

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 353—364

Besedilo prejeto/Received:03/2022; sprejeto/Accepted:04/2022

UDK/UDC: 27-18Tertulijan

DOI: 10.34291/BV2022/02/Bogataj

© 2022 Bogataj, CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj

Caro salutis est cardo: Tertulijanova antropologija v razmerju med telesom, odrešenjem in zdravjem

Caro salutis est cardo: Tertullian's Anthropology in the Relationship between Body, Redemption, and Health

Povzetek: Prispevek odpira vprašanja Tertulijanove antropologije v novi luči. Ta antropologija velja za unitarno: kljub osnovnemu razlikovanju dveh delov v človeku (duša in telo) teh ne razume kot medsebojno sovražnih, pač pa kot komplementarne. Tovrsten pogled na človekovo telesno razsežnost, ki se znotraj patristične antropologije uvršča v azijsko-antiohijsko teološko izročilo, Tertulijanu posebej v slovitem delu *O vstajenju mesa* omogoča pozitivno vrednotenje telesa (*corpus*) oz. mesa (*caro*), zato je mogoče govoriti o t. i. *karnalni* antropologiji. Prispevek izpostavlja dve posledici takega nauka o človekovem telesu: pritrdilno vrednotenje medicine na eni in prepleten, vzajemen odnos med odrešenjem in zdravjem na drugi strani.

Ključne besede: patristična antropologija, odrešenje, telo, meso, duša, zdravje, *O vstajenju mesa*

Abstract: The paper raises in a new light some questions of Tertullian's anthropology, which is considered unitary, i.e., that despite the basic distinction between two parts in man (soul and body), these are not seen as mutually hostile, but complementary. This kind of view of man's bodily dimension, which within Patristic anthropology is rooted in the Asian-Antiochian theological tradition, allows Tertullian, especially in his famous work *On the Resurrection of the Flesh*, to positively evaluate the body (*corpus*) or the flesh (*caro*), which is why we can speak of a so-called *carnal* anthropology. The article highlights two consequences of this kind of doctrine of the human body: the affirmative evaluation of medicine on the one hand, and the intertwined, reciprocal relationship between salvation and health on the other.

Keywords: Patristic anthropology, redemption, body, flesh, soul, health, *De resurrectione carnis*

1. Uvod

Pojmovanje telesa v poganski in krščanski antiki kot pojava samega po sebi¹ – pa tudi z njim povezanih preostalih človeških razsežnosti – je bilo v zadnjih desetletjih pogosto predmet raziskav, a so to zanimanje navadno navdihovala predvsem socialno-zgodovinska metodološka izhodišča.² Cilj naše raziskave, ki se osredotoča na učenje najzgodnejšega latinskega teologa, kartažanskega učitelja Tertulijana († ok. 230; Dunn 2004, 2–8), predvsem na njegovo slovito delo *O vstajenju mesa*, je nadgradnja prej nakazanih pristopov na dveh ravneh: po eni strani je za celovito razumevanje semantike telesa nujno osvetliti njeno teološko konstrukcijo, po drugi strani pa se ob aktualnih epidemičnih razmerah odpirajo nova, neraziskana vprašanja, ki omogočajo novo in globlje teološko razumevanje starodavnih besedil samih – v tem primeru vprašanja o razmerju med telesom, odrešenjem in zdravjem (Amundsen 1982; Boudon-Millot in Pouderon 2005; Globokar 2020; Strahovnik in Scasserra 2021).

2. Razpotja patristične antropologije

Znotraj antične krščanske misli o človeku lahko na podlagi svetopisemske antropologije v grobem sledimo dvema smerema razvoja: eni v skladu z 1 Mz 1,26 (skupaj z 1 Mz 2,7) in drugi v skladu s Pavlovo antropologijo, zasidrano v kristologiji (Grossi 2006). Na podlagi preproste trditve apostolskih očetov, da je človek iz 1 Mz 2,7, oblikovan iz zemlje, enak človeku iz 1 Mz 1,26, narejenemu po Božji podobi in podobnosti, je sledil dvojni razvoj. Če so cerkveni očetje v splošnem sicer sprejeli grško dihotomično shemo o človeku, sestavljenem iz telesa in duše, pa te zaradi skupne vere kristjanov v utelešenje Besede in vstajenje telesa ni zaznamovalo ostro dualistično ločevanje.

Krščanska misel se je torej na podlagi temeljne enotnosti človeškega bitja, kot je razvidna iz svetopisemskega poročila o stvarjenju, antropološko razdelila v dve smeri: 1. aleksandrijska in zahodna (posttertulijanovska) tradicija poudarjata razumsko prvino človeka (*nous*) (1 Mz 1,26); 2. (malo)azijska in antiohijska tradicija medtem dajeta večji poudarek *plasis*, samemu oblikovanju človeškega telesa (1 Mz 2,7).

