

Michał Chaberek OP¹
Polska Prowincja Dominikanów
Warszawa

Czy teologia ciała jest teologią fundamentalną? O naturze teologii ciała jako dyscypliny poznawczej

Aktualność teologii ciała

Wielu teologów, gdy po raz pierwszy usłyszało określenie „teologia ciała”, mogło poczuć pewien dysonans poznawczy. Przyzwyczailiśmy się bowiem do tego, że nauki teologiczne dotyczą raczej Boga i wszystkiego, co z Nim związane. Nie dziwią więc określenia takie jak „teologia stworzenia”, „teologia biblijna” czy nawet „teologia małżeństwa”. Nie dziwi także teologiczne podejście do zagadnienia ludzkiej duszy. Dusza jest bowiem, jak potwierdza św. Tomasz z Akwinu, substancją samoistną, a zatem istniejącą również po śmierci ciała². To w duszy także zawiera się istotne podobieństwo człowieka do Boga³. W dodatku tradycja chrześcijańska, podążając za mędrkami pogańskiej starożytności, upatruje w duszy wyższy element człowieka oraz tę przestrzeń, w której dokonuje się jego typowo ludzkie, czyli racjonalne działanie. Dla Arystotelesa to właśnie intelektualny ogląd prawdy stanowi szczęście człowieka i najgłębsze spełnienie ludzkich aspiracji⁴. To dusza, nie ciało, jest podmiotem wchodzącym w kontakt z Bogiem i działającym na sposób ludzki. Wydaje się zatem, że to dusza, a nie ciało, powinna być przedmiotem teologii.

Nie jest moją intencją tutaj dokonanie jakiegokolwiek oceny tego, czy myśl chrześcijańska położyła zbyt wielki nacisk na duszę ludzką w opisie zarówno człowieka jako podmiotu (substancji), jak i człowieka w jego działaniu i odnie-

¹ Ojciec dr Michał Chaberek dominikanin — teolog fundamentalny, autor książek *Kościół a ewolucja*, *Stworzenie czy ewolucja* oraz *Św. Tomasz z Akwinu a ewolucja*. Zajmuje się dialogiem nauki i wiary, teologią ciała i filozofią tomistyczną (www.mchaberek.com).

² Tomasz z Akwinu, S.Th. I,75, 2.

³ Tamże, I,93, 6; tenże, Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 co.

⁴ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, ks. 10, r. 7.

sieniu do Boga⁵. W obu tych aspektach można mówić zarówno o ciele, jak i duszy ludzkiej, można też rozpatrywać człowieka jako całość, czyli strukturę psychofizyczną, w której zarówno element materialny, jak i duchowy — każdy na swój sposób — realizują ideę człowieczeństwa. W teologii i filozofii akcenty zazwyczaj rozkładają się zgodnie z określoną sytuacją historyczną i położenie nacisku na określone zagadnienie w danych okolicznościach może być jak najbardziej uzasadnione. Teologia katolicka nie może abstrahować od rzeczywistości, w której powstaje. I właśnie dlatego, że najwięksi teologowie i święci chrześcijaństwa dobrze rozumieli swoje czasy, kładli nacisk na wybrane zagadnienia w swojej twórczości teologicznej. Różne też aspekty wiary stawały w centrum ich uwagi. Celem nie było bowiem tworzenie abstrakcyjnych systemów myśli (jak to się przydarzyło niejednemu filozofowi), lecz odpowiedź na ważne ludzkie pytania o Boga, zbawienie i szczęście, stawiane tu i teraz.

Teologia ciała nie wymyka się tej regule. Jej twórcą jest św. Jan Paweł II, który podobnie jak wielcy święci z przeszłości chciał udzielić odpowiedzi na ważne ludzkie pytania w taki sposób, aby były one zrozumiałe dla współczesnego odbiorcy. I podobnie jak w przeszłości tak i dzisiaj odpowiedź ta jest motywowana miłością i pragnieniem pomocy człowiekowi dzięki usunięciu tego, co stanowi przeszkodę w jego spotkaniu z Bogiem i dojściu do szczęścia. Jan Paweł II wyszedł z propozycją teologii ciała, czyli propozycją radykalną z punktu widzenia nauk teologicznych. Wyszedł z taką propozycją właśnie dlatego, że dostrzegł potrzebę nowego akcentu w teologii — takiego, który odpowie na potrzeby naszych czasów.

Jest co najmniej kilka powodów, dla których dowartościowanie roli ciała stało się konieczne w dwudziestym wieku. Ale od razu trzeba zaznaczyć, że program ten został jedynie zainicjowany i z początku bardzo nieśmiało podjęty tylko w niektórych kręgach kościelnych. Jak przewiduje George Weigel, teologia ciała jest jak bomba z opóźnionym zapłonem, której eksplozja w trzecim milenium jest jeszcze przed nami⁶. Prawdopodobnie większość teologów nie zdaje sobie jeszcze sprawy ze znaczenia tego nurtu myśli chrześcijańskiej, choć już dzisiaj, ponad dziesięć lat po śmierci Jana Pawła II, jego myśl zaczyna być stopniowo przyswajana i wyjaśniana w teologii.

