

ŽENA U NOVOM ZAVETU: SOCIOLOŠKA I PRAVNA TUMAČENJA

Autor: DINA JANKOVIĆ

e-mail: dinajankovic.nis@gmail.com

Mentor: doc. dr Sara Mitić

Pravni fakultet Univerziteta u Nišu

Uvod: Tema položaja žene u hrišćanstvu, posebno u Novom zavetu, otvara pitanja o mestu žene u teološkom, društvenom i pravnom poretku. Novi zavet je doneo značajne promene u tadašnjem patrijarhalnom okruženju: Isus je razgovarao sa ženama, uključivao ih u svoju misiju i poverio im ključna svedočanstva. Ipak, kasnija crkvena praksa i institucionalna tumačenja često su ograničila taj prostor, stvarajući raskorak između izvornog učenja i istorijske recepcije.

Cilj: Cilj rada je da prikaže kako Novi zavet i njegovo kasnije tumačenje oblikuju pravni i društveni položaj žena, te da ukaže na vezu između religijskih tekstova, crkvenih normi i formiranja patrijarhalnih obrazaca u pravu i kulturi.

Materijal i metode: U radu se analiziraju biblijski tekstovi, posebno Novi zavet, kao i crkveni kanoni, Dušanov zakonik, Žička hrisovulja i drugi pravni izvori. Metod je komparativna pravno-istorijska analiza, uz razmatranje jevrejskog zakona, rimskog prava, helenističke filozofije i feminističke teologije, sa ciljem da se prikaže kontinuitet i promene u položaju žene.

Rezultati: Analiza pokazuje da Novi zavet ženi daje dostojanstvo i značajnu ulogu, ali da kasnija institucionalizacija hrišćanstva vraća patrijarhalni model. Mariološki ideal, iako pruža uzor osnaživanja, ujedno stvara i dodatni teret kroz nerealna očekivanja. Crkveno pravo prešlo je u običajno i državno pravo, čime je obrazac podređenosti žene postao deo pravne prakse i kulturnog nasleđa.

Zaključak: Razumevanje Novog zaveta i njegovih tumačenja važno je za savremene pravnike i društvo, jer pokazuje kako tekst i simbolika prelaze u norme i dugoročno oblikuju rodne uloge. Kritičko čitanje ovih izvora danas može doprineti većem uvažavanju žena i ravnopravnosti u pravu i društvu.

Ključne riječi: žena, Novi zavet, hrišćanstvo, pravo, mariologija.

UVOD

Tema položaja žene u hrišćanstvu, sa fokusom na Novi zavet, pruža mogućnost da se prate složeni procesi oblikovanja društvenih i pravnih stavova prema ženama kroz vekove. Posmatranje procesa stvaranja hrišćanske države i crkvenog prava otvara prostor da se uoči kako su teološki tekstovi, njihova tumačenja i institucionalna praksa crkve ostavljali trag u kolektivnoj svesti, naročito u pogledu odnosa prema patrijarhatu. Novi zavet donosi snažne promene, ako se stavimo u tadašnji kontekst. Isus razgovara sa ženama, dopušta im da učestvuju u njegovoj misiji i upravo njima poverava vest o Vaskrsenju, koju zajednica prihvata. Iako danas to može zvučati jednostavno, reč je o važnom preokretu u kulturi u kojoj se ženskom svedočenju obično nije verovalo, a upravo one „dobijaju“ taj zadatak. Istovremeno, istorijski razvoj hrišćanstva i crkvenih institucija doveo je do toga da formalni autoritet ostane pretežno u rukama muškaraca. Ovaj raskorak između početnog impulsa uključivanja i kasnije prakse ograničavanja predstavlja polaznu tačku analize. Novi zavet

može biti zbunjujući: dok pojedini odlomci naglašavaju značaj i ulogu žena u životu i misiji Isusa Hrista, kasnija tumačenja i stavovi hrišćanskih svetaca često favorizuju muškarce kao „prirodne“ autoritete. Iz tekstova nekih svetaca može se zaključiti da poštuju i cene žene, međutim – uz jedno veliko „ali“, o čemu će biti reči u nastavku.

Upravo Novi zavet, kao ključni temelj hrišćanskog učenja, pruža zanimljiv i složen materijal za analizu. S jedne strane, Isus Hrist u Jevanđeljima ruši mnoge tadašnje društvene barijere, razgovara sa ženama, uključuje ih u svoju misiju i poverava im ključna svedočanstva. Ipak, taj prostor priznanja bio je ograničen podsećanjem na „prvi greh“, čime se ženi simbolično nametala uloga zavodnice i one koja je prva posrnula. Zato se postavlja pitanje: da li je to što je Isus bio muškarac Bogočovek, kao i svi apostoli i većina svetaca, nesvesno oblikovalo kolektivno nasleđe u kome žene vekovima gledaju muškarce kao prirodne autoritete? I da li se taj obrazac prenosi ne samo kroz religiju, već i kroz pravne i kulturne norme? Pitanje polnosti Isusa i apostola važno je, ali nije jedino. Na oblikovanje „prirodnog autoriteta“ muškaraca uticali su i drugi faktori: tumačenja biblijskih tekstova kroz vekove, teološke škole, mariološki obrasci (npr. ideal „device–majke“), ali i šire pravno-kulturno okruženje u kojem je hrišćanstvo raslo: jevrejski zakon, rimsko pravo, helenistička misao i lokalni običaji. Usmerenost društva ka patrijarhalnim modelima, kao i način na koji su crkvene norme postale deo svakodnevice, jednako su važni za razumevanje današnjeg stanja.

Za domaći pravni kontekst ključno je pratiti kako su se crkvena učenja i kanoni pretočili u norme: od najranijih crkvenih propisa i običajnog prava, preko Žičke hrisovulje, Nomokanona, do Dušanovog zakonika. Time se može pratiti put od teksta do pravila i od pravila do prakse: kako su porodično pravo, nasleđivanje, bračne smetnje i razvodi preuzimali iz crkvenih pravila, ali i gde su nastajale pukotine.

U skladu s tim, rad postavlja nekoliko pitanja: gde se i zašto udaljilo od početne prakse u kojoj je Isus osnaživao ženu? U kojoj meri su kasnija tumačenja, liturgijska i institucionalna pravila i mariološka simbolika suzili prostor za ženu? Da li je recepcija hrišćanstva, zajedno sa pravnim i običajnim nasleđem, bila jedan od važnih temelja istorijskog patrijarhata na našim prostorima? Ovakav okvir omogućava da se Novi zavet čita i kao teološki tekst i kao izvor društvenih i pravnih obrazaca koji su ostavili dubok trag u kulturi, sa vidljivim posledicama do danas.

PREHRIŠĆANSKI OKVIR I HRIŠĆANSKA PROMENA POLOŽAJA ŽENE

U ranoj rimskoj tradiciji nema pouzdanih izvora matrijarhata, ali postoje tragovi snažne simboličke i religijske uloge žena: ugled rimskih matrona, posebni status Vestalki i činjenica da su pojedini kultovi i javni rituali zavisili od ženskog učešća. U nekim bračnim oblicima (npr. brak *sine manu*) žena je ostajala pravno vezana za svoju izvornu porodicu, što je čuvalo njen miraz i uticaj njenog roda, iako je javni poredak ostajao patrijarhalan. Ovi primeri pokazuju da „prethodni svet“ nije bio jedinstven već raznolik. Upravo zbog te raznolikosti, početni hrišćanski impuls (dostojanstvo žene, monogamni brak, zaštita udovica) lakše se prepoznaje kao novina u odnosu na dotadašnje poretke. Engels je još u 19. veku upozorio da je zabluda zamišljati ženu kao „prvobitnu robinju muškarca“, podsećajući da su oblici porodičnog života istorijski promenljivi i slojeviti (Engels, 1946, str. 46–47). Ta opomena je korisna i danas: govori da pravni i društveni položaj žena nije prirodno dat već nastaje kroz duge procese promene običaja, religije i prava. U tom okviru, početni hrišćanski impuls (dostojanstvo žene, vernost i nerazrešivost braka) postaje važan marker preokreta u odnosu na starije poretke. Pre hrišćanstva, u većini društava vladao je čvrst patrijarhalni poredak. Žena je pravno i društveno bila vezana za kuću i porodicu, pod starateljstvom muškarca (oca, muža ili rođaka), bez učešća u javnom i političkom

životu. Brak je prvenstveno služio očuvanju imovine i potomstva, a pravila nasleđivanja, o razvodu i javnom ponašanju postavljala su strože obaveze ženama nego muškarcima. Iako su postojali izuzeci (pojedine sveštenice, zaštitnice hramova, retke obrazovane žene), oni nisu menjali osnovni obrazac. Kao lustraciju toga možemo uzeti klasičnu Atinu, gde je pravni položaj žene bio posebno nepovoljan.

