

UNIWERSYTET WARMIŃSKO–MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM TEOLOGICZNE

X



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko–Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,
ks. Jerzy Józef Kopeć – KUL Lublin, o. Joachim Piegsa MSF – Universität Augsburg,
ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn, Matthias Scharer – Universität Innsbruck,
Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn, ks. Helmut Sobeczko – UO Opole,
ks. Alojzy Szorc – UWM Olsztyn, ks. Ryszard Sztuchmiller – UWM Olsztyn

Komitet Redakcyjny

ks. Marian Machinek MSF (przewodniczący), ks. Stanisław Bafia, Michał Wojciechowski,
ks. Zdzisław Żywica (korekta), Anna Zellma (sekretarz)

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Jerzy Bajda, ks. dr hab. Tadeusz Biesaga, prof. PAT,
ks. dr hab. Radosław Chałupniak, o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL,
ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż, ks. dr hab. Marian Graczyk, prof. UKSW,
ks. dr hab. Stanisław Hareźga, o. dr hab. Ireneusz S. Ledwoń, prof. KUL,
o. prof. hab. Jacek Salij, ks. dr hab. Piotr Morciniec, prof. UWM,
ks. dr hab. Grzegorz Ryś, ks. dr hab. Józef Stala, prof. PAT

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 089 523 89 46

Sekretariat Redakcji

pokój nr 16
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza i projekt okładki

Maria Fafińska

Tłumaczenie streszczeń na język niemiecki ks. Marian Machinek MSF.

Tłumaczenie streszczeń na język angielski o. Tadeusz Panek SVD

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2009

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. (0-89) 523 36 61, fax (0-89) 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Ark. wyd. 18; ark. druk. 15,1
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 376

SPIS TREŚCI

Rozprawy i artykuły

Ks. Stefan Szymik MSF, <i>Nowy człowiek w Chrystusie. Wybrane aspekty antropologii biblijnej</i>	7
Eugeniusz Sakowicz, <i>Ciało ludzkie w pozachrześcijańskich tradycjach religijnych</i> ...	19
Ks. Andrzej Muszala, <i>Ciało ludzkie w starożytności chrześcijańskiej</i>	37
Ks. Antoni Jucewicz SVD, <i>Absorpcja wstydu przez miłość. Rozważania na kanwie teologii wstydu Jana Pawła II</i>	49
Ks. Ireneusz Mroczkowski, <i>Caro cardo salutis. O nadziejach związanych z teologią ciała</i>	67
Ks. Piotr Kieniewicz MIC, <i>Teologiczny wymiar mowy ciała w kontekście nauczania Jana Pawła II</i>	81
O. Jarosław Kupczak OP, <i>Ciało jako ikona. O znaczeniu teologii ciała Jana Pawła II</i>	93
Christopher West, <i>In-Vitro Fertilization and the Hermeneutic of the gift (Zapłodnienie in vitro a hermeneutyka daru)</i>	105
Karolina Korobczenko, <i>Problem aktualizacji obłubieńczego sensu ciała w teologii ciała Jana Pawła II</i>	115
Anna Zellma, <i>Uczniowie liceum i studenci teologii wobec problematyki ludzkiej cielesności (studium porównawcze)</i>	135
Michael Waldstein, <i>Three Kinds of Personalism: Kant, Scheler and John Paul II (Trzy rodzaje personalizmu: Kant, Scheler i Jan Paweł II)</i>	151
Ks. Jerzy Kistorz, <i>Podstawowe kwestie katechetyczne w nauczaniu Benedykta XVI</i>	173
Ks. Paweł Rabczyński, <i>Sprawa Jezusa trwa nadal. Odpowiedź na pluralistyczną teologię religii</i>	183
Ks. Stefan Ewertowski, <i>Diagnosis – solitudo. Antidotum – praesentia</i>	197

Teksty

Ks. Marcin Wysocki, <i>Godność ciała ludzkiego w dziele Tertuliana „O zmartwychwstaniu ciała” – wybrane fragmenty</i>	215
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Recenzje i omówienia

Jarosław Babiński, <i>Udowodniony Bóg? Filozofia i wiara w kulturze uzasadnień, Pelpin 2005, ss. 320 (Piotr Koprowski)</i>	229
<i>Sprawozdanie z seminarium naukowego pt. „Alternatywa dla sztucznej reprodukcji? Medyczne, etyczne i teologiczne aspekty naprotechnologii” (Krzysztof Guzek)</i> ...	232
<i>Sprawozdanie z IX Dni Interdyscyplinarnych Wydziału Teologii UWM pt. „Na progu życia. Teoria ewolucji wobec wiary chrześcijan” (Katarzyna Parzych-Blakiewicz)</i>	235
Wykaz skrótów	241

INHALTSVERZEICHNIS

Dissertationen und Artikel

Stefan Szymik MSF, <i>Der neue Mensch in Christus. Ausgewählte Aspekte der biblischen Anthropologie</i>	7
Eugeniusz Sakowicz, <i>Der menschliche Leib in den außerchristlichen religiösen Traditionen</i>	19
Andrzej Muszala, <i>Der Leib des Menschen im christlichen Altertum</i>	37
Antoni Jucewicz SVD, <i>Die Absorption der Scham durch die Liebe. Analysen auf der Grundlage der Theologie der Scham von Johannes Paul II.</i>	49
Ireneusz Mroczkowski, <i>Caro cardo salutis. Über die Hoffnungen im Bezug auf die Theologie des Leibes</i>	67
Piotr Kieniewicz MIC, <i>Die theologische Dimension der Körpersprache im Kontext der Lehre von Johannes Paul II.</i>	81
Jarosław Kupczak OP, <i>Leib als Ikone. Über die Bedeutung der Theologie des Leibes von Johannes Paul II</i>	93
Christopher West, <i>In-Vitro-Fertilisierung und die Hermeneutik der Gabe</i>	105
Karolina Korobczenko, <i>Das Problem der Aktualisierung des bräutlichen Sinnes von Leib in der Theologie von Johannes Paul II.</i>	115
Anna Zellma, <i>Lyzeumschüler und Studenten der Theologie angesichts der Problematik der Leiblichkeit (Vergleichsstudium)</i>	135
Michael Waldstein, <i>Drei Arten von Personalismus: Kant, Scheler und Johannes Paul II</i>	151
Jerzy Kostorz, <i>Grundsätzliche katechetische Fragen in der Verkündigung von Benedikt XVI</i>	173
Paweł Rabczyński, <i>Die Sache Jesu geht weiter. Eine Antwort auf die pluralistische Religionstheologie</i>	183
Stefan Ewertowski, <i>Diagnosis – solitudo. Antidotum – praesentia</i>	197

Texte

Marcin Wysocki, <i>Würde des menschlichen Leibes im Werk Tertullians „Über die Auferstehung des Fleisches“ – ausgewählte Fragmente</i>	215
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Rezensionen und Besprechungen

Jarosław Babiński, <i>Bewiesener Gott? Philosophie und Glaube In einer Kultur der Begründungen (Piotr Koprowski)</i>	229
<i>Bericht vom wissenschaftlichen Seminar „Alternative zur künstlichen Reproduktion? Medizinische, ethische und theologische Aspekte von NaProTECHNOLOGY“ (Krzysztof Guzek)</i>	232
<i>Bericht von IX. Interdisziplinären Tage der Theologischen Fakultät UWM „An der Schwelle des Lebens. Der Glaube der Christen angesichts der Evolutionstheorie“ (Katarzyna Parzych-Blakiewicz)</i>	235
Abkürzungsverzeichnis	241

CONTENTS

Dissertations and Articles

Stefan Szymik MSF, <i>New man in Christ. Selected aspects of Bible anthropology</i>	7
Eugeniusz Sakowicz, <i>Human body in non-Christian religious traditions</i>	19
Andrzej Muszala, <i>Human body in the ancient Christianity</i>	37
Antoni Jucewicz SVD, <i>Absorption of shame by love. Reflections on the basis of John Paul's II theology of shame</i>	49
Ireneusz Mroczkowski, <i>Caro cardo salutis. Hopes arising from the theology of the body</i>	67
Piotr Kieniewicz MIC, <i>Theological dimension of the body language in the teaching of John Paul II</i>	81
Jarosław Kupczak OP, <i>Body as an icon. Significance of John Paul's II theology of the body</i>	93
Christopher West, <i>In-Vitro Fertilization and the Hermeneutic of the gift</i>	105
Karolina Korobczenko, <i>Actualization of spousal character of the body in John Paul's II theology of the body</i>	115
Anna Zellma, <i>High school students and university theology students in the face of human body issues (comparative study)</i>	135
Michael Waldstein, <i>Three Kinds of Personalism: Kant, Scheler and John Paul II</i>	151
Jerzy Kostorz, <i>Basic catechetical issues in the teaching of Benedict XVI</i>	173
Paweł Rabczyński, <i>The Jesus' matter goes on. Reply to the pluralist theology of religion</i>	183
Stefan Ewertowski, <i>Diagnosis – solitude. Antidotum – praesentia</i>	197

Texts

Marcin Wysocki, <i>Dignity of the human body in Tertulian's work „About the resurrection of the body” – selected phrases</i>	215
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Books Review and Reports

Jarosław Babiński, <i>Proven God? Philosophy and faith in the culture of reasons (Piotr Koprowski)</i>	229
<i>Account from the scientific seminary „Alternative for the artificial fertilization? Medical, ethical and theological aspects of NaProTECHNOLOGY” (Krzysztof Guzek)</i>	232
<i>Account from the 9th Interdisciplinary Days of the Theological Faculty at the University of Warmia and Mazury „On the threshold of life. Theory of Evolution and the Christian's faith” (Katarzyna Parzych-Blakiewicz)</i>	235
Abbreviation	241

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE X, 2009
PL ISSN 1641–1196

Ks. STEFAN SZYMIK MSF
Wydział Teologii KUL Jana Pawła II
Lublin

NOWY CZŁOWIEK W CHRYSZTUSIE. WYBRANE ASPEKTY ANTROPOLOGII BIBLIJNEJ

- Słowa kluczowe:** Paweł z Tarsu, antropologia, antropologia biblijna, zbawcze dzieło Chrystusa, nowe stworzenie.
- Schlüsselworte:** Paulus von Tarsus, Anthropologie, biblische Anthropologie, Erlösungswerk Christi, Neue Schöpfung.
- Key words:** Paul of Tars, anthropology, Bible anthropology, Christ's redemptive work, new creation.

Spór o rozumienie człowieka, o jego godność, strukturę bytową i naturę działania sięga początkami najstarszych cywilizacji ludzkich. W przypadku cywilizacji europejskiej spór ten był zdominowany w starożytności przez greckie szkoły filozoficzne, których różne stanowiska łączy się tradycyjnie z Platonem (dualizm) i Arystotelesem (hylemorfizm). Wychodząc z tradycji biblijnej, antropologia chrześcijańska przejęła greckie dziedzictwo filozoficzne w sposób twórczy, ale ujęła człowieka jako jedność psychofizyczną – jako byt osobowy, powstały w czasie i odtąd żyjący na zawsze¹.

Współczesna dyskusja antropologiczna jest uwarunkowana nowym spojrzeniem na człowieka, zapoczątkowanym jeszcze przez Kartezjusza i kontynuowanym przez filozofie nowożytne, wprowadzające radykalny dualizm antropologiczny². Z kolei współczesna antropologia chrześcijańska rozumienie godności człowieka opiera na prawdach objawionych, zawartych w Piśmie Świę-

¹ Problematyce tej było poświęcone IX Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne: *Dusza – umysł – ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 14 XII 2006 (materiały w druku).

² Zob. S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004; T. Biesaga, *Błąd antropologiczny oraz zagrożenia życia i cielesności człowieka*, w: G. Hołub, P. Duchliński (red.), *Ku rozumieniu godności człowieka*, Kraków 2008, s. 251–260.

tym, zatem uwzględnia m.in. dane antropologii biblijnej³. Kształt i treści tej ostatniej formowały się przez wieki, a punktem dojścia, punktem szczytowym i wydarzeniem centralnym było przyjście na świat Boga w Chrystusie Jezusie, który przez swe zbawcze dzieło przywrócił ludzkości utraconą godność dziecięstwa Bożego i uczynił ją nowym stworzeniem. Niniejszy przyczynek pragnie przywołać podstawowe prawdy na temat człowieka i jego godności, jak ukazują to księgi biblijne Starego i Nowego Testamentu⁴.

1. Dziedzictwo Starego Testamentu

Starotestamentowa nauka o człowieku jest wieloaspektowa, stąd można przywołać tu jedynie istotne jej elementy, konieczne do rozumienia antropologicznego orędzia Nowego Testamentu, przy czym decydujące miejsce należy przyznać treściom zawartym w Rdz 1-3⁵.

Od początku autorzy natchnieni ujmują i opisują człowieka jako jedność psychofizyczną. Już na pierwszych stronach Biblii człowiek jest ukazany jako jedność cielesna i duchowa, jako istota stworzona przez Boga, o czym czytamy w Księdze Rodzaju. Najpierw autor kapłański stwierdza, że Bóg stworzył człowieka na swój „obraz i podobieństwo”, powołując go do istnienia jako mężczyznę i kobietę (Rdz 1,26-27). Następnie w drugim opisie autor jahwistyczny pisze: *I ulepił Jahwe Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia. Tak stał się człowiek istotą (nepeš) żyjącą* (Rdz 2,7). W świetle antropologii biblijnej człowiek nie miał *nepeš* jako duszy, lecz on sam jest *nepeš* jako istota żyjąca, jest pełnią i całkowitością. Autor ma na myśli całego człowieka, niepodzielnego na duszę i ciało. Ta biblijna idea różniła się od spojrzenia Greków, bowiem według myśli platońskiej człowiek składał się z ciała i duszy, zatem był rozumiany dualistycznie: dusza należy do sfery ducha, natomiast ciało do porządku materii. Platon dowodził, że dusza jest niezniszczalna, wiecznie istniejąca i nieśmiertelna, a przebywa w ciele jakby w więzieniu czy grobie. Uwolnienie duszy z ciała było jej

³ Antropologię biblijną zdefiniować można jako „naukę o człowieku z punktu widzenia jego relacji do Boga w oparciu o dane objawienia” – zob. EK, t. 1, Lublin 1985, kol. 679; antropologię biblijną omawiają także: L. Stachowiak – *Stary Testament*, w: EK, t. 1, kol. 690–692; K. Romaniuk – *Nowy Testament*, w: EK, t. 1, kol. 692–694; zob. też H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004.

⁴ Zob. na ten temat: U. Szwarc, *Dawny i nowy człowiek w aspekcie biblijnym*, w: A.J. Nowak, T. Paszkowska (red.), *Homo novus*, Lublin 2002, s. 31–42; S. Ormanty, *Fenomen nowotestamentalnego spojrzenia na człowieka*, *Colloquia Theologica Adalbertina. Biblica 2* (2002), s. 17–26; S. Ormanty, *Człowiek jako istota osobowa w świetle antropologii biblijnej*, *RBL 57* (2004), s. 35–44.

⁵ Zob. L. Stachowiak, *Koncepcja człowieka w Starym Testamencie*. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki 6 (1983), s. 13–23; H.W. Wolff, *Antropologie des Alten Testaments*, 7. Aufl., Gütersloh 2002; B. Janowski, *Der Mensch im alten Israel*, *ZThK 102* (2005), s. 143–175.

zbawieniem⁶. Niemniej trzeba odnotować, że w okresie poprzedzającym pojawienie się chrześcijaństwa platoński dualizm oddziaływał na autorów biblijnych. Wyraźny wpływ tej myśli jest dostrzegalny w literaturze mądrościowej, gdzie przykładowo autor Księgi Mądrości pisał: *śmiertelne ciało (sōma) przygniata duszę (psychē), a ziemski przybytek obciąża lotny umysł* (Mdr 9,15; zob. także 3,1-4). Podobne oddziaływanie miało miejsce w literaturze pozabiblijnej (por. Jub 23, 31)⁷.

Starotestamentowy opis stworzenia rodzaju ludzkiego zawiera także kilka innych prawd na temat godności człowieka. Człowiek jest istotą stworzoną przez Boga i jako taki ma swój początek; jako stworzenie jest też zależny od Boga w swoim istnieniu i działaniu. Równocześnie jednak człowiek jest istotą „podobną” do Boga i jest Jego „obrazem”. Bibliści szukają znaczenia tych dwóch określeń, chociaż – jak się wydaje – wyrażają one tę samą rzeczywistość. Nie chodzi o podobieństwo fizyczne, ale wyrażenie prawdy, że człowiek jest stworzony na wzór Boga, co konkretyzuje się w jego życiowych możliwościach i działaniu: człowiek jest zdolny kochać i jest panem świata stworzonego⁸.

Człowiek jest także istotą społeczną, gdyż został stworzony jako „mężczyzna i kobieta”, co w drugim opisie stworzenia zostało opracowane teologicznie. Rodzaj ludzki jest zróżnicowany pod względem płciowości: człowiek istnieje jako mężczyzna lub kobieta, oni zaś budują wspólnotę osób i tworzą podstawową komórkę społeczną (Rdz 2,4b-24). W świetle tego opisu kobieta jest stworzona przez Boga i ma tę samą, co mężczyzna naturę (należy tutaj pamiętać o historyczno-kulturowym kontekście opowiadania). Mężczyzna i kobieta są sobie równi, a zarazem wzajemnie się dopełniają⁹.

Opis początków zawiera inną jeszcze ważną prawdę na temat początków ludzkości. Stworzony na obraz Boży człowiek pozostawał pierwotnie w stanie przyjaźni z Bogiem, w wyniku czego między nim a Bogiem panowały harmo-

⁶ Platońską dwoistość przezwycięża następnie Arystoteles (teoria hylemorfizmu), a jego myśl przejęli później i rozwinęli myśliciele chrześcijańscy, wprowadzając pojęcie „duszy”. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 221–241, 452–467. Zob. dalej: T.M. Robinson, *The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato*, w: J.P. Wright, P. Potter (red.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem*, Oxford 2000, s. 37–55; P.J. van der Eijk, *Aristotle's Psycho-Physiological Account of the Soul-Body Relationship*, w: J.P. Wright, P. Potter (red.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians...*, s. 57–77.

⁷ Zob. L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej*, STV 2 (1969), s. 3-31.

⁸ Na ten temat: R. Krawczyk, *Starotestamentowa idea „obrazu Bożego” w człowieku*, RTK 1 (1984), s. 19–30; P. Gibert, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, AK 2 (1987), s. 264–278; S. Ormanty, *Człowiek jako obraz Boga*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 8 (2003), s. 215–227.

⁹ Zob. F. Martin, „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”. *Teologiczne orędzie Rdz 1*, Communio 1 (1996), s. 66–89; J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, wyd. 3 popr. i rozsz., Kraków 2001.

nia i pokój. Teologiczne opowiadanie Jahwisty o grzechu pierwszych rodziców (Rdz 3,1-24) objaśnia pochodzenie grzechu i początek zła na ziemi jako skutek postępowania człowieka, jako nieposłuszeństwo wobec Boga i przekroczenie Bożej woli. Odtąd człowiek jest skażony przez grzech i obarczony jego skutkami¹⁰. Warto tu zaznaczyć, że to właśnie opowiadanie i wynikające z niego teologiczne przesłanie, wyjątkowo ważne dla Nowego Testamentu, rzadko było przedmiotem refleksji teologów żydowskich. Wyjątkiem jest deuterokanoniczna Księga Mądrości (Mdr 2,23-24). Temat grzechu Adama i Ewy pojawia się również kilkakrotnie w literaturze apokryficznej (4 Ezd 3,7.21-22; ApMoj 7-8,15-32; ApBasyr 54,15). Tymczasem upadek pierwszych rodziców miał konsekwencje dla całej ludzkości, zwłaszcza dla statusu i kondycji człowieka w jego relacji do Boga i innych ludzi, jak ilustrują to kolejne rozdziały Księgi Rodzaju¹¹.

Poszerzając obserwacje, powinno się odnotować, że Stary Testament wypracował terminologię antropologiczną, która później wpłynęła w znaczącym stopniu na autorów Nowego Testamentu. Najważniejszym centrum ludzkiego „ja” jest serce (hebr. *lēb*, *lēbāb*) jako miejsce poznania i myślenia, pragnień i uczuć, także odwagi i radości (zob. Ps 16,9; 73,21; Prz 15,13-14; 16,9), stąd przyszłe odnowienie człowieka łączyło się z daniem mu „nowego serca”¹². Innymi ważnymi terminami były m.in. dusza (hebr. *nepeš*), duch (hebr. *rûah*), chociaż znaczenie tych pojęć jest bardzo zróżnicowane. Tłumaczone na język grecki i uzupełnione o greckie pojęcia filozoficzne stworzyły one fundament antropologicznej terminologii Nowego Testamentu¹³.

Jednak człowiek biblijny nie był rzeczywistością statyczną, opisaną za pomocą pojęć, ale był przede wszystkim istotą żywą, intensywnie przeżywającą swoją codzienność. Człowiek doświadczał siebie poprzez historię i w biegu historii, w licznych wydarzeniach codziennego życia. Niezależnie od terminów, za pomocą których jest opisany człowiek oraz jego wnętrze i rozliczne funkcje, autorzy Starego Testamentu podkreślają nieustannie łączność człowieka z Bogiem i jego od Boga zależność. Ilustruje to biblijna historia zbawienia, począwszy od Abrahama i pozostałych patriarchów, przez Mojżesza i lud Boży na pustyni, po wejście i pobyt Izraela w ziemi obiecanej, a także późniejsza

¹⁰ Zob. szerzej: J. Sulowski, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”?* Dwie mądrości – z Bogiem lub bez Boga. Studium filologiczno-biblijne opowieści Rdz 2-3 na tle dziejów Izraela, Łódź 1998.

¹¹ Warto odnotować, że autor Apokalipsy Barucha jest bliski teologicznej myśli Pawła, chociaż pisał nieco później (ApBasyr 54,15; por. Rz 5,12). Na okres zamykający formowanie się kanonu ksiąg Biblii Hebrajskiej przypada też żywy rozwój żydowskiej demonologii (zob. TestIss 7,7; TestJud 20,1-2; 1QS 3,17-19).

¹² W. Pikor, *Rola „serca” w nowym przymierzu* (Jr 31, 31-34; Ez 36, 24-28), *Verbum Vitae* 4 (2003), s. 53-77.

¹³ Zob. H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii*, s. 29-35.

historia niewierności i powrotów narodu wybranego do Boga. Ilustrują to także osobiste historie biblijnych postaci. Izraelita przeżywał własne człowieczeństwo w relacji do Boga, swego Stwórcy i Pana (zob. Pwt 6,4), zaś wielką pomocą dla jego pobożności i jej miarodajnym wskaźnikiem było prawo Mojżesza, regulujące wszystkie obszary życia narodu wybranego (= sprawiedliwość). Całkowite otwarcie się na Boga i intensywne przeżywanie wiary to integralne elementy definiujące człowieka w Starym Testamencie, który w Bogu widział prawdziwy sens, cel i kres ziemskiego życia (Ps 73,24-26; Hi 19,25-27).

2. Zbawcze dzieło Chrystusa

„Człowieka nie można zrozumieć do końca bez Chrystusa” – te słowa Jana Pawła II, wypowiedziane na placu Zwycięstwa w Warszawie (2 VI 1979), można uznać za punkt wyjścia i absolutny fundament antropologii Nowego Testamentu, bowiem przyjście Jezusa Chrystusa otworzyło zupełnie nowy okres ludzkiej historii¹⁴. Bóg stał się prawdziwie Człowiekiem (J 1,14; Flp 2,6-8), a tym samym przyjął ludzkie ciało i człowieczeństwo, przebóstwiając je i nadając ostateczną wartość, dopełnioną następnie prawdą o zmartwychwstaniu¹⁵.

Nas jednak interesuje tu tylko jeden aspekt Jego przyjścia i obecności. Należy zwrócić uwagę na wyraźne odcięcie się Jezusa od religijnego legalizmu Żydów i podejście do żydowskiego prawa (Mt 5,17), co było zewnętrznym przejawem wyjątkowego rozumienia misji, jaką Nauczyciel z Nazaretu zamierzał realizować. Jezus stanowczo dystansował się od mesjańskich nadziei Żydów na restaurację królestwa Dawida, nadziei narodowych i politycznych, jakie wiązali oni z przyjściem Mesjasza¹⁶. W czasach Nowego Testamentu takie

¹⁴ W języku polskim istnieje kilka dobrych opracowań publicznej działalności i nauczania Jezusa Chrystusa. Zob. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997; Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cz. I: Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Kraków 2007; zob. także: H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Wrocław 1985; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, wyd. 2 popr. i uzup., Żabki 1999; R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996; J. Czernski, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, Opole 2003.

¹⁵ Można mówić o „antropologii chrystologicznej”. Zob. H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii*, s. 36–39.

¹⁶ Tytuł „Mesjasz” wywodzi się ze Starego Testamentu i oznacza „pomazańca” Bożego, namaszczonego na króla w Izraelu (2 Sm 7,11-16; 1 Krn 17,11; 28, 5; Ps 89,4-5.21-22; 110; 132,11; Am 9,11-12). Żydzi wierzyli, że pod koniec czasów powstanie mesjasz-król z pokolenia Dawida, który utrwali panowanie Boga na ziemi; jego panowanie miało mieć charakter religijny i powszechny. Uważano także, że przyszły mesjański król będzie obdarzony nadzwyczajnymi darami i przymiotami. Zob. J. Synowiec, *Oto Twój Król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Testamentu*, Kraków 1992; R. Tomczak, *Rozwój idei mesjańskiej w Starym Testamencie*, *Studia Paradyckie* 3 (1993), s. 159–176; M. Gołębiowski, *Idee mesjańskie w Psalmach*, Włocławek 1996; B. Wodecki, *Gradacja idei mesjańskiej w Biblii*, w: *Studium Scripturae anima theologiae*, w: J. Chmiel, T. Matras (red.), Kraków 1990, s. 356–367; T.D. Alexander, *Król sługa. Biblijny portret Mesjasza*, Kraków 2000.

mesjańskie nadzieje były żywe w licznych kręgach, jednak w szczególności wśród faryzeuszów, a także w Qumran¹⁷. Wymownym przejawem narodowych oczekiwań Żydów wobec przyszłego Mesjasza na szybką restytucję królestwa był uroczysty wjazd Jezusa do Jerozolimy (Mk 11,1-11), kiedy to tłumy dały wyraz swemu przekonaniu wołając: *Błogosławione królestwo ojca naszego Dawida, które przychodzi* (Mk 11,10). Tymczasem w tym znaczeniu tytuł „Mesjasz” nie tylko nie pojawia się w ustach Jezusa, ale Nauczyciel wydaje się sprzeciwiać odnoszeniu do Niego samego tytułu lub nakazuje milczenie na ten temat. Takiej postawy Jezusa nie rozumiało żydowskie otoczenie ani Jego uczniowie, co dobitnie ilustruje kilka scen (np. Mt 11,2-6; par. Łk 7,18-23)¹⁸. Szczególne nastawienie Jezusa do tytułu „Mesjasz” widać wyraźnie w reakcji na wyznanie Piotra: *On ich zapytał: „A wy, za kogo mnie uważacie?” Odpowiedział Mu Piotr: „Ty jesteś Chrystusem [= Mesjaszem]”. Wtedy surowo im przykazał, żeby nikomu o Nim nie mówili. I zaczął ich pouczać, iż Syn Człowieczy musi wiele cierpieć, że zostanie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie, oraz, że zostanie zabity i po trzech dniach zmartwychwstanie* (Mk 8,29-31; par.). Również uczniowie Jezusa długo myśleli o Nim jako Mesjaszu politycznym, natomiast nie rozumieli zapowiadanej męki i śmierci (por. Łk 24,19-21.44-47; Dz 1,6)¹⁹.

W zgodnej opinii egzegetów Jezus z Nazaretu głosił orędzie o „królestwie Bożym” i głosił początek Bożego panowania (Mk 1,15; Mt 4,17; por. 3,2; 10,7). Jezus głosił panowanie Boga nad światem i ludźmi oraz zwycięstwo Boga nad złem, czego zewnętrznym znakiem było uwalnianie ludzi od złych duchów (zob. Mt 12,28; Łk 11,20). Nauczyciel kierował swoje orędzie do ludzi ubogich i stojących nisko w hierarchii społecznej, do tych wszystkich, którym odmawiano praw religijnych i społecznych. Zwracał się do ludzi ubogich pod względem materialnym i do grzeszników, do chorych i cierpiących, a także do ludzi prostych i pogardzanych. W czasie publicznej działalności przychodzili do Niego także ludzie z okolic, które były uznawane przez Żydów za terytoria pogańskie (Mk 3,8; Łk 6,17). Podobnie odwiedzał On „okolicę Tyru i Sydonu” (Mk 7,24; Mt 15,21) i „posiadłości Dekapolu” (por. Mk 5,1-20;

¹⁷ Zob. PsSal 17, 4. 18-21; 4QFlorilegium = 4Q174 (kol. 3, 10-13); 4QpIza = 4Q161 (frag. 8-10, kol. 3, 11-20); por. też 4 Ezd 10(12), 32.

¹⁸ Zob. Z. Pawłowicz, *Stanowisko współczesnego judaizmu wobec postaci Jezusa Chrystusa*, Homo Dei 48 (1979), s. 198-206; R. Tomczak, *Godność mesjańska Jezusa na podstawie perykopy poselstwa Jana Chrzciciela (Mt 11,2-6 i Łk 7,18-23). Analiza historyczno-literacka*, Studia Paradayskie 5 (1995), s. 151-180.

¹⁹ Mamy tutaj do czynienia z żywo dyskutowaną kwestią egzegetyczną określaną jako „sekrety mesjański”. Zob. J.J. Kilgallen, *The Messianic Secret and Mark's Purpose*, BTB 7 (1977), s. 60-65; dalej: P. Kasilowski, *Zapowiedź śmierci Jezusa a postawy uczniów w Mk 8,27-10, 52*, Bobolanum 8 (1997), s. 111-125; zob. też: F. Sieg, *Syn Człowieczy – Mesjasz – Syn Boży i Szymon Piotr (Mt 16, 13-20)*, Bobolanum 6 (1995), s. 27-48.

7,24-31). Zatem orędzie Jezusa z Nazaretu było realizacją obietnic danych Izraelowi, ale nie w sensie ziemskiego panowania czy rządów teokratycznych²⁰.

W publicznym nauczaniu Jezusa pojawiły się także wypowiedzi, w których ujawnił On prawdziwy sens swej mesjańskiej godności, daleko przewyższającej oczekiwania i koncepcje mesjańskie Żydów. Jezus Chrystus przyszedł, aby oddać życie za zbawienie ludzi. Pierwszą zapowiedź mieliśmy w cytowanym wyżej logionie o konieczności śmierci Syna Człowieczego (Mk 8,31). Podobne w treści wystąpienie pojawia się w odpowiedzi na prośbę apostołów Jana i Jakuba (według Mt prosiła matka). Odpowiadając Jezus mówi o potrzebie służby i czekającej Go śmierci na krzyżu: *Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu* (zob. Mk 10,35-45). Napotykamy tu na teologiczną interpretację przyszłej śmierci Jezusa: „okup” (gr. *lytron*) oznaczał np. ekwiwalent pieniężny za wyrządzone szkody albo cenę wykupu niewolnika lub jeńca wojennego. Tutaj ceną okupu jest życie Chrystusa ofiarowane za całą grzeszną ludzkość (por. Iz 53,10-12)²¹.

Najpełniejsze objaśnienie sensu mesjańskiej misji Jezusa znajduje się w opisie ostatniej wieczerzy i ustanowienia Eucharystii. Za pomocą gestów i słów Chrystus Pan wyjaśnił definitywnie znaczenie swej misji (Mk 14,24-25; par.) W Jego słowach odnajdujemy nawiązanie do wyjścia Izraelitów z Egiptu i zawarcia przymierza na Synaju (Wj 24,8: „krew przymierza”) oraz aluzję do pieśni o cierpiącym słudze Jahwe (Iz 52,13-53,12). Krew Chrystusa jest krwią niewinnego sługi Bożego przelaną za wielu, ratującą od kary i od śmierci. Jest to interpretacja śmierci Jezusa Chrystusa w kategoriach ofiary zastępczej i ekspiacyjnej za grzech ludzki. Po śmierci i zmartwychwstaniu uczniowie Jezusa uwierzyli w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego; zrozumieli także drogę męki i śmierci Jezusa i później wiarygodnie głosili światu Jego orędzie o już obecnym panowaniu Boga²².

Teologiczna refleksja nad krzyżową śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa pogłębiona została następnie przez Jego apostołów i uczniów, ale

²⁰ H. Merkel, *Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu*, w: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, M. Hengel (hrsg.), A.M. Schwemer, Tübingen: Mohr 1991, WUNT 55, s. 119-161; J. Driver, *The Kingdom of God. Goal of Messianic Mission*, w: W.R. Shenk (red.), *The Transfiguration of Mission*, *Missionary Studies* 12 (1993), s. 83-105.

²¹ Zob. H. Witczyk, „*Syn Człowieczy przyszedł dać życie jako okup w miejsce wielu*” (Mk 10, 45b). *Czym jest Odkupienie?*, *Kieleckie Studia Teologiczne* 2 (2003), s. 364-385.

²² Zob. K. Romaniuk, *Czy i jak rozumiał Jezus cel swojej własnej śmierci?*, RBL 31 (1978), s. 198-203; H. Langkammer, *Najstarsza soteriologiczna interpretacja śmierci Jezusa*, w: *Biblia księgą życia ludu Bożego*, S. Łach, M. Filipiak (red.), Lublin 1980, s. 129-140; X. Leon-Dufour, *Sens śmierci Chrystusa*, *W drodze* 4 (1985), s. 29-36; J. Kudasiewicz, *Historiozbawczy i wspólnototwórczy sens Jezusowych słów i gestów ustanowienia Eucharystii*, w: F. Gryglewicz (red.), *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Lublin 1986, s. 45-58.

przede wszystkim przez Apostoła Narodów. Pisząc o krzyżowej śmierci, św. Paweł stwierdza, że *Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy* (1 Kor 15,3), zaś w Liście do Rzymian: *Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągnięcia, przez wiarę mocą Jego krwi* (Rz 3,25). Najpełniej tajemnicę krzyża ujął św. Paweł, gdy pisał: *Bóg zaś okazuje swoją miłość do nas w tym, że Chrystus umarł za nas, gdy byliśmy jeszcze grzesznikami* (Rz 5,8). Tę samą prawdę sformułował Jan Ewangelista: *Tak Bóg umiłował świat, że dał Syna swego Jednorodzonego, aby każdy, kto wierzy w Niego, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3,16; por. 1 J 4,10).

3. Człowiek nowym stworzeniem

Bezpośrednim rezultatem przyjścia na świat Chrystusa i zbawczych wydarzeń była całkowita przemiana ontycznej i egzystencjalnej sytuacji człowieka, który odtąd jest nowym stworzeniem. Prawdę tę wypowiada w różny sposób wielu autorów Nowego Testamentu, jednak najpełniej św. Paweł w swoich listach. Apostoł ukazuje człowieka w jego relacji do Boga jako istotę stworzoną i grzeszną, a równocześnie już odkupioną i usprawiedliwioną. Jego naukę o człowieku cechuje napięcie między tym, co było przed przyjściem Chrystusa, a tym, co już jest dzięki dziełu zbawienia²³.

Punktem wyjścia jest dla św. Pawła kondycja człowieka przed przyjściem Chrystusa, zdeterminowana jego pochodzeniem od pierwszego rodzica. Adam dał początek całemu ludzkiemu rodzajowi, a każdy człowiek jest jego obrazem (gr. *eikôn*), stąd także obarczony skutkami grzechu, przez co ludzka wola jest słaba, a pragnienia człowieka kierują się do tego, co doczesne i przemijające (por. 1 Kor 15,44-49). Człowiek jest skażony przez grzech, a grzech to potęga, która panuje nad człowiekiem; zaprzędany w niewolę grzechu człowiek odczuwa konsekwencje tego w swoim życiu. Grzech mieszka w nim i działa na jego niekorzyść, uprzedzając jego zamierzenia i kierując nim wbrew jego woli (Rz 5,12-21; 6,17-23; 7,7-25; 1 Kor 15,22)²⁴.

Jednak z tej złej kondycji Chrystus wyzwolił świat i ludzkość, zaś przez Jego zbawcze dzieło dokonało się odrodzenie. Ekspiacyjna śmierć Chrystusa ma fundamentalne znaczenie dla nowej sytuacji człowieka i dla jego relacji do Boga. Jak pisze św. Paweł, Chrystus wziął na siebie przekleństwo grzechu i śmierci (zob. Gal 3,13; Rz 8,3) i wydał siebie, by uwolnić człowieka z więzów grzechu (Rz 5,15; 6,10) i wybawić od panowania śmierci i Prawa

²³ Na ten temat zob. S. Szymik, *Antropologia*, w: M. Rosik (red.), *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1: *Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, Wrocław 2008, s. 233–267. Św. Paweł wychodzi z biblijnej i judeohellenistycznej koncepcji człowieka, ale uwzględnia także grecką myśl filozoficzną.

²⁴ Zob. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 159–177.

(Rz 6,8; 7,4-6). Przez śmierć Chrystusa człowiek został przywrócony Bogu – odkupiony i usprawiedliwiony (2 Kor 5,21; Flp 3,9)²⁵.

Przyjęcie nowej rzeczywistości ofiarowanej przez Chrystusa dokonuje się w chwili chrztu (Rz 6,3-18), a skutkiem jest przyobleczenie nowego człowieka. Chrzest jest dla Pawła początkiem chrześcijańskiej egzystencji i koniecznym składnikiem zbawienia (1 Kor 12,13). Apostoł objaśnia: *Zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego* (1 Kor 6,11). Z niezwykłą głębią Apostoł ukazuje także chrzest jako włączenie w śmierć i powstanie z martwych z Chrystusem (Rz 6,3-4)²⁶. O wielkim znaczeniu chrztu Apostoł mówi także wtedy, gdy wskazuje na godność chrześcijan jako przybranych synów Bożych i wynikające stąd konsekwencje: *Bowiem wszyscy jesteście synami Bożymi dzięki wierze w Chrystusa Jezusa. Albowiem wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście Chrystusa* (Gal 3,26-27)²⁷. Dzieciństwo Boże wyznacza nową miarę życia i istnienia człowieka, którego relacja do Boga i ludzi została całkowicie odnowiona. Wiara w Chrystusa nie znosi ani nie niweczy różnic narodowych, społecznych i także płciowych, ale uzdalnia każdego wierzącego do przewyciężenia i pokonania w życiu tych barier. Wszyscy są dziećmi Bożymi i dziedzicami obietnicy (Gal 3,28-29)²⁸.

Przyjęcie wiarą Chrystusa ma także inne konsekwencje, bowiem odtąd *ochrzczeni umarli dla grzechu, a żyją dla Boga w Jezusie Chrystusie, stąd też grzech nie może już więcej królować w śmiertelnym ciele* (Rz 6,11-12). Nową sytuację człowieka odkupionego ujął Paweł Apostoł także w słowach: *Jeżeli więc ktoś trwa w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne minęło; oto istnieje to, co nowe* (2 Kor 5,17). Jest to najpełniejsze opisanie nowej sytuacji człowieka.

Włączenie, współuczestnictwo i transformacja to terminy, które najpełniej opisują nowy status człowieka. W Chrystusie jest dana człowiekowi możliwość zbawienia, jednak sprawiedliwość Bożą trzeba przyjąć aktem wiary (Rz 6,16). Przemiana ma swój punkt początkowy w chwili uwierzenia i wyznania Jezusa jako Pana (Rz 10,9; 1 Kor 12,3). Przyjęcie wiarą słowa Bożego oznacza też przyjęcie i zaakceptowanie Bożych dzieł w Chrystusie. Wiara jest

²⁵ Na temat usprawiedliwienia w listach św. Pawła zob. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2: *Paweł – List do Hebrajczyków*, Wrocław 1984, s. 148–161; idem, *Życie człowieka w świetle Biblii*, s. 318–322.

²⁶ Zob. H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii*, s. 444–447.

²⁷ Zob. E. Szymanek, *Istota synostwa Bożego* (Gal 3, 26-27), RTK 1 (1969), s. 61–76.

²⁸ Źródło powszechności zbawienia Apostoł widział w tym, że Bóg jest jeden i jest Bogiem wszystkich (Rz 3,28-30). Odtąd istnieje lud Boży nowego przymierza, w którym wszyscy są kimś jednym w Chrystusie Jezusie (Gal 3,28). Apostoł wskazał na obietnicę daną Abrahamowi (Gal 3,8; por. Rdz 12,3), zaś wiarę Abrahama przedstawił jako wzór drogi zbawienia i podstawę przynależności do ludu Bożego (Gal 3,6-9; Rz 4,3).

wyznaniem wiary (Rz 10,9-14; Gal 2,16; Flp 1,29; 1 Tes 4,14) i jest działaniem Boga w człowieku, jest warunkiem i kształtem nowego życia²⁹.

To, co dokonało się sakramentalnie, winno być urzeczywistnione także w codziennym życiu moralnym, bowiem odtąd wierzący umarli dla grzechu i żyją dla Boga w Jezusie Chrystusie (zob. Rz 6,11). W innym miejscu Paweł powie: *Jeśli żyjemy dzięki Duchowi, to według Ducha postępujemy* (Gal 5,25). Duch (gr. *pneuma*) jest miejscem nadprzyrodzonego życia człowieka pozostającego w łączności z Bogiem. Duch ogarnia całego człowieka i pozwala poznać to, co jest ludzkie (1 Kor 2,11-12), ale Duch prowadzi także człowieka do Boga, tym samym pozostając w niezgodzie z dążeniami ciała (Gal 5,17-18; 6,8)³⁰.

Według Apostoła Narodów godność człowieka wynika również z jego niezwykłego powołania i przeznaczenia do życia wiecznego. Paweł przyznawał wszystkim wierzącym w Chrystusa już w obecnym życiu nowy status i sposób egzystencji – „w chwale” (1 Kor 4,8). W innym miejscu Apostoł pisze: *My wszyscy z odsłoniętym obliczem, odzwierciedlając chwałę Pana, jesteśmy przemieniani na ten sam obraz [gr. *eikôn*] przez ducha Pańskiego, jakby od chwały ku chwale* (2 Kor 3,18; por. Kol 3,10; Ef 4,24). Człowiek ma początek w Adamie i podobnie ma nowy początek w Chrystusie Jezusie. Paweł zapowiada też przyszłe ożywienie wszystkich zmarłych i przyodzianie człowieka w niezniszczalność i nieśmiertelność (zob. 1 Kor 15). Człowiek otrzyma ciało niebiańskie w przyszłym czasie zbawienia: *A jak nosiliśmy obraz ziemskiego, tak nosić będziemy obraz [gr. *eikôn*] Niebiańskiego* (1 Kor 15,49). Natomiast w liście do mieszkańców Filipii Paweł napisał: *jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze poniżone ciało, na podobne do swego chwalebego ciała* (Flp 3,20-21).

* * *

Przedstawione opracowanie to przyczynek do antropologii biblijnej, w którym zostały omówione najważniejsze prawdy objawione na temat godności człowieka. Człowiek został powołany do życia przez Boga na Jego obraz, by był do Niego podobny w życiu i działaniu. Jednak przez jego nieposłuszeń-

²⁹ Na temat wiary: K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 260–263; H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 172–180; zob. też: U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin–New York 2003, s. 598–606.

³⁰ Termin *pneuma* („duch”) najczęściej oznacza Ducha Bożego lub Ducha Świętego (Rz 1,4; 8,26; 1 Kor 2,10; 3,16; 7,40; 12,3-4; 2 Kor 3,3; 1 Tes 1,5-6 itd.), także Ducha Chrystusa (Rz 8,9-10; 2 Kor 3,17; Gal 4,6; Flp 1,19); rzadziej pojęcie to jest odniesione do ducha człowieka. Zob. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 253–256; J. Stepien, *Teologia św. Pawła*, s. 34–38; zob. dalej: H. Langkammer, *Duch Święty w Listach św. Pawła*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 9 (1981), s. 113–124; J. Homerski, *Duch Święty w listach Pawłowych*, *Resovia Sacra* 3 (1996), s. 7–23.

stwo na świat weszły grzech i śmierć, przewyżczone dopiero posłuszeństwem Syna Bożego. Jezus Chrystus przyjął na siebie ludzki grzech i przywrócił człowiekowi utraconą godność Bożego dziecka. Jako nowe stworzenie, jest człowiek powołany do wspólnoty z Bogiem i do życia wiecznego.

DER NEUE MENSCH IN CHRISTUS. AUSGEWÄHLTE ASPEKTE DER BIBLISCHEN ANTHROPOLOGIE (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Ausführungen bilden einen Beitrag zur biblischen Anthropologie, in dem die wichtigsten offenbarten Wahrheiten über den Menschen dargelegt wurden. Eine solche Sicht scheint besonders in der heutigen Auseinandersetzung um den Menschen, in der der christlichen Anthropologie eine radikal dualistische Sicht der Person entgegen gestellt wird, wichtig. Der Mensch wurde von Gott ins Dasein gerufen als sein Bild, damit er in seinem Leben und Handeln Gott ähnlich wird. Durch den Ungehorsam des Menschen kamen Sünde und Tod auf die Welt, überwunden erst durch den Gehorsam des Gottessohnes. Jesus Christus nahm die menschliche Sünde auf sich und gab dem Menschen die verlorene Gotteskindschaft zurück. Als eine neue Schöpfung ist der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott und zum ewigen Leben berufen. Der Spur dieser grundsätzlichen biblischen Wahrheiten folgend, untersucht der Autor des Artikels zuerst die alttestamentlichen Daten, die vor allem die Würde des Menschen und seine Herkunft von Gott her, aber auch den Ungehorsam und die Folgen der Sünde betonen (Gen 1-3). Die Antwort Gottes auf die Sünde des Menschen war die Ankunft des Sohnes Gottes, dessen Sendung keinen nationalen oder politischen Charakter, sondern als Ziel die Erlösung und das Heil des Menschen hatte. Zuerst hat Jesus selbst (Mk 8,31; 10,35-45; 14,24-25) und dann haben auch seine Apostel darauf hingewiesen. Im dritten Teil des Artikels werden die Folgen des Erlösungswerkes Christi für den einzelnen Menschen und die ganze Menschheit dargelegt. Dank des Glaubens durch die Taufe (Röm 6,3-18) ist der Mensch eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17) und erfreut sich der Würde der Gotteskindschaft (Gal 3,26-27).

NEW MAN IN CHRIST SELECTED ASPECTS OF BIBLE ANTHROPOLOGY (SUMMARY)

This account is a contribution to the Bible anthropology. The most important truths pertaining to human dignity have been looked upon. Such an approach seems particularly essential in the context of the argument about human, in which radical dualist visions of person have been juxtaposed with the Christian anthropology. Human was created by God in God's likeness in order to be similar to Him in life and work. Yet, by human's disobedience sin and death entered the world. They could be overcome only by the obedience of the Son of Man. Jesus Christ took upon himself the human sin and restored human to the once lost dignity of God's child. As a new creature, human is called to the communion with God and to the life eternal. By following these

basic Bible truths, the author first analyzes the Old Testament records which emphasize human dignity and human's coming from God, but also his disobedience and the consequences of sin (Gen 1-3). Jesus Christ's coming into the world was God's answer to human sin; Christ's mission did not have any national or political character- its aim was redeeming and saving human, to which He himself pointed out (Mk 8,31; 10,35-45; 14,24-25), and later his apostles, as well. In the third part of the account the effects of Christ's redemptive work for human and the whole human kind have been presented. Thanks to the faith and through baptism (Rom 6,3-18) human is a new creation (2 Kor 5,17) and has the dignity of God's child (Gal 3,26-27).

EUGENIUSZ SAKOWICZ
Wydział Nauk Pedagogicznych UKSW
Warszawa

CIAŁO LUDZKIE W POZACHRZEŚCIJAŃSKICH TRADYCJACH RELIGIJNYCH

- Słowa kluczowe:** ciało ludzkie, duch, dusza, fenomenologia ciała, wcielenie, religie ludów pierwotnych, islam, hinduizm, buddyzm.
- Schlüsselworte:** Menschlicher Körper, Geist, Seele, Phänomenologie des Leibes, Urreligionen, Islam, Hinduismus, Buddhismus.
- Key words:** human body, spirit, soul, phenomenology of the body, incorporation, religions of primitive peoples, Islam, Hinduism, Buddhism.

Bez człowieka nie ma religii. Stwierdzenie to nie oznacza żadną miarą materialistycznej genezy religii. Tak, jak człowiek wyraża się w ciele – jest ciałem, równocześnie transcendując je (dzięki duchowi!), tak też religia jest „ciałem” mającym „ducha”. Istnieje pewna analogia między człowiekiem a religią. Religie mówią o człowieku, o jego duchu, ale i jego widzialnym ciele, jego widzialnym obrazie. Ciało wyraża człowieka, ale równocześnie „kryje”, ukrywa człowieka. Człowiek nie tylko wyraża się w ciele, ale w ciele się również „chowa”. Wyrazem każdej religii jest doktryna, która obejmuje podstawowe kategorie sakralne w ogóle (bóstwa, istoty wyższe, duchy), świata i człowieka, a także ciała.

1. Świat ciała, czyli fenomenologia ciała

„Świat” ciała jest wspólnym światem religii, nawet, jeśli jest ona wyjątkowo spirytystyczna. I chociaż ciało jest wspólną wartością wszystkich tradycji religijnych, to jednak antropologie poszczególnych systemów wierzeń znacznie różnią się między sobą. Wprawdzie wątki antropogenezy (powstanie i początek człowiek lub ogólnie mówiąc – rodzaju ludzkiego) są w wielu tradycjach religijnych zbieżne, czy podobne, to „treść”, przedmiot owej antro-

pogenezy, czyli owej ludzkiej złożoności, jest inna. Ten sam człowiek przez poszczególne doktryny religijne jest wielorako opisywany – nie tylko zewnętrznie, ale i w wymiarze wewnętrznym.

Istnieje tyle interpretacji tego, co nazywamy „ciałem”, ile istnieje religii. Religie wskazują nie tylko na somatyczny, fizyczny „kształt” ciała, ale podkreślają jego religijny, w tym teologiczny sens, mistyczną i symboliczną funkcję oraz kultyczny wyraz. Ciało jest przedmiotem naukowej refleksji prowadzonej nie tylko przez teologię, ale i filozofię¹.

Tak zwana teologia ciała, zauważona pod koniec XX w. przez chrześcijan i wyraźnie przez nich opisana, nie stanowi – w sensie religioznawczym – oryginalnej wizji chrześcijaństwa. Hinduizm od czasów przedchrześcijańskich głosi właściwą sobie „teologię ciała”, chociaż nigdy takiego określenia nie używa. Każda religia ma swoją, niesprowadzalną do innej, teologiczną („boską”) naukę o ludzkim ciele. Można je wszystkie bardziej zrozumieć w optyce „ciała Boga” czy też „ciał” bóstw.

O wymiarze teologicznym ciała stanowi jego wartość w odniesieniu do Boga i zbawienia. To Bóg (bogowie) według większości systemów religijnych jest twórcą materii (są jednak systemy wierzeń proklamujące odwieczność tego, co materialne, promujące monistyczną wizję świata), a ciało jest jednym z ucieleśnień owej materii. Należy je postrzegać w optyce, w świetle proklamowanej przez religie prawdy o stworzeniu świata (ożywionego i nieożywionego). Wiele religii wypowiada się o duchu, duszy, która stanowi zarówno pierwiastek organizujący, jak i w ogóle witalny ciała. Nie bez znaczenia jest także fundamentalna, kluczowa dla życia kwestia dobra i zła, które dzieje się również przy współdziałaniu ludzkiego ciała, czy wprost w ludzkim ciele (np. grzech nierządu, cudzołóstwa, zabójstwa).

Duch ludzki („to, co” wewnętrzne, niewidzialne, a co najpełniej stanowi o człowieku) nie tylko organizuje ciało, integruje je, ale wyraża się w ciele. Człowiek jest ciałem i równocześnie nim nie jest. Ono współuczestniczy w tworzeniu dobra lub jest „wspólnikiem” w propagowaniu zła. Ciało ożywiane duszą nie należy do kategorii materii nieożywionej. Kiedyś częściej mówiło się o ciele zmarłego, na ciało żyjącego nieczęsto zwracało się uwagę. Dziś zauważyć można kształtowanie się destrukcyjnej adoracji własnego ciała. Czyś to materialistyczny, narcystyczny kult ciała nie ma nic wspólnego z kultycznym wymiarem ciała. Ciało każdej istoty żywej, zwłaszcza człowieka jest materią, która żyje (powstaje i rodzi się, rozwija, w końcu umiera, by – jak chcą niektóre religie – czekać na powszechne zmartwychwstanie). Materia ta nie tylko żyje dzięki duchowi, ale duch ją również otacza, osłania.

¹ Zob. M.A. Krąpiec, *Ciało ludzkie*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 176–186.

Kultyczny wymiar ciała człowieka ujawnia się wyraźnie w kontekście spełnianych rytuałów. Ciało jawi się wówczas niczym świątynia, swoisty duchowy budynek, budowla, przybytek sakralny. Ciało jest poważnie traktowane we wszystkich obrzędach religijnych. Wprowadzane jest w konkretną społeczność moralną danej wspólnoty wierzących. Akt ten dokonywany jest na drodze szeregu czynności obrzędowych. Ciało pokornie jest im poddane. Od poczęcia człowieka, przez narodzenie po śmierć i akt pochówku ciało sytuuje się w centrum religii, chociaż przez niektóre systemy wierzeń bywało deprymowane czy wręcz demonizowane. Ciało zmarłego ma szczególną sakralną wymowę – mówi ono o przemijaniu, a zarazem o wieczności i trwaniu. Wskazuje, że życie człowieka jest niezgłębianą tajemnicą.

Święta religijne są wielkimi celebracjami, w których ciało ludzkie odgrywa kluczową rolę. Podobnie jak w czasie żydowskiego szabatu ciało nabiera szczególnej wymowy – jest ciałem świadomym stworzenia go przez Boga, tak również w innych religiach pozachrześcijańskich w dniach świętych (np. w czasie celebrowania rytuałów dorocznych, rodzinnych, okazjonalnych itd.) ciało ujawnia świętość, tajemniczość w nim obecną. Bywa okadzane, pokrapiane wodą, zanurzane w wodzie – dostępuje „ablucji”, uczestniczy w procesjach, przyjmuje określone pozy (rytualne leżenie na ziemi, szczególnie przed momentem podjęcia ważnych decyzji i zobowiązań, symbolizujące „przytulanie się” do Matki Ziemi; klęczenie – wyrażające poddanie się, składanie rąk – mające podobną wymowę; wznoszenie rąk ku górze, do nieba – wskazujące na myśli i słowa biegnące do Boga, bóstwa, Istoty Najwyższej; siedzenie w bezruchu w pozycji lotosu, czy innej kontemplacyjnej pozie – wyrażające oderwanie się od wszystkiego, co jest chaosem, rozproszeniem i skupienie się na tym, co najważniejsze).

Ludzkie ciało, ujmowane jako żyjący „przedmiot”, wykonuje szereg fizycznych czynności, doświadcza ich także, zaspokaja tzw. potrzeby fizjologiczne. Nigdy nie są one obojętne z punktu widzenia fenomenologii religii. Spożywanie pokarmu, czy przyjmowanie napoju, ma religijny sens. Podobnie rezygnacja z nich w czasie praktyki postu wskazuje na religijny charakter wyrzeczenia. Szczególnej wymowy nabierają posiłki w czasie uroczystości religijnych. W wielu religiach świata znane są uczty rytualne. Niezwykle ważną rolę spełniają stypy pogrzebowe, które w najgłębszej swej istocie są wspólnym biesiadowaniem żywych i zmarłych przy jednym stole. Nie tyle wyrażają smutek, co nadzieję na wspólny kiedyś stół tych, którzy są jeszcze na świecie z tymi, którzy odeszli (jest to „biesiada” zbawionych, czyli uczta niebiańska, znana w różnych religiach). Nie trzeba zawsze być wiernym danej religii, by przyjmować pokarm na cześć boga tej religii. Tak uważa „neohindusytyczny” ruch – Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny. Spożywanie

„prasady” (pokarmu ofiarowanego bóstwu jako widomego znaku jego łaski) to rodzaj komunii z Kryszną, będącym jednym z wcieleń boga Wisznu. Kryszna uznawany jest przez jego czcicieli za pełną, doskonałą manifestację Wisznu².

Ciało, z natury święte, nie może nie przyjmować świętej stawy i napojów (komunii). W religiach pokarm jest błogosławiony, co oznacza, że jest on darem Boga dla człowieka. Przez pobłogosławienie pokarm jest zwracany istocie boskiej, uważanej za dawcę życia, a także środków do życia.

W każdej religii ciało ludzkie odgrywa ważną funkcję symboliczną³. Może być uważane za obraz kosmosu, postrzegane jako „streszczenie” procesów w nim przebiegających. Ciało daje wiele do myślenia, tak jak „symbol daje do myślenia”. Odsyła do „makrokosmosu”, do nieogarniętych umysłem człowieka i jego wyobrażeniem przestrzeni kosmicznych i materii w niej obecnej, poruszanej siłą ducha Wielkiego Nieznanego – istoty boskiej, wszechwładnego „poruszyciela” kosmosu. Ciało jest wówczas „mikrokosmosem”, małym wszechświatem, w którym dzieje się w minimalnej skali to, co przebiega w „mega skali” w przestrzeni kosmicznej. Ciało ma teistyczny i kosmiczny charakter, naturę.

Ciało człowieka może być ciałem Boga, czy też częścią boskiego korpusu, jak chcą tego systemy „emanacyjnej” interpretacji świata i życia. Jawi się wówczas jako jeden z elementów panteizmu, chcącego wszędzie i we wszystkim, i we wszystkich widzieć Boga. Może być ułudą, zjawą, fatamorganą, jak przekonują zwolennicy skrajnie duchowej wizji świata, odrzucającej w ogóle jego realność.

Bardzo ważną funkcją ciała jest jego udział w komunikacji wartości kulturowych. Ciało stanowi medium, środek ekspresji, tego, co składa się na kulturę⁴. Ludzka postać, czyli właśnie ciało, wyrażona w sztukach plastycznych (rzeźba, obraz) jest znakiem religijnym⁵.

2. Religie ludów pierwotnych

Religie społeczności niepiśmiennych⁶, sytuujących się wciąż na niskim szczeblu rozwoju cywilizacyjnego (w sensie postępu technicznego/technologicznego), wskazują na ciało jako dzieło Istoty Najwyższej. Najwyższy wśród

² Na temat Kryszny zob. A. Piekarska-Maulik, *Kryszna*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, Warszawa 2002, s. 117-118.

³ Zob. T. Gadacz, *Ciało. Symbolika ciała*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, Warszawa 2001, s. 518-520.

⁴ Zob. B. Lincoln, *Human Body*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. 6, New York 1987, s. 502.

⁵ Zob. R. Lipsey, *The Human Figure as a Religious Sign*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. 6, s. 505-511.

⁶ Zob. E. Sakowicz, *Religie ludów pierwotnych Afryki*, Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy 1 (2005), s. 71-101 (zwłaszcza punkt 2: *Określenie i cechy specyficzne religii ludów pierwotnych*, s. 72-76).

bóstw, często nazywany przez ludy pierwotne Afryki Ojcem bądź Dziadkiem (co ma wskazywać na pokrewieństwo ludzi z bogiem), miał utworzyć ciało człowieka, będąc przy wykonywaniu tego aktu szczególnie zaangażowanym. Materia, z której powstał człowiek miała być glina. Użycie przez Istotę Najwyższą różnych pigmentów do tworzywa, z którego ulepiony został człowiek wyjaśniać ma różnorodność kolorów skóry człowieka, a więc wielość ras ludzkich. Innymi materiałami – tworzywem miały być gałęzie, ptasie pióra oblepione ziemią. Istota Najwyższa tak stworzyła ludzi, by mogli oni podjąć życie małżeńskie. Nauczyła ich aktu małżeńskiego, podając pierwszą instrukcję gestów i czynności. Do chwili popełnienia przez pierwszych ludzi pierwszego zła (czyli grzechu) Istota Najwyższa żyła z ludźmi w jednej wioskowej wspólnocie. Po dokonaniu przez ludzi zła, udała się do nieba, wspinając się tam po niciach pajęczyny.

W wierzeniach ludów pierwotnych (określanych też jako społeczności tradycyjne, ze względu na przywiązanie do tradycji plemiennej, przekazywanej na drodze ustnych podań) ciało ma charakter sakralny, święty. Nie jest ono przeciwstawiane temu, co duchowe. Nie ujawnia ontycznej, bytowej dychotomii, znanej w niektórych systemach wierzeń, według której to, co duchowe jest w nieustannym konflikcie z tym, co cielesne. Zresztą w społecznościach pierwotnych „profanum” zawsze jest „sacrum”.

Ciało poddawane jest niemal przez całe życie człowieka różnorodnym czynnościom rytualnym. Uczestniczy w tzw. rytach przejścia („rites de passage”), przechodząc wszystkie etapy egzystencji – od poczęcia, przez narodziny, dojrzałość, wtajemniczenia w różne kulty (np. łowców), małżeństwo, po akt agonalny. Ciało chłopca wkraczającego w wiek męski oraz ciało dziewczyny stającej się kobietą doświadcza wielu „ćwiczeń” cielesnych, przyjmuje je pokornie, akceptuje zadawane przez dorosłych rany. Bywa upokarzane właśnie przez doznawanie cięgow, bicie, często przedmiotami o symbolicznej wymowie, mającymi odniesienie do symboliki seksualnej.

Najważniejszym aktem, którego doświadcza chłopiec stający się mężczyzną jest obrzezanie⁷. Usunięcie napletka z męskiego narządu rozrodczego skutkuje porzuceniem kobiecej sfery oddziaływania, w której chłopiec (noworodek, niemowlę, dziecko, a w niektórych przypadkach nawet kilkunastoletni młodzieniec) pozostawał. Nieobrzezany chłopiec zawsze u ludów pierwotnych przynależy do społeczności kobiet, w sensie duchowym jest kobietą. Jego ciało jest właściwie ciałem kobiety, a nie mężczyzny. Okaleczenie ciała przez zadanie mu rany związanej z czynnością obrzezania ma przygotować młodego człowieka do podjęcia odpowiedzialnej roli męża i ojca rodziny. Z jednej stro-

⁷ Zob. E. Sakowicz, *Symbolika inicjacji chłopców u ludu Ndembu w Zambii*, *Collectanea Theologica* 3 (1985), s. 158–167.

ny, jak przekonują podania i legendy ludów plemiennych, będzie to ciało silne, zdrowe, z drugiej zaś zahartowane do trudu i mocne w obliczu cierpienia. Obrzezanie zaprawia też ciało do walki nie tylko z wrogami plemienia, ale też do walki o zdobywanie codziennego pokarmu, środków potrzebnych do utrzymania, wykarmienia rodziny. W przypadku afrykańskich ludów zbieracko-łowieckich są to najczęściej polowania na zwierzynę łowną. Dziewczęta natomiast poprzez tzw. obrzezanie łechtaczki, przygotowywana jest do cierpień i bólu związanego z ciążą, porodem, położeniem, a także do wielkiego poświęcenia się przy pielęgnowaniu dzieci.

Zarówno na ciele inicjowanych chłopców, jak i dziewcząt dokonywane są nacięcia. W ten sposób powstały tatuaż zwany „skaryfikacją” jest oznaką przynależności plemiennej. Ich ciała w czasie obrzędów pokrywane są różnokolorowymi farbami, które symbolizują nie tylko głęboką zmianę w ich strukturze bytu, jako konkretne jednostki, ale także wskazują na szereg procesów przebiegających w życiu plemiennym, a dotyczących porządku społecznego. Kolor czerwony zawsze symbolizuje krew wojownika, krew myśliwego, ale też krew menstruacyjną. Kolor biały wskazuje na nasienie męskie oraz na mleko karmiącej matki.

Golenie głów oznacza symboliczne powstanie kogoś nowego, innego. Z chwilą obrzezania inicjowani otrzymują też nowe, „dorosłe” już imię.

Według zwyczajów i wierzeń ludów pierwotnych ciało człowieka po jego śmierci musi być pochowane przy zachowaniu wszystkich wymaganych przez tradycję ceremonialnych czynności. Ich zaniechanie spowodować może wiele niepożądanych, dramatycznych wydarzeń i okoliczności w życiu bliższej i dalszej rodziny, w egzystencji całego plemienia. Duchy przodków „objawiają się” swoim współplemieńcom, przyjmując postać ciała, które za życia było ich ciałem. Zmarli natomiast, jeśli żyją w plemiennej pamięci, pozostają przynajmniej przez pięć pokoleń tzw. żywymi zmarłymi. Ciała zmarłych najczęściej grzebane są w obrębie zagrody, w której byli „obecni” za życia.

Wśród ludów pierwotnych wielkim szacunkiem otaczani są starcy. Są oni „żywymi księgami” tradycji plemiennej. Ich cielesność jest także otaczana szacunkiem. Znajdują się oni bowiem bardzo blisko przejścia „na drugą stronę życia”. Wyznawcy religii pierwotnych traktują śmierć jako naturalne wydarzenie. Śmierć stanowi szczyt życia. Po spełnieniu odpowiednich czynności rytualnych w czasie pogrzebu (który może rozciągnąć się nawet na kilka lat) zmarły zyskuje status przodka. Wspiera swoich współplemieńców życzliwością, przychylnością. Z chwilą śmierci nie odchodzi w niepamięć.

Ludy pierwotne są przekonane, że ciało stworzone zostało do nieustannego dynamizmu. Przysłowie znane w Kamerunie powiada, że „dziecko rodzi się tańcząc”. Wszystkie uroczystości u tych ludów celebrowane są tańcem. Orszak

pogrzebowy jest również tanecznym pochodem. Co więcej, „motoryka” Afrykańczyka jest z natury taneczna. Bezruch też jest dynamiczny. Chwile spoczynku, bezczynności nie są lenistwem (jak zdarza się ludziom kultury Zachodu niesprawiedliwie oceniać mieszkańców Czarnego Łądu), lecz „tworzeniem czasu”, jego twórczym przemyśleniem. Nie ma chyba nic bardziej dynamicznego i żywego jak czas.

U niektórych ludów pierwotnych ciało danej jednostki nie jest tylko jej specyficznym ciałem. Społeczności przyjmujące wiarę w „reinkarnację” wierzą, że ciało może być przejęte od przodków. Istnieje więc jakaś organiczna całość złożona z ciał różnych ludzi. Znane są nieliczne ludy, które wierzą we wcielenie syna Istoty Najwyższej w postać człowieka. Przekonania te nie są wtórne do dogmatu chrześcijańskiego, mówiącego o Synu jedynym Boga. Nie stanowią kopii wierzeń chrystianizmu. Syn Boga u ludów pierwotnych nie był nigdy odkupicielem, czy też zbawicielem znekanych ludzi, doświadczonych chorobami, czy też żyjących w niestannym strachu.

Ciało odżywiane jest pokarmem stanowiącym dar Istoty Najwyższej. Walar pożywienia jako daru podkreślają tzw. ofiary „prymarne” (czy też „prymicjalne”), składane z pierwocin roślinnych (pierwszych plonów) oraz z najcenniejszych części zwierząt. Istocie Najwyższej składa się w darze serce bądź mózg upolowanego czy wyhodowanego zwierzęcia, a także ziarna zbóż, czy też pierwsze wybrane z naturalnych uli plastry miodu. Istota Najwyższa szanowana jest jako ta, która nieustannie troszczy się o ludzkie ciała i dlatego uczestniczy w tajemniczej uczcie z człowiekiem.

3. Islam

Islam jest religią absolutnego, całkowitego poddania się człowieka Allahowi (arabskie słowo *Allah* przekłada się na język polski jako Bóg). Muzułmanin (czyli dosłownie „posłuszny, poddany woli Allaha”) jest świadom, że został stworzony przez Miłosiernego, Litościwego Boga. Małżonkowie podejmują seksualne współżycie od wezwania Allaha. Do ucha nowo narodzonego dziecka w pierwszych chwilach życia ojciec wypowiada słowa o Bogu jedynym i o poddaniu się jemu człowieka.

Bóg nie może być rozumiany, przekonują muzułmanie, na sposób „antropomorficzny”, nie może mieć ludzkich kształtów. Zamknięcie Boga w ciele człowieka, oznaczałoby zredukowanie boskości do czynnika czysto ludzkiego. Z tej właśnie racji islam zabrania przedstawiania cielesności Boga, której On po prostu nie ma. Chroni w ten sposób swoich wiernych przed idolatrią, bałwochwalstwem. Odmawia też Allahowi „ojcowania” – Wszzechmogący nie może mieć syna, bo gdyby miał musiałby też posiadać żonę – boginię.

Tradycja islamu przyjmuje biblijny obraz ulepienia człowieka przez Allaha z prochu ziemi⁸. Koran bardzo sugestywnie opisuje powstanie człowieka, który według tej religii, jako mężczyzna i kobieta, zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii wszystkich stworzeń⁹. Allah powołał mężczyznę do istnienia w sposób cudowny, jako pierwszą istotę ludzką. Ulepił go z sypkiej materii, z „plastycznego czarnego mułu”, a następnie tchnął w niego swojego ducha. Tak stworzony Adam stał się prototypem, wzorem każdej istoty ludzkiej. Uchodzi on za ojca wszystkich ludzi, którzy określani są „dziećmi Adama”. Bóg ustanowił pierwszego człowieka swoim „namiestnikiem”, „następcą” („chalifa”) na ziemi. Godność ta przynależy wszystkim ludziom – mężczyznom i kobietom. Powstali oni z tej samej substancji i rodzą się w stanie czystości, niewinności. Ich sukces czy upadek zależy od ich wiary i postępowania (*sura* 95, 5-6; 103, 2-3). Ideał mężczyzny i kobiety jest według Koranu taki sam (*sura* 16, 98). Oboje powołani zostali przez Boga do postępowania coraz doskonalszą drogą życia i do rozwijania coraz doskonalszego porządku społecznego.

Allah wezwał aniołów do oddania Adamowi pokłonu. Uczynili to wszyscy spośród nich, oprócz Iblisa, istoty duchowej działającej na zgubę człowieka (arabski odpowiednik szatana) (*sura* 20, 116). On powodowany pychą z powodu szlachetniejszej według niego materii, z której został stworzony, nie chciał pokłonić się temu, który powstał z prochu ziemi.

Mężczyzna i kobieta są takimi samymi, dobrymi dziełami Boga. Między nimi, jako stworzeniami Boga, nie ma żadnej bytowej (istotowej) różnicy. Koran podkreśla równość płci. Jakkolwiek niektórzy autorzy muzułmańscy twierdzą, że kobiety, będąc z natury słabszymi fizycznie i bardziej delikatnymi psychicznie niż mężczyźni, kierują się w życiu raczej uczuciami niż rozumem i z tej racji stoją niżej od mężczyzny. Powinny być im wobec tego podporządkowane. Zarówno Koran, jak i tradycja muzułmańska nie mówi, że człowiek został „stworzony na obraz i podobieństwo Boga”, tak jak podaje tę prawdę do wierzenia judaizm i chrześcijaństwo.

Święta księga islamu, wypowiadając się o duszy i ciele nie przeciwstawia ich sobie, nie antagonizuje. Islam proklamując jedność i jedyność Boga, jedność wspólnoty wszystkich wiernych – całej islamskiej „ummy”, mówi też o jedności w człowieku. Stworzone przez Boga ciało ludzkie nie jest złem, nie może być uważane za synonim grzechu, tym bardziej nie może być potępione.

⁸ Zob. M.M. Dziekan, *Ciało. Islam*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, s. 514.

⁹ Na temat mężczyzny (i kobiety) w islamie zob. E. Sakowicz, *Mężczyzna. I. W religiach mono-teistycznych. 2. W islamie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 755. Zob. też. M. Tworuszka, U. Tworuszka, *Islam. Mały słownik*, Warszawa 1995, s. 49–52; M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988 (passim).

To właśnie ze względu na tę wrodzoną dobroć człowieka nie było potrzebne światu wcielenie Jezusa Chrystusa. Ciało nie jest siedzibą zła, nie jest naznaczone wrodzoną ułomnością duchową nazywaną przez chrześcijan grzechem pierworodnym. Wiecznemu potępieniu, niekończącym się katuszom poddane zostaną tylko ciała tych ludzi, którzy popełnili grzech niewybaczalny – „szirk” (grzech politeizmu, polegający na przydawaniu Bogu towarzyszy). Ciała potępione doświadczać będą mąk piekielnych, wiecznego spalania się w ogniu nieugaszonym i innych okrutnych cierpień.

Religia poddania się Allahowi zawsze negowała wybujałe praktyki ascetyczne, uważając, że stanowią one skrajnie niebezpieczne podejście do ciała. Islam odrzucił celibat, jako zło wymierzone przeciwko woli Boga, by rodzić dzieci i zaludniać ziemię. Uznał życie w celibacie jako zamach na Boży dar płodności wpisany w każde ludzkie ciało. Jednakże poddanie ciała postowi w czasie świętego miesiąca „ramadan” nigdy nie oznaczało pastwienia się nad ciałem, jego poniżania, jako rzekomego źródła i siedliska zła. Post (nieprzyjmowanie pokarmu i napoju, powściągliwość w pożyciu małżeńskim, niepalenie fajki wodnej, a w skrajnych przypadkach nieprzełykanie śliny) oznaczał najwspanialszy hołd, jaki człowiek może złożyć Allahowi za jego największy dar przekazany całej ludzkości – świętą, objawioną księgę Koran.

Islam, który jest religią poddania się woli Allaha, przygotowuje swoich wiernych na śmierć jako na chwilę spotkania z Miłosiernym, Litościwym, Wszchemogącym, która sytuuje się u początku wiecznej jemu „subordynacji”. Wierność Allahowi zapewni muzułmaninowi zbawienie. Zmarły muzułmanin od momentu swojej śmierci będzie musiał jednak czekać na „Dzień Rozstrzygnięcia”, kiedy Allah dokona sądu nad wszystkimi zmarłymi i żywymi ludźmi. Chwila śmierci człowieka nie oznacza według islamu trwałej separacji duszy i ciała. Wraz ze śmiercią następuje chwilowe ich rozdzielenie. Wstępnie, ale nie ostatecznie osądzona dusza konkretnego człowieka powraca do ciała, by oczekiwać na powszechne zmartwychwstanie, które odbędzie się w dniu ostatecznym. W czasie tego eschatologicznego wydarzenia wyjdą z grobów wszyscy zmarli, przybierając najdoskonalszą postać.

Zarówno w niebie, jak i piekle ciało będzie odpowiednio doświadczone. W niebie zazna niekończących się rozkoszy, przedstawianych przez tradycję muzułmańską w zmysłowych obrazach, często o wyraźnym erotycznym zabarwieniu. W piekle i dusza, i ciało znosić będą niekończące się męki. Śmierć prowadzi do ogrodu zbawienia – duchowej rozkoszy i szczęścia, przedstawianego w plastycznie „odmalowanych” obrazach, ukazujących wieczną radość człowieka na zawsze poddanego Allahowi. Islam, który odrzuca grzech pierworodny nie uważa śmierci ludzkiego ciała jako odpłaty Allaha za zło popełnione przez prarodziców ludzkości. W konsekwencji tej interpretacji, twierdzi

islam, nie była potrzebna odkupieńcza śmierć Jezusa Chrystusa, tym bardziej nie było potrzebne jego wcielenie. Prawdziwy muzułmanin powinien tęsknić za swoją śmiercią. Nie powinien jej się lękać, bowiem w chwili umierania ma ostatnią szansę, by pomyśleć o Jedynym sprawiedliwym – o Bogu, który odtąd będzie na zawsze jego Panem.

Zmarły powinien być jak najszybciej po swojej śmierci pogrzebany. Religia muzułmańska nigdy nie zezwoliła na „kremację” – spopielenie ludzkich zwłok. W islamie znana jest praktyka niedopuszczania do orszaku pogrzebowego kobiet. Te, które rodzą, a więc dają życie, nie mogą spotykać się ze śmiercią, bowiem ona odbiera życie.

Największą rozkoszą ciała jest akt seksualny, według muzułmanów uprawomocniony tylko i wyłącznie w małżeństwie. Zło popełniane ciałem, przede wszystkim nierząd, cudzołóstwo, prostytutka oznacza profanację człowieka jako wysłannika samego Boga na ziemię.

Kary za popełnione przestępstwa winny mieć, jak utrzymuje tradycyjny islam, charakter cielesny. Często brutalne, okrutne okaleczanie ciała za dokonanie określonego karygodnego czynu, miało skutecznie przeciwstawić się złu i przestrzec przed dokonywaniem tego, co zakazane.

Wśród mistyków muzułmańskich – „sufich” ciało było traktowane jako miejsce spotkania z Bogiem. Żyjący na przełomie IX i X w. wybitny mistyk islamski Al-Halladż wyznał, że osiągnął jedność z Bogiem. Za to uzurpowanie sobie boskości – przekonanie, że w jego ciele mieszka Bóg, został ukrzyżowany. Jego ciało zostało rozpostarte i przybite do krzyża. Była to kara za ukryte wyznawanie chrześcijaństwa, którego rzekomo miał się ów mistyk dopuścić¹⁰. Ciało bywa wprowadzane w trans przez tańczących członków bractwa „derwiszów”, kierującego się zasadami mistycyzmu islamskiego („sufizmu”). Tańce te polegały na wielogodzinnym obracaniu się wokół osi własnego ciała, przy równoczesnym wypowiedaniu najświętszych imion Boga.

Muzułmanie przywiązują wielką wagę do czystości i higieny ciała. Postępują zgodnie z instrukcjami podawanymi przez „hadisy” (spisane zbiory czynów i słów Mahometa). Wzorem czystości jest dla muzułmanów największy Prorok – Mahomet. Twarz i ręce oraz nogi muszą być rytualnie obmyte przed rozpoczęciem modlitwy. Materią do „ablucji” jest zawsze czysta, świeża woda. Gdyby jej nie było, można „obmycia” twarzy i rąk dokonać piaskiem. Po akcie małżeńskim również winna być przeprowadzona „ablucja” ciała. Po nawiedzeniu miejsc uważanych przez tradycję islamu jako nieczyste (np. cmentarze), ale

¹⁰ Zob. E. Sakowicz, *Halladż al-, Husajn ibn Mansur*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 510–511; R. Markowski, *Al-Halladż – mistyk i męczennik islamu*, Ateneum Kapłańskie 2 (2008), s. 234–242.

również po wyjściu z publicznej łaźni czy z rzeźni konieczny jest oczyszczający ciało akt „ablucji”. Czystość ciała wskazuje symbolicznie na nieskalaność duszy. Również ze względu na imperatyw zachowania czystości zabrania się muzułmanom spożywania alkoholu. Pijący alkohol nie tylko siebie zabrudza, ale, co gorsza, wprowadza „brud” w wymiarze społecznym – rozbija jedność wspólnoty muzułmańskiej, wprowadza siebie w nieczysty świat rozdwojonej jaźni.

Zarówno ciało, które dokonuje rozlicznych pokłonów i skłonów w ciągu pięciokrotnej codziennej rytualnej modlitwy, jak i dusza motywująca zaangażowanie duchowe wiernego, w równy sposób mają być poddane Allahowi, który będąc doskonałym duchem jest ponad jakimkolwiek cielesnym wyobrażeniem.

4. Hinduizm

Hinduizm – religia odwiecznie panującego w kosmosie porządku byto-moralnego – wskazuje na boskie pochodzenie każdego ludzkiego ciała¹¹. Cały świat ma wymiar boski, a więc i ciało, które stanowi punkt odniesienia i jest miarą wszelkich rzeczy. Ciało jednego bytu boskiego („którego wieszczę różnorodnie zowią”), a który ucieleśnia się w różnych boskich i ludzkich postaciach, ciała ludzi, ciała postaci mitycznych, obecnych w wierzeniach są według hinduizmu realne. Ciała istot boskich obecne są wśród ludzi. Rzeczywistość niewidzialna jest podobna, czy wręcz tożsama z tą postrzeganą.

Hinduizm jest religią proklamującą prawdę o „inkarnacji”, czyli wcieleniu jako podstawowej kategorii wierzeń. Wcielenia doświadczali niezliczeni bogowie (stanowiący ostatecznie jedną rzeczywistość). Wcielanie się jest udziałem istot ludzkich. Drugim filarem hinduistycznego systemu wierzeń jest ofiara¹². Bez wcielenia nie ma ofiary.

Według religii hinduistycznej człowiek dzięki ciału doświadcza świata, który jest na zewnątrz niego. W swoim ciele i przez nie ma on wgląd w zasadę życia zwaną „atmanem”. Zasada ta ma charakter osobowy i jest częścią istoty wszechświata – „brahmana”. W powstałych w VII w. przed Chrystusem „Upanisadach” ciało ukazane zostało jako „nie-ja”. Nie jest więc ono identyczne, tożsame z bytem człowieka. W cielesności uwięziona jest jednostkowa jaźń człowieka. Zbawienie człowieka polega na uwolnieniu się z owej otaczającej go „powłoki”. Człowiek nie osiągnie jednak wyzwolenia bez zaangażowania ciała. Szczegółowo opisane praktyki fizyczno-cielesne służące mają filozofii

¹¹ Zob. A. Karp, *Ciało. Hinduizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, s. 517–518.

¹² M.K. Byrski, *Hinduizm ofiary i hinduizm wcielenia*, w: H. Zimoń (red.), *Religie pozachrześcijańskie w procesie przemian*, Warszawa 1990, s. 71–81.

życia, pozwalającej odkryć ukrytą w człowieku boską energię. Takie zadanie spełnia system *jogi*, utrzymujący ciało w dyscyplinie i będący szkołą odkrywania obecnej w człowieku boskości.

Według jednej z hinduistycznych teorii ciało składa się z pięciu elementów: przestworzy, powietrza, ognia, wody, ziemi. Jest także siedzibą szóstego elementu – świadomości. Hinduiści głosili nadto teorię, że w ciele ludzkim występują trzy tzw. elementy podtrzymujące (które równocześnie są głównymi czynnikami mającymi wpływ na powstanie chorób): powietrze (wiatr), żółć, flegma (limfa)¹³. W „Atharwawedzie” wymienionych zostało kilkanaście części układu kostnego człowieka oraz nazwane zostały inne jego elementy anatomiczne¹⁴.

Ciało traktowane jest przez hinduizm jako element iluzorycznego przejawiania się świata, złudnego obrazu jawiącego się w świadomości (określanego terminem „maja”). Najwyższa zasada życia – „atman” jest czasowo okryta ciałem. Przekonanie to uzasadnia powszechnie praktykowaną w hinduizmie „kremację”, spopielenie zwłok. Poprzez wypalenie ciała wyzwala się w człowieku „atman”. Prochy wrzucane są do rzeki Ganges i innych rzek subkontynentu, które uchodzą za „odbicie” rzek niebiańskich wcześniej płynących na nieboskłonie. Wrzucenie prochów do wody oznaczać może ich powrót do przestrzeni niebieskiej.

Narodowa religia Indii – hinduizm, ale również inne religie Dalekiego Wschodu, postrzegają śmierć jako wydarzenie dynamiczne. Nie oznacza ona unicestwienia. Człowiek może rodzić się wielokrotnie i wielokrotnie umierać. Ciało człowieka znajduje się w nieustannym ruchu, poddane jest ciągłej przemianie. Rodzi się i umiera, by znów urodzić się i umrzeć itd. Dusze, wędrując przywdziewają takie lub inne ciało, w zależności od czynów, które dany człowiek podejmował w poprzedniej egzystencji. Śmierć to moment, w którym zrzuca on dotychczasową swoją „powłokę”, czy szatę (czyli właśnie ciało oraz sytuacje życiowe, warunki egzystencji), by wdziać nową. Śmierć odgrywa rolę punktu zwrotnego w kołowym wcieleniu – w „reinkarnacji”, będącej wędrówką duszy. Jeśli życie człowieka było moralnie podłe, to w chwili śmierci wciela się on w istotę zdegradowaną egzystencjalnie. Jeżeli za życia okazywał przeemoc wobec istot żywych, może po śmierci stać się zwierzęciem o niepohamowanej żądzy zadawania śmierci. Gdy w życiu swoim był seksualnie wyuzdany, to po śmierci zamienić się może w zwierzę o nieujarzmionym instynkcie rozrodczym. Może też zamieszkać w pałacach i awansować do wyższej kasty,

¹³ Więcej o tych elementach ciała zob. M. Kudelska, *Cenne ludzkie ciało. Ciało jako narzędzie samodoskonalenia się w tradycyjnej myśli indyjskiej*, Horyzonty Wychowania 14 (2008), s. 172. Zob. też J. Jolly, *Body (Hindu)*, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. 2, Edinburgh 1955, s. 773.

¹⁴ J. Jolly, *Body (Hindu)*, s. 773.

jeśli zawsze czynił dobro. O losie człowieka decyduje nieubłagane prawo „karmana” – przyczyny i skutku. Według hinduizmu wszystko, co żyje, ma życie wieczne, a śmierć jest zjawiskiem, które się powtarza.

W świętej księdze hinduizmu – „Rygwedzie” zaprezentowany został mit o Puruszy¹⁵ – pracźlowieku, który dokonał samoofiary. Złożył on swoje ciało w praofierze, będącej „archetypem”, wzorcem wszystkich później składanych ofiar. Akt pierwotnej ofiary stoi u początku porządku społecznego w Indiach, mającego charakter hierarchiczny, wyznaczony przez „warny” i „kasty”. „Warna” to określenie stanu w tradycyjnym społeczeństwie hinduistycznym. Stanami tymi są: „bramini” (kapłani), „kszatrijowie” (rycerze, wojownicy), „wajśjowie” (hodowcy bydła i rolnicy), „śudrowie” (służący). Kasty stanowią podstawowe ogniwo systemu organizacji społeczeństwa w Indiach. Ich członkowie wykonują dziedziczny zawód i nie przynależą do żadnego z czterech stanów. Mimo prawnego ich „zniesienia” po odzyskaniu przez Indie suwerenności w 1947 r., wciąż one istnieją i istnieć będą tak długo, jak trwać będzie odwieczna „dharma” – religia Indii.

Religia hinduistyczna przedstawia ciało na wzór „oblężonej twierdzy”. Nie ma w ciele części czy elementów niepotrzebnych – tak jak w „twierdzy”. Wszystko jest w nim potrzebne. Otwory w ciele uważane są za „bramy”, „wrota” owej twierdzy¹⁶. Przez nie ciało przyjmuje pokarm, przez nie wychodzą ekskrementy, jak również życiodajne płyny. Spożywanie pokarmów przez hinduistów, a więc karmienie ciała¹⁷, obwarowane jest rozlicznymi przypisami rytualnymi. Wszystkie rytualne przepisy związane z ciałem muszą być rygorystycznie przestrzegane. Ich złamanie oznaczałoby popełnienie grzechu w sensie rytualnym.

Ciało człowieka skonstruowane zostało według doskonałego wzorca harmonii i proporcji. Sztuka sakralna, zarówno ikoniczna, jak i architektoniczna, powieliła boskie proporcje obecne w ludzkim ciele. Stanowi więc ciało wzorzec praobrazu w ogóle, czy też „praświątyni”. Sakralną miarą wyznaczającą przestrzeń okalającą ołtarz są rozwarne ramiona mężczyzny.

