

## CIAŁO A ZBAWIENIE CZŁOWIEKA W REFLEKSJI OJCÓW KOŚCIOŁA

Refleksję Ojców nad ciałem ludzkim powinno się analizować z uwzględnieniem „nowości” chrześcijaństwa. W kulturze dominującej tam, gdzie początkowo była głoszona Ewangelia, ciało traktowano jako element dodatkowy bytu ludzkiego. Z wyjątkiem Żydów, którzy opierając się na Biblii dostrzegali w ciele ludzkim przejaw osoby, uważano na ogół rzeczywistość materialną (i wynikające z niej ciało ludzkie) za coś negatywnego, co utrudnia w jakiejś mierze pełne wyrażenie się rzeczywistości intelektualnej, która w gruncie rzeczy konstytuuje człowieka. Różnorodne systemy filozoficzne, zarówno wyraźnie dualistyczne (jak plato-nizm i arystotelizm pierwotny), czy też monistyczne (jak stoicyzm i epikureizm) podzielały to negatywne podejście do świata materialnego. Dla dualistów świat był biegunem negatywnym, ograniczeniem lub biernością utrudniającą umysłowi pełny rozwój swoich możliwości. Dualiści przyjmowali, że umysł, inteligencja nadaje materii formę, twierdzili jednak, że dzieje się tak nie dlatego, iż materia ma jakąś wartość ostateczną, lecz jedynie jako ćwiczenie uobecniające czyste formy intelektualne, konstytuujące prawdziwą rzeczywistość. Systemy monistyczne uznawały ze swej strony materię za najniższy szczebel rzeczywistości, za coś w rodzaju peryferii wszechświata, traktując zaś ją jako jedyną istniejącą rzeczywistość, znajdowały w niej tym samym potwierdzenie marności wszechświata. Ciało ludzkie, ukształtowane — jak sądzili epikurejczycy — z wiecznych atomów, nie przedstawia sobą wartości ostatecznej, lecz jest jedynie chwilowym, chaotycznym wpływem pierwotnej rzeczywistości. Również stoicy uznający finalizm rzeczywistości materialnej (w którą wkracza na nowo wiew życia) traktowali ciała jako rzeczywistość przejściową. Dla Greka lub Rzymianina, do którego docierały pierwsze słowa orędzia chrześcijańskiego, ciało ludzkie nie przedstawiało trwałej wartości. Jeżeli uznaje się nieśmiertelność duszy, ciało staje się po prostu więzieniem, z którego dusza chciałaby się jak najszybciej uwolnić; jeżeli sprowadza się wszystko do materii, ciało ludzkie staje się zwykłym nagromadzeniem materii, skazanym na rozsypkę. Człowiek jest więc albo niczym, albo samą swoją duszą: w pierwszym przypadku stara się wydobyć ze swego życia wszelkie możliwe przyjemności, w drugim dąży do wzniesienia się

w górę — do życia niebieskiego, właściwego dla duszy i polegającego na stałej kontemplacji absolutu. Jest to antropologia statyczna: postęp i rozwój polega w niej na wyzwaniu się od przeszkód zewnętrznych. Dusza jest poniekąd inkrustowanym zwierciadłem wymagającym zwyczajnego oczyszczenia, ażeby mogło wyraźnie odzwierciedlać wartości absolutne. Ciało jest jedynie dodatkiem do tejże inkrustacji, którą powinno się usunąć.