U klasičnoj Atini žena je pravno bila pod starateljstvom muškarca (kyrios) – najpre oca, zatim muža, a ako postane udovica, nekog muškog srodnika. Nije učestvovala u političkom i javnom životu. U sudu se najčešće nije pojavljivala lično nego preko muškog zastupnika. Brak je bio porodični ugovor sklopljen radi potomstva i očuvanja imovine; prati ga miraz koji ostaje ženina imovina, ali njime upravlja muž. Razvod muž može lakše da pokrene; žena formalno može, ali se u praksi to retko dešavalo. Preljuba žene smatra se teškom uvredom porodice i kažnjava se strože nego muška nevera. Nasleđivanje je uređeno tako da imovina ostane u muškoj liniji. Ako nema sinova, kći postaje epikleros (naslednica „privezana“ uz očevu kuću) i obično se udaje za najbližeg muškog rođaka kako bi imanje ostalo u porodici. Žene formalno mogu da poseduju miraz i neke pokretne stvari, ali time upravlja muž. Filozofi i pisci često podržavaju ovakav poredak. Ksenofont ženu vidi kao „domaćicu“ zaduženu za kuću, vunu, hranu i čuvanje ugleda doma. Aristotel žene smatra „po prirodi“ potčinjenim, drugorazrednim bićima, manje pogodnim za upravljanje. Nasuprot njima, Platon u idealnoj državi govori o mogućoj jednakosti sposobnosti, ali to ostaje teorija, ne praksa Atine. Postojao je snažan dvostruki standard: uz strogu kontrolu „uglednih“ žena, javno su postojale hetere (obrazovane pratilje) i prostitucija. Heterama je priznavana izvesna sloboda i obrazovanje. Religija je bila jedina oblast u kojoj su pojedine žene mogle steći vidljiv položaj (npr. sveštenice, ženski festivali kao Tesmoforije), ali ta čast se ne pretvara u političku moć (Samardžić, 2007, str. 66–90).

Pravni položaj žene u klasičnoj Atini služi kao jasna polazna tačka, pokazuje koliko su pre hrišćanstva žene bile pravno ograničene i isključene iz javnosti. Taj okvir je važan da bi se videlo šta hrišćanstvo jeste promenilo i koliko su njeni počeci bili revolucionarni za ženu. Upravo poređenjem sa ovim „prethodnim stanjem“ može se argumentovano govoriti da li je hrišćanstvo bilo korektiv, potpora ili legitimizacija patrijarhalnog poretka.

Dobar primer pozitivnih promena je Rusija. Pre pokršćavanja (kraj X veka) porodične veze kod istočnih Slovena počivale su na običajnom pravu i široj rodbinskoj zajednici. Brak se često sklapao otmicom ili „kupovinom“ neveste kroz plaćanje venca, a u nekim krajevima bilo je i poligamije. Muškarac je bio nesumnjivo „stariji“ u kući, a zajednica i zemlja posedovale su se kolektivno. U takvom okruženju žena je prvenstveno imala dužnost rađanja i rada u domaćinstvu, uz skromnu pravnu zaštitu i malo mogućnosti da utiče na porodične odluke. Sa prihvatanjem hrišćanstva, krajem X i tokom XI veka, počinje postepena, ali vidljiva promena. Crkva aktivno suzbija paganske običaje i uvodi jasna pravila o braku, razvodu i porodičnom moralu. Monogamija postaje opšteprihvaćen obrazac, a poligamija i „divlji“ oblici sklapanja braka bivaju potisnuti. Brak bez crkvenog venčanja sve se češće doživljava kao greh i sramota za potomstvo, pa se u praksi traži blagoslov i upis u crkvene knjige. Time se ženama i deci obezbeđuje sigurniji status: brak je javno potvrđen, a njegova prava i dužnosti su poznati. U XI veku nadležnost nad bračnim stvarima gotovo u potpunosti prelazi u crkvene ruke. Crkveni sudovi uređuju kako se brak sklapa, traje i raskida, kao i pitanja starateljstva, tutorstva i porodične odgovornosti. Time se sužava prostor za samovolju muža (npr. jednostrano „puštanje“ žene) i uvodi postupak sa dokazima i svedocima. I u sporovima o nasledstvu, bez odgovarajućih crkvenih isprava sud može uskratiti suđenje, što dodatno podstiče uredno vođenje porodičnog statusa. Istovremeno se menja i porodični model: iz velike rodovske zajednice prelazi se na užu, „individualnu“ porodicu – muž, žena i deca sa sopstvenim domaćinstvom. Takva promena jača unutrašnju ekonomsku i pravnu celinu porodice i uvećava vidljivost uloge žene u njoj. Crkveno učenje o dostojanstvu žene i braku kao zajednici ljubavi i vernosti utiče i na širu moralnu sliku:

ističu se odgovornost, uzdržanje, radinost i briga za decu i slabe. To vremenom preuzima i državna vlast, pa se hrišćanski pogled na brak uklapa u zvaničnu ideologiju. Pravni dobitak za žene vidi se u nekoliko tačaka. Prvo, monogamija i obavezno venčanje daju sigurniji lični i imovinski položaj supruge i dece. Drugo, razvod više nije stvar isključivo muške volje – postoje razlozi i postupak. Treće, starateljstvo i briga o siročadi i udovicama postaju uređene kategorije, sa crkvenim nadzorom. Četvrto, u nasleđivanju i porodičnim sporovima uvodi se red: priznaju se isprave, svedoci i odluke crkvenih sudova, što ženama daje jasniji put do zaštite prava (miraza, dečjih interesa i dr.). Naravno, patrijarhalni poredak nije nestao: muž i dalje ima vodeću ulogu, a društvene navike se sporo menjaju. Ipak, u poređenju sa ranijim paganskim običajima – otmica, „kupovina“ neveste, poligamija i kolektivna odgovornost roda – hrišćanizacija donosi prelom: brak se pretvara u pravno i moralno obaveznu ustanovu pod crkvenim nadzorom, a žena dobija veći stepen priznanja, zaštite i pravne sigurnosti. Ove promene objašnjavaju zašto se u XI veku u Rusiji jasno vidi prelazak ka užoj, monogamnoj porodici i zašto se sporovi iz porodičnog života sve češće rešavaju pred crkvenim sudovima. U tom okviru, ženski položaj postaje vidljiviji i pravno bolje branjen nego u prethrišćanskom dobu (Nikolić, 2011, str. 239–240).

IZMEĐU PORUKE I PORETKA: HRIŠĆANSKA PORUKA I INSTITUCIONALNA PRAKSA

Da bi se razumelo savremeno shvatanje uloge žene i pravilno postavilo pitanje da li je njen položaj u hrišćanstvu uticao na njen društveni status, neophodno je krenuti od društveno-istorijskog okruženja u kome je Novi zavet nastao. Prvi vek naše ere bio je vreme ukrštanja tri kulturna i pravna sistema: jevrejskog zakona, rimskog prava i helenističke filozofije¹. Sva tri sistema, iako međusobno različita, imaju jednu poveznicu, javna i institucionalna moć pripada muškarcima. Žene imaju određena prava i prostor delovanja, ali on je najčešće vezan za porodičnu sferu i primarnu ulogu majke.

Sa takvom svešću, pojavljuje se Isusova misija: prekidajući kontinuitet on odstupa od dotadašnjih normi, razgovara sa ženama, uključuje ih uz svoje učenike i poverava im ključne poruke. Dajući upravo ženama ulogu prvih svedokinja za Hristovo Vaskrsenje, sa stanovišta rodne ravnopravnosti, potez je revolucionaran. Ipak, uprkos davanja prostora ženama i početnog potencijala, struktura apostolskog kruga i kasnije uređenje crkve ostaje nepromenjeno, vođstvo ostaje muško. Da li je takva struktura bila pitanje izbora ili ustaljene prakse? U društvu gde je muškarac bio zakonodavac, svedok i tumač, da li je bilo je prirodno da se autoritet u crkvi od samog početka oblikuje po takvom modelu?

1 1) Jevrejski zakon, to jest Halaha, obuhvata religijski i društveni život jevrejskog naroda, utemeljen na Tori (pisanom zakonu koji obuhvata pet Mojsijevih knjiga, čineći glavni deo Starog zaveta) i usmenoj Tori (usmeni zakon koji Mojsije nije zapisao već predavao, kasnije unet u Talmud). Ovi zakoni smatrani su obavezujućim za izraelski narod, jer su regulisali i verski i društveni život.

2) Rimsko pravo u to doba još nije bilo u potpunosti kodifikovano; zasnivalo se na običajima, zakonima, senatskim odlukama i praksi. U periodu nastajanja Novog zaveta, rimsko pravo je u usponu i oblikuje se kroz: *ius civile* (odnosio se na Rimljane), *ius gentium* (odnosio se na strance i uređivao odnose između Rimljana i stranaca) i *ius honorarium* (pretorsko pravo; pretor tumači pravo i daje rešenja kad to civilno pravo ne predviđa).

3) Helenistička filozofija u vreme nastanka Novog zaveta bila je vrlo rasprostranjena, što potvrđuje i činjenica da je Novi zavet napisan na grčkom jeziku. To pokazuje koliko je helenistička kultura tada bila prisutna i uticajna. Među najuticajnijim pravcima bili su: stoicizam (unutrašnji mir, samokontrola, življenje u skladu s prirodom), epikurejstvo (postizanje mira i blagostanja oslobađanjem od duševnih briga i boli), skepticizam (uzdržavanje od konačnih sudova o istini) i novoplatonizam (ideja o Bogu kao vrhovnom biću od koga je sve nastalo i težnja oslobađanju od materijalnog; kasnije snažno utiče na ranohrišćansku teologiju).

