

Teologija tijela i tjelesnosti

Pregledni rad

Osnovne tradicionalne kršćanske istine o tijelu i duši

Kršćanstvo jasno tvrdi da čovjek nije samo tijelo, već da ima i dušu kao što je to već davno ustvrdio sv. Augustin. "Čovjek nije samo tijelo ili samo duša, već se sastoji od duše i tijela."¹

Tu povezanost duše i tijela kršćanska filozofija naziva supstancijalnom. To je na zemlji nerazrješivi bitak i to takav da duša ljudskome tijelu daje njezin životni princip. Zato katolička Crkva i naučava da je duša forma (t. j. unutarnji princip) tijela. Taj je nauk 1311. godine definirao i sâm koncil u Vienni: "Tko bi ustvrdio da umna ili intelektualna duša nije forma ljudskoga tijela per se i esencijalno, taj se ima smatrati heretikom."

Kršćanstvo nadalje smatra da je tijelo stvoreno radi duše, a ne duša radi tijela. Sveti Toma to jezgrovito izriče: „Bliži je cilj ljudskoga tijela umna duša i njena djelatnost: materija (t. j. tijelo) je poradi forme (t. j. poradi duše, toga unutarnjeg životnog principa), a sredstva (tijelo) radi djelatnosti vršitelja (duše): kažem dakle, da je Bog saznao ljudsko tijelo u najboljem skladu kako bi bilo prikladno takvoj formi (duši) i takvim djelatnostima“ (I. 91, 3, c).

Nadalje, kršćanstvo smatra da se ljudska duša razlikuje od anđeoskih jer je ona u nižemu redu i ne može neposredno gledati Boga. Anđeli su čisti duhovi i neposredno gledaju Boga. Ljudska duša je tako stvorena da istinu poznaje tek posredno.

Prema tom u tijelo i tjelesni život su vrlo važn i za duševni život. Na zemlji uopće nema duševnoga života bez tjelesnog. Naše tijelo je sredstvo našoj spoznaji; ono je pravo Stvoriteljevo remek-djelo. Djelatnost naših osjeta ne samo da ne smeta našoj spoznaji, već je upravo preduvjet svake spoznaje. Oseti su nužna sredstva koja služe nematerijalnome životu naše duše; naši osjeti su kao otvoreni prozori koji gledaju u vanjski svijet: kroz njih ulaze slike, glasovi, osjeti svih mo-

¹ Sv. Augustin, De civ. Dei, 13, 24: Homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore.

gućih vrsta; njih prerađuje naš duh na tajanstven način i po njima se diže do ideja, do vječnih načela. Kroz naše osjete ulazi u našu dušu divni sklad Božjih djela; on ulazi i dolazi u nama do onoga svetišta gdje iz njega lučimo Božja savršenstva, onoga Boga koji je sve to tako divno uredio. Mi tako spoznajemo Boga, ljubimo ga, blagoslivljamo, obožavamo. Da nije bilo našega tijela, naša duša ne bi mogla doći do spoznaje i Božje ljubavi.

Štoviše, kršćanska filozofija ide još za jedan korak dalje i kaže da su ljudi savršenijega tjelesnog ustroja također i savršenije duševnosti: "Radi toga, čovjek među svim životinjama ima najbolju osjetnost (*tactus*); i među samim ljudima oni koji su bolje osjetnosti, boljega su uma. Znak toga je što vidimo da oni, koji su savršene osjetnosti, posjeduju i velike duševne sposobnosti (I. 76, 5, c).²

Već iz tog posve jednostavnog slijeda misli proizlazi kako kršćanstvo ne samo da nije neprijatelj ljudskoga tijela, već ono naprotiv naglašava da je poradi supstancijalne veze koja povezuje tijelo s dušom, od vrlo velike važnosti da tjelesne sposobnosti što više usavršimo. Kada one budu savršene, duša može bolje spoznavati Božja savršenstva, a tijelo može pokornije služiti duši u izvođenju njezinih nauma. Tako i po tijelu ljudska duša postiže cilj radi kojega je stvorena - vječno blaženstvo - i stoga je razborita briga za tjelesno usavršavanje - tjelesni odgoj - dužnost svakoga kršćanina. "Kristova Crkva snagom Utjelovljenja i Otkupljenja nezaustavljivo naviješta važnost tijela i potrebu da se tijelo doista oslobodi i proslavi, u otkupljenom ljudskom dostojanstvu", pisao je zagrebački nadbiskup kard. Franjo Kuharić.³

