

Boski eros
Liturgiczna teologia ciała

Adam G. Cooper

przełożyła
Laura Bigaj

Wydawnictwo WAM
Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny

Tytuł oryginału: *Holy Eros. A Liturgical Theology of the Body*

First published in English by Angelico Press

© Adam G. Cooper, 2014

Foreword © David W. Fagerberg, 2014

© Wydawnictwo WAM, 2024

© Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, 2024

Opieka redakcyjna: Joanna Pakuza | ks. Krzysztof Porosło

Redakcja: Katarzyna Onderka

Korekta: Marek Gurba

Projekt okładki: Natalia Miazga

Skład: Edycja

Redaktor naukowy serii: ks. dr Krzysztof Porosło

ISBN 978-83-277-3835-6

PDF e-ISBN: 978-83-277-3670-3

NIHIL OBSTAT

Przełożony prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego,
ks. Jarosław Paszyński SJ, prowincjał, Kraków, dn. 5 stycznia 2024 r.,
l.dz. 32/2024

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

FUNDACJA DOMINIKAŃSKI OŚRODEK LITURGICZNY

ul. Stolarska 6/30 • 31-043 Kraków

tel. 12 430 19 34

e-mail: fundacja@liturgia.dominikanie.pl

DZIAŁ HANDLOWY WYDAWNICTWA WAM

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA WYDAWNICTWA WAM

tel. 12 62 93 260

www.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa: K&K • Kraków

Publikację wydrukowano na papierze iBOOK white 70 g vol. 2.0
dostarczonym przez IGEPa Polska Sp. z o.o.

Spis treści

WSTĘP	9
WPROWADZENIE	15
Czym jest liturgiczna teologia ciała?	15
1. PASYWNOŚĆ I AKTYWNOŚĆ	25
Metafizyka receptywności	28
Eros a ekstaza	36
Doświadczając boskości	42
2. DRAMAT I RYTUAŁ	47
Liturgia jako teodramat	50
Performatywność rytuału	52
Topografia rytuału	57
3. ZNAK I SYMBOL	63
Liturgia a znaki	64
Znak a typologia	67
Symbolika semitywna	74
4. CHRYSTUS A KAPŁAN	79
Ucieleśnianie Logosu	80
Ojcostwo i synostwo	82
Dziewictwo i małżeństwo	87

Spis treści

5. SŁOWO I MODLITWA	95
Ucieleśnione Słowo	97
Słuchanie a wiara.	99
Duch Święty w modlitwie	104
6. SAKRAMENT I OFIARA	109
Zranienie Chrystusa	110
Zranienie Kościoła.	113
Śmierć i zmartwychwstanie	117
ZAKOŃCZENIE	125
Profetyzm ciała	125
BIBLIOGRAFIA.	129

Wprowadzenie

Czym jest liturgiczna teologia ciała?

Głoszone przez Jana Pawła II katechezy dotyczące małżeństwa jako rzeczywistości wpisanej w Boży plan zabawienia zostaną zapamiętane przez kolejne pokolenia jako niezwykle wkład w długą tradycję chrześcijańskiej myśli teologicznej na temat ciała i seksualności¹. Punktem wyjścia i osią tych papieskich rozważań jest nauczanie Jezusa zapisane w Ewangelii wg św. Mateusza. Oparte na niej katechezy Jana Pawła II stanowią zaproszenie do głębokiego namysłu nad słowem Bożym z perspektywy zarówno ludzkiego doświadczenia, jak i autorytetu Kościoła. Choć nauki te są bardzo bogate w treści i momentami wydają się niezwykle trudne, pamiętajmy, że teologia ciała to nic innego jak interpretacja Pisma Świętego – swego rodzaju przewodnik po ludzkiej seksualności widzianej z perspektywy trzech etapów historii zbawienia. Obejmują one pierwotny zamysł Boga, sytuację człowieka po upadku oraz nowe możliwości, jakie się przed nami otworzyły w odkupionym i napełnionym Duchem Świętym ciele Chrystusa.

Niniejsza książka również osadzona jest w teologii ciała, przy czym jej szczególnym obszarem zainteresowania jest liturgia – publiczny kult sprawowany w Kościele. Jest to próba wyjaśnienia, jak liturgia ucieleśnia prawdę wiary chrześcijańskiej i w jaki sposób ta prawda wyraża się następnie w strukturze i fizycznych

1 JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Wydawnictwo AA, Kraków 2020.

Wprowadzenie

działaniach związanych z chrześcijańskim kultem, a także z życiem tych, którzy go sprawują.

