

Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju

Diplomski rad

**Kršćanski koncept predbračne čistoće među katoličkim vjernicima
u kulturnoantropološkoj perspektivi**

Studentica: Kristina Malbašić

Mentorica: dr. sc. Marijana Belaj, izv. prof.

Zagreb, veljača 2016.

Izjava o autorstvu

Izjavljujem pod punom moralnom odgovornošću da sam diplomski rad „Kršćanski koncept predbračne čistoće među katoličkim vjernicima u kulturnoantropološkoj perspektivi“ izradila potpuno samostalno uz stručno vodstvo mentorice izv. prof. dr. sc. Marijane Belaj. Svi podaci navedeni u radu su istiniti i prikupljeni u skladu s etičkim standardom struke. Rad je pisan u duhu dobre akademske prakse koja izričito podržava nepovredivost autorskog prava te ispravno citiranje i referenciranje radova drugih autora.

Vlastoručni potpis studentice:

Sadržaj

1. Uvod	3
2. Teorijski okvir proučavanja predbračne čistoće u etnološkom i kulturnoantropološkom kontekstu	7
2.1. Religija i seksualnost kao kulturni sustavi značenja	7
2.2. Diskursi i prakse	10
2.3. Tijelo na presjeku diskursa i praksi	12
3. Predbračna čistoća u kontekstu kršćanske religije	15
3.1. Predbračna čistoća kao religijski propis	15
3.2. Crkveno-povijesni kontekst	17
4. Življenje predbračne čistoće među katoličkim vjernicima	20
4.1. Predbračna čistoća i transformacija religijskog identiteta	20
4.2. Fenomen „nove čistoće“	22
4.3. Tijelo – čistoća i granice	24
4.4. Seks kao sveti bračni čin	25
4.5. Zajednice – utjecaj na iskustvo predbračne čistoće	27
4.6. Mi i „oni koji to ne žive“	28
5. Zaključak	31
6. Literatura	33
7. Izvori	35
8. Kršćanski koncept predbračne čistoće među katoličkim vjernicima u kulturnoantropološkoj perspektivi (sažetak)	36
9. Christian Concept of Premarital Chastity among Catholics from the Perspective of Cultural Anthropology (Abstract)	37

1. Uvod

U ovom etnološkom i kulturnoantropološkom radu razmatram kršćanski koncept življenja predbračne čistoće koji, usko govoreći, podrazumijeva suzdržavanje vjernika od upražnjavanja seksualnih odnosa izvan Crkvenog – sakramentalnog braka. Predbračnoj čistoći, kao predmetu istraživanja, pristupam iz dvostruke perspektive: S jedne strane, predbračnu čistoću promatram kao religijski propis sadržan temeljno u kršćanskoj šestoj Božjoj zapovijedi: „Ne učini preljuba“ ili „Ne sagriješi bludno“ koja „obuhvaća i zabranjuje sve grijehе protiv čistoće¹“ (Katekizam Katoličke crkve 2015). S druge strane, predbračnu čistoću interpretiram prema iskustvima mladih katolika, za koje je ona bila ili je još uvijek neodvojiva od religijskog života i osobnog identiteta. Udvostručavanjem perspektive promatranja, nije mi namjera tražiti razlike i sličnosti teološkog diskursa i vjerničkog praktičnog shvaćanja predbračne čistoće, nego etnološki i kulturnoantropološki kontekstualizirati njihovo prožimanje, odnosno, slično kako i Mirela Hrovatin promatra praksu vjerničkog zavjetovanja – pristupiti predbračnoj čistoći „s kulturnoantropološkog polazišta koje ove pojavnosti promatra kao jedno od područja kulture usko vezano uz kulturni kontekst u kojem se one ostvaruju“ (Hrovatin 2015:8).

Polazeći od Geertzovog interpretativnog pristupa kulturi, vjerničku praksu predbračne čistoće određujem kao svojevrsan koncept shvaćanja ljudske seksualnosti umrežen u „kulturnom sustavu“ (Geertz 2000:87) kršćanske religije. Vjernici su ti koji taj religijski sustav dinamiziraju te diskurs i praksu predbračne čistoće ispunjavaju značenjem i samim time ih jednim dijelom individualiziraju osobnim iskustvima i pristupima. Ta osobna religijska iskustva i pristupi predbračnoj čistoći čine okosnicu moje „interpretacije interpretacija“ (Hrovatin 2015:13; Geertz 2000:9) koja kroz nekoliko, u nastavku navedenih, polazišnih pitanja razmatra koncept predbračne čistoće.

Koji značaj i značenje vjernici pridaju predbračnoj čistoći te što ili tko ih motivira da žive u predbračnoj čistoći? Kako u tome kontekstu određuju seks i seksualnost? Koja je uloga tijela i tjelesnosti, kao simbola seksualnosti? Koji je značaj religijske zajednice i okruženja u življenju predbračne čistoće? Kako gledaju na osobno življenje predbračne čistoće u odnosu na izvanreligijsku seksualnost šireg sociokulturnog konteksta? Razmatrajući ova pitanja kroz etnografsku građu, prikupljenu putem intervjuva, i dotičući se teorijskih okvira

¹ To su: blud, bludnost, masturbacija, pornografija, silovanje. O ovome će biti više riječi u daljnjem tekstu.

kulturnoantropoloških pristupa religiji i seksualnosti, svrha je ovoga rada ponuditi interpretaciju koncepta predbračne čistoće unutar suvremenog kulturnog konteksta.

Etnografska građa, na kojoj zasnivam istraživački rad, dobivena je putem intervjua provedenih tijekom 2015. godine sa šestero mladih katolika – četiri ženske i dvije muške osobe. Njihova imena u daljnjem radu su izmijenjena, iako neki od njih to nisu ni zahtijevali. Također, neću navoditi ni nazive župa ili molitvenih skupina kojima pripadaju, a koje su tijekom razgovora spomenuli. Za anonimnost sugovornika sam se odlučila zbog svojevrsne delikatnosti teme rada. Ono što povezuje sugovornike je to da su svi katolici koji žive ili samo studiraju u Zagrebu, heteroseksualne su orijentacije, te se izjašnjavaju da trenutno žive predbračnu čistoću: Maja je zaručena, Sara je u ljubavnoj vezi, Ana i Leo nisu u vezi, a Ivana i Ivan su trenutno u braku, ali su tijekom veze živjeli predbračnu čistoću.

Prvotne kontakte sa sugovornicima sam ostvarivala posredstvom svojih poznanika, njihovih prijatelja, a tijekom istraživanja i sami sugovornici su me povezivali s drugim osobama za koje su smatrali da bi bile voljne razgovarati sa mnom ili su me upućivali na dodatne izvore – internetske stranice, literaturu ili video snimke svjedočanstava vjernika koji govore o predbračnoj čistoći. Tako se moja komunikacija s pojedinim sugovornicima nastavila i danima nakon „službenog“ intervjua, samo sada putem elektronske pošte ili Facebook poruka, čime sam uvidjela, kako i Goran Pavel Šantek piše, da se „tek interakcijom i osobnim odnosima s kazivačima može 'stvoriti' teren i 'ući' u njega“ (Šantek 2006:57). Samim time etnografski teren istraživanja ne mogu odrediti u njegovom klasičnom smislu (usp. Čapo Žmegač, Gulin Zrnić i Šantek 2006:28) nego sam ga, zajedno sa svojim sugovornicima „stvarateljima“ (Šantek 2006:57) „konstruirala iz odabrane teme i njezine obrade u konkretnom istraživanju“ (Čapo Žmegač, Gulin Zrnić i Šantek 2006:28).

Intervjui su bili otvorenog tipa, što znači da sam imala okvirne smjernice za razgovore, ali ovisno o situaciji, sugovornici ili ja smo se katakad udaljavali od tih smjernica budući da sam svakom razgovoru pristupala metodom „etnografije pojedinačnog“ (Abu-Lughod 1995:149), pri čemu sam na pameti imala to da su njihova iskustva pojedinačna iako se svi izjašnjavaju kao pripadnici iste religije i praktikanti „iste“ predbračne čistoće. Naposljetku, polazim i od same sebe – iako dolazim iz istog religijskog, ali različitog kulturnog, konteksta kao i moji sugovornici, mnoge stvari koje su govorili o predbračnoj čistoći bile su mi i iskustveno i pojmovno nepoznate, a neke i osobno neprihvatljive. To ću pokušati i naznačiti u daljnoj interpretaciji, pa će se tako i u ovoj djelomičnoj „etnologiji bliskoga“ (Čapo Žmegač, Gulin

Zrnić i Šantek 2006:31), ukazati „slijepe točke osobne imovine“ (usp. Belaj 2010:37; Čargonja 2010:15) sačinjene od mog različitog osobnog iskustva religije i shvaćanja seksualnosti i predbračne čistoće unutar nje. Zbog toga sam, ponajviše imajući na umu i vremensku distanciranost između razgovora i pisanja ovoga teksta, vodila bilješke tijekom razgovora, ali i pisala osobne dojmove nakon razgovora, čiji doprinos sada gledam jednakovrijednim ostaloj etnografskoj građi, ali i kao podsjetnik na osobnu nedokučivost tuđeg iskustva, što će mi, nadam se, u daljnjoj interpretaciji pomoći u boljem shvaćanju sugovornicima „svojtvenih procesa, njihovih lokalnih kategorija i temeljnih koncepata te subjektivno značenjskih iskustava“ (Šantek 2006:65).

Uz istraživačku dimenziju, bilo mi je važno da se moji sugovornici ne osjećaju tek pukim izvorima meni potrebnih informacija o njihovim intimnim i religijskim praksama jer mi se samoj čini da nije lako upustiti se u razgovor o seksualnim i religioznim stajalištima s potpuno nepoznatom osobom i još k tome u to sve uključiti osobne priče o prethodnim konkretnima ljubavnim i seksualnim iskustvima od kojih su neka, prema reakcijama sugovornika, vidljivo bila emocionalno bolna i razočaravajuća. Također, poučena iskustvom odbijanja razgovora nekolicine potencijalnih sugovornika, uz objašnjenje kako oni „nisu najbolji primjer za to“ ili kako „nisu dugo u tome“, prilikom svake uspostave kontakta naglašavala sam kako mi cilj nije prosuđivati vrijednost ili utemeljenost njihovih stajališta i praksi te da ne moraju odgovarati na pitanja ili se doticati tema kojih ne žele. Unatoč toj mojoj „ponudi“, prilikom razgovora nitko od sugovornika nije odbio razgovarati o nečemu. Budući da su svi, osim mladog bračnog para, studenti između 21 i 24 godine, smatram da je i generacijska sličnost mene i njih bila olakotna okolnost u komunikaciji i u njihovoj otvorenosti prema meni. No, unatoč svim možebitnim olakotnim okolnostima u etnografskom radu, budući da se u jednom potezu dotičem i religije i seksualnosti, prožetih u konceptu predbračne čistoće, svjesna sam onoga što i Tea Škokić zaključuje:

„Nikada nećemo uspjeti svesti znanstvenu stvarnost i kazivačevu stvarnost na istu ravan, posebice kad je riječ o seksualnosti. Ponekad nam zaista ne preostaje drugo doli prihvatiti činjenicu da će nam kazivači reći samo onoliko koliko žele te da se stoga, kada smo na terenu, moramo pomiriti s ulogom Drugog.“ (Škokić 2011:88)

Također, kao dio etnografske građe uključila sam i različite vrste radova iz religijskih studija i teologije koji se dotiču predbračne čistoće u etičkom, kulturnom ili sociološkom kontekstu, a u ovom radu na njih gledam isključivo kao na interpretacije čiji su pojedini dijelovi pogodni za komparaciju s mojim radom.

