ženidba, premda je među ostalim sakramentima glavni sakramentat (praecipuum sit), ne podjeljuje milost, jer to priječi lex turpitudinis — zakon požude.²⁰ Ti su razlozi uvjetovali da su ispočetka neki teolozi priznavali da je ženidba sakramentat i da označuje jedinstvo Krista s Crkvom, ali da ne podjeljuje milost.

P. Abelard (†1143) kaže: »Ovaj je sakramentat... lijek od zla, iako ne podjeljuje dar milosti.«²¹ Zanimljivo je spomenuti da i Petar Lombardski (†1160) koji je definirao sakramentat kao znak koji označuje i podjeljuje milost i koji ženidbu ubraja među sedam sakramenata kaže, da je ona samo lijek (remedium) protiv grijeha, dok je npr. krštenje lijek protiv grijeha i podjeljuje milost, a Euharistija i sv. red potpomazu milošću i krepošću.²² On ne opaža da u ovome slučaju nema razlike između ženidbe u Starom i Novom zavjetu, jer je i u Starom zavjetu ženidba bila lijek protiv pokvarenosti tjelesne požude.²³ Čini se da je u XII. stoljeću u toj stvari bio iznimka jedino Hugo od sv. Viktora. Uspoređuje kršćansku i pogansku ženidbu i kaže, da se ove dvije ženidbe razlikuju po tome, što je kršćanska ženidba sveta stvar i posvećuje, a poganska to nije, jer ne podjeljuje duhovnu milost (gratiam spiritualem). Istinitost se sakramentat sastoji u kreposti i duhovnoj milosti, koje su u njima i po njima se primaju. To nedostaje poganskim ženidbama.²⁴

Neki opažaju da sakramentat ženidbe, iako ne podjeljuje milost, nije bez odnosa s milošću, jer čuva milost (sacramentum conservativum), ukoliko čini da bračni čini nisu grijeh, što bi izvan ženidbe bili.²⁵ Međutim, to je ženidba činila i u Starom zavjetu.

Sv. Bonaventura učinio je korak dalje. Najprije navodi mišljenja prema kojima ženidba ne daje milost, a onda kaže da ženidba u Novom zavjetu ne pruža samo lijek protiv požude nego daje i dar milosti onima koje je dostojno sklappaju (aliquid gratiae donum). Taj dar milosti jača dušu protiv pokvarenosti pretjerane požude i čini da ženidbeni

¹⁹ *Decretum Gratiani*, causa 1, quest. I, c. 100, glossa ord.

²⁰ Rufin, *Summa Decretorum*, causa 32, qu. 2; kod P. Adnès, n. dj., str. 90, bilj. 3.

²¹ Abelard, *Epitome*, 31; PL, t. 178, 1745; kod P. Adnès, n. dj., str. 89, bilj. 2.

²² P. Lombardus, n. dj., 1. IV, d. 2, c. 1.

²³ P. Lombardus, n. dj., 1. IV, d. 2, c. 3.

²⁴ Hugo de s. Voctor, *De sacramentis*, 2, 11, 8; PL, t. 176, 496 i 2, 11, 13; PL, 176, 505.

²⁵ Guillelmus d'Auvergne, *Summa Aurea*, Paris, 1500, fol. 285; kod P. Adnès-a, n. dj. str. 91.

drugovi budu vjerni jedno drugome (copula singularis), da imaju djecu (copula utilis) i da se ne rastavljaju (copula inseparabilis). Iz toga izviru tri dobra ženidbe: dobro bračne vjernosti, dobro djece i dobro sakramenta.²⁶

Slično misli Albert Veliki († 1280). Na postavljeno pitanje, da li ženidba podjeljuje milost, odgovara da postoje tri mišljenja. On se priklanja trećem za koje kaže da je vrlo vjerojatno. To mišljenje, veli, zastupaju učeni ljudi, koji kažu da ženidba podjeljuje milost koja pomaže činiti dobro, za razliku od drugoga mišljenja koje kaže da milost koju podjeljuje sakrament ženidbe pomaže samo da se očuvamo od grijeha. Tu se ne radi o bilo kojem dobru nego o dobru koje moraju činiti kao ženidbeni drugovi: da budu jedno drugome vjerni, da se potpomažu, da djecu duhovno odgajaju itd.²⁷

