

## REALIZM CIAŁA NIEZBĘDNY W DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Przez realizm poznawczy rozumiemy pogląd, według którego poznający uwzględnia prawdziwą rzeczywistość i poznaje w niej byty realnie istniejące tak co do ich istnienia, jak i co do ich własności<sup>1</sup>. Przeciwnością takiego poglądu jest idealizm negujący istnienie świata zewnętrznego i możliwość poznania rzeczy takimi, jakimi są a redukujący ów świat do zjawisk (fenomenów), jakie poznający może o nim posiadać. W tym drugim poglądzie poznanie świata jest zależne jedynie od wyobrażeń poznającego, od konstruowanych przez niego pojęć i sądów, od jego świadomości.

Jeśli przyjmiemy, iż teologia duchowości jest dyscypliną teologiczną, która opierając się na prawdach Objawienia, bada doświadczenie duchowe, opisuje jego rozwój i pozwala poznać jego struktury i prawa<sup>2</sup>, to dostrzegamy, iż przedmiotem poznania tej dziedziny teologicznej jest dynamicznie rozumiane doświadczenie duchowe człowieka, doświadczenie Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, przedłużające się w Kościele i ciągle ożywiane w uczniach Chrystusa przez Ducha Świętego. Otóż to doświadczenie, jak każde doświadczenie, zakłada, iż podmiot wchodzi w kontakt przedmiotowy z rzeczywistością, wchodzi w relację poznania tejże rzeczywistości. W tym przypadku chodzi o podmiot przeżywający swą relację do Boga w wierze, gdyż przez wiarę uczestniczy on w życiu Bożym. To życie Boże ogarnia w Duchu Świętym całą jego osobę, jego wewnętrzną relację do Chrystusa, jego postawę receptywną, świadomie i dobrowolnie przyjmującą łaskę Bożą, od której w pierwszym rzędzie zależy kształt tego życia w człowieku. Obejmuje ono także jego postawę zewnętrzną,

---

<sup>1</sup> J. Herbut, hasło: „Realizm”, *Leksykon filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 459.

<sup>2</sup> Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tłum. J. Machniak, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 43.

postawę odpowiedzi na dar Boży, postawę ukazującą styl życia będący wyrazem naśladowania Jezusa Chrystusa, dawania Jemu świadectwa, styl życia wedle Ducha (Rz 8,5), postawę modlitwy, sposób miłowania bliźniego, konkretne działania mające na celu realizację woli Bożej i dobro innych. Te postawy muszą się uzewewnętrznić, wyrazić „w ciele”, gdyż w przeciwnym wypadku cała postawa chrześcijanina pozostałaby postawą ukrytą, niedostępną, nierozpoznawalną przez innych, byłaby pozbawiona tego światła, które skłania innych do wielbienia Ojca niebieskiego za Jego dobroć i miłość (Mt 5, 16).

W związku z tym rodzi się pytanie: na ile niezbędny jest realizm ciała w duchowości chrześcijańskiej? Czy chrześcijańskie życie duchowe wymaga udziału ciała jedynie z tego powodu, że winno się ono wyrazić w postawie ludzkiej, czy też z jakichś innych, może bardziej podstawowych względów? A jeśli tak to z jakich?

Objaśnienie tego zagadnienia nie jest możliwe bez odwołania się do pewnych przesłanek antropologicznych, do pojęcia natury ludzkiej, cielesności będącej darem Bożym od momentu stworzenia. Badając realizm ciała w duchowości chrześcijańskiej objaśniającej postawę człowieka w jego dążeniu do pełni życia Bożego w Chrystusie mocą Ducha Świętego, należy najpierw zapytać o realizm ciała w duchowości na płaszczyźnie stworzenia, gdyż łaska Boża nie niszczy natury ludzkiej, lecz ją zakłada i udoskonala. Jeśli więc w tym pierwszym wymiarze ujawnia się ów realizm, powinien się on ujawnić i w tym drugim, nadprzyrodzonym.

## **1. Realizm ciała ludzkiego w płaszczyźnie stworzenia**

Chrześcijańskie rozumienie cielesności ludzkiej, kondycji cielesnej człowieka łączy się ściśle z wynikającym z wiary przekonaniem, iż człowiek został stworzony przez Boga. Stwórca „ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia (*ruah*), wskutek czego stał się on istotą żywą (*nefes haja*)” (Rdz 2, 7). Fakt pochodzenia z prochu ziemi czyni człowieka bytem cielesnym (*basar*), fakt natomiast otrzymania ducha od Boga sprawia, że tenże byt cielesny staje się wśród innych bytów ziemskich bytem wyjątkowym, zdolnym do poznania Boga, wyboru Go

i nawiązania z Nim bliskiej relacji. Tym samym ciało człowieka staje się znakiem widzialnym niewidzialnej obecności Boga Stwórcy świata i każdego człowieka. Twierdząc natomiast, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże jako mężczyzna i kobieta (Rdz 1,27), objawienie informuje o fakcie właściwej dla człowieka płciowości, dwubiegunowej płciowości i wzajemnego ukierunkowania na siebie heteroseksualnych osób w miłości, wyzwalającego ich z samotności. Byt ludzki jawi się jako byt w relacji do innych dzięki posiadanemu ciału i dzięki temuż ciału jest zakorzeniony w świecie stworzonym. W tymże świecie otrzymuje on zadanie doprowadzenia do spełnienia dzieła stworzenia (Rdz 1, 28-29), budowania ludzkiej wspólnoty, co jest możliwe dzięki jego całościowemu zaangażowaniu się, także ciałem jako narzędziem realizacji owego zadania.

Początkowo istnienie człowieka w ciele cechowało się wielką harmonią w zakresie bycia znakiem działania Stwórcy i narzędziem realizacji Jego woli, fakt jednak grzechu pierworodnego (Rdz 3) zburzył tę harmonię, co odbiło się zarazem na zakłóceniu czystej relacji miłości do innych, a nawet na samej naturze ludzkiej, naczyniowej odtąd podziałem wewnętrznym, skłonnością do złego, pychy i pożądlivosti, postawy, która pragnie podporządkować sobie drugą osobę, wykorzystać jej ciało. Odtąd człowiek w ciele potrzebuje odkupienia, pragnie powrotu do pierwotnej harmonii.

Chociaż niekiedy potocznie określa się człowieka jako istotę złożoną z duszy i ciała, chrześcijańskie rozumienie bytu ludzkiego nie zawiera w sobie dualizmu wyrażającego się w przesadnym akcentowaniu np. elementu duszy na niekorzyść ciała, jak to miało miejsce w filozofii platońskiej, gdzie ciało było uważane za więzienie duszy. Platonizm uznawał za realny jedynie świat idei, form i wywodzącą się z niego duszę, która, według przyjmowanego mitu, została strącona do ciała i świata materialnego, z którego niczym z fałszywej rzeczywistości winna się wyzwolić przez oczyszczenie moralne (czyli odpowiednią ascezę, praktykę cnót) oraz oczyszczenie intelektualne (czyli przez dialektykę i kontemplację)<sup>3</sup>. Według tej wizji ciało jest czymś przypadkowym, niegod-

<sup>3</sup> A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej, Od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity*, tłum. H. Bednarek, Wydawnictwo „M” Kraków 1997, s. 23-24.

nym duszy, pozbawionym godności. Jakby jego przedłużeniem jest nowożytny i współczesny idealizm postrzegający człowieka jako byt o wręcz nieograniczonych możliwościach, zapoznający jednakże jego stworzoną i zależną od Boga, ograniczenia posiadane z racji materialności i cielesności. Chrześcijaństwu obce jest również pomniejszenie człowieka o wymiar duchowy, nadprzyrodzony głoszone przez filozofie materialistyczne sprowadzające go do cząstki kosmosu, górującej nad pozostałą naturą jedynie wyższym stadium rozwojowym. Obce jest mu także przesadne eksponowanie statusu ciała w bycie ludzkim i w egzystencji człowieka ze szkodą dla jego duszy i duchowości, właściwe dla filozofii czasów ponowoczesnych.