Prilikom istraživanja znanstvene literature za ovaj rad, nisam naišla na slična etnološka i kulturnoantropološka istraživanja u hrvatskom kontekstu iako socioloških radova, najčešće onih sociologa Aleksandra Štulhofera i drugih suradnika, nije manjkalo. Oni se uglavnom bave odnosima međuutjecaja religije i seksualnog ponašanja – istražuju odnos religioznosti, političkih i socioloških promjena i shvaćanja seksualnosti među mlađom populacijom u hrvatskom kontekstu. Iako mislim da su njihovi rezultati vrijedni pokazatelji hrvatskog sociološkog konteksta, zbog njihove prevelike generaliziranosti i specifičnosti moje metode istraživanja, ne smatram ih dijelom teorijskog okvira proučavanja.

Teorijski okvir proučavanja seksualnosti i religije u etnološkom i kulturnoantropološkom kontekstu izložit ću u drugom poglavlju. U trećem poglavlju razmatram diskurs shvaćanja seksualnosti i tumačenje prakse predbračne čistoće u Katoličkoj crkvi. U ostalim poglavljima izlažem koncept življenja predbračne čistoće u okviru transformacije religijskog identiteta, razmatram fenomen „nove čistoće“, prakse tijela i njihovo značenje u predbračnoj čistoći, seksualni čin kao sveti bračni čin, važnost zajednice u življenju predbračne čistoće te stavove i odnose sugovornika prema religioznim ili nereligioznim osobama koje ne žive predbračnu čistoću.

2. Teorijski okvir proučavanja predbračne čistoće u etnološkom i kulturnoantropološkom kontekstu

Prije nego se upustim u interpretaciju koncepta življenja predbračne čistoće, konstruirat ću teorijski okvir kojemu je cilj promotriti seksualnost i religiju u etnološkom i kulturnoantropološkom kontekstu te unutar toga predbračnu čistoću kao splet diskursa i praksi čija se značenja zgušnjavaju u tijelu koje je iskustveno i fizičko tijelo, ali ujedno i kršćanski simbol.

2.1. Religija i seksualnost kao kulturni sustavi značenja

Gledajući na religiju, u ovom slučaju kršćanstvo, i seksualnost kao kulturne sustave značenja, odnosno „međusobno isprepletene sustave znakova podložnih interpretaciji“, pri čemu „kultura nije moć (...) ona je kontekst, nešto unutar čega se oni mogu pojmljivo, gusto opisati“ (Geertz 2000:14), otvara se prostor za njihovo daljnje semiotičko čitanje. Pri tome, bilo bi pogrešno shvaćati ih kao zatvorene, statične ili nadređene jedne drugima sustave, kako to neki autori čine. Primjerice, Pascal Bruckner u *Paradoksu ljubavi*, kritičkom djelu, smatra da je utjecaj na suvremeno shvaćanje seksualnosti i ljubavi u „zapadnoj kulturi“ (Bruckner 2012:21) izvršio slijed „predaja“ (ibid. 26) koje su se izmijenjivale kroz povijest, a pripadnici „zapadne kulture“ su sada „zburnjeni baštinici tih predaja“ (ibid.), odnosno „(...) pojedinci oslobođeni iz oklopa tradicije, religije, obitelji“ (ibid. 27). Nadalje, na etnološkom i kulturnoantropološkom primjeru, kako Škokić ističe, unatoč „modelu kulturnog utjecaja Malinowskog i Mead, kojemu su početne točke u istraživanju seksualnosti bile međukulturne varijacije“, spomenuti se istraživači ipak „nisu uspjeli odcijepiti od pretpostavljenih bioloških zakona te se reproduktivna funkcija seksa i nadalje shvaća kao univerzalna, kao što se i priroda seksualnosti razumije kao nepromjenjiva“ (Škokić 2011:41). Kako bih izbjegla Brucknerovo shvaćanje pojedinca kao nemoćnog u žrvnju kulture i religije koje mu nameću koncepte seksualnosti, kao i skrivenu zamku etnocentrizma u koju su upali Malinowski i Mead, za potrebe ovoga rada, promatram religiju i seksualnost kao kulturne sustave značenjskih simbola koji se međusobno prožimaju, odnosno integrirani su, ali promjenjivi, a pojedinac je taj „koji [te simbole] nakon rođenja pronalazi u zajednici i koji ostaju i nakon njegove smrti, uz neke dodatke, izmjene i djelomične promjene, na koje je on možda utjecao

ili nije“ (Geertz 2000:45), a zaključak toga je da se „kultura uči i može se mijenjati²“ (Abu-Lughod 1995:144).

Uz promatranje religije kao „višedimenzionalne društvene i kulturne pojave“, odnosno kao „kulturne djelatnosti“ koja je za etnologe i kulturne antropologe „fenomen u kojem se stvaraju i oblikuju predodžbe o svetu drugom i s njima povezana simbolizacija čovjeka kao bića sa svetim karakteristikama“ (Pandian prema Šantek 2009:385), smatram da je važno istaknuti i ono što Nancy Ammerman implicira u uvodu zbornika *Everyday Religion* (2007), a to je da „religija prelazi granice teoloških ideja i religijskih institucija“ (Ammerman 2007:6). Ta širina promatranja je osobito nužna za bolje shvaćanje načina na koji pojedinci prihvaćaju religijske ideje i propise, prilagođavaju ih sebi i utjelovljuju ih, čime oni postaju bitna značajka njihovog svakidašnjeg identiteta i izvanreligijskih obreda i rituala. To ne mora nužno značiti da je „konzumacija religijskog identiteta [u suvremenom kontekstu], u cilju konstruiranja smisaonog sebstva, reakcija na društvo koje ga nije u mogućnosti proizvesti“, a samim time „religijski identitet, kako god da je konstruiran, privlačan je, jer je dio koherentnog i različitog životnog stila (...)“ (Hunt 2005:34). Naime, kako će se i u radu pokazati, ni religijski identitet pojedinca unutar jednog religijskog sustava nije stalan i koherentan i mijenja se iz raznih osobnih razloga, pa će tako jedna od sugovornica, iako je prvo rekla da je „cijeli život katolkinja“, reći za sebe da po načinu na koji je u prošlosti „živjela vjeru“, iz sadašnje perspektive „ne bi se mogla nazvati katolkinjom“ (Sara).

Kao jedan od najvažnijih razloga promjene gledanja na osobni religijski identitet za Saru je bilo to što je prije bila seksualno aktivna, a kada je počela „živjeti vjeru“ odlučuje se za seksualnu apstinenciju, odnosno predbračnu čistoću. Prema tome, ona u svome osobnom shvaćanju religioznosti i svakidašnjem životu vlastitom odlukom modificira značenje seksualnosti koje je sada u skladu s onim što nalaže sustav kršćanske religije. U ovom primjeru vidim najjasnije kako pojedinac prilagođava seksualni sustav značenja religijskom sustavu.

Kada koristim pojam seksualnosti kao kulturni sustav značenja, shvaćam ga u širem smislu od seksualne aktivnosti ili seksualne orijentacije. Tu se slažem s Michaelom Ashkenazijem i Fran Markowitz koji pišu da

„seksualnost nije ni srodstvo ni brak ni veza; ona je manje ili više svi ti koncepti. Niti je samim time seks čisto biološki proces koji služi za reprodukciju ljudske vrste. On je

² Prevela autorica ovoga rada, kao i sve druge prijevode u tekstu, ako nije drugačije naznačeno.

djelomično oblik zabave, djelomično način izgradnje i održanja sebe, i djelomično način za reproduciranje i stvaranje, prikaz, distribuiranje i jačanje moći. Prema navedenim značajkama [seksa], on obuhvaća brojne ljudske aktivnosti i misli.“ (Ashkenazi i Markowitz 1999:11)

Jeffrey Weeks, u svoja dva djela nudi dvije definicije seksualnosti koje se nadopunjuju. U prvoj, seksualnost definira kao „povijesnu konstrukciju“ koja uključuje:

„različite biološke i mentalne mogućnosti i kulturne oblike – rodni identitet, tjelesne razlike, reproduktivne kapacitete, potrebe, požude, fantazije, erotske prakse, institucije i vrijednosti – koji ne trebaju međusobno biti povezani, a u nekim kulturama nikad nisu ni bili.“ (Weeks 2003:7)

U drugoj govori da je „seksualnost povezana s riječima, slikama, ritualima i fantazijama u jednakoj mjeri kao i s tijelom: to je način na koji mislimo o seksualnim modama i način na koji ih živimo“ (Weeks 1985:3).

Prije nego objasnim razloge za odabir ove dvije definicije seksualnosti iz mora ostalih, bilo bi korisno za daljnju interpretaciju pojasniti na koji način shvaćam predbračnu čistoću u kontekstu seksualnosti. Pitanje je: ako predbračna čistoća isključuje mogućnost seksualnog čina i svega onoga što on uključuje (požudu, tjelesno sjedinjenje i užitak), može li se promotriti u kontekstu seksualnosti?

Jamie L. Mullaney u uvodu knjige *Everyone Is NOT Doing It: Abstinence and Personal Identity*, u kojoj se bavi stvarima koje ne činimo, a očekivano je da ih činimo – „expected doings“ (Mullaney 2006:2) zato što su „općeprihvaćeni kododvi društvenog ponašanja“ (ibid.). Ona ovu „formu ponašanja“ definira pojmom „apstinencije“ koji pojašnjava:

„Apstinencija nije izbjegavanje; umjesto toga, ona je svojevrijedno odbijanje izvođenja nečega što netko može činiti i što se očekuje da bi činio. Ne 'apstiniramo' od stvari koje ne možemo činiti ili koje su nam onemogućene da ih činimo. (...) Također, drugi ne mogu odlučiti za nas da apstiniramo. Dok Katolička crkva može zahtijevati svećenički celibat, i dalje je samo svećenik taj koji se može odlučiti za seksualnu apstinenciju.“ (ibid.)

Autorica, nadalje, obrazlažući zašto se odlučila za dubinske intervjuje kao metodu istraživanja različitih apstinencija (ibid. 3) i zašto se oslanja na „naracije“ radije nego na promatranje (ibid.) tvrdi da „apstinencija često mora biti vidljiva (najčešće kroz jezik) kako bi imala neki stupanj društvenog značenja“ (ibid.). Iako se i ja zadržavam samo na sugovorničkim

naracijama, ipak ću u jednom dijelu interpretirati i kroz koje konkretne tjelesne akte moji sugovornici čine vidljivim (i inimitivno i javno) svoje življenje predbračne čistoće.

Prema tome, iako koncept predbračne čistoće isključuje sam seksualni čin između dvije heteroseksualne osobe (koji je prema katoličkom shvaćanju jedini prihvatljiv), o njemu ću i dalje govoriti u kontekstu seksualnosti budući da se to „prazno mjesto“ ispunjava drugim kulturnim i religijskim značenjima. Weeksove definicije pružaju širinu čitanja tih značenja, u smislu da omogućuju da se i kroz *diskurs*, ali i kroz *praksu* predbračne čistoće, privremene „apstinencije od seksa“, mogu sagledati odnosi koje sugovornici uspostavljaju u seksualnom sustavu značenja, i prema drugima i prema sebi, a povezani su s kršćanskim religijskim sustavom značenja.

2.2. Diskursi i prakse

Iako sam u prethodnom poglavlju pokušala uspostaviti koncept predbračne čistoće kao prepleteni odnos religijskih i seksualnih sustava značenja, ipak smatram da je pojam *sustava* isuviše ograničavajući, posebice kada je fokus na pojedincima unutar određenog sustava značenja. Stoga, kako bih „otvorila“ sustave o kojima govorim i samim time naglasila njihovu prepletenost, propusnost i unutrašnju dinamiku, posegnut ću za diskursima i praksama, kao onima pomoću kojih se ti sustavi mogu opisati, koji ih određuju, ali ih ujedno, u pojedinim segmentima i prekoračuju.