Nova kultura i antropologija

Društveni i kulturni preobražaj zahvatio je sve sfere ljudskog života i ljudske djelatnosti u svijetu zadnjih desetljeća. S jedne strane je to preobražaj nabolje, a s druge strane se javljaju novi oblici političkih, društvenih, ekonomskih, rasnih i ideoloških razdora. Jedan od glavnih uzroka svim tim razdorima sadržan je u neuravnoteženom napretku materijalnih i duhovnih dobara, tj. u zadržavajućem znanstveno-tehničkom napretku s jedne te siromašnom moralnom i duhovnom napretku s druge strane.

Nikoga ne bi trebala iznenaditi činjenica da znanstveno-tehnički napredak, koji se događa munjevitom brzinom i svakodnevno snažno utječe na ljudske uvjete života i djelovanja, ne pogoduje moralnom i duhovnom napretku, o čemu nas posljednjih desetljeća neprestano obavještava alarmantno stanje moralne i

² FRANJEVAČKI VIJESNIK, *Tjelesno savršenstvo uvjet duševnoga savršenstva*, Zagreb, rujan 1928., god. XXXV., br. 9, str. 271-274.

³ F. KUHARIĆ, *Otkupljenje tijela, Uskrsna poslanica*, str. 1.

duhovne krize u društvu. I dok se znanstveno-tehnički napredak predstavlja i poistovjećuje pojmovima potpunog blagostanja i konačnog oslobođenja od patnje i smrti, dotle moralno-duhovni napredak sve više gubi tlo pod nogama, jer mu prethodni napredak potkrađa vrijednosti i pretvara ih u puka sredstva za neposredno zadovoljenje čovjekovih potreba. U tom se kontekstu sve čovjekove potrebe mjere matematičkim izračunima i tehničkom učinkovitošću. Budući da znanstveno-tehnički napredak ne može zadovoljiti sve čovjekove potrebe, nego samo neke, tj. ne može zadovoljiti duhovne i moralne potrebe, nego samo materijalne, onda u takvim životnim uvjetima čovjek postaje još više rastrgan između vidljivog bogatstva i nevidljivog osjećaja duhovne praznine. Takvo stanje suvremenog čovjeka, koje dakako ne pogađa samo pojedinca nego i čitavo društvo, zvoni na uzbunu za mobiliziranje onih snaga i vrijednosti u čovjeku bez kojih čovjek nije potpun čovjek, već se raspada na neograničenu sumu materijalnih sastavnica i pretvara se u robota. Tzv. suvremeno društvo koje je stvorio sam čovjek djeluje uzvratno omalovažavajuće na samoga čovjeka, na njegove uvjete života i na njegovu djelatnost u svijetu.

Čitavo društvo proživljava duboku moralnu i duhovnu krizu koja predstavlja humus u kojemu se rađaju, odgajaju i odrastaju nove generacije. S pravom se kaže da su mlađe generacije moralno dezorijentirane i duhovno prazne. Ali to nije njihova krivica. Krivica je na čitavom društvenom sustavu koji stvara i podržava uvjete života koji produbljuju stanje krize.

Televizija, radio, internet, mobitel, automobil, videokamera, fotoaparat, satelit, svemirski brodovi i rakete, bijela tehnika itd., samo su neki statusni simboli suvremenoga društva koje ga bitno čine drugačijim, različitim od prethodnih. Ne radi se samo o kozmetičkim promjenama, kao što bi neki htjeli, nego o bitnim promjenama, kao što je danas postalo jasno da prijelaz iz predmodernog u moderno društvo ne predstavlja puki prijelaz u fizičkom gibanju, nego radikalnu promjenu u duhovnom gibanju. Enormno povećanje znanja, koje se nota bene danas udvostručuje svakih pet godina, i golema moć u rukama čovjeka posredovana moćnim tehničkim sredstvima, čine zajedno sukus naše civilizacije. U takvim se - novostvorenim - okolnostima sve mijenja, jer do jučer bespomoćni čovjek preko noći je postao super moćni čovjek koji u svojim rukama drži toliku moć koja se mjeri magnitudom snage sposobne uništiti sav život i čitav planet Zemlju. To nije šala. To je notorna činjenica.

