

# Ireneusz Mroczkowski

---

## «Caro cardo salutis» : o nadziejach związanych z teologią ciała

---

Forum Teologiczne 10, 67-80

---

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](http://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

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 konsekwencjami<sup>1</sup>. 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 katolickiej<sup>2</sup>. Powodem jest rozwijający się kult ciała, w którym fascynacja cielesnością przeplata się z banalizacją duchowości ludzkiej. Na tym tle pojawia się niebezpieczeństwo

---

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

<sup>2</sup> 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 protestanckiej<sup>3</sup>. 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”<sup>4</sup>.

Prawdę tych twierdzeń potwierdza elementarne ludzkie doświadczenie, które – niestety – nie znajduje wystarczającego wyjaśnienia ani w dzisiejszych nurtach filozoficznych, ani – tym bardziej – w naukach przyrodniczych<sup>5</sup>. 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

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> VS 33. 46.

<sup>5</sup> 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 ludzkiego<sup>6</sup>.

Biblijne opisy człowieka ukazywały jego jedność psychofizyczną poprzez wzajemne relacje między *baśar* (ciało), *nefeš* (dusza) i *rūah* (duch). Każde z tych słów wyrażało całość egzystencji ludzkiej z właściwego sobie punktu widzenia. Przez słowo *baśar* 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 ciało<sup>7</sup>.

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

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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 członków związanych 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*<sup>8</sup>.

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 Bogiem<sup>9</sup>. 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

<sup>8</sup> Por. *ibidem*, s. 141.

<sup>9</sup> 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 powięzała kości i ścięgna”<sup>10</sup>

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 filozoficznej<sup>11</sup>.

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*<sup>12</sup>, 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 uwzględnia 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.

<sup>10</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, Warszawa 1973, s. 67–68.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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 organizmu<sup>13</sup>. 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 przewyżczać 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 ciełe – na świat. Jest jednocześnie w swoim ciełe i poza ciałem<sup>14</sup>. 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 ciał<sup>15</sup>.

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.

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

<sup>14</sup> 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.

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

Ręka podtrzymuje, podnosi, oznacza, łączy ludzi, zwłaszcza w trudnych sytuacjach<sup>16</sup>. 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 języku<sup>17</sup>. 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 zamysłonego przez mówiący podmiot, głos jest nośnikiem aktu mówienia o tyle, o ile ten odsyła do »ja«, centrum niezastępowalnej perspektywy na świat”<sup>18</sup>. 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 idealiści. 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

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, s. 51.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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 rolę 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”<sup>19</sup>.

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

<sup>19</sup> 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 miłości<sup>20</sup>.

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”<sup>21</sup>. 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 bezsensem<sup>22</sup>. 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 historię<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, s. 61–96.

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

<sup>22</sup> Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, Paris 1983.

<sup>23</sup> 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 tezach<sup>24</sup>. 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

<sup>24</sup> 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 wplątany w swoją skończoność i banalność dnia powszedniego”<sup>25</sup>, 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 *miejszem* 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).

<sup>25</sup> 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 znaczeniu<sup>26</sup>. 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, przepelnione 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

<sup>26</sup> 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 środowowych* 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.