⁵ Warto przywołać chociażby dzieła licznych mistyków i świętych autorów, którzy dość konsekwentnie, gdy mówią o duchowości, modlitwie i świętości, utożsamiają człowieka z jego duszą. W pismach św. Jana od Krzyża to dusza jest podmiotem poszukującym Boga, jednoczącym się z nim, nawracającym się do Boga i cieszącym się zjednoczeniem z Bogiem. Innego rodzaju przykład tego trendu, to chociażby tłumaczenie tytułu dzieła św. Bonawentury *Itinerarium mentis ad Deum*, jako *Droga duszy do Boga*. W tym kontekście Bonawentura wykorzystuje Arystotelejską ideę umysłu jako podmiotu ludzkiego, który w tłumaczeniu staje się duszą.

⁶ Zob. G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2007, s. 434.

Geneza teologii ciała

Spróbujmy przeanalizować główne przyczyny powstania teologii ciała. Podstawowa wiedza z zakresu rozwoju cywilizacji zachodniej pokazuje nam kilka wyraźnych kierunków zmian w myśleniu i kulturze. Zwrócę tutaj uwagę na trzy takie fundamentalne zmiany, które moim zdaniem przyczyniły się do powstania teologii ciała (i niejako wymusiły jej powstanie). Po pierwsze, w nowożytności religia chrześcijańska na Zachodzie została poddana racjonalizacji. Religia stała się zatem refleksją na temat religii, a nie tym, na co wskazuje sama nazwa, czyli więzią z Bogiem powstającą przez osobiste nawrócenie i praktykę miłości (*religio* od łac. *re-ligare*, czyli wiązać, łączyć ponownie). Zracjonalizowana religia była oderwana od życia, a zatem przestała kształtować postawy moralne. Szybko też „religia rozumu” zwróciła się przeciwko religii zinstytucjonalizowanej, czyli Kościołowi. Religia przeintelektualizowana zaowocowała także rozejściem się drogi filozofii i teologii. Z kolei rozum bez wiary szybko zaczął zwracać się najpierw przeciwko Bogu a później przeciwko samemu człowiekowi. Nieuchronną konsekwencją „wydumanej” śmierci Boga ogłoszonej przez filozofów pokroju Nietzschego była faktyczna śmierć człowieka zrealizowana przez ideologie nazizmu i komunizmu. W masowej zagładzie ludzi, czy to w obu wojnach światowych, czy obozach koncentracyjnych, gułagach i więzieniach państw totalitarnych, wszędzie tam widzimy pogardę dla ludzkiego ciała. Wystarczy wspomnieć eksperymenty na ciałach żyjących więźniów, cielesne tortury, ciała gnijące na ulicach miast zniszczonych przez wojny, ciała palone na stosach i w krematoriach, ciała wrzucane do masowych mogił, ciała zdeformowane wskutek chorób popromiennych, ciała wiszące na szubienicach masowych egzekucji itd. Jeżeli w dwudziestym wieku człowiek stał się największą ofiarą ludzkich zbrodni, to także jego ciało doznało największej pogardy, niespotykanej nigdy wcześniej w historii⁷.

Drugi wielki kierunek zmian w cywilizacji zachodniej dotyczy tzw. światopoglądu. Światopogląd to najogólniej to, co możemy powiedzieć o świecie jako całości, włączając jego pochodzenie i przeznaczenie. Światopogląd dotyczy rzeczy ostatecznych, najważniejszych. Można w to włączyć także prawdę o człowieku — skąd się wziął i dokąd zmierza. W kontekście chrześcijańskim światopogląd wy-

⁷ Warto tu zaznaczyć, że określenie „teologia ciała” pojawia się prawdopodobnie po raz pierwszy w latach 60. w rozmowach Karola Wojtyły z Wandą Półtawską, która doświadczyła eksperymentów na własnym ciele w czasie uwięzienia w obozie dla kobiet w czasie okupacji niemieckiej. Półtawska wyznaje, że z epoki wojennej wyniosła wielkie rozczarowanie ludźmi i coś jakby wstręt do ludzkiego ciała. Z tej choroby, wojennej traumy, pomógł jej wydostać się jej spowiednik, ksiądz Wojtyła. Zob. W. Półtawska, *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni księdza Karola Wojtyły z rodziną Półtawskich*, Kraków 2009. Określenie „teologia ciała” pojawia się wiele razy w cyklu Katechez środowych 1979–1984 papieża: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* (red. T. Styczeń, Lublin 2011). W katechezie z 8 kwietnia 1981 Jan Paweł II nazywa teologię ciała rodzajem antropologii, która ma charakter pedagogiczny, to znaczy ma prowadzić do wychowania ciała.