Prawdziwa natura człowieka ukazuje się dopiero wtedy, gdy uwzględnimy łącznie jego komponent cielesny i duchowy. Objawienie judeochrześcijańskie podaje, że człowieka należy pojmować jako ontyczną jedność ciała (*basar/soma* lub *sarx* – Rdz 2, 23) i duszy (*nefesh/nous* – Rdz 2, 7)<sup>4</sup>. Występujących u św. Pawła trzech wymiarów człowieka: ciała, duszy i ducha (*ruah/pneuma*) (1 Tes 5, 23) zdaniem egzegetów, nie należy uznawać za trychotomiczny model antropologii apostoła<sup>5</sup>. W biblijnym ujęciu człowiek nie tyle ma ciało co jest ciałem, jest nim jako stworzenie Boże, jako byt skończony, kruchy i bezsilny. Ciało to jednakże jest ożywione przez duszę będącą właśnie czynnikiem ożywiającym, zasadą jego życia w płaszczyźnie naturalnej, „ja” człowieka, dzięki czemu może on powiedzieć o sobie, że jest również, a może przede wszystkim duszą. Jest więc nierozdzielnie jednym i drugim. Do innych terminów antropologicznych nie wyznaczających struktury bytowej człowieka a określających go całościowo z jakiegoś punktu widzenia, należą: umysł (*nous*), serce (*leb/cardia*) i duch (*ruah/pneuma*). Umysł oznacza wyższą władzę poznawczą i wolitywną, zdolność myślenia, poznania, sądzenia, wartościowania, chcenia i działania występującą u stworzenia rozumnego, jak również jest synonimem „człowieka wewnętrznego” (Rz 7, 22). Serce z kolei obejmuje władze poznania i myślenia w porządku przyrodzonym, władze wolitywne człowieka, najbardziej wewnętrzną część ludz-

<sup>4</sup> Kard. A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Pallottinum- Poznań 2005, s. 158-164.

<sup>5</sup> Tamże, s. 163.

kiej istoty otwartą na Boga, a nawet całą istotę duchową człowieka. Wreszcie „duch” oznacza siedlisko wrażeń, myśli i aktów woli człowieka, jak również jego życie nadprzyrodzone, względnie jego duszę żyjącą życiem nadprzyrodzonym<sup>6</sup>. Każdy z wymienionych terminów właściwy dla antropologii biblijnej nie tylko Starego ale i Nowego Testamentu określa pod pewnym względem całego człowieka, a jeszcze pełniej określają go wszystkie wymienione terminy razem<sup>7</sup>.

Jedność dwóch elementów konstytutywnych bytu ludzkiego czyli ciała i duszy wywodzi się z jedności aktu stwórczego Boga, który ukonstytuował człowieka na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1, 27) nie tylko w wymiarze duchowym ale także i cielesnym<sup>8</sup>. Takie postrzeganie ciała jako istotnego komponentu bytu ludzkiego uwidacznia jego realizm w antropologii biblijnej, gdyż przynależy ono realnie do istoty człowieka i za coś istotnego jest uznawane.

To rozumienie jedności dusza-ciało w ramach antropologii *imago Dei* zostaje zachowane w całej teologii patrystycznej, z tym, że gdy chodzi o miejsce obrazu Bożego w człowieku, wyróżniamy tu dwie tradycje interpretacyjne, azjatycką, reprezentowaną przez Ireneusza z Lyonu i aleksandryjską, której głównym przedstawicielem jest Orygenes. Tu interesuje nas głównie ta pierwsza, gdyż dowartościowuje ona komponent ciała. Polemizując z platonizującymi gnostykami Ireneusz objaśniał ciało w strukturze bytu ludzkiego jako konieczny element i jego podstawę substancjalną, i twierdził, że to ciało człowieka zostało ukształtowane na obraz Boży, podobieństwo zaś do Boga otrzymuje ono przez Ducha za pośrednictwem duszy, konieczne do pełnego przyłgnięcia do Boga<sup>9</sup>. Biskup Lyonu przyjmował, że obrazem Boga, na wzór którego został

<sup>6</sup> Ks. Jan Stepień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 28-36.

<sup>7</sup> G. Cusson, *Notes d'antropologie biblique*, Rome 1977, s. 256-259.

<sup>8</sup> D. Dziadosz, *Człowiek ikoną Boga. Teologiczne przesłanie Rdz 1,26-28*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość*, red. W. Chrostowski, Ząbki 2009, s. 96. Aż do zetknięcia się z helleńskim dualizmem starotestamentalna antropologia nie знаła rozróżnienia w człowieku sfery duchowej i cielesnej, i dlatego ów obraz i podobieństwo Boże rozciągała także na sferę cielesną.

<sup>9</sup> Tenże, *Adv. haer.* V, 6, 1, SCh 153, s. 72.76; Ks. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przelomu II i III wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 217; 228.

stworzony człowiek był *Logos* mający przyjąć ludzkie ciało, taki bowiem obraz widzialny dla człowieka i zarazem ukazujący mu Boga niewidzialnego, skutecznie ukierunkowuje stworzenie Adama na całkowite jego spełnienie w Chrystusie<sup>10</sup>.

Podwójna, biegunowa jedność ciała i duszy w ramach dynamicznie rozumianego obrazu Bożego w człowieku została bardziej dopracowana przez św. Tomasza z Akwinu dzięki objaśnieniu duszy rozumnej duchowej i nieśmiertelnej jako substancjalnej formy ciała człowieka<sup>11</sup>. „*Anima... non est totus homo et anima mea non est ego*”<sup>12</sup>. Ta nauka, początkowo niezrozumiała dla niektórych teologów, została potwierdzona na Soborze w Vienne, kiedy to Kościół zastosował to pojęcie duszy do objaśnienia człowieczeństwa Chrystusa, tj. uzasadnienia takiego samego sposobu jedności ludzkiej duszy w Chrystusie, jak w każdym człowieku, co zarazem uwydatniło realizm Wcielenia<sup>13</sup>.

W czasach nowożytnych wskutek nasilenia się ideologii i filozofii bezcielesnego idealizmu (Kartezjusz) bądź materializmu (Marks) zaczęto postrzegać duszę i ciało jako dwie oddzielne i przeciwstawne sobie rzeczywistości.

Stąd też w zarysie antropologii teologicznej jaką da się dostrzec w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II ujawnia się troska o to, by człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem został zbawiony (3), by urzeczywistniał w sobie obraz Boży we wspólnocie małżeńskiej i w relacjach z innymi wnosząc swój wkład w budowanie wspólnoty ludzkiej (12; 23) oraz by zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym rządził światem i całą swą aktywność odnosił do Boga (22), by pełnił wszelką swą aktywność zgodnie z zamysłem Bożym (34). Widoczne jest tu rozszerzenie pojęcia obrazu Bożego o wymiar wspólnotowy i zarazem usytuowanie ludzkiej jedności ciała-duszy w tym szerszym zakresie.

Do wymienionych aspektów obrazu Bożego w człowieku ukazujących godność ciała należy dodać także i te, które podkreślił

<sup>10</sup> Ks. M. Szram, dz. cyt., s. 223.

<sup>11</sup> STh, I, q. 75 i 76.

<sup>12</sup> Tenże, *In I Cor.*, c. 15, lect. 2.

<sup>13</sup> DS 900.

bł. Jan Paweł II, gdy nauczał o przeżywaniu przez mężczyznę i kobietę płciowości na sposób „jedności dwojga”, dwojga „w jednym ciele” (Rdz 2,24), jedności osób powołanych do urzeczywistnienia swej komunijnej właściwości wewnątrz wspólnoty małżeńskiej<sup>14</sup>. W owej jedności dwojga dokonuje się większe niż w płaszczyźnie filozoficznej refleksji, uświadomienie sobie realizmu ciała i wyrażanych przez nie uczuć i przeżyć jednej osoby względem drugiej, wezwania do stania się darem dla drugiej osoby, wewnętrznej komunii dwojga małżonków wobec swych dzieci itp. Ujawnia się tu międzyosobowa wartość ciała służąca „byciu z” drugą osobą, „byciu dla” niej.

## **2. Realizm ciała Jezusa Chrystusa w płaszczyźnie odkupienia i uświęcenia**

Wcielenie Słowa, czyli przyjście Boga na świat jest, zdaniem Jana Pawła II, punktem istotnym odróżniającym chrześcijaństwo od innych religii, gdyż w nim nie tylko człowiek szuka Boga, ale Bóg szuka człowieka i nim się staje, by wskazać mu drogę, którą może do Niego dojść<sup>15</sup>. To w sposób cielesny zamieszkała w Chrystusie pełnia Bóstwa (Kol 2,9), i poprzez człowieczeństwo Chrystusa Apostołowie i uczniowie mogli słuchać „Słowa życia”, na Nie patrzeć i Go dotykać, i doświadczyć pełnej radości spotkania z Nim (1 J 1,1–2, 4). Mogli nawiązać z Nim najpierw kontakt zmysłowy i duchowy, osobisty i wspólnotowy. Mogli stale doświadczać Jego ludzkiej natury i otwierać się na tajemnicę Jego Bóstwa. Umiłowany uczeń tak mocno akcentuje realność tej rzeczywistości, że czyni z tego kryterium posiadania ducha chrześcijańskiego: „Każdy duch (człowiek), który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga”(1 J 4,2).

Tajemnica ta nie przestaje zdumiewać wszystkich następców Apostołów i uczniów. „Syn Boży przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wola, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we

<sup>14</sup> *Mulieris dignitatem*, 6.

<sup>15</sup> *Tertio millenio adveniente*, 6, Wrocław 1998, s. 9.

wszystkim do nas podobny oprócz grzechu”(GS 22). Celem przyjścia Syna Bożego na świat w tej postaci było zrealizowanie Boskiego zamiaru odkupienie rodzaju ludzkiego i każdego człowieka. „Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś mi utworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – abym spełniał wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,5-7). Wcielony Syn Boży w pełni odpowiedział na wolę Ojca i dobrowolnie ofiarował siebie samego za zbawienie człowieka: „...uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8). Został skazany na najhaniebniejszą śmierć, ubiczowany i przybity do krzyża. Na krzyżu Jezus konał trzy godziny znosząc tak wielkie cierpienia fizyczne i duchowe, że aż wywołujące skargę: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46). Pomimo tego dopełnił zbawczej ofiary i powierzył swego ducha Ojcu niebieskiemu (Łk 23,46). Wykonał Boską wolę odkupienia człowieka (J 19,30).

Tak więc krzyż z rozpostartym na nim Chrystusem, na którego z wiarą i współcierpieniem patrzyli stojący pod nim na Golgocie, stał się widzialnym znakiem postawy wewnętrznej Jezusa, Jego miłości samodarowania, Jego zupełnego ofiarowania się „z ciałem i krwią, duszą i Bóstwem” celem zadośćuczynienia Sprawiedliwości Bożej za grzechy człowieka i uwielbienia Ojca przez uległe posłuszeństwo. I tym samym znakiem pozostaje on do dzisiaj dla wszystkich uczniów Chrystusa, którzy zostali ogarnięci otwartymi ramionami Zbawiciela na krzyżu.

Ów Baranek Boży, który zgładził grzechy świata (J 1,29), przez śmierć na krzyżu przeszedł do Ojca w Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu i otworzył drogę do Niego wszystkim tym, którzy uwierzą w sercu, że Bóg Go wskrzesił z martwych oraz wyznają ustami, że Jest On Panem życia i śmierci, Panem wszystkich odkupionych, Panem ku chwale Boga Ojca (Rz 10,9; Flp 2,11). We Wniebowstąpieniu człowieczeństwo Jezusa, a tym samym Jego uwielbione ciało zostało definitywnie i na stałe przyjęte do chwały Trójjedynego Boga, tak że Jezus pozostaje aktualnie wobec Ojca w ciele, i to Jego istnienie jest sposobem, w jakim wyraża On swe synostwo wobec Niego w Duchu Świętym<sup>16</sup>. Człowieczeństwo

<sup>16</sup> M. Bracci, *Il mistero dell'ascensione al cielo. Note intorno alla post-esistenza del Figlio*, “Euntes docete. Commentaria Urbaniana”. 63(2010) 1, s. 170.

Chrystusa wyniesione do chwały w żaden sposób nie uzupełnia Boga Trójjedynego, lecz jego obecność jest znakiem dobrowolnego przyjęcia przez Boga i zapowiedzią wyniesienia do chwały niebios tych, którzy zostaną w Chrystusie wskrzeszeni do życia. Maryja jest potwierdzeniem prawdziwości urzeczywistnienia się tej zapowiedzi.

Przemieniony w Zmartwychwstaniu i uwielbiony Chrystus zasiadający po prawicy Ojca posyła Ducha Świętego na Kościół zgromadzony w Wieczerniku jerozolimskim (a następnie w każdym wieczerniku, gdzie zbierają się wierni), zgodnie z tym co wcześniej zapowiedział: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16,7).

Cielesność Chrystusa jest w dalszym ciągu znakiem i narzędziem zbawienia. Jest to podyktowane tym, że Krew przelana przez Jezusa Chrystusa przypieczętowała Nowe Przymierze i pozostaje ono w mocy po Jego śmierci i Zmartwychwstaniu a On zachowuje swoje kapłaństwo, i sprawuje wstawiennictwo u Boga za swym ludem odkupionym. „Chrystus bowiem wszedł nie do świątyni, zbudowanej rękami ludzkimi, ale do samego nieba, aby teraz wstawić się za nami przed obliczem Boga, nie po to, aby się często miał ofiarować jak arcykapłan, który co roku wchodzi do świątyni z krwią cudzą” (Hbr 9,24-25). Jednorazowa ofiara Chrystusa, wcielonego Syna Bożego jest tak skuteczna, że „udoskonala na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 14). Uobecniana na ołtarzach świata mocą Ducha Świętego i poprzez posługę kapłanów jest źródłem wszelkich środków duchowych dla uświęcenia wiernych.

Uwielbiona cielesność Chrystusa dostępna jest wiernym w Kościele zrodzonym z przebitego Jego boku (J 19,34) i z daru Ducha Świętego udzielonego mu w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 1-13). Jest on mistycznym Ciałem Chrystusa uwielbionego (1 Kor 12, 12-31) i przedłuża Jego zbawcze działanie w świecie, głosząc orędzie zbawienia i prowadząc wiernych do zjednoczenia z Bogiem w sakramentach świętych, które ową cielesność Chrystusa przejawiają. „Sakramenty dzięki widzialnym elementom, jakie wykorzystują, są znakami i przedłużeniem w nas człowieczeństwa Chrystusa, jakby ucieleśnieniem łaski. Poza tym udzielając nam łaski, która poddaje ciało duchowi, kontynuują swoją pracę „wcielenia” sprawiając, iż stworzymy dzieła widzialne, zgodnie z Ewangelią Chrystusa, bę-

dące owocami Ducha i angażują nasze ciało i duszę”<sup>17</sup>. Są zgodne z tajemnicą Wcielenia Chrystusa i zakorzeniają nas coraz bardziej w mistycznym Jego Ciele i to Ciało budują. Chrzest zaszczenia tych co go przyjmują w owym Ciele i buduje Kościół, powiększając liczbę jego członków. Eucharystia buduje Kościół jednocząc wiernych z Chrystusem i między sobą, i przekształcając ich życie na podobieństwo Tego, który stał się darem dla zbawienie świata.

Eucharystia jest szczególnym sakramentem pośród wszystkich sakramentów, gdyż jest nie tylko źródłem łaski ale i darem obecności Osoby wcielonego Słowa. „Eucharystia jest Chrystusem, który nam się daje, budując nas nieustannie jako swoje Ciało”<sup>18</sup>. W prostych słowach: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje... Pijcie z niego (kielicha – przyp. S.Z.) wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”(Mt 26,26-28), Jezus wyraził tajemnicę swej realnej obecności pod postaciami chleba i wina, ustanawiając Eucharystię. Chciał przez to powiedzieć, że w owych postaciach nie ma już odtąd chleba i wina, a jedynie Jego Ciało i Krew. Rzeczywistość tej Jego obecności nie jest uchwytna dla zmysłów a jedynie dla wiary, oczy ciała i rozum winny więc zamilknąć wobec tej tajemnicy. „Mylą się o Boże, w Tobie wzrok i smak; kto się im poddaje, temu wiary brak...”<sup>19</sup>. Gdy w czasach Reformacji sprowadzano obecność eucharystyczną Chrystusa tylko do znaku (*in signo*), figury (*figura*) i mocy (*virtute*), Kościół wystąpił w jej obronie i określił na Soborze Trydenckim tę obecność trzema terminami: „prawdziwie (*vere*), rzeczywiście (*realiter*) i substancjalnie (*substantialiter*).

<sup>17</sup> S. Th Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Fabiś (Podręczniki Teologii Katolickiej 17), Pallottinum 1998, s. 245.

<sup>18</sup> Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja „Sacramentum caritatis”* 14, Tarnów 2007, s. 20.

<sup>19</sup> Mówiąc o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii św. Tomasz z Akwinu akcentuje nie tylko konieczność dostrzeżenia obecności całego Chrystusa pod każdą z postaci eucharystycznych, (co było i jest ważne dla praktyki udzielania Komunii św. wiernym pod postacią chleba), lecz dostrzega także odmienny sposób tej obecności: „Pod postacią chleba Ciało Chrystusa jest mocą sakramentu; Krew zaś jest tam przez realne współbytowanie z Ciałem... Pod postacią wina zaś mocą sakramentu jest Krew Chrystusa, natomiast Ciało Chrystusa jest tam przez realne współbytowanie”, S.Th. III, 76, 2, tłum. Ks. S. Piotrowicz. Londyn 1974, t. 28, s. 65.

Dwa pierwsze terminy uzasadnił tekstami ustanowienia – 1 Kor 11, 23-25; Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Łk 22,19-20 oraz J 6,22-71, trzeci zaczerpnął z filozofii arystotelesowsko-tomistycznej<sup>20</sup>.

„Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1Kor 10, 16b-17). Kościół sprawuje Eucharystię, a Eucharystia buduje Kościół duchowo, uświęcając wiernych.

### **3. O adekwatną odpowiedź wiary i życia na Wcielenie odkupieńcze Jezusa Chrystusa i Jego stałą obecność w Kościele w przemienionym Ciele**

Cielesność Chrystusa stała się sakramentem i narzędziem zbawienia. Wyraził to bardzo trafnie Ireneusz z Lyonu, według którego ciało jest centrum ekonomii zbawienia. W jej ramach przejście od człowieka grzesznego poruszanego przez duszę (*corpus animalne*) do człowieka ożywionego Duchem (*corpus spirituale*) i upodobnienie się do Boga dokonuje się w ciele i urzeczywistnia się przez cielesne zmartwychwstanie, możliwe dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa (1Kor 15)<sup>21</sup>. Według więc tej dynamicznej interpretacji obrazu Bożego „ciało”, czyli realna podstawa bytowa człowieka, człowiek stworzony przez Boga, jest wezwane/wezwany do udoskonalenia moralnego i duchowego, dzięki wcieleniu i odkupieniu świata przez Jezusa Chrystusa. Jest on dalej wspomagany na tej drodze przez zmartwychwstałego Pana żyjącego w Kościele i działającego mocą swego Ducha, gdy karmi się jego Ciałem i Krwią w Eucharystii, dąży do zjednoczenia z Bogiem na modlitwie i buduje z innymi relacje w Duchu Chrystusowym, oraz angażuje się w przemianę świata po myśli Bożej.

<sup>20</sup> Denz. 1636; E. Ozorowski, *Nauka Soboru Trydenckiego o Eucharystii*, „*Studia Theol. Vars.*” 26(1988) 2, s. 18-19.

<sup>21</sup> Ks. M. Szram, dz. cyt., s. 232-233.

### 3. 1. Uczestniczyć w Eucharystii duchem i ciałem

Mówiąc o osobistych warunkach, jakie wierny winien spełnić, by mógł owocnie uczestniczyć w Eucharystii, Benedykt XVI wymienia trzy: 1) ducha ciągłego nawracania się i pojednania z Bogiem; 2) przystąpienie do Komunii św., jeżeli nie ma ku temu przeszkód, oraz 3) czynne uczestnictwo w życiu kościelnym, jak również wprowadzanie miłości Chrystusa w życie społeczne<sup>22</sup>. Warunki te uwydatniają bardziej moralną dyspozycję wierzącego, tj. jego czystość serca, by mógł godnie przyjąć Chrystusa w Komunii św. oraz wypełnić w życiu osobistym i społecznym zobowiązania wynikające z przyjęcia daru Eucharystii, daru miłości Bożej.

Uznając je za bardzo istotne pytamy o to jakie warunki duchowe winien spełnić wierny, by mógł całym sobą, totalnie w niej uczestniczyć i zagłębić się w Misterium Paschalne Chrystusa. W jaki sposób może on włączyć także swe ciało w to misterium, by w relacji z uwielbionym Chrystusem i w zjednoczeniu z Nim mógł się stawać bardziej „ciałem duchowym”?

Eucharystia winna być niewątpliwie przeżywana w wierze w obecność Chrystusa przychodzącego w słowie i w chlebie żywym. Wiara zaś pochodzi ze słuchania słowa Bożego (Rz 10,14), uczestniczący we Mszy św. winien więc nakłonić do niego swe ucho i otworzyć na nie swe serce. Słowo Boże przynosi światło i rozjaśnia cały sens liturgii, wprowadza w jej tematykę, która zmienia się nie tylko w zależności od okresów roku liturgicznego, ale także w zależności od odmiennej uroczystości, święta czy nawet dnia powszedniego. Wierny winien skupić swój wzrok i słuchać na kapłanie głoszącym słowo Boże, homilię, by uważniej słuchać jego słów i zagłębić się w przesłanie skierowane do niego osobiście i do całego „Ciała”, którego jest członkiem. Medytacja uważnego wsłuchiwanie się w słowo Boże i w otwarcie się na Ducha Świętego prowadzi do odkrycia najgłębszego sensu tego słowa, a następnie do głębszej modlitwy czy to w postaci modlitwy ustnej, czy myślniej. Ta pierwsza modlitwa nie musi być niższym stopniem modlitwy niż rozmyślanie, jest ona jak najbardziej zgodna z eko-

<sup>22</sup> *Sacramentum caritatis*, 55.

nomią Wcielenia<sup>23</sup>, gdyż angażuje jego usta i mowę, i włącza je w przeżycie duchowe.

Taka medytacja wspólnotowa, eklezjalna wprowadza uczestniczących w liturgię eucharystyczną, na którą składa się przygotowanie darów, Modlitwa eucharystyczna i obrzędy Komunii św. W każdej z tych części Mszy św. wierny winien współdziałać, celem uświadomienia sobie, że jego życie jest procesem przemiany siebie, także swego ciała w hostię i składaniem go Bogu na ołtarzu w ofierze (Rz 12, 1).

Liturgia jest „wykonywaniem kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny”(KL 7). Poprzez różne znaki widzialne, symbole, postawy przekazywana jest celebransowi i wiernym łaska Boża uobecniająca samego Chrystusa, który przez owe znaki oddziałuje na zmysły, ciało i ducha każdego z biorących udział w tym kulcie, chcąc go przemienić w „ciało duchowe” Czy kapłani i wierni są otwarci na tę łaskę, czy przeżywają liturgię w ten sposób, że uzyskują zdolność wewnętrznego postrzegania Chrystusa, uważnego słuchania Go, odczuwania Jego obecności?

Orygenes twierdzi, że „Chrystus staje się wszystkim dla duszy. Oto nazywa się «prawdziwą światłością», aby oczy duszy mogły zostać czymś oświecone; nazywa się «Słowem», aby uszy miały czego słuchać; nazywa się «chlebem życia», aby smak duszy miał co kosztować. Dlatego też nazywa się olejkim albo nardem, aby węch duszy czuł zapach Słowa. Dlatego również powiedziano o Nim, że można Go dotknąć ręką i że «Słowo ciałem się stało», aby ręka wewnętrznej duszy mogła się dotknąć Słowa Życia. Tym wszystkim jest jednak jedno i to samo Słowo, które (...) żadnego zmysłu duszy nie zostawiło w nieświadomości swojej łaski”<sup>24</sup>. Chrystus najbardziej wychodzi naprzeciw człowiekowi w liturgii. Jakiego aktu wiary w Jego Wcielenie i otwartości zmysłów ze-

<sup>23</sup> Tamże, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, OP, s. „W drodze”, Poznań 1998, s. 53.

<sup>24</sup> *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, II, 9, tłum. S. Kalinowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994, s. 117.

wewnętrznych i wewnętrznych domagają się wymienione żywe znaki i symbole, by ich nie przeoczyć? Można pozostać na nie zamkniętym i ograniczyć się do formalnego udziału we Mszy św. Można jednakże przywołać wszystkie zmysły swego ciała do gotowości, czujności, otworzyć je na znaki święte rozświetlające tajemnicę obecności Boga, moc Jego działania we wspólnocie Kościoła, by kształtować w sobie zmysły duchowe i stawać się bardziej wrażliwym na łaskę i miłość Bożą. Czy uczestnicząc w liturgii nie należy się także uczyć swego ciała, by uczynić je ciałem bardziej „liturgicznym”, duchowym?

Nie chodzi o to, by się skoncentrować na swym ciele, ale o to, by uczynić je bardziej wyrazem swej duszy, by np. chcąc wyrazić akt uniżenia przed Bogiem, spuścić oczy; by w akcie uwielbienia Boga, wznieść je do góry; by w akcie koncentracji na jakimś obrzędzie świadomie je na nim skupić; by w głębszej refleksji nad czymś co odbieramy jako bardzo ważne, zamknąć je na chwilę itp. Należy również uczyć się odczytywać sygnifikacji świętych znaków, np. teologicznej, duchowej wymowy ręki, czy rąk celebransa, gdy czyni on znak krzyża; gdy mówi: „Pan z wami” i je rozkłada; gdy wyciąga je poziomo nad darami ofiarnymi chleba i wina, i prosi Duch Świętego, aby zstąpił i przemienił je w Ciało i Krew Chrystusa; gdy podnosi do góry Święte Postacie; gdy rozdaje Komunię św. Łaska Boża przychodząca w tych znakach domaga się od człowieka otwarcia serca i współdziałania, by okazała się skuteczna w jego przemianie duchowej. Jak ciało i zmysły wewnętrzne i zewnętrzne celebransa stają się w ramach sprawowanych znaków i obrzędów liturgicznych nośnikami Ducha, tak zmysły zewnętrzne i wewnętrzne uczestnika liturgii stają się Jego odbiorcami, przekazują Go jego głębi serca, w której dochodzi do integracji postawy duchowej. Duch Święty, który ożywia wiarę uczestników liturgii eucharystycznej i pomaga im wszystkim w tym, by wykraczali poza to co widzą na zewnątrz, poza szatę słowną, poza widziane oczyma ciała gesty i ryty, i by coraz bardziej oczyma duszy dostrzegali i odczuwali rzeczywistość duchową, zbawczą. On przychodzi w liturgii eucharystycznej po to, by przekazywać obecnym Ciało Chrystusa, Zbawiciela, to ciało, które po śmierci i zmartwychwstaniu stało się Ciałem duchowym (1 Kor 15,44), a jednak prawdziwym, realnym. „Uznajcie w chlebie to Ciało, które wisiało na krzyżu, a w kielichu tę Krew, która wypłynęła z Jego

boku – akcentował realizm obecności Ciała i Krwi św. Augustyn i dodawał – Aby się nie podzielić, spożywajcie więc waszej jedności; aby nie utracić swojej wartości, pijcie cenę zapłaconą za was”<sup>25</sup>. Przyjmując z wiarą Ciało i Krew Chrystusa wierni zostają zarazem ubogaceni darem Ducha, gdyż aby Duch Święty mógł być posłany, udzielony wszelkiemu ciału (Jl 3,1), potrzeba było, by ciało Jezusa weszło w nieskończone wymiary Ducha<sup>26</sup>. Otrzymując zaś Ducha Świętego podczas Eucharystii wierni stają się bardziej zdolni do epikletycznego, a przez to i bardziej duchowego przeżywania jej następnym razem i coraz ściślej zjednoczenia z Chrystusem, i braćmi w Kościele. Przez epikletyczny sposób przeżywania liturgii eucharystycznej rozumiemy otwarcie się na Ducha w trakcie epiklezy konsekuracyjnej i komunijnej, jak również stałe przyzywanie Go przez wiernych w trakcie Eucharystii mocą epiklezy chrzcielnej, kiedy to pierwszy raz człowiek otrzymuje dar Ducha i Jego mocą żyje życiem duchowym.

Przyjmując Ciało Chrystusa chrześcijanin umacnia się w wierze, że jak to wyznaje w *Credo*, i jego ciało, dzięki Chrystusowi, będzie miało udział w zmartwychwstaniu. Razem z innymi wierzącymi ma nadzieję, że zmartwychwstały Pan „przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebego ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować” (Flp 3,21).

### 3. 2. Zaangażować ciało w modlitwie

Życie czerpane od Chrystusa w Eucharystii domaga się głębszego przyswojenia w modlitwie indywidualnej ukierunkowanej na kontemplację i działanie. Dlatego też chrześcijanin nie ogranicza się do samego udziału w Eucharystii, ale poszukuje osobistej drogi modlitwy do Boga Ojca (Mt 6,6), medytując nad słowem Bożym i inspirując się doświadczeniem mistrzów duchowych, świętych, którzy tę drogę przed nim przeszli czy to dawniej czy w ostatnich czasach. Słowo Jezusa nie powinno być oddzielane od Jego Ciała.

Benedykt XVI twierdzi, że „realistą jest ten, kto w słowie Bożym rozpoznaje fundament wszystkiego” Zachęca następnie, by

<sup>25</sup> *Sermo Denis* 3,3; Misc.Agost. 1, p.19.

<sup>26</sup> J. M. Tézé, *La glorie du sensible*, „Christus”, 67(1970), s. 390.

na nim budować dom własnego życia niczym na skale (por. Mt 7, 24)<sup>27</sup>. Wzywa do kontemplacji tego Słowa, które w Chrystusie stało się człowiekiem. Droga do kontemplacji Słowa wcielonego zakłada odpowiednią do tak rozumianego Podmiotu odniesienia praktykę medytacji i modlitwy, a mianowicie taką, która uwzględnia ciało i zmysły. Chrześcijaństwu jako religii wcielenia i zmartwychwstania w ciele obca jest droga do Boga pogardzająca tym co ziemskie, zmysłowe i mieszczące się w granicach pojęć, droga, według określenia gnostyków, prowadząca „na skróty” w „rejon czystego ducha”<sup>28</sup>. Wierząc we Wcielenie Słowa Bożego chrześcijanin nie ucieka od świata w abstrakcję ale się ku niemu zwraca, by zagłębić się modlitewnie w historyczne objawienie tego Słowa, Jego życie ziemskie, śmierć i Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie i otworzyć się na Jego stałą realną obecność w Kościele mocą Ducha Świętego. Jakiej więc modlitwy wymaga Słowo, które ma widzialne oblicze Jezusa z Nazaretu? Wymaga ono kontemplacji z otwartymi oczyma pokornej wiary! Czy jednak człowiek współczesny jest zdolny do takiej kontemplacji?

Gdy młody francuski filozof przybył na Górę Athos tęskniąc za doświadczeniem cichego pokoju kontemplacji, pustelnik o. Serafin po krótkim spotkaniu z nim, jako pierwsze ćwiczenie duchowe polecił mu, by podjął „medytację jak góra”, tzn. by usiadł nieruchomo i „nic nie robiąc” trwał w milczeniu, aż poczuje się „ciężkim swą obecnością”<sup>29</sup>. Doświadczony pustelnik szybko rozeznał, iż zabiegany człowiek Zachodu potrzebuje rozpocząć modlitwę od postawy fizycznej, od zapanowania nad swym ciałem, zmysłami, wrażeniami i emocjami. Najmniej czego można oczekiwać w takiej sytuacji od swego ciała to tyle, by nie przeszkadzało ono w modlitwie, by napięcie przeżywane w sferze zmysłowej, zdenerwowanie nie uniemożliwiało wejścia w modlitwę<sup>30</sup>. Dlatego ważne są na

<sup>27</sup> Posynodalna adhortacja „*Verbum Domini*” o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, 10, Pallottinum 2010, s. 17-18.

<sup>28</sup> List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej, „*Orationis formas*”, 11, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 342.

<sup>29</sup> J.-Y. Leloup, *Hezychazm zapomniana tradycja modlitewna*, tłum. H. Sobieraj, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 18-19.

<sup>30</sup> H. Caffarel, *Le corps et la prière. Introduction*, w: *Le corps et la prière*, (Cahier sur l'oraison 116), Edition du feu nouveau, Paris 1970, s. 3.

początku takie sposoby uciszenia ciała i sfery cielesnej, które wytworzą w człowieku odpowiednią dyspozycję wewnętrzną umożliwiającą nieskrępowane otwarcie się na Boga. Także zmęczenie nie sprzyja wejściu w modlitwę i jej przeżywanie, dlatego też radzi się, by medytację odbywać zazwyczaj rano, gdy umysł człowieka jest wypoczęty i wolny od obciążeń troskami życia codziennego.

Ważniejsze jest jednak pozytywne włączenie ciała w proces czytania słowa Bożego, medytacji i modlitwy. Ojcowie Kościoła, pustelnicy zwykli nazywać słowo Boże prawdziwym pożywieniem ducha, który codzienne potrzebuje takiej strawy. Chcąc wyrazić realizm wymienionych praktyk duchowych mistrzowie życia duchowego (np. Gwidon II, kartuz) porównywali asymilację słowa Bożego do procesu jedzenia: czytanie do wzięcia pokarmu słowa Bożego do ust; medytację do pogryzienia go; modlitwę do odczucia jego smaku i kontemplację do doznania nasycenia.

Czytanie słowa Bożego zakłada fizyczny kontakt czytającego z Biblią. Kiedyś mnisi przystępując do takiego czytania klękali w pokorze i modlili się o łaskę zrozumienia duchowego sensu Pisma. Czytanie na głos angażuje zmysł wzroku, słuchu, dotyku, mowę. Niektórzy kończą je pocałunkiem składanym na przeczytanym tekście świętym, podobnie jak to czyni kapłan z Ewangelia-rem podczas Mszy św.

Jeśli jest to możliwe, czytający słowo Boże winien, według zalecenia św. Ignacego, przedstawić sobie historię danej tajemnicy wiary, czy wyobrazić sobie scenę ewangeliczną, nad którą medytuje (*compositio loci*)<sup>31</sup>. Pomoże mu to w skupieniu zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych na rozważanym przedmiocie, i w ukie-runkowaniu na niego swych emocji i uczuć. Ogląd zmysłowy i wyobrażeniowy to jedynie wstępna faza medytacji. Po nim następuje rozumowa refleksja nad tym, co składa się na treść medytacji i odniesienie jej do własnego życia. W jej przeżywaniu człowiek nie powinien odrywać się od swych zmysłów i wyobraźni, by jego poznanie rozumowe nie zatraciło realizmu i autentycznie ludzkiego charakteru. Jak wiadomo z filozofii klasycznej poznanie rozumowe czerpie swe dane, wrażenia od zmysłów i wyobraźni (*Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*) a nie występuje w postaci

<sup>31</sup> Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, nr 91 wprowadzenie 1; tłum. M. Bednarz, Kraków 1991, s. 50.

czystej, a nawet jest zawsze połączone z tymi władzami, człowiek do myślenia potrzebuje zawsze zdrowego, sprawnego mózgowia, a więc elementu cielesnego<sup>32</sup>. W każdym akcie myślenia potwierdza się, iż jest on jednością substancjalną duszy i ciała a nie duszą jedynie akcydentalnie połączoną z ciałem. Podobnie ma się rzecz, gdy chodzi o powiązanie funkcjonalne rozumu z wyobraźnią, zmysłami wewnętrznymi. „Rzeczy niecielesne poznajemy przez porównanie do ciał podpadających pod zmysły, których wyobrażenia są nam dane” – pisze św. Tomasz<sup>33</sup>. S. H. Bonino, streszczając w tym względzie poglądy św. Tomasza, wskazuje na podwójną rolę obrazów w poznaniu rozumowym: przenoszą one do intelektu element inteligibilny zawarty w rzeczach zmysłowych; dostarczają intelektowi podstawy wyobrażeniowej, bez której on nie może się obyć nawet w najwyższych swych operacjach<sup>34</sup>. Jeśli taka jest natura poznania rozumowego, to w medytacji chrześcijańskiej byłoby czymś sprzecznym z naturą poznawania odrywanie się od ich treści konkretnych, historycznych uchwytnych zmysłami i wyobraźnią i zdawanie się jedynie na abstrahujący wysiłek intelektu. Poznanie umysłowe winno być z jednej strony oparte na poznaniu zmysłowym, z drugiej zaś poddane światłu wiary, Duchowi Świętemu, gdyż na medytacji człowiek jest wezwany do przekroczenia sfery intelektualnej i wejścia w sferę pozaintelektualną, sferę tajemnicy wiary, w której spełnia się medytacja.

O analogicznej współobecności należy mówić pomiędzy życiem duchowo-uczuciowym a ciałem, przeżycia duchowo-uczuciowe manifestują się w silniejszym czy słabszym poruszeniu cielesnym, słowie, spojrzeniu, geście itp. Tak więc, gdy medytujący zamierza w trakcie rozważania nad jakąś prawdą wiary wyzwolić w sobie uczucia duchowe, w dalszym ciągu potrzebuje i funkcjo-

---

<sup>32</sup> Chodzi tu o zależność funkcjonalną poznania rozumowego od zmysłowego i od ciała a nie o strukturalną. W tej drugiej kwestii należy mieć na względzie to, że pojęcie jest czymś innym niż wrażenie, bo to pierwsze jest ogólne, nie zawierające w sobie cech jednostkowych, konkretnych, a więc materialnych, uwarunkowanych miejscem i czasem, podczas gdy wrażenie odnosi się do jednego rzeczywistego przedmiotu, *O poznawaniu, Z Ojcem prof. Mieczysławem Krapcem rozmawia Henryk Kiereś*, Lublin 2009, s. 159-164.

<sup>33</sup> STh I, q. 84, a. 7.

<sup>34</sup> Tenze, *Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin*, "Revue Thomiste" 97(1989), z. 4, s. 552-554.

nalnego związku z poznaniem zmysłowym i ciała jako wyrazu swych przeżyć duchowych.

*Meditatio* prowadzi w sposób naturalny do *oratio*, czyli do osobistej odpowiedzi na przyjęte słowo Boże, która może wyrazić się prośbą o uzyskanie jakiejś łaski, dziękczynieniem za dar oświecenia w jakiejś sprawie, uwielbieniem Boga za Jego dobroć i miłość, prześlągnięciem za swoje czy czyjeś grzechy. Każda z tych postaw nie powinna ograniczyć się do postawy jedynie intelektualnej, ale winna objąć w jakiś sposób również i ciało. „Moje serce i ciało radośnie wołają do Boga żywego” (84,3), zaświadcza Psalmista. Angażując swe ciało modlący się może pełniej, bardziej integralnie wyrazić swą prośbę, gdy zdobędzie się na postawę uniżenia ciałem przed Bogiem, czy gdy uwielbiając Go wzniesie do góry ręce, zwłaszcza podczas modlitwy indywidualnej. Witalność ciała, jego energie mogą wspierać oddolnie postawę duchową człowieka na modlitwie. Może się zdarzyć, że człowiek znajdzie się w takim stanie, że trudno będzie mu się modlić, a może nawet zdobyć się na krótki akt modlitwy. „Jeśli człowiek zmusza się do aktów zewnętrznych – pisze św. Tomasz powodowany niewątpliwie przekonaniem o substancjalnej jedności duszy i ciała – prostracji, przyklęknięcia, wezwań i śpiewów, to nie dlatego, że Bóg ich potrzebuje, lecz ze względu na własne dobro, ażeby przez te ryty zmysłowe jego uwaga kierowała się ku Bogu i jego uczucie miłości stało się żarliwsze. Ci którzy uznają przejawy zmysłowe za niekonieczne dla poznania rozumowego i miłości duchowej zapominają, że są ludźmi. Otóż doświadczenie wskazuje, że przez działanie w ciele dusza czuje się pobudzona do poznania i miłowania. Jest więc rzeczą stosowną posługiwać się gestami cielesnymi, by wnieść swą myśl do Boga”<sup>35</sup>. Widzimy więc, że jest możliwy w modlitwie wpływ nie tylko duszy na ciało, gdy np. człowiek przeżywa przed Bogiem swoją grzeszność wywołującą w jego sercu głęboką skruchę i wyciskającą łzy, ale także i ciała na duszę.

