

## CIAŁO DLA PANA

Mówienie o ciele nie oznacza wcale pójścia za modą, względnie za jakąś troską apologetyczną. Jest to mówienie w czasie i zarazem wbrew czasowi. Cały nurt nastawienia aktualnego ukazuje się jako dążenie do rehabilitacji ciała. Dąży się na przykład do „uświadczenia sobie swego ciała”. A to oznacza samo przez się, że trud powinien być opłacalny. Chodzi więc o to, by się czuć „dobrze w swoim ciele”. I wyobraża się często, że to wystarczy do zaspokojenia człowieka. Dążenie to występuje przeważnie jako przeciwwaga „platonizmu” u osób bardziej wykształconych, bądź też przyjmuje specyfikę zwrócenia się „do ludu” i do „cywilizacji judeochrześcijańskiej” — u innych. Trzeba więc albo dorównać mu kroku i zgodzić się z tym, że chrześcijanie współcześni związani są z ciałem, niezależnie od uznawanych w tym względzie i opłakiwanych błędów przeszłości, bądź też przeciwnie, należy wykazać, iż chrześcijaństwo w ciągu swoich dziejów opowiedziało się, w ostatecznym rozrachunku, także za cielesnością.

Nie chodzi nam jednak o to, by przyjmować tutaj którąś z tych możliwości dających się uzasadnić jedynie częściowo. Możemy na początku przyznać im jedynie prawdę ograniczoną. Można bowiem nie bez podstaw stwierdzić, że pochwała dziewictwa czy asceza chrześcijańska mogły u Ojców Kościoła, ze względu na stosowaną przez nich retorykę, sugerować jakąś pogardę w odniesieniu do życia seksualnego czy trosk cielesnych. I odwrotnie, słuszną jest niewątpliwie rzeczą zwracanie uwagi na niebezpieczeństwo kryjące się w samych słowach oraz przypominanie, że „ciało”, o jakim mówi Pismo św., wykluczając je z rzeczywistości zbawienia, nie oznacza po prostu ciała, lecz ten aspekt natury ludzkiej (nie wyłączając duszy w jej najbardziej intelektualnych wymiarach), który stał się na skutek grzechu bardzo osłabiony i poniekąd bezbronny wobec samego grzechu. Stwierdzenia tego typu są konieczne. Przypominają bowiem one, że ciało, będące w pogardzie u chrześcijan, nie jest tym samym ciałem, które chce się apoteozować — wbrew nim. Wypada jednak uwzględnić te dane, ujmując je w bardziej pozytywnej koncepcji tego, czym jest ciało dla chrześcijan. Dostrzeże się wówczas jaśniej, że ciało, szanowane przez chrześcijanina, nie jest także tym ciałem, które egzaltuje się obecnie tak mocno.

## Za i przeciw ciału

Chrześcijańska koncepcja ciała nie utożsamia się wcale, powiedzmy to jasno, z tym, co tkwi u podstaw współczesnego dążenia do rehabilitacji ciała. Nie da się zatem umieścić na tej samej płaszczyźnie — czy to celem uwypuklenia ich zbieżności, czy też ubolewania nad niemożliwością pogodzenia ze sobą chrześcijaństwa oraz różnych nurtów, w których dochodzi do głosu to dążenie. Przeciwnie, trzeba należycie odróżniać wyobrażenia ciała w obu tych przypadkach, uświadamiając sobie, że nie zawsze dadzą się one pogodzić ze sobą. Jakakolwiek zaś koncepcja ciała nie jest zawsze na tyle zwarta, by mogła służyć za podstawę prawdziwej jego rehabilitacji. Można by zwłaszcza postawić pytanie, czy współczesna rehabilitacja ciała posługuje się odpowiednimi do zamierzonego celu środkami. Nie jest bowiem wykluczoną rzeczą, że opiera się ona na takiej koncepcji ciała, która nie tylko czyni śmieszną jego obronę, ale — co więcej — może jedynie prowadzić do ukrytej jego deprecjacji.

Dążenie do obrony ciała może być uzasadnione tylko wtedy — i to jest rzeczą jasną — gdy samo ciało zasługuje na szczególny szacunek. Jeżeli zatem nie darzono ciała przez tak długie wieki odpowiednim szacunkiem, jak to się utrzymuje, to działa się tak dlatego, że szacunek ten nie wynika sam z siebie. Chcąc zatem wyrwać ciało ze stanu poniżenia, trzeba przede wszystkim uświadomić sobie, czym ono jest. Na ogół uważa się, że wystarcza w tym celu (dla podniesienia godności ciała) utożsamiać je z osobą. Słyszy się niekiedy słowa: „jestem moim ciałem” — jak stwierdza Chryzostom w „uczonych białogłowach” — lub: „moje ciało należy do mnie”. Zaczniemy od drugiej, mniej pretensjonalnej formuły. Łatwo można zauważyć to, co jest w niej zdrowe: odrzuca się tu posługiwanie się ciałem jako narzędziem, które może być wykorzystywane przez kogoś innego. Widać jednak równocześnie pewną absurdalność, jaka się jawi po głębszym zastanowieniu się. To bowiem, że coś należy *do mnie*, nie nadaje mu żadnej godności, o ile to coś nie jest *dla mnie*. Formuła prowadzi więc ostatecznie do nastawienia, które można by przyrównać do dzwonnicy oddzielonej od reszty kościoła: do szowinizmu ciała — „my body, right or wrong”<sup>1</sup>. Z drugiej strony, o ile to, co należy do mnie, nie jest

1 Można by postawić pytanie, czy — podobnie jak w polityce — logika takiego nastawienia nie zawiera w sobie — niezależnie od tego, czy się chce, czy nie — stwierdzenia, że moje ciało podlega w sposób gwałtowny lub zwodniczy wpływowi innych ciał. Jeżeli trzeba by coś, o ile ma być dobre, było czymś dla mnie, to wówczas wartość ciała kogoś innego polega na tym, że może stać się ono moim dobrem. „Moje ciało należy do mnie”

dobrze, jeśli nie ma być dla mnie, to z jakiego powodu inni mieliby je szanować? I czy to, czym jestem, ma pozostać? Czy jestem w stanie wykazać, że jestem właścicielem swego ciała na mocy praprawa, a nie tylko jego posiadaczem faktycznym? Powie ktoś, że pytanie jest absurdalne, że nigdy nie stałem się właścicielem ciała, albowiem — powraca się wówczas do pierwszej formuły — „jestem moim ciałem”, a więc nie tylko mam ciało. Ale i tego stanowiska nie da się podtrzymać. Nie można bowiem powiedzieć: „jestem ciałem” — gdyż nie wiadomo wówczas, o jakie ciało chodzi. Formuła nie wytrzymuje krytyki, albowiem zaimek (*moje*) wprowadza dyskretnie to, co zamierza wykluczyć samo sformułowanie jako takie. Określone ciało nie może *być dla mnie*, o ile jestem czymś innym od niego. Godność ciała skupia się wówczas na tym, co *mam* jako wartość wewnętrzną, która spływa na nie. Dlaczego jednak ta wartość miałaby „spływać” na ciało, a nie koncentrować się na duszy, która pragnie niecierpliwie wyzwolić się z ciała? I dlaczego miałaby spływać na *moje* ciało, jeżeli nie z tego względu, że należy ono do mnie? Dochodzimy w ten sposób do punktu wyjścia. Formuła połączona z „mieć” odsyła do formuły z „być” i na odwrót — w kręgu, który się nie kończy.