Kobieta hinduistyczna uczestniczy w obrzędach mających zapewnić poczęcie. Następnie z uległością i radością poddaje się rozlicznym działaniom ceremonialnym, mającym na celu uformowanie w jej łonie zdrowego i piękne-

¹⁵ Na temat rozumienia Puruszy, pojmowanego jako makrokosmos, energia inicjująca, będąca ponad aktem kreacji oraz materialnym tworzywem świata zob. M. Kudelska, *Cenne ludzkie ciało*, s. 161–163.

¹⁶ A. Karp, *Ciało. Hinduizm*, s. 517.

¹⁷ O zasadach odpowiedniego odżywiania w hinduizmie zob. M. Kudelska, *Cenne ludzkie ciało*, s. 169. Godna uwagi jest praca magisterska (promotor E. Sakowicz) przedstawiająca religijny wymiar posiłków – J. Kohman-Kulisiewicz, *Religijne zwyczaje kulinarne Żydów, Arabów i Hinduistów – studium religiologiczne*, Warszawa 2008 (Biblioteka UKSW).

go dziecka, a także szczęśliwe rozwiązanie¹⁸. Hinduisci w ogóle przywiązują wielką wagę do spełniania czynności higienicznych. Czyste, umyte ciało, schludne, swobodne, nieobcisłe ubranie, a także staranna fryzura uwyrażnia sakralny charakter ciała. Podkreśla jego boskie zarówno pochodzenie, jak i przeznaczenie. Należy dbać o ciało jako narzędzie pozwalające osiągnąć wszelkie, również transcendentne cele, do których człowiek dąży. Ten imperatyw przyczynił się do rozwoju hinduistycznej medycyny¹⁹. Anatomowie i filozofowie wymienili i opisali strukturę organizmu człowieka w sposób niezwykle plastyczny.

5. Buddyzm

Buddyzm, będący religią „zniweczenia” ludzkiego cierpienia, różni się znacznie w swoich poglądach antropologicznych od innych systemów wiary religijnej²⁰. W wielu religiach świata dusza jawi się jako najważniejszy, bo nieśmiertelny pierwiastek, element człowieka. W „apersonalistycznym” buddyzmie odmawia się człowiekowi kategorii osoby. W religii tej nie mówi się o duszy ludzkiej (podobnie jak milczeniem „otacza się” boga, czy jakkolwiek istotę wyższą). Buddyści odmawiają ciału realnego, obiektywnego bytu. Nie mówi się tu o zmartwychwstaniu ciał czy w ogóle o ciele jako przedmiocie odkupienia i zbawienia²¹.

Człowiek nie składa się z ciała i duszy, lecz jest wypadkową pięciu „skandh”. Są one bezosobowymi, nietrwałymi, a więc zmiennymi elementami, które razem tworzą jakby strumień. Elementami tymi są: cielesna materia, uczucia, spostrzeżenia, dyspozycje, świadomość. Wszystkie wymienione elementy są pozorne. Przyczyniają się one do bólu i cierpienia. Jako pozorne tworzą pozory istnienia.

Według buddyzmu nie tylko człowiek, ale też rzeczy są „nie-ja”. I chociaż właściwie wszystko jest „nie-ja”, to jednak zaimki osobowe „ja”, „mnie” występują w mowie buddysty, podobnie jak w mowie wyznawcy innej religii. Pozwalają się ludziom komunikować, porozumiewać między sobą. Nie ma jednak niczego, co by tym zaimkom odpowiadało²². Buddyści nie odrzucają dokumentów tożsamości człowieka. Według myślenia człowieka kultury Zachodu tkwi w tym jakaś wewnętrzna sprzeczność. Religia Buddy nie widzi w tym jednak żadnego dysonansu. Posługuje się swoistą logiką, różną od logi-

¹⁸ M. Czerniak-Drożdżowicz, *Jatakarman. Indyjska ceremonia narodzin*, Kraków 1988.

¹⁹ Zob. A. Karp, *Ciało. Hinduizm*, s. 518; M. Kudelska, *Cenne ludzkie ciało*, s. 174.

²⁰ Zob. T. Dajcz, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.

²¹ Zob. W. Bator, *Ciało. Buddyzm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, s. 518.

²² H.J. Greschat, *Człowiek. IV. W buddyzmie*, w: *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 74.

ki cywilizacji euroatlantyckiej. I chociaż beżażniowość jest cechą charakterystyczną buddyizmu, to religia ta uczy technik pozwalających władać ciałem, panować nad nim, ujarzmić je.

Buddyizm „tantryczny” (tantryzm to część buddyjskich tradycji przyjmujących wiarę w żeńskie moce oraz mających rozbudowane rytuały) uważa człowieka za „mikrokosmos”. Ciało jako tzw. mandala wewnętrzna złożone jest z trzech składowych, którymi są: „kanały energetyczne”, „krople”, „wiatry”. Tantryzm promuje seksualną aktywność jako formę medytacji, mającej na celu całkowite zapanowanie nad ciałem.

Buddyizm „mahajany” („dużego wozu” – nazwa ta wskazuje na powszechność praktyk medytacyjnych dla wszystkich ludzi dążących do ostatecznego wyzwolenia) rozwinął doktrynę trzech ciał Buddy. Ciała te odpowiadają trzem stanom egzystencji. „Ciało istotne” Buddy przebywa w „nirwanie”, czyli w stanie wyzwolenia. Z „ciała istotnego” emanuje „ciało szczęśliwości” Buddy. To z kolei ciało egzystuje jako najwyższe bóstwo w niebie (widać tu wyraźnie odejście buddyizmu „mahajany” od nieisteistycznej wizji „rzeczywistości”, charakterystycznej dla buddyizmu pierwotnego, zapewne pod wpływem wierzeń tubylczych, na które natknął się on w czasie swojej misyjnej działalności). Z „ciała szczęśliwości” emanuje w końcu „ciało przemiany” Buddy²³.

Niekwestionowany wpływ na kształt doktryny buddyizmu miało doświadczenie przez Gautamę (żył w VI w. przed Chrystusem), późniejszego Budę, znikomości życia. Według jednego z podań miał on któregoś dnia, jako bogaty młodzieniec z rodu książęcego (który umknął, przed strzegącymi służącymi, mającymi nie dopuścić go do jakiegokolwiek przykrego doznania czy doświadczenia) przechadzać się po mieście. W czasie owej przechadzki natknął się na starca o zgrzybiałej „powierzchnowości”, następnie na człowieka złożonego chorobą o wyniszczonym ciele oraz na „mary” – zwłoki ludzkie. Było to „traumatyczne” przeżycie dla młodzieńca, który wówczas – jak podaje tradycja buddyjska – dostrzegł, że życie ludzkie to nieustanne pasmo cierpienia²⁴.

Z ciała mają się wywodzić wszystkie złe żądze. Ono samo jest jednym wielkim cierpieniem, źródłem cierpienia. Pożądliwość ciała prowadzi do miłości świata – jedno i drugie prowadzi do destrukcji. Najwyższym celem buddyizmu jest wyzwolenie człowieka z cielesności. Jest ono ostatecznym celem wszelkich usiłowań człowieka. Mimo tego poglądu, buddyizm zakazywał wszelkich aktów autoagresji wobec swego ciała, w tym kategorycznie przeciwstawiał się samobójstwu. Chroniąc każde życie (skoro już ono zaistniało), zakazywał spożywania mięsa (podobnie jak hinduizm)²⁵.

²³ Ibidem.

²⁴ J.H. Bateson, *Body (Buddhist)*, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. 2, s. 758.

²⁵ Ibidem, s. 759.

Buddyzm, który przyjął niektóre zasady doktrynalne hinduizmu (odrzucił natomiast wiarę w niezliczone bóstwa hinduistyczne, tworzące ostatecznie jeden boski byt) uważa śmierć za wyzwolenie z udręk bycia. Życie według buddyjskiego systemu religijnego to nieustanne „continuum” cierpienia, bólu, rozpacz, przywiązania do ułudy, rzeczy materialnych, fikcji. „Bohaterem” w splocie tych wszystkich wydarzeń jest ludzkie ciało. Śmierć zrzuca wszystkie więzy krępujące człowieka. Śmierć może wyzwolić człowieka z ułudy, jeśli kroczył on drogą wyznaczoną przez Buddę – Oświeconego. Według tej religii każdy w chwili swojej śmierci wchodzi w stan zwiększonej świadomości. Człowiek jest „samozbawcą”. Największym szczęściem człowieka jest „nirwana”, pojmowana jako nieistnienie, czy też bardziej obrazowo – jako wygaśnięcie świecy bądź niebieskawa światłość.

DER MENSCHLICHE LEIB IN DEN AUSSERCHRISTLICHEN RELIGIÖSEN TRADITIONEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Dem menschlichen Leib wird in jeder religiösen Tradition ein wichtiger Platz eingeräumt, wobei die Beschreibung des Phänomens und des Wesens sowie der Bedeutung des Leibes von der angenommenen Philosophie abhängt. Unter den Nicht-Christen gibt es verschiedene Konzepte der Leiblichkeit. Der Leib hat oft eine sakrale, symbolische bzw. kultische Konnotation. Er ist ein inhaltsreiches Symbol, der in sich verschiedene Sinngehalte und Andeutungen (religiöse, existentielle und künstlerische) vereinigt. Er kann als ein Leib Gottes bzw. der Gottheit (so sehen ihn die monistischen Religionssysteme), oder als zweites (neben der Seele) Konstitutionselement in einer dualistischen Sicht des Menschen betrachtet werden. In den Urreligionen ist der naturhaft sakrale Leib des Menschen Gegenstand zahlreicher Rituale, die mit Geburt, Geschlechtsreife, Ehe und Tod zusammenhängen. Im Islam, der Religion einer absoluten Hingabe an Gott, ist der menschliche Leib Gottes Eigentum. Der Mensch soll in und mit seinem Leib Gott die Ehre erweisen sowie seine Allmacht und Barmherzigkeit zeigen. Das irdische Leben bereitet den Menschen (also auch seinen Leib) auf die ewige Wonne im Himmel vor. Ein zentrales Element im Hinduismus ist die Lehre von der Inkarnation, der Fahrt der Seele durch einzelne Körper. Die Seele nimmt verschiedene Körper an, abhängig von den im Leben begangenen Taten. Im menschlichen Leib inkarniert sich der Leib des göttlichen Seins. Im Hinduismus gibt es unterschiedliche Interpretationen der menschlichen Leiblichkeit. Der Buddhismus verwirft die Idee Gottes bzw. der Gottheit, was das Verständnis des Menschen und seines Leibes beeinflusst. Buddhisten sehen im Leib die Quelle jeglichen Begehrens also auch die Ursache jeglichen Leids.

HUMAN BODY IN NON-CHRISTIAN RELIGIOUS TRADITIONS (SUMMARY)

Human body plays an important part in the anthropological doctrine of each religious tradition while the description of this phenomenon, its essence and meaning depends on the philosophy accepted in the particular society. Among non-Christians, there are various attitudes towards the body. The body often has a sacred dimension, is an object of worship and a symbol. As a symbol focusing a lot of meanings and references (religious, existential, artistic), it gives us a lot to think about. It can be perceived as the body of God or that of an idol (as the monist philosophical systems put it), or the other (apart from the spiritual) element constituting human according to the dualist vision. In the religions of primitive peoples, the naturally sacred body is the subject of numerous rituals (connected with birth, adolescence, marriage, death). In the Islam, which is a religion of an absolute submission to God, the body is the property of human. The human has to worship God by appropriately using the body, point out to his power and mercy. Earthly life prepares human (and so his body as well) for eternal pleasures in heaven. One of the central elements of the Hinduism is the reincarnation, i.e. passing of the soul from one body to another. The soul puts on various bodies, depending on deeds performed in life. In the human body the body of the Divine is incorporated. In the Hinduism we can come across various different interpretations concerning the human body. The Buddhism rejects the concept of God, or an idol. It affects the way the human in general is understood and his body as well. The Buddhists consider the body as a source of every covetousness, and thus the cause of suffering.

Ks. ANDRZEJ MUSZALA
Międzynarodowy Instytut Bioetyki PAT
Kraków

CIAŁO LUDZKIE W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Słowa kluczowe: patrystyka, ciało ludzkie, dualizm, hylemorfizm, Tertulian, Grzegorz z Nyssy, Maksym Wyznawca.

Schlüsselworte: Patristik, menschlicher Leib, Dualismus, Hylemorfismus, Tertulian, Gregor von Nyssa, Maximus Confessor.

Key words: patristics, human body, dualism, hylomorphism, Tertullian, Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor.

Starożytni teologowie chrześcijańscy podjęli refleksję nad ludzkim ciałem na bazie dwóch zasadniczych tradycji: filozoficznej i biblijnej.

1. Starożytna tradycja filozoficzna wobec ciała ludzkiego

Koncepcja ciała ludzkiego u starożytnych filozofów greckich rozwijała się równolegle z wypracowywaniem koncepcji duszy, stanowiącej najpierw zasadę życia i wzrostu, później zaś (zwłaszcza od czasów Platona) – rozumny, wręcz boski i nieśmiertelny pierwiastek w człowieku. Wypracowanie teorii ciała ludzkiego wpisywało się w szerszą perspektywę ogólnej refleksji nad człowiekiem, nad jego pochodzeniem, budową, stosunkiem do świata zewnętrznego oraz ostatecznym przeznaczeniem. Starożytni Grecy nieco inaczej niż człowiek współczesny rozumieli ciało ludzkie. Oddawali je dwoma terminami: *sarks* i *soma*. Przez to pierwsze rozumieli ogólnie tworzywo, niezróżnicowany materiał cielesny, z którego dopiero zbudowane były ciała poszczególnych jednostek. Z kolei termin *soma* stosowali na opisanie konkretnej cielesnej formy poszczególnego indywiduum. *Soma* stanowiła zatem dla nich konkretną formę zbudowaną z bezkształtnej rzeczywistości (*sarks*). W takim rozumieniu wszyscy ludzie byli identyczni w swojej rzeczywistości „sarkicznej”,

odmienni zaś od siebie w rzeczywistości „somatycznej”¹. Uwzględniając powyższe założenia można stwierdzić, że starożytni filozofowie greccy wypracowali przynajmniej trzy modele podejścia do ciała ludzkiego.

Pierwszym z nich w szeregu chronologicznym był model monistyczny, materialistyczny. Uznawał on, że wszystko w świecie – a zatem i człowiek – składa się z jednego budulca-tworzywa, jakim jest materia. Nie istnieje żaden świat duchowy ani też dusza, która miałaby ożywiać byty organiczne. Prekursorem takiego sposobu myślenia był Empedokles z Agrigentu (ok. 490–430 przed Chr.), który bodajże jako pierwszy w historii stwierdził, że człowiek powstał wskutek swoistej ewolucji kosmologicznej, a stało się to przypadkowo, przez „kaprys” przyrody². Jego teorię rozwinęli atomiści (zwłaszcza Demokryt z Abdery), którzy uznali, że materia składa się z odwiecznych atomów – niepodzielnych i niezmiennych cząstek, które są budulcem wszystkich ciał znajdujących się w przyrodzie. Ich istotą jest ruch, same zaś atomy znajdują się i poruszają w próżni. W takim rozumieniu ciało ludzkie było jedynym elementem konstytuującym człowieka; co więcej – było niejako jego synonimem.

Równoległe do powyższej koncepcji w kręgach pitagorejskich począł się rozwijać inny – dualistyczny – nurt refleksji antropologicznej, zakładający, że człowiek zbudowany jest nie tylko z ciała, ale i z duszy. Nieco uogólniając, w starożytnej myśli greckiej, opartej na koncepcji dualistycznej, można wyróżnić tendencje „paramaterialistyczne” oraz „spirytualistyczne”. Do pierwszej z nich należą poglądy tych wszystkich filozofów, którzy wprawdzie zakładali istnienie duszy, jednak pojmowali ją na wskroś materialistycznie – jako subtelniejszą formę materii. Niektórzy uznawali, że jest ona pokrewna z wdychanym powietrzem (Anaksymander z Miletu³; Anaksymenes, który wręcz stwierdził, że powietrze jest istotą duszy⁴; Ksenofanes⁵), inni zaś (Pitagoras) – że jest odpryskiem eteru ciepłego i zimnego⁶. Nieco później stoicy poszli tropem pitagorejczyków, uważając, że człowiek jest istotą na wskroś materialną; ma wprawdzie duszę, lecz jest ona natury cielesnej⁷. Człowiek „aspiruje” duszę w momencie pierwszego wdechu, zaraz po urodzeniu. Podobnie epikurejczycy

¹ Por. S. Duda, *Dusza do zbawienia koniecznie potrzebna*, Znak 1 (2009), s. 20.

² Por. Empedokles, 31 B, 62 DK. W przedstawieniu tezy presokratyków opieramy się głównie na krytycznym wydaniu ich tekstów, patrz: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiken*, Berlin 1956 (dalej: DK).

³ Por. Anaksymander, 12 A 29 DK.

⁴ Anaksymenes pisze: „Tak samo, jak nasza dusza, która jest powietrzem, podtrzymuje nas, tak samo technienie i powietrze otaczają całość świata”; Anaksymenes, 13 B 2 DK.

⁵ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 19; Ksenofanes, 21 A 1 DK.

⁶ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VIII, 28–32.

⁷ Por. Zenon z Krotony, SVF I, 135; I, 519; Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica*, XV, 21, 3. Relacjonując tezy stoików opieramy się głównie na krytycznym wydaniu ich dzieł zawartym w H. von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols, Leipzig 1903–1924.

zakładali, że dusza jest cielesna, zbudowana z atomów, sam zaś Epikur utożsamiał ją z obecnymi w organizmie atomami. Według Lukrecjusza – dusza – ponieważ jest nierozdzielna z ciałem – jest tak samo śmiertelna i kończy swoją egzystencję wraz z jego śmiercią. Po tym życiu człowiek nie może się już niczego spodziewać, ponieważ zapada w niebyt⁸. W takich koncepcjach człowiek jawił się jako ciało ożywiane przez duszę, która stanowiła dlań nie tyle zasadę nieśmiertelności, ile raczej jakąś *vis vitalis*, determinującą ruch i życie, choć – nie pozbawianą cechy rozumności. Materia pozostawała więc nadal jedynym komponentem człowieka, chociaż przejawiała się ona podwójnie: w formie widzialnej (ciało) i niewidzialnej, bardziej subtelnej (dusza). Ciało nie stanowiło już całości człowieka.

Na drugim biegunie modelu dualistycznego usytuowała się platońska koncepcja spirytualistyczna, zakładająca, że dusza jest bytem niezależnym, stojącym w opozycji do ciała. Człowiek jawił się w niej jako „dusza władająca ciałem”. Ciało było dla duszy ciężarem, który „tysięczne nam kłopoty sprawia [...], sprawia nam zamieszanie i niepokój, myśli płoszy, tak że niepodobna przy nim dojrzeć prawdy”⁹. Ciało – to źródło wszelkiego zła, niepokoju i namiętności, z kolei „ze wszystkiego, co posiadamy, jest nasza dusza czymś najbardziej boskim [...], a dla nas, czymś najbardziej własnym i naszym”¹⁰. W koncepcji Platona ciało uzyskało więc kwalifikację negatywną – było dla duszy rodzajem „więzienia”¹¹. Myśl tę jeszcze bardziej rozwinęli później neoplatonicy. Stwierdzili oni, że tylko dusza może być uznana za właściwego człowieka; posługuje się ona ciałem jak narzędziem; to nie dusza jest w ciele, ale ciało w duszy¹². Pogląd ten miał się okazać bardzo istotny w późniejszej myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza gnostyckiej.

Próbę pogodzenia dualizmu spirytualistycznego z pozytywnym spojrzeniem na ciało podjął Arystoteles. Z jednej strony afirmował niematerialny i boski charakter duszy, z drugiej zaś nie uznawał, jakoby miała ona stać w pozycji antagonistycznej wobec ludzkiego ciała. W ten sposób Stagiryta wypracował „hylemorficzną” teorię budowy świata, według której forma (dusza) i materia (ciało) były dwiema substancjami stanowiącymi jedną całość. W odniesieniu do człowieka oznaczało to wypracowanie koncepcji „unifikacyjnej”, w której dusza była formą ciała. Ludzkie ciało nie miało już ani charakteru absolutnego (materialiści) ani fatalistycznego (Platon i neoplaton-

⁸ Por. Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, III, 138–396.

⁹ Platon, *Fedon*, 66 b-d, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. I, Kęty 1999, s. 630.

¹⁰ Idem, *Prawa*, V, 726 a, tłum. M. Maykowska, Warszawa, 1997, s. 161.

¹¹ Por. Platon, *Fedon*, 62 b.

¹² „Nie jest zaś znowu w nim dusza, lecz on w niej, bo też nie ciało jest miejscem dla duszy, lecz dusza jest w umyśle, ciało w duszy, a umysł w Innym”; Plotyn, *Eneady*, V, 5, 9.

czycy), lecz stanowiło – wraz z duszą – istotny czynnik konstytuujący człowieka; jawił się on tym samym jako duchowo-fizyczna jedność.

2. Ciało ludzkie według Biblii

Biblia nie przedstawiła jednolitej nauki o ciele ludzkim. Obce jej były filozoficzne dywagacje na temat natury człowieka i kosmosu; posługiwała się innym językiem; powstawała w odmiennym kontekście – religijnym, bazując zarówno na tradycji żydowskiej (zwłaszcza Stary Testament), jak i hellenistycznej (Koh, Mdr, Syr, Nowy Testament), a następnie rzymskiej. Przede wszystkim jednak stanowiła słowo Boga – objawione i natchnione; i w takim horyzoncie nie może być traktowana jako jedna z teorii myśli ludzkiej. Pomimo tego, zawiera w sobie pewne przesłanki na interesujący nas temat. Na określenie ciała ludzkiego używała hebrajskiego terminu *bāsār*, którego greckim odpowiednikiem w tłumaczeniu Septuaginty zazwyczaj jest *sarks*¹³. W takim rozumieniu człowiek jawił się jako „indywidualizowana cielesność”¹⁴. *Bāsār* (*sarks*) jest ożywiane przez *nepeš*¹⁵ lub *rûah*¹⁶, wobec których nie stoi w pozycji antagonistycznej. *Bāsār* nie zawiera w sobie negatywnych konotacji, gdyż stanowi przedmiot stwórczej działalności Boga. Przejawia się to chociażby w obrazie lepienia (*jācar*) ludzkiego ciała z prochu ziemi i ożywieniu go Boskim tchnieniem (por. Rdz 2,7). Psalm 139 opisuje, jak to sam Bóg „formuje” (*qānāh*)¹⁷, „tka” (*sākak*), „czyni” (*‘āsāh*), „misternie splata” (*rāqam*), „modeluje” (*jācar*) ludzkie ciało jeszcze w łonie matki. Człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo jest „bardzo dobry” (Rdz 1,31), za co Psalmista wyraża swą wdzięczność: „Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie, godne podziwu są Twoje dzieła” (Ps 139,14)¹⁸. Nowy Testament jeszcze wyraźniej ukazuje pozytywny wymiar ciała ludzkiego i jego godność. Najbardziej znamienym jest fakt, że Syn Boży przyjął ludzkie ciało wraz z jego ułomnością i śmiertelnością, stając się w ten sposób widzialnym, zaś

¹³ Wyjątkowo LXX tłumaczy hebr. *bāsār* jako *soma* (23 razy). „Nie zaskakuje ten fakt, gdyż *soma* zabarwiona treściami specyficznymi dla filozofii greckiej jest obca mentalności hebrajskiej”; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologiczno-moralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 39.

¹⁴ Idem, *Człowiek i medycyna*, s. 39.

¹⁵ *Nepeš*, jako życie, czy synonim życia, oznacza ostatecznie *osobę* [...]. Człowiek dzięki tchnieniu otrzymanemu od Boga jest *nepeš hajjāh*, tzn. bytem, który żyje, osobą żywą, jednostką, która egzystuje”. Ibidem, s. 41.

¹⁶ *Rûah* oznacza jakiś niezniszczalny, Boski pierwiastek, który ożywia cały byt człowieka i który nie umiera wraz ze śmiercią jego ciała.

¹⁷ Czasownik *qānāh* dosłownie oznacza w Biblii: 1) nabywanie, kupowanie czegoś; 2) tworzenie, stwarzanie (jako Bożą działalność).

¹⁸ Por. A. Świerczek, *Ciało ludzkie*, w: A. Muszala (red.), *Encyklopedia bioetyki*, Radom, 2007², s. 103.

przez swoje przejście przez grób do zmartwychwstania, uczynił ludzkie ciało zadatką nieśmiertelności. Wcielenie Syna Bożego jest wyniesieniem ciała ludzkiego do szczególnej godności. W teologii św. Pawła ciało jest bytem, poprzez który człowiek zanurzony jest zarówno w świecie materialnym, jak i w rzeczywistości nadprzyrodzonej. To przez owo „gliniane naczynie” (por. 2 Kor 4,7) człowiek jest powołany do doskonałości. I choć niejednokrotnie ciało przeciwstawia się Duchowi Bożemu, to jednak właśnie poprzez nie człowiek może wejść w relację tak z Bogiem, jak i drugim człowiekiem.

3. Koncepcje ciała ludzkiego według teologów chrześcijańskich pierwszych wieków

Ojcowie patrystyczni pierwszych wieków chrześcijaństwa w zróżnicowany sposób patrzyli na ludzkie ciało. W refleksjach odwoływali się zarówno do przesłanek rozumowych (filozoficznych), jak i nadprzyrodzonych (biblijnych). W ich twórczości teologicznej można odnaleźć reminiscencje rozwijanych wówczas nurtów myśli ludzkiej, jak i sympatie wobec niektórych z nich. Aplikując rozróżnienia uczynione w pierwszej części niniejszego artykułu, można stwierdzić, że żaden z wczesnych teologów chrześcijańskich nie poszedł ścieżką koncepcji materialistyczno-monistycznej. Staje się to zrozumiałe, gdy uwzględni się fakt, iż teksty Pisma Świętego wielokrotnie ukazują człowieka jako ciało ożywiane przez Boski pierwiastek (*rûah*), nigdy zaś jako samą materię (*sarks*). Powołanie do nieśmiertelności dodatkowo zakłada, że musi istnieć w człowieku jakaś niezniszczalna zasada, utożsamiana ogólnie z duszą (*psyche*), względnie duchem (*pneuma*), która nie ginie wraz z ciałem¹⁹. Z tego też względu o wiele bliższe Ojcom patrystycznym były koncepcje dualistyczne czy hylemorficzne; wszakże w ich obrębie doszło do dość zróżnicowanego spojrzenia na ludzkie ciało.

3.1. Tendencje dualistyczne w spojrzeniu na ciało ludzkie

Teologowie chrześcijańscy opowiadający się za „dualistycznym” patrzaniem na człowieka podzielili się na dwie grupy: jedni zakładali całkowicie duchowy charakter duszy ożywiającej ciało i stanowiącej Boski element w człowieku; inni zaś – głównie za stoikami – twierdzili, że stanowi ona formę

¹⁹ Nieco upraszczając, „dusza” (*psyche*) w Piśmie Świętym oznacza indywidualne życie, przebywające w jednostkowym ciele, zaś duch (*pneuma*) jest źródłem dla ożywiania indywidualnego ciała przez indywidualną duszę. W takim rozumieniu np. Jan Ewangelista opisał moment śmierci Jezusa jako „oddanie ducha” (*pneuma*). Trudno ostatecznie rozstrzygnąć – na bazie tekstów natchnionych – czy dusza jest pochodzenia całkowicie boskiego (kreacjonizm), choć ogólny wydzźwięk adekwatnych fragmentów wskazuje na wyraźne sympatie z tym założeniem.

wysublimowanej materii. Obie grupy odwoływały się w swojej argumentacji zarówno do przesłańek biblijnych, jak i filozoficznych.

U przedstawicieli pierwszej tendencji – „spirytualistycznej” – wyraźnie można odnaleźć sympatie z platońskim spojrzeniem na człowieka i świat. Jeśli uwzględnimy fakt, że w okresie rozkwitu myśli patrystycznej poglądy medio- i neoplatoników stanowiły właściwie jedynie liczącą się filozofię²⁰ oraz że duża część Ojców Kościoła opierała się na dorobku filozofów tego nurtu, to nie dziwi, że wielu starożytnych teologów zasymilowało pogląd o wyraźnym rozdzielaniu elementu cielesnego i duchowego w człowieku. Wszakże wśród ich opinii należy wyróżnić jeszcze dwie istotne podgrupy. Pierwsza znalazła swoich reprezentantów wśród zwolenników wrogiego patrzenia na ludzkie ciało. Ciało – według nich – ma wymiar negatywny i stoi w opozycji do jedynie szlachetnej duszy. Doskonałość chrześcijańska polega na wyzwoleniu się z wszelkich jego więzów, nieustannym ujarzmianiu go aż do zupełnego wyniszczenia. Podejmowana na ziemi asceza ma na celu zapanowanie duszy nad ciałem, gdyż życie wieczne dotyczyć będzie jedynie świata duchowego. Poglądy takie były upowszechniane przez różne sekty gnostyckie: bazyliidian, walentynian, karpokratian, marcjonitów, kasjanistów, montanistów, a w późniejszym okresie – manichejczyków. W odniesieniu do ludzkiego ciała ich tezy przejawiały się w pewnych szczegółowych postulatach i poglądach. I tak np. bazyliidianie i marcjonici negowali wcielenie Jezusa, twierdząc, że miał On ciało tylko pozorne (tzw. doketyzm – od gr. *dokein* – wydawać się), nie cierpiał na krzyżu ani nie umarł, zaś w Jego miejsce, przez pomyłkę ukrzyżowany został Szymon Cyrenejczyk. Większość sekt gnostyckich zalecała bezwzględna wstrzeźliwość płciową, odrzucając równocześnie małżeństwo i prokreację. Ich wyznawcy postulowali dobrowolne wyrzeczenie się materii, która – według nich – stanowi strukturę tego świata i jego pokus. Nieraz zalecali bardzo surowe posty i hojne jałmużny jako formę przygotowania się na rychły koniec świata (montaniści). Jedynie karpokratianie z podejrzliwego patrzenia na ludzkie ciało wyciągali wniosek przeciwny – o pełnej rozwiązłości seksualnej²¹. Poglądy sekt gnostyckich zostały nie tylko odrzucone

²⁰ A. Baron wykazuje wręcz, że światopogląd współczesnego Europejczyka został uformowany na Biblii i chrześcijaństwie z jednej strony, a na neoplatonizmie – z drugiej; por. A. Baron, *Neoplatoniska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005, s. 18. „Wprawdzie zniknęły instytucje neoplatonickie, ale pozostał światopogląd oraz dorobek myśli, z którego obficie korzystali zarówno chrześcijanie, jak i inni myśliciele w następnych wiekach. W ten sposób światopogląd platoński oraz chrześcijaństwo stały się filarami jedności Europy, i tak będzie aż do czasów nowożytnych”. Ibidem, s. 342.

²¹ „Tego oto nauczają »szlachetni« karpokratianie. O nich i o innych jeszcze zwolennikach podobnie bezecnych poglądów krąży wieść, że gromadzą się na uczty (nie nazwałbym wszelako agapą takiego ich zebrania!) mężczyźni i kobiety razem. A kiedy już się nasycają jedzeniem do woli [...], pogasiwszy lampy usuwają światło, demaskujące tę ich nierządną »sprawiedliwość«, i obcuja z sobą cieleśnie, jak chcą, z kim sobie zyczą, przez tego rodzaju »agapę« uprawiając wspólnotę; co więcej, już

przez Kościół, ale stały się przedmiotem systematycznej krytyki ze strony wielu Ojców patrystycznych. Bardzo wczesnie zrozumieli oni, że negatywne patrzenie na ciało ludzkie jest nie do pogodzenia z przekazem biblijnym²².

W dualistycznym i spirytualistycznym patrzeniu na człowieka odnaleźć wszak można dość liczne grono teologów wczesnochrześcijańskich, reprezentujących „pozytywne” patrzenie na ciało ludzkie. Związani byli oni głównie ze środowiskiem aleksandryjskim II i III w. po Chr. (Klemens, Orygenes), jak i innymi ośrodkami starożytnego chrześcijaństwa (Metody z Olimpu, Didym Ślepy, Ewagriusz z Pontu). W późniejszym okresie (IV–V w.) wyraźne sympatie platońskie dały się zauważyć w twórczości teologicznej Mariusza Wiktoryna, Eneasza z Gazy i przede wszystkim Augustyna; ten ostatni właściwie zinkulturował chrześcijaństwo zachodnie z myślą neoplatońską. Nieco uogólniając, wszyscy ci teologowie postrzegali ludzkie ciało jako coś odrębnego od autonomicznej i duchowej duszy ludzkiej. Równocześnie ciało nie stanowiło już dla duszy formy „więzienia”, zaś związek z nim nie był dla niej ani przypadłościowy, ani poniżający. Pewna ukryta podejrzliwość jednak pozostała. Przejawiła się ona w sympatiach wobec teorii apokatastazy i preegzystencji dusz (szczególnie u aleksandryjczyków) oraz w skłonnościach do bardzo surowej ascezy (pustelnicy egipscy), prowadzącej nawet do samookaleczenia (Orygenes). W myśli Augustyna ciało – jako źródło nieukozonej troski i łup bezlitośnej żądzy – musiało być poddawane ciągłej dyscyplinie²³. Według wyrażenia P. Browna, biskup Hippony stworzył „humanizm posepny, który wspólną nieufnością wobec rozkoszy seksualnej wiązał przedchrześcijańską przeszłość z chrześcijańską teraźniejszością. To dziedzictwo miało mocno zaciążyć nad późniejszymi epokami”²⁴. Dualizm platoński, nawet w „pozytywnej” odmianie chrześcijańskiej ortodoksji, nie umiał sobie też poradzić z wypracowaniem odpowiedniej teorii zmartwychwstania człowieka. Na przykład według Ewagriusza z Pontu, końcowa apokatastaza zrealizuje się w powrocie ludzkości do form bezcielesnych i w całkowitym zaniku materii. Wydaje się, że zasymilo-

za dnia żądają od kobiet, od jakich im się podoba, powolności w stosunku do prawa Karpokratesa – bo przecież nie godziłyby się powiedzieć: w stosunku do prawa Bożego. Tego rodzaju prawa powinien być, moim zdaniem, Karpokrates stanowić raczej dla rui psów, świń, kozłów”. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, III, 9, 2–10, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska.

²² W ramach ortodoksyjnej nauki chrześcijańskiej jedynie u Antoniego Pustelnika pojawia się czasem – niejako w tle – myśl, że Bóg na początku stworzył jedną substancję czystą i niematerialną, która potem – wskutek upadku – rozproszyła się i zróżnicowała w formie wielu bytów fizycznych; także dusze zostały złączone z ciałami ludzkimi, które dla nich stanowią formę „więzienia”. Por. Antoni Pustelnik, *Listy*, III, 1–2. 4; IV, 6. Antoni jednak nigdzie nie wyraził tej tezy wprost, a tylko pośrednio przebiega ona z jego tekstów.

²³ „Zatem powściągaj swoje ciało; teraz opanowuj to, co potem otrzymasz. Niech teraz ustaje, potem wszystkiemu poddał”. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 226.

²⁴ P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, Kraków 2006, s. 444.

wanie w myśl teologiczną tez (neo)platońskich na wiele wieków zaszczerpiło pewną nieufność w patrzeniu na ludzkie ciało, a konsekwencje tego mariażu chrześcijaństwo ponosi do dnia dzisiejszego.

Teologiem, który poszedł nieco inną ścieżką w patrzeniu na człowieka był Tertulian. Jego zwrócenie się ku myśli stoickiej zaowocowało dość szczególną odmianą pozytywnego „dualizmu paramaterialistycznego”. Zakładał on istnienie w człowieku zarówno pierwiastka cielesnego, jak i duchowego, jednakże o tym ostatnim orzekał, że stanowi formę wyżej zorganizowanej materii²⁵. Konsekwencje takiego rozumienia duszy okazały się brzemiennie w skutkach w całym patrzeniu na człowieka i jego ciało. Tertulian twierdził np., że dusza ludzka jest obecna już w nasieniu rodzicielskim; doprowadziło go to do traducjanistycznej teorii przekazu duszy przez czynnik materialny (nasienie), poczynając od pierwszego rodzica – Adama²⁶. Uważał również, że embriion ludzki – już od samego początku – jest bytem animowanym; rozważania teologa z Kartaginy w tej kwestii stanowią niewątpliwie najbogatszą refleksję na temat natury ludzkiego zarodka u starożytnych Ojców Kościoła. Materializm duszy okazał się skuteczną bronią przeciw wszelkim „pomysłom” o preegzystencji, reinkarnacji czy metempsychozie dusz ludzkich: skoro były one przekazywane przez rodziców, więc nie mogły się wcześniej błąkać w niezidentyfikowanych miejscach czy organizmach. Co ciekawe, w całej koncepcji Tertuliana – owo „materialistyczne” pojmowanie duszy nie było równoznaczne z jej poniżeniem, lecz odwrotnie: wynosiło ciało do wyższej godności! To właśnie „poprzez ciało i jego doznania dusza dostrajała się do wysokiej tonacji, w jakiej powinna współbrzmieć z Duchem Bożym”²⁷. Wszystko to sprawiło, że poglądy Tertuliana na ciało i ludzką płciowość nosiły znamiona o wiele bardziej pozytywne niż np. ówczesnych mu aleksandryjczyków. Sam będąc żonaty²⁸, nie cofał się np. przed opisem stanów doznawanych przez człowieka w trakcie odbywania stosunku seksualnego, postrzeganego jako „zderzenie się dwojga ludzi, z których każdy doznaje wstrząsu”²⁹. Brak podejrzliwości wobec ciała ludzkiego przejawiał się u Tertuliana także we wnikliwym studium dzieł lekarskich Herofilosa, Erasistratosa, Hikezjusza oraz jednego z ostatnich wielkich lekarzy rzymskich – Soranosa z Efezu, którego koncepcję zapłodnienia

²⁵ „Ponadto, jeśli nawet przyjmiemy z Platonem, że właściwością ciała jest być poruszonym od zewnątrz, to tym bardziej trzeba dusze uważać za substancję cielesną”. Tertulian, *O duszy*, VI, 2, tłum. M. Michalski, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 377.

²⁶ Por. Tertulian, *O duszy*, XXVII, 8; XXIX, 3.

²⁷ P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstinencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, s. 95.

²⁸ Odnotowuje to Tertulian w *Ad uxorem (Do żony)*.

²⁹ Tertulian, *O duszy*, XXVII, 4. Użyte słowo *concussus* oznacza wzburzenie, wstrząs, oszołomienie.

jako „przytrzymania nasienia” wykorzystał do własnych analiz embriologicznych. Niezrównany jest również opis niektórych zabiegów medycznych, połączony z fachową znajomością stosowanych w starożytności narzędzi chirurgicznych³⁰. Niestety, późniejsze wydarzenia – przejście do montanistów oraz odrzucenie materialistycznej koncepcji duszy oraz jej przekazu na drodze tradycjonalistycznej – przyczyniły się do „wylania dziecka z kąpielą” – poglądy Tertuliana przez długie wieki zostały zmarginalizowane w teologii i przyjmowane były z dużą rezerwą. Być może właśnie tu kryje się źródło sukcesu paraplatońskich poglądów na ludzkie ciało jako coś „niższego” od duszy i „nieczystego”, które powoli uzyskiwały dominację w myśli teologicznej od IV w.

3.2. Tendencje hylemorficzne i unifikacyjne w spojrzeniu na ciało ludzkie

Tylko u nielicznych Ojców Kościoła – co jest dość zadziwiające – spotykamy pewną znajomość a jeszcze rzadziej zasymilowanie do własnego sposobu uprawiania teologii, koncepcji hylemorficznej Arystotelesa. Kiedy później – w dobie rozkwitu średniowiecza – św. Tomasz z Akwinu posługiwał się tą teorią jako jedną z fundamentalnych tez swojego systemu myślowego (nazywanego później tomizmem), musiał bezpośrednio sięgać do zredagowanych kilkanaście wieków wcześniej pism samego Stagiryty. Wśród teologów wczesnochrześcijańskich rozważania filozofa z Aten w tej kwestii nie znajdowały bowiem szczególnego oddźwięku. Pewne reminiscencje można odnaleźć jedynie u niektórych przedstawicieli szkoły antiocheńskiej, szczególnie u Teodoretta z Cyru³¹, Diodora z Tarsu i Jana Chryzostoma³². Przejawiło się to chociażby w specyficznym patrzeniu na pierwsze stadia rozwoju ludzkiego zarodka. Teologowie tego środowiska – za Stagirytą oraz wersją *Septuaginty* fragmentu Wj 21,22-25 twierdzili, że najpierw ciało embrionu ludzkiego musi przejść pewien etap „uformowania” (40 dni w przypadku chłopca; 80 dni – w przypadku dziewczynki), nim będzie mogło być obdarzone duszą³³.

Wydaje się, że najbardziej reprezentatywnym teologiem starożytnym optującym za hylemorficzną teorią człowieka był Grzegorz z Nyssy. Pod jego ręką teoria ta nosi jednak znamię wybitnie biblijne, nie zaś filozoficzne. Pomimo że sam teolog z Kapadocji rozczytywał się w pismach Arystotelesa, to

³⁰ Por. Tertulian, *O duszy*, XXV, 4–8. Dopiero później – po przejściu do montanistów – Tertulian zaczął podchodzić do ludzkiego ciała w sposób o wiele bardziej rygorystyczny. Por. np. Tertulian, *Zachęta do czystości, De exhortatione castitatis*, tłum. K. Obrycki, Warszawa 1983.

³¹ Por. Teodoryt z Cyru, *O Księdze Wjścia*, 48, PG 80, 272–273; idem, *Leczenie chorób hellenizmu*, V, 50, 52.

³² Por. Jan Chryzostom, *In Job*, 10, PG 64, 605–608.

³³ [Embrion] „otrzymuje duszę ludzką, gdy jest uformowany” – Diodor z Tarsu, *O Księdze Wjścia*, PG, 221, 1584 [tł. wł.]. „Wszystko, co uformowane, bierze duszę od Boga” – *Constitutiones Apostolorum*, VII, 3, 2.

jednak w uzasadnianiu ontycznej jedności duszy i ciała nie powołał się na jego teksty ani nie stosował jego słownictwa (materia-forma). Cytował natomiast obficie teksty zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu³⁴. Człowiek – według Grzegorza – stanowi jedność złożoną z pierwiastka duchowego i cielesnego. Dusza jest życiodajną przyczyną (*zoopoion aition*) i zasadą ożywiającą (*zootikon*) materialne ciało; sprawia, że stanowi ono jedność, zaś jej brak jest równoznaczny ze śmiercią ciała³⁵. Jedność ontyczna człowieka jest tu jeszcze bardziej uwypuklona niż u Stagiryty: dla Nyssęczyka właściwie nie ma już dwóch natur w człowieku, lecz jedna podwójna natura³⁶. W celu uzasadnienia swej tezy posłużył się dość oryginalną teorią anatomiczno-fizjologiczną ciała ludzkiego. Organy podzielił na cztery kategorie: 1) te, „bez których utrzymanie człowieka przy życiu byłoby niemożliwe” (mózg, serce i wątroba); 2) „organy, które dodają czegoś dobrego, i sprawiają, że życie ludzkie jest przyjemne” (zmysły); 3) narządy, które mają „na celu następstwo [pokoleń] i przekazywanie [życia]”; 4) oraz „inne narządy, służące podtrzymywaniu życia każdego człowieka, jak żołądek czy płuca”³⁷. Ten dość oryginalny podział teolog tłumaczył zamierzonym przez siebie celem, jakim jest ukazanie, że niematerialna zasada duchowa obecna jest w całym organizmie, stanowiąc z nim jedność ontyczną. Intuicje Grzegorza z Nyssy miały zostać rozwinięte przez jednego z ostatnich, a zarazem najbardziej oryginalnych Ojców Kościoła – Maksyma Wyznawcę.

Maksym Wyznawca (ok. 580–662) był najwybitniejszym teologiem greckim przełomu VI i VII w. Swoją antropologię oparł na chrystologii, gdyż – jak uważał – wcielenie Jezusa objawiło człowiekowi właściwy model, na jaki ten został stworzony. Maksym wielokrotnie mówił o duszy ludzkiej związanej z ciałem, jednakże pojmował ją – podobnie jak Grzegorz z Nyssy – na sposób biblijny, a nie filozoficzny. Na przykład w rozdz. 42 *Ambigorum liber II*³⁸ wyraził pogląd, że w umyśle Bożym istnieją *logoi* wszystkich ludzi; poszczególny *logos* „staje się realnym człowiekiem” poprzez złączenie pierwiastka cielesnego z duchowym. Sposób, w jaki się to dokonuje, związany jest bezpośrednio z poczęciem cielesnym dokonywanym w akcie zjednoczenia mężczy-

³⁴ Por. np. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, 6, w: idem, *Wybór pism*, s. 138–139; idem, *Wielka katecheza*, 6, w: idem, *Wybór pism*, s. 138–139.

³⁵ „Podstawą naszego istnienia nie jest ani bezcielesna dusza, ani pozbawione duszy ciało, ale z posiadającego duszę ciała rodzi się istota żywa, od początku obdarzona duszą”. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, XXX, 21, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 148.

³⁶ „Ciało i dusza stanowią jedność i wspólnie uczestniczyły w grzechach”. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, Warszawa 1974, s. 143.

³⁷ Idem, *O stworzeniu człowieka*, XXX, 2. W tej części opracowania korzystamy z polskiego tłumaczenia traktatu *De opificio hominis* Grzegorza z Nyssy, dokonanego przez M. Przyszychowską (Kraków 2006).

³⁸ Maksym Wyznawca, *Ambigorum liber*, II, PG 91, 1315–1349.

zny i kobiety. Zaistnienie *logosu* człowieka jest wynikiem jego *stworzenia* przez Boga poza czasem; z kolei sposób (*tropos*) zaistnienia człowieka w czasie jest wynikiem jego „zrodzenia” przez biologicznych rodziców³⁹. Naczelnym imperatywem Maksyma była obrona jedności ontycznej człowieka; równoczesność pojawienia się w embrionie ludzkim elementu cielesnego i duchowego jest tego podstawowym gwarantem. Człowiek jest jednością duchowo-fizyczną, postacią kompletną (*eidōs holon*), zarówno od strony fizycznej, jak i metafizycznej. A skoro tak, to musi być nią już od samego początku, nie zaś od jakiegoś późniejszego momentu; w ten sposób Maksym przyczynił się do wypracowania koncepcji osoby ludzkiej jako integralnej całości. Trudno w niej mówić jeszcze sensu stricto o ciele ludzkim: człowiek poczyna się jako całość i przechodzi do wieczności jako integralna jedność. Innymi słowy, moment śmierci nie polega już na rozłączeniu ciała od duszy, lecz na przejściu całego człowieka do nowej, wiecznej i nadprzyrodzonej rzeczywistości.

Obecnie – z perspektywy czasu – można stwierdzić, że myśl teologiczna w patrzeniu na człowieka i jego ciało poszła, niestety, innym śladem niż intuicje Grzegorza z Nyssy i Maksyma Wyznawcy. Tendencje dualistyczne, zwłaszcza w obrębie tradycji łacińskiej zyskiwały coraz większe grono zwolenników, doprowadzając do rygorystycznego traktowania ciała, patrzenia z dużą dozą podejrzliwości na ludzką aktywność seksualną, a nawet na małżeństwo czy prokreację. Nadużycia seksualne były surowo osądzone przez wczesnośredniowieczne penitencjały iroszkockie i anglosaskie. Stan dziewictwa – przeciwnie – przedstawiany był na ogół jako ideał człowieka dążącego do zjednoczenia z Bogiem. W Kościele Wschodnim zarówno Grzegorz, jak i Maksym są do dnia dzisiejszego uznawani za jednych z najwybitniejszych teologów, także w teologicznej refleksji nad człowiekiem, podczas gdy w Kościele Zachodnim wciąż pozostają w cieniu teorii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Odkrycie ich na nowo jawi się jako jeden z istotnych postulatów w tej dziedzinie, tym bardziej że głosy obu teologów pochodzą jeszcze sprzed podziału Kościoła na Wschodni i Zachodni.

DER LEIB DES MENSCHEN IM CHRISTLICHEN ALTERTUM (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel unternimmt den Versuch, die Sicht des Menschen, vor allem des menschlichen Leibes, bei den Vätern zu analysieren. Im ersten Teil wurden zwei grundsätzliche Positionen, die der späteren theologischen Reflexion zugrunde gelegt wurden, untersucht. Die erste bilden die

³⁹ Por. idem, *Ambigorum liber*, II, 42; PG 91, 1324 c 1–d 3.

Ansichten der antiken griechischen Philosophen. Manche von ihnen neigten zur materialistisch-monistischen Sicht des Menschen (Empedokles, Demokrit, Atomisten), andere repräsentierten die dualistische Sicht, nach der, neben dem menschlichen Leib, auch die geistliche Komponente (Seele) den Menschen bildet. Die zweite Perspektive stammt aus der Bibel, nach der der von der Seele durchdrungene Leib des Menschen eine hohe Wertschätzung erfährt, was ganz besonders durch die Inkarnation und Auferstehung des Gottessohnes betont wird. Im zweiten Teil des Artikels werden theologische Konzepte des menschlichen Leibes der einzelnen frühchristlichen Theologen untersucht. Alle präsentierten Autoren haben die Koexistenz der beiden Komponenten: des Leibes und der Seele im Menschen bejaht. Die meisten sind jedoch der dualistischen (neo-)platonischen Spur nachgegangen. Dies hat ihre Konsequenzen durch die nächsten Jahrhunderte, die sich in einer gewissen Reserve gegenüber der Leiblichkeit, Sexualität und Prokreation äußerten. Den größten Einfluss auf die spätere Reflexion hatten Origenes und Augustinus. Einen anderen Weg ist Tertullian gegangen, der, einen materiellen Charakter der Seele annehmend, nicht ihre Erniedrigung, sondern die Erhöhung des Leibes zu einer besonderen Würde postulierte. Die am meisten gereiften Konzepte der menschlichen Leiblichkeit stammen jedoch von griechischen Vätern: Gregor von Nyssa und Maximus Confessor.

HUMAN BODY IN THE ANCIENT CHRISTIANITY (SUMMARY)

The author makes an attempt to synthetically estimate the views of the Fathers of the Church concerning human, especially his/her body. In the first part two basic views have been presented which lay ground for the later theological reflection. The first of those were the opinions of the ancient Greek philosophers. Some of them were in favour of a materialist-monist nature of human (Empedocles, Democritus, atomists); others represented a dualist view according to which the human consists of two elements- the body and the soul. The basis for the latter view was the biblical thought according to which the human body is the agent of the soul, has a positive dimension and was raised to a special dignity by the incarnation and resurrection of the Son of God. The second part is the analysis *sensu stricto* of the views of the early Christian theologians on the human body. All of them affirmed the coexistence of both the elements in human: body and soul. Most of them followed the dualist concept in the neo-platonic version. It caused repercussions throughout several tens of the ages to come in the way the human body was approached- with reserve towards corporeality, sexuality or procreation. Origen and Augustine belonged to the theologians who had the greatest influence in that matter. Tertullian followed another way- he presumed a material character of the human soul, so he did not tend to diminish it; he rather strived after exalting the human body and raising it to a special dignity. The most mature theologians- as far as their approach toward the human corporeality is concerned- were two Greek Fathers: Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE X, 2009
PL ISSN 1641–1196

Ks. ANTONI JUCEWICZ SVD
Wydział Teologii UWM
Olsztyn

ABSORPCJA WSTYDU PRZEZ MIŁOŚĆ. ROZWAŻANIA NA KANWIE TEOLOGII WSTYDU JANA PAWŁA II

- Słowa kluczowe:** absorpcja wstydu przez miłość, wstyd seksualny, grzech pierworodny, osobotwórczy wymiar miłości.
- Schlüsselworte:** Absorption der Scham durch die Liebe, sexuelle Scham, Ursünde, personenbildende Dimension der Liebe.
- Key words:** Absorption of shame by love, sexual shame, original sin, person-reating dimension of love.

Wstęp

Katechezy środowe Jana Pawła II o teologii ciała stanowią bardzo bogate źródło inspiracji teologicznych dla podejmowanych prób zrozumienia i wyjaśnienia podstawowych zagadnień z zakresu aksjologii płci i teologii małżeństwa. Wśród wielu wątków poruszanych przez papieża w *Katechezach* na szczególną uwagę zasługuje zagadnienie teologii wstydu. W jej świetle nie tylko odsłania się prawda o pierwotnej harmonii człowieka i jego godności, ale także wartość miłości jako siły konstytuującej człowieka. W niniejszym artykule podjęta zostanie kwestia teologii wstydu oraz relacji wstydu i miłości, jako wartości leżącej u podstaw zasady duchowej bytu osobowego. Na wstępie, aby właściwie umiejscowić dywagacje na temat teologii wstydu, omówiony zostanie wpływ grzechu pierworodnego na rozbitcie pierwotnej jedności w osobie. Następnie przedstawione zostanie zagadnienie wstydu w aspekcie antropologiczno-etycznym oraz kwestia tzw. absorpcji wstydu przez miłość. Na koniec podjęta zostanie refleksja na temat miłości jako wartości „osobotwórczej”.

1. Stan ontyczny człowieka po doświadczeniu grzechu pierworodnego

Punktem wyjścia w podjęciu kwestii dotyczącej teologii wstydu winna być refleksja na temat pierwotnej pełni ludzkiego bytu zaistniałej w akcie stworzenia oraz skutków, które wywołał grzech pierworodny. Jan Paweł II w *Katechezach środowych* stwierdza, że grzech pierworodny jest doświadczeniem granicznym, zmieniającym radykalnie sytuację ontyczną człowieka. Wskutek tego dramatu zła dokonało się fundamentalne zakwestionowanie daru Boga i Jego miłości. Zanegowana została „miłość jako właściwy motyw stworzenia i pierwszego Przymierza”¹. Człowiek obdarowany pierwotną pełnią istnienia na poziomie „obrazu i podobieństwa” Bożego, u początku swego istnienia w Raju, jawi się jako byt w pełni ontyczne zharmonizowany i spełniony. Owo spełnienie przejawiało się w doświadczeniu szczęścia dogłębnie ogarniającego wszystkie sfery życia człowieka. Źródłem tego stanu było całkowite, niczym niezakłócone doświadczenie miłości Boga. Człowiek w stanie pierwotnej pełni czerpał od Boga w sposób spontaniczny, a zarazem bardzo intensywnie, na miarę pojemności swego bytu, siłę dla swego istnienia i głębokie egzystencjalne bezpieczeństwo. Wszystkie swoje pragnienia i tęsknoty kierował w stronę Boga. On był w centrum jego najgłębszych inklinacji i wszystkich doświadczeń intelektualno-wolitywno-emocjonalnych. Swoje szczęście i spełnienie kojarzył tylko i wyłącznie z Bogiem.

Był zatem absolutnie wolny od próby szukania jakiegokolwiek spełnienia i zabezpieczenia egzystencjalnego poza miłującym Stwórcą. Nakazy moralne pełnił spontanicznie, z łatwością i radością. Nie jawiły mu się one jako rzeczywistość, która stoi w jakikolwiek sposób w opozycji do jego autonomii². Człowiek w stanie nieskażonym grzechem był całkowicie wolny od troistej pożądlivosti: *ciała, oczu i pychy*. Utrzymywał w sobie samym wewnętrzną harmonię i ścisłe przyporządkowanie do celu, którym był Bóg i to stanowiło o jego spójności duchowo-cieleśnej (*integritas*)³. Pierwszy człowiek nie tylko był „bardzo dobrym” stworzeniem Boga⁴, ale przede wszystkim był obdarzony niezwykłą jednością z Bogiem, która sprawiała, że pozostawał w harmonii z sobą samym, drugim człowiekiem i całym stworzeniem. Na skutek oddziaływania tej więzi, którą teologia nazywa łaską, wszystkie wymiary jego człowieczeństwa nie wykazywały żadnego braku.

¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 111 (dalej: MN).

² Por. Jan Paweł II, *Grzech człowieka a stan pierwotnej sprawiedliwości*, Audyencja Generalna, Rzym 3.09.1986, *L'Osservatore Romano* (Pl) 9 (1986), s. 14.

³ Por. *ibidem*, s. 12.

⁴ Por. Rdz 1, 31.

W tym kontekście, wzajemne, pierwotne, a zarazem głęboko uszczęśliwiający spotkanie mężczyzny i kobiety odzwierciedlało prawdę o bezwarunkowym i pełnej miłości akceptacji przez Boga. Oznaczało ono całkowitą afirmację drugiej osoby i przeżycie jej istnienia tak, jak ona była chciana przez Boga, dla niej samej, czyli jako kogoś jedyne i niepowtarzalnego, wybranego przez odwieczną Miłość⁵. Człowiek w stanie pierwotnej niewinności nie tylko w pełni akceptował i cieszył się swoim życiem we wszystkich jego aspektach, ale także bezwarunkowo przyjmował drugiego. W niekłamanym sposobie radował się darem jego obecności. Był zdolny do pełnej miłości. W jego relacji do drugiego nie było nawet cienia zazdrości, zawiści, zawłaszczenia, dominacji i instrumentalizacji. Żył w postawie całkowitego daru z siebie. W więzi z bliźnimi odczuwał naturalną przyjaźń, zażyłość i miłość, którą można określić mianem nadprzyrodzonej. Wzajemny stosunek mężczyzny i kobiety był owocem ich zażyłości z Bogiem. Ich silny – choć nie absolutyzowany – związek cechowała pełna wzajemna otwartość, która nie zna „dialektyki zasłaniania i odsłaniania”⁶.

Grzech pierworodny zerwał ową życiodajną więź łączącą człowieka z Bogiem. „Fakt ten – stwierdza Jan Paweł II – ma podstawowe i decydujące znaczenie dla stosunków pomiędzy człowiekiem a Bogiem, a także dla »sytuacji« wewnętrznej człowieka samego, dla wzajemnego obcowania ludzi z sobą, wreszcie dla stosunku człowieka do świata”⁷. Głębia jestestwa człowieka naznaczona została śmiercią duchową. Człowiek stał się egoistą, zamkniętym w więzieniu swego zranionego, pozbawionego szczęścia „ja”. Ogarnął go dojmujący, a zarazem nieustępujący lęk o swoją aktualną i przyszłą egzystencję. Zaczął bać się nie tylko śmierci, ale także wszelkich wydarzeń, które dotąd nie stanowiły zagrożenia. Człowiek został wewnętrznie zaburzony. Po tym tragicznym doświadczeniu nie zaakceptował w pełni własnego życia, niejednokrotnie jest skonfliktowany wewnętrznie, boleśnie przeżywa brak afirmacji własnej osoby ze strony innych. Jego impulsy stały się narcystyczne i egocentryczne, nierzadko naznaczone agresją bądź depresją. Miłość własna zaczęła rządzić sferą popędową. Spowodowana brakiem Boga frustracja czyni człowieka podatnym na wszelkie pokusy. Nieuporządkowana miłość własna zaczęła kierować sferą emocjonalną. Dążenia nie są już uporządkowane według rozumnych, a zarazem nadprzyrodzonych celów. Określa je spontaniczne, a jednocześnie

⁵ Por. Jan Paweł II, *Świadomość ciała a pierwotna niewinność*, Audyencja Generalna, Rzym 30.01.1980, w: *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie. Katechezy Ojca Świętego wygłoszone podczas śródowych audyencji generalnych w latach 1978–82*, Warszawa 1983, s. 248.

⁶ Por. C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1997, s. 57.

⁷ Jan Paweł II, *Pierwszy grzech w dziejach człowieka: peccatum originale*, Audyencja Generalna, Rzym 10.09.1986, L'Osservatore Romano (PI) 9 (1986), s. 14.

nienasycone dążenie do przyjemności i użycia, które zawiera w sobie znamiona autodestrukcji, agresję, mściwość, sadyzm, masochizm, pęd do śmierci i inne aberracje⁸. Odtąd doświadczą lęku wobec Boga i nie postrzegą Go jako kochającego Stworzyciela.

„Człowieka upadłego” ogarnęła trojaka pożądliwość: nieumiarkowane pragnienie dóbr materialnych, narcystyczna i agresywna zmysłowość oraz apoteoza władzy, prestiżu i znaczenia. Wszystkie te pożądliwości – jako swoisty substytut Boga – nigdy nie mogą zostać spełnione, mają bowiem charakter niejako absolutystyczny. Owa potrójna konkupiscienca, którą św. Augustyn nazywa „niezwycięzoną pożądliwością” (*invicta cupiditas*)⁹ urosła do rangi tragicznej rekompensaty po stracie Boga i Jego miłości, i stała się centralnym – choć często nieuświadomionym – dynamizmem człowieka¹⁰. Odtąd rzeczy, ludzie i poczucie własnej autonomii i znaczenia, sprawiają iluzje szczęścia i pełni życia – choć w istocie stanowią jego duchową tragedię.

Destrukcyjna moc grzechu pozbawiła także pierwszych rodziców ich głębokiej, immanentnej inklinacji, dzięki której mogli oni należeć tylko do Boga, a także żyć w całkowitej postawie daru jedno wobec drugiego. Rzeczywistość daru z siebie i aktu bezwarunkowej i pełnej akceptacji drugiego, która była wartością konstytutywną tajemnicy stworzenia człowieka jako bytu komunikacyjnego i zawierała w sobie niejako promieniowanie Miłości Boga, przerodziła się w postawę ciągłego czerpania szczęścia od innych osób i od rzeczy stworzonych nieosobowych. Człowiek zraniony przez grzech pierworodny zatracił nadprzyrodzoną postawę całkowitego daru z siebie. Odtąd drugi człowiek jawi się mu bądź jako ofiara, bądź jako konkurent, którego należy – jeśli nie zniszczyć – to przynajmniej wyeliminować z pola walki o upragnione, „życiodajne” dobra. Dlatego boi się go i nie potrafi w sposób bezwarunkowy zaakceptować jego istnienia. Wreszcie nie jest zdolny do miłości, rozumianej jako dar z siebie, jest niezdolny do ofiarności i poświęcenia¹¹. W ten sposób została zapoznana – w jej najgłębszym źródle – prawda o osobie, jednak nie w formie błędu epistemologicznego, lecz w postaci zaburzenia „*ordo praxisis*”, czyli wykonywania czynem innej prawdy, sprzecznej z wartością osoby.

Skutki grzechu pierworodnego oznaczają odmowę uznania wartości osoby. Jest to odmowa afirmowania aksjonormatywnej prawdy o osobie – jej godności, czyli jest radykalnym wykluczeniem miłości należnej osobie ze

⁸ Por. C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, s. 15–16.

⁹ Cyt. za A. Cholewiński, *ABC chrześcijaństwa*, Kraków 2000, s. 37.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Stan człowieka upadłego (status naturae lapsae)*, Audyencja Generalna, Rzym 1.10.1986, *L'Osservatore Romano* (Pl) 10 (1986), s. 6.

¹¹ Por. C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, s. 15.

względu na jej dobro¹². Nie oznacza to jednak zniszczenia relacyjności osoby jako takiej, jej proegzystencjalnego wymiaru, lecz wprowadzenie w nią poważnej niespójności działania w przestrzeni miłości, która to dysharmonia decyduje o zaburzeniu rozwoju człowieczeństwa w jego pierwotnym zamyśle. Choć relacja do drugiego została obłożona różnymi warunkami i zawiera w sobie znamię interesowności, egoizmu i partykularyzmu, to jednak wewnętrzna, głębokoboko zakorzeniona prawda o egzystencjalnej potrzebie obdarowywania drugiego i życia darem, pozostała w formie silnego egzystencjalnego echa w osobie.

2. Ontologia wstydu

W perspektywie skutków grzechu pierworodnego pojawia się doświadczenie wstydu jako siły chroniącej pierwotną wartość osoby. Aby należycie wprowadzić do omawianego zagadnienia wstydu, należy poczynić parę terminologicznych uściśleń. Zjawisko wstydu należy odróżnić od doświadczenia poczucia winy, które jest (właściwą lub nie) reakcją sumienia na zło. Choć potocznie używa się czasownika „wstydzic” do sytuacji, gdy ktoś winien raczej żałować za swoje czyny i mieć wyrzuty sumienia, to jednak zjawisku wstydu jest – w refleksji Jana Pawła II – doświadczeniem pozytywnym o charakterze ontyczno-etycznym, jako forma reakcji na istnienie zła, grożące osobie jako takiej. Wstyd w sensie antropologiczno-ontologicznym nie jest także ani formą wstrętu, ani nieakceptacji jakiegoś fragmentu własnej konstrukcji psychofizycznej i przebiegu doświadczeń życiowych (jakkolwiek potocznie w tym znaczeniu pojęcie wstydu jest używane). W tym sensie wstyd nie wyraża się w nieśmiałości i nie jest tożsamy z neurotycznym, fałszywym „ja”.

Znaczenie wstydu w wymiarze metafizycznym w refleksji Jana Pawła II wiąże się z opisem fenomenologicznym osoby, jej doświadczenia wewnętrznego (jako stałego, immanentnego zjawiska), które swoją etiologię znajduje w opisie biblijnym stworzenia i upadku pierwszego człowieka¹³. Doświadczenie wstydu oznacza radykalną zmianę w postrzeganiu osoby, a szczególnie w aspekcie jej kruchości egzystencjalnej, którą oznacza, a zarazem symbolizuje pojęcie *nagości*¹⁴. Brak wstydu przed wydarzeniem grzechu pierworodnego nie oznacza jakiegoś niedorozwoju człowieka, ale wręcz przeciwnie: „wyraża szczególną pełnię świadomości i przeżycia”¹⁵ wartości osoby. Pierwotny stan braku wstydu wyraża pełnię doświadczenia komunii międzyosobowej, w której ciało komunikuje osobę w całej jej ontycznej i egzystencjalnej strukturze, wy-

¹² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 21985, s. 171–175; por. także B. Inlender, *Elementy personalizmu chrześcijańskiego w teologii grzechu*, *Communio* (PI) 5 (1984), s. 26.

¹³ Por. Rdz 2, 25.

¹⁴ Por. MN, s. 49.

¹⁵ MN, s. 50.

raza ludzkie „ja” jako osobę w tym wszystkim, co jej „zewnątrzną” widzialność konstytuuje właśnie od wewnątrz¹⁶. Nieistnienie wstydu przed grzechem pierwotnym oznacza natomiast – jak podkreśla Jan Paweł II – „głębłą afirmacji tego, co immanentnie osobowe”¹⁷, co wyraża w sposób najpełniejszy przyjęcie osoby, zarówno w wymiarze świadomości, jak i doświadczenia egzystencjalnego.

Potrzeba ukrycia się przed Bogiem opisana przez autora natchnionego Księgi Rodzaju – konstatuje Jan Paweł II – wskazuje na to, że w głębi wstydu znajduje się lęk wobec Boga¹⁸. Ów lęk jest skutkiem niepewności istnienia, braku ontycznej podstawy osoby, skutkiem jej najgłębszego osamotnienia ontyczno-duchowego, które wyłania się z przestrzeni pozbawionej Boga. Ujawnia się wówczas przerażająca otchłań osamotnienia człowieka, bycie w przestrzeni bezosobowej, brak miłującej obecności, który to lęk ogarnia osobę w głębi jej jestestwa, wyrażając przy tym niemożność urzeczywistnienia w przestrzeni wewnątrzświatowej najgłębszej transcendentnej tęsknoty człowieka. Ta niemoc ujawnia się jako pewnego rodzaju lęk egzystencjalny, niepewność i kruchość istnienia z powodu braku Miłości, która dała życie, to życie podtrzymuje i zapewnia mu najgłębsze bezpieczeństwo. Ów lęk wyraża oddalenie, a może wręcz utratę swojego boskiego Źródła. Poczucie wstydu dotyka wówczas osoby wobec niej samej. Zaistniały w tym momencie niepokój metafizyczny rozprzestrzenia się na *zewnątrżność* człowieka – jego ciało, ujawniając się w postaci różnorodnej nieakceptacji ciała, jego budowy i struktury, a także płci. Papież nazywa ten rodzaj wstydu „wstydem immanentnym”¹⁹. Określa go jako „trudność utożsamienia się z własnym ciałem” oraz jako „konstytucyjne pęknięcie wewnątrz ludzkiej osoby, jakby rozbitcie pierwotnej duchowo-cielesnej jedności człowieka”²⁰. Ów wstyd ma swe źródło w tym, że człowiek „uświadamia sobie po raz pierwszy, że jego ciało przestało czerpać z tej mocy ducha, która wynosiła je na poziom obrazu Boga”²¹.

Papież stwierdza, że lęk, będący skutkiem grzechu, dotyka także relacji człowieka do świata zewnętrznego i wyraża „jakby poczucie bezbronności człowieka wobec świata, bezbronności całej jego struktury somatycznej wobec procesów przyrody działających z nieuchronną koniecznością”²². Autor *Katechez* ten rodzaj lęku nazywa „wstydem kosmicznym”²³.

¹⁶ MN, s. 52.

¹⁷ MN, s. 52–53.

¹⁸ Por. MN, s. 112.

¹⁹ MN, s. 116.

²⁰ MN, s. 116–117.

²¹ MN, s. 117.

²² MN, s. 116.

²³ Ibidem.

Lęk wyrosły z odrzucenia Boga przenosi się zwłaszcza na relację między ludźmi. Lęk zaistniały w przestrzeni spotkania osób jest pochodną wstydu, czyli pewnej reakcji obronnej na odsłonięcie jakiejś sfery osoby, jej niejako „wewnętrzności”. Jest formą samoobrony wobec dostrzeżonego, wyobrazonego lub uświadomionego zła, które rodzi się w przestrzeni relacji²⁴. Owo zło to jakaś forma antytezy komunii osób, odrzucenia wewnętrznej prawdy o osobie i jej wartości, sprowadzenie jej do poziomu rzeczy, czyli odebrania jej należnej wartości ontycznej. W polu takiego doświadczenia depersonalizacji osoby rodzi się wówczas postawa obronna, która w swej istocie jest próbą ratowania własnej podmiotowości, własnego statusu ontycznego, jako osoby powołanej do istnienia ze względu na nią samą, która jest celem samym w sobie. Powodem wstydu jest zatem to, co uwłacza godności osoby.

Bezpośrednim objawem poczucia wstydu jest unikanie czy ukrywanie tego, co zagraża osobie nie tyle w sferze fizycznej, co aksjonormatywnej. Jakkolwiek wstyd w sposób szczególny dotyczy sfery seksualnej człowieka, która ujawnia jego najbardziej bezbronne i odsłonięte człowieczeństwo, o czym będzie jeszcze mowa, to jednak należy go odnieść do całości osoby ludzkiej.

Ujawniony w doświadczeniu wstydu lęk, który nie jest tylko reakcją na jakieś doraźne zło, ale wypływa z samej głębi osoby jako podmiotu, jest swoistą formą oporu i obrony przed „odosobnieniem”. Lęk odkrywa to, co niepełne i niezgodne z prawdą o bycie, ujawnia dysharmonię, która w znaczeniu metafizycznym – a także etycznym – wyraża jakiś brak dobra. Lęk wstydu jest immanentnym, egzystencjalnym dowodem na specyficzny defekt istnienia, ujawniający się w relacji międzyludzkich, które teologia katolicka tłumaczy doświadczeniem grzechu pierworodnego. Lęk w tym znaczeniu – jak słusznie zauważa S. Kierkegaard – nie jest ułomnością człowieka, lecz przeciwnie, wyrazem jego wartości. Im bowiem ktoś bardziej „jest”, tym bardziej lęka się, aby nie utracić nic ze swego bycia²⁵. W tym kontekście można powiedzieć, że o ile „lęk” sumienia w postaci jego wyrzutów jest strażnikiem osoby w jej wymiarze etycznym, tzn. w płaszczyźnie jej „podobieństwa” do Boga, o tyle lęk wstydu odgrywa istotną rolę strażnika osoby w jej porządku ontycznym, tzn. strzegąc podmiotowości osoby w płaszczyźnie jej „obrazu” Boga.

Istota wstydu sięga jednak poza lęk. Znamienna dla doświadczenia wstydu jest bowiem potrzeba ukrycia pewnych rzeczywistości, w których odsłania się bezbronne ludzkie „ja”. Jest to – jak zauważa K. Wojtyła – coś zgoła odmiennego od czystej reakcji lękowej, która może ukryć się w psychice (nierzadko przechodząc do podświadomości), co – jak się wydaje – możliwe jest także u zwierząt. Wstyd natomiast jest ściśle związany z osobą, z prawdą jej

²⁴ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 157.

²⁵ Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa 1996, s. 63.

bytu, a jego rozwój związany jest z rozwojem osoby²⁶. I odwrotnie: brak wstydu jest brakiem obrony osoby w jej podmiotowości. Towarzyszy mu często poczucie niskiej wartości osoby. W ten sposób można wyjaśnić pewne psychologiczne fakty związku zranienia (zwłaszcza w sferze seksualnej) ze zjawiskiem demoralizacji osoby zranionej²⁷.

W perspektywie tego, co zostało powiedziane, odsłania się ścisły związek pomiędzy zjawiskiem wstydu a naturą osoby. Osoba bowiem należy do siebie samej i nikt wobec niej nie może rościć sobie prawa własności. Osoba i tylko ona sama wobec siebie ma władzę samostanowienia i nikt nie może naruszać tej samoistności. Ta konstytutywna prawidłowość bycia niedostępnym i nietykalnym w sensie ontycznym dochodzi właśnie do głosu w doświadczeniu wstydu²⁸. Jak trafnie zauważa Karol Wojtyła – „przeżycie wstydu jest naturalnym oddźwiękiem tego, czym osoba po prostu jest”²⁹. Wstydzić się może tylko osoba, bo tylko w niej umiejscawia się niezgoda na używanie. Wszystko to dokonuje się w przestrzeni międzyosobowej: osoba w relacji do osoby doznaje wstydu wówczas, gdy drugi nie godzi się z jej ponad-użytkowym charakterem i *osobowością* jej bytu. W ten sposób ujawnia się prawda o zbieżności porządku bytu i porządku etycznego. Byt osoby, jej jakość wyznacza właściwą przestrzeń działania odnoszącego się do osoby³⁰. Powinność ta jest – jak zauważa Wojtyła – doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby³¹.

Doświadczenie wstydu w wymiarze metafizycznym ujawnia jeszcze jedną prawdę, którą można poznać na styku filozofii i teologii. Mianowicie kłamstwo grzechu, które legło u podstaw nowej sytuacji człowieka³², przejawia się „kłamstwem bytu”. Po grzechu postrzeganie osoby jest bowiem nieprawdziwe, nie uwzględnia jej faktycznej, pierwotnej wartości. Wstyd natomiast jawi się jako zachowany od grzechu pierwiastek niewinności, który broni w człowieku wartości jego „obrazu” Boga. W ten sposób można także rozumieć metafizyczne rozumienie zła jako braku dobra, odnosząc go do sfery etycznej. Wstyd bowiem ujawnia brak dobra zaistniały w relacji do osoby.

²⁶ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 157.

²⁷ Warto tu wskazać na znamieny fakt, że wiele prostytutek doświadczało zranień seksualnych w dzieciństwie. Por. *Przyczyny prostytucji*, fragment książki *Promocja nadziei*, z s. Anną Barchan rozmawia ks. Robert Nęcek, w: http://www.czytelnia.onet.pl/0,1314514,do_czytania.html (6 XI 2008).

²⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 159.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Por. ibidem, s. 160.

³¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 199, cyt. za: K. Krajewski, *Racjonalność w etyce – normatywna moc prawdy. Wstęp*, w: K. Krajewski (red.), *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, Lublin 2007, s. 6.

³² Por. Rdz 3,1-5.

3. Wstyd w wymiarze etycznym

W świetle Jana Pawła II teologii ciała, człowiek u swego zarania w stanie pierwotnej niewinności jawi się jako istota wewnętrznie zharmonizowana. Papież w swojej refleksji antropologicznej sięga do korzeni bytu osobowego człowieka jako istoty stworzonej na „obraz i podobieństwo” Boga i poszukuje teologicznej zasady istnienia człowieka. Owym jądrem istnienia osobowego jest miłość jako wartość nie tylko będąca istotą Boga³³, ale także jako wartość specyficznie osobowa, bo tylko osoba może kochać. W tej perspektywie wyłania się człowiek jako istota skierowana ku miłości – ku osobowemu Boskiemu i ludzkiemu „Ty”. Owo dwubiegunowe skierowanie nie wyklucza się wzajemnie, ani nie wskazuje na brak w relacji do Boskiego „TY”, które domagałoby się pewnego uzupełnienia relacją do „Ty” ludzkiego. Wręcz przeciwnie. Wzajemna relacja mężczyzny i kobiety jest „ikoną” komunii Osób Boskich i wyraża ukonstytuowanie i potwierdzenie stworzenia człowieka jako „imago Dei”³⁴.

W myśli papieża transcendencja osoby nie wyraża się tylko w rozumności i wolności, ale także w jej komunijności. Jak zauważa Jan Paweł II: „człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności” (wyrażającej podmiotowość), „ile w akcie komunii. Jest wszakże »od początku« nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska komunია Osób”³⁵. Dlatego człowiek u początku swego istnienia bytował w doskonałej „komunii osób”, w całkowitym darze z siebie. Owa komunია nie oznaczała jakiegoś wchłonięcia osoby. Bynajmniej, była relacją głęboko ubogacającą obie strony, a zarazem oznaczała ich stawanie się, autokreację. Wyrażała szczególną prawidłowość bytowania osobowego, jako bytowania komunijnego, istnienia w postawie daru. Pierwotne uszczęśliwiające spotkanie mężczyzny i kobiety³⁶ uświadamia obojgu ich wielopłaszczyznową komplementarność. W ten sposób poznają, że być sobą, znaczy być w komunii osób³⁷.

W spotkaniu mężczyzny i kobiety na poziomie daru kluczową rolę odgrywało ciało, które miało (i nadal ma) sens oblubieńczy. Uczestniczy i wyraża ono komunię osób. Wzajemna, niezawstydająca nagość mężczyzny i kobiety ukazywała nie tylko pełną prawdę o sensie ciała i płci³⁸, ale także wskazywała na spójną „wewnętrzność” osób jako istot, w których nie zachodziła żadna bariera na drodze akceptacji drugiej osoby i składania siebie w darze. Byli

³³ Por. 1 J 4, 8.

³⁴ Por. MN, s. 39.

³⁵ Ibidem, s. 40.

³⁶ Por. Rdz 2, 23

³⁷ Por. J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 91.

³⁸ Por. MN, s. 58.

nadzy, ponieważ byli wolni wolnością daru – stwierdza Jan Paweł II³⁹. Mogli stać przed sobą w całej prawdzie swego istnienia. „Wolni wewnętrznie od przymusu własnego ciała i płci, wolni wolnością daru, mężczyzna i kobieta mogli się radować całą prawdą, całą oczywistością człowieczeństwa tak, jak Bóg im objawiał w tajemnicy stworzenia”⁴⁰.

W ten sposób pełnia ich istnienia (*integritas*) potwierdzała się w wymiarze ciała. W tym kontekście papież, podobnie jak czyni to Pismo Święte, akt małżeński nazywa *poznaniem*. W nim bowiem małżonkowie odsłaniają wobec siebie całą głębię ludzkiego „ja”. „Wówczas też – konstatuje papież – w sposób szczególny kobieta jest poznawczo »dana mężczyźnie, a on jej«⁴¹. Owo „bycie nagim i nieodczuwanie wstydu” odzwierciedlało stan świadomości pierwszej pary małżeńskiej, który z kolei był wyrazem ich dojrzałej relacji – w której realizowało się pełne oddanie siebie i przyjęcie drugiego. Ten sposób przeżycia ciała drugiego zachowywał pełną dyscyplinę daru i uszanowania podmiotowości drugiego. Pierwotna nagość, której nie towarzyszyło doświadczenie wstydu oznacza pełnię akceptacji drugiego dokonującą się poprzez ciało, „pełnię międzyosobowej komunikacji”, w której ciało „wyraża osobę w całym jej ontycznym i egzystencjalnym” konkretnie⁴². Po doświadczeniu grzechu pierwotnego, pierwsi rodzice „poznali, że są nadzy”⁴³. Owo poznanie (doświadczenie) nagości wskazuje na „radykalną zmianę znaczenia pierwotnej nagości”⁴⁴ mężczyzny i kobiety. Wzajemne doświadczenie wstydu kobiety i mężczyzny oznacza zasłanianie intymnych części ciała przed drugim. Skoro ciało wyraża osobę i jest jej manifestacją, to ów wstyd oznacza brak afirmacji drugiego w jego intymności wewnętrznej, nieakceptacji także tego, co kruche i słabe w osobie.

Odczuwanie wstydu – zdaniem Jana Pawła II – wskazuje na inny od pierwotnego sposób przeżywania ciała drugiego. W ten sposób – podkreśla papież – wyrósł w świadomości Adama i Ewy „trudno przekraczalny próg ograniczający to pierwotne »dawanie siebie« drugiemu w pełnym zawierzeniu wszystkiego, co stanowi o własnej tożsamości, a zarazem odrębności”⁴⁵. Tym samym została doświadczona odmienność płci, ich rozdział, jako „element przeciwstawienia osób”⁴⁶. Oznacza to nie tylko załamanie fundamentalnej postawy komunijności i proegzystencji osób, ale także to, że osoba w doświad-

³⁹ Por. *ibidem*, s. 54.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 62.

⁴¹ *Ibidem*, s. 82.

⁴² Por. *ibidem*, s. 52.

⁴³ Rdz 3, 7.

⁴⁴ MN, s. 49.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 121.

⁴⁶ *Ibidem*.

czeniu spotkania z drugim została pozbawiona pełni swej osobowej wartości i zdezwuowana do poziomu nieosobowego – do poziomu rzeczy. Nagie ciało człowieka przestało być *przezroczyste* dla wartości osoby⁴⁷. Grzech pierworodny spowodował naruszenie pełni oblubieńczego i komunijnego sensu ciała, a wstyd seksualny stał się formą lęku, który jest skutkiem utraty pewności, że ciało ludzkie jest „»tworzywem« komunii osób, że ją po prostu wyraża, że służy jej urzeczywistnieniu”⁴⁸.

Choć bezpośrednim przedmiotem wstydu jest rzeczywistość ciała, to jednak przedmiotem pośrednim – na który wskazuje ciało – jest osoba i odniesienie do osoby. Dlatego, w taki szczególny sposób w ludzkiej seksualności ujawnia się stała inklinacja do reistycznego traktowania drugiej osoby, degradowania drugiego do poziomu ontycznie niższego. Człowiek zniewolony niemożnością wyzwalania miłości, nie jest w stanie dostrzec wartości ciała człowieka, jego piękna i „uduchowienia”. Dysharmonia, jaka panuje między mężczyzną a kobietą sprawia, że człowiek przez ciało, które w swej strukturze jest znakiem oblubieńczej miłości i wyraża wzniosłe stany wewnętrzne, także maskuje swoje rzeczywiste intencje i dążenia. Kłamstwo grzechu dotknęło osób, nie tylko ich ducha, ale także i ciała i ujawnia się zawsze tam, gdzie ciało nie komunikuje miłości, lecz użycie. Ciało utraciło bowiem „przejrzystość” bycia znakiem miłości, stało się narzędziem manipulacji i podstępnych działań, których ukrytym celem jest nierzadko odpodmiotowanie osoby⁴⁹.

„Ciało – dodaje papież – przestało być też dopełnieniem »obrazu Boga« w świecie”⁵⁰. Przestało mieć swój epifanijny wymiar, utraciło czytelny znak bycia *ikoną* Boga, który Jest miłością bezwarunkową, pełną i oblubieńczą, a zarazem obdarowującą istnieniem.

4. Absorpcja wstydu przez miłość

Jak już wspomniano, wstyd jako spontaniczny pęd do ukrycia seksualności oraz seksualnego charakteru przeżyć osoby, ma – jak podkreśla K. Wojtyła – jeszcze inny, głębszy sens. Nie chodzi bowiem tylko o „wewnętrzną ucieczkę” przed reakcją uprzedmiotowiającą drugiego. Równoległe do samoobrony własnej podmiotowości, istnieje także pragnienie wywołania miłości, czyli wzbudzenia reakcji odpowiadającej wartości osoby oraz – w tym samym znaczeniu – przeżycia miłości⁵¹. W tej perspektywie nietrudno zauważyć,

⁴⁷ Por. J. Kupczak, *Dar i komunია*, s. 185.

⁴⁸ MN, s. 112.

⁴⁹ Por. K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 105.

⁵⁰ MN, s. 112.

⁵¹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 161.

że wstyd seksualny wyznacza drogę miłości. Jako forma załamania harmonii w bycie osoby, jako negatywne świadectwo pełni bytu, wstyd jest formą „oczekiwania” na siłę odnawiającą byt osoby – jest oczekiwaniem na miłość. Wyraża niejako ukrytą postawę wołającą o miłość, jako wartość w pełni odpowiadającą temu, kim człowiek jest. To właśnie miłość, jako siła stwórcza osoby prowadzi do usunięcia (nie z doświadczenia osoby, ale w akcie miłości) wstydu. Zostaje on niejako wchłonięty przez miłość. To doświadczenie staje się udziałem małżonków. W relacji małżonków, w której zachowana jest dyscyplina daru, następuje „absorpcja wstydu” do tego stopnia, że małżonkowie przestają się wzajemnie lękać doświadczenia „sexus”. Paradoksalnie, choć miłość „absorbująca” wstyd anihiluje go w akcie, nie niszczy go jednak w bycie osoby, przeciwnie – wyostża jego poczucie⁵². W ten sposób ujawnia się prawda o tym, że miłość potwierdza osobę, konstytuuje ją, wzmacnia jej poczucie podmiotowości.

W procesie „absorbowania wstydu” dochodzi do wykorzystania przez miłość tych danych, jakie tkwią w fenomenie wstydu seksualnego. Miłość bowiem, jako wartość osobowa i duchowa, jest ukierunkowana na osobę i jej dobro. Jej celem jest prawdziwe dobro (*bonum honestum*) osoby kochanej, dobra pełnego i odpowiadającego wartości osoby, w którym to doświadczeniu zawiera się także wymiar ofiarowania siebie, czyli oddania najcenniejszego daru, w którym zawarta jest także kruchość istnienia. Wspomniane działanie miłości, które jest skierowane na osobę, jest antytezą użycia. Wobec tego wstyd ustępuje, ponieważ traci swoją rację istnienia. Za S. Kierkegaardem można rzec, że lęk (wstydu) „zostaje przewyciężony dopiero w chwili, gdy ocalenie konstytuuje się w rzeczywistości”⁵³. W akcie miłości bowiem dokonuje się także (od strony osoby kochającej) „odsłonięcie” się przed osobą kochaną, stanięcie niejako w nagości swego bytu, przekroczenie wstydu rozumianego w znaczeniu metafizyczno-etycznym. W tej perspektywie łatwiej zrozumieć fakt zawodu miłości, bycia wykorzystanym i odrzuconym przez osobę kochaną, której w akcie miłości kochający złożył się w darze, a jednocześnie stanął w pozycji „bezbronności”, ujawnienia siebie jako kogoś, kto przestał „zasłaniać i bronić” się przed drugim.

W kontekście tej prawdy, nieodparcie nasuwa się jeszcze jeden wniosek. Ciało, które szczególnie dotknięte zostało przez grzech, a zarazem jest manifestacją osoby, jej słabości i „nagości” jest miejscem szczególnie podatnym na zranienia. Rany zadane osobie w sferze seksualnej są bowiem najbardziej bolesne i leczą się o wiele trudniej i dłużej od tych, które zostały zadane tylko ciału czy dobremu imieniu osoby.

⁵² Por. *ibidem*, s. 163.

⁵³ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 64.