Aleksandrijski antropološki pristop si je človeka prizadeval opredeliti po njegovi bistveni sestavini – *nous*; to temelji na opisu stvarjenja v 1 Mz 1,26. Gre za človeka po Božji podobi in podobnosti, ki je duhovni in popolni človek, ki pa mora v konkretnem obstoju izkusiti omejitve človeka iz prsti iz 1 Mz 2,7 – omejitve, ki se je

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 („Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Poleg znamenite Brownove študije (slovenski prevod iz leta 2007) lahko na tem mestu zgolj opozorimo še denimo na knjigo Aline Rouselle (1988), predvsem pa na četrti zvezek znamenite serije *Histoire de la sexualité* avtorja Michela Foucaulta, posvečen prav razumevanju spolnosti v krščanski antiki, ki je posthumno, na podlagi njegovih zapiskov, izšel leta 2018 pod naslovom *Les Aveux de la chair* (slovenski prevod je nastal leta 2020).

mora popolni človek osvoboditi z nenehno askezo. V tej perspektivi Kristus človeka iz prsti ni ustvaril, temveč je zanj postal predvsem etični model, za katerega si je treba prizadevati: Božji Logos je v tako v bistvu prava pot nazaj k temu, kar človek v resnici je. Na to antropološko usmeritev je vplival predvsem platonizem, ki je začrtal metafizično antropologijo brez posebne pozornosti za zgodovinskega človeka.

Azijsko-antiohijski antropološki pristop, predvsem pri dveh zgodnjih eminentnih predstavnikih Ireneju Lyonskem in Tertulijanu, je na drugi strani v ospredje postavil zgodovinskega človeka, ustvarjenega iz zemeljskega prahu – ki je Božja podoba v vsej svoji izoblikovanosti (*plasma*), ne zgolj v enem delu (duši). Utelesena Beseda tako ne predstavlja le etičnega modela človeka, temveč človeka kot Božjo podobo. Po tej shemi kristologija postane hermenevtično načelo antropologije, kar je Irenej izrazil z znamenitimi besedami: »Bog se bo poveličal v svoji ustvarjenini (*plasma*), ko jo bo naredil skladno in podobno svojemu Sinu.« (*Zoper krivoverstva* 5.6.1) Biti ustvarjen po Božji podobi torej v tem izročilu ni sovpadalo predvsem ali zgolj s človekovimi intelektualnimi sposobnostmi: človek je podoba Boga v vsej svoji somatičnosti, telesnosti, kar pomeni, da je povezan s počelom, ki ga presega – to je z Bogom. Prvotno dejstvo ustvarjenosti je torej skupno vsem bitjem, razlikujejo in določajo pa jih različni cilji. Povedano drugače: azijsko-antiohijska tradicija bere 1 Mz 1,26 pod vplivom vere v utelešenje Besede znotraj konteksta 1 Mz 2,7. Božja podoba v človeku se nanaša na celotnega človeka in s tem tudi na njegovo telo. V zvezi s tem je Irenej v 1 Mz 1,26 uvedel razlikovanje, ki sicer ni izvirno biblično: ‚podobo‘ (εἰκών) je razumel kot naravno sestavino človeka, ‚podobnost‘ (ὁμοίωσις) pa kot njegovo življenje v Duhu (*Zoper krivoverstva* 5.1.3; 5.28.4). Kristus z antropološkega vidika tako predstavlja konkretnega človeka, ‚podobo-podobnost‘ – s čimer postane pot, kako človek postane ‚podoba-podobnost‘ Boga. Čeprav Duh v zgradbo človeka (meso/telo-duša) neposredno ne spada, pa v zgodovini zagotavlja, da človek postane to, kar mora biti. Zato Irenej pravi, da človeka sestavljajo trije elementi: meso, duša in Duh (5.6.1; 5.9.1). To antropološko pojmovanje poteka na zgodovinsko-dinamični ravni. Človek zanj ni predvsem nekaj ustvarjenega, temveč dejansko to, kar bo postal – zato ni le ‚Božje delo‘ v smislu, da ga je ustvaril Bog, ampak predvsem ‚jamstvo‘ (*Res.* 6.5), pravzaprav ‚jamstvo Duha‘, kot se je izrazil Irenej (*Zoper krivoverstva* 5.8.2).

Za Ireneja je utelesena Beseda nosilka Božje podobe v skladu z 1 Mz 1,26, s čimer vzpostavlja bistveno povezavo med kristologijo (utelešeni Kristus kot Božja podoba) in antropologijo (človek kot Kristusova podoba) ter razširja *imago Dei* iz 1 Mz 1,26 na človekovo telesnost in umnost. Človekovo meso je Božja podoba v obzoru mesa Utelesene Besede. Ta t. i. *somato*-antropologija je nastala kot reakcija zoper gnostike in platonike, ki so telesnemu možnost odrešenja odrekli, zato značilnosti utelesene Besede pripisuje tudi človeški podobi. Tertulijan tako lahko zapiše: »V kakršnikoli že obliki je bil oblikovan tisti prah, je bil v njem že mišljen Kristus, ki bo postal človek.« (*Res.* 6.3)³

³ Slovenski prevodi odlomkov iz dela *O vstajenju mesa* so avtorjevi. V bližnji prihodnosti je sicer predviden izid poslovenjenega izbora Tertulijanovih apologetskih, polemičnih in katehetskikh spisov. Del izbora bo tudi integralni prevod dela *O vstajenju mesa*.