Nie należy więc się dziwić — wobec niedostateczności powyższych uzasadnień — jeżeli współczesne dążenia do waloryzacji ciała traktują często w sposób błędny przedmiot jako wroga, niszcząc tym samym to, co chcą obronić. Albowiem „rehabilitacja ciała” nie ma, pod wieloma względami, na celu ciała jako takiego, łącznie ze wszystkimi jego aspektami, lecz przeciwnie, selekcionuje i dzieli je na części według istniejącego już uprzednio wzorca. Ciało, które jest przedmiotem rehabilitacji, wynika z wielu uprzednich wykluczeń. Musi być zdrowe, „w formie”, piękne, wolne od chorób i starości. Łatwo tym samym pomieszać kult tak pojętego ciała z jakimkolwiek kultem natury i tego, co naturalne — ale pomieszczenie takie byłoby bezpodstawne. Albowiem starość, choroba i śmierć nie są mniej naturalne od swej odwrotności. Są nawet bardziej naturalne, gdyż przywracają nas naturze. Tymczasem ciało, którego się broni, nie powinno przypominać o swej przynależności do natury! Jako czyste i bezwonne, ma nie wskazywać na swój rodowód naturalny. Jako młodzieńcze, gładkie i giętkie, pozabawione tego wszystkiego, co wskazywałoby na jakieś obciążenia z przeszłości, winno prowadzić do zapomnienia o jego sytuacji historycznej. Takie właśnie ciało nie ma żadnych korzeni w czasie

zawiera więc w sobie stwierdzenie „trzeba, by twoje ciało było dla mnie”. Albowiem tylko wolności mogą się uznać i wzajemnie uszanować, a nie same ciała.

i w przestrzeni. I po prostu nie istnieje, albo istnieje tylko dzięki sztuczemu podtrzymywaniu. Idololatria ciała nie pozwala mu być sobą. Albo raczej sprowadza je do maszynerii, nad którą ma się pełną kontrolę, z tym, że jest to, mimo wszystko, maszyneria naturalna, albowiem zawiera w sobie tę zasadę, która nią kieruje i ją naprawia. Natura dochodzi więc tutaj do głosu, ale tylko sztucznie preparowana jako odbłask ducha, jego niezależności i wiecznej obecności. Nie ma rzeczy bardziej spirytualistycznej od wywyższenia ciała.

Taki spirytualizm jest jednak perwersyjny. Gdy tradycja chrześcijańska mówi o duszy, pojmuje ją jako przejaw całego człowieka, a więc jako rzeczywistość związaną z ciałem i mu przyporządkowaną. Poza tym nie ogranicza jej do intelektu, ale włącza w nią także uczucia, pamięć, zmysły. Tu zaś, przeciwnie, nie bierze się ciała takim, jakie jest — wraz z jego ograniczeniami. Tym natomiast, co się uznaje, mniej lub bardziej świadomie, za element dominujący, nie jest już dusza, lecz *duch*, *umysł*, a więc rzeczywistość niekoniecznie ludzka, jako że aniołowie są także duchami. Szybko może więc dojść do tego, że ten, kto chce być aniołem, stanie się zwierzęciem, a duch zapominający o swym podłożu naturalnym będzie się starał jak najszybciej je odrzucić jako zbędny balast<sup>2</sup>. Natura nie stanie się przez to bardziej bliska człowiekowi, jako że swym ciałem różni się on od anioła (lub szatana), ale zostanie uduchowiona; stanie się przejrzysta i dostępna dla ducha anielskiego. Swoisty „materializm” może w ten sposób się skumać z przewrotnym spirytualizmem. Zauważmy, że wystarczy mu w tym celu sprowadzić duszę do ducha; wyeliminuje się wówczas, na ile to możliwe, zwykłe używanie słów określających pamięć czy uczuciowość, oraz ich sens potoczny, a będzie się dążyło do odniesienia ich wyłącznie do tego, co duch wydobędzie ze siebie, bez jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości zewnętrznej.

Można by wykazać, że to wszystko, co zmierza obecnie do zniszczenia ciała, opiera się ostatecznie na tych samych przesłankach „spirytualistycznych”, na jakich bazuje kult ciała. Pomyślmy przykładowo o tym, co niesie ze sobą *przerzwanie ciąży*. Jest ono niszczeniem życia ludzkiego u samych jego początków, kiedy to człowiek jest na pozór tylko ciałem. A usprawiedliwia się je na ogół twierdzeniem, że człowiek nie jest sobą tak długo, dopóki ję-

<sup>2</sup> Mam tu na myśli idee rozwijane przez jednego z bohaterów fantastycznej powieści C. S. Lewisa, *That hideous strength*, r. VIII § 3: świat zdecydowanie „czysty”, w którym duch osiągnąłby taki stopień ewolucji, że mógłby się posługiwać czymś o wiele bardziej wzniosłym od ciała ludzkiego.

zyk i uznanie społeczne, względnie jakiś współczynnik intelektualny nie uczynią go człowiekiem. Wyraża się tym samym przekonanie, że człowiek różni się od zwierzęcia. W gruncie rzeczy jednak odróżnia się jedynie ducha od duszy, co pociąga za sobą także pamięć, sferę uczuciową i zmysłową.

Można by także zapytać, czy niektóre aspekty *tortury* — tego ataku na ciało jako takie — nie bazują na tej samej zasadzie. Albowiem tortura ma wiele rodzajów i stopni. Zaczyna się od posługiwania się ciałem jako narzędziem szantażu: zadaje mu się ból celem wydobycia zeznań lub przyznania się do winy. Następnie, w swym gniewie za to, że nie jest w stanie opanować wolności ludzkiej, niewidzialnej i nieuchwytnej, atakuje ciało, które — przynajmniej ono — jest dla niej dostępne. Jej mściwość jest tym bardziej ślepa, że uświadamia ona sobie po cichu własną niemoc. Stara się więc czerpać satysfakcję ze swego sadyzmu, niszcząc nawet to, na czym sama się opiera. A to niszczenie przekształca się samo w torturę, i to o wiele gorszą, bo wypaczającą te monstrualne elementy, z jakich sama się składa, i zespalającą je w nowe całości znane już skądinąd: zamiast wymagać zeznań, wtłacza informacje; a sadyzm się pogłębia poprzez satysfakcję odniesioną z wypełnionego obowiązku. Tortura jest zatem środkiem stosowanym z całym spokojem ze względu na cel ściśle pedagogiczny: chodzi o wytworzenie w torturowanym lub szykanowanym jakiejś sztucznej pamięci<sup>3</sup>. Najgorszą torturą jest niewątpliwie ta, w której niszczenie ciała traktuje się jako środek prowadzący do niszczenia duszy. Zmierza ona do wytworzenia pamięci tego, co nigdy nie miało miejsca, a zapomnienia o tym, co faktycznie istniało, a więc do fałszywej wiedzy i zapoznania prawdy. Sadyzm ustępuje tu miejsca szczeremu pragnieniu uleczenia pacjenta z tego, co mu przeszkadza w twierdzeniu, że dwa plus dwa to razem pięć<sup>4</sup>. Chodzi o poddanie duszy duchowi, który wszedł w stan obłędu. Atak na ciało jest w tym przypadku tylko przejawem ataku na duszę. Zobaczymy, że o ile ciało i dusza są atakowane razem, trzeba je także razem bronić.

