**Teologia małżeństwa Jana Pawła II**

Katechezy środowe wygłoszone przez papieża w latach 1979–1984, w Polsce wydane pod tytułem „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich” pod red. Tadeusza Stycznia, na KUL, wiele wydań.

[Część I. Słowa Chrystusa 3](#_Toc357355148)

[Rozdział I. Chrystus odwołuje się do „początku” 3](#_Toc357355149)

[W rozmowie z Chrystusem o podstawach rodziny 3](#_Toc357355150)

[Obiektywna definicja człowieka w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu 3](#_Toc357355151)

[Podmiotowe określenie człowieka w drugim opowiadaniu o stworzeniu 3](#_Toc357355152)

[Związek między pierwotną niewinnością i odkupieniem dokonanym przez Chrystusa 3](#_Toc357355153)

[Znaczenie pierwotnej samotności 3](#_Toc357355154)

[Samotność a podmiotowość 3](#_Toc357355155)

[Alternatywa śmierci i nieśmiertelności w samej definicji człowieka 3](#_Toc357355156)

[Znaczenie pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety (i) 3](#_Toc357355157)

[Znaczenie pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety (ii) 3](#_Toc357355158)

[Jedność i nierozerwalność małżeństwa w świetle „początku” 3](#_Toc357355159)

[Znaczenie pierwotnych doświadczeń człowieka 3](#_Toc357355160)

[Personalistyczna pełnia pierwotnej niewinności 3](#_Toc357355161)

[Stworzenie jako podstawowy i pierwotny dar 3](#_Toc357355162)

[Objawienie i odkrycie oblubieńczego sensu ciała 3](#_Toc357355163)

[Człowiek – osoba w wolności miłowania staje się darem 3](#_Toc357355164)

[Świadomość sensu ciała i pierwotna niewinność 3](#_Toc357355165)

[Wymiana daru ciała tworzy autentyczną wspólnotę 3](#_Toc357355166)

[Pierwotna niewinność i historyczny stan człowieka 3](#_Toc357355167)

[Dzięki „sakramentowi ciała” człowiek czuje się podmiotem świętości 3](#_Toc357355168)

[„Poznanie” i rodzenie 3](#_Toc357355169)

[Macierzyństwo i ojcostwo jako sens „poznania” 3](#_Toc357355170)

[Cykl „poznania – rodzenia” i perspektywa śmierci 3](#_Toc357355171)

[Pytania co do małżeństwa w integralnej wizji człowieka 3](#_Toc357355172)

[Rozdział II. Chrystus odwołuje się do człowieka wewnętrznego 3](#_Toc357355173)

[W świetle kazania na górze 3](#_Toc357355174)

[Treść etyczna i antropologiczna przykazania „Nie cudzołóż” 3](#_Toc357355175)

[Pożądliwość jest skutkiem zerwania przymierza z Bogiem 3](#_Toc357355176)

[Radykalna zmiana znaczenia pierwotnej nagości 3](#_Toc357355177)

[Ciało nie poddane duchowi rozbija jedność człowieka jako osoby 3](#_Toc357355178)

[Znaczenie pierwotnego wstydu w stosunkach międzyosobowych mężczyzny i kobiety 3](#_Toc357355179)

[Panowanie „nad” drugim w relacji interpersonalnej 3](#_Toc357355180)

[Potrójna pożądliwość ogranicza oblubieńczy sens ciała 3](#_Toc357355181)

[Zagubienie daru wewnętrznej wolności 3](#_Toc357355182)

[Pomiędzy darem a przywłaszczeniem 3](#_Toc357355183)

[Chrystus wie, co się dzieje w człowieku 3](#_Toc357355184)

[Właściwy sens przykazania „Nie cudzołóż” 3](#_Toc357355185)

[Cudzołóstwo według prawa i w języku proroków 3](#_Toc357355186)

[Cudzołóstwo — zafałszowaniem znaku i zerwaniem osobowego przymierza 3](#_Toc357355187)

[Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę 3](#_Toc357355188)

[Pożądliwość a sens oblubieńczy i rodzicielski ciała 3](#_Toc357355189)

[Pożądanie — intencjonalna redukcja horyzontu myśli i serca 3](#_Toc357355190)

[Z chwilą opanowania woli — „pożądanie” dysponuje w pełni podmiotowością osoby 3](#_Toc357355191)

[Kryterium pełnej oceny aktu wewnętrznego 3](#_Toc357355192)

[Psychologiczne i teologiczne rozumienie pożądania 3](#_Toc357355193)

[Manichejskie deformacje teologii ciała 3](#_Toc357355194)

[Wartość ciała i płci według zamiaru Stwórcy 3](#_Toc357355195)

[Mistrzowie podejrzeń 3](#_Toc357355196)

[Relacja między tym, co „etyczne” a tym, co „erotyczne” 3](#_Toc357355197)

[Spontaniczność 3](#_Toc357355198)

[Czystość jest wymaganiem miłości 3](#_Toc357355199)

[Sens pojęć „czystość” i „nieczystość” 3](#_Toc357355200)

[Ciało — duch 3](#_Toc357355201)

[Uczynki ciała i owoce Ducha […] 3](#_Toc357355202)

[Powołani zostaliście do wolności 3](#_Toc357355203)

[W świętości i we czci 3](#_Toc357355204)

[Pawłowy opis ludzkiego ciała 3](#_Toc357355205)

[„Zbezczeszczenie świątyni” 3](#_Toc357355206)

[Czystość — cnota i dar 3](#_Toc357355207)

[Wstrzemięźliwość pozytywną funkcją czystego serca 3](#_Toc357355208)

[Teologia a pedagogia 3](#_Toc357355209)

[Dodatek. Ludzkie ciało w dziełach sztuki 3](#_Toc357355210)

[Gdy ludzkie ciało staje się przedmiotem sztuki 3](#_Toc357355211)

[Zagadnienie nagości w dziele sztuki 3](#_Toc357355212)

[Problem „pornografii” i „pornowizji” 3](#_Toc357355213)

[Czy ciało ludzkie może być tematem dzieła artystycznego 3](#_Toc357355214)

[Rozdział III. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania 3](#_Toc357355215)

[Zmartwychwstanie ciała 3](#_Toc357355216)

[Chrystus przyszedł dać świadectwo Bogu życia 3](#_Toc357355217)

[Odzyskane w zmartwychwstaniu ciało ludzkie 3](#_Toc357355218)

[Uduchowienie — przeniknięcie ciała energiami Ducha 3](#_Toc357355219)

[Wypełnienie oblubieńczego sensu ciała 3](#_Toc357355220)

[Wizja „przyszłego świata”, który wyłoni się ze zmartwychwstania ciał 3](#_Toc357355221)

[Interpretacja zmartwychwstania u św. Pawła 3](#_Toc357355222)

[Antropologia zmartwychwstania 3](#_Toc357355223)

[Antropologia zmartwychwstania: 1 Kor 15,42-43 3](#_Toc357355224)

[Bezżenność dla królestwa niebieskiego. Wprowadzenie do tematu 3](#_Toc357355225)

[Przełomowe znaczenie nauki Chrystusa 3](#_Toc357355226)

[Bezżenność dla królestwa niebieskiego a nadprzyrodzona płodność 3](#_Toc357355227)

[Motywacja i celowość wyboru bezżenności 3](#_Toc357355228)

[Wyjątkowość bezżenności dla królestwa niebieskiego 3](#_Toc357355229)

[Komplementarność wyborów bezżenności i małżeństwa 3](#_Toc357355230)

[Co znaczy bezżenność „dla królestwa Bożego”? 3](#_Toc357355231)

[„Kto może pojąć, niech pojmuje” 3](#_Toc357355232)

[Wybór bezżenności dla królestwa niebieskiego 3](#_Toc357355233)

[Kto wybiera małżeństwo — czyni dobrze, kto wybiera dziewictwo — lepiej czyni 3](#_Toc357355234)

[„Troszczy się o to, jak podobać się panu” 3](#_Toc357355235)

[Inny świat i inny porządek wartości 3](#_Toc357355236)

[Pawłowa reguła „wyrozumiałości” 3](#_Toc357355237)

[Dojrzała wolność daru w małżeństwie i w bezżenności dla królestwa 3](#_Toc357355238)

[Część II. Sakrament 3](#_Toc357355239)

[Rozdział I. Wymiar przymierza i łaski 3](#_Toc357355240)

[Małżeństwo jako sakrament 3](#_Toc357355241)

[List do Efezjan jako podstawa dalszych rozważań 3](#_Toc357355242)

[„Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej” 3](#_Toc357355243)

[Analogia więzi małżeńskiej oraz więzi Chrystusa i Kościoła 3](#_Toc357355244)

[Analogia jedności ciała i głowy w obrazie małżeństwa i Kościoła 3](#_Toc357355245)

[„Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje” 3](#_Toc357355246)

[Podstawy sakramentalności całego życia chrześcijańskiego 3](#_Toc357355247)

[Starotestamentalne korzenie myśli św. Pawła 3](#_Toc357355248)

[Specyfika optyki teologicznej u św. Pawła: wymiar chrystocentryczny i eklezjologiczny 3](#_Toc357355249)

[Sacramentum magnum 3](#_Toc357355250)

[Sakramentalny „początek” małżeństwa w stanie pierwotnej sprawiedliwości 3](#_Toc357355251)

[Małżeństwo w integralnym dziedzictwie Przymierza 3](#_Toc357355252)

[Sakramenty Kościoła 3](#_Toc357355253)

[Sakramentalność małżeństwa w świetle słów Chrystusa 3](#_Toc357355254)

[Sakrament „początku” i sakrament zrodzony z odkupienia ciała 3](#_Toc357355255)

[Sakrament eschatologicznej nadziei 3](#_Toc357355256)

[Sakrament wpisany we wszechogarniającą miłość Chrystusa i Kościoła 3](#_Toc357355257)

[Rozdział II. Wymiar znaku 3](#_Toc357355258)

[„Biorę ciebie za męża” 3](#_Toc357355259)

[„Mowa ciała” odczytana w prawdzie 3](#_Toc357355260)

[Profetyczny charakter przysięgi małżeńskiej 3](#_Toc357355261)

[„Profetyzm ciała” 3](#_Toc357355262)

[„Człowiek pożądliwości” jest równocześnie „człowiekiem wezwania” 3](#_Toc357355263)

[Obraz miłości oblubieńczej w Pieśni nad pieśniami 3](#_Toc357355264)

[Język miłości i „mowa ciała” 3](#_Toc357355265)

[Miłość „potężna jak śmierć”: ku przekroczeniu granic „mowy ciała” 3](#_Toc357355266)

[Wobec próby życia i śmierci: Tobiasz i Sara 3](#_Toc357355267)

[Integralny sens znaku sakramentalnego małżeństwa 3](#_Toc357355268)

[Rozdział III. Moralność małżeńska i rodzinna 3](#_Toc357355269)

[Encyklika *Humanae vitae* odczytana w świetle dotychczasowych rozważań 3](#_Toc357355270)

[Objaśnienie nakazów prawa naturalnego 3](#_Toc357355271)

[Duszpasterski charakter encykliki *Humanae vitae* 3](#_Toc357355272)

[Odpowiedzialne rodzicielstwo w świetle nauki Kościoła 3](#_Toc357355273)

[Podstawy oceny moralnej (ujęcie normatywne) 3](#_Toc357355274)

[Co jest prawdziwym dobrem człowieka? (ujęcie teologiczne) 3](#_Toc357355275)

[Zgodność z „porządkiem natury” (ujęcie teologiczne) 3](#_Toc357355276)

[Etyczne wartości naturalnej regulacji poczęć 3](#_Toc357355277)

[Moce, które umożliwiają chrześcijańskie świadectwo życia 3](#_Toc357355278)

[Moc miłości zaszczepiona w człowieku pożądliwości 3](#_Toc357355279)

[Cnota wstrzemięźliwości 3](#_Toc357355280)

[Czy wysiłek ten jest możliwy? 3](#_Toc357355281)

[Wstrzemięźliwość jako warunek wolności 3](#_Toc357355282)

[Dar czci wobec tego, co święte 3](#_Toc357355283)

[Duchowość małżeńska 3](#_Toc357355284)

[Podsumowanie 3](#_Toc357355285)

[Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa 3](#_Toc357355286)

# Część I. Słowa Chrystusa

## Rozdział I. Chrystus odwołuje się do „początku”

### W rozmowie z Chrystusem o podstawach rodziny

**1** Od pewnego czasu są w toku przygotowania do najbliższego zwyczajnego zebrania Biskupów, które się odbędzie w Rzymie jesienią przyszłego roku. Temat Synodu: *De muneribus familiae christianae (Zadania rodziny chrześcijańskiej)* skupia naszą uwagę na tej wspólnocie życia ludzkiego i chrześcijańskiego, która jest podstawowa od początku. Właśnie tym wyrażeniem „od początku” posłużył się Pan Jezus w rozmowie o małżeństwie, przytoczonej w ewangelii św. Mateusza i św. Marka. Chcemy postawić sobie pytanie, co oznacza to słowo „początek”. Chcemy oprócz tego wyjaśnić, dlaczego Chrystus odwołuje się do „początku” właśnie w tych okolicznościach i dlatego postanawiamy przeprowadzić dokładniejszą analizę odnośnego tekstu Pisma Świętego.

**2** W czasie rozmowy z faryzeuszami, którzy postawili pytanie o nierozerwalność małżeństwa, Jezus Chrystus dwukrotnie odwołał się do „początku”. Rozmowa przebiegała w sposób następujący: „przystąpili do Niego faryzeusze, chcąc Go wystawić na próbę, i zadali Mu pytanie: «Czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu?» On odpowiedział: «Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę?» I rzekł: «Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela». Odparli Mu: «Czemu więc Mojżesz polecił dać jej list rozwodowy i odprawić ją?» Odpowiedział im: «Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było…»” (Mt 19,3-8; por. Mk 10,2 nn.).

Chrystus nie podejmuje dyskusji na poziomie, na jaki starają się ją wprowadzić rozmówcy, w pewnym sensie nie aprobuje wymiaru, jaki oni starają się nadać problemowi. Unika wikłania się w spory prawno-kazuistyczne, natomiast odwołuje się dwukrotnie do „początku”. Postępując w ten sposób nawiązuje jasno do słów Księgi Rodzaju, które znają na pamięć także Jego rozmówcy. Z tych słów najdawniejszego objawienia Chrystus wyciąga wniosek i rozmowa się kończy.

**3** „Początek” oznacza więc to, o czym mówi Księga Rodzaju. Chrystus zatem przytacza w skrócie Rdz 1,27: „Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę”, podczas gdy w całości pierwotny urywek brzmi dosłownie tak: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”. Następnie nauczyciel odwołuje się do Rdz 2,24: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. Przytaczając te słowa prawie *in extenso*, Chrystus nadaje im jeszcze bardziej wyraźne znaczenie normatywne (można by bowiem przypuszczać, że w Księdze Rodzaju brzmią one jako stwierdzenie faktu: „opuszcza […], łączy się […], stają się jednym ciałem”). Znaczenie normatywne jest logiczne o tyle, że Chrystus nie ogranicza się tylko do samego przytoczenia, lecz dodaje: „A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”. Owo „niech nie rozdziela” jest rozstrzygające. W świetle tych słów Chrystusa Rdz 2,24 wypowiada zasadę jedności i nierozerwalności małżeństwa jako treść słowa Bożego, wyrażonego w najdawniejszym objawieniu.

**4** Można by w tym punkcie utrzymywać, że problem został wyczerpany, że słowa Jezusa Chrystusa potwierdzają prawo wieczne sformułowane i ustanowione przez Boga od „początku” wraz ze stworzeniem człowieka. Mogłoby się też zdawać, że Nauczyciel potwierdzając to pierwotne prawo Stwórcy, ustala jedynie i wyłącznie jego właściwy sens normatywny, odwołując się do samego autorytetu pierwszego Prawodawcy. Jednakże to znamienne wyrażenie: „od początku”, dwukrotnie powtórzone, wyraźnie skłania rozmówców do zastanowienia się nad sposobem, w jaki w tajemnicy stworzenia został ukształtowany człowiek, właśnie jako „mężczyzna i kobieta”, aby poprawnie zrozumieć normatywne znaczenie słów Księgi Rodzaju. I oto jest nie mniej ważne dla dzisiejszych rozmówców niż było dla ówczesnych. Dlatego w niniejszym studium, zastanawiając się nad tym wszystkim, powinniśmy stanąć właśnie na pozycji dzisiejszych rozmówców Chrystusa.

**5** W ciągu kolejnych rozważań środowych, podczas audiencji generalnych, będziemy się starali, jako dzisiejsi rozmówcy Chrystusa, zatrzymać się dłużej nad słowami św. Mateusza (Mt 19,3-8). Aby odpowiedzieć wskazaniu, jakie Chrystus w nich zawarł, będziemy starali się zgłębić znaczenie owego „początku”, do którego On się odwołał w sposób tak znamienny; w ten sposób będziemy „z dala” podążali za wielką pracą, którą na ten temat podejmują właśnie teraz uczestnicy najbliższego Synodu Biskupów. Razem z nimi uczestniczą w niej liczne grupy pasterzy i świeckich, którzy czują się szczególnie odpowiedzialni w odniesieniu do zadań, jakie Chrystus stawia małżeństwu i rodzinie chrześcijańskiej: zadań, jakie On stawiał zawsze i stawia także w naszej epoce, w świecie współczesnym.

Cykl rozważań, który dzisiaj rozpoczynamy z zamiarem dalszego prowadzenia go w czasie kolejnych spotkań środowych, ma na celu między innymi także towarzyszenie, że tak powiem, z dala, pracom przygotowawczym do Synodu, nie dotykając jednak bezpośrednio tematu, lecz zwracając uwagę na głębokie korzenie, z których ten temat bierze początek.

(5.9.1979)

### Obiektywna definicja człowieka w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu

**1** W ubiegłą środę rozpoczęliśmy cykl rozważań dotyczących odpowiedzi, jaką Chrystus Pan dał swoim rozmówcom na pytanie o jedność i nierozerwalność małżeństwa. Rozmówcy, faryzeusze, jak pamiętamy, odwołali się od przepisu Mojżeszowego; Chrystus natomiast powołał się na „początek”, przytaczając słowa Księgi Rodzaju.

„Początek” w tym przypadku odnosi się do tego, o czym traktuje jedna z pierwszych stronic Księgi Rodzaju. Jeżeli chcemy przeprowadzić analizę tej rzeczywistości, musimy bez wątpienia zwrócić się przede wszystkim do tekstu. Słowa bowiem wypowiedziane przez Chrystusa w rozmowie z faryzeuszami, podane w 19 rozdziale przez Mateusza i w 10 rozdziale u Marka, stanowią urywek, który ze swej strony jest umieszczony w ściśle określonym kontekście, bez którego nie mogą być ani zrozumiane, ani należycie interpretowane. Ten kontekst stanowią słowa: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę?” (Mt 19,4), i nawiązuje do tak zwanego pierwszego opowiadania o stworzeniu człowieka, włączonego w cykl siedmiu dni stworzenia świata (por. Rdz 1,1-2,4). Natomiast kontekstem bliższym dla następnych słów Chrystusa, zaczerpniętych z Księgi Rodzaju 2,24, jest tak zwane drugie opowiadanie o stworzeniu człowieka (por. Rdz 2,5-25), ale pośrednio jest nim cały trzeci rozdział Księgi Rodzaju. Drugie opowiadanie o stworzeniu człowieka tworzy pojęciową i stylistyczną jedność z opisem pierwotnej niewinności, szczęścia człowieka, a także jego pierwszego upadku. Wziąwszy pod uwagę specyfikę treści wyrażonej w słowach Chrystusa, wziętych z Księgi Rodzaju (2,24), można by także włączyć do kontekstu przynajmniej pierwsze zdanie z czwartego rozdziału Księgi Rodzaju, które mówi o poczęciu i narodzeniu człowieka z rodziców ziemskich. Tak zamierzamy uczynić w niniejszej analizie.

**2** Z punktu widzenia krytyki biblijnej trzeba zaraz przypomnieć, że pierwsze opowiadanie o stworzeniu człowieka jest chronologicznie późniejsze od drugiego. Pochodzenie tego ostatniego jest o wiele bardziej odległe. Ten dawniejszy tekst określa się jako „jahwistyczny”, ponieważ na określenie Boga posługuje się on wyrazem „Jahwe”. Trudno nie dostrzec faktu, że obraz Boga tam przedstawiony ma dość znaczne rysy antropomorficzne (między innymi czytamy tam, że „Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia”, Rdz 2,7). W zestawieniu z tym opisem, pierwsze opowiadanie, czyli właśnie to uważane chronologicznie za późniejsze, jest dużo bardziej dojrzałe, zarówno gdy chodzi o obraz Boga, jak i w sformułowaniu istotnych prawd o człowieku. To opowiadanie pochodzi z tradycji kapłańskiej i zarazem „elohistycznej”, od wyrazu *Elohim*, używanego przez nie dla określenia Boga.

**3** Przyjąwszy, że w tym opowiadaniu stworzenie człowieka jako mężczyzny i kobiety, do którego odwołuje się Jezus w swojej odpowiedzi (Mt 19), jest włączone w rytm siedmiu dni stworzenia świata, można by mu przypisać nade wszystko charakter kosmologiczny; człowiek zostaje stworzony na ziemi i razem ze światem widzialnym. Ale jednocześnie Stwórca poleca mu czynić sobie ziemię poddaną (Rdz 1,28): jest zatem postawiony ponad światem. Chociaż człowiek jest tak ściśle związany ze światem widzialnym, opowiadanie biblijne nie mówi jednak o jego podobieństwie do pozostałych stworzeń, lecz jedynie do Boga — „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1,27). W cyklu siedmiu dni stworzenia widoczna jest wyraźna gradacja1: człowiek nie zostaje stworzony według naturalnej kolejności, lecz Stwórca niejako zatrzymuje się przed powołaniem go do istnienia, jak gdyby wchodzi w siebie dla podjęcia decyzji: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26).

**4** Poziom tego pierwszego opowiadania o stworzeniu człowieka, chociaż chronologicznie późniejszego, ma nade wszystko charakter teologiczny. Wskazuje na to nade wszystko definicja człowieka oparta na jego stosunku do Boga („na obraz Boży go stworzył”), co równocześnie zawiera stwierdzenie absolutnej niemożliwości zredukowania człowieka do „świata”. Już w świetle pierwszych zdań Biblii, człowiek nie może być ani zrozumiany, ani wytłumaczony do końca kategoriami zaczerpniętymi ze „świata”, czyli z widzialnego zespołu ciał. Mimo to również człowiek jest ciałem. Księga Rodzaju (1,27) stwierdza, że ta istotna prawda o człowieku odnosi się tak do mężczyzny, jak do kobiety: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz […], stworzył mężczyznę i niewiastę”2. Trzeba uznać, że pierwsze opowiadanie jest zwięzłe, wolne od jakiegokolwiek rysu subiektywizmu: zawiera tylko obiektywny fakt i określa obiektywną rzeczywistość, zarówno kiedy mówi o stworzeniu człowieka, mężczyzny i niewiasty, na obraz Boży, jak również gdy dodaje nieco później słowa pierwszego błogosławieństwa: „Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną»” (Rdz 1,28).

**5** Pierwsze opowiadanie o stworzeniu człowieka, które, jak stwierdziliśmy, ma charakter teologiczny, kryje w sobie potężny ładunek metafizyczny. Nie należy zapominać, że właśnie ten tekst Księgi Rodzaju stał się źródłem najgłębszych inspiracji dla myślicieli, którzy starali się zrozumieć „byt” i „istnienie”. (Może tylko trzeci rozdział Księgi Wyjścia zdołałby wytrzymać porównanie z tym tekstem.) Mimo niektórych szczegółowych i plastycznych wyrażeń urywku, człowiek jest tam określony przede wszystkim w wymiarach bytu i istnienia (*esse*). Jest określony w sposób bardziej metafizyczny niż fizyczny. Tajemnicy jego stworzenia („na podobieństwo Boże go stworzył”) odpowiada perspektywa prokreacji („Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię”), tego stawania się w świecie i w czasie, tego *fieri*, które jest koniecznie związanie z metafizyczną sytuacją stworzenia: bytu przygodnego (*contingens*). Właśnie w takim metafizycznym kontekście opisu z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju trzeba pojmować istotę dobra, czyli aspekt wartości. Istotnie, ten aspekt wraca w rytmie prawie wszystkich dni stworzenia i osiąga szczyt po stworzeniu człowieka: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Dlatego można powiedzieć z pewnością, że pierwszy rozdział Księgi Rodzaju utworzył niepodważalny punkt odniesienia i trwałą podstawę dla metafizyki, a także dla antropologii i etyki, według której *ens et bonum convertuntur*. To wszystko ma bez wątpienia swoje znaczenie także dla teologii ciała.

**6** W tym punkcie przerywamy nasze rozważania. Za tydzień zajmiemy się drugim opowiadaniem o stworzeniu, czyli tym, które według biblistów jest chronologicznie dawniejsze. Wyrażenie „teologia ciała” zasługuje na dokładniejsze wyjaśnienie, lecz odkładamy je na inne spotkanie. Musimy najpierw starać się zgłębić to miejsce z Księgi Rodzaju, do którego odwołał się Chrystus.

(12.9.1979)

Przypisy

1. Mówiąc o materii nieożywionej, autor biblijny stosuje różne orzeczenia, jak: „oddzielił”, „nazwał”, „uczynił”, „umieścił”. Mówiąc natomiast o istotach obdarzonych życiem, używa wyrazów: „stworzył” i „błogosławił”. Bóg poleca im: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się”. To polecenie odnosi się tak do zwierząt, jak do człowieka, wskazując, że cielesność jest im wspólna (por. Rdz 1,22.28).

Jednakże stworzenie człowieka różni się istotnie w opisie biblijnym od poprzednich dzieł Boga. Nie tylko jest poprzedzone uroczystym wstępem, jak gdyby chodziło o pewne naradzanie się Boga przed tym ważnym aktem, lecz nade wszystko wyjątkowa godność człowieka zostaje uwypuklona przez „podobieństwo” do Boga, którego jest obrazem.

Stwarzając materię nieożywioną, Bóg „oddzielał”; zwierzętom poleca, aby były płodne i rozmnażały się, ale różnica płci jest podkreśleniem jedynie w odniesieniu do człowieka („stworzył mężczyznę i niewiastę”). Jednocześnie Bóg pobłogosławił ich płodność, czyli związek osób (Rdz 1,27-28).

2. Tekst oryginalny mówi: „Stworzył więc Bóg człowieka (*ha-adam* — rzeczownik zbiorowy: ludzkość?) na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę (*zakar* — męski) i niewiastę (*uneqebah* — żeński)” (Rdz 1,27).

### Podmiotowe określenie człowieka w drugim opowiadaniu o stworzeniu

**1** Nawiązując do słów Chrystusa na temat małżeństwa, w których odwołuje się On do „początku”, zwróciliśmy naszą uwagę przed tygodniem na pierwsze opowiadanie o stworzeniu człowieka w Księdze Rodzaju (Rdz 1). Dzisiaj przejdziemy do drugiego opowiadania, które często bywa określone, jako „jahwistyczne”, ze względu na wyraz „Jahwe”, stosowany w nim na określenie Boga.

Drugie opowiadanie o stworzeniu człowieka (połączone z przedstawieniem zarówno pierwotnej niewinności i szczęśliwości, jak i pierwszego upadku) posiada ze swej natury odmienny charakter. Nie chcąc jednak uprzedzać szczegółów tego opowiadania — ponieważ wypadnie nam nawiązać do nich w dalszych analizach — musimy stwierdzić, że cały tekst w sformułowaniu prawdy o człowieku zdumiewa nas swoją znamienną głębią, odmienną od tej, jaką znajdujemy w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Można powiedzieć, że jest to głębia natury nade wszystko podmiotowej i stąd w pewnym sensie psychologicznej. Rozdział 2 Księgi Rodzaju stanowi w jakiś sposób najdawniejszy opis i zarejestrowanie samozrozumienia człowieka, i razem z rozdziałem 3 jest pierwszym świadectwem o świadomości ludzkiej. Przy pomocy pogłębionej refleksji nad tym tekstem — poprzez całą archaiczną formę opowiadania ukazującą swój pierwotny charakter mityczny1 — znajdujemy tam *in nucleo* prawie wszystkie elementy analizy człowieka, na które uwrażliwiona jest nowoczesna, a nade wszystko współczesna antropologia filozoficzna. Można by powiedzieć, że w rozdziale 2 Księgi Rodzaju przedstawione jest stworzenie człowieka szczególnie w aspekcie jego podmiotowości. Zestawiając razem obydwa opowiadania, dochodzimy do przekonania, że ta podmiotowość odpowiada obiektywnej rzeczywistości człowieka stworzonego „na obraz Boży”. I także ten fakt jest — w inny sposób — ważny dla teologii ciała, jak zobaczymy to w dalszych analizach.

**2** Jest rzeczą znamienną, że Chrystus w swojej odpowiedzi danej faryzeuszom, w której odwołuje się do „początku”, wskazuje przede wszystkim na stworzenie człowieka w odniesieniu do Rdz 1,27: „Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę”, tylko w dalszych słowach przytacza tekst z Rdz 2,24. Słowa, które bezpośrednio opisują jedność i nierozerwalność małżeństwa, znajdują się w bezpośrednim kontekście drugiego opowiadania o stworzeniu, którego charakterystycznym rysem jest oddzielne stworzenie kobiety (por. Rdz 2,18-23), podczas gdy opowiadanie o stworzeniu pierwszego człowieka (mężczyzny) znajduje się w Rdz 2,5-7. Tę pierwszą istotę ludzką Biblia nazywa „człowiekiem” (*adam*), natomiast od chwili stworzenia pierwszej kobiety zaczyna go nazywać „mężczyzną”, *iš*, w relacji do *išša* („niewiasta”, ponieważ została wzięta z mężczyzny = *iš*)2. Znamienne jest także to, że odwołując się do Rdz 2,24, Chrystus nie tylko łączy „początek” z tajemnicą stworzenia, lecz także prowadzi nas, że tak powiem, do granicy pierwotnej niewinności człowieka i grzechu pierworodnego. Drugi opis stworzenia człowieka został utrwalony w Księdze Rodzaju właśnie w takim kontekście. Czytamy tam przede wszystkim: „Po czym Jahwe Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta»” (Rdz 2,22-23). „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2,25).

**3** Następnie, bezpośrednio po tych wersetach, rozpoczyna się trzeci rozdział Księgi Rodzaju, opowiadanie o pierwszym upadku mężczyzny i kobiety, związanym z tajemniczym drzewem, które już poprzednio zostało nazwane „drzewem poznania dobra i zła” (Rdz 2,17). Wraz z tym wyłania się całkowicie nowa sytuacja, istotnie odmienna od poprzedniej. Drzewo poznania dobra i zła jest linią demarkacyjną między dwiema pierwotnymi sytuacjami, o których mówi Księga Rodzaju. Pierwsza — to sytuacja pierwotnej niewinności, w której człowiek (mężczyzna i niewiasta) znajduje się niejako poza poznaniem dobra i zła, dopóki nie przekroczył zakazu Stwórcy i nie spożył owocu z drzewa poznania. Druga natomiast — to sytuacja, w której człowiek, po przekroczeniu zakazu Bożego za podszeptem złego symbolizowanego przez węża, znajduje się w pewien sposób wewnątrz poznania dobra i zła. Ta druga sytuacja określa stan grzeszności ludzkiej, przeciwstawiony stanowi pierwotnej niewinności.

Chociaż tekst jahwistyczny jest w całości bardzo zwięzły, wystarcza jednak dla odróżnienia i jasnego przeciwstawienia tych dwu pierwotnych sytuacji. Mówimy tutaj o sytuacjach, mając przed oczyma opowiadanie, które jest opisem wydarzeń. Niemniej przez ten opis i wszystkie jego szczegóły wyłania się istotna różnica między stanem grzeszności człowieka i stanem jego pierwotnej niewinności3. Teologia systematyczna w tych dwu przeciwstawnych sytuacjach dostrzeże dwa różne stany natury ludzkiej: *status naturae integrae* (stan natury nienaruszonej) i *status naturae lapsae* (stan natury upadłej). To wszystko wyłania się z tego tekstu „jahwistycznego” z Rdz 2 i 3, który zawiera w sobie najdawniejsze słowa objawienia i oczywiście posiada podstawowe znaczenie dla teologii człowieka i dla teologii ciała.

**4** Kiedy Chrystus, odwołując się do „początku”, skierowuje swoich rozmówców do słów zapisanych w Księdze Rodzaju 2,24, każe im w pewnym sensie przekroczyć granicę, która — w tekście jahwistycznym Księgi Rodzaju — przebiega między pierwszą i drugą sytuacją człowieka. Nie aprobuje On tego, na co pozwolił Mojżesz „przez wzgląd na zatwardziałość serc”, i odwołuje się do słów pierwszego rozporządzenia Bożego, które w tym tekście jest wyraźnie połączone ze stanem pierwotnej niewinności człowieka. To znaczy, że to rozporządzenie nie straciło swojej mocy, chociaż człowiek utracił pierwotną niewinność. Odpowiedź Chrystusa jest rozstrzygająca i jednoznaczna. Dlatego musimy wyciągnąć z niej wnioski normatywne, które mają istotne znaczenie nie tylko dla etyki, lecz nade wszystko dla teologii człowieka i dla teologii ciała, która jako szczególny czynnik antropologii teologicznej, tworzy się na fundamencie słowa objawiającego się Boga. Będziemy się starali wyciągnąć te wnioski w czasie najbliższego spotkania.

(19.9.1979)

Przypisy

1. Jeżeli w języku racjonalizmu XIX wieku słowo „mit” oznaczało to, co nie zawierało się w rzeczywistości, wytwór wyobraźni (Wundt), lub to, co jest irracjonalne (Lévy-Bruhl), wiek XX zmodyfikował to pojęcie mitu.

L. Walk widzi w micie filozofię naturalną, pierwotną i areligijną, R. Otto uważa go za narzędzie poznania religijnego, dla C. G. Junga natomiast mit jest objawem archetypów i wyrazem „zbiorowej nieświadomości”, symbolem procesów wewnętrznych.

M. Eliade odkrywa w micie strukturę rzeczywistości, która jest niedostępna dla badania rozumowego i doświadczalnego: mit bowiem przekształca wydarzenie w kategorię i czyni zdolnymi do pojmowania rzeczywistości transcendentnej; nie tylko jest symbolem procesów wewnętrznych (jak twierdzi Jung), lecz autonomicznym i twórczym aktem ducha ludzkiego, za pośrednictwem którego dokonuje się objawienie (por. *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, s. 363; *Images et symboles*, Paris 1952, s. 199-235).

Według P. Tilicha mit jest symbolem utworzonym przez elementy rzeczywistości dla przedstawienia absolutu i transcendentencji istnienia, do których zmierza akt religijny.

H. Schlier podkreśla, że mit nie zna faktów historycznych i nie potrzebuje tego, o ile opisuje to, co jest kosmicznym przeznaczeniem człowieka.

Wreszcie, mit zmierza do poznania tego, co jest niepoznawalne.

2. Co do etymologii, nie jest wykluczone, że hebrajskie słowo *iš* wywodzi się z korzenia, który oznacza „siłę” — *iš* albo *wš*; natomiast *išša* jest związane z szeregiem słów semickich, których znaczenie oscyluje między „kobieta” i „żona”.

Etymologia przedstawiona przez tekst biblijny posiada charakter popularny i służy do podkreślenia jedności pochodzenia mężczyzny i kobiety; zdaje się to potwierdzać asonans obydwóch słów.

3. Sam język religijny wymaga przestawienia z „obrazów” lub raczej „sposobów symbolicznych” na „sposoby koncepcyjne” wyrażania.

Na pierwszy rzut oka to przestawienie może wydawać się zmianą czysto zewnętrzną. […] Język symboliczny wydaje się być nieodpowiedni do wejścia na drogę pojęcia z tego powodu, że jest znamienny dla kultury zachodniej. W tej kulturze język religijny był zawsze uwarunkowany przez inny język, mianowicie filozoficzny, który jest językiem wybitnie pojęciowym. […] Jeżeli prawdą jest, że słownik religijny jest rozumiany tylko we wspólnocie, która go interpretowała i według tradycji interpretacji, to jednak również jest prawdą, że nie istnieje tradycja interpretacji, która by nie korzystała z jakiejś myśli filozoficznej.

Oto słowo „Bóg”, które w tekstach biblijnych otrzymuje swoje znaczenie ze zbieżności różnych sposobów mowy (opowiadania i proroctwa, teksty prawodawstwa i literatura mądrościowa, przysłowia i hymny) — rozumiejąc tę zbieżność zarówno jako punkt przecięcia, jak i jako horyzont wymykający się wszelkiej i jakiejkolwiek formie — powinno być wchłonięte w przestrzeń pojęciową, by zostało zinterpretowane w granicach Absolutu filozoficznego, jako pierwsza siła sprawcza, pierwsza przyczyna, *Actus essendi*, byt doskonały, itd. […] Nasze pojęcie Boga należy więc do onto-teologii, w której układa się cała konstelacja słów kluczowych semantyki teologicznej, ale w ramach znaczeń podyktowanych przez metafizykę (P. Ricoeur, *Biblical Hermeneutics*, Montana 1975).

Kwestia, czy redukcja metafizyczna wyraża rzeczywiście treść, którą kryje w sobie język symboliczny i metaforyczny, jest osobnym tematem.

### Związek między pierwotną niewinnością i odkupieniem dokonanym przez Chrystusa

1 Chrystus, odpowiadając na pytanie o jedność i nierozerwalność małżeństwa, odwołał się do tego, co na temat małżeństwa zostało napisane w Księdze Rodzaju. W dwóch poprzednich naszych rozważaniach poddaliśmy analizie zarówno tak zwany tekst elohistyczny (Rdz 1), jak i tekst jahwistyczny (Rdz 2). Dzisiaj pragniemy wyciągnąć z tych analiz pewne wnioski.

Powołując się na „początek”, Chrystus domaga się od swoich rozmówców, aby w pewnym sensie przekroczyli granicę, która w Księdze Rodzaju przebiega między stanem pierwotnej niewinności i stanem grzeszności, zapoczątkowanym przez grzech pierworodny.

Symbolicznie można łączyć tę granicę z drzewem poznania dobra i zła, które w tekście jahwistycznym odgranicza dwie wprost przeciwne sytuacje: sytuację pierwotnej niewinności i sytuację grzechu pierworodnego. Te sytuacje mają swój wymiar w człowieku, w jego wnętrzu, w jego świadomości, sumieniu, wyborze i decyzji, i to wszystko w stosunku do Boga Stwórcy, który w tekście jahwistycznym (Rdz 2 i 3) jest jednocześnie Bogiem Przymierza, najdawniejszego przymierza Stwórcy ze swoim stworzeniem, czyli z człowiekiem. Drzewo poznania dobra i zła, jako wyraz i symbol przymierza z Bogiem złamanego w sercu człowieka, rozgranicza i przeciwstawia dwie sytuacje i dwa stany wprost przeciwne: stan pierwotnej niewinności i stan grzechu pierworodnego, i równocześnie dziedzicznej grzeszności człowieka, która z niego się wywodzi. Jednakże słowa Chrystusa, które odnoszą się do „początku”, pozwalają nam znaleźć w człowieku istotną ciągłość i związek między tymi dwoma odmiennymi stanami lub wymiarami istoty ludzkiej. Stan grzechu jest udziałem „człowieka historycznego”, zarówno tego, o którym czytamy u św. Mateusza (rozdz. 19), czyli ówczesnego rozmówcy wszystkich czasów historii, i stąd naturalnie także dzisiejszego człowieka. Ten stan jednak — stan „historyczny” właśnie — w każdym człowieku, bez żadnego wyjątku, sięga korzeniami do swojej własnej „prehistorii” teologicznej, która jest stanem pierwotnej niewinności.

2 Nie chodzi tutaj o samą dialektykę. Prawa poznania odpowiadają prawom istnienia. Nie można zrozumieć stanu grzeszności „historycznej” bez odniesienia lub odwołania się (co Chrystus istotnie czyni) do stanu pierwotnej (w pewnym sensie „prehistorycznej”) i podstawowej niewinności. Pojawienie się zatem grzeszności jako stanu, jako wymiaru egzystencji ludzkiej, jest od początku powiązane z tą rzeczywistą niewinnością człowieka jako stanem pierwotnym i podstawowym, jako wymiarem istoty stworzonej „na obraz Boży”, i tak dzieje się nie tylko w przypadku pierwszego człowieka, mężczyzny i kobiety, jako dramatis personae i bohaterów wydarzeń opisanych w tekście jahwistycznym 2 i 3 rozdziału Księgi Rodzaju, lecz także w odniesieniu do całego historycznego przebiegu ludzkiej egzystencji. Człowiek historyczny jest zatem, że tak powiem, zakorzeniony w swojej objawionej prehistorii teologicznej i dlatego każdy punkt jego grzeszności historycznej wyjaśnia się (zarówno dla duszy, jak i dla ciała) przez odniesienie do pierwotnej niewinności. Można powiedzieć, że to odniesienie jest „współdziedziczeniem” grzechu, i to grzechu pierworodnego. Jeżeli ten grzech oznacza w każdym historycznym człowieku stan utraconej łaski, to zawiera on w sobie także odniesienie do tej łaski, która była właśnie łaską pierwotnej niewinności.

3 Kiedy Chrystus, według 19 rozdziału św. Mateusza, odwołuje się do „początku”, to tym wyrażeniem nie wskazuje On jedynie na stan pierwotnej niewinności jako na utracony horyzont ludzkiej egzystencji w historii. Słowom, które On wypowiada właśnie swoimi ustami, mamy prawo przypisywać jednocześnie całą wymowę tajemnicy odkupienia. Już bowiem w ramach tekstu jahwistycznego (Rdz 2 i 3) jesteśmy świadkami, jak człowiek — mężczyzna i niewiasta — po zerwaniu pierwotnego przymierza ze swoim Stwórcą, otrzymuje pierwszą obietnicę odkupienia w słowach tak zwanej Protoewangelii (por. Rdz 3,15)1, i zaczyna żyć w teologicznej perspektywie odkupienia. Tak więc człowiek „historyczny” — zarówno rozmówca Chrystusa z tego czasu, o którym mówi Mateusz w rozdziale 19, jak i dzisiejszy człowiek — uczestniczy w tej perspektywie. Uczestniczy nie tylko w historii ludzkiej grzeszności — jako dziedziczący i jednocześnie osobowy i niepowtarzalny podmiot tej historii, lecz uczestniczy także w historii zbawienia — także tutaj jako jej podmiot i współtwórca. Jest on zatem nie tylko zamknięty, z powodu swojej grzeszności, w odniesieniu do pierwotnej niewinności, lecz równocześnie otwarty w kierunku tajemnicy odkupienia, które dokonało się w Chrystusie i przez Chrystusa. Paweł, autor Listu do Rzymian, wyraża tę perspektywę odkupienia, w której żyje człowiek „historyczny”, kiedy pisze: „ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując […] odkupienia naszego ciała” (Rz 8,23). Nie możemy tracić z oczu tej perspektywy, podążając za słowami Chrystusa, który w swojej rozmowie o nierozerwalności małżeństwa odwołuje się do „początku”. Gdyby ten początek wskazywał tylko na stworzenie człowieka jako „mężczyzny i kobiety”, gdyby — jak już wspomnieliśmy — prowadził rozmówców tylko przez granicę stanu grzechu człowieka do pierwotnej niewinności, a nie otworzył równocześnie perspektywy „odkupienia ciała”, odpowiedź Chrystusa nie byłaby bynajmniej zrozumiana w sposób odpowiedni. Właśnie ta perspektywa odkupienia ciała gwarantuje ciągłość i jedność między dziedzicznym stanem grzechu człowieka i jego pierwotną niewinnością, chociaż ta niewinność została historycznie przez niego utracona w sposób bezpowrotny. Jest także rzeczą oczywistą, że Chrystus ma najwyższe prawo odpowiedzieć na pytanie postawione Mu przez uczonych w Prawie i Przymierzu (jak czytamy w Mt 19 i Mk 10), w perspektywie odkupienia, na której opiera się samo Przymierze.

4 Jeżeli w nakreślonym w ten sposób zasadniczo kontekście teologii człowieka – ciała, pomyślimy o metodzie dalszych analiz dotyczących objawienia „początku”, w którym istotne jest nawiązanie do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, musimy natychmiast zwrócić swoją uwagę na czynnik, który jest szczególnie ważny dla interpretacji teologicznej: ważny, ponieważ polega na stosunku między objawieniem i doświadczeniem. W interpretacji objawienia dotyczącego człowieka, a nade wszystko ciała, ze zrozumiałych racji musimy odwołać się do doświadczenia, ponieważ człowieka – ciało spostrzegamy nade wszystko w doświadczeniu. W świetle wspomnianych podstawowych rozważań, mamy pełne prawo żywić przekonanie, że to nasze doświadczenie „historyczne” musi w pewien sposób zatrzymać się u progu pierwotnej niewinności człowieka, ponieważ w stosunku do niej pozostaje nieadekwatne. Jednakże w świetle samych wstępnych rozważań musimy dojść do przekonania, że nasze ludzkie doświadczenie jest w tym przypadku środkiem w jakiś sposób uzasadnionym dla interpretacji teologicznej, i jest w pewnym sensie nieodzownym punktem odniesienia, do którego musimy się odwołać w interpretacji „początku”. Bardziej szczegółowa analiza tekstu pozwoli nam na jaśniejsze jego zrozumienie.

5 Wydaje się, że słowa z Listu do Rzymian najlepiej oddają ukierunkowanie naszych poszukiwań skoncentrowanych na objawieniu tego „początku”, do którego odwołał się Chrystus w swojej rozmowie o nierozerwalności małżeństwa (Mt 19 i Mk 10). Wszystkie następne analizy, które w tym przedmiocie będą podjęte na podstawie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, będą niejako z konieczności odzwierciedleniem prawdy słów Pawłowych: „Ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą swoją istotą wzdychamy oczekując […] odkupienia naszego ciała”. Jeżeli staniemy na tym stanowisku — tak głęboko zgodnym z doświadczeniem2 — „początek” musi przemawiać do nas wielkim bogactwem światła pochodzącego z objawienia, na które pragnie odpowiadać nade wszystko teologia. Dalszy ciąg analiz wyjaśni nam dlaczego i w jakim sensie winna to być teologia ciała.