3. Tertulijan in pozitivno vrednotenje telesa/mesa

Tertulijanova antropologija je bila – tudi v zadnjem času – predmet pogostih analiz (Waszink 1947, 263–264, 431–433; Braun 1977, 301–303; Fernandez 1979, 307–398; Leal 2001, 17; Fredouille 2005, 324; Brown 2007, 93–114). Razlagalci si glede ocene konsistentnosti njegove antropološke terminologije zaradi njene velike kompleksnosti niso vedno enotni, a v splošnem iz spisov lahko izluščimo, da Tertulijan v večini primerov pojma *caro* (meso) in *corpus* (telo) razume kot sopomenki, pri čemer je drugi izraz splošnejši, prvi pa uporabljen zlasti takrat, ko želi Tertulijan poudariti snovno razsežnost človeka. Ta je bila v antiki podvržena pogostim kritikam, ki so izvirale tako iz filozofskih (predvsem platonističnih) tradicij kot iz gnostičnih krogov, kartažanski učitelj pa na temelju Kristusovega učlovečenja in vstajenja poudarja njeno pozitivno vrednost.⁴

V splošnem Tertulijan dihomično antropološko shemo priznava – kar lepo prikazuje ena izmed njegovih opredelitev: *homo sit qua caro et anima* (*De carne Christi* 13.6; 14.4) –, vendar pri tem prevladuje izrazito holistično pojmovanje človeka. Tertulijan – verjetno na sledi stoiški misli, da je vse, kar obstaja, iz dveh *substrata* – navaja različne dvojice: človek da je sestavljen iz duše in telesa, mesa in duha, mesa in duše, duha in duše. Človeka sestavljata dve temeljni substanci – telo in duša (*Apologeticum* 22.5). Ti substanci se sicer razlikujeta (*Res.* 35.5), vendar ju ni mogoče ločiti, saj nastaneta sočasno (*De anima* 37.1). To enovitost lahko prekine le smrt (*Adversus Marcionem* 5.9.3) – pri čemer je duša od telesa ločena, vendar le dokler ne bo zopet združena z vstalim telesom. (Fredouille 1972; Alexandre 2001; Leal 2001; Fredouille 2005; Vicastillo 2006; Montero 2007)

S paradoksalnim mišljenjem, ki je za Tertulijana značilno, smo pri kartažanskem katehetu po eni strani priča ostremu zavračanju sveta – to se izraža tudi v visokih asketskih zahtevah –, po drugi pa izraziti obrambi mesa kot takega in dobrosti stvarstva. V tej obrambi gre Tertulijan, čeprav sam kot prvi latinski teolog stoji šele na začetku dolgega izročila, dlje kot kateri koli drug zgodnjekrščanski pisec, ki mu je sledil. Posebej v njegovem spisu *De resurrectione carnis* srečamo v začetnih poglavjih eno najizrazitejših lavdacij mesa v vsej krščanski tradiciji. Ta njegov *praeconium carnis*, ‚hvalnica mesu‘ v poglavjih 5–10, je nasploh eno najznačilnejših pozitivnih vrednotenj človekove telesne razsežnosti.

Tertulijan svojo hvalnico mesu oz. telesu na začetek spisa umešča kot odgovor krivovercem – markionitom in predvsem gnostikom več vrst (doketisti, valentini-janci, Bazilid, Apel) –, ki ob preziranju mesa mislijo zgolj na vstajenje duše; s tem po njegovem mnenju prezirajo Gospoda mesa (*Res.* 2.12). Zoper tovrstne poglede kartažanski pisec nastopi s pozitivnim vrednotenjem mesa: po njegovem je bilo v redu božanskega stvarjenja človeško meso ustvarjeno pred dušo (5.8).

Ob koncu 7. poglavja Tertulijan izreka zagovor mesu najprej znotraj splošnega antropološkega obzorja:

⁴ Naj na tem mestu zgolj spomnimo na dilemo o slovenjenju besede *incarnatio* (prim. različne sorodne grške izraze: ἐνσωμάτωση, ἐνσάρκωσις, ἐνανθρώπησις), za katero po našem prepričanju dovolj ustreznega prevedka še vedno ni. Najbolj uveljavljena izraza, učlovečenje in utelešenje, ne izražata polnosti latinskega pojma, ki poudarja prav razsežnost mesa; bi zato lahko govorili raje o uměsenju?

»9. Je Bog dušo torej postavil v meso ali jo raje vstavil in vmešal mesu? Tako tesno ju je povezal, da ne moremo biti gotovi, ali meso (*caro*) nosi naokrog dušo (*anima*) ali duša meso, ali je meso v službi duše ali duša v službi mesa. 10. Čeprav je bolj verodostojno, da je duša, ki je bolj sorodna (*proxima*) Bogu, nošena s strani mesa in da gospoduje, je tudi to – da vsebuje dušo, ki je sorodna Bogu, in da ji daje v posest to isto oblast – v prid slavi mesa. 11. Kajti kakšno rabo narave, kakšen sad sveta, kakšen okus prvin lahko uživa duša, če ne s pomočjo mesa? Kaj menite? Preko mesa dušo bogati celoten aparat čutov: vid, sluh, okus, vonj, dotik. Preko mesa se duša napaja z božansko močjo, saj za vse poskrbi z govorom, četudi le predhodno, v tišini. Tudi govor namreč izhaja iz mesa kot svojega organa. 12. Preko mesa so mogoče obrti, preko mesa svobodni in strokovni študiji, preko mesa dela, dejavnosti, službe; in v takšni meri pripada celotno življenje duše mesu, da je za dušo prenehati živeti povsem enako, kot da bi se iz mesa umaknila. Tako sámo umiranje pripada mesu, ker mu pripada tudi življenje. 13. Poleg tega, če so prek mesa vse stvari podvržene duši, so podvržene tudi mesu: pri uporabi neke stvari moraš nujno uporabiti orodje, s katerim jo uporabljaš. Tako je meso – čeprav velja za služabnika in slugo (*ministra et famula*) duše – njen sopotnik in sodedič (*consors et coheres*). Če pa v posvetnih stvareh, zakaj ne tudi v večnih?« (*Res.* 7.9–13)