<sup>3</sup> Por. Nietzsche, druga rozprawka z *Genealogii moralności*, oraz Kafka, *Kolonia penitencjarna* (torturować — to pisać na ciełe).

<sup>4</sup> Wypada przypomnieć genialny ustęp z *Tysiąc dziewięćset osiemdziesiąt cztery* J. Orwella (cz. III, r. 2 i 3). Można by się zapytać, czy atak na ciało nie jest jednym z aspektów bardziej ogólnego ataku na to wszystko, czym jest pamięć, a więc na to, co obecnie zachowuje rysy przeszłości i co tym samym przeszkadza sądzić, że obecność staje się sama przez się, że jest sama swoim początkiem.

## Przeznaczenie i godność ciała

Atak ten stanowi, jak się wydaje, jedną z cech charakterystycznych dla świata współczesnego, który swoją gwałtowność ukrywa pod pozorami czegoś przeciwnego, a mianowicie przywrócenia człowiekowi ciała bardziej go zadowalającego. W tym to właśnie kontekście wiara chrześcijańska winna wypowiedzieć decydujące słowo o ciele. Nie wystarczy tutaj zająć — jak czynią to dość często niektórzy chrześcijanie — stanowisko przeciwnie do postawy pogardy ciała na korzyść duszy (jaką im zarzucano) i zgodzić się z powszechnym obecnie utożsamianiem siebie z ciałem, zakrywając w taki lub inny sposób świecki rodowód takiego nastawienia<sup>5</sup>. Przeciwnie, należy ukazać, w jaki sposób godność ciała wynika z samej istoty orędzia chrześcijańskiego.

Dla chrześcijaństwa godność ciała wypływa przede wszystkim z tego, że ma ono zmartwychwstać. Wiara Kościoła głosi zmartwychwstanie ciała, a nie tylko nieśmiertelność duszy. Tym samym stwierdza coś więcej od samego faktu antropologicznego, a mianowicie przynależność ciała do pełnej rzeczywistości człowieka. Wypowiada się na temat ludzkiego przeznaczenia. Po co bowiem nieśmiertelność, a nawet zmartwychwstanie, o ile ich jedyną konsekwencją miałyby być przywrócenie nas sobie samym? Osiągnięcie takiego kresu oznaczałoby bowiem jedynie spełnienie pragnień czysto ludzkich i zdemaskowanie chęci uwiecznienia siebie. W rzeczywistości ostateczne przeznaczenie człowieka zawiera w sobie — w ujęciu chrześcijańskim — oczyszczającą przemia-

<sup>5</sup> Jednym ze sposobów może tu być przypomnienie „biblijnej koncepcji człowieka”. Antropologia biblijna — mówi się — nie znała naszych zakrzepłych dualizmów i ujmowała człowieka w sposób jednolity, nie odróżniając duszy od ciała. Nie tu miejsce na szczegółowe omawianie tej koncepcji. Zwróćmy jedynie uwagę na to, że studium antropologii biblijnej powinno: 1<sup>o</sup> odróżniać niejasne ujęcie od wyraźnej nauki o ciele, nie zakładając, iż obecność pierwszego (stwierdzonego na przykład w faktach lingwistycznych, odnośnie do których studium prac J. Barra może być wielką poręką) zawiera w sobie obecność tej drugiej, ani też tym bardziej, że można je porównywać ze sobą w obrębie jednej i tej samej kultury, albo nawet w dwu odrębnych kulturach (na przykład nie da się porównać ze sobą użycia terminu *bšār* — „ciało”, określającego człowieka w j. hebrajskim, ze stwierdzeniem Platona, że człowiek jest jedynie własną duszą); 2<sup>o</sup> pytać się, czy to, co znajduje się „w Biblii”, stanowi specyfikę Izraela czy też jest tłem wspólnym dla Bliskiego Wschodu, bądź też objawienia; 3<sup>o</sup> odróżniać to, co jest własne dla Izraela, od tego, co należy wyraźnie do objawienia; 4<sup>o</sup> nie wyróżniać jakiegoś jednego okresu dziejów objawienia, lecz uświadamiać sobie jego ewolucję, nie zakładając już z góry, że tzw. „hellenizm” niszczy zawsze hipotetyczną czystość semicką. Pytanie, czy pozostałoby w takim razie coś jeszcze z pojęcia antropologii biblijnej, pozostanie tutaj bez odpowiedzi

nę, połączoną z trudem i znojem, a także spotkanie się z ostatecznym źródłem Dobra i Prawdy. Jednym słowem — kontakt z Absolutem. A w tym kontakcie ma wziąć udział także ciało. Wiara chrześcijańska, wyznając zmartwychwstanie, nie uważa, by ciało było niegodne Absolutu: „w moim ciele, ujrzę Boga”. Byłoby rzeczą niewłaściwą czynić z ciała jakąś wzniosłą ideę. Jest ono bowiem dobre, ale dobrocią względną. Niemniej zostało uznane za godne brania udziału w Dobru absolutnym.]

Jeżeli taką koncepcję ciała weźmie się na serio, wówczas tracą na swej mocy zarzuty stawiane chrześcijanom, jakoby „gardzili ciałem”<sup>6</sup>. Koncepcja ta powinna także ukazać, w czym tkwią braki innych wysiłków podejmowanych w celu uzasadnienia jego godności. Albowiem przyznaje się w nich ciału wszystko z wyjątkiem tego, że jego godność opiera się na tym, co jest najbardziej godne. A wtedy nie można już mówić o godności w ścisłym tego słowa znaczeniu. Można by co najwyżej mówić o pożyteczności ciała lub o jego przydatności bardzo prowizorycznej. Dlatego to często daje się zauważyć za rzucającym się w oczy wywyższaniem ciała bardziej dyskretny biegun przeciwny, jakim jest melancholia wypływająca z niepodważalnego, a usuwanego w cień faktu: moje ciało nie pójdzie ze mną do celu; tam, dokąd zmierzam, ono nie może istnieć. Jeżeli czeka mnie pustka, nicość — zwłaszcza ta nicość, która jako obecna w moim istnieniu pozwala mi się szcycić własną duchowością — to moje ciało stanowi „coś za dużo”, przerasta tę nicość. Martwy ciężar, który otaczał moją wolność, będzie jeszcze nazbyt żywy, gdy mnie już nie będzie. Taka postawa nie odbiega zbyt daleko od innej, w ramach której wierzy się, że nieśmiertelność odnosi się wyłącznie do duszy, a ciało może być w najlepszym przypadku jedynie narzędziem, którego trzeba się pozbyć, gdy nadejdzie odpowiednia pora. Podobna zbieżność uwielbienia i pogardy ciała występuje na płaszczyźnie moralnej: jak ukazał to kataryzm, pogarda ciała i zniekształcenie ascetyzmu, jakie z niej wynika, prowadzą do libertynizmu, który wydaje się być im przeciwny. A dzieje się tak dlatego, że obie te skrajności bazują na idei, iż można robić z ciałem, jako rzeczywistością przejściową, co się komu podoba.

