

## CIAŁO OBRAZEM BOGA

Na wielkiej mozaice znajdującej się w absydzie rzymskiej bazyliki św. Klemensa dostrzec można pośród figur otaczających krucyfiks klatkę z ptakiem: uważa się, że przedstawia ona symbolicznie wcielenie się Słowa, które dobrowolnie ogołociło siebie z boskości przyjmując postać sługi. Tłumaczenie takie nie jest całkowicie bezpodstawne, albowiem w wiekach XI-XII, kiedy ta mozaika została wykonana, posługiwano się powszechnie obrazem więzienia celem ukazania roli, jaką odgrywa ciało w odniesieniu do duszy.

Platonizm, chociaż trzeba było go niejednokrotnie poprawiać w niektórych punktach wyraźnie innowierczych, wpływał na przeszczeni wieków na podejście wiernych do cielesności. Swoiste jego echo można znaleźć także w Księdze Mądrości, która ukazuje trudności piętrzące się na drodze prowadzącej do mądrości:

„Któż bowiem z ludzi rozezna zamysł Boży albo któż pojmie wolę Pana? Nieśmiałe są myśli śmiertelników i przewidywania nasze zawodne, bo śmiertelne ciało przygniata duszę i ziemski przybytek obciąża lotny umysł” (Mdr 9, 13-15).

Należałoby także zwrócić uwagę na platońskie zapożyczenia w naszej myśli z epoki Odrodzenia. Raffaello malując w pomieszczeniach Sygnatury papieża Juliusza II przepiękny program humanistycznej „universitas studiorum” umieszcza na ścianie także Platona, który w jednej ręce trzyma „Timaiosą”, a drugą wskazuje na niebo; okazuje się tym samym spadkobiercą dominującego w epoce patrystycznej przekonania, że Platon był „największym teologiem pośród Greków”, podczas gdy Arystoteles był jedynie fizykiem, jeżeli nawet nie ateistą<sup>1</sup>.

Można więc bez trudu znaleźć w nurcie myśli chrześcijańskiej stanowiska opierające się nie na Objawieniu, lecz na obcych mu wpływach platońskich. Zaskakującym może się na przykład okazać fakt, że niektórzy spośród Ojców Kościoła wyrażali przekonanie, iż „filozofowanie” platońskie utożsamia się w pewnej mierze z życiem chrześcijańskim. Klemens Aleksandryjski pisał: Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, aniżeli człowiekowi bogatemu uprawiać filozofię. Podobne wypowiedzi można

<sup>1</sup> R. Arnou, *Platonisme des Pères*, W: DTC, t. XII/2, col. 2258.

spotkać również u innych Ojców. Wydaje się jednak, że nastawienie takie dominowało zwłaszcza w Aleksandrii, gdzie po raz pierwszy stwierdza się, iż podobieństwo do Boga dotyczy duszy a nie ciała; ciało przestaje być czymś obojętnym, co może mieć lub tracić wartość, i zaczyna być oceniane coraz to bardziej negatywnie. Takie też podejście do ciała wyraża Mario Vittorino, gdy stwierdza: „Zostaliśmy wyzwoleni ze śmierci, to znaczy uwolnieni od myśli cielesnych i pożądliwości, czyli od działań cielesnych i zmysłowego myślenia”<sup>2</sup>.