Bog je dih svojega duha pomešal z mesom in po Tertulijanu ni mogoče reči, ali meso nosi dušo ali duša meso (7.9). Čeprav mora duša prevladati nad telesom, to dejstvo daje slavo tudi telesu, saj je duša blizu Bogu (7.10). Tem splošnim premislekom o zagovoru mesa se nato v odlomku, ki obsega tudi značilno Tertulijanovo izjavo *caro salutis est cardo*, pridružujejo še značilno krščanski:

»2. Zadostovalo bi dejstvo, da nobena duša ne more doseči odrešenja, če ne začne verovati v času, ko je v mesu: tako je meso os odrešenja (*caro salutis est cardo*); ker je namreč duša preko odrešenja povezana z Bogom, je meso tisto, ki omogoča, da Bog izvoli dušo. 3. Tudi telo umijemo, da bi bila očiščena duša; telo mazilimo, da bi bila posvečena duša; telo zaznamujemo (s križem), da bi bila zaščiteni tudi duša; telo zastremo s polaganjem rok, da bi bila z Duhom razsvetljena tudi duša; telo hranimo s Kristusovim telesom in krvjo, da bi bila z Bogom nasičena tudi duša. Pri plačilu torej ni mogoče ločiti tega, kar je povezano v delovanju.« (8.2–3)

Ta zagovor mesa (*suffragium carnis*) vsebuje slovito izjavo, v kateri Tertulijan meso označuje za *cardo* odrešenja (8.2) – torej za os, tečaj, jedro, zglob, nasadilo oz. vrtilišče, na katerem visi in od katerega je odvisno odrešenje celotnega človeka. To se po Tertulijanovem mnenju najlepše kaže pri zakramentalnem delovanju (8.3), kjer je vidno telo zaznamovano z znamenji in materijo, da bi to ustvarilo učinek v nevidni duši. Kar se Tertulijana tiče, je jasno, da človek nujno vstopa v odnos z Bogom prav prek telesa:

»4. Kajti tudi boguvshečne daritve – v mislih imam mrtvičenja duše, poste, pozno in skromno hrano ter nevšečnosti, ki spremljajo ta naš trud – sproža

meso s svojimi lastnimi neprijetnostmi. Poleg tega so devištvo, vdovstvo ter skrivna, zgolj navidezna sklenitev zakona in enkratno zakonsko spoznanje tudi daritve Bogu na podlagi dobrin mesa. 5. No, kaj si mislite o mesu, ko ga zaradi vere v Ime vlečejo v javnost in se bori izpostavljeno javnemu sovraštvu, ko se v zaporih muči v ogabnem izgonu od svetlobe, v pomanjkanju vsakega okrasja, v bedi, umazaniji, sramotni hrani – svobodno ni niti v spanju, saj je celo priklenjeno na posteljo in iznakaženo zaradi svojega ležišča –, ko ga nato celo pri dnevni svetlobi raztrgajo z vsemi mučilnimi pripomočki, ko ga naposled uničijo z usmrtitvijo, potem ko si je prizadevalo poplačati Kristusa s smrtjo zanj, pogosto z istim križem, da ne omenjam še hujših kaznilnih pripomočkov? 6. Da, preblaženo in preslavno je, ko lahko pred Kristusom Gospodom poravna tako velik dolg, da mu ne dolguje ničesar razen tega, kar mu je prenehalo dolgovati; toliko bolj zvezano, kolikor bolj je bilo osvobojeno.« (8.4–6)

Meso se bori za Kristusovo ime in je izpostavljeno človeškemu sovraštvu: morda bo moralo iti celo v ječo, pretrpeti vsa nasprotovanja in se na koncu v smrti darovati za Kristusa. Meso mora biti najbolj blagoslovljeno in slavno, ko lahko svojemu Učitelju v celoti povrne velikanski dolg, ki ga ima do Njega (8.5sl.).

V nadaljevanju kartažanski učitelj izpostavlja odličnost mesa v ontološki perspektivi, saj ga je Bog kot edino ustvarjenino ustvaril s svojimi rokami in ga zato ne bo pustil propasti, ampak ga bo obudil (9). Sledi serija dialektičnih obratov v obrambo mesa na podlagi svetopisemskih navedb, v katerih pa si Tertulijan oči pred slabotnim stanjem mesa ne zatiska, temveč odgovarja z razlago o Božjem milostnem posegu, ki to šibkost mesa pravzaprav predpostavlja.