Abu-Lughod upravo „diskurse i prakse“ smatra jednim od tri načina pisanja „protiv kulture“ i njezinih „problematičnih konotacija: homogenosti, koherencije i bezvremenosti“ (usp. Abu-Lughod 1995:147–148). No diskursi i prakse, kao teorijski pojmovi, imaju različita značenja u različitim teorijskim razmatranjima čiji dobar pregled nude Rapport i Overing (2003:117–125), a diskurs „u najširem smislu“, označuju kao „načine govorenja koji su opće prakticirani i specifično smješteni u društvenom okruženju: 'govor u svakodnevnim, uobičajenim situacijama društvene razmjene'. Značajni elementi sadržani u ovoj definiciji su: regularnost, konvencionalnost, pravilnost, raznolikost i kontekst“ (ibid. 117). Iako je teoretičar Michel Foucault izvršio najveći utjecaj na značenje i primjenu pojma diskursa, iz gledišta ovoga rada koji polazi od etnografije pojedinačnog iskustva, ne vidim njegovu konstruktivnu primjenu. Naime, Foucaultov diskurs, koji Abu-Lughod primijenjuje u antropološkoj analizi, bitno je usmjeren odozgo prema dolje – prema njemu, diskursi se mijenjaju kroz povijest i oni

upravljaju načinom na koji ljudi komuniciraju i znanjem kakvo i koje imaju. Abu-Lughod, analizirajući beduinsku ljubavnu poeziju kao „društveni tekst“, zaključuje da je „diskurs taj koji progovara kroz individualno iskustvo i konstruira stvarnosti i istine koje pojedinci žive“ (usp. Abu Lughod 1990; Rapport i Overing 2003:121). No, smatram da se diskurs(i) ne mogu promatrati kao rasprostranjena znanja, osjećaji, ideje koji nepromijenjeni lebde kulturom čiji pripadnici ih prihvaćaju kao dio svog osobnog izričaja. Upravo su pojedinci ti koji „oživljuju diskurs značenjem (...) bez kojih bi diskurs bio samo inertna kulturna činjenica“ (Rapport i Overing 2003:123). Dakako da svi pojedinci nemaju isti utjecaj u određenom diskursu, a primjer koji se odnosi na temu ovoga rada će to i ilustrirati.

Nakon što sam došla u dodir s knjigom teologinje Margaret Farley *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics* (2006), učinila mi se dobrim znanstveno-teološkim uvidom u problem kršćanske seksualnosti, no uskoro, internetskim pretraživanjem otkrivam da je, ubrzo nakon objavljivanja djela, Kongregacija za nauk vjere³ priopćila „da *Just Love* ne odražava službeno učenje Magisterija i da zbog toga ne može biti korištena kao valjan izraz katoličkog učenja (...)“ (Manson 2012). Iako autorici to nije ni bio cilj, ipak je reakcija Kongregacije znakovita za uočavanje različitih razina unutar istoga diskursa kršćanske seksualnosti, koji ne moraju uvijek biti usklađene, nego katkad i (djelomično) suprotstavljene.

U slučaju ovoga rada, diskurs predbračne čistoće će najvećim dijelom biti promatran iz pozicije pojedinaca koji ju žive. Pri tome, svjesna sam postojanja drugih razina diskursa koji pretendiraju biti u poziciji moći, ali su pojedinci, moji sugovornici oni koji odlučuju hoće li i koje će od tih razina prihvatiti, na koji način će ih razumijeti i naposljetku kako će ih živjeti u praksi i govoriti o njima, čime i oni participiraju u općem diskursu.

Dok predbračnu čistoću gledam kao diskurs koji uključuje različite tekstualne i verbalne iskaze kojima pojedinci progovaraju iz različitih pozicija i iskustava, u isto vrijeme ju gledam i kao praksu, koja uključuje sve ono što pojedinci koji ju žive čine i smatraju značajnim za njezino održanje u svom životu. Sherry B. Ortner upućuje da se u kontekstu teorija praksi same prakse mogu promatrati kao „veze između ljudskih akcija, na jednoj strani, i između nekog općeg entiteta, koji možemo nazvati 'sustavom', na drugoj strani“ (Ortner 1984:148). Procesi između njih se mogu promatrati dvosmjerno: „utjecaj prakse na sustav i utjecaj sustava na praksu“ (ibid.). Pri tome, Ortner napominje da je odgovor na pitanje što su prakse

³ Jedna od devet Rimskih kurija u nadležnosti Katoličke crkve sa sjedištem u Vatikanu koja prati pisanja o vjeri u svijetu i izdaje priopćenja vezana za njih.

„gotovo neograničen“ – „bilo što, što ljudi čine“ (ibid. 149). Nadalje, prema autorici, „proučavanje praksi je napokon proučavanje svih oblika ljudskih akcija, ali iz određenog – političkog – kuta“ (ibid.). Sustav, kako ga Ortner vidi, „nije izlomljen u jedinice kao baza i superstruktura ili društvo i kultura, nego je prije relativno bešavna cjelina“ (ibid.).

U nastavku rada će biti ukazano na različite prakse koje se odnose na življenje predbračne čistoće. U središtu činjenja praksi je tijelo – odnos prema vlastitom tijelu, ali i odnos prema tijelu drugoga. Tijelom se čine prakse, odražavaju diskursi sustava, stvaraju diskursi u sustavu. O tome raspravljam u sljedećem poglavlju.

2.3. Tijelo na presjeku diskursa i praksi

Tijelo je toliko složen koncept da su, kako Talal Asad piše „mogućnosti [njegove interpretacije] beskonačne“ (Asad 2003:49). U tome svemu, čini mi se da je u pristupu tijelu i njegovom značenju najbolje „pristupiti strateški pa pripuštati različite glasove o tome što je tijelo i crpiti uvide iz različitih teorija i tradicija, a sve u skladu s vlastitom istraživačkom temom i potrebama“ (Biti 2011:14). Budući da bi pokušaj određenja tijela u kršćanskom kontekstu premašio ciljeve ovoga rada, čini mi se da je bolje pristupiti tijelu promatrajući, iz perspektive sugovornika, ono što ga u predbračnoj čistoći određuje i što ono u predbračnoj čistoći određuje. Polazim od toga da je tijelo na presjeku diskursa i praksi predbračne čistoće, pri čemu se mogu pozvati samo na etnografsku građu – ono što su mi moji sugovornici rekli, pri čemu, dakako, treba imati na umu da je tijelo koje je u fokusu ovoga rada i jezično konstruirano kroz narative mojih sugovornika, ali to ga ne čini manje vjerodostojnima. Dakle, u teorijskom pristupu, vodeći se Bitijevim zaključkom, kombinirat ću teorijska shvaćanja, ali uzeti u obzir i specifičnost svoga istraživanja

Bryan S. Turner u kontekstu modernih teorija o tijelu govori o „četiri osnovna pogleda na tijelo: (1) tijelo kao odraz dubljih struktura moći i znanja, (2) tijelo kao simbolički sustav koji proizvodi niz metafora pomoću kojih je moć konceptualizirana, (3) tijelo kao odraz povijesnih promjena u ljudskom društvu i (4) tijelo u kontekstu življenog iskustva svakodnevnog života“ (Turner, B. S. 2003 15–16). Isti autor, nakon razmatranja teorija i autora unutar njih zaključuje da tijelo „ne možemo uzeti 'zdravo za gotovo' kao prirodnu, fiksiranu i povijesno univerzalnu činjenicu ljudskog društva, ono ima mnogo značenja unutar ljudskih praksi i može biti koncipirano unutar različitih dimenzija i okvira“ (ibid.17). No usporedno s navedenim, iako

tijelo „može biti društveno konstruirano, ne možemo ignorirati fiziološku, biološku i kemijsku pozadinu tijela u svijetu prirode“ (ibid.19).

Ozren Biti u raspravi o tijelu, umjesto pitanja *što je tijelo?*, smatra da je, uslijed „korporalnog zaokreta koji se dogodio u društvenim i humanističkim znanostim“ (Biti 2011:7), važno postaviti pitanje *kamo s tijelom?*. Rezimirajući „plejadu“ teorijskih pristupa, zaključuje da iz njih okvirno proizlazi da je tijelo:

„površina društvenoga i kulturnoga upisivanja, ili stanište subjektivnosti ili pak mjesto užitka i boli (...) javno i privatno, ima propusnu među kroz koju prolaze tekuće i krute tvari, materijalno je, diskurzivno i fizičko“ (Longhurst 2008:129–130 prema Biti 2011:8).

Dihotomije u kojima autor sažima teorijska gledanja na tijelo odaju sveprisutni dualizam materijalno–nematerijalno, za koji Bojan Žikić kaže da je „u antropologiji tumačen kao dihotomija između kulture i biologije“ (Žikić 2011:35), a čije porijeklo se nalazi u „judeokršćanskom misaonom nasljeđu Europe (...) koje vrijednosno favorizira nematerijalne komponente čovjeka: duša, um ili nešto drugo u odnosu na materijalno (tijelo)“ (ibid.).

Iako bi se moglo reći da ovaj rad ulazi u središte takve misli baveći se predbračnom čistoćom unutar kršćanstva, ipak se slažem s Tanjom Bukovčan koja interpretirajući, prema njoj, „značajnu i revolucionarnu raspravu o tijelu“ – *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work* (Scheper-Hughes i Lock 1987) zaključuje da

„autorice nalažu da je za potrebe analize tijela u zapadnim društvima potrebna voljna suspenzija naših uobičajenih predodžbi, vjerovanja i kulturnih pretpostavki o dualizmu: 'tijela i duha (duše), vidljivog i nevidljivog, prirodnog i natprirodnog, magijskog i racionalnog, racionalnog i iracionalnog, stvarnog i nestvarnog' (Scheper-Hughesi i Lock 1987:7)“ (Bukovčan 2011:20).

Scheper-Hughesi i Lock tijelo promatraju iz trostruke perspektive: „(1) individualno tijelo kao iskustveno, (2) društveno tijelo kao simbol i (3) političko tijelo“ (Scheper-Hughes i Lock 1987:8 prema Bukovčan 2011:20). Bukovčan prema navedenom zaključuje da „moć i stabilnost političkog tijela počivaju na njegovoj mogućnosti da regulira populaciju (društveno tijelo) i disciplinira individualna tijela“ (ibid.). Autorice Scheper-Hughes i Lock u svojoj se podjeli, govoreći o društvenom tijelu, oslanjaju na Mary Douglas koja u djelu *Natural Symbols*, u poglavlju *Two Bodies* govori o: fizičkom tijelu i društvenom tijelu, kao prirodnom simbolu:

„Društveno tijelo ograničava način na koji se spoznaje fizičko tijelo. Fizičko iskustvo oblikovano društvenim kategorijama kroz koje se spoznaje, sadržava određen pogled društva. Postoji kontinuirana razmjena značenja između dvije vrste iskustva, tako da svaka ojačava kategorije druge. Kao rezultat ove interakcije, tijelo po sebi je iznimno ograničen medij izraza. Oblici koje prihvaća u pokretu i izvodi izražavaju društvene pritiske na mnogo različitih načina“ (Douglas 1996:69).

Slijedeći Douglas, na djelomično preoblikovan način, promotrit ću odnos i interakciju *fizičkog tijela*, tj. življenog tijela pojedinca, i *tijela kao simbola* u kontekstu kršćanske predbračne čistoće. Interakciju ova dva tijela promatram kroz diskurse i prakse. S jedne strane, fizičko tijelo pojedinca i shvaćanje njegovog značenja uvjetovano je, djelomično, diskursima i praksama kroz koje mu se predaju značenja tijela kao simbola. S druge strane, samo fizičko tijelo ima potencijal svojim diskurzivnim i praktičnim djelovanjem oblikovati značenje tijela kao simbola. Konkretnije, gledat ću tijelo u kontekstu svakodnevnog življenja predbračne čistoće, što uključuje odnos prema vlastitom tijelu, tijelu drugoga, granica koje mu se postavljaju, te s druge strane, tijelo kao simbol te njegova značenja i položaj unutar kršćanskog konteksta. U tome ću se, djelomično, držati drugog djela Mary Douglas – *Čisto i opasno* u kojem, među ostalim, piše:

„Kao što je točno da sve simbolizira tijelo, jednako je točno (ako ne i točnije) da tijelo simbolizira sve ostalo. Od tog simbolizma, koji nas, ako raščlanjujemo njegovo dublje značenje, postupno vodi natrag prema iskustvu vlastitog tijela (...)“ (Douglas 2004:162).