Chrześcijaństwo wprowadza nową wizję człowieka. Z zewnętrznego punktu widzenia przynosi ono wobec dwuczłonowej antropologii starożytnej nową, trójdzieloną antropologię<sup>1</sup>. Człowiek biblijny (ukazał to już dobrze Żyd Filon) nie składa się z duszy i ciała, ale z ciała, duszy i ducha<sup>2</sup>. Jest to jednak tylko konsekwencją nowej koncepcji, którą moglibyśmy określić mianem dynamicznej koncepcji człowieka. Filozofowie starożytni pojmowali człowieka jako substancję, którą się określa przy pomocy jej cech; dla Objawienia chrześcijańskiego człowiek jest odniesieniem określanym za pomocą jego relacji do Boga. Relacja ta opiera się na dwóch stwierdzeniach, stanowiących samą istotę antropologii biblijnej: na stworzeniu z nicości i na wolności. Mówiąc o stworzeniu stwierdza się, że człowiek jako całość jest dziełem Boga: nie ma w nim jednej części boskiej a drugiej nie-boskiej, lecz wszystko to, co go konstytuuje, jest dziełem Boga. Z drugiej strony dzieło to dokonuje się przy dobrowolnej współpracy człowieka, w miarę jak człowiek uznaje się za dzieło Boga i realizuje Jego przykazania. Człowiek jest więc odniesieniem do Boga w podwójnym znaczeniu: przede wszystkim jako dzieło Boże, a następnie, o ile osiąga doskonałość, będąc posłusznym Bogu. Wypada dodać, że doskonałość tę pojmuje się jako tak ściśle zespoloną z Bogiem, iż faktycznie polega ona na zjednoczeniu z samym Bogiem, na uczestnictwie w Jego własnym życiu. Wartość tego wszystkiego, co konstytuuje człowieka, konkretnie zaś ciała ludzkiego, należy też oceniać w ramach takiej właśnie koncepcji. Pytanie można by sformułować następująco: jaką wartość przedstawia ciało w wędrówce człowieka od momentu stworzenia do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem?

Refleksja Ojców zmierza w różnych kierunkach. Zależy to od nastawienia poszczególnych autorów, od omawianych przez nich zagadnień, od otrzymanej wcześniej formacji filozoficznej, przede wszystkim jednak od sposobu pojmowania relacji zachodzącej między ciałem i materią (dla niektórych „ciało” oznacza jedynie on-

<sup>1</sup> H. de Lubac, *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979, s. 58—117.

<sup>2</sup> Por. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, t. IV, Milano 1978, s. 294—299.

tyczną granicę człowieka, niekoniecznie związaną z materią, inni utożsamiają je z ciałem-organizmem ludzkim) i od sposobu interpretowania różnicy istniejącej między stanem pierwotnym a upadłym rodzaju ludzkiego, a także od sposobu rozumienia stworzenia na „obraz Boży”.

Księga Rodzaju poucza, że Bóg stworzył człowieka „na swój obraz”. Zdaniem niektórych (Ireneusz), stworzenie na obraz Boży polega na tym, że człowiek jest ciałem (organizmem) uduchowionym i przeznaczonym do nieśmiertelności. Człowiek zatem został stworzony na obraz Boży, ponieważ jest rzeczywistością materialną, przeznaczoną, jako taka, na zniszczenie, która została uduchowiona przez Boga, stając się tym samym zdolną do osiągnięcia nieśmiertelności. Ciało ludzkie jest obrazem Boga, albowiem może mieć udział w niezniszczalnym życiu Boga. Najwznioślejszym przejawem tego przeznaczenia jest Jezus Chrystus, Syn Boży, który stając się człowiekiem ukazał wzorzec odtwarzany przez ludzi<sup>3</sup>. W tym ujęciu ciało materialne mieści się w pierwotnym planie Boga, grzech zaś pierworodny jest uważany w pierwszym rzędzie za nadużycie wolności. Inni uważali, że człowiek został stworzony na obraz Boży, ponieważ wyposażony został w umysł (logos) odtwarzający Myśl Bożą (Logos). Obraz polegałby na podobieństwie zachodzącym między rozumem stworzonym (inteligencjami stworzonymi) a Rozumem wiecznym, który jest Synem Bożym. W tym ujęciu, jeśli chce się mówić o ciele ludzkim w samych początkach, trzeba je traktować nie jako ciało materialne, lecz jako ontyczne ograniczenie zmierzające do ukazania faktu, że inteligencje są stworzone. Ciało materialne natomiast zostaje stworzone w konsekwencji grzechu pierworodnego, który powoduje upadek inteligencji i stworzenie ciała zniszczalnego (organizmu). W tej perspektywie Chrystus jest wzorcem człowieka jako Logos odwieczny, a nie jako Logos wcielony, albowiem Jego wcielenie (podobnie jak ciała zniszczalne, w które zostały przydzielane upadłe inteligencje) jest następstwem grzechu w tym sensie, że jest to akt uległości Logosowi zstępującego po to, by zbawić upadłe inteligencje<sup>4</sup>. Niezależnie jednak od różnorodności nastawienia, obie orientacje zgadzają się ze sobą co do podstawowego twierdzenia antropologii biblijnej: uznają, że człowiek jest stworzeniem i że w jego przeznaczeniu decydującą rolę odgrywa dobrowolna decyzja podjęta za lub przeciw Bogu. I nie tylko: w obu

<sup>3</sup> Por. Ireneusz, *Adversus haereses*, V, 1-14 i 16, 2; A. Orbe, *Antropologia de San Ireneo*, Roma 1969 (gdzie znajdują się także trafne spostrzeżenia na temat antropologii Orygenesisa i Ojców późniejszych).