Nekadašnje neimanje prometnulo se danas u suvremeno imanje. Nekadašnje države oskudijevanja prometnule su se u države blagostanja. Nekadašnja društva socijalne nesigurnosti prometnula su se danas u društva socijalne sigurnosti. Dakako, sve to uvjetno rečeno i to samo za društva sjeverne Zemljine hemisfere, odnosno tzv. zapadnjačkih društava. Traganje za moralnim implikacijama tih promjena osuđeno je na parcijalnost i pristranost, budući da u suvremenom, glo-

balizirajućem svijetu još uvijek postoje nerazvijene, siromašne i izgladnjele zemlje, ali ne bez odgovornosti bogatih. Zbog povećanja materijalnog blagostanja i ekonomskih vrijednosti u suvremenim zapadnjačkim društvima već više desetljeća evidentira se kriza tradicionalnih vrijednosti, kao što su društveni etos, brak, obitelj, potomstvo, odgoj, vjera, religija, institucija, autoritet itd.

S tim novim stavovima i dostignućima suočila se i novija teologija. I ona je otkrila dimenziju ljudske tjelesnosti, i to tako da je tjelesnost postala polazna točka njezine današnje *teološke antropologije*.⁴ Tijelo i tjelesnost spadaju na „čovjekovu cjelovitost“ – *integrum humanum*, premda je ta cjelovitost danas veoma ugrožena „djelomičnim poimanjem“ čovjeka i njegove tjelesnosti. Jednostavno rečeno, tjelesnost spada na cjelovitost ljudske osobe bez čega se „ne može dati valjan odgovor na pitanja povezana sa ženidbom i prokreacijom“.⁵

Pojam tijela, ili bolje *tjelesnosti*, danas ne obuhvaća samo dio čovjeka, već znači i njegovu *cjelovitost*. To je danost ne samo filozofske, već i svetopisamske antropologije. Za svete pisce tijelo najprije znači *osobu ili osobnost*. Sv. Pavao veli da iščekujemo „posinjenje: otkupljenje našega tijela“ (Rim 8,23). Tu on jasno misli na otkupljenje čitava čovjeka. U istoj poslanici on moli kršćane: „Prikažite svoja tijela za žrtvu živu, svetu, Bogu milu – kao svoje duhovno bogoslužje“ (Rim 12,1). Stoga mnogi teolozi i smatraju kako „prema Pavlovu načinu izražavanja „tijelo“ nije nešto vanjsko kod čovjeka, nešto što on ima. Tijelo je ono što on jest. Uostalom, *soma* (grčka riječ za tijelo) je po smislu najbliža našoj riječi „osobnost“.“⁶

Preko svoga tijela čovjek se uključuje i u kozmos, odnosno preko njega dobiva i svoju *kozmičku dimenziju*. Tako mu *kozmičnost i tjelesnost* posreduju kulturalna *dostignuća i prava*, (ekonomska, socijalna, politička, religiozna itd.), na čemu i počivaju svi njegovi odnosi s drugima.

Ne smijemo zaboraviti ni *biološku dimenziju* tijela. To je životni nositelj u kojem DNK molekula ima velik utjecaj na razvoj u okviru onog *genetičkog* počevši od začeca pa sve do smrti. Dakle, tijelo nas upućuje na tri osnovne dimenzije: *tjelesnost, kozmičnost i biologija*.

Tjelesnost kao takva, nadalje je *jedinstvena* stvarnost čovjeka i svijeta. Čovjek je uvjetovan svojom tjelesnošću, i to ne samo na razini individualnosti, već je to i

⁴ Inače o novoj antropologiji vidi: F. COURTH, *Kršćanska antropologija. Bog - čovjek - svijet*, UPT, Đakovo 1998; I. GOLUB, *Milost*. S predavanja, KS, Zagreb 1997; A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LOPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, KS (Priručnici 69), Zagreb 2003; L. NEMET, *Teologija stvaranja*, KS (Priručnici 73), Zagreb 2003; M. VUGDELIJA, *Čovjek i njegovo dostojanstvo u svjetlu Biblije i kršćanske teologije. Biblijsko-teološka antropologija*, Služba Božja, Makarska - Split 2000; MEĐUNARODNO TEOLOŠKO POVJERENSTVO, *Kršćanstvo i religije*, KS (Dokumenti 112), Zagreb 1999.

⁵ C. Caffarra, *Opći uvod*, I.P. II, Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi, Verbum, Split 2012, Svezak I., str. 12.