»1. Torej, če povzamem: meso, ki ga je Bog z lastnimi rokami napravil po Božji podobi (*ad imaginem dei struxit*); ki ga je z lastnim dihom oživil po podobnosti svoje življenjske moči; ki ga je postavil za obdelovanje, uživanje in gospodovanje nad vsemi svojimi deli; ki ga je oblekel v svoje skrivnosti in nauke; čigar čistost ljubi, čigar mrtvičenje odobrava, čigar trpljenje pri sebi šteje za dragoceno – mar to meso, ki je tolikokrat postalo Božja stvar, ne bo zopet vstalo? 2. Nikar, nikar naj Bog večnemu uničenju ne prepusti dela svojih rok, pozornosti svoje spretnosti, posode svojega diha, kraljice svoje stvaritve, dediča svoje velikodušnosti, duhovnika svoje vere, bojvnika svojega pričevanja, sestre svojega Kristusa! 3. Vemo, da je Bog dober; poleg tega nas je njegov Kristus poučil, da je on edini nadvse dober. Tisti, ki zapoveduje ljubezen – najprej do sebe in nato do bližnjega (Mt 22,37) –, to, kar zapoveduje, izvršuje tudi sam. On ljubi (*diligat*) telo, ki je na toliko načinov njegov bližnji: 4. čeprav je slabotno, se vendar »moč izpopolnjuje v slabotnosti« (2 Kor 12,9); čeprav je šibko, vendar »ne potrebujejo zdravnika zdravi, marveč bolnik« (Lk 5,31); čeprav je neugledno, vendar neuglednim stvarjem dajemo večjo čast« (1 Kor 12,23); čeprav je izgubljeno, vendar pravi: »Prišel sem rešit, kar je izgubljeno« (Lk 19,10); čeprav je grešno, vendar pravi: »Rajši imam rešitev grešnika kot njegovo smrt« (Ez 18,23); čeprav je pogubljeno, vendar pravi:

»Jaz bom udaril in bom ozdravil« (5 Mz 32,39). 5. Zakaj grajate v mesu to, kar pričakuje Boga, kar upa na Boga? Čemur Bog pomaga, to tudi odlikuje. Drznim si reči: če meso ne bi imelo teh pomanjkljivosti, bi bila Božja dobrota, milost in usmiljenje, vsaka njegova dobrotna moč, prazna.« (9.1–5)

V sklepnem odlomku predstavljene evlogije mesa Tertulijan eksegetsko dialektiko nadaljuje – in tako starozaveznim kot pavlinskim mestom, ki govorijo o šibkosti mesa, zoperstavlja druga mesta, ki naznanjajo rešitev tudi za telesno razsežnost človeka.

»1. Oklepate se Pisem, v katerih je meso nepomembno; ohranite tudi tista, v katerih je poveljučano. Berete, ko je ponižano; naglejte se tudi, ko je povzdignjeno. 2. »Vse meso je trava« (Iz 40,6). Izaija ni izrekel le tega, ampak tudi: »Vse meso bo videlo Božje odrešenje« (Iz 40,5). V Prvi Mojzesovi knjigi je zapisano, da Gospod pravi: »Moj duh ne bo ostal na teh ljudeh, ker so meso« (1 Mz 6,3), po Joelu pa ga slišimo reči tudi: »Od svojega Duha bom izlil na vse meso« (Jl 2,28). 3. Tudi apostola ne bi smeli poznati zgolj po tej eni sami témi, s katero pogosto zbada meso. Čeprav namreč zanika, da bi v njegovem mesu prebivalo kaj dobrega (Rim 7,18), čeprav trdi, da tisti, ki so v mesu, Bogu ne morejo ugajati (Rim 8,8), ker meso poželi zoper Duha (Gal 5,17), in če zatrjuje še kaj podobnega – s čimer dejansko vendarle ne obsoja bistva (*substantia*), marveč delovanje (*actus*) mesa –, bom v nadaljevanju povedal, da mesa ni prav kriviti, razen v smislu grajanja duše, ki si meso podreja za svojega služabnika. 4. Pavel je namreč v teh spisih opisan kot tisti, ki na svojem telesu nosi Kristusova znamenja (Gal 6,17); ki prepoveduje skruniti naše telo, ki je Božji tempelj (1 Kor 3,16–17); ki naše telo napravlja za Kristusove ude (1 Kor 6,15); ki nas opominja, naj v svojem telesu nosimo in poveljučujemo Boga (1 Kor 6,20). 5. In če nečasti mesa pomenijo zanihanje njegovega vstajenja, zakaj ne bi potem njegove časti bolj vodile k njegovemu vstajenju? Kajti Bogu je bolj primerno, da k odrešenju povrne tisto, kar je včasih grajal, kot da izroči pogubi tisto, kar je celo odobril.« (10.1–5)

Po Tertulijanu se torej celotno dogajanje vere odvija v telesu. V nadaljevanju tudi opisuje, kako usta izgovarjajo svete besede, jezik se vzdrži bogokletja, srce se izogiba razdraženosti, roke pa dajejo in delajo (45.15). Da bi se izognil izkrivljenim razlagam tovrstne antropologije, po katerih naj bi pozitivno vrednotenje človekove telesne razsežnosti odprlo moralno relativističen pogled na telo, Tertulijan jasno razlikuje med telesno danostjo v človeku in deli mesa, ki da jih je treba zatirati: »Tisti, ki ne morejo ugajati Bogu, niso tisti, ki so v mesu, ampak tisti, ki živijo po mesu; medtem ko tisti, ki so v mesu, vendar hodijo po Duhu, Bogu ugajajo.« (46.3)⁵ Po njegovem je način našega življenja v mesu treba spremeniti v način svetosti, pravičnosti in resnice (49.7). Preobrazba naših teles v podobo Kristusovega telesa bistvo mesa ohranja – tako da bo isto telo, ki je raztrgano zaradi mučeništva, nosilo krono (56.11). Telesa, ki so bila pred smrtjo ali po njej pohabljenjena, bodo ob

⁵ Ključ za diferenciacijo je torej etično ravnanje, prim. Petkovšek 2021.