Z drugiej strony wypada zauważyć, że chrześcijańska wizja ciała była zawsze o wiele bogatsza od tych teoretycznych uproszczeń; wystarczy przypomnieć sobie powtarzające się potępienia manichejskich i rygorystycznych stanowisk. Osobiście wolę jednak odwołać się do interesującego twierdzenia stanowiącego ośnowę dwóch tomów „Mimesis” E. Auerbacha, w których autor analizuje najwybitniejsze pozycje literackie kultury zachodniej. Owocem jego wnikliwych badań filologicznych przeprowadzonych nad literaturą starochrześcijańską, zwłaszcza nad Ewangeliami, i potwierdzonych niejako analizą dzieł pochodzących z wieków następnych, jest stwierdzenie, iż autorzy chrześcijańscy cenią nade wszystko realizm. Jest to cecha zmieniająca smak stylistyczny świata rzymskiego, ukazująca nowe wzorce i poszukująca nowego auditorium; ona to, zdaniem Auerbacha, sprawiła, że około w. XIII — a więc w czasie, gdy wykonano mozaikę św. Klemensa — pojawiły się dzieła wiekopomne. Na dowód tego autor przytacza nie tylko język i styl Dantego, ale także fakt grubiańskiego, prostackiego posługiwania się ciałem przez niektórych spośród jego demonów, śmiech Boccaccia oraz hedonistyczne prace nad ciałem przeprowadzane przez Rabelais’go.

Można by więc w sumie uznać, że chrześcijaństwo niesie ze sobą także radosną zażyłość z cielesnością. Zadanie teologa polega jednak na postawieniu sobie pytania, czy ta rzeczywistość przeżywana przez chrześcijan znajdowała zawsze swój wyraz w odpowiednich formach pojęciowych, zdolnych wyjaśnić umysłowi właściwy sens nowości chrześcijaństwa; w przypadku odpowiedzi przeczącej teolog będzie zmuszony zmienić kierunek, by nie dopuścić do tego, ażeby współistnienie pustych formuł z tętniącym życiem miało prowadzić do stłamszenia ducha, albo też do godnego pożałowania rozerwania bukłaków.

<sup>2</sup> Tamże, col. 2363.

## Sytuacja doktrynalna

Jeżeli wspominałem o możliwości rozmiękania się teorii z życiem w minionych stuleciach, to powinienem też zaznaczyć, że aktualny bieg rzeczy nie prowadzi wcale do stwierdzenia, iż problem został już zamknięty. Trzeba mimo to zasygnalizować trzy zdobycze o niemałym znaczeniu:

a) Pierwszą jest świadomość oczekiwania. Można by powiedzieć, że jest to jedynie odkrycie negatywne, ukazanie czekających zadań, oskarżenie wynikające z przeprowadzonego bilansu; niemniej mamy już w tym wypadku do czynienia z czymś więcej, aniżeli z samym tylko biernym i zadowolonym z siebie milczeniem. Kultura świata współczesnego zmusza poniekąd do odkrywania bogactw cielesności; nie jest moim zadaniem wyliczanie lub wskazywanie na ile te prowokujące żądania kultury współczesnej harmonizują z chrześcijańską wizją życia. Zapytuję się jednak, czy można by do nich podchodzić z całkowitym pominięciem tego zacytynu, jaki wniosła w ten świat Ewangelia?

Chciałbym natomiast odwołać się do tych licznych wezwań do „wierności tej ziemi”, jakie dają się słyszeć obecnie; właśnie ze względu na nie powinniśmy stwierdzić, że zawsze pojmowano angelizm jako zjawisko negatywne. Wypowiadane p r z e c i w k o chrześcijanom niektóre zarzuty stały się dla nich samych sygnałem tak dalece, że obecnie potrafią oni w wypowiedziach myślicieli zdecydowanie im wrogich usłyszeć głos proroczy, negujący ich aktualne zadania lub zajmowane postawy. Oto jeden z takich głosów: Chrześcijaństwo przemieniło niezwykle silne początkowo pragnienie samobójstwa w dźwignię swej potęgi; pozostawiło mianowicie przy życiu jedynie dwie postacie samobójstwa, nadając im najwyższą godność i przyoblekając w wielkie nadzieje; wszelkie inne formy zostały bezwzględnie wyrugowane. Zgodzono się na męczeństwo i na powolne dobijanie siebie przez ascetę<sup>3</sup>.