[Chrześcijanin nie musi rehabilitować ciała. Wystarczy, że uświadamia sobie, iż ma ono zmartwychwstać. Reszta wynika z tego sama przez się, albo powinna (co najmniej) wynikać. To, co

<sup>6</sup> M. Henry trzyma się kurczowo tej wypowiedzi Nietzschego i jego wielu epigonów, w swej *Phénoménologie et philosophie du corps*, Paris 1965, s. 289 n.

zmartwychwstanie, zasługuje na szacunek szczególny, albowiem nie stanowi czegoś przejściowego. „Ciało ma wielki udział w naszym byciu, odgrywa wielką rolę; stąd jego struktura i kompozycja zasługuje na szacunek i uwagę. Ci, którzy chcą oddzielić nasze dwie części zasadnicze (ciało i duszę) i traktować je osobno, nie mają racji. Przeciwnie, powinno się nakazywać duszy, by nie gardziła ciałem i go nie porzucała, lecz by je poślubiła jak małżonka i mu służyła. Chrześcijanie otrzymali specjalne pouczenie na temat tej więzi; wiedzą bowiem, że sprawiedliwość Boża obejmuje tę wspólnotę i to połączenie ciała z duszą tak dalece, iż ciało staje się zdolne do otrzymania wiecznej rekompensaty; a Bóg patrzy na działanie całego człowieka i chce, by cały człowiek został ukarany lub nagrodzony — zgodnie ze swymi czynami”<sup>7</sup>. Szacunek, należny ciału, mógł się zmieniać w dziejach chrześcijaństwa. Sama podstawa tego szacunku była jednak zawsze uznawana. Wiele też ujęć pochrześcijańskich (a przynajmniej uchodzących za takie) świadczy samym swym dążeniem do wywyższenia ciała o tęsknocie za dogmatem zmartwychwstania<sup>8</sup>.

### Pamięć

Odpowiedź jawi się więc szybko i po prostu: ciało ma szczególną godność, albowiem winno być traktowane jako coś, co zmartwychwstanie. Odpowiedź ta jest jednak niepełna, a słowa w niej użyte wymagają wyjaśnienia. Co bowiem znaczy „zmartwychwstanie”? I czym jest to ciało, które zmartwychwstaje? Czy jest tą rzeczywistością, jaką zajmuje się anatomia i fizjologia? Czy jest to żywe ciało, które posiadamy i o którym mówimy w pierwszej osobie („jestem chory” itp.)? Czy jest to coś innego? Trzeba by tu uwzględnić równocześnie filozofię ciała oraz teologię zmartwychwstania. Można będzie jednak tylko dotknąć jednej i dru-

<sup>7</sup> Montaigne, *Essais*, II, 17 (Paris 1930, t. II, s. 615). H. Friedrich, *Montaigne*, Paris 1968, s. 140, dostrzega tę samą myśl u Włochów w XIV w. Występuje ona stale w tradycji chrześcijańskiej. Por. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1944<sup>2</sup>, s. 177.

<sup>8</sup> Mam tu na uwadze myśl o „posiadaniu prawdy w duszy i ciele”, jaką Rimbaud zamyka *Une saison en Enfer*, a także zakończenie (dwuznaczne) *Giovanni's Room* Jamesa Baldwina, oraz Adorno: „Materializm... spotyka się z teologią tam, gdzie jest on najbardziej materialistyczny. Jego pragnieniem byłoby zmartwychwstanie ciała, które jest całkowicie obce idealizmowi, królestwu Ducha absolutnego... Dogmatyka chrześcijańska, która ujmowała razem obudzenie dusz i zmartwychwstanie ciała, była w swej metafizyce bardziej konsekwentna, bardziej „oświecona”, jeśli się chce użyć tego określenia, od samej metafizyki spekulatywnej” (*Negative Dialektik*, Frankfurt 1975, s. 207 i 393).



giej. Jeżeli bowiem filozofia ciała jest możliwa do zrealizowania<sup>9</sup>, to trzeba się zapytać, czy refleksja nad ciałem może się nie liczyć ze zmartwychwstaniem. Jest ona w stanie, co najwyżej, wykazać coś innego, a mianowicie, że koncepcja ciała zależy każdorazowo od pojęcia Absolutu, jakie się sobie urobiło, i że jedynie takie pojęcie Absolutu może przyczynić się do właściwego spojrzenia na ciało, które zawiera w sobie wolność stwórczą, zdolną wskrzesić je z martwych<sup>10</sup>. Dopiero zmartwychwstanie wyjaśnia naturę ciała — jak stwierdził to Guardini — a nie jego przeciwieństwo. Teologia zmartwychwstania winna więc wyprzedzać wszelką filozofię ciała, albowiem tylko wówczas ta ostatnia potrafi ująć w pełni swój przedmiot.

Paradoks powiększa się jednak w tym miejscu. Chrześcijaństwo utrzymuje mianowicie, że ciało jest powołane do przeznaczenia Bożego. Wierząc w to przeznaczenie, uzależnia nawet niektóre swoje postawy wobec ciała, jak ascezę czy poświęcone Bogu dziewictwo, właśnie od tej wiary. Jeżeli jednak wiara ukazuje jako wzór ciało zmartwychwstałe, to równocześnie nie pozwala nam wyobrazić sobie dokładnie, jakie ono będzie. Wprost przeciwnie, stanowczo się temu sprzeciwia. Św. Paweł, kładąc mocny nacisk na *fakt* zmartwychwstania, nie chce wyjaśnić, *w jaki sposób* ono się zrealizuje. Obrazy, jakimi się posługuje, ukazują raczej niemożliwość porównania ciała zmartwychwstałego z ciałem, w jakim żyjemy (1 Kor 15, 35 nn). Mamy więc naśladować wzorzec niewidzialny.

Nie da się wyjść z tego impasu nie wchodząc do samej głębi: wyznajemy, że zmartwychwstaniemy, nie wiedząc, jak to się dokona, w jakim ciele żyć będziemy. Stwierdzenie, że to *my* zmartwychwstaniemy, zawiera w sobie swoistą ciągłość bytu między naszym istnieniem teraźniejszym a naszym życiem po zmartwychwstaniu. Ciągłości tej nie da się zapewnić bez czegoś, co przeżywa zniszczenie ciała i na określenie czego termin „dusza” zdaje się

<sup>9</sup> Filozofia ciała jest możliwa, ale nie musi ona z konieczności traktować ciało jako fenomen pierwszy. Mogłaby rozpocząć od przewyciężenia problematyki bieżącej, która klasyfikuje ciało z punktu widzenia zmysłowości (i przeciwstawia je duchowi jako intelektualności) i omawia je jako coś doświadczalnego, co otwiera nas na zmysłowość stanowiącą pierwszy wymiar naszej obecności w świecie. Tymczasem właśnie na podstawie analizy odniesień do świata wyprzedzającego czasowo percepcję powinno się budować myśl o istnieniu cielesnym. Por. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. XXVI, Frankfurt 1978, s. 173, a także 211, uwaga 3, i 277. Kilka uwag godnych refleksji w r. VI dzieła A. Cugno, *Saint Jean de la Croix*, Paris 1979, zwł. s. 209 n.