⁶ M. Perry, *The Resurrection of Man*, Oxford 1975, str. 119.

konstitutiv njegove ljudske opstojnosti i nositelj ljudske osobne *jedinstvenosti*. Jedinstvenost se odnosi najprije na čovjekov unutarnji bitak, ali uključuje i *alteritet*, tj. njegove odnose s drugima.

Intrisečno (unutarnje) jedinstvo tjelesnosti znači i negaciju bilo kakvog dualizma, bilo platonovskog (spoj duše i tijela je slučajnost), bilo aristotelovskog (bitno jedinstvo tijela i duše kozmocentričnog tipa).

No, tu se susrećemo i s jednom poteškoćom koju je već uočio i sv. Pavao, jer je kršćanstvo prihvatilo grčko-platonsku misao o čovjeku i umiranju, a odnosi se na čovjekovu smrt: *čovjekova smrt nije posljednja stvarnost*. Premda Pavao prihvaća grčku filozofsko-religijsku ideju tijela i svijeta, a tako i shvaćanje smrti, on u njoj gleda i *paradoksalnost* kad je promatra s kršćanskog stajališta, tj. onda kada je riječ o smrti duše i tijela i samog uskrsnuća. Nekako je u našoj praktičnoj teologiji ostalo shvaćanje da umire samo tijelo, a ne i duša, što je veoma sporno s obzirom na ideju *uskrsnuća*. Stoga je u pastoralu dugo vladalo pravilo: *spasi dušu svoju!* Nikada se nije govorilo o tijelu. No, Krist je uskrsnuo u svome tijelu i takav se pokazivao učenicima. Pače, s njima je i jeo da bi dokazao da nije duh, već i tjelesni čovjek. Stoga će sv. Pavao i zahtijevati da se vodi briga o čistoći tijela jer je i ono „za Gospodina“.

Tijelo ima i svoju *socijalnu* dimenziju: preko tijela čovjek stupa u odnose s drugima i tako ostvaruje sebe ostvarujući zajedništvo. Tu bismo mogli upotrijebiti staru pravnu ideju alteriteta, na čemu se i temelji definicija čovjeka kao *društvenog osobnog bića*. To znači da zatvaranje u smoga sebe nikada nije dobro i da je ono suprotno našoj tjelesnosti: čovjek se *ostvaruje* kroz svoje tijelo.

Odnosi s drugim, kao i s Bogom, ujedno tvore i princip *individualnosti ili posebnosti*. Kroz svoje kontakte i odnose s drugima čovjek ostvaruje, razvija i potvrđuje svoje *jastvo*, koje označava otvaranje i komunikaciju s drugima. Tako se čovjek, u neku ruku, otkriva, objavljuje kao osoba i osobnost i to drugoj osobi u onoj *veličini* u kojoj je velik i intenzivan i sam susret. To je, filozofski gledano, *egzaltacija* vlastite pojedinačne vrijednosti. Upravo na toj činjenici valja i razumjeti i vrednovati kršćansku ideju ljubavi kao savršeni način međuljudskih odnosa i komuniciranja vlastitih egzistencija.

Svakako da valja naglasiti i odnos s Bogom, toliko bitan za nas redovnike. U tom odnosu ljudska stvarnost doseže maksimum svoje ekspanzije i ostvaruje svoje najviše mogućnosti: *jedinstvo s Bogom* kao jedinstvo s beskonačnim.

Kad tim očima pogledamo na smrt vlastitog tijela, onda ta istina poprima svoju puninu u istini vječnog života preko uskrsnuća u Kristu. Naime, naše tijelo je sada uskrslo i ono predstavlja puninu spasenja.⁷

⁷ Usp. I. SCHINELLA, *La corporeità*, „luogo di solitarietà“; u: „Bioetica e cultura“ 11 (1997) 93. 102.