Ovaj početni raspored uloga postao je osnova za prenošenje muškog autoriteta kao kolektivnog nasleđa, obrasca koji nije vezan samo za religiju. Tokom vekova, čak i kada su žene imale značajnu ulogu u širenju hrišćanstva, to ih je retko uključivalo u formalno vođstvo ili donošenje ključnih odluka. Otuda pitanje da li je takvo stanje stvari uticalo na održavanje dugotrajne percepcije da muškarac „prirodno“ zauzima poziciju autoriteta, dok je žena podrška, pratilac, ili, u najboljem slučaju, moralni uzor.

Hristos je svojim ponašanjem i učenjem podigao dostojanstvo žena. Razgovarao je sa njima, uključivao ih u svoju misiju i uspostavio im bračna prava kakva su bila, naglašavajući da su muškarac i žena jednaki pred Bogom, ali sa različitim ulogama (Matej, 19, 3–12).² „Taj ideal bio je široko podržavan u nekoliko prvih vekova Crkve. žene su zadobijale čino ve svetiteljki i mučenica, dajući svoj život za Boga kroz mnoštvo uloga, uključujući uloge duhovnih matera, ravnoapostolskih propovednica (Sveta Nina Gruzijska, na primer) i đakonisa, kao i one tradicionalne uloge žene, majke i učesnice u milosrdnim delima. Kada su muškarci počeli tragati za pustinjom kao mestom da će se podvizavati u većoj predanosti Bogu, žene – počev od Svete Marije Egipćanke, čiju je svetost poštovao i Sveti Antonije Veliki – nisu daleko zaostajale za njima.“ (Hajd, 2001, str. 258)

Iako Isus Hrist daje vrednost ženama, paralelno su postojali muškarci koji su zadržali stare stavove, koji se vide putem, npr. tradicionalne jevrejske molitve „Hvala ti Bože što nisam stvoren kao žena“. Ketrin Hajd smatra da su muškarci zapravo prebacivali odgovornost za svoje strasti prema ženi na nju samu, verujući da su one krive, ne pripisujući to njihovoj polnoj prirodi i iskušenjima. Vremenom se, u crkvenu praksu uvukao drugačiji stav, više iz kulture nego iz Jevandjelja. Stari obrasci iz jevrejsko-grčko-rimskog sveta i muški stereotipi povratili su staru dominaciju. Kako su prolazili vekovi, taj stav je sve više uticao na odnose u crkvi, žene su postepeno isključivane iz službi i javnih uloga u kojima su ranije učestvovalе, iako takvo ograničenje ne proizlazi iz Hristove poruke, nego iz kulturnih i institucionalnih navika.

Izvorno hrišćansko poimanje vlasti se može shvatiti iz Jevandjelja po Mateju 20: 20–28. Isus tu jasno kaže: „Ali među vama da ne bude tako; nego koji hoće da bude veći među vama, da vam služi; I koji hoće među vama da bude prvi, da vam bude sluga; Kao što ni Sin čovečiji nije došao da Mu služe, nego da služi i da dušu svoju u otkup da za mnoge.“ Jednostavno, kontekst hrišćanske zajednice je podrazumevao drugačije određene međusobne odnose različitih darova, službi u Crkvi, pa i samog muškarca i žene. Po njihovoj prirodi, muškarac i žena su doživljavani kao različiti darovi u jednoj zajednici definisanoj u kategorijama jedinstva u različitosti (Prva Kor 12). Tokom istorije rane Crkve, pre svega tokom III, a naročito IV veka, dolazi do značajnog uticaja rimske imperije na organizaciju Crkve. Kao što je Crkva koristila mrežu razvijenih rimskih puteva u misiji i širenju jevandelske poruke, tako je koristila i određene elemente organizacije rimske imperije, konkretno na njihovu podelu. Posle 313. godine (davanje slobode hrišćanstvu) preuzimaju se i administrativni modeli: mitropolije (majka gradova), jačanje uloge „prvog“

2 Fariseji pitaju Isusa da li je „dozvoljeno pustiti ženu za svaku krivicu“, aludirajući na tadašnju praksu da muškarac lako da „knjigu rasmusnu“ (Ponovljeni zakon 24:1). Isus, umesto rasprave, poziva se na Postanje 1:27 i 2:24 („I stvori Bog čoveka po obličju svom... muško i žensko stvori ih“; „Zato će ostaviti čovek oca svog i mater svoju... i biće dvoje jedno telo“). Time vraća brak na prvobitni ideal vernosti i uzajamne pripadnosti i štiti ženu od proizvoljnog otpuštanja kad to muž poželi. Kao jedini razlog za razvod navodi „kurvarstvo“ (*porneia*, grč. πορνεία – bludnost, seksualna nemoralnost); u suprotnom, razvod i novo venčanje izjednačava sa preljubom za oba pola. Pošto je standard nerazrešivosti braka visok, učenici kažu: „Ako je tako čoveku sa ženom, nije se dobro ženiti.“ Isus odgovara: „Ne mogu svi primiti te reči, nego oni kojima je dano“, pa objašnjava tri vrste „uškopljenika“: neki su takvi rođeni (prirodno ne ulaze u polne odnose), neke su ljudi uškopili, a neki svesno biraju nežestvo/celibat „carstva radi nebeskog“. Zaključuje: „Ko može primiti, neka primi“. Odlomak vraća dostojanstvo i ravnotežu u braku: brak je savez dvoje pred Bogom, a ne pravo jačeg da ga prekida kad hoće.

episkopa u provinciji, a zatim i patrijaraha velikih centara (Aleksandrija, Antiohija, Rim, Carigrad). Iako kanoni podvlače međuzavisnost (npr. 34. apostolsko pravilo)³, u praksi se vlast sve više razume pravnički i hijerarhijski. To je pomeranje od jevanđelskog ideala „vlasti kao služenja“ ka „vlasti kao ovlašćenja“. U praksi se prostor za žene sveo uglavnom na službu đakonise – pomoć u crkvenoj zajednici, briga o udovicama, siromašnima itd. Drugim rečima, Crkva je često, po inerciji, preuzimala već postojeći podređeni položaj žene iz starovekovnog sveta, umesto da ga dosledno menja u duhu jevanđelja. A upravo je jevanđelje dalo snažan okvir: Bogorodica zauzima ključno mesto u istoriji spasenja (uz lični rizik koji je u tadašnjem društvu mogao značiti i kamenovanje zbog preljube), a žene su prve svedokinje Vaskrsenja, iako njihov iskaz tada nije imao pravnu težinu. Ipak, ta početna slika često je potisnuta prilagođavanjem crkvene prakse obrascima državnog ustrojstva i društvenih očekivanja, zarad „uspešnije“ misije.

Ipak, ženska duhovnost nije nestala, samo je promenila mesto, kroz monaštvo i mir-janski život. U Rusiji 19. veka ženska duhovnost je ponovo dobila priznanje, Sveti Serafim Sarovski i Sveti Teofan Zatvornik posebno su imali misiju ohrabriti žene za monaški život osnivajući manastire i rukovodeći njima. Time se zapravo i obnavlja izvorni hrišćanski pokret. Zato, kada danas pitamo „zašto nema žena u Crkvi“ (u smislu službi i odlučivanja), odgovor ne treba tražiti u Jevanđelju već u istoriji običaja (Hajd, 2001, str. 259).

Eventualni problem u hrišćanstvu ne leži u samim Hristovim učenjima već u njihovim kasnijim tumačenjima i institucionalizaciji kroz crkvu (što je slučaj i sa drugim verama)⁴. To stvara zbunjujući teren i za žene, koje ne znaju koliko prostora smeju da zauzmu, kako da se ponašaju i šta mogu da traže za sebe, i za muškarce, koji se, oslanjajući se na različita i često kontradiktorna tumačenja, pitaju na koji način treba da se odnose prema ženama.

U tom smislu Pavlove poslanice pružaju dobar primer. S jedne strane, on izričito pozdravlja i priznaje žene u misionarskim zajednicama, prihvata ih kao saradnice i ističe njihovu ulogu u širenju vere. Međutim, s druge strane, Pavle postavlja i stroga ograničenja gde „žene treba da uče, ali ne i da podučavaju“ (Dunderski, 2002, str. 75). Upravo te nelogičnosti pokazuju koliko je teško odvojiti Hristovu praksu, u kojoj je ženi dat značajan prostor, od kulturološkog vremena. „Niko u okviru novozavetnih spisa nije posvetio toliko prostora ženama koliko apostol Pavle... U isto vreme, niko nije izazvao ni prouzrokovao toliko kontroverznih stavova i mišljenja po istom pitanju kao apostol Pavle“ (Samardžić, 2007, str. 107–108).