<sup>10</sup> Jest to główna teza dzieła C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris 1968, ss. 50, 68, 153, 251 i 254.

być w pełni odpowiedni<sup>11</sup>. Ale pod warunkiem — i to jest moment zasadniczy, że się uświadamia sobie to wszystko, co jest poprostu niesłychane w stosowaniu pojęcia duszy (które nas jeszcze trochę żenuje) łącznie z tym wszystkim, co było w nim szokującego dla tych, którym chrześcijaństwo było najpierw głoszone. Paganie nie przyjmowali bowiem nieśmiertelności duszy, ci zaś, którzy ją uznawali, traktowali śmierć jako wydarzenie, w którym dusza, wyzwolona z ciała, staje się w pełni sobą i unosi się ku rzeczywistościom wyższym, ażeby się z nimi zjednoczyć: chodzi o bóstwa, idee odwieczne, o jakąś duszę, która rządzi światem i go organizuje, o ogień stwórczy itp. To, co wydobywa się z ciała, jest, ściśle rzecz biorąc, o wiele mniej duszą (czyli tym, co *ożywia* ciało)<sup>12</sup>, aniżeli duchem mogącym poznać rzeczywistości wyższe i tą drogą zespolic się z nimi. Taki zaś duch nie ma nic wspólnego z ciałem; żyje w nim, ale nie nadaje mu życia. Nic też dziwnego, że nie podziela jego losu; gdy odzyskuje swą czystość, zespala się z Absolutem, w którym ciało nie może mieć żadnego udziału. Nieśmiertelność jest, w tym ujęciu, wyłącznie nieśmiertelnością ducha. Jest to nieśmiertelność, jaką duch ma z samej swej natury; polega zaś ona na tym, że może on osiągnąć drogą poznania to, co wieczne (na przykład prawa matematyczne, itp.). Nieśmiertelność ducha jest zagwarantowana tym, co on poznaje jako nieśmiertelne. Zlewa się więc w gruncie rzeczy z nieśmiertelnością przedmiotu poznania: duch człowieka pogrąża się w chwili jego śmierci w tym, co istnieje odwiecznie, w ogniu lub umyśle wciąż czynnym, nie zachowując przy tym odrębności, jaką człowiek zawdzięczał swemu położeniu śmiertelnemu.

Z punktu widzenia tak pojętej nieśmiertelności orędzie chrześcijańskie winno się przedstawiać jako absurdalne zarówno w tym, co głosi o duszy, jak i w tym, co twierdzi o ciele. Oczekiwanie zmartwychwstania ciała, które ma się zespolic na nowo z duszą, myśl, że dusza oczekuje z niecierpliwością na ponowne zespolenie się z ciałem, ku któremu jest ukierunkowana i bez którego czuje się niepełna, gorszyła myślicieli pogańskich, którzy walczyli z chrześcijaństwem. Nie zapominali też o tym, by ukazać, jak dalece to pragnienie duszy wyzwolonej z ciała, aby popaść na nowo w dawne więzy, świadczy — w ich ujęciu — o pragnieniu po-

11 Kard. J. Ratzinger przypomina to w swym artykule *Entre la mort et la résurrection*, *Communio* 5 (1980) nr 3, s. 4—19, będącym dopowiedzią do jego książki: „*La mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*”, Paris 1979, z której obecnie często korzystam.

12 W j. łacińskim dusza (*anima*) jest tą, która ożywia (*animare*). Podobnej zbieżności etymologicznej, występującej w językach wywodzących się z łaciny, brak jest w j. polskim — Przep. tłumacza.

wrotu zdecydowanie przewrotnego. Chrześcijańska idea nieśmiertelności duszy jest nie mniej zdumiewająca. Św. Tomasz nadał jej wyraz konkretny, opierając się na arystotelesowskiej definicji duszy jako „formy” ciała. Sam jednak fakt, że tak pojęta dusza może być odłączalna od ciała i zdolna do istnienia bez niego w oczekiwaniu na zmartwychwstanie, zdaje się być obcy filozofii greckiej. Oba te aspekty: nieśmiertelność duszy (tak pojęta) i zmartwychwstanie ciała muszą tym samym występować razem albo też razem podlegać zakwestionowaniu. Ostatecznie obojętną jest rzeczą, czy bardziej się wyakcentuje ten lub inny aspekt całej doktryny: zmartwychwstanie ciała podtrzymywanego w swej tożsamości przez duszę nieśmiertelną, będącą jego „formą”, czy też nieśmiertelność duszy oczekującej na to, by być w pełni sobą, i odnajdującą pełnię istnienia w cielesności — oba te ujęcia stanowią bowiem tylko odcienie jednej i tej samej prawdy.

Należy natomiast wydobyć wspólne podłoże sprawiające, że oba te ujęcia stają się czymś drugorzędnym. Najskuteczniejszym, być może, sposobem zrealizowania tego zadania jest ponowne ukazanie kontrastu istniejącego pomiędzy orędziem chrześcijańskim a pogańską koncepcją nieśmiertelności. To, co według wyznania wiary chrześcijańskiej, ma mieć udział w Absolucie, nie jest duchem odrzucającym poza siebie własną przeszłość ziemską, lecz przeciwnie, jest tym, czego się nie da zapomnieć, co nas obciąża, albowiem jest istotą każdego z nas. To *my* zmartwychwstaniemy tacy, jakimi zostaliśmy ukształtowani poprzez własną przeszłość, i w ten sposób, że staniemy się tym, czym mamy być. Okaże się więc tym samym, że sposób zmartwychwstania jest już w jakiejś mierze zawarty w tym, co wyznajemy. Możemy zatem przybliżyć w jakiejś mierze ten fakt, nie gubiąc się jednak w obrazach, które go nie wyjaśniają.

Wystarczy powiedzieć „zmartwychwstaniemy”, by stwierdzić tym samym, że dusza nie zapomina o ciele. Wiara w zmartwychwstanie zawiera w sobie wierność wobec ciała. Wierność ta ma w sobie coś z wiernej pamięci. Jeżeli zastanawiamy się nad tym, komu dusza jest wierna, zauważamy, że nasze ciało takie, jakie znamy z naszego życia, jest pod niejednym względem pamięcią, konkretyzacją wydarzeń minionych. Pomyślmy na przykład o przyzwyczajeniach, nawykach, gestach wykonywanych bezmyślnie. Albo też o bliznach, jakie pozostawia na nas wykonywana praca, przebyta choroba, macierzyństwo. Albo wreszcie o rysach naszej twarzy, ukształtowanych poprzez wielorakie przeżycia i pozwalających nam na identyfikowanie samych siebie. Nasze dzieje zostają w nas zapisane. A nasze ciało dostarcza tym samym

informacji o nas, niekiedy bolesnych dla tego, kto potrafi odkryć rysy wynikające z dobrowolnych naszych zachowań. Dusza „informuje” ciało — nie tylko w arystotelesowskim znaczeniu tego słowa (nadawać formę), ale także w tym sensie, że wyciska na nim informacje tak dalece, że ciało informuje o duszy. Jednak pamięć krystalizowana przez ciało jest obszerniejsza od naszego poznania i świadomości. Możemy zapomnieć o swym ciele. Ono jednak da znać o sobie, narzucając nam swoje prawa — na przykład w chorobie. Wreszcie niezależnie od tego, czego możemy dokonać lub co jesteśmy w stanie odczuć, nasze ciało jest jeszcze jakby pamięcią. Zachowuje nie tylko szlak naszej przeszłości, doświadczenia zdobytego w ciągu życia, ale także samą przeszłość, która nas przerasta. Zawiera w sobie swoistą genealogię sięgającą poza rodziców, po których odziedziczyliśmy rysy czy jakieś dary, aż po całokształt ewolucji istot żywych. Zachowuje pamięć wszystkich przybytych etapów od kamienia i rośliny poprzez zwierzę aż po nas samych<sup>13</sup>. Tak więc jeśli dusza strzeże pamięci ciała, zmartwychwstanie może być pojęte „jako zjawisko pamięci”<sup>14</sup>. A pamięć w ten sposób strzeżona jest po prostu pamięcią. Nie zapominając więc o ciele, dusza ukazuje, iż jest ona jego pełnią (co także oznacza arystotelesowskie pojęcie „formy”). W tym to chrześcijańskim, a nie arystotelesowskim znaczeniu właśnie dlatego, że jest nieśmiertelna, dusza jest formą ciała.