vstajenju ponovno pridobila svojo popolno celovitost (57.2). Ob vstajenju bo tako meso postalo sposobno nove vrste življenja, ne da bi izgubilo svojo bistveno identiteto (59.1sl.). Božja sodba bo uničila grešno meso in rešila tisti njegov del, ki je celovit, čist. Tertulijan se zaveda, da si v istem mesu, v katerem je nekoč prešuštoval, zdaj prizadeva za vzdržnost. V naši moči je namreč, da grešno meso, ki je trava, pokosimo – in ohranimo meso, ki ga bo Bog rešil (59.3sl.). Uporabnost vstalega mesa ni vprašljiva, saj v Božji navzočnosti ne bo brezdelja (60.9). Tako meso kot duh sta združena v Kristusu, ki ju je združil kot nevesto in ženina, *sponsa* in *sposus* (63.3): »Meso je tisto, ki je nevesta, saj je v Jezusu Kristusu s pomočjo krvi sprejelo duha za ženina.« (63.3)

Tertulijanov paradoks hkratnega zanikanja – ki se ga v tej predstavitvi ni bilo mogoče dotakniti – in pozitivnega vrednotenja sveta odraža božansko ekonomijo, ki se giblje od stvarjenja do vstajenja – in za katero je treba živeti svoboden od grešnih poželenj in v polnosti mesa, ki bo ponovno vstalo. Telo in duša obstajata v harmoniji in imata skupno prihodnost v vstajenju. Bog je uredil stvarstvo za človeka, ki je hkrati duša in telo (5). Čeprav je človek sestavljen iz telesa in duše, je njegovo življenje nedeljiva enotnost – človekovega mesa ni mogoče zavreči; njegov končni cilj se mora nanašati tako na dušo kot na telo – in ne le na en del človeka.

4. IZPELJAVE TERTULIJANOVE *karnalne* antropologije

Očrtana pozitivna *karnalna* antropologija, kot je značilno izražena pri Tertulijanu, neizogibno – že skozi polivalenten pojem *salus*⁶ sam – odpira več vprašanj, ki zadevajo tudi vrednotenje medicine (ukvarja se namreč s telesom) ter posledično odnos med odrešenjem in zdravjem.

Kot metodološko pojasnilo je treba tu dodati, da gre tudi pri razumevanju tovrstnih posledic Tertulijanove antropologije zgolj za poskus historične kontekstualizacije. Medtem pa se velja – vsekakor ob priznavanju določenega transkontekstualnega pomena antične oz. patristične misli za razbiranje znamenj tudi današnjega časa – že vnaprej metodično distancirati od kakršne koli pretirane anahronistične aktualizacije.

4.1 Pozitivno vrednotenje medicine

Razlagalci Tertulijana že dolgo opisujejo kot prvega krščanskega pisca, ki izkazuje precejšnje poznavanje medicine: analiza korpusa njegovih del razkriva dosledno spoštovanje zdravnikov, poglobljeno razumevanje medicinske znanosti in pa ustvarjalno uporabo medicinskih metafor (Amundsen 1982, 344–345; Fredouille 2005; Hayne 2011). Njegovo medicinsko znanje, ki ga je črpal predvsem iz Sorana Efeškega in Plinija Starejšega, je bilo globlje od znanja predhodnih kristjanov in

⁶ Slovenjenje besede *salus* (prim. tudi izraze *sanitas*, σωτηρία, ύγιεια) le stežka zajame njeno široko semantično polje, ki sega od pomenov ‚zdravje‘, ‚blagostanje‘, ‚varnost‘, ‚čilost‘, ‚sreča‘ pa vse do pomenov ‚rešitev‘ in ‚odrešenje‘.

zdi se, da se je za časa njegovega življenja še poglobilo. Večina zgodnjekrščanskih piscev je medicino na splošno (dokler je bila podrejena Bogu) sprejemala, vendar podrobnosti medicinske znanosti ni poznala. Razen Atenagora Atenskega in Klementa Aleksandrijskega pred Tertulijanom noben kristjan posebne medicinske erudicije ni izkazoval. A če so nekateri krščanski pisci tiste, ki so vero zamenjali z medicinsko teorijo (kot npr. Galenovi častilci pri Evzebiju, *Historia ecclesiastica* 5.28.14), obsojali, je obenem zelo malo zgodnjih kristjanov zdravniški poklic odkrito kritiziralo. Medicina ni bila nikoli vključena na sezname poklicev, ki bi bili kristjanom prepovedani. Spoštovanje do zdravnikov in medicine je nakazano z uporabo medicinskih metafor pri prvih očetih, pri čemer je šlo za združitev pogskega metaforičnega izročila z evangelijskimi poročili o tem, kako se je Kristus sam imenoval za zdravnika bolnikov (Mt 9,12; Mr 2,17; Lk 5,31).