U tome kontekstu, predbračno čisto tijelo je iskustveno tijelo koje nastoji da na bilo koji način ne dovede sebe ili drugo tijelo u seksualni kontekst kojemu je svrha seksualni užitak. Tijelo, dakle, govoreći rječnikom Mary Douglas (2004), ostaje čisto jedino ako se kloni opasnosti – seksualne požude i seksualnog čina. U kontekstu predbračne čistoće, ovo dvoje su „prljavštine“, „a teško da postoji ijedna prljavština koja nije povezana s nekom primarnom fiziološkom funkcijom. Kako je život u tijelu, on se ne može potpuno odbaciti“ (Douglas 2004:208). Nadalje, „nečistoća je nered, uvreda redu“ (ibid. 22). U tom smislu, u svakidašnjem življenju, predbračno čisto tijelo treba biti „nepropusno“ (ibid. 202) u cilju „postizanja savršenstva“ (ibid.). Dakle, tijelo samo po sebi (tijelo kao simbol) nije čisto ili nečisto, nego određeni postupci ili misli ga čine ili ne čine takvim. Stoga, tijelo u odnosu na drugo tijelo, premda u određenom kontaktu, što se čini kao jedan vid propusnosti, i dalje može biti čisto. Također, seksualni čin je nečist samo u predbračnoj čistoći, dok u sakramentaliziranom braku nije, što znači da se s promjenom statusa pojedinca unutar religije

mijenja i shvaćanje tijela i njegove funkcije. „Miješanje stvari koje se ne bi smjele miješati, činjenje stvari koje se ne bi smjele činiti, je opasno“ sažima Jack David Eller Douglassičino shvaćanje (Eller 2007:138).

3. Predbračna čistoća u kontekstu kršćanske religije

Gledajući na kršćanstvo kao religijski sustav značenja koji se uspostavlja tisućljećima pod utjecajem različitih filozofija, religija, kultura, cilj ovoga poglavlja je razmotriti utjecaj različitih diskursa na uspostavljanje definicije prakse predbračne čistoće, kakvu danas poznaje Katolička crkva te uočiti koja značenja ona povlači sa sobom, a samim time i suvremene teološke prijepore u shvaćanju tijela, seksa, čistoće i ljubavi. U tim prijeporima se očituju i nesuglasja religijskog i općekulturnog shvaćanja seksualnosti.

3.1. Predbračna čistoća kao religijski propis

Adrian Thatcher, uzimajući za primjer slučaj iz 1998. kada je tadašnji američki predsjednik Bill Clinton vlastitom interpretacijom seksualnog odnosa⁴ porekao da je išta imao sa svojom zaposlenicom Monica Lewinsky i rezultate anketa koje je provodio među svojim studentima s pitanjem da definiraju seksualni odnos, zaključuje da „postoji širok spektar aktivnosti ili ponašanja koje ljudi čine i koje uključuju fizičku intimnost, ali ih oni ne smatraju seksualnim činom“ (Thatcher 2011:15). Za usporedbu s ovim slobodnim interpretacijama, navodi kako prema „Rimskom katoličkom kanonskom pravu brak nije konzumiran samom penetracijom muškarca (penisom) u žensku vaginu“ nego „(...) on [muškarac] mora ejakulirati dok je još u njoj [ženi]“ (ibid.). Kanonskim rječnikom, seksualni čin koji je moguć samo u „valjanoj ženidbi među krštenima“ mora biti izvršen „međusobno na ljudski način (...) po sebi prikladan za rađanje djece, prema kojemu je po svojoj naravi usmjerena ženidba i kojim ženidbeni drugovi postaju jedno tijelo“ (*Zakonik kanonskog prava* 1983:175).

Iako u *Zakoniku kanonskog prava* predbračna čistoća nije navedena i regulirana, on u svom sadržajnom smislu zapravo isključuje bilo kakav drugi seksualni čin koji nije u kontekstu

⁴Iako je prvotno porekao seksualne odnose s Lewinsky, nakon otkrića da je lagao, Clinton je izjavio: „Mislio sam da je seksualni odnos i kada sam ja aktivan i u kontaktu s određenim dijelovima tijela druge osobe“ (Thatcher 2011:15).

sakramentalnog braka i koji nije u svrhu prokreacije. Čistoća se izravno spominje u *Katekizmu Katoličke Crkve*, u kojemu se razlikuju: djevičanstvo, celibat, kao „izvrstan način da se čovjek nepodijeljena srca lakše preda jedino Bogu“ (*Katekizam Katoličke Crkve* čl. 2349), te čistoća oženjenih koji su „pozvani da žive bračnu čistoću; ostali žive čistoću u uzdržljivosti“ (ibid.). O ostalima koji moraju živjeti čistoću u uzdržljivosti govori se konkretnije u sljedećem članku:

„Zaručnici su pozvani da žive čistoću u uzdržljivosti. U toj će kušnji otkriti uzajamno poštivanje, vježbat će se u vjernosti i u nadi da će primiti jedno drugo kao dar Božji. Odložit će za bračno vrijeme očitovanje nježnosti vlastitoj supružničkoj ljubavi.“ (ibid. čl.2350)

Izvor čistoće, prema katoličkom shvaćanju nije izravno vezan za fizičko tijelo, što uočava i Thatcher, koji kaže da je „djevičanstvo – stanje tijela sve dok se kao takvo ne promijeni“, a da je „čistoća odbijati ometanje ravnoteže tijela i duha kojoj seksualna požuda stalno prijeti“ (Thatcher 2011:203). Prema *Katekizmu Katoličke Crkve*, ona je „krepost“, koja kod čovjeka „izražava ostvarenu integraciju spolnosti u osobi i time nutarnje čovjekovo jedinstvo u njegovu tjelesnom i duhovnom biću“ (*Katekizam Katoličke Crkve* čl. 2337) te „zahtijeva postizavanje gospodstva nad sobom [naglašeno u *Katekizmu Katoličke Crkve*], što je odgoj za ljudsku slobodu. Alternativa je jasna: ili čovjek zapovijeda svojim strastima i postiže mir, ili pušta da ga zarobe i postaje nesretan“ (ibid. čl. 2339). U ovome se ističu kršćanski dualizam dihotomije duh – tijelo, s jedne strane, čistoća kao krepost i duhovna vrlina, a s druge strane, strast kao negativan aspekt koji zarobljuje ljudsko tijelo i duh. Kako Thatcher zaključuje, „red i svrha su ključni koncepti katoličkog seksualnog morala“ (Thatcher 2011:57), između tijela i duha postoji proporcionalna veza kojom jedno drugo kontroliraju, pa tako primjerice „bludnost“ koju *Katekizam* definira kao „neurednu želju“ (*Katekizam Katoličke Crkve* čl. 2351) jednako je povreda čistoće kao i masturbacija i blud – „tjelesno sjedinjenje slobodnih muškarca i žene izvan braka“ (ibid. čl. 2353) koje uključuju seksualnu aktivnost fizičkog tijela.

U cilju boljeg razumijevanja koncepta predbračne čistoće, u sljedećem poglavlju ću se osvrnuti na crkveno-povijesni kontekst, koji se pokazuje čak i nužnim, posebice ako se zna da je temelj katoličkog nauka i Sveto Pismo (Biblijsko Evanđelje), ali i Sveta Predaja (usp. *Katekizam Katoličke Crkve* čl. 76, 80, 81), od kojih je prvo tekst Evanđelja – Božja Riječ, a drugo je pismeno ili usmeno tumačenje prvoga u skladu s katoličkim naukom.

3.2. Crkveno-povijesni kontekst

„Otjelotvorenje Riječi u svijetu – Svjetlosti u Tmini – taj nečuveni događaj oslobađa nas nesreće da živimo. (...) Događaj bez presedana i 'naravno' nevjerojatan. Jer je čin Otjelotvorenja potpuno poništenje svake vrste *religije* [istaknuo autor citata]“ (De Rougemont 1974:64). De Rougemont piše o središnjem događaju kršćanstva, a to je „rođenje Sina Božjega“ – središnje osobe kršćanstva – Isusa Krista. Time što je u središtu kršćanskog vjerovanja Bog koji je poprimio ljudske karakteristike, tijelo kao religijski simbol poprima široka, ali strogo određena značnja, koja ograničavaju shvaćanja fizičkog tijela i njegovih praksi, što utječe i na shvaćanje kršćanske seksualnosti.

U Evanđelju se pojavljuje pregršt metafora vezanih za Kristovo tijelo. Primjerice, Kristovo tijelo kao hrana: „I dok su blagovali, uze Isus kruh, izreče blagoslov pa razlomi, dade svojim učenicima i reče: 'Uzmite i jedite! Ovo je tijelo moje!'“ (Evanđelje po Mateju 26,26), potom vjernici kao „jedno tijelo u Kristu, a pojedinci udovi jedan drugom“ (Poslanica Rimljanima 12,5) i Krist kao glava Crkve: „Jer muž je glava žene kao i Krist Glava Crkve – On, Spasitelj Tijela“ (Poslanica Efežanima 5,23). Prema navedenom, kršćansko fizičko tijelo nije samo tijelo za sebe, ono je dio većeg „Kristovog tijela“. Thatcher zaključuje da ovakvo shvaćanje tijela u Kršćanstvu se prenosi i na „intimnost između muža i žene, koji u svojoj ujedinjenosti tijela postaju simbol intimnosti između Krista i Crkve“ (Thatcher 2011: 112).

No, pored ovoga, na shvaćanje tijela i posljedično seksualnosti, utjecale su brojne kulturne i društvene situacije, kao i svojevrsna tumačenja Svetog Pisma. James C. Cavendish piše da su kršćanska učenja o seksualnosti „bila zasnovana na Bibliji, ali na njih su utjecali klasični grčki filozofi Platon i Aristotel te Stoici, kao i rani Crkveni oci i skolastički teolozi srednjeg vijeka“ (Cavendish 2003:206). Pavao u Poslanici Korinćanima (usp. 7:9;7:8) daje celibatu prednost nad brakom, ali „ako li se ne mogu uzdržati, neka se žene, udaju“ (ibid.7:9). Michel Verdon Pavlov stav prema seksualnom činu objašnjava time što „reprodukcija nije bila bitna stoljetnoj sekti zbog očekivanog Kristovog povratka, pa se brak tada nije mislio u okvirima imati ili ne imati djecu, nego imati ili ne imati seks“ (Verdon 1988:493). Također, Verdon naglašava kako je Crkveni zahtjev čistoće u 4. stoljeću, nakon Milanskog edikta, bio usmjeren na „žensko i udovičko djevičanstvo“, čemu uzrok vidi u tome što „zahtjev za čistoću nije mogao biti isti i za muškarce (...) jer muškarci nisu fizički vezani za reprodukciju“ (ibid. 504).

U 13.stoljeću, pak, u vremenu skolastičkih teologa čiji predvodnik je bio Toma Akvinski i koji zadržavaju „tradiciju primarnosti prokreacije unutar seksualnih odnosa“ (Cavendish

2003:214), „teorije o reprodukciji, uslijed nedostatka znanstvenog razumijevanja biologije, držale su da muško sjeme sadrži aktivne sastojke ljudskog života i da su žene tek posude za sadnju sjemena“ (ibid. 214). Kao posljedica ovoga, navodi autor, „vjerovalo se da su grijesi u kojima je sačuvan prokreativan smisao seksa (blud, preljub, incest i silovanje) bili manje grijeshni od grijeha koji su bili protivni prokreativnoj namjeri (npr. masturbacija, sodomija, homoseksualnost i bestijalnost)“ (ibid.).