Nie chodzi tu o to, by rozwijać dla niej samej teologię zmartwychwstania, opartą na idei pamięci<sup>15</sup>. Chciałbym jedynie ukazać wnioski, jakie wypływają z tej koncepcji odnośnie do naszej postawy wobec swego ciała. Chodzi tu zarówno o codzienną względem niego postawę, jak też o koncepcję, pojęcie, teoretyczną refleksję nad ciałem: skoro wszelka koncepcja ciała opiera się na koncepcji Absolutu, to tym samym nasza postawa wobec niego otrzymuje za wzór postawę Boga, który je wskrzesza. Godność ciała wynika z tego, że ma ono udział w zbawieniu. To zaś, że zbawienie dotyczy także ciała, pozwala nam zrozumieć lepiej, czym jest samo zbawienie. Stwierdzenie, że ciało zmartwychwstaje, zawiera w sobie myśl o zbawieniu całej naszej przeszłości, osobistej i kolektywnej — tego wszystkiego, co nas doprowadziło do tego, czym jesteśmy. Przeszłość ta nie została przewyciężona. Nie stała się też na nowo obecna — wtedy bowiem nie byłaby już

<sup>13</sup> Zagadnienie pojawia się często w patrystyce greckiej. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, II, 1, Einsiedeln 1976, s. 329 n.

<sup>14</sup> Proust, *A la recherche du temps perdu (Pléiade)*, t. II, 88.

<sup>15</sup> Por. G. Martelet, *L'au-delà retrouvé (Christologie des fins dernières)*, Paris 1974, s. 178 n; J. Ratzinger, dz. cyt., s. 200.

przeszłością. Przeciwnie, zostaje ona na nowo podjęta i odnowiona, poczynając od chwili jej ostatecznego uwieńczenia. To uwieńczenie z kolei oddala ją wstecz (czyniąc ją tym samym definitywnie przeszłością), a zarazem prowadzi do pełni doskonałej. Zbawienie nie wyzwala z przeszłości; ono wyzwala samą przeszłość. Przeszłość wynika z terażniejszości, wychodzi z niej, ale zarazem zdobywa sobie miejsce w samym jej wnętrzu. Zbawienie mogłoby więc się nazywać, by podjąć na nowo terminologię Ojców Kościoła, *rekapitulacją*. To samo odnosi się do tej przeszłości, jaką stanowi nasze ciało. Zmartwychwstanie nie uwalnia nas od niego. Ale umożliwia nam przeżywać je w inny, nowy sposób. Ciało stało się słabe na skutek grzechu popełnionego nie przez nie, lecz wolą. Zmartwychwstanie uwalnia nas od tej słabości i jedna, godzi nas z ciałem. Tym samym wyzwala nas nie z ciała, lecz z pragnienia uwolnienia się od niego.

Nadzieja zmartwychwstania, pojęta w ten sposób, poucza nas o tym, jak Bóg zbawia także ciało. Jeżeli bowiem ciało nie tylko nie rozplywa się i nie znika wobec Boga, lecz przeciwnie, rozwija się w Jego obecności, dzieje się tak dlatego, że Bóg powinien być tym, który wzbudza i ożywia ciało przed jego zmartwychwstaniem. Jeżeli przeszłość, której pamięć przechowuje w sobie ciało, nie zostaje odrzucona, lecz zachowana, znaczy to, że była ona zawsze przedmiotem troski Boga i że ta troska odnosi się wprost do każdej epoki. Po to, by ciało mogło zmartwychwstać, trzeba, by Bóg, z którym ma ono obcować, był tym, który je stworzył, i stworzył je jako dobre, czyli — w ostatecznym rozrachunku — był zdolny je przyjąć. Trzeba wreszcie, by Bóg był taki, ażeby jedna z osób Jego Trójcy mogła stać się w pełni człowiekiem — z duszą i ciałem.

## Ciało

Możemy obecnie zapytać się o to, co zmartwychwstaje, a w konsekwencji nauczyć się poznawać dogłębną naturę swojego ciała. Także tutaj bierzemy za punkt wyjścia doświadczenie ciała jako pamięci. Zdrowa pamięć to nie tylko zdolność zachowania przeszłości. Ale to także umiejętność zdecydowanego zapomnienia. Dobra pamięć nie zatłacza się tym, co nie jest istotne, co nie zaznaczyło się w naszych dziejach, albowiem było jedynie czystym powtórzeniem. Bez tego rodzaju selekcji pamięć nie byłaby już wierna; a nawet nie byłaby w ogóle możliwa. Zmartwychwstanie jako pełnia pamięci również zapomina. Co więcej, jest też pełnią zapomnienia, albowiem zapomina o tym wszystkim, co

zasługuje na zapomnienie. Materia, którą ciało ludzkie asymiluje i wciąż odrzuca drogą oddychania i trawienia, nie stanowi w gruncie rzeczy cząstki ciała nawet wtedy, gdy wymiana między ciałem i zewnętrzną materią, którą ono wciela, stanowi warunek dalszego jego bytowania ziemskiego. Materia ta, o której ciało wciąż zapomina, zostaje całkowicie zapomniana w chwili śmierci. W tym sensie ciało, rozważane jako blok materialny, zostaje sprowadzone i zredukowane do elementów naturalnych<sup>16</sup>. Ale istnieje jeszcze inne, i to, być może, o wiele głębsze zapomnienie. Św. Augustyn zauważa, że zdrowie polega na zapomnieniu o tym, iż ma się narządy. Tylko człowiek chory uświadamia sobie, że ma żołądek. Podobnie wielkie zdrowie zmartwychwstałego sprawia, że zapomina on o tym, że ma ciało<sup>17</sup>. Nie oznacza to jednak, że on go nie ma. Przeciwnie, autentyczny sposób posiadania ciała polega na zapomnieniu o nim. Albowiem tylko wtedy ciało działa harmonijnie z duszą! Czyż ośmieliłbym się powiedzieć, że jest ono *w formie*? Zmartwychwstały jest więc tu obecny — integralnie. Cel i kres nie polega jednak na tym, by być sobą. Celem jest życie z Bogiem: „w moim ciele ujrzę Boga”.

Jeżeli ciało, rozumiane jako materia, nie jest mną, to jak należy określić to, co zmartwychwstaje? Najlepszym wyrażeniem, jak się wydaje, jest to, które było już zacytowane i którym posługuje się *Credo* wyznając zmartwychwstanie *ciała*. Zasygnalizowaliśmy dwuznaczność tego pojęcia. Zostało ono tutaj użyte, jak zresztą często w Biblii, na określenie całego człowieka, a nie tylko jego strony cielesnej. Niemniej jednak cały człowiek jest tu rozumiany w określonym aspekcie, który uwzględnia właśnie jego cielesność. Stwierdzenie, że ciało zmartwychwstaje, nie może więc służyć do wykluczenia zmartwychwstania tego wszystkiego, co jest cielesne<sup>18</sup>. Chodzi tu, przeciwnie, o ułatwienie nam lepszego zrozumienia ciała, które zmartwychwstaje, a mianowicie tego, że to jest właśnie ciało (a nie, na przykład, materia). Albowiem cielesność nie musi automatycznie utożsamiać się z określonym ciałem.