kracza poza ramy tego, co można wiedzieć na podstawie samego rozumu czy nauki (dane empiryczne). Jeżeli bowiem świat został stworzony z niczego, jeżeli jest przeznaczony do ostatecznego przekształcenia w Nowe Jeruzalem (por. Ap 21,2), to tych prawd nie możemy poznać naukowo. Podobnie, jeżeli człowiek został stworzony przez Boga i jest przeznaczony do życia wiecznego, to tych prawd nie odkryje ani biologia, ani psychologia czy nauki społeczne. Nie ma więc czegoś takiego, jak „światopogląd naukowy”. Tymczasem zarówno komunizm czy nazizm, jak i pozytywizm chciały ograniczyć poznanie ludzkie do nauk empirycznych. Choć wielkie ideologie upadły w swym aspekcie instytucjonalnym, to jednak prądy takie jak materializm, pozytywizm, agnostycyzm i ateizm powracają w różnych wydaniach i faktycznie dominują we współczesnym życiu intelektualnym. Mamy więc do czynienia z wielką redukcją światopoglądu chrześcijańskiego, czyli tego, który czerpał swoją prawdę z Bożego objawienia, do „światopoglądu naukowego”, który z samej natury rzeczy nie może dać odpowiedzi pełnych, czyli mogących zaspokoić ludzkie serca. Teologia ciała jest konieczna, aby znowu zacząć mówić o człowieku jako podmiocie przekraczającym materię. Jeżeli bowiem dla współczesnych materialistów dusza jest jedynie mrzonką dawnych filozofów, to spotkanie z chrześcijaństwem musi się dokonać na płaszczyźnie ciała. Ciało, uczestnicząc w życiu duszy, na swój sposób przekracza czysto biologiczne zadania i zachowania. Nie ma tutaj miejsca, aby rozwinąć ten wątek, więc poprzestanę jedynie na stwierdzeniu, że ciało jest znakiem duszy i wyraża w sposób materialny to, co niewidzialne w człowieku. Na tej podstawie staje się także przedmiotem teologii⁸.

Wreszcie trzeci kierunek zmian, najbardziej związany z teologią ciała, dotyczy rewolucji w rozumieniu ludzkiej wolności w dwudziestym wieku. Demokryzacja społeczeństw, postęp techniczny, emancypacja kobiet i grup społecznych (robotników, rolników), zmiana stylu życia i bogacenie się dużych klas (powstanie tak zwanej klasy średniej) doprowadziły do zupełnie nowej sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek. Na początku dwudziestego wieku większość ludzi żyła jeszcze w paradygmacie ścisłego posłuszeństwa takiemu czy innemu przełożonemu (królowi, panu, fabrykantowi), większość ludzi nie miała ani środków, ani wystarczających możliwości działania, żeby kształtować swój los. Zakres wyborów życiowych był znacznie ograniczony. Człowiek rodził się i umierał w kontekście ukształtowanym i niejako wyznaczonym przez tradycję i okoliczności zewnętrzne. Jednak na przestrzeni kilkudziesięciu lat większość ludzi zyskała realną wolność osobistą, czyli zaczęła kształtować swój los w wielu wymiarach. Wraz

⁸ Jedno z charakterystycznych sformułowań Jana Pawła II brzmi następująco: „[c]iało bowiem, i tylko ono, zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne, duchowe i Boże. Ono zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą odwiecznie w Bogu tajemnicę i aby być jej znakiem”. Katecheza z 20 lutego 1980, nr 4. Por. także Katechezy z 8 kwietnia 1981, 28 lipca 1982, 13 października 1982; zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, s. 62.

tywny lub subiektywny. Wiedza intersubiektywna to taka, która jest możliwa do osiągnięcia dla każdego. Musi być więc komunikowalna za pomocą języka. Do takiej wiedzy należy na przykład wszelka wiedza o faktach przyrodniczych, gdyż przyroda jest potencjalnie dostępna każdemu. Wiedza subiektywna to na przykład przeżycie mistyczne, którego nie da się przekazać w formie języka, gdyż stanowi doświadczenie zupełnie szczególne, właściwe dla konkretnego człowieka. Teologia ciała jest wiedzą intersubiektywną, to znaczy komunikowalną i potencjalnie dostępną każdemu człowiekowi.