Pavlovi stihovi često deluju kontradiktorno na prvo čitanje. Predrag Samardžić objašnjava da je ključ u Pavlovim pojmovima koji su u potpuno drugačijem kontekstu upotrebljavani sada i tada. Isto tako, prilikom tumačenja Pavlovih stihova moramo uzeti u obzir i njegovu specifičnu ličnost. Pavle je bio Jevrejin i nekadašnji veliki progonitelj hrišćana, podržavao je njihovo zatvaranje, prebijanje i ubijanje. Preobraćaj je doživeo u svojim tridesetim godinama, nakon Hristovog uskrsenja, koji se posle obraćenja potpuno okrenuo Hristu i tako postao jedan od najvećih apostola i teologa hrišćanstva. Uvažava ženu kao vernicu i učenicu, ali ponekad govori jezikom svog doba, u kojem je vladao strogi patrijarhat. Zato neke njegove rečenice zvuče oštro. Primer je 1. Kor 11:7–11 („muž je slika i

3 „Episkopi svakoga naroda treba da poznaju prvoga od njih i da ga smatraju kao glavu, i ništa važnijega da ne preduzimlju bez njegovoga znanja, nego svaki neka preduzimlje samo ono što se tiče njegove eparhije i područnih mesta. Ali ni onaj prvi Episkop neka ne čini ništa bez znanja sviju ostalih Episkopa. Jer će tako biti jednodušnost i proslaviće se Bog kroz Gospoda u Svetom Duhu, Otac i Sin i Sveti Duh“ (Apostolska pravila, 34).

4 Za savremeni primer posledica restriktivnih religijskih tumačenja vidi izveštaje UNAMA o stanju ljudskih prava u Avganistanu (periodični izveštaji 2021–2025), UNESCO materijale o obrazovanju devojaka i žena u Avganistanu (2022–2024), kao i Human Rights Watch izveštaje o ograničenjima obrazovanja, rada i kretanja žena i devojaka (2021–2025). Ovi izvori dokumentuju kako restriktivna tumačenja dovode do dugoročnih društvenih posledica.

slava Božija...“), ali odmah zatim sledi korektiv: „Ipak, u Gospodu ni muškarac bez žene ni žena bez muškarca.“ Sam Pavle na više mesta razdvaja Božju zapovest od svog ličnog saveta, naglašavajući da to nije učenje po Bogu, već shodno vremenu u kojem živi, jer ipak je on do preobraćenja uvažavao jevrejska učenja i stavove, što se može primetiti kada „sklizne“ u svojim savetima.⁵ Ipak, pošto su ovi stihovi složeni i traže tumačenje, na kraju ostaje otvoreno pitanje: koliko su ih hrišćani kroz vreme zaista pravilno primenjivali, a koliko su ih čitali i sprovodili onako kako zvuče na prvo, doslovno čitanje.

Takav pristup stvorio je dvosmisleni obrazac: žene su cenjene i uvažene, ali uz kočnicu, njihova sloboda i autoritet ostaju ograničeni muškim posredovanjem. To je obrazac koji se vekovima prenosio u širem društvu i pravnim normama.

Crkveni oci poput Jeronima (Dalmatinca) ili Jovana Zlatoustog kroz svoje spise oblikovali su ne samo religijski diskurs, već i obrazovne i društvene modele. Hijeronim, u *Poslenici Leti (O odgajanju kćeri)* daje komentare majci Leti o vaspitanju ćerke Paole, savetujući je da devojčica treba da oseća strah od spoljnog sveta i da nikada ne bude sama, čime se stvara urođeni strah u kome žena od najranijih godina uči da je njena sigurnost vezana za kontrolu i autoritet. Zlatousti insistira na „strahopoštovanju“ kao osnovi vaspitanja, što se indirektno prenosi i na odnose žena prema muškarcima, gde strah i poslušnost postaju vrlina (Dunderski, 2002, str. 74).

Važno je naglasiti da tvrdnja o „opasnom spoljašnjem svetu“ nije bezazlena ni za muškarce: kada se spoljni svet zamišlja pretežno kao muški prostor, poruka lako sklizne u generalizaciju da su upravo muškarci opasnost. Tako nastaje dvostruki efekat: ženi se usađuje strah i potreba za posredničkom zaštitom, a za muškarce se projektuje predrasuda u kojem su unapred sumnjivi, efekat gde se prirodna bliskost zamenjuje distancom. Čak i kada se takav diskurs kasnije ublažio i način života promenio, ostavio je trag na žensko samopouzdanje (dokle sme, koliko može) i na mušku sliku, što objašnjava savremenu anksioznost u međupolnim odnosima, naročito u zatvorenijim, ruralnim sredinama. Tako, umesto saradnje dva pola kao jedinih ljudskih bića na ovom svetu, stvara se razdvojenost (žena se čuva zatvaranjem, a muškarac se definiše kao potencijalna pretnja), pa oboje gube prostor za ravnopravno i prisno zajedništvo, dok dugoročno taj model preči stvaranjem jedne generacijske traume.

Crkveno tumačenje nije ostalo na papiru, već se prenelo na pravo i običaj: najpre se to vidi u bračnom i porodičnom pravu, gde je norma muški autoritet i njegovo odlučivanje o kretanju i vezivanju ženske čednosti za čast porodice. Rezultat je dugo trajanje patrijarhalnog obrasca, i kada moderni zakoni uvedu formalnu jednakost, navika i kolektivno nasleđe i dalje normalizuju odnose putem stare matrice. Otuda i ključna teza uvida, nije Hristova poruka ta koja sužava žene, već način na koji su je institucije i običaji interpretirali, istovremeno obesnaživši žene i opteretivši muškarce ulogom staratelja, glavnog i odgovornog za celu porodicu.

Analiza Novog zaveta važna je i za pravo danas. Srbija je nastajala kao hrišćanska država u kojoj su prva normativna pravila činila crkveni propisi, kasnije su se kodifikacije modernizovale nad već postavljenom bazom. Dugo je i običajno pravo bilo stvarni izvor prava, a njegovi obrasci često su nastajali u crkvenoj praksi i religijskim verovanjima. Razumevanje kako poruka iz teksta postaje pravilo, u zajednici pomaže da objasnimo zašto se pojedine rodne uloge uporno zadržavaju i kad se zakoni promene. Zato je potrebno da i pravnici tumače Novi zavet, ne da bi se pravio teološki sud, nego da bi se pratio put od reči do norme i od norme do prakse i običaja, kako bismo danas odgovornije promišljali i čitali tekst koji podjednako uvažava i žene i muškarce.

5 Za bolje razumevanje stihova Apostola Pavla o ženama pročitati *Žena u svetlu Biblije i biblijskog vremena* (Samardžić, 2007, str. 107–182).

MARIOLOGIJA

Mariologija je teološka refleksija o Devici Mariji u odnosu na Isusa Hrista i hrišćanstvo. Van dogmatskih okvira, ključno pitanje je: da li način na koji govorimo o Mariji postaje norma? Pod kojim uslovima mariologija deluje kao realna podrška ženi i društvenoj solidarnosti, a kada proizvodi nerealna očekivanja i dodatni teret? Iako ova pitanja ne mogu dobiti konačne odgovore ni u bliskoj budućnosti, važno je mapirati gde mariologija otvara prostor, a gde ga sužava kao ideal koji nije uvek dostižan. Na koji način se uzor Marije koristi u javnim kampanjama, da li se poruke razlikuju u gradskim i ruralnim sredinama i kako u tom diskursu učestvuju muškarci?

Marijino „fiat“ (Jevanđelje po Luki 1:38)⁶ opisuje se kao slobodan pristanak i prihvatanje poziva. Međutim, isti tekst može predstavljati ideal poslušnosti, Marijina uloga je jedinstvena u istoriji spasenja, i odgovor ostaje model slobodno prihvaćenog poziva. Ali kako njena odluka može postati kulturna norma? Da li se tako stvaraju pretpostavke o „prirodnoj“ ulozi žene, ili se stvara svest o ženskoj slobodi? Moguća opasnost leži u obrascu „devica–majka“. Da li taj uzor ohrabruje ženu u različitim pozivima kao što su celibat, brak, materinstvo, profesionalni rad, društveni angažman, aktivizam, ili sužava izbor stvarajući model dobre žene, odnosno majke? Koliko je takav model realan u odnosu na različite životne okolnosti? Dok se veliča Devica Marija, istovremeno, veličanje Bogorodice može biti praćeno procesima u kojem se ženska seksualnost i institucionalna moć ograničavaju kroz pravne i crkvene norme. Da li su simbolička čast, kao što su liturgijska vidljivost Bogorodice i drugih istaknutih žena, i bogata ikonografija kompenzacija deficita stvarne moći, ili je prikrivaju?

Odgovori na ova pitanja se postavljaju sa sociološkog aspekta, kako simboli i narativi oblikuju norme, očekivanja i praksu, a da nismo toga ni svesni. Zato se postavlja pitanje kako predstave o Mariji i drugim ženama iz Novog zaveta utiču na društvo u celini, a naročito na žene? Ovde nije fokus dogma već kulturni obrazac koji oblikuje očekivanja: šta je dobra žena, koje uloge nosi, kakvo ponašanje je poželjno. Da li ideal Device Marije realno opisuje ženske osobine ili proizvodi normativni pritisak kao što su samopožrtvovanje, tišina, negovanje drugih, muška pratnja?