<sup>4</sup> Orygenes, *Zasady*, I, 6—7.

tych orientacjach ciało materialne odgrywa w rzeczy samej istotną rolę, chociaż występują różnice akcentów: kto uważa ciało materialne za stworzone na samym początku przez Boga, ten traktuje je jako miejsce wypowiedania się chwały Bożej i wolności człowieka; dla innych natomiast jest ono, by tak powiedzieć, miejscem, w którym wychowuje się na nowo dusza skompromitowana grzechem; paralelnie też Wcielenie jawi się w pierwszym przypadku jako ostateczny przejaw przebóstwiającej mocy Boga, w drugim zaś jako wyraz przeogromnego uniżenia wynikającego z miłości do ludzi. W obu jednak przypadkach ciało materialne jest nieodzowne do tego, by człowiek mógł dojść do doskonałości. A to z tej racji, że obie orientacje biorą za punkt odniesienia objawienie się Syna Bożego w ciele i dokonane przez Niego oraz przekazane w ciele odkupienie.

Refleksja nad ciałem ludzkim opiera się na jasnej świadomości, że człowiek może stać się doskonałym, albowiem Syn Boży stał się prawdziwie człowiekiem, podlegał rzeczywistemu cierpieniu ludzkiemu, rzeczywiście zmartwychwstał i przekazuje faktycznie swoje życie za pomocą rzeczywistości materialnych (sakramentów, wśród których pierwsze miejsce zajmuje chleb i wino eucharystyczne). Moglibyśmy ująć całościowo podstawową myśl refleksji patrystycznej twierdząc, że materialne ciało człowieka ma swą wartość, albowiem poprzez ciało ludzkie Syn Boży objawił chwałę Ojca i odkupił świat. Dlatego też chrześcijanin ceni i nadaje wartość swemu ciału, jeśli w nim i poprzez nie wyraża Objawienie Boże i odkupienie świata.

Bóg jednak objawia się w ciele ludzkim wówczas, gdy ciało to wypełnia Jego wolę, gdy gotowe jest dla Niego na ofiarę z siebie, to znaczy wtedy, gdy człowiek naśladuje synowskie posłuszeństwo Chrystusa, ofiarowując własne ciało: oddaje je, pod wpływem dobrowolnej decyzji przyjęcia ducha Chrystusowego, na służbę miłości. Prawdziwe docenianie swego ciała polega na składaniu go w darze: „na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rdz 12, 1), w darze przygotowującym je właściwie do zmartwychwstania z Chrystusem. W ten sposób refleksja nad ciałem wiąże się z obszerną i pogłębioną refleksją nad kapłańską godnością chrześcijanina.

W pierwszych wiekach chrześcijanie mieli — niezależnie nawet od zróżnicowanych kontekstów kulturowych — żywą świadomość, że Chrystus przyniósł na ten świat nowy kult Boga, różniący się od kultu żydowskiego i pogańskiego, albowiem realizowany „w Duchu i prawdzie” (por. J 4, 24), czyli — można by to tak wyrazić — ofiarowywany przez wszystkich (chrześcijanie są ludem kapłańskim) i mający za swój przedmiot nie jakieś rzeczy, lecz nas

samych, własne życie we wszystkich jego przejawach. Ukazują to dobrze zachęty skierowane do neofitów, w których twarde wymagania dotyczące postawy chrześcijańskiej znajdują swe uzasadnienie w kapłańskim charakterze chrześcijanina. Chrześcijanin — głosi się w istocie — powinien być umiarkowany w jedzeniu i pić, czysty, odnosić się z szacunkiem do życia, szczerzy, prostoliniowy itp., albowiem został w całym swoim życiu (materialnym i duchowym) poświęcony dla Boga. Całe życie chrześcijanina powinno się stosować do wymogów ducha, albowiem zostało poświęcone i całe stanowi przedmiot daru.