b) Trudno byłoby powiedzieć, komu zawdzięczamy zauważalną w aktualnej teologii odnowę zainteresowania się ciałem. Obok klimatu kulturowego odegrały tu niewątpliwie swą rolę pogłębione studia nad własnym dziedzictwem, a zwłaszcza odradzające się studia biblijne oraz uważniejsze odczytanie „odrodzenia” z XII—XIII wieku. Jesteśmy w ten sposób świadkami, szczególnie przy końcu naszego stulecia, rozpowszechnienia się w teologii katolickiej pytań dotyczących sensu rzeczy stworzonych; polemika, jaka się toczy między inkarnacjonizmem i eschatologizmem, zosta-

3 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano 1971, n. 131, s. 129.

je w ten sposób wzbogacona w nowe tematy i owocuje ciekawym zjawiskiem tzw. teologii z przydawką, jakimi są: teologia rozwoju, pracy i różnych aspektów rzeczywistości ziemskiej<sup>4</sup>.

W ramach refleksji antropologicznej powstała zatem odrębna gałąź poświęcona studium cielesności<sup>5</sup>. W tej dziedzinie jednak trudno byłoby jeszcze o bilans i można się pokusić jedynie o jakieś zarysowe przewidywania: teren został gruntownie przeorany, a zagadnienie rzucone na stos, tak że nie wydaje się wcale rzeczą prawdopodobną, by w najbliższej przyszłości twórczość teologiczna oraz same podręczniki, na których będą się kształciły nowe pokolenia teologów, mogły zapomnieć o studium nad człowiekiem „pod znakiem Adama”.

O wiele ostrożniejsza winna być natomiast ocena nowych obiegowych twierdzeń: czy na przykład podkreślanie jedności człowieka świadczy o postępie, czy wskazuje na niejasność, nie mówiąc już o kwestii nieśmiertelności duszy ludzkiej? Odnoszę wrażenie, że dążenie do dostosowania się do mentalności współczesnej lub do odhellenizowania myśli chrześcijańskiej pozwala wypuklić jedynie pewne pojedyncze aspekty zagadnienia i wymaga dalszej, bardziej dojrzałej syntezy.

Obok wypunktowania poszczególnych kwestii należałoby jednak ukazać jeszcze właściwy teren, na którym mieści się refleksja nad cielesnością; tu także, moim zdaniem, traktowanie jej pod wyłącznym „znakiem Adama” byłoby czymś niepełnym, chociaż żnąk ten, jak sądzę, jawi się obecnie jako to *p o s* bardziej odpowiedni. Osobiście chciałbym ją jeszcze widzieć „pod znakiem Chrystusa” jako uzupełniającym, tam, gdzie jest możliwe rozważanie o łasce. Zagadnienie to podjęli już różni teologowie (omówię to w numerze następnym), nie wiem jednak, na ile ich sugestie zostały przyjęte.

c) Na trzecim miejscu zjawia się pewna innowacja doktrynalna. Można by zasadniczo iść dwiema drogami: drogą „obrazu Boga”, odniesionego do człowieka, i drogą egzegezy Psalmu 8.

Zaznaczyłem już że w Aleksandrii zespalano obraz Boży z samą tylko duszą. Takie wyjaśnianie Księgi Rodzaju (1, 26) dominiuje aż po nasze czasy. Sam św. Tomasz, który odważył się podać tezę o godności człowieka, nie zbacza z tradycyjnej linii, kiedy czuje się zmuszony powiedzieć, iż ciało ludzkie jest „ad simili-

<sup>4</sup> Por. H. Verhoeven, *Progresso e redenzione cosmica*, Roma 1969.