To, co określamy jako „ciało”<sup>19</sup>, może być traktowane jako

<sup>16</sup> Nie musimy zatem przejmować się zarzutem stawianym przez „człowieka nowoczesnego”, który od czasów Orygenesusa (III w.) zapytuje o to, jak zmartwychwstanie topielec zjedzony przez rybę, którą z kolei zjadł rybak, itd. Materia zasymilowana tą drogą nie stanowi części ciała zmartwychwstałego, jak też nie należy wcale do ciała biologicznego.

<sup>17</sup> Św. Augustyn, *Mowa* 277.

<sup>18</sup> Głęboko ujął to Ratzinger, dz. cyt., s. 190 n.

<sup>19</sup> Pojęcie „ciała” odgrywa wielką rolę w ostatnim studium M. Merleau-Ponty, wydanym już po jego śmierci: *Le visible et l'invisible*, Paris

szczególony i niewątpliwie wzorczy aspekt doświadczenia chrześcijańskiego, o wiele bardziej szerokiego, które wymagałoby osobnej refleksji. Doświadczenie to stanowi określony sposób życia w czasie i przestrzeni, istnienia w formie bytu usytuowanego w czasie i dysponującego czasem, zlokalizowanego w przestrzeni i zawierającego w sobie przestrzeń. Czasowość i przestrzenność, które — jedna i druga — wprowadzają niezbieżność (następstwo czasowe lub odległość przestrzenna) tego, co określają, mają coś wspólnego ze sobą, co dałoby się określić mianem *wymierzalności*<sup>20</sup>. Chrześcijańskie doświadczenie wymierzalności niesie ze sobą pewną ilość cech własnych. Wspomnieliśmy już o dwóch, a mianowicie, że Bóg jest na równi obecny we wszystkich miejscach i że przeszłość przestaje już się przeciwstawiać teraźniejszości (i odwrotnie), ale obie przywołują się nawzajem. Powinniśmy przytoczyć jeszcze inne. Istotną rzeczą jest to, by rozumieć należycie, iż ciało oznacza zastosowanie do cielesności chrześcijańskiego doświadczenia wymierzalności. Innymi słowy, mówiąc o ciele chcemy stwierdzić to, że jesteśmy powołani do życia w „ciele” według praw tej wymierzalności.

<sup>1</sup> Spróbujmy określić dokładniej relację zachodzącą między cielesnością a ciałem. Niektóre wypowiedzi biblijne ułatwią nam to zadanie. Pismo św. mówi o małżonkach, że są jednym ciałem (Rdz 2, 24). Nie oznacza to, że tworzą jedno ciało, ani tym bardziej jedną osobę. A przecież zespolenie cielesne i zjednoczenie osób wiąże się ściśle z jednością cielesną — jedno jako następstwo, drugie jako warunek. Zespolenie cielesne wynika ze zjednoczenia wolności oraz zdąża do zrodzenia potomstwa. Zgodność dwóch wolności, które traktują się wzajemnie jako „ciało z ciała”, jest ważniejsza od więzi pokrewieństwa. Bierze także górę nad tą więzią<sup>21</sup>. A dzieje się tak tylko dlatego, że więź tu występująca jest z natury swej cielesna. Więź pokrewieństwa, łącząca nas z rodzicami i dziećmi, nie jest więzią „ciał”, a przynajmniej bywa taką tylko chwilowo, a przecież jest więzią cielesną. To ciało wiąże nas z kimś innym ponad naszą cielesnością i pozwala nawiązywać z nim kontakt. Nie chodzi przy tym o zwyczajną tylko materię, z której jesteśmy utworzeni, lub o jakiś ogólny gatunek, w ramach

1964. Filozoficzna refleksja nad tym pojęciem mogła by się oprzeć na tym dziele. Y. de Andia zwrócił już uwagę na jego przydatność dla teologii zmartwychwstania, *Communio* 5 (1980) nr 3, s. 53.

<sup>20</sup> Mogę tu podać zaledwie kilka sugestii, które chciałbym rozwinąć szerzej przy innej okazji.

<sup>21</sup> Mówi się niekiedy o tym, że tekst Księgi Rodzaju reinterpretuje mit mający uzasadnić genealogię prowadzoną po linii macierzyństwa.

którego tworzymy odrębne jednostki. Albowiem obie te rzeczywistości są jedynie nieokreślonym bliżej tłem poprzedzającym wszelką komunikację. A tymczasem ciało jest także tym, co wynika z dobrowolnie podjętej komunikacji: małżonkowie tworzą jedno ciało, albowiem „przywiązują się” do siebie nawzajem, gdyż istnieje w nich możliwość odnajdywania w sobie samych i w swych dzieciach wzajemnego upodobania. Środowisko, w jakim nawiązujemy kontakt ze sobą, należy także do nas samych i pozwala nam być sobą. Tym środowiskiem, w którym odniesienie do siebie jest równocześnie odniesieniem do kogoś innego, i odwrotnie, jest właśnie ciało.

Mamy przeżywać swoją cielesność zgodnie z prawami „ciała” tak pojętego. Jest ono szersze od naszego organizmu i dostarcza mu wzorca, według którego winien on się ustawiać, albo raczej, w który powinien się wszczepić. Dokonuje się to w momencie przyjmowania ciała eucharystycznego Chrystusa oraz w samym wszczępieniu w ciało Chrystusa, jakim jest Kościół. Oba te wymiary są nierozdzielne, jak to wykazała tradycyjna nauka o „trzech ciałach” Chrystusa<sup>22</sup>. Nauka ta, jeśli odróżnia ciało Jezusa historycznego od ciała Zmartwychwstałego obecnego w Eucharystii i od ciała, jakie tworzy Kościół, to czyni to tylko w tym celu, by lepiej zrozumieć ich wymowę i ich dogłębną jedność. A jedność ta opiera się na logice miłości jako daru: Jezus może otrzymać na nowo od Ojca swe życie jako Zmartwychwstały, albowiem już wcześniej, jeszcze przed Męką, zapoczątkował swą śmierć, w miłości oddając swe „ciało za życie świata” (J 6, 51) w Eucharystii i przekazując tym samym nieodwołalnie swoje życie i przeznaczenie w ręce Ojca. Możemy otrzymać ten dar jedynie wtedy, gdy znajdziemy się w miłości Ducha, który uznaje ów dar za dar prawdziwy, przekazując nas temuż darowi: ktokolwiek przyjmuje zmartwychwstałe ciało Chrystusa, zostaje tym samym zaproszony do zamieszkiwania w ciele Kościoła, albowiem być w Kościele — to żyć w przestrzeni, którą kierują prawa miłości.