Miłość, która zawiera w sobie pełnię swojej wartości etycznej, afirmuje osobę i przenika wszystkie przeżycia, które rodzą się ze zmysłowości czy uczuciowości człowieka⁵⁴. W doświadczeniu „absorpcji wstydu przez miłość” następuje uznanie wartości osoby, który to akt przenika wszystkie reakcje zmysłowo-uczuciowe, będące w relacji do doświadczenia seksualnego osoby. W tym kontekście można mówić także o psychologicznej pełni miłości, którą syntetycznie, a zarazem bardzo głęboko wyraża biblijne określenie jedności małżonków, którzy stają się „jednym ciałem”, tzn. doświadczają głębokiej, przenikającej wszystkie wymiary ich osobowości komunii, której całkowicie obcy jest bezwstyd⁵⁵. W doświadczeniu komunii małżeńskiej dar osoby „niesiony przez ciało” jest ofiarowaniem siebie i przyjęciem daru współmałżonka, który odbywa się na płaszczyźnie całoosobowej – dotyczy przestrzeni ducha i tego, co wyraża „zewnętrzność” człowieka – jego ciało. Afirmacja osoby zostaje bowiem poszerzona o wymiar ciała, które przestaje być tylko płaszczyzną komunikacji miłości, ale jest osobą w swojej cielesności. Wymiana daru ciała tworzy wówczas autentyczną komunie osób. Wewnętrzna czystość daru polega na wzajemnym „odebraniu i przyjęciu” daru drugiego. Chodzi – konstatuje papież – o takie »odebranie« czy też »przyjęcie«, które wyraża i podtrzymuje w ich wzajemnej nagości znaczenie daru, a przez to samo ugruntowuje wzajemną godność tego daru. Taka godność daru odpowiada najgłębiej temu, że Stwórca chciał (i stale chce) człowieka – mężczyznę i kobietę – »dla niego samego«⁵⁶.

W ten sposób można mówić o tym, że jedność małżeństwa, uobecniona w akcie małżeńskim, jest najwyższą formą komunii międzyosobowej, gdyż dotyczy całości osoby w jej duchowości, a zarazem cielesności. Udzielanie miłości w akcie oblubieńczym prowadzi do „»przeżywania« tego, że drugi człowiek – kobieta dla mężczyzny, a mężczyzna dla kobiety – jest także przez swoje ciało kimś chcianym przez Stwórcę »dla niego samego«, w ten sposób kimś jedynym i niepowtarzalnym, kimś wybranym przez odwieczną Miłość»⁵⁷. To doświadczenie uobecnia miłość Boga wobec małżonków, jest echem stwórczego aktu Boga wobec człowieka, który powołał go do istnienia ze względu na niego samego. Miłość jako ofiarowanie siebie i przyjęcie daru drugiego uobecniona w akcie małżeńskim, który objął także ciało osoby i jej seksualność, czyli to, co stanowi rzeczywistość bardzo wrażliwą człowieka, a jednocześnie będącą znakiem jego kruchości, delikatności i bezbronności. W tym

⁵⁴ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 164.

⁵⁵ Por. ibidem, s. 165.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 62 (dalej: TM).

⁵⁷ TM, s. 56.

fakcie należy dostrzec, oprócz wymiaru sakramentalnego, głębokie źródło świętości małżeństwa.

Owoce tego doświadczenia jest obopólne szczęście. Nie należy jednak kojarzyć go z przyjemnością cielesną doznaną podczas aktu małżeńskiego. Jego najgłębsze źródło zawarte jest w doświadczeniu byciu kochanym, przyjętym w całej prawdzie swego bytu, z całą swoją „nagością” przez drugiego, który jest znakiem kochającego Boga. Wspomniane doświadczenie komunii przynosi także „uszcześliwiające poczucie sensu ciała, jakie człowiek w objęciu tajemnicy stworzenia czerpie jak gdyby z komplementarności tego, co w nim męskie i kobiece”⁵⁸. Doświadczenie to umacnia w nim poczucie jeszcze większej integracji wewnętrznej, bowiem ciało, uczestnicząc w swym oblubieńczym celu, dopełnia istnienia człowieka, który spełnia się, gdy bytuje „dla kogoś”, w postawie pełnego daru z siebie. Proegzystencja ciała i postawy osoby prowadzi do jeszcze głębszego zjednoczenia się osoby ze swoim ciałem, jeszcze w większej harmonii, która została rozbita po grzechu pierworodnym. W tej perspektywie ujawnia się także personalistyczne uzasadnienie sakramentalności małżeństwa, która nadaje aktowi małżeńskiemu nowy wymiar. Staje się on (wraz z całą miłością małżeńską) konsekrowany przez Chrystusa, a ciało jako znak miłości oblubieńczej staje się materią sakramentu.

6. Miłość jako siła „osobotwórcza”

Jana Pawła II teologia ciała i „absorpcji wstydu przez miłość”, jakkolwiek w ścisłym sensie, odnosi się do małżeństwa, to jednak prowadzi do sformułowania wniosków natury ogólnej, dotyczącej samej wartości miłości. W świetle poczynionych konstatacji ujawnia się prawda, że miłość stanowi nie tylko specyficzną wartość osobową, ale że jest ontyczną podstawą bytu osoby. Miłość, obok prawdy, która określa i niejako pociąga człowieka w przestrzeni „logosu”, jest elementem konstytutywnym osoby jako osobowa forma dobra. Bez miłości bowiem osoba nie tylko nie może zrealizować siebie, ale także nie może doświadczyć pełni swego życia. W ujęciu personalistyczno-teologicznym miłość nie jest tylko aktem, czynem-postawą moralną, lecz ma także swój doniosły charakter egzystencjalny, stanowiąc podstawę i główną strukturę świata osobowego. Można powiedzieć, że osoba w swym ontycznym rdzeniu zbudowana jest z miłości, jest miłością i poprzez nią się wyraża⁵⁹. Człowiek bowiem nie może żyć bez miłości. „Człowiek – naucza Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice – pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, a jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się

⁵⁸ Ibidem, s. 61.

⁵⁹ Por. ibidem, s. 271.

z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa⁶⁰. Jeśli uznać za słuszne twierdzenie M. Nédoncelle, że miłość jest jedyną wartością, która może ubiegać się, aby uważano ją za celową przyczynę wszechświata, mogącą pociągnąć inne rodzaje przyczynowości⁶¹, to prawda ta szczególnie odnosi się do człowieka. Dzieje się tak, ponieważ autorem i zarazem odbiorcą miłości może być tylko osoba.

W świetle Jana Pawła II teologii ciała wspomniana wartość ujawnia się jako konstytuująca jej podmiot. Miłość doskonali osobę na drodze stopniowego jej wzrostu w osobie. Im bardziej ktoś jest zdolny do miłości, tym bardziej staje się pełniejszym człowiekiem w wymiarze etycznym. Miłość jest bowiem relacją „do” – podobnie jak osoba. Osoba spełnia się, kochając innych i w ten sposób powraca do siebie samej (*redit ad seipsam*)⁶², zaktualizowana w miłości i poprzez nią. Miłość – od strony podmiotu miłości – rozumiana jest wówczas jako wartość osobotwórcza. Waler miłości jest jednak o wiele bardziej donioślejszy. Jako wartość teofanijna odzwierciedla nie tylko istotę Boga, ale także Jego działanie – ma wymiar „osobotwórczy” od strony „przedmiotu” miłości. Jej fundamentem jest Byt Absolutny – Bóg, który jest Miłością⁶³. Dlatego w każdej prawdziwej miłości człowieka jest coś absolutnego, *aliquid divinum*, odblask trynitofanii⁶⁴. Miłość w swym akcie jest stapianiem się światów osobowych w jeden wspólny *byt*, jednak bez ich utożsamienia. Spotkanie osób w miłości daje początek interpersonalnemu wiązaniu się, wzajemnemu odnajdywaniu się w sobie i drugim – upodmiotowienie w nim, czego najbardziej fundamentalnym paradygmatem jest Miłość w Osobach Trójcy Świętej, stanowiąca „tworzywo” Ich życia.

Bóg, będąc pełnią bytu i najwyższym Dobrem jest jednocześnie Tym, który kochając, chce się dzielić tym dobrem. Ponieważ Bóg jest pełnią bytu (*ipsum esse*), stąd też miłość Boga udziela się w akcie stwarzania – powoływania do istnienia. W ten sposób miłość Boga, który jest principium i syntezą Miłości i Życia ujawnia się w obdarzaniu życiem. Miłość Boga, powołując do istnienia bytu, jest niejako wylaniem istnienia Boga w akcie stwarzania.

Dlatego w każdej miłości zawiera się akt afirmacji drugiego. Św. Tomasz prawdę tę eksplikuje twierdząc, że osoba kochająca chce, aby osoba kochana istniała i żyła⁶⁵. Miłość ludzka, która jest „ikoną” miłości Boga jest niejako powtarzaniem, a zarazem uobecnianiem stwórczej miłości Boga⁶⁶. Miłość to

⁶⁰ RH 10.

⁶¹ M. Nédoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*, tłum. K. Bukowski, Kraków 1993, s. 82.

⁶² Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 271.

⁶³ Por. 1J 4, 16.

⁶⁴ Por. Cz. Bartnik, *Personalizm*, s. 278.

⁶⁵ Sth II-II, q. 25, a. 7: *Primo vult suum amicus esse et vivere*.

⁶⁶ Por. J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1975, cyt. za: F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1991, s. 52.

wszechstronnie angażujące i donatywne tworzenie komunii z drugim, w którym zawiera się moc „stwarzania” osoby.

W świetle tej filozoficzno-teologicznej prawdy nabiera znaczenia, a jednocześnie odnajduje swoje najgłębsze uzasadnienie, integralność celów aktu małżeńskiego. Ciało płciowe w tej perspektywie zyskuje znamię narzędzia stworzenia, realizowanego w akcie małżeńskim. Akt komunii małżeńskiej widziany być musi jako akt „odnawiania stworzenia”, „współstwarzania” człowieka. Jako akt miłości zawiera w sobie moc „współpowoływania” do istnienia szczytu stworzenia – osoby ludzkiej, ale także – jak to już stwierdzono – wyraża akt przyjęcia i ofiarowania siebie w płaszczyźnie „całooosobowej” – duchowej, a zarazem cielesnej. Przez to małżonkowie doświadczają niejako echa stwórczego aktu darmowej miłości Boga w stosunku do siebie samych. Dlatego akt małżeński, który jest również syntezą miłości i życia, wyraża obraz miłości Boga. W tym kontekście można także dostrzec kłamstwo antykoncepcji, która w swej istocie jest negacją życia, a zarazem negacją miłości jako daru z siebie, w którym zawiera się (jako dar od Boga) moc kreacji osoby – działania na rzecz stworzenia – „procreatio”.

„Osobotwórcza” wartość miłości ma jeszcze inny, wydaje się bardziej ogólny i szerszy wymiar. Jak już wspomniano, doświadczenie miłości łączy się z istnieniem. Ta głęboka prawda metafizyczna znajduje przełożenie na konkretny wymiar egzystencji człowieka. Człowiek, będąc kochanym, odnajduje radość życia, twórcze energie, nadzieję, doświadcza swoistej akceleracji i dynamizacji życia we wszystkich jego sferach. Dlatego za Janem Pawłem II można powiedzieć, że: „miłość i tylko miłość zdolna jest przywracać człowiekowi samemu człowiekowi”⁶⁷, ponieważ za tą wartością człowiek odkrywa miłującą obecność Boga, który z miłości powołał go do istnienia. W świetle tej teologicznej prawdy można zrozumieć pewne prawidłowości dotyczące zachowań człowieka. Faktem jest bowiem, że brak miłości⁶⁸ powoduje poczucie niskiej wartości osoby, niejako niepewność istnienia, przejawiającą się niejednokrotnie w postawie nieśmiałości i różnego rodzaju kompleksach. Brak miłości⁶⁹ jest antytezą stworzenia, bo jest próbą podważenia podstawy istnienia osoby. W ten sposób przedstawia się także silny związek miłości i osoby, w której ta pierwsza ujawnia się jako siła „stwórcza” człowieka.

Nie dziwi zatem fakt, że na nie-miłość człowiek reaguje obroną. Brak miłości bowiem powoduje kłamstwo komunikacji, swoistego rodzaju wstyd,

⁶⁷ DM 14.

⁶⁸ Owa zależność jest szczególnie dostrzegalna zwłaszcza w relacjach rodziców do dzieci w pierwszym okresie ich życia.

⁶⁹ W sensie ontycznym brak miłości jest antytezą stworzenia (jest brakiem w bycie). W sensie etycznym brak miłości jest złem moralnym.

czyli uruchomienie etosu „zasłaniania”. Osoba, która obawia się komunikatu nie-miłości skierowanego pod swoim adresem „zasłania” przed drugim te sfery życia, które ujawniają jej egzystencjalną „nagość”. Utrwalone mechanizmy obronne prowadzą zaś do powstania osobowości nieautentycznej, żyjącej niejako obok prawdziwego „ja”. Dopiero wówczas, gdy osoba doświadczy tego, że jest w pełni akceptowana, czyli że jest obdarzona miłością ze względu na nią samą; gdy doświadczy, że jej historia życia, bolesne i przykre doświadczenia czy fakty jej grzechu oraz słabości nie stanowią powodu do odrzucenia, następuje – już w innym wymiarze – „absorpcja wstydu przez miłość”. Przyjęcie drugiego w miłości stwarza bowiem świętą przestrzeń terapeutyczną, w której człowiek z dotychczasowym deficytem miłości przestaje się „zamykać” przed drugim, doświadcza wyzwolenia z chorego poczucia winy i z więzienia przygnębienia i pogardy dla samego siebie. Stąd wniosek natury teologicznej: bycie kochanym jest fundamentalną i – jak można sądzić – najgłębszą potrzebą osoby. Człowiek w przestrzeni miłości odkrywa pierwotne i jemu właściwe źródło swego istnienia, a stan bycia kochanym prowadzi go do doświadczenia miłującej obecności – Boga. Byt człowieka, który jest osobowy, a zarazem transcendentny, domaga się bowiem spełnienia w świecie wartości transcendentnych, a zarazem osobowych – w miłości. „Absorpcja wstydu przez miłość” – oprócz psychologicznego wymiaru – odsłania swój najbardziej teologiczny kontekst: ujawnia wartość miłości jako siły twórczej wobec człowieka. Przeżycie miłości w swym najgłębszym wymiarze jest uobecnieniem Boga, a zarazem odnawianiem stworzenia. A ponieważ miłość ze swej istoty jest skierowana do osoby, oznacza odnawianie osób. Doświadczenie miłości potwierdza fakt, że zasadą istnienia osoby, jej fundamentem ontycznym jest miłość.

DIE ABSORPTION DER SCHAM DURCH DIE LIEBE.
ANALYSEN AUF DER GRUNDLAGE DER THEOLOGIE
DER SCHAM VON JOHANNES PAUL II.
(ZUSAMMENFASSUNG)

Im folgenden Artikel wird die Problematik der Theologie der Scham sowie der Relation zwischen der Scham und der Liebe als Werte, die dem personalen Wesen zugrunde liegen, untersucht. Dargelegt wird der Einfluss der Ursünde auf die Zerstörung der ursprünglichen Einheit der Person. Diese Wirklichkeit scheint eine für das Verständnis der Theologie der Scham fundamentale Erfahrung zu sein. Die Ursünde riss die vitale Verbindung des Menschen mit Gott ab und machte den Menschen unfähig zur vollkommenen Selbsthingabe. Die Problematik der Scham wird im Artikel auch im anthropologisch-ethischen Aspekt dargelegt. Obwohl das unmittelbare Objekt der Scham die Wirklichkeit des Leibes ist, sind jedoch die Person und der Bezug zur Person als ihr

mittelbarer Gegenstand anzusehen. In seinem Wesen äußert die Scham die Abwehrhaltung des Menschen, dessen Subjektsein und Würde im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen bedroht werden. Der Autor behandelt auch die Titelfrage der Absorption der Scham durch die Liebe sowie jene Dimension der Liebe, welche personbildend wirkt. In der Erfahrung der Kommunion der Personen, wenn die Disziplin der Hingabe bewahrt bleibt, wird die Scham in und durch die Liebe absorbiert. Die Scham verliert ihr Daseinsrecht, weil ihre Ursache – die reistische Einstellung zur Person nicht mehr existiert. Die erwähnte Erfahrung der Kommunion der Personen bringt auch das beglückende Bewusstsein vom Sinn des Leibes als einer bräutlichen Wirklichkeit mit sich. Im Licht dieser Feststellungen wird die Wahrheit, dass die Liebe nicht nur einen spezifisch personalen Wert der Person, sondern auch die ontische Grundlage des Personseins bildet, sichtbar. Ohne Liebe kann die Person weder sich selbst realisieren, noch die Fülle ihres Lebens erfahren.

ABSORPTION OF SHAME BY LOVE.
REFLECTIONS ON THE BASIS OF JOHN PAUL'S II
THEOLOGY OF SHAME
(SUMMARY)

This article deals with the theology of shame and the relation between shame and love as the value which lies at the foundation of the personal being; besides, with the influence of the original sin on the split of the original unity in the person. That split appears to be an experience which is fundamental for understanding the theology of shame. The original sin broke that life-giving bond that had connected human with God, which thus makes him/her unable to adopt the approach of offering self as a gift. The issue of shame in its anthropological-ethical aspect has also been presented. Although it is the reality of the body that is the direct object of shame, yet the indirect object remains the person and the attitude towards the person. Essentially, shame expresses a defensive attitude of human, whose subjectivity and dignity is threatened within the space of interpersonal relations. The issue expressed in the title has also been taken up in this article- the issue of „the absorption of shame by love” and „a person-creating” value of love. As the communion of persons is experienced, while the discipline (i.e. conditions that are to be fulfilled) of the gift is observed, then it is „the absorption of shame by love” that results from it. Shame will have lost the *raison d'être* since the reason for its existence- material attitude to the person- ceased to exist. The experience of the communion of persons, that was mentioned above, brings about a satisfying feel of the sense of the body as spousal reality. In the light of these reflections the truth that love constitutes not only a specific personal value, but an ontological basis of the person's being, is clearly displayed. Without love the person cannot realize him/herself and experience a fullness of life.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE X, 2009
PL ISSN 1641–1196

Ks. IRENEUSZ MROCZKOWSKI
Wydział Teologii UKSW
Warszawa

CARO CARDO SALUTIS. O NADZIEJACH ZWIĄZANYCH Z TEOLOGIĄ CIAŁA

Słowa kluczowe: teologia ciała, tożsamość osoby, odkupienie ciała, godność ciała.
Schlüsselworte: Theologie des Leibes, Identität der Person, Erlösung des Leibes, Würde des Leibes.
Key words: theology of the body, identity of human, redemption of the body, dignity of the body.

George Weigel porównał *Katechezy środowe* Jana Pawła II o teologii ciała do „teologicznej bomby zegarowej”, która ma wybuchnąć z dramatycznymi, acz pozytywnymi konsekwencjami¹. Była to – wciąż według tego autora – śmiała *redefinicja* teologii moralnej, która pozwala wypędzić z katolickiej teologii moralnej manichejskiego demona wraz z jego deprecjonowaniem płciowości człowieka. Nawet jeśli nie podziela się ocen katolickiej teologii moralnej i jej sposobów reformowania, to nie zanikły nadzieje płynące z inspiracji teologii ciała.

W polskiej teologii inspiracje te przyniosły serię znakomitych komentarzy wydawanych na KUL-u pod redakcją ks. Tadeusza Stycznia w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Były to jednak prace, w których filozofowie, bibliści i teologowie komentowali *Katechezę* ze swojego punktu widzenia. Po trzydziestu latach od ogłoszenia *Katechez* teologia ciała staje się przedmiotem dyskusji na seminariach naukowych i w publicystyce katolickiej². Powodem jest rozwijający się kult ciała, w którym fascynacja cielesnością przeplata się z banalizacją duchowości ludzkiej. Na tym tle pojawia się niebezpieczeństwo

¹ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2000, s. 433–444.

² Należy przypomnieć „Etos” 83–84 (2008), poświęcony *ciału-osobie i kulturze* oraz „Przegląd Powszechny” 12 (2008), zawierający artykuły na temat „uwikłania” w ciało.

devaluacji biologicznej cielesności, rozwijanej w kontekście dyskusji o tzw. płci kulturowej (gender).

W takiej sytuacji nie wystarczą socjologiczne, psychologiczne czy literackie rozważania o uwikłaniu w ciało, o ciele jako miejscu wypisywania znaczeń czy o niedyskretnym uroku ciała w kontekście seksu. Autor niniejszego artykułu próbował już w 1994 r. rozwijać papieską teologię ciała w personalistycznym kontekście *Osoby i czynu* kard. K. Wojtyły oraz w dialogu z takimi dogmatykami, jak K. Rahner – po stronie katolickiej i W. Pannenberg – po stronie protestanckiej³. W tej perspektywie teologia ciała nie może wykluczać rozważania o duszy ludzkiej, grzechu, cierpieniu i śmierci.

Z teologiczno-moralnego punktu widzenia należy teologię ciała odczytywać w perspektywie uwagi poczynionej przez Jana Pawła II w *Veritatis splendor*. Czytamy tam, że „dyscypliny naukowe określane wspólnym mianem »nauk o człowieku« słusznie zwróciły uwagę na uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki człowiek korzysta z wolności [...]”. W *Veritatis splendor* papież nie zgadza się z tym, że „współrzędne czasoprzestrzenne świata postrzeganego zmysłowo, stałe fizyczno-chemiczne, siły cielesne, skłonności psychiczne i uwarunkowania społeczne to jedyne czynniki, które mają naprawdę decydujący wpływ na ludzką rzeczywistość”⁴.

Prawdę tych twierdzeń potwierdza elementarne ludzkie doświadczenie, które – niestety – nie znajduje wystarczającego wyjaśnienia ani w dzisiejszych nurtach filozoficznych, ani – tym bardziej – w naukach przyrodniczych⁵. W tej sytuacji sensowny wydaje się postulat, aby rozwijającą się przyrodniczą wiedzę o cielesności człowieka wykorzystać przy opisie uwarunkowań działania ludzkiego. Teologia ciała znajduje do niej dostęp poprzez dialog ze współczesną myślą personalistyczną, która z jednej strony syntetyzuje wyniki nauk psychologicznych, a z drugiej – otwiera się na hermeneutykę biblijną i wyjaśnienia teologiczne.

W takiej perspektywie ujmowana teologia ciała nie tyle jest „teologiczną bombą zegarową”, ile zaproszeniem do wydobywania ze skarbcza chrześcijańskiej myśli teologicznej tych elementów, które odpowiadają na potrzeby współczesności.

W niniejszym artykule przypomnimy, że teologia ciała nie była nieobecna w Kościele. Wskażemy także na współczesną refleksję o cielesności człowieka

³ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994. Wydanie drugie pracy ukazało się w Instytucie Jana Pawła II w Warszawie w 2008 r.

⁴ VS 33. 46.

⁵ Por. E. Runggaldier, *Deutung menschlicher Grunderfahrungen im Hinblick auf unser Selbst*, w: G. Rager, J. Quitterer, *Unser Selbst – Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Paderborn 2002, s. 142–199. Autor omawia cztery takie doświadczenia: przemijalność w czasie, odpowiedzialność, podmiotowość, wiarę w nieśmiertelność.

oraz jej miejscu w budowaniu tożsamości osoby. Na końcu zwrócimy uwagę na podstawy teologii ciała.

Czy faktycznie Kościół nie mówił o ciele?

Chrześcijanin nie powinien być zaskoczony współczesnym zainteresowaniem ciałem ludzkim. Wypowiedzi magisterium Kościoła, począwszy od synodu w Toledo (ok. 400 r.) i w Braga (563 r.) poprzez VIII Sobór Powszechny (869–870) oraz sobór w Vienne (1311–1312), aż do V Soboru Laterańskiego (1513) były konsekwentne w odrzucaniu wszelkiego dualizmu w ujęciu duszy i ciała. Wyrażało się to w braku zgody na wyróżnianie mniej godnych części człowieka, koncepcji nieśmiertelnej duszy jako formy ciała oraz w określaniu Boga jako Stwórcy ciała ludzkiego⁶.

Biblijne opisy człowieka ukazywały jego jedność psychofizyczną poprzez wzajemne relacje między *bašar* (ciało), *nefeš* (dusza) i *rūah* (duch). Każde z tych słów wyrażało całość egzystencji ludzkiej z właściwego sobie punktu widzenia. Przez słowo *bašar* oddawano zewnętrzną postać, przez *nefeš* – siłę życiową, a poprzez *rūah* – twórczą siłę pochodzącą od Boga. Słowa te określały raczej sposób życia, a nie posiadanie odpowiednich elementów. Człowiek jest ciałem ożywionym duchem, a dusza wyraża się poprzez ciało⁷.

W Nowym Testamencie najwięcej uwagi poświęcił ciału św. Paweł. Choć jego sposób myślenia był semicki, to pojęcia, jakich używał zostały zaczerpnięte ze współczesnego mu języka filozoficzno-duchowego. Słowem *pneuma* (duch) oddaje Paweł otwartość człowieka na Ducha Świętego. To Duch Święty pobudza człowieka nie tylko do modlitwy (por. Rz 8,26-27), ale i do miłości przynoszącej konkretne skutki wyliczone w Ga 5 i 1 Kor 13. Przecistawianie ducha (*pneuna*) ciału (*sarks*) ma o tyle tylko sens, o ile *sarks* określa to, co ziemskie i ograniczone, *pneuma* natomiast to, co należne Bogu i otwarte na Boga.

Sarks i *pneuma* określają w Listach św. Pawła dwa sposoby egzystencji człowieka: ziemski – cielesny oraz niebieski – otwarty na działanie Ducha Świętego. Nie znaczy to, że istnieją dwie sfery, substancje czy wrodzone jakości człowieka. Istnieje jeden człowiek wierzący w Jezusa Chrystusa. Wiara, otwierając człowieka na działanie Ducha Świętego, pozwala urzeczywistniać

⁶ Por. *Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac J. Szymusiak, J. Głowa, Poznań 1964, V 2–8; 33–34; 36. Zob. także: H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1967, s. 455–664.

⁷ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, s. 99–115.

podobieństwo do Boga. Występujące u Pawła napięcie między *życiem w ciele (świecie)* i *życiem w Chrystusie* należy wyjaśniać poprzez to, że Paweł nie rozprawia nigdy o życiu w ciele, które nie miałyby odniesienia do wiary w Jezusa Chrystusa.

Oprócz słowa *sarks* Paweł używał też słowa *soma* na oznaczenie ciała ludzkiego. Znaczenie tego słowa jest jednak bliższe pojęciu *osoba*. Nie chodzi jednak o osobę pojmowaną indywidualistycznie, zamkniętą w sobie. *Soma* wyraża relację w stosunku do siebie, jak i innych. Dlatego tym słowem oznacza się wielość członkówłączonych w jeden organizm. Nie można zapomnieć, że to św. Paweł jest twórcą teologii Ciała Chrystusa, które ostatecznie znajduje swoje wypełnienie w Kościele jako Ciele Mistycznym Chrystusa. Udział w tym Ciele polega na życiu Ciałem Pana, na przemianie ciała własnego w ciało duchowe, które ofiaruje Zmartwychwstały. Wewnątrz człowieka, w jego wierze, przesila się życie wedle ciała i życie wedle Ducha. Może dlatego stosunkowo rzadko – tylko 11 razy – używa Paweł słowa *psyche*. Oznacza ono nie tyle duszę, co osobę. W tym sensie *psyche* razem z *sarks* przeciwstawiane są *pneuma*⁸.

Myśliciele pierwszych wieków chrześcijaństwa stanęli przed koniecznością przełożenia języka Biblii, opisującego odniesienia ludzkiego ciała do Stwórcy, na zasadniczo odmienne kategorie kultury i języka grecko-łacińskiego. To u Greków, zwłaszcza w platonizmie i gnozie, można było znaleźć opozycję między duszą i ciałem jako więzieniem duszy. Duszę traktowano jako cząstkę boskości, a zbawienie jako powrót duszy do stanu tożsamości z Bogiem⁹. Olbrzymia praca, jaka wiązała się z przełożeniem języka biblijnego na język kultury greckiej przyniosła dwa owoce; z jednej strony chrześcijaństwo weszło w obieg ówczesnej kultury, z drugiej – zaczęło ulegać strukturom myśli greckiej, zwłaszcza w traktowaniu ciała ludzkiego.

Nie znaczy to jednak, że wszyscy Ojcowie Kościoła zaczęli podejrzliwie patrzeć na ciało ludzkie. Oprócz Orygenesa i Augustyna trzeba widzieć takich pisarzy, jak Ireneusz, Tacjan, Justyn, Teofil z Antiochii czy Cyryl. Ten ostatni pisał: „Nie wdaj się z takim, który by ci mówił, iż ciało nie ma nic wspólnego z Bogiem! Kto bowiem wierzy, że ciało nie ma nic wspólnego z Bogiem i że dusza mieszka w jakimś obcym sobie naczyniu, ten się chętnie posłuży ciałem do nieczystości. O cóż można jednak oskarżać to podziwu godne ciało? Czyż mu co brakuje pod względem piękna? Cóż nie jest pełne sztuki w jego budowie? Czy nie należy zwrócić uwagi na pełne blasku oczy, na ukośnie wystające uszy, bez przeszkody chwytające dźwięki, na nos i jego wydech i wdech, na

⁸ Por. *ibidem*, s. 141.

⁹ Por. M. Benzo, *Świadomość a cielesność*, Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny (wyd. pol.) 61 (1991), nr 1, s. 65-66.

podwójna funkcje języka, służącego smakowi i mowie, na w ukryciu pozostające, stale oddychające powietrzem płuca? Kto dał sercu ustawiczne bicie? Kto udzielił tyle żył i arteryj? Czyja mądrość powiązała kości i ścięgna”?¹⁰

Dla św. Cyryla było jasne, że Bóg, który nie tylko stworzył ludzkie ciało, przyjął i posłużył się nim w realizacji dzieła zbawienia. Chrześcijaństwo niesie więc ze swej natury radosną zażyłość z cielesnością. Zadaniem teologów na początku XXI w. jest ujęcie tej prawdy w takich formach pojęciowych, które zabezpieczą jedność psychofizyczną człowieka, uwzględniając współczesną wiedzę o biologii i psychice ludzkiej. Nie można zapomnieć też o roli ciała w zachowaniu duchowej tożsamości osoby. Stajemy więc poniekąd przed tym samym zadaniem, przed którym stali Ojcowie Kościoła; musimy pokazać fascynujące przesłanie Biblii ludziom, którzy współcześnie odkryli piękno i duchowość ciała. Poprzez to obronimy ciało człowieka przed banalizacją, instrumentalizacją i zatraceniem w nałogach.

Wyjątkowość ludzkiego ciała

Jedną z cech współczesnego zainteresowania ciałem w antropologii jest odejście od metafizyki. Współcześni filozofowie poświęcają wiele uwagi fenomenologii cielesności, a niektórzy z nich, idąc śladami Nietschego, mieszają biologizm z dionizyjskim zauroczeniem życiem. Teologia ciała nie ma z nimi wiele wspólnego. Niemniej w XX w. pojawili się filozofowie, którzy pozostawili wiele inspirujących opisów ciała ludzkiego. Najbardziej interesujące wydaje się ujęcie cielesności przez Helmuta Plessnera, jednego z przedstawicieli niemieckiej antropologii filozoficznej¹¹.

Katolickich teologów ciała, a zwłaszcza etyków chrześcijańskich, powinno zainteresować to, że Jürgen Habermas, poszukujący kryteriów tzw. naturalności człowieka, które pozwalałyby bronić człowieka przed *eugeniką naturalną*¹², wiele czerpie z myśli Plessnera. Próżno jej jednak szukać wśród katolickich zwolenników teologii ciała. Tymczasem trudno sobie wyobrazić teologię ciała bez adekwatnej refleksji filozoficznej nad cielesnością. To ta refleksja uwzględnienia z jednej strony wyniki współczesnej wiedzy na temat cielesności, a z drugiej – umożliwia integrację cielesności w strukturze osoby. Nie można zapomnieć, że Rzymianie określali słowem *persona* maskę aktora, która pozwalała tak samo wzmocnić przekaz głosu, jak i przedstawić różne role, grane przez aktorów.

¹⁰ Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, Warszawa 1973, s. 67–68.

¹¹ Por. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, oprac. Z. Krasnodębski, Warszawa 1988. Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, s. 38–40; S. Czerniak, *Ludzkie ciało w perspektywie współczesnej antropologii filozoficznej*, *Edukacja Filozoficzna* 44 (2007), s. 141–156.

¹² Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukaszewicz, Warszawa 2003.

Ludzka cielesność – analogicznie do ludzkiej twarzy – charakteryzuje się niezwykłą przezroczystością. Już na poziomie analizy podstawowych składników życia można dostrzec istnienie funkcjonalnej struktury, począwszy od komórki z jądrem, poprzez zespoły tkanek aż po narządy i ich układy. Proces powstawania życia ludzkiego, w którym można odkryć różne fazy, przedstawia ukierunkowany, stabilny szlak rozwojowy. Żywy organizm gatunku ludzkiego można nazwać *żywym ludzkim ciałem*.

Żywe ludzkie ciało odróżnia się od zwierzęcego organizmu¹³. Wyjątkowość ciała wyraża się np. wyprostowaną postawą ciała człowieka, charakterystycznym systemem równowagi, zdolnością ruchową kończyn, czy wreszcie specyficzną jakością ludzkich popędów. Jakkolwiek dzielimy ze zwierzętami popęd zachowania siebie i gatunku, to nie determinuje on tak samo człowieka, jak instynkt w wypadku zwierzęcia. To wszystko pozwalało przedstawicielom niemieckiej antropologii filozoficznej przewyżać jednostronność spojrzenia biologicznego na ludzkie ciało.

Plessner, pytając o konieczne warunki życia ludzkiego, formułował tzw. aksjomatykę ciała organicznego. Ciało organiczne odróżnia się od nieorganicznego tym, że granice odnoszą się do jego istoty. Żywa istota znajduje się nie tylko w swym otoczeniu, ale potrafi mu się przeciwstawić. Istota ludzka jest otwarta – także w swoim ciele – na świat. Jest jednocześnie w swoim ciele i poza ciałem¹⁴. Krasnodębski ujmuje to w następujący sposób: ekscentryczność struktury istoty żywej, jaką jest człowiek, wyraża się również w ekscentryczności jego pozycji, miejsc w świecie – w krzyżowaniu się ciała (*Leib*) z ciałem materialnym (*Körper*). Jako ciało człowiek jest w środku świata, ma absolutne „tu i teraz”, jako ciało materialne jest w jednym z wielu miejsc przestrzeni. Człowiek „jest” ciałem i „ma” ciało materialne. Innymi słowy przeżywanie świata i siebie ma podwójny aspekt: z jednej strony przeżywamy nasze ciała „od wewnątrz”, a z drugiej potrafimy się zobiektywizować, spojrzeć na siebie z zewnątrz, ująć się jako ciało pośród innych ciał¹⁵.

Ludzkie ciało okazuje się więc zdolne do specjalizacji nie tylko biologicznej, ale i typowo człowieczej. Wymownym przykładem takiej zdolności jest ludzka ręka, która – jak zauważa Martin Heidegger – nie tylko chwyta, przyciska i łapie, ale przyjmuje i daje, nie tylko zresztą rzeczy, ale także osoby.

¹³ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, s. 40–50, 60–62.

¹⁴ H. Plessner pisze, że „zwierzę posługuje się swoim ciałem, ale w przeciwieństwie do człowieka nie tkwi w nim jak w futerale. Lecz owo »bycie w futerale« sprawia, że człowiek może panować nad swoim ciałem, gra nim, wykonując nieprawdopodobne wręcz akrobacje. Ciało jest jego narzędziem, człowiek jako osoba musi się zmagać ze swą specyficzną ludzką cielesnością od pierwszego kroku do ostatniego tchnienia”. H. Plesner, *Pytanie o conditio humana*, s. 110.

¹⁵ Z. Krasnodębski, *Ekscentryczność człowieka (Wstęp)*, w: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, s. 14.

Ręka podtrzymuje, podnosi, oznacza, łączy ludzi, zwłaszcza w trudnych sytuacjach¹⁶. Człowiek potrafi w swoim ciele wyrazić znacznie więcej niż wyrażają to same z siebie materialne potrzeby i możliwości ciała. Widać to przy analizie ludzkiego mózgu, jako niewątpliwie jednej z centralnych części ludzkiego ciała. Uwidacznia się także w ludzkim języku¹⁷. W mowie odbija się podwójny status ciała ludzkiego: jako spostrzegalnej rzeczywistości, *ciała pośród ciał* oraz jako tego, co *własne, moje*.

Paul Ricoeur pisze: „mówienie podziela los materialnych ciał. Jako wyraz sensu zamyszonego przez mówiący podmiot, głos jest nośnikiem aktu mówienia o tyle, o ile ten odsyła do »ja«, centrum niezastępowalnej perspektywy na świat”¹⁸. Na przykładzie ludzkiego języka wyraża się podwójna możliwość ciała ludzkiego; stanowi ono fragment doświadczenia świata, tak jak głos wydobywany przez oddech i wzmacniany przez fonację; jest to także *ciało moje*, graniczny punkt kontaktu ze światem. Temu punktowi w mówieniu odpowiada perspektywa ujmowania świata przez „ja”. Mówiąc inaczej, w ludzkim języku odbija się różnica między *posiadać swoje ciało* i *być ciałem*.

Ciało a tożsamość osoby

Zadaniem filozofii jest eksplikacja podstawowej różnicy między *posiadaniem swego ciała* i *byciem ciałem*. Różne systemy filozoficzne różnie to czynią. Wydaje się jednak, że wierność podstawowemu doświadczeniu człowieka nie powinna zacierać różnicy między *posiadaniem ciała* i *byciem ciałem* ani też nie widzieć związków między nimi. Pierwszą drogą idą wszelkiego typu redukcjonizmy, drugą idealści. Realista pyta natomiast: w jakim sensie ludzkie „ja” jest granicą między *posiadaniem ciała* i *byciem ciałem*? Jaka rolę odgrywa i co oznacza czasowość i przestrzenność *tu* i *teraz* mojego *ja*? W jakim sensie czasowość i przestrzenność mojego *ja* łączy się z *moją cielesnością*?

Czy moje imię, nadane zgodnie z regułami nazywania, data urodzenia, zgodna z regułami datowania kalendarzowego oraz miejsce urodzenia, zgodne z regułami umiejscawiania w publicznej przestrzeni, zabezpieczają trwałość w czasie mojego istnienia? Czy nie jest raczej tak, że przypominając o nieredukowalnym znaczeniu mojego ciała (mojego genomu?), odsyłają do takiego

¹⁶ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, s. 51.

¹⁷ Robert Spaemann, wspominając Plessnerowską „pozycję ekscentryczną”, podkreśla, że charakterystyczne jest dla niej mówienie o sobie w trzeciej osobie. Człowiek wychodzi wtedy poza centralną pozycję i widzi siebie oczyma innego jako wydarzenie w świecie. Dzięki temu możliwa jest moralność i ludzka mowa. „Mówienie różni się przecież od naturalnego wyrażania się życia poprzez to, że w mówieniu antycypowany jest punkt widzenia adresata, to, że słyszy wypowiedziane słowa”. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Warszawa 2001, s. 21.

¹⁸ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2005, s. 94.

odniesienia osobowego w moim podmiocie, które przekracza ludzkie ciało? Mówiąc językiem Ricoeura, w cielesności ludzkiej mowy pojawia się rozróżnienie między tożsamością określaną przez łaciński termin *idem* i tożsamością określaną przez *ipse*. *Idem* określa bycie *tym samym*, *ipse* zaś bycie *sobą*.

W cierpliwym opisie różnicy między *idem* i *ipse* nie można pominąć ludzkiej psychiki, którą bada psychologia. W teologicznych rozważaniach na temat teologii ciała pomija się, niestety, ten aspekt opisu człowieka, co ma fatalne skutki dla teologii moralnej. Tymczasem na poziomie ludzkiej psychiki dokonuje się przejście od tożsamości genetyczno-biologicznej (*bycie tym samym – idem*) do tożsamości osobowej (*bycie sobą – ipse*). Dopiero na tym poziomie dostrzega się godność osoby oraz podmiotowość człowieka, zdolną zintegrować przyczyny działania (biologiczne i społeczne) ze świadomymi motywami działania.

Na granicy *idem* i *ipse* znajdują się cechy temperamentu (żwawość, wrażliwość sensoryczna, reaktywność emocjonalna, wytrzymałość i aktywność) odziedziczone i ukształtowane w środowisku rodzinnym. Zanim te cechy zostaną poddane osobistemu procesowi rozwoju, przechodzą przez mechanizm zaufania podstawowego, dzięki któremu człowiek zawdzięcza stopniowe dochodzenia do *siebie samego*, do *bycia sobą*. Nieprzypadkowo wielu psychologów, na czele z M. Ericksonem, podkreśla wagę pierwszego stadium rozwoju dziecka, czyli kontakt z rodzicami, szczególnie zaś z matką. To tam dziecko przezwycięża niepewność, wzmacnia zaufanie, odkrywa stałe punkty orientacji, znajduje potwierdzenie radości i zaspokojenie potrzeb.

Ta symbioza dziecka z matką ma swoje konsekwencje w budowaniu tożsamości ludzkiej. Najpierw matka i ojciec odgrywają role pośredników między dzieckiem i światem, zapewniając źródło zaufania. Wraz z rozwojem człowiek musi się zmagać sam ze światem. Stopniowo budowana samowiedza zawdzięcza bardzo wiele uczuciom, o czym przekonująco pisał Karol Wojtyła w *Osobie i czynie*: „Samowiedza, a wraz z nią świadomość sięga tak daleko, a raczej tak głęboko w organizm i jego życie, jak głęboko wprowadzają ją czucia [...]. W ogólności ciało ludzkie i wszystko, co z nim się łączy bardziej lub mniej bezpośrednio stanowi najpierw przedmiot czuć, a później dopiero samowiedzy oraz świadomości. [...] Świat czuć posiada swoje obiektywne bogactwo w człowieku, który jest istotą czującą – nie tylko myślącą. Bogactwo to odpowiada do pewnego stopnia strukturze człowieka, a także świata poza człowiekiem”¹⁹.

Psychologia, która bada strukturę emocjonalną człowieka, nie jest oczywiście ostatecznym gwarantem tożsamości człowieka, czyli *bycia sobą*. Organizm ludzki wraz z temperamentalno-uczuciową strukturą osobowości domaga się

¹⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 100–101.

integracji w strukturze osobowej, której przejawami są samoświadomość, samoopanowanie, zdolność do tworzenia kultury, duchowość ludzka. W tym sensie cielesność ludzka, dokładnie mówiąc: organizm i psychika ludzka, są otwarte na podmiotową wolność i świadome działanie społeczne. Ze względu na duchowość, cielesność i psychika ludzka są na tyle plastyczne, że nie kieruje nimi żaden determinizm (jak u zwierząt), ale pozwalają się włączyć w podmiotowe działanie, które jest rozumne, wolne i zdolne do miłości²⁰.

Ostatecznie o tożsamości człowieka stanowi jego zdolność do podmiotowej odpowiedzialności za własne ciało, psychikę i przestrzeń społeczną życia. Dlatego wielki protestancki teolog współczesny, Wolfhart Pannenberg, niezasłużenie niedoceniany także przez polskich teologów ciała, mówi, że „słowo »osoba« wprowadza teraźniejszość »ja« w tajemnicę niezamkniętej, indywidualnej historii życia, znajdującej się w drodze ku swemu przeznaczeniu”²¹. Owo osobowe wprowadzanie cielesności w całościową, indywidualną historię życia wyraża się poprzez podjęcie odpowiedzialności za swoje życie, poprzez antycypowanie przyszłości i odpowiedzialne współdziałanie z innymi. Zdolność do samostanowienia musi uwzględniać struktury biologiczne i psychiczne (*idem*), ale ostatecznie karmi się siłą ducha, przejawiająca się w wolności, rozumności i zdolności do miłości (*agape*). Poprzez ciągłe podejmowanie tych aktów człowiek zachowuje własną tożsamość, *jest sobą (ipse)*. Taka tożsamość jest gwarantowana jako możliwość; osiąga się ją za cenę wypełnienia powinności bycia rozumnym, wolnym i kochającym.

W takim rozumieniu osoby cielesność wyraża znacznie więcej niż materialność ludzkiego ciała. Cielesność jest wyrazem samostanowienia człowieka w świecie, czasie i historii. Przejawia się w trudzie istnienia, któremu towarzyszą – jak pokazał to przekonująco Paul Tillich – trzy podstawowe lęki: przed śmiercią, winą i bezsensem²². Dążąc do wypełnienia swego przeznaczenia, człowiek potrzebuje drugiego człowieka, choć ostatecznie odnajduje prawdziwy obraz siebie tylko wtedy, gdy ma odwagę zaryzykować ofiarę z siebie, czyli przeżyć miłość. W miłości przejawia się najwyższa moc ducha i odsłania najpiękniejsza strona cielesności ludzkiej. Nie ma męstwa bycia bez oparcia się na tym, komu czy czemu się ufa. Istotą tego oparcia zawsze jest miłość, polegająca na totalnym oddaniu się Temu, Kto może (ma moc) zabezpieczyć całą historię mojego *ja*. Zaufanie więc stwarza podstawę miłości, a miłość buduje *mnie*, niemal stwarza *mnie*, zdolnego do podejmowania odpowiedzialności za własną historię²³.

²⁰ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, s. 61–96.

²¹ W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 220. Por. idem, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, Paryż 1978.

²² Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, Paris 1983.

²³ I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, s. 89–96

Ciało stworzone i odkupione

Cielesność rozumiana jako wyraz samostanowienia człowieka w jego światowości i czasowości nie może w żaden sposób pominąć nieskończoności pragnienia ludzkiego. To pragnienie najlepiej wyraża się w przeżywaniu miłości i chęci zabezpieczenia całej historii człowieka. Nieskończoność pragnienia nie jest niczym innym jak wyrazem *capacitatis infiniti*, które kazało i każe odnosić ludzką cielesność do Absolutu. Chrześcijańskie odniesienie ciała do Boga jest wyjątkowe.

Tę wyjątkowość Karl Rahner ujmuje w następujących tezach²⁴. Przede wszystkim Bóg jako Stwórca pragnął człowieka w przestrzeni i czasie, w różnorodności i różnaitości życia. Ciało ludzkie zostało przez Boga stworzone. Syn Boży je przyjął i posłużył się nim do realizacji dzieła zbawienia. Po drugie, mówi Rahner, ciało ludzkie zostało stworzone z prochu ziemi. Nie znaczy to, że Bóg stworzył z prochu ziemi tylko ciało. Z prochu ziemi został stworzony cały człowiek. Ma to zasadnicze znaczenie dla teologicznego rozumienia problemu ewolucji. Trzecia teza dotyczy grzechu pierworodnego, w której uczestniczą potomkowie Adama, zrodzeni w ciele. Nie znaczy to, że seksualizm człowieka jest czymś złym. Znaczy to, że ludzie potrzebują szczególnej bliskości Boga do tego, aby ludzka płciowość nie stała się narzędziem do zaspokajania pożądliwości.

Czwartą tezę sformułował Rahner słowami z Prologu Ewangelii św. Jana: *Słowo stało się ciałem*. Bóg objawił się jako człowiek cielesny. Nie znaczy to, że możemy naturę tego Słowa mierzyć naszą cielesnością ani też, że wyczerpuje się ona w granicach naszej cielesności. Oznacza to, że istota cielesnego człowieka wykracza poza obręb nauk przyrodniczych i sięga wprost tajemnicy Boga. W szóstej tezie podkreśla Rahner znaczenie cielesnej śmierci Chrystusa dla naszego zbawienia. Nie zostaliśmy zbawieni przez platoniczną miłość Boga, a Logos nie był aniołem. To cielesność ludzka stała się miejscem manifestacji miłości *aż do końca*. Na końcu swoich uwag Rahner przypomina naukę Magisterium Kościoła, w której potwierdzano prawdziwą, radykalną i substancjalną jedność ciała i ducha ludzkiego.

Rahnerowska teologia ciała jest niezwykle inspirująca także dla moralisty, który chce uzasadnić godność człowieka w dziele stwórczym, a zasadnicze dyspozycje moralnego działania opiera na chrześcijańskim dynamizmie wiary, nadziei i miłości. Teologiczna eksplikacja biblijnego opisu stworzenia człowieka na *obraz i podobieństwo Boga* łączy kapłańską teologię Starego Testamentu

²⁴ Por. K. Rahner, *Der Leib in der Heilsordnung*, w: K. Rahner, A. Görres (red.), *Der Leib und das Heil*, Mainz 1967, s. 29–44; K. Rahner, *Der Leib in der Heilsordnung*, w: idem, *Schriften zur Theologie*, t. XIII, Köln 1975, s. 407–427.

z Pawłową wizją Chrystusa jako obrazu Boga (por. 2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hbr 1,3). Kategoria obrazu Bożego w człowieku, rozumiana chrystologicznie, doskonale wypełnia owo napięcie między niepowtarzalnością „ja” i otwartością jego historii i czasu. Obraz Boży wyraża to, że człowiek „bezlitośnie wpłątany w swoją skończoność i banalność dnia powszedniego”²⁵, ukierunkowany jest na nieskończoną tajemnicę Boga.

Chrześcijańska realizacja podobieństwa do Boga nie jest bezcielesna. Opiera się na doświadczeniu Jezusa Chrystusa w Jego posłuszeństwie Ojcu. Udział w tym posłuszeństwie pozwala człowiekowi wierzącemu przezwyciężyć trzy podstawowe lęki egzystencjalne: przed pustką i bezsensem, winą i lękiem oraz śmiercią. Czyni się to poprzez wiarę, nadzieję i miłość. Te trzy podstawowe dynamizmy życia chrześcijańskiego można i trzeba zinterpretować jako gwaranty dopełnienia otwartej historii ludzkiego „ja” w jego cielesności, czasowości i bytowaniu z innymi. Ludzka potrzeba zaufania znajduje wypełnienie w Bogu – Miłości, który, pozwalając przezwyciężyć lęk przed pustką i bezsensem, umożliwia realne samostanowienie. Oprócz lęku przed bezsensem towarzyszy człowiekowi lęk przed winą. Chrześcijańskim remedium na ten lęk jest dynamizm miłości, który karmiąc się realną Miłością Boga, pomaga przezwycięzać egoizm, zastępować logikę prawa logiką daru, pielęgnować wrażliwość nawrócenia. Trzecim chrześcijańskim dynamizmem pozwalającym osobie zrealizować swą historię jest nadzieja. Rodzi się ona ze spotkania z Duchem Świętym i jego darami. Dzięki nim człowiek nie tylko oczekuje odkupienia swego ciała (por. Rz 8,23-24), ale uwalnia od lęku przed śmiercią i przemijaniem.

Poprzez życie wiarą, nadzieją i miłością człowiek realizuje obraz Boga w konkretnej historii swego życia. Osoba ludzka staje się świadomym i wolnym *miejscem* działania Boga w świecie. Ludzka cielesność może więc być rozumiana jako znak-symbol obecności Boga w świecie. *Na początku było Słowo* (por. J 1,1) i na początku *stworzył Bóg* (por. Rdz 1,1). Tak jak *Bogiem było Słowo*, tak też *Słowo stało się ciałem* (J 1,14), *jest obrazem Boga i pierworodnym wszelkiego stworzenia* (Kol 1,15). Logos jest udzielającym siebie Bogiem, który przyjmuje ludzki los i ludzką egzystencję. Nie można zapomnieć, że Sobór Watykański II opisał zjednoczenie Boga z człowiekiem w Jezusie Chrystusie (Logosie) nie za pomocą chalcedońskiej formuły dwóch natur, ale w sposób egzystencjalno-zbawczy: „On, Syn Boży [...] ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu” (KDK 22).

²⁵ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 254.

Jest to niezwykle ważne stwierdzenie do rozumienia cielesności ludzkiej. Ciało człowieka jako symbol nie tylko daje do myślenia, ale odsłania duchowe bogactwo osoby. Josephowi Ratzingerowi pozwalało to mówić o tzw. *sakramentach naturalnych* w najszerszym tego słowa znaczeniu²⁶. Są to swego rodzaju *prasakramenty*, które występują wszędzie i zawsze tam, gdzie ludzie żyją i komunikują się ze sobą. Wyrażają się one szczególnie w czterech momentach ludzkiej egzystencji: narodzeniu, śmierci, posiłku i wspólnocie seksualnej. Tutaj aktualizuje się strumień życia, w którym człowiek uczestniczy, ale nad którym całkowicie nie panuje. Biologiczno-psychiczne życie staje się „szczeliną”, przez którą, jak mawiał Friedrich Schleiermacher, wieczność spogląda na codzienność. Materia otrzymuje nowe znaczenie; posiłek staje się doznaniem obdarowania, stosunek seksualny – wyrazem miłości, narodziny – początkiem historii, a śmierć – nadziei.

W katolickiej teologii ciała sakramenty stają się osobowymi sposobami uświęcania ciała. Otwierają konkretne przestrzenie życia ludzkiego na działanie Ducha Świętego. Teologia ciała powinna wykorzystać symboliczny wymiar egzystencji ludzkiej. Ponieważ *Słowo stało się ciałem*, chrześcijanin nie musi mówić o nieokreślonej transcendencji człowieka. Jezus Chrystus nie tylko nauczył nas ją odkrywać, ale dał moc, w Duchu Świętym, do jej wypełnienia. Poprzez wiarę człowiek włącza swój los w historię Boga, który jest Miłością i stał się *ciałem*. Odtąd nic nie musi być bezsensowne, przepełnione lękiem i rozpaczą.

Zakończenie

Nadzieja, jaką wielu wiąże z teologią ciała, może być spełniona, jeśli zauważy się jej związek z pracami wybitnych dogmatyków zajmujących się antropologią chrześcijańską. K. Rahner, W. Pannenberg czy P. Tillich odpowiadają także na wyzwania współczesnej kultury zafascynowanej ciałem. W istocie nie można budować teologii ciała bez refleksji nad integralnie rozumianym człowiekiem. Postulat integralności dotyczy zarówno duchowości i cielesności człowieka, jak i konieczności uwzględnienia wielu nauk o człowieku. Integracja tych nauk nie jest zadaniem prostym, choć nie niewykonalnym. Kluczowa rola przypada filozofii zgłębiającej zagadnienie tożsamości człowieka. Teologowie ciała nie mogą pominąć zwłaszcza prac R. Spaemanna i P. Ricoeura, którzy są otwarci na przesłanie biblijne.

Etyków chrześcijańskich teologia ciała interesuje głównie z dwóch powodów. Zwraca ona uwagę na podstawy współczesnej refleksji bioetycznej oraz

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising 1967, s. 9.

stwarza narzędzia do obrony ludzkiej płciowości zintegrowanej z osobą człowieka. W obu tych dziedzinach chodzi w istocie o podstawy antropologii teologiczno-moralnej, która w swej dotychczasowej postaci nie zawsze jest zrozumiała. Kardynał Wojtyła ukazał ten problem w *Osobie i czynie. W Katechezach środowych* Jan Paweł II wyraźnie sugerował, abyśmy, rozważając ludzkie działanie, nie pomijali znaczenia cielesności.

CARO CARDO SALUTIS.
ÜBER DIE HOFFNUNGEN IM BEZUG AUF DIE THEOLOGIE
DES LEIBES
(ZUSAMMENFASSUNG)

Die von Johannes Paul II. in seinen berühmten Mittwochskatechesen (1979–1984) vorgeschlagene Theologie des Leibes wird in den Diskussionen über die geschlechtliche Identität herangezogen. Es scheint jedoch, dass die Problematik der Theologie des Leibes in ein viel breiteres Untersuchungskonzept gestellt werden muss. In der Tat lässt sich eine Theologie des Leibes nicht ohne eine Reflexion über das integral verstandene Wesen des Mensch-Seins formulieren. Das Postulat, den Menschen ganzheitlich zu sehen, bezieht sich nicht nur auf seine leibliche und seelische Dimension, sondern verlangt auch die Berücksichtigung der Daten anderer Humanwissenschaften. Der Autor des Artikels schlägt eine Konfrontation der Theologie des Leibes mit den früheren Verlautbarungen des Magisteriums der Kirche und den Konzepten von heutigen Dogmatikern vor. Hier wird es notwendig, eine profunde Analyse einerseits der historischen Quellen der Leibestheologie in den Dokumenten der Kirche und andererseits der Werke von solchen Autoren, wie K. Rahner oder W. Pannenberg, durchzuführen. Während das Gedankengut von Rahner die anthropologisch-theologischen Aspekte erweitert, lehren die Ausführungen von Pannenberg die Auseinandersetzung mit den modernen Humanwissenschaften. Es darf auch die philosophische Reflexion über die Identität des Menschen nicht außer Acht gelassen werden. Die Theologen des Leibes können hier auf Arbeiten von R. Spaemann, P. Ricoeur, die der biblischen Botschaft verpflichtet sind, nicht verzichten. Eine Frucht von der so vertieften Sicht kann eine adäquate Beschreibung der Person sein, in der die biologischen und psychologischen Einsichten nicht nur die Dimension des Geistes nicht versperren, sondern durch die Analyse der menschlichen Handlung zum vertieften Verständnis des selbst bestimmenden Subjektes beitragen.

CARO CARDO SALUTIS
HOPES ARISING FROM THE THEOLOGY OF THE BODY
(SUMMARY)

The theology of the body, presented by Pope John Paul II during the famous Wednesday catechesis meetings (1979–84), is often referred to in today's discussions about the sexual identity of human. It seems, however, that the relevant issues should be worked on within a wider study project. In fact, a theology of the body cannot be worked out without previously reflecting on the essence of being human as visualized in his/her integrity. The requirement of applying integrity as

a necessary criterion concerns both the spirituality and corporeality of human; it is also necessary to apply achievements of anthropological sciences. The author of this article suggests confronting the theology of the body both with the earlier teaching of the Church and the ideas of the modern dogmatic theologians. There is a need for a deep analysis of historic sources of the *theology of the body* as presented in the teaching of the Church on one hand, and for its confrontation with the teaching of such outstanding theologians as K. Rahner and W. Pannenberg on the other. The thought of Rahner largely broadens anthropological-theological horizons, whereas W. Pannenberg teaches what attitude to take towards results of the modern anthropological sciences. Philosophy, whose object of investigation is reflecting on the identity of human, cannot be ignored, either. The theologians of the body must not ignore especially works of R. Spaemann and P. Ricoeur, who are open to the Bible message. An accurate description of person in which the views derived from the modern biology and psychology do not exclude a spiritual insight, but rather embrace it in the area of the self-determination of the subject – can surely appear as an effect of that joint attempt.

Ks. PIOTR KIENIEWICZ MIC
Instytut Teologii Moralnej KUL Jana Pawła II
Lublin

TEOLOGICZNY WYMIAR MOWY CIAŁA
W KONTEKSCIE NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Słowa kluczowe: mowa ciała, prawda, osoba, seksualność, małżeństwo.
Schlüsselworte: Sprache des Leibes, Wahrheit, Person, Sexualität, Ehe.
Key words: language of the body, the truth, person, sexuality, marriage.

Termin „mowa ciała” znalazł swoją drogę do teologii z psychologii behawioralnej, ukazującej ukryte znaczenie gestów i zachowań, często nieświadomie lub nie do końca świadomie czynionych. W kręgi teologii wprowadził go Jan Paweł II w swoim cyklu katechez środowych poświęconych ludzkiej płciowości. Ze względu zapewne na tematykę katechez, Papież ograniczył omówienie „mowy ciała” do kwestii aktu małżeńskiego, sporadycznie tylko sugerując, że może mieć ono znacznie szerszy zakres¹.

Niniejsze opracowanie ma za cel ukazanie teologicznego wymiaru mowy ciała w całym jej bogactwie. Ponieważ analizy prowadzone przez Jana Pawła II odnoszą się niemal wyłącznie do małżeństwa i szczególnej sytuacji, jaką jest akt małżeński, zostanie podjęta tu próba rozszerzenia interpretacji teologicznej mowy ciała także na inne sytuacje i okoliczności.

Zagadnienia zostaną przeanalizowane w kilku etapach. Najpierw będzie ukazane szerokie i wąskie znaczenie terminu „mowa ciała”. Następnie podjęte będzie zagadnienie obecności prawdy i kłamstwa w mowie ciała. Pozwoli to na dokonanie teologicznomoralnej interpretacji znaków i gestów będących elementami mowy ciała.

Komunikacja niewerbalna stanowi niezwykle istotny element relacyjnego wymiaru ludzkiej osoby. Według niektórych badań, ponad połowa przekazy-

¹ Por. Ch. West, *Theology of the Body Explained. A Commentary on John Paul II's „Gospel of the Body”*, Boston 2003, s. 384–385.

wanych informacji ma charakter niewerbalny, według innych badaczy ten wymiar jest jeszcze większy, sięgając nawet 65%². Ponieważ większość wykonywanych gestów ma charakter automatyczny i bezrefleksyjny – niezależnie, czy swoje źródło ma w kulturowym czy biologicznym podłożu – psychologowie twierdzą, że niewielka jest szansa na całkowitą kontrolę nad mową ciała i świadome jej zafałszowanie oraz zakłamanie przekazu³. Używana przez nich definicja kłamstwa sprowadza się wyłącznie do kwestii zgodności myśli i przekonań osoby z formułowaną przez nią wypowiedzią. Definicja ta pomija całkowicie problem wewnętrznej prawdy o człowieku i jego czynach. Innymi słowy, z teologicznego punktu widzenia, czyn może być kłamstwem nie z racji sprzeczności pomiędzy gestem a przekonaniem nadawcy, ale z racji rozdarcia pomiędzy czynem a obiektywnym porządkiem wartości. Człowiek może swoim ciałem komunikować siebie, swoje nastawienie i przekonania, nie zdając sobie nawet sprawy, że sprzeciwia się prawdzie o sobie i o relacji z drugą osobą.

Szczególnym polem, na którym można zaobserwować to napięcie, jest ludzka seksualność. Człowiek jest istotą seksualną, tzn. jest mężczyzną albo kobietą⁴. W swej fundamentalnej strukturze jest bytem osobowym, zdolnym i wezwanym do komunikacji, dialogu z innymi. „Poprzez wszystkie gesty i reakcje, poprzez cały wzajemnie się warunkujący dynamizm napięcia i zaspokojenia, którego bezpośrednim źródłem jest ciało w swojej męskości i kobiecości, ciało w swej akcji i interakcji — poprzez to wszystko »mówi« człowiek: osoba. [...] I właśnie na poziomie tej »mowy ciała«, która jest czymś więcej niż sama tylko reaktywność seksualna, i która jako autentyczna mowa osób podlega wymogom prawdy, tzn. obiektywnym normom moralnym, wypowiadają siebie wzajemnie. Wypowiadają zaś pełniej i głębiej aniżeli na to pozwala sam somatyczny wymiar męskości i kobiecości: wypowiadają siebie na miarę całej prawdy o osobie”⁵. Amerykański teolog moralista Christopher West zaznacza, że „ciała małżonków będą [...] przemawiać za i w imieniu każdego z nich – w imieniu i z autorytetem każdego ze współmałżonków. W ten

² Por. A. Pease. *Język ciała, jak czytać myśli ludzi z ich gestów*, tłum. E. Wiekiera, Kraków 1996, s. 11–12.

³ A. Pease, *Język ciała*, s. 21–22. Szeroko problem podejmuje A.J. Bierach, *Za maską człowieka. Czy można oszukiwać posługując się językiem ciała?*, Wrocław 1996.

⁴ Niekiedy w mediach pojawiają się teorie mówiące o ludziach aseksualnych (w sensie niezainteresowanych aktywnością seksualną), przywołuje się również wypadki transseksualizmu oraz hermafrodytyzmu jako dowody na niewystarczalność prostego podziału na mężczyzn i kobiety. Stąd próby wprowadzenia podziału wykraczającego poza to klasyczne rozróżnienie wydają się przejawem tworzenia teorii służących usprawiedliwieniu procesów relatywizujących normy prawa naturalnego.

⁵ Jan Paweł II, Katecheza *Co jest prawdziwym dobrem człowieka (ujęcie teologiczne)*, z 22 VIII 1984, nr 4. Wszystkie cytaty z katechez Jana Pawła II pochodzą z wydanej na płycie CD zbioru: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Kraków 2003.

sposób, poprzez mowę ich ciał, mąż i żona będą prowadzili swój dialog, zgodnie ze swoim małżeńskim powołaniem. Będą ustawicznie i wspólnie mówić o swoim zaangażowaniu w przymierze małżeńskie (lub o braku tego zaangażowania)⁶.

Obie wypowiedzi podkreślają personalistyczny – a nie tylko behawioralny – charakter mowy ciała. „Ciało ludzkie jest nie tylko somatycznym podłożem reakcji o charakterze seksualnym, ale jest równocześnie środkiem wyrazu dla całego człowieka, dla osoby, która przez »mowę ciała« wypowiada siebie”⁷. Z jednej strony zatem gesty i znaki, jakimi człowiek-osoba wypowiada siebie, są naznaczone jego/jej strukturą cielesną. Są wyrazem przeżywania siebie i swojej seksualności oraz sposobem komunikacji potrzeb i pragnień. Jednocześnie jednak, na mocy zakorzenienia w strukturze osobowej człowieczego bytu, pozwalają na wejście w świadomie i dobrowolnie realizowany dialog pomiędzy ludźmi.

Uznanie mowy ciała za formę komunikacji między osobami pozwala dostrzec wezwanie do odpowiedzialności za to, w jaki sposób znaki i gesty języka ciała będą odebrane przez partnera w dialogu. O ile trudno jest przyjąć na siebie pełną odpowiedzialność za to, w jaki sposób jest się rozumianym, o tyle postawa odpowiedzialności domaga się od każdego wysiłku takiego formułowania swoich wypowiedzi, by ograniczyć do minimum niebezpieczeństwo błędnej interpretacji. Dotyczy to również mowy ciała, tym bardziej że często jest ona naznaczona – przynajmniej w jakimś stopniu – kontekstem ludzkiej seksualności⁸.

Personalistyczna interpretacja mowy ciała, jak zaznacza West, pozwala zauważyć, że nie zawsze znaki i gesty wyrażają prawdę o relacji istniejącej pomiędzy ludźmi⁹. Uśmiechy i uściski, będące znakami otwartości i przyjaźni, nierzadko kryją w sobie podstęp i zdradę. Najbardziej powszechnie ten rodzaj zakłamania i hipokryzji widoczny jest w świecie polityki. Także wśród współpracowników w zakładzie pracy – nade wszystko w relacjach pomiędzy pracodawcami a podległymi im pracownikami – dają się zauważyć próby ukrycia rzeczywistych odniesień w przyjaznych gestach mowy ciała. O ile trudno winić ludzi za taką formę obrony swojego miejsca pracy, o tyle sytuacje takie dowodzą, jak trudno w dzisiejszym świecie o klimat rzeczywistego zaufania.

Psychologia zwraca uwagę, że wiele postaw i zachowań może być nośnikiem komunikatów istotnych dla kształtu relacji międzyludzkich. Większość

⁶ Ch. West, *Theology of the Body*, s. 387.

⁷ Jan Paweł II, Katecheza *Co jest prawdziwym dobrem człowieka? (ujęcie teologiczne)*, z 22 VIII 1984, nr 2.

⁸ Jan Paweł II, Katecheza *Czy wysiłek ten jest możliwy?*, z 31 X 1984, nr 5.

⁹ Ch. West, *Theology of the Body*, s. 387–388.

z nich nie niesie ze sobą kontekstu seksualnego, niemniej sprzyjać może tworzeniu przyjaznej lub wrogiej atmosfery, a przez to może budować lub niszczyć komunie osób. Otwarte i zamknięte postawy ciała, czynione gesty a nawet aranżacja wnętrza mieszkań i biur – wszystkie te czynniki mogą ludzi do siebie zbliżać lub ich od siebie oddalać¹⁰.

W sferze odniesień seksualnych, znaki i gesty mowy ciała zdają się niekiedy wykraczać poza rzeczywisty poziom wzajemnych odniesień, sprawiając wrażenie, jakoby rzeczona relacja była głębszej i poważniejszej natury niż w rzeczywistości. Jest to proces analogiczny do języka werbalnego, w którym również możliwe (i wcale nierzadkie) są sytuacje, gdy dana wypowiedź nie odpowiada rzeczywistości. Dlatego trzeba jednoznacznie powiedzieć, że czynione gestem, tonem i mimiką flirty i zaloty osób związanych małżeństwem – lub wobec takich osób – naruszają godność i powołanie tych osób, nawet jeśli odbywają się za ich zgodą¹¹.

Mowa ciała, jak postrzega ją Jan Paweł II, nie jest nigdy rzeczywistością samą w sobie, ale odczytywać ją należy w całym kontekście osoby – jej uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych. „Chodzi o to, że »ciało mówi« nie tylko całym zewnętrznym wyrazem męskości i kobiecości, ale także ukrytymi strukturami organizmu, reaktywności somatycznej i psychosomatycznej. Wszystko to musi znaleźć właściwe dla siebie miejsce w owym języku, jakim prowadzą swój dialog małżonkowie jako osoby wezwane do zjednoczenia wedle »jedności ciała«”¹². Innymi słowy, prawda lub fałsz mowy ciała wynika ze zgodności gestów i znaków zarówno z wewnętrzną prawdą o danym człowieku, jak i prawdą o jego sytuacji etycznej. W przypadku małżonków, znaki wzajemnej bliskości i oddania – a nade wszystko znak zjednoczenia w akcie małżeńskim – są i mają być wyrazem bliskości osób męża i żony, choć jednocześnie tę bliskość mają budować i umacniać.

Świadomość możliwości oddziaływania na innych może niektórych skłaniać do podjęcia próby manipulacji nimi w celu uzyskania własnych korzyści. Nie ma wątpliwości, że manipulacja dokonywana językiem ciała jest takim samym złem, jak werbalne wprowadzanie ludzi w błąd. Nie oznacza to jednak, że każde świadome wykorzystanie wiedzy na temat wpływu określonych gestów i zachowań jest od razu działaniem niegodziwym. Przeciwnie, świadome posługiwanie się językiem ciała może i powinno sprzyjać jak najpełniejszemu otwarciu się na innych i tworzeniu klimatu wzajemnego zaufania.

¹⁰ Por. A. Pease, *Język ciała*, s. 145-148.

¹¹ Niekiedy takie działania są określane mianem molestowania seksualnego, niemniej termin ten odnosi się w zasadzie tylko do sytuacji, gdy swoista gra seksualna odbywa się wbrew woli jednej z osób. Zakłamanie relacji ma tymczasem miejsce także wtedy, gdy obie strony w sposób świadomy i wolny uczestniczą w relacji, której znaki wykraczają poza rzeczywisty poziom ich wzajemnych odniesień.

¹² Jan Paweł II, Katecheza *Etyczne wartości naturalnej regulacji poczęć*, z 5 IX 1984, nr 1.

Co więcej, wiedza na temat języka ciała pozwala na uszanowanie potrzeb i godności innych ludzi, a także ochronę własnej intymności przed agresją ze strony otoczenia.

Co ciekawe, człowiek-osoba nie tylko komunikuje się poprzez swoje ciało, ale również – w pewnym wymiarze – poprzez to ciało komunikuje się sam ze sobą. Nierzadko zdarza się, że odkrywa w sobie opór przed fizyczną bliskością ze strony innych ludzi, postrzegając ją jako naruszenie sfery intymności¹³. Może to wskazywać na wewnętrzne rany, wymagające psychicznego lub duchowego uzdrowienia, ale też na podświadome rozpoznanie agresywnego nastawienia otoczenia. Personalistyczna interpretacja zagadnienia każe postrzegać potrzebę zachowania bezpiecznego dystansu jako wezwanie do uszanowania intymności i podmiotowości osoby. Jakkolwiek postulat tworzenia wspólnoty domaga się otwarcia ze strony wszystkich członków społeczności, komunია staje się możliwa dopiero wtedy, gdy otwarcie to ma charakter całkowicie dobrowolny.

Ta sama prawidłowość ma miejsce w relacji małżeńskiej. Tu także chodzi o świadome i wolne budowanie komunii opartej nie tyle na bezwolnym podążaniu za reakcjami ciała, co w świadomym wypowiedzeniu siebie poprzez ciało. Bo chociaż mężczyzna i kobieta oddziałują wzajemnie na siebie, wywołując reakcje zarówno na poziomie somatycznym, jak i psychicznym, to właśnie poprzez reakcje swoich ciał mogą rozpoznawać i kontrolować swoje wypowiedzi jako osób – potwierdzając procesy zachodzące w ciele lub tym procesom się sprzeciwiając i w konsekwencji je wytlumiając. Rozpoznając w sobie reakcję na drugą osobę, człowiek może w swoistym dialogu z własnym ciałem poprowadzić jego wypowiedź nie tyle w narastającym podnieceniu seksualnym, co w oczyszczonym z pożądania, głębokim „wzruszeniu” drugą osobą, zachwyconia nią, w całej jej wielowymiarowości¹⁴.

Jan Paweł II wyraźnie zaznacza, że jego zainteresowanie mową ciała nie ma na celu podporządkowania etyki prawom biologii, ale jedynie lepszemu zrozumieniu osoby, która w swej złożonej strukturze jest również cielesna. „Cały wysiłek zmierzający do coraz bardziej precyzyjnego poznania owych prawidłowości biologicznych, które dochodzą do głosu w związku z ludzkim rodzicielstwem, cały z kolei wysiłek doradców, jak wreszcie samych zainteresowanych małżonków, nie zmierza do »biologizacji« mowy ciała (do »biologicznej etyki«, jak utrzymują niektórzy), ale tylko i wyłącznie do zabezpieczenia bardziej integralnej prawdy tej mowy ciała, jaką w sposób dojrzały mają rozmawiać ze sobą małżonkowie [...]”¹⁵.

¹³ Por. A. Pease, *Język ciała*, s. 24–32.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, Katecheza *Czy wysiłek ten jest możliwy?*, z 31 X 1984, nr 4.

¹⁵ Jan Paweł II, Katecheza *Etyczne wartości naturalnej regulacji poczęć*, z 5 IX 1984, nr 2.

Koncentrując swoje zainteresowanie mową ciała na teologicznej interpretacji aktu małżeńskiego, Jan Paweł II ukazuje zjednoczenie małżonków jako ostateczne i najpełniejsze wyznanie miłości – całkowity, pełny i nieodwołalny dar z siebie, gdyż „w chwili zawierania małżeństwa, posługując się odpowiednimi słowami i odczytując odwieczną »mowę ciała«, mężczyzna i kobieta formują znak – znak niepowtarzalny, który ma zarazem znaczenie perspektywiczne: »aż do śmierci«”¹⁶.

Nie jest przypadkiem, że pisząc o współżyciu seksualnym, Jan Paweł II używa wyłącznie terminu „akt małżeński”. Zjednoczenie seksualne mężczyzny i kobiety ma charakter pełnej wzajemnej otwartości i akceptacji. Jednocześnie należy zauważyć, że nie każdy przypadek współżycia seksualnego da się z tym wymogiem pogodzić. Omawiając sytuację osób niezwiązanych małżeństwem, West stwierdza, że ich relacja seksualna ma charakter tymczasowy, gdyż brak jej nastawienia na dozogonną wierność. Jest też zamknięta na życie. W tej sytuacji nie można mówić o rzetelnym przygotowaniu do zawarcia związku, który ze swej natury jest nierozzerwalny, opiera się na wzajemnej wierności i otwarciu na życie. Zakłamanie wzajemnej relacji niweczy fundament trwałości małżeństwa¹⁷.

Mowa ciała w relacji oblubieńczej ma wyrażać głęboką jedność pomiędzy małżonkami. Wiele znaków i gestów to język specyficznie przynależny tylko małżeństwu, w szczególnym ukierunkowaniu na zbudowanie życiodajnej komunii między mężem i żoną. W sytuacji, gdy mężczyznę i kobietę nie łączy więź małżeńska, te same gesty byłyby kłamstwem, gdyż nie odpowiadałyby rzeczywistej relacji między nimi. Im bardziej świadomie wykonywane byłyby znaki właściwe dla relacji oblubieńczej, tym poważniejszym byłyby wykroczeniem przeciw godności i powołaniu obojga. W tym kontekście trzeba też spojrzeć na kwestię stroju i zachowania, które mogą działać prowokująco na inne osoby, nawet mimo braku takiej intencji. Jeżeli przyjmie się, że swoim ciałem człowiek mówi, to takie chciane (także nie wprost) reakcje ze strony otoczenia należy jednoznacznie oceniać jako skutek, co prawda, uboczny, niemniej obarczony przynajmniej częściową odpowiedzialnością moralną. Zatem sprawca zaciąga winę z powodu uczestnictwa w grzechu cudzym. Człowiek jest bowiem odpowiedzialny za każde słowo, które wypowie, niezależnie od tego, czy wypowiada je za pomocą aparatu mowy, czy resztą swego ciała. Osoba zatem odpowiada za prowokujący strój i zachowanie¹⁸.

¹⁶ Jan Paweł II, Katecheza *Biorę ciębie za męża*, z 5 I 1983, nr 6.

¹⁷ Por. Ch. West, *Good News about Sex and Marriage. Answers to Your Honest Questions about Catholic Teaching*. Cincinnati, OH 2004, s. 72–73.

¹⁸ Bardzo ważne jest, by uświadomić sobie, że nie chodzi wyłącznie o prowokację o charakterze seksualnym. Lekceważące zachowanie i niedbały strój mogą powodować nerwowe i gwałtowne reakcje ze strony ludzi, którzy poczują się dotknięci brakiem należnego im szacunku.

Niekiedy konsekwencje nawet niechcianej prowokacji mogą być bardzo poważne. Szczególną sytuacją jest uwiedzenie osoby, zwłaszcza takiej, która nie miała wcześniejszych doświadczeń seksualnych. Doświadczenie pokazuje, że pamięć o doznaniach seksualnych (nade wszystko o pierwszych doznaniach), na trwałe wpisuje się w pamięć osoby i w znacznym stopniu warunkuje sposób jej przeżywania aktów seksualnych w przyszłości. Brak poczucia całkowitego bezpieczeństwa, gwarantowanego przez świadomość wyłączności relacji i jej nierozzerwalności stwarza w psychice człowieka szczelinę, która nie pozwala mu na całkowite powierzenie siebie drugiej osobie. Ponadto nawet jeśli akt współżycia wydaje się być przeżywany psychologicznie z pełną satysfakcją uczestniczących w niej osób, to mowa ich ciał wyraża co innego, niż natura aktu przez te ciała spełnianego: ciała pokazują całkowite oddanie, którego z założenia osób podejmujących współżycie poza małżeństwem być nie może¹⁹.

Odnosząc się do tej właśnie sytuacji Jan Paweł II stwierdza, że „jeśli człowiek – mężczyzna i kobieta – w małżeństwie (a pośrednio także we wszystkich zakresach wzajemnych obcować) nadaje swojemu postępowaniu znaczenie zgodne z podstawową prawdą mowy ciała, wówczas sam także »jest w prawdzie«. W przeciwnym razie dopuszcza się nieprawdy: zakłamuje mowę ciała. Co więcej: w słowach tych [przysięgi małżeńskiej – P.K.] zostaje potwierdzona zasadnicza »prawda« mowy ciała – zostaje też (przynajmniej pośrednio, implicite) wykluczona zasadnicza »nieprawda«: »fałsz« mowy ciała. Ciało bowiem mówi prawdę »miłością, wiernością i uczciwością małżeńską« – tak jak nieprawdę, czyli fałsz, wyraża tym wszystkim, co jest zaprzeczeniem miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej”²⁰. Istotne jest tu rozróżnienie wewnętrzznego znaczenia podejmowanych aktów, a nie tylko przyświecającej im intencji. Postanowienie zaślubin w bliższej lub dalszej przyszłości nie jest w stanie uczynić cudzołóstwa aktem małżeńskim, ponieważ małżeństwo jeszcze nie zaistniało; podobnie postanowienie zmiany stanu rzeczy nie uczyni kłamstwa prawdą. May stwierdza jednoznacznie: „Nierozzerwalność małżeństwa ma podłoże ontologiczne, gdyż jest zakorzeniona w samej naturze mężczyzny i kobiety, w ich dokonanym w sposób wolny wyborze przyjęcia tożsa-

¹⁹ May mówi wprost, że – wbrew powszechnym opiniom – „niezamężni mężczyźni i kobiety nie mają prawa tworzenia nowego życia poprzez akt współżycia seksualnego, po prostu dlatego, że sami, poprzez własny wolny wybór, nie uzdolnili się do tego, by otrzymać takie życie w miłości, obdarzyć je opieką i wychować w miłości i służbie Bogu; nie uzdolnili siebie do współpracy z Bogiem w zrodzeniu nowych osób ludzkich zgodnie z prawami wpisanymi w samą ich naturę jako mężczyzn i kobiet. Podobnie niezamężni mężczyźni i kobiety nie mają »prawa« do współżycia. Nie mają tego prawa, gdyż odmówili, przez swój własny wolny wybór, by nawzajem respektować siebie jako osoby niezamienialne i niezastępowalne w ich dobrowolnie wybranym akcie współżycia”. W.E. May. *Marriage. The Rock on Which the Family is Built*, San Francisco 1995, s. 70.

²⁰ Jan Paweł II, Katecheza *Profetyczny charakter przysięgi małżeńskiej*, z 19 I 1983, nr 1.

mości męża i żony, osób niezamienialnych i niezastępowalnych dla siebie nawzajem”²¹.

Wymóg prawdy w dialogu międzyosobowym ma zastosowanie do mowy ciała nie tylko w odniesieniu do rozróżnienia pomiędzy współżyciem w małżeństwie i poza nim. Także wewnątrz małżeństwa zachodzi wymóg uszanowania i wypowiedzenia prawdy w dialogu prowadzonym językiem ludzkiego ciała. Tak więc akt małżeński, jeśli ma być prawdziwym wypowiedzeniem miłości, ma z niej się rodzić i ku pełni komunii prowadzić, tworząc środowisko przyjazne i otwarte na nowe życie. „Akt małżeński – podkreśla Jan Paweł II – jest także »znakiem miłości«, ale »znakiem miłości« szczególnie: gdyż ma równocześnie znaczenie potencjalnie rodzicielskie. A więc: służy także wyrażeniu zjednoczenia osobowego, ale nie służy tylko wyrażeniu tego zjednoczenia”²². Dlatego zarówno stosowanie antykoncepcji sztucznej (ze względu na środek i cel), jak i nieusprawiedliwione wykorzystanie naturalnego rytmu płodności kobiety w celu wykluczenia potomstwa stanowi zakłamanie dialogu miłości, którego wyrazem jest zjednoczenie małżonków we współżyciu i inne znaki miłości mniejszej rangi. Tak objawia się prawda o naturze „aktu małżeńskiego w świadomości i woli obojga małżonków, którzy w tym »znaku miłości« (przy uwzględnieniu okoliczności zewnętrznych i wewnętrznych, w szczególności biologicznych) wypowiadają swoją dojrzałą gotowość macierzyństwa i ojcostwa”²³.

Odnosząc się do kwestii wewnętrznej płodności aktu małżeńskiego – zarówno w wymiarze cielesnym, jak i duchowym – trzeba za May’em powiedzieć, że „jeżeli zabraknie klimatu płodnej miłości, jeżeli małżonkowie skupią się tylko na tym, by samemu doznawać przyjemności (tylko brać), akt seksualny przestaje być aktem małżeńskim – znakiem płodnej miłości oblubieńczej, a staje się cudzołóstwem”²⁴. Mówiąc wprost, zjednoczenie ciał ma wyrażać zjednoczenie osób i szeroko rozumianą komplementarność płci²⁵, gdyż „po-

²¹ W. E. May, *Marriage*, s. 21–22.

²² Jan Paweł II, Katecheza *Cnota wstrzemięźliwości*, z 24 X 1984, nr 6.

²³ Jan Paweł II, Katecheza *Duchowość małżeńska*, z 21 XI 1984, nr 2. Warto zwrócić uwagę, że w dalszej części tej katechezy Jan Paweł II wskazuje na skutki uszanowania wewnętrznej prawdy o tym znaku miłości, jakim jest małżeńskie zjednoczenie. „Dar czci przyczynia się do tego, że akt małżeński nie zostaje pomniejszony i spłycony w całokształcie małżeńskiego obcowania – że nie doznaje »spowszednienia«, że wyraża się w nim stosowna pełnia treści osobowych i etycznych. A także treści religijnych: wzgląd na majestat Stwórcy, który jest jedynym i ostatecznym źródłem życia, wzgląd na oblubieńczą miłość Odkupiciela” (nr 3).

²⁴ P. Kieniewicz, *William May’a wizja wspólnoty małżeńskiej na tle nauczania Jana Pawła II*, w: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), *Człowiek – miłość – rodzina. Humanae vitae po 30 latach*, Lublin 1999, s. 371–372. Autor odwołuje się w tym miejscu do dwóch pozycji: W.E. May, *Marriage*, s. 28; W. Półtawska, *Czystość jako zadanie wychowawcze*, *Ethos* 3 (1998), s. 232.

²⁵ Por. Jan Paweł II, Katecheza *Encyklika Humanae vitae odczytana w świetle dotychczasowych rozważań*, z 11 VII 1984, nr 5–6.

przez »znaki miłości« małżonkowie pomagają sobie wzajemnie trwać w zjednoczeniu, a równocześnie »znaki« te zabezpieczają w każdym z osobna ów »pokój głębi«, który jest jakby wewnętrznym rezonansem czystości, kierowanej darem czci»²⁶.

Teologiczne odczytanie mowy ciała prowadzi do jednoznacznego odrzucenia wszelkich działań, które – nawet wtedy, gdy są podejmowane wewnątrz wspólnoty małżeńskiej – zakłamują mowę ciała wpisaną w integralność aktu małżeńskiego. Chociaż bowiem necking i petting mogą być wyrazem bliskości i (psychologicznie rozumianej) miłości, wyrażają one relację, która różna jest od wewnętrznego znaczenia aktu małżeńskiego. Można powiedzieć, że są wypowiedzeniem niepełnej prawdy o małżeńskiej miłości. „Jeśli tej prawdy brak, wówczas nie można też mówić ani o prawdzie posiadania siebie, ani też o prawdzie wzajemnego oddania i przyjęcia siebie przez osoby”²⁷. To samo zakłamanie jest podstawą argumentu wskazującego na niegodziwość antykoncepcji z punktu widzenia prawdy o naturze aktu małżeńskiego.

Ogromnie ważne jest, by kwestię teologicznej interpretacji mowy ciała i wynikających stąd konsekwencji postrzegać w kluczu wyzwalającej mocy prawdy, a nie jako nakładanie kolejnych więzów ograniczających ludzką wolność. Właśnie bowiem odczytanie pełnej prawdy o człowieku, prawdy o wewnętrznym znaczeniu jego gestów i czynów, daje osobie możliwość świadomego i wolnego wypowiedzenia siebie w dialogu miłości. Papież mocno podkreśla, że pożądlivość ciała zniekształca mowę ciała²⁸. Jednocześnie zwraca uwagę, że „o ile moce pożądlivości usiłują oderwać »mowę ciała« od tej prawdy, czyli ją zafałszować, o tyle moc miłości umacnia ją w tej prawdzie na nowo. W ten sposób owocuje w niej tajemnica odkupienia ciała”²⁹.