<sup>5</sup> Por. F. Fiorenza — J. B. Metz, *L'uomo come unità di corpo e di anima*, W: *Mysterium Salutis*, t. IV, Brescia 1970, s. 243—307; M. Flick — Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, LEF, 1970; J. B. Metz, *Caro cardo salutis*, Brescia 1968.

tudinem Dei", to znaczy jest jedynie „vestigium” pochodzącym od Boga jak cała rzeczywistość przez Niego stworzona; tylko dusza byłaby „ad imaginem Dei”, albowiem tylko ona „fertur vel nata est ferri in Deum”<sup>6</sup>. Katechizm Soboru Trydenckiego w ten sposób ujmuje tę kwestię: „Między inszem stworzeniem, człowieka osobliwie przez to słowo rozumieć mamy. Bo go Pan Bóg z ziemi, z gliny stworzył, i sprawił to, iż za łaską bożą mógłby być być nieśmiertelnym. A duszę zaś stworzył na podobieństwo i wyobrażenie swoje... Co łatwo Plebanom ku nauce chrześcijańskiej szerzej to wiedzieć z historyi pierwszych ksiąg Moyżesza”<sup>7</sup>.

Podobne wrażenie odnosimy ze studium egzegezy Psalmu 8: uważamy go za tekst wyraźnie antropologiczny. Mniej oczywiste było to jednak dla św. Augustyna, który w człowieku, o którego Bóg się troszczy, widzi Adama, a w synu człowieczym umieszczonym na szczycie dzieła stwórczego, dostrzega Chrystusa. Również św. Tomasz nie potrafi znaleźć w tym tekście myśli odpowiadających bardziej swemu nastawieniu. Zatrzymuje się jedynie nad problemami dla nas marginalnymi, wyjaśniając na przykład powody, dla których człowiek został nazwany panem dzieł rąk Bożych, a nie palców Bożych, albowiem w wierszu 3 mówi się, że niebios są dziełem palców Boga, biorąc zaś pod uwagę ich subtelność nie należy sądzić, że człowiek zdoła je sobie podporządkować. Wyrażenie „chwałą i czią go uwieńczyłeś” daje mu jedynie okazję odwołania się do przeprowadzonej przez siebie egzegezy Psalmu 4, gdzie stwierdzał: „signatum est super nos lumen vultus tui, Domine”, sugerując jakoby psalmista miał tu na uwadze dany nam rozum naturalny, pozwalający rozróżnić dobro od zła.

Dzięki dojrzywaniu nowych zaczynów teologia współczesna zwróciła już uwagę na niewystarczalność takich ujęć. Należy jednak przypomnieć sobie fakt decydujący dla doktrynalnego opracowania tego tematu, jakim jest «Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym» Soboru Watykańskiego II, która mówi o człowieku stworzonym na obraz Boży, opierając się wyraźnie na Rdz 1, 26 i na Psalmie 8. Sobór stwierdza najpierw:

„Pismo święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony «na obraz Boży», zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu” (KDK 12).

<sup>6</sup> S. Th., I, q. 93, a. 9; ujęcie to, w istocie swej niezmienione, można spotkać także w In I Lib. Sent., q. 3.

<sup>7</sup> Katechizm Rzymski z wyroku Ś-go Soboru Trydenckiego ułożony, z rozkazu Piusa V. papieża wydany, i od Klemensa XIII. szczególnie zalecony, Warszawa 1827, t. I, s. 27—28.

Jak widać to dobrze, nie mówi się tu już o duszy, lecz o człowieku ukształtowanym na obraz Boży, wiążąc zagadnienie z podwójnym odniesieniem człowieka: do Boga i do świata. Mając to na uwadze teologia rozwija te kwestie znacznie dalej i stwierdza (teologia, a nie KDK), że właśnie ciało zostało ukształtowane na obraz Boży, co pozwala mu być panem kosmosu. Jest to jedno z tych zagadnień, w których nie powinno się wymagać od magisterium tego, co jest zadaniem teologii; nie powinno się jednak także zapominać o fakcie, że KDK rezygnuje z dawnej, i to miarodajnej, wizji duszy jako „obrazu Bożego”, i że — zgodnie z egzegezą współczesną — nie traktuje „obrazu Bożego” jako rzeczywistości czysto duchowej, lecz jako element wiążący się z rzeczywistością ziemską.