Značajnija promjena gledanja na seksualnost unutar Katoličke crkve događa se 60-ih godina prošloga stoljeća nakon Drugog vatikanskog koncila čiji je cilj bio „omogućiti Crkvi da se obraća više proročki modernom svijetu“ (ibid. 215). Tada „Crkva prvi puta odbija hijerarhijski poredak svrhe seksualnosti u kojemu je 'prokreacija' bila nadmoćna i umjesto toga inzistira da su prokreativni i ujedinjujući ciljevi seksa jednako važni“ (ibid.). Time se uspostavlja „novi seksualni moral koji seksualne prakse vrijednuje ne samo po tome je li čin otvoren prijenosu života, nego i po tome služi li ujedinjenju para i time integraciji u ljudsku zajednicu“ (ibid.).

Tom „novom kršćanskom seksualnom moralu“ svakako su pridonijela dva ključna teološka djela Karola Wojtyła (Ivan Pavao II.): *Ljubav i odgovornost* (1960.) i *Teologija tijela* (1979.–1986.). U njima Wojtyła piše o seksu i ljubavi kroz brojne aspekte, a seksualnu potrebu označava „prirodnim nagonom urođenim ljudskim bićima“ te da „čovjek nije odgovoran za ono što mu se događa u sferi seksa sve dok on nije uzrok tome, ali je u potpunosti odgovoran za ono što čini u tom području“ (Wojtyła 1993:47). Nadalje, Wojtyła seksualne odnose označava „izrazom ujedinjenja“, koji se „postiču putem ljubavi“ (ibid. 127). On također, kao i *Katekizam Katoličke Crkve*, na čistoću gleda kao krepost i muškarca i žene, a oni koji su „čisti“ su „jedini sposobni za istinsku ljubav“ (ibid. 171). Wojtylin pristup kršćanskoj seksualnosti je fenomenološki – tijelo o kojemu on piše je iskustveno, ono je izvor požude, ali i oruđe seksualnosti koja je prava jedino ako je čista, a to može biti samo u sakramentaliziranom braku. Dakle Wojtylin cilj je smjestiti iskustveno tijelo u okvir kršćanskog religijskog sustava značenja u kojemu mu on nije nadređen nego logično proizlazi iz njega.⁵

⁵Ilustrativan primjer ovomu je da je upravo Papa Ivan Pavao II. prilikom restauracije Sikstinske kapele „naredio“ da se freske nagih tijela vrata u prvobitan izgleda, budući da su tijekom 17.stoljeća preko njih bili naslikani velovi. Godine 1994. prilikom posvete Kapele rekao je da je Sikstinska kapela „hram teologije ljudskog tijela“ (Montalbano 1994)

Cilj ovoga tek površnog pregleda religijskih propisa i izmjena diskursa o kršćanskom shvaćanju ljudskog tijela i seksualnosti bio je kontekstualizirati predbračnu čistoću u crkveno-povijesnom i religijskom smislu. Da se uočiti da predbračna čistoća nije izdvojena kao zaseban religijski propis, nego je ona dio kreposti o čistoći koja se pretpostavlja svim katolicima bez obzira na „bračni status“ te je ujedno i sama pretpostavljena budući da je seksualni čin moguć jedino u braku. Usporedno s tim, prethodni pregled diskurzivnih promjena u shvaćanju seksualnosti unutar Katoličke crkve pokazuje, pak, da se i religijska shvaćanja, barem djelomično, mijenjaju uslijed kulturno-društvenih promjena. Tijekom povijesti izmjena kršćanskih pogleda na seksualnost Johnson i Jordan uočavaju „pet tema“ koje su ujedno i kršćanske „obaveze“ vezane za seksualnost, a koje su kroz povijest konstantno prisutne. To su: „vjernost, reprodukcija, uzajamno darivanje, samokontrola i društveni poredak“ te naglašavaju da su „ovih pet često igrali jedni protiv drugih, imali različite naglaske kroz stoljeća, ali su i dalje osnovni motivi kršćanske misli o seksualnosti“ (Johnson i Jordan 2006:86).

4. Življenje predbračne čistoće među katoličkim vjernicima

Nakon teorijskog i crkveno-povijesnog okvira predbračne čistoće, u ovom poglavlju slijedi interpretacija etnografske građe dobivene iz intervjua s mladim katolicima kojima je predbračna čistoća način življenja. Smatram važnim napomenuti da interpretacija koja slijedi nikako ne može obuhvatiti ni cijelu etnografsku građu, a kamo li cjelovito iskustvo življenja predbračne čistoće. Koncept sam kreirala prema temama koje su mi se učinile osobno važnima za interpretaciju predbračne čistoće, ali jednako tako i prema onome što mi se činilo da je važno za moje sugovornike. Stoga ću se najprije osvrnuti na transformativan utjecaj predbračne čistoće na religijski identitet kojemu su uzroci i posljedice shvaćanja življenja predbračne čistoće različiti od pojedinca do pojedinca. U drugom poglavlju ću razmotriti fenomen „nove čistoće“ koji opisuje iskustva vjernika koji su prvotno bili seksualno aktivni, pa se potom odlučuju za predbračnu čistoću. U trećem i četvrtom poglavlju razmatram tijelo i seks i njihova shvaćanja unutar iskustva predbračne čistoće. Naposljetku, u zadnja dva poglavlja se dotičem utjecaja i značaja kršćanske zajednice i odnosa unutar njih na življenje predbračne čistoće te iskustva i shvaćanja vjernika u odnosu na širi kulturni kontekst i općeprihvaćena shvaćanja seksualnosti.

4.1. Predbračna čistoća i transformacija religijskog identiteta

Svi sugovornici s kojima sam razgovarala danas su aktivni vjernici koji u svojim katoličkim župama volontiraju, ministriraju na liturgijama, pjevaju ili sviraju u crkvenim zborovima. Također, svi potječu iz katoličkih obitelji, iako su prilikom govorenja o svojim katoličkim pozadinama naglašavali da su njihove obitelji katoličanstvo uglavnom živjele na „tradicionalan“ način, a da je to prije svakako utjecalo i na njihovo shvaćanje vjere i religioznosti. Leo to objašnjava, a i Sara gotovo na identičan način, riječima: „Moraš ići na misu, pa ideš na misu. Često mi se nije dalo, ali bili smo katolici, prihvatio sam to, ideš na misu i to ti je to“ (Leo). Kao kontrast življenju „tradicionalne“ vjere njihove obitelji, vide svoje sadašnje osobno življenje vjere. Za sve, osim za Ivana i Ivanu koji su „cijeli život u Crkvi“ i za kojih nije bilo značajnijih preokreta u shvaćanju vjere, postojala je određena transformativna točka koja je utjecala na daljnje oblikovanje njihovog religijskog identiteta i shvaćanje predbračne čistoće. Ta transformativna točka je ujedno bila i točka početka nove faze života – studija, što je ujedno značilo i promjenu sredine življenja, dolazak u Zagreb na

studij. Tu se susreću s novim ljudima koji su vjernici ili se pak pridružuju vjerskim molitvenim ili volonterskim zajednicama.

„Ja sam znala da postoje ljudi koji, što se kaže 'čuvaju do braka' i moja mama je meni govorila da ona do braka nije nikad ništa napravila, ali za pojam predbračne čistoće nikad nisam čula“ (Maja). S predbračnom čistoćom, kakvu danas živi, Maja se susrela tek nakon dolaska u Zagreb i kada je „jednom sasvim slučajno čula za vjeronauk don Damira Stojića – Teologija tijela“ nakon kojega se „zapravo počela zanimati za to“ (Maja). Također i za Saru, Anu i Lea je vjeronauk don Damira Stojića, zagrebačkog studentskog kapelana koji od 2007. godine održava vjeronauk za studente prema katehezama Ivana Pavla II pod nazivom Teologija tijela, bio značajan za shvaćanje predbračne čistoće. Ana objašnjava da joj se prije don Damirovog vjeronauka „sve to podrazumijevalo, kao 'to se tako živi, to se tako oduvijek živilo“ (Ana). „Ne znam, uvijek je tradicionalno bilo da kao djeвица uđeš u brak i to mi je bio ideal“ (Ana). Na moje pitanje što se u njezinom shvaćanju predbračne čistoće promijenilo, Ana odgovara:

„U početku je to bilo nekako negativno. Kao 'ne daj Bože prije braka'. To je bila kao neka zabrana. Ali kad sam saznala više o tome, to mi je otvorilo neke druge vidike. Shvatila sam da je to zapravo nešto dobro i korisno.“ (Ana)

Leo napominje da iako mu je „predbračna čistoća bila tu, nešto poznato, jer mu je sestra bila u tim krugovima i tako živjela s dečkom“, on sam se „nije namjeravao toga držati“. To prvotno shvaćanje objašnjava time što prije „nije razumio što je to“, ali:

„Preko Stojića sam počeo shvaćati neke stvari (...) što, zašto i kako čekati, zašto ne ići okolo i tražiti bilo koga (...) Sve je to [prije] bilo tu negdje, ali nisam imao želju ići za predbračnom čistoćom, htio sam nešto drugo.“ (Leo)

Iako je vidljivo da postoji religijski utjecaj obitelji, budući da postoji i upoznatost s katoličkim poimanjem da je seks izvan braka nedopustiv, svi su sugovornici naglašavali da su tek osobnim zanimanjem i proučavanjem došli do shvaćanja i prihvaćanja predbračne čistoće kao načina življenja. Iz njihove sadašnje perspektive, postoji doza samokritičnosti na prethodni način shvaćanja predbračne čistoće, ali ujedno su, kao usporedbu s tim, tijekom razgovora samouvjereni govorili o sadašnjim spoznajama koje imaju o predbračnoj čistoći kao odlučujućim u oblikovanju njihovog sadašnjeg religijskog identiteta. Taj proces između „poznavanja, ali neshvaćanja“ i „potpunog shvaćanja i življenja“ je transformativan, pri čemu se događa slično kao kod neokatekumenskih obraćenika o kojima Šantek piše: „oni od

'verbalnih obraćenika' postaju 'potpuni obraćenici' koji svoje posvećenje iskazuju i djelima i riječima“ (Šantek 2009:392). Za neke je taj transformativni proces značio samo preobrazbu religijskog shvaćanja predbračne čistoće i njezino prihvaćanje dok je za Maju i Saru to ujedno bio i tjelesno-seksualni transformativni proces u kojemu su se odlučile prestati biti seksualno aktivne i početi živjeti predbračnu čistoću.

4.2. Fenomen „nove čistoće“

Donna Freits, koja je istraživala odnos duhovnosti, religioznosti i seksualnog ponašanja kod američkih studenata, zaključuje da postoje tri praktična shvaćanja seksualnosti kod studenata kršćana koje navodi pod pojmovima: (1) *heroic-virgin* (religiozni studenti koji su fizički djevice i djevci te žive predbračnu čistoću) (2) *sexually active seekers* (studenti koji su religiozni, ali su seksualno aktivni) i (3) *born-again virgin* (studenti koji su od seksualno aktivnih vjernika počeli živjeti potpunu predbračnu čistoću) (Freits 2008:221–223). Budući da tijekom istraživačkog rada nisam naišla na izraz u hrvatskom jeziku kojim bi se označio fenomen *born-again virgin*, za potrebe ovoga rada govorit ću o njemu pojmom „nova čistoća“.

Prije življenja predbračne čistoće i Maja i Sara su bile u višegodišnjim vezama u kojima su bile seksualno aktivne. Iako im u razgovoru nisam ni postavila to pitanje, one su obje, prije nego su počele govoriti o iskustvu življenja predbračne čistoće, same napomenule da „to tako nije prije bilo“. Samim time imale su potrebu ispričati mi, bez da sam ih ja motivirala, svoja iskustva iz proteklih veza i na koji način su ona utjecala na odluku za predbračnu čistoću. Maja je sada zaručena za dečka s kojim živi predbračnu čistoću i nakon što objašnjava kako je važno, kao što je to u slučaju njezine veze, s drugom stranom „imati jednako stajalište o življenju predbračne čistoće“, govori da se u prethodnoj vezi, u kojoj nije tako bilo, to ukazalo kao „golem problem“.