Postrzegana jako dar z siebie miłość małżonków, przeżywana i budowana jest na wszystkich płaszczyznach życia małżeńskiego. Dialog miłości realizowany jest zarówno w wymiarze teologicznym, jak i ludzkim. Jan Paweł II w jednej z katechez, zwracając uwagę na wpisanie znaków mowy ciała w rzeczywistość teologiczną i eklezjalną, stwierdził, że „wzajemne poddanie« oznacza obopólną troskę o prawdę »mowy ciała« – a »poddanie w bojaźni Chrystusowej« wskazuje także na dar czci religijnej (dar Ducha Świętego)”³⁰. Oznacza to, że gesty i znaki mowy ciała – podobnie, jak słowa – mogą i powinny stawać się modlitwą, przynajmniej w niektórych momentach, za-

²⁶ Jan Paweł II, Katecheza *Duchowość małżeńska*, z 21 XI 1984, nr 5.

²⁷ Jan Paweł II, Katecheza *Co jest prawdziwym dobrem człowieka? (ujęcie teologiczne)*, z 22 VIII 1984, nr 7.

²⁸ Por. Jan Paweł II, Katecheza *Miłość zaszczerpiona w człowieku pożądlivości*, z 10 X 1984, nr 4.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Jan Paweł II, Katecheza *Cnota wstrzemięźliwości*, z 24 X 1984, nr 1.

wsze zaś respektując wpisane w ludzką naturę Boże prawo³¹. Ostatecznie bowiem miłość małżeńska swoje źródło ma w Bogu, który jest miłością i język ciała, będąc wyrazem osoby, powinien być językiem miłości, która w jedynej Miłości ma swoje zakorzenienie³².

Wyznanie miłości w języku mowy ciała okazuje się zatem elementem całego dialogu miłości, który odbywa się pomiędzy dwojgiem osób. Papież z naciskiem podkreśla rolę, jaką odgrywa rozpoznanie osobowego charakteru zarówno osoby własnej, jak i partnera (męża lub żony) w tym dialogu³³. Rozpoznanie, że „ty” jest w przedziwny sposób odbiciem własnego „ja”, prowadzić ma poprzez wzajemną fascynację, zachwyt i podziw, wypowiedane tak werbalnie, jak i w mowie ciała „ku jedności osób, w szczególnie sposób kulminującej się w akcie małżeńskim”³⁴. Samo zjednoczenie małżonków ma być jednak ustawicznie budowane „przez codzienne »małe znaki miłości«, które stwarzają klimat wzajemnego oddania, zaufania i bezpieczeństwa”³⁵.

Ten wzajemny szacunek, ale i zachwyt nad drugą osobą, okazywany tak słowem, jak i gestem, ukazuje, że wewnętrznie uporządkowana miłość staje się fundamentem czystości. „Dla mężczyzny »siostra-oblubienica« jest panią swej tajemnicy, podobnie jak »ogród zamknięty« i »źródło zapieczętowane«. Odczytywana w prawdzie »mowa ciała« idzie w parze z odkryciem wewnętrznej nietykalności osoby. A równocześnie to właśnie odkrycie wyraża właściwą głębię wzajemnej przynależności oblubieńców – tego rodzącego się i rozwijającego poczucia, że należą do siebie”³⁶. Odkryciem niezwykłym jest to, że istotą czystości i wstrzemięźliwości jest nie tyle unikanie pewnych gestów i zachowań, co poddanie mowy ciała wymogom miłości, która nieustannie szuka sposobów okazania szacunku drugiej osobie. Rozpoznanie tej różnicy pozwala podjąć dar czystości z wdzięcznością i zachwytem nad pięknem i wartością drugiej osoby. Opanowanie pożądania staje się wówczas jeszcze jednym znakiem miłości i formą daru z siebie, a nie dławieniem naturalnych pragnień i próbą spychania ich na margines życia³⁷.

³¹ Por. Jan Paweł II, Katecheza *Wobec próby życia i śmierci: Tobiasz i Sara*, z 27 VI 1984, nr 3.

³² Por. Jan Paweł II, Katecheza *Język miłości i „mowa ciała”*, z 30 V 1984, nr 1.

³³ Por. ibidem.

³⁴ Por. Jan Paweł II, Katecheza *Obraz miłości oblubieńczej w Pieśni nad Pieśniami*, z 23 V 1984, nr 2–4.

³⁵ Por. Jan Paweł II, Katecheza *Cnota wstrzemięźliwości*, z 24 X 1984, nr 6.

³⁶ Jan Paweł II, Katecheza *Język miłości i „mowa ciała”*, z 30 V 1984, nr 4.

³⁷ Por. Jan Paweł II, Katecheza *Czy wysilek ten jest możliwy*, z 31 X 1984, nr 3. Por. również numer 6 w tej samej katechezie: „wstrzemięźliwość, jako umiejętność sterowania »podnieceniem« i »wzruszeniem« w sferze wzajemnego oddziaływania męskości i kobiecości, powinna spełnić istotne zadanie w utrzymaniu równowagi pomiędzy takim zjednoczeniem, w którym małżonkowie chcą wyrazić sobie wzajemnie tylko swoją bliskość i jedność — a takim, w którym przyjmują (bodaj pośrednio) odpowiedzialność rodzicielską. Albowiem »podniecenie« i »wzruszenie« mogą przesądzać od strony podmiotu o kierunku i charakterze wzajemnej »mowy ciała«. Podniecenie zasadniczo szuka ujścia

Niektórzy psychologowie, eksponując naturalność mowy ciała, zdają się sugerować jej pozaracjonalny charakter. Uwagi o niemożności stworzenia doskonałego kłamstwa w mowie ciała raczej to podejście potwierdzają. Niemniej teologiczna interpretacja dialogu, jaki w mowie ciała zachodzi pomiędzy ludźmi – nade wszystko pomiędzy małżonkami – każe to podejście zrewidować.

Realizowana w sposób wolny i świadomy, a jednocześnie poddana wymogom prawdy mowa ciała, będąc sposobem wyrażania siebie przez osobę, może się stać narzędziem pomocnym w kształtowaniu osobowości i w budowaniu głębszych, mocniejszych relacji międzyludzkich. Ponieważ nie jest możliwa pełna kontrola nad czynionymi gestami i znakami, jawność znaków mowy ciała może być istotnym czynnikiem wspierającym drogę wewnętrznej przemiany, jeśli wskazywałyby one na słabości i wady. Wola poddania swego życia wymogom Prawdy oraz refleksyjne spojrzenie na siebie i innych jest w tym kontekście sprawą fundamentalną. Pełne miłości wsparcie ze strony innych ludzi – w małżeństwie nade wszystko ze strony współmałżonka – umożliwiłoby wówczas podjęcie wysiłku ku przemianie: nie tyle przez sztuczne naginanie gestów do rozpoznanych wymagań, ile troskę o zmianę wewnętrzną, za którą konsekwentnie i naturalnie pójdą nowe gesty i znaki mowy ciała.

DIE THEOLOGISCHE DIMENSION DER KÖRPERSPRACHE IM KONTEXT DER LEHRE VON JOHANNES PAUL II. (ZUSAMMENFASSUNG)

Die nicht verbale Kommunikation bildet ein wesentliches Element der relationalen Dimension der menschlichen Person. Gemäß einiger Untersuchungen hat über die Hälfte der ausgetauschten Informationen einen nicht verbalen Charakter; einige schätzen den Prozentsatz dieser Kommunikationsart auf 65%. Das Bewusstsein, auf diesem Weg auf andere Einfluss zu nehmen, kann zu Manipulationsversuchen zugunsten des eigenen Nutzens verleiten. Es steht außer Zweifel, dass die Verwendung der Körpersprache denselben moralischen Kriterien untersteht, die sich auf den Sprachapparat beziehen. Lüge und Manipulation muss man als innerlich schlechte Handlungen bezeichnen. Auf der anderen Seite kann und soll die bewusste Verwendung der Körpersprache jedoch zur weiten Öffnung gegenüber anderen und zur Bildung eines Klimas des Vertrauens beitragen. Mehr noch, das Wissen um die Körpersprache ermöglicht es, die Bedürfnisse und die Würde der anderen zu achten sowie ihre Intimität und Würde vor der Aggression seitens der anderen zu schützen. Es ist wichtig, die Frage nach der theologischen Interpretation der Körpersprache und

w postaci zmysłowo-cielesnego zaspokojenia, czyli zmierza do aktu małżeńskiego, który – w zależności od »cyklu biologicznego« – niesie w sobie możliwość rodzicielstwa. Natomiast samo wzruszenie drugim człowiekiem jako osobą, również wówczas, gdy jest ono w swej emocjonalnej treści uwarunkowane kobiecością lub męskością tego »drugiego«, samo z siebie nie zmierza do aktu małżeńskiego, lecz zatrzymuje się przy innych »znakach miłości«, w których wyraża się znaczenie oblubieńcze ciała, a nie zawiera się jego znaczenie (potencjalne) rodzicielskie”.

der daraus resultierenden Konsequenzen in der Perspektive des befreienden Potentials der Wahrheit zu sehen und nicht als eine neue Schranke, welche die menschliche Freiheit einengt. Es ist gerade die Entzifferung der vollen Wahrheit über den Menschen, über die innere Bedeutung seiner Gesten und Handlungen, die es einer Person ermöglicht, sich selbst bewusst und frei im Dialog der Liebe auszudrücken. Die Körpersprache, vorausgesetzt sie wird bewusst und frei sowie nach den Voraussetzungen der Wahrheit realisiert, kann zum Wachstum der Person und zur Gestaltung der tieferen und stärkeren zwischenmenschlichen Beziehungen beitragen.

THEOLOGICAL DIMENSION OF THE BODY LANGUAGE IN THE TEACHING OF JOHN PAUL II (SUMMARY)

Non-verbal communication constitutes an extremely important element of a relational dimension of the human person. According to some studies, more than a half of the information provided has a non-verbal character, according to others that share of non-verbal part is still bigger, even up to 65 percent. The awareness of the possibility to influence others can certainly also lead to attempts of an abuse, in order to gain some benefits. There is no doubt that the use of the language of the body proceeds alongside the same criteria as the use of the tongue and the other articulation organs. Lies and abuse must be judged as morally vile. On the other hand, a conscious usage of the body language can and should contribute to full openness to others and create a climate of mutual confidence. What is more, the knowledge about the language of the body helps to have respect for the human needs and dignity and protect own intimacy before the aggression from the outer world. It is very important to theologially interpret the language of the body and its consequences in the liberating light of the truth and not to use it in order to impose shackles severely limiting human freedom. The appropriate perception of the full truth about the human being, the truth about the meaning of his/her gestures and deeds, gives to people the possibility to consciously and freely express themselves in the dialogue of love. The language of the body realized freely and consciously, and at the same time in agreement with the truth, can become a tool for shaping personality and deep and strong interpersonal relations.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE X, 2009
PL ISSN 1641–1196

O. JAROSŁAW KUPCZAK OP
Wydział Teologii PAT
Kraków

CIAŁO JAKO IKONA. O ZNACZENIU TEOLOGII CIAŁA JANA PAWŁA II

- Słowa kluczowe:** ciało jako ikona, mowa ciała, teologia ciała, obraz i podobieństwo Boga, Jan Paweł II.
- Schlüsselworte:** Leib als Ikone, Sprache des Leibes, Theologie des Leibes, Bild und Gleichnis Gottes, Johannes Paul II.
- Key words:** the body as an icon, the language of the body, theology of the body, image and likeness of God, John Paul II.

Św. Tomasz z Akwinu zaraz na początku swojego traktatu o wierze w *Summa Theologiae* pyta o właściwy przedmiot wiary: „Utrum obiectum fidei sit veritas prima”¹ Oczywiście zawarta w Tomaszowym tekście klasyczna odpowiedź na to pytanie podkreśla, że Bóg jako *Veritas prima* jest podstawowym przedmiotem nadprzyrodzonej wiary. Równocześnie jednak, wszystko, co istnieje może i powinno być materialnym przedmiotem wiary i teologii pod warunkiem, że jest traktowane w formalnym odniesieniu do Boga: *in respectu ad Deum*.

Ze względu na to klasyczne rozważanie Doktora Anielskiego nazwanie przez Jana Pawła II ważnej części swojej teologicznej antropologii „teologią ciała” nie dziwi². Ludzkie ciało zawsze stanowiło przedmiot teologii. Każdy z czterech Ewangelistów – zwłaszcza św. Jan – poddawał ciało Chrystusa uważnej refleksji, zacięte debaty chrystologiczne i mariologiczne pierwszych

¹ Por. Sth II-II 1, 1. W niniejszym artykule podjęto próbę nowego przemyślenia problematyki, która w znacznie szerszym wymiarze została ujęta w: J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w myśli Jana Pawła II*, Kraków 2006.

² *Teologią ciała* Jan Paweł II nazwał swoje rozważania wygłoszone podczas śródowych audycji generalnych w okresie od 5 września 1979 r. do 28 listopada 1984 r. Po raz pierwszy katechezy te zostały opublikowane w języku polskim w książce: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

wieków dotyczyły realności Chrystusowego ciała i – w związku z tym – realizm Wcielenia i macierzyństwa Najświętszej Dziewicy. Św. Augustyn dokonuje nad ludzkim ciałem uważnej refleksji pod kątem zarówno oczyszczenia go z manichejskich zarzutów, jak też precyzyjnego opisanego jego grzeszności i pożądlivosti. Dla średniowiecznych scholastyków cielesność człowieka i bezcielesność aniołów i Boga stanowiła poważny temat do rozległej refleksji.

Powrót teologii ciała w myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II ma swój wyraźnie określony kontekst, znaczenie i cel. Teologia ciała ma prowadzić do stworzenia teologicznej antropologii, a więc takiej wiedzy o człowieku, która ma swoje źródło w chrześcijańskim Objawieniu. Taki właśnie charakter teologicznej antropologii ma swoje istotne znaczenie, gdyż żyjemy w kulturze, w której ludzkie ciało jest problemem³.

Z jednej strony, człowiek rozumiany jest dzisiaj po prostu jako materialne ciało, jako produkt ewolucji – biologiczny organizm. Uproszczone rozumienie genetyki utrudnia mówienie o grzeszności cielesnych pożądlivosti; człowiek ma realizować tkwiące w jego cielesności i determinujące go mechanizmy i pragnienia. Z drugiej strony, w dzisiejszej kulturze ciało jest dla rozumnego podmiotu czymś obcym. W postkartezjańskim świecie to raczej jaźń, świadomość, rozum jest siedliskiem tego, co prawdziwie ludzkie. W tej gnostyckiej perspektywie ciało staje się materiałem, nad którym rozumne „ja” ma panować i który powinno wykorzystać do realizacji swoich zamierzeń⁴.

Niewątpliwie ważnym kontekstem tworzenia teologii ciała była dla Karola Wojtyły/Jana Pawła II refleksja nad teologią małżeństwa i rodziny. Autor teologii ciała jest całkowicie świadomy, że niezwykle trudność zaakceptowania przez dzisiejszego człowieka chrześcijańskiej nauki o seksualności (przedstawionej np. w encyklice Pawła VI *Humanae vitae*) związana jest właśnie ze zdeformowanym i fałszywym rozumieniem ciała. Dlatego też dla Jana Pawła II „całokształt rozważań pt.: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* na temat »odkupienia ciała – a sakramentalności małżeństwa« stanowi jakby rozbudowany komentarz do nauki zawartej właśnie w encyklice *Humanae vitae*”⁵.

³ Ciekawe i wielowymiarowe naświetlenie tej współczesnej problematyki ciała odnajdziemy w artykułach zebranych w czasopiśmie „Pressje” 8 (2006).

⁴ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 337–359; M. Waldstein, *Introduction*, w: John Paul II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, Boston 2006, s. 36–55.

⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 6.

1. Trójwymiarowy obraz człowieka

W poszukiwaniu odpowiedzi na współczesne pytania i wątpliwości dotyczące ciała, Jan Paweł II sięga do źródeł, do teologii biblijnej. Wybiera z bogactwa Starego i Nowego Testamentu teksty, które mówią o ciele i poddaje je teologicznej interpretacji z uwzględnieniem historycznego dziedzictwa teologii Kościoła oraz narzędzi dostarczonych przez klasyczną i współczesną filozofię. Ze względu na rolę klasycznej i współczesnej filozofii w papieskiej interpretacji Pisma Świętego, Marian Grabowski celnie nazwał papieskie rozważania „filozoficzną egzegezą”⁶. Istotą tej „filozoficznej egzegezy” jest „translacja obrazów biblijnych na pojęcia filozoficzne i narracji biblijnej na narrację filozoficzną”⁷.

Jan Paweł II odnajduje w Piśmie Świętym potwierdzenie tradycyjnej nauki Kościoła o trzech teologicznych epokach istnienia człowieka, które w języku metafizycznej antropologii były określane jako: *natura integra*, *natura lapsa* i *natura redempta*. Autor teologii ciała zauważa jednak, że fragmenty biblijne, mówiące o każdej z tych epok, odnoszą się nie tyle do metafizycznie rozumianej natury człowieka, ale niosą prawdę o każdym żyjącym człowieku i „tkwią stale u korzenia wszystkich ludzkich doświadczeń”⁸. Uwzględnienie objawionej w Piśmie Świętym prawdy o każdym z trzech okresów historii człowieka tworzy pełny, niejako „trójwymiarowy” obraz człowieka i może być podstawą budowania adekwatnej antropologii, która oprze się tendencjom redukcjonistycznym.

Człowieka z pierwszego okresu jego historii, czyli z okresu przed grzechem pierworodnym, poznajemy przede wszystkim z opisu stworzenia w dwóch pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Jan Paweł II koncentruje się na drugim opisie, jahwistycznym, który – chronologicznie wcześniejszy od pierwszego, równocześnie bardziej odpowiada współczesnej wrażliwości poprzez koncentrację na stronie przeżyciowej ludzkiego podmiotu⁹.

W opisie jahwistycznym w kolejnych aktach stwarzającego Boga Jan Paweł II zauważa konstytuowanie się podmiotowości i dojrzałości powoływanego do istnienia człowieka. Uprawianie ogrodu i praca, ustawienie człowieka w uprzywilejowanej relacji ze Stwórcą, na której straży stoją pierwsze przykazania, zagrożenie śmiercią w przypadku nieprzestrzegania przykazań to kolejne etapy budowania się podmiotowości stworzonego człowieka, jego samowie-

⁶ M. Grabowski, *W stronę antropologii adekwatnej*, w: idem (red.), *O antropologii Jana Pawła II*, Toruń 2004, s. 20.

⁷ Ibidem.

⁸ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 46.

⁹ Por. ibidem, s. 15–16.

dzy i samopanowania. W każdym z tych etapów kluczową rolę odgrywa ciało; autor teologii ciała niewątpliwie polemizuje tutaj z nowożytną filozofią świadomości, dla której doświadczenie podmiotowości to przede wszystkim doświadczenie jaźni, świadomości, kartezjańskiego „cogito”¹⁰. W antropologii *Katechez środowych* to poprzez ciało i uczestnictwo w widzialnym stworzeniu podmiot zdobywa świadomość siebie.

Szczególnie ważnym etapem konstituowania się podmiotowości i samoświadomości Adama jest stworzenie Ewy. Boski akt powołania do życia Ewy poprzedzony jest przez precyzyjnie opisane poprzez biblijnego autora doświadczenie Adama, które autor *Katechez* nazywa „pierwotną samotnością”. Oto powołany do panowania nad stworzeniami Adam otrzymuje od Boga przywilej nadawania im imion; co w tradycji biblijnej oznacza wzięcie je w posiadanie, panowanie nad nimi.

Proces nazywania zwierząt kończy się lapidarną konstatacją autora biblijnego, że *nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny* (Rdz 2,20). Wówczas Adam na nowo pogrąża się w stwórczym śnie, w którym zostaje stworzona Ewa: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała* (Rdz 2,23). Ewa nie jest częścią stworzenia w sensie, w jakim są nim nazwane przez Adama zwierzęta, ale jest ona częścią jego samego. W ten sposób proces tworzenia się samoświadomości Adama w pewien sposób dobiega kresu. Ewa wchodzi do definicji Adama w sposób, który w zgodzie ze starożytnymi intuicjami patrystycznymi sugeruje tytuł omawianej książki: *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich*, czy też może raczej: mężczyznę i niewiastą stworzył jego – człowieka.

W stworzeniu człowieka jako mężczyzny i kobiety odśłania się płodna Boska miłość, która później będzie szukać zagubionej w grzechu ludzkości w Objawieniu Starego i Nowego Przymierza. Ta płodna Boska miłość objawia się także w cielesności stworzonego człowieka; tak pisze o tym Jan Paweł II: „Ciało ludzkie było od początku wiernym świadkiem i wrażliwym sprawdzianem pierwotnej »samotności« człowieka w świecie, stając się zarazem przez swoją męskość i kobiecość przejrzystym wymiarem wzajemnego obdarowania w komunii osób. W ten sposób ciało ludzkie w tajemnicy stworzenia nosiło na sobie niepowątpiewalne znamię »obrazu Bożego«, stanowiło też swoiste źródło pewności tego obrazu wyrażonego w całym człowieczeństwie”¹¹.

Pismo Święte ukazuje, że ta „niepowątpiewalność” obrazu Bożego w komunii osób Adama i Ewy została zakwestionowana w grzechu pierworod-

¹⁰ Także znaczną część swojej twórczości filozoficznej Karol Wojtyła poświęcił polemice z nurtami filozofii, które absolutyzują znaczenie świadomości. Por. J. Kupczak OP, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington 2000, s. 58–76.

¹¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich*, s. 115.

nym, który oznacza początek drugiego teologicznego okresu historii człowieka, naznaczonego przez destrukcyjne doświadczenie grzechu. Szczególnie ważnym tematem refleksji Papieża w jego teologii ciała jest biblijna „pożądliwość ciała” (por. 1 J 2,16). Z jednej strony, ważnym zadaniem autora jest precyzyjne opisanie grzeszności ciała, która płynie z nieporządku wniesionego przez grzech; z drugiej, oczyszczenie chrześcijańskiego rozumienia ciała z pozostałości herezji manichejskiej, w której to, co materialne, a zwłaszcza seksualne z konieczności jest poniżej godności ludzkiego ducha¹².

Trzecia teologiczna epoka historii człowieka to czas zmartwychwstania umarłych. Jan Paweł II podkreśla, że te nieliczne dane na temat rzeczywistości zmartwychwstania, które odnajdujemy w Objawieniu, w sposób bardzo istotny wpływają na kształt chrześcijańskiej antropologii i chrześcijańskiej refleksji nad ciałem. Nie mamy tutaj możliwości poddania tych danych obszerniejszej analizie; spróbujmy je tylko wymienić.

Po pierwsze, Nowy Testament podkreślając, że zmartwychwstanie dotknie również ludzkich ciał, potwierdza fundamentalne znaczenie ciała dla ludzkiej osoby. Ciało nie jest jedynie „ubiorem” czy zewnętrzną osłoną dla ludzkiego ducha (jak skłonne są twierdzić różnego rodzaju ruchy gnostyckie i zwolennicy antropologicznego dualizmu); raczej człowiek jest ciałem w takim samym stopniu, w jakim jest duchem. Po drugie, zmartwychwstanie umarłych wydobywa nowy sens ludzkiego ciała i ludzkiej seksualności, który Jan Paweł II nazywa „dziewiczym”. Słowa Chrystusa o ludziach po zmartwychwstaniu, że *ani się żenić, ani wychodzić za mąż nie będą, ale będą jak aniołowie w niebie* (Mt 12,25) wskazują na kres prokreacyjnego sensu ludzkiego ciała. Oblubieńczy sens ludzkiego ciała, który w czasie ludzkiej historii realizował się przede wszystkim w relacji małżeńskiej, w czasie po zmartwychwstaniu urzeczywistni się w miłosnej, nadprzyrodzonej koncentracji na Bogu, które będzie „pełnią uczestniczenia w życiu wewnętrznym Boga, czyli w samej rzeczywistości trynitarniej”¹³.

2. Mężczyzna i kobieta jako obraz i podobieństwo Boga

W teologicznej antropologii Jana Pawła II nie mogło zabraknąć refleksji na temat biblijnego stwierdzenia – fundamentalnego dla objawionej wiedzy o człowieku – które odnajdujemy w pierwszym opisie stworzenia: *A wreszcie*

¹² W swojej trudnej do przecenienia biografii Jana Pawła II, George Weigel podkreśla, że *Katechezy środowe* są „przełomowym momentem w wypędzaniu z katolickiej teologii moralnej manichejskiego demona wraz z jego deprecjonowaniem płciowości człowieka”. Zob. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2000, s. 433–434.

¹³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 269.

rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pelzającymi po ziemi” (Rdz 1,26). Te kończące proces stworzenia słowa autora opisu kapłańskiego należy rozumieć w kontekście absolutnej transcendencji Jahwe, co znalazło swój wyraz w sięgającym początków Izraela zakazie tworzenia obrazów Boga: tylko człowiek jest obrazem Jahwe.

Jan Paweł II tworzy w swojej teologii ciała oryginalną i zarazem inspirującą interpretację teologii *imago Dei*, która z jednej strony czerpie z bogactwa tradycyjnych interpretacji tego tematu w historii teologii, z drugiej strony, nie waha się przed rozwiązaniami i sugestiami nowatorskimi. Jedno z decydujących światła dla papieskiej interpretacji płynie z ważnego tekstu antropologicznego zawartego w duszpasterskiej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby »wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy« (J 17,21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie (*aliqua similitudo*) między jednością osób boskich a jednością synów ludzkich zjednoczonych w prawdzie i miłości. Podobieństwo to ujawnia, że człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego” (KDK 24)¹⁴.

Aliqua similitudo, o której mówi powyższy tekst, wskazuje więc na podobieństwo między nadprzyrodzoną jednością tworzoną w łasce między chrześcijanami (*koinonia, communio*) a jednością, jaka istnieje w Trójcy Świętej. Tekst soborowy to klucz interpretacyjny, który otwiera przed nami bogactwo biblijnego określenia – „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz”. Adam i Ewa są bez wątpienia obrazem i podobieństwem Boga jako indywidualne osoby (w tym kierunku przede wszystkim rozwijała się zachodnia teologia *imago Dei*), ale są również obrazem i podobieństwem Boga w Trójcy Jedynej jako małżeńska wspólnota, wezwana do budowania wzajemnej więzi jedności i płodnej miłości.

To nadprzyrodzone podobieństwo ludzkiego małżeństwa do rzeczywistości Trójcy Świętej opisywane jest przez Jana Pawła II za pomocą fundamentalnego dla jego antropologii pojęcia daru. To niezwykle bogate pojęcie było tradycyjnie używane w teologii do opisu wewnętrznej dynamiki miłości istniejącej między Osobami Boskimi. Przykładem takiego opisu korzystającego z klasycznej teologii św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu może być fragment z encykliki Jana Pawła II *Dominum et vivificantem*: „Można powiedzieć,

¹⁴ Na temat soborowej historii tego tekstu por. J. Kupczak, *Komunijny wymiar obrazu Bożego w człowieku w soborowej konstytucji Gaudium et spes*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (2006), s. 139–158.

iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje »na sposób« daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą – Miłością. Jest Osobą – Darem” (DV 10).

W papieskiej teologii ciała trynitarne pojęcie daru staje się fundamentalnym pojęciem opisującym ludzką miłość i umożliwiającym w związku z tym porównanie między boską i ludzką miłością: „Dar bowiem ujawnia jakby szczególną prawidłowość bytowania osobowego – owszem, samego osobowego istnienia. Kiedy Jahwe Bóg stwierdza: »nie jest dobrze, ażeby człowiek był sam« (Rdz 2,18), wskazuje, iż »sam« nie spełnia tej prawidłowości. Spełnia ją, bytując »z kimś« – i jeszcze głębiej, jeszcze gruntowniej: bytując »dla kogoś«. Ta prawidłowość bytowania, prawidłowość samego osobowego istnienia, jest w Księdze Rodzaju jako prawidłowość stworzenia właśnie poprzez znaczenie tych dwu słów »sam« i »pomoc«. One właśnie wskazują na to, jak podstawowa i konstytutywna dla osoby jest relacja i komunია osób. Komunია osób oznacza bytowanie we wzajemnym »dla«, w relacji wzajemnego daru”¹⁵.

Ukazując owo „bytowanie w relacji daru” jako sposób ludzkiego realizowania rzeczywistości *imago Dei*, Jan Paweł II wyraża we właściwych dla swojej teologii ciała terminach tradycyjną prawdę chrześcijańskiej teologii, że dopiero poprzez życie w łasce i miłości człowiek doskonali w sobie obraz i podobieństwo Boga¹⁶. Papież idzie jednak dalej, podkreślając rolę, jaką ludzkie ciało i płeć odgrywają w teologii *imago Dei*: „Ciało ludzkie było od początku wiernym świadkiem i wrażliwym sprawdzianem pierwotnej ‘samotności’ człowieka w świecie, stając się zarazem przez swoją męskość i kobiecość przejrzystym wymiarem wzajemnego obdarowania w komunii osób. W ten sposób ciało ludzkie w tajemnicy stworzenia nosiło na sobie niepowątpiewalne znamię »obrazu Bożego«, stanowiło też swoiste źródło pewności tego obrazu wyrażonego w całym człowieczeństwie”¹⁷.

Jan Paweł II, podkreślając, że ludzkie ciało ma swoje miejsce w teologii *imago Dei* powraca do najbardziej autentycznych inspiracji teologii Starego Testamentu, dla której obca jest grecka dychotomia: ciało – duch. Człowiek jest duchem (*nefesz*) w takim samym stopniu, w jakim jest ciałem (*basar*); w Starym Testamencie pojęcia te na określenie człowieka są używane za-

¹⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 58.

¹⁶ Poczynając od św. Klemensa z Aleksandrii ta prawda była akcentowana przez rozróżnienie biblijnych terminów: obraz i podobieństwo. O ile obraz jest w każdym stworzonym człowieku, nawet grzeszniku, to podobieństwo osiągnane jest przez moralne doskonalenie się poprzez życie w łasce i miłości. Por. J. Kirchmeyer, *Grecque (Eglise)*, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 6, Paris 1967, kol. 814–815.

¹⁷ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 115.

miennie¹⁸. Dla Papieża jednakże, ciało ma swoją rolę w teologii *imago Dei* także – a może nawet przede wszystkim – z tego powodu, że cielesne zróżnicowanie płci powołuje mężczyznę i kobietę do pierwotnej jedności. Ta zamierzona przez Stwórcę jedność, stanowiąca obraz Boskiej jedności, szczególnie w przypadku małżonków dokonuje się w ciele, gdy „stają się jednym ciałem” (por. Rdz 2,24).

3. Teologiczna interpretacja mowy ciała

Każda wizyta w księgarni i pobieżne nawet rzucenie okiem na dział współczesnej psychologii przekona nas o dzisiejszej popularności użytego powyżej pojęcia. „Język ciała”, „mowa ciała” to pojęcia, które używane są w kontekście komunikacji niewerbalnej. Współczesna psychologia poddała metodycznej refleksji to, o czym człowiek zawsze wiedział; co więcej, co znalazło się u źródeł rozwoju sztuki teatralnej i wizualnej, rzeźby, języków mimów, gestykulacji codziennej i skodyfikowanej do potrzeb określonych społeczności. Ta podstawowa intuicja, o której tutaj mówimy to przekonanie, że człowiek mówi całym sobą, że nie zawsze słowa są potrzebne do wyrażenia uczuć i myśli; więcej, że nierzadko samo zachowanie człowieka lepiej wyraża jego wnętrze niż słowa, za którymi chcemy się ukryć bądź za pomocą których po prostu kłamiemy.

Niewątpliwie, cały szereg gestów i zachowań może mieć różne znaczenie w różnych kulturach i okresach historycznych. W wielu krajach ludzie w różny sposób wyrażają szacunek do siebie, różne są akceptowalne zachowania mężczyzn i kobiet, ale także granice wstydu czy też akceptacja dla nagości. Jan Paweł II w *Katechezach środowych* o teologii ciała stawia jednak pytanie, czy za względu na tajemnicę stworzenia nie istnieją takie znaczenia ciała, które są kulturowo i historycznie uniwersalne. Takie pytanie jest nawet trudne do postawienia w dzisiejszej, zdominowanej przez relatywizm kulturze, jednak nikt, kto poważnie traktuje biblijną wizję człowieka, takiego pytania nie może uniknąć.

Papież odnajduje pierwsze ślady takich ponadhistorycznych i uniwersalnych znaczeń ciała w opisie stworzenia. Po stworzeniu Ewy Adam wyraża swoją radość, która płynie z przewyciężenia dotychczasowego braku w stworzeniu (wyrażonego nawet przez boskie określenie: *Nie jest dobrze, że mężczyzna jest sam*). Dla czytelnika Pisma Świętego ta fascynacja drugą płcią, która jest podstawą związku małżeńskiego i przetrwania rodzaju ludzkiego ma więc znaczenie teologiczne, o którym była już mowa w poprzedniej części tego

¹⁸ Por. J. Meyer, *σάρξ: Flesh in Judaism*, w: G. Kittler (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, Grand Rapids 1976, s. 115–119.

tekstu. Czytamy w katechezach: „Płeć jednakże jest czymś więcej niż tajemniczą siłą ludzkiej somatyki, działającą jakby na prawach instynktu. Na poziomie człowieka i we wzajemnej relacji osób oznacza ona wciąż na nowo przekraczanie granicy samotności człowieka, wyrażonej w osobowej konstytucji ciała i stanowiącej o pierwotnym jego sensie. Przekraczanie to ma w sobie zawsze coś z przejmowania za swoją samotności ciała drugiego »ja«. I dlatego łączy się ona z wyborem. Samo sformułowanie Rdz 2,24 wskazuje na to, że jedność, do jakiej zostali stworzeni ludzie: mężczyzna i niewiasta – właśnie ta jedność, przez którą »stają się jednym ciałem« – od początku posiada charakter zjednoczenia z wyboru”¹⁹.

Mowa ludzkiego ciała związana z fascynacją drugą płcią i pożądaniem seksualnym jest niewątpliwie zakorzeniona w ludzkim organizmie biologicznym i wyraża się poprzez określone reakcje ciała związane z podnieceniem, pożądaniem i pragnieniem seksualnym. Równocześnie, w przypadku człowieka te zachowania, jak o tym pisze w powyższym cytacie Papież, nie są wyłącznie sprawą determinującej człowieka natury, ale ludzkiej wolności i dlatego też podlegają ocenie moralnej poprzez kategorie dobra i zła moralnego, prawdy i fałszu: „W tekstach Proroków, które analogię Przymierza Jahwe z Izraelem upatrują w małżeństwie, ciało mówi prawdę poprzez wierność i miłość małżeńską, a gdy »cudzołoży«, wówczas kłamie, dopuszcza się nieprawdy”²⁰.

Konstytucja ciała mężczyzny i kobiety niesie więc w sobie odniesienie do faktu stworzenia, pewną „pamięć” stworzenia, która dla wszystkich potomków Adama i Ewy ma charakter znaczący i normatywny. Jeden z najbardziej fundamentalnych faktów ludzkiej historii i kultury, jakim jest cielesna, płodna miłość mężczyzny i kobiety odnosi każdego człowieka do tego momentu, kiedy Stwórca zechciał podzielić się swoją trynitarną miłością z Adamem i Ewą oraz ich wszystkimi potomkami.

4. Uwagi końcowe

Rewolucja seksualna, która w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku zbiegła się z odkryciem i rozpowszechnieniem farmakologicznej antykoncepcji niewątpliwie głęboko zmieniła współczesne postrzeganie ciała, seksualności i relacji między mężczyznami i kobietami. Warto zauważyć jednak, że obecnie nawet myśliciele nie utożsamiający się z chrześcijaństwem dalecy są od postrzegania tych zmian wyłącznie w kategoriach pozytywnych.

Laureatka literackiej nagrody Nobla z 2004 r., austriacka pisarka Elfriede Jelinek w swoich powieściach przedstawia przerażający świat kobiet i męż-

¹⁹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 43.

²⁰ *Ibidem*, s. 410.

czyn, którzy stali się dla siebie przedmiotami²¹. Seksualność nie zbliża już ludzi do siebie, gdyż staje się przerażającym, nierzadko chorym i patologicznym rytuałem narcystycznego samospelnienia i hedonistycznego poszukiwania samych siebie. Zjednoczenie ciał nie pokonuje obcości i obojętności, jaka istnieje między osobami. Seksualność nie jest już sakramentem jedności, ale trudnym do przeniknięcia rytuałem dominacji i posiadania.

Podobny klimat odnajdujemy w powieściach francuskiego pisarza Michela Houellebecq. Nie ma przyjaźni w jego powieściach, co najwyżej spotykamy tam wzajemną życzliwość, która wynika z aktualnej zbieżności interesów kobiet i mężczyzn. Znacznie częściej spotykanym uczuciem jest obojętność, której towarzyszy wyrachowana interesowność. Bohater powieści *Cząstki elementarne*, Michael, żyje w czasach nam współczesnych, kiedy „uczucia miłości, czułości i braterstwa właściwie przestały istnieć; we wzajemnych kontaktach jego rówieśnicy najczęściej przejawiali obojętność o los drugiego człowieka, a nawet okazywali okrucieństwo”²².

W tych czasach zobojętnienia, tym, czego człowiek najbardziej poszukuje jest po prostu przyjemność, a z całej palety przyjemności najbardziej odpowiada mu przyjemność seksualna. Ot i cała tajemnica erotyki rozwiązana: „Rozkosz, jaką daje seks (największa z wszystkich rozkoszy znanych istocie ludzkiej), polega przede wszystkim na doznawaniu wrażeń dotykowych, zwłaszcza na świadomym pobudzaniu niektórych obszarów skóry, pokrytych ciążkami Krauzego, które to ciążka pozostają w kontakcie z neuronami odpowiedzialnymi za wywołanie w podwzgórzu mózgowym nagłego uwolnienia endorfin. Do tego prostego procesu dołącza powstawanie w korze mózgowej, dzięki wytworom kulturowym kolejnych generacji, pewnej konstrukcji mentalnej odwołującej się do fantazmatów i (głównie u kobiet) do miłości”²³. Seks, który jest źródłem przyjemności, jeszcze bardziej zamyka egotyczną jednostkę w kręgu własnych doznań.

W przenikliwych analizach Jeana Baudrillarda, ludzkie ciało ze swoją seksualnością jest dzisiaj przede wszystkim rzeczą i towarem na rynku usług; jest „najpiękniejszym przedmiotem konsumpcji”: „Ciało dobrze (się) sprzedaje. Piękno dobrze (się) sprzedaje. Erotyka dobrze (się) sprzedaje. I nie jest to najmniej istotny z powodów, które w ostatecznej instancji ukierunkowują cały ten historyczny proces »wyzwolenia ciała«. [...] Po to, aby na poziomie zdekonstruowanego ciała oraz zdekonstruowanej seksualności można było uru-

²¹ Por. *Pianistka*, przeł. R. Turczyn, Warszawa 2004; *Amatorki*, przeł. A. Majkiewicz, J. Ziemska, Warszawa 2005.

²² M. Houellebecq, *Cząstki elementarne*, przeł. A. Daniłowicz-Grudzińska, Warszawa 2005, s. 5.

²³ *Ibidem*, s. 252–253.

chomić ekonomiczny proces generowania zysku, jednostka musi zacząć traktować samą siebie jako przedmiot, jako najpiękniejszy z przedmiotów i najdrogocenniejszy surowiec wymiany”²⁴.

Możemy chyba zaryzykować tezę, że u źródeł papieskich katechez o teologii ciała znajduje się analiza dzisiejszej kultury bardzo podobna do tej, którą znajdujemy w myśli Jelinek, Houellebecq’a i Baudrillarda. Do postawienia tej tezy skłania autora tych rozważań przekonanie, że papieska teologia ciała precyzyjnie wskazuje na możliwość zatrzymania i odwrócenia tej dramatycznej inflacji znaczenia ciała, seksualności i płci, z jaką mamy dzisiaj do czynienia i którą przenikliwie ukazują wspomniani autorzy.

Papieska propozycja terapii i odnowy wartości ludzkiego ciała i seksualności nie dokonuje się jedynie na powierzchni ludzkiego przeżywania i postzegania. Raczej ta papieska oferta jest zaproszeniem do przyjęcia bogactwa zakorzenionej w nadprzyrodzonym Objawieniu chrześcijańskiej antropologii, z jej szczególną koncentracją na ciele. Teologia ciała Jana Pawła II wskazuje więc na „odwieczne znaczenia” ludzkiego ciała, które są świadectwem i pamięcią Bożego dzieła stworzenia, a zarazem poddane są Chrystusowemu dziełu „odkupienia ciała”. Ta teologiczna znaczeniowość ludzkiego ciała i ludzkiej seksualności ma sakramentalny charakter, tzn. w tym, co widzialne i bezpośrednio doświadczane pojawia się to, co niewidzialne i najbardziej fundamentalne.

Ludzka erotyka i miłość, cielesne zjednoczenie mężczyzny i kobiety nie są w Bożym zamyśle stworzenia celem samym w sobie, ale mają charakter ikoniczny, który nie podważa ani nie przekreśla, ale wprost przeciwnie – jest *sine qua non* fundamentem wartości i piękna erosa. Ten ikoniczny charakter płodnej i cielesnej miłości mężczyzny i kobiety polega na otwarciu człowieka na absolutny fundament stworzonej rzeczywistości, jakim jest uszczęśliwiająca i płodna miłość Boskich Osób w Trójjedynym Bogu.

LEIB ALS IKONE.
ÜBER DIE BEDEUTUNG DER THEOLOGIE DES LEIBES
VON JOHANNES PAUL II
(ZUSAMMENFASSUNG)

Die sexuelle Revolution in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, die zeitlich mit der Entdeckung der pharmakologischen Kontrazeption zusammentraf, veränderte zweifellos die moderne Sicht des Leibes, der Sexualität und der Relation zwischen Mann und Frau. Die Sexualität verbindet die Menschen nicht mehr, sondern wird zu einem narzisstischen und patholo-

²⁴ J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 180.

gischen Ritual der Selbsterfühlung und der hedonistischen Suche seiner selbst. Sie ist nicht mehr ein Sakrament der Vereinigung, sondern ein kaum durchschaubares Ritual von Dominanz und Besitzen. Die von Johannes Paul II. ausformulierte Theologie des Leibes verweist präzise auf die Möglichkeit der Einhaltung und Veränderung dieser dramatischen Inflation der Bedeutung des Leibes, der Sexualität und des Geschlechtes, mit der wir heute zu tun haben. Der päpstliche Vorschlag der Therapie und Erneuerung der Einschätzung vom menschlichen Leib und von der menschlichen Sexualität ereignet sich nicht nur auf der Oberfläche der Erfahrung und Wahrnehmung. Es ist vielmehr eine Einladung zur Annahme des ganzen Reichtums, das in der übernatürlichen Offenbarung der christlichen Anthropologie steckt, mit ihrer besonderen Aufmerksamkeit auf dem Leib. Die Theologie des Leibes verweist somit auf die ewigen Sinngehalte des menschlichen Leibes, die ein Zeugnis von und eine bleibenden Erinnerung an das göttliche Schöpfungswerk sind und im Licht der von Christus erwirkten „Erlösung des Leibes“ gesehen werden müssen. Diese theologische Sinndeutung des menschlichen Leibes und der menschlichen Sexualität hat einen sakramentalen Charakter, d. h., in dem, was sichtbar und unmittelbar erfahrbar ist, ereignet sich und wird etwas erfahrbar, was unsichtbar und absolut fundamental ist.

BODY AS AN ICON. SIGNIFICANCE OF JOHN PAUL'S II THEOLOGY OF THE BODY (SUMMARY)

Sexual revolution which coincided with the discovery and spread of pharmacological contraception in the 60s of the previous century, undoubtedly changed the way we look at the body, sexuality and relationship between men and women. Sexuality does not bring people closer together any more, it has become somehow a frightening, not seldom insane and pathological ritual of narcissistic self-realization and hedonistic self-search. It is no longer a sacrament of union, but rather a hardly explicable ritual of domination and possession. The theology of the body worked out by John Paul II points precisely to the possibility of stopping and reversing that dramatic inflation of the importance of the body, sexuality and gender, with which we have to do with and which are clearly presented by the authors mentioned. The papal suggestion to subject the human body and sexuality to revision, therapy and renewal in order to restore their value in people's eyes and lives should not be treated superficially. It should rather be approved of as an invitation to become enriched by the Christian anthropology rooted in the supernatural Revelation, with its particular focus on the body. The theology of the body of John Paul II reveals, then, the everlastingly binding „significance“ of the human body, which testifies to the greatness and memory of God's creation and is- at the same time- subject to the redemptive work of Christ. This theological meaningfulness of the human body and sexuality has a sacramental character, i.e. what is invisible and fundamental, is made visible, signified and experienced through visible signs.

CHRISTOPHER WEST
Theology of the Body Institute
Philadelphia, USA

IN-VITRO FERTILIZATION AND THE HERMENEUTIC OF THE GIFT

- Slowa kluczowe:** zapłodnienie *in vitro*, hermeneutyka daru, oblubieńcze znaczenie ciała, dziecko jako dar.
- Schlüsselworte:** In-Vitro-Fertilisation, Hermeneutik des Sich-Schenkens, bräutliche Bedeutung des Leibes, Kind als Geschenk.
- Key words:** In-Vitro Fertilization, hermeneutic of the gift, the nuptial meaning of the body, the child as a gift.

John Paul II's „theology of the body” demonstrates that the interpretive key for understanding who man is and how he is to live is the „dimension of the gift”. Indeed the reality of „the gift” determines „the essential truth and depth of the meaning” of man's original dignity before God and all of creation¹.

In this essay I will briefly unfold John Paul's „hermeneutic of the gift” and then apply it to the question of *in-vitro* fertilization. While the immorality of this procedure can be argued from various perspectives, I simply wish to demonstrate that *in-vitro* fertilization (as well as all reproductive technologies that supplant the marital embrace as the means of conception) is a fundamental denial of „the gift” and, as such, a fundamental betrayal of our humanity. In this way we approach the deepest foundations of the Church's teaching on respect for the dignity of life in its origins.

The Reality of „the Gift”

First and foremost, „the gift” refers to the overflowing exchange of love within the Trinity that shot us – and the whole universe – into being. „St.

¹ See John Paul II, *General audience of Jan 2, 1980*.

Bonaventure explains that God created all things »not to increase his glory, but to show it forth and communicate it«, for God has no other reason for creating than his love and goodness”².

This is „the gift” – God created man not in servitude but in freedom so as to participate in the divine goodness, in God’s own eternal exchange of love³. As John Paul says, „I creation is a gift given to man, [...] then »its fullness« and deepest dimension is »determined by grace«, that is, by participation in the inner life of God himself, in his holiness”⁴.

This is man’s beatitude, and all he need do to live it is open up to „receive” the gift. When he does, his heart is filled with gratitude for having been granted so great a gift. In turn, he desires nothing but to put his freedom at the service of the gift – first to „reciprocate” the gift of love to God in thanksgiving („eucharistia”), and then to „recapitulate” that gift by being the same gift to others that life is to him.

This is why it „is not good that the man should be alone” (Gn 2:18). He needs someone with whom to share the gift. Thus, the human person experiences a certain „solitude” as the only creature in the visible world capable of „iving the gift”. The animals are not suitable „helpers” in this regard.

As the Pope expresses, „Man appears in the visible world as the highest expression of the divine gift, because he bears within himself the interior dimension of the gift”⁵. Only a person endowed with self-determination is capable of „receiving” „the gift” of God, „reciprocating” that gift (i.e., loving God in return), and „recapitulating” that gift (i.e., sharing God’s love with others). But this lofty dignity – this „gift” – bestowed upon the human person also bears with it a special responsibility. Freedom can be abused.

The Nuptial Meaning of the Body

The term „nuptial,” according to the Holy Father, „manifests in a word the whole reality of that donation of which the first pages of the book of Genesis speak to us”⁶. Nuptial love, therefore, is a love of „total self-giving”. Man experiences his call to recapitulate the divine gift from „within” – from the invisible mystery of his spiritual soul. Yet, since man is a unity of body and soul, the „interior dimension of the gift” is confirmed „exteriorly” and visibly by the nuptial meaning of the human body.

² *Catechism of the Catholic Church*, 293.

³ See *ibidem*, 221.

⁴ John Paul II, *General audience of Jan 30, 1980*.

⁵ *Ibidem*, Feb 20, 1980.

⁶ *Ibidem*, Jan 16, 1980.

John Paul II speaks of a „theology of the body” because the „body, in fact, and it alone, is capable of making visible what is invisible: the spiritual and the divine. It was created to transfer into the visible reality of the world, the mystery hidden since time immemorial in God, and thus to be a sign of it”⁷. In a word, as we have been learning, the divine mystery which the body symbolizes is „gift”. „This is the body: a witness to creation as a fundamental gift, and so a witness to Love as the source from which this same giving springs”⁸.

The „nuptial meaning of the body, therefore, refers to the body’s capacity of expressing love: that love precisely in which the man-person becomes a gift and – by means of this gift – fulfills the very meaning of his being and existence”⁹. Here the Pope echoes that key text from the Second Vatican Council: „man can fully discover his true self only in a sincere giving of himself”¹⁰. What John Paul wants to establish in his theology of the body is that the Council’s teaching is rooted not only in the spiritual aspect of man’s nature, but also in „his body”.

The human being is a „body-person”. He images the divine gift by being a gift to others „in his body”. Now the words of Genesis 2:24 take on their meaning: „For this reason [to recapitulate the divine gift] a man leaves his father and his mother and cleaves to his wife and they become one flesh”. Of course, marital union is not the only way to „live the gift”, but sexual difference and our call to union are primordial revelations of the divine gift.

In short, if sexual difference and union is given by God as a gift, it is meant to be lived as a gift through which all generations receive the greatest gift there is – life itself. This is „the meaning with which sex enters the theology of the body”¹¹. When man fails to respect this meaning, he tinkers with the very „foundation of human life”¹² and alters the „deepest substratum of human ethics and culture”¹³.

The Child Embodies the Gift

Love, of course, is diffusive of itself. It seeks to increase its own circle of communion. God – who *is* love – is a life-giving Communion of Persons. The eternal reality of „gift” in the Trinitarian exchange is at the same time a myste-

⁷ Ibidem, Feb 20, 1980.

⁸ Ibidem, Jan 9, 1980.

⁹ Ibidem, Jan 16, 1980.

¹⁰ *Gaudium et spes*, 24.

¹¹ John Paul II, *General audience*, Jan 9, 1980.

¹² John Paul II, *Ecclesia in America* 46.

¹³ John Paul II, *General audience*, Oct 22, 1980.

ry of „eternal generation”¹⁴. Although essentially different, the male-female communion in some way echos the divine mystery of „gift-generation” in the created order.

Thus, in a grand development of Catholic thought, John Paul deduces that „man became the »image and likeness« of God not only through his own humanity, but also through the communion of persons which man and woman form right from the beginning”. This „constitutes, perhaps, the deepest theological aspect of all that can be said about man”. And the Pope adds that on „all this, right from the beginning, there descended the blessing of fertility linked with human procreation”¹⁵.

The Trinity’s uncreated mystery of „Gift-Generation” communes with man and woman’s created mystery of „gift-generation” most tangibly in the „co-creation” of a new human being. In this moment, Gift meets gift and grants the greatest of all gifts – life! If they are faithful to the promises they made at the altar, husband and wife „receive” that gift lovingly from the hands of God.

In this light we can understand John Paul’s affirmation that „Procreation is rooted in creation, and every time, in a sense, reproduces its mystery”¹⁶. This is the mystery of „gift” – of God’s life and love poured out for man. In turn, „the third” that springs from the „unity of the two” embodies the gift¹⁷. In some sense, the child is the „one flesh” that spouses become – the living, breathing sign of spousal donation¹⁸. And since the origin of all that exists is the self-donating love of the Trinity, when spouses donate themselves to one another in „one flesh”, they renew the mystery of creation „in all its original depth and vital power”¹⁹.

Sin & „the Denial of the Gift”

Through this „hermeneutic of the gift” John Paul says we approach „the very essence of the person”²⁰. In fact, the call to be gift inscribed in the nuptial meaning of the body is „the fundamental element of human existence in the world”²¹. This is why sin – which is always a direct affront to „the very essence of the person” – invariably involves „the denial of the gift”.

¹⁴ See John Paul II, *Mulieris dignitatem*, 18.

¹⁵ John Paul II, *General audience*, Nov 14, 1979.

¹⁶ *Ibidem*, Nov 21, 1979.

¹⁷ See *ibidem*, Mar 12, 1980.

¹⁸ See John Paul II, *Familiaris consortio*, 14.

¹⁹ John Paul II, *General audience*, Nov 21, 1979.

²⁰ *Ibidem*, Jan 2, 1980.

²¹ *Ibidem*, Jan 16, 1980.

To help us understand the inner-workings of the original sin, John Paul points to the key moment of the serpent's dialogue with the woman: „You will not die. For God knows that when you eat of [the tree] your eyes will be opened, and you will be like God, knowing good and evil” (Gn 3:4-5). Satan plants suspicion in the human heart towards the Creator. As the Pope says, this temptation „clearly includes the questioning of the Gift and of the Love, from which creation has its origin as donation”²².

One could read the serpent's critique like this: „God does not love you. He does not want you to be like Him. He has no intention of making a »gift« of His life to you. In fact, He is specifically withholding it from you by forbidding you to eat from this tree. If you want life (happiness), if you want to be »like God«, then you are going to have to reach out and grasp it for yourself because God sure isn't going to give it to you”.

Man determines the intentionality of his very existence by one of two fundamental and irreconcilable postures: „receptivity or grasping”²³. The posture each person assumes depends upon his concept of God. If God is Love and the giver of all good things, then all we need do to attain the happiness for which we long is „receive”. We trust that God's ordering of the universe is „for us” and we desire to live in accord with it. On the other hand, if we conceive of God as a tyrant, then we will see him and his ordering of the universe as a threat to our happiness, turn from our natural posture of receptivity, and seek to „grasp” life for ourselves.

It is true, of course, that man also has the task of imaging God by taking the initiative and developing the world („till [the earth] and keep it”, Gn 2:15). But, as a creature, man becomes „like God” only by first „receiving” this likeness „from” God. In other words, as a creature, man's proper initiative always proceeds from his receptivity to the gift. When man fails to respect this posture of receptivity – when he seeks to initiate his own endeavors apart from this receptivity – he makes himself „like God”. He ventures „beyond that limit which remains impassable to the will and freedom of man as a created being”²⁴.

As the *Catechism* explains, „Seduced by the devil, [man] wanted to »be like God«, but »without God, before God, and not in accordance with God«”²⁵. Man sets himself up as the initiator of his own existence and grasps at life. And as John Paul emphasizes, sin consists precisely in this – „in the

²² Ibidem, April 30, 1980.

²³ For an excellent article on the nature of sin in relation to receptivity and grasping see: Jean-Pierre Baput, *The Chastity of Jesus and the Refusal to Grasp*, *Communio* 24 (1997), pp. 5–13.

²⁴ John Paul II, *Dominum et vivificantem*, 36.

²⁵ *Catechism of the Catholic Church*, 398.

rejection of the gift and the love which determine the beginning of the world and of man”²⁶.

In-vitro Fertilization & „the Ethos of the Gift”

Since children are „the supreme gift” of marital love²⁷, it is entirely natural for spouses to suffer greatly when they find they are unable to conceive. What recourse does such a couple have? While the desire to overcome infertility is certainly legitimate in itself, it is precisely the „hermeneutic of the gift” that helps us understand „that limit which remains impassable to the will and freedom of man as a created being”²⁸.

Despite the good intentions of those who resort to *in-vitro* techniques, to extract human gametes and technologically impose the conception of a human life shatters the dynamic of „gift”. It shatters the „gift” between God and man, between man and woman, and between parents and child. We will look briefly at each.

John Paul reaches the pinnacle of his assessment of marital love when he describes conjugal life as „liturgical”²⁹. The marital embrace itself is meant to be an experience of profound communion with God, an act of „veneration for the majesty of the Creator”³⁰. It is meant to express the couple’s creaturely „receptivity” and thanksgiving before God, and their „reciprocity” and „recapitulation” of the divine gift. Here, in a profound co-operation of the human and the divine, Gift meets gift and grants – or, according to his own good will does not grant – the gift of life.

Spouses are certainly free, in recapitulating the gift, to make the conditions for conception as optimum as possible. Hence, the Church does not oppose those techniques which assist the marital embrace in achieving its natural end. But the couple must never shift their posture from receptivity to „grasping”. As soon as they do, they „deny the gift” and make themselves „‘like God’, but ‘without God, before God, and not in accordance with God’”³¹.

Consciously or unconsciously, those who resort to *in-vitro* fertilization demonstrate that they are not content with remaining receptive before the One who alone is „Lord and Giver of life”. Since the Creator has not granted the gift through their own self-giving, they seek to „extort the gift”.

²⁶ *Dominum et vivificantem*, 35.

²⁷ See *Gaudium et spes*, p. 50.

²⁸ John Paul II, *Dominum et vivificantem*, 36.

²⁹ See John Paul II, *General audience*, July 4, 1984.

³⁰ *Ibidem*, Nov 21, 1984.

³¹ *Catechism of the Catholic Church*, 398.

Spouses who live the „ethos of the gift” experience a „salvific fear” of ever violating or degrading the religious content” and theological meaning of their mutual self-donation³². The „one flesh” union speaks of a „great mystery”(see Eph 5:31-32) – the human-divine mystery of „gift-generation”, *In-vitro* fertilization denies this „great mystery” by usurping the mutual donation of spouses.

Far removed from the physical and spiritual milieu of spousal union, *in-vitro* techniques instrumentalize human sexuality. Instead of revering the body and its nuptial meaning, doctors, technicians and the spouses themselves treat their bodies as objects to be mined for the raw materials” necessary in the „production” of a child. A typical part of this procedure, of course, is male masturbation which in itself radically denies the husband’s „gift” and his bride’s receptivity to the gift.

Furthermore, while there are many acts through which a child can be conceived (the marital embrace, rape, fornication, adultery, incest, various technological procedures) only one is in keeping with the dignity of the child as a divine „gift”. To desire a child not as the fruit of marital love, but as the end result of a technological procedure is to treat the child as a „product” to obtain, rather than a „gift” to receive and a „person” to be loved for his own sake³³. This creates – consciously, or unconsciously – a depersonalized orientation towards the child.

Products are subject to quality control. When a person spends top dollar for a new TV, he wants it in mint condition. He does not care about the TV he pulled out of the box „for its own sake”. If it is defective, he will take it back for a refund or exchange it for another one. Similarly, the temptation is all too real for a couple paying thousands of dollars for *in-vitro* fertilization to want a „refund” or an „exchange” if their „product” is „defective”.

The „denial of the gift” inherent in *in-vitro* techniques leads people to want not the particular baby conceived „for his own sake”, but babies in „mint condition”, even babies „made to order”. The only way to ensure that „every” child is received as a divine gift is to ensure that every child is conceived as a recapitulation of the divine gift. Unconditional love begets unconditional love.

In Conclusion

We have learned that the „dimension of the gift” is the interpretive key of John Paul’s „adequate anthropology”. Since the mystery of „gift” originates in God himself, an adequate anthropology must be a theological anthropology. In

³² See *idem*; see also John Paul II, *General audience*, Nov 14, 1984.

³³ *Gaudium et spes*, 24.

turn, since „the gift” is inscribed in the human body, an adequate anthropology must be a „theology of the body”.

The proliferation of *in-vitro* fertilization is only one sign among many that the modern world is in desperate need of John Paul II’s revolutionary catechesis on the human body. Much more is at stake in questions of sexual morality and procreation than many are willing to admit. Indeed the „choices and the actions [of men and women] take on all the weight of human existence in the union of the two”³⁴. When we *grasp* at life we die (see Gn 2:17). When we »receive« the gift, *reciprocate* it and *recapitulate* it, we fulfill „the very meaning of [our] being and existence”³⁵.

ZAPŁODNIENIE *IN VITRO* A HERMENEUTYKA DARU (STRESZCZENIE)

Teologia ciała Jana Pawła II ukazuje klucz interpretacyjny do zrozumienia tego, kim jest człowiek oraz jak ma żyć w postaci „hermeneutyki daru”. Autor niniejszego artykułu pragnie ukazać, że zapłodnienie *in vitro* oraz inne techniki reprodukcyjne zastępujące zjednoczenie małżeńskie stanowią zasadnicze zaprzeczenie owego „wymiaru daru” i jako takie są również fundamentalną „zdradą” człowieczeństwa. Z teologicznego punktu widzenia „wymiar daru” odnosi się przede wszystkim do wymiany miłości wewnątrz Trójcy Świętej, na wzór i podobieństwo której człowiek został stworzony mężczyzną i niewiastą. Stąd też miłość oblubieńcza między kobietą i mężczyzną jest miłością całkowitego obdarowania sobą we wzajemnym oddaniu. Człowiek jest jednością duszy i ciała, dlatego jego „wewnętrzny wymiar daru” potwierdza się na zewnątrz, widzialnie w jego ciele. Dziecko, które jest owocem zjednoczenia cielesnego małżonków, stanowi uosobienie ich bycia „jednym ciałem” – żyjący znak ich wzajemnego oblubieńczego obdarowania. Dlatego też, pomimo niejednokrotnie dobrych intencji tych, którzy uciekają się do metody *in vitro*, sztuczne techniki zapłodnienia całkowicie niszczą „dynamikę daru”; niszczą „dar” pomiędzy Bogiem a człowiekiem, między mężczyzną i kobietą oraz pomiędzy rodzicami i dzieckiem. Choć istnieją bowiem wiele aktów, poprzez które może zostać poczęte dziecko (zjednoczenie małżeńskie, gwałt, cudzołóstwo, zdrada, kazirodztwo, techniki reprodukcyjne), to jednak tylko jeden zabezpiecza godność dziecka jako Bożego daru. Jest to akt widzialnego oblubieńczego obdarowania, na wzór niewidzialnej wymiany miłosnej Trójcy Świętej, który wyraża się w oblubieńczym zjednoczeniu małżonków.

IN-VITRO-FERTILISIERUNG UND DIE HERMENEUTIK DER GABE (ZUSAMMENFASSUNG)

Im folgenden Text wird die In-Vitro-Fertilisierung (wie auch andere, die eheliche Vereinigung ersetzende Reproduktionstechniken) als ein grundsätzlicher Widerspruch zum „Austausch des Gebens” bezeichnet. Als solche tangieren sie das ganze Mensch-Sein. In ihrer ursprünglichen

³⁴ John Paul II, *General audience*, June 27, 1984.

³⁵ *Ibidem*, Jan 16, 1980.

Bedeutung bezieht sich die „Dimension der Gabe“ auf den Austausch der Liebe im Wesen der Heiligsten Dreifaltigkeit, auf deren Bild und Gleichnis der Mensch als Mann und Frau geschaffen wurde. Aus diesem Grund ist die bräutliche Liebe zwischen Mann und Frau ein ganzheitliches gegenseitiges Beschenken in der Selbst-Gabe. In seinem Inneren, im Geheimnis seiner Seele erfährt der Mensch den Aufruf zur Existenz im Bewusstsein des Bild- und Gleichnis-Seins der ewigen Liebe. Als eine leib-seelische Einheit, bestätigt sich diese innere Dimension des Sich-Schenkens auch nach Außen, sichtbar in seinem Leib. Das Kind, das die Frucht der leiblichen Vereinigung des Ehepaares ist, verkörpert ihr Ein-Leib-Sein; es wird zu einem sichtbaren Zeichen ihres gegenseitigen bräutlichen Sich-Beschenkens. Trotz der guten Absichten jener, die zur In-Vitro-Methode greifen, zerstören solche künstliche Methoden der Fertilisierung gänzlich die Dynamik der Gabe. „Die Gabe“, die sich zwischen Gott und Mensch, Mann und Frau, aber auch Eltern und Kind ereignet, wird hier zerstört. Das Kind kann zwar auf verschiedenen Wegen gezeugt werden (elterliche Vereinigung, aber auch Ehebruch, Inzest, Vergewaltigung, sowie Reproduktionstechniken), nur eine jedoch bestätigt und bewahrt die Würde des Kindes als einer göttlichen Gabe: es ist der Akt des sichtbaren Sich-Beschenkens nach dem Bild und Gleichnis des Austausches der Liebe im Wesen der Dreieinigkeit.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE X, 2009
PL ISSN 1641–1196

KAROLINA KOROB CZENKO
Wydział Teologii UWM
Olsztyn

PROBLEM AKTUALIZACJI OBLUBIEŃCZEGO SENSU CIAŁA W TEOLOGII CIAŁA JANA PAWŁA II

- Słowa kluczowe:** oblubieńczy sens ciała, komplementarność płciowa, komunია osób, małżeństwo, bezżenność, czystość.
- Schlüsselworte:** Bräutliche Bedeutung des Leibes, geschlechtliche Komplementarität, Kommunion der Personen, Ehe, Ehelosigkeit, Keuschheit.
- Key words:** spousal character of the body, sexual complementarity, interpersonal communion, marriage, unmarried life, chastity.

We współczesnej kulturze, w której miłość i cielesność człowieka łączone są głównie z kategoriami hedonistycznymi, utylitarystycznymi i permissywnym moralnym, świadomość i rozumienie oblubieńczego sensu ciała oraz płci człowieka są znikome. Rozważania nad oblubieńczym znaczeniem *compositum humanum* znajdujemy w przemyśleniach Jana Pawła II, zwłaszcza w książce *Miłość i odpowiedzialność*¹ oraz *Katechezach środowych* o teologii ciała². Namysł nad owymi tekstami, osadzony w kontekście aktualnej sytuacji społeczno-kulturowej, nasuwa pytania: Czy oblubieńczy sens ciała może być przeżywany poza zjednoczeniem cielesnym i małżeństwem? Czy jego doświadczenie *in actu* było przywilejem człowieka tylko w okresie pierwotnej niewinności, a po wydarzeniu grzechu zostało przesunięte w sferę *in potentia*?

¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962.

² Opublikowane w zbiorze *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986. W niniejszym opracowaniu korzystając będziemy z serii wydanej przez Redakcję Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, T. Styczeń (red.), Lublin 2001 (dalej: MN, t. 1); Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. 2: *Chrystus odwołuje się do „serca”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, T. Styczeń (red.), Lublin 2001 (dalej: MN, t. 2); Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. 3: *Chrystus odwołuje się do zmarłych-wstania*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, T. Styczeń (red.), Lublin 2001 (dalej: MN, t. 3).

Co z tymi wszystkimi osobami, które z różnych powodów żyją w stanie samotności, bezżeństwa, celibatu? Czy one również mogą doświadczać oblubieńczego sensu ciała *in actu*? Jakie szczęście możliwe jest dla tych, którzy dobrowolnie wybierają bezżeństwo i celibat w świecie, który zdecydowanie uprzywilejowuje małżeństwo i zjednoczenie płciowe? W niniejszym opracowaniu zostanie podjęta próba odnalezienia odpowiedzi na postawione pytania; będzie to także droga do przypomnienia tej prawdy o ludzkim ciele i płci, która wiąże osoby ludzkie nie tylko prokreacją, ale również uniwersalną komunią osób, i której wymiar ma dla każdego człowieka charakter nie tylko etyczny, ale przede wszystkim ontyczny – jest „osobotwórczą” przestrzenią, która ma go wyrażać i rozwijać w każdym powołaniu i stanie.

1. „Sens” ciała

Jan Paweł II używa w *Katechezach środowych* pojęcia „sens ciała”, mówiąc o „poczuciu sensu ciała” u człowieka jako „najgłębszej świadomości sensu ludzkiej cielesności i płciowości”³ ujawnionej na kartach biblijnego opowiadania „o początku człowieka i świata”. Poddając fenomenologicznej analizie perykopy „początku” Papież zauważa, że teksty natchnione zawierają w sobie „zasadnicze elementy antropologii”, którą określić można mianem adekwatnej. Antropologia adekwatna to w ujęciu Papieża taka, „która stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie”; pozostając na gruncie „istotowo ludzkiego” doświadczenia, przeciwstawia się ona redukcjonizmowi typu „przyrodniczego”, który często idzie w parze z ewolucyjnym rozumieniem początków człowieka⁴. W przypadku teologii ciała „adekwatność” owej antropologii wyraża się również w tym, że jest ona ukierunkowana na wydobycie z tekstów natchnionych „istotowo ludzkiego doświadczenia” cielesności człowieka, które z kolei wyklucza *stricte* przyrodnicze zakwalifikowanie ciała osoby. „Trzeba zatrzymać się w procesie redukcji, która prowadzi w kierunku zrozumienia człowieka w świecie (typ kosmologiczny zrozumienia), aby zrozumieć człowieka w samym sobie. Ten drugi typ zrozumienia można by nazwać personalistycznym. Typ personalistyczny zrozumienia człowieka nie jest antynomią typu kosmologicznego – jest jego wypełnieniem”⁵. Zadanie tego „wypełnienia” polega na „wzbogaceniu i pogłębieniu całego realizmu koncepcji człowieka”⁶ i teologia ciała, opierając się redukcjonizmowi zarówno typu przyrodniczego, jak też idealistycznego, jest narzędziem budo-

³ MN, t. 1, s. 42.

⁴ Ibidem, s. 51.

⁵ K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, Ethos 2/3 (1988), s. 25.

⁶ Ibidem, s. 27.

wania tego realizmu poprzez odwoływanie się do realistycznie i konsekwentnie przeżywanego doświadczenia siebie w ciele⁷.

Interpretując pierwsze rozdziały Genesis Jan Paweł II zauważa, że „uszcześliwiający *początek* bytowania człowieka, jako mężczyzny i kobiety, łączy się z objawieniem i zarazem odkryciem tego sensu ciała, który wypada nazwać »oblubieńczym«⁸. Mówiąc o „objawieniu i odkryciu zarazem”, Papież podtrzymuje swoje stanowisko, że wątek teologiczny pojawia się w Biblii jako jednocześnie antropologiczny, czyli „jako pewna treść [nie tylko] uświadamiona[, ale] i przeżyta przez człowieka⁹. To zaś, co przeżywa pierwszy człowiek na kanwie jahwistycznego opowiadania o „początku”, koncentruje się wokół doświadczenia pierwotnej: samotności-jedności-nagości, na gruncie której ujawnia się oblubieńcze znaczenie jego ciała.

Pierwotna „samotność” dotyka stworzonego na „obraz i podobieństwo Boże” człowieka, gdy wśród całego stworzenia nie znajduje on istoty sobie podobnej, z którą mógłby wejść w relację wzajemności istnienia. Ów brak „odpowiedniej dla siebie pomocy” jest stanem, a bardziej jeszcze procesem wewnętrznym, w którym pierwszy człowiek poznaje swoją „niesprowadzalność” i „istotową nieutożsamialność” z widzialnym światem innych istot żyjących (animalia). Jest to „proces ustalania swej ludzkiej tożsamości w stosunku do całego otoczenia”, stwierdzi Jan Paweł II, proces „wy-osobniania” się od tegoż otoczenia, czyli „ujawniania się sobie i zarazem potwierdzania w widzialnym świecie jako »o-soba«¹⁰. W momencie stworzenia przez Boga pierwszej kobiety i spotkaniu jej z pierwszym mężczyzną „pierwotna samotność” człowieka zostaje przełamana i przeobraża się w nowe doświadczenie – „pierwotnej jedności dwojga”, w której jedność oznacza przede wszystkim tożsamość natury mężczyzny i kobiety, a dwoistość wszystko to, czym różnią się męskość i kobiecość na gruncie tego człowieczeństwa, czyli płęć¹¹.

„Pierwotna samotność” okazuje się drogą do obdarowania człowieka przez Stwórcę drugim „ja” w człowieczeństwie¹², którego nie znalazł on wśród innych istot żyjących (animalia). Właśnie poprzez głębię tej pierwotnej samotności człowiek może wyłonić się w wymiarze wzajemnego daru, którego wyrazem jest ludzkie ciało – wyrażające kobiecość „dla” męskości i wzajemnie męskość „dla” kobiecości¹³. Jednocześnie samotność ta jest drogą wewnętrzną samego człowieka, kierującą go nie tylko ku odkryciu swojej osobowej pod-

⁷ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Warszawa 2008, s. 16–17.

⁸ MN, t. 1, s. 54.

⁹ Ibidem, s. 55.

¹⁰ Ibidem, s. 30–31, 37–38.

¹¹ Ibidem, s. 39–40.

¹² Por. MD 6.

¹³ MN, t. 1, s. 54.

miotowości, ale również ku zapragnięciu istoty sobie-podobnej i otwarciu na związany z tym nowy sposób bytowania: w komplementarnej jedności dwojga. Owo otwarcie, podkreśli Papież, stanowi o człowieku-osobie nie mniej, a chyba bardziej jeszcze niż samo „wy-osobnienie”, gdyż stanowi pierwsze niejako odkrycie właściwej sobie transcendencji, która jest nieświadomym oczekiwaniem na „komunię osób”¹⁴. „Komunia osób” oznacza dla Jana Pawła II „właśnie ową *pomoc* płynącą poniekąd z samego faktu zaistnienia *osoby obok osoby*”, a jeszcze bardziej „osoby dla osoby”¹⁵.

„Mężczyzna i kobieta, stworzeni *razem*, są chciani przez Boga jako jedno *dla drugiego*”, czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego, „Bóg stworzył ich do wspólnoty osób, w której jedno może być »pomocą« dla drugiego, ponieważ są równocześnie równi jako osoby i uzupełniają się jako mężczyzna i kobieta”¹⁶. Dlatego pełne, niejako doprowadzone do końca, stworzenie „człowieka” wyraża się w powołaniu do istnienia owej *communio personarum*, jaką stanowią od początku mężczyzna i niewiasta¹⁷. Również „obrazem i podobieństwem” Boga stał się, według Jana Pawła II, człowiek „nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także poprzez komunię osób”, „nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii”¹⁸.

Komunijny sposób istnienia człowieka zostaje mu objawiony i zarazem przez niego przeżyty jako dar, w spotkaniu z drugim, komplementarnym „ja” w człowieczeństwie. Moment ten jest również przeżyciem jednakowej osobowej godności i podmiotowości drugiego „ja”. Męskość i żeńskość, jako „wzajemnie dopełniające się sposoby bycia ciałem i zarazem bycia człowiekiem”, jako „dwa komplementarne poczucia sensu ciała”, objawiają nie tylko specyfikę somatyczną samego „ciała” osoby, ale bardziej jeszcze specyfikę ludzkiego egzystowania jako komplementarną „jedność dwojga” (*communio personarum*). Kobiecość niejako odnajdująca siebie w obliczu męskości oraz męskość potwierdzająca się niejako przez kobiecość – zinterpretuje okrzyk Adama na widok Ewy autor Katechez – wskazuje od początku na „wcieloną komunię osób” i tę komunię od początku „postuluje”¹⁹.

¹⁴ Ibidem, s. 39.

¹⁵ Ibidem, s. 40.

¹⁶ KKK 371–372.

¹⁷ MN, t. 1, s. 40. Podstawowym teologicznym punktem odniesienia dla refleksji Jana Pawła II, a wcześniej jeszcze abp. Karola Wojtyły, nad rzeczywistością *communio personarum* stanowi soborowa Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 12: „Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku »mężczyzną i niewiastą stworzył ich« (Rdz 1,27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób (*communio personarum*)”. Zob. J. Kupczak, *Znaczenie Soboru Watykańskiego II dla teologii communio personarum Jana Pawła II*, *Polonia Sacra* 7 (2003), s. 67–88; idem, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 161–168; M. Shivanandan, *Crossing the Threshold of Love: A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, Washington 2005, s. 73–77.

¹⁸ MN, t. 1, s. 40.

¹⁹ Ibidem, s. 41–42.

Na tym momencie poznawanie i przeżywanie sensu swojego ciała przez pierwszego człowieka się jednak nie kończy, a można powiedzieć, że właśnie się otwiera na poznanie i przeżycie jego pełni. Po okrzyku Adama na widok Ewy, który jest „pierwszym okrzykiem miłości, jaki rozległ się na ziemi”²⁰, wybrzmiewają słowa ustanawiające jedność małżeńską obojga (Rdz 2,24), a następnie słowa mówiące o tym, że „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2,25). Taki układ wersetów biblijnych pozwala, według Jana Pawła II, mówić o „objawieniu i zarazem odkryciu »oblubieńczego« sensu ciała” w tajemnicy stworzenia²¹.

2. Znaczenie „oblubieńczego” sensu ciała

W myśl Jana Pawła II przytoczony fragment z Księgi Rodzaju dowodzi przeżywania przez mężczyznę i kobietę oblubieńczego sensu ciała *in actu*: pomimo świadomości prokreacyjnych możliwości swego ciała i płci, pierwsi mężczyzna i kobieta byli równocześnie „wolni od przymusu swego ciała i płci”²². Wskazana wolność oznacza „posiadanie samego siebie” (samo-posiadanie), które jest konieczne, ażeby móc następnie „dawać siebie” w darze. Ciało ludzkie w jego płciowości – męskości i kobiecości – musi być zatem nie tylko źródłem płodności i prokreacji, wywnioskuje autor teologii ciała, ale „jest w tym ciele »od początku« zawarta właściwość oblubieńcza, czyli zdolność wyrażania tej miłości, w której człowiek-osoba staje się darem”²³ dla drugiego.

Geneza takiego znaczenia ludzkiego ciała i płci wybrzmiewa również w soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, do której nawiązuje Jan Paweł II: „Kiedy Pan Jezus modlił się do Ojca, aby »wszyscy byli jedno [...] jako i my jedno jesteśmy« (J 17,21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością Synów Bożych, zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może w pełni odnaleźć się inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”²⁴. Ów bezinteresowny dar z siebie samego ujawnia się właśnie w „oblubieńczym sensie ciała” osoby ludzkiej.

Jeżeli nagość wolna od wstydu wynikała z wewnętrznej wolności daru, czyli „samo-posiadania”, które pozwalało dalej dawać siebie w darze, to po-

²⁰ Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Pokoju (1.01.1995)*, 3.

²¹ MN, t. 1, s. 55.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 56.

²⁴ KDK 24.

zwałało ono również mężczyźnie i kobiecie „odnaleźć się wzajemnie tak, jak Stwórca każdego z nich »chciał dla niego samego«”. W ten sposób Papież łączy fragment soborowy z biblijnym – mężczyzna odnalazł w tym pierwszym uszczęśliwiającym spotkaniu kobietę i przyjął ją tak, jak ona jest chciana przez Stwórcę „dla niej samej” i wzajemnie ona jego tak samo odnalazła i przyjęła, jak on „dla niego samego” jest chciany przez Stwórcę. Na tym polega w dalszym ciągu objawienie i zarazem odkrycie „oblubieńczego” sensu ciała, z którym kobieta i mężczyzna wchodzi w świat. Ciało ludzkie ujawnia w nim nie tylko swą „fizyczną” męskość czy kobiecość, ale również taką wartość i takie piękno, „które przekracza sam tylko fizyczny wymiar »płciowości« człowieka”²⁵.

Oblubieńczy sens ciała wskazuje zatem z jednej strony na szczególną zdolność człowieka do wyrażania tej miłości, w której staje się on dla drugiego bezinteresownym darem oraz przyjmuje drugiego jako niezasłużony przez siebie dar; z drugiej zaś strony ów sens uzdalnia do afirmacji drugiego człowieka jako kogoś chcianego przez Stwórcę „dla niego samego” w prawdzie jego ciała i płci. Taka afirmacja i wymiana staje się tworzywem komunii osób, dla której człowiek „od początku” został stworzony mężczyzną i niewiastą²⁶.

3. Oblubieńczy sens ciała a historyczne powołanie osoby

W przekonaniu autora *Katechez* o teologii ciała opowiadanie biblijne ukazuje nie tylko „pierwotny”, ale zarazem „wzorczy” wymiar bytowania człowieka „jako mężczyzny i kobiety”: „pierwsi mężczyzna i niewiasta mają stanowić początek i wzór takich samych wspólnot komunii dla wszystkich mężczyzn i kobiet, którzy kiedykolwiek będą się łączyć z sobą »tak ściśle, że staną się jednym ciałem«”²⁷. Pomimo że oblubieńcze znaczenie ciała ulegać będzie wielorakim zniekształceniom w czasie historycznej egzystencji człowieka, „stałe będzie tkwiło jako najgłębsza warstwa, która domaga się odsłonięcia w swej prostocie i czystości”²⁸. Kolejne wersety Genesis ukażą dalsze bytowanie mężczyzny i kobiety jako znacznie różniące się od „uszczęśliwiającego początku” z powodu grzechu, niemniej jednak prawda i „sens” ludzkiego ciała oraz płci nie ulegną zmianie – „człowiek nie oderwie się nigdy od »oblubieńczego« sensu swego ciała”²⁹. Każdy człowiek „historyczny”, podkreśli Jan Paweł II, „korzeniami tkwi niejako w swojej objawionej, teologicznej prehistorii” i stąd

²⁵ MN, t. 1, s. 57.

²⁶ Ibidem, s. 58.

²⁷ Ibidem, s. 43.

²⁸ Ibidem, s. 26.

²⁹ Ibidem.

w każdym punkcie swej grzesznej historyczności tłumaczy się (co do duszy i ciała) odniesieniem do pierwotnej niewinności³⁰.

Pierwotna prawda i sens ludzkiej cielesności będzie się nadal ujawniać jako najgłębsze „wezwanie” serca każdego żyjącego w historii człowieka. „Wezwanie” to wyartykułuje Pan Jezus najpierw w rozmowie z faryzeuszami na temat rozwodu – niepomny jakoby na wszelkie dokonujące się z upływem czasu historycznego przemiany – uzna archetyp „początku” za prawomocny i obowiązujący (Mt 19,8). Następnie zaś w Kazaniu na Górze (Mt 5,1-12), w którym dokona zasadniczej rewizji sposobu rozumienia i wypełnienia prawa moralnego, także w odniesieniu do ludzkiej cielesności i płciowości³¹. Tędy również – podsumuje autor *Katechez* – poprowadzi droga od tajemnicy stworzenia do „odkupienia ciała”³².

3.1. Oblubieńczy sens ciała a małżeństwo

W ciągu historycznych dziejów Kościoła teologiczna wizja małżeństwa oraz cielesnej realizacji jego istoty i celów podlegała rozwojowi oraz przemianom³³. Jest to kwestia wymagająca szerszej refleksji, stąd nie zostanie tu roz-

³⁰ Ibidem, s. 26.

³¹ MN, t. 2, s. 19.

³² MN, t. 1, s. 57–58.

³³ Było to związane z kształtowaniem się szczegółowej wizji człowieka, zwłaszcza z podejściem do jego sfery cielesnej, płciowej, seksualnej. Przez wieki sens małżeństwa oraz cel cielesnego współżycia małżonków określała, a bardziej jeszcze usprawiedliwiała, prokreacja. Taki pogląd znajdziemy u Ojców Kościoła, następnie w okresie scholastycznym oraz w czasie reformacji. Zmian w tej kwestii nie przyniósł sobór trydencki ani czas potrydencki, w którym panowała raczej „kanoniczna wizja małżeństwa”. Dopiero pod koniec XIX w., a głównie w latach trzydziestych XX w., gdy wiedza na temat małżeństwa poszerzyła się o osiągnięcia z dziedziny psychologii, pojawiły się w refleksji teologicznej głosy o potrzebie uwypuklenia personalistycznych elementów małżeństwa. Chodziło przede wszystkim o dowartościowanie miłości pomiędzy małżonkami oraz postrzeganie samego związku małżeńskiego nie tyle w kategoriach instytucji społecznej i kościelnej, co wspólnoty kochających się osób. Długi etap, w którym małżonkowie oraz ich obopólne dobro były traktowane bardziej jak narzędzie do wypełnienia obowiązku prokreacji zmienił dopiero personalistyczny charakter nauczania Soboru Watykańskiego II (KDK 48–52) oraz kolejnych papieży. Wartość miłości małżeńskiej podkreśliła pierwsza encyklika Benedykta XVI *Deus Caritas est* (dalej: DCE), (zob. n. 2–18), a godność małżeńskiego aktu wybrzmiała również w najnowszej Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Dignitas personae* (zob. n. 4–10). Tekst Instrukcji w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html (28 V 2009). Por. A. Świerczek, *Funkcje ciała w życiu małżeńskim w posoborowym nauczaniu Kościoła i teologów*, Kraków 1999, s. 117–119; J. Wróbel, *Małżeństwo chrześcijańskie w refleksji teologicznej od Ojców Kościoła do Soboru Watykańskiego II. Szkic historyczny*, w: J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2007, s. 282–306; A. Bohdanowicz, *Unifikująca rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI*, *Teologia i moralność* 1 (2006), s. 81–95; K. Glombik, *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977)*, Opole 2007, s. 5–6; C. Caffarra, *O całościowym, osobowym ujęciu małżeństwa chrześcijańskiego w najnowszej teologii katolickiej*, tłum. T. Gorzkula, w: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament*, Lublin 1998, s. 335–347.

winięta. Powołanie do komunii miłości, wypisane przez Stwórcę w komplementarnym człowieczeństwie mężczyzny i kobiety – w „jedności dwojga” – uznawane jest we współczesnym nauczaniu Kościoła i teologów za naturalny fundament związku małżeńskiego³⁴. „Jedność, o której mówi Rdz 2,24, to niewątpliwie ta jedność, która wyraża się i urzeczywistnia w zjednoczeniu małżeńskim” – stwierdził Jan Paweł II w *Katechezach*³⁵. Nawiązując zaś do wypowiedzi Vaticanum II, że istnieje „ pewne podobieństwo między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”³⁶, podkreślił, że mężczyzna i kobieta są predysponowani do ukształtowania „komunii osób”, szczególnie stając się „jednym ciałem” w „prawdzie i miłości”. Ich komunია małżeńska została bowiem wyprowadzona z komunii Osób Boskich, z tajemnicy miłosego trynitarne go „My”³⁷. Owa „trynitarne komunio” stała się archetypem do odkrycia „antropologicznej communio”, w której każdy człowiek jest osobą „poprzez”, „w” i „dzięki” autentycznej miłości³⁸.

Trudność w przeżywaniu oblubieńczego sensu ciała *in actu* polega na tym, że po wydarzeniu grzechu pierworodnego, „ciało w swej męskości i kobiecości przestało stanowić »niepodejrzane« tworzywo komunii osób, jak gdyby zostało w swojej pierwotnej funkcji »zakwestionowane« w świadomości mężczyzny i kobiety”³⁹. Płciowość została nagle odczuta i uświadomiona jako element wzajemnego przeciwstawienia mężczyzny i kobiety⁴⁰: *wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; splekli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski* (Rdz 3,7). Człowiek po grzechu pierworodnym zagubił poczucie obrazu Bożego w sobie, co objawiło się wstydem ciała: „usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (Rdz 3,10). „Odmowa daru z siebie Bogu, któremu ów dar w sposób pierwszorzędny się należał, ograniczyła także ludzką wolność darowywania siebie innym”⁴¹. Uległo zmianie pojmowanie wolności przez człowieka – w „pierwotnym” znaczeniu była ona zdolnością dobrowolnego udzielania siebie w darze na wzór Boga – po grzechu człowiek „pożądliwości”, jak określi go teologia Janowa (1J 2,16-17), skłonny jest wiązać pojęcie wolności ze sferą posiadania rzeczy oraz innych, ubiegając się o władzę nad nimi (*ku twemu mężowi bę-*

³⁴ Por. A. Bohdanowicz, *Unifikująca rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI*, s. 81.

³⁵ MN, t. 1, s. 42.

³⁶ KDK 24.

³⁷ LdR 8.

³⁸ S. Mycek, *Teologiczna osoba w eucharystycznym istnieniu. Dialog z propozycjami trynitarnej antropologii Hansa Ursa von Balthazara*, Kolekcja Communio 16 (2004), s. 344.

³⁹ MN, t. 2, s. 34–35.