Na tym tle refleksja Ojców dotyka głębiej niektórych zagadnień, zgodnie z wymogami różnorodnych sytuacji historycznych. Sądzę, że najważniejsze dałoby się sprowadzić do trzech: męczeństwa, dziewictwa (i w ścisłym z nim zespoleniu — małżeństwa), oraz tej całości dzieł związanych z rozwojem życia materialnego, którą można by określić, nie zdradzając w niczym sensu, mianem „promocji ludzkiej”

Do refleksji nad męczeństwem brany w sensie ścisłym, jako świadectwo dane wierze poprzez wylanie własnej krwi, zachęcał od samych początków klimat wrogości i dość częstych prześladowań, w jakim chrześcijanie żyli, zwłaszcza zaś spory z heretykami negującymi wartość ciała i jego rolę w dawaniu świadectwa wierze. Według doкетов, których zwalczał św. Ignacy Antiocheński, bądź też walentynianów zwalczanych przez Ireneusza, męczeństwo, podobnie jak cała chrześcijańska asceza, nie przedstawiają żadnej wartości dla chrześcijan doskonałych: dotyczą dziedziny materii, która nie jest w stanie przyjąć zbawienia i dlatego też nie jest powołana do tego, ażeby się do niego przygotować, bądź też je wyrażać właściwym stylem życia. Zbawienie dotyczy dziedziny umysłowej (inteligencji) i polega na uznaniu jej godności. Prawowierni Ojcowie na czele z Ignacym i Ireneuszem odpowiadali, że chcąc zrozumieć sens męczeństwa i chrześcijańskiej ascezy nie powinno się wychodzić z własnej koncepcji zbawienia, lecz z tego, co zrealizował Jezus Chrystus i czym On sam jest. A Chrystus stał się rzeczywiście człowiekiem i cierpiał prawdziwie; dlatego też chrześcijanin powinien wyrażać swą wiarę także w materialnych wymiarach swego życia, a zwłaszcza umierając na wzór Chrystusa. Poprzez taką śmierć jego ciało przygotowuje się na zmartwychwstanie. W perspektywie tej męczeństwo staje się rzeczywistym odtworzeniem Ofiary Chrystusa, odzwierciedlanej nieustannie w sprawowaniu Eucharystii. Gdy Ignacy pisze, że chce być „pszenicą młóconą zębami dzikich bestii, ażeby się stać czystym chlebem Chrystusowym” (*List do Rzymian* 4, 1), ma z pewnością na myśli Eucharystię, jak wskazują na to liczne wzmianki

o ołtarzu i o cierpieniu Chrystusa, zawarte w tymże liście. Podobnie ma na myśli mękę Chrystusa, odtwarzaną w Eucharystii, autor *Męczeństwa Polikarpa*, kiedy mówi, że święty, otoczony płomieniami, „stał pośrodku nie jak ciało, które się spala, lecz jak chleb, który się wypieka”, wydając woń jakby kadzidła (15, 2). To samo można dostrzec również w *Aktach* męczeństwa św. Cypriana, idącego bez oporu na śmierć w otoczeniu duchowieństwa i ludu: jest to wyraźne odniesienie do sprawowania Eucharystii, któremu tylokrotnie święty przewodniczył. W męczeństwie realizuje się w sposób doskonały ofiara z własnego życia, albowiem występuje tu doskonale naśladownictwo krwawej ofiary Chrystusa.