Duns Scot govoreći o ženidbenom ugovoru zaključuje, da se dolikuje takvom ugovoru pripojiti podjeljivanje milosti, jer je taj ugovor vrlo težak zato što iz njega izviru teške dužnosti povezane uz krepost. Za ono što je kreposno i teško dolikuje se dati milost. Dapače se dolikuje, da neki vidljivi znak od Boga ustanovljen za ovaj stalež redovito podjeljuje milost.²⁸

Sv. Toma izričito postavlja pitanje: Da li ženidba podjeljuje milost? Odgovara pozitivno, prihvaćajući mišljenje sv. Bonaventure, iako ga ne spominje. To obrazlaže: za svaku sposobnost koju Bog daje daje se i pomoć da se čovjek može koristiti tom sposobnošću. Tako svim sposobnostima naše duše odgovaraju organi tijela preko kojih se ostvaruju te sposobnosti. Zato što je po božanskoj odredbi čovjeku dana sposobnost da sa svojom ženom može imati potomstvo, daje mu se i milost, da to može prikladno i dostojno činiti, kao što se s vlašću sv. reda daje milost, da se mogu dostojno podjeljivati drugi sakramenti.²⁹ Treba još naglasiti da sv. Toma kod ženidbe razlikuje znak, koji označuje nešto sveto, ali to u sebi ne sadrži, tj. ne podjeljuje, i znak koji označuje i sadrži u sebi ono što označuje, tj. i podjeljuje. Tako sakrament ženidbe označuje jedinstvo Krista i Crkve, ali ga ne sadrži, tj. ne prouzrokuje. Ono što ženidba označuje i prouzrokuje (res ultima contenta) jest učinak ovoga sakramenta, tj. milost.³⁰

Sv. Toma pošao je još korak dalje. On kaže da su bračni čini zaslužni čini, tj. povećaju milost, ako su učinjeni iz kreposti, jer je svaki kreposni čin ujedno i zaslužni čin. U ženidbi se radi o kreposti pravednosti, jer je to vršenje bračne dužnosti (redditio debiti), kako kaže sv. Pavao (1 Kor 7, 3), pa su ti čini zaslužni čini.³¹ Razvoj se teološke misli o

²⁶ Sv. Bonaventura, In IV sent., dist. 26, art. 2, qu. 2, conclusio u *Opera omnia*, Parisiis, 1866, t. VI, str. 216—217, editor Ludovicus Vivès.

²⁷ Albertus Magnus, In IV sententiarum, dist. 26, art. 14, u *Opera omnia*, Parissis, 1894, Ed. L. Vivès, t. XXX, str. 122—123.

²⁸ Duns Scot, In IV sententiarum, dis. 26, qu. unica, n. 11; u *Opera omnia*, Ed. L. Vivès, Parisiis, 1894, t. XIX, str. 166.

²⁹ Th. Aquinas, *Summa Theologica, Supplementum*, qu. 42, a. 3. corpus.

³⁰ Th. Aquinas, n. dj., qu. 42, a. 1, ad 4 i 5.

ženidbi tako razvijao da se ono što se u XII. stoljeću smatralo zaprekom podjeljivanja milosti u XIII. stoljeću priznaje kao izvor milosti, tj. zaslužnim činima.

Početak XIV. stoljeća, kako svjedoči Durandus de Saint-Pourcain, općenito su svi teolozi naučavali da ženidba podjeljuje milost, samo su se još poneki kanonisti opirali tome mišljenju.³² A prema svjedočanstvu Dominika Sota, sredinom XVI. stoljeća, za vrijeme Tridentskog sabora, svi su katolički teolozi priznavali da ženidba podjeljuje milost i da se ni u čemu ne razlikuje od ostalih sakramenata.³³

Suvremeni katolički teolozi ne niječu sakramentalnost ženidbe, nego pokušavaju naći rješenja u slučajima rastave bračnih drugova. Kažu da otpusno pismo koje se davalo ženi u Starom zavjetu nije značilo i prestanak ženidbene veze, nego se ponovna ženidba samo tolerirala zbog »tvrdoće njihovih srdaca«. Slično tumače slučaj kod sv. Mateja »zbog preljuba«. Nevina stranka ne bi imala pravo na ponovnu ženidbu, jer je prva ženidba nerazrješiva. Ali ako je sklopila novu ženidbu, mogla bi se tolerirati, jer bi ta ženidba samo ispričavala nevinu stranku od preljuba. Ona ne bi bila legalna kao prva ženidba, nego bi se nalazila negdje između legalne i ilegalne ženidbe.³⁴ Praktična je posljedica da takva stranka može pristupati sakramentima.