(26.9.1979)

Przypisy

1 Już grecki przekład Starego Testamentu, tak zwana Septuaginta, sięgający mniej więcej II wieku przed Chrystusem, interpretuje Rdz 3,15 w sensie mesjanistycznym, stosując zaimek męski autós w odniesieniu do greckiego rzeczownika nijakiego sperma (w Wulgacie semen). Tłumaczenie żydowskie podtrzymuje tę interpretację.

Egzegeza chrześcijańska, począwszy od św. Ireneusza, Adversus haereses, III, 23, 7 (PG 7, 964-965) widzi w tym tekście niejako „protoewangelię”, która zapowiada zwycięstwo nad szatanem odniesione przez Jezusa Chrystusa. Chociaż w ostatnich wiekach bibliści inaczej interpretowali tę perykopę, a niektórzy z nich kwestionują interpretację mesjanistyczną, jednakże w ostatnich czasach wraca się do niej w nieco innym aspekcie. Autor jahwista łączy bowiem prehistorię z historią Izraela, która osiąga swój szczyt w mesjańskiej dynastii Dawida, która przyniesie wypełnienie obietnic z Rdz 3,15 (por. 2 Sm 7,12).

Nowy Testament zilustrował spełnienie obietnicy w perspektywie mesjanistycznej: Jezus jest Mesjaszem, potomkiem Dawida (Rz 1,3; 2 Tm 2,8), zrodzonym z niewiasty (Ga 4,4), nowym Adamem — Dawidem (1 Kor 15,25). I wreszcie (Ap 12,1-10) przedstawia ostateczne spełnienie proroctwa w Rdz 3,15, które nie będąc wprawdzie wyraźnym i bezpośrednim ogłoszeniem Jezusa jako Mesjasza Izraela, prowadzi jednak do Niego przez tradycję królewską i mesjanistyczną, która łączy Stary i Nowy Testament.

2 Mówiąc tutaj o stosunku między „doświadczeniem” i „objawieniem”, czy też o zdumiewającej zbieżności między nimi, chcemy tylko stwierdzić, że człowiek w swoim aktualnym stanie egzystencji w ciele, doświadcza wielorakich ograniczeń, cierpień, namiętności, słabości i w końcu samej śmierci, które równocześnie odnoszą tę jego egzystencję w ciele do innego i odmiennego stanu czy wymiaru. Kiedy św. Paweł pisze o „odkupieniu ciała”, mówi językiem objawienia; doświadczenie bowiem nie jest w stanie uchwycić tej treści czy raczej tej rzeczywistości. Równocześnie w całości tej treści autor Listu do Rzymian 8,23 podejmuje to wszystko, co tak jemu, jak w pewien sposób każdemu człowiekowi (niezależnie od jego stosunku do objawienia) jest dane przez doświadczenie egzystencji ludzkiej, która jest egzystencją w ciele.

Mamy zatem prawo mówić o stosunku między doświadczeniem i objawieniem, co więcej, mamy prawo postawić problem ich wzajemnej relacji, chociaż dla wielu między jednym i drugim przechodzi linia całkowitego przeciwieństwa i radykalnej sprzeczności. Ta linia według nich winna być bez wątpienia wytyczona między wiarą i nauką, między teologią i filozofią. W formułowaniu takiego punktu widzenia bierze się pod uwagę raczej pojęcia oderwane niż człowieka jako żywy podmiot.

### Znaczenie pierwotnej samotności

1 W ostatnim rozważaniu niniejszego cyklu doszliśmy do wstępnego wniosku, który wyciągnęliśmy ze słów Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka jako mężczyzny i kobiety. Do tych słów, czyli do „początku”, odwołał się Pan Jezus w swojej rozmowie o nierozerwalności małżeństwa (por. Mt 19,3-9, Mk 10,1-12). Ale wniosek, do którego doszliśmy, nie kończy jeszcze szeregu naszych analiz. Musimy rzeczywiście odczytać na nowo opowiadania pierwszego i drugiego rozdziału Księgi Rodzaju w szerszym kontekście, który pozwoli nam ustalić szereg znaczeń dawnego tekstu, do którego odwołał się Chrystus. Dzisiaj jednak zastanowimy się nad znaczeniem pierwotnej samotności człowieka.

2 Okazję do takiej refleksji dają nam bezpośrednio następujące słowa Księgi Rodzaju: „Nie jest dobrze, żeby człowiek [mężczyzna] był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). To Bóg – Jahwe wypowiada te słowa. Należą one do drugiego opowiadania o stworzeniu człowieka, pochodzą więc z tradycji jahwistycznej. Jak już poprzednio wspomnieliśmy, znamienne dla tekstu jahwistycznego jest to, że opowiadanie o stworzeniu człowieka [mężczyzny] stanowi osobny fragment (por. Rdz 2,7), który wyprzedza wyprzedza opowiadanie o stworzeniu pierwszej kobiety (por. Rdz 2,21-22). Znamienne jest prócz tego to, że pierwszy człowiek (adam), stworzony „z prochu ziemi”, dopiero po stworzeniu pierwszej kobiety zostaje określony jako „mężczyzna” (iš). Tak więc, kiedy Bóg – Jahwe wypowiada słowa o samotności, odnosi je do samotności „człowieka” jako takiego, a nie tylko do samotności mężczyzny.

Trudno jednak, na podstawie tylko tego faktu, posuwać się zbyt daleko w wyciąganiu wniosków. Niemniej całkowity kontekst owej samotności, o której mówi Księga Rodzaju 2,18, może nas przekonać, że chodzi tutaj o samotność „człowieka” (mężczyzny i kobiety), a nie tylko samotność człowieka – mężczyzny, spowodowaną przez brak kobiety. Wydaje się zatem, na podstawie całego tekstu, że ta samotność posiada dwa znaczenia: jedno wynikające z samej natury człowieka, to jest z jego człowieczeństwa (i to jest widoczne w opowiadaniu Rdz 2), i drugie wynikające z odniesienia mężczyzny do kobiety, i to jest widoczne, w pewien sposób, na podstawie pierwszego znaczenia. Szczegółowa analiza opisu zdaje się to potwierdzać.

3 Problem samotności ukazuje się tylko w kontekście drugiego opowiadania o stworzeniu człowieka. Pierwsze opowiadanie nie zna tego problemu. Tam człowiek zostaje stworzony od razu jako „mężczyzna i niewiasta” („Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz […], stworzył mężczyznę i niewiastę” — Rdz 1,27). Drugie opowiadanie, które jak już wspomnieliśmy, mówi najpierw o stworzeniu człowieka, a dopiero potem o stworzeniu kobiety „z żebra” mężczyzny, skupia naszą uwagę na fakcie, że „człowiek jest sam”; i to ukazuje się jako podstawowy problem antropologiczny, bardziej pierwotny w pewnym sensie od problemu postawionego przez fakt, że ten człowiek jest mężczyzną i niewiastą. Ten problem jest bardziej pierwotny nie tyle w sensie chronologicznym, ile w sensie egzystencjalnym: jest on pierwotny „ze swej natury”. Takim okaże się także problem samotności człowieka z punktu widzenia teologii ciała, jeżeli uda się nam przeprowadzić pogłębioną analizę drugiego opowiadania o stworzeniu w Rdz 2.

4 Stwierdzenie Boga – Jahwe: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam”, ukazuje się nie tylko w bezpośrednim kontekście decyzji stworzenia kobiety („uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”), lecz także w szerszym kontekście motywów i okoliczności, które głębiej wyjaśniają sens pierwotnej samotności człowieka. Tekst jahwistyczny łączy przede wszystkim stworzenie człowieka z potrzebą „uprawiania ziemi” (Rdz 2,5) i to odpowiadałoby, w pierwszym opowiadaniu, powołaniu do tego, aby czynić sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28). Następnie, drugie opowiadanie o stworzeniu mówi o umieszczeniu człowieka w „ogrodzie Eden”, i w ten sposób wprowadza nas w stan jego pierwotnej szczęśliwości. Aż do tej chwili człowiek jest przedmiotem stwórczego działania Boga – Jahwe, który jednocześnie, jako prawodawca, ustala warunki pierwszego przymierza z człowiekiem. Już przez to zostaje podkreślona podmiotowość człowieka. Znajduje ona dalszy wyraz, kiedy „ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny [człowieka], aby przekonać się, jaką on da im nazwę” (Rdz 2,19). Tak więc pierwsze znaczenie pierwotnej samotności człowieka zostaje określone na podstawie swoistego „testu”, lub egzaminu, który człowiek zdaje przed Bogiem (i w pewien sposób także przed samym sobą). Za pomocą tego „testu” człowiek uświadamia sobie swoją wyższość, czyli że nie może być zrównany z żadnym innym rodzajem istot żyjących na ziemi. Rzeczywiście, jak mówi tekst „każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale — kończy autor — nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2,19-20).

5 Cała ta część tekstu jest bez wątpienia przygotowaniem do opowiadania o stworzeniu kobiety. Jednakże posiada ona głębokie znaczenie także niezależnie od tego stworzenia. Oto człowiek stworzony znajduje się, od pierwszej chwili swojego istnienia, wobec Boga jakby w poszukiwaniu swojej istoty; można by powiedzieć: w poszukiwaniu określenia siebie samego. Człowiek współczesny powiedziałby: w poszukiwaniu swojej „tożsamości”. Stwierdzenie, że człowiek „jest sam” wśród świata widzialnego, a w szczególności wśród istot żyjących, ma w tym poszukiwaniu znaczenie negatywne, jako że wyraża to, czym on „nie jest”. Niemniej stwierdzenie, że nie może utożsamiać się istotowo ze światem widzialnym innych istot żyjących (animalia) ma jednocześnie aspekt pozytywny w odniesieniu do tego pierwotnego poszukiwania, chociaż to stwierdzenie nie jest jeszcze określeniem całkowitym, stanowi jednakże jeden z jego elementów. Jeśli przyjmiemy tradycję arystotelesową w logice i w antropologii, należałoby określić ten element jako „rodzaj najbliższy” (genus proximum).

6 Tekst jahwistyczny pozwala nam jednakże odkryć także dalsze elementy w tym przedziwnym urywku, w którym człowiek znajduje się sam wobec Boga nade wszystko po to, aby przez pierwsze samookreślenie wyrazić poznanie siebie samego, jako pierwotny i podstawowy przejaw człowieczeństwa. Poznanie samego siebie idzie w parze z poznaniem świata, wszystkich stworzeń widzialnych, wszystkich istot żyjących, którym człowiek dał nazwę, aby stwierdzić wobec nich swoją odmienność. Tak więc świadomość odsłania człowieka jako tego, który posiada zdolność poznawczą w odniesieniu do świata widzialnego. Przez to poznanie, które wyprowadza go, w pewien sposób, na zewnątrz własnej istoty. Jest on nie tylko istotowo i podmiotowo sam. W rzeczywistości samotność oznacza także podmiotowość człowieka, która tworzy się przez poznanie siebie. Człowiek jest sam, ponieważ jest „różny” od świata widzialnego, od świata istot żyjących. Analizując tekst Księgi Rodzaju, jesteśmy w pewnym sensie świadkami, jak człowiek „odróżnia się” wobec Boga – Jahwe od całego świata istot żyjących (animalia) przez pierwszy akt poznania siebie, i jak przez to ujawnia się sobie samemu i równocześnie potwierdza się w świecie widzialnym jako „osoba”. Ów zwięźle zarysowany w Rdz 2,19-20 proces poszukiwania własnej definicji prowadzi nie tylko do wskazania, w nawiązaniu do tradycji arystotelesowskiej, rodzaju najbliższego, genus proximum — co zostało wyrażone w słowach: „dał nazwy” — któremu odpowiada różnica gatunkowa, differentia specifica — według definicji Arystotelesa jest nią noús, zoon noetikón; ten proces prowadzi także do pierwszego zarysowania istoty ludzkiej jako osoby z właściwą jej podmiotowością.

Przerywamy tu analizę znaczenia pierwotnej samotności człowieka. Podejmiemy ją na nowo za tydzień.

(10.10.1979)

### Samotność a podmiotowość

1 W poprzednim rozważaniu rozpoczęliśmy analizować znaczenie pierwotnej samotności człowieka. Za punkt wyjścia służył nam tekst jahwistyczny, a w szczególności następujące słowa: „nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam: uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). Analiza odnośnych urywków Księgi Rodzaju (por. Rdz 2) doprowadziła nas już do zadziwiających wniosków odnoszących się do antropologii, czyli podstawowej wiedzy o człowieku, zawartej w tej księdze. Istotnie, w stosunkowo nielicznych zdaniach, dawny tekst określa człowieka jako osobę ze znamienną dla niej podmiotowością.

Kiedy temu pierwszemu człowiekowi, w ten sposób ukształtowanemu, Bóg – Jahwe daje przykazanie odnoszące się do wszystkich drzew rosnących w „ogrodzie Eden”, nade wszystko do drzewa znajomości dobra i zła, do wyżej opisanych zarysów człowieka dochodzi moment wyboru i samostanowienia, czyli wolnej woli. W ten sposób obraz człowieka jako osoby wyposażonej we własną podmiotowość, ukazuje się nam jako wykończony w swoim pierwszym zarysie.

W pojęciu pierwotnej samotności zawarta jest zarówno samoświadomość jak i samostanowienie. Fakt, że człowiek jest „sam” kryje w sobie taką strukturę ontologiczną i równocześnie wskaźnik autentycznego rozumienia. Bez tego nie moglibyśmy poprawnie zrozumieć następnych słów, stanowiących przygrywkę do stworzenia pierwszej kobiety: „uczynię mu pomoc”. Ale nade wszystko, bez tego tak głębokiego znaczenia pierwotnej samotności człowieka, nie można by zrozumieć i poprawnie interpretować całej sytuacji człowieka stworzonego na „obraz Boży”, która jest sytuacją pierwszego, co więcej, pierwotnego Przymierza z Bogiem.

2 Ten człowiek, o którym opowiadanie z pierwszego rozdziału mówi, że stworzony został „na obraz Boży”, ukazuje się w drugim opowiadaniu jako podmiot przymierza, czyli podmiot ukonstytuowany jako osoba, ukonstytuowany na miarę „partnera Absolutu”, o ile ma świadomie rozróżnić i wybrać między dobrem i złem, między życiem i śmiercią. Słowa pierwszego przykazania Boga – Jahwe (Rdz 2,16-17), które mówią bezpośrednio o uległości i zależności człowieka – stworzenia od swego Stwórcy, pośrednio ukazują taki właśnie poziom człowieczeństwa, jako podmiotu przymierza i „partnera Absolutu”. Człowiek jest „sam”: to znaczy, że przez swoje człowieczeństwo, przez to kim jest, zostaje on jednocześnie ukonstytuowany w jedynej, wyłącznej i niepowtarzalnej relacji do samego Boga. Definicja antropologiczna zawarta w tekście jahwistycznym zbliża się ze swej strony do tego, co wyraża definicja teologiczna człowieka, którą znajdujemy w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26).

3 Człowiek, w ten sposób ukształtowany, należy do świata widzialnego, jest ciałem wśród ciał. Podejmując i w ten sposób rekonstruując znaczenie pierwotnej samotności, odnosimy je do człowieka w jego całości. Ciało, za pośrednictwem którego człowiek uczestniczy w widzialnym świecie stworzonym, jednocześnie uświadamia mu, że jest „sam”. Inaczej nie byłby zdolny dojść do tego przekonania, do którego w rzeczywistości, jak czytamy, doszedł (por. Rdz 2,20), gdyby mu jego ciało nie pomogło zrozumieć tego, czyniąc rzecz oczywistą. Świadomość samotności mogłaby właśnie rozbić się z powodu samego ciała. Człowiek, adam, opierając się na doświadczeniu własnego ciała, mógłby dojść do przekonania, że jest istotnie podobny do innych istot żyjących (animalia). Natomiast, jak czytamy, nie doszedł do tego wniosku, raczej doszedł do przekonania, że jest „sam”. Tekst jahwistyczny nigdy nie mówi bezpośrednio o ciele, nawet kiedy mówi, że „Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi”, mówi o człowieku, a nie o ciele. Mimo to opowiadanie wzięte w swojej całości daje nam wystarczające podstawy, aby pojmować tego człowieka, stworzonego w świecie widzialnym, właśnie jako ciało wśród ciał.

Analiza tekstu jahwistycznego pozwala nam prócz tego łączyć pierwotną samotność człowieka ze świadomością ciała, przez co człowiek odróżnia się od wszystkich animalia i „oddziela się” od nich, a także przez co jest osobą. Można stwierdzić z pewnością, że ten człowiek ukształtowany w ten sposób ma równocześnie świadomość i poczucie sensu swojego ciała. I to na podstawie doświadczenia pierwotnej samotności.

4 To wszystko można rozważać jako implikację drugiego opowiadania o stworzeniu człowieka, a analiza tekstu pozwala nam na szerokie rozwinięcie tego.

Kiedy na początku tekstu jahwistycznego, jeszcze przed słowami mówiącymi o stworzeniu człowieka z „prochu ziemi”, czytamy, że „nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby” (Rdz 2,5-6), słusznie łączymy ten urywek z pierwszym opowiadaniem, w którym wyrażony jest nakaz Boży: „abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). Drugie opowiadanie nawiązuje w sposób wyraźny do pracy, jaką człowiek wykonuje, aby uprawiać ziemię. Pierwszy podstawowy środek panowania nad ziemią znajduje się w samym człowieku. Człowiek może panować nad ziemią, ponieważ tylko on — i nikt inny z istot żyjących — jest zdolny „uprawiać ją” i przeobrażać według swoich potrzeb („i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby”). I oto ten pierwszy zarys działalności specyficznie ludzkiej wydaje się stanowić część definicji człowieka, tak jak ona wyłania się z analizy tekstu jahwistycznego. Można zatem twierdzić, że taki zarys jest istotny dla znaczenia pierwotnej samotności i należy do tego wymiaru samotności, przez który człowiek od samego początku jest w świecie widzialnym jako ciało wśród ciał i odkrywa sens swojej cielesności.

Do tego tematu wrócimy w najbliższym rozważaniu.

(24.10.1979)

### Alternatywa śmierci i nieśmiertelności w samej definicji człowieka

1 Wypada nam powrócić dzisiaj jeszcze raz do znaczenia pierwotnej samotności człowieka, która wypływa nade wszystko z analizy tak zwanego tekstu jahwistycznego z drugiego rozdziału Księgi Rodzaju. Jak już stwierdziliśmy w poprzednich rozważaniach, tekst biblijny pozwala nam uwypuklić nie tylko świadomość ciała ludzkiego (człowiek został stworzony w świecie widzialnym jako „ciało wśród ciał”), lecz także świadomość jego właściwego znaczenia.

Uwzględniając wielką zwięzłość tekstu biblijnego, nie można oczywiście rozszerzać zbytnio tej implikacji. Jest jednak rzeczą pewną, że dotykamy tutaj centralnego problemu antropologii. Świadomość ciała wydaje się utożsamiać w tym przypadku z odkryciem złożoności własnej struktury, która według antropologii filozoficznej polega ostatecznie na stosunku między duszą i ciałem. Opowiadanie jahwistyczne wyraża to swoim językiem (czyli właściwą sobie terminologią) mówiąc: „Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7)1. I właśnie ten człowiek, „istota żywa”, odróżnia się w dalszym ciągu od wszystkich innych istot żywych świata widzialnego. Przesłanką tego odróżniania się człowieka jest właśnie fakt, że tylko on jest zdolny „uprawiać ziemię” (por. Rdz 2,5) i „czynić ją sobie poddaną” (por. Rdz 1,28). Można powiedzieć, że świadomość „wyższości”, wpisana w definicję człowieczeństwa powstaje od początku na podstawie praktyki lub typowo ludzkiego postępowania. Ta świadomość pociąga za sobą szczególne dostrzeganie znaczenia własnego ciała, jakie wyłania się właśnie z faktu, że człowiek ma obowiązek „uprawiać ziemię” i „czynić ją sobie poddaną”. To wszystko byłoby niemożliwe bez typowo ludzkiej intuicji znaczenia własnego ciała.

2 Wydaje się więc, że należy mówić przede wszystkim o tym aspekcie raczej niż o problemie antropologicznej złożoności w sensie metafizycznym. Jeżeli pierwotny opis świadomości ludzkiej podany przez tekst jahwistyczny, zawiera w całości opowiadania także ciało, jeżeli on zawiera niejako pierwsze świadectwo o odkryciu własnej cielesności (a nawet, jak powiedziano, dostrzeżenie znaczenia własnego ciała), to wszystko odsłania się nie na podstawie jakiejś pierwotnej analizy metafizycznej, lecz na podstawie konkretnej podmiotowości człowieka wystarczająco wyraźnej. Człowiek jest podmiotem nie tylko przez swoją samoświadomość i samostanowienie, lecz także na podstawie własnego ciała. Struktura tego ciała jest taka, że pozwala mu być sprawcą prawdziwie ludzkiego działania. W tym działaniu ciało wyraża osobę. Jest ono zatem, w całej swojej materialności („ulepił człowieka z prochu ziemi”), jakby przenikliwe i przezroczyste, tak że ukazuje, kim jest człowiek (i kim powinien być) dzięki strukturze swojej świadomości i swojego samostanowienia. Na tym opiera się podstawowe dostrzeganie znaczenia własnego ciała, którego nie można nie odkryć analizując pierwotną samotność człowieka.

3 I oto z takim podstawowym zrozumieniem znaczenia własnego ciała, człowiek, jako podmiot starego Przymierza ze Stwórcą, zostaje postawiony wobec tajemnicy drzewa poznania. „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,16-17). Pierwotne znaczenie samotności człowieka opiera się na doświadczeniu istnienia otrzymanego od Stwórcy. Znamieniem tego istnienia ludzkiego jest właśnie podmiotowość, która obejmuje także znaczenie ciała. Czy jednak człowiek, który w swojej pierwotnej świadomości zna wyłącznie doświadczenie istnienia, a więc życia, mógł zrozumieć, co mogłoby znaczyć słowo „umrzesz”? Czy był zdolny dojść do zrozumienia sensu tego słowa poprzez złożoną strukturę życia otrzymanego, kiedy „Jahwe Bóg tchnął w jego nozdrza tchnienie życia”? Trzeba przypuszczać, że to słowo, całkowicie nowe, pojawiło się na horyzoncie świadomości człowieka bez jakiegokolwiek doświadczenia jego rzeczywistości, i że jednocześnie to słowo pojawiło się przed nim jako radykalna antyteza tego wszystkiego, w co człowiek został wyposażony.

Człowiek usłyszał po raz pierwszy słowo „umrzesz” bez oswojenia się z nim w jakiś sposób w dotychczasowym doświadczeniu, ale z drugiej strony nie mógł nie łączyć znaczenia śmierci z tym wymiarem życia, którym dotąd się cieszył. Słowa Boga – Jahwe skierowane do człowieka potwierdzały taką zależność w istnieniu, w następstwie której człowiek jest istotą ograniczoną i ze swej natury podatną na nieistnienie. Te słowa stawiały problem śmierci warunkowo: „bo gdy z niego spożyjesz […], umrzesz”. Człowiek, który usłyszał te słowa, winien był odnaleźć ich prawdę w samej wewnętrznej strukturze swojej samotności. I ostatecznie zależało od niego, od jego decyzji i wolnego wyboru, czy ze swoją samotnością wkroczy także w krąg antytezy ujawnionej mu przez Stwórcę razem z drzewem poznania dobra i zła, i w ten sposób swoim uczyni doświadczenie umierania i śmierci. Słuchając słów Boga – Jahwe, człowiek winien był zrozumieć, że drzewo poznania zapuściło korzenie nie tylko w „ogrodzie Eden”, lecz także w jego człowieczeństwie. Prócz tego winien był zrozumieć, że to tajemnicze drzewo kryło w sobie wymiar samotności, dotąd nieznany, jakim obdarzył go Stwórca wśród świata istot żyjących, którym on, człowiek — wobec samego Stwórcy — „dał nazwy”, aby dojść do zrozumienia, że żadna z nich nie jest do niego podobna.

4 Kiedy więc podstawowe znaczenie jego ciała zostało już ustalone przez odróżnienie od reszty stworzeń, kiedy przez to samo stało się rzeczą oczywistą, że „niewidzialne” określa człowieka bardziej niż „widzialne”, wtedy stanęła przed nim alternatywa, ściśle i bezpośrednio związana przez Boga z drzewem poznania dobra i zła. Alternatywa śmierci i nieśmiertelności, która wyłania się z Rdz 2,17, wychodzi poza istotne znaczenie ciała człowieka, o ile dotyczy eschatologicznego znaczenia nie tylko ciała, lecz samego człowieczeństwa, różnego od wszystkich istot żyjących, od „ciał”. Ta alternatywa odnosi się jednak w sposób całkiem szczególny do ciała stworzonego „z prochu ziemi”.

Aby już nie przedłużać tej analizy, ograniczamy się do stwierdzenia, że alternatywa śmierci i nieśmiertelności wchodzi od początku do definicji człowieka i że „od początku” należy do znaczenia jego samotności wobec samego Boga. To pierwotne znaczenie samotności, przeniknięte alternatywą śmierci i nieśmiertelności, ma także podstawowe znaczenie dla całej teologii ciała.

Tym stwierdzeniem kończymy na teraz nasze rozważanie na temat znaczenia pierwotnej samotności człowieka. To stwierdzenie, które w sposób jasny i zwięzły wyłania się z tekstów Księgi Rodzaju, skłania także do refleksji tak nad tekstami, jak i nad człowiekiem, który może ma zbyt skąpą świadomość prawdy odnoszącej się do niego, a która jest zawarta już w pierwszych rozdziałach Biblii.

(31.10.1979)

Przypisy

1 Antropologia biblijna rozróżnia w człowieku nie tyle „ciało” i „duszę”, ile „ciało” i „życie”.

Autor biblijny przedstawia tutaj przekazanie daru życia za pomocą „tchnienia”, które nie przestaje być właściwością Boga: kiedy Bóg je zabiera, człowiek obraca się w proch, z którego został wzięty (por. Hi 34,14-15; Ps 104,29 nn.).

### Znaczenie pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety (i)

1 Słowa Księgi Rodzaju, „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2,18), są jakby przygrywką do opowiadania o stworzeniu kobiety. Razem z tym opowiadaniem sens pierwotnej samotności zaczyna stanowić część znaczenia pierwotnej jedności, której kluczowym punktem zdają się być właśnie słowa z Księgi Rodzaju 2,24, na które powołuje się Chrystus w swojej rozmowie z faryzeuszami: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem” (Mt 19,5). Skoro Chrystus przytacza te słowa odwołując się do „początku”, wypada, abyśmy dokładnie określili znaczenie tej pierwotnej jedności, która korzeniami sięga do faktu stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety.

Opowiadanie zawarte w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju nie zna problemu pierwotnej samotności człowieka: człowiek bowiem od początku jest „mężczyzną i kobietą”. Natomiast tekst jahwistyczny z drugiego rozdziału upoważnia nas w pewien sposób do myślenia najpierw tylko o człowieku o ile, przez ciało, należy do świata widzialnego, przerastając go jednakże; następnie zaś pozwala myśleć o tym samym człowieku, ale poprzez dwoistość płci. Cielesność i płciowość nie utożsamiają się całkowicie. Chociaż ciało ludzkie w swojej normalnej konstytucji nosi w sobie znaki płci i jest, ze swej natury, męskie lub kobiece, jednakże fakt, że człowiek jest „ciałem” należy do struktury podmiotu osobowego głębiej niż fakt, że w swojej konstytucji somatycznej jest on także mężczyzną lub kobietą. Dlatego znaczenie pierwotnej samotności, którą można odnieść po prostu do „człowieka”, jest istotnie wcześniejsze od znaczenia pierwotnej jedności; ta ostatnia bowiem opiera się na męskości i na kobiecości, jakby na dwóch różnych „wcieleniach”, czyli na dwóch sposobach „bycia ciałem” tej samej istoty ludzkiej, stworzonej „na obraz Boży” (Rdz 1,27).

2 Idąc za tekstem jahwistycznym, w którym stworzenie kobiety zostało opisane oddzielnie (Rdz 2,21-22), powinniśmy mieć przed oczyma jednocześnie ów „obraz Boży” z pierwszego opowiadania o stworzeniu. Drugie opowiadanie zachowuje, w języku i stylu, wszystkie cechy tekstu jahwistycznego. Sposób opowiadania zgadza się ze sposobem myślenia i wyrażania się epoki, do której tekst należy. Można powiedzieć, idąc za współczesną filozofią religii i języka, że chodzi o język mitu. W tym przypadku jednak wyraz „mit” nie oznacza treści zmyślonej, lecz po prostu archaiczny sposób wyrażania treści głębszej. Bez żadnej trudności pod warstwą dawnego opowiadania odkrywamy ową naprawdę cudowną treść, o ile chodzi o jakość i kondensację prawd jakie tam są zawarte. Dodajmy, że drugie opowiadanie o stworzeniu człowieka zachowuje, do pewnego stopnia, formę dialogu między człowiekiem i Bogiem – Stwórcą, a to przejawia się nade wszystko na tym etapie, na którym człowiek (adam) zostaje definitywnie stworzony jako mężczyzna i kobieta (iš — išša)1. Stworzenie dokonuje się jakby jednocześnie w dwóch wymiarach; działanie Boga – Jahwe, który stwarza, odbywa się równolegle z procesem świadomości ludzkiej.

3 Tak więc Bóg – Jahwe mówi: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). I jednocześnie człowiek potwierdza swoją samotność (Rdz 2,20). Następnie czytamy: „Wtedy to Jahwe sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. Po czym Jahwe Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę” (Rdz 2,21-22). Biorąc pod uwagę specyfikę języka, trzeba przede wszystkim uznać, że wiele do myślenia daje nam ów sen z Księgi Rodzaju, w którym za sprawą Boga – Jahwe pogrąża się człowiek w przygotowaniu nowego aktu stwórczego. Na tle współczesnej mentalności, przyzwyczajonej — na drodze analiz podświadomości — do wiązania ze światem snu treści seksualnych, ów sen może budzić szczególne skojarzenia2. Jednakże opowiadanie biblijne zdaje się sięgać poza wymiar podświadomości ludzkiej. Jeżeli następnie przyjąć znamienną różnicę słownictwa, można wyciągnąć wniosek, że człowiek (adam) zapada w ów „sen”, aby obudzić się „mężczyzną” i „niewiastą”. Rzeczywiście po raz pierwszy w Księdze Rodzaju 2,23 spotykamy się z rozróżnieniem iš — iššah). Może więc analogia snu wskazuje tutaj nie tyle na przejście ze świadomości do podświadomości, ile na specyficzny powrót do niebytu (sen ma w sobie coś z unicestwienia świadomej egzystencji człowieka) albo do chwili poprzedzającej stworzenie, ażeby z niej, dzięki stwórczej inicjatywie Boga, „człowiek” samotny mógł wyłonić się w swojej dwoistej jedności mężczyzny i niewiasty3.

W każdym razie w świetle Księgi Rodzaju 2,18-20 nie ma żadnej wątpliwości, że człowiek zapada w ów „sen” z pragnieniem znalezienia istoty podobnej do siebie. Jeżeli, przez analogię ze snem, możemy mówić tutaj także o marzeniu sennym, powinniśmy powiedzieć, że ten biblijny archetyp pozwala nam przyjąć jako treść tego marzenia „drugie ja”, także osobowe i tak samo zaliczone do sytuacji pierwotnej samotności, czyli do całego owego procesu ustalania tożsamości ludzkiej w odniesieniu do ogółu istot żyjących (animalia) jako do procesu „wyróżnienia” człowieka z tego środowiska. W ten sposób krąg samotności człowieka – osoby zrywa się, ponieważ pierwszy „człowiek” budzi się ze swego snu jako „mężczyzna i niewiasta”.

4 Niewiasta została ukształtowana „z żebra”, które Bóg – Jahwe wyjął z boku mężczyzny. Biorąc pod uwagę archaiczny, metaforyczny i obrazowy sposób wyrażania myśli, możemy ustalić, że chodzi tutaj o jednorodność całej istoty obojga; ta jednorodność odnosi się nade wszystko do ciała, struktury somatycznej, i jest potwierdzona także przez pierwsze słowa mężczyzny wypowiedziane do stworzonej kobiety: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23)4. Tym niemniej przytoczone słowa odnoszą się także do człowieczeństwa człowieka – mężczyzny. Trzeba je odczytać w kontekście stwierdzeń poprzedzających stworzenie kobiety, w których nie istniejące jeszcze „wcielenie” człowieka zostaje określone jako „pomoc jemu podobna” (por. Rdz 2,18 i 20)5. Tak więc kobieta zostaje stworzona, w pewnym sensie, na podstawie tego samego człowieczeństwa.

Jednorodność somatyczna, mimo odmienności konstytucji związanej z różnicą płciową, jest tak oczywista, że człowiek (mężczyzna), zbudziwszy się z „genezyjskiego” snu, daje jej natychmiast wyraz, kiedy mówi: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta” (Rdz 2,23). W ten sposób człowiek (mężczyzna) okazuje po raz pierwszy radość, a nawet uniesienie, do czego poprzednio nie miał podstawy z powodu braku istoty podobnej jemu. Radość z drugiej istoty ludzkiej, z drugiego „ja”, dominuje w słowach człowieka (mężczyzny) wypowiedzianych na widok kobiety (niewiasty). To wszystko pomaga ustalić pełne znaczenie pierwotnej jedności. Mało tutaj jest słów, dlatego każde posiada wielką wagę. Musimy więc wziąć pod uwagę — i będziemy to czynić także w dalszym ciągu — fakt, że ta pierwsza kobieta „ukształtowana z żebra wyjętego z boku człowieka” (mężczyzny), zostaje natychmiast przyjęta jako pomoc odpowiednia dla niego.

Do tego samego tematu, czyli do znaczenia pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety w człowieczeństwie, powrócimy jeszcze w najbliższym rozważaniu.

(7.11.1979)

Przypisy

1 Słowo hebrajskie adam wyraża pojęcie zbiorowe rodzaju ludzkiego, to jest człowieka, który reprezentuje ludzkość; (Biblia określa jednostkę posługując się wyrażeniem: „syn człowieka”, ben-adam). Przeciwstawienie: iš — išša podkreśla odmienność płciową (jak w greckim aner — gyne).

Po stworzeniu kobiety tekst biblijny w dalszym ciągu nazywa pierwszego człowieka adam (z rodzajnikiem określonym), wyrażając w ten sposób jego „corporate personality”, o ile stał się „ojcem ludzkości”, jej praprzodkiem i reprezentantem. Podobnie Abraham został później uznany za „ojca wierzących”, a Jakub utożsamiony z Izraelem — Narodem Wybranym.

2 Sen Adama (po hebrajsku tardemah) jest snem głębokim (po łacinie: sapor; po angielsku: sleep), w jaki człowiek zapada bez świadomości lub marzeń sennych (Biblia ma inne słowo dla określenia snów: halom); por. Rdz 15,12; 1 Sm 26,12.

Freud natomiast bada treści marzeń sennych (po łacinie: somnium; po angielsku: dream), które, tworząc się z elementów psychicznych „zepchniętych do podświadomości”, pozwalają, według niego, wyłaniać się treściom nieuświadomionym, które w ostatecznej analizie miałyby być zawsze seksualne. Ta idea jest naturalnie zupełnie obca autorowi biblijnemu.

W teologii jahwisty sen, w który Bóg wprowadził pierwszego człowieka, podkreśla wyłączność działania Boga w stworzeniu kobiety; człowiek nie miał w nim świadomego udziału. Bóg posłużył się „żebrem” jedynie dla podkreślenia wspólnej natury mężczyzny i kobiety.

3 „Głęboki sen” (tardemah) jest słowem, które pojawia się w Piśmie Świętym, gdy w czasie snu lub bezpośrednio po nim mają nastąpić wydarzenia nadzwyczajne (por. Rdz 15,12; 1 Sm 26,12; Iz 29,10; Hi 4,13; 33,15). Septuaginta tłumaczy tardemah przez ekstasis (ekstaza).

W Pentateuchu tardemah pojawia się jeszcze raz — w tajemniczym kontekście: Abram na rozkaz Boga przygotował ofiarę ze zwierząt, odpędzając od nich ptactwo drapieżne: „A gdy słońce chyliło się ku zachodowi, Abram zapadł w głęboki sen i opanowało go uczucie lęku” (Rdz 15,12). Właśnie wtedy Bóg rozpoczyna mówić i zawiera z nim przymierze, które jest szczytem objawienia danego Abramowi.

Ta scena jest w pewnym stopniu podobna do sceny w ogrodzie Getsemani: Jezus „począł drżeć i odczuwać trwogę” (Mk 14,33) i znalazł Apostołów „śpiących ze smutku” (Łk 22,45).

Autor biblijny dopuszcza w pierwszym człowieku pewne odczucie braku i samotności („Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam”, „nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny”), chociaż nie lęku. Może ten stan wywołał „sen spowodowany przez smutek”, lub może jak w Abramie, „uczucie lęku” nie-istnienia; podobnie jak na progu dzieła stworzenia: „Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód” (Rdz 1,2).

W każdym razie według obydwu tekstów, w których Pentateuch lub raczej Księga Rodzaju mówi o głębokim śnie (tardemah), ma miejsce specjalne działanie Boże, mianowicie „przymierze” brzemienne w następstwa dla całej historii zbawienia: Adam daje początek rodzajowi ludzkiemu, Abram Narodowi Wybranemu.

4 Interesującą rzeczą jest zauważyć, że u starożytnych Sumerów znak klinowy oznaczający rzeczownik „żebro” był zbieżny ze znakiem oznaczającym słowo „życie”. Następnie zaś w opowiadaniu jahwistycznym, według pewnej interpretacji Księgi Rodzaju 2,21. Bóg raczej „pokrywa żebro ciałem” (a nie „zapełnić to miejsce ciałem”) i w ten sposób „kształtuje” kobietę, która bierze początek „z ciała i kości” pierwszego człowieka (mężczyzny).

W języku biblijnym jest to definicja pokrewieństwa lub przynależności do tego samego rodu (por. Rdz 29,14): kobieta należy do tego samego rodzaju ludzkiego, odróżniając się od innych istot żyjących wcześniej stworzonych.

W antropologii biblijnej „kości” wyrażają najważniejszy składnik ciała; przyjąwszy, że Hebrajczycy nie mieli ścisłego rozróżnienia między „ciałem” i „duszą” (ciało uważano za zewnętrzny przejaw osoby), „kości” oznaczały po prostu „istotę” człowieka (por. Ps 139,15: „nie tajna Ci moja istota”).

Można więc odpowiednio rozumieć „kością z kości” jako „istotą z istoty”; „ciałem z mego ciała” oznacza, że mając wprawdzie inne cechy fizyczne, kobieta przedstawia tę samą osobowość, jaką posiada mężczyzna.

W „pieśni weselnej” pierwszego człowieka, wyrażenie „kość z kości, ciało z ciała” jest też rodzajem superlatywu, podkreślonego jeszcze trzykrotnym powtórzeniem: „Ta”, „ona”, „ta”.

5 Trudno jest oddać dokładnie wyrażenie hebrajskie ezer kenegdo; jest ono tłumaczone w różny sposób w językach europejskich, na przykład po łacinie: adiutorium ei conveniens sicut oportebat iuxta eum; po niemiecku eine Hilfe […] die ihm entsprocht: po francusku: égal vis-à-vis de lui; po włosku: un aiuto che gli sia simile; po hiszpańsku: como él que le ayunde; po angielsku: a helper fit for him; po polsku: odpowiednia dla niego pomoc.

Ponieważ słowo „pomoc” zdaje się podsuwać pojęcie „uzupełnienia” lub lepiej „ścisłego odpowiadania”, słowo „podobny” wiąże się raczej ze słowem „podobieństwo”, lecz w innym znaczeniu niż podobieństwo człowieka do Boga.

### Znaczenie pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety (ii)

1 Idąc za opowiadaniem Księgi Rodzaju, stwierdziliśmy, że „definitywne” stworzenie człowieka polega na utworzeniu jedności dwóch istot. Ich jedność oznacza nade wszystko tożsamość natury ludzkiej; dwoistość natomiast ukazuje to, co na podstawie tej tożsamości stanowi męskość i kobiecość człowieka stworzonego. Ten ontologiczny wymiar jedności i dwoistości ma jednocześnie znaczenie aksjologiczne. Z tekstu Rdz 2,23 i z całego kontekstu wynika jasno, że człowiek został stworzony jako szczególna wartość wobec Boga („A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” — Rdz 1,31), ale także jako szczególna wartość dla samego człowieka: po pierwsze, ponieważ jest „człowiekiem”; po drugie, ponieważ „kobieta” jest dla mężczyzny, i na odwrót „mężczyzna” jest dla kobiety. Podczas gdy pierwszy rozdział Księgi Rodzaju wyraża tę wartość w formie czysto teologicznej (i pośrednio metafizycznej), to rozdział drugi odsłania, że tak powiem, pierwszy krąg doświadczenia przeżytego przez człowieka jako wartość. To doświadczenie jest wpisane już w znaczenie pierwotnej samotności i potem w całe opowiadanie o stworzeniu człowieka jako mężczyzny i niewiasty. Zwięzły tekst Rdz 2,23, który zawiera słowa pierwszego człowieka na widok stworzonej kobiety, „wziętej z niego”, może być uważany za biblijny prototyp Pieśni nad pieśniami. I jeśli możliwe jest odczytać wrażenia i wzruszenia poprzez słowa tak odległe, można by także zaryzykować powiedzenie, że głębia i siła tego pierwszego i „pierwotnego” wzruszenia człowieka – mężczyzny wobec człowieczeństwa niewiasty i jednocześnie wobec kobiecości drugiej istoty ludzkiej, wydaje się być czymś jedynym i niepowtarzalnym.

2 W ten sposób znaczenie pierwotnej jedności człowieka, poprzez męskość i kobiecość, wyraża się jako przezwyciężenie granicy samotności i jednocześnie jako afirmacja — w odniesieniu do obojga istot ludzkich — tego wszystkiego, co w samotności jest konstytutywne dla „człowieka”. W opowiadaniu biblijnym samotność jest drogą, prowadzącą do tej jedności, którą, idąc za Soborem Watykańskim II, możemy określić jako wspólnotę osób (communio personarum)1. Jak już stwierdziliśmy poprzednio, człowiek w swojej pierwotnej samotności zdobywa świadomość osobową w procesie „odróżnienia się” od wszystkich istot żyjących (animalia) i jednocześnie w tej samotności otwiera się w stronę istoty podobnej do niego, którą Księga Rodzaju (2,18 i 20) określa jako „odpowiednią dla niego pomoc”. To otwarcie decyduje o człowieku – osobie nie mniej, raczej może jeszcze bardziej, niż samo „odróżnienie”. Samotność człowieka, w opowiadaniu jahwistycznym, ukazuje się nam nie tylko jako pierwsze odkrycie znamiennej transcendencji właściwej osobie, lecz także jako odkrycie stosownej relacji „do” osoby, i stąd jako otwarcie i oczekiwanie na „komunię osób”.

Można by tutaj użyć także słowa „wspólnota”, gdyby nie było ogólne i nie miało tak wielu znaczeń. „Komunia” mówi więcej i z większą dokładnością, ponieważ wskazuje właśnie na tę „pomoc”, która w pewnym sensie wypływa z samego faktu istnienia jako osoba „obok” osoby. W opowiadaniu biblijnym ten fakt staje się — sam przez się — istnieniem osoby, przyjąwszy, że człowiek w swojej pierwotnej samotności był już w pewien sposób w tej relacji. Jest to potwierdzone, w sensie negatywnym, właśnie przez jego samotność. Prócz tego komunia osób mogła ukształtować się tylko na podstawie „dwoistej samotności” mężczyzny i kobiety albo jako spotkanie w ich „odróżnieniu” od świata istot żyjących (animalia), które dawało obojgu możliwość bycia i istnienia w szczególnej wzajemności. Pojęcie „pomocy” wyraża także tę wzajemność w istnieniu, której żadna inna istota żyjąca nie mogłaby zapewnić. Nieodzowne dla tej wzajemności było wszystko to, co konstytutywnego zakładała samotność każdego z nich, i z tego powodu także samopoznanie i samookreślenie, czyli podmiotowość i świadomość znaczenia własnego ciała.

3 Opowiadanie o stworzeniu człowieka w pierwszym rozdziale stwierdza od początku i bezpośrednio, że człowiek został stworzony na obraz Boży jako mężczyzna i niewiasta. Opowiadanie w drugim rozdziale natomiast nie mówi o „obrazie Bożym”, ale odsłania w sposób sobie właściwy, że całkowite i definitywne stworzenie „człowieka” (poddanego najpierw doświadczeniu i pierwotnej samotności) wyraża się w powołaniu do życia owej „komunii osób”, jaką tworzą mężczyzna i niewiasta. W ten sposób opowiadanie jahwistyczne zgadza się z treścią pierwszego opowiadania. Jeżeli, na odwrót, chcemy wydobyć także z opowiadania tekstu jahwistycznego pojęcie „obrazu Bożego”, możemy wtedy wyprowadzić wniosek, że człowiek stał się „obrazem i podobieństwem” Bożym nie tylko przez swoje człowieczeństwo, lecz także przez wspólnotę osób, jaką mężczyzna i niewiasta tworzą od początku. Funkcja obrazu polega na odzwierciedlaniu tego, kto jest pierwowzorem, na odtwarzaniu swojego prototypu. Człowiek staje się obrazem Boga nie tyle w chwili samotności, ile w chwili wspólnoty. Jest ono istotnie „od początku” nie tylko obrazem w którym odzwierciedla się samotność Osoby, która rządzi światem, lecz także, i istotnie, obrazem niezbadanej boskiej komunii Osób.

W ten sposób drugie opowiadanie mogłoby także przygotowywać do zrozumienia trynitarnego pojęcia „obrazu Boga”, chociaż ono pojawia się jedynie w pierwszym opowiadaniu. Jest to oczywiście nie bez znaczenia także dla teologii ciała, raczej może stanowi nawet najgłębszy aspekt teologiczny tego wszystkiego, co można powiedzieć o człowieku. W tajemnicy stworzenia — na podstawie pierwotnej i konstytutywnej „samotności” swojego istnienia — człowiek został obdarzony głęboką jednością tego wszystkiego, co w nim po ludzku i przez ciało jest męskiego, i co w nim tak samo po ludzku i przez ciało jest kobiecego. Na to wszystko, od początku, zstąpiło błogosławieństwo płodności, połączonej z prokreacją ludzką (por. Rdz 1,28).