Niewątpliwie, dość często w *Aktach* i częściej jeszcze w *Męczeństwach* (cierpieniach męczenników) traktuje się męczeństwo nie tyle jako cielesną ofiarę, ile jako wyzwolenie się z ciała, by wznieść się do życia duchem. Świadczy to, że również we wspólnotach chrześcijańskich żywą była jeszcze pogańska koncepcja śmierci rozumianej jako wyzwolenie z ciała: męczennicy upodobniali się w tym ujęciu bardziej do Sokratesa aniżeli do Chrystusa. Potwierdzają to także swoiste poczucie wyższości w odniesieniu do bardziej newralgicznych uczuć ludzkich i swoista pogarda wobec grzeszników, charakterystyczne raczej dla stoickiego ideału człowieka, nie dla ideału głoszonego przez Ewangelię. W sumie jednak można tu dostrzec jedynie przetrwanie pewnych elementów obcych (i nie bez znaczenia), wyrażających raczej mentalność autora *Aktów* spisanych zazwyczaj stosunkowo późno po danych wydarzeniach, w mniejszym natomiast stopniu przekonanie tej wspólnoty, która była bezpośrednim świadkiem męczeństwa. Istotna treść refleksji nad męczeństwem zawiera zawsze odniesienie do męki Chrystusa i do zmartwychwstania. Męczennik dobrowolnie ofiarowuje swe ciało, aby uobecnić mękę Chrystusa, w nadziei, że razem z Nim zmartwychwstanie. Co więcej, niektóre bardziej wymowne i natchnione eklezjologią podkreślającą mistyczne zespolenie chrześcijanina z Chrystusem, świadectwa wyraźnie podkreślają, że w męczenniku sam Chrystus ponawia swą mękę i uzdalnia swych uczniów do jej zniesienia. Tak na przykład Bracia Liońscy widzieli w swej siostrze Blandynie „powieszanej na palu i wiszącej jakby na krzyżu” Tego, który „za nich został ukrzyżowany” (*List Męczenników Liońskich*, 41).

Bardziej wyraziście obecność wielu obcych elementów ukazuje się w patrystycznej refleksji nad dziewictwem i małżeństwem. Obowiązkową była pochwała „dziewictwa z miłości do Królestwa” Opierała się ona na niektórych niedwuznacznych stwierdzeniach Nowego Testamentu. W Ewangelii Mateusza czytamy,

że Chrystus, podkreśliwszy jedność i nierozzerwalność małżeństwa, podsuwa — mając na uwadze trudności uczniów — myśl o wyrzeczeniu się małżeństwa w formie dobrowolnego wyboru „ze względu na królestwo niebieskie” (19, 12). Omawiając powinności małżeńskie chrześcijan Paweł głosi, że niezonaci i niezamężne odznaczają się większą dyspozycyjnością w służbie Pańskiej (1 Kor 7, 25-35). Wreszcie Ewangelia Łukasza przedstawia dziewictwo jako zapoczątkowanie życia wiecznego, kiedy to Chrystus, mając na uwadze ostateczne zmartwychwstanie, stwierdza, że „ci, którzy uznani są za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić” (20, 35). W ślad za tymi wypowiedziami, stosunkowo trudnymi do wyjaśnienia, refleksja patrystyczna idzie w różnych kierunkach, w których obok pewnych elementów stałych dostrzec też można różnice. Powszechnie się twierdzi, że dziewictwo jest ofiarowaniem własnego ciała Chrystusowi (darem dobrowolnym i wielkim). W ten sposób refleksja nad dziewictwem zespala się z jedną z ważniejszych myśli doby patrystycznej, jaką jest kapłański charakter każdego bytu ludzkiego. Dziewictwo uzyskuje tym samym rangę równą męczeństwu — jako dar własnego ciała, czyniony dla Chrystusa. Innym stałym elementem w refleksji patrystycznej jest porównywanie z małżeństwem. Porównywanie to było nieuniknione, choć niesie ze sobą pewne niedogodności. Jeżeli bowiem z jednej strony porównanie takie pozwala lepiej naświetlić każdą z obu tych rzeczywistości, to z drugiej może utrudnić głębszą refleksję nad każdą z nich. Tym bardziej jest to groźne, gdyż porównywanie takie nie ma w pierwszym rzędzie na celu określenia obu tych rzeczywistości, lecz ukazanie wyższości dziewictwa nad małżeństwem. Nie chodzi tu jednak o poniżenie małżeństwa dla wywyższenia dziewictwa, lecz jedynie o stwierdzenie jego wyższości. Ostatecznie, mimo tych pozytywów i negatywów, trzeba stwierdzić, że chodzi tu zawsze o porównanie dwóch rzeczy dobrych, dobrej i lepszej, nie zaś o przeciwstawienie sobie jednej rzeczy złej, a drugiej dobrej. W tym znaczeniu Jan Chryzostom w swym młodzieńczym traktacie, napisanym prawdopodobnie jeszcze wówczas, gdy był diakonem dalekim od wielkiej równowagi, z jaką podchodził do tej kwestii jako kapłan i biskup, pisze: „Kto szkaluje małżeństwo, ten wyrządza także krzywdę dziewictwu; kto natomiast je sławi, ten podnosi także i uwypukla bardziej niezwykły stan dziewiczy” (*O dziewictwie* 10, 1). Podobnie, choć o wiele wcześniej, Atenagoras uważał za rzecz ukazującą normy życia chrześcijańskiego „albo pozostać takim, jakim się narodziło, albo też zadowolić się jednym tylko małżeństwem” (*Prośba* 33, 4). W tego typu wypowiedziach, które można by w dal-

