

Jarosław Kupczak

Ciało jako ikona : o znaczeniu teologii ciała Jana Pawła II

Forum Teologiczne 10, 93-104

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

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 niewiaścią 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 pożądliwości. 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 pożądliwości; 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 materialem, 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 odsłania 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.

iz 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 trynitarnie 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 zubożnienia, 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 ciałkami Krauzego, które to ciałka 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 postrzegania. 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 zamysle 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, *Spółczesność konsumpcyjna. 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.