„Ja sam bila u vezi četiri godine s dečkom s kojim sam konzumirala vezu i, iskreno, nakon dva, tri puta ja sam se sve lošije i lošije osjećala. I kako sam povremeno otkrivala da je to [seksualni odnosi] ipak nešto što ja ne želim, ja sam pristupila njemu (...), ja sam mu rekla da ja ne želim više imati odnose s njim, niti nešto slično. Tu je došlo do zida. (...) [A]utomatski je došlo do toga da on ne želi biti sa mnom. Onda je malo bilo kao 'pokušat ćemo', ovo, ono, ali

jednostavno, kad tebi netko kaže da ne želi biti s tobom samo zato što ti ne želiš spavati s njima, onda mi nemamo što raspravljati više.“ (Maja)

Dok Maja ne govori o nekim određenim vanjskim razlozima koji su je ponukali da nakon prekida ove veze prekine ujedno i sa seksualnim aktivnostima, Sara govori kako je ona shvatila „da živi pogrešno“ nakon dolaska na studij i nakon intenzivnih odlazaka na susrete jedne molitvene zajednice.

„Vidjela sam da to nije zapravo bila prava ljubav, nego smo se mi više tjelesno poznavali, nego što bismo se trebali poznavati kao prave osobe. I ono pukla je ta veza, a stvarno smo bili dugo skupa – od 16. do 21. godine. (...) Kad sam ja krenula u molitvenu zajednicu, shvatila sam da sam pozvana na to [življenje predbračne čistoće].“ (Sara)

Kao usporedbu s prethodno opisanim iskustvom, Sara napominje da je „godinu dana nakon prekida prohodala s dečkom koji ima iste poglede kao ona i da žive čistoću“, a na upit kako sada doživljava svoj prethodni način života, govori: „Ono što je bilo prije, radije bih da nije bilo, ali Bože moj.“

Za obje djevojke je ključan preokret u razumijevanju i prihvaćanju predbračne čistoće bilo približavanje određenim kršćanskim zajednicama u kojima su došle u dodir s ljudima „koji tako žive“. Ta aktivna sudjelovanja u zajednicama bila su razlog promjene shvaćanja seksualnih odnosa na koje sada gledaju kao „veliki grijeh“. Maja je opisala da je njezino shvaćanje toga bilo i psihički teško za nju:

„Ja do prije tri godine uopće nisam mogla sebe prihvatiti. (...) Dogodilo se da sam se približila ljudima koji žive predbračnu čistoću cijeli život i s parovima koji su četiri, pet godina zajedno i svjedočili su da se nisu nikad poljubili, da se uopće nisu držali za ruke! To su ogromne, radikalne odluke i ja sam mislila: 'Ja ovdje ne pripadam'. Ali naravno, Bog je upleo svoje prste (...) ja sam jedno deset puta taj grijeh ispovijedala, jer on je mene morio, patio (...) i onda mi je jedan svećenik rekao: 'Ti moraš sama sa sobom razgovarati, ti moraš sama sebi oprostiti jer Bog je tebi oprostio u prvom trenu kad si rekla da ne želiš više to [seksualni čin] raditi.'“ (Maja)

Novoj čistoći, kao fenomenu kojim označavam vjernice i vjernike koji su odlučili prestati biti seksualno aktivni i početi živjeti predbračnu čistoću, kako je vidljivo iz prethodnih primjera, prethodi proces osobne promjene. Ta promjena sadrži određene elemente koji se mogu sagledati pomoću Turnerovog koncepta liminalnosti (Turner, V. 1991:95). Naime, prije potpune odluke za predbračnu čistoću, spomenute osobe su u tranziciji (*liminal persona*)

(ibid.), u kojoj se odriču prethodnog načina življenja, kao „grešnog“. Njihova pozicija je „ni ovdje ni tamo“ (*betwix and between*) (ibid.), budući da su u misaonom smislu donijele odluku, ali i dalje postoje određene veze s prethodnim načinom življenja – kod Maje je to „neprihvatanje same sebe zbog prijašnjeg načina života“, a kod Sare je „pokušaj da s tadašnjim dečkom živi predbračnu čistoću“. Njihov izlazak iz liminalne faze se događa paralelno sa shvaćanjem da im je „Bog oprostio taj grijeh“, što im omogućuje da u potpunosti prihvate sebe kao nove osobe koje žive predbračnu čistoću, a njihov „novi status“ se simbolično potvrđuje i samim pronalaskom partnera koji razmišljaju kao one. Svakako je cijelo vrijeme očit utjecaj zajednica u kojima prakticiraju vjeru, a u kojima su u doticaju s pojedincima koji žive predbračnu čistoću. Bilo bi pogrešno zaključiti da svi pojedinci prolaze jednakim redoslijedom ili intenzitetom proces tranzicije ka „novoj čistoći“, ali sigurno je da je njezin konačan rezultat promjena u shvaćanju i življenju seksualnosti unutar religije.

4.3. Tijelo – čistoća i granice

Tijekom razgovora o iskustvu predbračne čistoće, shvaćanje i iskustvo svoga i tuđeg tijela je bez iznimke bio jedan od središnjih motiva sugovornika. Njihova nastojanja da mi objasne što je za njih predbračna čistoća ili kako je oni žive bila su nemoguća bez opisa načina na koji bi se trebalo odnositi prema svome i tuđem tijelu kako se ne bi prekršila predbračna čistoća: „Predbračnu čistoću ti možeš živjeti samostalno, to znači da ti nećeš bludno grijешiti sam sa sobom, znači da ćeš prvenstveno poštivati sam svoje tijelo“ (Maja). Bludnost je jedan od sedam glavnih grijeha u Katoličkoj crkvi i označava svjesne seksualne misli o nekome ili nečemu, a bludno grijешiti sam sa sobom se odnosi na masturbaciju. Poštivati svoje tijelo znači ne činiti „grijehe protiv svoga tijela“, što znači da za kršenje predbračne čistoće nije nužno potrebno prisustvo i drugog tijela, nego i onda kada osoba samostalno teži seksualnom užitku ili ga i postiže. Ana ide i dalje od samoga tijela pa kaže: „I pogled sam može biti nečist. Ako netko ljude gleda kao objekte ili s požudom, to nije u redu“.

Iako sam u samim počecima razgovora već bila sklona zaključku da življenje predbračne čistoće znači jednostavno ne prelaziti crtu grijeha koju je Katolička crkva „iscrtala“ svojim religijskim propisima, već u daljnjem slušanju iskustava dolazim do zaključka da tijelo nije zarobljeno i ograničeno spomenutim propisima, nego da svatko prema vlastitom iskustvu određuje granicu vlastitog tijela unutar koje živi predbračnu čistoću:

„Čuo sam svakakve priče, vidim da mladi idu okolo i drže se za ruke, ali onda sam čuo i za priče, koje su mi dosta onako van pameti, življenje predbračne čistoće u smislu da se ljudi ne dodiruju! Ja imam mišljenje da postoji neka granica do koje se smije ići i [nešto] raditi, to gledam po sebi. Znam točno da je moja granica do koje ja mogu ići – nije to sad ono znaš – pomisliš pa si pogriješio, pa ti koliko god možda i ne htio pomisliti, pomislit ćeš. Tako da ako nešto radiš, a nije ti namjera pogriješiti, nego jednostavna potreba zagrljaja dodira, bilo čega, to je po meni u redu. (...) Sve izvan toga, seks, to su već stvari otišle u krivo.“ (Leo)

Življenje predbračne čistoće u paru je znatno drugačije iskustvo od samostalnog življenja čistoće, budući da uključuje i tijelo druge osobe i samim time se, Douglasičinim rječnikom, udvostručuje „opasnost“ od kršenja „čistoće“ (Douglas 2004). Stoga, kada sam upitala Maju kako je uopće došlo do „dogovora“ da živi predbračnu čistoću sa svojim sadašnjim zaručnikom, prvenstveno napominje da je „dogovor sam od sebe došao, budući da su se kretali u takvom društvu kojemu je molitva i brak nešto sveto, ali da nisu uzeli papir i olovku i popisali stvari koje će raditi, koje neće“ (Maja). No, konačni dogovor je došao „tijekom devet dana kada su odlučili kroz devetnicu Mariji Pomoćnici viđati se bez ikakvog tjelesnog kontakta kako bi vidjeli bi li mogli tako živjeti do samog braka“, ali zaključuje:

„I tada smo mi shvatili: 'Ok, mi to ne možemo' i odlučili smo da ćemo se suzdržavati od spolnog odnosa i da ćemo s time čekati do braka, ali poljubaca i zagrljaja se nećemo odreći. (...) Znalo mi se dogoditi da kad idemo ljetovati cijelo popodne se družimo i onda sjednemo navečer i on kaže: 'Ajme, mi se danas nismo uopće ni poljubili', a ni ja nisam skužila! [smijeh]“ (Maja)

Dakle, kod svih mojih sugovornika tjelesni kontakti poput zagrljaja i poljubaca jesu sastavni dio življenja predbračne čistoće, iako su primjerice Ivan i Ivana govorili kako „neki njihovi prijatelji nisu išli dalje od dodira rukama ili se neki nisu čak ni dodirnuli sve do braka“. Sve u svemu, svrha postavljanja tjelesnih granica je neizazivanje seksualne požude, kako kod sebe, tako i kod drugih, jer to vodi ka seksualnom činu koji je prihvatljiv jedino u braku.

4.4. Seks kao sveti bračni čin

Iako u ovom radu seksualne odnose često imenujem jednostavnom rječju – seks, prilikom razgovora uočila sam da ona jednostavno nije uobičajen dio izričaja o predbračnoj čistoći. Pojavljivali su se razni sinonimi: „konzumacija braka“, „spolni odnos“, „tjelesni odnos“ ili

„to“, pri čemu sam katkad imala problema s razumijevanjem o čemu točno sugovornici govore, pa bi ih upitala na što točno misle kada govore u tim pojmovima. Također, dalje sam se u razgovoru pokušavala prilagoditi njihovom izričaju, budući da sam osjećala, u većini razgovora, da riječ seks nije prilagođena za ono o čemu oni govore. Mislim da je razlog tome što je „seks“ gotovo pa kolokvijalna riječ čije se konotacije ne podudaraju sa značenjem koje sugovornici pridaju seksualnom činu. Seksualni čin je, prema njihovom vjerovanju, svet, a „svetost znači držati odvojenim ono što je stvoreno odvojeno. Stoga ona podrazumijeva stroge definicije, diskriminaciju i poštivanje reda. U tom smislu sva pravila seksualnog morala ističu svetost“ (Douglas 2004:83).