Wiedza ludzka może dotyczyć trzech poziomów różniących się zarówno przedmiotem (przedmiotem materialnym), jak też celem i metodą (przedmiotem formalnym). Te trzy poziomy to nauki przyrodnicze, filozofia i teologia. Przedmiotem nauk przyrodniczych jest przyroda, metodą jest m.in. uporządkowana obserwacja i eksperyment, natomiast celem jest znalezienie bliższych przyczyn zjawisk. Dla filozofii przedmiotem jest byt jako byt (byt rozpatrywany na najwyższym poziomie abstrakcji), metodę stanowi m.in. rozumowanie w oparciu o pierwsze zasady myślenia (*prima principia cognitionis*), a cel — wyjaśnienie rzeczywistości w świetle najgłębszych przyczyn. Wiąże się to ze sprowadzeniem wielu poszczególnych przyczyn (na przykład tych odkrywanych w naukach przyrodniczych) do jednej przyczyny uniwersalnej zwanej Absolutem. Z kolei dla teologii przedmiotem (podmiotem)¹² jest Bóg, a celem — poznanie rzeczywistości absolutnej w świetle wiedzy nadprzyrodzonej (objawienia). Zatem w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych i filozofii teologia czerpie dane przede wszystkim z Objawienia. Dlatego też wartość eksplanacyjna teologii jest dużo większa niż innych dyscyplin wiedzy. To, że jej przesłanki opierają się zasadniczo na wierze a nie postrzeżeniach empirycznych, nie sprawia, że teologia jest mniej pewną dyscypliną poznania w sensie bezwzględny. Jest ona mniej pewna jedynie dla ludzi małej wiary. Jednak poznanie teologiczne, samo w sobie, jest pewniejsze niż poznanie nauk empirycznych. Wynika to z tego, że przesłanki objawione przez Boga są pewniejsze niż te odkryte przez człowieka na drodze poznania zmysłowego. Niewiara łączy się z odrzuceniem tej ogromnej części ludzkiej wiedzy istniejącej w formie intersubiektywnej w ramach teologii.

W epoce przednowożytnej uważano, że prawdziwą nauką i wiedzą pewną (*scientia*) jest właśnie ta objawiona przez Boga, gdyż to ona ma charakter zbawczy (tzn. dotyczy spraw ostatecznych) i pewny. Natomiast po przewrocie kartezjańskim, kiedy kryterium prawdy zaczęły stanowić pewność i jasność twierdzeń, a nie zgodność z rzeczywistością, nauki przyrodnicze przejęły miano wiedzy (*scientia*). Pozornie bowiem wydaje się, że fakty przyrodnicze odkrywane na drodze zmysłowej mają większą pewność niż fakty Boskie poznawane

¹² Święty Tomasz wyklucza nazywanie Boga przedmiotem czegokolwiek i dlatego w odniesieniu do Boga jako „przedmiotu materialnego” teologii używa słowa podmiot (*subiectum*). Zob. S.Th. I,1,7.

przez objawienie. Takie ujęcie miesza jednak subiektywną pewność z obiektywną pewnością wynikającą z prawdziwości samych twierdzeń, czyli ich zgodności z rzeczywistością. To pomieszanie prowadzi do postawy pozytywistycznej, w której teologii odmawia się miana nauki.

Jak już zaznaczyliśmy, teologia jest nauką, ale trzeba uznać, że nie jest taką samą nauką jak inne dyscypliny poznawcze. Jeżeli nawet, idąc za nowożytną redefinicją nauki (*scientia*), zrezygnujemy z określenia teologii jako nauki, to nadal pozostaje ona wartościową dyscypliną poznawczą dostarczającą ogromnej wiedzy. Nie ma zatem podstaw formalnych pozytywistyczne deprecjonowanie teologii i próby usunięcia jej z grona dyscyplin akademickich. O pewności nauki stanowi nie subiektywne poczucie pewności, lecz to, czy twierdzenia danej nauki są prawdziwe, nawet jeżeli prawdziwość jest weryfikowana przez wiarę a nie empirię.

Uzasadnienie teologii ciała z punktu widzenia jej przedmiotu

Zwróciłem już uwagę (w pierwszym punkcie) na pewien paradoks samego określenia „teologia ciała”. Teologia to nauka o Bogu (z greckiego *Theos*: Bóg; *logos*: słowo, sens, nauka). Teologia jest więc mową o Bogu, który jest nieśmiertelny, niezmienny i niematerialny, tymczasem teologia ciała musiałaby być mową o ciele ludzkim, które jest materialne, doczesne i przemijające. Św. Tomasz zwraca uwagę na to, że przedmiotem (podmiotem)¹³ teologii jest nie tylko sam Bóg, ale także stworzenie rozpatrywane w odniesieniu do Stwórcy, do Boga. W tym sensie wszystko, co nie jest Bogiem, ma jakieś znaczenie teologiczne, ponieważ wszystko jest zależne od Boga, jakoś z Nim powiązane. Ostatecznie wszystko, co istnieje, mówi nam coś o Bogu, gdyż nosi jakieś do niego podobieństwo, choćby najbardziej odległe. Podstawowy poziom podobieństwa stworzeń do Boga stanowi sam fakt ich istnienia. Każde ziarno piachu mówi nam coś o Bogu, chociażby przez to, że istnieje i w tym jest do Niego podobne. Ponadto widzimy, że żadne stworzenie nie znajduje w sobie racji swojego istnienia, a raczej czerpie ją z zewnątrz, od czegoś bardziej pierwotnego. Tym, co jest najbardziej pierwotne, co stanowi zasadę wszelkiego istnienia, jest sam Bóg. Dlatego wszystko, co istnieje, odnosi nas w taki czy inny sposób do Boga i może być przedmiotem teologii.

Mimo to ciało ludzkie stanowi o wiele istotniejszy przedmiot teologii niż ziarno piachu czy jakikolwiek obiekt materialny, nawet ożywiony. W tym sensie można powiedzieć, że ciało ludzkie ma głębszy wymiar teologiczny niż jakiegokolwiek inne ciało, włączając wyższe gatunki zwierząt. Przyczyn jest po temu kilka i wypada je teraz pokrótce omówić.

Po pierwsze, ciało ludzkie jest przeznaczone do zmartwychwstania, co znaczy, że w przeciwieństwie do ciał zwierzęcych ma ono charakter eschatologiczny

¹³ Zob. poprzedni przypis.

i w tym sensie również transcendentny — przekracza granice czasu. Po zmartwychwstaniu ciało będzie istniało na wieki, nie będzie podlegać zepsuciu i starzeniu. Będzie to więc ciało przemienione, ale, jak zapewnia św. Tomasz, będzie to to samo ciało, które osoba posiadała przed śmiercią biologiczną¹⁴. Mówimy więc o kontynuacji osoby, zarówno w jej aspekcie duchowym, jak i cielesnym. Dusza jest odłączona od ciała jedynie przejściowo, nie jest to stan normalny czy zamierzony przez Stwórcę. Ostatecznie dusza tego konkretnego człowieka połączy się z odtworzonym i przemienionym wprawdzie, lecz tym samym ciałem tego konkretnego człowieka. Prawda ta ma istotne znaczenie, ponieważ wyklucza postrzeganie przyszłego ciała jako jakiejś innej substancji niż ciało obecne i w ten sposób umacnia teologiczne rozumienie obecnego ciała śmiertelnego.

Podobnie ma się sprawa z pochodzeniem ciała ludzkiego. Mówimy tu o ciele ludzkim zarówno w sensie gatunkowym, jak i indywidualnym, choć w obu wypadkach inne są powody teologii ciała. W sensie gatunkowym ciało człowieka zapoczątkowane zostało przez Boga przez stworzenie. Prawda o stworzeniu ciała Adama z prochu ziemi a ciała Ewy z żebra Adama sytuuje pierwszych rodziców w zupełnie wyjątkowym kontekście kosmicznym. Co prawda Księga Rodzaju wyjaśnia, że również pierwsze ciała wyższych zwierząt zostały ulepione z prochu ziemi (Rdz 2,19), nie powinno to jednak dziwić, zważywszy na to, że człowiek, z biologicznego punktu widzenia, jest jednym z gatunków zwierzęcych. Nie ma więc powodu, aby powstanie jego ciała radykalnie różniło się od powstania zwierząt. Niemniej tylko w przypadku człowieka obserwujemy szczególny zamysł Boży („Uczyńmy człowieka...”), jego szczególne podobieństwo do Boga (Rdz 1,27), wyraźnie stwierdzony monogenizm (pochodzenie całej ludzkości od jednej pary, Dz 17,26), pochodzenie kobiety od mężczyzny (a nie niezależne pochodzenie obu płci z prochu ziemi, co mogłoby dotyczyć zwierząt). W końcu tylko w wypadku człowieka mówi się o szczególnym akcie tchnięcia życia (duszy nieśmiertelnej) i szczególnej opiece Bożej nad pierwszym człowiekiem. To wszystko sprawia, że początek człowieka w sensie gatunkowym ma charakter teologiczny, wymyka się poznaniu naturalnemu i stanowi przedmiot teologii. Można dodać, że gdyby pierwsze ludzkie ciało powstało w sposób naturalny, teologia ciała w tym aspekcie straciłaby swoje uzasadnienie. Podważanie stworzenia pierwszego ciała ludzkiego uderza więc w same podstawy teologii ciała.

Z kolei człowiek rozpatrywany w sensie indywidualnym powstaje przez zrodzenie ciała z rodziców i stworzenie duszy bezpośrednio przez Boga. Każde poczęcie nowego człowieka ma zatem charakter teologiczny, gdyż ludzka prokreacja stanowi współpracę z Boskim dziełem stwórczym.

Kolejne źródło teologii ciała stanowi to, że ciało uczestniczy w życiu duszy. Zachodzi to w dwóch aspektach — oddolnym, gdy człowiek dzięki ciału

¹⁴ Tomasz z Akwinu, S.Th. Supplement, 79,1.

na przykład modli się (wypowiadanie słów modlitwy, wznoszenie czy składanie rąk), wielbi Boga bądź sprawuje sakramenty. W aspekcie ogólnym natomiast przez ciało wyraża się działanie łaski Bożej w duszy ludzkiej. Można tu zaliczyć chociażby takie zjawiska, jak cudowne uzdrowienia ciała, prorocтва, glosolalia i inne działania łaski mające skutki w ciele. Choć zdarza się, że Bóg posługuje się również ciałem zwierzęcym, to jednak w tych rzadkich wypadkach zwierzę stanowi jedynie instrument działania Bożego, a nie świadomy i wolny podmiot współpracujący z łaską, jakim w każdym przypadku jest człowiek¹⁵.

Dla Jana Pawła II najbardziej specyficzny aspekt teologiczności ciała wywodzi się z tego, że ciało ludzkie ma charakter moralny, czyli dzięki ciału człowiek czyni dobro lub zło. Zatem gesty, ruchy, dźwięki wywołane przez ciało, które u zwierząt mają charakter zupełnie neutralny moralnie, dla człowieka mogą mieć wielkie znaczenie zbawcze. Wyrażają bowiem, ale także kreują, rzeczywistość winy lub zasługi, grzechu lub uświęcenia. Ponadto w ujęciu Jana Pawła II ciało jest znakiem, na przykład znakiem miłości między kobietą i mężczyzną. I jako znak może kłamać (jeżeli nie odzwierciedla rzeczywistości) lub potwierdzać i odsyłać do miłości obłubieńczej, o ile taka ma miejsce¹⁶. Te i inne aspekty ludzkiej cielesności sprawiają, że ciało może być przedmiotem teologii.

Dyscypliny „ontologiczne” i „deontologiczne”

Refleksję filozoficzną i teologiczną cywilizacji zachodniej można podzielić na dwa główne nurty: pierwszy wywodzi się od Arystotelesa, a jego chrystianizacji dokonał św. Tomasz z Akwinu. Drugi natomiast wywodzi się od Platona i został schryścianizowany przez św. Augustyna. Zasadnicza różnica polega na tym, że nurt arystotelesowsko-tomistyczny uznaje pierwszeństwo bytu przed dobrem, substancji przed działaniem, metafizyki przed etyką oraz prawdy przed dobrem. Konsekwentnie w nurcie platońsko-augustyńskim chętniej będzie mówiło się o dobru niż bycie, chętniej o egzystencji niż esencji, najpierw o etyce a dopiero w drugiej kolejności o metafizyce. Podział ten oczywiście upraszcza nieco rzeczywistość, ale chodzi tu jedynie o zwrócenie uwagi na pewne akcenty w tych dwu nurtach. Jeżeli przeanalizujemy przeróżne systemy filozoficzne i szkoły teologiczne powstałe w ramach cywilizacji łacińsko-greckiej, zarówno w przeszłości, jak i obecnie, to zazwyczaj można je przyporządkować dość jednoznacznie do któregoś z tych nurtów. Nawet współczesna szkoła analityczna po-

¹⁵ Wśród kilku biblijnych przypadków należy wskazać oślicę proroka Balaama, którą posłużył się anioł Pana, aby zmienić plany proroka (Lb 22,25–31). Również zły duch może posłużyć się ciałem zwierzęcym, np. gdy szatan posłużył się wężem, aby rozmawiać z Ewą w Ogrodzie Eden.

¹⁶ Por. np. Katecheza z 27 sierpnia 1980. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, s. 115–119.

pularna w świecie anglosaskim stanowi jakieś odzwierciedlenie pierwszego nurtu, natomiast filozofia kontynentalna, zwłaszcza filozofia dialogu i egzystencjalizm, plasują się w ramach szeroko rozumianego nurtu platońsko-augustyńskiego. Stosownie do tych dwóch nurtów — czy dwóch sposobów uprawiania filozofii i teologii — można mówić o dwóch rodzajach dyscyplin poznawczych: „ontologicznych” i „deontologicznych”. Te pierwsze wyjaśniają, „jak się rzeczy mają”, natomiast te drugie określają, „jak rzeczy powinny być”. Pierwsze zatem mówią o rzeczywistości (jak jest?), drugie natomiast o powinności (jak powinno być?). (Pamiętamy, że mówimy tutaj raczej o pewnych akcentach a nie o ścisłym rozdzieleniu).

W klasycznym ujęciu w ramach teologii wyróżnia się bibliustykę, historię Kościoła, dyscypliny systematyczne (dogmatyka, teologia fundamentalna, teologia moralna) i dyscypliny praktyczne (homiletyka, katechetyka, katolicka nauka społeczna, prawo kanoniczne). Jeżeli teraz dokonamy przyporządkowania dyscyplin filozoficznych i teologicznych do jednego z dwóch typów, to podział będzie wyglądał następująco. Do dyscyplin ontologicznych będą należały takie jak: metafizyka, bibliстыka, historia Kościoła, dogmatyka i teologia fundamentalna, natomiast do dyscyplin deontologicznych, takie jak etyka filozoficzna (w tym aksjologia) i teologia moralna. Te pierwsze bowiem ustalają stan faktyczny, to znaczy odpowiadają na pytanie „jak jest?” (ewentualnie w sensie historycznym, „co było?”), te drugie zaś mówią o powinności i normach, czyli „jak powinno być”.

Wypada tutaj postawić pytanie, do którego typu dyscyplin zaliczać ma się teologia ciała. Stan faktyczny jest obecnie taki, że tą dyscypliną zajmują się przede wszystkim etycy. Sam Jan Paweł II był filozofem-etykiem, zatem plasował się w nurcie deontologicznym bardziej niż ontologicznym. Warto tutaj wspomnieć, że istnieje pewien trend, szczególnie wśród tomistów, aby akcentować tomistyczny charakter filozofii Karola Wojtyły¹⁷. Nie jest moim zadaniem tutaj rozwijanie tego wątku. Ograniczę się jedynie do stwierdzenia, że filozofia Karola Wojtyły/Jana Pawła II, a zwłaszcza jego teologia ciała, znajduje się po stronie deontologii i to niezależnie od tego, jak wiele elementów tomistycznych można w niej odnaleźć. Ogólny powyższy podział na dwa nurty nie pozwala tutaj wychwycić owej dystynkcji polegającej na tym, że również w ramach filozofii tomistycznej zawiera się, rzecz jasna, deontologia pisana właśnie w duchu tomistycznym. Zatem stosunek do tomizmu (tzn. to, czy Wojtyła był tomistą, czy nie) nie pokrywa się całkowicie z podziałem na ujęcia ontologiczne i deontologiczne.

¹⁷ Zob. na przykład T. Petri, *Aquinas and the Theology of the Body: The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology*, CUA Press 2016. Tenże, *Thomism of the Body: St. JP II's Thomistic Anthropology of Marriage & Sexuality*, (wykład) [online] <https://thomisticinstitute.org/tracks/> [2.08.2018]. D. Flippen, *Was John Paul II a Thomist or a Phenomenologist?*, CatholicCulture.org, [online] <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=8105> [2.08.2018]. Wykład P. Jaroszyńskiego na XVIII Ogólnopolskim Sympozjum Metafizycznym *Karol Wojtyła — tomista czy fenomenolog*, <https://www.youtube.com/watch?v=JfnXT-AcK9Q> [2.07.2018].

Problem, na który chciałbym zwrócić tutaj uwagę, dotyczy możliwego sprowadzenia teologii ciała wyłącznie do deontologii a tym samym oderwanie jej od teologii fundamentalnej. W pewnym sensie jest rzeczą zrozumiałą, że obecnie dominuje postrzeganie teologii ciała jako nauki etycznej i aksjologicznej. Wynika to zarówno z faktu, że podstawowym punktem odniesienia dla teologii ciała są prace Jana Pawła II, który był etykiem, jak i z tego, że jak dotąd mało kto starał się podejść do teologii ciała od strony ontologii czy metafizyki. Jeżeli jednak spojrzymy na teologię starożytną i średniowieczną — znajdziemy tam elementy jakiejś pierwotnej „teologii ciała” tworzonej właśnie z punktu widzenia ontologii. Wydaje się zatem czymś koniecznym, aby takie podejście rozwinąć w kontekście współczesnego rozumienia teologii ciała, tak jak przedstawił ją Jan Paweł II i większość jego komentatorów. Konieczność ta wynika również z podstawowej zasady filozofii chrześcijańskiej, zgodnie z którą nie możemy wiedzieć, jak coś powinno być, jeżeli nie wiemy, czym coś jest. Nie możemy poznać powinności człowieka, jeżeli nie wiemy, czym jest ludzka natura. Etyka wynika bowiem z przyjętej metafizyki. Teologia ciała domaga się zatem uzupełnienia w dyscyplinach ontologicznych, takich jak dogmatyka i teologia fundamentalna.

Teologia ciała jako teologia fundamentalna

Przypomnijmy, że teologia fundamentalna zajmuje się racjonalnym uzasadnianiem wiary. Innymi słowy jej celem jest uzasadnienie na płaszczyźnie naturalnej tego, co nie wynika z poznania naturalnego. Tym różni się zarówno od filozofii (rozumianej jako *ancilla theologiae*), jak i od dogmatyki. Ta pierwsza uzasadnia w sposób naturalny to, co leży w zasięgu samego rozumu (sfera *revelabile*), natomiast ta druga uzasadnia w sposób nadprzyrodzony (tzn. posługując się przesłankami płynącymi z objawienia) to, co jest nadprzyrodzone (prawdy wiary). Zatem teologia fundamentalna stanowi niejako łącznik między filozofią a teologią i konsekwentnie między poznaniem naturalnym a nadprzyrodzonym (przez wiarę).

Nie sposób nie dostrzec jak bardzo podobną rolę pełni ciało ludzkie w ramach antropologii filozoficznej i teologicznej. Ciało ludzkie jest przedmiotem empirycznym (naturalnym) a jednocześnie (jak już zostało wyjaśnione) jego działanie przekracza naturalne działania zwykle przypisywane obiektom materialnym. Siłą rzeczy rysuje się zatem analogia pomiędzy teologią ciała a teologią fundamentalną. Jeżeli bowiem ciało stanowi obiekt fizyczny, to refleksja nad nim jest refleksją naturalną, filozoficzną, niezależną od objawienia. Taką refleksję nad ciałem znajdziemy zresztą nie tylko w antropologii filozoficznej, ale także w medycynie czy psychologii. Jednak wskutek przekraczania porządku fizycznego ciało ludzkie odnosi się do porządku nadprzyrodzonego i niejako go uzasadnia. Okazuje

się więc, że rola teologii ciała w ramach antropologii jest taka jak rola teologii fundamentalnej w ramach teologii. Można więc spojrzeć na teologię ciała jako na poddyscyplinę teologii fundamentalnej. Dzięki refleksji nad ciałem ludzkim można uzasadnić nie tylko chrześcijańską etykę seksualną, ale także chrześcijańską antropologię, teologię stworzenia czy eschatologię. Warunkiem tego typu uzasadnienia jest spojrzenie na teologię ciała z punktu widzenia jego ontologii (pochodzenia, natury i przeznaczenia) a nie, jak dzieje się to obecnie, niemal wyłącznie przez pryzmat deontologii. Można więc uznać, że teologia ciała, przynajmniej w jej aspekcie ontologicznym, jest poddyscypliną teologii fundamentalnej.

Is Theology of the Body Fundamental Theology? On the Nature of Theology of the Body as a Discipline of Knowledge

Summary

This paper elaborates upon the status of the Theology of the Body (TOB) among the philosophical and theological disciplines. The TOB is a relevant part of ecclesiastical reflection due to the modern cultural context. The genesis of the TOB is deeply rooted in social, political and economic development of the Western civilization after the Enlightenment and Positivism of the 19th c. The TOB is a part of theology which is a valid and necessary part of the human knowledge. The justification for the TOB comes from its subject matter, which is the human body. The human body transcends physical reality through its actions and points towards the invisible realm of the soul and morality. The TOB needs to be recognized as one of the ontological disciplines rather than a deontological one, only. The TOB can be categorized as a part of fundamental theology within systematic theology.

Keywords

theology, theology of the body, sexual revolution, science, body, John Paul II

Słowa kluczowe

teologia ciała, teologia, rewolucja seksualna, nauka, ciało, Jan Paweł II

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2007.
- Flippen D., *Was John Paul II a Thomist or a Phenomenologist?*, CatholicCulture.org, [online] <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=8105> [2.08.2018].
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, red. T. Styczeń, Lublin, 2011.
- Jaroszyński P., Wykład na XVIII Ogólnopolskim Sympozjum Metafizycznym *Karol Wojtyła — tomista czy fenomenolog*, [online] <https://www.youtube.com/watch?v=JfnXT-AcK9Q> [2.07.2018].

- Paweł VI, Encyklika *Humanae Vitae*, Opoka.org.pl, 5 lipca 1999, [online] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html [2.07.2018].
- Petri T., *Aquinas and the Theology of the Body: The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology*, CUA Press 2016.
- Petri T., Wykład: *Thomism of the Body: St. JP II's Thomistic Anthropology of Marriage & Sexuality*, (wykład) [online] <https://thomisticinstitute.org/tracks/> [2.08.2018].
- Półtawska W., *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni księdza Karola Wojtyły z rodziną Półtawskich*, Kraków 2009.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, Corpus Thomisticum, [online] <http://www.corpusthomicum.org/> [16.08.2018].
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Corpus Thomisticum, [online] <http://www.corpusthomicum.org/> [16.08.2018].
- Weigel G., *Świadek nadziei*, Kraków 2007.