Zašto je sociološko stanovište ključno za pravo? Pravo institucionalizuje društvena očekivanja. Crkveno pravo se istorijski rađalo iz propovedi. Potom se obrasci pretaču u sekularno zakonodavstvo: porodično pravo, nasleđivanje, kazneno pravo (moralni delikti), obrazovne politike. Zato je neizbežna sociološka i psihološka perspektiva. Sociologija i psihologija kao srodne nauke objašnjavaju kako se ideal internalizuje kroz društvo. Otvorena pitanja nisu postavljena da bi se mariologija proglasila teretom ili podrškom, nego da saznamo koren nastanka rodne neravnopravnosti. Kako smo od ideala i uverenja došli do navike, običaja, meke norme, kanona, i konačno, kodifikacije. Veza je ovde posredna, ali stvarna. Mariološki ideal (Marija kao devica i majka) podiže određene vrednosti: devičanstvo, čednost, posvećenost, majčinstvo, a te vrednosti se pretvaraju u pravila. Pošto je devičanstvo uzdignuto kao vrednost (i kroz Mariju „uvek devicu“), Crkva pravno priznaje žene koje se tome posvete dajući im status, nadzor, prava i obaveze. Time ideal prelazi u personalni status. Zavetom na čistoću, gde prvi uzor može biti Marijina posvećenost, žena dobija obaveze. Posle svečanog zaveta prilikom monašenja, brak je ništav, a imovina i rad su uređeni u korist zajednice. Tako ideal postaje obavezujući odnos. Ako je monahinja „nevesta Hrista“, porodica pri ulasku daje imovinu koja se ne vraća porodici i monahinja obično ne učestvuje u porodičnom nasleđivanju. Time žena izlazi iz porodičnih imovinskih tokova i ideal prelazi u imovinski režim. Iako je Bogorodica najpoštovanija žena u

6 „A Marija reče: Evo sluškinje Gospodnje; neka mi bude po reči tvojoj. I anđeo otide od nje“ (Jevanđelje po Luki 1: 38) Latinski izraz „fiat“ znači „neka mi bude“.

pravoslavnoj veri, liturgijske službe ostaju muški raspodeljene. Kanoni uređuju šta žene mogu u bogoslužjenju. Ideal se ogleda u časti, ali pravilo u podeli službi. Marijina čistota kao uzor postaje kodeks. Nastaju propisi o odeći, ponašanju, pristupu svetinjama.

U okviru psihološkog stanovišta vredi navesti i mišljenje Vladete Jerotića, koji je, pišući o položaju žene i mariologiji, isticao: „Žena se danas nalazi u izuzetno teškom položaju, jer treba da ostvari individualizaciju (ili) i oboženje, a da pri tom ostane i majka i žena, ne upadajući u zamku nezdravog feminizma, maskulinizacije, lezbejstva, odricanja od materinstva (ali i profesije za koju ima talenta); pri tom nije dobro poništavati joj svest o potrebi oslobođenja od one vrste patrijarhalne dominacije i njenih vrednosti koje su prestale da budu istinske hrišćanske vrednosti, ako su to nekada stvarno bile“ (Jerotić, 2001, str. 125). Ovaj stav pokazuje kako su pojedini akademici krajem XX veka razumeli izazove ženskog identiteta i rastrzanost između tradicionalne uloge i težnje ka emancipaciji. Problematičnim se, međutim, može smatrati deo u kojem se homoseksualnost ubraja u „zamke“. Za razliku od drugih primera koje Jerotić navodi (nezdrav feminizam, maskulinizacija, odricanje od materinstva ili profesije), homoseksualnost nije odluka, već stanje po rođenju. U tom smislu, vrednosti određene vere ili društveni pritisci ne mogu uticati na nečije seksualno opredeljenje, budući da ono nije predmet izbora; da jeste, mnogi bi ga verovatno izbegli upravo zbog pritisaka sa kojima se suočavaju. Stoga homoseksualnost ne može biti posmatrana kao „zamka“ već kao deo ljudske različitosti.

Važno je naglasiti da mariologija nije jedini uzrok nastanka normi. Njihovo oblikovanje prožima se sa biblijskim tekstovima, rimskim pravom, lokalnim običajem i opštom patrijarhalnom kulturom. Ali upravo mariološki ideal daje simbolički autoritet vrednostima koje kanonsko pravo kasnije formalizuje. Cilj nije da se mariologija ili propisi ocene kao „dobri“ ili „loši“ već da se pokaže kako simbolika ulazi u pravila i kako ideali, bilo svesno bilo nesvesno, mogu proizvoditi različite posledice po žene.

TEORIJE FEMINISTIČKIH TEOLOŠKINJA

Hrišćani u molitvama i bogoslužjenju Boga oslovljavaju kao „Oca“. Ovaj naziv duboko je ukorenjen i upravo zbog svoje rodne obojenosti predmet je kritičkog preispitivanja od strane feminističkih teološkinja. Zašto „Otac“, a ne „Majka“ ili neki neutralniji izraz? Odgovore na to pitanje Debora Belonik pokušava da pruži navođenjem sedam teorija od različitih feminističkih teološkinja (Belonik, 2002, str. 40–50).

Prva feministička tvrdnja kaže da je Bog nazvan „Ocem“ zato što su samo muškarci imali pravo da izlažu dogmatska učenja i oblikuju teološki diskurs. Time je muška kultura proizvela sliku „muškog Boga“ kako bi ojačala sopstveni položaj, u kojem je žena imala sekundarni položaj. Iako se može činiti logičnim u društvu gde dominiraju muškarci, ovakav stav nailazi na kritike. Još u Starom zavetu Boga su retko nazivali „Ocem“, on je predstavljen kao nedokučivi Jahve „Ja sam Onaj koji Jeste“ (Izlazak 3:14), a Biblija jasno upozorava da se Bog ne poistovećuje ni sa muškarcem ni sa ženom, kao i Isus, koji je rekao sledbenicima da je „Bog duh“, ne biće u nekom rodu (Jovan 4: 24)⁷. Druga teorija polazi od toga da Bog nije nazivan muškim imenima zato što je to suštinski tačno, već zato što su žene bile lišene prava da razviju i iznesu sopstveno viđenje Boga. Time je u tradiciji ostalo zabeleženo samo muško iskustvo. Međutim, postoje i primeri koji osporavaju ovakvo gledište. Svetu Makrinu, koju su braća Vasilije Veliki i Grigorije iz Nise nazivali „učiteljicom“, igrala je ključnu ulogu u njihovom učenju o bogoslovlju, učeći ih o Ocu, Sinu i Svetome Duhu; dok je Sveta Nina, prosvetiteljka Gruzije, celom narodu prenela hrišćansku veru propovedanjem Isusa Hrista i Svete Trojice, Oca, Sina i Svetoga Duha. Treća feministička teorija oslanja se na biološki argument. U starim kulturama postojalo je pogrešno uverenje

7 „Bog je Duh; i koji Mu se mole, duhom i istinom treba da se mole“ (Jovan 4:24).

da je otac jedini izvor života, dok je majka samo pasivni sprovodnik, bez ikakvog doprinosa. Zbog toga se Bog počeo zamišljati kao „Otac“. Ipak, još u antičko doba se znalo da žena ima jednako važnu ulogu u rađanju deteta, što potvrđuje i Jovan Zlatousti u IX veku u svojim homilijama. Četvrta teorija smatra da odgovor leži u kulturološkom uticaju: u predbiblijsko doba mnogi narodi obožavali su i muška i ženska božanstva. Otac Bog neba i Majka Boginja zemlje činili su par koji zajedno vlada svetom. Međutim, kako su muškarci postajali dominantni u društvu, slika Majke Boginje se potiskivala, dok je slika Oca Boga opstajala. Ipak, u biblijskim tekstovima Bog se prikazuje kao neko čija je ljubav iznad ljudskih mogućnosti prema svim bićima, „Kao što Otac ljubi mene, i ja ljubim vas; ostanite u ljubavi mojoj“ (Jn 15:9). Peta teorija tvrdi da je naziv „Otac“ potekao iz ličnog Isusovog iskustva i duhovnosti, te da ne mora važiti univerzalno. Isus je imao slobodu da Boga doživljava kao Oca, ali to ne znači da i svi drugi moraju slediti taj model. Ukoliko se odbaci Isusovo učenje kao božansko, već se njegovo učenje shvati kao učenje običnog čoveka, gde svako može imati slobodnu interpretaciju, dolazi do odbacivanja Isusa Hrista kao Boga, gde se i sama hrišćanska vera na taj način banalizuje. Šesta teorija podseća da u Bibliji postoje mesta gde se Bog prikazuje kroz majčinske slike (npr. Isaija 46: 3–4, Psalam 131: 1–2, Luka 13: 34⁸). Mistici i sveti oci, uključujući i žene poput Svete Tereze iz Lizjea, pisali su o Božjoj majčinskoj ljubavi. Duh Sveti se u pojedinim interpretacijama vidi kao prototip ženskog obrasca. Time se ne želi dokazati kako je Sveti Duh žena već da poseduje dosta ženskih elemenata. „Upravo kao što Duh nije podređen Onome od kog ishodi, upravo tako ni žena nije podređena muškarcu: jer ljubav traži jednakost i sama je ljubav želela ovu prvobitnu polarizaciju, izvor svake različitosti u ljudskoj veri“ (Loski, 1978, str. 69–70). „Verujem da je Bog stvorio ljudska bića prema svom sopstvenom obličju... i da je pravi međuodnos polova unutar poretka oblikovan međuodnosom između Sina Božijeg i njegovog Duha“ (Hopko, 1976, str. 49–50). Kroz primere stavova ova dva teologa može se naglasiti da božansko sadrži i muške i ženske aspekte i da isključivo muškarci nisu merilo božanske prirode. U sedmoj teoriji feministkinje teološkinje predlažu napuštanje rodno obojenih izraza. Ako je Bog duh (Jn 4:24), onda bi neutralni nazivi poput „Tvorac“, „Spasitelj“ ili „Osveštitelj“ bolje odražavali njegovu prirodu od tradicionalnih „Otac, Sin i Duh Sveti“. Ipak, ovo pitanje nije novo, i izneli su ga muškarci. Arijevci su bili muški bogoslovi, koji su izbegavali naziv „Otac“ zato što su smatrali da je taj izraz telesan. Jer ako je Bog „Otac“, gde mu je majka i da li bi mogao postati deda? Sv. Atanasije se u IX veku zalagao protiv arijevaca. Postavljajući pitanje da nema bića da li bi Tvorac prestao da bude to i dalje? Čineći ga tako zavisnim od bića radi njegovog postojanja i zavisnim od stvorenog sveta, smatrao je da su izrazi poput „Tvorac“ nedovoljni.