Teologija tijela

Začetnik ideje „teologije tijela“ bio je bl. papa Ivan Pavao II. u svojim katehezama što ih je držao srijedom na općoj audijenciji.⁸ Do njega o tijelu se u katoličkoj teologiji veoma malo govorilo, dok nam je izraz i sadržaj samoga pojma danas veoma blizak. Već od samog početka papa upotrebljava termin *teologija tijela* u značenju *posebnosti teološke antropologije*.⁹

Današnjoj teologiji, kao i kulturnoj antropologiji, tijelo je postalo kao neka kritička norma onoga što je tipično ljudsko, tj. kao polazna točka božanske objave. Ivan Pavao II. govor o tjelesnosti započinje kad govori o početku stvaranja svijeta i čovjeka, a tako i o početku bračne i obiteljske tematike. „Početak“ je otajstvo stvaranja kada je čovjek stvoren upravo kao „muškarac i žena“. Na početku se razabire i „sama struktura ljudskoga identiteta u dimenziji otajstva stvaranja i istodobno u perspektivi otajstva otkupljenja“.¹⁰

Dakle, papa je bio svjestan da se mora izgraditi *teološka antropologija*, a u njezinu kontekstu *teologija tijela* spada na *cjelovito gledanje na čovjeka*. Valja priznati da je u kršćanstvu tijelo ipak dugo vremena smatrano nižom ljudskom stvarnošću. Njega je trebalo mrtviti, njemu nametati asketsko-moralne principe. Etika i vrednote bile su nešto „iznad“, a tijelo nešto „ispod“.¹¹ Poslije papinskih kateheza, pristup tijelu i tjelesnosti znatno se izmijenio: *danās tražimo čovjeka u njegovu tijelu*. U tijelu tražimo dinamizme njegovih želja, tražimo njegov duh, njegovu narav i kulturu. Pače, već od samog početka papa svoju novu teologiju zove „teologija o čovjeku-tijelu“.¹²

S tim katehezama papa je imao i drugu nakanu: pripremiti sinodu biskupa o braku i obitelji koja se trebala održati u listopadu 1980. godine i tako upozoriti na „duboke korijene“ samog braka i obitelji. Ti se korijeni nalaze u *teološkoj antropologiji* i posebice u poimanju čovjeka-tijela. To je vrijeme iza Koncila kada se Crkva otvarala svijetu i kada uspostavlja dijalog s kulturom i svojim kulturnim okruženjem.

Dakako da takva novina u katoličkoj teologiji nije prošla bez prigovaranja jer tim novim govorom papa je otvorio novi govor ne samo o tijelu, već i o spolnosti, o muškosti i ženskosti (danās bismo rekli o nekoj vrsti „rodne ideologije“).

⁸ Usp. Ivan Pavao II, *Muško i žensko stvori ih. Kateheze o ljudskoj ljubavi*, Verbum, Split 2012, Svezak I. Te kateheze je papa držao srijedom od 5. 11. 1979. do 28. 11. 1984. Svakako da je bilo i pauza, posebice za vrijeme Godine otkupljenja, kao i one godine kad je bio na njega izvršen atentat.

⁹ Kateheza 19. 12. 1979.

¹⁰ Usp. Ivan Pavao II, *Muško i žensko ...* str. 183-188.

¹¹ S. ACQUAVIVA, *In principio era il corpo*, Roma 1977.

¹² Kateheza 26. rujna 1979.

Premda je bio toga svjestan, papa je išao dalje. U jednoj katehezi iz prvog ciklusa on izoštrava svoju misao i tvrdi "da smo svi sinovi jednog razdoblja u kojem zbog razvoja različitih disciplina ta integralna vizija čovjeka može lako biti odbačena i zamijenjena mnogim parcijalnim vizijama, koje... ne nude čovjekov *integrum* ili ga ostavljaju bez prave vizije".¹³ Teologija tijela mora dati i Crkvi i čovječanstvu cjelovitu viziju čovjeka i njegova razvoja.¹⁴ U tom vidu osnovne istine teologije tijela Crkva vuče iz svoje objave i od samoga Krista: "Činjenica da teologija obuhvaća i tijelo ne treba ni čuditi ni iznenađivati nikoga tko je svjestan misterija stvarnosti i utjelovljenja. Zbog činjenice da je Riječ Božja tijelom postala, rekao bih i da je tijelo ušlo, preko glavnog praga, u teologiju, tj. u znanost kojoj je objekt božanstvenost".¹⁵

Papa je započeo vrednovanje tijela i teologije tijela, a ne duše, u ovom današnjem vremenu vjerojatno zbog pastoralnog razloga. Naime, suvremena filozofija, sociologija, kultura, umjetnost i sami mediji razvili su poimanje tijela koje se veoma protivi kršćanskoj viziji jer je tijelo svedeno na estetiku, biologiju, fiziku, ili čak na čisti seks i tako je izgubljena povezanost s osobom. Stoga papa i nudi *personalističku* viziju tijela i tjelesnosti da bi tako stvorio *integralnu kršćansku viziju* kao vrijednu alternativu sekulariziranoj laičkoj viziji koja tijelo banalizira i umanjuje njegovu vrijednost.