Po drugi strani vsaj pri dveh krščanskih avtorjih, Tacijanu in Origenu, zadržke do medicine je mogoče zaslediti. Tacijan, ki je bil pred Tertulijanom in je nanj vplival, je uporabo *pharmakeie* zavračal – in trdil, da se mora kristjan za ozdravitev obrniti na Boga (Tacijan, *Govor proti Grkom* 4.17–18). Origen je manj radikalno verjel, da je medicina sicer Božji dar – kristjanom dovoljen –, vendar je tudi predlagal, naj tisti, ki želijo »živeti na način, ki je boljši od življenja množic,« raje molijo, kot da se zatekajo k medicini (*Contra Celsum* 8.60). Za Origena – zaradi njegove antropologije, ki daje prednost umskemu delu človeka – je najvišji zdravnik Kristus. To se lepo pokaže v argumentaciji, da kakor med boleznimi telesa obstajajo tudi takšne, ki jih nobena zdravniška spretnost ne more pozdraviti, po drugi strani v umu ni tako močnega zla, da ga ne bi mogla premagati vrhovna Beseda in Bog: »Kajti močnejša od vsega zla v duši je Beseda in zdravilna moč, ki prebiva v njej; in to zdravljenje po Božji volji uporablja za vsakega človeka.« (8.72)

Tertulijan ni nikoli trdil, da bi se morali ‚boljši‘ kristjani medicini odpovedati – niti v svojih poznejših, bolj elitističnih (montanističnih) delih. Eden od razlogov za to spoštovanje medicine je v njegovi antropologiji: Tertulijan je – drugače kot Tacijan in Origen – telo dojemal kot časti vredno in bil zato globoko prepričan o neločljivi enotnosti mesa in duše, o intimni in nedeljivi enotnosti občudovanja vrednega telesa s telesno dušo. Oborožen s to antropologijo je Tertulijan v poznavanju in spoštovanju medicine presegal mnoge nekrščanske in krščanske predhodnike. Tertulijan vidi telo (*caro, corpus*) kot veliko dobrino, in ne kot neoplatonsko ali gnostično ječo. Bolj kot kateri koli drug zgodnjekrščanski pisatelj *caro* zagovarja; ne le zato, ker je *imago Dei* in *templum Dei*, ampak ker je Bog sam rasel v telesu, zdravil telesne bolezni, umrl v telesu – in ga bo spet obudil. Adam je bil imenovan *homo*, ko je bil še zgolj *caro* (še preden je prejel svojo *animo*), medtem ko se Pavlova sintagma ‚dela mesa‘ po Tertulijanu dejansko nanaša na nerazumne izbire duše (*Res.* 17; 40.3; 53.4–9). V Tertulijanovi perspektivi bi bilo zato telo nerazumno zaničevati ali poškodovati (morda tudi ne dovolj skrbeti zanj), saj lahko človek dobra dela, krst, askezo in mučeništvo opravlja samo prek mesa (7–11; *Adversus Marcionem* 5.7.4–5.).

V Tertulijanovi misli sta *anima* in *caro* neločljivo združena od spočetja do smrti – zato lahko težave telesa prizadenejo dušo, pa tudi obratno. Enotnost teh so-

rores substantiae je še posebej intenzivna, ker je duša sama po sebi – na podlagi stoiškega materialističnega nauka – *corpus*, ki prebiva na istem mestu kot meso in je dejansko sposobna bolečine in užitka (*De anima* 7–10; 52.3; 58.3–5; *Res.* 17.3–5). Tako lahko spodobna prehrana *animo* nahrani, medtem ko jo pretirano uživanje hrane, pijače ali spolnosti oslabi (*De ieiunio* 6.2–7; *De anima* 25.3–4; 6.6). Ker pomeni telesna bolezen presežek ali primanjkljaj, ki nasprotuje naravi, preko telesa vpliva tudi na dušo: bolezn, vključno s *febris*, *phrenesis*, *lethargia* ali *paralysis*, lahko *animo* oslabijo (*Apologeticum* 17.5; *De praescriptione haereticorum* 16.2; *Scorpiace* 9.13; *De anima* 5.5; 17.9; 20.4; 25.4; 43.8). Askeza in medicina imata očitno, v nasprotju s tem, kar bi morda mislili, skupni cilj – izboljšati duhovno zdravje (*De anima* 20.4; *Ad martyras* 3.4; *De ieiunio* 17.7–8; *Apologeticum* 46.2–15). Čeprav telesno zdravje ni ne osrednja prioriteta ne absolutna nujnost, se zdi, da bi se moral človek bolezn vsaj delno izogibati, saj Tertulijan trdi, da je težje moliti z vznemirjenim umom (*De oratione* 12.1). V nasprotju z Origenom Tertulijan ne zagovarja eterične predstave, da bi se morali resnično ,duhovni ljudje‘ zdravnikom kar odpovedati. Tertulijan zdravnikov tudi nikoli ni zaničeval, kot to velja za mnoge njegove sodobnike – kljub temu pa Galena očitno ni poznal in medicina zanj nikoli ni bila osrednja, prednostna naloga.

4.2 Tertulijanova *salus*: med odrešenjem in zdravjem

Zavedanje o odličnosti in dostojanstvu mesa, ki – kot razlaga Tertulijan – temelji na posebni pozornosti Boga pri stvarjenju, vsekakor narekuje skrb za to meso. Njega je namreč Stvarnik – drugače kot druge ustvarjenine, ki so nastale z Besedo – edinega ustvaril s svojimi rokami, kot o tem poroča biblično poročilo o stvarjenju (1 Mz 1,26).