Wiele mówiące staje się, chociażby ze względu na sam swój kontekst, umieszczenie Psalmu 8 w dalszym ciągu tekstu soborowego. Psalm ten zostaje przytoczony w ten sposób, że stwierdzeniu godności człowieka towarzyszy (i niejako ją naświetla) podkreślenie jego roli w świecie: „Uczyliś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyliś i obdarzyliś go władzą nad dziełami rąk Twoich. Położyliś wszystko pod jego stopy” Następny zaś ustęp, odwołując się do Rdz 1, 27, rozpoczyna refleksję nad społeczną naturą człowieka (KDK 12). Również w tej kwestii można by zauważyć, jak dalece teologia odwołuje się do twierdzeń nie wypowiedzianych wprost przez Magisterium; w KDK brak jest pogłębionej analizy tego, co na przykład oznacza cielesność pojęta jako cierpiętność, zmysłowość, doczesność. Niemniej Magisterium przyjęło taki styl mówienia o człowieku, w którym uwzględnia się fakt przewyższania przez człowieka tego wszystkiego w stworzeniu, z czego on sam się składa i został uczyniony<sup>8</sup>.

### Propozycja

Można by z wielu względów uznać obecny klimat teologiczny za korzystny; nie uważam, by należało ironicznie podchodzić do tego spostrzeżenia; trzeba by się natomiast zastanowić nad możliwościami zachowania tej nadziei, która niesie z sobą — z jednej strony — wyzwolenie, narażona jest jednak równocześnie na niebezpieczeństwo rozbicia się na skutek powierzchownych przeinaczeń i niewłaściwego zrozumienia.

Przypominam sobie, że czytałem z wielkim przejęciem książkę,

<sup>8</sup> Z. Alszeghy, *L'immagine di Dio nella storia della salvezza*, W: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 11, LDC, Torino 1966, s. 442.

której wstęp nie był wolny od triumfalizmu typowego dla epoki pełnej obietnic: „Aniołowie nie stają do boju, a wiara zostaje coraz to bardziej spychana poza granice historii i coraz mniej przysparza kłopotów władcom, dla których «tamten świat» staje się niejako alibi, aby robić furorę na «tym świecie». Różni Francuzi ziemscy uciekają się do spiritualizmu”<sup>9</sup>. Długie wywody autora, który starał się ukazać wartości ciała oraz zdemaskować seksofobię Kościoła, prowadziły jednak do następującego wniosku: „Chrześcijańska etyka seksualna nie dodaje właściwie niczego istotnego do seksualnej etyki ludzkiej ani też nie przynosi czegoś jej obcego”<sup>10</sup>. Pojawiało się więc natychmiast pytanie: czy tzw. etyka „ludzka” miałyby być czymś jasnym, niedwuznacznym, czy też to „ludzkie”, do którego autor się odwołuje, miałyby być czymś niezakładanym, lecz dogłębnie poznanym i odkrytym? Wydawało mi się, że zagadnienie wymknęło się autorowi, którego zdaniem Kościół nie miał nic istotnego do powiedzenia, lecz mógł jedynie sprawdzić własne kryteria osądu. Nie zajmuję się odnośną problematyką porządku moralnego i ograniczę się jedynie do spostrzeżenia natury czysto dogmatycznej.