Chrześcijanin winien zmierzać do tego, by „chwalić Boga w swym ciele” (1 Kor 6,20), tj. by jego ciało stało się niejako przezroczyste dla duszy, by jego postawy, gesty i ruchy wyrażały jego stan duchowy. Taka zdolność owocuje harmonią i pokojem wewnętrznym i wspomaga świadectwo chrześcijanina wobec innych.

<sup>35</sup> *Contra gentes*, III, c.119.

Niektórzy autorzy proponują zestaw postaw fizycznych, możliwych do przyjęcia podczas różnych stanów modlitewnych, z których modlący się może sobie wybrać te, które wydadzą mu się najbardziej odpowiednie<sup>36</sup>. Te stany oczywiście ulegają zmianie, gdyż są zależne bardziej od łaski Bożej, niż od woli człowieka, dlatego postawy ciała je wyrażające muszą to uwzględniać. Nie odnosi się to do człowieka pogrążonego w chorobie paraliżującej jego ciało, gdyż wtedy, przez ofiarowanie cierpienia i bólu, uczestniczy on w cierpieniu zbawczym Chrystusa na krzyżu.

Proces tak pojętej modlitwy wewnętrznej, czy też *lectio divina* prowadzi do kontemplacji. Potocznie kojarzy się ona z takim stopniem modlitwy, na którym człowiek odrywa się od rzeczywistości materialnej i swego ciała, by zjednoczyć się z Bogiem, który jest czystym duchem (J 4,24). Taka praktyka kontemplacji oznaczałaby zgodę na powrót do dualizmu ciało – dusza (duch), byłaby ucieczką od świata i własnego ciała, poszukiwaniem spełnienia w spirytualizmie. Taka droga kontemplacji jest właściwa dla religii naturalnych, którym obca jest rzeczywistość Wcielenia. „Bez pomocy rzeczy, zauważa Balthasar, które odzwierciedlają Boga, można Go przeżywać jedynie jako absolutną pustkę, nicość, nirwanę. Chrystus jednak, dodaje szwajcarski teolog, powraca do Ojca w postaci zmysłowo i duchowo dla nas poznawalnej i otwiera nam przez to drogę do właściwej kontemplacji, a mianowicie nie pozbawia nas obrazów i pojęć przedstawiających Ojca, którymi się posługiwał na ziemi, jako człowiek wśród ludzi, ale (...) przemienia ich znaczenie z ziemskiego, proroczego, dosłownego na duchowe, niebiańskie, przenosi je do sfery spełnionych proroctw”<sup>37</sup>. Historia duchowości chrześcijańskiej pokazuje, iż tę logikę Wcielenia nie od razu odczytano w kontemplacji chrześcijańskiej, ale jej paradygmat długo opierano na kontemplacji neoplatońskiego wznoszenia się ponad świat i przyrodzone treści duszy (duchowość aleksandryjska, kapa-docka i syryjska na Wschodzie i augustyńska na Zachodzie), co nie oznacza, że nie uwzględniała ona pośrednictwa Chrystusa, mocy Ducha Świętego i ducha pokornego oddania się Bogu. Św. Tere-

<sup>36</sup> H. Caffarel, *art. cyt.* s. 6-26; L. J. Gonzales, *La prière voie d'integration*, Les Editions du Cerf, Paris 1987, s. 58-73.

<sup>37</sup> *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. Z. Włodkova, Wydawnictwo Znak, Kraków 1965, s. 41.

sa od Jezusa pisze, iż pewni autorzy książek o życiu duchowym „usilnie zalecają (...) oddalanie od siebie wszelkich wyobrażeń zmysłowych, a wznoszenie się do duchowej kontemplacji Bóstwa. Mówią bowiem, że wszelkie zmysłowe wyobrażenie, chociażby nawet samego człowieczeństwa Chrystusowego tym, którzy już tak daleko postąpili, sprawia skrepowanie i przeszkodę do doskonałej kontemplacji. Na potwierdzenie tego zdania przywołują słowa Zbawiciela do Apostołów, gdy wstępując do nieba, zapowiadał im przyjście Ducha Świętego (por. J 16,7 – przyp. S.Z.) „(...) Ponieważ więc, zdaniem tych pisarzy, sprawie tej, jako zgoła duchowej, wszelka jaka bądź rzecz cielesna może tylko czynić zamieszanie i przeszkodę, przeto dowodzą, że dusza powinna starać się o to jedynie, aby czuła siebie ze wszech stron jakby w zagrodzie zamkniętą obecnością Bożą i całkiem w Nim pogrążoną”<sup>38</sup>. Także w XVI wieku w Hiszpanii było zauważalne dualistyczne myślenie w kwestii kontemplacji. Mistyczka karmelitańska stosowała się najpierw do wskazań owych autorów, wkrótce jednak, za sprawą kolejnego spowiednika, Diego de Cetina, jezuita powróciła do swej wcześniejszej więzi z Człowieczeństwem Chrystusa. Kontemplacja jaką proponuje św. Ignacy Loyola (podobnie jak kontemplacja według św. Franciszka czy św. Bernarda), uwzględnia Człowieczeństwo Jezusa jako drogę na szczyty życia duchowego<sup>39</sup>. Podane w *Ćwiczeniach duchownych* medytacje i kontemplacje mają na celu doprowadzić człowieka do „czucia i smakowania nieskończonego słodczy i łagodności Bóstwa”<sup>40</sup>, co jest możliwe, gdy przez otwarcie się na działanie Boże ukształtują się w nim zmysły duchowe, te zaś zakładają przemianę zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych.

Widzimy więc na każdym z poziomów modlitwy realny udział ciała w relacji człowieka do Boga w Chrystusie, bez którego modlitwa chrześcijańska straciłaby swą specyficzną naturę.

<sup>38</sup> *Księga życia*, 22,1, w: tenże, *Dzieła*, t. I, tłum. Ks. bp H. P. Kossowski, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1987, s. 288-289.

<sup>39</sup> H. Urs von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, s. 208.

<sup>40</sup> Dz. cyt. Nr 124, s. 60.

### 3. 3. *Realizm ciała w relacji chrześcijanina do innych i w realizacji jego zadań życiowych*

We współczesnej kulturze coraz bardziej szerzy się kult cielesności i seksualności przejawiający się „tyranią szczupłego ciała” i „przymusie udanego życia seksualnego”, zatrzymujący człowieka na tym co powierzchowne i płytkie, pozbawione głębszego zaangażowania i miłości jako przeżycia duchowego. Taki „wzór” okazuje się w istocie pseudowzorem, gdyż ześrodkowuje człowieka na sobie samym i jego potrzebach, na kulcie własnego „ja” zniewolonego tym co przyjemne, co popycha go do traktowania innych jako przedmioty a nie osoby.