Tertulijan na podlagi svoje antropologije do zdravnikov in obenem povezave med zdravljenjem in telesnim zdravjem (razen, razumljivo, da očitno nasprotuje splavu) kaže pozitiven odnos (*De anima* 25; *Ad nationes* 1; *Apologeticum* 9). Pri tem medicinskih metafor ne uporablja zgolj kot način razlage Svetega pisma, kot izraz osebnega mnenja o zdravju oz. zdravju človeške duše ali o terapevtskem razmerju med telesom in dušo, pa kot enoznačne ustreznice – npr. krivoverci in vročica, krst in ozdravljenje, potrpežljivost in zdravje, pokora in medicina (Kamimura 2017, 6). Tovrstne metafore namreč širi tudi na področja, ki vključujejo časovno spremembo, rast in implikacijo izpolnitve odrešenja: denimo preroške metafore o ozdravitvi (v spisu *De baptismo*) in pojmovanje sedanjega trpljenja v funkciji prihodnjega odrešenja (v spisu *De paenitentia*). Med zdravjem in odrešenjem po njegovem obstajajo različne vzporednice: človek trpi bolečine, ker je grešil; kot morajo bolni ljudje prestati grenko bolečino zdravljenja, tako morajo grešniki prestati neprijetno bolečino pokore, ki vodi k odrešenju:

»Sredstva, ki so neprijetna, vendarle opravičujejo bolečino, ki jo povzročajo, in to z ozdravitvijo, ki jo povzročajo, saj sedanje trpljenje naredijo prijetno zaradi koristi, ki bo prišla v prihodnosti.« (*De paenitentia* 10.10)

Poleg patološkega in kirurškega znanja je torej Tertulijan očitno pristopal tudi k zdravljenju duše in telesa ter iskal terapevtske možnosti za zdravljenje obojega – duše in telesa. Na podlagi svoje unitarne antropologije se je zavedal, kako zelo je oboje v človeku prepleteno, neločljivo. Platonistična *epimeleia tēs psychēs* – skrb za dušo – tako v tertulijanovski perspektivi postane skrb za celotnega človeka, za *totius hominis salus*.

Kratici

Res. – Evans 1960 [*De resurrectione carnis*].

Zoper krivoverstva – Irenej Lyonski 2018.

Reference

Primarni viri

- Evans, Ernest, ur. 1960. *Q. Septimii Florentis Tertulliani de Resurrectione Carnis liber: Tertullian's Treatise on the Resurrection*. The Text Edited with an Introduction, Translation and Commentary. London: S.P.C.K., 1960
- Irenej Lyonski. 2018. *Zoper krivoverstva: razkritje in zavrnitev lažnega spoznanja*. Prevedli Jan Ciglencečki, Benjamin Bevc in Gašper Kvartič. Ljubljana: KUD Logos.
- Waszink, Jan Hendrik, ur. 1947. *Tertullian's De Anima: Q. Septimi Florentis Tertulliani De Anima*. Edited with Introduction and Commentary. Amsterdam: Meulenhoff.

Sekundarni viri

- Alexandre, Jérôme. 2001. *Une chair pour la gloire: L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*. Pariz: Beauchesne.
- Amundsen, Darrel W. 1982. Medicine and Faith in Early Christianity. *Bulletin of the History of Medicine* 56, št. 3:326–350.
- Boudon-Millot, Véronique, Bernard Pouderon, ur. 2005. *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*. Pariz: Beauchesne.
- Braun, René. 1977. *Deus Christianorum: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. 2. izdaja. Pariz: Études Augustiniennes.
- Brown, Peter. 2007. *Telo in družba: spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Daniel-Hughes, Carly. 2011. *The Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage: Dressing for the Resurrection*. New York: Palgrave Macmillan.

- Dunn, Geoffrey D. 2004. *Tertullian*. London: Routledge.
- Fernández, Aurelio. 1979. *La escatología en el siglo II*. Burgos: Aldecoa.
- Foucault, Michel. 2020. *Zgodovina seksualnosti 4: Priznanja mesa*. Ljubljana: Škuc.
- Fredouille, Jean-Claude. 1972. *Tertullien et la conversion de la culture Antique*. Pariz: Études Augustiniennes.
- . 2005. Observations sur la terminologie anthropologique de Tertullien: constantes et variations. V: Véronique Boudon-Millot in Bernard Pouderon, ur. *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, 321–334. Pariz: Beauchesne.
- Globokar, Roman. 2020. COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 2:379–394. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/globokar>
- Grossi, Vittorino. 2006. Antropologia patristica. V: Angelo di Berardino, ur. *Nuovo dizionario patristico e di antichità*. Zv. 1 (A–E), 370–378. Genova: Marietti.
- Hayne, Thomas. 2011. Tertullian and Medicine. *Studia patristica* 50:131–176.
- Kamimura, Naoki. 2017. Tertullian's Approach to Medicine and the Care of Souls: Predavanje na NAPS 2017 annual meeting. Chicago, 26. 5.
- Leal, Jeronimo. 2001. *Antropología de Tertuliano: Estudio de los tratados polémicos de los años 207–212 d.C.* SEA 76. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Montero, Roberto López. 2007. *Totius hominis salus: La antropología del Adverus Marcionem de Tertuliano*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso.

Petkovšek, Robert. 2021. Kaj je etika in zakaj ravnati etično? *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:991–998. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/petkovsek>

Rouselle, Aline. 1988. *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*. Oxford: Basil Blackwell.

Strahovnik, Vojko, in José Ignacio Scasserra. 2021. Avtonomija, avtoriteta in zaupanje: virus in meje leta 2020. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:867–879. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/strahovnik>

Vicastillo, Salvador. 2006. *Un cuerpo destinado a la muerte: Su significado en la antropología de Tertuliano*. Madrid: BAC.