4 W ten sposób znajdujemy się niejako w samym rdzeniu rzeczywistości antropologicznej, której na imię „ciało”. Słowa Rdz 2,23 mówią o niej wprost i po raz pierwszy w następujących słowach: „kość z moich kości i ciało z mego ciała”. Człowiek – mężczyzna wypowiada te słowa, jak gdyby tylko na widok niewiasty mógł zidentyfikować i nazwać po imieniu to, co w sposób widzialny czyni ich podobnymi do siebie, i jednocześnie to, w czym przejawia się człowieczeństwo. W świetle uprzedniej analizy wszystkich „ciał”, z którymi człowiek wszedł w kontakt, i które on określił pojęciowo dając im nazwy (animalia), wyrażenie „ciało z mego ciała” nabiera właśnie tego znaczenia: ciało ukazuje człowieka. Ta zwięzła forma zawiera już to wszystko, co o strukturze ciała jako organizmu, o jego żywotności, o jego szczególnej fizjologii płciowej, itd., będzie mogła w ogóle powiedzieć ludzka wiedza. W tym pierwszym wyrażeniu człowieka – mężczyzny, „ciało z mego ciała”, jest także zawarte odniesienie do tego, przez co ciało jest autentycznie ludzkie, i stąd do tego, co określa człowieka jako osobę, czyli jako istotę, która także w całej swojej cielesności jest „podobna” do Boga2.

5 Znajdujemy się zatem niejako w samym rdzeniu rzeczywistości antropologicznej, której na imię „ciało”, ludzkie ciało. Jednakże, jak łatwo zauważyć, jest to rdzeń nie tylko antropologiczny, lecz także istotnie teologiczny. Teologia ciała, która od początku jest związana ze stworzeniem człowieka na obraz Boży, staje się w pewien sposób także teologią płci lub raczej teologią męskości i kobiecości, która tutaj, w Księdze Rodzaju, ma swój punkt wyjścia. Pierwotne znaczenie jedności, poświadczone przez słowa Rdz 2,24, będzie miało w objawieniu Bożym szeroką i daleką perspektywę. Ta jedność poprzez ciało („i będą oboje jednym ciałem”) posiada wieloraki wymiar: wymiar etyczny, który zostaje potwierdzony przez odpowiedź Chrystusa daną faryzeuszom Mt 19 (por. także Mk 10), a także wymiar sakramentalny, ściśle teologiczny, co potwierdzają słowa św. Pawła z Listu do Efezjan3, które odnoszą się także do tradycji proroków (Ozeasz, Izajasz, Ezechiel). Jest tak dlatego, ponieważ ta jedność, która się urzeczywistnia poprzez ciało, wskazuje od początku nie tylko na „ciało”, lecz także na „wcieloną” wspólnotę osób — communio personarum — i tej wspólnoty od początku się domaga. Męskość i kobiecość wyrażają dwojaki aspekt somatycznej konstytucji człowieka („Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała”), i prócz tego wskazują, przez te same słowa Rdz 2,23, na nową świadomość sensu własnego ciała: sensu, który, można powiedzieć, polega na wzajemnym wzbogaceniu. Ta właśnie świadomość, przez którą człowieczeństwo kształtuje się na nowo jako wspólnota osób, wydaje się stanowić warstwę, która w opowiadaniu o stworzeniu człowieka (i w zawartym w nim objawieniu ciała) jest głębsza od samej struktury somatycznej jako mężczyzny i kobiety. W każdym razie, ta struktura jest przedstawiona od początku z głęboką świadomością cielesności i płciowości ludzkiej, i to stanowi nieodzowną normę dla zrozumienia człowieka na płaszczyźnie teologicznej.

(14.11.1979)

Przypisy

1 „Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku «mężczyzną i niewiastą stworzył ich» (Rdz 1,27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób” (Gaudium et spes, 12).

2 W pojęciu najdawniejszych ksiąg biblijnych nie pojawia się przeciwstawienie dualistyczne „dusza — ciało”. Jak już zostało podkreślone, można raczej mówić o połączeniu uzupełniającym „ciało — życie”. Ciało jest wyrazem osobowości człowieka, i jeżeli nie wyczerpuje w pełni tego pojęcia, trzeba je rozumieć w języku biblijnym jako pars pro toto; por. „nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój” (Mt 16,17), to jest: nie człowiek ci to objawił.

3 „Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz każdy je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała. Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5,29-32).

### Jedność i nierozerwalność małżeństwa w świetle „początku”

1 Pamiętamy, że Chrystus zapytany o jedność i nierozerwalność małżeństwa odwołał się do tego, co było „na początku”. Przytoczył słowa zapisane w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Dlatego w toku niniejszych rozważań staramy się wniknąć we właściwy sens tych słów i tych rozdziałów.

Znaczenie pierwotnej jedności człowieka, którego Bóg stworzył jako „mężczyznę i niewiastę”, rozumie się (zwłaszcza w świetle Rdz 2,23) poznając człowieka w całym wyposażeniu jego istoty, czyli w całym bogactwie tej tajemnicy stworzenia, która znajduje się u podstaw antropologii teologicznej. To poznanie, czyli poszukiwanie ludzkiej tożsamości tego, który na początku jest „samotny”, winno zawsze przechodzić przez dwoistość, „wspólnotę”.

Pamiętamy zdania z Księgi Rodzaju 2,23: „mężczyzna powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta»”. W świetle tego tekstu rozumiemy, że poznanie człowieka przechodzi przez męskość i kobiecość, stanowiące dwa „wcielenia” tej samej metafizycznej samotności wobec Boga i świata — jako dwa sposoby „bycia ciałem” i jednocześnie człowiekiem, które wzajemnie się uzupełniają — jako dwa dopełniające się wymiary samoświadomości i samookreślenia, i równocześnie jako dwie uzupełniające się świadomości znaczenia ciała. Tak, jak już ukazuje Księga Rodzaju 2,23, kobiecość odnajduje w pewnym sensie samą siebie wobec męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość. Właśnie funkcja płci, która w pewnym sensie jest „konstytutywna dla osoby” (nie tylko jest „atrybutem osoby”), ukazuje, jak głęboko człowiek, z całą swoją samotnością duchową, z jedynością i niepowtarzalnością właściwą osobie, jest ukonstytuowany przez ciało jako „on” lub „ona”. Obecność składnika kobiecego obok męskiego — i razem z nim — ma znaczenie wzbogacające dla człowieka w całej perspektywie jego historii, łącznie z historią zbawienia. Cała ta nauka o jedności została już wyrażona pierwotnie w Księdze Rodzaju 2,23.

2 Jedność, o której mówi Księga Rodzaju 2,24 („i będą oboje jednym ciałem”), jest bez wątpienia tą jednością, która wyraża się i urzeczywistnia w akcie małżeńskim. Sformułowanie biblijne, w najwyższym stopniu zwięzłe i proste, wskazuje na płeć, na kobiecość i męskość, jako na cechę człowieka — mężczyzny i kobiety — która pozwala im, kiedy stają się „jednym ciałem”, poddać jednocześnie całe swoje człowieczeństwo błogosławieństwu płodności. Jednakże cały kontekst tego lapidarnego sformułowania nie pozwala nam zatrzymywać się na powierzchni płciowości ludzkiej, nie pozwala nam traktować ciała i płci poza pełnym wymiarem człowieka i „komunii osób”, ale zobowiązuje nas „od początku” do dostrzegania pełni i głębi właściwych tej jedności, jaką mężczyzna i kobieta winni stanowić w świetle objawienia ciała.

Stąd przede wszystkim wyrażenie perspektywiczne, które mówi: „człowiek […] złączy się ze swoją żoną” tak ściśle, że „będą oboje jednym ciałem”, skłania nas zawsze, byśmy zwrócili się do tego, co tekst biblijny wyraża wcześniej w odniesieniu do zjednoczenia w człowieczeństwie, które łączy kobietę i mężczyznę w samej tajemnicy stworzenia. Słowa Księgi Rodzaju 2,23 dopiero co przeanalizowane, wyjaśniają to pojęcie w sposób szczególny. Mężczyzna i kobieta, jednocząc się ze sobą (w akcie małżeńskim) tak ściśle, „że stają się jednym ciałem”, odkrywają, można powiedzieć, za każdym razem i w sposób specjalny tajemnicę stworzenia, wracając w ten sposób do tego zjednoczenia w człowieczeństwie („ciało z mego ciała i kość z moich kości”), które pozwala im rozpoznać się wzajemnie, i jak za pierwszym razem, nazwać się po imieniu. To znaczy na nowo przeżyć w pewnym sensie pierwotną dziewiczą wartość człowieka, która wyłania się z tajemnicy jego samotności wobec Boga i wśród świata. Fakt, że stają się „jednym ciałem”, jest potężną więzią ustaloną przez Stwórcę, dzięki której odkrywają oni swoje człowieczeństwo, zarówno w pierwotnej jedności, jak i w dwoistości tajemniczego wzajemnego przyciągania. Płeć jednak jest czymś więcej niż tajemniczą siłą cielesności ludzkiej, która działa jakby na mocy instynktu. Na poziomie człowieka i we wzajemnej relacji osób, płeć wyraża zawsze nowe przekroczenie granicy samotności człowieka związanej z konstytucją jego ciała i rozstrzyga o jego pierwotnym znaczeniu. To przekroczenie zawiera zawsze w sobie pewne przyjęcie samotności ciała drugiego „ja” jako własnej.

3 Dlatego jest ono połączone z wyborem. Samo sformułowanie Księgi Rodzaju 2,24 wskazuje nie tylko na to, że istoty ludzkie stworzone jako mężczyzna i niewiasta, zostały stworzone dla jedności, lecz także, że właśnie ta jedność, przez którą stają się „jednym ciałem”, ma od początku charakter zjednoczenia, które wypływa z wyboru. Czytamy bowiem: „dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną”. Jeżeli człowiek „z natury” należy do ojca i do matki, na mocy urodzenia, to „jednoczy się” z żoną (lub z mężem) z wyboru. Tekst Księgi Rodzaju 2,24 określa taki charakter więzi małżeńskiej w odniesieniu do pierwszego mężczyzny i do pierwszej kobiety, ale równocześnie czyni to także w perspektywie całej ziemskiej przyszłości. Dlatego w swoim czasie Chrystus powoła się na ten tekst jako na tak samo aktualny w Jego epoce. Ukształtowani na obraz Boży, także o ile tworzą autentyczną wspólnotę osób, pierwszy mężczyzna i pierwsza kobieta powinni stanowić początek i wzór dla wszystkich mężczyzn i kobiet, którzy w jakimkolwiek czasie będą jednoczyć się ze sobą tak ściśle, że będą „jednym ciałem”. Ciało, które przez swoją męskość lub kobiecość od początku pomaga obojgu („pomoc jemu podobna”) znaleźć się we wspólnocie osób, staje się w sposób szczególny elementem konstytutywnym ich zjednoczenia, kiedy stają się mężem i żoną. To jednak dokonuje się przez wzajemny wybór. Ten właśnie wybór stanowi umowę małżeńską między osobami1, które jedynie na tej podstawie stają się „jednym ciałem”.

4 Odpowiada to strukturze samotności człowieka, a konkretnie „dwoistej samotności”. Wybór, jako wyraz samostanowienia, opiera się na fundamencie tej struktury, czyli na fundamencie jego świadomości. Tylko na podstawie struktury właściwej człowiekowi, jest on „ciałem”, a przez ciało także mężczyzną i kobietą. Kiedy oboje jednoczą się ze sobą tak ściśle, „że stają się jednym ciałem”, ich zjednoczenie małżeńskie zakłada dojrzałą świadomość ciała. Co więcej, zawiera ono w sobie szczególną świadomość znaczenia tego ciała we wzajemnym oddaniu się osób. Również w tym sensie Rdz 2,24 jest tekstem perspektywicznym. Wskazuje bowiem na to, że w każdym zjednoczeniu małżeńskim mężczyzny i kobiety zostaje na nowo odkryta pierwotna świadomość jednoczącego znaczenia ciała w jego męskości i kobiecości, przez co tekst biblijny wskazuje jednocześnie na to, że w każdym z takich zjednoczeń odnawia się w pewien sposób tajemnica stworzenia w całej głębi i żywotnej mocy. „Wzięta z mężczyzny” jako „ciało z jego ciała”, kobieta staje się następnie „żoną”, a przez swoje macierzyństwo matką żyjących (por. Rdz 3,20), jako że jej macierzyństwo ma także w nim swój początek. Rodzenie ma swoje korzenie w stworzeniu, i za każdym razem w pewnym sensie odtwarza jego tajemnicę.

5 Temu tematowi będzie poświęcone specjalne rozważanie, mianowicie „Poznanie i rodzenie”. Trzeba będzie odwołać w nim do innych jeszcze elementów tekstu biblijnego. Przeprowadzona dotąd analiza znaczenia pierwotnej jedności ukazuje, w jaki sposób „od początku” ta jedność mężczyzny i kobiety, ściśle związana z tajemnicą stworzenia, zostaje także dana jako obowiązek w perspektywie wszystkich następnych czasów.

(21.11.1979)

Przypisy

1 Gaudium et spes, 48: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez umowę małżeńską, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”.

### Znaczenie pierwotnych doświadczeń człowieka

1 Można powiedzieć, że analiza pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju zmusza nas w pewnym sensie do odtworzenia zasadniczych elementów pierwotnego doświadczenia człowieka. W tym sensie tekst jahwistyczny ze względu na swój charakter jest źródłem szczególnym. Mówiąc o pierwotnych doświadczeniach ludzkich, mamy na myśli nie tyle ich odległość w czasie, ile raczej ich zasadnicze znaczenie. Ważne zatem jest nie to, że te doświadczenia należą do prehistorii człowieka (do jego „prehistorii teologicznej”), ale że znajdują się one zawsze u korzeni wszelkiego doświadczenia ludzkiego. Tak jest naprawdę, chociaż na te istotne doświadczenia w zwyczajnym rozwoju egzystencji ludzkiej nie zwraca się wiele uwagi. Są one bowiem tak wplecione w zwyczajne sprawy życiowe, że na ogół nie dostrzegamy ich niezwykłości. Na podstawie analiz dotąd przeprowadzonych mogliśmy już zdać sobie sprawę, że to, co na początku nazwaliśmy „objawieniem ciała”, pomaga nam w pewien sposób odkryć niezwykłość tego, co jest zwykłe. Jest to możliwe, ponieważ objawienie (to pierwotne, które znalazło wyraz najpierw w opowiadaniu jahwistycznym Rdz 2 – 3, potem w tekście Rdz 1) bierze pod uwagę właśnie te pierwotne doświadczenia, w których ukazuje się w sposób prawie całkowity absolutna oryginalność tego, czym jest istota ludzka, mężczyzna – niewiasta jako człowiek, czyli także przez swoje ciało. Ludzkie doświadczenie ciała, tak jak je odkrywamy w przytoczonych tekstach biblijnych, znajduje się na pewno u progu całego następnego doświadczenia „historycznego”. Ono jednakże wydaje się także opierać na takiej głębi ontologicznej, której człowiek nie dostrzega w swoim życiu codziennym, chociaż równocześnie w pewien sposób ją zakłada i domaga się jej jako części procesu kształtowania własnego obrazu.

2 Bez tej refleksji wprowadzającej niemożliwe byłoby dokładne określenie znaczenia nagości pierwotnej i podjęcie analizy Rdz 2,25, gdzie powiedziano tak: „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu”. Na pierwszy rzut oka wprowadzenie tego szczegółu, pozornie drugorzędnego, do jahwistycznego opowiadania o stworzeniu człowieka może wydawać się czymś nieodpowiednim lub niestosownym. Można by myśleć, że przytoczony urywek nie wytrzymuje porównania z tym, o czym mówią poprzednie wersety i że w pewnym sensie wychodzi poza kontekst. Jednakże wobec pogłębionej analizy taka ocena okazuje się niesłuszna. W rzeczywistości Rdz 2,25 przedstawia jeden z kluczowych elementów pierwotnego objawienia, tak samo decydujący jak inne teksty (Rdz 2,20.23), które już pozwoliły nam dokładnie określić znaczenie pierwotnej samotności i pierwotnej jedności człowieka. Dołącza się do nich, jako trzeci element, znaczenie pierwotnej nagości, jasno ukazany w kontekście; i on, w pierwszym biblijnym zarysie antropologii, nie jest czymś ubocznym. Przeciwnie, on właśnie jest kluczem dla jej pełnego i całkowitego zrozumienia.

3 Oczywistą jest rzeczą, że właśnie ten element dawnego tekstu biblijnego wnosi do teologii ciała specyficzny wkład, którego nie można absolutnie pomijać. Potwierdzą nam to dalsze analizy. Ale zanim je podejmiemy, pozwolę sobie zauważyć, że właśnie tekst Rdz 2,25 wymaga wyraźnie połączenia refleksji nad teologią ciała z wymiarem osobowej podmiotowości człowieka; w tym bowiem obrębie rozwija się świadomość znaczenia ciała. Rdz 2,25 mówi o tym w sposób o wiele bardziej bezpośredni niż inne części tego tekstu jahwistycznego, które już określiliśmy jako pierwszy zapis świadomości ludzkiej. Zdanie, według którego pierwsze istoty ludzkie — mężczyzna i kobieta — „byli nadzy”, a jednak „nie odczuwali wstydu”, opisuje bez wątpienia ich stan świadomości, co więcej, ich wzajemne doświadczenie ciała, czyli doświadczenie ze strony mężczyzny kobiecości, która ukazuje się w nagości ciała i wzajemnie, podobnie doświadczenie męskości ze strony kobiety. Stwierdzając, że „nie odczuwali wobec siebie wstydu”, autor stara się opisać to wzajemne doświadczenie człowieka w sensie „zwykłym” i przednaukowym, ale odpowiada także wymogom antropologii, a w szczególności antropologii współczesnej, która chętnie sięga na nowo do tak zwanych doświadczeń głębi, jak do doświadczenia wstydu1.

4 Nawiązując tutaj do dokładności opowiadania, jaka była możliwa dla autora tekstu jahwistycznego, dochodzimy do rozważania stopni doświadczenia człowieka „historycznego”, obciążonego dziedzictwem grzechu, które jednak metodologicznie wychodzą właśnie od stanu pierwotnej niewinności. Stwierdziliśmy już poprzednio, że w odwołaniu się „do początku” (poddane tutaj przez nas kolejnym analizom kontekstowym) Chrystus pośrednio ustala ideę ciągłości i więzi między tymi dwoma stanami, jak gdyby pozwalał nam cofnąć się od progu grzeszności „historycznej” człowieka do jego pierwotnej niewinności. Właśnie Rdz 2,25 domaga się w sposób szczególny przekroczenia tego progu. Łatwo też zauważyć, jak ten fragment, razem z tkwiącym w nim znaczeniem pierwotnej nagości, włącza się w całość kontekstu opowiadania jahwistycznego. Rzeczywiście, kilka wersetów dalej, ten sam autor pisze: „A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski” (Rdz 3,7). Przysłówek „wtedy” wskazuje na nowy moment i nową sytuację wynikającą z zerwania pierwszego Przymierza; jest to sytuacja, jaka nastąpiła po nieudanej próbie związanej z drzewem poznania dobra i zła, która równocześnie stanowiła pierwszą próbę posłuszeństwa, czyli posłuchu dla Słowa w całej jego prawdzie i przyjęcia Miłości według pełni wymagań Woli stwórczej. Ten nowy moment lub nowa sytuacja pociąga za sobą także nową treść i nową jakość doświadczenia ciała, tak że nie można już powiedzieć: „byli nadzy, [lecz] nie odczuwali wobec siebie wstydu”. Wstyd zatem jest doświadczeniem nie tylko pierwotnym, ale „granicznym”.

5 Znamienna dlatego jest różnica sformułowań, jaka dzieli Rdz 2,25 od Rdz 3,7. W pierwszym przypadku, „byli nadzy, [lecz] nie odczuwali wobec siebie wstydu”; w drugim przypadku, „poznali, że są nadzy”. Czy to znaczy, że poprzednio „nie poznali, że są nadzy?”, że nie wiedzieli o tym i nie widzieli wzajemnie nagości swoich ciał? Znamienna przemiana, o której świadczy tekst biblijny w odniesieniu do doświadczenia wstydu (o którym mówi jeszcze Księga Rodzaju, zwłaszcza w rozdziale 3,10-12), dokonuje się na poziomie głębszym niż czyste i zwykłe posługiwanie się zmysłem wzroku. Analiza porównawcza między Rdz 2,25 i Rdz 3,7 prowadzi z konieczności do wniosku, że tutaj nie chodzi o przejście od „niepoznania” do „poznania”, lecz o radykalną zmianę znaczenia pierwotnej nagości kobiety wobec mężczyzny i mężczyzny wobec kobiety. Ona wypływa z ich świadomości jako owoc drzewa znajomości dobra i zła: „Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?” (Rdz 3,11). Ta zmiana odnosi się bezpośrednio do doświadczenia znaczenia własnego ciała wobec Stwórcy i stworzeń. Potwierdzają to następnie słowa mężczyzny: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie: przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (Rdz 3,10). Ale w szczególności ta zmiana, którą tekst jahwistyczny szkicuje w sposób tak zwięzły i dramatyczny, odnosi się bezpośrednio, może w sposób najbardziej bezpośredni, do relacji mężczyzna — kobieta, kobiecość — męskość.

6 Do analizy tej przemiany będziemy musieli powrócić jeszcze w innych częściach naszych dalszych rozważań. Teraz, doszedłszy do tej granicy, która przechodzi przez sferę „początku”, do którego odwołał się Chrystus, musimy zapytać się, czy możliwe jest odtworzyć w jakiś sposób pierwotne znaczenie nagości, które w Księdze Rodzaju stanowi najbliższy kontekst nauki o jedności istoty ludzkiej jako mężczyzny i kobiety. Wydaje się to możliwe, jeżeli jako punkt odniesienia przyjmiemy doświadczenie wstydu, tak jak ono w dawnym tekście biblijnym zostało jasno przedstawione jako doświadczenie „graniczne”.

Będziemy się starali przeprowadzić próbę takiego odtworzenia w dalszym ciągu naszych rozważań.

(12.12.1979)

Przypisy

1 Por. M. Scheler, Über Scham und Schamgefühl, Halle 1914; F. Sawicki, Fenomenologia wstydliwości, Kraków 1949; Karol Wojtyła, Miłość i odpowiedzialność, Kraków 1962, s. 165-185.

### Personalistyczna pełnia pierwotnej niewinności

1 Czym jest wstyd i jak wyjaśnić jego nieobecność w stanie pierwotnej niewinności, w samej głębi tajemnicy stworzenia człowieka jako mężczyzny i niewiasty? Ze współczesnych analiz wstydu — a w szczególności wstydliwości płciowej — wnioskuje się o złożoności tego podstawowego doświadczenia, w którym człowiek wyraża się jako osoba zgodnie z właściwą sobie strukturą. W doświadczeniu wstydu istota ludzka doznaje lęku wobec „drugiego ja” (tak na przykład kobieta wobec mężczyzny), i jest to zasadniczo lęk o własne „ja”. Tym wstydem istota ludzka okazuje niejako „instynktownie” potrzebę potwierdzenia i przyjęcia tego „ja” zgodnie z jego właściwą wartością. Doświadcza tego jednocześnie tak wewnątrz siebie, jak i na zewnątrz, wobec „drugiego”. Można więc powiedzieć, że wstyd jest doświadczeniem złożonym także w tym znaczeniu, że oddalając niejako jedną istotę ludzką od drugiej (kobietę od mężczyzny) szuka równocześnie ich osobowego zbliżenia, stwarzając dla niego odpowiednią postawę i odpowiedni poziom. Z tej samej racji ma on podstawowe znaczenie dla formacji etosu w ludzkim współżyciu, a w szczególności w relacji mężczyzna — kobieta. Analiza wstydu wskazuje jasno, jak głęboko jest on zakorzeniony we wzajemnych relacjach, jak dokładnie wyraża istotne reguły dla „wspólnoty osób” i równocześnie jak głęboko dotyka wymiaru pierwotnej „samotności” człowieka. Pojawienie się „wstydu” w następnym opowiadaniu biblijnym w rozdziale 3 Księgi Rodzaju ma znaczenie wielowymiarowe i w swoim czasie wypadnie nam podjąć jego analizę. Co natomiast oznacza jego pierwotna nieobecność w Rdz 2,25: „Byli nadzy, [lecz] nie odczuwali wobec siebie wstydu?”

2 Trzeba przede wszystkim ustalić, że chodzi o prawdziwą nieobecność wstydu, a nie o jego brak lub niedorozwój. Nie możemy tutaj w żaden sposób utrzymywać „prymitywizacji” jego znaczenia. Tekst więc w Rdz 2,25 nie tylko wyklucza zdecydowanie możliwość myślenia o „braku wstydu” albo o bezwstydności, lecz bardziej jeszcze wyklucza wyjaśnienie za pomocą analogii z pewnymi pozytywnymi doświadczeniami ludzkimi, jak na przykład z doświadczeniem wieku dziecięcego albo życia tak zwanych ludów pierwotnych. Takie analogie są nie tylko niewystarczające, lecz mogą być po prostu zawodne. Słowa Rdz 2,25 „nie odczuwali wobec siebie wstydu” nie wyrażają braku, lecz przeciwnie, służą do wskazania na szczególną pełnię świadomości i doświadczenia, nade wszystko na pełnię zrozumienia znaczenia ciała, związaną z faktem, że „byli nadzy”.

Że tak należy rozumieć i interpretować przytoczony tekst, świadczy o tym dalszy ciąg opowiadania jahwistycznego, w którym pojawienie się wstydu, a w szczególności wstydu płciowego, jest połączone z utratą tej pierwotnej pełni. Zakładając zatem doświadczenie wstydu jako doświadczenie „graniczne”, powinniśmy zapytać, jakiej pełni świadomości i doświadczenia, a zwłaszcza jakiej pełni zrozumienia znaczenia ciała odpowiada znaczenie pierwotnej nagości, o której mówi Rdz 2,25.

3 Aby odpowiedzieć na to pytanie, konieczną jest rzeczą pamiętać o przeprowadzonym dotąd procesie analitycznym, który swoją podstawę ma w całości opisu jahwistycznego. W tym kontekście pierwotna samotność człowieka ukazuje się jako „nieutożsamienie” własnego człowieczeństwa ze światem istot żyjących (animalia), które go otaczają.

To „nieutożsamienie”, w następstwie stworzenia człowieka jako mężczyzny i niewiasty, ustępuje miejsca szczęśliwemu odkryciu własnego człowieczeństwa „przy pomocy” drugiej istoty ludzkiej; w ten sposób mężczyzna rozpoznaje i odnajduje swoje człowieczeństwo „przy pomocy” kobiety (Rdz 2,25). Jednocześnie ten ich akt powoduje dostrzeżenie świata, które dokonuje się bezpośrednio przez ciało („ciało z mojego ciała”). Jest ono bezpośrednim i widzialnym źródłem doświadczenia, które doprowadza do ustalenia ich jedności świadomości znaczenia ciał, która wypływa z typowej percepcji zmysłów. Można myśleć o tej pełni w kategoriach prawdy o istnieniu lub o rzeczywistości i można powiedzieć, że mężczyzna i kobieta byli pierwotnie dani sobie wzajemnie właśnie według tej prawdy, że „byli nadzy”. W analizie znaczenia pierwotnej nagości nie można absolutnie pomijać tego wymiaru. To uczestniczenie w percepcji świata — w jego aspekcie „zewnętrznym” — jest faktem bezpośrednim i niejako samorzutnym, wcześniejszym od jakiejkolwiek złożoności „krytycznej” poznania i doświadczenia ludzkiego i ukazuje się jako ściśle połączone z doświadczeniem znaczenia ludzkiego ciała. Już w ten sposób można by pojmować pierwotną niewinność „poznania”.

4 Nie można jednakże scharakteryzować znaczenia pierwotnej nagości biorąc pod uwagę tylko udział człowieka w zewnętrznej percepcji świata; nie można go ustalić bez zejścia do wnętrza człowieka. Rdz 2,25 wprowadza nas właśnie na ten poziom i chce, byśmy tak szukali pierwotnej niewinności poznania. Wymiarem bowiem ludzkiej głębi duszy trzeba wyjaśniać i mierzyć tę szczególną pełnię międzyosobowej łączności, dzięki której mężczyzna i kobieta „byli nadzy, [lecz] nie odczuwaliwobec siebie wstydu”.

Pojęcie „łączności”, w naszym języku konwencjonalnym zostało prawie oddzielone od swojej najgłębszej, pierwotnej formy znaczeniowej. Wiąże się je nade wszystko ze sferą środków, i to przeważnie z wytworami służącymi porozumieniu, wymianie, zbliżeniu. Natomiast wolno przypuszczać, że w swoim pierwotnym i najgłębszym znaczeniu „łączność” była i jest bezpośrednio związana z podmiotami, które „nawiązują łączność” właśnie na podstawie istniejącego między nimi „wspólnego zjednoczenia” zarówno w celu dojścia do prawdy jak i wyrażenia prawdy, która jest właściwa i przynależąca jedynie do sfery podmiotów – osób. W ten sposób ludzkie ciało nabiera zupełnie nowego znaczenia, którego nie można stawiać na płaszczyźnie pozostałej, „zewnętrznej” percepcji świata. Wyraża bowiem osobę w jej ontologicznym i istotnym konkrecie, który jest czymś więcej niż „jednostka”, i stąd wyraża ludzkie osobowe „ja”, które od wewnątrz uzasadnia swoją „zewnętrzną” percepcję.

5 Całe opowiadanie biblijne, a w szczególności tekst jahwistyczny, wykazuje, że ciało przez swoją widzialność wyraża człowieka, a wyrażając, pełni rolę pośrednika i sprawia, że mężczyzna i kobieta od początku „nawiązują łączność” między sobą według owej communio personarum dla nich właśnie zamierzonej przez Stwórcę. Jedynie ten wymiar, jak się zdaje, pozwala nam zrozumieć w odpowiedni sposób znaczenie pierwotnej nagości. W tym przedmiocie jakiekolwiek kryterium „naturalistyczne” musi zawieść, gdy tymczasem kryterium „personalistyczne” może stanowić wielką pomoc. Rdz 2,25 mówi z pewnością o czymś nadzwyczajnym, co znajduje się poza poznanymi za pośrednictwem ludzkiego doświadczenia granicami wstydu i co równocześnie decyduje o szczególnej pełni łączności międzyosobowej, zakorzenionej w samym sercu tej wspólnoty, która tak się ukazuje i rozwija. W tym względzie słowa „nie odczuwali wzajemnie wstydu” mogą oznaczać (in sensu obliquo) tylko pierwotną głębię w stwierdzeniu tego, co jest ściśle związane z osobą, tego, co jest „widzialne”, kobiece i męskie, przez co tworzy się „osobowa zażyłość” wzajemnej łączności w całej jej radykalnej prostocie i czystości. Tej pełni „zewnętrznej” percepcji, wyrażonej za pomocą fizycznej nagości, odpowiada „wewnętrzna” pełnia wizji człowieka w Bogu, to jest według miary „obrazu Bożego” (por. Rdz 1,17). Według tej miary człowiek „jest” naprawdę nagi („byli nadzy”, Rdz 2,25)1 zanim jeszcze to spostrzegł (por. Rdz 3,7-10).

Będziemy musieli jeszcze uzupełnić analizę tego tak ważnego tekstu w czasie następnych rozważań.

(19.12.1979)

Przypisy

1 Bóg, według słów Pisma Świętego, przenika stworzenie, które przed Nim jest całkowicie „nagie”: „Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek” (Hbr 4,13). Ta cecha należy w szczególności do Mądrości Bożej: „Mądrość […] przez wszystko przechodzi, i przenika dzięki swej czystości” (Mdr 7,24).

### Stworzenie jako podstawowy i pierwotny dar

1 Powróćmy do przerwanej przed dwoma tygodniami analizy tekstu z Księgi Rodzaju (2,25).

Mężczyzna i kobieta widzą siebie — według tego tekstu — jakby wzrokiem samej tajemnicy stworzenia; widzą siebie w ten sposób, zanim „poznają, że są nadzy”. Ich wzajemne widzenie jest nie tylko udziałem w „zewnętrznej” widzialności świata, ale ma wewnętrzny wymiar uczestnictwa w widzeniu samego Stwórcy — w tym widzeniu, o którym kilkakrotnie mówi opis stworzenia z pierwszego rozdziału: „Widział Bóg, że było dobre […], że było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Nagość oznacza całą prostotę i pełnię tego widzenia, poprzez które ujawnia się „czysta” wartość człowieka jako mężczyzny i kobiety — „czysta” wartość ciała i płci. Sytuacja, na którą pierwotne objawienie ciała, a w szczególności Księga Rodzaju 2,25, wskazuje tak zwięźle, a zarazem tak sugestywnie, nie zna wewnętrznego pęknięcia i przeciwstawienia pomiędzy tym, co po ludzku osobowe, a tym, co w człowieku stanowi płeć: co męskie i kobiece.

Widząc siebie wzajemnie jakby wzrokiem samej tajemnicy stworzenia, mężczyzna i kobieta widzą siebie tym pełniej i wyraziściej nie tylko samym zmysłem wzroku, czyli oczyma ciała. Widzą bowiem i ogarniają siebie z całym pokojem wewnętrznego wejrzenia, który właśnie stwarza pełnię osobowej intymności. Jeśli „wstyd” niesie z sobą swoiste ograniczenie widzenia oczyma ciała — to dzieje się to przede wszystkim na gruncie przez takie widzenie zachwianej i jakby „zagrożonej” osobowej intymności. Wedle Księgi Rodzaju 2,25 mężczyzna i kobieta „nie doznają wobec siebie wstydu”; widząc i ogarniając siebie z całym pokojem wewnętrznego wejrzenia, „komunikują” w pełni człowieczeństwa, które objawia się w nich jako wzajemnie dopełnione właśnie dlatego, że jest „męskie” i „kobiece”. A zarazem „komunikują” na gruncie tej komunii osób, w której poprzez swą kobiecość i męskość stają się wzajemnym darem dla siebie. W ten sposób osiągają we wzajemności szczególne poczucie sensu swego ciała. Pierwotne znaczenie nagości odpowiada takiej prostocie i pełni widzenia, w której poczucie sensu ciała rodzi się jakby w samym sercu ich wspólnoty – komunii. Nazwiemy je „oblubieńczym”. Mężczyzna i kobieta w Księdze Rodzaju 2,23-25 wyłaniają się u samego „początku” z takim właśnie poczuciem sensu swego ciała. To zasługuje na pogłębioną analizę.

2 Jeśli opis stworzenia człowieka w obu swych wersjach, jahwistycznej i kapłańskiej, pozwala nam ustalić pierwotne znaczenie samotności, jedności i nagości, to tym samym pozwala także odnaleźć się na terenie adekwatnej antropologii, która stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie.

Teksty biblijne zawierają w sobie zasadnicze elementy takiej właśnie antropologii, które odsłaniają się w teologicznym kontekście „obrazu Boga”. To pojęcie kryje w sobie sam rdzeń prawdy o człowieku, objawionej poprzez ów „początek”, do którego odwołał się Chrystus w rozmowie z faryzeuszami (por. Mt 19,3-9) mówiąc o stworzeniu człowieka jako mężczyzny i kobiety.

Trzeba pamiętać, iż wszystkie analizy, jakie tutaj podejmujemy, bodaj pośrednio nawiązują do tych właśnie Jego słów. Człowiek, którego Bóg stworzył „mężczyzną i niewiastą”, jest obrazem Bożym wyrażonym w ciele „od początku”, przy czym mężczyzna i kobieta stanowią jakby dwa różne sposoby ludzkiego „bycia ciałem” w jedności tego obrazu.

Wypada nam teraz raz jeszcze zwrócić się do tych zasadniczych słów, którymi posługuje się Chrystus — do słowa „stworzył” oraz do podmiotu „Stwórca”, wprowadzając w dotychczasowy tok naszych rozważań nowy wymiar, nową zasadę rozumienia i tłumaczenia, którą określimy „hermeneutyką daru”. Wymiar daru stanowi o istotnej prawdzie i głębi znaczenia pierwotnej samotności, jedności i nagości. On też leży w samym sercu tajemnicy stworzenia, która pozwala nam budować teologię ciała „od początku”, ale też domaga się, abyśmy tak ją właśnie budowali.

3 Słowo „stworzył” w ustach Chrystusa zawiera tę samą prawdę, którą odczytujemy w Księdze Rodzaju. Pierwszy opis stworzenia powtarza to słowo wielokrotnie od Księgi Rodzaju 1,1 („na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”), aż do 1,28 („stworzył człowieka na obraz Boży”). Bóg objawia siebie przede wszystkim jako Stwórca. Chrystus odwołuje się do tego podstawowego objawienia zawartego w Księdze Rodzaju. Pojęcie stworzenia ma tam nie tylko swą metafizyczną, ale na wskroś teologiczną głębię. Stwórca to Ten, który „powołuje do istnienia z nicości”, który „ustanawia w bycie” świat i człowieka w świecie, dlatego że „jest miłością” (1 J 4,8).

Wprawdzie tego wyrażenia „Bóg jest miłością” nie znajdujemy w opisie stworzenia, niemniej opis ów wielokrotnie powtarza „widział Bóg, że było dobre […], że było bardzo dobre”. Poprzez te słowa odsłania się droga do miłości jako Boskiego motywu stworzenia — jako jego źródła, z którego ono się wywodzi. Tylko miłość bowiem daje początek dobru i „raduje się dobrem” (1 Kor 13). Dlatego stworzenie jako działanie Boże oznacza nie tylko powołanie do istnienia z nicości i ustanowienia bytu świata i człowieka w świecie, oznacza ono zarazem wedle pierwszego opisu (berešit bara, Rdz 1,1) obdarowanie — i to obdarowanie podstawowe i „radykalne”, w którym dar pochodzi z nicości.

4 Lektura pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju wprowadza nas w tajemnicę stworzenia, czyli zaistnienia świata z Woli Boga, który jest wszechmocą i miłością. Wobec tego każde stworzenie nosi w sobie znamię daru jako najbardziej pierwotne i podstawowe. Równocześnie jednak pojęcie „obdarowania” nie może być odniesione do nicości. Wskazuje ono na obdarowującego i obdarowanego oraz na relację, jaka pomiędzy nimi powstaje. Otóż relacja ta wyłania się w opisie stworzenia wraz ze stworzeniem człowieka. O tej to relacji mówi przede wszystkim zwrot „stworzył Bóg człowieka, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1,27). W opisie stworzenia świata widzialnego obdarowanie ma sens tylko ze względu na człowieka. O nim tylko w całym dziele stworzenia należy myśleć jako o obdarowanym: świat widzialny jest stworzony „dla niego”.

Biblijny opis stworzenia daje wystarczające podstawy do takiego właśnie rozumienia i takiej interpretacji: stworzenie jest obdarowaniem, ponieważ znalazł się w nim człowiek, który jako „obraz Boży” zdolny jest zidentyfikować sam sens daru w powołaniu z nicości do istnienia. I zdolny jest odpowiedzieć Stwórcy językiem tej identyfikacji. Tłumacząc opis stworzenia w tym właśnie języku, można wnosić, że jest ono podstawowym i pierwotnym obdarowaniem. Człowiek jawi się w nim jako obdarowany światem, a świat — człowiekiem.

Wypada nam przerwać w tym miejscu naszą analizę. To, co powiedzieliśmy dotąd, pozostaje w bardzo ścisłym związku z całą problematyką antropologiczną „początku”. Człowiek jawi się w nim jako „stworzony”, czyli obdarowany wśród „świata” drugim człowiekiem. I ten właśnie wymiar obdarowania należy z kolei poddać wnikliwej analizie, aby zrozumieć również we właściwym wymiarze znaczenie ludzkiego ciała. Będzie to przedmiotem naszych dalszych rozważań.

(2.1.1980)

### Objawienie i odkrycie oblubieńczego sensu ciała

1 Odczytując i analizując drugi opis stworzenia, czyli tekst jahwistyczny, trzeba sobie zadać pytanie, czy ów pierwszy „człowiek” (adam) w swej pierwotnej samotności istnienia „przeżywa” świat jako dar, a więc zgodnie z przedmiotową rzeczywistością tego, który ten dar otrzymuje; do niej trafimy poprzez analizę pierwszego rozdziału. Wprawdzie drugi opis ukazuje człowieka „w ogrodzie Eden” (por. Rdz 2,8). Tym bardziej jednak wypada zauważyć, iż w takiej sytuacji pierwotnej szczęśliwości przede wszystkim sam Stwórca (Jahwe Bóg), a następnie również i ów „człowiek”, akcentują to, że człowiek jest „sam” bardziej niż podmiotowo uszczęśliwiający dar świata, stworzonego przecież dla człowieka (por. opis pierwszy, a zwłaszcza Rdz 1,26-29). Analizowaliśmy już uprzednio znaczenie pierwotnej samotności, teraz jednak koniecznie trzeba zauważyć, iż w związku z tym po raz pierwszy niejako pojawia się wyraźne stwierdzenie pewnego braku dobra: „Nie jest dobrze, żeby człowiek [mężczyzna] był sam — mówi Pan Bóg — uczyńmy mu pomoc” (por. Rdz 2,18). To samo stwierdza ów pierwszy „człowiek”, i on również, uświadomiwszy sobie do końca swą samotność wśród wszystkich istot żyjących na ziemi, oczekuje „pomocy […] dla siebie odpowiedniej” (por. Rdz 2,20). Oto bowiem żadna z tych istot (animalia) nie daje człowiekowi podstaw, nie stwarza możliwości bytowania w relacji wzajemnego daru!

2 Tak więc owe dwa wyrazy — zaimek „sam” i rzeczownik „pomoc” — wydają się po prostu kluczem do zrozumienia samej istoty daru na poziomie człowieka jako treści egzystencjalnej wpisanej w prawdę „obrazu Bożego”. Dar bowiem ujawnia jakby szczególną prawidłowość, cechę bytowania osobowego — owszem, samej osobowej istoty. Kiedy Pan Bóg stwierdza, że „nie jest dobrze, ażeby człowiek był sam” (Rdz 2,18), wskazuje iż „sam” nie realizuje całkowicie tej istoty. Realizuje ją tylko bytując „z kimś” — i jeszcze głębiej, jeszcze gruntowniej: bytując „dla kogoś”. Ta prawidłowość osobowego istnienia ukazana jest w Księdze Rodzaju jako charakterystyczna cecha stworzenia właśnie poprzez znaczenie tych dwu słów „sam” i „pomoc”. One właśnie wskazują na to, jak podstawowa i konstytutywna dla człowieka jest relacja i komunia osób. Komunia osób oznacza bytowanie we wzajemnym „dla”, w relacji wzajemnego daru. Ta relacja jest właśnie wypełnieniem pierwotnej samotności „człowieka”.

3 Owo wypełnienie jest pierwotnie uszczęśliwiające. Zawiera się niewątpliwie w szczęśliwości pierwotnej człowieka. Stanowi tę szczęśliwość, która należy do tajemnicy stworzenia z miłości — czyli do samej istoty stwórczego obdarowania. Kiedy zbudzony ze swojego „genezyjskiego” snu człowiek – „mężczyzna” na widok stworzonego zeń człowieka – „niewiasty” mówi: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23), to słowa te wyrażają niejako sam podmiotowo uszczęśliwiający „początek” bytowania człowieka na świecie. Ten uszczęśliwiający „początek” potwierdza cały proces „wyosobnienia się” człowieka w świecie i rodzi się niejako z samej głębi jego ludzkiej, osobowej samotności wobec wszystkich innych stworzeń, wobec istot żyjących, animalia. Początek ten należy więc również do adekwatnej antropologii i może być zawsze na jej gruncie weryfikowany. Taka czysto antropologiczna weryfikacja prowadzi nas równocześnie do tematu „osoba” i do tematu „ciało – płeć”. Owa równoczesność jest bardzo istotna, jeśli bowiem dojdziemy do płci bez osoby, zostanie zburzona cała adekwatność antropologii, jaką znajdujemy w Księdze Rodzaju. Zostanie też wówczas przesłonięte istotne dla naszego teologicznego studium światło objawienia ciała, które w tych pierwszych stwierdzeniach tak obficie przyświeca.

4 Zachodzi ścisła zależność między tajemnicą stworzenia jako obdarowania płynącego z miłości — a owym uszczęśliwiającym „początkiem” bytowania człowieka jako mężczyzny i kobiety w całej prawdzie ich ciał i płci, która jest prostą i czystą prawdą komunii osób. Kiedy pierwszy mężczyzna na widok kobiety woła: „jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23), to stwierdza niewątpliwie ludzką tożsamość obojga. Przez to samo zaś zdaje się mówić: oto ciało, które wyraża „osobę”! Jeśli pójdziemy za wcześniejszym fragmentem tekstu jahwistycznego, to możemy powiedzieć: to „ciało” ujawnia „duszę żyjącą” — tę, którą „Pan Bóg [tchnął] w człowieka” (Rdz 2,7), dając zarazem początek jego samotności względem wszystkich innych istot żyjących.

I właśnie poprzez głębię tej pierwotnej samotności człowiek wyłania się teraz w wymiarze wzajemnego daru, którego wyrazem — a przez to samo wyrazem bytowania osobowego — jest ludzkie ciało w całej pierwotnej prawdzie swej męskości i kobiecości. Ciało wyrażające kobiecość „dla” męskości i wzajemnie męskość „dla” kobiecości ujawnia wzajemność i komunię osób. Wyraża ją poprzez dar jako podstawową prawidłowość osobowego bytowania. Jest to ciało świadczące o stworzeniu jako podstawowym obdarowaniu — świadczące więc o miłości jako źródle, z którego zrodziło się to obdarowanie i dar. Męskość – kobiecość, czyli płeć, jest pierwotnym znakiem obdarowania stwórczego, a równocześnie uświadomionego przez człowieka jako mężczyznę – kobietę i niejako pierwotnie „przeżytego” daru. Z takim znaczeniem wchodzi „płeć” do teologii ciała.