Choć tekst ten nie jest komentarzem do nauczania Jana Pawła II ani też przewodnikiem służącym zrozumieniu jego katechez, warto wiedzieć, że w naukach tych Papież wielokrotnie wskazywał na głębokie powiązania pomiędzy teologią ciała a liturgią. Zgodnie z teologią ciała Bóg obdarzył człowieka szczególną, „mażeńską” naturą. Nie oznacza to, że wszyscy powinni wstępować w związki małżeńskie, ani tym bardziej że osoba nie prowadząca współżycia seksualnego jest w jakimś sensie wybrakowana. Oznacza to raczej, że istnienie różnic pomiędzy płciami oraz pragnienie wejścia w bliską relację z drugą osobą stanowi znak czegoś jeszcze wyższego: tego, iż ostatecznie zostaliśmy stworzeni do jedności z Bogiem. Małżeństwo nie jest więc zaledwie jednym z siedmiu sakramentów Kościoła; pod wieloma względami jest to sakrament nad sakramentami – sakrament zawierający w sobie i odzwierciedlający podstawowy sens i cel każdego działania sakramentalnego, tzn. zawiązania intymnej, przemieniającej i płodnej komunii pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Właśnie to ma na myśli Jan Paweł II, pisząc o „języku ciała”. Już poprzez same różnice płciowe nasze ciała „mówią” o nadanym nam przez Boga powołaniu do tego, by szukać spełnienia poza samym sobą – w darze składanym z siebie samego, który prowadzi nas ku deifikacji w ramach komunii osób.

Nie są to myśli całkowicie nowatorskie. Tradycja postrzegania naszej relacji z Bogiem w sposób „oblubieńczy” podejmowana była przez wielu wybitnych teologów i mistyków w historii Kościoła, a także przez największych proroków Starego Testamentu. Jan Paweł II rozszerza i pogłębia tę koncepcję poprzez szczególne odniesienie do konkretnej specyfiki ludzkiej seksualności, interpretując tę rzeczywistość za pomocą różnorodnych źródeł zaczerpniętych z teologii, współczesnej filozofii i czysto ludzkiego doświadczenia. Idąc tropem Chrystusowego odniesienia do tego,

jak było „od początku” (Mt 19,4), Jan Paweł II pragnie przede wszystkim, byśmy wsłuchali się w słowo stworzenia – w język, za pomocą którego Bóg wpisał w nas różnice płciowe po to, byśmy dzięki nim mogli autentycznie odkrywać i przeżywać to stworzenie w formie odkupionej i uświęconej.

Takie podejście umożliwia Papieżowi wskazanie bardzo bliższych powiązań pomiędzy cielesną jednością małżeńską a chrześcijańskim kultem. W małżeństwie chrześcijańskim język ciała staje się „językiem liturgii” – jest on brzemienny w tajemnicę, świętość i Ducha. Celebracja sakramentalnego małżeństwa to wyrażanie w języku liturgicznym „relacji pełnej intensywnych treści osobowych”. Gdy małżonkowie, prowadzeni przez Ducha Świętego, czczą i adorują siebie nawzajem przez wzgląd na uwielbienie Chrystusa, to ich współżycie intymne, wraz z innymi aspektami związku małżeńskiego, „poniekąd staje się liturgią”².

Istnieją także inne powiązania pomiędzy teologią ciała a liturgią. Jednym z nich jest fakt, że chrześcijański kult funkcjonuje jako rodzaj macierzy, w ramach której ciało Chrystusa objawia się na scenie historii w całej swej okazałości. Odwołując się do cudownego w swej prostocie obrazu Sofii Cavaletti, można powiedzieć, że ów kult jest jak oddech Chrystusa – to najbardziej pierwotna czynność chrześcijańskiej wspólnoty, bez której nie sposób żyć³.

Kolejne, nieco bardziej subtelne ogniwo łączące teologię ciała i liturgię związane jest z samym słowem „teologia”. Od najdawniejszych, jeszcze przedchrześcijańskich czasów określenie „teologia” odnosiło się do tego obszaru poznania, którego przedmiot pozostawał poza zasięgiem poznania zmysłowego. Termin *theologia* po raz pierwszy został użyty przez Platona dla opisanja mistycznej wizji (*epopteia*) rzeczywistości boskich – rodzaju tajemniczej

2 JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 415.

3 S. CAVALLETTI, *Living Liturgy. Elementary Reflections*, Liturgy Training Publications, Chicago 1998, s. 27–30.

Wprowadzenie

wiedzy noszącej znamiona pseudoreligii. Z kolei u Arystotelesa *theologia* stała się już synonimem metafizyki – jednej z wielu gałęzi filozofii teoretycznej. Nie kwestionując tego znaczenia, pierwsi filozofowie chrześcijańscy powrócili do religijnego wydźwięku tego słowa, odseparowując je jednak od wszelkich konotacji mitologicznych. Zaczęli identyfikować nową, chrześcijańską *teologię* jako najwyższą i jedyną prawdziwą filozofię, jako że zajmowała się ona eksploracją jedyne prawdziwego Boga objawiającego się w różnych zbawczych dziełach⁴. W ich mniemaniu nauka teologii oznaczała przyjęcie Bożej perspektywy, postrzeganie rzeczywistości Jego oczami, prezentowanie wobec wszystkiego postawy ukształtowanej perspektywą życia wiecznego. Później w historii chrześcijaństwa określenie *theologia* przyjęło znaczenie bardziej konkretnej formy boskiej wiedzy i odnosiło się zwłaszcza do tego, co w Bogu najbardziej intymne, tzn. do Jego wewnętrznej właściwości istnienia w postaci trzech Osób. *Theologia* oznaczała zatem działanie Boga *ad intra* – intymną i odwieczną, relacyjną dynamikę trzech Osób Boskich, jakże różną od sfery *oeconomia*, czyli działania Boga w odniesieniu do porządku stworzenia i zbawienia. I wreszcie, jeszcze przed początkiem średniowiecza, nastąpił powrót do bardziej „naukowej” definicji teologii jako gałęzi ludzkiej wiedzy, w ramach której systematyzowane są poszczególne elementy objawionej świętej doktryny.

Warto jednak dodać, że u niektórych ojców Kościoła słowo *theologia* miało jeszcze jedno znaczenie związane z doksologicznym i liturgicznym działaniem Kościoła sprawującego kult religijny. Zgodnie z tym rozumieniem *theologia* oznaczała zasadniczo oddawanie Bogu chwały. I tak w IV w. Cyryl Jerozolimski odwołuje się do słów: „Święty, Święty, Święty” z Iz 6 śpiewanych w liturgii

4 Zob. np. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Stromata*, I, 28. Wyd. pol. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, z jęz. grec. przeł., wstępem, koment. i indeksami opatrzyła J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA, PAX, Warszawa 1994, s. 20.

eucharystycznej jako do *theologia*, czyli „hymnu anielskiego” lub „uwielbienia Pana” przekazywanego nam przez serafinów⁵. Śpiewając te słowa, uświęcamy się i uczestniczymy w nieustającej niebiańskiej liturgii. Jeszcze wcześniej Orygenes z Aleksandrii zestawiał *theologein* chrześcijańskiej modlitwy z bełkotem heretyków⁶. Pisał, że uprawiać teologię to łączyć się w wierze z Chrystusem – Synem jako pośrednikiem i Tym, który jedna nas z Bogiem Ojcem. Ten jednocześnie doksologiczny i partycypacyjny akcent teologii pojawia się w tym samym traktacie we fragmencie, w którym Orygenes potępia idolatrię osób przedstawiających Syna lub Ojca w sposób inny niż ten, w jaki „oddawali Mu chwałę” (*theologoumenon*) apostołowie⁷. Odkrywamy tu zatem znaczenie słowa *theologia* jako właściwe oddawanie czci jednemu Bogu, uczestnictwo we wspólnotowym, rytualnym działaniu, w którym sam żywy Jezus Chrystus, obecny i działający jako Arcykapłan i Oblubieniec, obdarowuje owocami swej pasji świętą oblubienicę, czyniąc ją czystą ofiarą miłości dla swojego (a także jej) Ojca.

A zatem, w pewnym (bardzo głębokim) sensie, teologia to zasadniczo działanie doksologiczne i liturgiczne, a więc fizyczne. Umożliwia uczestnictwo w intymnym życiu Trójcy Świętej nie inaczej jak poprzez bardzo konkretne, namacalne i interpersonalne środki, takie jak robienie znaku krzyża, klękanie, wstawanie, słuchanie, mówienie, śpiewanie, obejmowanie się, jedzenie, picie, pokłony. Mówiąc o teologii liturgicznej, nie mamy przede wszystkim na myśli teologii liturgii rozumianej jako odrębne

5 Zob. CYRYL JERUZOLIMSKI, *Katecheza mistagogiczna* 5, 6, [w:] *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, tłum. W. KANIA, Wydawnictwo M, Kraków 2000, s. 340.

6 Zob. ORYGENES, *O modlitwie*, 21, 1, [w:] *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. PIETRAS, WAM, Kraków 1993, s. 163–165.

7 Zob. ORYGENES, *O modlitwie*, 29, 10, [w:] *Odpowiedź na Słowo*, s. 217. „Orygenes postrzega teologię jako dyskurs doksologiczny (...). Jest to tajemnicze, ale celowe włączenie się ogarniętego Duchem Świętym człowieka (w komunii ze świętymi) w odwieczny dialog Jednorodzonego Syna z nieśmiertelnym Ojcem”. Zob. A.G. COOPER, *Christ as Teacher of Theology. Praying the Our Father with Origen and Maximus*, [w:] *Origeniana Octava. Origene e la Tradizione Alessandrina*, ed. L. PERRONE, Peters, Leuven 2003, s. 1053.

Wprowadzenie

i integralne źródło refleksji teologicznej (analogią może tu być rola Pism Kościoła w teologii „biblijnej”). Istnieje oczywiście odpowiednie miejsce dla tego rodzaju dyscypliny teologicznej. Jako pełen dramatyzmu, ciągle ewoluujący, specyficzny dla danej kultury zestaw rytualnych słów i proklamacyjnych gestów liturgia stanowi adekwatny przedmiot różnych nauk humanistycznych. Niemniej, podobnie jak owe nauki, tak pojmowana „teologia liturgiczna” jest nauką drugorzędną – pochodną pierwszorzędnego, bardziej efektywnego poznania, które poprzedza wszelką refleksję, a nawet sam dogmat.

Teologia liturgiczna w takim sensie, jak ją przedstawiam w niniejszej książce, jest tym, co niektórzy określają mianem „teologii prymarnej”. Idąc tokiem myślenia ojców Kościoła, sprowadza się ona do doświadczenia afektywnego, do „przeżywania” Bożego działania. Nie w sposób pasywny – jak kamień, ale w sposób receptywny, przypominający raczej oddanie uścisku ukochanemu, który otwiera przed nami swoje ramiona. Jako forma ludzkiej wiedzy (*logos*) to „przeżywanie” różni się od procesów dyskursywnego rozumowania ujętych w słynnym aksjomacie po raz pierwszy zaproponowanym przez Arystotelesa, a następnie potwierdzonym przez Dionizego Areopagitę i przyjętym przez największych mistyków Kościoła: nie przez uczenie, lecz przez doświadczenie (*ou mathon alla pathon*)⁸. „Uczyć się” to zmierzać ku poznaniu prawdy poprzez zastosowanie racjonalnych środków; to układać dane uzyskane z doświadczenia w logicznym porządku, rozważać, wyodrębnić, rozróżnić i wypowiadać. Z kolei „doświadczać” to po prostu odbierać; raczej poddawać się działaniu niż działać. Doświadczać znaczy przyjmować jak powitalny podarunek to, co wykracza poza granice ludzkiego poznania. To być formowanym i kształtowanym poprzez bezpośrednie

8 PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Imiona Boskie*, 2,9, [w:] *Pisma teologiczne*, tłum. M. DZIELSKA, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 67–68.

spotkanie z prawdą. Krótko mówiąc – to poznawać Boga przez konkretne doświadczanie Go.

Poprzez postawienie znaku równości pomiędzy teologią a doświadczeniem bynajmniej nie chcę podnosić subiektywnych odczuć do statusu normy czy kryterium obiektywnej prawdy. Pragnę raczej podkreślić znaczenie bosko-ludzkiego spotkania wyprzedzającego wszelkie ludzkie osądy, nawet jeśli te osądy muszą następnie poddać się obiektywnym normom wyznaczonym w sposób nadprzyrodzony. Ponadto doświadczenie, do którego chcę się odwołać, nie ogranicza się jedynie do sfery świadomej, ale przede wszystkim obejmuje to, co cielesne i zmysłowe.

Już sam ten sposób mówienia o teologii liturgicznej sugeruje pewne jej powiązania z ciałem i teologią ciała. W teologii liturgicznej to, co znane, doświadczane jest właśnie za pomocą ciała. Jako wspólnotowe ciało obejmujące ciała poszczególnych wiernych złączone komunią, Kościół – owa bosko-ludzka rzeczywistość, umożliwia zaistnienie prymarnej teologii ciała – liturgicznej teologii ciała, w której uczestnicy nie są oderwanymi od siebie obserwatorami analizującymi jakieś zewnętrzne dane, ale aktywnymi i pasywnymi uczestnikami swoistego dramatu, cielesnymi odbiorcami ucieleśnionych aktów boskich. Już od momentu inicjacji chrzcielnej doświadczenie liturgiczne staje się doświadczeniem bardzo cielesnym: oto obracają człowieka ku wschodowi, prowadzą go do sadzawki, zdejmują ubranie, zanurzają w wodzie, namaszczają olejem, karmią solą i nakładają białą szatę. Nawet w nowszej wersji rytu chrzcielnego, w której nie przetrwały te wszystkie znaki, potrafimy dostrzec wyraźne przesłanie mowy ciała. To tutaj, w liturgii Kościoła, odkrywamy kolejny dziewiczy „początek” z jego własnymi „pierwotnymi doświadczeniami” teologicznie tożsamymi, choć symbolicznie niezgodnymi z dziewiczym początkiem i z pierwotnymi doświadczeniami z pierwszych słów Księgi Rodzaju, które z tak niezwykłą precyzją i głębią wyjaśnił w swych katechezach Jan Paweł II.

Wprowadzenie

Kolejnym celem niniejszej książki jest przedstawienie zarysu owej liturgicznej teologii ciała ze szczególnym uwzględnieniem dynamiki, którą nazywam „oblubieńczyścią performatywną”. Odnosi się to do sposobu, w jaki liturgia fizycznie realizuje czy też wciela w życie małżeńską jedność pomiędzy Chrystusem a Jego oblubienicą. Pojęcie performatywności jest tu wyjątkowo istotne, gdyż wyraża fakt, że słowa często są używane nie tylko do opisania już istniejących rzeczywistości, ale także powołują do życia nowe stany rzeczywistości. Performatywność odnosi się więc do znaczenia ukrytego w hebrajskim określeniu *dabar*, co oznacza zarówno słowo, jak i wydarzenie. Mówiąc, Bóg nie tylko wyraża swoje myśli czy zamiary. Wypowiadając słowa, Bóg stworzył świat z niczego. Mówiąc, Jezus uzdrowiał chorych, uciśzał burze, odpuszczał grzechy i wskrzeszał zmarłych. Działanie Boga to działanie za pomocą słów, a słowo Boga to zawsze słowo performatywne – słowo, które się materializuje.

Na podobnej zasadzie liturgia Kościoła, która – za sprawą Ducha Świętego – jest miejscem realizacji zbawczego dzieła wcielonego Boga w historii, musi być postrzegana przez pryzmat performatywnego aktu boskiego. Rytuały Kościoła ustanowione z natchnienia Ducha Świętego nie odzwierciedlają jakichś odległych rzeczywistości; nie są też jedynie komentarzami do już zaistniałych wydarzeń. Przeciwnie – angażują nas jako działania performatywne, które uruchamiają i powołują do istnienia rzeczywistości, jakie są przez nie wyrażane tu i teraz. Jan Paweł II mówił o „profetyzmie ciała” ze szczególnym naciskiem na performatywny charakter przysięgi małżeńskiej⁹. Na podobnej zasadzie możemy mówić o „profetyzmie liturgii” – o tym, że w dramatyzmie liturgii autentycznie realizuje się oblubienicza jedność Chrystusa i Jego oblubienicy.

9 JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 370–380.

Wydaje się, że zanim zdołamy przeanalizować tę performatywną oblubieńczość w działaniu, tzn. potraktować liturgiczną teologię ciała jako świadomy wkład w zaproszenie Jana Pawła II do oblubieńczego mistycyzmu, najpierw należy rozważyć trzy koncepcje. Ponieważ teologia prymarna czy też liturgiczna oznacza doświadczenie (lub dosłownie: „wycierpienie”) boskiego działania, przede wszystkim konieczne jest wyartykułowanie metafizyki receptywności, w której ta receptywność odnajduje swe właściwe miejsce w tym sensie, że nie jest już zaledwie manifestacją pewnej potencjalności czy braku, ale cechą właściwą istnieniu, wolnemu rozwojowi i doskonałości osób. Po drugie, liturgia sama w sobie musi być rozpatrywana w kategoriach swej dramatycznej natury, co obejmuje skupienie nie tylko na czynnościach rytualnych, ale też na wyglądzie i topologii (nazwijmy to „językiem ciała”) przestrzeni liturgicznej. Po trzecie, korzystne wydaje się określenie związku pomiędzy symbolami liturgicznymi, zmysłowym i seksualnym ludzkim ciałem, jak również pewnymi transcendentnymi i archetypicznymi znakami obecnymi w Bożym objawieniu.

Po nakreśleniu tych zasadniczych koncepcji przejdę do rozważenia trzech sposobów, w jakie oblubieńczość materializuje się w boskiej liturgii: najpierw w relacji pomiędzy kapłanem a ludem; następnie w relacji pomiędzy słowem głoszonym a modlitwą, i wreszcie w relacji pomiędzy ofiarą a sakramentem. Na koniec pozwolę sobie sformułować kilka uwag dotyczących ograniczeń oblubieńczości performatywnej i liturgicznego profetyzmu ciała w świetle wielkiej tajemnicy: eschatologicznego spełnienia małżeństwa zawartego pomiędzy oblubienicą a Barankiem.

1

Pasywność i aktywność

We współczesnej teologii liturgicznej słowo „metafizyka” nie jest zbyt mile widziane. Od czasu, gdy Martin Heidegger skrytykował „ontoteologię” (próbę wepchnięcia Boga i teologii w kategorię przynależące do gotowych ram filozoficznych), wszelkie rozmowy o bycie, substancji, przyczynowości, możliwości, akcie itp. ucinane są jako nikomu niepotrzebne pozostałości po esencjalizmie Arystotelesa. Historia, kultura, wydarzenie – oto nowe kategorie definiujące. Czynności liturgiczne są dziś „produktami” kulturowymi i „strategiami” społecznymi, zgromadzenie wiernych zarówno interpretuje, jak i podlega interpretacji, a wszyscy uwikłani są w zawiłą sieć symbolicznych transakcji osobistych i politycznych nacechowanych wieloma różnymi znaczeniami.

Choć takie podejście bagatelizuje rzeczywistość transcendentną i cechuje się niechęcią do obiektywizmu, można się z niego wiele nauczyć. Po pierwsze, kładzie ono kres nadmiernie mechanicznym, instrumentalnym i matematycznym sposobom analizy teologicznej, które redukują liturgię do zrytualizowanej maszyny służącej magicznej manipulacji zmaterializowanymi podmiotami metafizycznymi. Po drugie, wspomniane wyżej podejście podkreśla historyczne i społeczne umiejscowienie znaczenia rytuału, którego nie sposób wyrwać z kontekstu czy zredukować do pewnej esencji niezależnej od dynamiki danego ciała i kultury. I wreszcie – takie podejście uwrażliwia nas na niebezpieczeństwo

„uwięzienia” Boga w naszej rzeczywistości poprzez zredukowanie głęboko symbolicznego i tajemniczego charakteru działań liturgicznych do kategorii zaczerpniętych z jednej tylko tradycji racjonalnej analizy. Metafizyka wiąże się z pojęciami takimi jak rozum, założenie, definicja, zrozumiałość, *logos*. Niemniej *logos* krzyża, chrześcijańska Ewangelia ukrzyżowanego Boga obala wszelkie bałwochwalcze próby zdominowania Boga, czy też zmanipulowania lub prześcignięcia Jego rozumowania. Idąc tym tokiem myślenia, Louis-Marie Chauvet sugeruje, że prawdziwe nawrócenie mierzy się stopniem odejścia od starej metafizyki:

Czy zgodzimy się porzucić stabilną, pewną podstawę, na której stoimy, by rzucić się w niezbadane głębinę owego „po prostu być”, gdzie nic już nie będzie takie pewne?¹

Nawet jeśli weźmiemy sobie do serca te wszystkie przestrogi, w jakimś stopniu wciąż musimy się odwoływać do metafizyki, tzn. musimy poszukiwać założeń dotyczących tego, co rzeczywiste. Skoro wszechświat został stworzony i jest utrzymywany przy życiu przez Boga, który jest miłością, to musimy uznać, że ów wszechświat cechuje się pewną zrozumiałością i że miłość oraz wszystko, co się z nią wiąże: relacja, wzajemność, dawanie i przyjmowanie, stanowi niejako istotę naszego bytu. Ta prawda otwiera nas na nie-bałwochwalczą metafizykę istnienia – metafizykę miłości. Każdy opis bytu pod względem jego natury i sposobu działania poprzedzony jest jego relacją z aktywnym, osobowym Bogiem. I tak natura tego bytu jest owocem nieskończonej boskiej hojności pochodzącej od Boga, istniejącej w Bogu i przeznaczonej Bogu. Z takiej perspektywy, wiedząc, czym jest miłość, możemy przyjrzeć się temu, co – w najgłębszym możliwym sensie – oznacza „być”. A ponieważ miłość, w najbardziej

1 L.-M. CHAUVET, *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, trans. P. MADIGAN, M. BEAUMONT, Liturgical Press, Collegeville 1995, s. 51.

doskonałej formie, jest międzyosobowa i relacyjna, a więc – można powiedzieć – „oblubieżna”², owa międzyosobowość i relacyjność postrzegane w kontekście miłości stanowią klucz do zrozumienia istoty bytu.

Jakie to ma znaczenie dla liturgicznej teologii ciała? Ogromne, gdyż międzyosobowość i relacyjność, które stanowią istotę miłości, wyrażane są wyłącznie za pośrednictwem ciała: poprzez zmysły, uczucia, pożądanie. Miłość nie jest wyborem jedynie racjonalnym – dobrze przemyślanym owocem stanowczej, wyrachowanej woli. Rodzi się ona w sercu z obietnicy osobistego spotkania, opanowuje wszelkie impulsy, odruchy i energie ciała i ducha, i tym bardziej otwiera się na wpływ ukochanego, im bardziej dąży do jego udoskonalenia. Miłość czysto bezinteresowna, całkowicie pozbawiona takich dążeń lub nadziei, nie jest miłością ani ludzką, ani boską. Pewne ryzyko i kruchość, które są niejako wbudowane w miłość, a także jej zdolność do zranienia czy wyzbycia się siebie samego nie są defektami typowymi dla natury człowieka jako stworzenia. Nie są to również cechy miłości niespełnionej czy nieodwzajemnionej. Cechy te przynależą raczej do najwyższej pełni i doskonałości miłości, nawet – a może szczególnie – jeśli jest to miłość Boga.

Właśnie z takiej perspektywy formułuję metafizyczne założenia, na które będę się powoływał w tej książce. I choć czerpię z kategorii i treści wywodzących się z realistycznej chrześcijańskiej tradycji metafizycznej, podzielam również opinię Chauveta, który opowiada się za prymatem historii, cielesnego pośrednictwa i swobodnego poddania się doświadczeniu. Mam nadzieję, że wiarygodność i trafność mojej syntezy uwidoczni się w miarę rozwijania tego wyводу, bowiem to, co możemy powiedzieć o stworzonym wszechświecie, w analogiczny sposób możemy

2 W encyklice *Deus caritas est* (2005), nr 2, papież Benedykt XVI pisze, że miłość małżeńska „wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu” (*amoris per excellentiam imago perfecta*).

powiedzieć na temat ciała Chrystusa, czyli Kościoła. I tak jak „niebiosa głoszą chwałę Boga” (Ps 19,1), a „cała ziemia pełna jest Jego chwały” (Iz 6,3), tak też Kościół, powołany do życia „po to, byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu” (Ef 1,12–14), jest „Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,23). Wszechświat i Kościół są ze sobą analogicznie powiązane jako dwie areny chwalebnych dzieł Bożych i natchnionej doksologii. Dostrzegając ten związek, starożytni rozumieli jedność i doskonały porządek kosmosu jako rzeczywistości powiązanej ze strukturą i integralnością boskiego kultu. Kościół sprawujący kult jest zatem ni mniej, ni więcej jak kosmos podlegający przeobstwieniu³.

Metafizyka receptywności

Zgodnie z chrześcijańską tradycją metafizyczną, aby coś mogło zaistnieć, najpierw musi stać się brzemienne w działanie i znaczenie⁴. Pierwszym aktem każdego realnego podmiotu jest istnienie samo w sobie. Zanim byt stanie się bytem określonego rodzaju, zanim będziemy mogli powiedzieć cokolwiek na temat jego natury czy potencjału, on już istnieje⁵. Ale co to znaczy, że coś „istnieje”? Fran O'Rourke, autor jednej z najwybitniejszych książek na temat metafizyki św. Tomasza z Akwinu, pisze: „Rozważając tajemnicę istnienia, dostrzegamy wielką głębię tkwiącą

3 Zob. A.G. COOPER, *The Body in Saint Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 165–205.

4 Poza wspomnianą dalej istotną książką W. Norrisa Clarke'a na przemyślenia zawarte w tym podrozdziale wpłynęły zwłaszcza myśli pochodzące z następujących dzieł: G.J. McALEER, *Ecstatic Morality and Sexual Politics. A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*, Fordham University Press, New York 2005; D.L. SCHINDLER, *The Person. Philosophy, Theology and Receptivity*, „Communio” 1994, no. 21/1, s. 172–190; M. NÉDONCELLE, *The Personalist Challenge. Intersubjectivity and Ontology*, trans. F.C. GÉRARD, F.F. BURCH, Pickwick, Eugene, OR 1984; F.D. WILHELMSSEN, *The Metaphysics of Love*, Sheed and Ward, London 1962.

5 Słowo „zanim” jest tu oczywiście użyte w sensie ontologicznym i koncepcyjnym, a nie chronologicznym.

w każdej rzeczy; głębię, z której wypływa wszystko inne”⁶. Każdy skończony byt pojawia się jakby znikąd; oczywiście w postaci nie w pełni rozwiniętej, ale rzeczywistej. Poprzez fakt, iż byt skądś jednak musiał się wziąć, jego zaistnienie zarazem objawia i ukrywa iskrę nieskończoności – byt absolutny, którym jest Bóg. Sięgając po opis O’Rourke’a: „Istnienie samo w sobie objawia nieskończoność, gdyż nie ma niczego, co może je ograniczać. Rozpatrywany w izolacji byt skończony wydawałby się jakąś sprzecznością, a zrozumieć można by go było wyłącznie w świetle uznania nieskończonego Bytu stwórczego”⁷.

Z tego początkowego aktu zaistnienia wypływa naturalne, celowe i aktywne dążenie do pełnego rozwoju – dynamiczny, samoprzekazujący się impuls, w którym manifestuje się „zasadnicza hojność egzystencji”⁸. Podobnie jak początkowe zaistnienie, ten akt samoprzekazywania się sugeruje relację, a to dlatego, że już w samym akcie stworzenia została ustanowiona zasada bycia w relacji do Boga: „Bycie w sensie istnienia to nic innego jak bycie «ukierunkowane ku Bogu»”⁹. W międzyczasie działanie „umieszcza” daną rzecz w sieci lub świecie innych bytów, które są do niej podobne. Przejście z nie-bytu do bytu to przejście – dzięki relacji miłości i hojnemu darowi – w tryb wspólnej egzystencji również ukonstytuowanej przez miłosną relację i hojny dar. Krótko mówiąc, wszelki byt jest osobowy. To, co odnajdujemy na poziomie bycia osobą w formie świadomego, dobrowolnego i wzajemnego działania, jest też analogicznie prawdziwe dla wszelkich pozaludzkich poziomów bycia – w ich analogicznych trybach¹⁰. Nic,

6 F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2005, s. 261.

7 F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, s. 261.

8 J. MARITAIN, *Existence and the Existent*, Doubleday, Garden City, NY 1957, s. 90.

9 F.D. WILHELMSEN, *The Paradoxical Structure of Existence*, Preserving Christian Publications, Albany, NY 1991, s. 129.

10 Zob. K.L. SCHMITZ, *The Gift. Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982; E.D. PERL, ‘Every Life is a Thought’. *The Analogy of Personhood in Neoplatonism*, „Philosophy and Theology” 2006, no. 18/1, s. 143–167.

co przynależy do stworzenia, nawet kamień, nie może się wymknąć temu prawu. I o ileż bardziej dotyczy to żywego bytu, a szczególnie żywego człowieka będącego obrazem nieskończonej Bożej hojności. Nawet byt tak prosty jak dwukomórkowa ludzka zygota – która już w takiej formie jest osobą, i to nie potencjalnie, ale faktycznie – jest bytem w działaniu i w relacji. I nawet jeśli owo działanie i relacja – ze względu na prymitywne stadium rozwoju – nie wydają się jeszcze typowe dla osoby, to wciąż pozostają otwarte na coraz pełniejsze rozbudzenie.

Być oznacza zatem być w relacji. I nie chodzi o to, że relacja to podstawa wszystkiego. Modalność egzystencji danej rzeczy *ad extra* zakłada jej substancjalną modalność *ad intra*. Relacja sugeruje istnienie podmiotu, który się do czegoś odnosi, czyli jakieś „wnętrze”, jakiś „punkt wyjścia”¹¹. Niemniej ów punkt wyjścia jest również uformowany przez relację. Byt, działanie i relacja są istotnie i wzajemnie do siebie proporcjonalne. Jak ujmuje to Josef Pieper, „im wyższa forma egzystencji wewnętrznej, tym bardziej rozwinięta staje się relacyjność wobec rzeczywistości (...). A im głębiej takie relacje przenikają świat rzeczywistości, tym bardziej wewnętrzna staje się egzystencja podmiotu”¹².

Istoty ludzkie, stworzone po to, by odzwierciedlać i kochać Trójjedynego Boga, noszą w swej cielesności coś, co symbolizuje Jego naturę i życie wewnętrzne. Co to może być? Jesteśmy bytem złożonym i zależnym, podczas gdy Bóg jest prosty i absolutny. Nasze życie jest stworzone i „wypożyczone”, podczas gdy życie Boga należy wyłącznie do Niego samego. W takim stopniu, w jakim nasza koncepcja Boga jako bytu doskonałego zdominowana jest przez filozoficzne pojęcie czystego aktu, zasadnicza cecha ludzkiej egzystencji – receptywność, zawsze musi wiązać się z niedoskonałością. Receptywność sama w sobie kojarzy się z pewnym brakiem – w tym przypadku z brakiem istnienia,

11 J. PIEPER, *Living the Truth*, Ignatius, San Francisco 1989, s. 82.

12 J. PIEPER, *Living the Truth*, s. 82.

a także z potencją domagającą się rozwoju. I tu pojawia się pewna trudność. Z jednej strony możemy potraktować tę receptywność jako naturalne następstwo faktu, iż zostaliśmy stworzeni z niczego. Ludzkie istnienie wywodzi się z nie-istnienia, przez co zachowuje potencjał nie-istnienia jako element składowy swej natury jako stworzenia. Z drugiej strony brak istnienia sugerowany przez receptywność można potraktować jako coś, co wynika z niezrealizowanej potencjalności materii, a więc coś, co jest już na zawsze związane z ludzką fizycznością. Niezależnie od tego, jak na nią spojrzymy, wrodzona receptywność przynależąca do ludzkiej natury wiąże się z brakiem, a nie z pełnią istnienia.

Być może kwestia ta rozjaśni się nam po lekturze refleksji Jana Pawła II zawartych w katechezach na temat małżeństwa i teologii ciała mówiących między innymi o dziewiczym doświadczeniu „pierwotnej samotności” i o „wymiarze daru”. Brak, o jakim wyżej pisałem, wydaje się potwierdzony przez samego Boga, który mówi, że człowiek nie powinien być sam (Rdz 2,18). Na początku całe stworzenie opisane jest jako „dobre”. Gdy pojawiają się mężczyzna i kobieta, jest ono „bardzo dobre”. Niemniej mężczyzna, który jest sam, czyli istota samotna w swej nieokreślonej tożsamości płciowej – to już „nie jest dobre”.

Ale co z receptywnością? Czyżby również „nie była dobra”? Nie, jeśli uświadomimy sobie, że być stworzonym to „zostać obdarowanym istnieniem” i „być darem”. Już w samej swej fizyczności każda istota ludzka nosi znamię daru – znak objawiający trzy rzeczy: tego, kto daje, tożsamość stworzenia jako odbiorcy daru oraz relację pomiędzy dawcą a odbiorcą. Niemniej – i to również jest jeden z aspektów pierwotnej samotności – człowiek jako jedyny spośród wszystkich stworzeń potrafi to dostrzec i odpowiednio zareagować. Uformowany w akcie zaistnienia przez swą relację do boskiego podmiotu, także on sam jest podmiotem: „Konstytucja tego ciała jest taka, że pozwala mu być sprawcą

specyficznie ludzkiego działania”¹³. Swą fizycznością ciało przypomina podmiotowi ludzkiemu o zasadniczej receptywności, która konstytuuje go jako byt i bez której jego istnienie jest niemożliwe.

Zgodnie z tą antropologiczną wizją dla człowieka „być” znaczy być obdarowanym i być darem. Ta zasadnicza „hojność egzystencji” – znów sięgając po określenie Maritaina – zostaje następnie potwierdzona nie tylko w ludzkiej fizyczności, ale też w seksualności – tzn. w tym, że ludzie zostali stworzeni jako mężczyźni i kobiety; że reprezentują różne, ale wzajemnie dopełniające się sposoby bycia osobą na tym świecie. Ludzkość jako ogół istnieje jako dar na świecie i dla świata. Poszczególne osoby istnieją jednak także jako dary dla siebie nawzajem. Ten wymiar również należy do zasadniczej receptywności osoby. Tylko w takim stopniu, w jakim osoba – jako mężczyzna czy kobieta – przyjmuje przedstawiciela drugiej płci jako swoje dopełnienie, a następnie sama staje się dla niego darem, realizuje się jej osobowe istnienie. Taka realizacja nie prowadzi jednak do większej niezależności czy obojętności, ale do jeszcze głębszej wzajemności i receptywności. Oto, jak rozumiem, związek pomiędzy receptywnością i wymiarem daru:

Dar bowiem ujawnia jakby *szczególną prawidłowość bytowania osobowego* – owszem, samego osobowego istnienia. Kiedy Jahwe-Bóg stwierdza: „nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” (Rdz 2,18), wskazuje, iż „sam” nie spełnia tej prawidłowości. Spełnia ją, bytując „z kimś” – i jeszcze głębiej, jeszcze gruntowniej: bytując „dla kogoś”¹⁴.

13 JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 48.

14 JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 71–72.