szym ciągu mnożyć, małżeństwo (zgodne z chrześcijańskimi zasadami) i dziewictwo („ze względu na królestwo niebieskie”) uważa się za dwa przejawy nowego stylu życia, jaki przyniósł nam Chrystus.

W ramach tego porównywania dziewictwo jest wyższe od małżeństwa najpierw z tej racji, że stanowi ono powrót do początków — do stanu prarodziców przed grzechem, a następnie jako zapowiedź czasów przyszłych, a więc jako rodzaj zapoczątkowania życia wiecznego na ziemi; małżeństwo natomiast wiąże się ściśle z życiem doczesnym. Niektórzy, jak Grzegorz z Nyssy, twierdzili nawet, że pożycie małżeńskie zmierzające do prokreacji jest konsekwencją grzechu pierworodnego i że Bóg zróżnicował płciowo mężczyznę i niewiastę w akcie stworzenia właśnie ze względu na prokreację taką, jaka miała nastąpić po grzechu prarodziców. Jest to refleksja tzw. aleksandryjska, zainspirowana przez Orygenes, w ramach której przyznanie ciała, przynajmniej takiemu, jakie mamy obecnie, wartości pierwotnej nie jest wcale rzeczą łatwą. W ujęciu takim, w którym doskonałość polega na jedności stworzonej przez byty w pełni równe, trudno było przypuszczać, by rodzaj ludzki miał być od samych początków zróżnicowany seksualnie. Uważano, że zróżnicowanie to albo zostało wprowadzone na jakimś dalszym etapie, w momencie jakiegoś ponownego stworzenia — jak utrzymywał Orygenes, albo też zostało już na początku stworzone przez Boga, ale ze względu na przewidywany grzech — jak mniemał Grzegorz z Nyssy. Niemniej także i w tej dziedzinie jawi się inna refleksja, którą można by nazwać antiocheńską, albo też — wyrażając się współcześnie — „realistyczną”, przyznająca, że małżeństwo takie, jakie znane jest i było realizowane na przestrzeni dziejów, przedstawia wiele niedogodności wynikających z grzechu pierworodnego, co sprawia, że chrześcijanin pragnący żyć zgodnie z Ewangelią zobowiązany jest do przestrzegania surowej i trudnej w praktyce dyscypliny (jedność, nierozzerwalność, wierność, nastawienie na prokreację, wstrzeźliwość). Dziewictwo natomiast wraz z rezygnacją z małżeństwa niesie ze sobą uwolnienie od zawartych w nim niebezpieczeństw, oczywiście w ramach jego konkretyzacji historycznej. I nie tylko. Można by ogólnie powiedzieć, że porównanie ma na względzie małżeństwo takie, z jakim można się było powszechnie spotykać w społecznościach dotychczas jeszcze pogańskich lub chrześcijańskich, które nie uwolniły się wystarczająco od zwyczajów pogańskich, zakorzenionych mocno w życiu i świadomości wielu konwertytów, oraz dziewictwo pojęte jako ideał. Jeśli się czyta w tej perspektywie liczne wypowiedzi Ojców, przeciwne małżeństwu, nabierają one wówczas nowego znaczenia. W rzeczy samej bo-