⁴⁰ Ibidem, s. 35.

⁴¹ E. Wolicka, *Biblijny „początek” człowieka w „teologii ciała” Jana Pawła II*, Znak 3 (1981), s. 284.

dziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą (Rdz 3,16))⁴².

Wraz z załamaniem się pierwotnie „komunijnego” odniesienia mężczyzny i kobiety, osobowy profil płciowości, który ujawniał znaczenie oblubieńczego sensu ciała, ustąpił miejsca niejako „samemu odczuciu »płciowości«”⁴³. Jan Paweł II określił to „drugim” odkryciem płci, które odróżnia człowieka pierwotnej niewinności od „historycznego” człowieka pożądliwości⁴⁴.

Drogę „naprawy”, reintegracji człowieczeństwa przez „powrót do prawdy początku”, wyznacza dzieło wcielenia oraz odkupienia ciała dokonane przez Jezusa Chrystusa. Z pomocą człowiekowi pożądliwości przychodzi Chrystusowy etos odkupienia ciała wyrażony w Kazaniu na Górze. Wypowiadając kolejne fundamentalne dla teologii ciała słowa: *Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż. A ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa* (Mt 5,27-28)⁴⁵, Pan Jezus wskazuje, jak w praktyce należy rozumieć i stosować przykazanie odnoszące się do cudzołóstwa.

„Serce” jest w teologii biblijnej źródłem życia rozumianego *sensu largo*: życia fizycznego, duchowego, uczuciowego, intelektualnego, naturalnego, religijnego, życia rozumu i woli. Oznacza ono najgłębsze wnętrze człowieka, w którym rozważa on i podejmuje decyzje⁴⁶. W Kazaniu na Górze „serce” jest ukazane jako ten wymiar człowieczeństwa, z którym bezpośrednio łączy się poczucie sensu ludzkiego ciała, również poczucie oblubieńcze. Pan Jezus odsłania, że „serce” człowieka stało się po grzechu miejscem wzajemnego przesłania się miłości i pożądliwości; pożądliwość zaś przyniosła ze sobą załamanie pierwotnie „komunijnego” odniesienia mężczyzny i kobiety, ograniczenie, naruszenie i wypaczenie oblubieńczego sensu ciała: osobowy profil płciowości (kobiecość „dla” męskości i męskość „dla” kobiecości) przestał być wezwaniem do osobowej komunii, a pozostał tylko przedmiotem atrakcji. Im bardziej pożądliwość opanowuje „serce”, tym mniej doświadcza ono oblubieńczego sensu ciała (czyli wrażliwości na dar osoby, który wyraża się we wzajemnych odniesieniach mężczyzn i kobiet), a tym silniej doświadcza ono owego „przymusu ciała”, który ogranicza samo-posiadanie i uniemożliwia wewnętrzną wolność daru. Ciało staje się pod wpływem tego procesu przedmiotem pożądania, a wraz z tym „terenem przywłaszczenia” drugiego człowieka. Pożądliwość

⁴² Por. *ibidem*.

⁴³ MN, t. 2, s. 35–36.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 36.

⁴⁵ Starsze przekłady podają: *już ją scudzołodził w sercu swoim*, co jest wiernym oddaniem oryginału, zob. MN, t. 2, s. 21; por. M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objąsnienie Kazania na Górze*, Częstochowa 2006.

⁴⁶ J. Kudasiewicz, *Chrystus odwołuje się do „serca”*, w: MN, t. 2, s. 140.

bowiem nie jednoczy, a przywłaszcza, kieruje ku zaspokojeniu samego ciała kosztem autentycznej i pełnej komunii osób⁴⁷.

Przywłaszczenie sobie daru, jakim jest drugie, komplementarne „ja” w człowieczeństwie wyraża się już w spojrzeniu. Chrystus każe zatrzymać się na spojrzeniu jako akcie „czysto wewnętrznym”, takim, który ukrywa się „w sercu”, ale jednocześnie jest progiem „cudzołóstwa w sercu”⁴⁸. Taki pożądlivy sposób patrzenia nie jest tylko jednostronny, czyli nie przebiega jedynie od mężczyzny do kobiety. Oboje bowiem, i mężczyzna i kobieta, stali się po grzechu „człowiekiem pożądliwosci”. Pożądliwe patrzenie oznacza u obojga swego rodzaju „redukcję” – stwierdzi Jan Paweł II – w której kobiecość dla męskości, jak również męskość dla kobiecości zaczyna bytować w „sercu”, czyli intencji patrzącego jako „przedmiot możliwego zaspokojenia potrzeby seksualnej”⁴⁹. Chrystusowe „scudzołożenie w sercu” trzeba rozumieć jako „niedowartościowanie”, czyli odebranie właściwej wartości, intencjonalne pozabawienie osobowej godności, jaka przysługuje ciału drugiego⁵⁰.

Jeśli pożądanie wskazuje na odejście od oblubieńczego sensu ciała w jego męskości-kobiecości, to może ono pojawić się w różnych układach – przybierać różne postaci w odniesieniu do różnych osób, w zależności od tego, kim są te osoby i kim są one dla siebie wzajemnie⁵¹. Nas interesuje w tym punkcie, czy i w jaki sposób dotyka ono wspólnoty małżonków. Na podstawie analiz Kazania na Górze, w którym Chrystus posługuje się przenośnią w celu uwypuklenia grzeszności wewnętrznego pożądania, możemy stwierdzić, że „pożądliwe patrzenie”, które prowadzi do depersonalizacji oraz odejścia od tego sensu ciała, który stoi u podstaw budowania jedności osób, dotyczy na pewno sytuacji pozamałżeńskich. Czy jest ono jednak uprawnione i akceptowalne w stosunku do kobiety, która jest własną żoną?

Chrystus, mówiąc o „pożądliwym patrzeniu na kobietę”, nie akcentuje, że jest nią cudza żona czy kobieta niebędąca własną żoną, ale mówi ogólnie o „kobiecie”. Oznacza to – wnioskuje Jan Paweł II – że cudzołóstwo „w sercu” nie odbywa się w tych samych granicach, co cudzołóstwo „w ciele”. Cudzołóstwo „w sercu” dokonuje się nie tylko przez to, że w sposób pożądlivy patrzy się na kobietę, która nie jest własną żoną, ale przede wszystkim przez to, że w taki właśnie sposób patrzy się w ogóle na kobietę (sic!)⁵². Patrzący „posługuje” się wtedy kobietą i jej kobiecością w celu zaspokojenia własnego popędu. Nawet jeśli nie czyni tego w sposób zewnętrzny, to już wewnętrznie przy-

⁴⁷ MN, t. 2, s. 39, 40–43.

⁴⁸ Ibidem, s. 62–65.

⁴⁹ Ibidem, s. 66.

⁵⁰ Ibidem, s. 79.

⁵¹ Ibidem, s. 63.

⁵² Ibidem, s. 68–71.

jął taką postawę i „tam” dokonał z nią cudzołóstwa. Jeżeli w ten sposób mężczyzna lub kobieta patrzy na swego współmałżonka, traktując go jako środek zaspokojenia swojego popędu, to również dopuszcza się cudzołóstwa „w sercu”⁵³. „Podstawowy imperatyw etyczny związany z ludzką płciowością zobowiązuje do traktowania jej z odpowiedzialnością. Jest to przede wszystkim odpowiedzialność za urzeczywistniany kształt komunii międzyosobowej, w której płciowość spełnia istotną rolę. W tej komunii zanurza się bowiem cały człowiek w swojej strukturze duchowo-cieleśnej. Struktura cielesna nie może więc być wyłącznie miejscem realizowania jej funkcji biologiczno-fizjologicznych, ale przede wszystkim musi wyrażać całościową postawę osoby, tzn. jej miłość oblubieńczą i dojrzałą, czyli przenikniętą odpowiedzialnością”⁵⁴.

Nowy etos ciała przyniesiony przez Pana Jezusa uzależnia moralną ocenę pożądania od „osobowej godności mężczyzny i kobiety, czyli ich męskości i kobiecości”. Ma to swoje znaczenie i odniesienie wówczas, gdy nie są oni związani małżeństwem, jak też bardziej jeszcze, gdy są dla siebie mężem i żoną⁵⁵. Jeśli doświadczenie oblubieńczego sensu ciała jest w sposób szczególny przyporządkowane do sakramentalnego zjednoczenia małżonków, to jego degradacja oraz depersonalizacja drugiego poprzez pożądliwość dotyka również rzeczywistości małżeńskiej. Pożądanie⁵⁶, podobnie jak cudzołóstwo, stwierdził Jan Paweł II, jest wewnętrznym odejściem od oblubieńczego sensu i przeznaczenia ciała człowieka⁵⁷.

3.2. Oblubieńczy sens ciała w życiu bezżennym

W rozważaniach nad komunijskim znaczeniem ciała Jan Paweł II zauważył, że „doświadczenie oblubieńczego sensu ciała jest w sposób szczególny przyporządkowane do owego sakramentalnego wezwania [jako stanowi małżeństwo], ale nie jest do niego ograniczone. Oblubieńczy sens ciała warunkuje wolność daru [z siebie], która może się urzeczywistniać również inaczej niż przez małżeństwo”⁵⁸.

Obok powołania małżeńskiego istnieje w Tradycji i praktyce Kościoła równorzędne powołanie do wyłącznego oddania siebie Bogu w dziewictwie

⁵³ Por. *ibidem*, s. 71–72.

⁵⁴ FC 11.

⁵⁵ Por. MN, t. 2, s. 71.

⁵⁶ Należy zaznaczyć, że zachodzi różnica między samym „pożądaniem”, a tzw. miłością pożądania, która jest obecna w miłości pomiędzy małżonkami i nie sprowadza się do samego pożądania. Szczegółowego rozróżnienia dokonuje Karol Wojtyła w *Miłości o odpowiedzialności*, s. 68–72 (wydanie cytowane); zob. też DCE, 7; J. Szyran, *Erotyzm w służbie miłości małżeńskiej*, Łódzkie Studia Teologiczne 14 (2005), s. 165–177.

⁵⁷ MN, t. 2, s. 62–63.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 63.

i celibacie, określane jako „beźzenność”. Takie dobrowolne beźzenstwo mogą przeżywać osoby różnego stanu: świeccy, księża, zakonnicy i zakonnice⁵⁹, ponieważ w historii wykształciły się różne formy życia konsekrowanego⁶⁰. Jednak współcześnie jesteśmy świadkami istnienia coraz większej liczby osób, które nie żyjąc w małżeństwie, lecz z różnych powodów samotnie, nie składają profesji rad ewangelicznych. Niektórzy duszpasterze zaczynają postrzegać fakt, że w Kościele wzrasta grono osób niezawierających ani związku małżeńskiego, ani nie wstępujących do zakonu, czy przyjmujących święcenia kapłańskie jako „znak czasu”⁶¹. Osoby takie współczesna kultura określa mianem „singli”, co wyraża nowy sposób podejścia do żyjących w pojedynkę⁶².

Słowo „singel” (z ang. pojedynczy, oddzielny, sam jeden) nie jest jednak rozumiane jednoznacznie i często używa się go na określenie odmiennych sytuacji i wyborów życiowych⁶³. Może to powodować, że generalnie „patrzmy na singli dwubiegunowo: Kościół [ogólnie] o nich milczy lub wyraża się krytycznie, kultura indywidualizmu afirmuje. Sądzi się, że singiel jest z natury niedojrzały, hedonistyczny i musi być materialistą... Powstaje obraz singla, który nie ma zobowiązań wobec innych, chętnie wydaje pieniądze na dobra luksusowe czy podróże. To tylko obraz pewnej grupy [...]. Stereotyp singla-hedonisty jest krzywdzący”⁶⁴. Są bowiem „ludzie żyjący samotnie, otwarci na małżeństwo, ale poszukujący, czy też oczekujący odpowiedniego partnera oraz tacy, którzy nie znalazłszy go lub utraciwszy w różnych sytuacjach życiowych, zaakceptowali samotność”⁶⁵. W tej grupie znajdują się również osoby żyjące „w środowiskach religijnych, chrześcijańskich, katolickich, gdzie docenia się wartość i znaczenie małżeństwa nie tylko w sensie świeckim, ale także religijnym”⁶⁶. Takie osoby przeżywają swoją samotność w duchu chrześcijańskim, ewangelicznym, a więc szeroko pojętej beźzenności. Ogląd dokumentów Kościoła pozwala na stwierdzenie, że pod hasłem „samotni” rozumie się głównie wdowy, wdowców, niezamężne matki, osoby żyjące w separacji bądź po rozwodzie⁶⁷ oraz

⁵⁹ M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, Kraków 1995, s. 17.

⁶⁰ Różne formy życia konsekrowanego to np. instytuty, świeckie stowarzyszenia apostołskie, formy indywidualnych ślubów rad ewangelicznych, a także życie mnisze i zakonne. Zob. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, kan. 573-606. Por. S. Urbański, M. Szymula (red.), *Duchowość osób powołanych*, Warszawa 2002.

⁶¹ J. Prusak, *Powołanie do bycia singlem*, *Życie Duchowe* 55 (2008), s. 15–16.

⁶² Por. D. Kowalczyk, *Single w oczach Boga*, *Życie Duchowe* 55 (2008), s. 4.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ M. Kuźmiński, *Typowy singiel nie istnieje*, wywiad z Małgorzatą Bilską opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” 24 (2008), w: http://tygodnik.onet.pl/30,0,11040,typowy_singiel_nie_istnieje,artykul.html (23 I 2009).

⁶⁵ K. Parzych, *Chrześcijańskie powołanie do samotności w eklezjalnym aspekcie teologii dialogu*, *Filozofia dialogu* 6 (2008), s. 11.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Por. Jan Paweł II, *Katecheza: Kościół a osoby samotne* (10 VIII 1994), w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II – komputerowy zbiór dokumentów papieskich*, Wyd. „M”; por. KK 41.

wymienia ich obok: opuszczonych, chorych, zepchniętych na margines, starych, ubogich, niesamodzielnych czy pokrzywdzonych przez los⁶⁸.

O różnych przyczynach i motywacjach bezżeństwa mówi Pan Jezus, nie ignorując ani tych wrodzonych, ani społecznych, ani religijnych: *są niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są także bezzenni, którzy ze względu na królestwo niebieskie sami zostali bezzenni* (Mt 19,12). Nie rozstrzygając kwestii, czy istnieje „powołanie” do szeroko pojętej świeckiej samotności⁶⁹, można się zastanowić, w jaki sposób prawda o oblubieńczym sensie ciała odnosi się do tych wszystkich osób, które nie żyją w małżeństwie? Osób, które wybrały bezżeństwo konsekrowane oraz tych, które swoje bycie singlem czy samotność przeżywają w duchu ewangelicznym, chrześcijańskim? Czy wypisane w ciele każdej osoby ludzkiej wezwanie do komunijnej egzystencji pozostaje u nich jedynie w „możliwości”, czy też może realizować się w „akcie”?

Jakkolwiek katolicka refleksja teologiczna nie rozwija zagadnienia „powołania do samotności”⁷⁰ oraz sposobu życia takich osób we wspólnocie Kościoła, to jednak wiele wątków bogatego nauczania na temat bezżenności, można odnieść także do tych osób. Komentatorzy teologii ciała konstatują, że „każda osoba – młoda lub starsza, żyjąca samotnie lub w małżeństwie, mająca dzieci lub bezdzietna – jest obrazem Boga, żyjąc w komunii z innymi ludźmi”⁷¹. Również żyjący w bezżeństwie, mimo że nie będą ani małżonkami, ani rodzicami, to jednak muszą być otwarci i ukierunkowani na relacje międzyludzkie z racji wezwania do braterstwa ewangelicznego. Wyrażać się ono będzie na różne sposoby, w zależności od sposobu życia i formy ich konsekracji (świecka, kapłańska czy zakonna), ale to, co jest im wspólne, to te same podstawy i te same wymagania duchowe⁷². Jan Paweł II komentuje to w następujący sposób: „Słowa Chrystusa [o bezżeństwie] (Mt 19,11-12) wychodzą od całego realizmu sytuacji człowieka – i z takim samym też realizmem wyprowa-

⁶⁸ K. Parzych, *Chrześcijańskie powołanie do samotności w eklezjalnym aspekcie teologii dialogu*, s. 20.

⁶⁹ Zob. R. E. Rogowski, *Tajemnica Bożych powołań. Powołanie do życia w samotności*, Warszawa 2008; K. Parzych, *Chrześcijańskie powołanie do samotności*, s. 21–23; J. Prusak, *Powołanie do bycia singlem*, s. 15–19 oraz cały numer miesięcznika „List” 10 (2005) – *Singiel – powołanie, moda czy choroba?*

⁷⁰ K. Parzych, *Chrześcijańskie powołanie do samotności*, s. 18.

⁷¹ K. J. Zeno, *Podróż kobiety. Kim jestem? – pytanie kobiecego serca*, tłum. E. Baraniecka, Poznań 2007, s. 35; por. T. Styczeń, *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła „teologii ciała”*, Znak 5 (1982), s. 339–362; S. Grygiel, *Od samotności do daru*, Znak 5 (1982), s. 363–384; Ch. West, *Dobra nowina o seksie i małżeństwie. Szczerze pytania dotyczące nauki Kościoła*, tłum. M. Majdan, Warszawa 2007, s. 242–245; M. Shivanandan, *Crossing the Threshold of Love: A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, s. 129–130.

⁷² M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, s. 17–18.

dzają go w tej sytuacji ku powołaniu, w którym w sposób nowy, pozostając z natury »dwoistym« (to znaczy jako mężczyzna skierowany ku kobiecie, jako kobieta ku mężczyźnie), może on w tej samotności, która nie przestaje być osobowym wymiarem »dwoistości« każdego, odszukać nowy i nawet pełniejszy jeszcze kształt intersubiektywnej komunii z drugim. O tym kierunku wezwania wyraźnie mówi zwrot: »dla królestwa niebieskiego«, realizacja bowiem tego królestwa musi leżeć na linii autentycznego rozwoju obrazu i podobieństwa do Boga w jego znaczeniu trynitarnym, czyli właśnie »komunijnym«. Człowiek, wybierając bezżenność dla królestwa niebieskiego, czyni to ze świadomością, że w ten sposób może »inaczej« niż w małżeństwie, a poniekąd nawet »bardziej« niż w małżeństwie, urzeczywistnić siebie, stając się »bezinteresownym darem dla drugich«⁷³. Już w następnym fragmencie Papież zaznacza jednak, że nie chodzi tu „ani o pomniejszenie małżeństwa na rzecz takiej bezżenności, ani nawet o przesłonięcie jednej wartości przez drugą”⁷⁴. Jeżeli mówimy, że celibat dla Królestwa jest pewnym „bardziej” w stosunku do małżeństwa, to tylko w takim sensie, w jakim niebo jest owym „bardziej”, czyli pełnią w stosunku do ziemi⁷⁵.

Na płaszczyźnie relacji międzyludzkich bezżenstwo i celibat oznaczają wybór takiego stanu życia, w którym przez rezygnację z więzi seksualnej, jednocześnie rezygnuje się z wyłączności do jakiegokolwiek osoby, przywiązania jej do siebie oraz pewnego „prawa” do niej, jakie z więzi cielesnej płynie. Osoby konsekrowane zrezygnowały z określonej postaci szczęścia i komunii, jaką daje małżeństwo na rzecz budowania szczęścia i komunii bardziej uniwersalnej, przedkładając ją nad dążenie do szczęścia we dwoje. Dlatego celibat i dziewictwo chcą realizować się w postawie niczym nieograniczonego respektu wobec autonomii i wolności człowieka, którego pragnie się spotkać, ale do którego nigdy nie przyzna sobie żadnego prawa ani władzy⁷⁶.

Jeśli jednak obłubieńczy sens ciała każdej osoby ludzkiej objawia, że całe jestestwo człowieka stworzone zostało do duchowego, emocjonalnego, psychologicznego i międzyludzkiego zjednoczenia⁷⁷, to zarówno ci, którzy wybrali życie konsekrowane, jak również ci, którzy żyją samotnie w duchu chrześcijańskim, mogą i mają wchodzić w takie zjednoczenie z innymi. Płciowa konstytucja osoby, jej seksualność nie sprowadza się do współżycia i przekazywania nowego życia, ale zawiera w sobie szeroką gamę możliwości budowania komunii i jedności z innymi, które zachowują swoją aktualność także w przy-

⁷³ MN, t. 3, s. 55.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ch. West, *Dobra nowina o seksie i małżeństwie*, s. 245.

⁷⁶ M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, s. 34–36.

⁷⁷ K. J. Zeno, *Podróż kobiety. Kim jestem? – pytanie kobiecego serca*, s. 39.

padku osób samotnych i konsekrowanych⁷⁸. „Na płaszczyźnie płciowości dobrowolny wybór celibatu w życiu wypełnionym kontaktami z ludźmi obojga płci oznacza wybór milczenia [seksualnego], które zmusza do tworzenia innych języków, innych gestów, przyjaźni, przywiązania, jedności. Będą one mniej intymne, mniej wyłączone, ale niekoniecznie mniej serdeczne czy mniej wielkoduszne. Milczenie [seksualne] nie jest tutaj równoznaczne z zamknięciem się w sobie, wyizolowaniem – oznacza jedność, która rezygnuje z języka bezpośredniego [jakim jest zjednoczenie cielesne w małżeństwie] i wymyśla inne języki”⁷⁹. Świadome i wolne wyrzeczenie się kontaktów seksualnych nie oznacza oziębłości emocjonalnej czy zamykania się w sobie⁸⁰. Jest to wybór pewnego dystansu wobec tego, co w odniesieniach mężczyzn i kobiet najbardziej intymne, który to dystans nie eliminuje czy ignoruje seksualność, ale świadczy o tym, że człowiek nie żyje „pod przymusem” swego ciała i płci, lecz zdolny jest do odzyskiwania samo-posiadania, które jest pierwotną wolnością. W historii i tradycji Kościoła znane są przykłady przeżywania i rozwijania takiej „czystej” miłości. Jej pierwowzorem jest przede wszystkim sam Chrystus, który nie zawarł związku małżeńskiego, a kochał miłością serdeczną i czułą, oraz wielu, którzy poszli Jego śladami. Historycy opisują przykłady „czystych” i głębokich przyjaźni między mężczyznami i kobietami (nie tylko konsekrowanymi) na przestrzeni wszystkich epok⁸¹.

Obdarowywać swych bliskich i przyjaciół miłością serdeczną, czułą i „czystą” to dawać im do zrozumienia, że jest się gotowym ofiarować im swój czas, siły, rozum, serce, nie żądając niczego w zamian⁸². „Wielu myli czułość z poządlivością i odrzucając poządlivość odrzuca również czułość”⁸³, tymczasem „czułość jest ważnym elementem miłości rozumianej ewangelicznie. [...] Wiele niedomagań w małżeństwach, w rodzinach, w domach zakonnych czy w innych wspólnotach wynika stąd, że nie ma w nich czułości, że niektórzy wręcz boją się czułości”⁸⁴.

Jeżeli życie samotne oraz dobrowolny wybór dziewictwa i celibatu nie mogą być przeszkodą w przeżywaniu oblubięczego sensu ciała człowieka *in actu*, czyli po prostu jego komunijnego przeznaczenia, to musi on oznaczać

⁷⁸ A. Regulska, *Wartość czystości seksualnej. Analiza etyczno-pedagogiczna*, Tychy 2007, s. 139.

⁷⁹ M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, s. 32.

⁸⁰ A. Regulska, *Wartość czystości seksualnej. Analiza etyczno-pedagogiczna*, s. 139.

⁸¹ Zob. M. Chiaia, F. Incampo (red.), *Historie wielkich duchowych przyjaźni*, tłum. A. Paleta, Kraków 2008; T. Dubay, *...And you are Christ's. The charism of virginity and the celibate life*, San Francisco 1987, s. 78–86; G.M. de Beaurepaire, *Powołani do przyjaźni*, tłum. B. Breiter, Kraków 2003.

⁸² M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, s. 34–35.

⁸³ E. Staniek, *Miłość wolna, mądra, odpowiedzialna*, Kraków 2005, s. 58.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 59–60.

zajęcie jasnego i świadomego stanowiska w społeczeństwie oraz kulturze odnośnie do sensu ludzkiej seksualności i ciała⁸⁵. Osoby obierające bezżenność nie mogą już ani w swych motywacjach, ani w sposobach wyrażania siebie, nie brać pod uwagę ontycznego znaczenia cielesności i płciowości. „Ciało jest w każdym z nas obliczem ducha w wymiarze relacji, jesteśmy więc powołani do tego, by na nowo odkryć jego miejsce w życiu duchowym. W modlitwie, ale również w miłości i przyjaźni przeżywanych na wzór Chrystusa. [...] Każda prawdziwa przyjaźń jest przeżywana i wyrażana na płaszczyźnie wrażliwości ciała. Nasze ciało nie może więc pozostawać z dala od faktu, że staramy się żyć w celibacie dla Królestwa”⁸⁶.

4. Zamiast zakończenia – wezwanie do czystości

Czy sytuacja „serca”, czyli wnętrza człowieka po grzechu, w którym, niezależnie od powołania i formy życia przesilają się miłość i pożądlivość, wymaga postawienia go w stan trwałego podejrzenia i oskarżenia? Niejednokrotnie oceniamy i postępujemy tak, jakby odpowiedź na powyższe pytanie była bezapelacyjnie twierdząca. Tymczasem autor teologii ciała staje na stanowisku przeciwnym: „Człowiek nie może zatrzymać się na postawieniu tego serca w stan nieustannego i nieodwracalnego podejrzenia z powodu poszczególnych objawów pożądlivości ciała. [...] Odkupienie jest taką prawdą i taką rzeczywistością, w imię której człowiek musi poczuć się wezwany [...] do odnalezienia – i więcej: do urzeczywistnienia oblubieńczego sensu ciała i wyrażenia w ten sposób wewnętrznej wolności daru, czyli takiego stanu i takiej mocy ducha, która wynika z przewyciężenia pożądlivości ciała”⁸⁷. Grzech zaburzył oraz zniekształcił komunijne odniesienie mężczyzn i kobiet, nie dokonał jednak całkowitego zniszczenia godności oraz zdolności „serca” człowieka. Słowa Chrystusa wypowiedziane w Kazaniu na Górze nie są skierowane do człowieka bez reszty pochłoniętego pożądlivością ciała, niezdolnego szukać innego kształtu wzajemnych odniesień – przekonuje Papież – słowa te świadczą o tym, że pierwotna moc (a więc zarazem łaska) tajemnicy stworzenia staje się dla każdego mocą (czyli łaską) tajemnicy odkupienia. Dotyczy to samej „natury”, samego podłoża człowieczeństwa i najgłębszych odruchów „serca”⁸⁸. Słowa z Kazania na Górze zostały wypowiedziane w sytuacji wewnętrznej dezintegracji człowieka i mogły zostać wypowiedziane w ten sposób tylko przez Chrystusa. Odślaniają one nie tylko inny etos, ale także „inną wizję

⁸⁵ Por. M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, s. 19.

⁸⁶ Ibidem, s. 21.

⁸⁷ MN, t. 2, s. 81–82.

⁸⁸ Ibidem, s. 82.

możliwości człowieka – człowieka odkupionego”⁸⁹. Poprzez wcielenie Syn Boży wpisał w ciało każdego mężczyzny i każdej kobiety nową godność. Dlatego dzięki dokonaniem „w tym ciele” odkupieniu każdy człowiek otrzymał od Boga jakby na nowo samego siebie, swoje ciało⁹⁰.

Skoro słowa Kazania na Górze należy rozumieć przede wszystkim jako wezwanie a nie oskarżenie, zatem w czym zamyka się podstawowa treść tego wezwania? Pan Jezus mówi: *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą* (Mt 5,8) – to błogosławieństwo stanowi właśnie podstawowe wezwanie „serca” człowieka „po grzechu”, w którym pożądlivość ma być przewyciężana przez czystość.

Nie ma specjalnego powołania do czystości, czystość serca i miłości powinna wyróżniać wszystkich uczniów Chrystusa, bez względu na stan życia⁹¹. Nie wiąże się ona tylko ze wstrzemięźliwością seksualną, jak to często bywa rozumiane. Zadaniem czystości są dwie podstawowe funkcje: po pierwsze „powstrzymywanie i powściągnięcie poruszeń pożądania” zmysłowego, które ma za przedmiot to, co w człowieku cielesne i płciowe; po drugie zaś „utrzymywanie własnego ciała” (a pośrednio również ciała innych) „w świętości i we czci” (1 Tes 4,3-5). Najistotniejszą siłą do „utrzymania ciała w świętości” jest rodzący się w człowieku i świadomie podtrzymywany szacunek i cześć dla wszystkiego, co w nim cielesne i płciowe – w nim, a równocześnie w każdym innym człowieku, mężczyźnie i kobiecie⁹². Tak rozumiana i praktykowana czystość zabezpiecza osobową godność ciała i płci każdego człowieka i dlatego odnosi się do każdego ze stanów jednakowo. „Autentyczna czystość jest uzdolnieniem, które rodzi się z miłości – »Caritas« i sprawia, że popęd seksualny nie tylko nie sprzeciwia się komunii z Bogiem i ludźmi, ale dąży do niej jako do swojego celu; staje się zdolnością miłowania. Czysty jest ten, kto przewycięża egoizm i staje się zdolny do dania siebie innym bez zastrzeżeń”⁹³. Osoba odnajduje siebie jedynie w bezinteresownym stosunku do rzeczywistości⁹⁴.

Wezwanie do czystości skierowane jest do każdego stanu, choć w każdym z nich ujawnia się inaczej: małżonków obowiązuje czystość miłości, która nie wyklucza współżycia seksualnego (ale może wymagać wstrzemięźliwości w pewnych jej okresach). Im większa jest czystość ich serca, tym zjednoczenie cielesne staje się pełniejszą komunią osób, czyli spotkaniem w ciele ze współ-

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem, s. 109.

⁹¹ J.W. Gogola, *Czystość a celibat*, *Życie konsekrowane* 3 (2005), s. 29.

⁹² MN, t. 2, s. 104–105.

⁹³ J.W. Gogola, *Czystość a celibat*, s. 29.

⁹⁴ J. Bajda, *Odnaleźć siebie w darze*, *Ethos* 4 (1991), s. 87.

małżonkiem oraz z samym Bogiem⁹⁵. „Małżonkowie mają głosić »jakość komunii i miłości«, właściwą dla nich i dla nikogo innego, »dojrzałą w tym konkretnym małżeństwie«. Każde z nich, gdziekolwiek się znajdzie, nawet samo, może i powinno nieść siłę tej głębokiej komunii”⁹⁶. Każdy z małżonków powinien spełniać posługę komunii wszędzie tam, gdzie pracuje, mieszka, przebywa, ponieważ doświadcza jej, również na sposób cielesny, w swoim małżeństwie⁹⁷.

W życiu konsekrowanym oraz ewangelicznie przeżywanej samotności czystość przejawia się w rezygnacji z więzi seksualnej, jaką przeżywają małżonkowie, która to rezygnacja nie ma w sobie nic z deprecjacji seksualności i współżycia małżeńskiego, ale jest podyktowana miłością oblubieńczą do Boga oraz szacunkiem i czcią dla ciała drugich. Tak rozumiana czystość obejmuje zarówno ciało, jak i „serce”, wewnątrz, spojrzenie. Odstania ona wówczas pierwotne znaczenie ludzkiej płciowości przeżywanej jako autentyczny przejaw osobowości i godności każdego człowieka, który jest zawsze niezasłużonym darem – drugim, wolnym „ja” w człowieczeństwie. Przeżywanie czystości seksualnej przez osoby konsekrowane i samotne może również doprowadzić do pełni rozwoju osobowego, o ile świadczy o pozytywnym stosunku do seksualności własnej i innych⁹⁸, czyli o rozumieniu jej oblubieńczego sensu i znaczenia.

DAS PROBLEM DER AKTUALISIERUNG DES BRÄUTLICHEN SINNES VON LEIB IN DER THEOLOGIE VON JOHANNES PAUL II (ZUSAMMENFASSUNG)

Das Bewusstsein und Verständnis der bräutlichen Dimension des Leibes und Geschlechtes sind in der gegenwärtigen Kultur spärlich. Johannes Paul II ist diesem Topos in seinen Studien über das *Compositum humanum* („Liebe und Verantwortung“ sowie Mittwochskatechesen) nachgegangen. Die inspirierten Texte der Bibel enthalten Elemente der Anthropologie, die man als

⁹⁵ Zob. K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 192–200; J.S. Neuman, *Mężczyzna i kobieta w Bożym Królestwie. Wprowadzenie do życia i dzieł Adrienne von Speyr i Hansa Ursa von Balthazara*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kielce 2005, s. 92–106; P. Bortkiewicz, *Mistyka aktu małżeńskiego. Próba spojrzenia w oparciu o poglądy Adrianny von Sp.*, w: A. Pryba (red.), *Świętymi bądźcie w rodzinach waszych*, Kazimierz Biskupi 2004, s. 74–84; R. Wierna, *Akt małżeński w kontekście teologii ciała według Jana Pawła II*, *Sprawy Rodziny* 4(2006), s. 115–122; J. L. Bruges, *Czystość serca, czystość ciała*, *Communio* 6(1988), s. 76–85; K. Glombik, *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977)*, s. 297–308; J. Pulikowski, *Wartość współżycia małżeńskiego. O pielęgnowaniu płciowości*, Poznań 2001.

⁹⁶ R. Bonetti, *Mówić kocham ciałem i duszą*, tłum. M. Serejska-Wróbel, Warszawa 2003, s. 56.

⁹⁷ Ibidem, s. 56–57.

⁹⁸ A. Regulska, *Wartość czystości seksualnej. Analiza etyczno-pedagogiczna*, s. 141.

adäquat bezeichnen kann. Sie versucht, wie der Papst sagte, den Menschen in dem, was wesentlich menschlich ist, zu verstehen und zu deuten. Beruhend auf der Grundlage der tiefsten Erfahrung, steht sie dem modernen naturwissenschaftlichen Reduktionismus entgegen, der oft mit einer evolutionistischen Deutung des Ursprungs des Menschen einhergeht. Die bräutliche Dimension des Leibes der menschlichen Person äußert sich in ihrer geschlechtlichen (männlichen oder weiblichen) Konstitution, die das auf die Kommunion der Personen ausgerichtete Leben postuliert und voraussetzt. Die kommunitive Art und Weise der menschlichen Existenz, die seiner geschlechtlichen Komplementarität eingeschrieben ist, kann in jeder Lebensberufung und -weise realisiert werden. Sie bedeutet nämlich, dass das ganze Sein des Menschen für die gegenseitige spirituelle, emotionale, psychologische Einheit mit anderen geschaffen wurde, die, vorausgesetzt sie wird in Wahrheit und Liebe realisiert, gewissermaßen die Einheit der göttlichen Personen widerspiegelt (GS 24). In der Ehe wird sie vor allem im kommunitiven Erleben der ehelichen Aufgaben sichtbar und im ehelichen Akt erlebt. In einer ehelosen Lebensart wird sie im Verzicht der engen Relation zu einem einzigen Menschen zugunsten des Aufbaus der universalen Einheit und Kommunion unter dem Zeichen des Reiches Gottes realisiert.

ACTUALIZATION OF SPOUSAL CHARACTER OF THE BODY IN THE THEOLOGY OF THE BODY BY JOHN PAUL II (SUMMARY)

The awareness and appropriate understanding of the spousal character of the body and sex are scarce in the modern culture. That issue was chosen and worked on by Pope John Paul II in his studies on the meaning of "compositum humanum" (*Love and responsibility* and *Wednesday catechetical conferences on the theology of the body*). Inspired Bible passages contain some essential anthropological elements which can be defined as adequate. It attempts- as the Pope says- to understand and explain the human in which he/she is essentially human. Basing on the deepest human experience it turns against reductionism of the nature type, which often occurs along with an evolutionist way of conceiving the origin of human. Spousal character of the human person shows in his/her sexual constitution (male or female), which suggests and assumes orientation to life in the interpersonal communion. The communal way of the human existence, inscribed in his sexual complementarity, can be realized in everybody's vocation and state of life. It means namely that the whole being of human has been created for his spiritual, emotional, psychological and interpersonal unification which, in case it is realized in the truth and love, reflects some similarity to the unity between the three Persons of the Trinity (KDK 24). In marriage it reaches realization first of all through common sharing of the status duties and is fulfilled in the marital act (sexual intercourse). In unmarried and lonely life it means giving up unification with another human for the sake of building up a more universal unity and community in the image of the Kingdom of God.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE X, 2009
PL ISSN 1641–1196

ANNA ZELLMAN
Wydział Teologii UWM
Olsztyn

UCZNIOWIE LICEUM I STUDENCI TEOLOGII WOBEC PROBLEMATYKI LUDZKIEJ CIELESNOŚCI (STUDIUM PORÓWNAWCZE)

- Słowa kluczowe:** teologia ciała, ciało, cielesność, młodzież, lekcja religii, moralność, nauczanie Kościoła.
- Schlüsselworte:** Theologie des Leibes, Leib, Leiblichkeit, Jugend, Religionsunterricht, Sittlichkeit, Lehre der Kirche.
- Key words:** theology of the body, corporeality, youth, religion classes, morality, teaching of the Church.

Wprowadzenie

Cielesność zajmuje istotne miejsce wśród licznych problemów teologicznych, które w ostatnich latach podejmują badacze. W analizach teoretycznych pojawia się szersze spojrzenie na zagadnienie ludzkiego ciała¹. Autorzy chrześcijańscy wywodzą godność i prawa człowieka z Boga stwarzającego każdą istotę ludzką na swój obraz². Przypominają też o odkupieniu człowieka i powołaniu go do wieczności. Odwołując się do Objawienia i nauki Soboru Watykańskiego II³, stwierdzają jednoznacznie, że człowiek stanowi jedność cielesną i duchową⁴. Jest osobą zarazem przez swoje ciało i ducha⁵. Nie można zatem ciała ludzkiego sprowadzać do wymiarów fizjologii i traktować jako produkt

¹ Zob. np. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność: moralne aspekty teologii ciała*, Warszawa 2008².

² Zob. np. W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, *Collectanea Theologica* 2000, fasc. 4, s. 5–19.

³ Zob. np. KDK 14.

⁴ Więcej na ten temat można znaleźć np. u: M. Dziewiecki, *Cielesność, płciowość, seksualność*, Kielce 2000; J. Pulikowski, A. Urbaniak, *Chrześcijańskie spojrzenie na płciowość*, Wrocław 1994.

⁵ Zob. np. I. Mroczkowski, *Cielesność (ujęcie chrześcijańskie)*, w: C. Rogowski (red.), *Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy*, Warszawa 2007, s. 66–70.

dóbr konsumpcyjnych⁶ czy też gardzić swoim ciałem, bać się i buntować wobec cielesności⁷. W tym kontekście teolodzy zwracają uwagę, że wynikająca z daru stworzenia i odkupienia godność człowieka wymaga poszanowania⁸. Co więcej, bez cielesności, czyli w oderwaniu od konkretnego i niepowtarzalnego ciała oraz w oderwaniu od konkretnych i niepowtarzalnych uwarunkowań fizycznych, nie sposób zrozumieć człowieka. Ciało ludzkie jest święte i wyraża to, co stanowi tajemnicę człowieka⁹, a zwłaszcza tajemnicę jego powołania do miłości małżeńskiej i rodzicielskiej¹⁰. Podstawowym zaś uwarunkowaniem cielesnym człowieka, o czym wielokrotnie przypominają teolodzy, jest jego płciowość¹¹. To właśnie płciowość wywiera „wpływ na wszystkie sfery osoby ludzkiej w jej jedności duszy i ciała”¹². Powinna być ona, jak czytamy w dokumencie *Wytoczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, „ukierunkowana, podniesiona i zintegrowana przez miłość, która jedynie czyni tę płciowość prawdziwie ludzką”¹³.

Na wagę i złożoność powyższych zagadnień wielokrotnie wskazywał Jan Paweł II¹⁴. Bronił ciało ludzkie przed banalizacją, nalegał też, aby nie redukować go do wymiaru fizycznego, lecz dostrzegać również jego wymiar moralny¹⁵. Ukazywał wzniosły etos ciała ludzkiego, które zostało odkupione przez Chrystusa¹⁶. Zwracał uwagę, że „ciało w swej męskości i kobiecości jest »od

⁶ Termin ten obejmuje manipulacje genetyczne, sztuczne zapłodnienie, manipulacje na embrionach i płodach, wykorzystywanie płodów ludzkich do produkcji środków kosmetycznych i tzw. porno biznes, traktujący ciało ludzkie, płciowość i seksualność człowieka jako źródło hedonistycznych doznań i materialnych korzyści. Zob. K. Lubowicki, *Wokół etosu ludzkiego ciała. „Sakramentalność” i deformacje w refleksji Jana Pawła II*, w: P. Morciniec (red.), *Miłość – Płciowość – Płodność*, Opole 2007, s. 89.

⁷ Zob. np. M. Dziewiecki, *Kształtowanie chrześcijańskiej postawy wobec cielesności*, Katecheta 45 (2001) nr 7–8, s. 81–82.

⁸ Zob. np. K. Lubowicki, *Wokół etosu ludzkiego ciała...*, s. 85–87.

⁹ Zob. np. J. Mariański, *Ciało jako sacrum*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, s. 64–66.

¹⁰ Zob. więcej na ten temat np. u: Z. Domagalski, *Małżeństwo darem i zadaniem*, Gniezno 1995; J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Płciowość ludzka w kontekście miłości: przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2005; K. Wojacek, *Małżeństwo, doświadczenie obdarowania*, Lublin–Opole 2002; idem, *Małżeńskie obdarowanie – kontekst usytuowania i prawidłowego rozwoju prokreacyjnej funkcji rodziny*, w: *Miłość – Płciowość – Płodność*, s. 161–190.

¹¹ Zainteresowanych tą problematyką odsyła się do następujących opracowań: C. Reimann, *Cielesność i biegunowe napięcie płciowości*, tłum. L. Balter, *Communio* 1 (1998), s. 84–94; W. Rzeszowski, *Ludzka płciowość*, *Pastores* 4 (2003), s. 129–139; J. Troska, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 1994.

¹² KKK 2332.

¹³ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego, *Wytoczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości. Zasadnicze cechy wychowania seksualnego*, Poznań 1984, 6.

¹⁴ Warto dodać, że powszechnie uznaje się Papieża Jana Pawła II jako tego, który wprowadził w nauczanie Kościoła systematyczną refleksję na temat „teologii ciała”.

¹⁵ Zob. np. Jan Paweł II, *Wartość ciała i płci według zamiaru Stwórcy*, w: *Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 155–158.

¹⁶ Zob. np. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, t. 2, *Chrystus odwołuje się do „serca”*, Lublin 2001.

początku« wezwane do tego, aby stawać się wyrazem ducha [...]»¹⁷ oraz darem osoby dla osoby. Jest ono, jak podkreślał Papież, w nierozłączny sposób związane z wewnętrznym światem człowieka¹⁸. Każde przeżycie w ciele angażuje całego człowieka. Nie można zatem traktować ciała w oderwaniu od osoby ludzkiej¹⁹. Papież przypominał, że każde obdarowanie mężczyzny i kobiety zakłada gotowość do przyjęcia tego daru i podjęcia odpowiedzialności²⁰, uczył też o oblubieńczym charakterze ludzkiego ciała²¹. Zdaniem Papieża ciało nigdy nie jest „do wzięcia” dla każdego i bez zobowiązań, lecz służy miłości, wzajemnemu, osobowemu obdarowaniu małżonków i przekazywaniu życia²².

Problemy badawcze i przewidywania

Powyższe teoretyczne spectrum analiz teologicznych nad cielesnością skłoniło autorkę artykułu do podjęcia badań empirycznych poświęconych tej problematyce. Analizie poddano zróżnicowaną wiekowo i mentalnie grupę młodzieży: licealnej i studiującej teologię. Za takim ukierunkowaniem badań (o charakterze jakościowo-ilościowym) przemawiał także brak, jak dotąd, tego typu badań.

Przystępując do badań nie sformułowano szczegółowych hipotez, lecz jedynie ogólne przewidywania dotyczące różnic w wypowiedziach młodzieży licealnej i studentów teologii. Wydaje się, że wiedza pozyskiwana w toku studiów teologicznych i związana z tym formacja chrześcijańska może mieć znaczenie w kształtowaniu się poglądów i przekonań dotyczących ludzkiego ciała. Wśród wypowiedzi studentów teologii przewidywano więcej zgodności z nauczaniem Kościoła. Oczywisty wydawał się wpływ studiów na sposób postrzegania własnego ciała i innych. Nietrudno tu o teoretyczne uzasadnienie tej tezy. Jeżeli w ramach studiów teologicznych młodzież poznaje nauczanie Kościoła na temat „teologii ciała”, i prawdą jest, że uznaje je za wartościowe, godne uwagi i interioryzacji, to da się odnotować jako znaczne różnice w wypowiedziach respondentów z liceum i studentów teologii. Przewidywano także odmienne podejście do roli lekcji religii w poznawaniu nauki Kościoła

¹⁷ Jan Paweł II, *Wartość ciała i płci według zamiaru Stwórcy*, s. 155.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Takie stwierdzenia Papieża szczegółowo analizuje m.in. K. Lubowiecki, w: *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005.

²⁰ Zob. np. Jan Paweł II, „Mowa ciała” odczytana w prawdzie. *Katecheza podczas audiencji ogólnej (12.01.1983)*, w: *Teologia małżeństwa*, s. 368.

²¹ Zob. np. FC 12.

²² Jan Paweł II, *Zagadnienie nagości w dziele sztuki. Katecheza podczas audiencji ogólnej (22.04.1981)*, w: *Teologia małżeństwa*, s. 213. Por. też analizy poświęcone tym elementom nauczania papieskiego, jakie zostały podjęte przez J. Kupczaka, w: *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006 oraz I. Semena, w: *Seksualność według Jana Pawła II*, Poznań 2008.

na temat cielesności i w lepszym rozumieniu odkrywanych prawd. W przypadku studentów teologii istotnym, choć nie jedynym, czynnikiem warunkującym jakość wypowiedzi dotyczących lekcji religii, jest perspektywa czasu, zdobywana wiedza na temat zadań katechetycznych i pierwsze doświadczenia nabywane w toku praktyk pedagogicznych. Wszystko to niewątpliwie wpływa także na opinie dotyczące oczekiwań wobec oddziaływań formacyjnych podejmowanych w toku lekcji religii. Natomiast młodzież licealna mogła wypowiadać się na temat lekcji religii, umiejscawiając je w aktualnych zdarzeniach i sytuacjach edukacyjnych, często naznaczonych dyskusjami o silnym zabarwieniu emocjonalnym. Mogło to zniekształcać obraz roli, jaką lekcje religii spełniają w rozumieniu integralnej prawdy o ludzkiej cielesności. Jednak zakładano, że wypowiedzi na temat tego, co należałoby uczynić podczas lekcji religii, aby młodzież lepiej poznała naukę Kościoła na temat ciała ludzkiego i cielesności, mogą sprzyjać wyrażaniu osobistych oczekiwań w tym względzie.

Wyjściowym celem badań było porównanie opinii młodzieży licealnej i studentów teologii na temat cielesności. Szczegółowe zamierzenia zawierały się w pytaniach zamieszczonych w kwestionariuszu ankiety. Dotyczyły one m.in.: skojarzeń związanych z terminem „ciało ludzkie”, funkcji przypisywanych ciału, postawy wobec własnego ciała i innych osób. Kolejne pytania traktowały o tym: co zdaniem badanych pomaga w poszanowaniu własnego ciała i innych, jakie są najważniejsze trudności w poszanowaniu własnego ciała i innych, jakie postępowanie sprzeciwia się poszanowaniu własnego ciała i innych. Ponadto zapytano respondentów o to dlaczego Kościół domaga się poszanowania ciała ludzkiego. Zwrócono też uwagę na kwestie wprost związane z nauczaniem religii. Najpierw zapytano o to, jak badani rozumieją określenie Pisma Świętego, że ciało ludzkie jest świątynią Boga, a następnie, w jaki sposób udział w lekcjach religii pomógł im w zrozumieniu tej prawdy. W końcu postawiono pytanie dotyczące tego, co należałoby uczynić podczas lekcji religii, aby młodzież jeszcze lepiej poznała naukę Kościoła na temat ludzkiej cielesności. Pozwolono też respondentom na dopisanie dodatkowych uwag na temat ludzkiego ciała i cielesności.

Metoda

W badaniach zastosowano metodę sondażu diagnostycznego, określanego sondażem ankietowym czy też sondażem na grupie reprezentatywnej²³. W jej ramach wykorzystano technikę sondażu z zastosowaniem opracowanego przez

²³ Więcej na temat tej metody można znaleźć np. w T. Pilch, *Zasady badań pedagogicznych*, Warszawa 1995, s. 49–52.

autorkę artykułu własnego kwestionariusza ankiety, sporządzonego na potrzeby badań. Zawierał on 11 pytań. Spośród nich dwa miały charakter otwarty. Jedno pytanie dotyczyło skojarzeń związanych z terminem „ciało ludzkie”, drugie pozwalało na dopisanie dodatkowych, osobistych uwag na temat ludzkiego ciała i cielesności. Pozostałe pytania zawierały kafeterie półotwarte i koniunktywne, czyli taki zestaw możliwych do wyboru odpowiedzi, które zawierają jeden punkt oznaczony zazwyczaj słowem „inne”. Ta ostatnia kategoria pozwoliła młodzieży na zaprezentowanie swej odpowiedzi, jeśli nie mieściła się w żadnym z zaproponowanych sformułowań. Z kolei kafeteria koniunktywna pozwoliła na wybranie kilku możliwych odpowiedzi, a w dalszej analizie na możliwość obliczenia częstotliwości wyboru poszczególnych odpowiedzi i utworzenia hierarchii. Tak skonstruowane narzędzie badawcze służyło do zebrania opinii młodzieży licealnej i studiującej teologię na temat ludzkiej cielesności.

Wszystkie zamieszczone w kwestionariuszu pytania poprzedzała krótka instrukcja i tzw. metryczka, zawierająca określenia dotyczące wieku, płci, klasy lub roku i cyklu studiów. Badanej młodzieży zapewniono anonimowość i pozostawiono jej całkowitą swobodę wypowiedzi. W ten sposób zgromadzono szerokie spectrum informacji o poglądach respondentów na temat ludzkiej cielesności. Wszystkie wypowiedzi poddano analizie ilościowej i jakościowej, a procent obliczano od ilości odpowiedzi.

Osoby badane

Badaniami zostały objęte dwie grupy respondentów. Pierwszą stanowili uczniowie klasy I, II i III z VIII Liceum Ogólnokształcącego w Olsztynie (185 osób)²⁴. Drugą grupę utworzyli studenci III i IV roku studiów stacjonarnych na kierunku teologia (170 osób). W pierwszej grupie było 101 dziewcząt i 69 chłopców, w drugiej natomiast 119 kobiet i 51 mężczyzn. Taki dobór populacji młodzieży licealnej i studentów teologii obejmował specjalnie dobraną grupę reprezentacyjną z tzw. populacji generalnej, którą zawężono terytorialnie. Pozwoliło to na zebranie poglądów młodzieży z różnych środowisk, a więc szkolnego i akademickiego reprezentujących wszystkie cechy i wszystkie elementy populacji generalnej.

Z uwagi na zakładaną analizę porównawczą, próba docelowa liczyła tyle samo młodzieży z liceum, co studiującej teologię, czyli po 170 osób. Do analizy ilościowej i jakościowej zaklasyfikowano losowo wybrane kwestionariusze ankiety, które spełniały kryteria metodologiczne. Ankiety te ponumerowano od

²⁴ W tym miejscu warto dodać, że w klasie I przebadano 80 osób (w tym 44 dziewczęta i 36 chłopców), w klasie II 61 osób (35 dziewcząt i 26 chłopców), a w klasie III jedynie 44 osoby (35 dziewcząt i tylko 9 chłopców).

1 do 340. Skrót L (liceum), T (studia teologiczne) wskazuje na miejsce nauki bądź studiów. Litera K (kobieta) lub M (mężczyzna) na płeć respondenta, a cyfra na numer ankiety²⁵. Cytując wypowiedzi uczniów i studentów, w przypisach zastosowano wyżej wymienione skróty, co pozwala odnaleźć daną ankietę²⁶.

Procedura

Uczestników badań poproszono o udzielenie odpowiedzi na pytania zamieszczone w kwestionariuszu ankiety. Po krótkiej instrukcji, respondenci otrzymali około 40 minut, by mogli odpowiedzieć na 11 pytań dotyczących ludzkiej cielesności²⁷. Przy pytaniach otwartych należało udzielić swobodnych wypowiedzi. W pytaniach półotwartych, częściowo skategoryzowanych, a zarazem koniunktywnych, respondenci musieli wskazać trzy lub dwie odpowiedzi, a jedną, własną, dopisać w miejsce „inne propozycje – jakie?”.

Materiał badawczy i sposób pomiaru

Pozyskane dane mają głównie wstępną wartość diagnostyczną. Określają jedynie tendencje związane z postrzeganiem ludzkiego ciała i nastawieniem do cielesności. W przyszłości należałoby je poszerzyć o inne grupy objęte badaniami i wzbogacić o nowe, uszczegółowione narzędzia badawcze.

Jak już wyżej zauważono, stwierdzenia respondentów poddano analizie ilościowej i jakościowej. Dane statystyczne zostały poddane ogólniejszej ocenie. Dokonując porównania i zwracając uwagę na występujące zróżnicowanie lub jego brak między wypowiedziami młodzieży z liceum i studentów teologii, bazowano jedynie na ilościowej istotności zróżnicowań, bez zastosowania testu nieparametrycznego Chi-kwadrat. Już bowiem proste opracowanie statystyczne pozyskanych odpowiedzi pozwoliło wyodrębnić znaczące różnice w niektórych wypowiedziach lub też zauważyć niemal identyczne podejście do określonych kwestii dotyczących ludzkiej cielesności oraz roli nauczania religii w lepszym poznawaniu i zrozumieniu prawd z zakresu teologii ciała.

²⁵ Wszystkie wypełnione kwestionariusze ankiety znajdują się w archiwum własnym autorki artykułu.

²⁶ Cytowane odpowiedzi respondentów przytaczane są w wersjach oryginalnych, bez stosowania jakichkolwiek poprawek gramatycznych czy stylistycznych.

²⁷ Pytanie 10 zostało podzielone na dwa podpunkty: a i b. Z kolei pytanie 11 miało charakter bardzo swobodny. Zapytano w nim respondentów o to, co jeszcze chcą napisać na temat ludzkiego ciała i cielesności. Z uwagi na fakt, że respondenci sporadycznie korzystali z możliwości dopisania dodatkowych informacji, pozyskane dane nie zostały poddane analizie statystycznej. Niektóre z wypowiedzi uwzględniono w konkluzji – jako potwierdzenie wniosków i postulatów pastoralnych.

Wyniki badań i dyskusja

Analizując dane pozyskane w wyniku kwestionariusza ankiety, zauważono, że osoby badane miały różne skojarzenia z terminem „ciało ludzkie”. Młodzież licealna najczęściej utożsamiała ten termin z anatomią i fizjologią (15,7%), seksem (10,7%), człowiekiem (8,4%), pięknem (7,4%), troską o higienę (6,0%), wyglądem zewnętrznym (5,4%), pożądaniem (4,0%), z płciowością rozumianą jako bycie mężczyzną lub kobietą (4,0%) oraz z pieszczotami (4,0%). Część respondentów z liceum dodała, że „ciało ludzkie” kojarzy z doskonałością człowieka (3,4%), nagością (2,7%), formą, przez którą wyraża się duch (2,7%), cnotą (2,7%), miłością (2,3%), podobieństwem do Boga (2,3%), szacunkiem do samego siebie i do drugiego człowieka (2,0%), darem Bożym (2,0%). Nieliczni pisali o godności (1,3%), przyjemności (1,3%), prywatności i intymności (1,3%). Respondenci z liceum sporadycznie mieli również inne skojarzenia. Wśród nich były następujące: skóra (0,7%), lekarz (0,7%), osoba (0,7%), przemijalność (0,7%), masturbacja (0,3%), brzydota (0,3%), obecność (0,3%), mózg (0,3%), dar dla drugiego człowieka (0,3%), sport (0,3%), wartość (0,3%). Dało się też zauważyć stwierdzenia, w których młodzież licealna zaznaczała, że nie ma żadnych skojarzeń (5,5%). Wszystkie wyżej wymienione dane pozwalają wnioskować o zróżnicowanym postrzeganiu przez respondentów z liceum samego terminu „ciało ludzkie”. Wśród wypowiedzi są zarówno takie, które mają konotację pozytywną, jak też negatywną. Pośrednio sugerują one podejście młodzieży do kwestii ciała ludzkiego. W obliczu tych wypowiedzi interesujące okazały się dane pozyskane od studentów teologii. Zdecydowanie więcej jest tu skojarzeń pozytywnych, wprost wynikających z nauczania Kościoła. I chociaż najwięcej badanych, bo 17,2% stwierdziło, że „ciało ludzkie” kojarzy się im z wyglądem fizycznym, to niewiele mniej, bo 16,3% respondentów utożsamiało „ciało ludzkie” ze świątynią Boga. Poza tym studenci kojarzyli powyższy termin z człowiekiem (12,1%), „zespołem komórek wzajemnie ze sobą powiązanych” (6,2%), miłością (5,5%), seksualnością (5,5%), tożsamością (4,8%), biologią (4,4%), darem od Boga (4,2%), siłą fizyczną (3,4%), zdrowiem (3,2%), szacunkiem do samego siebie i drugiego człowieka (2,7%), cierpieniem (2,3%), podobieństwem do Boga (2,1%), pożądaniem (2,1%). Następnie respondenci studiujący teologię wymieniali indywidualizm (1,2%), miłość małżeńską (1,0%), tajemniczość (0,8%), czułość (0,8%), atrakcyjność (0,8%), prywatność i intymność (0,8%). Były też osoby, które dodały, że termin „ciało ludzkie” kojarzy się im także z lekarzem (0,6%), godnością (0,4%), różnorodnością (0,4%), zdrowiem (0,4%), przemijalnością (0,4%), płciowością (0,2%) i nicością (0,2%). Pozyskane dane wskazują zatem na ilościowe, a nie jakościowe, zróżnicowanie

w wypowiedziach dwóch grup respondentów. W grupie młodzieży licealnej mniej było określeń, które wskazywałyby na Boga i traktowały ciało ludzkie w kategoriach daru otrzymanego od Stwórcy. Poza tym respondenci mieli niemal identyczne, choć zróżnicowane statystycznie, skojarzenia.

W kolejnych pytaniach (od 2 do 10) ankietowani mieli za zadanie wybrać po trzy określenia lub dopisać własne w miejsce „inne”. Najpierw poproszono respondentów o podanie funkcji, które ich zdaniem, pełni ciało ludzkie. 27,5% młodzieży licealnej stwierdziło, że ciało wyraża ludzką osobę i jej tożsamość. Zdaniem 17,6% ankietowanych z liceum ciało ludzkie wzywa mężczyznę i kobietę do wypełniania podstawowego powołania do miłości. 16,3 % młodzieży uważało, że ciało ludzkie jest darem dla drugiego człowieka i służy wyrażaniu miłości. Dla 15,9% respondentów ciało ludzkie wskazuje na to, co przemijalne, słabe i ograniczone, a dla 10,4% na podobieństwo do Boga. Byli też uczniowie liceum, którzy uważali, że ciało ludzkie jest miejscem wypowiedania się człowieczeństwa (10,0%). Pojawiały się też wypowiedzi, w których młodzież wskazała na funkcję estetyczną (1,2%), biologiczną (0,6%) i hedonistyczną (0,4%) ciała ludzkiego. W tej ostatniej grupie znalazły się stwierdzenia określające ciało ludzkie jako środek do czerpania przyjemności. Uogólniając, można stwierdzić, że opinie badanych licealistów na temat funkcji ciała ludzkiego są merytorycznie poprawne. Dopisane określenia wskazują na szczerość wypowiedzi respondentów i ich rzetelne podejście do badań. Do podobnych wniosków prowadzi analiza odpowiedzi udzielonych przez studentów teologii. Podobnie, jak u młodzieży licealnej pierwszą grupę stanowiły wypowiedzi, w których studenci stwierdzali, że ciało wyraża ludzką osobę i jej tożsamość (28,6%). Respondenci wymieniali także następujące funkcje: ciało ludzkie – wzywa mężczyznę i kobietę do wypełniania podstawowego powołania do płodności (18,0%), wskazuje na to, co przemijalne, słabe i ograniczone (15,1%), jest darem dla drugiego człowieka i służy wyrażaniu miłości (13,7%), jest miejscem wypowiedania się człowieczeństwa (12,4%), wskazuje na podobieństwo do Boga (12,2%). Zatem wszyscy respondenci, niezależnie od wieku i jakości kształcenia, mieli podobne zdanie na temat funkcji ciała ludzkiego.

Dalsze analizy danych prowadzą do wniosku, że między młodzieżą z liceum a studentami teologii daje się zauważyć różnice w deklaracjach dotyczących sposobu traktowania własnego ciała. Licealiści najczęściej pisali, że własne ciało traktują z szacunkiem i troską (29,4%) oraz jako sposób wyrażania samego siebie (29,4%). Rzadziej postrzegali własne ciało jako dar od Boga (14,4%). Część ankietowanej młodzieży przyznała, że przesadnie dba o wygląd zewnętrzny (14,4%). Pojawiały się też inne stwierdzenia. 4,7% licealistów deklarowało, że „normalnie”, „bez przesady” dba o ciało, a 4,5%, że bez szczególnej uwagi odnosi się do własnej cielesności. Były też osoby, które lękały się

o własne ciało (1,0%) i traktowały je jako własność prywatną, do której nikt nie ma prawa (1,0%). Jednocześnie dwie osoby zaznaczyły, że z uwagą podchodzą do własnego ciała (0,8%), a jedna nie potrafiła określić sposobu, w jaki traktuje własne ciało (0,2%). Inaczej do tej kwestii odnosili się studenci teologii. 32,0% ankietowanych studentów stwierdziło, że własne ciało traktuje z szacunkiem i troską, a 28,6%, że postrzega je jako dar Boży. Dla 21,4% respondentów ciało jest sposobem wyrażania samego siebie. 12,4% przyznało, że z przesadną dbałością zwraca uwagę na wygląd zewnętrzny. Pojawiły się też wypowiedzi wskazujące na zdystansowane, pozbawione szczególnej uwagi podejście do własnego ciała (4,5%). Nieliczni respondenci przyznali, że własne ciało traktują jako „coś”, co ma wiele defektów (1,0%). Jedna osoba zadeklarowała wielkie zrozumienie w podejściu do własnego ciała (0,2%). Z tego wynika, że w grupie studentów teologii jest więcej, niż w grupie licealistów, stwierżeń wskazujących na odniesienie do Boga Stwórcy i na większy dystans do tego, co związane z wyglądem zewnętrznym. Sądzić można zatem, że na taki stan mają wpływ studia teologiczne, a zwłaszcza pozyskiwana wiedza z zakresu antropologii chrześcijańskiej.

Istotne okazały się także odpowiedzi na pytanie: „Jaką wartość widzisz w ciele drugiego człowieka?”. Dane pozyskane od młodzieży licealnej wykazały, że najczęściej badanych z tej grupy postrzegało ciało ludzkie jako przedmiot pożądania (22,1%). Pojawiły się też wypowiedzi, w których młodzież zaznaczała, że ciało drugiej osoby: przypomina o godności każdego człowieka (16,1%), wyraża powołanie człowieka do miłości i daru z samego siebie (15,2%), jest przedmiotem fascynacji (15,0%), wskazuje na bogactwo różnorodności (14,6%), przypomina o prawie człowieka do nienaruszalności (10,9%). Dla 5,8% ankietowanych uczniów ciało ludzkie wskazuje na Boga – Stwórcę. Jedna osoba (0,2%) nie potrafiła określić, jaką wartość widzi w ciele drugiego człowieka. Z kolei w grupie studentów dało się zauważyć inne akcenty w wartościowaniu ciała ludzkiego. Jako pierwsze pojawiły się stwierdzenia, w których potencjalni teolodzy stwierdzali, że ciało ludzkie wskazuje na Stwórcę (20,4%). Dalej wymieniali następujące wartości: wskazuje na bogactwo różnorodności (19,0%), przypomina o godności człowieka (16,9%), wyraża powołanie człowieka do miłości i daru z samego siebie (16,9%), przypomina o prawie człowieka do nienaruszalności własnego ciała (11,8%). Tylko 8,2% studentów, określając wartości ciała ludzkiego stwierdziło, że jest ono przedmiotem fascynacji, a 6,9%, że jest przedmiotem pożądania. Zatem wystąpiło widoczne zróżnicowanie ilościowe w wartościach przypisywanych ciału ludzkiemu przez poszczególne grupy respondentów. Licealiści mniejszą uwagą zwracali na wartości duchowe, większą na to, co zewnętrzne. Studenci teologii natomiast przejawiali tendencję do podawania określeń propagowanych w antropologii chře-

ścijańskiej. Może to, podobnie jak wcześniejsze odpowiedzi, wskazywać na wpływ studiów teologicznych na opinie respondentów. Tym samym potwierdzają się wstępne przypuszczenia, jakie sformułowano przed rozpoczęciem badań.

Odpowiadając na pytanie: „Co pomaga w poszanowaniu własnego ciała i innych?”, badane grupy wykazały niemal identyczne podejście do znaczenia relacji interpersonalnych opartych na szacunku. Takiej odpowiedzi udzieliło 26,5% uczniów z liceum i 27,3% studentów teologii. Uczniowie klas licealnych częściej też jako pomoc w poszanowaniu własnego i innych ciała wymieniali przeświadczenie o godności każdej osoby (28,8%). Jednak tylko 21,0% studentów było takiego zdania. Nieznaczne różnicowanie ilościowe dało się zauważyć w innych kategoriach odpowiedzi. Licealiści zaznaczyli promocję cywilizacji życia i miłości (21,4%). Studenci teologii natomiast stwierdzali, że przekonanie o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże pomaga w poszanowaniu własnego ciała i innych (24,9%). Takie zdanie na ten temat miało jednak tylko 11,8% młodzieży z liceum. Poza tym niektórzy licealiści stwierdzali, że znajomość prawa Bożego i nauki Kościoła katolickiego (9,4%) pomaga w poszanowaniu własnego ciała i innych. Tu też wystąpiła widoczna statystycznie różnica w odpowiedziach studentów teologii. 17,1% studentów uznało znajomość prawa Bożego i nauki Kościoła katolickiego, a 9,8% promocję cywilizacji życia i miłości jako czynnik wspomagający poszanowanie własnego ciała i innych. Badani licealiści dopisali też inne kategorie odpowiedzi. Uznali bowiem, że poczucie własnej wartości (1,6%) oraz dojrzałe i mądre zachowanie (0,5%) pomaga w poszanowaniu własnego ciała i innych. Wyniki te wzmocniają tezę dotyczącą wpływu studiów teologicznych na opinie respondentów – szczególnie w kwestiach wprost związanych z nauczaniem Kościoła na temat ludzkiego ciała, płciowości i seksualności.

Kolejne pytanie dotyczyło najważniejszych trudności w poszanowaniu własnego ciała i innych. Zaskakujące okazały się tu odpowiedzi pozyskane od dwóch grup respondentów. Młodzież licealna wymieniała tu kolejno chęć bycia podziwianym za ładny wygląd zewnętrzny (28,6%), silny popęd seksualny (26,5%), uleganie modzie lansowanej w mediach (25,3%), brak zrozumienia prawdy o stworzeniu ciała ludzkiego na obraz i podobieństwo Boże (9,6%), przesadną troskę o zdrowie (8,4%). Poza tym osiem osób dopisało inne odpowiedzi. Spośród nich cztery zaznaczyły, że brak poczucia własnej wartości (0,8%) utrudnia poszanowanie własnego ciała i innych. Tyle samo osób uznało brak miłości wobec siebie za znaczące utrudnienie w poszanowaniu ciała ludzkiego (0,8%).

Nieco inaczej przedstawiają się odpowiedzi studentów teologii. Stwierdzali oni, że silny popęd seksualny (29,0%), uleganie modzie lansowanej

w mediach (26,5%), chęć bycia podziwianym za ładny wygląd (20,6%), brak zrozumienia prawdy o stworzeniu ciała ludzkiego na obraz i podobieństwo Boże (17,3%) oraz przesadna troska o zdrowie (6,7%) to najważniejsze trudności w poszanowaniu własnego ciała i innych. Jak wynika z wyżej wymienionych danych studenci teologii nie dopisali własnych odpowiedzi. Trochę częściej jednak niż licealiści stwierdzali, że tak popęd seksualny, jak też brak zrozumienia prawdy o stworzeniu ciała ludzkiego na obraz i podobieństwo Boże utrudnia poszanowanie własnego ciała i innych. Z kolei licealiści częściej pisali o chęci bycia podziwianym za ładny wygląd. Dało się też zauważyć niemal identyczne podejście w wyborze kategorii „uleganie modzie lansowanej w mediach”. A zatem powyższe wyniki mogą być nie tylko przejawem odrębnego postrzegania trudności, ale także niemal identycznego wartościowania roli mediów w kształtowaniu postaw i poglądów społeczno-moralnych.

Zgłębiając problematykę, zapytano respondentów, jakie postępowanie sprzeciwia się poszanowaniu własnego ciała i innych. Ankietowani reprezentujący dwie grupy wyrażali podobne opinie na ten temat. Stwierdzali, że przesadna troska o wygląd zewnętrzny (23,9% licealistów; 22,9% studentów), hedonizm, czyli koncentracja na przyjemnościach zmysłowych (22,7% licealistów; 22,5% studentów), przesadna troska o zdrowie (17,8% licealistów; 13,1% studentów), podejmowanie współżycia przed zawarciem sakramentalnego małżeństwa (10,8% licealistów; 15,9% studentów) oraz dążenie od zaspokojenia własnych potrzeb fizycznych i psychicznych (22,9% licealistów; 25,5% studentów) sprzeciwiają się poszanowaniu własnego ciała i innych. 0,8% młodzieży z liceum nie miało zdania na ten temat. Dwie osoby stwierdziły, że „branie pieniędzy za seks” sprzeciwia się poszanowaniu własnego ciała i innych. Pojedynczy uczeń uznał wykorzystanie cudzego ciała dla własnych potrzeb (0,2%) i przenoszenie bólu psychicznego na fizyczny (0,2%) za postępowanie, które sprzeciwia się poszanowaniu własnego ciała i innych. Zdaniem jednej osoby (0,2%) „żadne postępowanie nie sprzeciwia się poszanowaniu własnego ciała i innych”²⁸.

Dane te wskazują, że studenci teologii częściej wymieniali podejmowanie współżycia przed zawarciem sakramentalnego małżeństwa oraz dążenie do zaspokojenia własnych potrzeb fizycznych i psychicznych. Można zatem wnioskować, że uznawali nauczanie moralne Kościoła katolickiego na temat ludzkiej płciowości i seksualności jako zobowiązujące.

Dopełnieniem powyższych wyników są odpowiedzi udzielone na pytanie: „Dlaczego Kościół domaga się poszanowania ciała ludzkiego?”. Porównując wyniki uczniów liceum i studentów teologii, można zauważyć ilościowe róż-

²⁸ LK 47.

nicowanie w kwestiach szczegółowych. I tak młodzież najczęściej stwierdzała, że Kościół domaga się poszanowania ciała ludzkiego, bo: ciało ludzkie jest darem włączonym w Boży zamysł miłości (32,4%) i zostało odkupione przez Chrystusa (24,3%), Chrystus przyjmując ciało ludzkie uświęcił je (22,4%). Dalej respondenci z liceum pisali: w ten sposób Kościół broni ustanowionej przez Boga prawdy o człowieku, jego godności i powołaniu (19,8%). Trzy osoby nie wiedziały dlaczego Kościół domaga się poszanowania ciała ludzkiego (0,6%). Dwóch uczniów stwierdziło, że „ciało ludzkie nie jest przedmiotem, którym można zabawić się”²⁹ (0,4%). Zaskakujące okazało się też stwierdzenie jednej z uczennic, która wprost napisała „Nie wybieram żadnej odpowiedzi i nic nie piszę od siebie, bo nie wierzę w nauczanie Kościoła”³⁰. Inaczej plasują się wyniki w grupie studentów teologii. Respondenci w tej grupie, podając uzasadnienie częściej niż licealiści stwierdzali, że Kościół domaga się poszanowania ciała ludzkiego, bo: ciało ludzkie zostało odkupione przez Chrystusa (25,5%), a Kościół w ten sposób broni ustanowionej przez Boga prawdy o człowieku, jego godności i powołaniu (23,3%). Na podobnym jak uczniowie liceum poziomie ilościowym studenci wymieniali inne argumenty. 29,0% ankietowanych w tej grupie stwierdziło, że Kościół domaga się poszanowania ciała ludzkiego, gdyż jest ono darem włączonym w Boży zamysł miłości, a 23,3% zaznaczyło, że w ten sposób Kościół broni ustanowionej przez Boga prawdy o człowieku, jego godności i powołaniu. Ogólnie zatem respondenci podawali podobne uzasadnienia. Różnili się jedynie w szczegółowych kategoriach odpowiedzi. Trudno zatem stwierdzić różnorodność wpływów środowiska edukacyjnego, w którym funkcjonowali badani. Do podobnych wniosków można dojść analizując odpowiedzi respondentów na pytanie: Jak rozumiesz określenie Pisma Świętego, że ciało ludzkie jest świątynią Boga?

Zarówno młodzież licealna, jak i studenci teologii wskazywali na poprawne teologicznie interpretacje. Różnili się jedynie w ilości odpowiedzi udzielonych w poszczególnych kategoriach. Zdaniem respondentów z dwóch grup określenie ciało ludzkie jest świątynią Boga oznacza, że ciało ludzkie: jest nienaruszalne (33,5% licealistów; 32,5% studentów), wymaga czci i szacunku (32,5% licealistów; 31,0% studentów), nie można ukazywać nagości (6,1% licealistów; 5,3% studentów), jedynie Bóg może położyć kres życiu cielesnemu (24,7% licealistów; 31,2% studentów). Poza tym w grupie uczniów liceum było 16 osób (3,1%), które szczerze stwierdzały, że trudno im zrozumieć to określenie i podać jakąś interpretację. Ogólnie można stwierdzić brak wyraźnych różnic między licealistami a studentami teologii.

²⁹ LK 44, 59.

³⁰ LK 98.

Biorąc pod uwagę rolę nauczania religii w kształtowaniu opinii młodzieży, zapytano respondentów „W jaki sposób dotychczasowy udział w lekcjach religii pomógł im w zrozumieniu prawdy, że ciało ludzkie jest świątynią Boga?”. Odpowiadając, ankietowani z liceum mieli bezpośrednie doświadczenia, a studenci teologii pisali odwołując się do retrospekcji. Dało się przy tym zauważyć ilościowe różnice w zaznaczanych odpowiedziach. W grupie licealistów najwięcej osób (31,4%) uznało, że dotychczasowy udział w lekcjach religii w ogóle im nie pomógł w zrozumieniu prawdy, że ciało ludzkie jest świątynią Boga. Trochę mniej respondentów, bo 29,6% napisało: udział w lekcjach religii nie wpłynął na moje rozumienie tej prawdy. Były jednak osoby, które dostrzegły pozytywny wpływ lekcji religii, zaznaczając: pomógł zrewidować moje poglądy (11,8%), bardzo mi pomógł poprzez podejmowanie zagadnień dotyczących znaczenia ludzkiej płciowości (11,0%), rozjaśnił moje rozumienie tej prawdy (9,0%). Zdaniem 2,5% młodzieży istotną rolę odegrało w tej kwestii świadectwo katechety. Jednak aż 17 osób (3,3%) stwierdziło, że nie wiedzą czy i na ile udział w lekcjach religii pomógł im w zrozumieniu prawdy, że ciało ludzkie jest świątynią Boga. Poza tym 7 respondentów (1,4%) wyraźnie zaznaczyło: „Sam dochodzę do wniosków i nie potrzebuję pomocy nauczycieli religii”³¹. Te ostateczne stwierdzenia mogą świadczyć o dążeniu do autonomii młodych i typowej dla okresu dorastania tendencji do podkreślania samodzielności w myśleniu i działaniu. Nieco inaczej do roli lekcji religii ustosunkowali się studenci teologii. Najczęściej stwierdzali oni: udział w lekcji religii pomógł zrewidować moje poglądy (31,2%), rozjaśnił moje rozumienie prawdy (28,8%), bardzo mi pomógł poprzez podejmowanie zagadnień dotyczących znaczenia ludzkiej płciowości (25,5%). Dla 6,3% respondentów ważne okazało się świadectwo katechety. Były też osoby, które stwierdziły: udział w lekcjach religii nie wpłynął na moje rozumienie tej prawdy (7,3%). Pięciu studentów (1,0%) wprost zaznaczyło: w ogóle mi nie pomógł. Ponieważ studenci teologii oceniali udział lekcji religii z perspektywy czasu, zdobytego doświadczenia i wiedzy teologicznej (w tym katechetycznej) trudno ocenić na ile potrafili być obiektywni w tej ocenie. Można jednak stwierdzić, że wiedza i doświadczenie pedagogiczno-katechetyczne niewątpliwie miały wpływ na jakość udzielanych odpowiedzi.

Chcąc wyprowadzić postulaty pastoralne, zapytano respondentów „Co ich zdaniem należałoby uczynić podczas lekcji religii, aby młodzież jeszcze lepiej poznała naukę Kościoła na temat ludzkiej cielesności?”. Badania pokazały niemal identyczne oraz ilościowo mało zróżnicowane podejście do tej kwestii dwóch grup ankietowanych. Respondenci proponowali, by częściej

³¹ Np. LM 152.

podejmować zagadnienia z zakresu teologii ciała (31,4% licealistów; 31,6% studentów), prezentować argumenty dotyczące znaczenia ludzkiej płciowości (32,2% licealistów; 24,9% studentów), organizować spotkania tematyczne z zaproszonymi gośćmi np. teologami, psychologami, lekarzami (29,2% licealistów; 26,1% studentów), emitować filmy na temat godności ludzkiego ciała (2,0% licealistów; 3,1% studentów) oraz prowadzić ożywione dyskusje (5,3% licealistów; 14,3% studentów). Widać zatem, że tylko w ostatniej kategorii odpowiedzi wystąpiły ilościowo znaczne różnice. Studenci częściej proponowali prowadzenie ożywionych dyskusji. Fakt ten można tłumaczyć zwiększonym zainteresowaniem tą formą prowadzenia zajęć oraz dotychczasowym doświadczeniem, jakie respondenci zdobywają w czasie studiów teologicznych. Zwykle podczas ćwiczeń akademickich studenci uczestniczą w różnego rodzaju dyskusjach, które często okazują się pomocne w zrozumieniu nauczania Kościoła. Widać tu zatem pewną zależność od osobistego doświadczenia.

Konkluzja

Przedstawione w sposób syntetyczny wyniki badań przeprowadzonych wśród wybranych losowo grup młodzieży z liceum i studentów teologii ujawniły zróżnicowane ilościowo opinie respondentów na temat ludzkiego ciała i cielesności. Co prawda, w zakresie niektórych kategorii szczegółowych badań mieli podobne zdanie, jednak w większości odpowiedzi różnice te wystąpiły. Dało się przy tym zauważyć większą zgodność myślenia studentów teologii z nauczaniem Kościoła. Może to świadczyć o pozytywnym wpływie wiedzy teologicznej na poglądy respondentów. Katechizowani z kolei proponowali często własne odpowiedzi, zaznaczając, że sami decydują o tym jak myślą i jaką wartość przypisują własnemu ciału i innym. Z pewnością było to podyktowane poszukiwaniem własnej tożsamości i kształtowaniem się światopoglądu.

Zaskakujące okazały się wypowiedzi dotyczące udziału lekcji religii. Katechizowani zdecydowanie wyrażali negatywne opinie, podkreślając, że lekcje religii nie spełniają żadnej roli w rozumieniu prawdy o własnym ciele i innych. Studenci natomiast patrzyli na tę kwestię z perspektywy czasu. W ich retrospektywnym spojrzeniu dało się zauważyć pozytywne podejście do nauczania religii, co zapewne jest też warunkowane wiedzą z zakresu katechetyki i doświadczeniami zdobywanymi podczas praktyk pedagogicznych. Na takie opinie może też wpływać chęć zaangażowania się w przyszłości w posługę katechetyczną Kościoła i idealizm z tym związany.

Aby podjąć próbę zmiany udziału lekcji religii w rozumieniu przez młode pokolenie prawdy o ludzkiej cielesności, należy najpierw poszukać przyczyn tego zjawiska. Jedną z nich z pewnością może być pomijanie tej problematyki

czy też marginalne jej traktowanie podczas lekcji religii. Często warunkowane jest ono brakiem kompetencji merytorycznych nauczycieli religii. Zatem warto zwrócić uwagę na podnoszenie kwalifikacji katechetów w zakresie teologii moralnej. Przy tym nie można pomijać wpływu rodziny i środków społecznego komunikowania, co implikuje potrzebę podjęcia dialogu z rodzicami i ze środowiskiem dziennikarzy. Za tym przemawiają wypowiedzi samych respondentów, w których stwierdzają oni: „Podejście w tej kwestii [ciała ludzkiego i cielesności] nie zmieni się póki media nie zaczną lansować innej metody, pokazywać innych filmów, bo prawdę mówiąc, to one mają największy wpływ na młodych ludzi i młodzież z nimi się liczy, gdyż autorytet nauczyciela (katechety) nie znaczy zbyt wiele, co jest też »wynoszone« z domu”³².

Choć prezentowane tu badania ujawniają jedynie pewne tendencje, a nie statystycznie istotne zależności a ich wycinkowy charakter nie pozwala jednoznacznie wyciągnąć wniosków, to jednak wyraźnie widać, że młodzież z liceum wyrażała odmienne opinie od studentów teologii. Fakt ten prowadzi do wniosku praktycznego: potrzeby zmiany programu nauczania religii w tym zakresie. Pilne wydaje się nie tylko podejmowanie różnych kwestii z zakresu teologii ciała, ale także poszukiwanie rzeczowych argumentów i wzmacnianie ich poprzez odwołanie się do nauk przyrodniczych i empirycznych, zwłaszcza filozofii, psychologii i medycyny.

LYZEUMSCHÜLER UND STUDENTEN DER THEOLOGIE ANGESICHTS DER PROBLEMATIK DER LEIBLICHKEIT (VERGLEICHSTUDIUM) (ZUSAMMENFASSUNG)

Das Ziel des Artikels ist die Darstellung der Meinung von Lyzeumschüler (die das Fach Religion belegen) und Studenten der Theologie bezüglich der eigenen Leiblichkeit und des Leib-Seins der anderen. Es wird das Material ausgewertet, das in einer diagnostischen Befragung mittels eines Fragebogens gewonnen wurde. Die Antworten der Befragten wurden einer sowohl quantitativen als auch qualitativen Untersuchung unterzogen. Die statistischen Daten wurden allgemein ausgewertet. Die Ergebnisse in den zufällig ausgewählten Gruppen von Jugendlichen verweisen auf die Unterschiede zwischen den Meinungen bezüglich der menschlichen Leiblichkeit. Innerhalb der einzelnen Kategorien wurden sporadisch ähnliche Meinungen gezeigt, wobei die Theologiestudenten eine größere Affinität mit der Lehre der Kirche aufweisen. Dies kann von einem positiven Einfluss der theologischen Bildung auf die Meinung der Befragten zeugen. Die Religionsschüler haben öfters eigene Vorstellungen geäußert und bekräftigt, dass sie selbst entscheiden, wie sie von der Leiblichkeit denken und welchen Wert sie ihr zumessen. Überraschend kann die

³² TK 198. Por. LK 20.

Einschätzung des Einflusses von Religionsunterricht sein. Die Schüler haben öfters eine dezidiert negative Einschätzung geäußert und den Religionsunterricht als unbedeutend für ihr Verständnis von Leib und Leiblichkeit eingeschätzt. Die Studenten erweisen aus der längeren Retrospektive dem Religionsunterricht eine positive Einschätzung, was vermutlich aus dem Studium der Religionspädagogik und aus der anfänglichen pädagogischen Praxis resultiert. Eine solche Einschätzung lässt sich auch durch die Pläne des eigenen zukünftigen Einsatzes als Religionslehrer erklären.

HIGH SCHOOL STUDENTS AND UNIVERSITY THEOLOGY STUDENTS IN THE FACE OF HUMAN BODY ISSUES (COMPARATIVE STUDY) (SUMMARY)

The purpose of this work is presenting the opinions of high school students and university theology students on their own body and the others'. These data have been acquired due to diagnostic research by means of questionnaires and surveys. The respondents' answers were analyzed as to their number and contents, the statistic data were estimated in general. The research results among the students selected at random showed a significant diversity as far as the number of similar answers concerning the human body and corporeality are concerned. Some similar answers occurred sporadically in some categories. In this respect there was a greater opinions' convergence of university theology students with the teaching of the Church. It can be a proof of a positive influence of the theological knowledge on the respondents' attitudes. High school students, on the other hand, often submitted their own answers emphasizing that they themselves decide what to think of and what value to attach to their body and that of the others. Some of their statements pertaining to participation in religion classes appeared quite surprising. The respondents from among high school students had a very negative opinion- according to them religion classes have no impact on the way they understand the truth about their body and the body of others. University students looked at that question from the time perspective. In their retrospective way of looking a positive approach towards teaching religion could be seen, which seems to be determined by their catechetical and theological knowledge as well as by their experience acquired during pedagogy practical activities. Such opinions could also be determined by their interest in undertaking catechetical service of the Church in future and an idealistic approach that is connected with that.

MICHAEL WALDSTEIN
Ave Maria University
Florida, USA

THREE KINDS OF PERSONALISM:
KANT, SCHELER AND JOHN PAUL II

- Slowa kluczowe:** personalizm, teologia ciała, norma personalistyczna, prawo daru, *Gaudium et spes*.
- Schlüsselworte:** Personalismus, Theologie des Leibes, personalistische Norm, das Gesetz der Gabe, *Gaudium et spes*.
- Key words:** personalism, theology of the body, personalistic norm, law of the gift, *Gaudium et spes*.

A key question for those who love John Paul II's Theology of the Body (TOB), who study or teach it, is the question in what context they should read it. What texts are particularly helpful for understanding TOB?

One can answer this question *a priori*, as it were. TOB is a catechesis by the Bishop of Rome for the universal Church. Like all magisterial texts, it should be read in the context of the Church's whole tradition through the ages and, conversely, the Church's tradition should be re-read in the light of TOB.

There are some who doubt that one *can actually* read TOB in this way. One author reads TOB in the context of „personalism”, which he takes to be a school of philosophy deriving from Kant and Scheler that undermines the traditional Thomistic bases of Catholic theology with disastrous pastoral results¹.

¹ „The entire argument of *Humanae vitae* rests upon the sentence, »That teaching, often set forth by the magisterium, is founded upon the inseparable connection, willed by God and unable to be broken by man on his own initiative, between the two meanings of the conjugal act: the unitive meaning and the procreative meaning«. [...] We must recognize that this new formulation stands in sharp contrast to the justification offered by traditional Catholic theology. The substitution of the new concept 'meaning' in place of the traditional language of »end« or »purpose« represents a radical restructuring. [...] How did the magisterium come to discard the natural law explanation of such a fundamental institution as marriage and replace it with a novel and untried philosophy? The answer in a word is »Personalism«.