5 Ów uszczęśliwiający „początek” istnienia i bytowania człowieka jako mężczyzny i kobiety łączy się z objawieniem i zarazem odkryciem tego sensu ciała, który wypada nazwać „oblubieńczym”. Jeśli mówimy o objawieniu i odkryciu zarazem, to ze względu na specyfikę jahwistycznego tekstu, w którym wątek teologiczny pojawia się jako zarazem antropologiczny, co więcej — jako pewna rzeczywistość uświadomiona i przeżyta przez człowieka. Zwróciliśmy już poprzednio uwagę, że po słowach wyrażających pierwszą radość z zaistnienia człowieka „mężczyzną i kobietą” (Rdz 2,23) następuje werset ustanawiający ich jedność małżeńską (Rdz 2,24), z kolei zaś werset mówiący o nagości obojga wzajemnie wolnej od wstydu (Rdz 2,25). Właśnie to znamienne zestawienie pozwala nam mówić o objawieniu i zarazem odkryciu „oblubieńczego sensu ciał w samej tajemnicy stworzenia. Ów sens jako objawiony, a zarazem jako uświadomiony i „przeżyty” przez człowieka, potwierdza niejako do końca, że stwórcze obdarowanie płynące z miłości dosięgło pierwotnej świadomości człowieka, stając się — wyczuwalnym nawet poprzez archaiczny tekst — przeżyciem wzajemnego daru. O tym zdaje się świadczyć także — a może nawet szczególnie — owa nagość obojga prarodziców, wolna od wstydu.

6 Księga Rodzaju 2,24 mówi o małżeńskim i rodzicielskim przeznaczeniu męskości i kobiecości człowieka. „Łącząc się z sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem”, będą niejako poddawać swe człowieczeństwo temu błogosławieństwu płodności, czyli „prokreacji”, o jakiej mowa w pierwszym opowiadaniu (Rdz 1,28). Człowiek wchodzi w byt ze świadomością tego przeznaczenia swej męskości – kobiecości, czyli swej płodności. Równocześnie słowa Księgi Rodzaju 2,25: „byli nadzy, [lecz] nie odczuwali wobec siebie wstydu” — zdają się do tej podstawowej prawdy o znaczeniu ludzkiego ciała, jego męskości i kobiecości, dopowiadać prawdę nie mniej istotną i zasadniczą. Człowiek, świadom prokreacyjnych możliwości swego ciała i płci, jest równocześnie wolny „od przymusu” swego ciała i płci.

Owa pierwotna nagość, nagość wzajemna, a równocześnie nie obciążona wstydem, mówi o takiej wewnętrznej wolności człowieka. Czy jest to wolność od „popędu seksualnego”? Pojęcie „popęd” implikuje już wewnętrzny przymus, analogicznie do instynktu, który podtrzymuje płodność i prokreację w całym świecie istot żyjących (animalia). Zdaje się natomiast, iż oba teksty Księgi Rodzaju, pierwszy i drugi opis stworzenia człowieka, dostatecznie wiążą perspektywę ludzkiej prokreacji z podstawową prawidłowością bytowania osobowego. Analogia ludzkiego ciała i płci w stosunku do świata zwierząt — możemy ją nazwać analogią „natury” — jest w obu tych opisach (choć w każdym inaczej) w pewnym sensie podniesiona do godności „obrazu Bożego”, do godności osoby i komunii osób.

Tej zasadniczej sprawie wypadnie nam poświęcić dalsze jeszcze analizy. Dla świadomości człowieka — również współczesnego — ważne jest to, że w owych tekstach biblijnych, które mówią o „początku” człowieka, znajdujemy objawienie „oblubieńczego sensu ciała”. Jeszcze ważniejsze jednakże jest ustalenie tego, co ów sens właściwie oznacza.

(9.1.1980)

### Człowiek – osoba w wolności miłowania staje się darem

1 Kontynuujemy dzisiaj analizę tekstów Księgi Rodzaju, którą podjęliśmy, idąc za wezwaniem Chrystusa. Pamiętamy, iż w rozmowie na temat małżeństwa odwołał się On do „początku”.

Objawienie, a zarazem pierwotne odkrycie „oblubieńczego” znaczenia ciał polega na ukazaniu człowieka, mężczyzny i kobiety, w całej rzeczywistości i prawdzie jego ciała i płci („byli nadzy”), a równocześnie w pełnej wolności od przymusu ciała i płci. O tym właśnie zdaje się świadczyć nagość prarodziców wewnętrznie wolna od wstydu. Można powiedzieć, iż stworzeni z miłości, czyli obdarowani w swym istnieniu męskością i kobiecością są oboje „nadzy” dlatego, że są wolni wolnością daru. Ta właśnie wolność leży u podstaw oblubieńczego znaczenia ciała. Ciało ludzkie, jego płciowość, jego męskość i kobiecość, jest w samej tajemnicy stworzenia nie tylko źródłem płodności i prokreacji, tak jak w całym porządku natury, lecz jest także w tym ciele „od początku” zawarta właściwość „oblubieńcza”, czyli zdolność wyrażania miłości, tej właśnie miłości, w której człowiek – osoba staje się darem i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar. Przypomina się tutaj tekst ostatniego Soboru stwierdzający, że człowiek jest jedynym w widzialnym świecie stworzeniem, którego Bóg chciał „dla niego samego” dodając, że tenże człowiek „nie może odnaleźć siebie inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”1.

2 Korzeni owej pierwotnej nagości wolnej od wstydu, o jakiej mówi Księga Rodzaju 2,25, należy szukać w takiej właśnie integralnej prawdzie o człowieku. Mężczyzna i kobieta w kontekście swego uszczęśliwiającego „początku” są wolni wolnością daru. Na to bowiem, ażeby przez całe swoje człowieczeństwo, przez swoją kobiecość i męskość, pozostawać w relacji „bezinteresownego daru” — aby być takim darem nawzajem dla siebie (również w związku z tą perspektywą, o której mówi Rdz 2,24), muszą być w taki właśnie sposób wolni. Wolność rozumiemy w tym miejscu przede wszystkim jako posiadanie siebie samego (samoposiadanie). W tej postaci bowiem jest ona nieodzowna, ażeby człowiek mógł „siebie dawać”, ażeby mógł się stawać darem, ażeby (nawiązując do słów Soboru), mógł „odnajdywać siebie przez bezinteresowny dar z siebie”. Tak tedy owo „byli nadzy i nie odczuwali wzajemnie wstydu” można i trzeba rozumieć jako objawienie — i zarazem odkrycie — wolności, która umożliwia i warunkuje „oblubieńczy” sens ciała.

3 Księga Rodzaju 2,25 mówi jednakże więcej. Oczywiście, że równocześnie wskazuje na samą możliwość i na to, co warunkuje takie wzajemne „przeżycie ciała”. Jednakże pozwala nam ów oblubieńczy sens ciała zidentyfikować in actu. Kiedy czytamy, że „byli nadzy, a nie odczuwali wstydu”, to dotykamy pośrednio jak gdyby korzeni, bezpośrednio zaś owoców. Wolni wewnętrznie od przymusu własnego ciała i płci, wolni wolnością daru, mężczyzna i kobieta mogli się radować całą prawdą, całą oczywistością człowieczeństwa tak, jak Bóg im je objawił w tajemnicy stworzenia.

Ta prawda o człowieku, którą tekst soborowy ujmuje w przytoczonych przed chwilą słowach, ma dwa główne akcenty. Naprzód więc akcentuje, że człowiek jest jedynym w świecie stworzeniem, którego Stwórca chciał „dla niego samego”. Z kolei zaś stwierdza, że ten sam człowiek, w ten sposób od początku chciany przez Stwórcę, może siebie odnaleźć tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego. Otóż tę prawdę o człowieku, która w szczególny sposób zdaje się trafiać w ową pierwotną sytuację związaną z samym „początkiem” człowieka w tajemnicy stworzenia, można odczytywać — biorąc za podstawę nasz tekst soborowy — niejako w obu kierunkach. Takie odczytanie jeszcze bardziej pomaga nam w zrozumieniu oblubieńczego sensu ciała, który zdaje się być wpisany w pierwotną sytuację mężczyzny i kobiety w Księdze Rodzaju 2,23-25, a w szczególności w znaczenie ich pierwotnej nagości.

Jeśli u korzeni nagości znajduje się, jak stwierdziliśmy, wewnętrzna wolność daru — bezinteresownego daru z siebie — to właśnie ów dar pozwala obojgu, mężczyźnie i kobiecie, odnaleźć się wzajemnie tak, jak Stwórca każdego z nich „chciał dla niego samego”2. W ten sposób mężczyzna w tym pierwszym uszczęśliwiającym spotkaniu odnajduje kobietę, a ona jego. W ten sposób on ją, a ona jego, wewnętrznie przyjmuje — przyjmuje tak jak ona „dla niej samej” jest chciana przez Stwórcę, jak jest ukonstytuowana w tajemnicy Bożego obrazu przez swą kobiecość; i wzajemnie ona jego tak samo przyjmuje, jak on „dla niego samego” jest chciany przez Stwórcę i ukonstytuowany przez swoją męskość. Na tym polega objawienie i zarazem odkrycie „oblubieńczego” sensu ciała. Opis jahwistyczny, a zwłaszcza Księga Rodzaju 2,25, pozwala nam wnosić, że człowiek jako mężczyzna i kobieta wchodzi w świat z takim właśnie poczuciem sensu swego ciała, swej męskości i kobiecości.

4 Niesione od wewnątrz „bezinteresownym darem” osoby ciało ludzkie ujawnia nie tylko swą „fizyczną” męskość czy kobiecość, ale ujawnia zarazem taką wartość i takie piękno, które przekracza sam tylko fizyczny wymiar „płciowości”. W ten sposób dopełnia się niejako poczucie oblubieńczego sensu ciała związane z męskością – kobiecością człowieka. Jeśli z jednej strony sens ten wskazuje na szczególną zdolność wyrażania tej miłości, w której człowiek staje się darem, to z drugiej strony odpowiada mu zdolność i zarazem głęboka gotowość do „afirmacji osoby”, czyli dosłownie do „przeżywania” tego, że drugi człowiek — kobieta dla mężczyzny, a mężczyzna dla kobiety — jest także przez swoje ciało kimś chcianym przez Stwórcę „dla niego samego”, w ten sposób kimś jedynym i niepowtarzalnym, kimś wybranym przez odwieczną Miłość. „Afirmacja osoby” to nic innego jak podjęcie daru, który poprzez wzajemność stwarza komunię osób, kontynuuje ją od wewnątrz, a równocześnie ogarnia nią i obejmuje całą „zewnętrzność” człowieka, to znaczy to, co stanowi jego nagość, czystą i prostą nagość ciała jego męskości i kobiecości. Wówczas — jak czytamy w Księdze Rodzaju 2,25 — mężczyzna i kobieta nie odczuwają wstydu. Wyrażenie biblijne „nie odczuwali” wskazuje wprost na „przeżycie” jako na wymiar podmiotowy.

5 W tym właśnie podmiotowym wymiarze, jako dwa ludzkie „ja” określone przez swą męskość i kobiecość, jawią się oboje, mężczyzna i kobieta, w tajemnicy swego uszczęśliwiającego „początku”. Znajdujemy się w stanie pierwotnej niewinności i zarazem pierwotnej szczęśliwości człowieka. Owo pojawienie się jest krótkie, zajmuje zaledwie kilka wierszy w Księdze Rodzaju, niemniej jest ono pełne zdumiewającej treści — i to równocześnie treści teologicznej i antropologicznej. Objawienie i zarazem odkrycie oblubieńczego znaczenia ciała tłumaczy pierwotną szczęśliwość człowieka, a zarazem otwiera perspektywę jego ziemskiej historii, w której człowiek nigdy nie wyłączy się z tego nieodzownego „tematu” swojej egzystencji.

Następne wersety Księgi Rodzaju, według jahwistycznego tekstu trzeciego rozdziału, ukazują co prawda, iż owa „historyczna” perspektywa będzie się kształtować inaczej niż uszczęśliwiający „początek” (po grzechu pierworodnym). Tym bardziej jednak wypada głęboko wniknąć w jego tajemniczą strukturę — zarazem teologiczną i antropologiczną. W całej bowiem perspektywie swej „historii” człowiek nie oderwie się nigdy od „oblubieńczego” sensu swego ciała. Chociaż nawet ten sens ulega i ulegać będzie wielorakim zniekształceniom, to jednak stale będzie tkwił pod nimi jako najgłębsza warstwa, która domaga się odsłonięcia w całej swej prostocie i czystości, oraz ukazania w całej swej prawdzie — jako znak „Bożego obrazu”. Tędy również poprowadzi droga od tajemnicy stworzenia do „odkupienia ciała” (Rz 8).

Pozostając na razie przed progiem tej historycznej perspektywy, dostrzegamy wyraźnie poprzez Księgę Rodzaju 2,23-25 ścisły związek pomiędzy objawieniem i odkryciem oblubieńczego znaczenia ciała a pierwotną szczęśliwością człowieka. Ów sens „oblubieńczy” jest zarazem uszczęśliwiający i jako taki ujawnia ostatecznie całą rzeczywistość tego obdarowania, jaka przemawia do nas z pierwszych kart Księgi Rodzaju. Ich lektura przekonuje nas również o tym, iż płynące stąd poczucie sensu ciała — w szczególności sensu „oblubieńczego” — stanowi podstawowy składnik ludzkiego bytowania w świecie.

Ów oblubieńczy sens ludzkiego ciała można zrozumieć tylko w kontekście osoby. Ciało ma sens oblubieńczy, ponieważ człowiek – osoba, jak mówi Sobór, jest stworzeniem chcianym przez Boga ze względu na samego siebie i które równocześnie nie może się odnaleźć jak tylko przez oddanie samego siebie w darze.

Jezus Chrystus objawiając mężczyźnie i kobiecie powołanie wyższe od powołania do małżeństwa, to znaczy zrezygnowania z małżeństwa ze względu na królestwo niebieskie, tym samym uwypuklił prawdę o osobie ludzkiej. Jeżeli mężczyzna lub kobieta są zdolni złożyć siebie w darze królestwu niebieskiemu, to fakt ten w tym wypadku (a może także częściej) udowadnia, że w ciele ludzkim jest wolność daru.

Chcę powiedzieć, że to ciało posiada pełny sens „oblubieńczy”.

(16.1.1980)

Przypisy

1 Gaudium et spes, 24.

2 Gaudium et spes, 24.

### Świadomość sensu ciała i pierwotna niewinność

1 Rzeczywistość daru i obdarowania zarysowana w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju jako treść konstytutywna tajemnicy stworzenia potwierdza zawarte w tej tajemnicy promieniowanie Miłości. Tylko Miłość stwarza dobro i tylko ona pozwala się ostatecznie dostrzec poprzez wszystkie jego wymiary i profile w stworzeniu, a zwłaszcza w człowieku. Jej obecność jest niejako ostatecznym wynikiem tej hermeneutyki daru, którą tutaj przeprowadzamy. Pierwotna szczęśliwość, ów uszczęśliwiający „początek” człowieka, którego Bóg stworzył „mężczyzną i niewiastą” (Rdz 1,27), oblubieńczy sens ciała w jego pierwotnej nagości — wszystko to oznacza zakorzenienie w miłości.

To obdarowanie konsekwentne — sięgające aż do samych głębin świadomości i podświadomości, do tych ostatecznych warstw podmiotowego bytowania obojga, mężczyzny i kobiety, odzwierciedlające się w ich wzajemnym „przeżyciu ciała” — świadczy o zakorzenieniu w miłości. Pierwsze wersety Biblii mówią o tym ponad wszelką wątpliwość. Mówią one nie tylko o stworzeniu świata i człowieka w świecie, ale mówią także o łasce, czyli o udzielaniu się świętości, o promieniowaniu Ducha, które sprawia szczególny stan „uduchowienia” owego — pierwotnego przecież — człowieka. W języku Biblii, czyli w języku objawienia, „pierwotny” oznacza właśnie „Boży”: „Adam, który był Boży” (por. Łk 3,38 według przekładu ks. Wujka ).

2 Szczęśliwość stanowi zakorzenienie w miłości. Pierwotna szczęśliwość mówi o „początku” człowieka, który wyłonił się z miłości i zapoczątkował miłość. A stało się to w sposób — mimo późniejszego grzechu i śmierci — nieodwracalny. W swoim czasie Chrystus będzie świadkiem tej nieodwracalnej miłości Stwórcy i Ojca, która wyraziła się już w tajemnicy stworzenia i w łasce pierwotnej niewinności. I dlatego też wspólny „początek” mężczyzny i kobiety, czyli pierwotna prawda ich ciała w jego męskości i jej kobiecości, ku której zwraca naszą uwagę Księga Rodzaju 2,25, nie zna wstydu. Można również określić ten „początek” jako pierwotnie uszczęśliwiającą absorbcję wstydu przez miłość.

3 Owa uszczęśliwiająca „absorbcja wstydu przez Miłość” skierowuje nas w stronę tajemnicy pierwotnej niewinności człowieka. Pierwotna niewinność jest tajemnicą jego bytowania przed poznaniem dobra i zła — niejako „poza” tym poznaniem. To, że człowiek w ten sposób bytuje przed złamaniem pierwszego przymierza ze swym Stwórcą, należy do pełni tajemnicy stworzenia. Jeśli stworzenie jest obdarowaniem człowieka, jak o tym była mowa uprzednio — to o pełni tego obdarowania, o jego najgłębszym wymiarze w człowieku, stanowi łaska, czyli uczestnictwo w życiu wewnętrznym samego Boga, w Jego świętości. Ona też jest w człowieku samym wewnętrzną podstawą i źródłem jego pierwotnej niewinności. Tym pojęciem — albo też ściślej pojęciem „sprawiedliwości pierwotnej” — określa teologia stan człowieka przed grzechem pierworodnym. W niniejszej analizie „początku”, która toruje nam drogę do zrozumienia teologii ciała, musimy się zatrzymać przy tajemnicy pierwotnego stanu człowieka. Właśnie bowiem ta świadomość ciała — więcej, poczucie sensu ciała, jakie poprzez analizę „początku” staramy się tutaj wydobyć — ujawnia rys pierwotnej niewinności.

Rys ten, który może najbardziej uwydatnia się w Księdze Rodzaju 2,25, wskazuje też w sposób bezpośredni na tajemnicę pierwotnej niewinności, którą noszą w sobie oboje: mężczyzna i kobieta. Rys, którego świadkiem „naocznym” jest ich ciało. Jest rzeczą znamienną, iż zawarte w Księdze Rodzaju 2,25 stwierdzenie o nagości wzajemnie wolnej od wstydu, jest jedyną tego rodzaju wypowiedzią w całej Biblii. Nigdzie już później się nie powtórzy. Wręcz przeciwnie, możemy wskazać na wiele tekstów, w których nagość będzie się łączyła ze wstydem czy też „sromotą”. (Ten drugi wyraz jest jeszcze mocniejszy.) W tym szerokim kontekście tym bardziej widać podstawy, aby w Księdze Rodzaju 2,25 odnajdywać szczególny ślad tajemnicy pierwotnej niewinności, szczególny niejako punkt jej promieniowania w ludzkim podmiocie. Pierwotna niewinność jest tym wymiarem łaski zawartej w tajemnicy stworzenia, tym tajemniczym obdarowaniem ludzkiego wnętrza, ludzkiego „serca”, które pozwala obojgu — mężczyźnie i kobiecie — bytować od „początku” we wzajemnej relacji bezinteresownego daru z siebie. Zawiera się w tym objawienie i odkrycie zarazem „oblubieńczego” sensu ciała w jego męskości i kobiecości. Wiadomo, dlaczego mówimy w tym wypadku o objawieniu i odkryciu zarazem. Z punktu widzenia naszej analizy istotne jest to, że owo odkrycie oblubieńczego sensu ciała, jakie odczytujemy w świadectwie Księgi Rodzaju, dokonuje się poprzez pierwotną niewinność i samo ją odsłania i uwydatnia.

4 Pierwotna niewinność należy do tajemnicy ludzkiego „początku”; od tej niewinności człowiek „historyczny” odgrodził się granicą grzechu pierworodnego. Nie znaczy to jednak, iż tajemnicy tej nie może przybliżyć swojemu teologicznemu zrozumieniu. Człowiek „historyczny” stara się zrozumieć tajemnicę pierwotnej niewinności niejako przez kontrast, sięgając również do doświadczenia swej winy, swojej grzeszności. Pierwotną niewinność jako rys istotny dla teologii ciała stara się zrozumieć, wychodząc od doświadczenia wstydu, sam bowiem tekst biblijny na to go naprowadza. Niewinność pierwotna jest więc tym, co „radykalne”, czyli u samego korzenia, u samych podstaw, wyklucza wstyd ciała w relacji mężczyzna — kobieta, eliminuje jego potrzebę wewnątrz człowieka, w samym jego sercu, czy też w samym sumieniu. Jakkolwiek bowiem niewinność pierwotna mówi przede wszystkim o darze Stwórcy, o łasce, która równocześnie umożliwiała człowiekowi przeżywać sam sens pierwotnego obdarowania światem, a nade wszystko wzajemnego obdarowania w tym świecie człowiekiem poprzez jego męskość i kobiecość, to równocześnie niewinność ta zdaje się w sposób szczególny wskazywać na stan wewnętrzny ludzkiego „serca”, ludzkiej woli. Przynajmniej pośrednio zawiera się w niej objawienie i zarazem odkrycie ludzkiej świadomości moralnej, objawienie i odkrycie całego wymiaru sumienia. Oczywiście „przed poznaniem dobra i zła”. Poniekąd rozumie się ją jako pierwotną prawość.

5 Spróbujmy więc w tym pryzmacie naszego „historycznego a posteriori” niejako zrekonstruować ów rys pierwotnej niewinności jako zawartej we wzajemnym przeżyciu ciała, w tym pierwotnym doświadczeniu oblubieńczego sensu ciała, o jakim świadczy Księga Rodzaju 2,23-25. Jeśli pierwotna szczęśliwość i niewinność są wpisane w ten obraz komunii osób jak gdyby dwa zbieżne wątki bytowania człowieka w samej tajemnicy stworzenia, to uszczęśliwiające poczucie sensu ciała, czyli oblubieńczego sensu męskości i kobiecości człowieka, jest uwarunkowane pierwotną niewinnością. Zdaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, ażeby ów rys pierwotnej niewinności rozumieć jako szczególną „czystość serca”, które wewnętrznie zachowuje wierność dla daru współmiernego z oblubieńczym znaczeniem ciała. W konsekwencji zaś tak rozumiana niewinność pierwotna objawia się jako niezmącone świadectwo sumienia, które (w tym przypadku) wyprzedza wszelkie doświadczenie dobra i zła; niemniej takie niezmącone świadectwo sumienia tym bardziej jest czymś uszczęśliwiającym. Można powiedzieć, że poczucie oblubieńczego sensu ciała w jego męskości i kobiecości dopiero w tym świadectwie staje się „po ludzku” uszczęśliwiające.

Sprawie tej, to znaczy sprawie związku, jaki w analizie „początku” człowieka zarysowuje się pomiędzy jego niewinnością (czystością serca) a szczęśliwością, poświęcimy jeszcze następne rozważania.

(30.1.1980)

### Wymiana daru ciała tworzy autentyczną wspólnotę

1 Staramy się zrozumieć ów „początek”, do którego Pan Jezus odwołał się w rozmowie z faryzeuszami o małżeństwie. Rozumienie to domaga się od nas jak gdyby przekroczenia progu dziejów człowieka w stronę pierwotnej niewinności. Aby zrozumieć tę pierwotną niewinność, opieramy się do pewnego stopnia na doświadczeniu człowieka „historycznego”, na świadectwie jego serca, jego sumienia.

2 Idąc w kierunku naszego „historycznego a posteriori”, spróbujemy w dalszym ciągu rekonstruować rys pierwotnej niewinności związanej z doświadczeniem oblubieńczego sensu ciała, mając przed oczyma całokształt sytuacji zarysowanej przez Księgę Rodzaju 2,23-25. Sytuacja ta ujawnia uszczęśliwiające poczucie sensu ciała, jakie człowiek w obrębie tajemnicy stworzenia czerpie jak gdyby z komplementarności tego, co w nim męskie i kobiece; jednakże u korzenia takiego poczucia musi tkwić wewnętrzna wolność daru. Ta wolność związana jest przede wszystkim z niewinnością — wola ludzka jest pierwotnie niewinna i w ten sposób umożliwia wzajemność i niejako wymianę daru ciała — męskości i kobiecości — jako daru osoby. W konsekwencji można tę niewinność, jakiej świadectwo daje Księga Rodzaju 2,25, określić niewinnością przeżycia ciała — przeżycia wzajemnego. Zdanie: „mężczyzna i jego żona byli nadzy, [lecz] nie odczuwali wobec siebie wstydu”, mówi o takiej właśnie niewinności wzajemnego „przeżycia ciała”, jakie płynie z wewnętrznej wymiany daru osoby, urzeczywistniając konkretnie w tej wzajemnej relacji oblubieńczy sens męskości i kobiecości. Tak więc, aby wyjaśnić ową niewinność wzajemnego przeżycia ciała, musimy niejako odsłonić, na czym polega sama wewnętrzna niewinność wymiany daru osoby. Ta wymiana bowiem stanowi właśnie źródło przeżycia niewinności.

3 Rzec można, iż owa wewnętrzna niewinność (czyli prawość intencji) wymiany daru polega na takim wzajemnym „odebraniu” drugiego człowieka, które wzajemnie odpowiada istocie daru, wyraża przeto sens wzajemnego obdarowania, w którym konstytuuje się komunia osób. Chodzi w tym wypadku o „odebranie” drugiego człowieka, o jego „przyjęcie” właśnie dlatego, że w tej wzajemnej relacji, o jakiej mowa w Księdze Rodzaju 2,23-25, mężczyzna i kobieta wzajemnie są dla siebie darem poprzez całą prawdę i naoczność swego ciała w jego męskości i kobiecości. Chodzi więc o takie „odebranie” czy też „przyjęcie”, które wyraża i podtrzymuje w ich wzajemnej nagości znaczenie daru, a przez to samo ugruntowuje wzajemną godność tego daru. Taka godność daru odpowiada najgłębiej temu, że Stwórca chciał (i stale chce) człowieka — mężczyznę i kobietę — „dla niego samego”. Niewinność „serca”, a w konsekwencji niewinność przeżycia, oznacza moralne uczestnictwo w tym odwiecznym i stale trwającym akcie woli Boga.

Przeciwieństwem takiego „odebrania” czy też „przyjęcia” drugiego człowieka jako daru byłoby odebranie mu jego daru — a tym samym jakieś przesunięcie czy wręcz zepchnięcie go na pozycję „przedmiotu dla mnie” (przedmiotu pożądania, niesłusznego „przywłaszczenia”, itp.). Tą wieloraką możliwą antynomią daru tutaj szczegółowo się nie zajmujemy. Należy jednakże już tutaj, w kontekście Księgi Rodzaju 2,23-25, stwierdzić, że takie odebranie drugiemu człowiekowi — kobiecie przez mężczyznę czy vice versa — jego daru i wewnętrzne zepchnięcie go na pozycję „przedmiotu dla mnie”, musiałoby właśnie oznaczać początek wstydu. Ów wstyd odpowiadałby zagrożeniu daru w jego osobowej intymności, świadczyłby o wewnętrznym załamaniu się niewinności wzajemnego przeżycia.

4 Wedle Księgi Rodzaju 2,25 mężczyzna i kobieta „nie odczuwają wobec siebie wstydu”, co pozwala nam wnioskować, że owa wymiana daru, w której uczestniczy całe ich człowieczeństwo, dusza i ciało, kobiecość i męskość, urzeczywistnia się z zachowaniem wewnętrznej prawidłowości (czyli właśnie niewinności) dawania siebie i odbierania drugiego jako daru. Obie te funkcje wzajemnej wymiany są głęboko spójne i w całym procesie wymiany „daru z siebie” — dawanie i odbieranie daru — niejako przechodzą w siebie tak, że samo dawanie staje się zarazem przyjmowaniem daru, a przyjmowanie znów obdarowywaniem.

5 Księga Rodzaju 2,23-25 pozwala nam wnosić, że kobieta, która w samej tajemnicy stworzenia „jest dana” mężczyźnie przez Stwórcę, zostaje — dzięki pierwotnej niewinności — „odebrana”, czyli przyjęta przez niego jako dar. Tekst biblijny jest w tym miejscu całkowicie jasny i przejrzysty. Równocześnie zaś owo przyjęcie kobiety przez mężczyznę, sam sposób jej odebrania, staje się jakby pierwszym obdarowaniem tak, że dając siebie (od tego pierwszego momentu, kiedy w tajemnicy stworzenia została „dana” mężczyźnie przez Stwórcę), kobieta zarazem „odnajduje siebie” dzięki temu, że zostaje przyjęta, odebrana, i dzięki temu, jak zostaje odebrana przez mężczyznę. Odnajduje więc siebie w swoim własnym darze („poprzez bezinteresowny dar z siebie”1) wówczas, gdy zostaje przyjęta tak, jak Stwórca chciał, czyli „dla niej samej” przez jej człowieczeństwo i przez jej kobiecość, gdy w tym przyjęciu zostaje zabezpieczona cała godność daru, sięgająca — przez zawierzenie tego, kim ona jest w całej prawdzie swego człowieczeństwa, w całej oczywistości swego ciała i płci, swej kobiecości — do osobowej głębi i do pełni posiadania siebie samej. Dodajmy, że takie odnajdowanie siebie w swym własnym darze staje się źródłem nowego dawania siebie, które narasta jakby samą wewnętrzną prawidłowością wymiany daru, w miarę, jak napotyka takie samo i, owszem, coraz głębsze przyjmowanie i odbieranie jako owoc coraz żywszej świadomości tegoż daru.

6 Zdaje się, iż drugi opis stworzenia wyznaczył „od początku” mężczyźnie funkcję tego, który przede wszystkim odbiera dar (por. zwł. Rdz 2,23). Kobieta zostaje „od początku” powierzona jego oczom, jego świadomości, jego wrażliwości, jego „sercu”, on zaś ma niejako zabezpieczyć sam proces wymiany daru, owo wzajemne przechodzenie w siebie dawania i odbierania, które właśnie przez tę wzajemność konstytuuje autentyczną komunię osób.

Jeśli kobieta w tajemnicy stworzenia jest tą, która zostaje „dana” mężczyźnie, on zaś odbierając ją jako dar w całej prawdzie jej osoby i kobiecości, przez to samo ją obdarowuje — to równocześnie sam też w tej relacji wzajemnej zostaje obdarowany. Zostaje zaś obdarowany nie tylko przez nią — darem jej osoby i kobiecości, ale także swoim własnym obdarowaniem. To męskie obdarowanie — odpowiedź na dar kobiety — jest dla samego mężczyzny obdarowujące, w nim bowiem ujawnia się jakby wyróżniająca istota jego męskości, sięgająca poprzez całą oczywistość ciała i płci do tej samej głębi „posiadania siebie samego”, przez którą człowiek jest zdolny zarówno dawać siebie, jak też przyjmować dar drugiego. Mężczyzna więc nie tylko przyjmuje dar, ale zarazem zostaje przyjęty jako dar przez kobietę w tym ujawnieniu się wraz z całą prawdą jego ciała i płci samej wewnętrznej, duchowej istoty męskości. Przyjęty zaś w taki sposób zostaje samym tym przyjęciem i tym odebraniem daru jego męskości wzajemnie obdarowany. Z kolei takie przyjęcie, w którym mężczyzna odnajduje siebie przez „bezinteresowny dar z siebie”, staje się w nim samym źródłem nowego, pogłębiającego się obdarowywania sobą kobiety. Wymiana jest wzajemna, wzajemnie też ujawniają się w niej i rosną skutki „bezinteresownego daru” i „odnajdywania siebie”.

W taki sposób idąc po śladach historycznego a posteriori — nade wszystko jednak po śladach serca ludzkiego — możemy odtworzyć i niejako zrekonstruować tę wzajemną wymianę daru osoby, która została wpisana w pierwotny — a jakżeż bogaty i głęboki — tekst Księgi Rodzaju.

(6.2.1980)

Przypisy

1 Gaudium et spes, 24.

### Pierwotna niewinność i historyczny stan człowieka

1 Dzisiejsze rozważanie zakłada wszystko to, co było treścią szeregu poprzednich naszych analiz. Wynikły one z owego wezwania, jakie skierował Chrystus do swych rozmówców (Mt 19,3-9 i Mk 10,1-12), którzy postawili Mu pytania w sprawie małżeństwa: jego nierozerwalności oraz jedności. Nauczyciel wówczas polecił im wniknąć w to, jak było „od początku”.

I właśnie dlatego, w cyklu dotychczasowych rozważań, staraliśmy się niejako odtworzyć rzeczywistość przeżywanej „u początku” przez obojga — mężczyznę i kobietę — jedności, czyli „komunii” osób. Z kolei też staraliśmy się wniknąć w to, co kryje w sobie ów krótki werset Księgi Rodzaju, rozdział 2, wiersz 25: „Mężczyzna i kobieta [jego żona] byli nadzy, [lecz] nie odczuwali wobec siebie wstydu”. Słowa te wskazują na dar pierwotnej niewinności, ujawniając jej rys w sposób — rzec można — syntetyczny. Teologia zbudowała w oparciu o ten rys całościowy obraz niewinności i sprawiedliwości pierwotnej człowieka przed grzechem pierworodnym, stosując przy tym metodę obiektywizacji właściwej dla metafizyki i metafizycznej antropologii. W analizie niniejszej staramy się bardziej uwzględnić ludzką podmiotowość, co zresztą zdaje się leżeć bliżej samych źródłowych tekstów, zwłaszcza gdy chodzi o drugi opis stworzenia, o tekst jahwistyczny.

2 Niezależnie od różnicy interpretacyjnej zdaje się rzeczą dość oczywistą, że takie „przeżycie ciała”, do jakiego poprzez archaiczny tekst przybliżamy się w Księdze Rodzaju 2,23, a zwłaszcza 2,25, wskazuje na inną miarę „uduchowienia” człowieka niż to, o czym mówi tenże sam tekst po grzechu pierworodnym (Rdz 3) i co znamy z doświadczenia człowieka „historycznego”. Ta inna miara „uduchowienia” wskazuje z kolei na inny układ sił wewnętrznych w samym człowieku, jakby inny stosunek ciała do duszy, inne proporcje wewnętrzne zmysłowości, duchowości, uczuciowości, inny wreszcie stopień wewnętrznej wrażliwości na dary Ducha Świętego. Wszystko to warunkuje stan pierwotnej niewinności człowieka i zarazem „stan” ten stanowi. Wszystko to pozwala zrozumieć opis Księgi Rodzaju. Teologia, a także magisterium Kościoła, nadały tym podstawowym prawdom swój własny kształt1.

3 W naszej teologii ciała podejmujemy analizę „początku” z uwagi na słowa Chrystusa, w których On sam do tego „początku” się odwołał. Kiedy powiedział: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” (Mt 19,4), kazał nam — i stale nakazuje — cofnąć się w głąb tajemnicy stworzenia. Czynimy to, mając pełną świadomość daru pierwotnej niewinności, jaki był udziałem człowieka przed grzechem pierworodnym. A chociaż od tego, kim człowiek „jako mężczyzna i niewiasta” był poprzez ten dar Łaski związanej z tajemnicą stworzenia, od tego, w jaki sposób oboje byli wzajemnie dla siebie darem, oddziela nas jakby nieprzekraczalna granica, to jednak staramy się ów stan pierwotnej niewinności zrozumieć w jego spójności ze stanem „historycznym” człowieka po grzechu pierworodnym: status naturae lapsae simul et redemptae.

Drogą historycznego a posteriori usiłujemy też dotrzeć do pierwotnego sensu ciała i uchwycić związek zachodzący pomiędzy nim a rysem pierwotnej niewinności w „przeżyciu ciała”, rysem, który w tak oczywisty sposób uwydatnia się w opisie Księgi Rodzaju. Dochodzimy do wniosku, że ustalenie tego związku jest istotne i ważne nie tylko ze względu na „teologiczną prehistorię” człowieka, w którym wzajemne obcowanie mężczyzny i kobiety było niejako całkowicie ukształtowane łaską pierwotnej niewinności. Ustalenie tego związku jest istotne i ważne również dlatego, że może odsłaniać trwałe korzenie ludzkiego — a w szczególności teologicznego — etosu ciała.

4 Człowiek wchodzi w świat, wchodzi w najintymniejszy niejako wątek swej przyszłości i swej historii z poczuciem oblubieńczego sensu swego ciała, swej męskości i kobiecości. Pierwotna niewinność wskazuje na to, że ów sens uwarunkowany jest „etycznie” i że on również ze swej strony konstytuuje przyszłość ludzkiego etosu. To jest niesłychanie ważne dla teologii ciała. To jest racja, dla której teologię tę musimy budować „od początku”, idąc dokładnie za wymową słów Chrystusa.

W tajemnicy stworzenia mężczyzna i kobieta zostali w szczególny sposób wzajemnie „dani” sobie przez Stwórcę i to nie tylko w wymiarze tej pierwszej pary ludzkiej i pierwszej zarazem komunii osób, ale w całej perspektywie bytowania rodzaju i rodziny ludzkiej. Podstawowym faktem tego bytowania na każdym etapie dziejów człowieka jest to, że Bóg „stworzył ich mężczyzną i kobietą” — stale bowiem tak ich stwarza i stale tym są. Zrozumienie podstawowych znaczeń, które w samej tajemnicy stworzenia zostały zawarte — tak jak znaczenie oblubieńczego sensu ciała (oraz podstawowych uwarunkowań tego znaczenia) — jest ważne i nieodzowne do poznania, kim człowiek jest i kim być powinien, a więc jak powinien kształtować całe swoje działanie. Jest to istotne i ważne dla przyszłości ludzkiego etosu.

5 Księga Rodzaju 2,24 stwierdza, iż oboje, mężczyzna i kobieta, zostali stworzeni do małżeństwa: „Opuszcza człowiek ojca swego i matkę i łączy się z żoną swoją tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. W ten sposób otwiera się wielka, stwórcza perspektywa. Jest to po prostu perspektywa istnienia człowieka — istnienia, które stale odnawia się drogą „prokreacji” (niejako „samoodtwarzania”). Perspektywa ta zostaje głęboko osadzona w świadomości człowieczeństwa (por. Rdz 2,23), a także w tym szczególnym poczuciu oblubieńczego sensu ciała (Rdz 2,25). Mężczyzna i kobieta, zanim staną się mężem i żoną (konkretnie będzie o tym mowa dopiero w Rdz 4,1), wyłaniają się z tajemnicy stworzenia przede wszystkim jakby brat i siostra w samym człowieczeństwie. Poczucie oblubieńczego sensu ciała w jego męskości i kobiecości odsłania wnętrze ich wolności, która jest wolnością daru.

Stąd bierze swój początek owa komunia osób, w której oboje spotykają się i obdarzają wzajemnie pełnią swej podmiotowości. Tak oboje rosną jako osoby – podmioty. Rosną przez siebie wzajemnie, również przez swoje ciało, przez ową „nagość” wolną od wstydu. W tej komunii osób zostaje niejako doskonale zabezpieczona cała głębia pierwotnej samotności człowieka (pierwszego i każdego), a równocześnie zostaje ona w zdumiewający sposób przeniknięta darem „drugiego” i poszerzona przez ten dar. Jeśli mężczyzna i kobieta przestaną być dla siebie wzajemnie bezinteresownym darem, jakim stali się dla siebie w tajemnicy stworzenia, wówczas „poznają, że są nadzy” (por. Rdz 3). Wówczas też narodzi się w ich sercach wstyd tej nagości, którego nie odczuwali w stanie pierwotnej niewinności. Pierwotna niewinność ujawnia i tworzy zarazem doskonały etos daru.

Do tej sprawy wypadnie jeszcze powrócić.

(13.2.1980)

Przypisy

1 Por. Sobór Trydencki, Dekret o grzechu pierworodnym, kan. 1-2 (Denz., 1511-1512).

### Dzięki „sakramentowi ciała” człowiek czuje się podmiotem świętości

1 Księga Rodzaju stwierdza, iż mężczyzna i kobieta zostali stworzeni do małżeństwa: „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). W ten sposób otwiera się wielka, stwórcza perspektywa istnienia człowieka, które stale odnawia się drogą „prokreacji”, „samoodtwarzania”. Perspektywa ta zostaje głęboko osadzona w świadomości człowieczeństwa, a także w szczególnym poczuciu oblubieńczego sensu ciała, w jego męskości i kobiecości. Mężczyzna i kobieta w tajemnicy stworzenia są dla siebie wzajemnym darem. Pierwotna niewinność ujawnia i oznacza zarazem doskonały etos daru.

Zwróciliśmy już na to uwagę w poprzednim rozważaniu. Poprzez etos daru zostaje przynajmniej zarysowany problem „przedmiotowości” człowieka, który — na obraz i podobieństwo Boże — jest podmiotem. W opisie stworzenia (zwłaszcza Rdz 2,23-25) „niewiasta” z pewnością nie jest tylko „przedmiotem” dla mężczyzny, choć stają oni przed sobą w całej pełni swojej przedmiotowości, jako stworzenia, jako „kość z mojej kości i ciało z mojego ciała”, jako mężczyzna i kobieta, oboje nadzy. Tylko nagość, która czyni kobietę „przedmiotem” dla mężczyzny i odwrotnie, tylko taka nagość jest źródłem zawstydzenia. Skoro zaś „nie odczuwali wobec siebie wstydu”, to znaczy, że kobieta dla mężczyzny nie była takim „przedmiotem”, ani też on dla niej. Wewnętrzna niewinność jako „czystość serca” niejako uniemożliwia jakiekolwiek zepchnięcie „drugiego” na pozycję tylko przedmiotu. Skoro „nie odczuwali wstydu”, to znaczy, że byli zjednoczeni świadomością daru, że mieli wzajemne poczucie oblubieńczego sensu swoich ciał, w którym wyraża się wolność daru i wciąż dochodzi do głosu całe wewnętrzne bogactwo osoby jako podmiotu. Takie zaś wzajemne przenikanie się osobowych ludzkich „ja”, mężczyzny i kobiety, zdaje się podmiotowo wykluczać jakiekolwiek „zepchnięcie” w przedmiot. Tak odsłania się podmiotowy profil miłości, o której można zarazem powiedzieć, że jest najgłębiej „przedmiotowa”, gdyż żywi się wzajemnie samą „przedmiotowością” daru.

2 Mężczyzna i kobieta po grzechu pierworodnym utracą łaskę pierwotnej niewinności. Odkrycie oblubieńczego sensu ciała przestanie być dla nich prostą oczywistością objawienia i łaski. A jednak pozostanie ono nadal zadane człowiekowi poprzez etos daru zapisany na dnie ludzkiego serca jakby dalekie echo pierwotnej niewinności. Z niego kształtować się będzie ludzka miłość w swojej wewnętrznej prawdzie, w swym podmiotowym autentyzmie. Z niego też człowiek — również przez zasłonę wstydu — będzie stale odkrywał siebie jako stróża tajemnicy podmiotu, owej wolności daru, broniąc jej przed jakimkolwiek zepchnięciem na pozycję „bycia tylko przedmiotem”.

3 Na razie jednakże znajdujemy się jakby przed progiem ziemskiej historii człowieka. Mężczyzna i kobieta nie przekroczyli jeszcze tego progu w kierunku poznania dobra i zła. Są ogarnięci samą tajemnicą stworzenia, a głębia tej tajemnicy ukryta w sercu człowieka jest niewinnością, jest sprawiedliwością, jest miłością, jest łaską. „Widział Bóg, że było […] bardzo dobre” (Rdz 1,18). Człowiek poczyna się w świecie widzialnym jako najwyższy punkt Bożego obdarowania, niosąc w sobie samym ów wewnętrzny wymiar, który jest wymiarem daru. W tym wymiarze przynosi na świat swe szczególne podobieństwo do Boga. Podobieństwo to przekracza i obejmuje również jego „widzialność” w świecie, jego cielesność, jego męskość lub kobiecość, jego nagość. Refleksem tego podobieństwa jest owo pierwotne poczucie oblubieńczego sensu ciała przeniknięte tajemnicą pierwotnej niewinności.

4 W taki sposób, w tym wymiarze, konstytuuje się ów najpierwotniejszy sakrament, rozumiany jako znak przenoszący skutecznie w widzialność świata niewidzialną tajemnicę ukrytą w Bogu. Jest to tajemnica prawdy, miłości, tajemnica życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo. Pierwotna niewinność urzeczywistnia sam początek tego uczestnictwa w dziejach człowieka i ona też jest źródłem pierwotnej szczęśliwości. Sakrament jako znak widzialny konstytuuje się poprzez człowieka jako „ciało”, poprzez jego „widzialną” męskość i kobiecość. Ciało bowiem, i tylko ono, zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne, duchowe i Boże. Ono zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą odwiecznie w Bogu tajemnicę i aby być jej znakiem.

5 Tak więc w człowieku stworzonym na obraz Boży została objawiona sama niejako sakramentalność stworzenia, sakramentalność świata. Człowiek bowiem przez swoją widzialność, przez swoją męskość i kobiecość staje się znakiem widzialnym owej ekonomii prawdy i miłości, której źródło jest w Bogu samym, ekonomii objawionej już w tajemnicy stworzenia. Na tym szerokim tle rozumiemy w pełni słowa ustanawiające sakrament małżeństwa wypowiedziane w Księdze Rodzaju 2,24 („mężczyzna opuszcza swojego ojca i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”). Na tym szerokim tle rozumiemy też, iż słowa Księgi Rodzaju 2,25: „mężczyzna i jego żona byli nadzy, [lecz] nie odczuwali wobec siebie wstydu” — poprzez całą głębię swego antropologicznego znaczenia — wypowiadają zarazem wejście świętości wraz z człowiekiem w widzialny świat, który dla człowieka został stworzony. Sakrament świata i sakrament człowieka w świecie pochodzi z Bożego źródła świętości i równocześnie dla świętości jest ustanowiony. Pierwotna niewinność, związana z poczuciem oblubieńczego sensu ciała, jest równocześnie tą świętością, która umożliwia człowiekowi tak głęboko ujawnić się ze swoim ciałem — i to właśnie przez „bezinteresowny dar” z siebie samego. Świadomość daru warunkuje w tym wypadku „sakrament ciała”: człowiek czuje się w swoim ciele — „jako mężczyzna i kobieta” — podmiotem świętości.

6 Z takim poczuciem sensu swego ciała człowiek — to znaczy mężczyzna i kobieta — wchodzi w świat jako podmiot prawdy i miłości. Można powiedzieć, iż Księga Rodzaju 2,23-25 opisuje jakby pierwsze świętowanie człowieczeństwa w całej pierwotnej pełni poczucia oblubieńczego sensu ciała, świętowanie człowieczeństwa płynące z Bożych źródeł prawdy i miłości w samej tajemnicy stworzenia. A chociaż wkrótce nad tym pierwotnym świętowaniem rozpostrze się horyzont grzechu i śmierci (Rdz 3), to jednak już stąd, z tajemnicy stworzenia czerpiemy pierwszą nadzieję tego, że owocem tej Boskiej ekonomii prawdy i miłości, jaka się objawiła „u początku” człowieka, stanie się nie śmierć, ale życie, i nie samo zniszczenie ciała człowieka stworzonego „na obraz Boży”, lecz „wezwanie do chwały” (por. Rz 8,30).