Ovih sedam teorija pokazuju složenost pitanja zašto se Bog u hrišćanstvu naziva „Ocem“ i da je to pitanje staro koliko i samo hrišćanstvo. Od bioloških zabluda, preko kulturnog nasleđa, do teoloških tumačenja i svaka teorija naglašava određeni aspekt problema.

Pitanje koliko je Isus muškarac i šta njegova muškost znači za žene u Crkvi pitanje je mnogih feministkinja. Pozadina ovog pitanja je briga da li pol Isusa i izbor muških apostola nevoljno učvršćuju patrijarhat. Debora Belonik izdvaja tri argumenta: (1) bespolno nebesko blaženstvo; (2) uzajamno dopunjavanje ljudske prirode; i (3) čovečanska priroda Isusa Hrista (Belonik, 2002, str. 58–60).

Radikalnije feministkinje počinju od pretpostavke da su razlike između muškaraca i

8 „Slušajte me, dome Jakovljevi i svi koji ste ostali od doma Izrailjevog, koje nosim od utrobe, koje držim od rođenja; I do starosti vaše ja ću biti isti, i ja ću vas nositi do sedog veka; ja sam stvorio i ja ću nositi, ja ću vas nositi i izbaviću“ (Isaija 46: 3–4).

„Gospode! Ne nadima se srce moje, niti se uznose oči moje; niti idem na veliko, ni na ono što je više od mene; Smeran sam i krotak dušom svojom, kao dete kraj matere; kao dete duša je moja u meni“ (Psalam 131: 1–2).

„Jerusalime, Jerusalime, koji ubijaš proroke i zasipaš kamenjem poslane k sebi! Koliko puta hteh da skupim čeda tvoja kao kokoš gnezdo svoje pod krila, i ne hteste!“ (Jevanđelje po Jovanu 13: 34).

žena pretežno kulturne i da psihološke nisu urođene već stvorene stereotipima. U tom pogledu Isus prevazilazi nametnute rodne uloge razgovarajući sa ženama, rušeći granice šta ženi priliči, ne potvrđuje muški monopol nad istinom (npr. razgovor sa Samarjankom, Jn. 4, 4–42)⁹. Iz toga se izvodi ideja o „aseksualnom Isusu“. Njegova misija i identitet nisu vezani za muškost, a muško telo shvata se kao „privremena presvlaka“, nužna u I veku da bi poruka uopšte bila saslušana. Da je došao u ženskom telu, tvrde feministkinje, poruka bi, usled patrijarhata, bila ugašena u početku. Zato je izabran efikasniji i sigurniji put za širenje jevanđelja. Prednost ove teorije je u tome što nas podseća na to da je Isusova poruka iznad rodnih uloga i da autoritet ne dolazi iz pola nego iz istine i dela. Međutim, slabost teorije je dvostruka. Prvo, rizikuje da Hrista odvoji od realne ljudskosti. Ako se pretera, zvuči kao da je telo nebitno ili samo kostim. Hrišćansko učenje naglašava da je Isus stvarno ušao u našu ljudsku stvarnost, a to uključuje i pol. Bog je ušao baš u konkretnu ljudsku situaciju. Drugo, postoji opasnost da ideja o aseksualnosti pređe u doketizam.¹⁰ Ipak, ova teorija podseća da Isusova misija nije muška i da njegov autoritet dolazi iz istine i spasenja, ne iz pola. Druga teorija pravi balans između teorije i prakse koje obe svedoče da su žene i muškarci jednako ljudi, sposobni za dijapazon osobina, vrlina i grešaka. U tom smislu, polovi se shvataju kao međusobno dopunjavanje, a ne kao hijerarhija (Postanje 2: 18).¹¹ Isus, iako muškarac, u svom delovanju pokazuje osobine koje stereotipno pripisujemo ženskim (briga, nežnost, pažnja), ali i muškim (hrabrost, javno suočavanje sa moći). Time on razbija vezu između pola i osobina: žena može biti učiteljica, mučenica, misionarka, a muškarac može biti krotak i empatičan, i jedno i drugo su ljudske mogućnosti. Prednost ove teorije je što ova ideja ne negira polnost i ne pravi rat između polova već se oba pola međusobno nadopunjuju. Slabost je ta što u se praksi dopunjavanje lako prevede u podelu uloga, iza koje se krije stara raspodela moći (muškarac odlučuje, žena brine). Poziv na opreznost je ovde opravdan, jer ako dopunjavanje ostane bez jednakog pristupa mestima gde se odlučuje, dakle, bez prakse, izraz „dopunjavanje“ može samo prikriveno očuvati patrijarhat. Treći pravac drži se klasičnog učenja: Isus je potpuni Bog i potpuni čovek. Ako je stvarno čovek, onda nije „neutralan“ već je došao u ljudsko telo i muški pol. Ali ta muškost ne predstavlja razlog da muškarci imaju prednost. „Moć“ spasenja je sinhronizacija njegove ljudskosti i božanstva, a ne muškost sama po sebi. I to što je rođen „od žene“ (Poslanica Galatima 4: 4)¹² jasno pridaje ženi značaj u istoriji spasenja. Onda se postavlja pitanje: da li je Isus ljudski duh koji je samo privremeno bio u muškom telu (čime se relativizuje pol i telo) ili je Isus zaista uzeo ljudsko telo i pol. Ako je ovo drugo, Isusova muškost ne znači sama po sebi da je iznad žena. Muškost je samo način na koji je Bog ušao u našu stvarnost. Isus je pored muškarca bio i Jevrejin, Galilejac i govorio je aramejski. Ništa od toga ne bi trebalo da uzdiže te grupe po rang. To što je Isus ušao u ljudski život, imajući svoje telo, pol, kulturu, jezik, time Bog ne diže hijerarhijski muškarca

9 Isus na bunaru u Siharu započinje razgovor sa ženom Samarićankom, i time ruši tri tadašnje barijere: razgovara sa ženom nasamo, sa pripadnicom naroda sa kojim se Jevreji nisu družili, i to na javnom mestu. Traži od nje vodu, a zatim nudi „živu vodu“, simbol novog, punog života koji Bog daje. Pokazuje da zna njenu životnu priču (pet brakova i sadašnji odnos), ali je ne ponižava. Umesto osude nudi razumevanje i promenu. Raspravu o pravom mestu bogoslužjenja usmerava na suštinu: istinsko bogoslužjenje je u duhu i istini, a ne vezano za određenu planinu ili grad. Na kraju joj otkriva svoj identitet („Ja sam, koji govorim s tobom“), a ona postaje svedok u svom mestu, odlazi u svoj grad i mnogi poveruju na njenu reč. Ovim se pokazuje da Isus ženu uzima kao ozbiljnog sagovornika o veri, daje joj kredibilitet i misiju, i time razbija predstavu da autoritet u veri zavisi od pola ili društvenog statusa.

10 Učenje da je Hristovo telo samo privid, kao i njegov dolazak na ovozemaljski svet i da je on samo duhovno biće.

11 „I reče Gospod Bog: Nije dobro da je čovek sam; da mu načinim druga prema njemu“ (Postanje 2: 18).

12 „A kad se navršio vreme, posla Bog sina svojega jedinorodnoga, koji je rođen od žene i pokoren zakonu“ (Poslanica Galatima 4: 4).

iznad žene, već dokazuje da je ušao u čoveka potpuno.

„Zahtevanje“ feministkinja da se Isus vidi kao neko ko je prevazišao rod (jer ujedinjuje „muško“ i „žensko“ u jedno) pomaže da se raskine veza između autoriteta i biološke muškosti. S druge strane, insistiranje na punoj ljudskosti i realnoj polnosti je isto tako važno jer štiti Hrista od učenja da je „van tela“.