Drugi oživljavaju staro mišljenje (Duns Scot, Melchior Cano, Regalisti, Jansenisti itd.) po kojemu se ženidbeni ugovor može rastaviti od sakramenta. Posljedica bi toga bila da bi kršćani mogli sklopiti zakonitu ženidbu koja ne bi bila sakrament. Takova bi ženidba bračne drugove ispričavala od grijeha, iako im ne bi podjeljivala milost, jer nije sakrament, ali bi mogli primati druge sakramente.

Neki opet stavljaju naglasak na psihološke faktore. Kažu da valjanu ženidbu mogu sklopiti samo psihološki zrele osobe koje to čine iz ljubavi. Ako u kasnijem njihovu bračnom životu ugasne ljubav, to bi bio znak da pri samom sklapanju ženidbe nisu bili zreli i njihova je ženidba bila nevaljana. Svi ti pokušaji, možda s dobrom nakanom da se pomogne drugome, stoje na labavim temeljima i nisu u sukladnosti s naukom Crkve.³⁵ Ovo smo samo uzgredno spomenuli, jer ne spada na našu temu, iako ova pitanja zaslužuju dublje izlaganje i analizu da se uvidi zašto nisu u sukladnosti s naukom Crkve.

4. Nauka Crkve o sakramentalnosti ženidbe

U ovom smo pregledu iznijeli barem glavne crte i misli, kako se razvijala spoznaja u kršćanskoj zajednici o sakramentalnosti ženidbe. Taj je razvoj, na njegovu krivudavom putu, pratilo budno oko Učiteljstva Crkve. Crkva redovito intervenira kad je u opasnosti poklad

³¹ Th. Aquinas, n. dj., qu. 41, a. 4, corpus.

³² Usp. P. Adnès, n. dj., str. 93.

³³ Usp., isto mj.

³⁴ J. Moingt, Le divorce pour motif d'impudicité, u *Recherches de sc. Rel.*, 3/1968, str. 377. i 382.

³⁵ O istovjetnosti ženidbenog ugovora i sakramenta ženidbe govorili su Pio IX. (usp. DS, 2966) i Leon XIII. u enciklici *Arcanum divinae sapientiae* (DS, 1854) gdje stoji i ovo: »Atque ideo non posse contractum verum et legiti-

objavljenog nauka. Tako je bilo i u ovom pitanju. Sabor u Veroni 1184. godine ženidbu ubraja među sakramente Crkve, osuđujući sve one koji drugačije misle i propovijedaju, negoli misli i uči Crkva. To se odnosilo na katare i albingerze (usp. DS, 761). U ispovijesti vjere koju je Grgur X. predložio Mihajlu Paleologu na Lionskom saboru 1274. g. stoji, da Sveta Rimaska Crkva drži i naučava da je sedam sakramenata u koje ubraja ženidbu. Na Florentinskom saboru 1439. g. u Dekretu za Armence ženidba je također ubrojena među sedam sakramenata, za koje se kaže, da se mnogo razlikuju od sakramenata Staroga zavjeta koji su samo označavali milost, dok sakramenti Novoga zavjeta sadrže (continent) i onima koji ih dostojno primaju podjeljuju milost (usp. DS, 1311). Konačno je Tridentiski sabor izneseni nauk Crkve potvrdio i još bolje učvrstio. O sakramentu ženidbe kaže: »Budući da se ženidba u Evandeoskom zakonu ističe nad starim ženidbama milošću Kristovom, s pravom su naučavali naši sv. Oci, Sabori i tradicija opće Crkve, da je treba ubrojiti među sakramente Novoga zavjeta« (DS, 1800). A prvi kanon o sakramentu ženidbe, osuđuje one koji ne priznaju da je ženidba jedan od sedam pravih sakramenata, koje je ustanovio Krist i koji podjeljuju milost (DS, 1801). Nabrojeni su svi elementi koji se traže za pravi sakramenat u našem današnjem smislu. Tako je Crkva stavila pečat na razvoj kršćanske misli o sakramentalnosti ženidbe.