Nadmierne pochwały cielesności nie mogą nie wywołać podejrzenia: fakt taki ma miejsce w „dziedzinie” teilhardowskiej. Gdy znany jezuita mówił o jedynej „tkaninie wszechświata”, rozwijającej się aż do punktu omega, niejeden stawiał sobie pytanie: czy jest jeszcze jakieś miejsce dla duszy? czy chodzi tu jedynie o prognozę dotyczącą nieuchronnej przyszłości, czy też znajdzie się w tym jakieś miejsce dla prorocstwa?<sup>11</sup> I czy ta tkanina, materia, nie odegra na nowo, choć w innej postaci, roli klatki-więzienia, z którego duch nie potrafi się już wyzwolić? Obok zaś tego złożonego i dyskusyjnego przypadku, jakim jest stanowisko Teilharda de Chardin, czyż nie stoi jeszcze u drzwi wyraźne niebezpieczeństwo neopogaństwa, upodabniającego się w swych przesłankach do tego, co reprezentowały sobą najgorsze totalizmy...<sup>12</sup> Godnym podkreślenia może być fakt, że w swym studium poświęconym zagadnieniu światowości w Starym Testamencie W. Zimmerli uwzględnia sprzeciw Blocha w odniesieniu do pochwały stworzenia, zawartej w Rdz rozdz. 1, jako że Bóg — będący gwarantem porządku i władcą świata w pełni doskonałego

<sup>9</sup> G. Zizola, *Per un supplemento di umanità. Premessa*, W: S. H. Pfurner, *La Chiesa e la sessualità*, Milano 1975, s. 13.

<sup>10</sup> Tamże, s. 325.

<sup>11</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Milano 1970, s. 147.

<sup>12</sup> H. Levy, *Il testamento di Dio*.

i wolnego od błędów od momentu stworzenia — nie może być równocześnie twórcą wolności człowieka<sup>13</sup>.

Warto zatem się trudzić, ażeby zgłębić treść wypowiedzi o ciele jako obrazie Bożym. Ograniczę się tu do przypomnienia, że dary Boże są dane, ale i zadane; to właśnie ma się na myśli, gdy się twierdzi, że człowiek jest dzieckiem Bożym, że odkupienie ma na względzie wszystkich, że władza jest służbą, że "in ipso vivimus, movemur et sumus".

Wypowiedzi chrześcijańskie na temat cielesności nie powinny się charakteryzować rezygnacją z dążeń i z fizycznych struktur życia: byłoby to bowiem wyprzedzać samego Boga. Uważam za bardziej właściwy inny biegun twierdzeń, w którym rozumie się cielesność jako rzeczywistość, która się realizuje wyrażając to, co jest z Boga. Taką to teologię ciała głosi Balthasar, kiedy mówi o człowieku jako o języku, mowie Bożej: o słowie dziecka, młodzieńca, mężczyzny i kobiety, pana i sługi, Żyda i poganina: wiara staje się w jego ujęciu strażniczką piękna, mogącego wyjaśnić różnice zachodzące między wizją stworzenia opartą w większym lub mniejszym stopniu na wierze.

Oczywiście nie brakuje obecnie głosów podkreślających znaczenie wartości światowych: kto nie uprawia teologii, ten powinien przynajmniej uświadamiać sobie to, że jest ona możliwa tylko tam, gdzie Bóg znajduje się na pierwszym miejscu. W omawianym zaś przypadku tam, gdzie cielesność traktowana poważnie jako obraz Pana jest uważana za miejsce, w którym jeszcze się przejawia i działa chwała Boża.

Wiele mówiącym mogłoby być w tym względzie studium ikon: ukazywana przez nie przemieniona rzeczywistość posiada niezwykle głęboką wymowę także dla tego, kto stara się oblicze Boże ująć nie tylko w jakieś ramy, ale w rzeczywistą treść swego życia: „Na ikonach ciało, tak przemienione, jest przedstawiane jako wydłużone, wyszczuplone, mające dziewięć lub dziesięć miar długości, zamiast pięciu według kanonu klasycznej sztuki greckiej: ukazuje się niczym lodyga uwieńczona kwieciami, jak płomień rozbłyskujący w oku: wszystko jest ruchem istnienia osobowego, promieniującego zachwytem z oblicza”<sup>14</sup>.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>13</sup> W. Zimmerli, *La mondanità dell'Antico Testamento*, Milano 1973, s. 35.

<sup>14</sup> O. Clement, *Il volto interiore*, Milano 1978, s. 43.