Another author praises the presence of progressive personalism in TOB, but argues that it is a sheepskin that disguises the wolf of Thomism². Still another author claims that the traditional Catholic teaching about marriage „is sad, sick and suspect, a travesty of truth which has damaged the welfare of married people all through the ages”. It was only in the early decades of the 20th century, the same author continues, that a personalist revolution took place in which Dietrich von Hildebrand and Herbert Doms³ connected sexual interco-

Soon after its release, Cardinal Wojtyla (now Pope John Paul II) offered an extended testimony to the thoroughly personalistic nature of HV. [...] It is apparent that HV acted as a springboard by which personalism could launch its new philosophy of marriage, displacing the traditional teaching. Since that time, it has replaced all the customary supports of the Church such as history, tradition, authority and hierarchy with an impenetrable philosophy of inter-personal relationships that has proven disastrous in practice”. J. Galvin, *Humanae Vitae, Heroic, Deficient – or Both*, The Latin Mass 11 (2002), p. 14–15.

² „If the Pope’s theology of the body is sometimes ambiguous, it is because it can appear so revolutionary and original at first. He uses the language of personalism and the phenomenological method of description in his analyses of sexuality. He speaks rarely about nature and often about persons, personal dignity and responsibility, and so appears to have broken with his Neo-Thomistic training with its insistence upon immutable natural laws. Upon a closer examination, however, the pope is a skillful and energetic exponent of the neo-Thomistic natural law ethic. [...] Although he uses words like »person« and »love« liberally, his understanding of those words is hardly that of his readers. Like his arguments, his definitions refer constantly to nature”. R. Modras, *Pope John Paul II’s Theology of the Body*, in: Ch.E. Curran, R. A. McCormick (ed.), w: *John Paul II and Moral Theology*, New York 1998, p. 150–151.

³ In fact, Hildebrand was a strong supporter of *Humanae vitae*; see D. von Hildebrand, *The Encyclical Humanae Vitae: A Sign of Contradiction*, in: J. Smith (ed.), *Why Humanae Vitae was Right: A Reader* (Ignatius Press: San Francisco 1993) 47–83. Hildebrand’s ideas about marriage had an impact on Catholic theology mainly through Doms, who had a thorough Scholastic training and thus spoke the language of his colleagues in academic theology. While he acknowledges his dependence on Hildebrand (in particular on Hildebrand’s thesis that the primary „meaning” of marriage is the union of love; its primary end is procreation), he sees himself as taking a decisive step beyond the phenomenological method. „Although we gratefully recognize the stimulus that phenomenologically oriented authors [i.e., Hildebrand] have given to the discussion of marriage in the past few years, it was nevertheless, in conscious contrast (*Gegensatz*), our intention to achieve the decisive understanding on the basis of a metaphysical vision in the traditional scholastic sense”. H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe: Eine systematische Studie*, Breslau 1935, p. 13.

Thinking and writing from within this scholastic metaphysical vision, Doms answers the question, „What is the essence of the conjugal act?” by denying that it is by its very essence an act of the procreative power of the human person. By its primary meaning or essence it is a unitive act, to which procreation can be attached as an effect and purpose that does not determine „what” the act is. On this basis, Doms also argues that the primary and true meaning of marriage, its essence, lies in the union of love between husband and wife, while procreation is first among the effects and purposes of marriage. These theses of Doms were condemned by the Magisterium in 1944 (see Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 3838) and his book was withdrawn from circulation.

Doms continued to hold his views and became the preeminent German theologian on sexuality and marriage during Vatican II and the immediately following period. He provided the conceptual basis for theologians who used a personalist point of departure to argue in favor of contraception. Zob. H. Doms, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft*, Mainz 1965 and *Zweigeschlechtlichkeit und Ehe*, in: J. Feiner, M. Löhrer (ed.), *Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln 1965.

urse with love, for the first time in the Catholic tradition, and thereby showed the moral legitimacy of contraception. John Paul II's support for *Humanae vitae* shows that he never saw the full light of personalism and never freed himself from the negative Augustinian and Thomistic teaching about marriage⁴.

The situation is rather confusing. Some condemn John Paul II for being a personalist rather than a Thomist; others condemn him for being a Thomist rather than a personalist.

The purpose of my paper is to focus with precision on the kind of personalism John Paul II actually embraces in order to show that TOB *can actually* be read in light of the Catholic tradition. To sharpen the focus I will compare

He states the heart of his position as follows. „I thus come to the conclusion that the *expressio amoris* (expression of love) or, as I would prefer to call it, the display of conjugal two-in-oneness (*Zweieinigkeit*) in the act specific to marriage, and not, by contrast, the *generatio prolis* (generation of offspring) is the *finis operis* (end of the act) of the natural conjugal act". H. Doms, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft*, p. 25. „St. Thomas's ideas about generation among animals have been definitively refuted by numerous careful observations in the last half century. It is certain that the mature reproductive cells possess in themselves the powers needed either for a parthenogenetic development or fecundation; and copulation, when it is present at all, serves biologically only to bring about an external approach of the male and female gametes, often in the body of the female. In animals, there is no »act of generation«, no »*actus generativus vel generationis*« of sexually mature males and females, but only acts of mating and of copulation". Ibidem, p. 97–98.

⁴ „The idea that the human race was smitten particularly in its male sexual organs, (meaning the whole of male adult life, in marriage as well as out), that it is a battle against the unruly erection leading to lust, is the fundamental bedrock of Magisterial thinking. John Paul II can identify with Augustine, not through the experience of fornication, but because of the problems caused by the nuptial nature of the adult male body, when a healthy young man is leading a celibate life. This is made clear in Karol Wojtyła's *Love and Responsibility* in a chapter headed The Metaphysics of Shame. His conviction that acquiring conjugal chastity (marital continence) is the way to overcoming original sin's 'damage to human sexuality' is also stated in his many other writings on sexual matters. From his perspective, NFP may be commended since it requires such conjugal chastity, whereas contraception merely compounds original sin. [...] [D]evoid of sacramental experiences, far from being infallible, traditional teaching is sad, sick and suspect, a travesty of truth which has damaged the welfare of married people all through the ages. Rather than seeing sexual intercourse as a holy intrinsic part of married union, it was called the corrupt carrier of original sin, only to be used for the procreation of children. We now know its rich love overflows to provide the emotional welfare of these very children, and without which they will grow up with a deep emotional handicap. [...] When was sexual intercourse first connected with love by the Church? The astonishing answer is in the 1920s – by Dietrich Von Hildebrand who wrote *Marriage, the Mystery of Faithful Love*. He gave a lecture in Ulm, Germany, arguing a distinction between love as the meaning of marriage and procreation as its purpose. He characterised marriage as a 'community of love' which 'finds its end in procreation'. In 1935, Herbert Doms wrote *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, which appeared in English under the title of *The Meaning of Marriage*. Doms suggests that the power of intercourse lies in its ability to bring about the total gift of self. Because sperm and ova do not meet in every act of intercourse, the first purpose of marriage is the union of the spouses with two ulterior motives - their fulfillment as persons and the conception of a child. Doms' approach was not simply a development of traditional doctrine and could be construed as a change in the Church's very understanding of marriage. Not surprisingly, Doms' work was withdrawn from circulation in the early 1940s by order of the Congregation of the Holy Office". E. Price, *Seeing Sin Where None Is* (Catholics for a Changing Church, 2000), <http://www.womenpriests.org/body/price.asp> (16 XII 2008).

his personalism with the personalisms of Kant and Scheler, which are, in turn, fundamentally opposed to each other⁵. John Paul II's personalism, I will argue, is a personalism best understood, not in light of Kant and Scheler, but in light of Vatican II and the tradition of the Church, including the "perennial philosophy" rooted in Plato and Aristotle.

1. Vatican II, *Gaudium et spes* 24:3

Gaudium et spes 24:3 plays an important role in John Paul II⁶. When he defines true personalism, he appeals to this text. The hymn to love in the First Letter to the Corinthians remains the Magna Carta of the civilization of love. In this concept what is important is [...] the radical acceptance of the understanding of man as a *person who "finds himself" by making a sincere gift of self* [*Gaudium et spes* 24:3]. A gift is, obviously, »for others«: This is the most important dimension of the civilization of love. We thus come to the very heart of the Gospel truth about freedom. [...] Freedom cannot be understood as a license to do absolutely anything; it means a *gift of self*. Even more, it means an interior discipline of the gift. The idea of gift contains not only the free initiative of the subject, but also the aspect of duty. All this is made real in the »communion of persons«. [...] Continuing this line of thought, we also come upon the antithesis between individualism and *personalism*. Love, the civilization of love, is bound up with *personalism*. Why with *personalism*? And why does individualism threaten the civilization of love? We find a key to answering this in the council's expression, a »sincere gift« [*Gaudium et spes* 24:3]⁷.

TOB quotes *Gaudium et spes* 24:3 many times and in key places. For example, *Gaudium et spes* 24:3 explains why the human body has a spousal meaning.

⁵ John Paul II usually speaks about personalism in positive terms, but there are texts in which he mentions false or misleading kinds of personalism. Two days after delivering the final catechesis of TOB, he gave a talk in which he warned about the danger of „pseudo-liturgical personalisms”. Discourse to the Center of Liturgical Action, November 30th, 1984, *Insegnamenti* 7/2 (1984), p. 1340–1343. In a talk to religious a few months later he spoke about „egotistical personalisms”. Discourse to religious, Quito (Ecuador), January 30th, 1985, *Insegnamenti* 8/1 (1985), p. 273–277, § 4.

It is significant that John Paul II uses the word „personalism” in the plural: personalisms. „Kantian personalism”, for example, is a particular kind of personalism, namely, a „formalistic personalism”. See K. Wojtyła, *The Acting Person*, Boston and London 1979), p 22, note 8 printed on page 302 and *Love and Responsibility* (San Francisco 1960 [1993]), p. 133.

⁶ P. Ide, Une théologie du don: Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, § 3 chez Jean-Paul II, *Anthropotes* 17 (2001), p. 149–178, 313–344.

⁷ John Paul II, Letter to Families *Gratissimam sane*, 14, emphasis added, cf. John Paul II, Discourse to the Roman Rota, January 27th, 1997, § 4.

One can understand this »spousal« meaning of the human body only in the context of the person. The body has a spousal meaning because the human person, as the Council says, is a creature that God willed for its own sake and that, at the same time, cannot fully find himself except through the gift of self [*Gaudium et spes* 24:3] (TOB 15:5)⁸.

Based on these texts and many others like them, one can define John Paul II's personalism as a personalism of the sincere gift of self in accord with *Gaudium et spes* 24:3, that is, a personalism rooted in the union of persons in the Trinity and in Christ's gift of his life for us. It is a personalism shaped by what TOB calls a „hermeneutics of the gift“ (TOB 13:2) that is, a comprehensive interpretation of reality in terms of gift. A hermeneutics of the gift is, of course, also a hermeneutics of receptivity and of communion. Gift and reception are correlative and communion is their fruit⁹.

Let us take a closer look at *Gaudium et spes* 24:3.

Indeed, the Lord Jesus, when he prays to the Father, „that all may be one. [...] as we are one“ (Jn 17:21-22) and thus offers vistas closed to human reason, indicates a certain likeness between the union of the divine Persons, and the union of God's sons in truth and love. This likeness shows that man, who is the only creature on earth God willed for himself, cannot fully find himself except through a sincere gift of self (cf. Lk 17:33).

John Paul II often focuses on two points in this text: (1) Man is the only creature on earth God willed for his (that is, man's) own sake. (2) Man cannot

⁸ For the many other examples of the use of *Gaudium et spes* 24:3 in TOB, see the Index at *Gaudium*.

⁹ „The Ecclesiology of Communion: This is the central idea about itself that the Church re-proposed in the Second Vatican Council, as the Extraordinary Synod of 1985 on the 20th anniversary of the Council has recalled for us. »The ecclesiology of communion is the central and fundamental idea in the Council documents«. John Paul II, *Christifideles Laici*, 19. In interpreting this key of the Council, John Paul II emphasizes above all the root of all communion in the Trinity in accord with *Gaudium et spes* 24:3. „If we want to follow the main thread of the Council's thought, all that it says concerning the hierarchy, the laity and the religious orders in the Church should be re-read in the light of the reality of *communio* for the community of the People of God. »For the members of the People of God are called upon to share their goods, and the words of the apostle apply also to each of the Churches, according to the gift that each has received, administer it to one another as good stewards of the manifold grace of God« (1 Pet 5:10). Thus we have the *communio ecclesiarum* [communion of churches] and the *communio munerum* [the communion of gifts, tasks, or offices] and, through these, the *communio personarum* [communion of persons]. Such is the image of the Church presented by the Council. The type of union and unity that is proper to the community of the Church as People of God essentially determines the nature of that community. The Church as People of God, by reason of its most basic premises and its communal nature, is oriented towards the resemblance there ought to be between »the union of the sons of God in truth and love« [*Gaudium et spes*, 24:3] and the essentially divine unity of the divine persons, in *communione Sanctissimae Trinitatis*“. K. Wojtyła, *Sources of Renewal: The Implementation of the Second Vatican Council* (San Francisco 1980), p. 420. See John Paul II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, Boston 2000, Introduction by M. Waldstein, p. 87–94.

fully find himself except in a sincere gift of self. According to John Paul II, these two statements contain „the whole truth”, „the integral truth about man” (see TOB, Index at „integral” and „truth”). They are the two fundamental laws of the life of persons as persons.

In order to see a whole in its integrity, one must see its beginning as well as its end without ignoring what lies in the middle. The two laws of the life of persons in *Gaudium et spes* 24:3 are related to each other as beginning and end and they cover the middle as well.

a) The Beginning: The Personalistic Norm

„God willed man for his own sake”, stands *at the beginning* of the life of persons. It is connected with rational *nature*, in virtue of which persons are persons in the first place. Rational nature enables the beings that have it to know and love the good. Only for them, therefore, can and does God truly will the good for their own sake. Wojtyła calls this first law of the life of persons „the personalistic norm”¹⁰. Aristotle touches on this norm in his discussion of friendship.

Of the love of lifeless objects we do not use the word „friendship”; for it is not mutual love, nor is there a wishing of good to the other (for it would surely be ridiculous to wish wine well; if one wishes anything for it, it is that it may keep, so that one may have it oneself); but to a friend we say we ought to wish what is good for his sake¹¹.

It is with such a love of friendship, according to St. Thomas, that God provides for creatures whose nature gives them the power of intellectual knowledge and will. „Divine providence provides for intellectual creatures for their own sake, but for other creatures for the sake of these. [...] Only the intellectual nature is, therefore, sought for itself in the universe, but all other things for its sake”¹².

Of course, while the personalistic norm stands at the *beginning* of the life of persons, it accompanies the life of persons all the way through the middle to the very end. It remains forever true that persons must be loved for their own sake. Even they themselves rightly love themselves in this way, as Plato and Aristotle show.

In order to see the power of the personalistic norm in establishing an „integral vision” of man, one must see its relation to the commandment of love. This norm, in its negative aspect, states that the person is the kind of good which does not

¹⁰ K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, San Francisco 1960 [1993]), p. 27–28, 40–44.

¹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 8.2, 1155b.30–31.

¹² St. Thomas, *Contra gentiles*, 3.112.2–3.

admit of use and cannot be treated as an object of use and as such as a means to an end. In its positive form the personalistic norm confirms this: the person is a good towards which the only proper and adequate attitude is love¹³.

According to the teaching of Jesus, the commandment „You shall love your neighbor as yourself” (Lev 19:18, Matt 19:19) sums up the whole law. „For this is the law and the prophets” (Matt 7:12). The moral life as a whole becomes intelligible through this one commandment. „Love and then do what you want! *Dilige et quod vis fac*”¹⁴. The personalistic norm is indeed a royal highway into an „integral vision of man”.

b) The End: The Law of the Gift

The second statement, cannot fully find himself except through a sincere „gift of self”, does not concern the *beginning*, but *the end* of the life of persons. „Fully finding oneself” refers to completion or perfection. Perfection needs to be acquired and is fully acquired only at the end.

The argument of *Gaudium et spes* 24:3 for this second law of the life of persons is a strictly theological argument. In his prayer to the Father, „that they may be one as we are one”, Jesus shows a similarity between the union of divine persons and the union of human persons. This similarity between the Trinitarian and the human communion of persons shows the truth of the law of the gift. The Council insists very clearly on the newness of the revelation brought by Jesus. Jesus opens up vistas *closed to human reason*. He opens the unheard-of heart of God’s inner life. It may well be that the law of „giving and finding” is reflected also in the natural order, but *Gaudium et spes* 24:3 does not draw attention to this fact. It places us immediately in the innermost sanctuary of Trinitarian theology. „Love, an uncreated gift, is part of the inner mystery of God and is the very nucleus of theology”¹⁵.

Gaudium et spes 24:3 briefly alludes to the character of this innermost sanctuary in the phrases, „as we are one” and „union of divine Persons”. An earlier version of the text was more explicit.

Indeed, Catholic doctrine, opening up vistas closed to human reason, teaches that God, though he is one, subsists in three persons, each of which lives in such a way toward the others that it is constituted by that very relation. One can infer that human persons, since they are created in the image of God one and three and are reformed in his image, show in themselves a certain imitation of him. While, then, man is the only creature on earth which God willed for its own sake, he himself is

¹³ K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 41.

¹⁴ St. Augustine, *In Iohannis epistulam tractatus*, 7.8.

¹⁵ K. Wojtyła, *Sign of Contradiction*, New York 1979, s. 55.

related out of himself toward others in such a way that he cannot find himself except by giving himself¹⁶.

The final text of *Gaudium et spes* 24:3 is more scriptural, less theological-ly unfolded, but the essential point remains the same¹⁷.

According to *Gaudium et spes* 24:3, the Trinity as exemplar is concretely mediated by Christ. The Council expresses this point by adding a reference to Luke 17:33, „The one who wants to save his life will lose it, but the one who loses his life for my sake will save it”. This is one of the very few sayings of Jesus reported by all four Gospels. The formulation of the saying in Matthew is closest to the formulation chosen by *Gaudium et spes* 24:3: „The one who *finds* his life will lose it and the one who loses his life for my sake will *find* it” (Mat 10:39).

Immediately before this saying in Matthew, Mark, and Luke 9, Jesus speaks about discipleship, denying oneself, taking up one’s cross and following after him. The law of losing and finding, which he formulates as a general law of the life of persons, is an explanation of this discipleship and particularly of the cross. This deep Trinitarian and Christological background must be kept in mind when one reads what John Paul II has to say about „the gift of self” in TOB.

Together with Jean Danielou, Wojtyła had the responsibility of producing an early draft of *Gaudium et spes* at a crucial point in the history of its composition¹⁸. He may well be responsible for the paragraph containing the two laws of the life of persons in the earlier form of that paragraph quoted above. At any rate, one finds the explicit joining of the two laws of *Gaudium et spes* 24:3 already some years before the Council in Wojtyła’s *Love and Responsibility*, first delivered as lectures in 1957–1959 and published in 1960. *Gaudium et spes* was promulgated five years later. One passage is particularly clear because it speaks about two specific laws that govern the existence and development of persons, the personalistic norm and the law of the gift of self.

[O]ne person can give himself or herself, can surrender entirely to another, whether to a human person or to God, and such a giving of the self creates a special form of love which we define as spousal love. This fact goes to prove that the person has

¹⁶ See F.G. Hellin, *Concilii Vaticani II synopsis, in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones: Gaudium et spes*, Rome 2003, p. 171.

¹⁷ For the objections of some of the Council Fathers against the earlier text, and even against the final version, see F. Bechina, *Die Kirche als „Familie Gottes”: Die Stellung dieses theologischen Konzeptes in Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine „Familia-Dei-Ekklesiologie”*, Rome 1998, p. 221 footnote 129. A complementary account of the objections is found in P. d’Ornellas, *Liberté, que dis-tu de toi-même: Une lecture des travaux du Concile Vatican II, 25 janvier 1959 – 8 décembre 1965*, Paris 1999, p. 538–542.

¹⁸ See P. d’Ornellas, *Liberté*, especially pp. 22, 447–454, 481–483.

a dynamism of its own and [that] [...] *specific laws govern its existence and evolution*. Christ gave expression to this in a saying which is on the face of it profoundly paradoxical: „He who would save his soul shall lose it, and he who would lose his soul for my sake shall find it again” [Matt 10:39].

Immediately after this statement, Wojtyła explains the first principle of *Gaudium et spes* 24:3, the personalistic norm.

Indeed, the problem of spousal love does contain a profound paradox, a very real, and not mere a verbal paradox: the words of the Gospel point to a concrete reality, and the truth which they contain is made manifest in the life of the person. Thus, of its very nature, no person can be transferred or ceded to another. In the natural order it is oriented toward self-perfection, towards the attainment of an ever greater fullness of existence – which is, of course, always the existence of some concrete „I”. We have already stated that this self-perfection proceeds side by side with love.

The manner in which Wojtyła explains the personalistic norm in this passage is very close to the understanding of eros in Plato and of the desire for happiness in Aristotle. Wojtyła then turns to the second principle, the law of the gift.

The fullest, the most uncompromising form of love consists precisely in self-giving, in making one’s inalienable and non-transferable „I” someone else’s property. This is doubly paradoxical: firstly in that it is possible to step outside one’s own „I” in this way, and secondly in that the „I” far from being destroyed or impaired as a result is enlarged and enriched – of course in a super-physical, a moral sense. The Gospel stresses this very clearly and unambiguously – „would lose – shall find again” „would save – shall lose”.

In the final sentence of this passage, Wojtyła relates the two laws to each other.

You will readily see that we have here *not merely the personalistic norm but also bold and explicit words of advice*, which make it possible for us *to amplify and elaborate on that norm*. The world of persons *possesses its own laws of existence and of development*¹⁹.

With full clarity, this text formulates the two laws of the existence of persons found in *Gaudium et spes* 24:3. It formulates them as a comprehensive pair of principles that throw light on human life as a whole. Wojtyła even appeals to the same saying of Jesus to which *Gaudium et spes* 24:3 also appeals.

Wojtyła shows that the personalistic norm and the law of the gift do not stand next to each other without any connection. The law of the gift „amplifies

¹⁹ K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 97, emphasis added.

and elaborates” on the personalistic norm. The two laws concern one single reality, namely, the life of the person, first in its beginnings and potential in human nature, then in its full realization in the relation of divinized love of the members of Christ who come to share in the life of Christ and the Trinity. In this perspective it becomes clear why John Paul II sees „the whole truth about man” expressed in *Gaudium et spes* 24:3. The beginning and the end, the natural order and its supernatural fulfillment, are embraced by the two laws.

2. Kant’s Personalism Built on the First Law

In his treatment of sexual union and marriage, Kant uses a similar pair of principles, though in a manner that is quite opposed to *Gaudium et spes* 24:3 and to John Paul II’s hermeneutics of the gift.

The natural use that one sex makes of the sexual organs of the other is an *enjoyment* (*Genuß*) for which one partner gives himself (*sich hingiebt*) to the other. In this act, a human being makes himself into a thing, which is contrary to the right of human nature to one’s own person. This is possible only under one single condition: when a person is acquired by another *in a manner equal to a thing*, correspondingly the former acquires the latter [by a marriage contract], for in this way the person gains itself back again and reconstitutes its personhood. Now, the acquisition of one bodily member of a human being is at the same time an acquisition of the whole person, because the person is an absolute unity²⁰.

²⁰ Here is the larger context of this remarkable statement. „*Sexual intercourse (commercium sexuelle)* is the mutual use which one human being makes of the sexual organs and faculty of another (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*). It is either a *natural* use, by which a being of the same nature can be conceived, or an *unnatural* use either with a person of the same sex or with an animal that does not belong to the human species. These transgressions of the law, called unnatural vices (*crimina carnis contra naturam*) and unmentionable vices, must be rejected entirely, without any qualifications or exceptions, because they do injury to human nature in our own person. Now, the natural union of the sexes occurs either only according to animal nature (*vaga libido, venus volgivaga, fornicatio*) or according to law. – The latter is *marriage (matrimonium)*, i.e., the union of two persons for the lifelong mutual possession of their sexual characteristics. – The purpose of begetting and educating children may be a reason for which nature implanted a mutual inclination toward each other in the sexes, but for the legality of this bond it is not required that the one who marries *must* intend this goal for himself, for otherwise marriage would dissolve of itself when the begetting of children ends. For, although it is based on pleasure [*Lust*] for the mutual use of their sexual characteristics, the marriage contract is not accidental, but it is necessary in accord with legal principles of pure reason. That is, when man and woman want to enjoy each other in their sexual characteristics, they *must* necessarily marry. This necessity follows from legal principles of pure reason. For, the natural use that one sex makes of the sexual organs of the other is an *enjoyment* for which one partner gives himself to the other. In this act, a human being makes himself into a thing, which is contrary to the right of human nature to one’s own person. This is possible only under one single condition: when a person is acquired by another *in a manner equal to a thing*, correspondingly the former acquires the latter, for in this way the person gains himself back again and reconstitutes his personality. Now, the acquisition of one bodily member of a human being is at the same time an acquisition of the whole person, because the person is an absolute unity. For this reason, the gift and the acceptance of one sex for enjoyment by the other is not merely permissible *only* on the single

For Kant, sexual intercourse is a gift of self contrary to the dignity of the person. In all sexual relations, whether in marriage or outside it, both persons turn themselves into mere things by giving their sexual organs, and thus their own persons, to each other for the sake of being possessed and „enjoyed”. Being used in such a way, Kant holds, is contrary to the autonomy of the person, contrary to the right every person has to himself or herself. Persons should be treated as ends, not means.

While man is unholy enough, the *humanity* in his person must be holy to him. In all of creation, everything one might want and over which one has power can be used *as a mere means*. Only man himself and with him every rational creature is *end in itself*. For, in virtue of the autonomy of his freedom, he is the subject of the moral law, which is holy²¹.

The only remedy for the loss of autonomy in sex is marriage. By marriage I permanently acquire my spouse as a thing. I thereby offset the loss of myself to her as a thing when she „enjoys” me in sexual intercourse. By a permanent contract I own the one who episodically owns me. In this way, I regain myself and my autonomy. It is like a man who wants to gamble, but is afraid of losing his money. And so he buys the casino.

The personalistic norm as Kant understands it is equivalent to the categorical imperative, „Act in such a way that at any time the maxim of your will can at the same time be valid as a principle of a universal legislation”²². By acting according to the categorical imperative, Kant holds, one grasps one’s own dignity as an autonomous person who is self-moving in the most radical manner possible, namely, as the universal lawgiver for all persons. In this autonomy, one must see the moral humanity in oneself as the only thing that has absolute value, the only final end of the entire cosmos. It immediately follows that one must affirm the dignity of others as well. One can only be consistent with oneself in affirming one’s own dignity as universal lawgiver, if one grants the same dignity to other persons²³.

condition of marriage, but it is *only* possible on this same condition. That this *personal right* is nevertheless at the same time also a *right in the manner of a right to a thing*, is clear, for when one of the spouses has run away or has given himself or herself into the possession of another, the other spouse has the right at any time and without any condition to take him or her back into his or her power like a thing. For the same reason, the relation of the married persons is a relation of *equality* of possession, equality both in their possession of each other (hence only in *monogamy*, for in polygamy the person who gives herself away gains back only part of the man whose possession she has become in her entirety and therefore reduces herself to a mere thing) and of external goods [...]”. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten [The Metaphysics of Morals]*, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Berlin 1793 [1902-], p. 277–278.

²¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft [Critique of Practical Reason]*, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Berlin 1785 [1902-], 5.87, cf. 5.131. See also I. Kant, *Metaphysics of Morals*, 6.434.

²² I. Kant, *Critique of Practical Reason*, 5.30.

²³ For, so runs Kant’s argument, suppose one did not grant this dignity to others, but only to oneself. One’s maxim, i.e., the practical universal principle valid for oneself, would in this case be,

In its actual application, Kant's personalistic norm works much like the golden rule in the teaching of Jesus. „Do to others as you would have them do to you” (Luke 6,31). „In everything do to others as you would have them do to you; for this is the law and the prophets” (Matt 7,12).

Yet, this similarity goes hand in hand with a profound opposition between Kant and the Gospel. This opposition becomes apparent when one examines Wojtyła's argument for the personalistic norm.

[A] person must not be *merely* the means to an end for another person. This is precluded by the very nature of personhood, by what any person is. For a person is a thinking subject, and capable of taking decisions: these, most notably, are the attributes we find in the inner self of a person. This being so, every person is by nature capable of determining his or her aims. Anyone who treats a person as the means to an end does violence to the very essence of the other, to what constitutes its natural right²⁴.

Noteworthy in this argument for the personalistic norm is the focus on the person's ability, due to its *rational nature*, to understand the good, to understand aims or ends and pursue them. In Kant, the key point is not that the

I shall affirm only my own dignity, but not that of others. Now apply the categorical imperative by which this maxim is raised to the status of a universal law. The result is: *Everyone shall affirm only his or her own dignity, but not that of others.* This universal law is self-contradictory. When others follow it, they will not treat me as an end in myself while I *do* treat myself as an end in myself. I can only be and remain autonomous if I do not contradict my own will by legislating to other persons that they need not affirm the dignity that I myself ascribe to myself. This is why I must treat others as having the dignity of persons.

When Wojtyła, following Scheler, calls Kant's personalism „formalistic”, (K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 133.) what he has in mind is precisely this reduction of the moral standard to its universal logical form apart from any contents (such as the good of my neighbor). Kant writes, „The moral and thus categorical imperative [...] must abstract from any object [i.e., any »matter« of willing or good], the object having no influence at all on the will, in order not to reduce practical reason to merely serving an interest foreign to it. [The moral imperative] must prove its own imperious dignity as the highest law. For example, I must seek to make others happy not because their happiness is of interest to me – whether on the basis of inclination or some delight that influences me indirectly through my reason – but only because the maxim which excludes this happiness cannot be understood as a universal law within one and the same will”. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [Groundwork for the Metaphysics of Morals]*, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1785 [1902-], 4.441.

Scheler offers a brilliant critique of this formalism. „It is for him [Kant] a matter of complete indifference, with respect to being-good and being-evil, whether we seek to realize the noble or the vulgar, the weal or the woe, the useful or the harmful. For the meaning of the words *good* and *evil* is wholly exhausted in *lawful form* or *unlawful form*. [...] Let us not further consider the monstrosity of this assertion, which ignores that the purposes of the devil are no less »systematic« than those of God. It is Kant's *first* error to deny that [moral] good and evil [*gut und böse*] are *material* values. But they are – avoiding all construction – clearly feelable *material* values of their own kind”. M. Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, 5th ed., Evanston 1916 [1973], 24–5, G 46–7. Emphasis on the word „material” added. Frings translates material in each case as „non-formal”. „Material” refers to the *content* of the will, some good or evil found in experience, rather than the universal *form* of its imperative.

²⁴ K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, s. 26–27.

person can *understand and pursue* the good and ends, but that the person *is* the ultimate end of the entire cosmos²⁵.

Immanuel Kant [...] formulated [...] the following imperative: act always in such a way that the other person is the end and not merely the instrument of your action. In the light of the preceding argument this principle should be restated in a form rather different from that which Kant gave it, as follows: whenever a person is the object of your activity, remember that you may not treat that person as only the means to an end, as an instrument, but must allow for the fact that he or she, too, *has, or at least should have*, distinct personal ends²⁶.

Wojtyła's understanding of the personalistic norm is indeed „rather different” from Kant's. *Being* an end differs from *having* an end, *being* the highest good differs from being *the beneficiary* of the highest good, *being* God differs from *having* God as one's end. Aristotle observes that if – and only if – man were the highest being, practical knowledge would be the supreme form of knowledge. He seems to be describing Kant²⁷.

To sum up: The key to Kant's personalism is the absolutizing of the autonomous dignity of the person as the highest end. The person must be treated as the final end, not a means. John Paul II's understanding of the personalistic norm is opposed to Kant on precisely this point. It is closer to Aristotle's and St. Thomas's account of the love of friendship according to which persons *have* ends and the right way to treat them is to love them and to will the good for them, for their sake.

3. Scheler's Personalism Built on the Second Law

While the key to Kant's personalism resembles the first of the two laws of the life of persons expressed in *Gaudium et spes* 24:3, the key to Scheler's personalism resembles the second of these two laws, the law of the gift. It is

²⁵ „Concerning man (and thus every rational being in the world) as a moral being one cannot ask further, For what end (*quem in finem*) does he exist? His existence has the highest purpose in itself. He can, as far as possible, subject the whole of nature to this purpose. At the least, he must not submit himself to any influence of nature contrary to this purpose. – Now if the beings of the world as beings that are contingent in their existence are in need of a highest cause that acts according to purpose, then man is the final purpose of creation. For, without man the chain of purposes subordinate to each other would not be explained in its entirety. It is only in man, and in man only as the subject of morality, that an unconditioned legislation concerning purposes can be found, which thus enables him alone to be a final purpose to which the whole of nature is teleologically subordinated”. I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* [*On a Recently Assumed Noble Tone in Philosophy*], *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Berlin 1796 [1902-], 5.435–436.

²⁶ K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 27–28.

²⁷ See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 6.7. For Kant's explicit claim that practical knowledge is the supreme form of knowledge, see I. Kant, *Critique of Practical Reason*, 5.108.

difficult to imagine two thinkers further apart from each other than Kant and Scheler. Granted, both belong to the trajectory of the philosophy of consciousness from Descartes through Kant to Hegel, but it is no accident that Kant stems from the Protestant North, Scheler from the Catholic South of Germany, an origin not erased even by his spectacular apostasy from the Catholic faith toward the end of his life²⁸. Hans Urs von Balthasar shows in his account of Scheler's personalism that according to Scheler the highest and most perfect form of love is God's self-giving love as revealed by Jesus²⁹. According to Scheler, one can see a radical reversal in the basic movement of love when one compares Plato's and Aristotle's understanding of love with the Christian understanding of love³⁰. In Plato and Aristotle, love (*eros*) has an *ascending* movement of longing for fulfillment, fulfillment at the very end by the infinite good that constitutes the goal or object of human striving. In Christianity, according to Scheler, all attention is focused on the *descending* love of God (*agape*) in which fullness is first and self-gift is a necessary overflow. Balthasar summarizes:

It was only in this lavish self-gift in freedom that the self-glory and highest sovereignty of this love – neither bound by anything nor obliged to anything – was revealed. Once this »reversal in the movement of love« has been initiated by Christ, it becomes the true access to the supreme [value]: it is only »in performing this act of ‘bending down’, in letting himself glide down, in ‘losing himself’«, that man can »gain the supreme [value] – becoming like God«. It is all the more surprising to Scheler that »the intellectual and philosophical expression of this singular revolution of the human spirit failed in an almost incomprehensible manner«. It was precisely »the Platonic definition of love as striving«, that »passed over into Scholastic philosophy, contrary to the innermost intentions of Christianity« so that »there never was, or at best there were only weak beginnings of, a philosophical understanding of the world and of life that sprang *originally* and *spontaneously* from the Christian experience«³¹.

²⁸ See D. von Hildebrand, *Max Scheler's Philosophie und Persönlichkeit*, in: idem, *Die Menschheit am Scheideweg: Gesammelte Abhandlungen und Vorträge, herausgegeben und eingeleitet von Karla Mertens*, Regensburg 1954, p. 587–639.

²⁹ The chapter entitled „Personalismus“ is the final chapter in Balthasar's treatment of Scheler. H. Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, vol. 3, Einsiedeln-Freiburg 1937-39 [reprint 1998], p. 84–192. Chapter 4, „Personalismus“, p. 152–192.

³⁰ Scheler seems to be strongly influenced by P. Rousselot, *The Problem of Love in the Middle Ages: A Historical Contribution*. Marquette 1908 [2001] which argues that two irreconcilable ways of understanding love clashed in the Middle Ages, namely, love as pure sacrificial self-gift and love as pure self-affirmation in the pursuit of the good for one's own sake. A similar thesis about love was proposed after Scheler by the influential Lutheran theologian A. Nygren, *Agape and Eros*, Philadelphia 1953.

³¹ H. Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, 3.153. Balthasar's quotes are taken from M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*, Gesammelte Werke 3, Bern 1912 [1955], here p. 70ff. M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, in: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre: Gesammelte Werke* 6, Bern 1916 [1963]), here p. 87ff.

Scheler's ambition, at least in his Catholic period, was to offer precisely such an understanding, freed from the accretions of Greek philosophy and Scholastic theology. His ethics, he notes, „presupposes Kant's destruction of these [Greek and Scholastic] forms of ethics”³². The personalistic norm as Wojtyła explains it („one must treat the person *as having* an end”) implies precisely the Greek understanding of eros.

One of the guiding concerns of Scheler's personalism of self-giving love is to answer Nietzsche's objections against Christianity, according to which Christian love is born of the resentment (*Ressentiment*) of the weak against the strong. A lack of vitality, Nietzsche argues, makes Christians unable to enjoy life and so, out of resentment, they transmute weakness and wretchedness into virtues³³. Scheler counters that Christian love is free of such resentment because it is a movement of free giving out of fullness; it is a selfless descent from the heights to the depths.

What does the bourgeois man, who „wants to become something”, and who secretly measures himself by his lords and kings even when he rebels against them

³² The full text reads: „Aristotle does not recognize a sharp distinction between »goods« and »values«, nor does he, on a more fundamental level, have a concept of value that is independent of the subsistence and degrees of being (i.e., of the measure of perfection of entelechial striving for an end that stands at the foundation of each thing). Aristotle's ethics is in essence an ethics of »goods« and »objective purposes«, one that I reject in *Formalism in Ethics* with the most detailed arguments. Hence, the material ethics of values [i.e., Scheler's own ethics] already belongs *completely* to »modern« philosophy and can serve neither as a springboard for a return to the ancient static objectivism of goods (which is, in its own fashion, the wish of Catholic Scholasticism) nor as a basis for a »synthesis of ancient and contemporary ethics«. It is only *after* the collapse of all forms of ethics of goods and purposes, with their self-assured »absolute« worlds of goods, that »non-formal value-ethics« *could* arise. It *presupposes* Kant's *destruction* of these forms of ethics”. M. Scheler, *Formalism*, XXVIII, German 20.

The Scheler scholar Manfred Frings, editor of Scheler's collected works in German and translator of many of them into English, summarizes Scheler's relation to Aristotle and Scholasticism as follows. „[Scheler] [...] rejected the Aristotelian bases of Catholic theology. Aristotelianism does not do justice to the eminent role of love in Christian religion. Aristotle lived three centuries before Christ lived. Christ had no interest in Aristotle or Greek philosophy. The Greek influence on theological Christianity, especially that found in the Middle Ages, is deplorable because it tarnished both the essence of the love of the person and the pure exemplarity of the holy and of Christ with rationality. According to St. Thomas one must first know something in order to love it. According to Scheler, however, one can only know something by first having been drawn to the value of what is to be known. [...] The ancient Greek orientation of Christian theology also had deplorable sociological effects on the structure of the church. Popes, bishops, priests and public servants are portrayed like »Roman rulers«. [...] They even hold an »office« and observe »legal« stipulations in contrast to the essence of love. Redemption must be believed in according to »dogma«. The essence of the human person is supposed to be a »substance« (Aristotle) rather than *the* bearer of love. Charity and love tend to be observed as part of a Divine will, rather than in a free, selfless Samaritan way. In all of this there is a confusion, says Scheler, of Christian love and Aristotle's teleological system, culminating in a theological confusion of Aristotle's god as the »thought of thoughts« or »unmoving mover«, on the one and, and God as seat of love, on the other”. M. Frings, *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, 2nd ed., Marquette 2001, p. 116.

³³ See esp. F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, essay 1, chapter 14.

– what could he know of voluntary self-abasement, of the sweet urge of pouring oneself out felt by those who *are* something (the $\sigma\theta\lambda\omicron$, the noble), who do not see themselves as standing on the heights precisely because they do, as a matter of course, stand on the heights? Humility, this is precisely the movement of self-abasement, the movement of coming down from above, of coming from the height, of God letting himself glide down to humanity, of the holy one to the sinner – this free, daring, fearless movement of a spirit whose fullness, a fullness possessed as a matter of course, makes it impossible for him even to understand the concept of lavishly giving oneself away and squandering oneself (*Selbstverschwendung*)³⁴.

Scheler's work is incredibly rich and varied. His personalism could be unfolded in many directions, as Balthasar shows in his masterful study. For example, Scheler has a deep understanding of solidarity that inspired John Paul II's social thought and action (*Solidarność*). He has a deep understanding of the person's consciously lived experience, which inspired Wojtyła's personalism above all in *The Acting Person*. He has a deep understanding of the expression of the person in the body that inspired John Paul II's account of expression in TOB. He has a profound account of shame that is also reflected in TOB³⁵. He has a deep understanding of the imitation of Christ, evident particularly in his discussion of St. Francis of Assisi. Many other examples of Scheler's profound insights and his influence on John Paul II could be mentioned. „Certainly, Wojtyła learned much from Scheler that is positive and one can trace many influences”³⁶.

In his habilitation thesis in moral theology on Scheler, Wojtyła chose as his point of departure Scheler's teaching on the imitation of Christ. The main question he raises is, „Can we, or to what degree can we, attempt to interpret Christian ethics with the help of Scheler's system?”³⁷. In raising this question, Wojtyła meets Scheler at a point that is not incidental, but deeply embedded in

³⁴ M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, in: *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke 3*, Bern 1915 [1955], p. 25. Scheler goes on after this text to argue that the weak man's true desire is to rule. He only serves his master because he is too weak to dominate him. Servility is second nature to him precisely because of his weakness. Humility, by contrast, is the virtue of the natural lords. The natural lord is humble even when he rules. He is humble at the core of his being before God. For such a man, the willingness to serve is the center of his being, while for the base and servile man it is an attitude on the periphery forced upon him by the circumstance of his weakness. The desire to rule is the center of the servile man's being, while for the genuinely humble man it is a possibility on the periphery which he does not actively pursue, because he already stands on the heights.

³⁵ In comparing Scheler's and Wojtyła's treatment of shame, one difference is striking, namely, the great importance of „concupiscence” in Wojtyła's account of shame, in agreement with St. Augustine, and the absence of this category in Scheler's more naturalistic analysis.

³⁶ M. Waldstein, *Introduction to TOB*, p.78, emphasis added.

³⁷ K. Wojtyła, [*Evaluation of the Possibility of Constructing a Christian Ethics on the Assumptions of Max Scheler's System of Philosophy*] *Über die Möglichkeit eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen*, ed. J. Stroynowski, *Primat des Geistes: Philosophische Schriften*, Stuttgart 1953 [1980]), p. 65.

Scheler's own intentions. Scheler's attempt to de-Hellenize and de-Scholastify philosophy in order to reach (for the first time in the history of philosophy!) the personalist philosophical understanding of the world that springs originally and spontaneously from the Christian experience of self-giving love can and should be appropriately tested by raising precisely this question.

In structuring his argument, Wojtyła follows Aristotle's four causes (minus matter). Chapter One of the thesis gives a preliminary overview, Chapter Two examines Scheler's account of the formal cause of moral goodness, Chapter Three his account of the efficient cause, and Chapter Four of the final cause. This Aristotelian structure of the overall argument seems quite pointed in a book about a philosopher whose project it was to free Christian philosophy from Greek and Medieval philosophy, particularly from Aristotle. Wojtyła's conclusion is, on the whole, negative. (See the summary of the thesis that has been distributed together with this paper).

Let us look at the very end of Wojtyła's argument which deals with God as the end of the moral life. This point of the argument is most relevant to the main thrust of Scheler's personalism: agape as opposed to eros, self-giving love out of fullness as opposed to the striving love of Greek philosophy, especially Plato and Aristotle.

Scheler agrees with Kant that happiness cannot be the goal of moral goodness. Yet, while Kant locates happiness far from the core of the person as the irrational object of sensual inclinations, Scheler gives it the most central possible place in the human spirit as the *source* of all morally good acts.

Deepest happiness and complete bliss are dependent in their being on a consciousness of one's own moral goodness. „Only the good person is blissful”. This does *not* preclude the possibility that this very blissfulness is the *root* and *source* of all willing and acting. But happiness can *never* be a goal or even a „purpose” of willing and acting. „Only the happy person acts in a morally good way”. Happiness is therefore in no way a „reward for virtue”³⁸, nor is virtue the *means* to reach bliss. Rather, happiness is the root and source of virtue, a fountainhead, although it is only a *consequence* of the inner *goodness* of the person³⁹.

The innermost source of bliss, according to Scheler, is a participation in the divine nature when one acts „in God”. Such participation in the divine nature is an unsurpassable fountain of unsurpassable bliss. No reward could equal such bliss.

In his existence and his acts the „good” person directly takes part in the nature of God, in the sense of *velle in deo* [to will in God] or *amare in deo* [to love in God],

³⁸ „[Happiness is] [...] the reward and end of virtue”. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1.9; 1099b.16–17.

³⁹ M. Scheler, *Formalism*, 359, G 359–60.

and he is blissful in this participation. A „reward” from God could only put a smaller and lower good in place of a higher one, and a superficial feeling in the place of a deeper pleasure⁴⁰.

Wojtyła points out that it is difficult to reconcile this understanding of unsurpassable bliss with the teaching of the Gospels on reward and punishment, in which bliss, understood as the beatific vision of God, is promised as a reward.

We see that in the teaching of revelation, all emphasis in the doctrine of eternal blessedness falls on the object of blessedness, namely, the divine nature, which is this object. In Scheler’s phenomenological system, of course, this doctrine cannot be grasped and expressed. [...] No good that comes from outside the person can be a greater good than the good which the person finds in himself when he experiences himself as the source of a morally good act. [...] The greatest happiness and the greatest suffering – man draws these from within himself, he himself is its source for himself. This point of view seems to separate us completely from the Christian teaching. Given such a point of view, can we establish any point of contact with the revealed truth according to which the object of man’s final blessedness is the divine nature?⁴¹

Wojtyła’s answer is in the end, no. A personalism in which human love is a free descent from inner fullness and joy is irreconcilable with Christian faith.

To summarize, Scheler, like Kant, attributes a quasi divine value to the human person. This excess seems to be due in part to his concern to answer Nietzsche’s attack on Christianity. To protect Christianity from the charge that it transmutes weakness and suffering into virtue, he paints a quasi divine picture of the human person. The key to Scheler’s personalism is the bliss of the morally good person, who experiences his own individual value essence as an absolute fullness. It is bliss without need, with no desire for a divine reward. The person already has the final end within himself and descends to other human beings from this fullness in purely self-giving love. Like Kant’s personalism, Scheler’s personalism is thus anti-Trinitarian. The dependence and receptivity implied in sonship does not play a constitutive role in it.

Conclusion

John Paul II’s personalism is built on the two laws of the life of persons expressed by Vatican II in *Gaudium et spes* 24:3. Kant’s personalism is built on a principle apparently similar to, but in fact profoundly opposed to, the first

⁴⁰ M. Scheler, *Formalism*, 368, G 368, translation modified.

⁴¹ K. Wojtyła, *Scheler*, p. 183–184.

principle of *Gaudium et spes* 24:3, the personalistic norm. The absolute moral dignity of the human person as an autonomous agent is, according to Kant, the unsurpassable final end of the whole cosmos. Scheler's personalism is built on a principle apparently similar to, but in fact profoundly opposed to, the second principle of *Gaudium et spes* 24:3, the law of the gift. In the attempt to purify Christian philosophy from the Greek and Medieval conception of eros in favor of pure self-giving agape, Scheler claims that the highest end lies already within the person prior to any divine reward.

It is difficult to conceive a disagreement that is more radical and fundamental than this disagreement between John Paul II on the one side and Kant as well as Scheler on the other. The final end determines everything. A personalism for which God is the final end differs most radically and fundamentally from personalisms in which the final end is found already within the human person.

John Paul II's personalism is much closer to the personalism of Greek and Medieval philosophy and theology, particularly that of Plato, Aristotle and St. Thomas⁴². In one of his essays Wojtyła refers to himself as, „We in the Thomistic school, the school of ‘perennial philosophy’...”⁴³. He first encountered the thought of St. Thomas in the writings of St. John of the Cross rather than in Neo-Thomist manuals. St. John of the Cross offers a profoundly experiential and in this sense personalist rereading of St. Thomas, focused on the spousal gift of self and its ultimate roots in the Trinity⁴⁴.

One might appeal against these theses to the Preface to *The Acting Person*, in which Wojtyła writes.

Granted the author's acquaintance with traditional Aristotelian thought, it is however the work of Max Scheler that has been a major influence upon his reflection. In my overall conception of the person envisaged through the mechanisms of his operative systems and their variations, as presented here, may indeed be seen the Schelerian foundation studied in my previous work⁴⁵.

According to this statement, Wojtyła aligns himself more with Scheler than with Aristotle. Yet, there is some doubt whether this statement is really

⁴² See K. Wojtyła, *Thomistic Personalism*, in *Person and Community: Selected Essays*, New York 1961 [1993].

⁴³ K. Wojtyła, *The Human Person and Natural Law*, in: *Person and Community: Selected Essays*, New York 1970 [1993], here p. 181.

⁴⁴ See M. Waldstein, *Introduction to TOB*, p. 23–34. For an account of „gift of self” in the theology of St. Thomas, see my essays: *John Paul II and St. Thomas on Love and the Trinity*, *Anthropotes* 18 (2002), p. 113–138, 269–286 and *The Analogy of Mission and Obedience: A Central Point in the Relation between Theologia and Oikonomia in St. Thomas Aquinas's „Commentary on John”*, in: M. Dauphinais, M. Levering (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas*, Washington, DC 2005, p. 92–112.

⁴⁵ K. Wojtyła, *The Acting Person*, VIII.

Wojtyła's own⁴⁶. There is no doubt that Wojtyła learned much from Scheler and felt a deep debt of gratitude to Scheler. Nowhere, not even in the thesis on Scheler, does one find even a trace of *animus* against Scheler; nowhere does one find a wholesale rejection of Scheler. *The Acting Person*, however, is a case in point for measuring the overall closeness and distance between Wojtyła and Scheler. When one compares *The Acting Person* to Wojtyła's thesis on Scheler, one quickly realizes that it concentrates as a whole on establishing precisely what Wojtyła found missing in his second major criticism of Scheler, namely, the responsible causal efficacy of the person. It does so, in part, by a better use of the phenomenological method, so that the debt of gratitude exists even at a major point in which Wojtyła corrects Scheler.

The overall situation is clear. In the face of personalisms inimical to Christian faith, such as those of Kant and Scheler, Wojtyła / John Paul II sustains the personalism of the Catholic tradition and of perennial philosophy as reaffirmed in a new way by the Second Vatican Council (esp. *Gaudium et spes* 24:3)⁴⁷. This personalism is present in Scripture and the liturgy. John Paul II insists, for example, that the Letter to the Ephesians is personalistic in the full sense of that term.

[Ephesians 5] [...] is personalistic in the full meaning of the word, which was already shown in the earlier analyses of this text. The language of the liturgy is equally personalistic – both when we consider Tobit and when we consider the present [marriage] liturgy of the Church (TOB 117:3).

This conclusion brings us back to the question asked at the very beginning of my paper. Those who love John Paul II's Theology of the Body, who study it or teach it, in what context should they read it? A fundamental rule of interpretation of all magisterial documents was mentioned at the beginning as well: they should be read in light of the tradition and the tradition should be re-read in their light. We are now in a position to conclude that TOB *can actually* be read in this way.

⁴⁶ In an editorial note signed by her initials (p. x), the editor, Anna-Teresa Tymieniecka, distinguishes „the original draft of the preface” (printed on pp. XI–XIV) from „the definitive version of the author's preface” (printed on pp. VII–IX). The original draft contains no such statement about Scheler and Aristotle. Tymieniecka notes that Wojtyła did not proofread the „definitive version” and that he might have added „personal touches” during proofreading. She does not clarify whether he read the „definitive version” at all and approved it in a provisional manner before proofreading. If personal touches were to be added only at the proofreading stage, the implication seems to be that they were not yet present in the „definitive version” before proofreading. The authoritative third edition of the Polish and the similarly authoritative Italian version do not contain this preface.

⁴⁷ Again, it cannot and should not be denied that Wojtyła learned much from Kant and Scheler. Yet the fundamental form of his philosophy agrees with St. Thomas rather than Kant and Scheler.

TRZY RODZAJE PERSONALIZMU: KANT, SCHELER I JAN PAWEŁ II (STRESZCZENIE)

W dyskursie akademickim wszyscy wykładający teologię ciała muszą zadać sobie pytanie, w jakim kontekście powinna być ona rozwijana i wykładana? Najprostsza odpowiedź na to pytanie – powinna być nauczana w kontekście nauki Kościoła, gdyż jej trzonem są *Katechezy środowe* Jana Pawła II; bywa jednak przez wielu przyjmowana sceptycznie. Nie brakuje także propozycji usiłujących wkomponować treści teologii ciała w nowy kontekst filozoficzny. Szczególnie odpowiednio wydają się tu być różne rodzaje personalizmu. Autor artykułu analizuje i porównuje trzy rodzaje personalizmu. Personalizm Maksa Schelera i Emanuela Kanta jest zestawiony z myślą personalistyczną Karola Wojtyły. Personalizm Wojtyły, który obficie czerpie z dorobku starożytnej greckiej, ale też średniowiecznej myśli, odróżnia się od personalistycznych koncepcji Schelera i Kanta przede wszystkim sformulowaniem celu ostatecznego. Personalizm, który akceptuje Boga jako cel ostateczny, będzie różnił się w wielu zasadniczych kwestiach od koncepcji personalistycznych, dla których jedynym celem jest osoba ludzka. Z tej racji, że myśl personalistyczna Wojtyły jest mocna zakorzeniona w chrześcijańskiej tradycji filozoficzno-teologicznej, właśnie ten punkt odniesienia wydaje się być najlepszą glebą dla uprawiania naukowej refleksji w ramach teologii ciała.

DREI ARTEN VON PERSONALISMUS: KANT, SCHELER UND JOHANNES PAUL II. (ZUSAMMENFASSUNG)

Für alle, die die Theologie des Leibes im akademischen Diskurs lehren, stellt sich die Frage nach dem Kontext, in dem sie entfaltet und gelehrt werden soll. Die einfachste Antwort auf diese Frage, dass es im Kontext der Lehre der Kirche geschehen soll, da ja ihr Grundstock die Mittwochskatechesen von Johannes Paul II sind, wird jedoch von vielen bezweifelt. Es fehlt aber auch nicht an Vorschlägen, die versuchen, die Inhalte der Theologie des Leibes in einen philosophischen Kontext zu stellen. Besonders geeignet scheinen hier verschiedene Arten von Personalismus zu sein. Der Autor des folgenden Beitrags analysiert und vergleicht drei Arten von Personalismus miteinander. Dem Personalismus von Max Scheller und Immanuel Kant wird der personalistische Ansatz Karol Wojtyłas gegenüber gestellt. Wojtyłas Personalismus, der reichlich von altgriechischem und mittelalterlichem Gedankengut schöpft, unterscheidet sich von den personalistischen Konzepten Kants und Schelers vor allem in der Formulierung des letzten Zieles. Ein Personalismus, der Gott als letztes Ziel akzeptiert, wird in vielen fundamentalen Fragen von jenen personalistischen Konzepten abweichen, die lediglich auf der menschlichen Person als Endziel fundiert sind. Da das personalistische Gedankengut Wojtyłas stark in der christlichen philosophisch-theologischen Tradition verwurzelt ist, erscheint gerade dieser Ansatz als der am meisten geeignete Nährboden für die wissenschaftliche Reflexion im Rahmen der Theologie des Leibes.

Ks. JERZY KOSTORZ
Wydział Teologiczny UO
Opole

PODSTAWOWE KWESTIE KATECHETYCZNE
W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI

- Słowa kluczowe:** Benedykt XVI, katecheza, katechizacja, ewangelizacja, nauczanie papieskie, młodzież, Kościół.
- Schlüsselworte:** Benedikt XVI., Katechese, Religionsunterricht, Evangelisierung, päpstliches Lehramt, Jugend, Kirche.
- Key words:** Benedict XVI, catechesis, catechetical instruction, evangelization, papal teaching, the youth, the Church.

Wprowadzenie

Dla współczesnej katechezy niezwykle cenne są nauczania papieży. Od czytując znaki czasu, wielokrotnie wskazywali oni kierunek pracy duszpasterskiej z dziećmi, młodzieżą i dorosłymi. Jest to także widoczne w nauczaniu obecnego papieża Benedykta XVI. Ojciec Święty w homiliach, przemówieniach i dokumentach papieskich (głównie orędziach i encyklikach) podejmuje kwestie istotne dla współczesnej katechezy. Można by rzec, że Benedykt XVI zagadnienia katechetyczne uczynił jednym z głównych tematów swego nauczania, chociaż – jak dotąd – nie ogłosił żadnego dokumentu wprost poświęconego katechizacji. Samo jednak nauczanie papieża jest już katechezą skierowaną do różnych wiekowo odbiorców, głównie do dorosłych i młodzieży.

Warto zatem wskazać na podstawowe kwestie katechetyczne podejmowane przez Benedykta XVI. Dokonamy tu zatem analizy nauczania papieskiego z perspektywy katechetycznej, ograniczając się do zagadnień najbardziej znaczących we współczesnym nauczaniu i wychowaniu religijnym.

Ewangelizacyjny wymiar katechetycznej misji Kościoła

Pełne rozumienie przesłania katechetycznego Benedykta XVI nie jest możliwe bez uwzględnienia adresatów, do których zwraca się papież, i których ma na uwadze. Podczas audiencji i pielgrzymek Ojciec Święty przesłanie katechetyczne kieruje do dorosłych, młodzieży, ale także do dzieci, starszych, chorych, nie zapominając też o niepełnosprawnych¹, głosząc orędzie ewangeliczne i przypominając im różne aspekty doktryny Kościoła. Katecheza skierowana jest do grup zróżnicowanych pod względem wieku, zawodu, ale także sytuacji społecznej. Papież wiele uwagi poświęca rodzicom jako pierwszym i niezastąpionym katechetom, którzy wychowując w wierze potomstwo, sami też podlegają formacji chrześcijańskiej². Benedykt XVI uznaje ich za pierwszych i niezastąpionych katechetów. Mają oni składać wraz z dziadkami świadectwo wiary wobec własnego potomstwa³.

Dostrzegając potrzebę nowej ewangelizacji, papież wskazuje na znaczenie formacji doktrynalnej poprzez przekaz treści, które są przedmiotem nauczania katechetycznego. Wyjaśniając wagę takich problemów, jak miłość, nadzieja, Eucharystia, sięga do nauczania swojego poprzednika – Sługi Bożego Jana Pawła II. Przypomina, że misja katechetyczna Kościoła ma charakter ewangelizacyjny. Jako takie dzieło jest skierowane do wszystkich wierzących, do ludzi dobrej woli. Swoim zasięgiem dzieło to obejmuje dzieci, młodzież, dorosłych, a także kapłanów i osoby konsekrowane. Te dwie ostatnie grupy są nie tyle adresatami misji ewangelizacyjnej Kościoła, ale przede wszystkim odpowiadają na różnych „areopagach” za jej realizację we współczesnym świecie. Benedykt XVI dostrzega też szczególną rolę świeckich w ewangelizacji. Zdaniem Ojca Świętego wszyscy bowiem, którzy tworzą Kościół Chrystusowy, są odpowiedzialni za jakość ewangelizacji i za nową ewangelizację⁴.

Benedykt XVI ukazuje ewangelizację w powiązaniu z katechezą rodzinną, szkolną i parafialną. Świadczy o tym chociażby wypowiedź skierowana do polskich biskupów przybyłych z wizytą *ad limina Apostolorum*. Papież podczas spotkania z polskimi biskupami wskazał na ewangelizację jako jedną z form urzeczywistniania się Kościoła. Zdaniem Ojca Świętego ewangelizacja jest wspólnym, wciąż aktualnym zadaniem wszystkich wierzących, a więc nie

¹ Benedykt XVI, *Przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą „Ad Limina Apostolorum”*. *Przemówienie do pierwszej grupy biskupów (26.11.2005)*, Wiadomości Diecezji Opolskiej 12, I (2005), s. 1–5.

² Benedykt XVI, *Rodzina jest szkołą humanizacji człowieka (V Światowe Spotkanie Rodzin, Walencja 8.07.2006)*, w: <http://www.papiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&cr=3&kolej=0&art=1152396820&dzi=1124706712&katg> (11 XII 2007).

³ Ibidem.

⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą „Ad Limina Apostolorum”*, s. 1n.

tylko biskupów, kapłanów i zakonników, ale także świeckich⁵. Odwołując się do Jana Pawła II, przypomina, że nowa ewangelizacja ma być głoszeniem Osoby Jezusa Chrystusa umęczonego, uwielbionego i żyjącego w Kościele – Tego, w którego wielu ludzi zostało „wszczepionych” przez chrzest, ale o Nim zapomniano i żyje tak, jakby On nie przyszedł na świat i jakby nie istniał⁶. Podkreśla, że każdy biskup jest odpowiedzialny za to dzieło. Zaangażowanie biskupa diecezji w przepowiadanie Słowa Bożego, zwłaszcza w spełnianie funkcji prorockiej, kapłańskiej i pasterskiej, wpływa na kapłanów i wiernych⁷. Własną postawą biskup może wzmocniać wśród wiernych i duchowieństwa Słowo Boże i wspomagać w wielkodusznym odpowiadaniu na wezwanie Chrystusa⁸. O tych przykładach mówił Benedykt XVI w homilii wygłoszonej do biskupów brazylijskich. Wskazał na potrzebę dobrej „znajomości orędzia Jezusa, przekazywanego w zrozumiałym języku inkulturacji, który jednak musi być wierny Ewangelii”⁹. Papież powiązał ten wymóg z katechezą, stwierdzając, że „do zasadniczej katechezy należy też wychowanie chrześcijanina do cnót osobistych i społecznych, jak i odpowiedzialności społecznej”¹⁰ oraz formacja liturgiczna¹¹.

Benedykt XVI zachęca także do gruntownej poprawy wykształcenia religijnego wiernych świeckich, odnowienia znaczenia Eucharystii niedzielnej, wzmocnienia pozycji rodziny i takiej formacji laikatu, która uzdalnia do chrześcijańskiego zaangażowania w sprawy społeczne i polityczne¹². Wzywając Kościół (tak biskupów i kapłanów, jak i wiernych) do zaangażowania w dzieło ewangelizacji, papież wiąże tę aktywność z permanentną i integralną formacją chrześcijańską.

Młodzież jako współczesny odbiorca katechezy

Na podkreślenie zasługuje fakt, że Benedykt XVI w przemówieniach i homiliach wielokrotnie zwraca się do ludzi młodych. Widzi w nich ważnych odbiorców swojego przepowiadania, o czym świadczą liczne spotkania z młodymi i słowa wprost kierowane do nich w czasie pielgrzymek czy audiencji.

⁵ Benedykt XVI, *Rodzina jest szkołą humanizacji człowieka*, s. 3.

⁶ Benedykt XVI, *Przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą „Ad Limina Apostolorum”*; *Przemówienie do drugiej grupy biskupów (3.12.2005)*, Wiadomości Diecezji Opolskiej, 60, II (2005), s. 1–2. Więcej na ten temat m.in.: S. Czerwik, *Duszpasterskie wskazania papieża Benedykta XVI dla Kościoła w Polsce z okazji wizyty biskupów ad limina Apostolorum w roku 2005*, w: <http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/46/11.htm> (18 XII 2007), s. 1–2.

⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą „Ad Limina Apostolorum”*. *Przemówienie do drugiej grupy biskupów*, s. 1–2.

⁸ Ibidem.

⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie wygłoszone na spotkaniu z biskupami w katedrze pw. Wniebowzięcia NMP i św. Pawła (Sao Paulo, 11.05, 2007)*, w: <http://papiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&cr=4&kolej=0&art=1178915533&dzi=1124706712&katg=> (12 XII 2007), s. 2.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

Benedykt XVI dostrzega też społeczno-kulturowe uwarunkowania katechizacji młodzieży. Świadczą o tym liczne kwestie związane z formacją religijną młodych, jakie podejmuje papież w orędziach na Światowe Dni Młodych oraz podczas samych spotkań z młodzieżą w czasie trwania Światowych Dni Młodzi (np. nad Renem, w Kolonii w sierpniu 2005 r.)¹³ czy też podczas pielgrzymek¹⁴. Papież przypomina, że negatywne procesy społeczne i zagrożenia dla kultury chrześcijańskiej, np. próby budowania społeczeństw bez Boga, ideologia uderzająca w rodzinę i w prawo do życia, zagrożenia płynące z globalizacji¹⁵ stanowią „wezwanie do wysiłku na rzecz stałej ewangelizacji kultury”¹⁶. Benedykt XVI, obserwując odejścia młodych ludzi od Kościoła, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej, próbuje ukazać Kościół jako wspólnotę, „dom życia”, za którym każdy człowiek tęskni i do którego pragnie wracać z radością¹⁷. W kontekście problemów, jakich doświadczają młodzi (np. wychowanie w rodzinach rozbitych, niezaspokojone potrzeby emocjonalne, poszukiwanie szczęścia, alkoholizm, narkomania), Papież zachęca młodych, aby otworzyli własne serca Bogu, pozwolili się zaskoczyć Chrystusowi, przyznali Mu „prawo mówienia do ich serc”¹⁸. Przypomina też młodym, aby budowali swoje życie na Chrystusie i z Chrystusem¹⁹.

W orędziu na XXXIII Światowy Dzień Młodzi w Sydney Benedykt XVI skupia uwagę młodych na osobie Ducha Świętego i jego roli w życiu chrześcijanina²⁰. Zachęca do refleksji nad Duchem Świętym we wspólnocie Kościoła, by móc odkryć Go jako Ducha Prawdy, Miłości oraz Ducha mocy i świadec-

¹³ Benedykt XVI, *Przemówienie do młodzieży nad Renem (18.08.2005)*, w: [http://nowypapiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1124795905&dzi=1124706712&katg=\(10 XII 2007\)](http://nowypapiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1124795905&dzi=1124706712&katg=(10%20XII%202007)), s. 1–4; Benedykt XVI, *Przemówienie do młodzieży w czasie czuwania modlitewnego (20.08.2005)*, w: [http://nowypapiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1124795905&dzi=1124706712&katg=\(10 XII 2007\)](http://nowypapiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1124795905&dzi=1124706712&katg=(10%20XII%202007)), s. 1–4.

¹⁴ Znaczące jest tu spotkanie Benedykta XVI z młodzieżą w Krakowie na Błoniach 27 maja 2006 r.

¹⁵ Benedykt XVI, *Wiercie w Boga a nie w ideologię (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. inauguracyjnej obrady V Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów w brazylijskim sanktuarium narodowym w Aparecidzie, 13.05.2007)*, w: [http://papiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1179069098&dzi=1124706712&katg=\(12 XII 2007\)](http://papiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1179069098&dzi=1124706712&katg=(12%20XII%202007)), s. 1–3.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Benedykt XVI, *Co to znaczy budować na skale (Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI skierowane do młodzieży podczas spotkania na Błoniach Krakowskich, 27.05.2006)*, w: Benedykt XVI, *Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka do Polski 25-28 maja 2006*, Warszawa 2006, s. 70–75.

¹⁸ Benedykt XVI, *Przemówienie do młodzieży nad Renem (18.08.2005r)*, w: [http://nowypapiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1124795905&dzi=1124706712&katg=\(10 XII 2007\)](http://nowypapiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1124795905&dzi=1124706712&katg=(10%20XII%202007)), s. 1–4; Benedykt XVI, *Przemówienie do młodzieży w czasie czuwania modlitewnego (20.08.2005r)*, w: [http://nowypapiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1124795905&dzi=1124706712&katg=\(10 XII 2007\)](http://nowypapiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1124795905&dzi=1124706712&katg=(10%20XII%202007)), s. 1–4.

¹⁹ Benedykt XVI, *Co to znaczy budować na skale*, w: Benedykt XVI, *Trwajcie mocni w wierze*, s. 71.

²⁰ Benedykt XVI, *Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i staniecie się moimi świadkami (Orędzie z okazji XXIII Światowych Dni Młodzi, Sydney 2008)*, w: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/youth/documents/hf_ben-xvi_mes_20070720_youth_pl.html (14 XII 2007), s. 1–4.

stwa²¹. Aby to odkrycie było autentyczne i trwałe, papież zachęca do słuchania Słowa Bożego, uświadomienia sobie ciągłej i żywej obecności Ducha Świętego w życiu i we wspólnocie Kościoła, a zwłaszcza w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej: w chrzcie, bierzmowaniu i Eucharystii. Wskazuje też młodym na obecność Ducha Świętego w sercu każdego człowieka oraz zachęca do przyzywania nowego zesłania Ducha Świętego dla współczesnego świata. Papież podkreśla, że „tylko Chrystus może zaspokoić najgłębsze pragnienia serca człowieka; tylko On jest zdolny ucywilizować ludzkość i doprowadzić ją do »przebóstwienia«. Mocą swojego Ducha rozlewa On w naszych sercach miłość Bożą, która czyni nas zdolnymi, by kochać bliźniego i być gotowymi do służby dla niego”²². Z tego też powodu zaleca młodym, aby poświęcali czas na modlitwę i na osobistą formację duchową. Miało to służyć przygotowaniu do odnowienia w Sydney przyrzeczeń chrztu i bierzmowania. Niewątpliwie w ten sposób Benedykt XVI określa znaczenie stałego wychowania w wierze, a zwłaszcza rozwijania zobowiązań wynikających z sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Wymowne są też słowa, w których Ojciec Święty przypomina młodym, żeby kochali Jezusa i uczyli się Go naśladować w codzienności. Kościół bowiem – jak zaznacza papież – pokłada w nich nadzieję²³.

W formacji doktrynalnej młodzieży papież istotne znaczenie przypisuje Biblii, o czym świadczy wielokrotne odwoływanie się do tekstów i postaci biblijnych oraz zachęta skierowana w orędziu na XXI Światowy Dzień Młodzieży (2006 r.), obchodzony w diecezjach w niedzielę palmową²⁴. Papież zachęca też młodych do czytania Biblii, „trzymania jej pod ręką, ażeby była naszym kompas, który wskazuje drogę”²⁵, do jej medytacji i kontemplacji. Przypomina też o słowach psalmisty: *Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce* (Ps 11,105) i skłania młodych do tego, by te słowa uczynili własnymi dzięki odczytaniu na nowo wartości Słowa Bożego²⁶.

W tym miejscu warto zauważyć, że nauczanie papieskie ma charakter chrystocentryczny. Od początku bowiem pontyfikatu Benedykt XVI skupia uwagę na Osobie Jezusa Chrystusa – Dobrego Pasterza, zdolnego do służby i miłości. Wielokrotnie przypomina o Chrystusowej Ewangelii, tajemnicy Wcielenia i Odkupienia oraz obecności Ducha Świętego we wspólnocie Kościoła. W ten sposób ukazuje, że chrześcijańskie przepowiadanie ma koncen-

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 3.

²³ Ibidem, s. 4.

²⁴ Benedykt XVI, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Młodzieży (22.02.2006)*, w: [http://nowypapiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&cr=1&kolej=0&art=1143027087&dzi=1138267647&katg=\(11 XII 2007\)](http://nowypapiez.wiara.pl/index.php?grupa=6&cr=1&kolej=0&art=1143027087&dzi=1138267647&katg=(11%20XII%202007)), s. 1–4.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

trować się na Tajemnicy Osoby Jezusa Chrystusa, w którym wypełnił się odwieczny plan Boży oraz na Kościele. Wielokrotnie też papież naucza o Eucharystii i celebracji Dnia Pańskiego. Tej problematyce poświęca także odrębny dokument, jakim jest adhortacja *Sacramentum caritatis*²⁷. Z tego nauczania wynika, że formacja doktrynalna i moralna młodych wymaga szczególnej troski w dziele nowej ewangelizacji. Bez niej bowiem nie można skutecznie wspierać katechizowanych w nawiązaniu osobistej więzi z Chrystusem i naśladowaniu Go w codziennym życiu.

Młodzi jako aktywni odbiorcy dzieła ewangelizacji

Benedykt XVI wzywa młodych ludzi do aktywnego zaangażowania w dzieło ewangelizacji. Zauważając płynącą ze spotkania z Jezusem radość i entuzjazm młodych, zachęca ich do zaangażowania w misję ewangelizacyjną rówieśników, „którzy błędzą na tym świecie, niczym owce bez pasterza”²⁸. Według papieża młodzież jest powołana do apostołstwa wiary, nadziei i miłości. Kieruje ich uwagę na potrzebę głoszenia światu orędzia miłości, pokoju i nadziei. Sam, podejmując wielowątkową refleksję nad tymi kwestiami, wskazuje²⁹, że stanowią one istotę wiary chrześcijańskiej. Nakreślona w encyklice *Deus caritas est* miłość Boga oraz odbicie tej miłości w sercu człowieka i w działalności Kościoła jawi się jako aktualna treść służąca przepowiadaniu katechetycznemu. Papież ukazuje harmonię między „erosem” i „agape”, nowość biblijnego pojęcia miłości, Kościół jako wspólnotę miłości czy też świętych zaangażowanych w składanie świadectwa o miłości miłosiernej. Jest to znacząca treść dla współczesnej katechezy. Z niej wynikają zadania związane z formacją osób gotowych do zaangażowania w chrześcijański wolontariat³⁰.

Benedykt XVI uświadamia też młodym, że mogą „zostać głównymi postaciami nowego społeczeństwa, jeśli spróbują wcielić w życie konkretną postawę zainspirowaną powszechnymi wartościami moralnymi oraz zaangażują

²⁷ Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis” do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych o Eucharystii*, źródło i szczyt życia i misji Kościoła, Kraków 2007.

²⁸ Benedykt XVI, *Kościół potrzebuje młodych, aby ukazać światu oblicze Jezusa Chrystusa (Przemówienia Ojca Świętego wygłoszone na spotkaniu z młodzieżą, Sao Paolo 10.05.2007)*, w: <http://www.niedziela.pl/wiad.php?p=200705&id=45> (11 XII 2007), s. 3.

²⁹ Warto dodać, że taką refleksję podejmuje Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* i *spe salvi* oraz w orędziach papieskich, przemówieniach, homiliach. Zob. np. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est” do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Poznań 2006; Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi” do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007.

³⁰ Więcej na ten temat: A. Drechsler, *Encyklika „Caritas”*, w: K. Glombik (red.), *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, Opole 2006, s. 117–122.

się w osobistą formację ludzką i duchową³¹. Papież nie waha się przypomnieć młodzieży, jak wielką nadzieję pokłada w niej wspólnota Kościoła i świat. Ojciec Święty stwierdza: „Kościół potrzebuje was jako młodych, aby ukazać światu oblicze Jezusa Chrystusa, który jawi się we wspólnocie chrześcijańskiej. Bez tego młodego oblicza Kościół wyglądałby zniekształcony”³².

Również wątki katechetyczne związane z wezwaniem wiernych, także młodych, do aktywnego udziału w dziele ewangelizacji można dostrzec w encyklice *Spe salvi*. Benedykt XVI przypomina, że „w nadziei już jesteśmy zbawieni” (Rz 8,24). Ta nadzieja – jak wynika z nauczania papieża – winna stanowić przepowiadanie. Papież odwołuje się do słów św. Pawła (Rz 8,38-39), który przypomina, że tylko miłość bezwarunkowa, jaką człowiek otrzymuje od Boga w Jezusie Chrystusie, zbawia człowieka i umacnia w chrześcijańskiej nadziei³³. Jednocześnie zwraca uwagę na niezbędność rozumu i wiary w życiu chrześcijanina. Przypomina też, że odsunięcie Boga na margines pozbawia ludzkość twórczej nadziei i owocuje dramatem zła³⁴. Wszystkie te treści są znaczące dla przepowiadania we współczesnej katechezie. Ukierunkowują one jakość działań duszpasterskich w szkole i w parafii. Wskazują zarówno na treść katechezy, jak i na wychowanie dzieci i młodzieży do chrześcijańskiej miłości i nadziei.

W przepowiadaniu Benedykta XVI znaczące miejsce zajmują katechezy wygłaszane podczas audiencji generalnych. I chociaż nie są one wprost skierowane do młodych, to jednak wiele treści odnosi się także do tej grupy uczestników dzieła ewangelizacji. Najpierw Ojciec Święty skupia się w nich na omawianiu psalmów i pieśni jutrzni oraz nieszporów z Liturgii Godzin³⁵. Tym samym wskazuje na nierozzerwalne więzi wiary i pobożności Kościoła z wiarą i pobożnością biblijnego Izraela. Podejmuje także refleksję nad zamysłem Jezusa w odniesieniu do Kościoła oraz nad tajemnicą Jego relacji z Kościołem³⁶. Wszystko to ukazuje przez pryzmat doświadczenia dwunastu apostołów i pierwszych świadków. Przybliżając te treści, Benedykt XVI przypomina, że oblicze Chrystusa i tajemnica Jego Kościoła uwidacznia się w życiu autentycznych świadków wiary. Jednocześnie zachęca do naśladowania tych postaci. Katechezy te mogą stanowić cenną inspirację do opracowania jednostek tematycznych dla dzieci i młodzieży. Pozwalają one lepiej „zrozumieć racje nasze-

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi” do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o nadziei chrześcijańskiej*, 24 n.

³⁴ Ibidem.

³⁵ W. Chrostowski, *Podróż do początków chrześcijaństwa*, w: Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Rosikom-Press 2007, s. V.

³⁶ Ibidem, s. V-IX.

go istnienia w Kościele oraz to, w jaki sposób powinniśmy ją przeżywać na początku nowego tysiąclecia chrześcijaństwa”³⁷. Z katechez Benedykta XVI wynika też jednoznacznie, że ukazując świadków wiary, wprowadza swoich słuchaczy w świat wartości i przedstawia wzorce godne naśladowania. Takie treści wydają się ważne dla współczesnej katechezy. Wskazują na znaczenie świadectwa wiary Apostołów i innych świadków.

Benedykt XVI podkreśla znaczenie modlitwy w kształtowaniu własnego życia, budowaniu autentycznego szczęścia i rozwoju osobistej więzi z Bogiem. W tym kontekście przypomina o znaczeniu Kościoła w doświadczaniu miłości i miłości Boga³⁸. Papież stwierdza, że „w Kościele i przez Kościół dotrzeć do Chrystusa, który na was czeka”³⁹. Zachęca młodzież do rozwijania umiejętności dokonywania trafnych, a zarazem koniecznych wyborów. Przypominając Mędrców ze Wschodu stwierdza, że każdy człowiek, także młody, jest wezwany do tego, by dokonać wyborów pomiędzy różnymi drogami życia, by odnaleźć tę, która prowadzi do Boga. Przypomina, że odpowiednim miejscem do autentycznego spotkania z Bogiem jest Eucharystia. „W każdej Mszy św. przecież – jak stwierdza Benedykt XVI – spotkanie ze Słowem Bożym wprowadza nas w uczestnictwo w tajemnicę Krzyża i zmartwychwstania Chrystusa oraz do stołu eucharystycznego, w jedność z Chrystusem. Na ołtarzu obecny jest Ten, którego Mędrzy ujrzeli na sianie: Chrystus, Chleb żywy, który zstąpił z nieba, aby dać życie światu, prawdziwy Baranek, który daje swoje życie dla zbawienia ludzi. Oświeceni Słowem – właśnie w Betlejem, »Domu chleba« – możemy doświadczyć wzruszającego spotkania z wielkością Boga, który uniżył się aż do ukazania się w żłobie i ofiarowania się jako pokarm na ołtarzu”⁴⁰.

W papieskim przepowiadaniu można dostrzec wskazania odnoszące się do zaangażowania w budowanie jedności wśród chrześcijan⁴¹. Papież odczytuje to jako potrzebę czasu i często łączy z orędziem pokoju, jakie chrześcijaństwo przynosi współczesnemu światu⁴². Stwierdza też, że dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny do budowania cywilizacji miłości, poko-

³⁷ Ibidem, s. X.

³⁸ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas ceremonii powitalnej na Poller Rheinwiessen (Kolonja 18.08.2005)*, w: <http://www.sdm.org.pl/?page=2&cat=4&rok=2005&idp=51&g=p> (12 XII 2007), s. 1–3.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Zob. np. Benedykt XVI, *Wytrwale dążenie do jedności wyda owoce (Przesłanie do ekumenicznego Patriarchy Konstantynopola Bartłomieja)*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bartlomiej_26112005.html (12 XII 2007), s. 1–2; Benedykt XVI, *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny (Przemówienie podczas spotkania z ambasadorami krajów o większości muzułmańskiej, 25.09.2006)*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/muzulmanie_25092006.html (16 XII 2007), s. 1–2.

⁴² Zob. ibidem.

ju, prawdy i sprawiedliwości społecznej, zwłaszcza w zakresie obrony i uświadamiania godności człowieka oraz wynikających z niej praw⁴³. Nauczając o pokoju stwierdza, że prawda jest fundamentem pokoju, a kłamstwo jej zaprzeczeniem⁴⁴. W kontekście chrześcijańskiego zaangażowania na rzecz budowania pokoju w świecie – zwraca uwagę na miłość, która stanowi treść i metodę budowania pokoju w świecie⁴⁵. Można powiedzieć, że w ten sposób Benedykt XVI ukazuje potrzebę podejmowania tej problematyki w przepowiadaniu katechetycznym. Z wypowiedzi papieża wynika, że właśnie wątek chrystopologiczny, eklezjologiczny i ekumeniczny jest znaczący dla współczesnej katechezy.

Podsumowanie

Benedykt XVI poprzez podejmowane w encyklikach, adhortacjach oraz w przemówieniach, orędziach, listach, homiliach i katechezach problemy wskazuje na ważne obszary tematyczne chrześcijańskiego przepowiadania we współczesnym świecie. Zwraca uwagę na powrót do źródeł biblijnych w przepowiadaniu katechetycznym oraz na znaczenie hagiografii w wychowaniu młodego pokolenia. Odnosi się również do problemów młodych, zachęcając ich do kształtowania swojego życia z Chrystusem i w duchu Jego Ewangelii. Nie ma zatem wątpliwości, że z katechetycznego punktu widzenia w nauczaniu papieskim zostały nakreślone kierunki rozwoju myśli i pracy duszpasterskiej.

Treść niniejszego opracowania z pewnością nie prezentuje całego bogactwa kwestii katechetycznych zawartych w nauczaniu Benedykta XVI. Może jednak stanowić przyczynek do dalszych pogłębionych analiz oraz zainspirować odpowiedzialnych za katechizację młodego pokolenia do poszukiwania w wypowiedziach obecnego papieża treści duszpasterskich.

GRUNDSÄTZLICHE KATECHETISCHE FRAGEN IN DER VERKÜNDIGUNG VON BENEDIKT XVI (ZUSAMMENFASSUNG)

Die heutige katechetische Unterweisung greift auf die Lehre der Päpste zurück, die in der Deutung der Zeichen der Zeit oft Richtlinien für die seelsorgliche Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen formuliert haben. Gegenwärtig steht im Fokus der Theoretiker und Prakti-

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Zob. np. Benedykt XVI, *Pokój w prawdzie (Orędzie na XXXIX Światowy Dzień Pokoju, 1.01.2006)*, L Osservatore Romano (wyd. pol.) 2 (2006), s. 4.

⁴⁵ Więcej na ten temat m.in.: K. Glombik, *Misja Benedykta XVI na rzecz pokoju na świecie*, w: *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, s. 95–110.

ker der Katechese die Verkündigung des Heiligen Vaters Benedikt XVI. In seinen Predigten, Ansprachen und päpstlichen Dokumenten (meistens Botschaften und Enzykliken) berührt er auch Fragen, die für die Katechese wichtig sind. Obwohl Benedikt XVI. bis jetzt kein separates Dokument zum Thema der katechetischen Unterweisung veröffentlicht hat, bildet die katechetische Problematik eines der wichtigen Themen seiner Verkündigung. Oftmals erfolgt sie auch in der Form einer Katechese, die an verschiedene Adressaten gerichtet wird, meistens an Erwachsene oder Jugendliche. Das Ziel des folgenden Artikels ist die Darlegung der wichtigsten katechetischen Fragen, die Benedikt XVI. behandelt. Zuerst wurden jene päpstlichen Dokumente und Ansprachen untersucht, die sich auf die evangelisatorische Dimension der kirchlichen Unterweisung beziehen. Im Weiteren wurden die päpstlichen Worte an die Jugend behandelt. Darin wird die Jugend als der heutige aktive Empfänger des Evangelisationswerkes dargestellt. In diesem Kontext wird die Sorge des Papstes um die Jugend hervorgehoben. Die jungen Menschen stoßen auf Probleme, die mit der Adoleszenz und der Suche nach ihrem Platz und ihrer Aufgabe in der sich ständig wandelnden Gesellschaft zusammenhängen. Es wurden die Worte der Ermutigung analysiert, die Benedikt XVI. oft an die Jugend richtet. Der Papst ermutigt die Jugendlichen, ihr Leben mit Christus und im Geist des Evangeliums glaubend, hoffend und liebend zu gestalten und zu pflegen.

BASIC CATECHETICAL ISSUES IN THE TEACHING OF BENEDICT XVI (SUMMARY)

Modern catechesis dates back to the teaching of the Popes who by reading the signs of time frequently pointed out to the right direction in which pastoral work should go, especially the work with children and the youth. At present, the teaching of the Holy Father – Benedict XVI – is the focus of theoreticians and practitioners of the catechesis. In his homilies, speeches and papal documents (mainly adhortations and encyclicals) the Pope often takes up issues which are essential for modern catechesis; and although Benedict XVI has not so far proclaimed any official document dedicated directly to catechesis, he made catechetical issues one of the main themes of his teaching. Besides, the Pope's teaching as such often takes a form of catechesis addressed to various audiences, mainly the youth and adults. With regard to this, the aim of this article is to present some basic catechetical issues taken up by Benedict XVI. First, some speeches and documents are analyzed which remind us of an evangelical dimension of the Church's catechetical mission. The following parts deal with the youth. Those statements of Benedict XVI are taken into consideration which show the youth as modern and at the same time active recipients of evangelization. That teaching of the Pope that expresses his care for the young is the main focus here – the young who experience various problems connected with their growth and the time of taking up new social tasks in the ever changing reality. Due attention was dedicated to the encouraging advice which the Pope often offers to the youth and which concerns the way in which their lives with Christ and in the spirit of the Gospel should be shaped.

Ks. PAWEŁ RABCZYŃSKI
Wydział Teologii UWM
Olsztyn

SPRAWA JEZUSA TRWA NADAL.
ODPOWIEDŹ NA PLURALISTYCZNĄ TEOLOGIĘ RELIGII

- Słowa kluczowe:** pluralistyczna teologia religii, absolutność Jezusa Chrystusa, Sobór Chalcedoński, deklaracja *Dominus Iesus*.
- Schlüsselworte:** Pluralistische Religionsphilosophie, Absolutheitsanspruch Jesu Christi, das Konzil von Chalzedon, Deklaration *Dominus Iesus*.
- Key words:** pluralist theology of religion, absoluteness of Jesus Christ, the council of Chalcedon, Declaration *Dominus Iesus*.

Na co dzień dość często daje się słyszeć wypowiedzi typu: *Nieważne, w co się wierzy, aby tylko w coś wierzyć; Wszystkie religie są równe; Wszyscy przecież wierzymy w tego samego Boga*. Wpisują się one we współczesną kulturę, określaną przez wielu mianem postmodernizmu, która wręcz epatuje relatywizmem i subiektywizmem, jako dominantami rozumienia całej rzeczywistości¹. Dobitnym przejawem takiego myślenia jest rozwijająca się – w pewnym sensie bardzo modna i politycznie poprawna – pluralistyczna teologia religii, która postuluje zrównanie wszystkich religii na płaszczyźnie ich prawdziwości i zbawczości, co w konsekwencji sprowadza się do zakwestionowania tradycyjnego chrześcijańskiego chrystocentryzmu². Trzeba zdać sobie sprawę, że umieszczanie wszystkich istniejących religii na tej samej płaszczyźnie soteriologicznej jest relatywizowaniem niepowtarzalnej Osoby Jezusa Chrystusa – prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka.