Postavlja se završno pitanje: koliko je svesno i (ili) nesvesno jednobožačka religija, sa snažnom simbolikom „Oca“ i sa Isusom u muškom telu, učestvovala u formiranju i jačanju patrijarhata? Ili je obrnuto: patrijarhalna kultura je kroz institucije i običaj prenela sebe u religijski jezik i praksu? Verovatno je odgovor dvostruk: Tekst i dogma nisu nužno patrijarhalni, ali njihova institucionalna recepcija često je bila, te je simbolička muškost učitelja i apostola poslužila kao legitimacija muške društvene moći. Tu se otvara prostor za odgovorno čitanje danas: Čuvati inkarnaciju božanstva (Isusova puna ljudskost, uključujući i polnost), raskinuti vezu između pola i autoriteta i uvesti „dopunjavanje“ u stvarnu jednakost pristupa učenju i odlučivanju.

Pravna i kulturna posledica ovih uvida je prilično jasna: čak i kad su tekst i teologija uravnoteženi, simboli (učitelj muškarac, apostoli muškarci, Bog „Otac“) mogu, kroz vekove, da učvrste osećaj da je normalno da muškarac vodi, a žena prati, tu dolazi na red tumačenje i institucionalna praksa.

BRAK

Hrišćanstvo, kako ga vidimo u Novom zavetu, postavlja brak kao verni, monogamni savez muškarca i žene pred Bogom, zasnovan na uzajamnoj pripadnosti i ljubavi. Isus vraća brak na ideal nerazrešivosti i time ograničava proizvoljan razvod, uz izuzetak koji se u tradiciji tumači kao slučaj teškog bluda (Matej 19: 3–10). Apostol Pavle naglašava uzajamnost: supružnici imaju međusobnu „vlast“ nad telima (1 Kor 7)¹³, pozvani su na vernost, obzir i uzajamnu odgovornost; muževima poručuje da vole žene „kao svoje telo“, a ceo okvir stavlja pod „međusobno pokoravanje“ iz ljubavi. Seksualni život se shvata kao deo bračne zajednice (zajedništvo i rađanje), a uzdržanje ima smisla samo sporazumno i privremeno. Iako Novi zavet poznaje i izuzetke (npr. napuštanje od neverujućeg supružnika)¹⁴, osnovna linija je jasna: brak je zajednica stalnosti, vernosti i uzajamne brige, a pravila oko braka služe zaštititi slabijih i stabilnosti porodice. Evolucija braka u srednjovekovnoj Srbiji najbolje se vidi na osnovu crkvenih pravila i domaćih običaja. Pre crkvenih reformi, brak se često sklapao „divlje“, otmicom, kupovinom, porodičnim dogovorom, bez obreda. Sa Svetim Savom i osloncem na vizantijsko kanonsko pravo crkva preuzima nadležnost, brak je punovažan tek uz blagoslov i venčanje u crkvi. To što prvi članovi Dušanovog zakonika kažnjavaju brak bez venčanja i eksplicitno traže blagoslov episkopa i obred koji obavlja paroh, pokazuje da je država samo zapečatila ono što je crkva godinama nametala, da je ženidba crkvena stvar. Kada se taj novozavetni pogled pretoči u propise i sudsku praksu, najjasnije se vidi u srednjovekovnoj Srbiji, gde crkva postaje nosilac bračnog poretka.

Crkveni pogled na seksualnost postavlja okvire za brak i njegove norme. Vizantijsko pravo (od Ekloge Lava III) tretira svaku vezu van braka kao krivično delo sa telesnim

13 Muž da čini ženi dužnu ljubav, tako i žena mužu; Žena nije gospodar od svog tela, nego muž; tako i muž nije gospodar od svog tela, nego žena; Ne zabranjujte se jedno od drugog, već ako u dogovoru za vreme, da se postite i molite Bogu; i opet da se sastanete, da vas sotona ne iskuša vašim neuzdržanjem (Prva poslanica Korićanima 7: 3 – 5).

14 A ostalima govorim ja a ne Gospod: ako koji brat ima ženu nekrštenu i ona se privoli živeti s njim, da je ne ostavlja; I žena ako ima muža nekrštenog i on se privoli živeti s njom, da ga ne ostavlja; Jer se posveti muž nekršten ženom krštenom, i posveti se žena nekrštena od muža krštenog; jer inače deca vaša bila bi nečista, a sad su sveta; Ako li se nekršteni razdvaja, neka se razdvoji; jer se brat ili sestra u takvom događaju ne zarobi; jer nas na mir dozva Gospod Bog (Prva poslanica Korićanima 7: 12–15).

kaznama (npr. sečenje nosa), što nije bio slučaj sa slovenskim običajima. Time se naglašava da je dopuštena seksualnost usko vezana za brak i rađanje, ne za ljubav kao modernu kategoriju. U praksi, to se vidi i u Dušanovom zakoniku: strogo se kažnjavaju preljuba i „sramni čini“, a crkveni sudovi odlučuju o statusu (brak/razvod), dok svetovna vlast obezbeđuje kaznu. Jedan od drastičnijih ranih običaja među Srpkinjama bio je da udovica, posle muževljeve smrti, sebi oduzme život vešanjem. U 10. veku žene su, iz žalosti, znale da same sebe povređuju po licu i rukama. Kao trag da je takva praksa postojala, zbog oskudice pisanih izvora, mogu poslužiti narodne pesme u kojima se javlja motiv sakaćenja iz tuge za pokojnikom.

Žička hrisovulja (13. vek) posebno obraća pažnju na pitanje razvoda. Načelno, brak „do smrti“, a razvod samo sudskim putem i uz dozvolu, uz globe prilagođene staležu. Zanimljivo je razlikovanje „puštanja“ žene (od strane muža) i „napuštanja“ muža (od strane žene): oba su kažnjiva, ali je ženin odlazak označen kao nešto „nečuveno“, dok je muško „puštanje“ očigledno bilo toliko rasprostranjeno da zakonodavac uvodi dodatnu zabranu drugog braka za takvog muža kako bi ga prinudio da ženu vrati. Ako žena ode, a nema ličnu imovinu, izložena je disciplini muža, koja u ekstremu ide do prodaje; ako ima svoju imovinu, kažnjava se iz te imovine, što posredno potvrđuje da je u braku mogla zadržati posebnu imovinu.

Crkvena pravila direktno uređuju i bračne smetnje. Zakonopravilo sistematizuje zabrane po srodstvu, a Žička povelja naročito naglašava brak sa svastikom (očigledno čest), pa ga zabranjuje. Dušanov zakonik ograničava mešovite brakove sa rimokatolicima koji su dopušteni samo uz prelazak u pravoslavlje. Time se pokazuje tipičan kanonski princip, jedinstvo vere u braku koji je preveden u državno pravo. Slična je i zabrana ženidbe „Srba“ (zemljoradnika) sa „Vlahinjama“ (u smislu stočarskih zajednica), zabeležena u Svetostefanskoj hrisovulji, cilj je bio društveno-ekonomska kontrola (kako se ne bi praznila sela odlaskom Vlahinja), ali se može shvatiti i kao intervencija u bračne izbore, u skladu sa tadašnjim shvatanjem da šira zajednica ima legitiman interes u braku.

Član 104 Dušanovog zakonika najbolje se razume kroz crkveni poredak i običaj. U hrišćanskoj tradiciji muž je „glava“ domaćinstva, pa se porodični i imovinski poslovi smatraju zajedničkim, ali ih spolja prezentuje muž. Pravilo da se žena ne poziva na sud bez muža može se shvatiti kao preslikavanje hijerarhijskog položaja u crkvi na hijerarhijski položaj u porodici. Kao primer za to može nam poslužiti navedeni član Dušanovog zakonika, kojim se zabranjuje da žena istupa sama pred vlastima, dok istovremeno zadržava mogućnost da se žena pojavi kao stranka samo kroz prisustvo ili „glas“ muža. Izuzeci za udovice i usamljene ili bespomoćne žene. Kanoni posebno štite udovice, pa im se priznaje samostalno postupanje i pravo da postave punomoćnika. Drugim rečima, član 104 spaja dve linije koje dolaze iz crkvenog prava: 1) teološko model vođstva (muž nastupa prema spolja), i 2) socijalnu zaštitu slabijih (udovice i nemoćne dobijaju punu procesnu sposobnost uz pomoć zastupnika). Tako je crkveni običaj o ulozi muža i brizi za udovice pretvoren u procesno pravilo ko, kako i pod kojim uslovima sme da se pojavi pred sudom. Zakon prepoznaje ranjivost udovica: „sirota kudeljica“ je oslobođena nameta, a udovice mogu da prodaju robu da bi prehranile decu, to je tipična socijalna korekcija u skladu sa hrišćanskim načelom brige za slabe.¹⁵

Na kraju, iako je ideal bio stalan brak, politička stvarnost vladarske elite često ga je kršila razvodima i mešovitim brakovima iz koristi. To samo potvrđuje da su crkvena pravila postavila temelj, a državno zakonodavstvo ih je kodifikovalo, često prema svojim ličnim potrebama. Ipak, srednjovekovni srpski brak je vidno uređen pod snažnim uticajem crkve, od obreda, preko smetnji i razvoda, do kazni i procesnih pravila. Crkveni pogled na brak kao svetinju i na seksualnost kao stvar poretka prešao je u pravo i ostavio trag koji se vidi i

15 Više o pravnom položaju u mom master radu *Pravni položaj žene u srednjovekovnoj Srbiji*, 2024. god.

kada se pravila kasnije modernizuju. Uz to, u srednjem veku crkva nije bila važna samo za uređenje svakodnevice i prava običnog čoveka, već i za samu politiku države, bez njenog blagoslova krunisanje praktično nije dolazilo u obzir, jer je crkva davala legitimitet vlasti. Podrška crkve bila je, dakle, politički kapital. Dobar primer je kralj Milutin: iako je njegov život bio obeležen skandalima i postupcima koje bi crkva načelno odbacila, on je crkvenu naklonost i dalje obezbeđivao zadužbinama, velikim priložima i podizanjem manastira. Time je sa jedne strane širio hrišćanski uticaj i pomagao crkvi, a sa druge strane jačao sopstveni položaj i smirivao eventualne osude. To pokazuje kako su se moralni ideali i politični proračuni susretali u praksi: crkva je legitimisala vlast, a vladari su ulaganjima učvršćivali taj savez.