U srcu tog novog papinskog teološkog govora na prvo mjesto dolazi *stvornost* (*creaturitas*) tijela, odnosno njegovo podrijetlo. Čovjek je stvoren, znači da je već u vlastitim očima nepostojan, lomljiv i krhk. *Stvornost* ga čini sudionikom konačnosti svijeta. Tjelesnost ukazuje na propadljivost materije, na kraj življenja. Upravo ta istina biva prosvjetljena kršćanskom objavom i postaje *način i put da* čovjek svoje biće (sam sebe) shvati kao *dar*. Ta ograničenost materijalnog u tijelu postaje i temelj socijalnog života jer čovjek može živjeti samo u zajednici razmijene. Ta dimenzija stvornosti nema samo pasivni, već i aktivni karakter. Dobivši tijelo na dar, čovjek istovremeno dobiva i nalog da "učini" vlastito tijelo, tj. tijelo-narav po providonosnom Božjem planu obdareno je da postane *tijelo-kultura*. Upravo se na toj činjenici i temelji čovjekova zadaća da korigira moguće pogreške na svome tijelu i otklanja bolesti (medicina). i sve druge nedostatke (ukrašavanje i higijena). Istovremeno je to i zadaća da se upotrebljava "čitavo" tijelo, tj. da mu se razvijaju sve implicitne mogućnosti (služenje).

Uz stvornost postoje i još dvije osnovne istine razvoja: osjetnost (*sensuritas*) i povijesnot (*historicitas*).

¹³ Kateheza 2. travnja 1980.

¹⁴ Usp. L. TOMAŠEVIĆ, *Crkva se zauzima za cjelovito promaknuće čovjeka*, u: Bogoslovska smotra 3-4 (1995) 451-475.

¹⁵ Kateheza, 2. travnja 1980.

Osjetnost je plod osjetila i preko nje čovjek stupa u kontakt sa svijetom. To je dimenzija koja daje prednost primanju i ovisnosti više nego li samodostatnosti vlastitog bića. Upravo ona nam služi kao pomagalo i pokretač ne samo društvene, već i religiozne dimenzije života. Ako se slučajno umrtvi osjetnost, time se gubi ne samo sposobnost otkrivanja ljepote i prolaznosti svijeta, nego i sposobnost traženja zadnjeg značenja svijeta, a to je, zapravo, bit same religioznosti.

Povijesnost omogućuje čovjeku da sačuva svijest unatoč trajnim promjenama tijela i svega oko njega; svijest koja je različita od one logičke ili emocionalne. Tijelo se mijenja ne samo ukoliko je podvrgnuto propadljivosti, nego ukoliko susreće i druga tijela. I svako vrši utjecaj na povijest čovječanstva, a najveći je utjecaj izvršilo tijelo Isusa Krista. U jednoj od bitnih kršćanskih istina upravo je to izraženo: Kristovo je tijelo preko pashalnog misterija postalo i "živi Duh", a to onda znači da je uskrснуće novo stvaranje.

Gledajući etički na fenomen tijela u svjetlu tih novih teoloških kretanja, nužno bi onda bilo naglašavati zadaću *humanizacije tijela*. Posjedovati u potpunosti ljudsko tijelo nije završetak, nego plan koji treba ostvariti.

Papa je o tijelu i tjelesnosti govorio u sedam ciklusa tijekom nekoliko godina.

Prvi ciklus bio je posvećen *početku* samoga stvaranja (gdje je bio inspiriran Kristovim riječima prema Mt 19, 4). U tom svjetlu on analizira antropološka značenja prvih poglavlja knjige Postanka.