wiem leży Ojcom na sercu najbardziej to, by ciało ludzkie (mężczyzny czy kobiety), które przyjął, odkupił i uświęcił Chrystus, było uległe prawom Ducha a nie „ciała”. Dziewictwo w tej perspektywie wskazuje bardziej na stan duchowy aniżeli na sytuację fizyczną (którą oczywiście się zakłada); pojmuje się je w kontekście czystości serca, to znaczy z wewnętrznym nastawieniem na dar z siebie, mającym swe siedlisko w woli. Innymi słowy, dziewictwo — to życie chrześcijańskie w swym wznioślejszym wyrazie. W tym znaczeniu Augustyn ustala więź zachodzącą między odniesieniem: ciało — dziewictwo, a relacją: „ciało” — „duch”, naszkicowaną przez św. Pawła, podkreślając, że dziewictwo cielesne bez pokory nie ma żadnej wartości. W tym też kontekście Jan Chryzostom będzie mógł powiedzieć, że niewiasta mająca duszę wolną od grzechu jest dziewicą, chociażby nawet była matką wielu dzieci: „dzewicą tego dziewictwa, które uważam za prawdziwe i przedziwne” (*Na List do Hebrajczyków*, homilia 28, 27), sam zaś Orygenes będzie mówił o dziewictwie i małżeństwie jako o dwóch „charyzmatach” (*Komentarz do Mateusza*, XIV, 16). Dlatego też można zamknąć te rozważania stwierdzeniem, że w swej refleksji nad dziewictwem i małżeństwem Ojcowie uwypuklali znaczenie ciała dla doskonałości osoby ludzkiej: człowiek nie może się stać doskonałym, jeżeli jego ciało nie zostanie poddane prawom ducha.

Inną domenę, na której rozwija się refleksja nad wartością ciała ludzkiego, stanowi całokształt różnorodnych przedsięwzięć, które moglibyśmy określić mianem „dzieł promocji ludzkiej”. W pełnej harmonii ze znaczną częścią prawodawstwa starotestamentalnego, podjętego i udoskonalonego w Nowym Testamencie, od początku swego istnienia, wspólnoty chrześcijańskie interesują się biednymi i słabymi — wdowami, sierotami i chorymi. Mówią już o tym najstarsze dokumenty, jak *Didache* lub *Listy Ignacego z Antiochii*. W miarę rozwoju wspólnot następuje coraz to większa organizacja takiej działalności: każdy Kościół ma swój fundusz (pieniądze, odzież, środki do życia), który regularnie rozdawany jest ubogim i potrzebującym z myślą, by pomagać, nie popierając przy tym lenistwa. Poczynając od epoki konstancjańskiej, kiedy to funkcjonariusze państwowi stali się zwykłymi poborcami podatków, poszczególne zaś Kościoły (a zwłaszcza biskupi) zdobyli większą władzę i poważanie, biskupi stali się prawdziwymi zarządcami prowincji cesarskich: wymierzali sprawiedliwość, realizowali dzieła publiczne, popierali rozwój kultury oraz przedstawiali władzom centralnym trudności i potrzeby ludów powierzonych swej pieczy. Głośnym echem odbiło się, zarówno dzięki wielkim swoim wymiarom, jak też ze względu na prestiż osoby,

socjalne dzieło św. Bazylego, który będąc biskupem Cezarei Kapadockiej (370—379) wybudował mieszkania dla przybyszów i domy opieki dla chorych, wyposażone w odpowiednią opiekę lekarską i pielęgniarską oraz dogodne środki transportu, a także w licznych wyspecjalizowanych pracowników, którzy zapewniali dobre funkcjonowanie tego wszystkiego, co można by określić jako wielki szpital. A jest to jeden tylko z wielu tego typu przypadków zasługujących na uwagę. Wiadomo na przykład, że inny biskup, Teodoret z Cypru, kiedy przybył z Antiochii do mniej rozwiniętego ośrodka, zbudował tam wodociągi, sprowadził lekarzy, założył szkoły artystyczne i zawodowe oraz wielokrotnie stawał w obronie ludności uciskanej nadmiernymi podatkami.