Dlatego konieczną jest rzeczą przeciwstawić takim pseudowzorem styl życia oparty na wartościach i właściwym sensie ciała. Dla przykładu podajmy, jak należy to czynić w kontekście miłości małżeńskiej. Wyjaśniając sakramentalny znak małżeństwa Jan Paweł II ukazuje najpierw ogólnie sakrament jako „znak widzialny konstytuujący się poprzez człowieka jako «ciało», poprzez jego widzialną męskość-kobiecość, ono bowiem i tylko ono, zdolne jest uczynić widzialnym to co niewidzialne: duchowe i Boże”<sup>41</sup>. Objaśnia, iż istotę sakramentu małżeństwa konstytuuje zarówno przysięga małżeńska, jak również i akt współżycia seksualnego, element duchowy oraz cielesny<sup>42</sup>. Takie integralne widzenie małżeństwa jest szczególnie ważne w czasach obecnych, w których seksualność odrywa się od godności osoby i od uczucia do niej, a eksponuje się ją jako „wartość” samą w sobie. Pożądanie, eros został dany człowiekowi przez Boga po to, by przekraczał siebie ku innym i by ostatecznie zmierzał do Niego. Wskutek zranienia grzechowego i destrukcyjnego wpływu obecnych tendencji liberalnych, wielu, nie tylko młodych ludzi, nie potrafi dostrzec głębszego wymiaru własnej płciowości i uczynić ją znakiem całej swej osoby. Miłość cielesna w chrześcijańskim małżeństwie winna wyrażać „język *agape*”, czyli miłość Boga do człowieka, miłość Chrystusa zmartwychwstałego żyjącego w ciele duchowym do Kościoła

<sup>41</sup> *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku.* (Jan Paweł II naucza, t. I), Lublin 1981, s. 67.

<sup>42</sup> Ch. West, *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, tłum. M. i J. Kaniewscy, Warszawa 2009, s. 97.

i miłość Kościoła do tegoż Chrystusa. Dostrzeżenie tej duchowej, mistycznej relacji Chrystusa do Kościoła jest możliwe w wierze w zbawczą misję Chrystusa i jej przedłużenie w Kościele w Duchu Świętym, a nie jedynie w widzeniu Kościoła jako instytucji. Odpowiedź na dar Chrystusa dla Kościoła winna inspirować małżonków do życia na sposób daru dla siebie i przyjęcia dziecka, a następnie wychowania go tak, by płodność cielesna znalazła swą kontynuację w płodności duchowej, macierzyństwo cielesne w duchowym.

Już struktura ciała człowieka wskazuje na to, że jest on bytem społecznym, gdyż np. jego zmysły kierują go na zewnątrz ku realnemu światu rzeczy i osób. Jeszcze bardziej jest do tego usposobiony przez swego ducha, kierującego jego ciałem i umożliwiającego mu transcendowanie samego siebie, i wychodzenie ku innym, by budować z nimi różne relacje i rodzaje wspólnoty w duchu Chrystusowym, a przez to współbytować z nimi, współdziałać, współtworzyć, wspólnie przemieniać świat.

Ciało człowieka jest „miejszem” włączenia go w materię tego świata, ziemię, którą z woli Boga winien sobie czynić poddaną (Rdz 1,28). Składa się ono z tych samych składników co materia nieożywiona i dzieli życie wegetatywne, i zmysłowe z roślinami, i zwierzętami a tworząc konstytutywną jedność z duszą ludzką jest powołane do pracy, do przekształcania tego świata i dopełniania dzieła stworzenia. Rzeczywistość pracy to także rzeczywistość realnych odniesień do innych ludzi we wspólnym działaniu mającym na celu wytwarzanie jakichś dóbr i twórczej przemianie rzeczywistości tego świata po myśli Bożej. W pracy uczestniczy „cały człowiek, [jego] ciało i duch, bez względu na to, czy jest to praca fizyczna czy umysłowa”, i cały człowiek kierując się wewnętrznym wysiłkiem swego ducha i wiarą winien „nadać [swej] pracy to znaczenie, jakie ma ona w oczach Boga i poprzez które wchodzi ona w dzieło zbawienia”<sup>43</sup>. Biorąc udział w akcji osoby, w działaniu podjętym z inicjatywy ducha, ciało „dołącza” swój wysiłek fizyczny i wyraża na zewnątrz zaangażowanie „ja” tejże osoby, jej rozumu i woli, jej ducha, jakby obiektywizuje je względem niej samej i wobec innych. W tym wzglądzie ciało jest narzędziem ducha ludzkiego w podejmowanej przez niego aktywności. Za pośrednictwem swego ciała pracujący włącza się w wielki świat ludzi pracy

<sup>43</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 24, Pallottinum 1981, s. 53.

i współuczestniczy w nim w tym, w co konkretnie jest zaangażowany czy to jako pracownik fizyczny czy umysłowy, wnosi w niego swój wkład, konkretne dobro na polu kultury, polityki czy gospodarki. Winien to czynić w duchu służby i powodowany miłością Boga i bliźnich. Wówczas nie tylko będzie wytwarzał różne dobra, ale doskonalił samego siebie, i ta realizacja zawodowa, realizacja indywidualnego i społecznego powołania człowieka uzyska większą wartość, niż wytwarzane przez niego rzeczy (KDK 35). Urzeczywistni duchowość inkarnacyjną mającą na celu przemianę świata i przepojenie go wartościami ewangelicznymi.

Praca ludzka po grzechu pierwotnym jest nacechowana trudem, potem czoła (Rdz 3, 19). Znosząc trud w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym – który pracując wcześniej w Nazarecie swym życiem głosił „ewangelię pracy” i przez to nadał jej szczególną godność – i ofiarując go Bogu, jak również nowe dobro, owoc swej pracy, chrześcijanin ma nadzieję, że będzie miał udział w zmartwychwstaniu Chrystusa.

\* \* \*

Nie można ukazać realizmu ciała w chrześcijańskim życiu duchowym inaczej, jak tylko wychodząc od natury bytu ludzkiego i od realności Ciałowcieczeństwa Jezusa Chrystusa, Jego odkupieńczego Wcielenia i stałej obecności zmartwychwstałego Pana po prawicy Ojca i w mistycznym Ciele, Kościele. Realizm ciała ludzkiego uwidacznia się w samej strukturze osoby ludzkiej i w jej relacji do świata osób i rzeczy, bez jego pośrednictwa duch ludzki pozostałby ślepy i niemy. Z uświadomienia sobie tego realizmu rodzi się wezwanie do akceptacji ciała, miłowania go i darzenia go szacunkiem, jak również ze względów teologicznych: faktu stworzenia przez Boga na Jego obraz, odkupienia przez Chrystusa, Słowo wcielone i powołania do zmartwychwstania. Z uświadomienia sobie realizmu indywidualnego ciała Jezusa, sakramentu Ciała Chrystusa i Kościoła jako Ciała Chrystusa rodzi się wezwanie do realistycznego przeżywania duchowości chrześcijańskiej. Udział w Ciele Chrystusa podczas Eucharystii winien skłaniać chrześcijanina do ofiarowania Bogu swego ciała i takiego włączenia go w przeżywanie Misterium Paschalnego z innymi, by totalnie w nim uczestniczyć. Również indywidualna modlitwa domaga się skupie-

nia na człowieczeństwie Jezusa Chrystusa i to wzdłuż całej drogi, aż po szczyty kontemplacji. Domaga się wyrzeczenia wszelkich abstrakcyjnych dróg do Boga. Objawiona w Słowie wcielonym Miłość do Ojca i świata winna skłaniać uczniów Chrystusa do uczy-nienia ze swego ciała znaku tejże miłości wobec innych i narzędzia do wypełnienia swego powołania w Kościele i świecie.

### Summary

This article is an attempt to show the realism of the body in Christian spirituality in the field of creation, redemption and the sanctification of a man. On the first level, it presents the basic structure of the human being body- soul and other elements (mind, heart, spirit, sexuality, conscious and free activity which transforms the world) of the dynamically understood divine image in a man focused on his archetype – Christ and the recovery of similarity to God and the change of “sinful body” into the “spiritual body” The road to this form of transformation of a man comes from the truth of the Incarnation of Christ and its presence in the paschal mystery, when the individual body of Jesus became the sacrament of the body of Christ and in the Holy Spirit it gave birth to His Mystical Body, the Church. The author explains the realism of the body of Christ in the Eucharist and how it is experienced by believers who engage the spirit and dedicate their bodies to God as a sacrifice. Then he explains the function of the sign and the tool of the body in a Christian prayer, in the attitude to others and in the implementation of the tasks of the Christian life.