Tijelo u suvremenoj kulturi

Poslije tzv. *seksualne revolucije* 1968. godine zapadna kultura se znatno izmijenila s obzirom na shvaćanje tijela i same spolnosti. Teren su tome pripremali već kroz 19. stoljeće filozofi iracionalizma i naturalizma (Schopenhauer, Nietzsche), te filozofi liberalnog, socijalističkog morala kao i oni anarhističkog usmjerenja, kada su započeli novi filozofski govor o seksualnosti. Ipak negdje šezdesetih i sedamdesetih godina prošloga stoljeća započinje novi, sustavni i produbljeni govor o tijelu i spolnosti. Tome su prethodila istraživanje spolnosti (Havelopck Ellis), te niz američkih istraživača pod utjecajem Freuda.¹⁶ U tom nizu valja spomenuti i *Frankfurtsku školu* s idejom čovjeka kao *otvorenog bića* i Marcuseovu tezu o *integralno erotskom* društvu.¹⁷ Sva su ta istraživanja znatno izmijenila pojam o tjelesnosti i spolnosti. Ipak, začuđuje činjenica da ni do danas nije dat siguran filozofski odgovor na pitanje što je spolnost. U govor o tjelesnosti i spolnosti su se

¹⁶ W.H.MASTERS, &V.E.JOHNSON, *Human Sexual Response*, Little, Brown and Company, Boston 1966.

¹⁷ Usp. H. MARCUSE, *Eros e civiltad*, 6. izd., Torino 1972.

upustili i teolozi,¹⁸ te se danas govori o spolnosti kao o Božjem daru čovjeku, ali i kao zadaći.¹⁹

Dakle, ta seksualna revolucija je imala jasan cilj: *osloboditi zapadnu kulturu od prevelikog kršćanskog poimanja tijela i spolnosti*. To je, u stvari, bio pokret protukulture koji je htio oslobođenje tijela od svih religijskih ograničenja, tabua i uvjerenja, pogotovo onih kršćanskih. Neki filozofi tog razdoblja lansiraju mišljenje da ne postoji nikakva druga stvarnost izvan ove materijalne (francuski filozof Michel Onfray). Budući da se tako stvara *monistička filozofija tijela*, u filozofiji ostaju samo dvije discipline: *estetika i poetika*.²⁰ Taj novi filozofski monizam, zapravo je vraćanje na Nietzschea koji je bio istinski filozof tjelesnosti (Tako je govorio Zaratustra). Taj monistički stav brzo se proširio u filozofskim krugovima i danas je opće prihvaćen. Njegova glavna oznaka je *zatvorenost* bilo kakvoj transcendenciji. U današnjoj kulturi svi su putovi duha zatvoreni i tijelo je čovjeku postalo jedino utočište stvarnosti i opstojnosti. Stoga Sandro Spisanti izvrsno zapaža: "Zapad iz industrijskog razdoblja brzo je izgubio tradicionalna uvjerenja, i religijska i laička, potom prežalio ideološki zanos, i čini se da je svoje smirenje našao u kultu tijela... Ono što danas vrijedi jesu kozmetika i dijeta, *jogging* i klubovi, maraton i sportovi: naša civilizacija daje sliku sretnog zaokreta prema tijelu i traži savršenu fizičku „formu“... Budući je dovršeno razdoblje tjelesnog srama, izgleda da smo svi postali spremni za drugu mladost, i letimo na nogama privezanim krilima nove mitologije. Novine i revije koje govore o tijelu – medicina, sport, ljubav i seksualnost – stalno podižu svoje nišane. Škole plesa i baleta su uvijek pune... Njegovo Veličanstvo – Tijelo, kojemu su pridruženi raznorazni drugi proizvodi, tijumfira na malim i velikim ekranima, jednako kao i na svim oglasnim pločama".²¹ Dakle, modernom čovjeku, budući da je odbacio religioznu transcendentnost, tijelo i tjelesnost ostali su jedina stvarnost.

Tako se tijelo prezentira kao čovjekov apsolutni gospodar i ne dozvoljava mu nikakvu drugu mogućnost. No, ipak tijelo, pa ne znam koliko to čovjek negirao, mora doći na svoju giljotinu, tj. u smrt gdje završava svaka njegova moć. To znači da je takva vizija tijela ipak ograničena i da se ne može nametnuti društvu u potpunosti. To uvijek ostaje samo jedan naturalistički vid čovjeka i tjelesnosti bez

¹⁸ Prvi teolozi koji su progovorili o novom shvaćanju spolnosti su bioli L. ROSSI, *Morale sessuale in evoluzione*, Torino 1967; E. CURRAN, *A New Look at Christian Morality*, Notre Dame 1968; A. WALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale*, Brescia 1972..