W wielu wzmiankujących to wszystko dokumentach, które do nas dotarły (wystarczy wspomnieć homilie Grzegorza z Nyssy, Jana Chryzostoma, Ambrożego, Bazylego czy Grzegorza z Nazjanzu), można z łatwością odnaleźć wymowne refleksje na temat relacji zachodzącej między tymi sprawami a wartością ciała ludzkiego. Wszystkie dzieła promocji społecznej opierają się w pierwszym rzędzie na wyraźnej świadomości, że bardziej słabe, ułomne istnienia ludzkie (biedni, chorzy, ciemieni) głębiej wyrażają sytuację ludzkości podległej grzechowi. „Ubóstwo i bogactwo, wolność i niewola — zauważa Grzegorz z Nazjanzu — pojawiły się w rodzaju ludzkim po jego stworzeniu: spadły na ziemię razem z przestępstwem, którego są dziełem” (*Przemówienie* 14, 25). Choroba i niesprawiedliwość są następstwem naruszenia harmonii zamierzonej od początku przez Boga, kiedy to „chciwość niszczy szlachectwo natury” (tamże). Położenie takie jest niewłaściwe, sprzeciwia się bowiem zarówno powszechnej naturze ludzkiej, jak też powszechnemu Ojcostwu Bożemu. Dlatego też Syn Boży stawszy się człowiekiem przyszedł po to, by odnowić dawną jedność, czyniąc z całego rodzaju ludzkiego jedno ciało w samym sobie. Wszelkie dzieła odnoszące się do promocji społecznej czy troski o chorych, do rozwijania których chrześcijanie są powołani, utożsamiają się ostatecznie z przywracaniem tej pierwotnej jedności. Mają zaś one na względzie ciało — „współpracownika duszy”, jej „krewniaka i towarzysza niewoli”, i to zarówno własne ciało, jak też ciało wszystkich innych, zdrowe, bądź też obciążone chorobami nawet bardziej odpychającymi (tamże, 8). Każdy, kto leczy lub przynosi ulgę w chorobie, kto popiera sprawiedliwość i wyzwala ludzi z ucisku, działa na rzecz przywrócenia społeczeństwu ludzkiemu pierwotnej harmonii cechującej się znakomitą jednością uczuć i rzeczy, której obrazem ma być aktualnie Kościół. Zorganizowane zgodnie z prawem miłości chrześcijańskiej społeczeństwo ludzkie, kiedy to każdy widzi w chorym lub

uciśnionym cząstkę siebie samego, jest zapowiedzią doskonałej harmonii, jaka zapanuje pomiędzy ludźmi zmartwychwstałymi w wieku przyszłym.

Kończąc to krótkie rozważanie łatwo będzie podsumować idee przewodnie refleksji patrystycznej. Ojcowie, zdając sobie od początku dobrze sprawę z tego, że istotą chrześcijaństwa jest Wcielenie Syna Bożego, brali tę rzeczywistość, „nowość chrześcijańską” za punkt odniesienia do wszystkich swoich refleksji: dostrzegali w niej w szczególności klucz do zrozumienia nowego pojęcia Boga i człowieka. W tej też perspektywie mieściła się ich refleksja nad ciałem ludzkim. Ich zaś myśl zasadniczą można by ująć następująco: ciało ludzkie jest wartością, gdyż Syn Boży je przyjął i posłużył się nim dla realizacji dzieła zbawienia.

Zastanawiając się nad tym faktem Ojcowie stopniowo zrozumieli, że Syn Boży przyjął ciało ludzkie dlatego, iż jest ono dziełem Bożym, a dokładniej: dziełem, którego Bóg się nie wyparł ani nie przeklął — także po grzechu człowieka. W ten sposób refleksja się uzupełnia: Syn Boży przyjął ciało ludzkie, albowiem jest ono stworzeniem Bożym, zdolnym do zbawienia także po grzechu człowieka. Ciało ludzkie staje się w tym ujęciu przedmiotem, a w pewnym sensie także podmiotem oraz narzędziem zbawienia. Jest ono przedmiotem zbawienia jako przeznaczone do posiadania życia wiecznego dzięki zmartwychwstaniu (do nieśmiertelności i niezniszczalności, które przywrócił człowiekowi Syn Boży wcielony); jest też podmiotem oraz narzędziem zbawienia, jako że człowiek właśnie poprzez ciało wyraża swoją pozytywną odpowiedź na dar zbawienia ofiarowany przez Chrystusa. Zgoda człowieka, nieodzowna do tego, by mieć udział w zbawieniu, wyraża się poprzez poświęcenie ciała prawu miłości: w ascezie, męczeństwie, dziewictwie, czystym daniu siebie w małżeństwie, w dziełach miłosierdzia i w promocji socjalnej. W ten sposób zbawienie chrześcijańskie nie będzie już zwycięstwem duszy nad ciałem, lecz uległością ich obu duchowi Bożemu, czyli udziałem całego człowieka w życiu Boga.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC