



MICHAŁ CHABEREK OP

GDAŃSK

MCKOP@DOMINIKANIE.PL

ORCID: 0000-0001-8071-537X

PRZEDMIOTOWE UZASADNIENIE TEOLOGII CIAŁA W KONTEKŚCIE NAUKI O POCHODZENIU CZŁOWIEKA

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2019.002>

Streszczenie. Teologia różni się od innych nauk, ponieważ posługuje się przesłankami nadprzyrodzonymi. Pozytywistyczne podejście do teologii prowadzi do redukcji tej dyscypliny do jednej z nauk szczegółowych. Teologia ciała również opiera się na przesłankach nadprzyrodzonych. Jedną z nich jest stworzenie człowieka z prochu ziemi. Ciało ludzkie jest przedmiotem teologii w trzech aspektach – jego pochodzenia, natury i przeznaczenia. Teologia ciała może być uprawiana w sensie esencjalnym lub egzystencjalnym. Jak dotąd dominowało podejście egzystencjalne. Podejście esencjalne zyska na znaczeniu, gdy zostanie odnowiona nauka o stworzeniu człowieka.

Słowa kluczowe: teologia ciała; stworzenie; teologia; nauka; antropologia; ciało; Księga Rodzaju.

Abstract. An Objective Justification of the Theology of the Body in the Context of the Origin of Man. The nature of theology is such that it adopts supernatural premises as the bases of its study. This is what differs theology from sciences. A Positivistic approach in theology reduces it to one of natural disciplines. Theology of the Body is one of the theological disciplines that also adopts supernatural premises. The crucial one is the supernatural and direct formation of the first human body from the dust of the earth. The human body is the object of theology in three aspects: its origin, its nature, and its destination. TOB can be pursued in an essential and existential way.

Until now it has been developed mainly in the latter manner, but it is necessary to develop TOB which would present the theological dimension of the human body taken as a substance. This can be done effectively only if the creation of the human body is restored in Catholic theology.

Key words: Theology of the Body; Creation; Theology; Science; Anthropology; Body; Genesis.

W niniejszym artykule będę starał się uzasadnić teologię ciała jako pewną dyscyplinę teologiczną w kontekście jej przedmiotu. Pierwszym krokiem będzie zatem wyjaśnienie, w jaki sposób ciało ludzkie może być przedmiotem teologii. W drugim kroku natomiast postaram się wykazać, że obecnie teologia ciała nie jest wystarczająco mocno osadzona w obrębie teologii katolickiej. Wynika to z wątpliwości i zamieszania wokół pochodzenia człowieka, które pojawiły się w teologii dwudziestowiecznej pod wpływem darwinowskiej koncepcji ewolucji.

1. CHARAKTER TEOLOGII JAKO NAUKI

Teologia, filozofia i nauki szczegółowe stanowią jakby trzy rodzaje wiedzy. Tradycyjnie pośród nauk naturalnych (to znaczy takich, które nie odwołują się do nadprzyrodzonego objawienia) za najwyższą uważano metafizykę. Metafizyka jest wiedzą (*scientia*), której przedmiotem jest byt *per se*, to znaczy byt ujęty na najwyższym poziomie abstrakcji. Każda inna nauka naturalna traktuje o bycie ujętym w jakimś aspekcie, a zatem nie wyjaśnia rzeczywistości w sposób całościowy ani nie dociera do najgłębszych przyczyn zjawisk. Teologia natomiast jest uważana za królową nauk w sensie bezwzględny, ponieważ posługuje się przesłankami płynącymi z Bożego objawienia. To oznacza, że jej fundamenty są niepoznawalne dla człowieka na zasadzie naturalnego wysiłku poznawczego. To oczywiście daje teologii dużo większą moc eksplanacyjną niż ma którakolwiek z nauk naturalnych. Z kolei nauki przyrodnicze mają za zadanie wyjaśniać określone zjawiska naturalne, szukać prawidłowości i praw rządzących światem materialnym. Nie jest ich zadaniem poszukiwanie Absolutu, *arche*, czyli naczelnej zasady całej rzeczywistości (jak to

ma miejsce w filozofii). Raczej chodzi o znalezienie bliższych przyczyn poszczególnych zjawisk przyrodniczych.

W nowożytności nastąpiła pewna ewolucja w rozumieniu hierarchii dyscyplin poznawczych. Metoda eksperymentalna zaczęła odnosić coraz większe sukcesy i nauki przyrodnicze zaczęły dostarczać coraz więcej nie tylko teoretycznie ciekawej, ale również praktycznie użytecznej wiedzy. W miarę jak nauki te wyjaśniały świat i przyczyniały się do poprawy jakości życia społeczeństw ich autorytet i rola w kulturze znacznie się umocniły. Jednocześnie nastąpiło pewne przesunięcie uwagi w filozofii z rzeczywistości zewnętrznej (podejście obiektywne) na jaźń, czyli umysł, świadomość, czy wewnątrz człowieka (podejście subiektywne)¹. Kartezjusz uznał, że wiedza wartościowa to nie ta zgodna z rzeczywistością (jak utrzymywano wcześniej pod wpływem św. Tomasza z Akwinu²), ale wiedza pewna, to znaczy niepodważalna, gdyż wydedukowana z podstawowej, niewątpliwej zasady „myślę, więc jestem”. Takie subiektywistyczne i idealistyczne podejście oraz nacisk na pewność poznania sprawiły, że nową królową nauk stała się matematyka. Z czasem, zwłaszcza w epoce pozytywizmu, teologii i filozofii w ogóle odmówiona miana nauki, ponieważ uznano, że nie mówią one o niczym rzeczywistym. Dla Augusta Comte’a teologia była niczym innym jak rodzajem mitologii, natomiast filozofia, zwłaszcza metafizyka, opierała się na złudzeniach³. Obie dyscypliny nie dostarczały żadnej pozytywnej (to jest pewnej, obiektywnej) wiedzy, lecz tylko niejako mamiły ludzi. W kontekście pozytywistycznym filozofia była sprowadzona do roli metodologii i systematyki nauk (w domyśle nauk przyrodniczych i matematycznych) natomiast dla teologii w ogóle nie było miejsca na uniwersytetach.

Ta krótka obserwacja historyczna ukazuje nam szereg zagrożeń dla współczesnego rozumienia teologii nawet wśród samych teologów. Jest jasne, że jeżeli teologię uznajemy za naukę, to nie jest ona taką samą nauką, jak nauki przyrodnicze lub formalne. Próba uczynienia teologii na wzór tak zwanych „prawdziwych nauk”, czyli nauk w sensie pozytywistycznym, prowadzi do redukcji treści teologicznej na przykład do logiki, historii,

¹ Krytyczną analizę tego zjawiska podaje Jan Paweł II w swojej ostatniej książce *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 16–17.

² STh I, 16, 1 co., ScG, lib. 1, cap. 59, n. 2.

³ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1999, s. 18–25.

psychologii lub teorii poznania. Różnorakie redukcyjne podejścia w teologii można obserwować już od końca XIX wieku. Ich cechą wspólną jest to, że próbuje się w nich uczynić teologię nauką na wzór pozytywistyczny zakładając, że pozytywistyczny model naukowości jest najwłaściwszy. Tymczasem pozytywistyczne rozumienie nauk zdaje się słabnąć wraz z rozwojem pewnych nowych dyscyplin takich jak psychologia. Obecnie należy ponownie potwierdzić, że teologia jest nauką (*scientia*), choć różni się od nauk przyrodniczych. Ta różnica nie sprawia jednak, że teologia ma mniejszą wartość poznawczą, lub jest „słabszą” formą wiedzy. Wręcz przeciwnie, zgodnie z przekonaniem średniowiecza, teologia pozostaje królową nauk, gdyż nadal wyjaśnia rzeczy najważniejsze i czyni to w sposób najpełniejszy, nieosiągalny dla czysto ludzkiego wysiłku poznawczego. I to pozostaje prawdą, nawet jeżeli większość środowiska akademickiego podziela pozytywistyczny czy marksistowski stosunek do teologii.

Jeżeli jednak powszechnie mówi się o naukach w sensie nauk przyrodniczych, natomiast teologii odmawia się statusu nauki, to być może warto spojrzeć na teologię, filozofię i przyrodoznawstwo jako trzy komplementarne dyscypliny wiedzy. W tym kontekście, jeżeli nawet teologia nie jest nauką, to niewątpliwie jest usystematyzowaną dyscypliną wiedzy i podobnie jak inne dyscypliny ma swoje miejsce w akademii.

Te wstępne rozważania na temat natury teologii mają istotne znaczenie dla naszego tematu. Na wstępie należy bowiem podkreślić, że teologia bez wiary, czyli w tym przypadku, bez uznania przesłanek płynących z wiary, traci swój sens. Każda dyscyplina poznawcza opiera się na jakichś danych – nauki przyrodnicze na danych empirycznych, nauki formalne na aksjomatach, z kolei filozofia na zasadach bytu i pierwszych zasadach poznania (*prima principia cognitionis*). Dla teologii „danymi” są prawdy wiary. I tutaj leży pewna trudność teologii – jej podstawowe przesłanki trzeba przyjąć na mocy autorytetu Boga a nie własnych możliwości poznawczych. Tutaj też leży przyczyna faktu, że tak wielu intelektualistów odmawia teologii statusu nauki, czy też pełnowartościowej dyscypliny poznania. Jednak wątpliwości w zakresie wiary, (lub nawet jej proste odrzucenie) nie ujmuje nic z obiektywnej pewności prawd objawionych. Innymi słowy, to, że ktoś nie przyjmuje przesłanek płynących z wiary, nie czyni samych przesłanek mniej prawdziwymi lub pewnymi. I dlatego też niewiara nie niszczy obiektywnej wartości teologii jako dyscypliny poznawczej.

Problem ten nabiera szczególnego wydźwięku, gdy sami teologowie podważają niektóre „dane” teologii. Mamy wtedy do czynienia z teologią niewiarygodną i redukcyjną, której konkluzje nie mogą być zgodne z rzeczywistością, tak jak i koncepcja fizyczna czy biologiczna zbudowana w oparciu o błędne dane nie będzie opisywać rzeczywistości. Zatem warunkiem prawdziwości teologii jest uznanie całej wiary tak, jak została ona przekazana w Piśmie Świętym i Tradycji. Jak zobaczymy w trakcie naszych dalszych analiz, prawdy objawione przez Boga, czyli takie, których nie da się uzyskać ani na drodze rozumowej refleksji ani badań przyrodniczych, mają kluczowe znaczenie dla teologii ciała.

2. W JAKI SPOSÓB CIAŁO MOŻE BYĆ PRZEDMIOTEM TEOLOGII?

Każda dyscyplina poznawcza ma swój przedmiot (przedmiot materialny), cel i metodę (przedmiot formalny). W przypadku teologii trudno jest mówić o przedmiocie, ponieważ Bóg nie może być przedmiotem naszego poznania. Wynika to z faktu, że jest bytem absolutnym i transcendentnym, natomiast właściwym przedmiotem naszego poznania może być tylko to, co jest w jakiś sposób ograniczone. Poznanie polega na wchłonięciu na drodze abstrakcji formy rzeczy do naszego umysłu. Czynności tej dokonuje tak zwany intelekt czynny (*intellectus activus* lub *agens*), natomiast rzecz poznana, czyli ideę przechowuje intelekt bierny (*intellectus possibilis*). Jednak Bóg jest bytem transcendentnym w sensie absolutnym. Nie może więc nasz intelekt wytworzyć Jego idei właściwej; Bóg przekracza wszelkie idee ludzkiego umysłu. Zatem w naszym poznaniu Boga nie dokonuje się poznanie jednoznaczne, takie jak w przypadku obiektów niższych, które poznajemy przez zmysły. Teologowie wyjaśniają, że poznanie rzeczy ponadnaturalnych i Boga dokonuje się w sposób analogiczny⁴. Z faktu, że Bóg przekracza wszelkie kategorie wynika to, że nie może być przedmiotem poznania. Mówi się więc, że Bóg jest pod-

⁴ Zob. S. Swieżawski, *Byt*, Kraków 1999, s. 74–94. Co prawda, Swieżawski przypisuje metodę analogii przede wszystkim filozofii (metafizyce) i jedynie wspomina jej znaczenie dla teologii, jednak w praktyce tak zwana teologia naturalna, będąca formalnie częścią filozofii, jest trudna do oddzielenia od teologii *sensu stricto*. Zatem analogia jest jedną z metod zarówno w metafizyce, teologii naturalnej jak i teologii *sensu stricto*.

miotem teologii (*subiectum*), czyli Tym, który raczej daje się poznać niż jest poznawany.

Przedmiotem teologii może być całe stworzenie, o ile rozpatrujemy je z uwagi na Boga, to znaczy w jakimś odniesieniu do bytu najwyższego⁵. I tak, na przykład, byty zarówno ożywione jak nieożywione, tak duchowe jak i materialne, każdy na swój sposób mówi nam coś o Bogu, ponieważ zawiera jakieś podobieństwo do Niego. Podstawowy poziom podobieństwa to istnienie rzeczy – każdy byt stworzony istnieje i w tym przypomina nam o Bogu będącym samym istnieniem. Byty żyjące mówią nam o Bogu, że jest Życiem, byty rozumne, że jest najwyższym Rozumem. W końcu cała różnorodność stworzeń, ich komplementarność i doskonałość mówią nam o wielkości, mocy i mądrości Boga-Stwórcy. Natomiast w aspekcie pożądanym (w przeciwieństwie do aspektu poznawczego) naturalne skłonności rzeczy mówią o tym, że jest miłość, czyli pragnienie spełnienia, która porusza poszczególne byty ku ich celom. Spełnieniem zaś wszystkiego jest Bóg, który pożąda sam siebie, gdyż jest dobrem najwyższym i dlatego jest najwyższą Miłością.

W tym kontekście znajdujemy wyjaśnienie, w jaki sposób ciało ludzkie może być przedmiotem teologii. Otóż Pismo Święte podkreśla szczególnie (na tle innych stworzeń) podobieństwo człowieka do Boga. Skoro zaś podobieństwo człowieka do Boga jest bliższe niż istot nierozumnych, to i więcej dowiemy się o Bogu studiując człowieka niż na przykład zwierzęta, czy przedmioty martwe. Aniołowie są jeszcze bardziej podobni do Boga przez to, że są czystymi duchami. Ale spośród stworzeń widzialnych tylko człowiek ma możliwość wejścia w osobową relację z Bogiem. Oczywiście dokonuje się to przez miłość będącą w woli i łaskę, która rezyduje w sercu. Zatem podstawowym środkiem zjednoczenia człowieka z Bogiem jest jego dusza. W duszy też występuje zasadnicze podobieństwo człowieka do Boga⁶. Niemniej nie da się rozdzielić duszy od ciała. Ciało ludzkie istnieje tylko w połączeniu z duszą, ponieważ ciało bez duszy jest martwe, nie jest więc już ciałem ludzkim, jest jakąś materią organiczną

⁵ STh, I, 1, co.

⁶ Św. Tomasz zauważa, że podobieństwo człowieka do Boga zawiera się przede wszystkim w jego rozumności, której nośnikiem jest dusza. Tylko stworzenie rozumne znamionuje podobieństwo „obrazu”, natomiast stworzenie nierozumne cechuje jedynie podobieństwo „śladu”. Zob. STh I, 93, 6; Super Sent., lib. 1, d. 3, q. 3, a. 1 co.

ulegającą rozkładowi. Ciało i dusza stanowią zatem złożenie (*compositum*), w którym elementem aktywnym (formą) jest dusza, natomiast pasywnym (materią) jest ciało. W ten sposób możemy mówić o substancji ludzkiej. Co prawda dusza jest substancją samoistną (może istnieć bez ciała), ale w sposób naturalny występuje w połączeniu z ciałem⁷.

Jeżeli więc mówimy o ciele jako przedmiocie teologii to mamy przede wszystkim na uwadze owo odniesienie ciała do Boga, które w pierwszej kolejności dokonuje się za sprawą duszy⁸. Działania duchowe nieraz odbijają się w ciele. I w ten sposób ciało staje się znakiem duszy, czyli empirycznym (zmysłowym) jakby teatrem tego, co niewidzialnie zachodzi w duszy. W podstawowym sensie ciało funkcjonuje jako znak w dwóch aspektach – oddolnym i odgórnym. W pierwszym ujęciu to przez ciało człowiek niejako próbuje się upodobnić do Boga. Wchodzi tu w grę mowa ciała w czasie modlitwy (pokłony, składanie rąk, klękanie, etc.) jak też wszelka aktywność, w której ciało jest narzędziem pełnienia dobrych uczynków. Natomiast w aspekcie odgórnym to działanie łaski przejawia się w ciele. Wchodzi tu w grę działania takie jak ekstazy, glosolia czy uzdrowienia fizyczne. W tego typu przypadkach w ciele ludzkim manifestuje się działanie Boga; ciało przekracza wtedy ramy swoich naturalnych działań i w ten sposób niejako odsyła do Boga. Jako znak działania Bożego staje się przedmiotem teologii.

3. ŹRÓDŁA TEOLOGII CIAŁA U KAROLA WOJTYŁY/JANA PAWŁA II

Dyscypliny filozoficzne i teologiczne można podzielić na dwa rodzaje – pierwszy to te, które mówią o tym, jak się rzeczy mają, czyli opisują byty lub idee w ujęciu istotowym. Tutaj zaliczamy metafizykę (ontologię) i antropologię, a w teologii dogmatykę, teologię fundamentalną, historię Kościoła, teologię biblijną. Drugi rodzaj to dyscypliny mówiące o powinnościach, czyli o tym, jak sprawy powinny być. Ten rodzaj opisuje przedmioty poznania w ujęciu jakościowym. W filozofii ten typ dziedzin stanowi etyka natomiast w teologii, na przykład, teologia moralna. Można

⁷ STh I, 75, 2, co.

⁸ Por. KKK, nr 364.

uznać, że pierwszy typ dziedzin to dziedziny esencjalne natomiast drugi to egzystencjalne, pierwszy dotyczy sfery poznawczej człowieka, drugi natomiast sfery pożądarkowej.

Jak dotąd opisywałem teologię ciała w ujęciu esencjalnym, jednak jak wiadomo, twórca teologii ciała – Karol Wojtyła – był etykiem i swoje rozważania o ciele ujmował w perspektywie egzystencjalnej i moralnej. Zatem punktem wyjścia dla niego było nie tyle pytanie o istotę ludzkiego ciała, co raczej o jego znaczenie moralne i powinności. Jednocześnie nie dałoby się sprowadzić teologii ciała Wojtyły jedynie do aspektu moralnego, ponieważ odwołuje się on do Pisma Świętego, zwłaszcza Księgi Rodzaju a w niej do opisu stworzenia i pierwotnego stanu pierwszej pary ludzkiej. Wcześniej powiedziałem, że teologię biblijną należy umieścić po stronie nauk esencjalnych. Teraz wypada jednak dodać, że Pismo Święte samo w sobie zawiera oba aspekty (esencjalny i moralny), gdyż zarówno prawdy wiary, jak i zasady moralne stanowią przedmiot objawienia biblijnego. Z tego wynika, że Pismo Święte jest źródłem zarówno dla dyscyplin esencjalnych jak i egzystencjalnych. Nie podlega przy tym wątpliwości fakt, że Wojtyła wydobyl przede wszystkim ów aspekt moralny, lub egzystencjalny z opisu stworzenia człowieka. To też sprawiło, że teologia ciała jak dotąd była postrzegana przede wszystkim jako nauka o moralności ludzkiej seksualności lub jako teologia małżeństwa. To z kolei może prowadzić do redukcji treści esencjalnej w obrębie teologii ciała do treści egzystencjalnej. Tego rodzaju redukcja byłaby problematyczna, ponieważ każda etyka musi znaleźć umocowanie w metafizyce. Nie można bowiem określić powinności, jeżeli nie znamy natury bytu, którego ta powinność miałyby dotyczyć⁹.

⁹ Na zależność między etyką a metafizyką wyraźnie zwrócił uwagę Jan Paweł II w książce *Pamięć i tożsamość*. Papież pisał m.in.: „Jeżeli sensownie chcemy mówić o dobru i złu, musimy wrócić do św. Tomasza z Akwinu, to jest do filozofii bytu. Można na przykład metodą fenomenologiczną analizować doświadczenia, takie jak doświadczenie moralności, religii czy też człowieczeństwa, wzbogacając w znaczący sposób nasze poznanie. Nie można jednak zapominać, że te wszystkie analizy poniekąd milcząco zakładają rzeczywistość bytu ludzkiego, to znaczy bytu stworzonego, a także rzeczywistość Bytu Absolutnego. Jeżeli nie wychodzimy od tego „realistycznego” założenia, poruszamy się w próżni”. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 21.

Wojtyła postawił opis biblijny w centrum swoich rozważań o małżeństwie, gdyż taki kierunek wskazał sam Jezus. Gdy faryzeusze zapytali Mistrza, czy można się rozwodzić i przytoczyli kazus listu rozwodowego, Nauczyciel odwołał się do Księgi Rodzaju, do początku, tzn. wskazał na pierwotny plan Stwórcy względem człowieka (zob. Mt 19,3–8). Jezus wyjaśnił, że Stwórca na początku miał inny zamysł w odniesieniu do człowieka i że wskutek ludzkiej ułomności i grzechu ten zamysł został przez ludzi zniekształcony. Jednak On, Zbawca, przyszedł, aby ten pierwotny plan niejako uczynić normą nowej chrześcijańskiej wizji małżeństwa, gdyż ona lepiej odpowiada ludzkiej naturze i godności.

Kościół, broniąc małżeństwa na przestrzeni wieków, przyjmował drogę Jezusa, to znaczy odwoływał się do pierwotnego zamysłu Bożego przedstawionego w Księdze Rodzaju¹⁰. Taka metoda powoływania się na Księgę Rodzaju w celu uzasadnienia nierozzerwalności małżeństwa i innych prawd chrześcijańskich ma oczywiście sens jedynie przy założeniu, że opis biblijny jest historycznie prawdziwy. Jednak Wojtyła czyta opis stworzenia i pierwotnej świętości pierwszej pary w taki sposób, aby wydobyc z niego jak najgłębsze znaczenie egzystencjalno-moralne, nie mówi natomiast wiele o historyczności samego opisu. Historyczna prawdziwość, tzn. zgodność tego opisu z przeszłością, która faktycznie miała miejsce, nie stanowi u Wojtyły kryterium, według którego należałoby oceniać wartość jego teologii. W zasadzie występuje w jego analizach jedynie *implicite*, nie jest ani wprost stwierdzona, ani nie wydaje się konieczna dla teologicznej treści jego rozważań. Zatem pewna przewaga podejścia egzystencjalnego nad esencjalnym tkwi w samym sercu teologii świętego Papieża. To z kolei każe nam zastanowić się czy teologia ciała opiera się na dość stabilnym fundamencie dogmatycznym? Czy takie podejście do Księgi Rodzaju i zagadnienia początków człowieka zapewnia właściwe warunki dla rozwoju teologii ciała? Niezależnie od szczegółowej odpowiedzi na te i tym podobne pytania należy już teraz zauważyć, że dowartościowanie historycznego znaczenia Księgi Rodzaju dałoby nowy impuls dla teologii ciała zwłaszcza w jej aspekcie esencjalnym. W dalszym ciągu naszych rozważań spróbujemy naświetlić tę tezę z innego jeszcze punktu widzenia.

¹⁰ Zob. na przykład encykliki *Arcanum Divinae Sapientiae* Leona XIII i *Casti connubi* Piusa XI.

4. TEOLOGIA CIAŁA W TRZECH ASPEKTACH: POCHODZENIE– NATURA–PRZEZNACZENIE

Mówiliśmy już, że przedmiotem teologii może być wszelkie stworzenie z racji jego podobieństwa do Stwórcy. Ale na stworzenie można spojrzeć w trzech różnych perspektywach tj. z punktu widzenia początku stworzenia, z punktu widzenia natury stworzenia (czyli tego, czym ono jest) oraz z punktu widzenia ostatecznego przeznaczenia stworzenia. Podobnie można rozpatrywać człowieka i jego ciało. W każdej z tych perspektyw człowiek i ciało ludzkie ma charakter teologiczny, choć za każdym razem z innego powodu. Przypatrzmy się teraz ciału ludzkiemu jako przedmiotowi teologii w tych trzech perspektywach.

4.1. ESENCJALNE PODSTAWY TEOLOGII CIAŁA

Tutaj należy zaliczyć wspomniany już aspekt „oddolny” i „odgórny” teologicznego znaczenia ciała. Zatem ciało zarówno wyraża nadprzyrodzone działanie Boga w duszy, jak i jest narzędziem duszy, aby wznieść się do Boga. Ale na tym nie koniec. Ciało ludzkie ma bardzo specyficzną budowę na tle innych ciał ożywionych. Z biologicznego punktu widzenia jest jakby zaprzeczeniem zasad, które rządzą światem zwierząt. O ile każde zwierzę ma ciało wyspecjalizowane do jakiejś dominującej funkcji, o tyle ciało ludzkie jest maksymalnie uniwersalne. Można powiedzieć, że ciała zwierząt są zdeterminowane do działania w określony sposób na podstawie instynktów należących do ich natury. W ten sposób świnia ma ryjek, aby wyszukiwać pokarm w ziemi, jej głowa jest skierowana w dół, porusza się na czterech kończynach, aby wykorzystywać efektywnie mięśnie i rozkładać ciężar ciała. Żółw ma pancerz, który niejako utrudnia jego szybkie poruszanie się, ale jednocześnie zapewnia obronę przed drapieżnikami i słońcem. Podobnie pies i kot mają futro, ogon, pazury czy kły, wszystko, co umożliwia im zdobywanie pokarmu i ochronę przed naturalnymi wrogami. Jedynie ciało ludzkie nie posiada takich cech wyspecjalizowanych. Człowiek nie ma ani kopyt, ani ryjka, ani kłów czy rogów, ani pancerza czy futra. To wszystko czyni go najbardziej bezbronnym pośród stworzeń. W dodatku człowiek porusza się na dwóch kończynach, pozostawiając

dwie górne praktycznie nieużywane, co w świecie zwierząt stanowi najmniej efektywny rodzaj przemieszczania się¹¹. Człowiek jest pierwszym kandydatem, aby przegrać w „walce o byt”. Zatem, jak to możliwe, że obserwujemy coś dokładnie odwrotnego? O ile zwierzęta, zwłaszcza te większe i bardziej zaawansowane biologicznie, są zagrożone zupełnym wyginięciem, o tyle człowiek zdobywa i zasiedla coraz to nowe obszary. Człowiek dominuje nad światem zwierząt niemal pod każdym względem. Przyczyną takiego niewątpliwego zwycięstwa człowieka na poziomie biologicznym jest jego rozum. Ludzkie ciało, choć jest bezbronne, zwycięża dzięki narzędom, które człowiek wymyśla i tworzy. Ciało człowieka, choć biologicznie najmniej wydajne, umożliwia realizację działań intelektualnych właśnie dzięki swojej uniwersalności. Można więc powiedzieć, że ludzkie ciało wręcz domaga się duszy intelektualnej, gdyż jedynie taka dusza umożliwia nie tylko biologiczne przetrwanie człowieka, lecz także pełną aktualizację jego fizycznych możliwości. Zatem ciało człowieka całą swoją budową, charakterystyką (konstytucją) i bezbronnością odsyła do rzeczywistości niematerialnej, do duszy, a pośrednio także do Boga.

4.2. ESCHATOLOGICZNE PODSTAWY TEOLOGII CIAŁA

Jeżeli rozważymy teraz przyszłość ludzkiego ciała, to zgodnie z wiarą chrześcijańską uznajemy, że ciało to jest również przeznaczone do wieczności. Prawda o zmartwychwstaniu ciała nadaje ciału ludzkiemu charakter teologiczny, ponieważ potwierdza jego znaczenie ponadczasowe. Inaczej niż ciała zwierzęce, ludzkie ciało ma uczestniczyć w chwale przyszłego Nowego Jeruzalem, ponieważ będzie odbudowane i przemienione w ciało chwalebne i niezniszczalne. Tutaj ważne jest podkreślenie, że (zgodnie z nauką św. Tomasza z Akwinu) ciało zmartwychwstałe będzie tym samym ciałem, które rozłożyło się po śmierci¹². Zatem osoba przy zmartwychwstaniu odzyska swoje ciało, nie jakieś inne. Choć będzie to ciało przemienione, pozostanie numerycznie tym samym, co ciało

¹¹ P. Lenartowicz, *Ludy czy małpoludy? Problem genealogii człowieka*, Kraków 2010, s. 99–100.

¹² STh Supplement, 79, 1.

utracone w śmierci. I ta prawda wiary każe nam unikać redukcji ciała ludzkiego do jednej z wielu substancji organicznych, które pojawiają się na chwilę i giną na zawsze.

4.3. GENEZA CZŁOWIEKA JAKO ŹRÓDŁO TEOLOGII CIAŁA

Trzeci aspekt, w którym należy dostrzec teologiczne znaczenie ludzkiego ciała, dotyczy pochodzenia człowieka. Jeżeli mówimy o powstawaniu każdej osoby w ramach gatunku ludzkiego, to ciało jest uformowane w wyniku biologicznego zrodzenia, natomiast dusza zostaje każdorazowo stworzona przez Boga i nadana każdemu człowiekowi osobno¹³. Taki sposób powstawania indywiduów ludzkich każe nam widzieć ludzką prokreację jako współpracę rodziców w stwórczym dziele Boga. To zaś pogłębia teologiczny wymiar całej rzeczywistości małżeństwa i rodziny. Ten właśnie wątek teologii ciała doczekał się wielu opracowań i, jak się wydaje, zajmuje kluczowe miejsce także w teologii Jana Pawła II.

Musimy jednak spojrzeć na początek człowieka również w aspekcie gatunkowym, to znaczy uwzględnić specyficzny sposób powstania naszych pierwszych rodziców, którzy zapoczątkowali istnienie całej rodziny ludzkiej. I tutaj napotykamy potężne braki w uzasadnieniu teologii ciała spowodowane naturalistycznym redukcjonizmem, który wdarł się do teologii katolickiej pod wpływem tak zwanej „teorii ewolucji”. Ten wątek wymaga więcej wyjaśnienia.

Nie ma wątpliwości, że od starożytności chrześcijańskiej aż po połowę dwudziestego wieku Kościół nauczał, że człowiek powstał poprzez nadprzyrodzone uformowanie jego ciała bezpośrednio przez samego Boga z prochu ziemi. W pierwszych wiekach pewne kontrowersje budziło pochodzenie ludzkiej duszy¹⁴. Tertulian na przykład opowiadał się za tra-

¹³ Por. KKK, nr 366. Jak się wydaje, aż dotąd nie została ostatecznie rozstrzygnięta kwestia tego, czy dusza rozumna zostaje stworzona w momencie zapłodnienia, czy może (jak nauczali dawniejsi teologowie) nieco później, w czasie rozwoju embrionalnego, gdy element materialny może już aktualizować funkcje intelektualne. Najbliżej rozwiązania tego problemu znajduje się Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* (nr 43 i 60), ale i tam brak wyraźnego rozstrzygnięcia.

¹⁴ Św. Hieronim w Liście 126 (do Marcelina i Anapsychiusza) wymieniał pięć

ducjanizmem (dusze są przekazywane z rodziców na dzieci, czyli jak ciało rodzi się z ciała tak dusza z duszy), teologowie platonizujący opowiadali się za preegzystencją dusz (dusze zostały stworzone na początku czasu i niejako spadają z nieba, aby ożywić kolejne ludzkie ciała), ale stopniowo większość teologów uznała, że każda ludzka dusza zostaje stworzona indywidualnie dla każdego człowieka. Zatem spór wokół pochodzenia duszy został rozwiązany, pojawił się natomiast nowy problem dotyczący pochodzenia ciała. Po encyklice *Humani generis* (1950) większość teologów uznała, że nie należy już dłużej utrzymywać odwiecznej i niezmiennej nauki Kościoła na temat bezpośredniego stworzenia ciała pierwszego człowieka. Powszechnie przyjęto, że ciało wyewoluowało z „niższej żywej materii”. Według tej nowej koncepcji ciało ludzkie powstało na drodze ewolucji, dusza natomiast na drodze stworzenia. Niestety, takie podejście nie znajduje poparcia ani w Piśmie Świętym, ani Tradycji, ani u Ojców ani Doktorów Kościoła¹⁵. Nie znajduje nawet poparcia w samej encyklice Piusa XII, ponieważ Papież dopuścił jedynie możliwość dyskusowania ewolucyjnego pochodzenia ciała, nie nakazał natomiast porzucenia wiary w jego stworzenie. Wydaje się zatem, że teologowie przedwcześnie i w sposób nieuzasadniony przyjęli ewolucyjne pochodzenie ciała. Zresztą taka koncepcja napotyka wiele trudności i to nie tylko teologicznych, ale również filozoficznych i biologicznych¹⁶. Skoro zaś z jednej strony brak dowodów biologicznych (w istocie taki dowód nie jest nawet teoretycznie możliwy¹⁷) na pochodzenie człowieka od niższych zwierząt a z drugiej

różnych koncepcji pochodzenia duszy i dodaje, że traducjanizm jest popularny w Kościele Zachodnim; <http://www.newadvent.org/fathers/1102165.htm> [dostęp: 24.08.18].

¹⁵ Szczegółowe uzasadnienie tej tezy można znaleźć w książce *Kościół a ewolucja*. (M. Chaberek, *Kościół a ewolucja*, Warszawa 2012, s. 192–211).

¹⁶ O problemach ewolucyjnego pochodzenia ciała ludzkiego na poziomie biologii zob. P. Lenartowicz, *O filozoficznych problemach tzw. hominizacji zwierzęcia*, zob. M. Chaberek, „Pochodzenie człowieka. O filozoficznych problemach hominizacji”, w: *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Lublin 2015, s. 221–253. O teologicznych problemach w tak zwanej koncepcji specjalnego transformizmu zob. tenże, *Aquinas and Evolution*, The Chartwell Press 2017, s. 126–162.

¹⁷ Nawet gdyby znaleziono cały łańcuch form pośrednich między człowiekiem a niższym zwierzęciem, to i tak byłby to dowód jedynie na istnienie takich form w przeszłości, nie zaś na pochodzenie jednej od drugiej. Takie fakty paleontologiczne w żaden sposób nie przekreślałyby możliwości bezpośredniego stworzenia pierwszego człowieka.

strony istnieje wielowiekowe nauczanie o stworzeniu człowieka z prochu ziemi, wydaje się oczywiste, że teologia katolicka powinna powrócić do nauki o stworzeniu.

5. STWORZENIE CIAŁA JAKO PODSTAWA TEOLOGII CIAŁA

Problem ten ma zasadnicze znaczenie dla naszego tematu. Chodzi tu bowiem o uzasadnienie teologii ciała z punktu widzenia jej przedmiotu. Jeżeli teologia ciała ma być rzeczywiście pełnoprawną teologią, być może nawet jakimś osobnym traktatem, to musi być oparta na przesłankach płynących z objawienia, czyli na prawdach wiary. Tak jest w każdym traktacie teologicznym – na przykład trynitologia opiera się na dogmatach dotyczących Trójcy Św., chrystologia na dogmatach chrystologicznych, a mariologia na dogmatach maryjnych. W odniesieniu do ciała człowieka, Kościół naucza na poziomie dogmatycznym, że nastąpi ciała zmartwychwstanie, czyli że ciało ludzkie jest przeznaczone do nadprzyrodzonej. I ta prawda wiary stanowi dobre uzasadnienie teologii ciała w aspekcie eschatologicznym. Jeśli chodzi o naturę i zrodzenie człowieka, czyli aspekt esencjalny teologii ciała, to jest on zabezpieczony nauczaniem o tym, że ciało ludzkie jest ożywiane duszą rozumną stworzoną dla każdego człowieka osobno¹⁸. W kontekście początku człowieka, czyli tego jak powstało pierwsze ciało ludzkie, nie ma takiej jasności.

Jak już zaznaczyłem, najpopularniejsza obecnie jest koncepcja „hominizacji zwierzęcia”. Pomijając wszystkie trudności naukowe, filozoficzne i teologiczne takiego podejścia jest jasne, że znacząco umniejsza ono znaczenie teologii ciała. Powrót do klasycznej koncepcji stworzenia ciała z prochu ziemi dałby nowy, potężny impuls do rozwoju teologii ciała, zwłaszcza w ujęciu esencjalnym. Dopiero wtedy prawda o boskim zamiśle tkwiącym już na poziomie ludzkiej biologii nabrałaby pełnego

Paleontologia jest nauką historyczną (podobnie jak geologia i archeologia) a w tych naukach o przeszłości wnioskuje się jedynie pośrednio, na podstawie praw działających obecnie. Nie można zatem zobaczyć, co stało się w przeszłości, można jedynie badać skutki tych wydarzeń. Takie teoretyczne ograniczenie paleontologii czyni ją nauką z natury niezdolną do zaprzeczenia klasycznej chrześcijańskiej koncepcji stworzenia.

¹⁸ Por. KKK, nr 366 i 382.

blasku a teologia ciała zyskałaby swoje umocowanie w jednoznacznym nauczaniu Kościoła. George Weigel porównuje teologię ciała Jana Pawła II do bomby zegarowej, która wybuchnie w dwudziestym pierwszym wieku¹⁹. Być może stanie się to właśnie wtedy, gdy Kościół potwierdzi wiarę w stworzenie zarówno duszy jak i ciała człowieka. Być może prawda ta powinna stać się przedmiotem nowego dogmatu, który ochroniłby wiarę przed materialistycznym redukcjonizmem. W przeszłości Kościół ogłaszał dogmaty właśnie w odpowiedzi na błędy w pojmowaniu poszczególnych prawd. Obecnie, jak się wydaje, dominuje przekonanie, że podstawowe prawdy wiary zostały już wyjaśnione i odpowiednio zdefiniowane tak, że ich poprawne rozumienie jest niejako automatycznie zagwarantowane przez starożytne sobory. Jednak takie przekonanie nie znajduje potwierdzenia w tym, co obserwujemy we współczesnej teologii. O ile Kościół prowadzony przez Duch Świętego na przestrzeni wieków uczynił ogromny postęp w definiowaniu i rozumieniu wiary, o tyle pewne poszczególne kwestie, nawet tak doniosłe jak pochodzenie człowieka, nie zostały jeszcze do końca wyjaśnione, zwłaszcza w kontekście nowych idei inspirowanych nowożytnym światopoglądem materialistycznym.

W pierwszej części wspominałem, że w minionym wieku teologowie nieraz dążyli do uczynienia teologii bardziej naukową w rozumieniu pozytywistycznym próbując w ten sposób niejako ocalić miejsce teologii w akademii. Zapominano przy tym, że teologia jest nauką, ale w nieco innym sensie niż nauki szczegółowe. Takie próby „unaukawiania” teologii kończyły się podejściami redukcyjnymi, czyli sprowadzającymi zjawiska wyższego rzędu do zjawisk niższego rzędu. W efekcie teologia traciła swoją specyfikę jako dyscyplina nadprzyrodzona i stawała się np. logiką, historią, czy psychologią. W tym samym kontekście należy rozpatrywać współczesne odejście od klasycznej nauki o stworzeniu. Zredukowanie bezpośredniego działania Boga do tak zwanych naturalnych przyczyn wtórnych (co stanowi istotę koncepcji ewolucyjnego pochodzenia człowieka), jest wyrazem pozytywistycznego redukcjonizmu w teologii. To redukcyjne podejście nie wynika z samych danych naukowych odkrywanych w biologii, paleontologii czy genetyce. Nauka nie odkryła nic, co zmuszałoby teologów do porzucenia klasycznej koncepcji stworzenia.

¹⁹ G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2007, s. 434.

Redukcjonizm w teologii dokonuje się pod wpływem teorii (nie faktów), teorii inspirowanej materializmem, której głównym celem jest modyfikacja chrześcijańskiej koncepcji stworzenia.

Dla naszego tematu istotne jest to, że jasne zdefiniowanie stworzenia pierwszego ciała mężczyzny z prochu ziemi a ciała kobiety z boku mężczyzny przywróciłoby historyczne rozumienie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju i w ten sposób teologia ciała zyskałaby mocne podstawy biblijne. Wspomniałem poprzednio, że w teologii ciała Jana Pawła II historyczność pierwszych wydarzeń z Księgi Rodzaju jest przyjęta jedynie *implicite*. Papież skupia się na teologicznej treści tych wydarzeń. Czy nie jest jednak tak, że jeżeli wydarzenia te stanowią jedynie projekcję pewnych tak zwanych „głębszych prawd” wyrażonych w mitologicznej lub symbolicznej formie w Genesis, to czy treść teologiczna nie jest niejako zawieszona w próżni? Czy właśnie te teologiczne, „głębsze” prawdy, nie zależą całkowicie od historycznej prawdziwości konkretnych wydarzeń, z których zostały wydedukowane?

Sposób powstania człowieka ma wpływ na nasze rozumienie tego, kim człowiek jest. W koncepcji ewolucyjnej (teoria hominizacji zwierzęcia) przyjmuje się, że godność człowieka zawiera się przede wszystkim w duszy i dlatego zwierzęce pochodzenie jego ciała nie ma istotnego znaczenia dla naszego rozumienia ludzkiej natury. Pogląd ten opiera się na kartezjańskim dualizmie, w którym ciało i dusza stanowią jakoby dwie niezależne substancje (*res extensa* i *res cogitans*). Ponadto w koncepcji tej naiwnie zakłada się, że dla uzasadnienia godności człowieka wystarczy uznać, że ma on duszę duchową. Tymczasem argument „z duszy” trafia jedynie do wierzących i już przekonanych, nie zmienia natomiast nic w naturalistycznym światopoglądzie ludzi, którzy istnienie jakiegokolwiek niematerialnej substancji z założenia odrzucają. Dyskusja na temat człowieka, jeżeli ma mieć charakter uniwersalny, musi włączać specyfikę ludzkiego ciała. I w ten sposób pochodzenie ciała (a nie duszy) jest kluczowe w rozmowach z ateistami i materialistami na temat tożsamości i godności człowieka. Ponadto przyjęcie koncepcji ewolucyjnej uderza wprost w teologię ciała. Jeżeli bowiem ciało ludzkie zachowuje organiczną jedność na zasadzie zrodzenia z każdym innym ciałem zwierzęcym (a ostatecznie z każdą amebą czy bakterią), to nie ma w nim nic szczególnego z biologicznego punktu widzenia. Wtedy powstaje pytanie, czym w takim razie miałyby się różnić teologia ciała

od teologii przyrody organicznej? (Dziedziny zresztą niemal nieistniejącej właśnie ze względu na jej znikomą wartość teologiczną). Jeżeli dusza ludzka stanowi jedyne uzasadnienie szczególnego charakteru natury ludzkiej, to powinniśmy poprzestać na teologii duszy. Jeżeli natomiast ciało pierwszego człowieka zostało uczynione od podstaw bezpośrednio przez Boga, to jest jasne, że nie tylko w duszy, lecz także w cielesności wyraża się ów zamysł stwórczy wobec człowieka, czyli to, kim on ma być w świetle jego najgłębszej natury i powołania.

Teistyczni ewolucjoniści nieraz twierdzą, że ewolucyjne powstanie człowieka nadaje mu większą godność, ponieważ łączy człowieka z resztą stworzenia i uwydatnia Boską mądrość w działaniu przyczyn wtórnych. Jednak pogląd ten stoi w sprzeczności z nauczaniem Ojców Kościoła i św. Tomasza, którzy mówią, że Boska moc i wielkość najpełniej objawia się w bezpośrednim działaniu, takim jak stworzenie i formowanie świata²⁰. Istotnie, nie sposób wyobrazić sobie piękniejszego, bardziej godziwego i nobliwego sposobu powstania człowieka niż poprzez bezpośrednie ukształtowanie przez Boga. To zaś prowadzi nas do wniosku, że teologia ciała musi zyskać solidne podstawy dogmatyczne w odnowionej nauce na temat pochodzenia człowieka, która będzie wyraźnie stwierdzać jego stworzenie, tj. bezpośrednie ukształtowanie, zarówno jego ciała jak i duszy.

BIBLIOGRAFIA

- Chaberek, M. „Pochodzenie człowieka. O filozoficznych problemach hominizacji”, w: *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Lublin 2015, 221–253.
- Chaberek, M. *Aquinas and Evolution*, The Chartwell Press 2017.
- Chaberek, M. *Kościół a ewolucja*, Warszawa 2012.
- Hieronim, *List 126 (do Marcelina i Anapsychiusza)*, <http://www.newadvent.org/fathers/1102165.htm> [dostęp: 24.08.18].

²⁰ Św. Tomasz mówi o tym wyraźnie w kilku miejscach: „Większym dziełem jest uczynienie czegoś według całej jego substancji niż uczynienie formy substancjalnej lub przypadłościowej” (STh I, 45, 3, sc.). „Dużo większej mocy wymaga uczynienie czegoś z niczego niż z czegoś przeciwnego” (STh I, 45, 5 ad 2). „Chociaż stworzenie skończonego skutku nie ukazuje nieskończonej mocy, jednak stworzenie go z niczego ukazuje nieskończoną moc (STh I, 45, 5 ad 3, por. STh I, 45, 1, ad 2).

- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/evangelium_1.html [dostęp: 25.08.18].
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Lenartowicz, P. *Ludy czy małpoludy? Problem genealogii człowieka*, Kraków 2010.
- Leon XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, http://www.silesia.edu.pl/slask/index.php?title=Papie%C5%BC_Leon_XIII_-_encyklika_Arcanum_divinae_sapientiae_z_14_II_1880 [dostęp: 25.08.18].
- Pius XI, *Casti connubi*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/casti_connubi_31121930.html [dostęp: 25.08.18].
- Swieżawski, S. *Byt*, Kraków 1999.
- Tatarkiewicz, W. *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, <http://www.corpusthomicum.org/> [dostęp: 16.08.18].
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, ScG, <http://www.corpusthomicum.org/> [dostęp: 16.08.18].
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, <http://www.corpusthomicum.org/> [dostęp: 16.08.18].
- Weigel, G., *Świadek nadziei*, Kraków 2007.