(20.2.1980)

### „Poznanie” i rodzenie

1 Do całości naszych analiz poświęconych biblijnemu „początkowi”, pragniemy dołączyć jeszcze mały fragment tekstu z czwartego rozdziału Księgi Rodzaju.

Naprzód jednakże należy stwierdzić, że Jezus Chrystus swoje słowa w rozmowie z faryzeuszami (por. Mt 19; Mk 10) — słowa, w których obrębie stale toczą się nasze rozważania — wypowiada w takim kontekście ludzkiego bytowania, w którym śmierć i związane z nią zniszczenia ciała (owo „w proch się obrócisz” z Rdz 3,19) stały się powszechnym udziałem człowieka. Chrystus odwołuje się do „początku”, do pierwotnego wymiaru tajemnicy stworzenia wówczas, gdy ten wymiar został już jak gdyby przełamany przez mysterium iniquitatis, przez grzech, a wraz z nim także przez śmierć: mysterium mortis. Grzech i śmierć weszły w dzieje człowieka niejako przez samo serce tej jedności, jaką „od początku” stanowili mężczyzna i kobieta, stworzeni i wezwani do tego, aby stawać się „jednym ciałem” (Rdz 2,24). Już na samym początku niniejszych rozważań stwierdziliśmy, że Chrystus odwołując się do „początku”, przeprowadza nas niejako przez granicę pierwotnej niewinności człowieka i jego dziedzicznej grzeszności i pozwala nam szukać ciągłości i spójni między tymi dwoma sytuacjami, przez które ukształtował się dramat tego „początku” w objawieniu tajemnicy człowieka historycznemu człowiekowi.

To nas poniekąd uprawnia, aby po analizach związanych ze stanem pierwotnej niewinności przejść do ostatniej jeszcze w tym całokształcie analizy „poznania i rodzenia”. Tematycznie wiąże się ona jak najściślej z błogosławieństwem płodności włączonym w pierwszy opis stworzenia człowieka mężczyzną i niewiastą (Rdz 1,27-28). Historycznie zaś włącza się już w ów horyzont grzechu i śmierci, który (jak uczy Księga Rodzaju, rozdział 3) — wraz z naruszeniem pierwotnego Przymierza ze Stwórcą, zasadniczo zaciążył nad samym poczuciem sensu ludzkiego ciała.

2 W 4 rozdziale Księgi Rodzaju, a więc ciągle jeszcze w obrębie tekstu jahwistycznego, czytamy: „Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina, i rzekła: «Otrzymałam mężczyznę od Pana». A potem urodziła jeszcze Abla, jego brata” (Rdz 4,1-2). Jeśli ten pierwszy fakt zrodzenia człowieka na ziemi wiążemy z „poznaniem”, to z uwagi na charakter dawniejszych przekładów dosłownych, w których „zbliżenie” małżeńskie było określane właśnie jako „poznanie”. W rzeczywistości przekład współczesny brzmi: „mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy”, podczas gdy dawniejsze przekłady miały: „poznał swą żonę”, co zresztą zdaje się ściśle odpowiadać znaczeniu użytego tutaj słowa semickiego jada. Można w tym widzieć ubóstwo archaicznego języka, któremu brakowało wielu wyrażeń na określenie zróżnicowanych faktów. Tym niemniej pozostaje rzeczą znamienną, iż sytuacja, w której mężczyzna i jego żona łączą się ze sobą tak ściśle, że stają się „jednym ciałem”, została określona jako „poznanie”. W ten sposób bowiem z ubóstwa języka zdaje się jakby wyłaniać swoista głębia znaczenia, która właśnie jest konsekwencją wszystkich dotąd rozpatrywanych znaczeń.

3 Wydaje się, że jest to również ważne ze względu na „archetyp” naszego myślenia o człowieku, który jest ciałem, o jego męskości i o jego kobiecości, a więc o jego płciowości. Tak bowiem — przez użyty w Księdze Rodzaju 4,1-2 i często używany w Biblii wyraz „poznanie” — współżycie małżeńskie mężczyzny i kobiety — to, że stają się oni przez dwoistość swojej płci „jednym ciałem” — zostało niejako wprowadzone w wymiar właściwy dla osób. Księga Rodzaju 4,1-2 mówi tylko o „poznaniu” kobiety przez mężczyznę, jakby wskazując na jego przede wszystkim aktywność. Można jednakże mówić o wzajemności tego „poznania”, w którym mężczyzna i kobieta uczestniczą przez swoje ciało i płeć. Dodajmy, że szereg dalszych tekstów biblijnych — choćby w tym samym rozdziale Księgi Rodzaju (por. np. 4,17; 4,25) — również przemawia tym językiem. Aż do słów wypowiedzianych przy zwiastowaniu przez Maryję z Nazaretu: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża” (Łk 1,34; dawniejsze tłumaczenie).

4 Tak więc wraz z tym biblijnym „poznał”, które po raz pierwszy pojawia się w Księdze Rodzaju 4,1-2 stajemy z jednej strony wobec bezpośredniej wymowy ludzkiej intencjonalności (bo ona właściwa jest „poznaniu”), a z drugiej strony wobec całej realności zjednoczenia małżeńskiego, tego współżycia, w którym mężczyzna i kobieta stają się „jednym ciałem”. Biblia, która — może z racji ubóstwa języka — mówi tutaj o „poznaniu”, wskazuje jakby na głębszą istotę realności samego współżycia małżeńskiego. Leży ona na przedłużeniu tych znaczeń, które staramy się analizować od początku w niniejszym studium; leży w istotnym dla człowieka poczuciu sensu swojego ciała. W Księdze Rodzaju 4,1 stając się „jednym ciałem”, mężczyzna i kobieta w szczególny sposób „doświadczają sensu swojego ciała”. Są oni wówczas jakby jednym podmiotem aktu i przeżycia, a przecież w tej jedności pozostają dwoma realnie odrębnymi podmiotami. To zaś już jakoś uprawnia do stwierdzenia, że „mężczyzna poznaje swoją żonę”, czy też że oboje nawzajem „się poznają”. Chodzi o to, że wówczas odsłaniają się wzajemnie przed sobą tą szczególną głębią własnego ludzkiego „ja”, o której stanowi właśnie ich płeć: męskość i kobiecość. Wówczas też w sposób szczególny kobieta jest poznawczo „dana” mężczyźnie, a on jej.

5 Jeśli mamy utrzymać ciągłość w stosunku do dotychczasowych analiz (zwłaszcza tych ostatnich, które ujmują człowieka w wymiarze daru), wypada zauważyć, że wedle Księgi Rodzaju datum i donum idą ze sobą w parze. Jednakże Księga Rodzaju 4,1-2 akcentuje nade wszystko datum. W owym małżeńskim „poznaniu” kobieta jest „dana” mężczyźnie, a on jej, ponieważ ciało i płeć wchodzi bezpośrednio w samą strukturę i treść tego „poznania”. Tak więc realność małżeńskiego zjednoczenia, w którym mężczyzna i kobieta stają się „jednym ciałem”, zawiera w sobie nowe, w pewnym sensie definitywne odkrycie sensu ludzkiego ciała w konstytutywnej dla niego męskości i kobiecości. Czy temu odkryciu czynimy zadość mówiąc w tym przypadku tylko o „współżyciu płciowym”? Wszak mężczyzna, ani kobieta nie są tylko przedmiotem biernie określonym przez swoje ciało i płeć i w ten sposób „przyrodniczo” zdeterminowanym. Owszem, właśnie przez fakt bycia mężczyzną lub kobietą są oni sobą — i są „dani” sobie nawzajem jako jedyny i niepowtarzalny podmiot, jako „ja”, jako osoba. Płeć stanowi nie tylko o somatycznej indywidualności człowieka, ale równocześnie określa jego osobową tożsamość i zarazem osobową konkretność. I właśnie w tej osobowej tożsamości i konkretności, jako niepowtarzalne „ja” kobiece lub męskie, zostaje człowiek „poznany” wówczas, gdy spełniają się słowa Księgi Rodzaju 2,24: „dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swojego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. „Poznanie”, o jakim mówi Księga Rodzaju 4,1-2 i wszystkie teksty biblijne, dosięga niejako samych intymnych korzeni tej tożsamości i konkretności, jaką mężczyzna i kobieta zawdzięczają swojej płci. Konkretność ta oznacza jednak zarazem jedyność i niepowtarzalność osoby.

Warto się istotnie zastanowić nad wymową tego tekstu biblijnego, tego jednego słowa „poznał”, które — przy pozornym braku precyzji terminologicznej — pozwala nam zatrzymać się przy tej głębi, przy tym wymiarze, których współczesne, czasem bardzo precyzyjne terminy, właśnie nas pozbawiają.

(5.3.1980)

### Macierzyństwo i ojcostwo jako sens „poznania”

1 W rozważaniu poprzednim poddaliśmy analizie zdanie z 4 rozdziału, wiersz 1, Księgi Rodzaju, a w szczególności słowo „poznał”, które w tym pierwotnym tekście zostało użyte na określenie zjednoczenia małżeńskiego. Zwróciliśmy również uwagę na to, że owo biblijne „poznanie” ustanawia niejako osobowy archetyp ludzkiej cielesności, ludzkiej płciowości. Wydaje się to zupełnie podstawowe do zrozumienia tego człowieka, który się „od początku” znajduje w poszukiwaniu sensu swojego ciała. Ów sens leży u podstaw całej teologii ciała.

Słowo „poznał” (Rdz 4,1-2) niesie także w sobie całą konsekwencję dotychczasowego tekstu biblijnego. „Mężczyzna”, który wedle Księgi Rodzaju, rozdział 4, wiersz 1, po raz pierwszy „poznaje” kobietę, swoją żonę, w akcie zjednoczenia małżeńskiego, to przecież ten sam „człowiek”, który nadając nazwy — czyli również „poznając” — „wyosobnił się” od całego świata istot żyjących, animalia: „wyosobnił”, czyli potwierdził siebie samego jako osobę i podmiot. Obecnie, przez to „poznanie”, o jakim mowa w Księdze Rodzaju, w rozdziale 4, wiersz 1, nie odchodzi, nie może odejść od poziomu tamtej podstawowej dla siebie samoświadomości, od znaczenia tamtej pierwotnej afirmacji.

„Poznanie” to więc — cokolwiek by sądziła jednostronnie „przyrodniczo” nastawiona umysłowość — nie jest, nie może być, bierną akceptacją własnej determinacji przez ciało i płeć, właśnie dlatego, że jest „poznaniem”! Jest ono natomiast dalszym jeszcze odkryciem sensu własnego ciała, odkryciem wspólnym i wzajemnym, tak jak wspólne i wzajemne jest od początku bytowanie człowieka, którego „Bóg stworzył mężczyzną i niewiastą”. Poznanie to stanęło u podstaw tej jedności mężczyzny i niewiasty, której wyraźną perspektywę zawarł Stwórca w samej tajemnicy stworzenia (Rdz 1,27; 2,24). W „poznaniu” tym mężczyzna potwierdza znaczenie istnienia, jakie nadał swojej żonie: „Ewa […] stała się matką wszystkich żyjących” (Rdz 3,20).

2 Księga Rodzaju, rozdział 4, wiersz 1, zaznacza, iż poznającym jest mężczyzna, a poznawaną kobieta – żona. Jak gdyby swoista determinacja kobiety przez jej ciało i płeć ukrywała to, co stanowi samą głębię jej kobiecości.

Mężczyzna natomiast jest tym, który po grzechu pierwszy odczuł wstyd swej nagości, który pierwszy powiedział: „Przestraszyłem się, bo jestem nagi i ukryłem się” (por. Rdz 3,10). Osobno jeszcze wypadnie nam powrócić do stanu duszy obojga po utracie pierwotnej niewinności. Już teraz jednakże należy stwierdzić, iż w tym „poznaniu”, o którym mowa w Księdze Rodzaju, rozdział 4, wiersz 1, tajemnica kobiecości ujawnia się i odsłania do końca poprzez macierzyństwo: „a ona poczęła i urodziła”. Kobieta staje wówczas wobec mężczyzny jako matka, podmiot ludzkiego życia, które w niej się poczyna i rozwija, i z niej też rodzi się na świat. Poprzez to odsłania się zarazem do końca tajemnica męskości mężczyzny: rodzicielskie, „ojcowskie” znaczenie jego ciała.

3 Teologia ciała zawarta w Księdze Rodzaju jest zwięzła i oszczędna w słowach. Równocześnie zaś dochodzą tutaj do głosu treści podstawowe, poniekąd pierwsze i ostateczne. Wszystkie one odnajdują się w pewien sposób w owym biblijnym „poznaniu”. Odmienna w stosunku do mężczyzny konstytucja kobiety — dziś wiemy, że odmienna aż do najgłębszych determinant biofizjologicznych — w pewnej tylko mierze uwidacznia się na zewnątrz w budowie i kształcie jej ciała. Macierzyństwo ujawnia tę konstytucję od wewnątrz jako szczególną potencjalność całego ustroju kobiecego, który ze stwórczą zaiste precyzją służy poczęciu i zrodzeniu człowieka za sprawą mężczyzny. „Poznanie” warunkuje rodzenie.

Rodzenie jest perspektywą, którą mężczyzna i kobieta włączają niejako w swoje wzajemne „poznanie”. W ten sposób poznanie to wykracza poza granice podmiotu – przedmiotu, którym zdają się być dla siebie mężczyzna i kobieta, skoro „poznanie” wskazuje z jednej strony na „poznającego”, a z drugiej na „poznawaną” i „poznaną” (czy vice versa). Zawiera się też w owym „poznaniu” spełnienie małżeństwa, swoiste consummatum, jakby dojście do kresu ukrytej w somatycznych możliwościach mężczyzny i kobiety „przedmiotowości” ciała, a zarazem przedmiotowości człowieka, który „jest” tym ciałem. Przez ciało osoba ludzka jest „mężem” i „żoną”; jednocześnie w tym szczególnym akcie „poznania”, przez swą osobową kobiecość i męskość, wydaje się dochodzić do odkrycia „czystej” podmiotowości daru, czyli realizacji siebie w darze.

4 Rodzenie sprawia, że mężczyzna i kobieta (jego żona) „poznają się” wzajemnie w tym „trzecim”, który jest z nich obojga. W konsekwencji owo poznanie staje się odkryciem, poniekąd objawieniem w świecie widzialnym nowego człowieka, w którym tamci oboje — mężczyzna i kobieta — rozpoznają na nowo siebie, swoje człowieczeństwo, swój żywy obraz. W to wszystko, co bierze się poniekąd z determinacji obojga przez ciało i płeć, „poznanie” wpisuje taką oto żywą, realną treść. Dlatego biblijne „poznanie” oznacza, że „przyrodnicza” determinacja człowieka przez jego ciało i płeć przestaje być czymś biernym, że osiąga poziom i treść właściwą dla świadomych siebie i stanowiących o sobie osób, że niesie w sobie szczególne poznanie sensu ludzkiego ciała, związane z ojcostwem i macierzyństwem.

5 Cała wewnętrzna konstytucja ciała kobiety, jego szczególny kształt, te właściwości, które mocą odwiecznej atrakcji stają u początku poznania, o jakim mówi Księga Rodzaju 4,1-2 („mężczyzna poznał swoją żonę Ewę”), pozostają w ścisłej łączności z macierzyństwem. Biblia (a za nią liturgia) z właściwą sobie prostotą sławi i czci przez tyle stuleci „łono, które Cię nosiło i piersi, któreś ssał” (por. Łk 11,27). Słowa te stanowią pochwałę macierzyństwa, stanowią też pochwałę kobiecości, pochwałę kobiecego ciała we właściwym dla niego wyrazie stwórczej miłości. W Ewangelii słowa te zostały wypowiedziane pod adresem Matki Chrystusa, Maryi — drugiej Ewy. Pierwsza zaś niewiasta — Ewa — w chwili, kiedy się po raz pierwszy objawiła macierzyńska dojrzałość jej ciała, kiedy „poczęła i urodziła”, mówi: „Otrzymałam mężczyznę od Pana” (Rdz 4,1).

6 Słowa te wyrażają całą teologiczną głębię rodzicielstwa – prokreacji. Ciało kobiety staje się miejscem poczęcia nowego człowieka. W jej łonie ten poczęty człowiek przybiera swój ludzki kształt, zanim zostanie wydany na świat. Jednorodność somatyczna mężczyzny i kobiety, która znalazła swój pierwszy wyraz w jego słowach „kość z moich kości, ciało z mego ciała” (Rdz 2,23), potwierdza się z kolei w słowach pierwszej kobiety – matki: „Urodziłam człowieka!” Pierwsza rodząca kobieta ma pełną świadomość tajemnicy stworzenia odnawiającej się w ludzkim rodzeniu. Ma też ona pełną świadomość stwórczego udziału Boga w swoim — i swego męża — ludzkim rodzicielstwie, skoro mówi „Otrzymałam […] od Pana”.

Nie może tu być mowy o żadnym pomieszaniu zakresów działających przyczyn. Pierwsi rodzice przekazują wszystkim ludzkim rodzicom — również po grzechu, wraz z owocem drzewa poznania dobra i zła, niejako u progu wszystkich „historycznych” doświadczeń — podstawową prawdę o rodzeniu się człowieka: obraz Boga wedle praw ciała. W tym to zrodzonym z kobiety – rodzicielki za sprawą mężczyzny – rodzica nowym człowieku odtwarza się ten sam za każdym razem „obraz Boga”, który ukonstytuował samo człowieczeństwo pierwszego człowieka: „Na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27).

7 Chociaż zachodzą głębokie różnice pomiędzy stanem pierwotnej niewinności a stanem dziedzicznej grzeszności człowieka, ów obraz Boży stanowi podstawę ciągłości i spójni. Poznanie, o jakim mówi Księga Rodzaju 4,1, jest aktem, który zarazem konstytuuje byt — czyli w zjednoczeniu ze Stwórcą ustanawia nowego człowieka w samym jego istnieniu. Pierwszy człowiek w swej transcendentnej samotności objął w posiadanie stworzony dla siebie widzialny świat, poznając i nadając imiona istotom żyjącym (animalia). Ten sam „człowiek”, jako mężczyzna i niewiasta, poznający siebie wzajemnie w tej szczególnej wspólnocie – komunii osób, w której mężczyzna i kobieta łączą się ze sobą tak ściśle, iż stają się jednym ciałem, konstytuuje człowieczeństwo — to znaczy potwierdza i odnawia istnienie człowieka jako obrazu Boga. Za każdym razem oboje — mężczyzna i kobieta — obraz ten przejmują z tajemnicy stworzenia i przekazują „z pomocą Jahwe”.

Słowa Księgi Rodzaju, które są świadectwem pierwszych narodzin człowieka na ziemi, zawierają równocześnie to wszystko, co można i trzeba powiedzieć o godności ludzkiego rodzicielstwa.

(12.3.1980)

### Cykl „poznania – rodzenia” i perspektywa śmierci

1 Dzisiejsze nasze rozważanie jest ostatnie w tym cyklu, w którym staraliśmy się iść za wezwaniem Chrystusa utrwalonym u Mateusza, rozdział 19, w. 3-9, i Marka, rozdział 10, w. 1-12: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem” (Mt 19,4-5). Owo zjednoczenie małżeńskie w rozdz. 4, w. 1, Księgi Rodzaju zostało określone jako „poznanie”: „Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła […] i rzekła: «Otrzymałam mężczyznę od Pana»” (Rdz 4,1). Staraliśmy się już w poprzednich rozważaniach naświetlić, jaka treść zawiera się w owym biblijnym „poznaniu”. Poznając w ten sposób, człowiek — mężczyzna i niewiasta — nie tylko nadaje nazwę „człowiek” na podobieństwo owych nazw, jakie nadał innym istotom żyjącym (animalia), które przez to niejako wziął w swe posiadanie, ale poznając w tym znaczeniu, o jakim mówi Księga Rodzaju 4,1 (i inne miejsca Biblii) człowiek — mężczyzna i niewiasta — urzeczywistnia to, co nazwa „człowiek” wyraża — urzeczywistnia człowieczeństwo w nowym człowieku. Poniekąd więc urzeczywistnia siebie, to znaczy człowieka, osobę.

2 I w ten sposób zamyka się ów biblijny cykl „poznania – rodzenia”. Cykl poznania ukonstytuowany przez zjednoczenie osób w miłości, która pozwala im się łączyć ze sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem. Księga Rodzaju uświadamia nam pełną prawdę tego cyklu. Człowiek — mężczyzna i kobieta — przez biblijne „poznanie” poczyna i rodzi nowego podobnego sobie, któremu może nadać nazwę „człowiek” (urodziłam człowieka!), przez to samo niejako bierze w posiadanie samo człowieczeństwo, bierze je w posiadanie na nowo. Inaczej jednak niż wziął w posiadanie wszystkie istoty żyjące (animalia), nadając im nazwy. Wówczas bowiem on — człowiek — stał się ich panem, zaczął wypełniać treść podstawowego mandatu Stwórcy: „abyście ziemię […] uczynili sobie poddaną” (Rdz 1,28).

3 Natomiast pierwsza część tego samego mandatu „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię” (Rdz 1,28), kryje w sobie inną treść, na inną też wskazuje prawidłowość. Mężczyzna i kobieta w tym „poznaniu” dającym początek nowej, podobnej do siebie istocie, o której mogą wspólnie powiedzieć: „kość z moich kości i ciało z mego ciała!” (por. Rdz 2,23), zostają niejako wspólnie porwani, wspólnie wzięci w posiadanie przez człowieczeństwo, jakie w tym zjednoczeniu, w tym „poznaniu” wzajemnym chcą sami na nowo wyrazić, na nowo wziąć w posiadanie, wyprowadzając je z siebie, ze swego człowieczeństwa, z przedziwnej męskiej – kobiecej dojrzałości swoich ciał, a wreszcie przez cały ciąg ludzkich poczęć i narodzin od początku — z samej tajemnicy Stworzenia.

4 W tym sensie można owo biblijne „poznanie” tłumaczyć również jako „posiadanie”. Czy można w nim widzieć także jakiś biblijny odpowiednik „erosu”? Zdaje się, iż te dwa kręgi myślowe, te dwa języki — biblijny i platoński — tylko z wielką ostrożnością można wzajemnie tłumaczyć jeden na drugi. Wydaje się natomiast, że w objawieniu pierwotnym nie jest obecna myśl o posiadaniu kobiety przez mężczyznę — czy vice versa — o posiadaniu na sposób przedmiotu. Wiadomo jednak skądinąd, iż na gruncie grzeszności człowieka po grzechu pierworodnym, mężczyzna i kobieta z trudem będą musieli odbudować wzajemny sens bezinteresownego daru. Stanie się to tematem późniejszej naszej analizy.

5 Objawienie ciała zawarte w Księdze Rodzaju, a w szczególności w rozdz. 3, ukazuje z całą przejmującą oczywistością, iż ów tak głęboko ugruntowany w potencjalności ludzkiego ciała cykl poznania – rodzenia poddany został po grzechu prawu cierpienia i prawu śmierci. Bóg mówi do niewiasty: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła” (Rdz 3,16), Horyzont śmierci otwiera się nad człowiekiem wraz z ujawnieniem się rodzicielskiego sensu ciała w akcie wzajemnego „poznania” małżonków. Oto pierwszy człowiek – mężczyzna daje swej żonie imię Ewa, „bo ona stała się matką wszystkich żyjących” (Rdz 3,20), wówczas, gdy już usłyszał słowa wyroku, które określają całą perspektywę ludzkiego bytowania „wewnątrz” poznania dobra i zła. Tę perspektywę wyrażają słowa: „Wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty, bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19).

Radykalny charakter tego wyroku potwierdza oczywistość doświadczeń całej ziemskiej historii człowieka. Horyzont śmierci rozpościera się nad całą perspektywą ludzkiego życia na ziemi — życia, które zostało włączone w ów pierwotny, biblijny cykl „poznania – rodzenia”. Człowiek, który naruszył przymierze ze swoim Stwórcą zrywając owoc z drzewa poznania dobra i zła, zostaje przez Boga oddzielony od drzewa życia (por. Rdz 3,21): „niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki”. W ten sposób życie, dane człowiekowi w tajemnicy stworzenia — dane i nieodebrane, tylko ograniczone granicą poczęć, urodzin i śmierci, a także obciążone perspektywą dziedzicznej grzeszności — zostaje mu niejako na nowo zadane w tym samym wciąż powracającym cyklu. Zdanie: „mężczyzna poznał swoją żonę […], a ona poczęła i urodziła”, jest jakby pieczęcią wyciśniętą w pierwotnym objawieniu ciała na samym „początku” dziejów człowieka na ziemi. Dzieje te kształtują się w swym najbardziej podstawowym wymiarze, kształtują się wciąż na nowo, wciąż niejako „od początku” — przez to samo „poznanie – rodzenie”, o jakim mówi Księga Rodzaju.

6 I tak też każdy człowiek nosi w sobie tajemnicę swojego „początku”, najściślej zespoloną z poczuciem rodzicielskiego sensu ciała. Księga Rodzaju 4,1-2 zdaje się milczeć co do stosunku, jaki zachodzi pomiędzy rodzicielskim a oblubieńczym znaczeniem ciała. Chyba jeszcze nie czas i nie miejsce na to, ażeby rozjaśniać ów stosunek, choć w dalszej analizie wydaje się to nieodzowne. Będzie wówczas trzeba postawić na nowo pytania związane z pojawieniem się u człowieka wstydu ciała, wstydu męskości i kobiecości, którego przedtem nie doświadczał. Jednakże to w tej chwili schodzi jakby na dalszy plan. Na pierwszym planie pozostaje fakt, że „mężczyzna poznał swą żonę […], a ona poczęła i urodziła”. To jest właśnie próg historii człowieka. To jest jej „początek” na ziemi. Na tym progu człowiek jako mężczyzna i kobieta staje z poczuciem rodzicielskiego sensu swego ciała: męskość kryje w sobie znaczenie ojcostwa, kobiecość — macierzyństwa. W imię tego znaczenia Chrystus udzieli kiedyś stanowczej odpowiedzi na pytania stawiane przez faryzeuszów (Mt 13; Mk 10). My zaś wmyślając się w prostą treść tej odpowiedzi staramy się równocześnie odsłonić cały kontekst owego „początku”, do którego odwołał się Chrystus. W nim zapuszcza korzenie teologia ciała.

7 Poczucie sensu ciała, również poczucie rodzicielskiego sensu ciała, styka się w człowieku ze świadomością śmierci, nosi w sobie niejako jej nieuchronny horyzont. A jednak stale powraca w dziejach człowieka cykl „poznania – rodzenia”, w którym życie wciąż się na nowo zmaga z nieodwracalną koniecznością śmierci, wciąż na nowo wyrasta ponad jej perspektywą. Jakby racją tej nieustępliwości życia, która objawia się w „rodzeniu”, było wciąż to samo „poznanie”, gdzie człowiek przekracza samotność swej istoty i wciąż się na nowo zdobywa na jej afirmację w „drugim”. Oboje zaś — mężczyzna i kobieta — w nowym człowieku. W tej zaś afirmacji owo biblijne „poznanie” zdaje się nabierać jeszcze większego wymiaru. Zdaje się włączać w owo „widzenie” samego Boga, którym kończy się pierwszy opis stworzenia człowieka „na obraz Boga”, stworzenia go „mężczyzną i niewiastą”: „widział Bóg, że było dobre […], że było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Człowiek, który przez wszystkie doświadczenia swego życia, przez cierpienia, zawody na sobie samym, przez całą swą grzeszność, wreszcie przez nieuchronną perspektywę śmierci stawia wciąż na nowo u początku „rodzenia” — „poznanie”, zdaje się uczestniczyć w tym pierwszym „widzeniu” samego Boga, Boga Stwórcy: „Widział, że było bardzo dobre”. I wciąż na nowo potwierdza prawdę tych słów.

(26.3.1980)

### Pytania co do małżeństwa w integralnej wizji człowieka

1 Zapis ewangelii według św. Mateusza, a także według Marka, przypomina nam tę odpowiedź, jakiej Chrystus udzielił faryzeuszom, gdy postawili Mu pytanie o nierozerwalność małżeństwa, powołując się przy tym na ustawę Mojżesza, który zezwalał w pewnych wypadkach na tzw. list rozwodowy. Chrystus wskazał wówczas na pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju i odpowiedział tak: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”. Następnie zaś, nawiązując do pytania o ustawę Mojżeszową, Chrystus dodał: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było” (Mt 19,4 nn.; Mk 10,2 nn.). Dwukrotnie w swej odpowiedzi odwołał się Chrystus do „początku” — i dlatego też w ciągu dokonanych analiz staraliśmy się możliwie gruntownie wyjaśnić znaczenie tego „początku”, który jest pierwszym dziedzictwem każdego na świecie człowieka, mężczyzny oraz kobiety: pierwszym źródłem tożsamości człowieka w słowie objawienia, pierwszym źródłem pewności jego powołania jako osoby stworzonej na obraz Boga samego.

2 Odpowiedź Chrystusa ma znaczenie historyczne — ale nie tylko historyczne. Ludzie wszystkich epok stawiają pytanie na ten sam lub zbliżony temat. Ludzie współcześni stawiają je również. Te pytania naszych czasów nie odwołują się do ustawy Mojżesza, zezwalającej na list rozwodowy, odwołują się natomiast do innych okoliczności, do innych ustaw. Pytania te są nabrzmiałe taką problematyką, jakiej ówcześni rozmówcy Chrystusa nie znali. Wiadomo, jakie pytania w związku z małżeństwem i rodziną zostały postawione ostatniemu Soborowi, papieżowi Pawłowi VI, i jakie nadal są stawiane w okresie posoborowym. Stawiane z dnia na dzień, przy różnych okazjach. Są one stawiane przez poszczególnych ludzi, małżonków, narzeczonych, młodzież — a także przez pisarzy i publicystów, polityków, ekonomistów i demografów — przez całą współczesną kulturę i cywilizację.

Myślę, że wśród odpowiedzi, jakich Chrystus udzielałby ludziom naszych czasów na ich często niecierpliwe pytania, podstawowa pozostałaby zawsze ta, jakiej udzielił faryzeuszom. Chrystus wobec wszystkich tych pytań nade wszystko odwołałby się do „początku”. Odwołałby się może tym bardziej stanowczo i zasadniczo, im bardziej sytuacja człowieka — sytuacja wewnętrzna i cywilizacyjna zarazem — zdaje się oddalać od tego „początku”, przybierając takie zarysy i takie rozmiary, jakie z biblijnym obrazem „początku” spotykają się w punkcie pozornie coraz to odleglejszym.

Chrystus jednak nie byłby „zaskoczony” żadną z tych sytuacji — i sądzę, że dalej odwoływałby się nade wszystko do „początku”.

3 I dlatego też ta odpowiedź Chrystusa zasługiwała na szczególnie gruntowne rozpatrzenie. Jest to odpowiedź, w której zostały przywołane podstawowe, elementarne prawdy o człowieku — o człowieku jako mężczyźnie i kobiecie. Odpowiedź, przez którą dostrzegamy same zręby ich tożsamości w wymiarach tajemnicy stworzenia — i zarazem w perspektywie tajemnicy odkupienia. Bez tego zaś nie sposób zbudować teologicznej antropologii, a w jej kontekście owej „teologii ciała”, z której wyrasta również w pełni chrześcijańska wizja małżeństwa i rodziny. Dał temu niedawno wyraz Paweł VI, gdy na początku encykliki poświęconej sprawom małżeństwa i rodzicielstwa w jego po ludzku i po chrześcijańsku odpowiedzialnym znaczeniu — odwołał się do „integralnej wizji człowieka”1. Można powiedzieć, że Chrystus w swojej ówczesnej odpowiedzi danej faryzeuszom przywołał przed oczy swoich rozmówców również ową „integralną wizję człowieka”, bez której żadna adekwatna odpowiedź na pytanie związane z małżeństwem i rodzicielstwem nie może być udzielona. Tę to właśnie „integralną wizję człowieka” trzeba budować „od początku”.

Dla umysłowości współczesnej jest to ważne tak samo, jak dla ówczesnych rozmówców Chrystusa — choć jest ważne zarazem inaczej. Jesteśmy bowiem dziećmi epoki, w której ta integralna wizja człowieka w wyniku postępu wielu różnych nauk z łatwością może być wyparta i zastąpiona przez różne ujęcia cząstkowe, które zatrzymując się na takim lub innym aspekcie compositum humanum nie dosięgają integrum człowieka lub pozostawiają je poza swoim polem widzenia. Z kolei zaś włączają się w to różnorodne trendy cywilizacyjne epoki, które na tych cząstkowych prawdach o człowieku budują swoje propozycje i wskazówki praktyczne co do ludzkiego postępowania, a częściej jeszcze na temat tego, jak postępować „z człowiekiem”. Człowiek wówczas staje się bardziej przedmiotem określonych technik niż podmiotem odpowiedzialnym za własne działanie. Odpowiedź dana przez Chrystusa faryzeuszom ma także to na celu, ażeby człowiek — mężczyzna i kobieta — był takim podmiotem, stanowiącym o własnych czynach w świetle integralnej prawdy o sobie: tej prawdy, która jest pierwotnym, czyli podstawowym zrębem autentycznie ludzkich doświadczeń. Tej właśnie prawdy Chrystus każe nam szukać „od początku”. W ten sposób trafimy do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju.

4 Studium tych rozdziałów (może bardziej niż jakiekolwiek inne) uświadamia nam znaczenie i potrzebę „teologii ciała”. „Początek” mówi nam stosunkowo bardzo niewiele o ciele ludzkim we współczesnym przyrodniczym znaczeniu tego słowa. Pod tym względem znajdujemy się w obrębie tego studium na poziomie całkowicie przednaukowym. Prawie niczego nie dowiadujemy się o wewnętrznych strukturach i prawidłowościach, jakie panują w ludzkim organizmie. Równocześnie jednak — może właśnie ze względu na tę pierwotność tekstu — tym prościej i tym pełniej odsłania się jedna prawda, która jest ważna dla integralnej wizji człowieka. Prawda ta dotyczy znaczenia ludzkiego ciała w strukturze osobowego podmiotu. Z kolei zaś refleksja nad tymi pierwotnymi tekstami pozwala nam rozszerzyć to znaczenie na całą sferę ludzkiej intersubiektywności (międzypodmiotowości), zwłaszcza zaś w odwiecznej relacji mężczyzna — kobieta. Dzięki temu uzyskujemy wobec tej relacji taką optykę, jaką musimy koniecznie odbudować u podstaw całej współczesnej wiedzy o samej płciowości człowieka w znaczeniu biofizjologicznym. Nie znaczy to, że mamy zrezygnować z tej wiedzy, pozbawić się jej osiągnięć. Wręcz przeciwnie. Jeśli osiągnięcia te mają służyć nauczaniu i wychowaniu człowieka w jego męskości i kobiecości — jeśli mają służyć jego wychowaniu w dziedzinie małżeństwa i rodzicielstwa — musimy poprzez wszystkie szczegółowe elementy naszej współczesnej wiedzy stale docierać do tego, co jest podstawowe oraz istotowo osobowe zarówno w każdym człowieku, mężczyźnie czy kobiecie, jak i w ich wzajemnych odniesieniach.

I tutaj właśnie refleksja nad tym archaicznym zapisem, jaki znajdujemy w Księdze Rodzaju, jest niczym niezastąpiona. Jest to prawdziwy „początek” teologii ciała. To zaś, że teologia może być również „teologią ciała”, nie może dziwić ani zaskakiwać nikogo, kto jest świadom tajemnicy i faktu Wcielenia. Przez to, że Bóg (Słowo) stał się ciałem, ciało weszło niejako głównymi drzwiami do teologii (czyli nauki o Bogu). Wcielenie — oraz wyrastające z niego Odkupienie — stało się ostatecznym źródłem sakramentalności małżeństwa, o czym w swoim czasie wypadnie szerzej jeszcze się wypowiedzieć.

5 Pytania, jakie stawia człowiek współczesny, są też pytaniami chrześcijan — tych, którzy przygotowują się do sakramentu małżeństwa, lub też tych, którzy żyją w małżeństwie, sakramencie Kościoła. Są to nie tylko pytania nauki, ale bardziej jeszcze pytania życia ludzkiego. Wszak tylu ludzi, tylu chrześcijan szuka w małżeństwie spełnienia swego chrześcijańskiego powołania. Tylu chce w nim znaleźć drogę zbawienia i świętości.

Dla tych szczególnie ważna jest odpowiedź, jakiej Chrystus udzielił faryzeuszom, gorliwym wyznawcom Starego Zakonu. Ci, którzy szukają w małżeństwie spełnienia swego ludzkiego i chrześcijańskiego powołania, przede wszystkim są wezwani, aby uczynić treścią swego życia i postępowania ową „teologię ciała”; jej „początek” znajdujemy w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Jakże bowiem bardzo na drodze tego właśnie powołania nieodzowne jest pogłębione poczucie sensu ciała w jego męskości i kobiecości, jak bardzo nieodzowna jest precyzyjna świadomość oblubieńczego sensu ciała, rodzicielskiego sensu ciała, jeśli to wszystko, co składa się na treść życia małżonków, ma znajdować stale swój pełny osobowy wymiar w obcowaniu, postępowaniu, odczuwaniu, zwłaszcza na tle cywilizacji, która pozostaje pod presją myślenia i wartościowania materialistycznego, utylitarystycznego. Współczesna biofizjologia może udzielać wielu trafnych informacji na temat ludzkiego seksualizmu. Jednakże wiedzę o osobowej godności ludzkiego ciała trzeba czerpać z innych jeszcze źródeł. Źródłem szczególnym jest słowo Boga samego, zawierające objawienie ciała: i to właśnie już „od początku”.

Jakże znamienne jest to, że Chrystus w odpowiedzi na te wszystkie pytania każe człowiekowi powrócić niejako do progu jego teologicznych dziejów. Każe mu stanąć na granicy pomiędzy pierwotną niewinnością (szczęśliwością) a dziedzictwem pierworodnego upadku. Czyż nie chce mu przez to powiedzieć, że droga, którą On prowadzi człowieka — mężczyznę i kobietę — w sakramencie małżeństwa, droga „odkupienia ciała”, musi polegać na odzyskiwaniu tej godności, w jakiej się wypełnia zarazem prawdziwy sens ciała ludzkiego — osobowy i „komunijny” zarazem?

6 Na razie zamykamy ten pierwszy rozdział naszych rozważań poświęconych temu doniosłemu tematowi. Ażeby na nasze niespokojne czasem pytania związane z małżeństwem — a głębiej jeszcze, z ludzkim poczuciem sensu ciała — udzielić pełniejszej odpowiedzi, nie możemy poprzestać na tym, co Chrystus odpowiedział faryzeuszom, odwołując się do „początku” (Mt 19,3 nn.; Mk 10,2 nn.). Musimy uwzględnić wszystkie Jego wypowiedzi, a nade wszystko dwie, które mają szczególnie syntetyczny charakter: jedną z Kazania na Górze o możliwościach serca ludzkiego wobec pożądliwości ciała (por. Mt 5,8), oraz drugą, w której Jezus odwołał się do przyszłego zmartwychwstania (por. Mt 22,24-30; Mk 12,18-27; Łk 20,27-36).

Obie te wypowiedzi zamierzamy uczynić tematem naszych dalszych rozważań.

(2.4.1980)

Przypisy

1 Humanae vitae, 7.

## Rozdział II. Chrystus odwołuje się do człowieka wewnętrznego

### W świetle kazania na górze

1 Przedmiotem naszej dalszej refleksji — w ramach spotkań środowych — pragnę uczynić następującą wypowiedź z Kazania na Górze: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28). Wydaje się, iż dla teologii ciała zdanie to ma znaczenie kluczowe, podobnie jak wypowiedź, w której Chrystus odwołał się do „początku” — ta, która posłużyła nam za podstawę przeprowadzonych dotychczas analiz. Mogliśmy się wówczas przekonać, jak szeroki był kontekst jednego zdania, a poniekąd jednego słowa wypowiedzianego przez Chrystusa. Chodziło nie tylko o kontekst bezpośredni, wyznaczony przebiegiem rozmowy z faryzeuszami, ale o kontekst całościowy, którego nie sposób ustalić nie sięgając do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju (jeśli byśmy już nawet pominęli to wszystko, co w tym kontekście należy do innych ksiąg Starego Testamentu). Analizy uprzednio przeprowadzone ukazały, jak olbrzymią treść dźwiga na sobie to Chrystusowe odwołanie się do „początku”.

Wypowiedź, do której nawiązujemy obecnie: Mt 5,27-28 — obok bezpośredniego kontekstu, w którym się pojawia — wprowadzi nas z pewnością także w swój szerszy, w swój całościowy kontekst, poprzez który ukaże się stopniowo jej kluczowe znaczenie dla teologii ciała. Bezpośrednio stanowi ona jeden z tych fragmentów Kazania na Górze, w których Jezus Chrystus dokonuje zasadniczej rewizji w sposobie rozumienia i wypełniania prawa moralnego Starego Przymierza. Odnosi się to po kolei do następujących przykazań Dekalogu: piątego: „nie zabijaj” (por. Mt 5,21-26), szóstego: „nie cudzołóż” (por. Mt 5,27-32) — znamienne, że pod koniec tego ustępu również pojawia się znana z poprzedniego rozdziału sprawa „listu rozwodowego” (por. 4,31-32) — oraz przykazania ósmego w brzmieniu z Księgi Wyjścia (por. Wj 20,7): „nie będziesz fałszywie przysięgał, lecz dotrzymasz Panu swej przysięgi” (por. Mt 5,33-37).

Znamienne są nade wszystko słowa poprzedzające te — i dalsze — fragmenty Kazania na Górze, słowa, w których Jezus oświadcza: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17). W dalszych zdaniach Jezus wyjaśnia sens tego przeciwstawienia oraz konieczność „wypełnienia” Prawa dla realizacji królestwa Bożego: „kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim” (Mt 5,19). Przez królestwo niebieskie rozumiemy królestwo Boże w jego wymiarze eschatologicznym. Wypełnienie Prawa zasadniczo warunkuje to królestwo w ziemskim wymiarze ludzkiego bytowania. Chodzi jednak o wypełnienie w pełni odpowiadające znaczeniu Prawa, Dekalogu, poszczególnych przykazań. Tylko takie wypełnienie buduje ową sprawiedliwość, którą zamierzył Bóg – Prawodawca. Chrystus – Nauczyciel przestrzega natomiast przed taką ludzką wykładnią całego Prawa oraz poszczególnych zawartych w nim przykazań, która nie buduje owej sprawiedliwości, jaką zamierzył Bóg – Prawodawca: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 5,20).

2 W takim oto kontekście pojawia się wypowiedź Chrystusa według Mt 5,27-28, którą zamierzamy uczynić podstawą obecnych analiz, uważając ją, podobnie jak wypowiedź z Mt 19,3-9 (i Mk 10), za kluczową dla teologii ciała. Podobnie jak tamta, posiada ona charakter bezpośrednio normatywny. Potwierdza zasadę ludzkiej moralności zawartą w przykazaniu „nie cudzołóż”, a równocześnie ustala właściwe i pełne rozumienie tej zasady — czyli takie, które stwarza podstawę i zarazem stanowi warunek adekwatnego jej „wypełnienia”. Wypełnienie to należy rozumieć w świetle wcześniej wypowiedzianych słów Mt 5,17-20, na które przed chwilą zwróciliśmy uwagę. Chodzi z jednej strony o to, ażeby w pełni zaakceptować znaczenie, jakie zawarł w przykazaniu „nie cudzołóż” Bóg – Prawodawca, z drugiej — o ową „sprawiedliwość”, która przez takie wypełnienie ze strony człowieka ma „obfitować” w tymże człowieku, czyli ma w nim samym osiągnąć właściwą pełnię. Są to jakby dwa aspekty „wypełnienia” w znaczeniu ewangelicznym.

3 Znajdujemy się w ten sposób na płaszczyźnie etosu — tego, co można określić jako wewnętrzny kształt, jakby duszę ludzkiej moralności. Myśliciele współcześni (np. M. Scheler) widzą w Kazaniu na Górze wielki przełom właśnie w dziedzinie etosu1. Żywej, w znaczeniu egzystencjalnym, moralności nie kształtują jeszcze same normy przybierające formę przykazań, nakazów czy zakazów, jak w tym wypadku przykazanie „nie cudzołóż”. Moralność taka, w której spełnia się sam sens bycia człowiekiem — która równocześnie stanowi „wypełnienie” Prawa przez „obfitowanie” sprawiedliwości, przez jej podmiotową żywotność — tworzy się w wewnętrznym dostrzeżeniu wartości, z czego rodzi się powinność jako wyraz sumienia, jako odpowiedź samego osobowego „ja”. Etos oznacza równocześnie wejście w głąb samej normy i zstąpienie do wnętrza człowieka — podmiotu moralności. Wartość moralna związana jest z dynamicznym procesem ludzkiego wnętrza. Aby jej dosięgnąć, nie wystarcza zatrzymywać się „na powierzchni” ludzkich działań, trzeba zstąpić do tego właśnie wnętrza.

4 Dekalog, oprócz przykazania „nie cudzołóż”, zna również przykazanie „nie pożądaj żony bliźniego” (por. Wj 20,17; Pwt 5,21). Chrystus w swej wypowiedzi z Kazania na Górze poniekąd łączy jedno z drugim: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa”. Nie tyle jednak chodzi o rozróżnienie zakresu tych dwu przykazań Dekalogu, ile o ukazanie wymiaru wewnętrznego działania, do którego odnoszą się również słowa „nie cudzołóż”. Działanie to ma swą widzialną postać „uczynku ciała”, uczynku, w którym uczestniczą mężczyzna i kobieta wbrew prawu małżeńskiej wyłączności. Kazuistyka ksiąg Starego Testamentu, nastawiona na tropienie wszystkiego, co wedle zewnętrznych kryteriów stanowiło taki „uczynek ciała”, nastawiona na zwalczanie „cudzołóstwa”, równocześnie otwiera dla tego cudzołóstwa różne legalne furtki. W ten sposób na gruncie wielorakiego kompromisu „przez wzgląd na zatwardziałość serc” (Mt 19,8), zamierzony przez Prawodawcę sens przykazania uległ wypaczeniu. Zatrzymywano się przy legalistycznym przestrzeganiu formuły, która nie „obfitowała” wewnętrzną sprawiedliwością serc. Chrystus przenosi ciężar zagadnienia w inny wymiar, kiedy mówi: „kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (według dawnych przekładów: „już ją scudzołożył w sercu swoim”, która to formuła wydaje się poniekąd trafniejsza)2.

Tak więc Chrystus odwołuje się do człowieka wewnętrznego. Czyni to wielokrotnie i przy różnych okazjach. Tutaj zdaje się to szczególnie wyraziste i wymowne nie tylko ze względu na kształt ewangelicznego etosu, ale także ze względu na sposób widzenia człowieka. Nie tylko więc racja etyczna, ale także racja antropologiczna przemawia za tym, abyśmy zatrzymali się nieco dłużej przy tekście Mt 5,27-28, zawierającym słowa Chrystusa z Kazania na Górze.

(16.4.1980)

Przypisy

1 „Ich kenne kein grandioseres Zeugnis für eine solche Neuerschliessung eines ganzen Wertbereiches die das ältere Ethos relativiert, als die Bergpredigt, die auch in ihrer Form als Zeugnis solcher Neuerschliessung und Relativierung der älteren «Gesetzes»-werte sich überall kundgibt: «Ich aber sage auch»” (Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle a. d. S. 1921, s. 316, n. 1).

2 Tekst Wulgaty daje nam wierny przekład oryginału greckiego: iam moechatus est eam in corde suo (grecki czasownik moichuo jest przechodni). We współczesnych językach europejskich „cudzołożyć” jest czasownikiem nieprzechodnim, stąd tłumaczenie: „dopuścił się nią cudzołóstwa” (w Biblii Tysiąclecia: „już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa; przekład ks. Wujka zachowuje wiernie tekst oryginału: „już ją scudzołożył w sercu swoim”).

### Treść etyczna i antropologiczna przykazania „Nie cudzołóż”

1 Przypomnijmy słowa z Kazania na Górze, do których nawiązujemy w bieżącym ciągu naszych środowych rozważań: „Słyszeliście — mówi Chrystus — że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28).

Ów człowiek, do którego Jezus tutaj się odwołuje, jest to człowiek „historyczny” — taki, jakiego „początek”, czyli zarazem „prehistorię teologiczną”, śledziliśmy we wcześniejszych analizach. Jest to — bezpośrednio biorąc — ten, który słucha własnymi uszami Kazania na Górze. Wraz z nim jednak każdy inny człowiek jest usytuowany wobec tego momentu historii na wielkim obszarze przeszłości i na równie rozległym obszarze przyszłości. Do tej „przyszłości” w stosunku do Kazania na Górze należy również nasza teraźniejszość, współczesność: jest tym człowiekiem poniekąd „każdy”. Zarówno człowiek przeszłości, jak i człowiek przyszłości może być tym, który zna przykazanie „nie cudzołóż” jako „treść Prawa” (por. Rz 2,22-23), ale może być także tym, o którym w Liście do Rzymian czytamy, iż treść ta tylko „wypisana jest w jego sercu” (por. Rz 2,15).

W świetle przeprowadzonych uprzednio rozważań, jest to ten człowiek, który ze swego „początku” wyniósł określone poczucie sensu ciała, zrodzone naprzód „przed progiem” swych historycznych doświadczeń w samej tajemnicy stworzenia, skoro wyłonił się z niej „jako mężczyzna i kobieta” (Rdz 1,27). Jest to ten człowiek historyczny, który u „początku” swych ziemskich dziejów znalazł się „wewnątrz” poznania dobra i zła, łamiąc pierwotne Przymierze ze swym Stwórcą. Jest to ten człowiek – mężczyzna, który „poznał swoją żonę” (kobietę), i wielokrotnie „poznawał”, a ona „poczynała i rodziła” (por. Rdz 4,1-2) zgodnie z postanowieniem Stwórcy sięgającym jeszcze stanu pierwotnej niewinności (por. Rdz 1,28 oraz 2,24).

2 Do tego właśnie człowieka zwraca się Chrystus w Kazaniu na Górze, w szczególności w słowach Mt 5,27-28. Zwraca się do człowieka określonego momentu historii, a równocześnie do wszystkich ludzi objętych tą samą historią człowieka. Zwraca się — jak już stwierdziliśmy — do człowieka „wewnętrznego”. Słowa Chrystusa mają wyraźną zawartość antropologiczną, dotykają poniekąd tych znaczeń odwiecznych, przez które buduje się „adekwatna” antropologia. Przez swoją etyczną treść słowa te zarazem budują taką antropologię, domagają się niejako, aby człowiek wszedł w swój pełny obraz. Człowiek, który jest „ciałem”, który jako mężczyzna odnosi się przez swoje ciało i płeć do kobiety (na to bowiem wskazuje również zwrot „nie cudzołóż”), winien w świetle tych słów Chrystusa odnaleźć się w swoim wnętrzu, w swoim „sercu”. „Serce” jest tym wymiarem człowieczeństwa, z którym bezpośrednio łączy się poczucie sensu ludzkiego ciała i ład tego poczucia. Chodzi tutaj zarówno o ów sens, który w dawniejszych analizach nazwaliśmy „oblubieńczym”, jak też o ten, który nazwaliśmy „rodzicielskim”. O jaki zaś chodzi ład?

3 Cały obecny rozdział naszych rozważań ma stanowić odpowiedź na to właśnie pytanie — odpowiedź sięgającą nie tylko racji etycznych, ale także antropologicznych, pozostają one bowiem w ścisłym wzajemnym związku. Na razie wypada ustalić wstępne znaczenie tekstu Mt 5,27-28, znaczenie użytych w nim wyrażeń oraz wzajemny stosunek.

Cudzołóstwo, do którego odnosi się wprost i bezpośrednio przykazanie „nie cudzołóż”, oznacza naruszenie tej jedności, przez którą mężczyzna i kobieta tylko jako małżonkowie mogą się ze sobą łączyć tak ściśle, że stają się „jednym ciałem” (Rdz 2,24). Cudzołoży mężczyzna, jeśli łączy się w taki sposób z kobietą, która nie jest jego małżonką, żoną. Cudzołoży też kobieta, jeśli łączy się w taki sposób z mężczyzną, który nie jest jej mężem. Należy wnosić, że owo „cudzołóstwo w sercu”, którego dopuszcza się mężczyzna, gdy „pożądliwie patrzy na kobietę”, oznacza ściśle określony akt wewnętrzny. Jest to pożądanie skierowane w tym wypadku przez mężczyznę w stronę kobiety, która nie jest jego żoną, a zmierzające do tego, aby złączyć się z nią tak, jak z własną żoną, czyli — używając raz jeszcze słów Rdz 2,24 — „tak ściśle, że stają się jednym ciałem”.

Pożądanie takie jako akt wewnętrzny wyzwala się przez zmysł wzroku, przychodzi wraz z patrzeniem, tak jak w wypadku Dawida i Batszeby (por. 2 Sm 11,2), używając przykładu biblijnego. Związek pożądania ze zmysłem wzroku został szczególnie uwydatniony w słowach Chrystusa.

4 Słowa te nie mówią wyraźnie, iż owa kobieta — przedmiot pożądania — jest cudzą żoną, lub też, że nie jest po prostu żoną mężczyzny, który w ten sposób na nią patrzy.

Może być cudzą żoną, może w ogóle nie być związana małżeństwem. Tego należy się raczej domyślać, zwłaszcza na podstawie zwrotu, który to, czego patrzący mężczyzna dopuszcza się „w sercu swoim”, określa właśnie jako „cudzołóstwo”: dopuścił się cudzołóstwa w sercu swoim”. Z tego też należy prawidłowo wnioskować, że takie pożądliwe spojrzenie skierowane w stronę własnej żony nie jest cudzołóstwem „w sercu” — po prostu dlatego, że odnośny akt wewnętrzny mężczyzny odnosi się do kobiety, która jest jego żoną, a więc w stosunku do której „cudzołóstwo” nie może zachodzić! Jeśli współżycie małżeńskie jako akt zewnętrzny, w którym oboje „łączą się ze sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem”, ma pełne pokrycie etyczne w stosunku danego mężczyzny do kobiety będącej jego żoną, to analogiczne pokrycie ma również akt wewnętrzny w tej samej relacji.

5 Tym niemniej owo „pożądanie”, na co wskazuje zwrot „pożądliwie patrzy”, ma swój własny wymiar biblijny i teologiczny, którego nie możemy tutaj nie odsłonić. Jeśli nawet nie odsłania się on wprost i bezpośrednio w tym jednym konkretnym wyrażeniu z Mt 5,27-28, to jednak tkwi bardzo głęboko w całościowym kontekście objawienia ciała. I do tego kontekstu musimy sięgnąć, jeśli to Chrystusowe odwołanie się do „serca”, do człowieka wewnętrznego, ma zabrzmieć całą pełnią prawdy. Sama wypowiedź z Kazania na Górze (Mt 5,27-28) ma przede wszystkim charakter naprowadzający. Chrystus zwraca się w swych słowach bezpośrednio i wprost tylko do mężczyzny jako do tego, który „patrzy pożądliwie” na kobietę. Nie znaczy to jednak, że słowa te swym sensem etycznym nie dosięgają kobiety. Chrystus wyraża się w ten sposób, żeby zilustrować konkretnym przykładem, jak należy rozumieć „wypełnienie Prawa” wedle znaczenia, jakie nadał mu Bóg – Prawodawca, a także jak należy rozumieć owo „obfitowanie sprawiedliwości” w człowieku zachowującym szóste przykazanie Dekalogu. Mówiąc w ten sposób chce, abyśmy nie zatrzymali się na samym przykładzie, ale zrozumieli pełny sens etyczny i antropologiczny tej wypowiedzi. Jeśli posiada ona charakter naprowadzający, to znaczy, że po jej śladach możemy dojść do zrozumienia ogólnie ważnej prawdy o człowieku „historycznym” — ważnej dla teologii ciała. Dalsze etapy rozważań, które kolejno podejmujemy, mają nas do zrozumienia tej prawdy przybliżyć.

(23.4.1980)

### Pożądliwość jest skutkiem zerwania przymierza z Bogiem

1 Powiedzieliśmy w ostatnim rozważaniu, iż słowa Chrystusa z Kazania na Górze odnoszą się bezpośrednio do pożądania, które doraźnie budzi się w sercu ludzkim — pośrednio zaś naprowadzają nas na zrozumienie ogólnie ważnej prawdy o człowieku.

Owa ogólnie ważna prawda o człowieku „historycznym”, ku której skierowują nas słowa Chrystusa z Mt 5,27-28, zdaje się znajdować swój wyraz w biblijnej nauce o trojakiej — lub troistej — pożądliwości. Odwołujemy się tu do syntetycznej wypowiedzi z 1 Listu św. Jana 2,16-18: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki”.

Rzecz jasna, iż w rozumieniu tych słów obowiązuje zasada bezpośredniego kontekstu, w jakim zostały wypowiedziane. Jest to kontekst 1 Listu św. Jana, kontekst całej „teologii Janowej”, o której wiele już napisano. Jednakże te same słowa tkwią równocześnie w kontekście całej Biblii, należą do całokształtu objawionej prawdy o człowieku, są ważne dla teologii ciała.

Słowa te nie wyjaśniają samej pożądliwości w jej potrójnej postaci, zdają się zakładać, że to, czym jest „pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia”, jest w jakiś sposób jasne, wiadome i znane. Wyjaśniają natomiast genezę trojakiej pożądliwości, wskazują na jej pochodzenie nie „od Ojca”, lecz „od świata”.

2 Pożądliwość ciała, a wraz z nią pożądliwość oczu i pycha tego życia, jest „na świecie” i zarazem pochodzi „od świata” nie jako owoc tajemnicy stworzenia, lecz jako owoc drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 2,17) w sercu człowieka. Owocuje w niej nie sam „świat” stworzony przez Boga dla człowieka, świat, o którego podstawowej „dobroci” czytamy tyle razy w Rdz 1: „Widział Bóg, że było dobre […], że było bardzo dobre”.

W troistej pożądliwości owocuje natomiast zerwane u początku przymierze ze Stwórcą: z Bogiem – Elohim i Bogiem – Jahwe. Przymierze to zostało złamane w sercu ludzkim. Musielibyśmy tutaj podjąć bardzo wnikliwą analizę wydarzeń opisanych w Rdz 3,1-6, czego jednak nie czynimy. Odwołujemy się tylko ogólnie do tajemnicy grzechu u początku dziejów człowieka. Dopiero bowiem jako następstwo grzechu, jako owoc złamanego w ludzkim sercu — wewnątrz człowieka — przymierza z Bogiem, „świat” Księgi Rodzaju stał się „światem słów Janowych z 1 J 2,15-16: miejscem pożądliwości, a także jej źródłem.

Tak więc ta wypowiedź, która stwierdza, że pożądliwość „nie pochodzi od Ojca, lecz od świata”, zdaje się raz jeszcze skierowywać nas w stronę biblijnego „początku”. Geneza Janowej „troistej pożądliwości” w nim znajduje swe pierwsze i podstawowe wyjaśnienie. Jest to zaś wyjaśnienie istotne dla naszej teologii ciała. Aby przybliżyć ową ogólnie ważną prawdę o człowieku „historycznym”, jaką zawierają w sobie słowa Chrystusa z Kazania na Górze (Mt 5,27-28), wypada nam raz jeszcze powrócić do Księgi Rodzaju, raz jeszcze stanąć „na progu” objawienia człowieka „historycznego”. Jest to tym bardziej konieczne, że ów próg historii zbawienia okazuje się równocześnie — stwierdzimy to w kolejnych analizach — progiem autentycznie ludzkich doświadczeń. Odżyją w nim te same podstawowe znaczenia, które udało nam się wydobyć w uprzednich analizach, widząc w nich konstytutywne elementy adekwatnej antropologii, a zarazem głębokie tworzywo teologii ciała.

3 Może się jeszcze zrodzić pytanie, czy wolno nam przenosić typowe treści „teologii Janowej”, jakie zawierają się w całym pierwszym liście, (a w szczególności w 1 J 2,15-16), na grunt Mateuszowego Kazania na Górze, a zwłaszcza owej wypowiedzi Chrystusa z Mt 5,27-28. Będziemy jeszcze wracać do tego problemu. Jednakże już teraz odwołujemy się do integralnego kontekstu całej Biblii, do całokształtu objawionej i wypowiedzianej w niej prawdy o człowieku. W imię tej właśnie prawdy staramy się zrozumieć do głębi człowieka, na którego wskazuje Chrystus z Mt 5,27-28, owego mężczyznę, który „pożądliwie patrzy” na kobietę. Czyż takie „patrzenie” ostatecznie nie tłumaczy się tym, że ów mężczyzna jest właśnie „człowiekiem pożądliwości” w znaczeniu 1 J 2,15-16 — co więcej: że oboje, mężczyzna, który pożądliwie patrzy, i kobieta, która jest przedmiotem takiego spojrzenia, znaleźli się w wymiarze „trojakiej pożądliwości” — tej, która „nie pochodzi od Ojca, ale od świata”? Trzeba więc zdobyć zrozumienie, czym jest owa pożądliwość, a raczej: kim jest ów biblijny „człowiek pożądliwości”, aby odsłonić całą głębię słów Chrystusa z Mt 5,27-28, aby wyjaśnić, co oznacza zawarte w nich odwołanie się do ludzkiego „serca”, tak ważne dla teologii ciała.

4 Wracamy więc raz jeszcze do opisu jahwistycznego, w obrębie którego ten sam człowiek — mężczyzna i kobieta — jawi się naprzód jako człowiek pierwotnej niewinności — przed grzechem pierworodnym — a następnie jak ten, który tę niewinność utracił, łamiąc pierwotne przymierze ze swym Stwórcą, Bogiem – Jahwe. Nie zamierzamy tutaj podejmować adekwatnej analizy kuszenia i grzechu, odwołując się do samego tekstu Rdz 3,1-5, do nauki Kościoła na ten temat oraz teologii. Wypada tylko zauważyć, że sam opis biblijny zdaje się szczególnie uwydatniać ów kluczowy moment zakwestionowania daru w sercu człowieka. Człowiek, który zrywa owoc z „drzewa poznania dobra i zła”, dokonuje zarazem podstawowego wyboru — dokonuje go wbrew woli Stwórcy, Boga – Jahwe, przyjmując motywację podsuniętą przez kusiciela. („Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”; dawniejsze tłumaczenie: „będziecie jako bogowie znający dobro i zło”). W tej motywacji zawiera się wyraźne zakwestionowanie daru i miłości, z której bierze początek stworzenie jako obdarowanie. W stosunku do człowieka jest to właśnie obdarowanie „światem”, a równocześnie „obrazem Boga”, czyli samym człowieczeństwem w całej pierwotnej prawdzie męskiej i kobiecej dwoistości tego „obrazu”. Wystarczy się gruntownie wmyśleć w cały fragment Rdz 3,1-5, aby zidentyfikować zawartą tam tajemnicę odwrócenia się człowieka „od Ojca” (chociaż w opisie nie spotykamy się z takim imieniem Boga). Kwestionując w swoim sercu sam najgłębszy sens obdarowania, kwestionując miłość jako właściwy motyw stworzenia i pierwotnego przymierza (por. zwłaszcza Rdz 3,5!), człowiek odwraca się od Boga Miłości, od „Ojca”, poniekąd odrzuca Go w swoim sercu. Równocześnie więc odrywa swe serce, niejako odcina je od tego, co „pochodzi od Ojca”. Pozostaje w nim to, co „pochodzi od świata”.

5 „A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski” (Rdz 3,6). Jest to pierwsze zdanie w opisie jahwistycznym, które odnosi się do „sytuacji” człowieka po grzechu, które wskazuje na nowy stan ludzkiej natury. Czy nie naprowadza ono równocześnie na początek „pożądliwości w sercu człowieka?” Aby dać gruntowniejszą odpowiedź na to pytanie, nie możemy zatrzymać się na tym pierwszym zdaniu. Musimy odczytać do końca cały ów tekst. Jednakże już przy pierwszym zdaniu trzeba przypomnieć to, co w uprzednich analizach zostało powiedziane na temat wstydu jako doświadczeniu „granicznym”. Księga Rodzaju odwołuje się do tego doświadczenia, aby ukazać granicę pomiędzy stanem pierwotnej niewinności (por. zwłaszcza Rdz 2,25, któremu wiele poświęciliśmy uwagi w poprzednich analizach) a stanem grzeszności człowieka u samego „początku”. Skoro Rdz 2,25 podkreśla, że „byli nadzy, [lecz] nie odczuwali wobec siebie wstydu”, to Rdz 3,6 mówi wyraźnie o narodzinach wstydu wraz z grzechem. Ów wstyd jest jak gdyby pierwszym źródłem ujawnienia się w człowieku — w obojgu: mężczyźnie i kobiecie — tego, co „nie pochodzi od Ojca, ale od świata”.

(30.4.1980)

### Radykalna zmiana znaczenia pierwotnej nagości

1 Zaczęliśmy poprzednio mówić o wstydzie, jaki zrodził się w sercu pierwszego człowieka: mężczyzny i kobiety, wraz z grzechem.

Pierwsze zdanie opisu jahwistycznego na ten temat brzmi następująco: „a wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski” (Rdz 3,7). Zdanie to, które mówi o wstydzie wzajemnym mężczyzny i kobiety jako symptomie upadku (status naturae lapsae) należy osadzić w całości tegoż opisu. Wstyd sięga głębiej, zdaje się poruszać w tym momencie same podstawy ich bytowania. „Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Boga – Jahwe przechadzającego się po ogrodzie, […] skryli się przed Bogiem – Jahwe wśród drzew ogrodu” (Rdz 3,8). Potrzeba ukrycia się wskazuje na to, że w głębi wstydu, który wzajemnie im się udzielił jako bezpośredni owoc drzewa poznania dobra i zła, dojrzał lęk wobec Boga — lęk, którego przedtem nie znali. „Bóg – Jahwe zawołał na mężczyznę i zapytał go: «Gdzie jesteś?» On odpowiedział: «Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się»” (Rdz 3,9-10). Do istoty wstydu zawsze należy jakiś lęk — jednakże ten pierworodny wstyd w szczególnej mierze odsłania oblicze lęku: „przestraszyłem się, bo jestem nagi”. Czujemy, że chodzi tu o coś głębszego niż sam tylko wstyd ciała połączony ze świeżo uświadomioną jego nagością. Mężczyzna usiłuje wstydem swej nagości pokryć właściwe źródło lęku. Poniekąd wskazuje na skutek, aby nie nazwać po imieniu samej przyczyny. I wtedy Bóg – Jahwe czyni to za niego: „Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?” (Rdz 3,11).

2 Przejmująca jest precyzja tego dialogu, przejmująca precyzja całego opisu. Ujawnia ona powierzchnię ludzkich przeżyć w ten sposób, że odsłania zarazem ich głębię. Wśród tego wszystkiego „nagość” ma nie tylko znaczenie dosłowne, nie tylko odnosi się do ciała i nie tylko ze względu na ciało jest źródłem zawstydzenia. Oto przez „nagość” ujawnia się człowiek pozbawiony uczestnictwa w Darze, człowiek wyobcowany z tej Miłości, która była źródłem pierwotnego obdarowania, źródłem pełnej miary dobra przeznaczonej dla stworzenia. Człowiek ten, wedle formuł teologicznego nauczania Kościoła, został pozbawiony darów nadprzyrodzonych i pozaprzyrodzonych, które należały do jego „wyposażenia” przed grzechem, doznał też uszczerbku w tym, co należy do samej natury, do człowieczeństwa, w pierwotnej pełni „Bożego daru”. Trojaka pożądliwość nie odpowiada pełni tego obrazu, ale właśnie owym uszczerbkom, brakom i ograniczeniom, które pojawiły się wraz z grzechem. Pożądliwość tłumaczy się brakiem. Brak zapuszcza jednak swe korzenie w pierwotnej głębi ludzkiego ducha. Jeśli próbujemy to śledzić u samego początku, na progu doświadczeń człowieka „historycznego”, musimy wziąć pod uwagę zarówno wszystkie słowa Boga – Jahwe wypowiedziane do niewiasty (Rdz 3,16) i do mężczyzny (Rdz 3,17-19), musimy również poddać analizie stan świadomości obojga, co tekst jahwistyczny wyraźnie nam ułatwia. Już wcześniej zwróciliśmy uwagę na jego literacką specyfikę w tym względzie.

3 Jaki stan świadomości może wyrażać się w tych słowach: „przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się?” Jakiej prawdzie wewnętrznej słowa te odpowiadają? O jakim poczuciu sensu własnego ciała świadczą? Z pewnością jest to stan głęboko różniący się od pierwotnego. Słowa z Księgi Rodzaju 3,10 świadczą wprost i bezpośrednio o radykalnej wręcz zmianie znaczenia pierwotnej nagości. W stanie pierwotnej niewinności nagość ta — jak stwierdziliśmy już dawniej — nie była wyrazem braku, oznaczała ona pełną akceptację ciała w całej człowieczej, a więc osobowej prawdzie tego ciała. Ciało jako wyraz osoby było pierwszym znakiem obecności człowieka w widzialnym świecie. W świecie tym człowiek potrafił od początku wyodrębnić siebie, jakby „wyosobnić” — czyli potwierdzić jako osobę — również przez swoje ciało. Nosiło ono na sobie jakby widoczny rys tej transcendencji, mocą której człowiek jako osoba przerasta widzialny świat istot żyjących (animalia). W tym znaczeniu ciało ludzkie było od początku wiernym świadkiem i wrażliwym sprawdzianem pierwotnej „samotności” człowieka w świecie, stając się zarazem przez swą męskość i kobiecość przejrzystym wymiarem wzajemnego obdarowania w komunii osób. W ten sposób ciało ludzkie w tajemnicy stworzenia nosiło na sobie niepowątpiewalne znamię „obrazu Boga”, stanowiło też swoiste źródło pewności tego obrazu wyrażonego w całym człowieczeństwie. Pierwotna akceptacja ciała była poniekąd podstawą akceptacji świata widzialnego w jego szczytowym punkcie. Dawała ona z kolei człowiekowi gwarancję panowania nad światem, nad ziemią, którą miał czynić sobie poddaną (por. Rdz 1,28).

4 Słowa: „przestraszyłem się, bo jestem nagi i ukryłem się” (Rdz 3,10) świadczą o radykalnej zmianie tego układu. Człowiek traci niejako tę pierwotną pewność „obrazu Boga” wyrażoną w swoim ciele. Traci też niejako poczucie prawa do udziału w tej widzialności świata, jaką cieszył się w tajemnicy stworzenia. Prawo to znajdowało swą podstawę w głębi człowieka, w tym, że on sam uczestniczył w Boskim oglądzie świata i swego własnego człowieczeństwa, co dawało mu głęboki pokój i radość przeżywania prawdy i wartości swego ciała, w całej tej prostocie, jaką przejęło ono do Stwórcy: „widział Bóg, że było bardzo dobre” (Rdz 1,31).

Słowa Księgi Rodzaju 3,10: „przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” mówią o załamaniu się tej pierwotnej akceptacji ciała jako znaku osoby w widzialnym świecie. Wraz z tym zdaje się ulegać zachwianiu akceptacja świata materialnego w relacji do człowieka. Słowa Boga – Jahwe zapowiadają jakby wrogość świata, opór przyrody w stosunku do człowieka i jego zadań, zapowiadają trud, jakiego dozna ludzkie ciało w zetknięciu z poddaną sobie ziemią (por. Rdz 3,17-19: „przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty”). Kresem tego trudu, tego zmagania się człowieka z ziemią, jest śmierć: „bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19).

W tym kontekście, a raczej w tej perspektywie, słowa Księgi Rodzaju 3,10: „przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” zdają się wyrażać jakby poczucie bezbronności człowieka wobec świata, bezbronności całej jego somatycznej struktury wobec procesów przyrody działających z nieuchronną koniecznością. Może więc tkwi w tej przejmującej wypowiedzi jakiś „wstyd kosmiczny”, w którym dochodzi do głosu istota stworzona „na obraz Boga”, powołana do tego, aby „ziemię czynić sobie poddaną”, aby nad nią „panować” (por. Rdz 1,18), a która zarazem — u początku swych historycznych doświadczeń, w tak wyraźny sposób poddana zostaje ziemi tą w szczególności „częścią” swej transcendentnej konstytucji, którą stanowi właśnie ciało.

Wypada nam w tym miejscu przerwać nasze rozważania na temat znaczenia owego „pierworodnego wstydu” z Księgi Rodzaju. Wrócimy do nich za tydzień.

(14.5.1980)

### Ciało nie poddane duchowi rozbija jedność człowieka jako osoby

1 Odczytujemy obecnie znów pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, aby dojrzeć w nich, jak — wraz z grzechem pierworodnym — miejsce człowieka pierwotnej niewinności zajmuje „człowiek pożądliwości”. Rozważane przed tygodniem słowa z rozdziału 3 (Rdz 3,10): „przestraszyłem się, bo jestem nagi i ukryłem się” zdają się mówić o pierwszym doświadczeniu wstydu człowieka wobec swego Stwórcy, który można by również nazwać „wstydem kosmicznym”.

Jednakże ów „kosmiczny wstyd” — jeśli można się dopatrzyć jego rysów w całokształcie sytuacji człowieka po grzechu pierworodnym — ustępuje w opisie jahwistycznym miejsca innej formie zawstydzenia. Jest to zawstydzenie samym człowieczeństwem, zawstydzenie wewnętrznym odejściem od tego, przez co człowiek w samej tajemnicy stworzenia stanowił „obraz Boży” zarówno w swym osobowym „ja”, jak też w międzyosobowej relacji, przez pierwszą komunię osób, jaką stanowili oboje: mężczyzna i kobieta. Owo zawstydzenie samym człowieczeństwem jest równocześnie immanentne i relatywne: ujawnia się w wymiarze ludzkiego wnętrza i równocześnie odnosi się do „drugiego”. Jest to wstyd kobiety „wobec” mężczyzny i zarazem mężczyzny „wobec” kobiety, wstyd wzajemny, który przymusza ich do okrycia swej nagości, do ukrycia przed sobą swych ciał, do odcięcia od wzroku mężczyzny tego, co stanowi widzialne znamię kobiecości, a od wzroku kobiety tego, co stanowi widzialne znamię męskości. W tym kierunku naprzód poszedł wstyd obojga po grzechu pierworodnym, gdy „poznali, że są nadzy”, jak o tym świadczy Księga Rodzaju 3,7. Tekst jahwistyczny zdaje się jednoznacznie wskazywać na charakter „seksualny” owego wstydu: „spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski”. Możemy natomiast pytać, czy charakter „seksualny” wstydu oznacza tylko jego charakter „relatywny”? Innymi słowy: czy jest to wstyd własnej płciowości tylko w odniesieniu do człowieka innej płci?

2 O ile odpowiedź na to pytanie w świetle tego jednego, niewątpliwie kluczowego zdania Księgi Rodzaju 3,7 wydaje się przemawiać nade wszystko za takim właśnie relatywnym charakterem owego pierwotnego wstydu, o tyle refleksja nad całym bezpośrednim kontekstem pozwala wykryć jego bardziej immanentne podłoże. Ów wstyd, który manifestuje się niewątpliwie jako „seksualny”, ujawnia swoistą trudność utożsamiania się z własnym ciałem — trudność nie doznawaną w stanie pierwotnej niewinności. Tak właśnie można rozumieć słowa „przestraszyłem się, bo jestem nagi”, które ujawniają owoc drzewa poznania dobra i zła wewnątrz człowieka. Odsłania się poprzez te słowa jakby konstytutywne pęknięcie wewnątrz ludzkiej osoby, jakby rozbicie pierwotnej duchowo-cielesnej jedności człowieka. Człowiek uświadamia sobie po raz pierwszy, że jego ciało przestało czerpać z tej mocy ducha, która wynosiła je na poziom obrazu Boga. Jego pierwotny wstyd nosi znamiona swoistego poniżenia przez ciało. Kryje się w nim zalążek owego przeciwieństwa, które towarzyszyć będzie człowiekowi „historycznemu” w całej jego dziejowej wędrówce. Pisze św. Paweł: „wewnętrzny człowiek we mnie ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu” (Rz 7,22-23).

3 Tak więc ów wstyd jest immanentny. Zawiera się w nim taka ostrość poznania, jaka rodzi podstawowy niepokój: drżenie całej ludzkiej egzystencji nie tylko wobec perspektywy śmierci, ale także wobec perspektywy owego napięcia, od którego zależy sama wartość, czyli godność osoby w znaczeniu etycznym. W tym znaczeniu ów pierwotny wstyd ciała („jestem nagi”) jest już lękiem („przestraszyłem się”), a zapowiada niepokój sumienia związany z pożądliwością. Ciało, które nie jest poddane duchowi na sposób pierwotnej niewinności, które niesie w sobie stałe zarzewie oporu względem ducha, zagraża w jakiś sposób duchowej spoistości człowieka – osoby. Chodzi tutaj o spoistość natury moralnej, która zakorzenia się gruntownie w samej konstytucji osoby. Pożądliwość, w szczególności pożądliwość ciała, stanowi swoiste zagrożenie dla tej struktury samoposiadania i samopanowania, przez którą konstytuuje się osoba ludzka. Stanowi też dla niej swoiste wyzwanie. W każdym razie człowiek pożądliwości nie panuje nad swoim ciałem w taki sposób, z taką prostotą i „naturalnością”, jak człowiek pierwotnej niewinności. Struktura samoposiadania, istotna dla osoby, jest w nim niejako zachwiana u samych podstaw. Człowiek utożsamia się z nią o tyle, o ile gotów jest stale zdobywać.

4 Z tym wewnętrznym zachwianiem wiąże się wstyd immanentny. Ma on zaś charakter „seksualny” dlatego, że sfera ludzkiej płciowości w szczególnej mierze zdaje się uwydatniać owo zachwianie, jakie wynika z pożądliwości, a zwłaszcza z „pożądliwości ciała”. Pod tym względem ów pierwszy niejako odruch, o jakim mówi Księga Rodzaju 3,7 („poznali, że są nadzy; spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski”), wydaje się bardzo wymowny. Jakby ów „człowiek pożądliwości” (mężczyzna i kobieta „wewnątrz poznania dobra i zła”) odczuł, że przestaje być tak po prostu, również przez swoje ciało i płeć, wyniesiony ponad cały świat stworzeń żyjących (animalia). Jakby odczuł swoiste naruszenie osobowej integracji własnego ciała w tym nade wszystko, co stanowi o płciowości tego ciała, a co wiąże się bezpośrednio z wezwaniem do owej jedności, w jakiej mężczyzna i kobieta mają „stawać się jednym ciałem” (Rdz 2,24). I dlatego ów wstyd immanentny, a zarazem seksualny, jest zawsze bodaj pośrednio relatywny. Jest to wstyd własnej płciowości „ze względu” na drugiego człowieka. W takiej postaci wstyd ów jest ukazany w jahwistycznym opisie Księgi Rodzaju 3, w którym jesteśmy niejako świadkami narodzin człowieka pożądliwości. Widać więc dostateczne uzasadnienie tego, aby od słów Chrystusa o człowieku (mężczyźnie), który „pożądliwie patrzy na kobietę” (Mt 5,27-28), wrócić do tego pierwszego momentu, kiedy wstyd tłumaczy się przez pożądliwość, a pożądliwość przez wstyd. Rozumiemy wówczas lepiej, dlaczego — i w jakim znaczeniu — Chrystus mówi o pożądaniu jako o „cudzołóstwie” dokonanym w sercu, dlaczego zwraca się do „serca” ludzkiego.

5 Serce ludzkie przechowuje w sobie równocześnie pożądliwość i wstyd. Narodziny wstydu kierują nas do tego momentu, w którym człowiek wewnętrzny, „serce”, zamykając się na to, co „pochodzi od Ojca”, otworzył się na to, co „pochodzi od świata”. Narodziny wstydu w sercu ludzkim idą w parze z początkiem pożądliwości — troistej pożądliwości wedle teologii Janowej (por. 1 J 2,16), w szczególności pożądliwości ciała. Człowiek wstydzi się ciała na skutek pożądliwości.

I nie tyle wstydzi się ciała, ile właśnie pożądliwości, wstydzi się ciała ze względu na nią. Wstydzi się ciała ze względu na ten stan swojego ducha, któremu teologia i psychologia nadaje tę samą nazwę: pożądanie – pożądliwość, chociaż nie całkiem w tym samym znaczeniu. Biblijne i teologiczne znaczenie pożądania – pożądliwości różni się od tego, z jakim spotykamy się w psychologii. Dla tej ostatniej pożądanie wynika z braku lub potrzeby, co wartość pożądana ma zaspokoić. Biblijna pożądliwość, jak wnosimy z 1 Listu św. Jana (1 J 2,16), wskazuje na stan ducha ludzkiego odsuniętego od tej pierwotnej prostoty i pełni wartości, jaką człowiek i świat mają „w wymiarach Boga”. Taka właśnie prostota i pełnia wartości ludzkiego ciała w pierwotnym przeżyciu jego męskości i kobiecości, o której mówi Księga Rodzaju 2,23-25, doznała z kolei w „wymiarach świata” radykalnego przeobrażenia. Wówczas to w parze z pożądliwością ciała narodził się wstyd.

6 Wstyd ma znaczenie podwójne: wskazuje na zagrożenie wartości i równocześnie wartość tę wewnętrznie chroni. Fakt, że serce ludzkie przechowuje w sobie od momentu, kiedy się w nim zrodziła pożądliwość ciała, również wstyd, wskazuje na to, że można i trzeba odwoływać się doń, gdy chodzi o zachowanie wartości, którym pożądliwość odbiera ich pierwotną i pełną miarę. Jeśli o tym pamiętamy, możemy lepiej zrozumieć, dlaczego Chrystus, mówiąc o pożądliwości, odwołuje się do „serca” ludzkiego.

(28.5.1980)

### Znaczenie pierwotnego wstydu w stosunkach międzyosobowych mężczyzny i kobiety

1 Mówiąc o narodzinach „człowieka pożądliwości” na podstawie Księgi Rodzaju, przeanalizowaliśmy dotychczas znaczenie wstydu, który pojawił się wraz z pierwszym grzechem człowieka.

Analiza tego wstydu w świetle tekstu jahwistycznego pozwala nam głębiej jeszcze zrozumieć, jakie znaczenie ma on dla całokształtu relacji mężczyzna — kobieta, relacji międzyosobowej. Rdz 3 wskazuje ponad wszelkie wątpliwości na to, że ów wstyd pojawił się we wzajemnym odniesieniu mężczyzny do kobiety, że odniesienie to doznało z tego powodu radykalnego przeobrażenia. Ponieważ zaś wstyd narodził się w ich sercach wraz z pożądliwością ciała, analiza tego pierwotnego wstydu pozwala nam równocześnie prześledzić, w jakim stosunku pozostaje pożądliwość do tej komunii osób, danej od początku i zarazem zadanej mężczyźnie i kobiecie przez fakt stworzenia ich „na obraz Boży”. Dalszym przeto etapem studium pożądliwości, która „u początku” ujawniła się przez wstyd mężczyzny i kobiety z Księgi Rodzaju 3, jest analiza niedosytu zjednoczenia, komunii osób, jaką miały wyrażać również ich ciała w całej swojej męskości i kobiecości.

2 Przede wszystkim więc ten wstyd, który wedle opisu biblijnego każe mężczyźnie i kobiecie ukryć przed sobą nawzajem swe ciała, a zwłaszcza to, co stanowi o ich męskiej i kobiecej odrębności, dowodzi, że załamała się w nich owa pierwotna zdolność wzajemnego komunikowania siebie, o czym mówi Księga Rodzaju 2,25. Radykalna zmiana znaczenia pierwotnej nagości każe się domyślać negatywnych przeobrażeń całego międzyosobowego układu mężczyzna — kobieta. Owo wzajemne komunikowanie w samym człowieczeństwie poprzez ciało, poprzez męskość i kobiecość tego ciała, co tak mocnym akcentem odezwało się w poprzednim fragmencie opisu jahwistycznego (Rdz 2,23-25), w tej chwili zostaje zachwiane. Jak gdyby ciało w swej męskości i kobiecości przestało stanowić „niepodejrzane” tworzywo komunii osób, jak gdyby zostało w swojej pierwotnej funkcji „zakwestionowane” w świadomości mężczyzny i kobiety. Znika owa szczególna prostota i pierwotna „czystość” przeżycia, która umożliwiała im swoistą pełnię wzajemnego komunikowania siebie. Oczywiście, że nie przestali komunikować się wzajemnie przy pomocy ciała, jego ruchów, gestów, wyrazu. Natomiast proste i bezpośrednie komunikowanie siebie, związane z pierwotnym przeżyciem wzajemnej nagości — zanikło. Jakby nieoczekiwanie wyrósł w ich świadomości nieprzekraczalny próg, ograniczający to pierwotne „dawanie siebie” drugiemu w pełnym zawierzeniu wszystkiego, co stanowi o własnej tożsamości, a zarazem odrębności, z jednej strony kobiecej, z drugiej męskiej. Odrębność czy też odmienność płci — męskość i kobiecość — została nagle odczuta i uświadomiona jako element wzajemnego przeciwstawienia osób. O tym wszystkim świadczy ów zwięzły zwrot z Księgi Rodzaju 3,7: „poznali, że są nadzy” i cały jego bezpośredni kontekst w ramach opisu jahwistycznego. To wszystko też należy do analizy pierwotnego wstydu. Księga Rodzaju rysuje nam nie tylko jego genezę w człowieku, ale także pozwala odsłonić poszczególne jego warstwy w obojgu: mężczyźnie i kobiecie.

3 Owo zahamowanie zdolności wzajemnego komunikowania siebie, które ujawnia się jako wstyd seksualny, pozwala nam lepiej zrozumieć pierwotne poczucie jednoczącego znaczenia ciała. Nie można bowiem inaczej zrozumieć tego zahamowania, czyli wstydu, jak tylko w relacji do uprzedniego znaczenia, jakie ciało, jego kobiecość i męskość, miało dla człowieka w sytuacji pierwotnej niewinności. Owo znaczenie jednoczące należy rozumieć nie tylko w odniesieniu do jedności, którą mężczyzna i kobieta jako małżonkowie mieli stanowić „stając się jednym ciałem” (Rdz 2,24) przez akt małżeński. Jednoczące znaczenie ciała należy rozumieć w odniesieniu do samej „komunii osób”, która była właściwym wymiarem bytowania mężczyzny i kobiety w tajemnicy stworzenia. Ciało w jego męskości i kobiecości stanowi swoiste „tworzywo” tej komunii, tego osobowego zjednoczenia. Wstyd seksualny, o jakim mowa w Księdze Rodzaju 3,7, świadczy o utracie pierwotnej pewności, że ciało ludzkie przez swą męskość i kobiecość jest takim właśnie „tworzywem” komunii osób, że ją „po prostu” wyraża, że służy jej urzeczywistnianiu (a w ten sposób służy też dopełnieniu „obrazu Boga” w widzialnym świecie). Ten stan świadomości obojga ma mocne reperkusje w dalszym kontekście Księgi Rodzaju 3, do czego za chwilę dojdziemy. Jeśli człowiek po grzechu pierworodnym zagubił niejako poczucie obrazu Bożego w sobie, co objawiło się wstydem ciała (por. zwł. Rdz 3,10-11), to ów wstyd, przechodząc w całokształt relacji mężcyzna — kobieta, objawił się zachwianiem pierwotnego poczucia jednoczącego sensu ciała jako swoistego „tworzywa” komunii osób. Jakby profil osobowy męskości i kobiecości, który przedtem uwydatniał znaczenie ciała dla pełnej jedności osób, ustąpił miejsca samemu odczuciu „płciowości” drugiego człowieka. I jakby płciowość ta stała się „przeszkodą” w osobowym odniesieniu mężczyzny do kobiety. Ukrywając ją wzajemnie przed sobą, jak o tym mówi Księga Rodzaju 3,7, oboje niejako odruchowo dają temu wyraz.

4 Jest to zarazem „drugie” odkrycie płciowości, które w opisie biblijnym radykalnie różni się od pierwszego. Cały kontekst opisu przemawia za tym, że to drugie odkrycie odróżnia „historycznego” człowieka pożądliwości, trojakiej pożądliwości, od człowieka pierwotnej niewinności. W jakim stosunku pozostanie pożądliwość, a zwłaszcza pożądliwość ciała, do komunii osób przez ciało, przez męskość i kobiecość, do pierwotnej komunii zadanej człowiekowi przez Stwórcę? Oto pytanie, jakie trzeba sobie stawiać i jakie najlepiej postawić sobie właśnie „u początku”, przez to doświadczenie wstydu, do czego odwołuje się opis jahwistyczny. Wstyd, jak już zauważyliśmy poprzednio, ukazuje się w opisie Rdz 3 jako symptom odłączenia się człowieka od tej miłości, która była jego udziałem w tajemnicy stworzenia (Janowe: „to co pochodzi od Ojca”). „To co pochodzi od świata”, czyli pożądliwość, niesie ze sobą jakby konstytutywną trudność utożsamienia się ze swoim ciałem nie tylko na gruncie własnej podmiotowości, ale — bardziej jeszcze — ze względu na podmiotowość drugiego człowieka, którym dla mężczyzny jest kobieta, a dla kobiety mężczyzna.

5 Stąd konieczność ukrycia się przed „drugim” ze swoim ciałem, z tym co stanowi o jego kobiecości i męskości. Konieczność ta oznacza podstawowy brak zawierzenia, co samo już wskazuje na załamanie się pierwotnie „komunijnego” odniesienia. Właśnie wzgląd na podmiotowość drugiego człowieka, a zarazem i na podmiotowość własną, stworzył w tej nowej sytuacji, w kontekście pożądliwości, taką konieczność ukrycia, o czym mówi Księga Rodzaju 3,7.

I właśnie tutaj dotykamy niejako głębszego wymiaru wstydu „seksualnego”, a zarazem pełnego znaczenia tego zjawiska, do którego odwołuje się tekst biblijny, aby ukazać granicę pomiędzy człowiekiem pierwotnej niewinności a „historycznym” człowiekiem pożądliwości.

Integralny tekst Rdz 3 dostarcza nam elementów do określenia tego głębszego wymiaru wstydu — to jednak domaga się odrębnej jeszcze analizy. Podejmiemy ją w następnym rozważaniu.

(4.6.1980)

### Panowanie „nad” drugim w relacji interpersonalnej

1 Ze zdumiewającą precyzją opisane jest w Księdze Rodzaju 3 zjawisko wstydu, który narodził się w pierwszym człowieku wraz z grzechem pierworodnym. Dogłębna refleksja nad tym tekstem pozwala nam wnioskować, iż ów wstyd, który we wzajemnym odniesieniu mężczyzny i kobiety wyparł bezwzględne zawierzenie związane z wcześniejszym stanem pierwotnej niewinności, ma swój głębszy wymiar.

Wypada w związku z tym odczytać do końca rozdział 3, nie zatrzymując się na samym wierszu 7 ani też na późniejszych wierszach 10-11, które zawierają świadectwo pierwotnego doświadczenia wstydu. Oto w dalszym ciągu tego samego opisu urywa się dialog Boga – Jahwe z mężczyzną i kobietą, a zaczyna się Jego monolog. Jahwe zwraca się do niewiasty i mówi naprzód o bólach rodzenia, które odtąd będą jej udziałem: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci” (Rdz 3,16). Do tego zaś dołączony jest zwrot, który w następujący sposób charakteryzuje przyszłą relację obojga, mężczyzny i kobiety: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16).

2 Słowa powyższe, podobnie jak poprzednio słowa Księgi Rodzaju 2,24, mają charakter perspektywiczny. Lapidarne sformułowanie Księgi Rodzaju 3,16 zdaje się dotykać całego splotu faktów, które jakoś ujawniły się już w pierwotnym doświadczeniu wstydu, a które będą ujawniały się sukcesywnie w całym wewnętrznym doświadczeniu człowieka „historycznego”. Historia też przyniesie ze sobą stałe potwierdzenie słów zawartych w Księdze Rodzaju 3,16 — historia ludzkich sumień i ludzkich serc.

Słowa wypowiedziane na początku zdają się mówić o swoistym „upośledzeniu” kobiety w stosunku do mężczyzny. Raczej nie ma podstaw do tego, aby rozumieć je jako upośledzenie społeczne, brak równości w tej dziedzinie. Bezpośrednio natomiast zwrot: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” mówi o innej formie nierówności, którą kobieta odczuje jako brak pełnej jedności właśnie w szerokim kontekście tego zjednoczenia z mężczyzną, do jakiego zostali oboje wezwani w Księdze Rodzaju 2,24.

3 Słowa Boga – Jahwe: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16) nie dotyczą jednak tego wyłącznie momentu jedności mężczyzny i kobiety, kiedy oboje „łączą się ze sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (por. Rdz 2,24), pozostają natomiast w szerokim — i nawet pośrednim tylko — związku z małżeńskim zjednoczeniem obojga.

Po raz pierwszy mężczyzna jest tutaj określony jako „mąż”. W pełnym kontekście opisu jahwistycznego słowa te mówią nade wszystko o naruszeniu, o jakiejś podstawowej utracie pierwotnej wspólnoty — komunii osób, która miała wzajemnie uszczęśliwiać mężczyznę i kobietę przez odnajdywanie prostej i czystej jedności w człowieczeństwie, przez wzajemne komunikowanie siebie, czyli przeżywanie daru osoby wyrażonego duszą i ciałem, męskością i kobiecością („ciało z mojego ciała”, Rdz 2,23) — wreszcie przez poddanie tej jedności błogosławieństwu rodzicielstwa: „prokreacji”.

4 Wydaje się więc, że w słowach, jakie Bóg – Jahwe wypowiada do kobiety, znajdujemy jakby głębszy rezonans wstydu, jaki oboje zaczęli odczuwać po zerwaniu pierwotnego przymierza z Bogiem. Znajdujemy również pełniejsze tego wstydu uzasadnienie. W sposób bardzo dyskretny, niemniej dostatecznie czytelny i wyrazisty, Księga Rodzaju 3,16 mówi o tym, w jaki sposób owo pierwotne uszczęśliwiające małżeńskie zjednoczenie osób będzie zniekształcone w sercu człowieka pożądliwości. Słowa odnoszą się bezpośrednio do kobiety, ale i do mężczyzny, a raczej równocześnie do obojga.

5 Już wcześniej analiza Księgi Rodzaju 3,7 wskazała na to, że w nowej sytuacji, po złamaniu pierwotnego przymierza z Bogiem, mężczyzna i kobieta znaleźli się naprzeciw siebie bardziej rozdzieleni czy wręcz przeciwstawieni sobie przez swoją męskość i kobiecość niż zjednoczeni. Gdy opis jahwistyczny wspomina o tym odruchu, który kazał obojgu osłonić swoje ciała, wówczas wskazuje na sytuację, kiedy człowiek, będąc mężczyzną lub kobietą (przedtem był raczej mężczyzną i kobietą), poczuł się bardziej wyobcowany z ciała jako źródła pierwotnej jedności w człowieczeństwie („ciało z mego ciała”) i bardziej przeciwstawiony drugiemu człowiekowi przez ciało i płeć. Przeciwstawienie to nie niszczy ani nie wyklucza zamierzonej przez Stwórcę jedności małżeńskiej (por. Rdz 2,24) ani jej skutków rodzicielskich, jednak urzeczywistnienie tej jedności przenosi niejako w inny profil. Jest to profil, który nada jej człowiek pożądliwości. O tym właśnie mówi Księga Rodzaju 3,16. Kobieta, która „ku swemu mężowi kieruje własne pragnienia” (por. Rdz 3,16) — mężczyzna, który odpowiada na te pragnienia tak, jak czytamy: „będzie panował nad tobą” — to niewątpliwie ta sama para ludzka, to samo małżeństwo z Księgi Rodzaju 2,24, owszem: ta sama wspólnota osób, jednakże inna zarazem. Nie tylko wezwana do zjednoczenia i jedności, ale także zagrożona niedosytem tej jedności i tego zjednoczenia, które nie przestaje pociągać mężczyzny i kobiety właśnie dlatego, że są osobami, odwiecznie wezwanymi do bytowania w komunii, „in communione”. Wstyd „seksualny” w świetle opisu biblijnego ma swoje głębsze znaczenie. Jest ono związane właśnie z tym niedosytem spełnienia w małżeńskiej „jedności ciała” (por. Rdz 2,24), wzajemnej komunii osób.

6 Wszystko to zdaje się z różnych stron potwierdzać, że u podstaw wstydu, jaki stał się udziałem człowieka „historycznego”, znajduje się właśnie trojaka pożądliwość; o niej mówi 1 List św. Jana 2,16. I to nie sama tylko pożądliwość ciała, ale równocześnie „pożądliwość oczu i pycha tego życia”. Czyż nie na tę ostatnią wskazuje ów zwrot o „panowaniu” („on będzie panował nad tobą”), o jakim słyszymy w Księdze Rodzaju 3,16? Czyż panowanie „nad” drugim — mężczyzny nad kobietą — nie zmienia zasadniczo komunijnej struktury międzyosobowej relacji? Czyż nie przenosi ono w wymiar tej struktury czegoś, co jest właściwe odniesieniu człowieka do przedmiotu — poniekąd do rzeczy, za czym zdaje się stać pożądliwość oczu?

Są to pytania zrodzone z refleksji nad słowami Boga – Jahwe z Księgi Rodzaju 3,16. Słowa powyższe — wypowiedziane u progu ziemskiej historii człowieka, po grzechu pierworodnym — otwierają przed nami nie tylko zewnętrzną sytuację mężczyzny i kobiety, ale pozwalają też sięgnąć do wnętrza, do ukrytych tajników ich „serca”.

(18.6.1980)

### Potrójna pożądliwość ogranicza oblubieńczy sens ciała

1 W poprzednim rozważaniu analiza nasza skupiła się na następujących słowach z Księgi Rodzaju 3,16, które Bóg – Jahwe wypowiada do pierwszej kobiety po grzechu pierworodnym: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”. Doszliśmy też do wniosku, że słowa te zawierają w sobie właściwe wyjaśnienie oraz dogłębną interpretację pierwotnego wstydu (Rdz 3,7), który stał się udziałem mężczyzny i kobiety wraz z pożądliwością.

Wyjaśnienia tego wstydu nie można szukać w samym ciele, w somatycznej płciowości obojga. Musi ono sięgnąć do głębszych przeobrażeń, jakim uległ duch ludzki. On też jest przede wszystkim świadom niedosytu zjednoczenia mężczyzny i kobiety. Świadomość ta niejako obciąża ciało, odbiera mu ową prostotę i czystość znaczenia związanego z pierwotną niewinnością człowieka. Wstyd jest w stosunku do tej świadomości przeżyciem wtórnym: jeśli z jednej strony ujawnia on moment pożądliwości, to równocześnie poniekąd chroni przed tym, co płynie z potrójnej pożądliwości. Można nawet powiedzieć, że przez wstyd mężczyzna i kobieta ciągle jakoś trwają w wymiarze pierwotnej niewinności. Ciągle bowiem uświadamiają sobie oblubieńcze znaczenie ciała i starają się uchronić je niejako przed pożądliwością tak, jak starają się zachować komunijny sens zjednoczenia osób w „jedności ciała”.

2 Księga Rodzaju 2,24 dyskretnie, niemniej jednak wyraźnie, mówi o „jedności ciała” w znaczeniu autentycznego zjednoczenia osób: „łączą się ze sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. Z kontekstu wynika, że jest to zjednoczenie z wyboru, skoro mężczyzna „opuszcza” ojca i matkę, aby złączyć się ze swoją żoną. Zjednoczenie osób w takim charakterze uzasadnia to, „że stają się jednym ciałem”. Wychodząc od tego „sakramentalnego” zwrotu, który odpowiada komunii osób — mężczyzny i kobiety — w ich pierwotnym wezwaniu do jedności małżeńskiej, możemy lepiej zrozumieć właściwą wymowę Księgi Rodzaju 3,16. Możemy mianowicie ustalić i niejako zrekonstruować, na czym polega zachwianie się — więcej, swoiste skrzywienie tego pierwotnie harmonijnego układu międzyosobowego, jaki zakładają „sakramentalne” słowa Księgi Rodzaju 2,24.

3 Można przeto powiedzieć — wnikając w Księgę Rodzaju 3,16 — że o ile samo „ciało” ukonstytuowane w jedności osobowego podmiotu nie przestaje wyzwalać pragnień osobowego zjednoczenia, i to właśnie przez swą męskość i kobiecość („ku twemu mężowi będziesz kierować swe pragnienia”), o tyle pożądliwość wznieca te pragnienia równocześnie po swojemu, o czym świadczy zwrot „on będzie panował nad tobą”. Pożądliwość ciała zaś kieruje te pragnienia ku zaspokojeniu samego ciała, kosztem niejako autentycznej i pełnej komunii osób.

Można tu zwrócić uwagę na znamienny rozkład akcentów, jakie, jakkolwiek rozproszone w różnych wersetach Księgi Rodzaju 3, wykazują wewnętrzną spójność. Oto bowiem mężczyzna jest tym, który zdaje się szczególnie głęboko odczuwać wstyd swego ciała: „przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (w. 10) — słowa te uwydatniają metafizyczny zaiste charakter tego wstydu. Równocześnie zaś mężczyzna jest tym, dla którego ów wstyd związany z pożądliwością stanie się impulsem do „zapanowania nad” kobietą („on będzie panował nad tobą”). Z kolei zaś doświadczenie tego, że on nad nią „panuje”, bardziej bezpośrednio ujawnia się w kobiecie jako niedosyt innego zjednoczenia. Wówczas gdy on nad nią „panuje”, miejsce komunii osób, w której miałaby pełne pokrycie duchowa jedność dwu oddanych sobie wzajemnie podmiotów, zajmuje inne odniesienie wzajemne — odniesienie do przedmiotu: posiadanie drugiego na sposób przedmiotu własnego pożądania. Jeśli taki impuls zwycięża po stronie mężczyzny, owe „pragnienia”, jakie kieruje ku niemu kobieta wedle zwrotu Księgi Rodzaju 3,16, mogą przybrać — i przybierają — analogiczny charakter. Może uprzedzają w tym charakterze „pożądanie” mężczyzny, a może nawet starają się je pobudzić i wyzwolić.

4 Księga Rodzaju 3,16 zdaje się wskazywać przede wszystkim na mężczyznę jako na tego, który „pożąda” — podobnie jak wyjściowy tekst Mt 5,27-28 — jednakże „człowiekiem pożądliwości” stali się oboje. Stąd też udziałem obojga jest właśnie ów wstyd sięgający swym głębokim rezonansem tajników zarówno męskiej, jak i kobiecej osobowości. Z pewnością inaczej męskiej, a inaczej kobiecej. To, z czym się spotykamy w Księdze Rodzaju 3, pozwala nam zaledwie zarysować ową dwoistość — ale już ten zarys jest bardzo wymowny. Jest on, dodajmy — jak na tak archaiczny tekst — zdumiewająco wyrazisty i przenikliwy.

5 Konsekwentna analiza Księgi Rodzaju 3 prowadzi więc do wniosku, że trojaka pożądliwość, a zwłaszcza pożądliwość ciała, przyniosła ze sobą ograniczenie oblubieńczego sensu ciała, jaki był udziałem mężczyzny i kobiety w stanie pierwotnej niewinności. Kiedy wskazujemy na sens, odwołujemy się na pierwszym miejscu do świadomości człowieka, poniekąd nawet do każdego aktualnego przeżycia ciała w jego męskości i kobiecości, a w każdym razie do stałej dyspozycji takiego przeżycia. „Sens” nie jest czymś tylko pojęciowym. Zwróciliśmy już na to dostatecznie uwagę we wcześniejszych analizach. „Sens ciała” jest zarazem wyznacznikiem postawy, jest sposobem przeżywania, jest miarą, jaką przykłada do ciała ludzkiego ze względu na jego męskość i kobiecość (a więc z racji jego płciowości) człowiek wewnętrzny, właśnie owo „serce”, do którego odwołuje się Chrystus w Kazaniu na Górze.

Ów „sens” nie modyfikuje rzeczywistości samej w sobie, tego, czym ciało ludzkie z właściwą sobie płciowością jest i nie przestaje być, niezależnie od stanów naszej świadomości, od naszych przeżyć. Jednakże taki bezwzględnie obiektywny sens ciała i płci poza systemem realnych i konkretnych odniesień człowieka do człowieka, mężczyzny i kobiety nawzajem, jest poniekąd „ahistoryczny”. My zaś w całej niniejszej analizie — zgodnie z wymową źródeł biblijnych — liczymy się stale z historycznością człowieka (również i dlatego, że wychodzimy od jego teologicznej prehistorii). Chodzi tu wszędzie co prawda o wymiar jego wnętrza, który wymyka się zewnętrznym kryteriom historyczności — to jednak bynajmniej nie znaczy, iż jest on „ahistoryczny”. Owszem, on właśnie stoi u podstaw wszystkich faktów, które składają się na dzieje człowieka, również na dzieje grzechu i dzieje zbawienia — i w ten sposób stanowią samą głębię i korzeń jego historyczności.

6 Skoro w tym szerokim kontekście mówimy o pożądliwości jako o ograniczeniu, naruszeniu czy też wręcz wypaczeniu oblubieńczego sensu ciała, to przede wszystkim nawiązujemy do uprzednio przeprowadzonych analiz, które łączyły się ze stanem pierwotnej niewinności: z teologiczną prehistorią człowieka. Równocześnie zaś mamy na myśli ową miarę, jaką przykłada do ciała ze względu na jego płciowość — męskość i kobiecość — człowiek „historyczny”, jego „serce”. Owa miara nie jest czymś wyłącznie pojęciowym — jest wyznacznikiem postaw, decyduje zasadniczo o sposobie przeżywania ciała.

Z pewnością to ma na myśli Chrystus w Kazaniu na Górze. My zaś te słowa z Mt 5,27-28 staramy się tu przybliżyć do samego progu teologicznej historii człowieka — rozważamy je więc w kontekście Księgi Rodzaju 3. Pożądliwość jako ograniczenie, naruszenie czy wręcz wypaczenie oblubieńczego sensu ciała pozwala się całkiem wyraziście zweryfikować (przy całej zwięzłości opisu jahwistycznego) u tych dwojga, którzy uprzednio pozwolili nam odsłonić sam ów oblubieńczy sens ciała, odkryć na czym on polega jako miara „serca” ludzkiego. Miara ta nadała pierwotny kształt komunii osób. Jeśli w ich własnym doświadczeniu (co pozwala nam śledzić zapis biblijny) ów pierwotny kształt komunii osób uległ zachwianiu i zniekształceniu — jak to staraliśmy się ukazać poprzez analizę wstydu — w takim razie musiał ulec zniekształceniu i ten oblubieńczy sens ciała, jaki w sytuacji pierwotnej niewinności był miarą serc obojga, mężczyzny i kobiety. Jeśli uda nam się zrekonstruować, na czym polega owo zniekształcenie, otrzymamy zarazem odpowiedź na pytanie: na czym polega pożądliwość ciała, co stanowi jego teologiczną, a zarazem i antropologiczną specyfikę? Wydaje się, że taka odpowiedź, teologicznie i zarazem antropologicznie adekwatna, odpowiedź ważna ze względu na znaczenie słów Chrystusa w Kazaniu na Górze (Mt 5,27-28), może być udzielona już w kontekście Księgi Rodzaju 3 oraz całego tekstu jahwistycznego, który pozwolił nam poprzednio wyjaśnić, na czym polega oblubieńczy sens ciała ludzkiego.

(25.6.1980)

### Zagubienie daru wewnętrznej wolności

1 Ciało ludzkie, jak wiemy nade wszystko z analizy Księgi Rodzaju 2,23-25, ciało w swej pierwotnej męskości i kobiecości, jest w tajemnicy stworzenia nie tylko źródłem płodności, czyli prokreacji, ale jest w nim „od początku” uwydatniony rys oblubieńczy: jest zdolne do wyrażania takiej miłości, w której człowiek – osoba staje się darem i przez to spełnia najgłębszy sens swego istnienia i bytowania. W tej swojej właściwości ciało jest wyrazem ducha powołanego w samej tajemnicy stworzenia do bytowania w komunii osób „na obraz Boga”. Otóż pożądliwość, „która jest ze świata”, a chodzi tu bezpośrednio o pożądliwość ciała, ogranicza i wypacza ten obiektywny sposób bytowania ciała ludzkiego, który stał się jego udziałem w tajemnicy stworzenia. Miary tego ograniczenia czy wypaczenia doświadcza „serce” ludzkie przede wszystkim w kręgu wzajemnych odniesień mężczyzna — kobieta. Właśnie w doświadczeniu „serca”, kobiecość i męskość (kobiecość „dla” męskości i vice versa) przestaje jak gdyby być wyrazem ducha wzywającego do osobowej komunii, a pozostaje tylko przedmiotem atrakcji, poniekąd na miarę tego, co jest „w świecie”, w świecie istot żyjących, które podobnie jak człowiek otrzymały błogosławieństwo płodności (por. Rdz 1).

2 Podobieństwo takie niewątpliwie zawiera się w dziele stworzenia, świadczy o nim również Rdz 2, zwłaszcza 2,24. Jednakże wszystko, co stanowiło „naturalny”, somatyczny oraz seksualny substrat owej atrakcji, w tajemnicy stworzenia było równocześnie pełnym wyrazem ducha, wzywającego mężczyznę i kobietę do osobowej komunii; po grzechu natomiast, w nowej sytuacji, o jakiej mówi Rdz 3, wyraz ten uległ osłabieniu i przyćmieniu. Jakby cofnął się w profilu wzajemnych odniesień lub też jakby został zepchnięty na dalszy plan. Ów naturalny, somatyczny substrat ludzkiego seksualizmu odsłonił się jako siła poniekąd samorodna, nacechowana znamieniem pewnego „przymusu ciała”, działająca wedle własnej dynamiki, ograniczająca wyraz ducha, ograniczająca przeżycie daru osoby oraz wymianę daru. Słowa Rdz 3,16, skierowane do pierwszej kobiety, zdają się dość wyraźnie na to wskazywać („ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”).

3 Ciało ludzkie w swej męskości i kobiecości straciło jak gdyby zdolność do wyrażania takiej miłości, w której człowiek – osoba staje się darem zgodnie z najgłębszą strukturą i celowością swego bytowania osobowego, jak na to wskazywaliśmy w dawniejszych analizach. Jeśli sądu tego nie formułujemy w sposób bezwzględny, jeśli dodajemy w nim wyrażenie „jak gdyby”, to dlatego, że wymiar daru, owa zdolność do wyrażenia miłości, w której człowiek przez swą kobiecość czy męskość staje się darem dla drugiego, nie przestała w jakiejś mierze przenikać i kształtować miłości rodzącej się w sercu ludzkim. Sens oblubieńczy ciała nie stał się temu sercu całkiem obcy. Nie został w nim całkowicie wyparty przez pożądliwość, został przez nie tylko habitualnie zagrożony. „Serce” stało się miejscem wzajemnego przesilania się miłości i pożądliwości. Im bardziej pożądliwość opanowuje to serce, tym mniej doświadcza ono oblubieńczego sensu ciała, tym mniej staje się wrażliwe na dar osoby, który poprzez oblubieńczy sens ciała wyraża się we wzajemnych odniesieniach mężczyzny i kobiety. Z pewnością też owo „pożądanie”, o jakim mówi Chrystus w Mt 5,27-28, pojawia się w sercu człowieka w wielorakiej postaci: nie zawsze jest jawne i oczywiste, czasem bywa ukryte tak, że właśnie każe nazywać się „miłością”, choć równocześnie przekształca jej autentyczny profil i tłumi przejrzystość daru we wzajemnym odniesieniu osób. Czy to znaczy, że mamy obowiązek podejrzewać ludzkie serce? Nie! To znaczy tylko, że musimy je sprawdzać.

4 Obraz pożądliwości ciała, jaki wyłania się w niniejszej analizie, posiada wyraźnie odniesienie do tego obrazu osoby, z którym związaliśmy nasze wcześniejsze rozważania na temat oblubieńczego znaczenia ciała. Człowiek bowiem właśnie jako osoba jest tym „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”, i równocześnie tym, który „nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”1. Pożądliwość w ogóle — a pożądliwość ciała w szczególności — godzi w ten właśnie „bezinteresowny dar”, odbiera człowiekowi poniekąd tę godność daru, jaki wyraża jego ciało przez swą kobiecość i męskość, w pewnym sensie go „depersonalizuje”, czyni przedmiotem „dla drugiego”. Zamiast być „wspólnie z drugim” podmiotem w jedności — owszem, w sakramentalnej „jedności ciała” — człowiek staje się dla człowieka, kobieta dla mężczyzny czy też odwrotnie — przedmiotem. Słowa z Rdz 3,16, a przedtem Rdz 3,7, świadczą o tym z całą wyrazistością kontrastu w stosunku do Rdz 2,23-25.

5 Naruszając wymiar daru we wzajemnym „dla” mężczyzny i kobiety, pożądliwość podważa równocześnie to, że każde z nich jest chciane przez Stwórcę „dla niego samego”. Przedmiotowość osoby ustępuje niejako przed przedmiotowością ciała. Człowiek staje się dla człowieka, kobieta dla mężczyzny i na odwrót, przedmiotem z racji ciała. Pożądliwość oznacza jakby jednostronne lub wzajemne zredukowanie osobowych odniesień mężczyzny i kobiety do ciała i płci w tym znaczeniu, że odniesienia te stają się poniekąd niezdolne do przyjęcia wzajemnego daru osoby. Nie ogarniają, nie podejmują kobiecości i męskości w pełnym wymiarze osobowej podmiotowości, nie konstytuują doświadczenia komunii, pozostają jak gdyby jednostronnie „seksualnie” zdeterminowane.

6 Pożądliwość oznacza zagubienie wewnętrznej wolności daru. Oblubieńczy sens ciała ludzkiego jest związany z tą właśnie wolnością. Człowiek może stawać się darem, mężczyzna i kobieta mogą bytować w relacji wzajemnego obdarowania sobą, o ile każdy z nich posiada sam siebie. Pożądliwość, która ujawnia się jako swego rodzaju „przymus ciała”, ogranicza wewnętrznie i zacieśnia posiadanie samego siebie, a przez to uniemożliwia w pewnym sensie wewnętrzną wolność daru. Wraz z tym musi też ulec przyćmieniu to piękno, które ciało ludzkie w swej męskości i kobiecości posiada jako wyraz ducha. Pozostaje ciało jako przedmiot pożądania, a wraz z tym jako „teren przywłaszczenia” drugiego człowieka. Pożądliwość sama z siebie nie jednoczy, ale przywłaszcza. Układ obdarowania zamienia się w układ przywłaszczenia.

W tym miejscu wypada nam przerwać dzisiejsze rozważanie. Ostatni problem w nim poruszony jest tak doniosły, a zarazem tak subtelny z punktu widzenia różnicy pomiędzy autentyczną miłością (czyli „komunią osób”) a pożądliwością, że wypadnie nam do niego powrócić podczas najbliższego naszego spotkania.

(23.7.1980)

Przypisy

1 Gaudium et spes, 24: „kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby «wszyscy byli jedno… jako i My jedno jesteśmy»” (J 17,21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich, a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”.

### Pomiędzy darem a przywłaszczeniem

1 Rozważania, jakie podjęliśmy w obecnym cyklu, wiążą się ze słowami, jakie Chrystus w Kazaniu na Górze wypowiedział na temat „pożądania” kobiety przez mężczyznę. Ażeby zbadać niejako od podstaw to, co charakteryzuje „człowieka pożądliwości”, cofnęliśmy się znów do Księgi Rodzaju. Sytuacja, jaka wytworzyła się we wzajemnym odniesieniu mężczyzny i kobiety, została już tam bardzo wnikliwie zarysowana. Poszczególne zdania Rdz 3 mówią tutaj bardzo wiele. Zdania Boga – Jahwe, wypowiedziane do kobiety w Rdz 3,16: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”, wydają się przy gruntownej analizie ukazywać to, jak układ wzajemnego obdarowywania, który istniał pomiędzy nimi w stanie pierwotnej niewinności, zamienia się po grzechu pierworodnym w układ wzajemnego przywłaszczenia.

Jeśli mężczyzna jest tym, który przywłaszcza sobie w ten sposób kobietę, traktuje ją tylko jako przedmiot swojego przywłaszczenia — a nie jako dar — to zarazem skazuje i siebie na to, że jest dla niej też tylko przedmiotem przywłaszczenia, a nie darem. O takim układzie dwustronnym zdają się mówić słowa Rdz 3,16, chociaż powiedziane jest wprost tylko, że „on będzie panował nad tobą”. Powiedziane jest również, że w takim jednostronnym (a pośrednio dwustronnym przywłaszczeniu) zatraca się struktura komunii osób, oboje stają się jakby niezdolni do przekroczenia wewnętrznej miary serca w kierunku wolności daru i związanego z nim oblubieńczego sensu ciała. Słowa Rdz 3,16 zdają się wskazywać, że staje się to niejako bardziej kosztem kobiety, w każdym razie ona odczuwa to bardziej niż mężczyzna.

2 Jest to szczegół, na który warto tu przynajmniej zwrócić uwagę. Słowa Boga – Jahwe z Rdz 3,16 oraz słowa Chrystusa według Mt 5,27-28, wykazują pewien pluralizm. Pierwsze: „ku twemu mężowi będziesz kierowała twe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”. Drugie: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę…” Może nie chodzi tutaj o to, że przede wszystkim kobieta staje się przedmiotem pożądliwości ze strony mężczyzny, ale raczej o to — na co już uprzednio zwróciliśmy uwagę — że mężczyzna „od początku” winien być stróżem wzajemności obdarowania oraz właściwej równowagi daru. Analiza tego właśnie „początku” (Rdz 2,23-25) wskazuje na to, że od niego zależy przyjęcie kobiecości jako daru i odwzajemnienie go w obustronnej wymianie. Przeciwieństwem tego jest odebranie kobiecie jej daru — właśnie przez pożądliwość. Utrzymanie natomiast równowagi daru zdaje się być powierzone obojgu, ale przede wszystkim mężczyźnie, jakby bardziej od niego zależało, czy równowaga ta zostanie utrzymana, czy też zachwiana, a także — jeśli już jest zachwiana — czy zostanie ewentualnie odbudowana. Z pewnością taki znamienny rozkład akcentów w wypowiedziach, do których się tutaj odwołujemy jako do kluczowych, był podyktowany w tamtejszych warunkach społecznych również upośledzeniem kobiety (na to Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza dostarcza dość dowodów); tym niemniej zawiera się w nich prawda, która jest ważna niezależnie od tych specyficznych warunków historycznych.

3 Pożądliwość prowadzi do tego, że ciało staje się niejako „terenem” przywłaszczenia drugiego człowieka. Oznacza to — jak łatwo zrozumieć — zagubienie oblubieńczego sensu ciała. Wraz z tym nabiera również innego znaczenia wzajemna „przynależność” osób, które łącząc się ze sobą „tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24), są przez to samo wezwane, aby należeć do siebie. Szczególnym jakby wymiarem zjednoczenia osobowego mężczyzny i kobiety przez miłość staje się to poczucie, które wyraża się słowem: „mój… moja”. Słowo to, które odwiecznie należy do języka ludzkiej miłości, pojawia się często w strofach Pieśni nad pieśniami, a także i w innych tekstach biblijnych1. Słowo to, które w swoim „materialnym” znaczeniu wyraża relację własności, w tym wypadku wyraża niejako osobową analogię tej relacji. Przynależność wzajemna mężczyzny i kobiety, zwłaszcza gdy należą do siebie jako małżonkowie — „w jedności ciała” — kształtuje się wedle tej osobowej analogii. Analogia, jak wiadomo, wskazuje równocześnie na podobieństwo i zarazem na brak tożsamości (czyli na jakieś zasadnicze niepodobieństwo). O przynależności wzajemnej osób możemy mówić tylko z uwzględnieniem takiej analogii. W swoim bowiem pierwotnym, a zarazem właściwym znaczeniu, przynależność zakłada stosunek podmiotu do przedmiotu — stosunek posiadania i własności. Jest to stosunek nie tylko przedmiotowy, ale także nade wszystko „rzeczowy”; przynależenie czegoś — a więc rzeczy — do kogoś.

4 Słowa: „mój… moja” w odwiecznym języku ludzkiej miłości z pewnością tego nie wyrażają. Wskazują one na wzajemność obdarowania, wyrażają równowagę daru — może nawet to przede wszystkim wyrażają: równowagę daru, w której buduje się wzajemna communio personarum. Skoro buduje się ona przez wzajemny dar męskości i kobiecości, to zachowuje się w niej równocześnie oblubieńcze znaczenie ciała. Owszem, słowa „mój… moja” w języku miłości zdają się stanowić radykalne zaprzeczenie przynależności w takim znaczeniu, w jakim przedmiot – rzecz przynależy do podmiotu – osoby. Tak długo ta analogia ma swój sens i zastosowanie, jak długo nie pogrąży się w tamtym znaczeniu. Trojaka pożądliwość, w szczególności zaś pożądliwość ciała, odbiera wzajemnej przynależności mężczyzny i kobiety właściwy wymiar osobowej analogii, w ramach której słowa: „mój… moja” zachowują swoje istotne znaczenie. To istotne znaczenie znajduje się właśnie poza obrębem „prawa własności”, poza znaczeniem „przedmiotu posiadania”. Pożądliwość natomiast zmierza w kierunku tego znaczenia. Od posiadania następny krok prowadzi w kierunku „używania”: przedmiot, który posiadam, nabiera dla mnie z kolei takiego znaczenia: dysponuję nim, posługuję się nim, używam go. Jest rzeczą jasną, że osobowa analogia przynależności stanowczo opiera się takiemu znaczeniu. Ów opór jest znakiem, że to, co w odniesieniu wzajemnym mężczyzna — kobieta „jest od Ojca”, zachowuje swoją trwałość i ciągłość wobec tego, co „jest od świata”. Jednakże pożądliwość sama z siebie popycha w kierunku posiadania drugiego jako przedmiotu, popycha też w kierunku „używania”, które niesie ze sobą zaprzeczenie oblubieńczego sensu ciała. Bezinteresowny dar zostaje gruntownie zanegowany przez egoistyczne „użycie”. Czy o tym nie mówią już słowa skierowane do kobiety w Rdz 3,16?

5 Pożądliwość, wedle słów 1 J 2,16, świadczy przede wszystkim o stanie ludzkiego ducha. Również pożądliwość ciała świadczy przede wszystkim o stanie ludzkiego ducha. Tej sprawie wypadnie poświęcić dalszą analizę. Przenosząc teologię Janową na grunt doświadczeń opisanych w Rdz 3, a także odnosząc ją do słów Chrystusa z Kazania na Górze (Mt 5,27-28), odnajdujemy niejako konkretny wymiar owego przeciwieństwa, jakie — wraz z grzechem — zrodziło się w sercu człowieka pomiędzy duchem a ciałem. Skutki tego przeciwieństwa pozwalają się odczuć we wzajemnym odniesieniu osób, o których jedności w człowieczeństwie stanowi od początku to, że są mężczyzną i kobietą. Odkąd w człowieku zamieszkało „prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu” (Rz 7,23), istnieje jakby stałe niebezpieczeństwo takiego widzenia, wartościowania, miłowania, w którym to „pożądanie ciała przeciwko duchowi” okazuje się silniejsze od „pożądania ducha”. I tę właśnie prawdę o człowieku, tę postać antropologii, musimy mieć wytrwale przed oczyma, gdy pragniemy w pełni zrozumieć owo odwołanie się do serca ludzkiego, któremu Chrystus dał wyraz w Kazaniu na Górze.

(30.7.1980)

Przypisy

1 Por. np. Pnp 1,9.13-16; 2,2.3.8-10.13.14.16.17; 3,2.4.5; 4,1.10; 5,1.2.4; 6,2-4.9, 7,11; 8,12.14. Por. ponadto np. Ez 16,8; Oz 2,18; Tb 8,7.

### Chrystus wie, co się dzieje w człowieku

1 W dzisiejszym, kolejnym w ramach obecnego cyklu, rozważaniu, wracamy znów do Kazania na Górze. Do tej wypowiedzi: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,28). Pan Jezus odwołuje się do serca.

W rozmowie z faryzeuszami, w której Chrystus odwołał się do „początku” (por. poprzednie analizy), padły — w związku ze sprawą „listu rozwodowego” — takie słowa: „przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było” (Mt 19,8). Zdanie to bez wątpienia zawiera oskarżenie. „Zatwardziałość serc”1 wskazuje na wszystko, co w etosie ludu Starego Przymierza ukształtowało sytuację sprzeczną z pierwotnym ustanowieniem Boga – Jahwe — wedle Księgi Rodzaju 2,24. Tam trzeba szukać klucza do interpretacji całego prawodawstwa izraelskiego w dziedzinie małżeństwa, a szerzej jeszcze, w dziedzinie całokształtu wzajemnych odniesień mężczyzny i kobiety. Gdy Chrystus mówi o „zatwardziałości serc”, oskarża jakby zbiorowy „podmiot wewnętrzny”, który jest odpowiedzialny za zniekształcenie Prawa. W Kazaniu na Górze (Mt 5,27-28) odwołuje się także do „serca” — jednakże słowa tu wypowiedziane nie zdają się być tylko oskarżeniem.

2 Musimy przyjrzeć się im jeszcze raz w możliwie pełnym kontekście historycznym. Dotychczasowa analiza, która starała się ukazać „człowieka pożądliwości” w momencie jego narodzin, jak gdyby w samym punkcie wyjścia jego historii, do której teologia ma swój własny dostęp, stanowi obszerne wprowadzenie do pracy, jaką z kolei wypada nam podjąć. Jest to przede wszystkim wstęp antropologiczny. Kolejny etap naszej analizy winien posiadać charakter etyczny. Kazanie na Górze, a w szczególności ten jego fragment, na którym skupiliśmy się w niniejszych analizach, oznacza proklamację nowego etosu: etosu Ewangelii. W nauczaniu Chrystusa jest on gruntownie sprzęgnięty ze świadomością „początku”, a więc z tajemnicą Stworzenia w całej jej pierwotnej prostocie i bogactwie. Etos, jaki Chrystus proklamuje w Kazaniu na Górze jest zaadresowany realistycznie: do człowieka „historycznego” — tego, który stał się człowiekiem pożądliwości. Trojaka pożądliwość jest wszakże dziedzictwem całej ludzkości, rzeczywistym udziałem ludzkiego „serca”. Chrystus, który wie, „co w człowieku się kryje” (J 2,25)2, nie może przemawiać inaczej, jak tylko z tą świadomością. Z tego punktu widzenia słowa Mt 5,27-28 nie zawierają przede wszystkim oskarżenia, ale zawierają osąd. Realistyczny sąd o sercu człowieka. Sąd ten ma fundament antropologiczny, ale charakter jego jest bezpośrednio etyczny. Jest to sąd konstytutywny dla etosu Ewangelii.

3 Chrystus w Kazaniu na Górze zwraca się bezpośrednio do człowieka, który przynależy do ściśle określonego społeczeństwa. Nauczyciel również należy do tego społeczeństwa, do tego ludu — i stąd wypada nam szukać w słowach Chrystusa odniesień do faktów, sytuacji, instytucji, z którymi obcował na co dzień. Trzeba nam też te konkretne odniesienia poddać analizie bodaj w zarysie, aby etyczne znaczenie słów Mt 5,27-28 wystąpiło bardziej wyraziście. Równocześnie jednak zwraca się Chrystus w tych słowach w sposób pośredni, niemniej zasadniczy, do każdego człowieka „historycznego” (rozumiemy ów przymiotnik w sposób przede wszystkim teologiczny). Jest to właśnie ów „człowiek pożądliwości”, którego tajemnicę serca Chrystus zna — „Sam bowiem wiedział, co w człowieku się kryje” (J 2,25). Słowa Kazania na Górze pozwalają nam nawiązać kontakt z doświadczeniem wewnętrznym tego człowieka, w każdym niejako punkcie długości i szerokości geograficznej, w różnych epokach, uwarunkowaniach społecznych, kulturalnych czy cywilizacyjnych. Człowiek naszych czasów czuje się tą wypowiedzią Chrystusa nazwany po imieniu, nie mniej niż człowiek „ówczesny”, do którego Nauczyciel wprost i bezpośrednio się zwracał.

4 Na tym polega uniwersalizm Ewangelii. Ten uniwersalizm nie jest bynajmniej uogólnieniem. Może w tej właśnie wypowiedzi, którą tutaj poddajemy analizie, okazuje się to w sposób szczególnie jasny. Człowiek każdego czasu, każdej długości i szerokości geograficznej, czuje się tą wypowiedzią nazwany w sposób jak najbardziej właściwy, konkretny i niepowtarzalny, skoro Chrystus odwołuje się do „serca” ludzkiego. W tym właśnie punkcie człowiek nie poddaje się żadnym uogólnieniom. Kategorią „serca” — nazwany jest każdy z osobna niejako bardziej jeszcze niż po imieniu. Jest dotknięty w tym, co o nim samym stanowi w sposób jedyny i niepowtarzalny. Jest określony w swoim człowieczeństwie „od wewnątrz”.

5 Obraz człowieka pożądliwości jest nade wszystko obrazem wnętrza3. Historia ludzkiego wnętrza od upadku pierworodnego jest pisana pod wpływem trojakiej pożądliwości. Z tym też wiąże się najgłębszy obraz ludzkiego etosu w jego różnych historycznych zapisach. Równocześnie jednak owo wnętrze (czyli „serce”) jest siłą decydującą o „zewnętrznym” kształcie ludzkiego postępowania, a także o kształcie wielorakich struktur i instytucji w wymiarze życia społecznego. Jeśli z nich odczytujemy treści etosu w różnych historycznych sformułowaniach, to zawsze równocześnie skierowujemy się w stronę wnętrza, poszukujemy obrazu wewnętrznego człowieka. Ten bowiem jest tutaj najbardziej istotny. Słowa Chrystusa z Kazania na Górze, a zwłaszcza te z Mt 5,27-28, wskazują na to w sposób niepodważalny. Żadne studium ludzkiego etosu nie może obok nich przejść obojętnie.

I dlatego też w następnych rozważaniach postaramy się poddać bardziej szczegółowej analizie ową wypowiedź Chrystusa z Kazania na Górze. Chrystus mówi tak: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż [lub: „Nie będziesz cudzołożył”]. A ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” [lub: „już ją scudzołożył w sercu swoim”].

Aby uzyskać pełniejsze zrozumienie tego tekstu, postaramy się najpierw poddać analizie poszczególne jego części — aby z kolei uzyskać gruntowniejsze spojrzenie na całość. Będziemy też starali się brać pod uwagę nie tylko ówczesnych adresatów: tych, którzy niejako na własne uszy słuchali Kazania na Górze — ale także, w miarę możliwości, adresatów współczesnych: ludzi naszych czasów.

(6.8.1980)

Przypisy

1 Grecki termin sklerokara został urobiony przez tłumaczy Septuaginty dla wyrażenia tego, co w hebrajskim oznaczało „nieobrzezanie serca” (por. np. Pwt 10,16; Jr 4,4; Syr 3,26 i nast.), a które, w dosłownym tłumaczeniu Nowego Testamentu występuje tylko jeden raz (Dz 7,51). „Nieobrzezanie” oznaczało „pogaństwo”, „bezwstydność”, „odejście od Przymierza z Bogiem”; „nieobrzezanie serca” wyrażało zuchwałe przeciwstawianie się Bogu. Potwierdza to mowa diakona Szczepana: „Twardego karku i opornych serc i uszu! [dosłownie: «nie obrzezani w sercu»]… Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu. Jak ojcowie, tak i wy!” (Dz 7,51). Należy zatem „zatwardziałość serca” rozumieć w takim kontekście filologicznym.

2 Por. Ap 2,23 „Ten, co przenika nerki i serca”; Dz 1,24; „Ty, Panie, znasz serca wszystkich” (kardiognostés).

3 „Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa. To właśnie czyni człowieka nieczystym” (Mt 15,19-20).

### Właściwy sens przykazania „Nie cudzołóż”

1 Analizę wypowiedzi z Kazania na Górze, odnoszącej się do „cudzołóstwa” i „pożądania”, które Chrystus nazywa „cudzołóstwem w sercu”, należy przeprowadzić rozpoczynając od pierwszych słów. Chrystus mówi: „Słyszeliście, że powiedziano: «Nie cudzołóż!»” (Mt 5,27). To przykazanie Boże znajduje się w Dekalogu na szóstym miejscu. Należy do tzw. Drugiej Tablicy Prawa, jakie Mojżesz otrzymał od Boga – Jahwe.

Zatrzymajmy się naprzód w kręgu bezpośrednich słuchaczy Kazania na Górze, słuchaczy słów Chrystusa. Są to synowie i córki Ludu Wybranego — ludu, który od swego Boga – Jahwe otrzymał „Prawo”. Otrzymał także i „Proroków”, którzy po wielokroć w ciągu wieków poddawali krytyce właśnie stosunek do tego Prawa, właśnie jego różnorodne przekroczenia. Chrystus mówi również o tych przekroczeniach, ale bardziej jeszcze niż o przekroczeniu Prawa, mówi o takim ludzkim rozumieniu tego Prawa, w którym zaciera się i znika właściwy dla Boskiego Prawodawcy sens dobra i zła. Prawo bowiem jest nade wszystko środkiem — środkiem nieodzownym do tego, ażeby „obfitowała sprawiedliwość” (słowa z Mt 5,20 w dawniejszym tłumaczeniu). Chrystus chce, ażeby ta sprawiedliwość „obfitowała” bardziej niż sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Nie przyjmuje interpretacji, jaką oni w ciągu dziejów nanieśli na czystą treść Prawa, poddając w pewnej mierze tę treść, czyli właściwy zamysł i wolę Prawodawcy, różnym słabościom i ograniczeniom ludzkiej woli — zrodzonym z trojakiej pożądliwości. Była to w znacznej mierze interpretacja kazuistyczna, która nawarstwiła się na pierwotnym widzeniu dobra i zła — związanym z Prawem Dekalogu. Chrystus dąży do przetworzenia etosu, przede wszystkim na drodze odzyskania tej podstawowej jasności widzenia: „Nie przyszedłem znieść [Prawa], ale wypełnić (Mt 5,17). Warunkiem wypełnienia go jest prawidłowe zrozumienie. Odnosi się to m.in. do przykazania „Nie cudzołóż”.

2 Kto śledzi na kartach Starego Testamentu dzieje Ludu Wybranego od czasów Abrahama, znajdzie tam dosyć faktów, które świadczą naprzód o tym, jak przykazanie to było stosowane w praktyce, a następnie o tym, jak do tej praktyki była dopracowywana kazuistyczna wykładnia prawa. Przede wszystkim więc wiadomo, że dzieje Starego Przymierza ujawniają dążenie do systematycznego odstępstwa od monogamii, co dla zrozumienia zakazu „nie cudzołóż” musiało posiadać podstawowe znaczenie.

Samo odstępstwo od monogamii było podyktowane, zwłaszcza w czasach Patriarchów, pragnieniem potomstwa, licznego potomstwa. Pragnienie to było tak głębokie, prokreacja jako istotny cel małżeństwa była tak oczywista, że miłujące małżonki, w wypadku, gdy nie mogły obdarzyć swoich mężów potomstwem, same prosiły swych miłujących je małżonków o to, ażeby mogły „na swych kolanach” przyjąć potomka, którego wyda na świat inna kobieta, np. służąca czyli niewolnica. Tak było w wypadku Sary w stosunku do Abrahama (por. Rdz 16,2), czy też Racheli w stosunku do Jakuba (por. Rdz 30,3).

Oba te opisy odzwierciedlają atmosferę moralną, w jakiej praktykowano Dekalog. Wskazują (przykładowo) na to, w jaki sposób etos izraelski mógł być przygotowany na przyjęcie przykazania „Nie cudzołóż”, jakie zastosowanie dla tego przykazania wynikało z najstarszej tradycji tego ludu (por. Wj 20,1-17). Autorytet patriarchów był wszak najwyższy wśród Izraela i posiadał charakter religijny. Wiązał się ściśle z Przymierzem i z Obietnicą.

3 Przykazanie „Nie cudzołóż” nie odmieniło tej tradycji. Wszystko wskazuje na to, że dalszy jej rozwój nie ograniczał się do takich motywów (raczej wyjątkowych), jak te, które kierowały postępowaniem Abrahama i Sary, czy też Jakuba i Racheli. Jeśli wziąć za przykład najwybitniejszych przedstawicieli Izraela po Mojżeszu — królów izraelskich: Dawida i Salomona, to opis ich życia wskazuje na ugruntowanie się faktycznego wielożeństwa — i to niewątpliwie z motywów pożądliwości.

W dziejach Dawida, który również miał kilka żon, musi uderzyć nie tylko sam fakt zabrania żony swemu podwładnemu, ale również wyraźna świadomość, że dopuścił się grzechu cudzołóstwa. Fakt ten, podobnie jak pokuta króla, opisany jest bardzo szczegółowo i sugestywnie (por. 2 Sm 11,2-27). Za cudzołóstwo uchodzi zabranie żony cudzej, nie jest nim natomiast posiadanie — obok jednej — innych kobiet jako żon. Cała tradycja Starego Przymierza wskazuje na to, że do świadomości kolejnych pokoleń Ludu Wybranego, do jego etosu, nie dotarło wymaganie faktycznej monogamii — jako istotnej i koniecznej implikacji przykazania „Nie cudzołóż”.

4 Na tym tle trzeba też rozumieć wszystkie wysiłki zmierzające do włączenia właściwej treści przykazania „Nie cudzołóż” w ramy prawa stanowionego. Świadczą o tym te Księgi Biblii, w których znajdujemy rozległy zapis całokształtu starotestamentalnego prawodawstwa. Jeśli wziąć pod uwagę literę tego prawodawstwa, to walczy ono bardzo stanowczo z cudzołóstwem, walczy w sposób bezwzględny, przy pomocy środków radykalnych, aż do kary śmierci włącznie. Czyni to jednak podtrzymując faktyczne wielożeństwo, owszem, legalizując je — przynajmniej pośrednio — w całej pełni. Tak więc cudzołóstwo jest zwalczane tylko w określonych granicach i tylko w obrębie określonych założeń, które składają się na istotny kształt etosu starotestamentowego.

Rozumie się w nim przez cudzołóstwo przede wszystkim (i chyba wyłącznie) naruszenie prawa własności mężczyzny w stosunku do każdej kobiety, która jest jego prawną żoną (zwyczajnie: jedną z wielu) — nie rozumie się natomiast cudzołóstwa z punktu widzenia ustanowionej przez Stwórcę monogamii. Wiemy już, że Chrystus w tej właśnie sprawie odwołał się do „początku” (por. Mt 19,8).