¹ Zob. J.A. Martinez Camino, *Deklaracja „Dominus Iesus” w samym centrum Jubileuszu Roku 2000: Wobec najpoważniejszego problemu naszych czasów*, Communio (wyd. pol.) 1 (2002), s. 21–24.

² Zob. I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 211–310. O statusie metodologicznym teologii religii zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 35–44; A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 151–161. Krytyka tez pluralistycznej teologii religii zob. *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, G. D’Costa (red.), Bilbao 2000; G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998.

Pluralistyczna teologia religii (pluralizm) jest jednym z trzech, i to najmłodszym – bowiem sięgającym połowy XX w. – modelem współczesnej chrześcijańskiej teologii religii. Pozostałe dwa to: ekskluzywizm i inkluzywizm. Wymienione paradygmaty wywodzą się z trzech różnych koncepcji teologiczno-religijnych: eklezjocentrycznej, chrystocentrycznej i teocentrycznej. Eklezjocentryzm i paradygmat ekskluzywistyczny koncentruje się na formalnej przynależności do Kościoła. Egzemplifikacją takiego podejścia jest radykalna interpretacja Cyprianowego *Extra Ecclesiam nulla salus* (*Poza Kościołem nie ma zbawienia*), zgodnie z którą do zbawienia konieczna jest wyraźna przynależność do Kościoła Chrystusowego. Chrystocentryzm i paradygmat inkluzywistyczny stoi na stanowisku, że jedynie Jezus Chrystus jest konstytutywną przyczyną zbawienia wszystkich ludzi, zarówno w przyszłości, jak i w przeszłości³.

Na płaszczyźnie filozoficznej pluralistyczna teologia religii (teocentryzm i paradygmat pluralistyczny) swymi korzeniami sięga epoki oświecenia i poglądów Gottholda E. Lessinga, który twierdził, że to, co absolutne nie może zaistnieć w historii, a także poznawczego agnostycyzmu Immanuela Kanta, subiektywistycznej koncepcji religii Friedricha D.E. Schleiermachera, Karla Jaspersa koncepcji prawdy i równości wszystkich religii, marksistowskiej antropologii, poglądów Ernsta Troeltscha o historyczno-kulturowych uwarunkowaniach religii. Na płaszczyźnie teologicznej widoczny jest wpływ teologii wyzwolenia oraz azjatyckich nurtów teologicznych relatywizujących osobę Jezusa Chrystusa, których przedstawicielem jest Raimondo Panikkar⁴. Klasyczna pluralistyczna teologia religii odrzuca tezy eklezjocentryzmu i chrystocentryzmu na rzecz teocentryzmu. Uznaje wszystkie tradycje religijne jako równoważne drogi zbawienia, a Jezusa Chrystusa za jedną z wielu manifestacji Boga, kwestionując tym samym normatywność, pełnię i ostateczność objawienia w Jezusie Chrystusie, i co z tego wynika – jedyność i powszechność zbawcą Jezusa Chrystusa⁵.

Wspomniane tezy pluralistycznej teologii religii pogłębiają przepaść pomiędzy *Jezusem historii* a *Chrystusem wiary*⁶, co bezpośrednio wpływa na obniżenie wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego przyjmowanego w osobowym akcie wiary, a przekazywanego w Kościele i przez Kościół. W tej sytuacji wypowiedziana niegdyś w kontekście hermeneutyki rezurekcyjnej przez Wille-

³ Zob. Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskiej teologii religii*, Warszawa 2005, s. 17–22.

⁴ Zob. I.S. Ledwoń, *Pluralistyczna teologia religii*, w: G. Dziewulski (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź–Kraków 2007, s. 36–38.

⁵ Zob. Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa*, s. 119–120. I.S. Ledwoń wyróżnia filozoficzne, egzegetyczne-teologiczne oraz historyczno-psychologiczno-pragmatyczne podstawy pluralistycznej teologii religii zob. idem, *Pluralistyczna teologia religii*, s. 38–53.

⁶ Zob. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.

go Marxsena (1919–1993) znana formuła, zrywająca – wydawałoby się oczywistą – relację pomiędzy zaistniałym faktem chrystologicznym a jego interpretacją: *Die Sache Jesu geht weiter (Sprawa Jezusa trwa nadal)*⁷, nabiera zadziwiającej aktualności.

W niniejszym artykule zostanie przedstawione nauczanie magisterialne Kościoła, które stanowi odpowiedź na współczesne tendencje pluralizmu teologiczno-religijnego relatywizującego Osobę Jezusa Chrystusa i dokonane przez Niego dzieło. Zostaną zaprezentowane trzy dokumenty doktrynalne, które uznano za najbardziej reprezentatywne i aktualne: orzeczenie dogmatyczne Soboru Chalcedońskiego, deklarację *Dominus Iesus* i *Notę na temat książki Jacques'a Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego”*⁸.

1. Prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek

Mimo upływu wieków i szerokiej dyskusji historyczno-dogmatycznej, wciąż podważa się dogmaty Soboru Chalcedońskiego (451), które – za Hanssem Waldenfelsem – można śmiało nazwać głównym probierzem chrześcijańskiej wiary⁹. Nie bez znaczenia dla rangi orzecznictwa Chalcedonu jest fakt, że był on w starożytności największym zgromadzeniem biskupów.

Sobór Chalcedoński został zwołany przez nowego cesarza Marcjana, który pragnął zakończyć spory doktrynalne i zaprowadzić jedną wiarę w całym cesarstwie, a mogło się to dokonać jedynie poprzez unieważnienie teologicznych postanowień tzw. Synodu Zbójckiego (*Latrocinium*), który odbył się w Efezie w sierpniu 449 r., pod auspicjami cesarza Teodozjusza II. Ponad pięciuset biskupów rozpoczęło obrady w Chalcedonie 8 października 451 r. W głównym dokumencie soboru (*Definitio fidei*), który poprzedzony jest Listem papieża Leona Wielkiego do Flawiana (*Tomus ad Flavianum*) i do którego dołączono Kanony dyscyplinarne (*Canones*), znajdujemy definicję o jednej osobie i dwóch naturach w Chrystusie. Esencją orzeczeń chalcedońskich jest oświadczenie, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Należy to rozumieć w sposób następujący: w Jezusie Chrystusie są dwie natury – boska i ludzka – *bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia*

⁷ Zob. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1964; idem, *Die Sache Jesu geht weiter*, Gütersloh 1976.

⁸ Ograniczając się do wskazanych wypowiedzi magisterialnych, autor artykułu świadomie pomija niezwykle ważną i teologicznie płodną teorię objawieniowej genezy religii, lansowaną przez Instytut Teologii Fundamentalnej KUL Jana Pawła II, z zamiarem uczynienia jej przedmiotem kolejnego opracowania. Wspomniana koncepcja pozwala zachować absolutność Osoby Jezusa Chrystusa i wyjątkowość chrześcijaństwa pośród religii świata, przy jednoczesnej akceptacji pluralizmu religijnego *de iure*. Zob. M. Rućceki, *Istota i geneza religii*, s. 189–286; idem, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 715–733; I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 461–527.

⁹ Zob. H. Waldenfels, *Chrystus a religie*, Kraków 2004, s. 7.

i bez rozłączenia, natomiast tylko jedna Osoba – Syna Bożego (Boskiego Logosa)¹⁰. To Ona sprawia jedność, określaną mianem unii hipostatycznej¹¹. Negatywne określenie zjednoczenia dwóch integralnych i doskonałych natur w jednej Osobie Boskiej sprawia, że pozostaje ono w swej najgłębszej istocie tajemnicą, a ponadto otwiera możliwość dalszych dociekań teologicznych. Wspomniana możliwość przerodziła się bardzo szybko w konieczność. Pochalcedońska potrzeba rozprawienia się z innymi błędami chrystologicznymi skutkowałą zwołaniem kolejnych soborów – Konstantynopolińskiego II (553) i Konstantynopolińskiego III (680–681)¹². Określenia: *bez mieszania* i *bez zmiany* przeciwstawiają się błędnej nauce monofizytów, natomiast stwierdzenia: *bez podzielenia* i *bez rozłączenia* odrzucają błędy nestoriańskie.

Nestorianie, nawiązujący do poglądów patriarchy Konstantynopola Nestoriusza (ok. 385–451), radykalnie rozdzielali w Chrystusie dwie natury, bóstwo i człowieczeństwo, co mogłoby wskazywać na realne istnienie w Nim dwóch odrębnych osób. Trzeba jednak przyznać, że sam Nestoriusz, choć nauczał, że każda z natur po Wcieleniu istnieje w swym własnym *prosopon*, to jednak stanowczo opowiadał się za jednością Osoby Chrystusa (*prosopon zjednoczenia*). Podstawę tej jedności Patriarcha Konstantynopola upatrywał w jednej woli (zjednoczenie wolitywne, a nie hipostatyczne)¹³.

Zwolennicy monofizytyzmu, idąc za twierdzeniami archimandryty konstantynopolińskiego Eutychesa (ok. 378 – ok. 454), chcąc w jakiś sposób ratować oraz wyjaśnić bóstwo i doskonałą świętość Chrystusa, twierdzili, że jest w Nim tylko jedna, boska natura, która podczas Wcielenia jakby wchłonęła

¹⁰ „Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać się, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, »we wszystkim nam podobny oprócz grzechu«, przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia. Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus, zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim Prorocy, o czym sam Jezus Chrystus nas pouczył i co przekazał nam Symbol Ojców” – *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. 1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 223.

¹¹ Zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 252–255; Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 770–772.

¹² Zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 261–323; Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 772–776.

¹³ Zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 232–237; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 217–223; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 1, Warszawa 2005, s. 337–340; C. Napiórkowski, *Czy można zrehabilitować Nestoriusza?* Summarius 9 (1980), s. 131–134; M. Starowieyski, *Sobór Efeński i sprawa Nestoriusza – problem źródeł*, Meander 50 (1995), s. 23–35.

naturę ludzką. Ta ostatnia nie została unicestwiona, lecz zmieniona w substancję tej pierwszej. Monofizyci zatem wyznawali, że Wcielone Słowo nie może być nigdy uważane za współistotne z ludźmi¹⁴.

Harald Wagner zauważa w orzeczeniu chalcedońskim pewne jednostronności: brak uwypuklenia aspektu soteriologicznego, tak ważnego dla chrystologii starożytnego Kościoła; abstrakcyjne ujęcie dwóch natur w Chrystusie; pominięcie biblijnego ujęcia objawieniowego¹⁵. Zdaniem Karla Rahnera definicja chalcedońska nie zakończyła problemu chrystologicznego. Wyrażona została istota, streszczenie wiary Kościoła. Ale na tym nie można poprzestać; trzeba dalej zgłębiać tajemnicę Chalcedonu i otwierać się na to, co niepojęte i nieograniczone, wypełniać ramy definicji nową treścią¹⁶. Według Gregora-Marii Hoffa chrystologia chalcedońska stanowi paradygmat teologii negatywnej¹⁷.

2. Absolutność Jezusa Chrystusa

Apologię absolutności Osoby Jezusa Chrystusa, zakwestionowanej we współczesnej epoce rozkwitu pluralizmu religijnego, znajdujemy w ogłoszonej przez Kongregację Nauki Wiary deklaracji *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*.

Deklaracja została przygotowana przez Kongregację Nauki Wiary i podpisana przez jej prefekta kard. Josepha Ratzingera w Świątyni Przemienienia Pańskiego, 6 sierpnia 2000 r. Nie jest to jednak dokument tylko tej Kongregacji. Należy zauważyć, że została ona wcześniej zatwierdzona przez Jana Pawła II na specjalnej audiencji 16 czerwca 2000 r. O wadze dokumentu świadczy też sformułowanie, że papież zatwierdził ją i uprawomocnił „kierując się niezawodną wiedzą i działając na mocy swej władzy apostołskiej”¹⁸. Jak podkreślają komentatorzy, jest to stwierdzenie wyjątkowe w tego typu dokumentach.

Deklaracja należy do zwyczajnego nauczania Magisterium Kościoła. Oprócz prawd wiary i zdań teologicznie pewnych zawiera także inne twierdzenia, a nawet zachętę do poszukiwań teologicznych prowadzonych pod przewodnictwem tegoż Magisterium. Nie zamyka tym samym drogi do dyskusji. Nie podjęto tu wszystkich problemów dotyczących jedyności i powszechności zbawczej tajemnicy Jezusa Chrystusa i Kościoła. Celem dokumentu jest przy-

¹⁴ Zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 246–248; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 224–225; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, s. 343–345, 351–355.

¹⁵ H. Wagner, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 189.

¹⁶ Zob. K. Rahner, *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, w: A. Grillmeier, H. Bacht (red.), *Das Konzil von Chalkedon*, t. 3, Würzburg 1954, s. 3–49. Zob. także L. Scheffczyk, *Chalkedon dzisiaj*, Communio (wyd. pol.) 3 (1983), s. 64–78.

¹⁷ Zob. G.M. Hoff, *Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie*, Theologie und Philosophie 70 (1995), s. 355–372.

¹⁸ Zob. zakończenie dokumentu.

pomnienie fundamentalnych treści doktrynalnych, które pozwalają zrozumieć i prowadzić dialog z pozachrześcijańskimi tradycjami religijnymi¹⁹. Jak wyjaśnia prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kard. Joseph Ratzinger, deklaracja jest utrzymana w tonie deklaratywno-asertywnym, koniecznym do precyzyjnego określenia doktryny, napiętnowania błędów i niejasności oraz wskazania stopnia akceptacji nauki, jakiego wymaga się od wiernych²⁰. W kontekście nowego millenium można stwierdzić, że *Dominus Iesus* jest formą wyznania wiary, którą składa Kościół u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Świadczy o tym choćby powtarzane: „wierzymy”, „wyznajemy”, „należy mocno wierzyć”, „stanowczo wyznawać” oraz umieszczenie Symbolu Konstancyjnopolińskiego we wstępie dokumentu.

Deklaracja składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów i zakończenia. Rozpoczyna się od przytoczenia nakazu misyjnego Pana Jezusa z Ewangelii św. Marka (16,15-16) i św. Mateusza (28,18-20). Przypomina o powszechnej misji Kościoła głoszenia tajemnicy Boga Trójjedynego oraz „tajemnicy wcielenia Syna jako wydarzenia niosącego zbawienie całej ludzkości”. Misja ta prowadzona jest także poprzez praktykę dialogu międzyreligijnego, z pełnym poszanowaniem innych tradycji religijnych²¹.

W dokumencie powołano się przede wszystkim na: encykliki *Redemptoris missio*, *Fides et ratio*, dekret *Ad gentes* i deklarację *Nastra aetate*, adhortację *Evangelii nuntiandi* oraz na instrukcję Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów *Dialogo e annuncio*. Zawiera także bogate odniesienia patrystyczne.

Deklaracja demaskuje fałszywe „teorie relatywistyczne, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny” rozumiany jako zasadę (pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz również *de iure*). Pluralizm ten głosi równość wszystkich religii jako równoprawnych dróg poznania Boga i osiągnięcia zbawienia²². Choć w dokumencie nie wymienia się nazwisk, to jednak – zdaniem Mariana Ruseckiego – nietrudno się domyśleć, że chodzi tu m.in. o poglądy Johna Harwooda Hicka, Paula F. Knittera i Raimondo Panikkara, a także częściowo Jacques’a Dupuis i Clauda Geffré²³.

¹⁹ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 11–12 (2000), nr 11–12.

²⁰ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Komentarz do „Noty” Kongregacji Nauki Wiary na temat książki Jacques’a Dupuis*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 5 (2001), s. 46–48.

²¹ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, nr 11–12.

²² Ibidem, nr 4.

²³ Zob. M. Rusecki, *Tło i okoliczności powstania deklaracji Dominus Iesus*, w: M. Rusecki (red.), *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, Lublin 2001, s. 37; K. Kaucha, *Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii J. Hicka i P. F. Knittera*, w: K. Pek (red.), *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, Lublin–Warszawa 1999, s. 123–135; J.A. Martinez Camino, *Deklaracja „Dominus Iesus” w samym centrum Jubileuszu Roku 2000*, s. 24–26.

John Hick jest głównym przedstawicielem tzw. angielskiej filozofii analitycznej i radykalnego nurtu pluralistycznej teologii religii. W jego twórczości znajdują się tezy podważające katolickie rozumienie tajemnicy Wcielenia oraz absolutność Osoby Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus jest – według Hicka – „symbolem” i „jedną z udanych metafor” spotkania człowieka z Bogiem. W każdej kulturze są obecne inne *symbole* i *metafory* wyrażające łączność z Absolutem²⁴.

Paul Knitter jest przedstawicielem umiarkowanego nurtu w pluralistycznej teologii religii. Uważa, że Jezus Chrystus wyróżnia się spośród innych „założycieli” religii i Jego Osoba ma normatywny charakter zbawczy. Nie wyklucza jednak istnienia obok Jezusa Chrystusa innych uniwersalnych objawicieli Boga²⁵.

W teologii Raimona Panikkarra bardzo widoczna jest jego osobista przynależność do dwóch kultur i dwóch religii (syn Hindusa i Hiszpanki). W swych poglądach rozdziela Chrystusa (Boski Logos) i Jezusa z Nazaretu. Według niego Boski Logos jest nie tylko w Jezusie. Jest obecny także w innych wyjątkowych ludziach różnych religii i kultur. Tak więc Jezus Chrystus nie jest pełnią objawienia i jedynym zbawicielem. Jego wyjątkowość odnosi się tylko do chrześcijaństwa²⁶.

Jacques Dupuis jest powszechnie uważany za jednego z prekursorów teologii dialogu międzyreligijnego i zwolennika pluralistycznego teocentryzmu²⁷.

²⁴ Zob. G. Chrzanowski, *John Hick. Zasada radykalnego pluralizmu religijnego*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, Warszawa 2004, s. 192–207; A. Gounelle, *Hick, John Harwood*, w: G. Reynal i in. (red.), *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris 1998, s. 221. Do najważniejszych prac Hicka należą: *God and the Universe of Faiths* (1973); *The Myth of God Incarnate* (1977); *Christianity and Other Religions* (1980); *God Has Many Names* (1982); *The Myth of Christian Uniqueness* (1987); *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths* (1995); *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (2004); *The Fifth Dimension: an exploration of the spiritual realm* (2004); *The Metaphor of God Incarnate* (2005); *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent* (2006). Wiadomości biograficzne zob. J. Hick, *John Hick. An Autobiography*, Oxford 2002.

²⁵ Zob. Z. Kubacki, *Paul F. Knitter. Zbawca jedyności Chrystusa*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, s. 224–236 (tam również wiadomości biograficzne). Do najważniejszych prac Knittera należą: *No other name? A critical survey of Christian attitudes toward the world religions* (1985); *Towards a protestant theology of religions* (1974); *Buddhist emptiness and Christian trinity* (1990); *One Earth Many Religions: Multifaiith Dialogue and Global Responsibility* (1995); *Jesus and the Other Names* (1996); *Introducing Theologies of Religions* (2002).

²⁶ Zob. Z. Kubacki, *Raimon Panikkar. Nieznany Chrystus hinduizmu*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, s. 322–332; B. Ugeux, *Panikkar, Raimon*, w: *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, s. 345–346 (tam również wiadomości biograficzne). Do najważniejszych prac Panikkarra należą: *The Unknown Christ of Hinduism* (1964); *The Intrareligious Dialogue* (1978); *Myth, faith and hermeneutics* (1979); *Une christophanie pour notre temps* (2001); *Dieu, Yahweh, Allah, Shiva, l'inévitable dialogue* (2002); *La plénitude de l'homme* (2007).

²⁷ Zob. B. Ugeux, *Dupuis, Jacques*, w: *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, s. 151–152.

Belgijski teolog proponuje w refleksji teologicznej przyjęcie metody indukcyjnej, która w punkcie wyjścia analizuje współczesny kontekst pluralizmu religijnego rozumianego jako zasadę. Następnym krokiem tej metody jest odniesienie zebranego materiału doświadczonego do objawienia w Jezusie Chrystusie. Dupuis nie może być uważany za klasycznego pluralistycznego teologa religii, choć niektóre jego poglądy w tej dziedzinie budzą niepokój, co znalazło swój wyraz w oficjalnej *Nocie* Kongregacji Nauki Wiary²⁸. Belgijski teolog, głównie w swej głośnej książce *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (1997) zawarł wiele niejednoznacznych tez i problematycznych stwierdzeń. Nie można przyjąć jego poglądu o istnieniu trynitarniej ekonomii zbawczej niezależnej od zbawczej ekonomii wcielonego Słowa, czy też twierdzenia, że zbawcze działanie Ducha Świętego – po zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa – dokonuje się jak gdyby poza granicami jedynej, powszechnej ekonomii zbawczej wcielonego Słowa. Nieortodoksyjne jest również przekonanie, że religie są drogami do zbawienia komplementarnymi wobec Kościoła. Takie podejście może sugerować, że Jezus Chrystus nie jest jedynym i powszechnym pośrednikiem zbawienia dla całej ludzkości²⁹.

Claude Geffré w swych naukowych poszukiwaniach stara się odnaleźć drogi wyjścia teologii z izolacji kulturowej, by pokonać przepaść między wiarą a współczesnym sposobem myślenia³⁰. Geffré opowiada się za pluralizmem religijnym jako nowym paradygmatem teologicznym. Z Bożego planu zbawienia wynika – według francuskiego teologa – uznanie innych tradycji religijnych jako możliwych dróg do zbawienia. Geffré konstatuje: „Podobnie jak

²⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota na temat książki Jacques'a Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego”*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 5 (2001), s. 44–46. W oficjalnym Komentarzu do „Noty” Kongregacji Nauki Wiary na temat książki Jacques'a Dupuis czytamy: „W takiej zatem postawie otwartości i gotowości do słuchania, dialogu i wzajemnego porozumienia Kongregacja Nauki Wiary publikuje obecnie Notę na temat książki J. Dupuis *Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego*. W dziele tym, które próbuje teologicznie wyjaśnić, jakie znaczenie i wartość ma w Bożym planie zbawienia wielość tradycji religijnych, Autor wyraża jednoznacznie zamiar dochowania wierności doktrynie Kościoła i nauczaniu Magisterium. Sam Autor jednak, świadom problemów, jakie wiążą się z jego wizją, nie ukrywa, że być może proponując rozwiązania pewnych zagadnień, postawi co najmniej taką samą liczbę nowych pytań. Po cierpliwym i poważnym dialogu, w którym Autor złożył pewne wyjaśnienia, na zakończenie procesu badania książki on sam zgodził się z tezami zawartymi we wspomnianej *Nocie*, która została zatwierdzona przez Ojca Świętego. Uznanie przezeń słuszności tych tez i przyjęcie ich jest niewątpliwie znakiem pozytywnym i budzącym optymizm” (nr 5).

²⁹ Zob. J. Genest, *Jacques Dupuis*, w: J. Genest (red.), *Penseurs et apôtres du XXe siècle*, Québec 2001, s. 197–212 (tam również wiadomości biograficzne); J. Makowski, *Jacques Dupuis. Chryścijaństwo poszerzonych granic*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, s. 89–103. Najważniejsze książki Dupuis to: *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (1989); *Who Do You Say I Am* (1994); *Homme de Dieu, Dieu des Hommes* (1995); *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (1997), *La rencontre du christianisme et des religions: de l'affrontement au dialogue* (2002).

³⁰ Zob. G. Reynal, *Geffré, Claude*, w: *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, s. 180.

Kościół nie włącza i nie zastępuje Izraela, nie włącza on i nie zastępuje tej nieredukowalnej części w porządku religijnym, których inne tradycje religijne mogą być nosicielami”³¹.

W deklaracji *Dominus Iesus* przedstawione powyżej nieortodoksyjne poglądy teologów religii nazwane są ogólnie niepokojącymi tendencjami, a za ich źródło uważa się: subiektywizm i skrajny racjonalizm poznawczy, przeciwstawianie logicznej mentalności zachodniej i symbolicznej wschodniej, eklektyzm polegający na łączeniu idei zaczerpniętych z różnych systemów filozoficznych i religijnych oraz biblicyzm, który odczytuje i interpretuje Pismo Święte bez odniesienia do Tradycji i Magisterium Kościoła³².

Pozostawiając czytelnikowi zgłębianie treści *Dminus Iesus*, jako podstawowe jej tezy można wymienić: prawdziwą religią jest religia chrześcijańska denominacji katolickiej; istnieje jedna ekonomia zbawcza, wspólna dla Osób Trójcy Świętej; jedynym i uniwersalnym zbawicielem jest Jezus Chrystus; Kościół Chrystusowy istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim; istnieją dwa kryteria eklezjalności: prawomocna sukcesja apostołska i prawowiernie sprawowana Eucharystia; nie można rozdzielać Królestwa Bożego, Królestwa Chrystusowego i Kościoła; Kościół jest ze swej natury misyjny.

Deklaracja *Dominus Iesus* wywołała lawinę ostrej krytyki. Można ją było śledzić w Internecie, na łamach „Tygodnika Powszechnego” czy też prasy obcojęzycznej. W dokumencie dostrzeżono elementy integryzmu, antyekumeniczność, cofnięcie się do okresu przedsoborowego. Negatywnie wypowiadali się o nim zwierzchnicy wielkich tradycji religijnych, chrześcijańskich wyznań, ze Światową Radą Kościołów włącznie. Nie brakowało także gorzkich słów ze strony teologów katolickich³³. Wrzawa medialna, niestety, nie wpłynęła na konstruktywne ustosunkowanie się do omawianej deklaracji, wręcz przeciwnie, zaowocowała dezinformacją. Głosy aprobaty i zaufania w stosunku do Magisterium przebijały się do opinii publicznej z wielkim trudem. A przecież wielu wyrażało swoją wdzięczność Kongregacji Nauki Wiary za jasno wyłożoną naukę katolicką w materii tak doniosłej, choć delikatnej. Milczenie oznaczałoby akceptację postępującej relatywizacji prawd wiary. Ostra krytyka jest tym

³¹ Zob. C. Geffré, *Chrześcijaństwo wobec wielości kultur*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, Lublin, 18–21 września 2001, Lublin 2001, s. 613. Zob. także C. Geffré, *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, Revue théologique de Louvain 31 (2000), s. 3–32. Do najważniejszych prac Geffré należą: *Un nouvel âge de la théologie* (1972); *Le christianisme au risque de l'interprétation* (1983); *La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II* (1985); *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne* (2000).

³² Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, nr 4.

³³ Zob. *Kościół po „Dominus Iesus”*: dyskusja z udziałem ks. W. Hryniewicza OMI, o. J. Salija OP, ks. A. Skowronka i ks. T. Węclawskiego, Znak 53 (2001), nr 5, s. 10–37.

bardziej niezrozumiała, że deklaracja – jak powiedział kard. Walter Kasper – nie mówi właściwie nic nowego, jedynie porządkuje i przypomina³⁴. Większość jej tez znajdziemy w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo i religie* z 1996 r.³⁵ Zdaniem Jerzego Szymika istota sporu o *Dominus Iesus* zasadza się na problematyce prawdy. Oto Kościół rzymskokatolicki stwierdza, że prawda istnieje, że jest poznawalna, oraz – co najbardziej dla wielu bulwersujące – że on do tej prawdy dotarł i ją przekazuje³⁶.

Deklaracja *Dominus Iesus* ma charakter wybitnie inkarnacyjny. Podkreśla pełnię i ostateczność objawienia Jezusa Chrystusa i jego trwanie w Kościele. Pismo Święte i Tradycję przedstawia jako *przekazniki* tegoż objawienia. Całą strukturę dokumentu można zamknąć w dwóch zasadniczych tezach: chrystologicznej i eklezjologicznej. Jest więc w najwyższym stopniu przedmiotem zainteresowania teologii fundamentalnej (apologetyki).

3. Ramy wskazane przez *Dominus Iesus*

Orzeczenia Soboru Chalcedońskiego i ramy teologiczne wskazane przez *Dominus Iesus* znajdują swoją aktualizację we wspomnianej już *Nocie na temat książki Jacques'a Dupuis*. Podsumowuje ona i syntetyzuje nauczanie magisterialne o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa oraz pośrednictwie Kościoła, biorąc pod uwagę kontekst pluralizmu religijnego. Zaletą *Noty* jest przedstawienie pozytywnego nauczania Kościoła na interesujący nas temat. Dokument zawiera osiem tez, które dotyczą jedynego i powszechnego pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa, jedyności i pełni objawienia Jezusa Chrystusa, powszechnego działania zbawczego Ducha Świętego, przyporządkowania wszystkich ludzi do Kościoła oraz wartości i funkcji zbawczej różnych tradycji religijnych. Ze względu na wagę orzeczenia, poniżej podano ją w pełnym brzmieniu:

1. *Należy stanowczo wierzyć, że Jezus Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, został ukrzyżowany i zmartwychwstał, jest jedynym i powszechnym pośrednikiem zbawienia całej ludzkości.*

2. *Należy też stanowczo wierzyć, że Jezus z Nazaretu, Syn Maryi i jedyny Zbawiciel świata, jest Synem i Słowem Ojca. Ze względu na jedność Bożego*

³⁴ Zob. W. Kasper, *Ekumenizm drogą Kościoła*, Tygodnik Powszechny 54 (2000), nr 41, s. 11. Zob. także J.A. Martinez Camino, *Deklaracja „Dominus Iesus” w samym centrum Jubileuszu Roku 2000*, s. 16–20.

³⁵ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie*, w: J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 393–434.

³⁶ Zob. J. Szymik, *Wcielony Logos i Duch Święty w dziele zbawienia. Rozdział II deklaracji Dominus Iesus – treść, kontekst, próba interpretacji*, w: *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, s. 78–79.

planu zbawienia, w którym Jezus Chrystus zajmuje centralne miejsce, należy także uznawać za prawdę, że zbawcze działanie Słowa dokonuje się w Jezusie Chrystusie i przez Niego, wcielonego Syna Ojca, jako pośrednika zbawienia całej ludzkości. Jest zatem sprzeczne z wiarą katolicką nie tylko twierdzenie, że istnieje rozdział między Słowem a Jezusem albo między zbawczym działaniem Słowa i Jezusa, ale także głoszenie tezy o zbawczym działaniu Słowa jako takiego, które prowadzi Ono w swoim Bóstwie w oderwaniu od człowieczeństwa wcielonego Słowa.

3. Należy stanowczo wierzyć, że Jezus Chrystus jest pośrednikiem, urzędywaniem i pełnią objawienia. Jest zatem sprzeczne z wiarą katolicką twierdzenie, jakoby objawienie Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie było ograniczone, niepełne i niedoskonałe. Ponadto, chociaż pełne poznanie objawienia Bożego stanie się możliwe dopiero w dniu przyjścia Chrystusa w chwale, to jednak historyczne objawienie Jezusa Chrystusa zawiera wszystko, co niezbędne dla zbawienia człowieka, i nie musi być uzupełniane przez inne religie.

4. Zgodne z nauką katolicką jest twierdzenie, że ziarna prawdy i dobra istniejące w innych religiach dają im pewien udział w prawdzie zawartej w objawieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa i w Nim. Błędna jest natomiast opinia, jakoby te elementy prawdy i dobra lub też niektóre z nich nie wypływały w istocie rzeczy ze źródłowego pośrednictwa Jezusa Chrystusa.

5. Wiara Kościoła naucza, że Duch Święty, działający po zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, jest niezmiennie Duchem Chrystusa posłany przez Ojca, który działa zbawczo zarówno w chrześcijanach, jak i niechrześcijanach. Jest zatem sprzeczne z wiarą katolicką twierdzenie, jakoby działanie zbawcze Ducha Świętego mogło się dokonywać także poza jedyną, powszechną ekonomią zbawczą wcielonego Słowa.

6. Należy stanowczo wierzyć, że Kościół jest znakiem i narzędziem zbawienia dla wszystkich ludzi. Sprzeczne z wiarą katolicką jest rozpatrywanie różnych religii świata jako komplementarnych wobec Kościoła dróg do zbawienia.

7. Według nauki katolickiej także wyznawcy innych religii są przyporządkowani do Kościoła i wszyscy zostali powołani, aby do niego należeć.

8. Według nauki katolickiej należy twierdzić, że „gdy Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach, podejmuje On zadanie przygotowania do Ewangelii (por. *Lumen gentium*, 16)”. Uzasadnione jest zatem twierdzenie, że Duch Święty dokonuje zbawienia niechrześcijan także dzięki owym elementom prawdy i dobra obecnym w różnych religiach; nie ma jednak żadnych podstaw w teologii katolickiej pogląd, jakoby te religie, rozpatrywane jako takie, były drogami do zbawienia, także dlatego, że wystę-

pują w nich braki, niedobory i błędy, dotyczące podstawowych prawd o Bogu, człowieku i świecie.

Ponadto fakt, że elementy prawdy i dobra obecne w różnych religiach mogą przygotowywać narody i kultury na przyjęcie zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa, nie oznacza, jakoby można było uważać święte teksty innych religii za komplementarne wobec Starego Testamentu, który stanowi bezpośrednio przygotowanie do tegoż właśnie wydarzenia Chrystusa³⁷.

Wiara w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, wraz z jej soteriologicznymi konsekwencjami, jest i będzie wciąż konfrontowana z dynamicznie zmieniającą się rzeczywistością, która dziś nosi znamiona pluralizmu kulturowego i religijnego. Przed tym wyzwaniem nie można uciec, a tym bardziej przyjąć postawy „oblężonej twierdzy”. Kontekst współczesności, odczytywany dzięki znakom czasu, domaga się wiarygodnej odpowiedzi chrześcijaństwa na ujawniane wciąż nowe roszczenia zbawcze ze strony innych religii. Oferta soteryjna przypomina dziś supermarket, w którym każdy może wybrać dla siebie coś, co w danej chwili wydaje mu się prawdziwe, dobre i piękne. Wyboru dokonuje zawsze konkretny człowiek, kierując się jakimiś przesłankami. Teologia stara się pokazać, że argumenty wyboru nie mogą być jedynie subiektywne. W gąszczu zbawczych ofert łatwo się zagubić, dlatego trzeba odnaleźć argumenty obiektywne, a więc wyjść *poza siebie* i zwrócić się ku Temu, który sam się nam objawia w Jezusie Chrystusie. O chrześcijańskiej tożsamości i wiarygodności stanowi ostatecznie Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa.

Czy konieczne jest więc definiowanie prawdy? Czy nieodzowne było konstruowanie doktrynalnych tez zawartych w omawianych powyżej orzeczeniach magisterialnych Soboru Chalcedońskiego, deklaracji *Dominus Iesus*, *Noty na temat książki Jacques'a Dupuis*? Z całą pewnością tak, ponieważ określenie i przypomnienie prawdy wyraża jedność w wierze i umacnia komunę Kościoła.

Wobec problemów współczesności naznaczonej pluralizmem religijnym, na pytanie o prawdę, sens życia, zbawienie, teolog powinien dać jasną odpowiedź i ją uzasadnić. Jego praca na tym się jednak nie zakończy. Z biegiem czasu pojawią się nowe, współczesne danemu okresowi dziejów pytania i znowu niezbędne będą aktualne odpowiedzi. Wszak *sprawa Jezusa* – istota i geneza chrześcijaństwa – trwa i trwać będzie nadal.

³⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota na temat książki Jacques'a Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego”*, s. 45.

DIE SACHE JESU GEHT WEITER.
EINE ANTWORT AUF DIE PLURALISTISCHE RELIGIONSTHEOLOGIE
(ZUSAMMENFASSUNG)

In der Alltagssprache hört man oft Meinungen wie: *Alle Religionen sind gleich; Wir glauben doch alle an denselben Gott*, usw. Sie spiegeln die heutige Kultur, die man als Postmodernismus bezeichnet, ganz gut wider. Ein eindrucksvolles Merkmal dieser Kultur ist die Entwicklung der pluralistischen Religionstheologie. Sie fordert die Gleichstellung aller Religionen im Bezug auf ihre Wahrhaftigkeit und ihr Erlösungspotential, was unweigerlich zur Infragestellung des traditionellen christlichen Christozentrismus führen muss. Zu führenden Vertretern dieser Strömung gehören: John H. Hick, Paul F. Knitter, Raimondo Panikkar. Die pluralistische Religionstheologie (Pluralismus) ist eine der drei (dazu noch die jüngste davon – sie entstand um die Mitte des 20. Jh.) Modelle der gegenwärtigen christlichen Religionstheologie. Die anderen zwei sind Exklusivismus und Inklusivismus. Thesen der pluralistischen Religionstheologie vertiefen die Kluft zwischen dem *Jesus der Geschichte* und dem *Christus des Glaubens*, was die Glaubwürdigkeit des Christentums, das in einem persönlichen Glaubensakt angenommen und durch die Kirche vermittelt wird, vermindert. Im Artikel wird die Lehre des kirchlichen Magisteriums dargelegt. Sie bildet eine Antwort auf die heutigen Tendenzen des religiösen Pluralismus, welche die Person Jesu Christi und sein Erlösungswerk relativieren. Es wurden drei Dokumente, die man als repräsentativ ansehen kann, präsentiert und analysiert: die dogmatische Entscheidung des Konzils von Chalkedon, die Deklaration *Dominus Iesus* sowie die *Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis* „*Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*“.

THE JESUS' MATTER GOES ON.
REPLY TO THE PLURALIST THEOLOGY OF RELIGION
(SUMMARY)

In the common language we often hear statements like this: *All religions are equal; we all believe in the same God*. They perfectly suit the modern culture, defined by many as post-modernism. A distinct symptom of that kind of thinking is the well developing pluralist theology of religion which proposes to recognize all religions as equal in terms of their truthfulness and containing the message of salvation, and this leads in practice to questioning of the traditional Christian Christ-centeredness. John H. Hick, Paul F. Knitter, and Raimondo Panikkar are the main representatives of this current. The pluralist theology of religion is one of three (and the youngest, dating back to the middle of the 20th century) models of modern Christian theology of religion. The other two are exclusivism and inclusivism. The theses of the pluralist theology of religion make the precipice that exists between the *Historic Jesus* and the *Christ of the Faith* still deeper, which has a diminishing effect on the credibility of the Christian Revelation as perceived in the personal act of faith, and conveyed by the Church and in the Church. In the present article the teaching of the Church is confronted with the tendencies shown in the modern religious pluralism relativizing the Person of Jesus Christ and his work. Three doctrinal documents have been presented, which are the most representative and up-to-date: the dogmatic statements of the Council of Chalcedon, the declaration *Dominus Iesus* and *Note on Jacques Dupuis' book* „*Christian theology of religious pluralism*“.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE X, 2009
PL ISSN 1641–1196

Ks. STEFAN EWERTOWSKI
Wydział Teologii UWM
Olsztyn

DIAGNOSIS – SOLITUDO. ANTIDOTUM – PRAESENTIA

- Słowa kluczowe:** samotność, obecność, etos pielęgniarki, nadzieja, opieka nad chorymi, towarzyszenie.
- Schlüsselworte:** Einsamkeit, Anwesenheit, Ethos der Krankenpflegerin, Krankenpflege, Begleitung.
- Key words:** loneliness, presence, nurse's ethos, hope, care for the sick, company.

Wstęp

Temat artykułu nie jest przypadkowy. Świat współczesny zachorował na „wieczną młodość”. Epidemia jest jednak stan osamotnienia wielu ludzi. Poczucie samotności w kulturze świata technologii, procedur administracyjnych, wirtualnych kontaktów jest symptomatyczne dla naszych czasów. Ludzie zdrowi i psychicznie silni z trudem pokonują poczucie samotności. Wymaga to od nich wiele wysiłku, aby podtrzymywać bliskie relacje, rozwijać je i umacniać. Twierdzeń tych, jak i podobnych im, że ludzkie serce nie zostało stworzone do samotności, nie trzeba udowadniać.

W filmie przedstawiającym sytuację australijskiego szpitala geriatrycznego pt. *Import/Export* Ulricha Seidla jest taka scena: „ciemną salę szpitalną wypełnia swoista symfonia samotności: szmery modlitw, jęki bólu, majaczenia. Wśród nich głos staruszki powtarzającej jedno niemieckie słowo: *Tod* (śmierć). Jediną osobą, która stara się traktować umierających z uczuciem, jest młoda Ukrainka, pracująca jako sprzątaczką. Szttywne szpitalne procedury zabraniają jej pomagać zniedołężniałym starcom. Gdy umiera podopieczny, z którym nawiązała nić kontaktu, tylko ona żegna go w pustej separacie z krzyżem na ścianie”¹.

¹ B. Dobroch, P. Wilczyński, *Śmierć w czasach medycyny*, Tygodnik Powszechny 2008, z 2 XI, s. 5.

To scena z filmu, a jak jest w rzeczywistości? Szpital to „są sprzęty, windy, podnośniki służące do przebierania pacjentów – ale dekoracje dobrobytu nie zastąpią rodziny przy łóżku. Rodzina, decydując się na oddanie swojego bliskiego do [szpitalnej] instytucji, przeważnie zostawia go już w jej rekach”². „Efektem szpitalnych problemów jest śmierć samotna, a dodatkowo pozbawiona intymności”. Oczywiście to ujęcie skrajne.

Jak w naszych warunkach wygląda praca pielęgniarzek? „Dla chorych nie mają czasu nawet pielęgniarki z oddziałów paliatywnych – mówi Ola. – Jest nas dwie na dwadzieścia pięć osób. Jestem w pracy dwanaście godzin. Godzina to dokumentacja, kilka kolejnych to praca poza salami: przygotowanie leków, zastrzyki. No i praca z pacjentem: mierzenie temperatury, karmienie, higiena. Na rozmowę nie ma czasu. Tymczasem ci ludzie potrzebują kontaktu praktycznie nieustannie”³.

W specyficznej i pogłębionej sytuacji izolacji znajduje się człowiek chory. Tak naprawdę, niewielu ludzi przygotowanych jest na stan choroby, a tym bardziej na śmierć. Samotność chorego rozpoczyna się w domu, w środowisku rodzinnym, a niejednokrotnie pogłębia się w procesie hospitalizacji. Chcąc pomóc człowiekowi choremu, bywa, że lekceważy się okoliczności lub nie dość zwraca uwagę na to, co ma wpływ na pomyślny proces leczenia. Sytuacja ta pogłębia się w schorzeniach psychicznych. Pielęgniarka, która uczestniczy w procesie leczenia, musi respektować obowiązujące w zakładach opieki zdrowotnej przepisy, musi przestrzegać zasad zawartych w kodeksie pracy. Szczególny sposób postępowania w ramach niesienia pomocy oraz świadczeń zapobiegawczych, diagnostycznych, leczniczych lub terapeutycznych określa *Kodeks etyki zawodowej pielęgniarki i położnej Rzeczypospolitej Polskiej* z 9 grudnia 2003 r. *Kodeks* omawia podstawowe i ogólne ramy pielęgniarstwa służby, ma jednak charakter otwarty: na inwencję, zaangażowanie, umiłowanie zawodu przez pielęgniarkę. Ten zbiór zasad jest fundamentem, na którym opiera się powinność niesienia pomocy choremu. Jednak w zetknięciu ze stanem rzeczywistym powinna być ona szersza i głębsza. Rzetelne wypełnianie obowiązków to jest minimum. Wsparcie w przewycięzaniu traumatycznego doświadczenia spowodowanego osamotnieniem, izolacją z powodu choroby zależy od woli i stopnia zaangażowania osób najbliższych, ale i od pielęgniarki.

Cierpienie, stan choroby lub niepełnosprawność, drugi człowiek – stwarzają stan zobowiązania nie tylko zawodowego, ale i moralną powinność. Powinność ta jest uniwersalna. Dotyczy członków rodziny pacjenta, lekarzy, których chory obdarza swym zaufaniem i zwraca się do nich o pomoc. Zakres

² Ibidem, s. 4.

³ Ibidem, s. 3.

niniejszych rozważań dotyczy powinności pielęgniarki wobec osamotnienia człowieka chorego. W artykule zostały wykorzystane wybrane opracowania w zakresie omawianego tematu.

1. Antropologia samotności

Ludzkie, osobowe życie jest zdumiewającą tajemnicą. Wartość tego życia wiąże się z osobą, która w porządku doczesnym winna być afirmowana dla niej samej. Jednakże jest to specyficzna wartość, której nie widzi się tak, jak dostrzega się przedmioty w poznaniu zmysłowym. Wartość osoby nie zależy od koloru skóry, płci, wieku, sprawności, wykształcenia, narodowości, społecznej roli itp. Nie wszyscy widzą wagę i wielkość tego, że to właśnie człowiek jest zdolny do rozumnych i wolnych decyzji, że jest podmiotem, autorem kształtu swego życia, że jest zdolny do miłości. Człowiek w tych aktach objawia się jako osoba, której należy się wyjątkowy status. Według Karola Wojtyły osobowy byt człowieka objawia jego czyn. Człowiek realizuje się osobowo przez współuczestnictwo. Takie rozumienie osoby pozwala widzieć człowieka w świecie ludzi i przyrody, do którego ostatecznie on nie należy, w tym sensie, że nie wyczerpuje się w tych relacjach. Człowiek ma poczucie odosobnienia. Jest to warunek wolności i bycia „kimś więcej niż świat”. Jakakolwiek inna koncepcja, lekceważąca stan odosobnienia, wypacza naturę człowieka.

Odosobnienie, jako element naturalny i konstytuujący tożsamość człowieka, nie jest destrukcyjne w przeciwieństwie do osamotnienia. Samotność ludzie przeżywają tak jak krzywdę, jako coś, co rani i unieszczęśliwia. To sprawia, że wołają: „»Czy jest ktoś, kto może mi pomóc?«. Samotność jest w dzisiejszych czasach jednym z największych źródeł cierpienia. Jest chorobą naszych czasów”⁴.

Osoba pod każdym względem przerasta ożywiony świat przyrody, nie mówiąc o świecie „rzeczy” – przedmiotów. W terminologii filozoficznej określa się to zjawisko jako transcendowanie świata przyrody, a nawet świata społecznego przez akty poznania intelektualnego, miłości i wolności. Osoba domaga się, by odnieść się do niej bezinteresownie, by nie traktować jej utylitarystycznie, tzn. nie warunkować jej istnienia od wartości na rynku pracy, zdolności czy sprawności fizycznej. Ponadto: „Osoba ludzka jest »bogatsza bytowo« od innych istot żywych – i przez to cenniejsza. Z kolei istoty żywe są »bogatsze«, a przez to cenniejsze, od materii martwej. Możemy powiedzieć, że dobro bytu jest proporcjonalne do jego »mocy bytowania«”⁵. Doświadczenie samotności

⁴ H. J. M. Nouwen, *Jedyne, czego nam trzeba*, przeł. K. Tybinka, Kraków 2005, s. 46–47.

⁵ A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1998, s. 107.

nie zawsze jest destrukcyjne, prowadzi do konfrontacji z sobą, ujawnia pewną życiową pustkę itd. W samotności budzi się w człowieku świadomość własnej osobowości. Jest to doświadczenie „poczucia własnej jednorazowości, niezastąpioności i nieprzemijalności”⁶.

Doktryna personalizmu podkreśla autonomiczną naturę człowieka, a wartości ekonomiczne i techniczne podporządkowuje wartościom osobowo-duchowym. Według chrześcijańskiego personalisty Emanuela Mouniera: „osoba istnieje tylko w kierunku kogoś innego, poznaje siebie dzięki komuś innemu i odnajduje się w innym”⁷. Bycie człowiekiem, najbardziej urzeczywistnia się w komunikacji personalnej. Wyrazem tej relacji jest zdolność do przekraczania siebie i wyjście ku drugiej osobie. Otwieranie się na drugą osobę jest wolnym i odpowiedzialnym wyborem. „Osobowa relacja staje się ostatecznie relacją wierności, nadziei i miłości”⁸. „Tylko ten bowiem, kto może stanowić o sobie [...] może także stawać się darem dla innych”⁹. W odczytaniu wartości osoby i powinności wobec niej można odwoływać się do fenomenu jedności, niezależności, substancjalności, trwałości, ale niezwykle ważny jest ten aspekt, który wprowadza w zagadnienie relacji międzyludzkich, w których człowiek przez współuczestniczenie w świecie ludzi, najpełniej objawia się jako osoba. Relacje międzyludzkie mają wymiar etyczny. Człowiek doświadcza siebie w świadomości moralnej, związanej z odniesieniem do drugiego człowieka, nikt nie może go powtórzyć. Każda sytuacja wydarza się tylko raz.

W powinności konkretnych sytuacji istnieje wezwanie, wobec którego nie można stosować uników. Albo jest odpowiedź, udzielenie siebie, albo odmowa. Akty te są dwubiegunowe. Jeden biegun jest wewnętrzny, podmiotowy, obdarzony zdolnością do przekraczania siebie i wejścia w relacje z drugim, a drugim biegunem jest inna osoba. Tak więc przez uczestniczenie w życiu drugiej osoby urzeczywistnia się bycie osobą. Wchodząc w relację pomocy, opieki, bycia razem z drugą osobą, podmiot przeżywa i odkrywa siebie. To tak, jak gdyby przeżywać siebie w losie wszystkich napotkanych ludzi. „Pełnia dobra nie istnieje nigdy w jednej osobie”¹⁰. Taka postawa określana jest jako personalizm dialogiczny lub komunijny.

⁶ R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, w: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba*, Kraków 1969, s. 249–250. O pozytywnej roli przeżywania poczucia samotności pisze też H.J.M. Nouwen, *Jedynie, czego nam trzeba*, s. 45–58; A. Bochniarz, *Świat różnych wartości*, Marki, 1998, s. 163–199; M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 19; H. Bergson, *Dwa źródła moralności religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1994, s. 22.

⁷ I. Dec, *Personalizm*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 123.

⁸ Ibidem, s. 124.

⁹ J. Galarowicz, *Osoba jest cudem cudów*, Tygodnik Powszechny 2007, z 16 XII, s. 16; J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, przeł. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 46–47, 117.

¹⁰ Ibidem, s. 17.

O samotności człowieka można mówić w dwojakim sensie. Samotność jest przeznaczeniem człowieka, jest dobra i zła. Dlatego rozróżnia się samotność od osamotnienia. Pierwsze doznanie samotności wiąże się z byciem odrębną osobą. Ta odrębność dotyczy wszystkiego, co człowieka otacza. Samotność ta wynika również z tego, że osoba nigdy nie jest częścią jakiejś całości. Nie ma analogii związków człowieka ze społeczeństwem jako kropli wody w oceanie, bowiem człowiek zawsze zachowuje rdzeń osobowego „Ja”. Oczywiście, inaczej widzi się człowieka w ujęciu socjologicznym, a inaczej w sensie ontologicznym, gdzie osoba jest niewymienialną istotą, nikt nie może być drugą osobą¹¹.

Doznanie samotności ma wymiar indywidualny, również w sensie psychicznym. Poczucie osamotnienia, opuszczenia, wyizolowania jest złym doświadczeniem. Jest to samotność w sensie braku kontaktu z innymi ludźmi. Jest to nadmiar i dodatkowy ból w chorobie. Takiej samotności – jako klęski na różnym poziomie i w różnym stopniu doświadcza człowiek chory. H. Elzenberg poczucie samotności charakteryzuje następująco: „Tak: w tym znaczeniu samotny czuje się przekreślony; ilekroć się w nim poderwie poczucie życia, samotność odpowiada: «nie ma cię»; jest to przewlekłe zabijanie człowieka, i groza samotności jest dzięki temu równie mroczna i niesamowita, równie się nie dająca pomyśleć do dna ostatniego jak groza śmierci. Toteż mało, kto ją przemyślał”¹².

Szczególnością jest hospitalizacja. Jest to bolesne doświadczenie izolacji i samotności. „Bo jest samotność, gdy nie ma nikogo lub, gdy się razem płacze, także, że niby są dobre rokowania, lecz nic nie wiadomo, i że się już wie, ale nic nie mówi nikomu. Samotność, gdy minuty są jak ciężkie kamienie, gdy nie ma, do kogo ust otworzyć”¹³.

Analiza egzystencji człowieka ukazuje wielość relacji człowieka do wspólnoty, do drugiego człowieka, które mogą mieć różną jakość, dynamikę, nawet wymiar wrogości. Relacje te są nieodzowne w urzeczywistnianiu siebie, w sposób coraz pełniejszy i bardziej odpowiedzialny. Z jednej strony stwarza głębszą odrębność, a z drugiej jest to punkt wyjścia w stronę drugiego człowieka. Tak dzieje się od najwcześniejszego dzieciństwa po ostatnią godzinę życia. Samotność człowieka w sytuacjach ekstremalnych wyraża jego najgłębszą tragiczność. W każdym cierpieniu istnieje zapowiedź śmierci. Skąd bierze się płacz? Przyczyną może być fizyczny ból, ale jest on często wyrazem bierności,

¹¹ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, s. 35–36.

¹² H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 241–243. „Najwyższe odmiany szczęścia niosą ten smutek, że nie można się nimi podzielić: nikt ich nie chce, choćby dlatego, że przeważnie ich sobie nie wyobraża. Jest się z nimi sam, i nie po prostu sam: odtracony”. Ibidem, s. 371.

¹³ J. Twardowski, *Różne samotności*, w: *Wiersze*, Białystok 1993.

bezsilności, zagubienia i nieznannej przyszłości. Jest to stan utraty władania sobą, dotknięcie jakiejś granicy. To tak, jak gdyby człowiek skazany był na samotną walkę z losem. Samotną konfrontację z realnością śmierci.

Na podstawie przeprowadzonych badań można stwierdzić, że: „samotny mężczyzna, statystycznie rzecz ujmując, naraża się na 2–3-krotnie większe ryzyko przedwczesnej śmierci aniżeli samotna kobieta. Mężczyźni wykazują o wiele większą bezradność wobec samotności niż kobiety”¹⁴. Różne są rodzaje oraz źródła osamotnienia. W analizowanym przypadku chodzi o to, by „depersonalizacja zachowań i stosunków międzyludzkich” nie pogłębiała osamotnienia wywołanego chorobą, która jest „zaburzeniem dobrostanu fizycznego i psychicznego, zmienia zasadniczo warunki i drogę człowieka, jego sytuację w rodzinie, w miejscu pracy, w towarzystwie, wyrывa go z całego kontekstu spraw życiowych, staje się źródłem zagrożenia, niepokoju, cierpienia. Odnosi się to do leczenia ambulatoryjnego, szpitalnego, sanatoryjnego, zakładów Opieki Społecznej, a więc do każdego miejsca, gdziekolwiek pojawia się chory człowiek”¹⁵.

J. Szczepański, analizując zagadnienie osamotnienia pisze, że: „Lęk przed osamotnieniem jest progiem lęku przed tym milczeniem ostatecznym”, także lęk przed przemijaniem, wobec niemożliwości ukrycia się w swojej samotności świata wewnętrznego, „[...] czy nawet [przed] lękiem przed utraceniem w ten sposób swojego człowieczeństwa”¹⁶. W czysto ludzkim rozumieniu takim stanem jest choroba człowieka, a samotność bywa pogłębiona przez szpitalne sale, gabinety lekarskie, wyizolowanie poza środowisko pracy, rodziny i domu. Najdotkliwszym przeżyciem jest brak osób bliskich. Rozłąka, a bywa, że zdarza się to po raz pierwszy w życiu, jest stanem bardzo stresującym, wpływa na niskie poczucie bezpieczeństwa, ponieważ dotychczasowy świat zostaje odebrany. Według Ericha Fromma: „Poczucie kompletnego osamotnienia i izolacji prowadzi do psychicznej dezintegracji dokładnie tak samo, jak zagłodzenie prowadzi do śmierci”¹⁷. Ten nowy szpitalny stan, związany z regulaminem zabiegów, procedur, przebywania w anonimowym środowisku, wśród obcych ludzi, jeśli nie zostanie opanowany, jest dodatkową barierą w procesie leczenia i niesienia pomocy. W takiej sytuacji zawsze pozostaje element odrębności (człowiek jest panem swego bycia), jednak nie zawsze wystarcza mu na to sił. Życzliwy dialog łagodzi pustkę i poczucie izolacji. Przewyciężanie osamotnienia „jest jednym z elementów ludzkiej solidarności”¹⁸.

¹⁴ A. Bochniarz, *Świat różnych wartości*, s. 167–168.

¹⁵ L. Kowalczyk, *Lekarz wobec cierpienia i śmierci człowieka*, w: A. J. Nowak (red.), *Cierpienie i śmierć*, Lublin 1992, s. 165.

¹⁶ J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1984, s. 21–22.

¹⁷ E. From, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiński, Warszawa 1970, s. 38.

¹⁸ *Ibidem*, s. 32.

Wyjście naprzeciw drugiej osoby może być trudne tak dla pacjenta, jak i dla opiekującej się chorym siostry. Na te relacje nakładają się różne i dobre, i przykre doświadczenia. Drugi człowiek jest konkretnym mężczyzną, kobietą, dzieckiem, dlatego relacja międzypodmiotowa jest asymetryczna. Kto jest na terenie szpitala słabym i potrzebującym, a kto może być tym silnym i dającym swoją pomoc i bliskość?¹⁹ Nie każde spotkanie osób jest łatwe i miłe, tym bardziej w okolicznościach bólu, utraty sił oraz barku cierpliwości. W takich okolicznościach bardzo łatwo o uczucie gniewu, urazy czy zamknięcia się w sobie. Trzeba pokonać to, co w filozofii dialogu nazywa się „egocentryczną idolatrią własnego Ja i otwarciem się na innych”²⁰. Tego oczekuje się od każdej pielęgniarki, i jest to w tym zawodzie umiejętność niezwykle potrzebna. Cierpienie skłania do ucieczki od siebie, ale i od ludzi i świata. W tym trudnym momencie istotną rolę ma do wypełnienia pielęgniarka, której trud codziennej pracy powinien być naznaczony celem, aby nie dopuścić w miarę możliwości do poczucia osamotnienia przez pacjenta.

Analizując sytuację chorego człowieka w jego relacjach z ludźmi, badacz tego zagadnienia napisał: „Każda choroba jest także pewnym rodzajem prośby o miłość i zwrócenie uwagi”²¹. Bywa, że sytuacja osamotnienia w stanie osłabienia jest wydarzeniem prowadzącym do wstrząsu i rewizji życiowej postawy: „[...] lęk przed zostaniem z sobą samym, chociaż przez chwilę bez rytmu muzyki, bez echa jakiegokolwiek wrzawy, jest charakterystyczną cechą współczesności. Cisza i milczenie wywołują natychmiastowe poczucie pustki i niepokoju”²². Obecność personelu, który potrafi wejść w relację dialogu, umie i chce okazać życzliwość, wysłuchać lub służyć pomocą w nawiązaniu kontaktu chorego z otoczeniem, jest tworzeniem „miary świata”, którą mierzy się to, co w życiu najważniejsze. Jakkolwiek ma swoją wymowę twierdzenie Kartezjusza *cogito ergo sum* – „Myślę, więc jestem” – to jednak jak doświadczenie okazuje, aby być, trzeba być dla drugiego człowieka.

2. Etyczna powinność

Etyczna powinność wynika z osobowej godności człowieka. Choroba nie narusza godności człowieka i nie pozbawia należnych praw przynależnych osobie ludzkiej. Jan Paweł II mówi jednoznacznie, że: „Potrzebna jest umiejętność ofiarowania choremu także owego szczególnego lekarstwa duchowego,

¹⁹ M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emanuela Levinasa*, Poznań 1990, s. 49–65.

²⁰ J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 135–138.

²¹ M. Marinker, *Po co robić z ludzi pacjentów?* w: H. Bryant (red.), *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, Kraków 1980, s. 131.

²² *Ibidem*, s. 32.

którym jest autentyczna, serdeczna relacja międzyludzka. To ona jest w stanie na nowo rozbudzić w pacjencie miłość do życia, skłaniając go do walki o nie i uzdalniając do wewnętrznego wysiłku, który czasem jest decydującym warunkiem wyzdrowienia”²³. Benedykt XVI również z wielką wrażliwością zwraca uwagę w encyklice *Spe salvi*, na fakt, że: „Zasadniczo miarę człowieczeństwa określa się w odniesieniu do cierpienia i do cierpiącego. Ma to zastosowanie zarówno w przypadku jednostki, jak i społeczeństwa. Społeczeństwo, które nie jest w stanie zaakceptować cierpiących ani im pomóc i mocą współczucia współuczestniczyć w cierpieniu, również duchowo, jest społeczeństwem okrutnym i nieludzkim” (n. 38). Jednym z wielu źródeł cierpienia jest boleśnie przeżywana i doświadczana samotność. Odpowiedź na tę sytuację to jedno z najpilniejszych wyzwań naszych czasów. Jeżeli nie można pomóc w odzyskaniu zdrowia, to nie znaczy, że nie można już nic zrobić. Z chorym trzeba być, trzeba go wysłuchać. Jest to sytuacja solidarności, przekraczająca obowiązki zawodowe. Powinność wynika z odpowiedzenia na cierpienie człowieka i zgodna jest z zasadami etyki zawodowej, która odwołuje się do „uniwersalnych zasad” z *Karty*, bliżej ich nie wyjaśniając²⁴. Silniejsze jednak od prawa jest świadome i wolne poczucie podjęcia obowiązku jako odpowiedzi na konieczność czynienia dobra dla człowieka.

Relacje międzyludzkie są zwrotne. Pielęgniarka, która umie nawiązywać bliski kontakt z chorymi cieszy się satysfakcją z rezultatów swej pracy, a także wdzięcznością pacjentów. Tej pracy, mającej w pewnym sensie wymiar „życia z innymi i dla innych”²⁵, nie mierzy się materialną gratyfikacją. Taka praca jest podstawowym sposobem realizowania siebie. Pielęgniarka nie może pozwolić sobie na dywagacje typu, że do „osamotnienia w nieuchronny sposób popycha ludzi nierozumny egoizm, każący gromadzić rzeczy tylko dla siebie, izolować się od ludzi w wyłącznym posiadaniu rzeczy, w wyłącznym używaniu dóbr materialnych, wartości kulturalnych i właściwości stosunków społecznych. Mieć, mieć tylko dla siebie, nie dzielić z nikim, nie ponosić wysiłku dla innych [...] wtedy wewnętrzna pustka zostaje spotęgowana...”²⁶. Pielęgniarka staje w sytuacji powinności wobec być może egoisty, lecz przede wszystkim wobec chorego, który stracił swój świat, bliskich i przyjaciół, a teraz znajduje się w sytuacji beznadziei, rozpacz i zagubienia.

²³ Jan Paweł II, *Medycyna a prawa człowieka. Jubileusz Lekarzy katolickich*, Rzym 7 VII 2000 r., w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/lekarze_07072000.html (8 III 2009).

²⁴ „Zasady etyki zawodowej wynikają z uniwersalnych zasad etycznych i zobowiązują pielęgniarki i położne do przestrzegania praw pacjenta i dbania o godność zawodu” – *Kodeks etyki zawodowej pielęgniarki i położnej Rzeczypospolitej Polskiej*, cz. ogólna, p.1, w: http://www.izbapiel.wloclawek.pl/root/prawo/kodeks_etyki.pdf (9 III 2009).

²⁵ Ibidem, s. 141.

²⁶ J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, s. 24.

Prawo nigdy nie sprawdzi się w sytuacji skrajnego egoizmu, rozpadu więzi, społecznej próżni i braku empatii. Samym prawem nie można stworzyć solidarności, pozostaje ona powinnością moralną. Żaden człowiek nie powinien umierać w samotności i opuszczeniu²⁷. Benedykt XVI zwraca uwagę, że: „Matka Teresa z Kalkuty ze szczególną troskliwością wyszukiwała nędzarzy i opuszczonych, ażeby przynajmniej w chwili śmierci mogli – w ramionach siostr i braci – zaznać ciepła obecności Ojca”. Etyczna powinność, jako poszanowanie godności człowieka, wobec cierpiącego, dla ludzi wierzących wynika z motywów religijnych, z przykazania miłości bliźniego oraz posłania Tego, który jest „Życiem i Miłością”, ale równie jest to powinność etyczna, gdyż drugi człowiek z racji ludzkiej komunii (*communio personarum*) domaga się i ma prawo oczekiwać od najbliższych wszelkiej pomocy. Istnieje też społeczna umowa, rodzaj konwencji, stworzenia warunków pomocy ze względu na wspólny cel, okoliczności życia, łączące ideały kulturowe. Może to być przesłanka szeroko rozumianego humanizmu. Gdyby nawet przyjąć, że banalne są schorzenia, to nigdy nie jest banalnym człowiekiem chory. Personel pielęgniarstwa w tym zakresie, by nie zostawić człowieka samego sobie, może zrobić niezwykle wiele. Aby skutecznie nieść pomoc choremu, potrzebna jest dojrzałość moralna, wrażliwość, obecność oraz poczucie powinności wykraczającej poza podstawowe obowiązki.

Niezależnie od sytuacji, nawet w stanie określanym jako wegetatywny, człowiek jest zawsze człowiekiem. Nigdy w dziejach medycyny leczenie nie było tak skuteczne i bezpieczne jak obecnie. Rozwój medycyny jest niekwestionowanym osiągnięciem nauki. W zakresie pokonywania osamotnienia, zwłaszcza w sytuacji ekstremalnej, cierpieniu temu może zaradzić tylko troskliwa i możliwie bliska obecność pielęgniarki. Chory człowiek niejednokrotnie jest na granicy moralnego i psychicznego załamania. Zdarza się, że pomocy i obecności bardziej potrzebuje najbliższa osoba człowieka chorego. Według Jana Pawła II podstawowym zadaniem służby zdrowia jest w miarę możliwości leczyć, ale zawsze zapewnić opiekę (*to cure if possible, always to care*), dlatego: „Właściwa pomoc pacjentom oraz ich rodzinom powinna też przewidywać obecność i wsparcie lekarza oraz ekipy sanitarnej, których obowiązkiem jest umacniać w rodzinie poczucie wspólnych celów i wspólnie prowadzonej walki o życie; podstawowe znaczenie ma też udział wolontariuszy, gdyż dzięki nim rodzina może wyjść z izolacji oraz poczuć się wartościową a nie osamotnioną

²⁷ Benedykt XVI, *Żaden człowiek nie powinien umierać w samotności*. Do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro vita” i zorganizowanego przez nią kongresu, Rzym 25 II 2008 r., w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/provita_25022008.html (9 III 2009).

częścią społeczeństwa”²⁸. Już nie wystarcza kierowanie się zasadą *primum non nocere* – „po pierwsze nie szkodzić”, nie wystarczy podstawa prawnej odpowiedzialności, *salus aegroti suprema lex esto* – „zdrowie pacjenta powinno być najwyższym prawem”, posługa pielęgniarki, jak i każdego, który zbliża się do człowieka chorego wynika nie tylko z zawodowej odpowiedzialności, lecz z powinności moralnej. Nie ochrona zdrowia, lecz służba zdrowia, co jest bardziej adekwatnym pojęciem, implikującym moralne zaangażowanie, którego kodeks pracy nie jest w stanie uchwycić. Co najwyżej do takiego zaangażowania zachęca.

Cały czas mowa jest o powinności etycznej. Realizację wyższych wartości nie gwarantuje kodeksowy fundament. Prawo pełni funkcję wspomagającą, często na poziomie minimalnych wymagań. Niestety, normy zatrudnienia z racji oszczędności są permanentnie łamane. Powinność moralna jest fundamentalna wobec ustawodawstwa, wobec pozornej litości, pieniędzy czy wobec możliwości medycznych. Wszystkie inne rozwiązania zawsze będą leżały poniżej możliwości ludzkiej natury. Dlatego w części szczegółowej *Kodeksu* czytamy: „We współpracy z pacjentem pielęgniarka/położna powinna okazywać życzliwość, wyrozumiałość, cierpliwość stwarzając atmosferę wzajemnego zaufania i zrozumienia” (cz. szczegółowa I. 2). W chrześcijańskiej tradycji monastycznej człowiek chory ważniejszy jest od modlitwy i mistycznych doznań. Sformułowano wręcz coś w rodzaju zasady: „Jeśli masz wizję [choćbyś zobaczył samego Boga], a twój brat obok w celi jest chory, to zostaw wizję, zrób mu ziółka”²⁹.

Cóż po prawie, jeśli człowiek niezdolny jest do rachunku sumienia? Niestety, zdarzają się nader jaskrawe przypadki braku wrażliwości sumienia wśród ludzi pracujących w służbie zdrowia. Są to przykre, ale i marginalne przypadki. Nie może też być usprawiedliwieniem to, jak w Polsce traktuje się pracę pielęgniarek. Według szacunków Ogólnopolskiego Związku Zawodowego Pielęgniarek i Położnych w szpitalach brakuje około 50 tys. pielęgniarek, a na jedną pielęgniarkę przypada 40 pacjentów³⁰. Struktura służby zdrowia utrwalona przez wieki w zasadzie przesądza o nieodzowności pracy pielęgniarki w procesie opieki nad chorym. Jest zrozumiałe, że wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z człowiekiem, zwłaszcza chorym i cierpiącym, pojawiają się problemy natury etycznej, naukowej i religijnej. Zagadnienia te mają istotny wymiar społeczny. Zapewne łatwiej jest leczyć człowieka chorego, który ma głębokie,

²⁸ Jan Paweł II, *Człowiek chory zawsze zachowuje swą godność*, Do uczestników międzynarodowego kongresu lekarzy katolickich, Rzym 20 III 2004 r., w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/chory_godnosc_20032004.html (9 III 2009).

²⁹ J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, s. 144.

³⁰ S. Szpakowska, *Czy zabraknie siostr*, Rzeczpospolita 2008, z 26 VIII, s. A4.

rodzinne związki uczuciowe. Gdy związków tych brakuje, z pomocą może przyjść pielęgniarka. W poszanowaniu tajemnicy zawodowej przyjmuje powierzone jej przez chorego poufne informacje. Dbą o bezpieczeństwo pacjenta oraz w miarę możliwości stara się, by zaradzić jego potrzebom. Należy pamiętać, że każde takie działanie wiąże się z wysiłkiem duchowym i fizycznym. Między człowiekiem a człowiekiem, a nawet człowiekiem a światem i Bogiem, na przeszkodzie stoi ludzkie *ego*, rozumiane jako nieposkromiony egoizm, każący zajmować się tylko sobą.

Można powiedzieć więcej, etyczna powinność jest podstawą, moralnym kręgosłupem, to dzięki niej podejmuje się działania zmierzające do uczynienia dla pacjenta więcej niż tylko to, co przewiduje technika leczenia farmakologicznego lub chirurgicznego. Powinność sięga godności i zdolności odpowiadania na cierpienie drugiego człowieka oraz przyjście mu z pomocą. Należy uczynić więcej niż określa to chrześcijańska etyka Dekalogu oraz przysięga Hipokratesa. Jakkolwiek to może zabrzmieć, ale dla służby zdrowia, a więc dla lekarza i pielęgniarki najważniejszym i najgłębszym przesłaniem powinności jest miłosierdzie. Jedynym lekarstwem na osamotnienie jest obecność.

3. Podmiotowość w zawodzie pielęgniarki

Nieludzka jest ucieczka od świata wartości, od obowiązku dokonywania wyborów i ponoszenia odpowiedzialności za podejmowane decyzje. Odpowiada jednak za swoje działania tylko osoba wolna i świadoma swych czynów. Nigdy nie wolno sprowadzić człowieka do roli narzędzia. Wymiar moralny człowieka jest jego istotną cechą, decydującą o tym, że możemy mówić o ludzkim działaniu. Nikt nigdy nie może zwolnić pielęgniarki z wymagań moralnych, przed jakimi życie stawia każdą osobę. Niemożliwa jest neutralność aksjologiczna. Również sama pielęgniarka, uczestnicząc w leczeniu chorych, nie może zrezygnować z prawa do kierowania się sumieniem i normami wpływającymi z prawa naturalnego. Gwarantuje to również *Kodeks*: „Pielęgniarka/położna ma prawo odmówić uczestnictwa w zabiegach i eksperymentach biomedycznych, które są sprzeczne z uznawanymi przez nią normami etycznymi” (cz. szczegółowa I. 6.). Chodzi o to, że w imię źle współcześnie rozumianej wolności, nie należy podejmować pseudodyskusji, która za sytuację normalną uznaje aborcję, eutanazję, a nawet przymusową farmakologiczną kastrację ludzi cierpiących na zaburzenia seksualne. Niedopuszczalne są także testy oraz prowadzone eksperymenty na dzieciach³¹. Udział w takich praktykach niszczy zaufanie pacjentów do lekarza i pielęgniarki.

³¹ P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1977, s. 54–55.

Służba zdrowia jest służbą życiu. Andrzej Szczeklik, powołując się na literacki przykład z książki Johna Maxwella Coetzeego (*Slow Man*), ale potwierdzony własną praktyką kliniczną stwierdza: „Obłożnie chory, przykuty do łóżka, targany cierpieniem, zamyka się w sobie, jak w czterech ścianach sali szpitalnej. Świat traci koloryt, oddala się, niknie. Tą, która potrafi przywrócić mu barwy, odsłonić urodę świata – może być pielęgniarka”³². A przecież, zwłaszcza dla człowieka, który po raz pierwszy w życiu trafia do szpitala – „Jest w szpitalnej ciszy coś dziwnego. Coś się wyłania spośród płataniny przewodów, kabli, monitorów, rur intubacyjnych i masek tlenowych, może niespokojne wyczekiwanie, może lęk pomieszany z nadzieją, niezdrowym snem i zmęczeniem”³³. Przyzwyczajenie pielęgniarki do miejsca pracy osłabia świadomość, jak dziwnym i obcym miejscem dla chorego może być szpitalna sala. Oczekuje się, że pielęgniarka, mając konieczny dystans, jednak w pracy nie wypali się do tego stopnia, by wobec bólu chorego, jego nieporadności, nie czuć powinności przyjscia mu z pomocą. Zawsze będą istniały dylematy typu, jak i kiedy oraz w jaki sposób być z chorym? Jak pokonać niewidzialny mur lub obcość, nie naruszając intymności chorego, dając mu czas, a także spokój na przeżywanie choroby.

Jak w oparciu o modelowe rozwiązanie, praktykowane w Szwecji, stwierdza o. prof. Erwin Bischofberger, około 50% pacjentów umiera w samotności. Ponadto zapomina się, że „pacjent ma prawo do śmierci, ale nie do tego, aby być zabitym”³⁴. Nie da się w szpitalu stworzyć domu, a jednak wiele można ofiarować cierpiącemu człowiekowi. Doświadczenie zawodowe, ilość bezpośrednich obserwacji jest niezwykłym kapitałem, który zawsze może zaowocować odpowiednio dobranym słowem, obecnością na czas i pomocną ręką. Lekarz ustala diagnozę, zaleca terapię, lecz nie jest tak, że może obejść się bez pomocy pielęgniarki. To pielęgniarka informuje lekarza, że „chory ma zły kontakt”. Zagadnienie to ujmuje *Kodeks*: „Moralnym obowiązkiem jest kształtowanie poczucia odpowiedzialności za wykonywaną pracę, nawyku uczciwości, rzetelności, pracowitości i dokładności” (cz. IV, 1). Najczęściej to właśnie pielęgniarka ocenia wydolność psychofizyczną chorego i jego rodziny w zakresie samoopieki. Zadziwiające jest, jakich umiejętności oczekuje się od pielęgniarki, aby jednocześnie potrafiła ona na tyle pomagać, by nie sprawić wrażenia, że rodzina jest zbędna. Ocenia się, że zbyt mocna autorytatywna postawa personelu może wywoływać w pacjencie też zbyt wielką bierność, co również w procesie leczenia nie jest korzystne. Nie bez sensu jest uwaga: „Czy to nie dziwne, że ludzie mogą umierać wcześniej, niż umierają ich ciała, [...]”³⁵.

³² A. Szczeklik, *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, Kraków 2007, s. 242.

³³ M. Olszewski, *Pomóż mi umrzeć*, Tygodnik Powszechny 2008, z 1–6 I, s. 14.

³⁴ J. Tomczak, *Lekarz katolicki musi być widoczny*, Nasz Dziennik 2008, z 15 IX, s. 3.

³⁵ M. Wilson, *Zdrowie, postawy i wartości*, w: *Sens choroby...*, s. 106–107.

Według Antoniego Kępińskiego, tak jak symbolem samotności jest noc, tak jest też ona symbolem śmierci. Te lęki się przenikają i dopełniają. „Noc zbliża człowieka do nieznanego, do tego, co w nim i w świecie otaczającym skryte, co ginie w świetle dnia, a odsłania swą twarz dopiero w nocy. Lęk przed samotnością nocy jest lękiem przed nieznanym. Jest lękiem przed zagładą bytu”³⁶. Samotność wynika z rozbicia struktur rodzinnych, społecznych, zerwania z tradycją, „[...] człowiek musi wiedzieć skąd przyszedł i dokąd zmierza, gdyż taka jest jego natura. Samotność jest sprzeczna z naturą człowieka i w ogóle wszystkich istot żywych”³⁷. Dalej, omawiając aspekty psychoterapii i socjoterapii Kępiński pisze: „Jak już wspomniano, chory nie powinien czuć się samotny; samotność zwiększa poczucie zagrożenia, nasila smutek. Chory powinien czuć obecność bliskiej osoby przy sobie, mieć świadomość, że może się na kimsz oprzeć, że nie jest całkiem sam, że ktoś go rozumie lub przynajmniej chce go zrozumieć, że ktoś może mu pomóc i wprawdzie niewiele, ale zawsze, choć trochę przynieść ulgi”³⁸. Przełamać poczucie samotności w pierwszym rzędzie pomaga rodzina, ale również lekarz i pielęgniarka stwarza swą obecnością nadzieję już w momencie pierwszego kontaktu. Natomiast w stosunku do rodziny pielęgniarka bardzo często jest doradczynią, dlatego musi być inteligentna i dobrze przygotowana do zawodu.

Na tym etapie rozważań nie chodzi o to, czy powinność jest nakazem rozumu praktycznego, jak twierdził Kant, lecz o to, że podmiot, czyli pielęgniarka jest istotą moralną. Rozpoznaje możliwe dobro, jakie może uczynić i sama czuje się zobowiązana do czynu. Tym samym, w dobrym czynie aktualizuje się osoba, spełnia się człowiek. Wobec skrajnych propozycji opartych na filozofii nihilizmu, aby eutanazja była rozwiązaniem wobec bólu i cierpienia, tym bardziej widać wyzwanie dla wszystkich, ale szczególnie tych, którzy czują się powołani do ratowania ludzkiego życia. Lekarskie prawo do sprzeciwu sumienia³⁹ przysługuje wszystkim, a więc również pielęgniarkom, położnym, każdemu zatrudnionemu w służbie zdrowia (Kodeks cz. II, 6.). Nie do przyjęcia jest też postawa milczącej zgody na moralnie złe procedury medyczne, choćby zostały one usankcjonowane prawem stanowionym. W ten sposób wyraża się zgodę na moralny relatywizm. Godność, autonomia osoby, podmiotowość zawsze będzie konfrontowana pomiędzy powinnością moralną na straży, której stoi sumienie, a zobowiązaniem do wypełniania prawa stanowionego. W sytuacji konfliktu obowiązuje prawo sprzeciwu sumienia. Nikt nikogo

³⁶ A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 87–88.

³⁷ Ibidem, *Melancholia*, Warszawa 1979, s. 262–263.

³⁸ Ibidem, s. 274–275.

³⁹ Deklaracja Gdańska XI Europejskiego Kongresu Federacji Katolickich Stowarzyszeń Lekarskich (FEAMC), Gdańsk 14 IX 2008, w: <http://www.kdslzdr.katowice.opoka.org.pl> (9 III 2009).

nie może zobowiązać do uczestniczenia w tworzeniu ludzkich hybryd, zmuszać do udzielania pomocy w samobójstwie, praktyce eugenicznej, dyskryminujących pacjentów ubogich itp.

Niebezpieczna jest praktyka nieustannego i skrupulatnego przeliczania kosztów leczenia, bowiem są takie obszary w relacji personel pielęgniarski do pacjenta, których ekonomicznie nie da się określić. Nie chodzi tu o czysty wolontariat i altruizm. Uprawianie zawodu pielęgniarki to także praca ta, która jest źródłem utrzymania i winna być godziwie wynagradzana. Jednakże niskie płace nie mogą decydować o stopniu zaangażowania, sumiennosci, poświęceniu sił i czasu w pielęgnacji ludzi chorych. Istnieją też luki prawne, brak regulacji i niespójności. Pielęgniarka staje wobec zagadnień dyskusyjnych, np., gdzie są granice uporczywej oraz intensywnej terapii, gdzie są granice transplantologii czy kwestie wykorzystywania ludzkich embrionów w celach przemysłowych? W takich sytuacjach decydujący jest głos sumienia.

Mimo różnych opinii, jedno pozostaje pewne: należy dążyć do coraz lepiej zorganizowanej opieki hospicyjno-paliatywnej, gdzie chory może być pewien, że nie jest skazany na samotną walkę z cierpieniem. Jan Paweł II zwraca uwagę na fakt, że nie sposób uniknąć błędnej diagnozy, a jednak praktyka dowodzi, że: „[...] dość liczny pacjentom, dzięki właściwemu leczeniu i trafnym programom rehabilitacyjnym udaje się wyjść ze stanu śpiączki”⁴⁰. Nie można z absolutną pewnością orzec wielkości szansy na odzyskanie zdrowia w stosunku do chorych w stanie klinicznym. Jednak trzeba zrobić to, co nakazuje sumienie wrażliwe na ratowanie życia.

Najczęściej z chorym jest personel przeprowadzający procedury terapeutyczne oraz rehabilitacyjne. Takie czynności, jak odżywianie, podawanie płynów, higiena, utrzymanie temperatury, a nawet bardzo zaawansowane dozowanie leków i ustrojowych preparatów leżą w zakresie obowiązków pielęgniarki. Ten bliski kontakt oraz sposób odniesienia do pacjenta stwarza nieograniczone pole dla inwencji i zaangażowania pielęgniarki, która winna wierzyć w powodzenie udzielanej terapii. Winna wierzyć w niewymierną wartość swej służby. Jakże często ważny jest tylko kontakt wzrokowy. Nawet tzw. mowa ciała (*body language*) jest formą przyjaznej komunikacji. Dobre, przyjazne słowa są jak uśmierzające okłady na otwarte rany. Pielęgniarka musi sama umieć panować nad oznakami zmęczenia i zniechęcenia, które są naturalne. Musi też posiadać umiejętność opanowywania uczuć niepokoju czy nawet zdenerwowania, umieć przyjąć postawę dyspozycyjną i służebną, wsłuchiwać się w skargi, prośby chorego, a więc być w pełni w wyjątkowym „akcie terapeutycznym”. Po latach

⁴⁰ Jan Paweł II, *Człowiek chory zawsze zachowuje swoją godność. Przemówienie do uczestników międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich*, w: <http://www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=749> (9 III 2009).

pracy pielęgniarka wie, jak banalnie mogą brzmieć slogany typu „wszystko będzie dobrze” i jak bardzo mogą irytować chorych. Podobnie wie, że nie wolno rozmawiać z człowiekiem cierpiącym, jak z dzieckiem.

Chora, wrażliwa uczuciowość bardzo przeszkadza w pracy i naraża pacjentów na dodatkowe cierpienia. W ten sposób pielęgniarka może zagubić sens i koncentruje się na własnych doznaniach. A. Kępiński skupia się przede wszystkim na roli pielęgniarki psychiatrycznej, ale takie zdania dotyczą właściwie wszystkich biorących udział w procesie leczenia: „[Pielęgniarka] stara się poprawić nastrój chorego, zmniejszyć jego rozdrażnienie czy zły humor, wciągnąć go do życia na oddziale, zmniejszyć jego opór w stosunku do lekarza i leczenia. Czasem wystarczy uśmiech, żart, drobny gest, niekiedy znów trzeba dłużej z chorym porozmawiać. Każdy chory wymaga innego podejścia i na tym polega doświadczenie [...] zarówno lekarza, jak i pielęgniarki, by umieć do chorego znaleźć właściwą drogę”⁴¹. Nikt nie sądzi, że pokonanie uczuć lęku, rezygnacji lub braku nadziei, a nawet rozpacz jest łatwe, ale jakże pożądana w procesie leczenia jest obecność drugiego człowieka. Aby temu podołać, trzeba mieć przekonanie, co do słuszności i pewności wybranych wartości. Człowiek promieniuje tym, co sam czuje i tym, co wypełnia jego serce.

Zapomina się, jak ważną rolę w relacjach i komunikacji spełnia dotyk. Bardzo często istnieje lęk przed dotykiem, przed nadużyciem i przekroczeniem sfery intymności. Bo też ludzkie ciało i wrażliwość ma coś z kruchości. Dotyk może wyrażać ogromny szacunek i być gestem delikatności oraz współczucia. Dotyk jest czymś fundamentalnym w wyrażaniu rzeczywistej komunii z drugą osobą. Dotykiem można przekazać wyrazy szacunku dla chorego ciała, bezbronnego, obnażonego bez zawłaszczania lub obojętności. Teologia ludzkiego ciała to dziedzina dopiero się rozwijająca. Zapewne w przyszłości na niej będzie opierać się wyższa kultura i skuteczność pracy pielęgniarki. Wiąże się to z dużym wyczuciem i umiejętnością zbliżenia się do drugiego człowieka. W sytuacjach wątpliwych, co do trwającego życia, zawsze istnieje zobowiązanie okazywania szacunku, co w naszej kulturze obejmuje również ciało zmarłego człowieka.

Ludzka wytrzymałość jest wielka, lecz także ograniczona. Wiadomo, że nie na wszystkich odcinkach praca pielęgniarek jest jednakowo trudna i wymaga wyjątkowych zdolności oraz wytrzymałości. Takimi trudnymi miejscami są hospicja, oddziały psychiatryczne, oddziały onkologii, również dziecięcej lub ciężkich urazów ze stanem śpiączki włącznie. Wiąże się to z koniecznością zapobiegania załamań „psychicznych” wśród pielęgniarek. Tu niezwykle ważna jest praca zespołowa, klimat panujący na oddziale, solidarność wśród pielę-

⁴¹ A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1978, s. 280–281.

gniarek. „Cała organizacja pracy [winna być] skierowana przeciw samotności – nie tylko chorych, lecz i współpracowników. Każdy pacjent [winien być] powierzany szczególnej trosce nie jednej, lecz zawsze dwóch pielęgniarek, które wspólnie »biorą go na siebie« i pomagają jedna drugiej, także w znoszeniu ciężaru, jakim jest uczestniczenie w cierpieniu drugiego człowieka”⁴². W takiej wspólnocie dzielenia się problemami, szybko można się zorientować, że wszyscy mają podobne trudności i że w tych odczuciach nie jest się osamotnionym. Konieczna jest też szersza wymiana doświadczeń niesienia pomocy w osamotnieniu, wynikającym z choroby i pokonywaniu osamotnienia w trudach pracy pielęgniarek, nawet na skalę międzynarodową.