Zaključak

Što se može reći na kraju našega izleta u povijesni pregled sakramenata ženidbe? Iznesene su samo neke činjenice koje nam daju naslutiti konture razvoja spoznaje Crkve o samoj sebi. Ona je SACRAMENTUM MUNDI i u svome krilu posjeduje izvore milosti — sakramente — koji ostvaruju njezin rast. U prvom redu krštenje, kojim urastamo u njezino mistično tijelo i postajemo jedno s Kristom. Sakramentom ženidbe bračni drugovi, koji su već jedno u Kristu, međusobno se još više povezuju i tjelesnom vezom, ostvaruju u svom bračnom životu milosnu vezu Krista s Crkvom, s nakanom da rađanjem novih članova doprinesu rastu Crkve. »Krist Gospodin je blagoslovom obasuo tu mnogotruknu ljubav koja je potekla iz vrela božanske ljubavi i koja je sazdana na sliku njegova sjedinjenja s Crkvom«, kaže II. vatikanski sabor (GS. 48). U tome milosnom ozračju i njihovo tjelesno sjedinjenje postaje izvor milosti. »Stoga se kršćanski supruzi, radi dužnosti i dostojanstva svoga staleža, jačaju i na neki način posvećuju posebnim sakramentom; ispunjavajući svoju bračnu i obiteljsku misiju snagom tog sakramenta te ispunjeni Kristovim duhom koji čitav njihov život

•
mum consistere, quin sit eo ipso sacramentum.« To je ponovio i papa Ivan Pavao II. u svojoj pobudnici *Familiaris consortio* od 17. XII. 1981, br. 68; a o rastavljenim i ponovno vjenčanim govori pod brojem 84, gdje potvrđuje praksu Crkve »utemeljenu na Sv. pismu, da se ne daje pričest rastavljenima koji su se ponovno vjenčali«. Pod br. 80. govori o »braku na pokus« koji je neprihvatljiv za kršćane (usp. *Glas koncila*, 5/1972, od 7. III. 1982).

prožimlje vjerom, ufanjem i ljubavi, sve više se približuju osobnom savršenstvu i međusobnom posvećenju i, stoga, zajedničkom proslavljanju Boga«, veli sabor (GS, 48).

U ovom su razlaganju iznesene, da tako kažemo, gole činjenice, koje govore da je kršćanska ženidba sakrament, a to je temelj i izvor svega njezina bogatstva i duhovnih plodova o kojima nismo govorili, jer to nije bio zadatak ovoga razlaganja. Suvremena teologija upravo polazi od kristološko-eklezijalnog prostora i ozračja u kojima se mora odvijati međusobno suživljavanje kršćanskih supruge, da njihova bračna zajednica preraste u obiteljsku zajednicu, jer »Djeca su, bez sumnje, najdragocjeniji dar braka« (GS, 50).

DIE SAKRAMENTALITÄT DER CHRISTLICHEN EHE

Zusammenfassung

Der Autor behandelt hier das Wachsen in der Erkenntnis der Sakramentalität der Ehe im Bewusstsein der Kirche. Diese Erkenntnis gründet in der Heiligen Schrift. Sie ist in der Lehre der Kirchenväter enthalten und in der Lebenspraxis christlicher Gemeinschaft zum Ausdruck gekommen. Hierbei wird besonders auf die Einsichten des Hl. Augustinus und einiger anderer mittelalterlicher Theologen über das Ehesakrament eingegangen, wonach die Ehe zwar das Sakrament des NT darstellt, wegen der Befriedung der Begierde, die Gnade aber nicht vermittelt, sondern nur von Sünde entschuldigt. Angefangen von dem Hl. Bonaventura gab es immer mehr Theologen, die lehrten, dass das Ehesakrament die Gnade enthält. Das Konzil von Trient hat schliesslich diese Lehre bestätigt, die seitdem einhellig vertreten wird.