Powinniśmy więc rozszerzyć naszą koncepcję cielesności poza obraz czysto indywidualistyczny, towarzyszący przeważnie naszemu wyobrażeniu ciała. Prawdą jest, że cielesność konstytuuje naszą indywidualność w tym, czego nie da się zastąpić, i gwarantuje jej nienaruszalność (*habeas corpus*). To właśnie chce się powiedzieć, twierdząc: „moje ciało należy do mnie” Trzeba jednak wiedzieć także o tym, co należy uczynić z tego ciała. A tymcza-

<sup>22</sup> Trzeba by tu przytoczyć dzieło H. de Lubaca, *Corpus Mysticum: l'eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age*, Paris 1949<sup>2</sup>, a zwłaszcza wypowiedź Rupert'a z Deutz, zamykającą książkę, s. 294.



sem, wprost paradoksalnie, chrześcijańska odpowiedź na pytanie dotyczące „obowiązków względem ciała” mieści się wyłącznie w ramach moralności indywidualnej. „Obowiązki względem siebie” polegają, u chrześcijanina, na stawaniu się sobą na wzór Boga. W Bogu zaś, który jest Trójcą, każda z osób jest sobą dzięki swej relacji do innych. Obowiązki te zbiegają się więc z zobowiązaniami, jakie mamy wobec Boga, tego Innego, który jest bardziej nami, aniżeli my sami jesteśmy sobą, i który staje się wzorem wszelkiego odniesienia do kogoś drugiego. Dla chrześcijanina ciało może być mną tylko wtedy, gdy jest tym drugim. Każdy człowiek dochodzi w obecnym życiu do odczuwania swego ciała jako czegoś obcego wówczas, gdy jest zmęczony, stary lub chory. Zmartwychwstanie nie zadodocuczyni marzeniom o ciele szczelnym i krystalicznym, o jakimś jakby kryształ samowystarczającym, który byłby równocześnie mną. Prowadzi nas ono, przeciwnie, do przeżywania odniesienia do kogoś z zewnątrz jako odniesienia miłości i do uświadomienia sobie tego, że ten ktoś inny jest mną samym właśnie dlatego, że jest inny. A jeżeli tak się rzeczy mają, to mówienie o Kościele jako o ciele nie jest już obrazem, lecz zapoczątkowaniem ostatecznej rzeczywistości ciała, rzeczywistości, w której nasze ciało zmartwychwstałe będzie wezwane raz na zawsze do życia.

Odnosi się to zarówno do wyrażenia „ciało Chrystusa”, odnozonego do Kościoła, jak i do obrazu zaślubin, jaki sam św. Paweł stosuje w celu ukazania zjednoczenia Chrystusa z Kościołem; metafora ma zastosowanie w obu tych wymiarach. Małżeństwo ludzkie pozwala na wyrobienie sobie idei zjednoczenia Chrystusa z Jego oblubienicą — Kościołem. I odwrotnie, zespolenie mężczyzny z niewiastą może być przeżywane w obrębie Kościoła tylko w oparciu o wzorzec miłości Chrystusa, który wydaje siebie za Kościół. Obraz ciała powinien zawierać oba te wymiary. Paweł podejmuje stare porównanie społeczeństwa z ciałem, w którym każdy członek spełnia określoną funkcję, której nie da się zastąpić. Doświadczenie, jakie każdy z nas posiada odnośnie do swego ciała, pozwala nam tym samym zrozumieć, że jedność Kościoła urzeczywistnia się w różnorodności funkcji. I odwrotnie, kto przyjmuje ciało Chrystusa i zostaje w ten sposób wszczepiony w Kościół, otrzymuje tym samym wzorzec nowego sposobu życia w swoim ciele. Zostaje zaproszony do życia czy też przeżywania swojej cielesności na wzór Kościoła i do czynienia tego, co można by nazwać eklezjalnym doświadczeniem tegoż ciała.

Można by, prawdopodobnie, wyjaśnić w tej perspektywie niezgłębiony tekst, w jakim św. Paweł omawia bardzo szeroko za-

gadnienie ciała, które jest mu drogie i które mówi o Chrystusie, od którego „całe Ciało — zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdego z członków stosownie do jego miary — przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef 4, 16). Wyrażenie centralne, oddane tu za pomocą pojęcia „więzi”, można by także przetłumaczyć jako „miejsce kontaktu, zespolenia”. Nacisk jest tu położony na dotknięciu i na wiązadzie, przegubie. Członki zrastają się w jedno ciało, bo przylegają wzajemnie do siebie, wiążą się ze sobą — jak mężczyzna z niewiastą. A miejscami zespolenia są dary Chrystusa czyli same członki ciała w miarę, jak przekazują innym łaskę otrzymaną<sup>23</sup>. Każde wiązadło zespała, ale i odróżnia. Tu jednak paradoks wznosi się aż na szczyty, by móc wyrazić podstawowe prawo ekonomii chrześcijańskiej: osobowe spotkanie jednoczy na tyle, na ile odróżnia, a dar jest tym bardziej przekazywany, im bardziej zachowuje się wolność tego, który go przyjmuje. Ciało Kościoła kształtuje się z tych, którzy upodobniają się do ciała zmartwychwstałego Chrystusa, ciała danego w Eucharystii i otrzymanego w chwale Wielkanocy. Ciało każdego chrześcijanina znajduje się także w stosunku do samego siebie w tej samej sytuacji, jaką wyraża termin „więzi” w odniesieniu do kogoś innego.

Można z tego punktu widzenia uznać za poprawne te idee, według których „moje ciało jest mną samym” lub „moje ciało należy do mnie”, nadając im jednak nowe znaczenie będące owocem nowego doświadczenia. Oba sformułowania są prawdziwe, trzeba jednak, aby to „ja” zmieniło swój sens. Zazwyczaj sformułowania te zakładają, że jestem sobą *pozostając* sobą. Zakładają więc zapomnienie o śmierci. Dla chrześcijanina, przeciwnie, moje ciało jest mną tylko wtedy, gdy przeszło przez śmierć i zmartwychwstanie. A dzieje się tak dlatego, że misterium paschalne wypowiada w terminach ludzkich trynitarnie życie osób Bożych. Chrześcijanin nie jest sobą, jeśli nie upodabnia się do tego sposobu, w jaki Bóg jest sobą, to znaczy do wzajemnego daru osób w życiu trynitarnym. Tam też znajdujemy obraz chrześcijańskiej postawy wobec ciała: to, że *mam* ciało, wprowadza jakiś dystans pomiędzy mną a ciałem, dystans pozwalający mi na dowolne posługiwanie się swym ciałem. Natomiast to, że *jestem* ciałem, wprowadza pomiędzy mną a nim jakąś ciągłość, i to tego rodzaju, że muszę osobiście przeżywać to wszystko, co się jemu przytrafia<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Por. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1958<sup>2</sup>, s. 208.

<sup>24</sup> Można by wyrazić to wszystko w etymologii duszy (jako formy ciała) i ciała. Mówienie o duszy w chrystianizmie nie ma na celu wyrwania ja-

*Mam* ciało na tyle, bym mógł je dać. *Jestem* ciałem tak dalece, że dając je daję samego siebie.

Właśnie idea daru pozwala wyjaśnić chrześcijańskie nastawienie wobec ciała. Ciało jest tym, czego nie możemy dać, chyba że damy je bez zastrzeżeń. Tak właśnie dzieje się w małżeństwie, w poświęconym Bogu dziewictwie, w wyznaniu wiary, które pociąga za sobą konieczność wydania swego ciała na męczeństwo. Nasze ciało staje się nami właśnie wtedy, gdy je wydajemy. Jeżeli w ten sposób osoby stają się sobą w Trójcy Św., to widać stąd jasno, że godność ciała nie wynika wyłącznie z tego, iż dzięki zmartwychwstaniu znajdzie się ono w bezpośrednim kontakcie z Absolutem, ale przede wszystkim z tego, że stylem jego bycia jest sposób, w jaki Bóg jest Bogiem. ]

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**

kiejs cząstki z nas samych spod prawa śmierci; ma ono dopomóc w zrozumieniu tego, że to właśnie ja przeżywam śmierć.