„Spolni odnos je nešto sveto i za tebe kao katolika mora predstavljati nešto sveto. Ako je nešto sveto i ako držim do svoje vjere, onda znači da trebam živjeti predbračnu čistoću, znači da trebam ne razmišljati o spolnom odnosu i čekati za to nekog posebnog, čekati do braka za to. Zato što je to ujedinjenje i zato što ću se ja potpuno darovati, ne samo svom bračnom drugu, nego i Bogu na taj način.“ (Maja)

Ovdje je najočitije da i kada dođe do toga intimnog čina, on samom tom svojom karakteristikom, ne postaje odvojen od kršćanskog diskursa seksualnosti – tijela koja se ujedinjuju u seksualnom činu ne isključuju božansku prisutnost, što ukazuje na mogućnost da se seksualni čin u kršćanskom shvaćanju može promatrati i kroz prizmu obrednosti. Na to me razmišljanje posebno naganao razgovor s Ivanom koji govori kako „mnogi misle da kad se oženiš, možeš raditi što hoćeš, ali tu se stvari tek kompliciraju [smijeh]“ (Ivan). Dalje je pojasnio kako „to ne znači ipak da možeš imati spolne odnose kada i kako hoćeš, jer to nije prema Božjoj volji“ (Ivan). Za Ivana i Ivanu „spolni odnos je svjesna odluka“, „primjerice, danas odlučim da ću vrijeme posvetiti svojoj ženi, pa isplaniramo večeru ili izlazak u kojemu smo uistinu posvećeni jedno drugome, a i poslije, u spolnom činu smo otvoreni jedno drugome i otvoreni smo životu, u Božjoj volji“ (Ivan). Otvorenost životu je, prema objašnjenju mojih sugovornika, uvjet bračne čistoće, prema kojoj se parovi obavezuju prakticirati seks bez zaštite, s time da se mogu oslanjati na Billingsovu ovulacijsku metodu, ali prilikom svakog seksualnog čina mora doći do muške ejakulacije u ženu (i tijekom plodnih i neplodnih ženskih dana). Ukoliko tijekom neplodnih dana žena zatrudni, to je znak Božje volje, a posljedica otvorenosti životu. Dakle, prema Turnerovoj definiciji obreda kao „stereotipne sekvence aktivnosti, koje uključuju geste, riječi i predmete, izvedene na odvojenom mjestu i oblikovane kako bi utjecala na natprirodne (ili neobične) entitete ili moći u ime ciljeva i interesa izvođača“ (Turner, V. 1977:183), kršćansko shvaćanje seksualnog čina

ima elemente obreda utoliko što postoji određen obrazac ponašanja unutar njega, po vjerovanju uključuje božansku prisutnost i samim time je svet, a cilj seksualno aktivnih osoba bi trebao biti – otvorenost životu.

Posebno upečatljivo mi je ostalo Anino objašnjenje zašto je za nju važno da u brak uđe kao djevica:

„Prije u Starom zavjetu je bio običaj da kada bi sklapao savez s nekim, morao si ga opečatit krvlju. I brak je savez dvoje ljudi i kad u brak uđeš kao djevica proliješ krv za taj savez. Meni to nije glupost, jer Bog je stvorio nas i naše tijelo i sigurno je stvorio taj himen s razlogom da ti prokrvariš. Možda će netko reći da je to glupost, to je tako biološki, ali tko ti je drugi stvorio tijelo nego Bog? Onda se zapitaš: 'Za koga ti prolijevaš svoju krv?' Ako si s nekim prije braka, ne mora značiti da ćeš s njim sklopiti savez.“ (Ana)

Čini mi se da se kroz njezino objašnjenje najbolje vidi kako poimanje seksa oblikuju ne samo kršćanski propisi, nego i povijesno-kulturni diskurs kršćanstva koji se očituje u metaforama i simbolizaciji koje pridaje braku kao savezu i prvom seksualnom činu kao prolijevanju krvi za taj savez.

4.5. Zajednice – utjecaj na iskustvo predbračne čistoće

Budući da se kroz razgovore pokazivalo da se shvaćanje predbračne čistoće promijenilo u dodiru s pojedincima u zajednicama kojima su se sugovornici pridružili i u kojima su i dalje aktivni, nametnulo mi se pitanje koliki utjecaj zapravo zajednica ima u smislu potpore i održavanja predbračne čistoće kod pojedinca. Svi su potvrdili da je uistinu značajan utjecaj zajednice, budući da s njima „dijele iste vrijednosti“, no primjerice Maji se čini da „ljudi u zajednici premalo razgovaraju o tome [o predbračnoj čistoći]“:

„Ja bih voljela pričati o tome, ali sve se to svede na neku minimalnu razmjenu iskustava. Koliko ja znam, od ljudi s kojima sam dobra, mislim da oni nemaju potrebe pričati o tome. (...) Meni se to čini kao ono: 'Superman na Kriptonu nikad nije Superman, a kad dođe na Zemlju, jest.“ (Maja)

S druge strane, Leo govori da je njemu baš to „što je u društvu koje misli kao on, s kojim dijeli vrijednosti i jednostavno nema rasprave, niti postoji potreba da se nekom dokazuje kako živi i kako razmišlja, nego se sve to podrazumijeva – super“. Prema njemu, „općenito ni nema

potrebe da se o tome razgovara“ (Leo). Ova dva različita iskustva se mogu shvatiti i kao dvije različite osobne potrebe da se o nekoj temi razgovara ili ne, a ne i kao općenit stav o shvaćanju prebračne čistoće zajednica kojima Maja i Leo pripadaju. No, ipak je važno naglasiti da su svi sugovornici pozitivno govorili o podršci u življenju prebračne čistoće koju dobivaju u zajednicama i da vjeruju da imaju problem vezan za to da bi se mogli prijateljski obratiti nekome od pripadnika. Ana je, primjerice, usporedila svoje iskustvo u srednjoj školi gdje je bilo „i ovakvih i onakvih“, „ali trenutno, kad je okružena ljudima poput nje, lakše joj je“ (Ana). S druge strane, Sara govori da joj je „dobro biti u takvom okruženju“, ali na moj zaključak: „Znači u zajednici pronalaziš motivaciju?“, dodaje: „Motivacija mi nisu ljudi, nego vjera, Bog“ (Sara). To mi je zapravo, u trenutku, osvjetlilo moje početno pogrešno nastojanje da sugovornicima nametnem da mi jednostrano odgovore odakle izvire njihova motivacija za življenjem prebračne čistoće – iz gledanja iskustava drugih ljudi u zajednici ili iz osobnih motiva. Smatram da je i jedno i drugo ključno, čak štoviše – nedovojivo, što su jednim dijelom potvrdili i njihovi odgovori na moje hipotetičko pitanje: „Što mislite da bi se dogodilo da se splotom okolnosti morate odvojiti od zajednice i ljudi koje poznajete?“ Svi su govorili da vrijednosti koje nose sa sobom, iz njihove sadašnje perspektive, ne može ništa poništiti, ali također su naglašavali da vjerojatno ne bi bilo lako biti bez sigurnosti zajednica u kojima se prebračna čistoća podrazumijeva.

Također, značajno je to što u zajednicama imaju i svećenike koji predstavljaju važnu duhovnu i autoritativnu figuru u življenju prebračne čistoće. Maja i njezin zaručnik, kao i Ivan i Ivana dok su bili u vezi, imaju duhovnika, svećenika s kojim zajedno ili odvojeno, ovisno o temi, razgovaraju o „problemima koji ih muče u vezi i općenito u prebračnoj čistoći“. No, kako trenutno ne mogu ići dalje od pojedinačnih iskustava sugovornika o zajednicama u kojima jesu, nemoguće je govoriti o svim zajednicama kojima pripadaju na jednak način, budući da bi se dubljom analizom zasigurno pokazali i različiti pristupi i odnosi pojedinaca, a samim time i načini na koji oni utječu na pojedinačno življenje prebračne čistoće.

4.6. Mi i „oni koji to ne žive“

U razgovoru o odnosima i razumijevanju „drugih“ i način na koji „drugi“ razumijevaju njihovo življenje prebračne čistoće ističu se dva „druga“: katolici koji su religiozni, ali ne žive prebračnu čistoću, i oni koji nisu religiozni, niti seksualno apstiniraju. Iako su

sugovornici tijekom svake usporedbe svog načina života s „onima koji tako ne žive“ izravno isticali da „nikoga ne osuđuju“, ipak življenje predbračne čistoće, čini mi se, smatraju općenito boljim izborom od upražnjavanja seksualnosti. Bilo mi je osobito zanimljivo koliko su svi moji sugovornici s čvrstim uvjerenjem govorili, parafraziram, „kada bi ljudi znali koliko je to dobro, svi bi tako živjeli“. Primjerice, Maja je uvjeren da

„kada bi se mladima pružio primjer da se može tako živjeti, da bi se spriječile i neželjene trudnoće i bolesti i da joj je žao što se predbračna čistoća povezuje samo s katolicima, te da smatra da svaka vjerska zajednica to treba promicati, pa i agnostici i ateisti.“ (Maja)

No, Ivan smatra da „nije dovoljno samo znanje o predbračnoj čistoći, nego i Božja milost koja ti daje snagu da tako živiš“ (Ivan).

O konkretnim odnosima s drugim ljudima Maja kaže da „uvijek koristi priliku dočarati curama koliko može biti prekrasno kada se čeka do braka“, a da su komentari razni, od divljenja, pa do: „Kako možeš znati da će ti biti dobro u braku, ako ne probaš sada?“ (Maja). Također, svi su istaknuli barem po neko neugodno iskustvo koje su doživjeli kada bi u razgovoru s nekim govorili o predbračnoj čistoći, ali da im to nikad nije stvorilo trajnu nelagodi da i dalje nastave govoriti o predbračnoj čistoći. Primjerice: „Drugi ljudi to, a pogotovo na Filozofskom, ne shvaćaju, misle da si čudak. Ali mene briga! Ja uvijek kažem svoje mišljenje, da meni to je nešto sveto, ali ja to ne mogu utuviti nekom u glavu“ (Ana), ili: „U globalu gledano većinsko razmišljanje, znam da sam u svom okruženju u manjini, ali nekako me nije briga jer znam da sam u pravu!“ (Leo).

Zapravo sam i sama, tek u ovim dijelovima razgovora uočavala koliko je predbračna čistoća bitan razlikovni element u odnosu prema drugima i koliko je za njih življenje predbračne čistoće pokazatelj življenja „prave vjere“. Primjerice, Sara govori „kako ne želi suditi ljude koji idu u crkvu i imaju odnose, ali da ona sebe ne bi zvala katolkinjom kada je to isto radila jer nije živjela vjeru“. Budući da sam se i sama u tim trenucima razgovora osjećala kao „drugi“ o kojima oni govore, trudila sam se ipak suspregnuti svoja promišljanja, kako nisam željela da razgovori krenu u raspravljачkom smjeru, što bi, vjerujem, utjecalo i na sam sadržaj daljnjeg razgovora. No, gledajući iz perspektive sugovornika, mogu zaključiti da uistinu ne postoji izravna osuda drugih ljudi, ali da ipak u isti mah smatraju da je, generalno, življenje predbračne čistoće bolje od neživljenja, što, pak, ne bih okarakterizirala kao zatvorenost prema drugačijim stavovima nego jednostavno, čini mi se, kao zadovoljstvo vlastitim

načinom života i sreća koju od njega imaju, koje će često ostati nedokučivo „drugima“, kao i njima način života kojim „drugi“ žive.

5. Zaključak

U ovome radu, namjera mi je bila, počevši od Geertzovog interpretativnog pristupa konceptu predbračne čistoće kao dijela kršćanskog sustava značenja, promotriti diskurse i prakse kao načine dvosmjernih procesa stvaranja značenja predbračne čistoće – s jedne strane kroz religijske propise, Crkvena kanonska djela i teološke pristupe, a s druge strane kroz vjerničko iskustveno življenje predbračne čistoće. Usporedno s time, tijelo, kao središnji element predbračne čistoće, promotrila sam u dvostrukom smislu – kao iskustveno tijelo i tijelo kao kršćanski simbol. Krećući se u ovako postavljenom teorijsko-metodološkom okviru dolazim do nekoliko zaključaka o konceptu življenja predbračne čistoće.