Zakończenie

Praca pielęgniarki/położnej jest w pierwszym rzędzie działaniem etycznym, a w drugim technicznym. Zawsze w każdym przypadku, czy będzie to opieka nad niepełnosprawnymi, czy pielęgniarstwo geriatryczne, neurologiczne, opieka paliatywna, czy na oddziałach chirurgicznych i rehabilitacji, celem jest niesienie pomocy choremu. Praca ta wymaga podejścia i opieki holistycznej. Dlatego, jakkolwiek konieczna jest podstawa i regulacje prawa pracy, standardy etyczne zapisane w *Kodeksie etyki zawodowej pielęgniarki i położnej*, to również ważna jest podmiotowa sprawność poczucia powinności wobec ludzkiego życia, śmierci, choroby i zdrowia. Wynika to z poszanowania jego godności, przeżywania ludzkiej solidarności oraz chrześcijańskiej powinności miłości bliźniego, czyli moralnej powinności, która przez wieki kształtowała etyczną kulturę Europy. Chory człowiek, oprócz pomocy medycznej, potrzebuje obecności. W szpitalu, ale i w wielu innych okolicznościach, pomagając choremu, obecność pielęgniarki może być „cudownym lekarstwem”. Pielęgniarka, praktykując ludzkie podejście do człowieka chorego, kierując się powinnością niesienia pomocy, daje medycynie „duszę”, a ludziom nadzieję.

DIAGNOSIS – SOLITUDO. ANTIDOTUM – PRAESENTIA (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Einsamkeit kann heute eine der größten Quellen des Leidens werden. Die Erfahrung des Allein-Seins muss jedoch nicht destruktiv werden. Sie kann nämlich zu einer Auseinandersetzung mit sich selbst führen und kann auch die Leere im Leben aufdecken. Im Allein-Sein wacht der Mensch zur bewussten Wahrnehmung der eigenen Person auf. Die Erfahrung der Einsamkeit führt

⁴² C. Saunders, *Hospicjum św. Krzysztofa*, w: *Sens choroby...*, s. 288–291.

manchmal zum tieferen Bewusstsein der eigenen Einmaligkeit, der Unersetzbarkeit und der Unvergänglichkeit und wird somit zu einer Bereicherung. Eine solche positive Einsamkeit muss von der Vereinsamung unterschieden werden. Das Gefühl der Vereinsamung, des Verlassen-Seins, des Isoliert-Seins ist eine negative Erfahrung, die mit fehlenden Kontakten zu anderen zusammenhängt. Eine solche Situation wird in verschiedener Weise von einem kranken Menschen erfahren. Er erlebt sie als seine eigene Niederlage, die den Schmerz der Krankheit noch verstärkt. Der Autor des Artikels analysiert die Erfahrung der Einsamkeit und Vereinsamung gerade in der Situation der Krankheit, die mit einem Krankenhausaufenthalt zusammenhängt. Er versucht dabei die Verpflichtungen des medizinischen Personals, vor allem der Krankenschwester, zu erörtern. Das *Antidotum*, das die zerstörenden und destruktiven Folgen der Vereinsamung lindern kann, ist die Gabe der Anwesenheit. Die Arbeit der Krankenschwester/Hebamme verlangt nach einer holistischen Einstellung. Im Krankenhaus, aber auch in vielen anderen Situationen kann die hilfreiche Anwesenheit der Krankenschwester wie eine wunderbare Medizin wirken. Durch eine zutiefst menschliche Einstellung zum Kranken, der nach Hilfe und Linderung seines Leidens ruft, gibt eine gute Krankenschwester der Medizin eine „Seele“, und den Menschen Hoffnung.

DIAGNOSIS – SOLITUDO.
ANTIDOTUM – PRAESENTIA
(SUMMARY)

Solitude is in today's life one of the greatest sources of suffering; however, the experience of solitude does not always have to be destructive. It can lead to self-confrontation and reveal some existential emptiness. Solitude awakens in human the awareness of his/her own personality. A solitude experience can lead sometimes to strengthening the feel of one's own uniqueness, indispensability and everlastingness, so it becomes an enriching experience. Such positive solitude is to be seen as different from loneliness. The feeling of loneliness, isolation, being left alone, is a bad experience for it signifies a lack of contact with other people. Such loneliness on various levels and to a varying extent is experienced by a man/woman who is sick, facing a failure which even increases the pain. The author of this article analyzes the experience of solitude and loneliness occurring in the situation of sick people who have to stay in hospital, and he focuses on the duties of the medical staff, especially nurses. An „antidote“ which can help reduce and relieve the devastating and destructive results of loneliness is the gift of attentive presence. The work of a nurse/midwife calls for an appropriate approach and holistic care. In hospital, but also in many other similar circumstances, a nurse's helping hand and presence can be a „miraculous medicine“. A nurse who believes in a deeply human approach to a sick person calling for help and relieve in his/her suffering, gives „soul“ to medical care and hope to people.

TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE X, 2009
PL ISSN 1641–1196

Ks. MARCIN WYSOCKI
Wydział Teologii KUL Jana Pawła II
Lublin

GODNOŚĆ CIAŁA LUDZKIEGO W DZIELE TERTULIANA O ZMARTWYCHWSTANIU CIAŁA – WYBRANE FRAGMENTY

Jednym z pierwszych łacińskich pisarzy, którzy u początków chrześcijaństwa położyli fundamenty pod współczesną teologię – także teologię ciała – jest bez wątpienia Tertulian (ok. 150 – ok. 225), który nazywany jest również ojcem teologicznego języka łacińskiego¹. Pochodzący z Kartaginy pisarz najpierw zdobywał szlify kształcąc się w literaturze, retoryce, filozofii oraz prawie. Z chwilą przyjęcia chrztu około roku 193 zdobyte umiejętności posłużyły mu do obrony wiary, zarówno przed zarzutami pogańskimi, jak i ruchami heterodoksyjnymi w łonie chrześcijaństwa, oraz przysłużyły się poprzez jego twórczość do rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Mimo że umarł w odłączeniu od Kościoła, w założonej przez siebie sekcie tertulianistów, a wcześniej przynależąc do montanistów², to jednak – co wnioskujemy z istniejących pism – nie odszedł on od ortodoksji katolickiej. Dzięki temu możemy dziś podziwiać poglądy i myślenie teologiczne leżące u początków zachodniej teologii³.

Spośród 31 zachowanych dzieł Kartagińczyka w interesującym nas temacie godności ciała zasadnicze znaczenie mają trzy dzieła: *Adversus Marcionem*, *De carne Christi* i prezentowane tu we fragmentach *De resurrectione carnis*. W pierwszym z nich – najobszerniejszym z dzieł Tertuliana – pisany w kilku redakcjach w latach 207–212, Kartagińczyk odrzuca naukę Marcjona o podwójnym Bogu i doketyzm, przeciwstawiając się tym samym gnostyckim poglądom deprecjonującym materię i ludzkie ciało. Szczególne znaczenie ma

¹ Zob. J. Sajdak, *Kwintus Septymiusz Florens Tertulian. Czasy–Życie–Dzieła*, Poznań 1949, s. 127–138; P. Siniscalco, *Tertulliano*, w: A. di Berardino (red.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genova 1994, t. 2, kol. 3413–3419; W. Turek, *Tertulian, Ojcowie Żywi XV*, Kraków 1999, s. 16–24; E. Osborn, *Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge 2003; G.D. Dunn, *Tertullian*, London–New York 2004, s. 3–11; T.D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 2005.

² Zob. J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007, s. 116–152.

³ O teologii Tertuliana zob. A. D'Ales, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905; R. Roberts, *The Theology of Tertullian*, London 1924.

dla nas księga IV, w której autor, broniąc w Chrystusie – wbrew chrystologii Marcjona – Zbawiciela zapowiadanego przez proroków, wykazuje, że nie ma sprzeczności pomiędzy Starym i Nowym Testamentem oraz wskazuje na godność ciała, które przyjął Zbawiciel dla odkupienia ludzi. Dziełem ściśle złączonym z IV księgą *Adversus Marcionem* jest traktat *De carne Christi*. Powstało ono po roku 208, a przed 211. W tym dziele Tertulian ukazuje – wbrew prawie powszechnym przekonaniom – rzeczywistość Wcielenia, poddawaną w wątpliwość przez tych, którzy nie dostrzegali w ludzkim ciele jakiegokolwiek wartości i twierdzili, że ciało ludzkie nie było godne przyjęcia ze strony Boga w czasie Jego ziemskiego życia, a co za tym idzie, przyjmowali ciało pozorne, które miał posiadać Jezus Chrystus. Dopelnieniem powyższej trylogii antymarcjonńskiej jest dzieło *De anima* – pochodzące z tego samego okresu – w którym Kartagińczyk zaprezentował poglądy na temat duszy, jej pochodzenia, losów po śmierci. Wszystkie powyższe dzieła tworzą całość, dzięki której można zrozumieć antropologię Kartagińczyka⁴. Należy czytać je jedno po drugim, by móc śledzić myśl teologiczno-filozoficzną Tertuliana, który jest pisarzem błyskotliwym, oryginalnym, ale jednocześnie trudnym.

Traktat *De resurrectione carnis (O zmartwychwstaniu ciała)* jest jednym z najbardziej interesujących dzieł polemicznych Tertuliana⁵. Napisany w okresie montanistycznym, jest pierwszym w języku łacińskim i trzecim w okresie patrystycznym – po *De resurrectione* Justyna Męczennika i *De resurrectione mortuorum* Atenagorasa z Aten – znanym dziełem poświęconym zagadnieniu zmartwychwstania ciała⁶. Jednak obok zasadniczego tematu, jakim jest obrona chrześcijańskiej prawdy o zmartwychwstaniu, w dziele obecna jest również apologia ciała, które, jak stwierdza Tertulian, jest podstawą zmartwychwstania.

Dzieło jest owocem dojrzałego warsztatu retorycznego Tertuliana. Po wprowadzeniu (1–4) znajduje się część poświęcona wstępnym argumentom (5–17), mająca na celu przedstawienie wartości i godności ludzkiego ciała i polemikę z marcjonitami i innymi gnostykami, którzy deprecjonowali wartość

⁴ Podstawowym dziełem omawiającym antropologię Tertuliana jest doskonała praca J. Alexandre, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien* (Théologie historique 115), Paris 2001. Zob. także: A. Quacquarelli, *Antropologia e escatologia di Tertulliano*, Rassegna di Scienze Filosofiche 2 (1949), s. 20–36; J. Leal, *La antropologia de Tertulliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207–212*, Roma 2001, A. Filipowicz, *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Olecko 2007.

⁵ O traktacie *De resurrectione carnis* Tertuliana zob. P. Siniscalco, *Ricerche sul De resurrectione di Tertulliano*, Roma 1966; R.D. Sider, *Structure and Design in the De resurrectione mortuorum of Tertullian*, *Vigiliae christianae* 23 (1969), s. 177–196; C. Micaelli, *Note critiche ed esegetiche al testo del De resurrectione di Tertulliano*, *Vetera christianorum* 26 (1989), s. 275–286; W. Turek, *La speranza in Tertulliano*, Roma 1997.

⁶ O zależności Tertuliana od tych autorów zob. H. Lona, *Ps. Justin „De Resurrectione” und die altchristliche Auferstehungsapologetik*, *Salesianum* 51 (1989), s. 691–768; B. Pouderon, *Athénagore et Tertullien sur la résurrection*, *Revue des études augustiniennes* 35 (1989), s. 209–230.

materii, a co za tym idzie również ciała. Kolejna część – propositio (19–28) – wskazuje na niektóre tematy egzegetyczne, które powrócą w części właściwej rozważań. Argumentatio (29–51) stanowi główną i najważniejszą część dzieła zawierającą podstawowe argumenty filozoficzne oraz skryptyurystyczne (zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu) wskazujące na integralną obietnicę zbawienia człowieka w ciele, a nie tylko w duszy. Ostatnia część (52–62) jest podsumowaniem i skrótowym powtórzeniem argumentów, które zostały opracowane w całym dziele⁷.

Polemiczny ton dzieła Kartagińczyka zauważalny jest już od pierwszych zdań utworu. Stawia on sprawę bardzo wyraźnie: chrześcijanie mocno wierzą w zmartwychwstanie umarłych, a prawdzie tej przeciwstawiają się niedowiar-kowie, do których należą tak poganie, jak i heretycy. W dowodzeniu Kartagińczyk usiłuje wykazać, że ciało zasługuje na to, by zmartwychwstało, że ciało może przy Boskiej pomocy zmartwychwstać oraz że ciało musi zmartwychwstać, bo tak chce Bóg, Najwyższy Sędzia. Tak jak ciało i dusza współdziałały za życia, tak i cały człowiek musi stanąć na sąd Boży, aby otrzymać nagrodę lub karę. W *De resurrectione* Tertulian wykazuje swoim przeciwnikom godność ludzkiego ciała, które tylko wraz z duszą stanowi integralnego człowieka⁸. W celu przeprowadzenia tych wywodów Afrykańczyk sięga do wielu różnych argumentów: z powszechnie obserwowanych zjawisk przyrodniczych; rozumowych, które przemawiają za godnością ciała ludzkiego i zmartwychwstania, i wskazują, że to natura została dana człowiekowi jako nauczycielka, aby za jej pośrednictwem mógł on łatwiej uwierzyć w to, co mówi Pismo Święte⁹; teologicznych, które wskazują na powołanie do uczestnictwa w podobieństwie Boga i stworzeniu przez samego Boga, który jest wszechmocny i jest w stanie odbudować i na nowo poskładać tabernakulum ciała, które zostało zburzone; skryptyurystycznych, w których odwołuje się zarówno do faktu stworzenia człowieka przez Boga, jak i do zapowiedzi prorockich i nowotestamentalnego ich wypełnienia, aby ukazać sukcesywne spełnianie się Planu Zbawienia, który ostatecznie urzeczywistni się w dniu Sądu w zmartwychwstaniu wszystkich ciał ludzkich. Najważniejszym jednak z argumentów przemawiających za godnością ludzkiego ciała jest dla Tertuliana wcielenie Chrystusa, który tak bardzo ukochał ludzkie ciało, że przyjął je po to, aby zbawić świat¹⁰.

⁷ Zob. P. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, Brescia 2006, s. 60–61.

⁸ Zob. C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, s. 210–214; S. Strękowski, *Godność ciała w polemice Tertuliana przeciwko poglądom filozofów greckich na podstawie „De resurrectione mortuorum”*, *Vox Patrum* 42–43 (2002), s. 389.

⁹ Zob. P. Siniscalco, *Il motivo razionale della resurrezione della carne in due passi di Tertulliano*, *Atti dell'Accademia di Torino* 94 (1960–1961), s. 195–221.

¹⁰ Zob. S. Strękowski, *Godność ciała w polemice Tertuliana przeciwko poglądom filozofów greckich na podstawie „De resurrectione mortuorum”*, *Vox Patrum* 42–43 (2002), s. 377–390.

W ten sposób Tertulian w okresie poniewierania ciałem chrześcijan – w czasie prześladowań – stał się teologiem godności ciała ludzkiego, która wpływała z nauki o Bogu. On jest bowiem Stwórcą i od Niego wszystko bierze swój początek. Taki też porządek prawd można zaobserwować w pismach Tertuliana. Szczególnie w pismach teologicznych stawia on w sposób jasny pierwsze rzeczy na pierwszym miejscu, prawdy o Bogu przed prawdami o człowieku, prawdę o stworzeniu przed prawdą o rzeczach ostatecznych. Pozwala to nam – ludziom żyjącym prawie 1800 lat po Tertulianie – dostrzec prawdziwą wartość i godność ludzkiego ciała i jej fundamenty. Tym bardziej wydaje się to potrzebne w obecnym czasie, gdy wielokrotnie deprecjonuje się albo też przewartościowuje cielesność człowieka.

Kwintus Septymiusz Florens Tertulian

O zmartwychwstaniu ciała

(De resurrectione carnis)

Wybór¹¹

I. Nadzieją chrześcijan jest zmartwychwstanie umarłych. Przez nie jesteśmy wierzącymi. Wierzyć w nie zmusza nas prawda; prawdę objawia Bóg. Lecz pospółstwo ją wyśmiewa, sądząc, że nic nie istnieje po śmierci, a jednak składa ofiary zmarłym, i to nawet przez bardzo kosztowne obrzędy, mając na uwadze zwyczaj zmarłych oraz czas spożywania przez nich pokarmów, i w ten sposób, negując, że zmarli czują cokolwiek, jednocześnie przyjmują, że są oni w potrzebie. Ja jednak śmieję się z pospółstwa tym bardziej wtedy, gdy z największym okrucieństwem tych samych zmarłych, których potem z największym łakomstwem żywi, spala tym samym ogniem i wyświadczać im przysługę i szkodząc zarazem. Co za dobroczynność współgrająca z okrucieństwem! Czy to ofiara ma być, czy też obraza, gdy spalonym spala się ofiary? Z pospółstwem zresztą niekiedy i mędrzy dzielają swe zdanie: szkoła Epikura uczy, że nic nie ma po śmierci¹²; także Seneka mówi, że wszystko po śmierci się kończy, nawet sama śmierć¹³. Wystarczy zaś, jeśli niemniej sławna filozofia Pitagorasa i Empedoklesa oraz Platonicy przeciwnie bronią nieśmiertelnej duszy, a nawet prawie już twierdzą, że ona do ciał powraca, choć nie do tych samych, choć nie tylko do ludzkich, w ten sposób, że Euforbos odradza się w Pitagorasie, a Homer w pawiu. Przynajmniej głosili oni

¹¹ Tłumaczenie na podstawie opracowania krytycznego: Tertulliano, *La resurrezione della carne* a cura di P. Podolak, Brescia 2004, s. 42–167.

¹² Zob. Epicurus, *Epistula ad Menoeceum* 125; *Ratae sententiae* 2.

¹³ Zob. Seneca, *Troades* 397.

cielesne odnowienie się duszy, i co łatwiejsze do przyjęcia – zmieniając jej właściwości a nie zaprzeczając; dotykając nawet prawdy, chociaż jej nie osiągnając. W ten oto sposób świat pogański nie zna zmartwychwstania umarłych nawet wtedy, gdy błądzi.

II. Jeśli zaś i między wierzącymi w Boga jest jakaś sekta bliższa epikurejczykom niż prorokom, będziemy wiedzieć, co usłyszeli od Chrystusa Saduceusze (Mt 22,23, Łk 20,27). Chrystus bowiem ma odsłonić to wszystko, co zostało dawniej zakryte; pokierować powątpiewaniem; spełnić, co obiecano; wykonać zapowiedziane; udowodnić z pewnością zmartwychwstanie umarłych nie tylko przez samego siebie, ale także w samym sobie. Teraz zatem przygotowujemy się na spotkanie z innymi saduceuszami, stronnikami poglądów tamtych pierwszych: uznają oni częściowo zmartwychwstanie, mianowicie samej duszy, gardząc ciałem, jak i samym Panem ciała. Nikt inny nie neguje zbawienia istoty cielesnej jak tylko heretycy, będący zwolennikami innego bóstwa. Dlatego zmuszeni w inny sposób rozumieć Chrystusa, aby nie był uważany za stwórcy świata, pobłądzili najpierw w rozumieniu samego jego ciała, albo negując w ogóle jak Marcjon i Bazylides, albo uważając, że ma szczególną jakość, jak następcy Walentyna i Appellena. Stąd wynika, że wykluczają zbawienie substancji ciała ci, którzy negują uczestnictwo w niej Chrystusa, pewni faktu, że ciało opatrzone jest najwyższą gwarancją zmartwychwstania, jeśli już zmartwychwstało w Chrystusie. Z tego powodu wcześniej ułożyliśmy dzieło *O ciele Chrystusa*, w którym, przeciwko bezsensowności pozorności ciała, dowodzimy jego rzeczywistego istnienia oraz domagamy się jego uznania jako prawdziwie ludzkiego, przeciwko posiadaniu jakiejś specjalnej jakości ciała, dzięki której Chrystusa można nazywać człowiekiem i synem człowieczym [...].

III. W sprawach Boskich można bez wątpienia skorzystać z powszechnej świadomości, lecz na świadectwo prawdy, nie na poparcie błędu, aby to było według boskiego rozporządzenia, a nie przeciwko niemu. Niektóre bowiem prawdy znane są w sposób naturalny, tak jak znana jest większej części ludzi prawda o nieśmiertelności duszy oraz jak nasz Bóg znany jest wszystkim. Niech przywołam zatem zdanie Platona: „Wszelka dusza nieśmiertelna”¹⁴. Niech wspomnę o powszechnych opiniach, które potwierdzają istnienie Boga bogów. Niech przytoczę inne powszechne twierdzenia, które ukazują Boga jako sędziego: „Bóg widzi i Bogu polecam”. Lecz gdy mówią: „Co umarło, umarło i Żyj póki żyjesz i Po śmierci wszystko się kończy, nawet sama śmierć”, wtedy przypomnę sobie, że Bóg uważa serce spóółstwa za popiół, a sama mądrość świata uznana jest za głupstwo. Jeśli zatem heretyk uchwyci się występków spóółstwa albo mądrości świata powiem wtedy: Odstąp od

¹⁴ Plato, *Phaedrus* 245 c.

poganina heretyku; nawet jeżeli wszyscy jedno jesteście, którzy Boga sobie wymyślicie, dopóki czynisz to w imię Chrystusa, dopóki uważasz się za chrześcijanina, jesteś kimś innym od heretyka! Oddaj mu jego poglądy, ponieważ on z twoich nie skorzysta! Dlaczego, skoro widzisz, opierasz się na ślepym jako przewodniku? Dlaczego, skoro odziałeś się Chrystusem, jesteś przyodziewany przez tego, kto jest nagi? Dlaczego, skoro uzbrojony przez Apostoła, używasz tarczy kogoś innego? Raczej niech on się uczy od ciebie uznawać zmartwychwstanie ciała, niż ty od niego je odrzucać: ponieważ nawet jeżeli wypadało chrześcijanom negować zmartwychwstanie, wystarczyło im jednak opierać się na ich własnej doktrynie, a nie być pouczanym przez niewiedzę pospółstwa. Zatem nie będzie chrześcijaninem ten, który będzie negował zmartwychwstanie, w które wierzą chrześcijanie, i zaprzeczał takimi argumentami, których używają nie-chrześcijanie. Oddziel także poglądy, które heretycy mają wspólne z poganami, aby na samych Pismach oparły się ich twierdzenia, a zobaczysz, że nie mogą się one utrzymać. Powszechnie bowiem opinie są potwierdzone przez ich prostotę, wspólnotę zdań i podobieństwo sądów i są uważane za tym godniejsze zaufania, ponieważ wyjaśniają one rzeczy odsłonięte, odkryte i wszystkim znane. Boski sposób myślenia ukryty jest jednak w głębi, a nie na powierzchni, i najczęściej odmienny od tego jak jawią się rzeczy. [...]

V. Ponieważ zaś wszyscy nieobeznani formułują swoje zdanie na bazie powszechnych opinii, a wątpiący i prości niepokojeni są na nowo tymi samymi ideami i ponieważ wszędzie nastawiany jest przeciwko nam ów taran, za pomocą którego niszczona jest ta właściwość ciała, także my zmuszeni jesteśmy najpierw bronić właściwości ciała odrzuciwszy oskarżenia za pomocą naszej pochwały. W ten sposób heretycy prowokują nas do retoryki, jak i filozofowie do filozofowania. Kruche i bez wartości takie ciało, skoro nie obawiają się przywołać nikczemności, nawet jeżeli było to dzieło aniołów, jak chcą Menander i Marek, nawet jeśli wytwór jakiegoś ognistego anioła, jak naucza Apelles – poparcie drugiej boskości byłoby wystarczające do obrony ważności ciała, wiemy bowiem, że po Bogu następują aniołowie. Wreszcie ktokolwiek jest najwyższym bogiem tychże heretyków nie bez powodu wyprowadziłbym również od niego godność ciała, od którego wyszłaby wola wytworzenia ciała przez owego anioła: zapobiegłaby jego powstaniu, wiedziałaby ona bowiem, że powstaje, gdyby nie chciała, żeby powstało. Zatem i według nich również ciało jest rzeczą boską: nie istnieje rzecz, która nie byłaby dziełem tego, który dopuścił, że ona zaistniała. Dobrze zaś, że i liczne i bardzo uparte pewne doktryny przyznają naszemu Bogu zespolenie całego człowieka. Jak jest On wielki to wiesz ty, który uwierzyłeś, że jest On jeden. Niech zacznie ci się zatem podobać ciało, którego twórca jest tak wielki! Lecz i ten świat – mówisz – jest dziełem Boga, a przecież *przemija postać tego świata* (1 Kor 7,31), jak

twierdzi Apostoł, dlatego z góry nie przesądzi się odnowienia świata, ponieważ jest dziełem Boga. A z pewnością, jeśli świat nie jest odnawialny po upadku, co powiedzieć o jego części? Rzeczywiście, jeśli część zrówna się z całością. My zaś odwołujemy się do różnic: po pierwsze, wszystko się stało przez Słowo Boże, a bez Niego nic się nie stało. Ciało zatem zostało stworzone przez Słowo Boże ze względu na zasadę, ponieważ nic nie może stać się bez niego – uprzednio bowiem powiedział: „Uczyńmy człowieka” (Rdz 1,26) – ale raczej zostało uformowane Jego ręką dla uprzywilejowania, aby nie było zrównywane ze światem: „I uczynił”, mówi Pismo, „Bóg człowieka” (Rdz 2,7). Z pewnością z powodu wielkiej różnicy między nimi, to znaczy dla podkreślenia ważności rzeczy. To bowiem, co zostało stworzone było mniejsze niż ten dla którego zostały stworzone, jeżeli zostały stworzone dla człowieka, któremu zostały potem oddane przez Boga. Słusznie zatem świat, jako sługa, powstał mocą rozkazu i samą potęgą słowa, człowiek zaś, przeciwnie, jako jego pan, na to przez samego Boga został uczyniony, aby mógł być panem, od samego Pana pochodząc. Pamiętaj zatem, że człowiek w sensie właściwym nazywa się „ciałem”, które najpierw otrzymało nazwę „człowiek”: „I uczynił Bóg człowieka, proch z ziemi” – było już człowiekiem, co było jeszcze prochem – „i tchnął w jego oblicze tchnienie życia, i stał się człowiek” – to jest proch – „duszą żyjącą, i umieścił Bóg człowieka, którego uczynił, w raju” (Rdz 2,7-8). Najpierw zatem człowiek był wytworem, potem stał się całym człowiekiem. To podkreśliłem, abys wiedział, że cokolwiek w ogóle człowiekowi przez Boga zostało przeznaczone i obiecane nie tylko samej duszy, ale i ciału się należy, jeśli nie z powodu wspólnego pochodzenia, z pewnością przynajmniej z powodu pierwszeństwa nazwy.

VI. Zajmę się zatem moim założeniem: przypuśćmy, że mógłbym się domagać dla ciała tak wielkiej godności, którą przypisał mu jego Stwórca, podczas gdy już jest ono wywyższone przez fakt, że owa mało warta substancja – proch – w rękach Boga, jakakolwiek by była, została połączona; ten proch stał się wystarczająco szczęśliwy tylko przez ten kontakt. Cóż bowiem byłoby dla Boga trudnego, żeby to dzieło bez żadnego innego działania, od razu za dotknięciem stanęło gotowe? Zatem wielka rzecz się dzieła, gdy z takiego materiału było kształtowane! Tak więc ciało tyle razy jest wyróżniane, ile razy doznaje rąk Boga, gdy jest dotykane, gdy dzielone, gdy jest kształtowane, gdy wyrabiane. Przypomnij sobie, że cały Bóg był nim zajęty i jemu oddany: rękami, myślą, działaniem, radą, mądrością, opatrnością, a przede wszystkim sam zamysł, który dyktował rysy człowieka. W cokolwiek bowiem przekształcał się proch, Chrystus był na myśli, przyszły człowiek, który był jeszcze prochem, i Słowo, które stanie się ciałem, które było wówczas jeszcze tylko ziemią. Tak bowiem przemówił Ojciec do Syna: „Uczyńmy człowieka na

nasz obraz i podobieństwo. I uczynił Bóg człowieka, to z pewnością, co ukształtował, na obraz i podobieństwo Boże go uczynił”, to znaczy na obraz Chrystusa. Bo i Słowo było Bogiem, które będąc w postaci Boga, nie uważało za rabunek bycie równym Bogu. W ten sposób ów proch już wtedy przybierając obraz przyszłego Chrystusa w ciele, był nie tylko dziełem Bożym, ale i zadatkami. Jakież sens ma teraz, w celu oczernienia pochodzenia ciała, roztrzasać nazwę „ziemia” jako elementu brudnego i niemającego znaczenia, podczas gdy, nawet jeżeli inna materia byłaby odpowiednia do utworzenia człowieka, należałoby uznać wielkość twórcy, który ją wybierając i obrabiając uczynił godną. Podziwia się ręce Fidasza, które wyrzeźbiły Jowisza Olimpijskiego z kości słoniowej, nie jest to już jednak ząb zwierzęcia, nawet najgłupszego, lecz najwyższe bóstwo świata, nie dlatego, że słoń, ale dlatego, że Fidasz tak wielki: czy zaś Bóg żywy, Bóg prawdziwy nie mógłby oczyścić swoim działaniem nikczemności jakiegokolwiek materii i uleczyć od wszelkiej słabości? Brakuje tylko tego, żeby człowiek lepiej boga ukształtował niż bóg człowieka. Teraz zaś chociaż proch jest zgorzeniem, jest już inną rzeczą. Zajmuję się już ciałem, nie ziemią, jakkolwiek powiedziano ciału: „ziemią jesteś i do ziemi pójdiesz” (por. Rdz 3,21). Pochodzenie się tu rozważa, a nie istota jest na nowo przywoływana. Może istnieć rzecz szlachetniejsza niż to, od czego pochodzi, szczęśliwsza przez przemianę. Bo i złoto jest ziemią, ponieważ pochodzi z ziemi, jednak dotąd jest ziemią, dopóki nie stanie się złotem, materialem daleko bardziej różnym, wspanialszym i szlachetniejszym, od zwietrzałej rodzicielki. W ten sam sposób Bóg może wyprowadzić złoto ciała z tego, co ty uważasz za brudy mułu, niszcząc niegodność pochodzenia.

VII. Albowiem znaczenie ciała nie wydaje się pomniejszone przez fakt, że Bóg nie dotknął go swoją ręką, tak jak dotknął mułu: kiedy jednak dotykał mułu, aby potem z niego powstało ciało, z pewnością zajmował się ciałem. Chciałbym ponadto, abyś się dowiedział, kiedy i w jaki sposób ciało rozwinęło się z mułu. W odróżnieniu od tego, co niektórzy twierdzą, owe skórzane tuniki, które przywdziali Adam i Ewa wypędzeni z raju, nie były przemianą ciała z mułu, gdyż dużo wcześniej Adam uznał w ciele kobiety szczerp swojej istoty, mówiąc: „oto teraz kość z moich kości i ciało z mego ciała” (Rdz 2,23) – a samo usunięcie ciała z mężczyzny do kobiety uzupełniono ciałem, choć powinno być uzupełnione mułem, gdyby Adam aż do tej pory był mułem. Zatem starty i przemieniony jest muł w ciało. Kiedy? Gdy człowiek stał się istotą żyjącą na mocy tchnienia Bożego, naturalnie gorącego i skutecznego, aby wysuszyć w jakiś sposób muł w inną substancję, w ciało, podobnie jak wysusza się glinę na garnek. W ten sam sposób także garncarz może, za pomocą odpowiedniego podmuchu ognia, przetworzyć glinę na mocniejsze tworzywo i oddzielić jedną postać od drugiej, stosowniejszą od poprzedniej, o wła-

snym rodzaju i własnym imieniu. Bowiem jest napisane: „Czy może glina zapytać garncarza?” (Rz 9,20), to jest człowiek Boga. Jeśli zaś Apostoł mówi: „W glinianych naczyniach” (2 Kor 4,7), to przede wszystkim człowiek jest określany jako „glina”, ponieważ na początku był mułem, a ciało jako „naczynie”, ponieważ pochodzi z mułu ożywionego przez gorące tchnienie Boga. Dopiero później tuniki skórzane, to jest skóry na siebie nałożone, ubrali. Przez to tak bardzo obnażyłeś ciało, jeśli zabrałeś skóry! W ten sposób to, co dzisiaj nazywane jest skórą, jeśli jest ściągane z ciała, to było ubiorem, gdy było tworzone. Stąd i Apostoł, nazywając obrzezanie obrabowaniem ciała, potwierdził, że tuniką była skóra. Skoro tak się rzeczy mają, masz i muł chwalebny, który pochodzi z ręki Boga i ciało pochodzące z tchnienia Bożego jeszcze chwalebniejsze, dzięki któremu, w tym samym czasie, ciało porzuciło pierwociny mułu i przyjęło ozdoby duszy. Nie jesteś troskliwszy od Boga, a przecież ty pereł scytyjskich i indyjskich oraz świecących ziaren z Morza Czerwonego nie oprawisz w ołów ani w brąz, ani żelazo, nawet nie w srebro, ale je w najwyborniejsze i nadto najbardziej kunsztowne złoto osadzisz; tak samo dla win i jakiś maści najdroższych zatroszczysz się najpierw o odpowiednie naczynia; podobnie mieczom dobrze wykutym z żelaza dobierzesz pochwy równe im wartością. Bóg zaś miałby powierzyć jakiejś oprawie bez wartości odbicie swojej duszy, tchnienie swego Ducha, dzieło swoich ust i niegodnie je umieściwszy potępić? Umieścił zatem duszę – albo lepiej – włączył i wmieszał w ciało? Dla tak ścisłego połączenia, że nie można mieć pewności, czy ciało duszę czy dusza ciało nosi albo czy ciało duszy czy dusza ciała jest posłuszna. Lecz wierzyć trzeba, że raczej dusza powozi i panuje nad ciałem jako bliższa Bogu. To także przyczynia się do chwały ciała, że utrzymuje ono duszę, która jest najbliższa Bogu i czyni ją zdolną do panowania. Jakiego bowiem doświadczenia natury, jakiej korzyści świata, jakiego poczucia elementów dusza nie odbiera za pomocą ciała? Dlaczego nie? Czyż przez ciało nie jest wsparta wszelkimi narzędziami zmysłów: wzrokiem, słuchem, smakiem, powonieniem i dotykiem? Czy za pośrednictwem ciała nie jest dusza wyposażana w Boską moc, ponieważ nic nie dzieje się bez słowa, nawet wypowiedanego w cichości? Słowo zaś także z narządów ciała pochodzi. Również umiejętności praktyczne i dzieła umysłu wykonywane są w ciele; także prace konieczne i obowiązkowe dokonywane są w ciele, co więcej, wszystkie objawy życia duszy należą do ciała, tak że śmiercią duszy nie jest nic innego jak oddzielenie się od ciała. W ten sposób i samo umieranie należy do ciała, do którego też należy i życie. A zatem jeżeli wszystko podlega duszy przez ciało, musi podlegać i ciało. Konieczne jest, żeby podlegało to, co używasz, temu, przez co używasz. Tak oto ciało uważane za pomoc i służbę duszy, okazuje się współuczestnikiem i współdziedzicem, jeśli rzeczy doczesnych, dlaczego nie wiecznych?

VIII. Rozwinąłem powyższe argumenty w obronie ciała na postawie powszechnego stanu wszystkich ludzi. Zobaczmy teraz, jakie przywileje u Boga ma ta ułomna i nikczemna istota, na podstawie samej nazwy „chrześcijanin”. Wystarczy chociażby to, że żadna w ogóle dusza nie może osiągnąć zbawienia, jeśli nie uwierzy dopóki jest w ciele: tak dalece ciało jest podstawą zbawienia¹⁵. Z jego powodu, gdy dusza jest przyjmowana przez Boga, to ciało sprawia, że może być ona przez Niego przyjęta. Ciało jest obmywane, aby dusza została oczyszczona; ciało jest namaszczone, aby dusza została uświęcona; na ciele czyni się znak, aby dusza się wzmacniała; ciało nałożeniem rąk jest osłaniane, aby dusza w duchu była oświecona; ciało karmione jest ciałem i krwią Chrystusa, aby i dusza karmiona była Bogiem. Ciało i dusza, złączone w ich dziełach, nie mogą być zatem rozdzielone w nagrodzie. Bowiem i ofiary, które ciało podejmuje z powodu swej własnej krzywdy, są miłe Bogu, a mówię o walkach duszy, postach, posiłkach późnych i bez napoju, brudzie, który towarzyszy tej ofierze. Również dziewictwo, wdowieństwo i skromna powściągliwość w tajemnicach małżeństwa i jedno tylko jego zaznanie, są ofiarowywane Bogu z dóbr ciała. A cóż sądzisz o nim, gdy za wiarę walczy, wleczone na widowisko i wystawiane na nienawiść ludzi, gdy męczone jest w więzieniach ohydny pozbawieniem światła, brakiem świata, brudem, smrodem, niedostatkiem pożywienia? Nie jest też wolne we śnie, gdy leży skrępowane na swoim posłaniu i ranione przez maty, na których spoczywa. A gdy wreszcie w świetle jest szarpane wszelkimi narzędziami tortur i na koniec wydane na śmierć, wysilając się, by odpłacić Chrystusowi za niego umierając i często przez taki sam krzyż, a co dopiero przez jeszcze okrutniejsze i wymyślniejsze karnie? Rzeczywiście najszczęśliwsze i najchwalebniejsze jest to ciało, które może spłacić tak wielki dług wobec Chrystusa Pana: żeby to tylko było mu dłużne, co mu spłaciło; tym bardziej związane, im bardziej uwolnione!

IX. Zatem, aby na nowo wątek podjąć, czy to ciało, które Bóg swoimi rękami stworzył na Boży obraz, które ożywił przez swoje tchnienie na podobieństwo swojej żywotności, które uczynił przełożonym nad mieszkaniem, przynoszeniem owocu, zarządzaniem wszystkimi dziełami swoimi, które przyodział swymi sakramentami i dyscypliną, którego czystość kocha, którego karcenie pochwała, którego cierpienia sobie ceni: czy więc nie zmartwychwstanie takie ciało, które pełne jest Bożego działania? Niech tak nie będzie! Niech tak się nie zdarzy, żeby Bóg skazał na wieczne zniszczenie dzieło swoich rąk, troskę swej myśli, naczynie swojego tchnienia, króla swego dzieła, dziedzica swej szczodropliwości, kapłana swojej religii, wojownika swego świadectwa, brata Chrystusa swojego! Wiemy, że Bóg jest dobry: od Jego Chrystusa

¹⁵ VIII, 2: *Caro salutis est cardo.*

nauczyliśmy się, że jest jedyny najlepszy (zob. Mt 19,17; Łk 18,19). On nakazuje miłość względem swoich najbliższych po miłości Boga samego (zob. Mt 22,37), i sam czyni to, co polecił: miłuje ciało pod wieloma względami mu najbliższe. Nawet jeżeli jest chore, lecz „moc w słabości się doskonali” (2 Kor 12,9), jeśli słabe, to przecież „lekarza potrzebują ci, co się źle mają” (Łk 5,31); nawet jeżeli niegodne, to „te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem” (1 Kor 12,23); jeżeli zagubione, to mówi: „Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10); jeśli nawet grzeszne, to „woleę”, mówi, „zbawienie grzesznika niż śmierć” (Ez 18,23); jeśli zaś potępione, to mówi: „Ja ranię i ja ulecę” (Pwt 32,39). Dlaczego wytykasz ciało te ułomności, które na Boga oczekują i w Bogu pokładają nadzieję? Wyróżnione jest przez Niego to, czemu przyszedł z pomocą. Ośmielę się powiedzieć: jeśli to wszystko nie przydarzyłoby się ciału, to szczodrość, łaska, miłosierdzie i wszelka uświęcająca moc Boża byłyby próżne.

X. Masz przed oczami fragmenty Pisma, w których ciało jest oczerniane: miej także te, w których jest sławione; te czytasz, w których ciało jest upokarzane, popatrz na te, w których jest wywyższane. „Wszelkie ciało to trawa” – nie tylko to jedno oznajmił Izajasz, lecz także: „Wtedy się chwala Pańska objawi, razem ją wszelkie ciało zobaczy” (Iz 40,5-6). Napisano w Księdze Rodzaju, że Pan rzekł: „Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną” (Rdz 6,3), ale słychać też u Joela: „Wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało” (Jl 3,1). Również Apostoła znasz nie tylko z jednej wypowiedzi, w której krzywdzi ciało. Bowiem jeżeli neguje, że coś dobrego w jego ciele się znajduje; jeżeli zapewnia, że ci, którzy żyją według ciała, Bogu podobać się nie mogą, ponieważ ciało ma inne pragnienia niż duch i jeśli inne kwestie tak przedstawia, że obciąża nie substancję ciała, ale postępowanie, to powiemy w innych okolicznościach, że ciału nic wyrzucać nie trzeba, chyba że w celu szydzenia z duszy, która zmusza ciało do służenia sobie. Tenże Paweł jest jednak i w tych listach, w których pisze, że stygmaty Chrystusa nosi na swoim ciele, gdy zabrania niszczyć nasze ciała jako świątynię Boga, gdy czyni z naszych ciał członki Chrystusa, gdy poucza, żebyśmy nosili i chwalili Boga w naszym ciele. Wobec tego, jeżeli takie obelgi wykluczają zmartwychwstanie ciała, dlaczego pochwały raczej nie przywodzą ku niemu? Bogu bowiem bardziej przystoi doprowadzić do zbawienia to, co czasami gani, niż wydać na zatracenie to, co pochwalił. [...]

XVI. Lecz ponieważ przydzieliliśmy przywództwo duszy a uległość ciału zapobiec trzeba, żeby i tego nie obalili przeciwnicy inną argumentacją, chcąc w takiej zależności umieścić ciało od duszy, żeby było ono sługą, aby nie byli zmuszeni uznać je za jej towarzysza. Powiedzą bowiem, że służą i towarzysze mają wolność w służeniu i towarzyszeniu oraz mają władzę swo-

jej woli w obydwu sprawach, oczywiście jako będący ludźmi i sobą. Z tego powodu mają udział ze sprawcami, których dobrowolnie wspomagają w ich czynach: ciało zaś jako niemyślące, nieczujące samo z siebie, ani chcenia ani niechcenia niemające z siebie, raczej podlega duszy jako naczynie, jako narzędzie, a nie jako służba. Z tego powodu sąd czeka samą tylko duszę – w jaki sposób użyła naczynia ciała; samo zaś naczynie nie podlega wyrokowi, ponieważ i kielich nie jest potępiany, jeśli ktoś używa go dla otrucia; ani miecz nie jest skazywany na pożarcie przez zwierzęta, jeśli ktoś nim bezprawie popełnił. A zatem niewinne jest ciało w tej części, w której nie będą policzone mu złe czyny, i nic nie przeszkadza, żeby było ono zbawione z powodu jego niewinności. Chociaż bowiem ani dobre uczynki nie są mu poczytane, ani złe, jednak bardziej godne boskiej łaskawości jest wyzwolić niewinnych. Uwolnić bowiem dobrych wypada, cechą zaś najlepszego jest dawać nawet to, do czego nie jest się zobowiązany. A jednak kielich, nie mówię o zatrutym, w który w jakiś sposób śmierć splunęła, ale o zarażonym oddechem prostytutki, kastrata, gladiatora, czy kata, pytam, czy go potępisz mniej niż ich pocałunki? Nawet kielich zanieczyszczony naszymi własnymi brudami albo niedoprawiony stosownie do naszego gustu mamy w zwyczaju wyrzucać, im bardziej złościmy się na służbę. Nawet miecza zbroczonego przestępstwami któż nie usunie z całego domu, a cóż dopiero z sypialni, ze swego zagłówek, przypuszczając mianowicie, że o niczym innym śnić nie będzie jak o nienawiści dusz dręczących i niepokojących swoją krwią tego, który z nim śpi. Przeciwnie zaś i kielich, niesplamiony przestępstwem i godny polecenia z powodu staranności służby, będzie ustrojony wieńcem tego, który z niego pije lub też ozdobiony przez obsypanie kwieciami, i miecz, chlubnie skrwawiony na wojnie i lepszy od zabójcy, otrzyma swoją chwałę przez poświęcenie. Czy istnieje zatem przyczyna, aby wydać wyrok na naczynia i na narzędzia, aby i one podzieliły zasługi panów i sprawców? Temu również dowodowi zadośćuczyniłbym, pomimo że różnica rzeczy nie odpowiada przykładowi. Wszelkie bowiem naczynie albo narzędzie skądinądbrane jest do użytku, z materii całkowicie innej od ludzkiej substancji; ciało zaś od początku w łono matki wsiane, ukształtowane, zrodzone jest wraz z duszą oraz z nią zmieszane we wszelkim działaniu. Bo chociaż przez Apostoła ciało nazywane jest „naczyniem”, które poleca on utrzymywać we czci (1 Tes 4,4), to jednak to samo ciało nazywane jest – przez tego samego Apostoła – „człowiekiem zewnętrznym” (2 Kor 4,16), to jest ów muł, który najpierw został oznaczony nazwą „człowiek”, a nie „kielich”, „miecz” albo jakieś „naczynie”. Ciało bowiem została nadana nazwa „naczynie” z powodu jego zawartości, w której obejmuje i zawiera duszę; nazwa zaś „człowiek” z powodu wspólnoty natury, która używa go w działaniu nie jako instrumentu, ale jako wykonawcę. Tak też jako wykonawca podlega sądowi,

choć o sobie nic nie wie, ponieważ jest częścią – a nie przyrządem – duszy, która posiada świadomość. Z tego powodu i Apostoł wiedząc, że ciało nic nie może samo z siebie uczynić, co nie przypisywane jest i duszy, uważa ciało za grzeszne, aby nie sądzono, że jest wolne od sądu z tego powodu, że zdaje się być ono kierowane przez duszę. W ten sposób, kiedy poleca ciału jakieś uczynki chwały – „Chwalcie i wywyższajcie Boga w waszym ciele” (1 Kor 6,20) – pewny, że i te dążenia są spełniane przez duszę, zaleca je jednak również ciału, ponieważ i jemu obiecuje nagrodę. W przeciwnym razie ani nagana by mu się nie należała jako niepodlegającemu winie, ani też zachęta jako dalekiemu od chwały: i nagana bowiem i zachęta byłyby próżne wobec ciała, gdyby brakowało i nagrody, którą uzyskuje w zmartwychwstaniu. [...]

XXXIV. Przede wszystkim, kiedy Chrystus mówi, że na to przyszedł, aby zbawić to, co zginęło. Cóż zginęło? – zapytasz. Człowiek bez wątpienia. Czy cały, czy po części? Z pewnością cały, jeżeli grzech, który jest przyczyną zatracenia człowieka, popełniony z pożądania tak za podniętą duszą, jak i działaniem ciała, aby zakosztować zakazanego owocu, całego człowieka obarczył oskarżeniem o przestępstwo i dlatego uczynił winnym zatracenia. Zatem niech będzie cały zbawiony ten, który cały zginął z powodu popełnienia grzechu; chyba że i owa owca bez ciała się zagubiła i bez ciała będzie odnaleziona. Jeśli bowiem jej ciało z duszą (to znaczy całe zwierzę) przynoszone jest na ramionach dobrego pasterza, to jest to przykład człowieka, który ma być odnowiony z obu substancji. A przeciwnie, jak bardzo niegodnym Boga jest doprowadzić połowę człowieka do zbawienia, to jest uczynić jeszcze mniej niż czyni ludzka sprawiedliwość, gdyż łaskawość ziemskich książąt zawsze wymaga pełności. [...]

LXIII. Zmartwychwstanie zatem ciało, i to wszelkie, to samo, i w całości. Gdziekolwiek ono jest, jest u Boga w depozycie przez najwierniejszego pośrednika Boga i człowieka, Jezusa Chrystusa, który odda człowiekowi Boga i Boga człowiekowi, ciału ducha i duchowi ciało i który już w sobie samym połączył obie części ciała i złączył oblubienicę z oblubieńcem i oblubienica z oblubienicą. Jeśli bowiem ktoś usiłowałby nazwać duszę oblubienicą, to zapewne ciało podąży za duszą jako posag. Dusza nie będzie jak nierządnicą, aby była nagą przyjęta przez oblubienca: swoje ciało ma jako wyprawkę, jako ubiór i służbę; będzie ono jej towarzyszyło jako rodzeństwo mleczne. Lecz to ciało jest oblubienicą, która w Chrystusie Jezusie wzięła ducha za oblubienca przez krew. To, co ty uważasz za jego śmierć, jest w rzeczywistości czasowym odejściem: nie sama dusza odchodzi, ma również tymczasem ciało swoje ustroenie: w wodzie, w ogniu, w ptakach, w bestiach. Gdy w nich wydaje się, że znika, to jakby w naczyniu było przelewane. Gdy zaś same naczynia ulegną zniszczeniu, kiedy z nich także ciało ujdzie do swego początku, to jest do

ziemi, będzie ponownie wchłonięte jakby przez kręte kanały, aby na nowo z niej Adam został uczyniony, który usłyszy od Pana: „Oto Adam stał się jednym z nas” (Rdz 3,22), prawdziwie wówczas „znający zło”, z którego wyszedł, „i dobro”, do którego przyszedł. Duszo, dlaczego zazdrościsz ciała? Nikt nie jest tak tobie bliski, kogo po Bogu możesz kochać; nikt nie jest ci bardziej bratem, jak ciało, które wraz z tobą w Bogu się rodzi! Ty raczej powinnaś mu wyprosić zmartwychwstanie, jeśli przypadkiem przez ciebie zgrzeszyło. Lecz nic dziwnego, jeśli nienawidzisz ciała, którego twórcą również wzgardziłaś, i które w Chrystusie przyzwyczaiłaś się albo negować, albo zmieniać, również i samo Słowo Boże, które stało się ciałem, albo pismem lub wyjaśnianiem fałszując, dodając tajemnice apokryfów, bluźnierstwa plotek. A jednak Bóg wszechmogący, przeciwko tym pomysłom nieufności i przewrotności, w ostatnich dniach wlewając ze swoją opatrnościową łaską swojego ducha na wszelkie ciało, na swoje sługi i służebnice, ożywił wiarę w zmartwychwstanie, która słabła i oczyścił przez jasne światło swych słów i myśli dawne Pisma z wszelkiej ciemności powątpiewania. A ponieważ konieczne jest, żeby były herezje, aby okazało się, którzy są godni uznania, one zaś bez jakiej sposobności dawanych przez Pismo nie mogłyby wyjść na jaw, dlatego dawne Pisma wydają się dostarczać im pewnych powodów i one same możliwe są do odparcia tymi pismami. Lecz ponieważ Duchowi Świętemu także nie wypadało ukrywać prawdy, a tym mniej w tego rodzaju argumenty obfitować, które mogłyby służyć jako zasiew dla przewrotności heretyków, ale raczej wyrwać ich wcześniejsze źdźbła, dlatego – przez nowe proroctwo wylane z Parakleta – już rozproszył wszelkie wcześniejsze wątpliwości i ważne dla heretyków przypowieści za pomocą otwartego i jasnego przepowiadania. Jeśli zaczerpniesz z takiego źródła, żadnej innej doktryny nie będziesz pragnąć i żadna gorączka wątpliwości Ciebie nie spali: odnowisz się, czerpiąc z niego za każdym razem również zmartwychwstanie ciała.

RECENZJE I OMÓWIENIA

FORUM TEOLOGICZNE X, 2009
PL ISSN 1641–1196

Jarosław Babiński, *Udowodniony Bóg? Filozofia i wiara w kulturze uzasadnień*, Pelplin 2005, ss. 320

W czasach współczesnych, charakteryzujących się ateizacją i sekularyzacją życia indywidualnego i zbiorowego, usiłuje się za wszelką cenę w twórczości literackiej, eseistycznej czy też dziełach naukowych autorstwa duchownych znaleźć oryginalne i zarazem niezawodne recepty na powrót do życia, w którym jest miejsce dla Boga i religii. Wielu współczesnym wydaje się, że księża-naukowcy, księża-poeci sformułowali na kartach swych rozpraw czy tomików poezji uniwersalne programy, pozwalające każdemu „zagubionemu” Europejczykowi wyjść z kręgu niemocy, słabości, negacji i zwątpienia, przechodzącego niekiedy w rozpacz. Księża działający na niwie nauki, kultury, sztuki nie chcą powiększać o kolejne już okazałą grupę przepisów jako panaceum na uzdrowienie współczesnego człowieka i epoki, w której przyszło mu żyć. Nie zamierzał tak postępować również, jak się wydaje, pelpliński badacz, ks. Jarosław Babiński. Stojący na gruncie realizmu metafizycznego autor rozprawy *Udowodniony Bóg? Filozofia i wiara w kulturze uzasadnień* nie chce uchodzić za intelektualistę rzucającego gromy, przekonanego o swej nieomyślności.

Zgodnie z zapowiedzią autora, w pracy podjęte zostało „wyzwanie, aby zanalizować, jak funkcjonuje w naszej kulturze, której szczególnym wymiarem jest myślenie filozoficzne [...] niezwykle fenomen, określane mianem dowodów na istnienie Boga” (s. 15). Zapowiedziany we *Wstępie* – w którym autor omówił szczegółowo, co jest przedmiotem dysertacji, zaprezentował syntetyczną ocenę dotychczasowej literatury przedmiotu, a także informacje o bazie źródłowej – chronologiczno-problemowy sposób uporządkowania i wykładu rozpatrywanych kwestii legł u podstaw podziału książki na cztery rozdziały. J. Babiński pragnął w nich „uchwycić przemianę filozoficznej refleksji nad Absolutem, [dokonać – P.K.] analizy podstawowych tekstów filozoficznych, [rozważyć – P.K.] je w kontekście filozoficznej twórczości ich autorów, z uwzględnieniem tła historyczno-filozoficznego. Przedstawiając wyniki przeprowadzonych badań [starał się odnieść – P.K.] je do [...] literatury przedmiotu

i z nią konfrontować” (s. 15). Ponadto chciał nadać swojej rozprawie walory dydaktyczno-popularyzatorskie. Wychodząc z uzasadnionego założenia, że przedstawienie całokształtu myśli, spostrzeżeń i refleksji filozofów europejskiego kręgu cywilizacyjnego od czasów starożytnych aż po współczesność, odnoszących się do problematyki uzasadniania istnienia Boga, jawi się jako ogromne przedsięwzięcie badawcze, pominął – jak twierdzi – „wiele istotnych zagadnień metafizycznych i historyczno-filozoficznych” (s. 16), wierząc, że tym samym w sposób bardziej klarowny ukazał istotę i specyfikę analiz interesujących go kwestii na przestrzeni wieków.

Wydaje się, że ks. Babiński zrealizował postawione cele badawcze. Preferując „przejrzystą” metodologię badań, przy analitycznym „zacięciu”, zdołał – zgodnie z zamierzeniem – przedstawić dowodzenie istnienia Boga w kontekście szerszego procesu opisywania bytu za pomocą narzędzi rozumu, jako elementu tzw. kultury uzasadnień, nie przesłaniając zarazem autonomii, logiki i struktury wewnętrznej myśli poszczególnych filozofów. Niezwykle istotne i konsekwentnie przeprowadzone są zwłaszcza analizy związków między ideami głoszonymi przez tych ostatnich. J. Babiński w sposób kompetentny selekcjonuje i wskazuje również te elementy pozamyślowego kontekstu twórczości europejskich intelektualistów, które można uznać za znaczące punkty odniesienia dla ich myśli bądź za czynniki wpływające istotnie na jej kształt i przemiany. Trafnie zostało rozpoznane np. znaczenie wpływu rodzącego się chrześcijaństwa na mędrców greckich. W dalszych pracach badacza, analizujących uwikłanie koncepcji filozoficznych w ich pozamyślowy kontekst, zachęcałbym autora *Udowodnionego Boga* do śmielszego wykraczania poza sferę metod badawczych historyka filozofii w stronę analiz interdyscyplinarnych, wykorzystujących m.in. dorobek socjologii wiedzy, psychologii społecznej.

Na pochwałę zasługuje umiejętne unikanie nadmiernego ujednoczenia obrazu opisywanych przeobrażeń w świadomości filozofów, będących konsekwencją percepcji nowych idei. Autor pokazał – na szerszym tle intelektualno-kulturowym – różnicujący wpływ określonych czynników na kształt i jakość merytoryczną dyskursu o dowodach – drogach na istnienie Boga. Z punktu widzenia historyka idei niezwykle interesujące wydają się ponadto te analizy, przeprowadzone przez uczonego, które pozwalają wyważyć elementy zmienności i kontynuacji w sposobie dowodzenia faktu istnienia Absolutu przez filozofów w różnych epokach historycznych, postrzegania przez nich tych samych problemów w kolejnych fazach rozwoju cywilizacji europejskiej. Owe analizy – obok swej autotelicznej wartości – uzasadniają jednocześnie trafność chronologiczno-problemowej konstrukcji rozprawy.

Oprócz problemów badawczych bezpośrednio związanych z tematem pracy, J. Babiński w interesujący sposób – co warto podkreślić – podejmuje

kwestie natury ogólniejszej (np. dotyczące myślenia mitycznego). Przedstawia czytelnikowi nie tylko poglądy wybranych filozofów odnośnie do wspomnianej problematyki, lecz również własne sądy, opinie dotyczące niektórych kwestii, jak chociażby relacji między wiarą i rozumem.

Faktem jest – w przekonaniu uczonego – że żyjemy w czasach obojętności religijnej. Ulatnia się tajemnica świata, wpisany w jego struktury porządek eschatologiczny, przeświadczenie, że wszystko, co się dzieje „tu i teraz” ma znaczenie dla urzeczywistnienia boskiego planu zbawienia. Rzeczywistość czasów współczesnych jest coraz częściej sprowadzana jedynie do przedstawienia naukowego, interpretowana w kategoriach racjonalizmu. Człowiek współczesny jest przekonany o własnej sile, o tym, że dzięki posiadanym możliwościom panuje nad światem, decyduje o sensie i kierunku jego dziejów. Wierzy, że nie ma dla niego rzeczy niemożliwych. J. Babiński z jednej strony jest trochę zaniepokojony tak dużym zakresem i natężeniem wiary Europejczyków w siebie samych, z drugiej jednak, nie sądzi, by prowadziło to do zaniku sacrum w kulturze europejskiej i życiu codziennym mieszkańców Europy. *Homo sapiens* to, zdaniem duchownego, zarazem *homo religiosus*. Jednostka ludzka – uświadomiwszy sobie własną kruchość, słabość, przemijalność a więc cechy wpisane w jej byt – prędzej czy później zacznie znów „odkrywać” Boga i zgłębiać – oczywiście nie bez udziału własnego rozumu – prawdy religijne.

J. Babiński, podobnie jak jego patron duchowy – Tomasz z Akwinu – stoi na stanowisku, że rozum nie niszczy wiary, lecz ją udoskonala. Jest zwolennikiem równowagi między wiarą i rozumem w nierzadko trudnym, ale niezmiernie frapującym procesie „odkrywania” Stwórcy w czasach postmodernizmu. Ma świadomość, że wiara nie jest pochwyconiem Boga raz na zawsze, lecz raczej nieustanną walką. Walką, w którą wpisany jest zarówno przypyły, jak i ubytek sił, zaufanie i przypuszczenie. W ramach owego „doświadczania wiary”, przypominającego stan chwiejnej równowagi, trzeba również, zdaniem badacza, trudzić się nad uzasadnianiem istnienia Boga.

Dużym walorem prezentowanej pracy jest klarowny, precyzyjny, niemający nic wspólnego ze „scjentyistycznym żargonem”, język dyskursu. Autor ponadto zamieścił bogatą bazę źródłową – bibliografia liczy około 500 pozycji.

Rekapitułując: pracę ks. Babińskiego cechuje spójność wewnętrzna oraz trafnie wybrane i zastosowane metody badawcze. Na podkreślenie zasługuje zakres przeprowadzonych analiz i wyprowadzonych z nich wniosków, a także obecność autorskich refleksji. Jest pozycją wartościową, którą warto polecić czytelnikom, zainteresowanym problematyką filozoficznych i teologicznych uzasadnień istnienia Boga.

Sprawozdanie z seminarium naukowego pt. „Alternatywa dla sztucznej reprodukcji? Medyczne, etyczne i teologiczne aspekty naprotechnologii”

Zakład Teologii Moralnej Wydziału Teologii UWM w Olsztynie 14 listopada 2008 r. zorganizował seminarium naukowe pt. „Alternatywa dla sztucznej reprodukcji? Medyczne, etyczne i teologiczne aspekty naprotechnologii”.

W potocznym, czy też pseudonaukowym rozumieniu, metodę *in vitro* uznaje się za jedyną skuteczną w rozwiązywaniu problemu niepłodności. Jednak ta metoda ani nie leczy bezpłodności, ani nawet nie jest w pełni skuteczna, jeśli chodzi o poczęcie dziecka. Budzi też kontrowersje etyczne. Alternatywą dla niej może być moralnie godziwa i skuteczna metoda lecząca bezpłodność i umożliwiająca naturalne poczęcie dziecka – NaProTechnology (spolszczona nazwa to naprotechnologia). Na gruncie polskim jest to zjawisko nowe, stąd nie jest powszechnie znane. Metodę tę opracował przed dwudziestu pięciu laty prof. Thomas W. Hilgers z Omaha (USA), w Europie stosuje się ją od dziesięciu lat. Natomiast dopiero w 2008 r. na leczenie niepłodności tą metodą zdecydowało się pierwsze polskie małżeństwo. Na temat niepłodności, *in vitro* oraz naprotechnologii wypowiedali się fachowcy – prelegenci seminarium: prof. dr hab. med. Bogdan Chazan, mgr Maria Środoń, dr Piotr Klimas oraz o. prof. Jarosław Kupczak.

Prof. B. Chazan jest ekspertem z dziedziny położnictwa i ginekologii oraz działaczem pro-life. W pracy klinicznej oraz licznych wystąpieniach i publikacjach opowiada się za bezwzględnym szacunkiem dla życia każdej osoby ludzkiej we wszystkich stadiach jej rozwoju. Podkreśla bezwzględną wartość ludzkiego życia, która nie ma bezpośredniego związku z jego jakością. W medycynie postuluje uznawanie norm etycznych za decydujące w kwestiach problematycznych.

W wykładzie „Niepłodność jako problem medyczny i etyczny” profesor podkreślił fakt częstego zażywania środków antykoncepcyjnych (w tym hormonalnych) przez kobiety w wieku 24–29 lat, czyli wtedy, gdy ich płodność jest największa. Z biologicznego punktu widzenia jest to najwłaściwszy moment do poczęcia dziecka. Tymczasem wiele kobiet ten moment odkłada w czasie. W starszym wieku, oraz wskutek wcześniejszego długotrwałego stosowania antykoncepcji, poczęcie dziecka jest trudne. Wówczas wiele kobiet klasyfikowanych jest jako bezpłodne, choć wcale tak nie jest; mają one jedynie obniżoną płodność bądź zaburzony cykl płodności. Wtedy też, po kilku nieudanych próbach poczęcia dziecka, najprostszym rozwiązaniem wydaje się być zastosowanie metody sztucznego zapłodnienia *in vitro*. Czyni się to zbyt pochopnie, definiując bezpłodność jako niemożność poczęcia dziecka po roku

współżycia bez stosowania środków antykoncepcyjnych. Zdaniem profesora jest to okres zbyt krótki do stwierdzenia niepłodności.

Ponadto zburzyć należy mit traktujący *in vitro* jako sposób leczenia bezpłodności. Profesor proponuje, jako alternatywę moralnie godziwą, a jednocześnie skuteczną, metodę NaProTechnology, opierającą się na wspomaganiu naturalnego cyklu. Skuteczność dotycząca poczęcia dziecka dla *in vitro* wynosi 20–30%, podczas gdy skuteczność w przypadku NaProTechnology dochodzi do 80%.

Profesor podkreślił również niekomfortową sytuację ginekologów katolickich. W Polsce jedynie niewielka ich grupa (około 30 osób) jest zrzeszona. W niektórych krajach świata zachodniego lekarz ginekolog nie ma możliwości „sprzeciwu sumienia”, czyli nie może odmówić aborcji na żądanie, ani np. pokazania zdjęcia ultrasonograficznego nienarodzonego dziecka matce, która chce dokonać aborcji. Również w Polsce zdarzają się takie sytuacje, że lekarz napotyka na trudności w wykonywaniu swojego zawodu zgodnie z własnym sumieniem. Często bowiem zasady przyjęte w sumieniu bądź etyka zawodowa stoją w sprzeczności z obowiązującym prawem stanowionym.

Mgr Maria Środoń wygłosiła referat „Troska o małżonków niepłodnych w ramach MaterCare International”. Opowiedziała zebranych o warsztatach organizowanych w Niepokalanowie dla osób przeżywających trudności związane z poczęciem dziecka. Podczas warsztatów o charakterze rekolekcji analizie poddawany jest powyższy problem z biologicznego, medycznego, psychologicznego i etycznego punktu widzenia.

Przedstawicielka MaterCare International krytycznie odniosła się do sztucznych sposobów reprodukcji. Za pierwszą ofiarę metody *in vitro* uznała mężczyznę, który musi dokonać samogwałtu w celu uzyskania silnego pobudzenia i oddania próbki nasienia do laboratorium. Przerwany zostaje wówczas proces, w którym jego płodność miała być wyłącznym darem dla jego żony. Wyłączenie tego elementu poza kontekst aktu małżeńskiego jest tragedią wielu mężczyzn, choć nie zawsze są oni tego świadomi, ponieważ przy *in vitro* wmawia się ludziom, że cel uświęca środki.

M. Środoń stwierdziła, że w kwestii bezpłodności i jej leczenia niezwykle istotna jest jedność między małżonkami, ich szacunek do siebie oraz wsparcie duchowe i psychologiczne ze strony specjalistów czy duszpasterzy. Małżonkowie borykający się z tym problemem wymagają pomocy w dojściu do poczęcia dziecka na drodze naturalnej. Może to być proces długotrwały, ale owocny w wielu płaszczyznach ich wspólnego życia. Fachowe leczenie przyczyn niepłodności musi być połączone z uznaniem godności osoby ludzkiej, jej naturalnej płodności i prymatu zasad etycznych.

Prelegentka opowiedziała się za tym, by kwestie płodności i seksualności nie były regulowane przez przepisy prawa stanowionego (np. konstytucje),

ponieważ to otwiera furtkę do sankcjonowania decyzji niemoralnych i antyludzkich.

Dr Piotr Klimas, uczeń prof. Chazana, pierwszy polski lekarz naprotechnolog, w wystąpieniu „NaProTechnology a niepłodność. Aspekty medyczne” rozwinął temat nowatorskiej metody leczenia niepłodności. Stwierdził, że o bezpłodności można mówić dopiero po dwóch latach regularnego współżycia bez stosowania antykoncepcji (jest to również definicja WHO). Przypomniał o istnieniu metod Billingsa i Creightona, które polegają na naturalnym rozpoznawaniu płodności u kobiety i stanowią punkt wyjścia dla metody NaProTechnology. System naturalnego rozpoznawania płodności może być stosowany do zaplanowania momentu poczęcia bądź jego odłożenia. NaProTechnology jest nie tylko metodą, ale i pewnym sposobem myślenia, uwzględniającym etyczne aspekty ludzkiej płodności, i wspierającym naturalną rozrodczość. Jej celem jest odpowiednie zdiagnozowanie osoby starającej się o dziecko, a następnie wyleczenie przyczyn uniemożliwiających jego poczęcie.

Dr Klimas rozprawił się z mitem, mówiącym o tym, że niepłodność jest chorobą (tak jest najczęściej klasyfikowana), tymczasem jest ona objawem zespołu występujących zaburzeń. NaProTechnology, w odróżnieniu od tradycyjnej ginekologii, wychodzi z założenia, że bezpłodność sama w sobie nie jest chorobą, lecz objawem nieprawidłowości w organizmie kobiety lub mężczyzny. Zatem należy rozpoznać daną dysfunkcję, wyleczyć ją i tym samym pomóc parze małżeńskiej w poczęciu drogą naturalną ich własnego dziecka.

Metoda *in vitro*, która jest „pójściem na skróty”, nie leczy bezpłodności, nie można dzięki niej postawić diagnozy ani zdefiniować przyczyny, jest to szybkie „poczęcie” nowego człowieka na szklanej płytce. Metoda ta nie eliminuje problemu bezpłodności, jest sprzeczna z naturą człowieka, rozmnażającego się poprzez współżycie seksualne, zjednoczenie dwóch ciał i dwóch komórek rozrodczych.

NaProTechnology to nie sposób na zastąpienie aktu małżeńskiego procedurami sztucznego rozrodu. Tu współżycie mężczyzny i kobiety ma doprowadzić do poczęcia. W tym procesie ogromne znaczenie ma nie tylko leczenie farmakologiczne czy chirurgiczne, ale przede wszystkim naturalny potencjał rozrodczy kobiety i mężczyzny oraz eliminacja elementów szkodzących płodności. NaProTechnology diagnozuje i leczy przyczyny niepłodności, uwzględniając naturalne mechanizmy płodności. Zwraca się tu szczególną uwagę na przebieg cyklu płodności oraz na zapobieganie ewentualnym problemom w przyszłości, takim jak poronienie czy wcześniactwo.

Ostatni prelegent seminarium, ks. prof. Jarosław Kupeczak, rozpoczął swój wykład „Pomoc parom niepłodnym w świetle teologii ciała” od stwierdzenia, że techniczna możliwość „poczęcia człowieka na szkle” nie oznacza,

że człowiekowi wolno to robić. W tym wypadku, a także w wypadku zamrażania ludzkich zarodków to, co możliwe technicznie, nie oznacza, że jest godziwe moralnie. Człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga i to go radykalnie odróżnia od pozostałych stworzeń. U początku każdej istoty ludzkiej jest stwórczy akt Boży, w który rozmnażanie ludzkie wpisuje się na zasadzie współpracy. Tutaj z kolei niezwykle ważny jest moment poczęcia, które winno odbywać się na sposób ludzki, a miejscem wyłącznym do przekazywania życia powinno być małżeństwo mężczyzny i kobiety. Sposób i miejsce poczęcia osoby ludzkiej definiuje ją na całe życie.

Sztuczna reprodukcja zakłada kontrolę nad narodzinami człowieka, zatem wchodzi w prerogatywy Stwórcy. Człowiek, będący wynikiem pracy w laboratorium, przestaje być darem, lecz zostaje potraktowany jako produkt. Poczęcie zgodne z naturą ludzką, w naturalnym akcie seksualnym jest owocem transcendencji i wyrazem otwarcia na transcendencję. Przy metodzie wspomaganego rozrodu *in vitro* mamy do czynienia z produkcją istoty ludzkiej. Techniki wspomaganey reprodukcji są jednoznacznie negatywnie oceniane przez Magisterium Kościoła Katolickiego (por. Instrukcja *Donum vitae* z 1987 r. oraz *Dignitas personae* ²2008 r.).

Wypowiedzi prelegentów wywołały żywe zainteresowanie słuchaczy, wyrażone w licznych pytaniach i dopowiedzeniach. Dyskusja dotyczyła przede wszystkim regulacji prawnych kwestii bioetycznych. Zastanawiano się, czy problemy takie, jak zapłodnienie *in vitro* winny być w ogóle regulowane przez prawo stanowione, a jeśli tak, to w jakim zakresie. Za główny wniosek seminarium można uznać zdanie zawarte w jego tytule – już jednak bez znaku zapytania: naprotechnologia jest skuteczną i moralnie godziwą alternatywą dla sztucznej reprodukcji.

KRZYSZTOF GUZEK

Sprawozdanie z IX Dni Interdyscyplinarnych Wydziału Teologii UWM pt. „Na progu życia. Teoria ewolucji wobec wiary chrześcijan”

W Bibliotece Głównej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 16–17 października 2008 r. odbyła się dziewiąta konferencja naukowa z serii dorocznych Dni Interdyscyplinarnych Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie zatytułowana: „Na progu życia. Teoria ewolucji wobec wiary chrześcijan. W 150-lecie ogłoszenia teorii ewolucji biologicznej Karola Darwina”. Zorganizowano ją we współpracy środowiska bio-

logicznego i teologicznego UWM. Na każdą z trzech sesji składały się wystąpienia z trzech obszarów badawczych: filozofii, biologii oraz teologii.

W pierwszej sesji wystąpiło sześciu prelegentów. Ks. prof. dr hab. Zygmunt Hajduk (Katedra Filozofii Przyrody Nieożywionej KUL Jana Pawła II) przedstawił zagadnienie metodologicznego statusu teorii ewolucji biologicznej. Zwrócił uwagę na konieczność oddzielenia trzech zakresów metodologicznych ściśle związanych z dyskusją na temat ewolucji, które odzwierciedlają pojęcia: „ewolucja”, „teoria ewolucji biologicznej” oraz „ewolucjonizm”. Prof. dr hab. Eugeniusz Biesiadka (Katedra Ekologii i Ochrony Środowiska UWM) przedstawił rozwój koncepcji ewolucyjnych od czasów Darwina. Omawiając elementy darwinowskiej teorii ewolucji, prelegent wyakcentował fakty dostępne obserwacji oraz recepcję teorii Darwina w świecie nauki ze szczególnym uwzględnieniem Augusta Weismanna, Richarda Goldschmidta, Stephena Jay Goulda, Motoo Kimury, Piotra Kropotkina, Vero C. Wynne-Edwardsa czy Williama Hamiltona. Prof. dr hab. Ryszard Górecki (Katedra Fizjologii i Biotechnologii Roślin UWM) przedstawił zagadnienia ewolucyjne na poziomie genetycznym. Prelegent wskazał na istnienie w przyrodzie duplikacji genomów, mutacji, rearanzacji genów, zjawisko zmian w genomach przez przyjmowanie genów od innych gatunków. Szczególnie interesujące było omówienie czterech wersji ewolucji *Hominidae*: dwóch „teorii pożegnania z Afryką”, „teorii multi-regionalnej” oraz „teorii wulkanicznej zimy”.

Prof. dr hab. Alicja Boroń (Katedra Zoologii UWM) w wykładzie *Ewolucja zwierząt na poziomie chromosomów* ukazała problematykę śledzenia procesu ewolucji gatunków spokrewnionych na podstawie różnic i podobieństw w strukturze chromosomów. Zwróciła uwagę na istotne znaczenie duplikacji segmentowych w ewolucji ssaków. Czynnikiem wyróżniającym człowieka wśród naczelnych jest, w opinii prelegentki, sposób funkcjonowania genomu a nie jego struktura.

W opozycji do klasycznych zwolenników teorii ewolucji ks. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz (Instytut Filozofii, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie) w wystąpieniu *Scenariusze darwinizmu a rekonstrukcje szczątków praczłowieka* podzielił się z audytorium wątpliwościami odnośnie do zbyt harmonijnie prezentowanej teorii ewolucji. Problemem, jaki zasygnalizował, jest wpływ apriorycznych scenariuszy darwinizmu na interpretację starożytnych szczątków istot podobnych do człowieka epoki polodowcowej. Omówił trzy interpretacje teorii darwinizmu: uniwersalnej ciągłości pokrewieństwa, gradualizmu w genezie lokomocji bipedalnej człowieka oraz zmian w powłokach ciała praczłowieka. Przekonanie o słuszności założeń darwinizmu w kwestii pochodzenia człowieka od przedludzkich, małych przodków, a stąd przeświadczenie o wzajemnym pokrewieństwie gatunków zwierzęcych z ludzkim jest, zdaniem prelegenta, dyskusyjne.

Ks. dr hab. Marian Machinek, prof. UWM (Zakład Teologii Moralnej UWM) w swoim zatytułowanym *Spór o trzeci gatunek szympansa. Ewolucjonizm jako wyzwanie dla chrześcijańskiej antropologii* skupił się na teologicznej odpowiedzi na pytanie o filogenezę człowieka, które dla teologa ma nieuniknione implikacje ontogenetyczne i ontologiczne. Akcentując złożoność materialno-duchową, prelegent podkreślił wagę adekwatnej koncepcji ontologicznej, uwzględniającej komplementarność ludzkiego ciała i duszy. Nie brakuje teologów (przykładem może być Ulrich Lücke), którzy przekroczenie „Rubikonu hominizacji” widzą w śladach świadomości religijnej praprzodków człowieka. Zdaniem prelegenta, nauki przyrodnicze powinny unikać wyjaśnień całościowych, zaś nauki teologiczne powinny głębiej wnikać w osiągnięcia nauk przyrodniczych.

W drugiej sesji uczestnicy konferencji wysłuchali czterech wykładów. Prof. dr hab. Zbigniew Wiktor Endler, w opracowanym we współpracy z dr Barbarą Juśkiewicz-Swaczyną (Katedra Ekologii Stosowanej UWM) w wykładzie *Przemiany krajobrazu przyrodniczego ziem polskich pod wpływem makroklimatu i antropopresji* ukazał historyczny proces przemian klimatu i roślinności oraz terytorialnych zależności tych zmian. Na podstawie zaobserwowanych prawidłowości możliwe jest ustalenie prognozy klimatycznej dla Polski i świata. Istotnym czynnikiem jest tu ocieplanie klimatu związane ze wzrostem temperatury w północnej części Ziemi. Prowadzi to do poszerzenia stref upałów w skali światowej.

Referat ks. dr. Dariusza Dąbka (Katedra Filozofii Przyrody Nieożywionej KUL Jana Pawła II) zatytułowany *Metodologiczne granice naturalistycznej interpretacji biologicznej teorii ewolucji* został w pierwszej części poświęcony metodologicznej charakterystyce teorii przyrodniczych, z uwzględnieniem zasady naturalizmu metodologicznego, jak i zasady jednorodności epistemologiczno-metodologicznej. W części drugiej prelegent dokonał aplikacji zasad metodologicznych do teorii ewolucji, wskazując na potrzebę rozróżniania poziomów metodologicznych. Konsekwencją naruszenia zasady jednorodności jest problematyczne przejście od teorii ewolucji na poziom naturalizmu ontologicznego. Przyczyną kontrowersji związanych z biologiczną teorią ewolucji i jej interpretacjami jest właśnie, zdaniem prelegenta, spór pomiędzy naturalizmem metodologicznym i ontologicznym. Prof. dr hab. Stanisław Czachowski (Katedra Ekologii i Ochrony Środowiska UWM) zaprezentował wykład *Między ewolucjonizmem a kreacjonizmem – problem, czy konflikt pozorny?* Rozważając możliwość pogodzenia poznania przyrodniczego z wiarą religijną, prelegent stwierdził, że oba spojrzenia na przyrodę i rzeczywistość otaczającą człowieka nie są sprzeczne, ale dopełniają się i poszerzają horyzont ludzkiego poznania. W kwestiach dotyczących ewolucji biologia będzie sku-

piała się na problematyce mechanizmów ewolucji, zaś teologia i filozofia zajmuje się pytaniem o sens ewolucji.

Ks. dr hab. Edward Wiszowaty, prof. UWM (Zakład Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej) przedstawił temat: *Biblijny kerygmat o stworzeniu w kaznodziejstwie i katechezie*. Prelegent sformułował krytyczne stanowisko wobec recepcji wiedzy przyrodniczej w przepowiadaniu, wskazując na potrzebę odnowy tak, aby w aktywności duszpasterskiej uwzględniać współczesny stan nauki w kwestii początku życia i stworzenia człowieka.

Osiem referatów oraz dyskusję plenarną organizatorzy przewidzieli na ostatnią sesję konferencji. Prof. dr hab. Anna Lemańska (Katedra Filozofii Przyrody UKSW) przedstawiła temat *Kreacjonizm ewolucyjny jako alternatywa koncepcji inteligentnego projektu*. Omówiła przyczynę konfliktu między kreacjonistami fundamentalistycznymi, opierającymi się na dosłownej interpretacji tekstu Pisma Świętego w odniesieniu do kwestii przyrodniczych a ewolucjonistami. Ten zasadniczy konflikt znalazł swoją kontynuację w lansowanej od lat osiemdziesiątych XX w. koncepcji inteligentnego projektu (ID) jako alternatywy darwinizmu odwołującej się do argumentów przyrodniczych. Koncepcja inteligentnego projektu opiera się na stwierdzeniu istnienia w ewoluującej przyrodzie śladów działania inteligentnego Projektanta. Prelegentka wskazała na dwa spośród formułowanych argumentów: na nieredukowalną złożoność organizmów oraz odwołanie się do pojęć informacji i specyfikacji. Można je określić jako argumenty „z niewiedzy” nauk przyrodniczych. Stąd też trudno przyznać koncepcji inteligentnego projektu status teorii przyrodniczej, co nie znaczy, że należy wykluczyć możliwość powiązania ewolucjonizmu z kreacjonizmem, jak to się dzieje w ramach teorii kreacjonizmu ewolucyjnego.

Ks. prof. dr hab. Józef Turek (Katedra Filozofii Kosmologii KUL Jana Pawła II) w wykładzie *Filozoficzne wyjaśnianie subtelnych dostrojenia Wszechświata do życia biologicznego* odniósł się do kwestii dostrojenia praw i uwarunkowań, rządzących kosmosem, które są niezbędne do powstania, ewolucji i podtrzymania znanej postaci życia biologicznego. Wskazał na „kosmiczne zbiegi okoliczności”, będące subtelными dostrojeniami Wszechświata do życia biologicznego, formułując stanowisko filozoficzne wobec tych koincydencji. W tym kontekście można też wskazać na wartość wiary religijnej w rozszerzaniu możliwości poznawczych.

W kolejnym wystąpieniu zatytułowanym *Inteligentnie zaprojektowane organizmy – idea czy rzeczywistość?* dr Dariusz J. Michalczyk (Katedra Fizjologii i Biotechnologii Roślin UWM) przybliżył obraz wysoce skomplikowanej struktury organizmów żywych, podkreślając różnorodność i wielozłożoność obserwowaną w naturze. Stwierdził, że ewolucja biologiczna, oparta na zmia-

nach zachodzących pod wpływem wzajemnych odniesień wszystkich elementów przyrody, doskonalili organizmy inaczej niż chce to widzieć koncepcja inteligentnego projektu. Ewolucja wskazuje na samoistne zmiany w przyrodzie, które nie są ukierunkowane, gdy tymczasem w ramach inteligentnego projektu przyjmuje się wywoływanie określonych zmian poprzez celowe działanie. Stąd też inteligentne projekty mogą być traktowane co najwyżej jako idea, która może stać się rzeczywistością dopiero w przyszłościowej perspektywie w ramach biotechnologii.

Ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk (Katedra Teologii Pozytywnej UKSW) w referacie *Teoria ewolucji wobec wiary chrześcijan w ujęciu papieży, zwłaszcza Jana Pawła II* ukazał stanowiska papieży – Piusa XII (wypowiedzi z lat 1943 oraz 1950) oraz Jana Pawła II (wypowiedź z roku 1996) – wobec teorii ewolucji. Pius XII odnosił się do niej z daleko idącą rezerwą ze względu na brak dowodów, nie wykluczył jednak możliwości ostrożnego badania takiej ewentualności. Sprzeciwiał się jednak stanowczo poglądom ewolucjonistycznym negującym element boskiej kreacji świata, jak też próbom ewolucyjnego wyjaśniania pochodzenia człowieka. Jan Paweł II, rozwijając myśl Piusa XII, dostrzegł wartość nowych osiągnięć nauk przyrodniczych i zaakceptował naukowy status teorii ewolucji. Wiara chrześcijańska uznaje Boga za Stwórcę całego kosmosu, za Tego, który stoi u początku istnienia świata oraz go w istnieniu podtrzymuje. Szczególny wymiar wiara ta uzyskuje w osobie ludzkiej jako szczególnym stworzeniu oraz współpracowniku Stwórcy w odniesieniu do stworzenia.

W referacie zatytułowanym *Ewolucyjny model kreacjonizmu i jego funkcje wyjaśniające* ks. prof. dr hab. Józef M. Dołęga (Instytut Ekologii i Bioetyki UKSW) przedstawił model ewolucyjnego kreacjonizmu. Bóg jest tu postrzegany jako „Pierwsza Przyczyna” i „Pra-Źródło” wszelkiego istnienia. Wewnątrz stworzenia owa „Pra-Przyczyna” działa przez pośrednictwo przyczyn wtórnych, a ich wzajemne współdziałanie jest przedmiotem dociekań filozoficznych. Prelegent przedstawił także specyfikę współdziałania tych dwóch czynników na podstawie myśli filozoficznej Antonina D. Sertillangesa, Pierra Teilharda de Chardin, Karla Rahnera, Kazimierza Kłósaka, Claude’a Tremontanta, Tadeusza Wojciechowskiego, Ludwika Wciórki i Kazimierza Klośkowskiego.

Ks. dr Zdzisław Kunicki (Instytut Nauk Politycznych UWM) przedstawił temat *Między teorią a ideologią. Z ewolucjonistycznych teorii religii*. Podjął kwestię zakresu merytorycznego ewolucjonizmu kojarzonego z różnymi dziedzinami wiedzy ludzkiej oraz związany z tym problem ideologicznych pobożczy prowadzących do osiągania celów pozapoznawczych. Na tle historycznego sporu między ewolucją a religią oraz nauką a teologią można śledzić zjawisko

ideologicznego wykorzystania teorii ewolucji w ramach ewolucjonistycznych teorii religii. Niektóre idee francuskiego oświecenia, odrzucające religię w imię postępu nauki, są przykładem takiego nadużywania refleksji naukowej dla celów ideologicznych.

Zagadnienie ewolucji w etologii rozważył ks. dr Jan Guzowski (Zakład Teologii Moralnej UWM). Etologia, jako nauka porównawcza zajmująca się studium zachowania zwierząt, formułuje elementy własnej nauki o wychowaniu. Etologia uwzględnia zarówno *przystosowania* do środowiska implikujące działania celowe, jak i *wyuczenia* przydatnych zachowań poprzez różnorodne doświadczenia kształtujące „wiedzę wrodzoną”. Etologia ludzka poszukuje podstaw zachowań człowieka sięgając po argumenty naukowe.

O. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas (Seraphicum Rzym; PAT Kraków) w przedłożeniu *Ewolucja stanowiska Kościoła wobec teorii ewolucji* zanalizował zmiany stanowiska Kościoła wobec teorii ewolucji. Przedstawił fazy interpretacji treści biblijnych o stworzeniu człowieka i świata w historii teologii, omawiając metodę literalną i alegoryczną Pisma Świętego oraz tzw. konkordyzm. Współczesne stanowisko Kościoła uwzględnia osiągnięcia nauk przyrodniczych. Jan Paweł II przypisał teorii ewolucji wysoką rangę ze względu na jej coraz lepsze osadzenie w materiale empirycznym.

Referaty i wystąpienia specjalistów zakresu biologii, filozofii i teologii wskazały na trzy obszary rzeczywistości dostępnej ludzkiemu poznaniu, które zbiegają się w ramach refleksji nad zagadnieniem ewolucji. Adekwatna analiza tej problematyki jest możliwa jedynie w ramach studium interdyscyplinarnego, uwzględniającego wyniki badań różnych dziedzin wiedzy.

KATARZYNA PARZYCH-BŁAKIEWICZ

Wykaz skrótów

AK	– Ateneum Kapłańskie
BTB	– Biblical Theology Bulletin
DCE	– Benedykt XVI, Encyklika <i>Deus Caritas est</i>
DM	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Dives in misericordia</i>
EK	– Encyklopedia Katolicka
EV	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Evangelium vitae</i>
FC	– Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Familiaris consortio</i>
FR	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Fides et ratio</i>
HV	– Paweł VI, Encyklika <i>Humanae vitae</i>
KDK	– Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym <i>Gaudium et spes</i>
KK	– Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele <i>Lumen gentium</i>
KKK	– Katechizm Kościoła Katolickiego
KPK	– Kodeks Prawa Kanonicznego
LdR	– Jan Paweł II, List do Rodzin <i>Gratissimam sane</i>
MD	– Jan Paweł II, List apostolski <i>Mulieris dignitatem</i>
PG	– Patrologia graeca
RBL	– Ruch Biblijny i Liturgiczny
RTK	– Roczniki teologiczno-kanoniczne
Sth.	– św. Tomasz z Akwinu, <i>Summa Theologica</i>
WUNT	– Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
VS	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Veritatis splendor</i>
ZThK	– Zeitschrift für Theologie und Kirche