¹⁹ P. ŠOLIĆ, *Moralni aspekti ljudske seksualnosti. Moralno teološke studije*, Crkva u svijetu, Split, 2002. V. VALJAN, *Moral spolnosti, braka i obitelji*, Svjetlo riječi, Sarajevo 2002. M. VUGDELIJA, *Čovjek i njegovo dostojanstvo u svjetlu Biblije i kršćanske teologije*, Služba Božja, Split 2000. G. DAVANZO, *Sessualità umana e etica dell'amore*, Ancora, Milano 1986; S. LEONE, *Educare alla sessualità*, Dehoniane, Bologna 2000.

²⁰ M. Onfray, *L'art de jouir. Pour un materialisme hedoniste*, Grasset, Paris 1991.

²¹ S. Spisanti, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 1990, str. 5.

ikakve transcendencije. I doista je istina, ako tijelo, a pogotovo spolnost, izdvojimo od svakog personalističkog značenja, ono kao i samo značenje spolnosti ostaje samo jedna vječna *praznina* lišena svoga duhovnog dijela. Stoga Crkva uvijek i inzistira na isitni i značenju same tjelesnosti i spolnosti.²²

Stoga je i zanimljiva činjenica da se upravo to uporno negiranje duhovnosti pojavljuje kao moderna pseudo-duhovnost koja se očituje kao pravo i istinsko *štovanje tijela*, i to toliko da postaje kao sama odrednica egzistencije: *postojim kao tijelo, ili ja sam moje tijelo*. Time se tijelo želi shvatiti kao nešto apsolutno nasuprot čitavoj relativnosti života. Stoga i čitava vlastita opstojnost i postaje *narcisoidna*, a drugi su joj trajna prijetnja ili pakao (Sartre).

Valja nam se onda zapitati gdje je u čitavoj toj *kulturi tijela* nestala čovjekova duša? Odgovor je: *ona je jednostavno nestala!* Zanimljivo je da često nestaje i iz filozofskih promišljanja, pa čak i onih teoloških, kao da je ona nešto pridodanoga i ukrasnoga što nam zastire ispravno gledanje na suvremenog čovjeka i njegovu kulturu. O duši se ne govori u znanosti jer je ona svojim pozitivističkim metodama i sredstvima i ne može dokazati. Zbog toga empiristička filozofija uopće o njoj ne govori, ali i određene filozofije kršćanske inspiracije o duši malo govore jer se boje antropološkog dualizma. Stoga je u našoj današnjoj kulturi tijelo postalo gotovo božanstvo koje traži svoje obrede, svoje žrtve i nameće svoja pravila. No, kako uvijek ostaje i sjena smrti, bolesti i raspadanja tijela, to je najbolji način da se o tome ne govori i da se to u svijetu ne donosi na vijestima.

Eto, u taj kontekst valja postaviti kateheze Ivana Pavla II. o tijelu i tjelesnosti u modernoj kulturi. Papa govori o potrebi govorenja i vrednovanja tijela i tjelesnosti, ali to valja prožeti dubokom *duhovnošću* kojoj smo mi skloni, za koju smo stvoreni i koju u sebi moramo otkrivati i njegovati. Naše tijelo, koje je *stvoreno, ali i otkupljeno*, predodređeno je za vječnu proslavu kao *zaručničko tijelo* u jedinstvu s Bogom. Tako on uspostavlja ponovno mogućnost govora o kršćanskoj antropologiji. Ivan Pavao II. želio je čovjeka upozoriti na ljepotu *ljudske ljubavi* koja ima i svoju tjelesnu i ženidbenu dimenziju. Tako je i stvorio *teologiju tijela* koju moramo shvatiti kao pastirski odgovor modernome čovjeku, odgovor koji upozorava da je ljudska ljubav u Božjem planu, da ju je Bog darovao čovjeku jednako kao i spolnost. I u njoj su se dogodile devijacije izazvane grijehom koji je unio nered u svijet i čovjeka, ali je i nju Krist otkupio i očistio tako da se može živjeti kao čisto predanje ljubavi za ljubav.

²² Usp. SVETI ZBOR ZA KATOLIČKI ODGOJ, *Odgojne smjernice o ljudskoj ljubavi. Obrisi spolnoga odgoja*, Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 69, Zagreb 1996. PAPINSKO VIJEĆE ZA OBITELJ, *Ljudska spolnost: istina i značenje. Odgoyne smjernice u obitelji*. Kršćanska Sadašnjost, Dokumenti 106, Zagreb 1997.