Predbračna čistoća, iako se smatra obavezom katolika, nije općeprihvaćen način življenja seksualnosti kod vjernika. Unatoč upoznatosti s tom obavezom, predbračna čistoća je zapravo osobna odluka pojedinca, a pokazalo se da upravo ta odluka transformira religijski identitet pojedinca, pri čemu se, prema njihovom vjerovanju, on učvršćuje, budući da diskurzino poznavanje predbračne čistoće postaje utjelovljeno, praktično ponašanje u svakodnevicu. Transformacija religijskog identita posebno je uočljiva kod pojedinaca, koji nakon seksualno aktivnog življenja počinju živjeti predbračnu čistoću, čije iskustvo nazivam fenomenom „nove čistoće“. U procesu tranzicije u življenje predbračne čistoće pokazuje se liminalna faza kroz koju pojedinci prolaze i iz koje izlaze potpunim prihvaćanjem predbračne čistoće i kao religijskog propisa, ali i kao dio svoga življenja. U tome svemu, fizičko tijelo je ono kojemu se postavljaju granice u vidu ograničenosti tjelesnih kontakata u cilju neizazivanja tjelesne požude kod sebe i kod drugoga. Granice tijela u cilju očuvanja čistoće su individualne, od tjelesno beskontaktnog življenja u ljubavnoj vezi do postojanja određenih tjelesnih kontakata. Cilj ograničenja tijela u predbračnoj čistoći je njegovo cjelovito očuvanje za seksualni čin koji je moguć jedino u braku. Budući da se seksualni čin, prema katoličkom vjerovanju, smatra svetim i da je valjan jedino ako završava ejakulacijom muškarca u ženu, a da je cilj biti otvoren prema rođenju djeteta, on se može promotriti i kao vrsta obreda koji, unatoč izdvojenosti i intimi, ipak je u svojoj biti povezan sa širim sustavom kršćanskih vrijednosti prokreacije. Katoličke crkvene zajednice, poput molitvenih, značajne su u vidu potpore i razumijevanja predbračne čistoće. Pojedinci u njima pronalaze bliske ljude koji razmišljaju kao oni, s kojima dijele isti sustav vrijednosti, ali pripadnost takvoj zajednici nije jedina motivacija u življenju predbračne čistoće, nego ona dolazi i iz osobne povezanosti sa svetim *drugim*. Predbračna čistoća se ujedno pokazuje i razlikovnim elementom prema drugim

religioznim katolicima koji ju ne prakticiraju, a izrazito u širem društvenom i kulturnom kontekstu u kojem pojedinci nalaze i na razumijevanje i na nerazumijevanje njihovog načina življenja.

Budući da se ovaj rad temelji samo na osobnim iskustvima pojedinaca i na njihovoj perspektivi gledanja, vjerujem da bi se šira slika življenja predbračne čistoće dobila uključivanje i drugih važnih odrednica – poput svećenika duhovnika koji su „specijalizirani“ za rad s mladima i podupiru ih na življenje predbračne čistoće kroz molitvene skupine, vjeronauk, kateheze i druge aktivnosti. Također, smatram da ostaje i otvoreno pitanje o življenju predbračne čistoće kod pojedinaca koji nisu aktivni u sličnim molitvenim ili drugim katoličkim zajednicama, budući da nitko takav nije bio među mojim sugovornicima. Pri tome, bilo bi dobro i osvrnuti se na iskustva nestudentske populacije, čime bi se vjerujem pokazale i druge varijacije življenja predbračne čistoće. Naposljetku, smatram da bi u cilju boljeg razumijevanja dinamike kulturnih i religijskih odnosa, uzimajući u obzir kontekst življenja, trebalo promotriti njihove međusobne utjecaje, konkretnije, promotriti koliko je predbračna čistoća kulturni, a koliko religijski koncept i što ga čini takvim, budući da mi se to tijekom ovog istraživanja i samoj čini kao najvećim otvorenim pitanjem.

6. Literatura

ABU-LUGHOD, Lila. 1990. „Shifting Politics in Bedouin Love Poetry“. U *Language and the Politics of Emotion!*, ur. C. Lutz i L. Abu-Lughod. Cambridge: Cambridge University Press, 24–45.

ABU-LUGHOD, Lila. 1995. „Writing Against Culture“. U *Recapturing Anthropology: Working in the Present!*, ur. Richard G. Fox. New Mexico: School of American School Research Santa Fe, 137–162.

AMMERMAN, Nancy T. 2007. „Introduction: Observing Modern Religious Lives“. U *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, ur. Nancy T. Ammerman. Oxford – New York: Oxford University Press, 3–21.

ASAD, Talal. 2003. „Remarks on the anthropology of the body“. U *Religion and the Body!*, ur. Sarah Coakley. Cambridge: Cambridge University Press, 42–52.

BELAJ, Marijana. 2010. „Antropolog na hodočašću: o problemu razumijevanja i tumačenja iskustava“. *Etnološka tribina* 40:7–44.

BELAJ, Marijana. 2012. *Milijuni na putu. Antropologija hodočašća i sveto tlo Međugorja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

BITI, Ozren. 2011. „Kamo s tijelom? Od kartezijanskog naslijeđa do studija tijela“. *Etnološka tribina* 41:7–45.

BRUCKNER, Pascal. 2012. *The Paradoxe of Love*. Princeton – New Jersey: Princeton University Press.

CAVENDISH, James C. 2003. „The Vatican and the Laity: Diverging Paths in Catholic Understanding of Sexuality“. U *Sexuality and the World's Religions!*, ur. David W. Machacek i Melissa M. Wilcox. Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC – Clio.

ČAPO ŽMEGAČ, Jasna, Valentina GULIN ZRNIĆ, i Goran Pavel ŠANTEK, ur. 2006. *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku – Naklada Jesenski i Turk.

DE ROUGEMONT, Denis. 1974. *Ljubav i zapad*. Zagreb: Nakladni zavod MH.

DOUGLAS, Mary. 2004. *Čisto i opasno*. Zagreb: Algoritam.

DOUGLAS, Mary. 1996. *Natural Symbols*. London – New York: Routledge.

ELLER, Jack David. 2007. *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*. London – New York: Routledge.

FARLEY, Margaret. 2006. *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics*. New York – London: Continuum.

FREITAS, Donna. 2008. *Sex and the Soul. Juggling Sexuality, Spirituality, Romance, and Religion on America's College Campuses*. Oxford – New York: Oxford University Press.

GEERTZ, Clifford. 2000. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

- HROVATIN, Mirela. 2015. *Kulturnoantropološki pristup zavjetu u izvaninstitucijskoj osobnoj pobožnosti*. Doktorski rad. (Mentorica: izv. prof. dr. sc. Marijana Belaj). Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- HUNT, Stephen. 2005. *Religion and Everyday Life*. London – New York: Routledge.
- JOHNSON Luke T. i Mark D. JORDAN. 2006. „Christianity“. U *Sex, Marriage, and Family in World Religions!*, ur. Don S. Browning, M. Christian Green i John Witte Jr. New York: Columbia University Press, 77–146.
- MULLANEY, Jamie L. 2006. *Everyone Is NOT Doing It: Abstinence and Personal Identity*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- MARKOWITZ, Fran i Michael ASHKENAZI, ur. 1999. *Sex, Sexuality and the Anthropologist*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.
- ORTNER, Sherry B. 1984. „Theory in Anthropology since the Sixties“. *Comparative Studies in Society and History*. 26/1:126–166.
- RAPPORT, Nigel i Joanna OVERING. 2000. *Social And Cultural Anthropology. The Key Concepts*. London – New York: Routledge.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy i Margaret M. LOCK. 1987. „The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology“. *Medical Anthropology Quarterly*. 1/1:6–41.
- ŠANTEK, Goran Pavel. 2006. „Etnografski realizam i uloga etnologa religije“. U *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja!*, ur. J. Čapo Žmegač, V. Gulin Zrnić i G. P. Šantek. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku – Naklada Jesenski i Turk, 53–71.
- ŠANTEK, Goran Pavel. 2009. „Postajanje svetim. O religiji kao sredstvu nove identifikacije“. U *Etnolog Vitomir Belaj zbornik radova povodom 70. rođendana Vitomira Belaja!*, ur. Tihana Petrović Leš. Zagreb: Filozofski fakultet, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, 385–411.
- ŠKOKIĆ, Tea. 2011. *Ljubavni kod. Ljubav i seksualnost između tradicije i znanosti*. Zagreb: Biblioteka Nova etnografija.
- THATCHER, Adrian. 2011. *God, Sex, and Gender*. West Sussex: Wiley – Blackwell.
- TURNER, Bryan S. 2003. „The body in Western society: social theory and its perspectives“. U *Religion and the Body!*, ur. Sarah Coakley. Cambridge: Cambridge University Press, 15–42.
- TURNER, Victor. 1977. „Symbols in African Ritual“. U *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meaning!*, ur. J. L. Dolgin, D. S. Kemnitzer i D. M. Schneider. New York: Columbia University Press, 183–195.
- TURNER, Victor. 1991. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca – New York: Cornell Paperbacks.
- VERDON, Michel. 1988. „Virgins and Widows: European Kinship and Early Christianity“. *Man, New Series*, 23/3: 488–505.

WEEKS, Jeffrey. 1985. *Sexuality and Its Discontents. Meanings, Myths & Modern Sexualities*. London – New York: Routledge.

WEEKS, Jeffrey. 2003. *Sexuality*. London – New York: Routledge.

7. Izvori

Biblija. 1988. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. Dostupno na: <http://www.hbk.hr/biblija/> (pristup 2. 12. 2015.)

Katekizam Katoličke crkve. 1994. Zagreb: Hrvatska biskupska konferencija. Dostupno na: <http://www.hbk.hr/katekizam/> (pristup 1. 2. 2016.)

MANSON, Jamie. 2012. „No justice for Margaret Farley and 'Just Love'“. *National Catholic Reporter*, 4. 6. 2012. <http://ncronline.org/blogs/grace-margins/no-justice-margaret-farley-and-just-love> (pristup 27. 12. 2015.)

MONTALBANO, William. 1994. „It's 'Judgment' Day for Unveiled Sistine Chapel : Vatican: The Pope praises the restored Michelangelo masterpiece. Gone is centuries of grime--and modesty“. *Los Angeles Times*, 9. 4. 1994. http://articles.latimes.com/1994-04-09/news/mn-43912_1_sistine-chapel (pristup 27. 12. 2015.)

Zakonik kanonskog prava, proglašen vlašću pape Ivana Pavla II. 1996. Zagreb: Glas Koncila.

8. Kršćanski koncept predbračne čistoće među katoličkim vjernicima u kulturnoantropološkoj perspektivi (sažetak)

Rad interpretira kršćanski koncept življenja predbračne čistoće analizirajući iskustva katoličkih vjernika i katoličke religijske propise. Predbračna čistoća se shvaća dijelom kulturnog, religijskog i seksualnog sustava značenja unutar kojih su, za njezino uspostavljanje, razumijevanje i prihvaćanje kod vjernika, važni različiti diskursi i prakse predbračne čistoće. Tijelo (kao simbol i kao fizičko tijelo) je jedan od središnjih elemenata u življenju predbračne čistoće i u razumijevanju njezina značenja. Predbračna čistoća, u ovom radu, pokazuje se kao osobna odluka pojedinca koja transformira religijski identitet, posebice kada se radi o fenomenu „nove čistoće“, te utječe na shvaćanje svetosti tijela i seksualnog čina kao svetog bračnog čina. Pored osobne motivacije pojedinca za življenje predbračne čistoće, važne se i zajednice u kojima su pojedinci aktivni i u kojima izgrađuju svoje stavove o življenju predbračne čistoće.

Ključne riječi: Katolička crkva, predbračna čistoća, nova čistoća, tijelo

9. Christian Concept of Premarital Chastity among Catholics from the Perspective of Cultural Anthropology (Abstract)

This paper interprets Christian concept of living premarital chastity by analyzing the experiences of Catholics and the Catholic religious acts. Premarital chastity is understood as a part of cultural, religious and sexual systems of meaning. In these systems, there are different discourses and praxis that are important for establishing, understanding and accepting the premarital chastity as a way of Catholic living. Body (as a symbol and a physical body) is one of the central elements for living premarital chastity and for understanding its meaning. In this work premarital chastity emerges as a personal decision that could transform religious identity, especially when it comes to phenomenon of new chastity. It also affects the understanding of the sanctity of the body and the sexual act as a sacred act practised within marriage. Except individual's personal motivation for living premarital chastity, there are also religious communities in which individuals are active and in which they form their attitudes towards living premarital chastity.

Keywords: Catholic church, premarital chastity, new chastity, body