ZAKLJUČAK

Posmatran kroz dužu istorijsku liniju, položaj žene u hrišćanskim društvima formiran je na spoju teksta, tumačenja i prakse. Novi zavet otvara vrata većem dostojanstvu i vidljivosti žena: Isus razgovara sa ženama, uključuje ih u svoju misiju i poverava im ključno svedočanstvo o Vaskrsenju. Taj početni impuls, međutim, ulazi u dodir sa realnostima različitih kultura i pravnih poredaka (jevrejski zakon, rimsko pravo, helenistička tradicija) i, vremenom, sa procesom institucionalizacije Crkve. U tom sudaru ideala i prakse nastaje raskorak: teološka poruka priznaje jednako dostojanstvo, dok se u crkvenoj i društvenoj organizaciji zadržava hijerarhija u kojoj su autoritet i formalno odlučivanje pretežno u muškim rukama.

Uporedni pravno-istorijski pregled osvetljava tu napetost. Prethrišćanski primeri pokazuju koliko je žena bila ograničena u javnosti, nasleđivanju i raspolaganju imovinom. S druge strane, rano hrišćanstvo i kasnije hrišćanske zemlje donose određene korektivne mehanizme: jačanje ideje monogamnog braka, sužavanje proizvoljnosti razvoda, zaštitu udovica i miraza, te razvijanje socijalne brige u skladu sa hrišćanskim načelima. U našem srednjovekovnom kontekstu, taj prelaz jasno se vidi kroz Žičku hrisovulju, Zakonopravilo, i naročito Dušanov zakonik: brak postaje crkvena stvar (blagoslov, venčanje), uređuju se bračne smetnje, ograničava razvod, a propisima se prepoznaje i štiti socijalna ranjivost (npr. udovica). Istovremeno, isti izvori svedoče o trajnosti patrijarhalne matrice: muško predstavljanje porodice pred vlastima, strože sankcionisanje ženske „nečednosti“, ograničen pristup formalnim službama. Slučaj mariologije dodatno pokazuje kako simbol može da osnaži, ali i da opteretiti. Marija je istovremeno figura izuzetnog dostojanstva i uzor poslušnosti; kao ideal „device-majke“ ona uzdiže vrednosti koje Crkva normativno prepoznaje (zavet, status, pravila života), ali u društvenoj praksi taj ideal može postati i teret očekivanja. Tako se, u vremenu, isprepliću dva toka: teološko-duhovni uzori koji šire prostor za poštovanje žene i institucionalno-pravna rešenja koja, pod uticajem kulture i politike, taj prostor sužavaju ili oblikuju kroz postojeću hijerarhiju. Zato je za pravnike i društvene nauke važno da razlikuju: tekst (šta Novi zavet i rana tradicija zaista poručuju), tumačenje (kako su naglasci i akcenti menjani kroz vekove), i normativizaciju (kako su poruke pretočene u kanone, običaje i zakone). Tek u tom trouglu se vidi kako se stvaraju dugotrajni obrasци. Ti obrasци su sposobni da prežive i kada se formalno pravo modernizuje: navike, očekivanja i „meke norme“ i dalje utiču na praksu.

Zaključno, hrišćanstvo nije „po sebi“ izvor nejednakosti; naprotiv, njegovo jezgro nudi argumente za dostojanstvo i uzajamnost muškarca i žene. Problem nastaje u recepciji: kada se jevanđelska ideja vlasti kao služenja prevede u strogo hijerarhijske, pravničke kategorije moći; kada se ideal pretvori u jedini društveno prihvatljiv obrazac; i kada se istorijski patrijarhat upiše u jezik institucija. Dakle, da problem ne leži u Hristovom učenju nego u istorijskim tumačenjima koja su, kroz institucionalizovanu crkvu, ženama sužavala prostor

delovanja i muškarce gurala u preterano starateljske uloge: iz istih novozavetnih tekstova vekovima su se izvlačile i poruke uvažavanja i poruke ograničavanja, pa je nastala dvosmislenost koja proizvodi distancu umesto partnerske bliskosti. Zadatak današnjeg čitanja, posebno u pravnoj oblasti, jeste da se ta recepcija preispita: da se razlikuju božanska zapovest i kulturni običaj, da se simbolička čast ne koristi kao zamena za stvarno učešće, i da se „dopunjavanje“ polova ne zaustavi na nivou retorike, već prevede u jednaku dostupnost obrazovanju, službama i odlučivanju. Samo takvim čitanjem moguće je vrednosti iz izvora prevesti u savremene norme koje podjednako uvažavaju žene i muškarce.

LITERATURA

- Belonik, D. (2002). *Feminizam u hrišćanstvu: žena u ogledalu Svetog pisma – pravoslavni stav*. Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Dunderski, S. (2002). *Rani hrišćanski teolozi o ženi i njenom vaspitanju*. Zbornik, 19(17), 72–92. Novi Sad: Filozofski fakultet, Odsek za pedagogiju.
- Engels, F. (1946). *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*. Zagreb: Naprijed.
- Hejd, K. (2001). *Kakva treba da je pravoslavna žena* (pp. 253–262). U A. Pantelić (prev.), *Žena u crkvi: Priznanje, darovi i značaj žene u hrišćanstvu*. Cetinje: Svetigora, Izdavačka ustanova Mitropolije crnogorsko-primorske.
- Janković, D. (2024). *Pravni položaj žene u srednjovekovnoj Srbiji* (master rad).
- Nikolić, D. (2011). *Istorija prava: stari i srednji vek*. Niš: Centar za publikacije Pravnog fakulteta u Nišu
- Novi zavet: Gospoda našeg Isusa Hrista*. (n. d.). Projekat Rastko. Preuzeto sa https://www.rastko.rs/bogoslovlje/novi_zavet/index_c.html (https://www.rastko.rs/bogoslovlje/novi_zavet/index_c.html).
- Samardžić, P. (2007). *Žena u svetlu Biblije i biblijskog vremena*. Beograd; Trebinje: Eparhija Zemunsko-Hercegovačka i Primorska.

WOMEN IN THE NEW TESTAMENT: SOCIOLOGICAL AND LEGAL INTERPRETATIONS

Author: DINA JANKOVIĆ

Email: dinajankovic.nis@gmail.com

Mentor: Assist. Prof. Sara Mitić

Faculty of Law, University of Niš

Introduction: The topic of the position of women in Christianity, especially in the New Testament, raises questions about the place of women in the theological, social, and legal order. The New Testament brought significant changes to the patriarchal environment of the time: Jesus spoke with women, included them in his mission, and entrusted them with key testimonies. However, later church practice and institutional interpretations often restricted this space, creating a gap between the original teaching and its historical reception.

Aim: The aim of this paper is to show how the New Testament and its later interpretations shaped the legal and social position of women, and to highlight the connection between religious texts, church norms, and the formation of patriarchal patterns in law and culture.

Materials and Methods: The paper analyzes biblical texts, especially the New Testament, as well as church canons, Dušan's Code, the Charter of Žiča, and other legal sources. The method applied is a comparative legal-historical analysis, including the consideration of Jewish law, Roman law, Hellenistic philosophy, and feminist theology, with the aim of presenting the continuity and changes in the position of women.

Results: The analysis shows that the New Testament granted women dignity and a significant role, but that the later institutionalization of Christianity reintroduced a patriarchal model. The Mariological ideal, while providing an empowering example, simultaneously created an additional burden through unrealistic expectations. Church law was transferred into customary and state law, thereby making the pattern of women's subordination a part of legal practice and cultural heritage.

Conclusion: Understanding the New Testament and its interpretations is important for contemporary lawyers and society, as it demonstrates how texts and symbols become norms and shape gender roles over the long term. A critical reading of these sources today can contribute to a greater appreciation of women and to equality in law and society.

Keywords: woman; New Testament; Christianity; law; Mariology