5 Bardzo znamienne jest również wydarzenie, w którym Chrystus ujmuje się za kobietą przyłapaną na cudzołóstwie, broniąc ją przed ukamienowaniem. Mówi do napastników: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień” (J 8,7), a kiedy ci pozostawiają kamienie i rozchodzą się, mówi do kobiety: „Idź, a od tej chwili już nie grzesz” (J 8,11). Chrystus wyraźnie identyfikuje cudzołóstwo z grzechem. Natomiast przemawiając do tych, którzy chcieli ukamienować cudzołożną kobietę, nie odwołuje się do przepisów prawa izraelskiego, ale tylko i wyłącznie do sumienia. Zapis tego, co jest dobrem i złem w sumieniach ludzkich, może okazać się głębszy i poprawniejszy niż to, co stanowiło treść ustawy.

Jak widzieliśmy, historia Ludu Bożego w Starym Przymierzu (na którą tutaj staraliśmy się spojrzeć tylko poprzez niektóre przykłady) przebiegała w znacznej mierze poza tą treścią normatywną, jaką Bóg zawarł w przykazaniu „Nie cudzołóż”; przebiegała niejako obok niej. Chrystus pragnie drogi naprostować. Stąd właśnie Jego słowa w Kazaniu na Górze.

(13.8.1980)

### Cudzołóstwo według prawa i w języku proroków

1 Kiedy Chrystus w Kazaniu na Górze mówi: „Słyszeliście, że powiedziano: «Nie cudzołóż!»” (Mt 5,27), odwołuje się do tego, co każdy z Jego słuchaczy znał na pamięć i do czego czuł się zobowiązany mocą przykazania, które pochodzi od Boga – Jahwe. Jednakże historia Starego Testamentu ukazuje, że życie ludu, który był związany z tym Bogiem szczególnym przymierzem, życie poszczególnych ludzi, wielokrotnie odbiegało od tego przykazania. Wskazuje na to nawet pobieżne spojrzenie na prawodawstwo, którego obfity zapis znajdujemy w księgach Starego Testamentu.

Przepisy prawa starotestamentowego były bardzo surowe. Były one również bardzo szczegółowe i wnikały w najdrobniejsze konkrety życia (por. np. Pwt 21,10-13; Lb 30,7-16; Pwt 24,1-4; Pwt 22,13-21 i in.). Można przypuszczać, że im bardziej uwidaczniała się w tym prawie legalizacja faktycznego wielożeństwa, tym bardziej rosła potrzeba utrzymania jego prawnych rozmiarów i zabezpieczenia legalnych granic. Stąd właśnie ta wielka ilość przepisów, a także surowość kar, które prawodawca przewiduje za ich łamanie. Sądząc na podstawie wcześniej przeanalizowanego odwołania się do „początku” w rozmowie o nierozerwalności małżeństwa i w sprawie „listu rozwodowego”, Chrystus widzi jasno tę podstawową sprzeczność, jaką prawo małżeńskie Starego Zakonu kryło w sobie, akceptując faktyczną poligamię, instytucję nałożnic obok prawnych małżonek czy też prawo do współżycia z niewolnicą1. Można powiedzieć, że prawo to, zwalczając grzech, równocześnie zawierało w sobie — lub inaczej: chroniło — „społeczne struktury grzechu”, stanowiło ich legalizację. W tych okolicznościach istotny etyczny sens przykazania „Nie cudzołóż” musi też ulegać zasadniczemu przewartościowaniu. Chrystus w Kazaniu na Górze odsłania na nowo ten sens — to znaczy: przekracza jego tradycyjno-legalne ograniczenia.

2 Warto może w tym miejscu dodać, że o ile zakaz cudzołóstwa jest w swej wykładni starotestamentowej nacechowany — rzec można — kompromisem z pożądliwością ciała, to stanowisko wobec zboczeń seksualnych jest w nim całkowicie jednoznaczne. Świadczą o tym odnośne przepisy, które przewidują karę śmierci za homoseksualizm oraz za uprawianie bestializmu. Jeśli chodzi o postępowanie Onana, syna Judy (od którego pochodzi nowoczesna nazwa „onanizm”) to Pismo Święte nazywa je złym „w oczach Pana […] i dlatego także zesłał na niego śmierć” (Rdz 38,10).

W całości owo szeroko rozbudowane prawo małżeńskie Starego Testamentu wysuwa na pierwszy plan celowość prokreacyjną małżeństwa. Stara się ono w pewnych wypadkach okazywać jednaką sprawiedliwość w stosunku do kobiety i mężczyzny — tak np. gdy chodzi o karę za cudzołóstwo, powiedziane jest wyraźnie: „Ktokolwiek cudzołoży z żoną bliźniego, będzie ukarany śmiercią i cudzołożnik, i cudzołożnica” (Kpł 20,10) — w całości jednak raczej upośledza kobietę i traktuje ją surowiej.

3 Należałoby może jeszcze zwrócić uwagę na język tego prawodawstwa. Jest to, jak zawsze w takim razie, język obiektywizujący ówczesnej seksuologii — ważny dla całokształtu rozważań teologii ciała. Spotykamy się w nim ze swoistym potwierdzeniem wstydliwego charakteru wszystkiego, co płciowe w człowieku. Więcej jeszcze: to co płciowe, jest poniekąd „nieczyste”, zwłaszcza gdy chodzi o fizjologiczne objawy ludzkiej płciowości. „Odsłanianie nagości” (por. np. Kpł 20,11.17-21) jest napiętnowane jako równoznaczne z dokonaniem niedozwolonego aktu seksualnego, przy czym sam termin wydaje się dość znamienny. Nie ulega wątpliwości, że prawodawca starał się posługiwać terminologią, która odpowiadała świadomości i obyczajowości ówczesnego społeczeństwa. Tak więc język prawodawstwa starotestamentowego musi nas umocnić w przekonaniu, że prawodawcy i społeczeństwu nie tylko znana jest fizjologia płci oraz somatyczne objawy życia seksualnego, ale także są one w określony sposób wartościowane. Trudno oprzeć się wrażeniu, że wartościowanie to ma charakter negatywny. Nie jest to z pewnością zaprzeczenie prawd znanych nam z Księgi Rodzaju, nie można pomawiać Starego Testamentu — a w nim także Ksiąg prawodawczych — o to, że są prekursorami manicheizmu. Zawarte tam spojrzenie na sprawy ciała i płci jest nie tyle „negatywne”, czy nawet nie tyle surowe, ile nacechowane owym obiektywizmem, który tłumaczy się wolą wprowadzenia ładu w całą tę dziedzinę życia ludzkiego. Chodzi zaś nie bezpośrednio o ład „serca”, ale o porządek całego życia społecznego, u którego podstaw stoi jak zawsze małżeństwo i rodzina.

4 Na jedno może jeszcze wypada przez chwilę zwrócić uwagę, mianowicie na uwydatniający się w odnośnych księgach Starego Testamentu związek pomiędzy moralnością, prawem i medycyną, gdy chodzi o całokształt problematyki „seksualnej”. Księgi te zawierają niemało przepisów praktycznych z dziedziny higieny i medycyny, wedle jej ówczesnego poziomu, a wynikających bardziej z doświadczenia niż wiedzy (por. np. Kpł 12,1-6; 15,1-28). Wiadomo, że do dzisiaj związek ten jest ściśle aktualny. Medycyna stale blisko towarzyszy etyce w tej jakże rozległej dziedzinie zagadnień, a etyka oraz teologia szukają jej współpracy.

5 Kiedy Chrystus w Kazaniu na Górze wypowiada te słowa: „Słyszeliście, że powiedziano: «Nie cudzołóż!»”, dodając zaraz: „a Ja wam powiadam”, staje się rzeczą jasną, że chce odbudować w świadomości swoich słuchaczy właściwy, etyczny sens tego przykazania, odcinając się od interpretacji „doktorów” — urzędowych znawców prawa. Oprócz wykładni, która pochodziła z tej tradycji, Stary Testament dostarcza nam innego jeszcze rozumienia przykazania „Nie cudzołóż”. Była to tradycja Proroków. Ci ostatni poprzez nawiązanie do „cudzołóstwa” pragnęli uprzytomnić „Izraelowi i Judzie” największy ich grzech, jakim było odstępstwo od jedynego prawdziwego Boga, na rzecz kultów różnych bożków, które Lud Wybrany łatwo i pochopnie sobie przyswajał w kontakcie z innymi ludami. Właściwa dla języka Proroków jest raczej analogia cudzołóstwa; jednakże poprzez analogię odsłania się także rozumienie przykazania „Nie cudzołóż”, taka jego interpretacja, której brak odczuwamy w dokumentach prawodawczych. W mowach Proroków, przede wszystkim Izajasza, Ozeasza czy Ezechiela, Bóg Przymierza — Jahwe — przedstawiany jest jako Oblubieniec, a miłość, którą związał się z Izraelem, można i należy upodobnić do oblubieńczej miłości małżonków. I oto Izrael poprzez swoje bałwochwalstwo, poprzez odstępstwo od Boga – Oblubieńca, dopuszcza się wobec niego zdrady takiej, jakiej dopuszcza się kobieta w stosunku do swego męża — dopuszcza się właśnie „cudzołóstwa”.

6 Prorocy w wymownych słowach, przy pomocy bardzo nieraz plastycznych obrazów i porównań, przedstawiają zarówno miłość Jahwe – Oblubieńca, jak też ową zdradę Izraela – Oblubienicy, która oddaje się cudzołóstwu. Temat ten w naszych rozważaniach musi jeszcze powrócić (wówczas, gdy poddamy analizie problem „Sakramentu”), jednakże już teraz należy przynajmniej na tyle nad nim się zatrzymać, na ile jest to nieodzowne dla zrozumienia słów Chrystusa z Mt 5,27-28 oraz dla tej odnowy etosu, jaką słowa te w sobie niosą („a Ja wam powiadam”). O ile Izajasz (por. Iz 54; 62,1-5) zdaje się w swoich tekstach uwydatniać przede wszystkim miłość Jahwe – Oblubieńca, która w każdej sytuacji wychodzi na spotkanie Oblubienicy i przewyższa wszystkie jej załamania, o tyle Ozeasz i Ezechiel nie szczędzą porównań, ażeby uwydatnić przede wszystkim brzydotę i zło moralne tego cudzołóstwa, którego dopuszcza się oblubienica – Izrael.

Postaramy się w następnym jeszcze rozważaniu głębiej wniknąć w teksty Proroków, ażeby pełniej odsłonić treść, która w świadomości słuchaczy Kazania na Górze mogła odpowiadać przykazaniu „Nie cudzołóż”.

(20.8.1980)

Przypisy

1 Wprawdzie Księga Rodzaju przedstawia małżeństwo monogamiczne Adama, Seta i Noego jako przykład godny naśladowania i zdaje się potępiać bigamię, która występuje wyłącznie w potomstwie Kaina (por. Rdz 4,19), niemniej życie Patriarchów dostarcza innych przeciwnych przykładów. Abram zachowuje przepisy prawne Hammurabiego, zezwalające na poślubienie drugiej żony w wypadku, gdyby pierwsza była bezpłodna; Jakub zaś miał dwie żony i dwie nałożnice (por. Rdz 30,1-19).

Księga Powtórzonego Prawa uznaje legalne istnienie bigamii (por. Pwt 21,15-17); a nawet poligamii, upominając króla, by nie miał zbyt wielu żon (por. Pwt 17,17); potwierdza też instytucję nałożnic — branek wojennych (por. Pwt 21,10-14) lub niewolnic (por. Wj 21,7-11). (Por. R. de Vaux, Ancient Israel. Its Life and Institutions, London 1976, s. 24-25, 83). W Starym Testamencie nie ma żadnej wyraźnej wzmianki o obowiązku monogamii, chociaż obraz przedstawiony przez księgi późniejsze dowodzi, że przeważała ona w społecznej praktyce (por. np. Księgi mądrościowe, z wyjątkiem Syr 37,11; Tb).

### Cudzołóstwo — zafałszowaniem znaku i zerwaniem osobowego przymierza

1 W Kazaniu na Górze Chrystus mówi: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17). Aby ukazać, na czym ma polegać to wypełnienie, przechodzi z kolei do poszczególnych przykazań. Odwołuje się też do przykazania „Nie cudzołóż”. Poprzednie nasze rozważanie miało ukazać, jak właściwa, zamierzona przez Boga treść tego przykazania, w szczegółowym prawodawstwie Izraela została przyćmiona szeregiem kompromisów. Prorocy, którzy w swoim nauczaniu przedstawiają często odstępstwa ludu od prawdziwego Boga – Jahwe, porównując je do „cudzołóstwa”, bardziej autentycznie uwydatniają tę treść.

Ozeasz stara się nie tylko słowami, ale — jak się zdaje — również swym postępowaniem ukazać (por. Oz 1 – 3), że zdrada ludu jest podobna do zdrady małżeńskiej, owszem, więcej jeszcze: do cudzołóstwa praktykowanego jako nierząd: „Idź, a weź za żonę kobietę, co uprawia nierząd, i [bądź ojcem] dzieci nierządu; kraj bowiem uprawiając nierząd — odwraca się od Pana” (Oz 1,2). Prorok słyszy ten nakaz i przyjmuje go jako pochodzący od Boga – Jahwe: „Pan rzekł do mnie: «Pokochaj jeszcze raz kobietę, która innego kocha, łamiąc wiarę małżeńską»” (Oz 3,1). Chociaż bowiem Izrael jest tak niewierny wobec swego Boga, jak ta małżonka, która „biegała za swymi kochankami, a o Mnie zapomniała” (Oz 2,15), to jednak Jahwe nie przestaje szukać swojej oblubienicy, nie przestaje oczekiwać jej nawrócenia i powrotu — daje zaś temu wyraz przez słowa i uczynki Proroka: „I stanie się w owym dniu — wyrocznia Pana — iż nazwie Mnie: «Mąż mój», a już nie powie: «Mój Baal» […] I poślubię cię sobie [znowu] na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Pana” (Oz 2,18.21-22). To żarliwe wezwanie do nawrócenia niewiernej oblubienicy – małżonki idzie w parze z następującą groźbą: „Winna usunąć znaki nierządu ze swej twarzy i spośród swych piersi ozdoby cudzołożnicy. W przeciwnym razie — obnażę ją zupełnie i stanie się taka jak w dzień swych urodzin” (Oz 2,4-5).

2 Ten obraz — obraz upokarzającej nagości narodzin — zostaje w pełniejszych jeszcze rozmiarach przypomniany Izraelowi — niewiernej oblubienicy — przez Ezechiela: „W dniu twego urodzenia wyrzucono cię na puste pole — przez niechęć do ciebie. Oto Ja przechodziłem obok ciebie i ujrzałem cię, jak szamotałaś się we krwi. Rzekłem do ciebie, gdy byłaś we krwi: Żyj, rośnij! Uczyniłem cię jak kwiat polny. Rosłaś, wzrastałaś i doszłaś do wieku dojrzałego. Piersi twoje nabrały kształtu i włosy twoje stały się obfitsze. Ale byłaś naga i odkryta. Oto przechodziłem obok ciebie i ujrzałem cię. Był to twój czas, czas miłości. Rozciągnąłem połę płaszcza mego nad tobą i zakryłem twoją nagość. Związałem się z tobą przysięgą i wszedłem z tobą w przymierze — wyrocznia Pana Boga — stałaś się moją […]. Włożyłem też pierścień w twój nos, kolczyki w twoje uszy i wspaniały diadem na twoją głowę. Zostałaś ozdobiona złotem i srebrem, przyodziana w bisior oraz w szaty jedwabne, wyszywane […]. Rozeszła się twoja sława między narodami dzięki twojej piękności, bo była ona doskonała z powodu ozdób, którymi cię wyposażyłem […]. Ale zaufałaś swojej piękności i wyzyskałaś swoją sławę na to, by uprawiać nierząd. Oddawałaś się każdemu, kto obok ciebie przechodził […]. Jakżeż słabe było twoje serce — wyrocznia Pana Boga — skoro dopuszczałaś się takich rzeczy, godnych bezwstydnej nierządnicy, skoro budowałaś szałas na początku każdej drogi, skoro urządzałaś sobie wzniesienia na każdym placu, a gardząc zapłatą nie byłaś podobna do nierządnicy, lecz do kobiety cudzołożnej, która zamiast swojego męża przyjmuje obcych” (Ez 16,5-8.12-15.30-32).

3 Długi cytat. Tekst jednak jest tak bardzo znamienny, że trzeba go było wprowadzić! Analogia pomiędzy cudzołóstwem a bałwochwalstwem wypowiedziana w nim jest w sposób szczególnie pełny i mocny. Momentem upodabniającym oba człony analogii do siebie jest przymierze, któremu towarzyszy miłość. Bóg – Jahwe zawarł takie przymierze z Izraelem z miłości — bez żadnych jego zasług — stał się dla niego tym, kim jest dla oblubienicy, najczulszy, najtroskliwszy i najhojniejszy oblubieniec i małżonek. Za tę miłość, która od zarania dziejów towarzyszyła Ludowi Wybranemu, Jahwe – Oblubieniec doczekał się rozlicznych zdrad: „szałas”, „wzniesienia” — to miejsca bałwochwalczego kultu, w których dokonywało się „cudzołóstwo” Izraela – Oblubienicy. W analizie, którą tutaj przeprowadzamy, istotne jest samo pojęcie cudzołóstwa, którym posługuje się Ezechiel. Można powiedzieć, że cała sytuacja, w jaką to pojęcie (w ramach analogii) zostało wpisane, jest nietypowa. Mamy bowiem do czynienia nie tyle ze wzajemnym wyborem oblubieńców zrodzonym z obustronnej miłości, ile z wyborem oblubienicy (i to już od chwili jej narodzenia), pochodzącym z miłości Oblubieńca, która z jego strony jest aktem czystego miłosierdzia. Tak rysuje się ten wybór — co jest zgodne z tą częścią analogii, która określa przymierze Jahwe z Izraelem; natomiast mniej zgodne jest z częścią drugą, która określa naturę małżeństwa. Z pewnością umysłowość ówczesna była mniej na to wyczulona — małżeństwo było u Izraelitów wynikiem raczej jednostronnego wyboru, często ze strony rodziców — jednakże w kręgu naszych pojęć sytuacja taka z trudem się mieści.

4 Pomijając wszakże ten szczegół, nie można nie zauważyć, iż w tekstach Proroków uwydatnia się inne znaczenie cudzołóstwa niż w tradycji prawodawczej. Cudzołóstwo jest grzechem dlatego, ponieważ stanowi złamanie osobowego przymierza mężczyzny i kobiety. W tekstach prawodawczych uwydatniało się naruszenie prawa własności — i to przede wszystkim prawa własności mężczyzny w stosunku do tej kobiety, która była jego prawną żoną; jedną z wielu. W tekstach prorockich podtekst faktycznego i „legalnego” wielożeństwa nie zakłóca etycznego sensu cudzołóstwa. Monogamia występuje w tylu tekstach jako jedyna prawidłowa analogia monoteizmu rozumianego w kategoriach Przymierza, czyli wierności i zawierzenia jednemu prawdziwemu Bogu – Jahwe: Oblubieńcowi Izraela. Cudzołóstwo jest przeciwieństwem owej relacji oblubieńczej, jest antynomią małżeństwa (również jako instytucji), o ile małżeństwo monogamiczne realizuje w sobie międzyosobowe przymierze mężczyzny i kobiety, zrodzone z miłości i zaakceptowane poprzez odnośne dwie osoby właśnie jako małżeństwo (i jako takie uznane przez społeczeństwo). Tego rodzaju przymierze osób stanowi podstawę owej jedności, przez którą „mężczyzna […] łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Można w wyżej określonym kontekście mówić, iż taka jedność w ciele jest ich „prawem” (obustronnym uprawnieniem) — przede wszystkim jednak należy powiedzieć, że jest prawidłowym znakiem tego zjednoczenia osób, jakie zostało ukonstytuowane pomiędzy mężczyzną i kobietą jako małżonkami. Cudzołóstwo ze strony każdego z nich jest nie tylko naruszeniem prawa (uprawnienia), które jest wyłącznym uprawnieniem drugiego z małżonków — jest ono równocześnie radykalnym zafałszowaniem znaku. Wydaje się, iż w mowach prorockich ten właśnie aspekt cudzołóstwa dochodzi dość wyraźnie do głosu.

5 Kiedy stwierdzamy, że cudzołóstwo jest zafałszowaniem znaku, który swoją nie tyle „prawidłowość”, ile po prostu wewnętrzną prawdę posiada w małżeństwie, czyli w obcowaniu mężczyzny i kobiety, którzy są małżonkami — wówczas niejako na nowo dotykamy owych podstawowych ustaleń, których dokonaliśmy już dawniej jako istotnych i ważnych dla teologii ciała. Istotnych i ważnych zarówno antropologicznie, jak i etycznie. Cudzołóstwo jest „grzechem ciała”. Cała tradycja starotestamentowa daje temu wyraz, a Chrystus potwierdza to samo. Analiza porównawcza Jego słów z Kazania na Górze (Mt 5,27-28), a także innych wypowiedzi na ten temat, jakie znajdują się w Ewangeliach i pozostałych pismach Nowego Testamentu, pozwala nam ustalić właściwą rację grzeszności cudzołóstwa. Rzecz jasna, że ową rację grzeszności, czyli zła moralnego, ustalamy na zasadzie przeciwieństwa w stosunku do odnośnego dobra moralnego. Tak więc racja zła moralnego cudzołóstwa pozwala się określić tylko na podstawie przeciwieństwa w stosunku do moralnego dobra wierności małżeńskiej, które to dobro w sposób właściwy może być urzeczywistnione tylko w wyłącznym związku dwojga (to znaczy w związku małżeńskim jednego mężczyzny z jedną kobietą). Takiego też tylko związku domaga się miłość oblubieńcza, której międzyosobowa struktura (jak na to już uprzednio zwróciliśmy uwagę) kieruje się wewnętrzną prawidłowością „komunii osób”. Ona to właśnie nadaje istotny sens Przymierzu (zarówno w relacji mężczyzna — kobieta, jak też, przez analogię, w relacji Jahwe — Izrael). O cudzołóstwie, o jego grzeszności, o złu moralnym, jakie się w nim zawiera, można orzekać na zasadzie przeciwieństwa do przymierza małżeńskiego, pojmowanego w taki tylko sposób.

6 Wszystko to musimy mieć przed oczyma, gdy mówimy, że cudzołóstwo jest „grzechem ciała”. „Ciało” rozumiemy tutaj utrzymując pojęciową łączność ze słowami Rdz 2,24, te bowiem słowa stanowią o mężczyźnie i kobiecie jako o mężu i żonie, którzy jednoczą się z sobą tak ściśle, że stają się „jednym ciałem”. Cudzołóstwo wskazuje na czyn, poprzez który taką „jedność ciała” stanowią mężczyzna i kobieta nie będący mężem i żoną (i to mężem i żoną w znaczeniu owej pierwotnie ustanowionej monogamii, a nie tylko w znaczeniu, które wynika z kazuistyki prawnej Starego Testamentu). „Grzech” ciała może zostać zidentyfikowany tylko ze względu na relację osób. W zależności od tego, czy relacja ta czyni prawdziwą ową małżeńską „jedność ciała”, czy nadaje jej charakter prawdomównego znaku — czy też nie, możemy mówić o dobru albo o złu moralnym. Możemy więc orzekać w danym wypadku grzech, który zgodnie z przedmiotową treścią czynu, o jakim ów grzech orzekamy, nazywa się „cudzołóstwem”.

Tę treść ma na myśli Chrystus, gdy w Kazaniu na Górze przypomina: „Słyszeliście, że powiedziano: «Nie cudzołóż!»”. Chrystus nie zatrzymuje się jednak na tym wymiarze sprawy.

(27.8.1980)

### Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę

1 W Kazaniu na Górze Chrystus przypomina tylko przykazanie „Nie cudzołóż”. Natomiast nie krytykuje postępowania swoich słuchaczy w odniesieniu od tego przykazania. Wszystko, co na ten temat powiedziano, pochodzi skądinąd, zwłaszcza z rozmowy z faryzeuszami, w której Chrystus odwołał się do „początku” (por. Mt 19,8; Mk 10,6). W Kazaniu na Górze Chrystus całą tę krytykę pomija — lub raczej ją zakłada. To, co powie w drugiej części swojej wypowiedzi, zaczynając się od słów: „a Ja wam powiadam”, będzie czymś więcej niż polemiką z „uczonymi w Piśmie”, czyli z moralistami Tory. I będzie także czymś więcej niż krytyką etosu starotestamentalnego. Będzie od razu przejściem do nowego etosu. Chrystus jak gdyby pozostawia wszystkie spory prowadzone o etyczny sens cudzołóstwa na gruncie prawodawstwa oraz kazuistyki, gdzie istotna międzyosobowa relacja męża i żony została w znacznej mierze przysłonięta przedmiotową relacją własności — i wchodzi w inny wymiar. Mówi: „A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już w swoim sercu dopuścił się z nią cudzołóstwa” (Mt 5,28); (stale przypomina się tu ów dawny przekład: „już ją scudzołożył w sercu swoim”, który chyba lepiej niż obecny oddaje to, że chodzi tutaj o akt czysto wewnętrzny i jednostronny). Tak więc „cudzołóstwo w sercu” zostało poniekąd przeciwstawione „cudzołóstwu w ciele”.

Musimy pytać o właściwe racje takiego przeniesienia punktu ciężkości grzechu. Musimy również pytać o właściwe znaczenie analogii: jeśli bowiem „cudzołóstwo”, wedle swojego podstawowego znaczenia, może być tylko „grzechem ciała”, w jakim znaczeniu to, czego człowiek dopuszcza się w sercu, zasługuje również na miano cudzołóstwa? Słowa Chrystusa, budujące podwaliny nowego etosu, domagają się znów gruntownego zakorzenienia w antropologii. Zanim podejmiemy próbę odpowiedzi na te wszystkie pytania, zatrzymajmy się przez pewien czas na zwrocie, który w słowach Mt 5,27-28 dokonuje niejako tego przeniesienia czy też przesunięcia znaczenia „cudzołóstwa” od „ciała” do „serca”. Są to słowa o pożądaniu.

2 Chrystus mówi o pożądaniu: „kto pożądliwie patrzy” — i ten właśnie zwrot domaga się odrębnej analizy dla zrozumienia całości wypowiedzi. Wypada tutaj oczywiście nawiązać do uprzednio już przeprowadzonej analizy, która miała na celu niejako rekonstrukcję obrazu „człowieka pożądliwości” — już u początków dziejów (por. Rdz 3). Ów człowiek, o którym mówi Chrystus w Kazaniu na Górze — człowiek, który „pożądliwie patrzy” — jest niewątpliwe człowiekiem pożądliwości. I dlatego właśnie „pożąda”, dlatego „patrzy pożądliwie”, gdyż pożądliwość, a w szczególności pożądliwość ciała, stała się jego udziałem. Obraz człowieka pożądliwości — ten, który zbudowaliśmy na poprzednim etapie, ma nam obecnie dopomóc w interpretacji owego „pożądania”, o którym mówi Chrystus wedle Mt 5,27-28. Chodzi zaś tutaj nie o interpretację jedynie psychologiczną, ale równocześnie teologiczną. Chrystus przemawia w kontekście ludzkiego doświadczenia i równocześnie w kontekście dzieła odkupienia. Te dwa konteksty niejako nakładają się na siebie i wzajemnie przenikają. Posiada to istotne i konstytutywne znaczenie dla całego etosu Ewangelii. Posiada takie samo znaczenie dla tej szczegółowej treści, którą niesie w sobie wyraz „pożąda” czy „pożądliwie patrzy”.

3 Używając tych wyrażeń, Nauczyciel odwołuje się do doświadczenia i świadomości człowieka każdego miejsca i czasu. Język Ewangelii posiada uniwersalną komunikatywność. Jednakże dla bezpośredniego słuchacza, którego świadomość była kształtowana na Biblii, „pożądanie” musiało się kojarzyć z szeregiem pouczeń i przestróg, jakie znajdował zwłaszcza w Księgach o charakterze „mądrościowym”. Przestrogi przed pożądliwością ciała, a także rady mające na celu zabezpieczenie przed nią, pojawiają się tam wielokrotnie.

4 Tradycja „mądrościowa” miała, jak wiadomo, szczególne znaczenie dla moralności i obyczajowości społeczeństwa izraelskiego. To, co w tych przestrogach i radach, jakie znajdujemy np. w Księdze Przysłów (por. np. Prz 5,3-6.15-20; 6,24-7,27; 21,9.19; 22,14; 30,20), Syracha (por. np. Syr 7,19.24-26; 9,1-9; 23,22-27; 25,13-26; 36,21-25; 42,6.9-14) czy nawet Koheleta (por. np. Koh 7,26-28; 9,9), uderza nas od razu, ta pewna ich jednostronność. Przestrogi kierowane są nade wszystko do mężczyzn — może to oznaczać, że są im szczególnie potrzebne — natomiast kobieta jawi się w tych przestrogach i radach najczęściej jako okazja do grzechu lub wręcz jako uwodzicielka, której należy się strzec. Trzeba przyznać, iż zarówno Księga Przysłów, jak i Księga Syracha, obok przestrogi przed kobietą, przed jej uwodzicielskim wdziękiem, który prowadzi mężczyznę do grzechu (por. Prz 5,1-6; 6,24-29; Syr 26,9-12), zdobywają się zarówno na pochwałę kobiety, która jest „dzielną” towarzyszką życia swego małżonka (por. Prz 31,10 i in.) jak i na pochwałę piękności i wdzięku dobrej żony, która czyni szczęśliwszym swego męża.

„Wdzięk nad wdziękami skromna kobieta

i nie masz nic równego osobie powściągliwej.

Jak słońce wschodzące na wysokościach Pana,

tak piękność dobrej kobiety między ozdobami jej domu.

Jak światło błyszczące na świętym świeczniku,

tak piękność oblicza na ciele dobrze zbudowanym.

Jak kolumny złote na podstawach srebrnych,

tak piękne nogi na kształtnych stopach.

Wdzięk żony rozwesela jej męża,

a mądrość jej orzeźwia jego kości” (Syr 26,15-18.13).

5 Z taką pochwałą kobiety – małżonki kontrastuje w tradycji „mądrościowej” niejedna przestroga przed pięknością i wdziękiem kobiety, która nie jest własną żoną, jako źródłem pokusy i okazją do cudzołóstwa: „jej wdzięków niech serce twoje nie pragnie” (Prz 6,25), a w Syr 9,1-9 ta sama przestroga wypowiedziana jest jeszcze dosadniej:

„Odwróć oko od pięknej kobiety,

a nie przyglądaj się obcej piękności:

przez piękność kobiety wielu zeszło na złe drogi,

przez nią bowiem miłość namiętna rozpala się jak ogień”

(Syr 9,8-9).

Znaczenie tekstów „mądrościowych” jest nade wszystko wychowawcze. Uczą one cnoty, starają się zabezpieczyć ład moralny, odwołując się do prawa Bożego, a zarazem do szeroko rozumianego doświadczenia. Odznaczają się też swoistą znajomością ludzkiego „serca”. Można powiedzieć, iż uprawiają własną psychologię moralności, bez popadania w psychologizm. Bliskie są więc poniekąd Chrystusowemu odwołaniu się do „serca” (Mt 5,27-28) — jednak nie można stwierdzić, że wykazują dążność do zasadniczego przeobrażenia etosu. Znajomość wnętrza ludzkiego autorzy tych Ksiąg wykorzystują do nauczania moralności raczej w obronie tego etosu, który zastają i zasadniczo akceptują. Czasem któryś, jak np. Kohelet, akceptację tę wiąże ze swoją własną „filozofią” ludzkiej egzystencji, co ma swój wpływ na sposób formułowania przestróg i rad, ale zasadniczych zrębów wartościowania etycznego nie zmienia.

6 Na takie przekształcenie etosu trzeba będzie poczekać aż do Kazania na Górze. Natomiast owa często bardzo wnikliwa znajomość psychologii człowieka, jaką znajdujemy w tradycji „mądrościowej”, nie była z pewnością bez znaczenia, gdy chodzi o krąg bezpośrednich słuchaczy tego Kazania. Jeśli poprzez tradycję prorocką byli oni do pewnego stopnia przygotowani do właściwego zrozumienia pojęcia „cudzołóstwa”, to poprzez tradycję mądrościową byli także w jakiejś mierze przygotowani do zrozumienia tych słów, które mówią o „patrzeniu pożądliwym” jako o „cudzołożeniu sercem”.

Do analizy pożądania w Kazaniu na Górze wypadnie nam jeszcze powrócić.

(3.9.1980)

### Pożądliwość a sens oblubieńczy i rodzicielski ciała

1 Przeprowadzamy refleksje nad tymi słowami Pana Jezusa z Kazania na Górze: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już w swoim sercu dopuścił się z nią cudzołóstwa” („już ją scudzołożył w sercu swoim” Mt 5,28). Chrystus wypowiedział te słowa wobec słuchaczy, którzy na podstawie ksiąg Starego Testamentu byli w pewien sposób przygotowani do zrozumienia słów o pożądaniu (pożądliwym patrzeniu). Już w poprzednią środę odwoływaliśmy się do tekstów zaczerpniętych z tzw. Ksiąg Mądrościowych.

Oto dla przykładu jeszcze jeden z takich tekstów, w którym autor biblijny poddaje analizie stan duszy człowieka opanowanego przez pożądliwość ciała:

„Namiętność gorąca, jak ogień płonący,

nie zgaśnie, aż będzie zaspokojona;

człowiek nieczysty wobec swego ciała

nie zazna spokoju aż go ogień spali;

rozpustnik, dla którego każdy chleb słodki,

nie uspokoi się aż do śmierci.

Człowiek popełniający cudzołóstwo

mówi do swej duszy: «Któż na mnie patrzy?

Wokół mnie ciemności, a mury mnie zakrywają,

nikt mnie nie widzi: czego mam się lękać?

Najwyższy nie będzie pamiętał moich grzechów».

Tylko oczy ludzkie są postrachem dla niego,

a zapomina, że oczy Pana,

nad słońce dziesięć tysięcy razy jaśniejsze,

patrzą na wszystkie drogi człowieka

i widzą zakątki najbardziej ukryte. […]

Podobnie i kobieta, która zdradziła męża

i podrzuca spadkobiercę poczętego z innym” (Syr 23,17-22).

2 Podobnych opisów nie brak w literaturze całego świata1. Z pewnością wiele z nich odznacza się większą jeszcze wnikliwością analizy psychologicznej, o wiele większą sugestywnością i siłą wyrazu. Opis biblijny z Syr 23,17-22 zawiera pewne elementy, które można uznać za „klasyczne”, gdy chodzi o analizę pożądania zmysłowego. Takim elementem jest np. porównanie namiętności cielesnej do ognia. Jest to ogień, który zapala się w człowieku, ogarnia jego zmysły, rozbudza ciało, rozprzestrzenia się na uczucia, poniekąd zagarnia „serce”. Owa namiętność, zrodzona z pożądliwości ciała, tłumi w tym „sercu” głębszy głos sumienia, poczucie odpowiedzialności przed Bogiem (co w naszym tekście biblijnym bardzo mocno jest uwydatnione). Zostaje co najwyżej powierzchniowy wstyd przed ludźmi — a raczej namiastka wstydu, wyrażająca się jako lęk przed konsekwencjami, nie zaś przed samym złem. Tłumiąc głos sumienia, ta sama namiętność niesie ze sobą niepokój ciała i zmysłów. Jest to niepokój „człowieka zewnętrznego”, gdy „człowiek wewnętrzny” został zmuszony do milczenia. W takiej sytuacji namiętność, uzyskawszy niejako swobodę działania, ujawnia się jako natarczywe dążenie do zaspokojenia ciała i zmysłów.

Ma ono w poczuciu człowieka opanowanego namiętnością niejako ugasić ogień. Zaspokojenie to nie sięga jednakże do źródeł wewnętrznego pokoju, przebiega tylko w powierzchownej warstwie człowieczeństwa. I tu autor biblijny z ogromną trafnością stwierdza, że człowiek w tym zaspokojeniu zmysłowym nie uspokaja się, nie odnajduje siebie, ale wręcz przeciwnie, sam „się spala”. Namiętność dąży do zaspokojenia niejako na ślepo, bez odniesień do sumienia, a w tym dążeniu sama się „zużywa”. Nie ma ona w sobie żadnego źródła niezniszczalności. Właściwy jest dla niej natomiast dynamizm użycia, aż do „zużycia”. Jeśli zostanie wciągnięta w orbitę głębszych wewnętrznych energii ludzkiego ducha, może okazać się sama siłą twórczą — ale wtedy musi ulec głębokiemu przetworzeniu. Jeśli stłumi te głębsze siły serca i sumienia (jak to ma miejsce w opisie Syr 23,16-24), sama z siebie ostatecznie „się wypala”, a pośrednio wypala się w niej człowiek, który pozwolił, ażeby nim zawładnęła.

3 Kiedy Chrystus w Kazaniu na Górze mówi o człowieku, który „pożąda” i „pożądliwie patrzy”, ma może przed oczyma również ten czy inny obraz znany Jego słuchaczom z tradycji „mądrościowej”. Odwołuje się jednak zarazem do każdego człowieka, który na podstawie własnego doświadczenia wewnętrznego jest świadom tego, co znaczy „pożądać”, „pożądliwie patrzeć”. Nauczyciel nie dokonuje analizy tego doświadczenia, nie opisuje go (jak to czynił Syr 23,17-22) — zakłada niejako wystarczającą znajomość faktu wewnętrznego, do którego się odwołuje, u każdego ze swoich aktualnych czy potencjalnych słuchaczy. Czy ktoś z nich może nie wiedzieć, o co chodzi? Jeśli by naprawdę nie wiedział, wszystko, co jest zawarte w tych Chrystusowych słowach, po prostu nie odnosiłoby się do niego i żaden opis czy analiza nie powiedziałyby mu tego, o co chodzi. Jeśli natomiast wie — a chodzi tutaj o całkowicie wewnętrzną wiedzę serca i wiedzę sumienia — od razu też zrozumie, kiedy te słowa do niego się odnoszą.

4 Chrystus więc nie opisuje, nie poddaje analizie tego, co zawiera się w doświadczeniu pożądania, w przeżyciu pożądliwości ciała. Odnosimy nawet wrażenie, iż nie wchodzi w to doświadczenie w całej rozciągłości jego wewnętrznej dynamiki, jak to ma miejsce choćby w przytoczonym tekście Syracha, raczej zatrzymuje się na jego progu. Jeszcze „pożądanie” nie zmieniło się w zewnętrzne działanie, jeszcze nie stało się „uczynkiem ciała”; jest jeszcze tylko wewnętrznym aktem serca: wyraża się we wzroku, sposobie patrzenia na kobietę. W każdym razie już można w pełni odkryć i zidentyfikować jego istotną treść i wartość.

Co więcej, trzeba to uczynić w tej właśnie chwili. Spojrzenie mówi o tym, co dzieje się w sercu. Wzrok wyraża poniekąd całego człowieka. Jeśli powszechnie przyjmuje się za prawdę, iż człowiek „działa wedle tego, kim jest” (operari sequitur esse) — to Chrystus pragnie w tym wypadku uwydatnić, iż człowiek „patrzy wedle tego, kim jest”: intueri sequiur esse. Spojrzenie odsłania człowieka do pewnego stopnia na zewnątrz, wobec drugich, daleko bardziej jeszcze odsłania go „na wewnątrz” (lub może raczej „do wewnątrz”) — odsłania go przed nim samym.

5 Chrystus uczy więc, ażeby zatrzymać się przy spojrzeniu, bo ono jest jakby progiem wewnętrznej prawdy. W nim też już — to znaczy w spojrzeniu, w tym „jak patrzę” — można w całej pełni zidentyfikować, czym jest „pożądanie”. Spróbujmy na to odpowiedzieć. „Pożądanie”, „pożądliwie patrzeć” — wskazuje na takie doświadczenie sensu ciała, w którym za sprawą właśnie pożądania przestaje on być sensem oblubieńczym. Przestaje też być sensem rodzicielskim, o którym w poprzednich rozważaniach powiedzieliśmy już, że — gdy chodzi o małżeńskie zjednoczenie mężczyzny i kobiety — jest zakorzeniony w oblubieńczym sensie ciała, niejako organicznie się z niego wyłania. Tak więc człowiek „pożądając”, „patrząc pożądliwie” (jak czytamy u Mt 5,27-28), w sposób mniej lub bardziej wyraźny doświadcza odejścia od tego sensu ciała, który (jak widzimy również z naszych dawniejszych analiz) stoi u podstaw budowania komunii, czyli jedności osób: zarówno poza małżeństwem, jak też wówczas — i to chyba szczególnie wówczas — gdy te osoby jako mężczyzna i kobieta są wezwani do budowania owej jedności właśnie „w ciele” (wedle tego, co głosi „ewangelia początku”, czyli Księga Rodzaju, w klasycznym tekście Rdz 2,24). Doświadczenie oblubieńczego sensu ciała jest w sposób szczególny przyporządkowane owemu sakramentalnemu wezwaniu, ale nie jest do niego ograniczone. Oblubieńczy sens ciała warunkuje wolność daru, która — jak to zobaczymy jeszcze dokładniej w późniejszych analizach — może się urzeczywistniać również inaczej niż przez małżeństwo.

Chrystus mówi: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę” („kto patrzy… aby jej pożądał”) — już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa”, „scudzołożył w sercu” (Mt 5,28). Czyż nie chce przez to właśnie powiedzieć, iż pożądanie — podobnie jak cudzołóstwo — jest wewnętrznym odejściem od oblubieńczego sensu ciała? Czyż nie usiłuje wręcz naprowadzić słuchaczy na ich własne wewętrzne doświadczenie takiego odejścia? Czyż nie dlatego właśnie określa je jako „cudzołożenie sercem”?

(10.9.1980)

Przypisy

1 Por. np. Wyznania św. Augustyna (tłum. Zygmunt Kubiak, Warszawa 1978): „Rozmiłowany byłem w gorączce zmysłów, w rozkoszy sprowadzającej śmierć — wlokłem za sobą łańcuch i nie chciałem, żeby mnie z niego rozpętano. Odrzucałem dobre rady; rękę, która mnie chciała uwolnić, odpychałem, tak jakby ona rozjątrzała moje rany. […] Byłem przede wszystkim niewolnikiem zwyczaju nasycania tej dręczącej żądzy, której niczym nasycić nie można” (s. 102-103).

„Nie byłem stały w radowaniu się moim Bogiem. Oto Twój czar porywał mnie ku Tobie, a niebawem odrywała mnie od Ciebie moja własna siła ciężkości i znowu spadałem ku rzeczom tego świata, płacząc. Owa siła ciężkości to były nawyki cielesne” (s. 124).

„Taka też była moja choroba i udręka, gdy oskarżałem siebie zażarciej niż kiedykolwiek przedtem, miotając się i szamocząc w pętającym mnie łańcuchu. Spodziewałem się, że niebawem łańcuch pęknie, bo stał się już cienki. A jednak ciągle mnie oplatał. Ty zaś, Panie, czuwałeś stale nad moimi tajemnymi przeżyciami, w surowym miłosierdziu chłoszcząc mnie dwoistym biczem lęku i wstydu, abym się znowu nie osunął w uległość — bo wtedy nawet ten cienki i kruchy łańcuch, który mnie jeszcze oplatał, wcale by nie pękł, lecz raczej by okrzepnął i ciaśniej by mnie spętał” (s. 147).

### Pożądanie — intencjonalna redukcja horyzontu myśli i serca

1 W poprzednim rozważaniu zadaliśmy sobie pytanie: czym jest owo pożądanie, o którym mówi Chrystus w Kazaniu na Górze (Mt 5,27-28). Pamiętamy, iż mówi na ten temat w związku z przykazaniem: „Nie cudzołóż”. Samo zaś „pożądanie” (ściśle: „pożądliwe patrzenie”) — określa jako „cudzołóstwo popełnione sercem”. To oczywiście daje wiele do myślenia. W poprzednich rozważaniach wyraziliśmy pogląd, że Chrystus, wyrażając się w ten sposób, chce wskazać swoim słuchaczom na odejście od oblubieńczego znaczenia ciała, jakiego doświadcza człowiek (w tym przypadku mężczyzna) w wewnętrznym akcie pożądania, poddając się pożądliwości ciała. Odejście od oblubieńczego sensu ciała jest równocześnie konfliktem z osobową jego godnością. Jest to autentyczny konflikt sumienia.

W tym miejscu wskaźnik biblijny (a więc i teologiczny) „pożądania” jest inny aniżeli wskaźnik czysto psychologiczny. Psycholog opisze „pożądanie” jako intensywny zwrot do przedmiotu ze względu na określoną jego wartość. Taki opis znajdziemy w ogromnej chyba większości prac na ten temat. Natomiast opis biblijny (nie kwestionując zresztą aspektu psychologicznego) uwydatnia nade wszystko moment etyczny: moment naruszenia wartości. „Pożądanie” jest jakoby zawodem zgotowanym w sercu ludzkim temu odwiecznemu wezwaniu mężczyzny i kobiety, jakie zostało objawione w tajemnicy stworzenia: wezwaniu do osobowej komunii poprzez wzajemny dar. Tak więc, gdy Chrystus w Kazaniu na Górze (Mt 5,27-28) odwołuje się do „serca”, do człowieka wewnętrznego, słowa Jego nie przestają nieść w sobie owej prawdy „początku”, do której sprowadził całą sprawę mężczyzny, kobiety i małżeństwa w odpowiedzi danej faryzeuszom na ich pytania (por. Mt 19,8).

2 Owo odwieczne wezwanie, którego analizę staraliśmy się przeprowadzić idąc za Księgą Genezis (przede wszystkim Rdz 2,23-25), odwieczna poniekąd fascynacja wzajemna — mężczyzny kobiecością kobiety, a kobiety męskością mężczyzny — jest wezwaniem poprzez ciało, nie jest natomiast pierwotnym „pożądaniem” w znaczeniu takim, o jakim świadczą słowa z Mt 5,27-28. „Pożądanie” jako aktualizacja pożądliwości ciała (również, a nawet przede wszystkim w akcie czysto wewnętrznym) oznacza swego rodzaju „redukcję” tego, czym było — i merytorycznie nie przestaje być — owo wezwanie, owa wzajemna fascynacja. Odwieczna „kobiecość”, podobnie zresztą jak odwieczna „męskość”, również i w całej swojej historyczności stara się uchylić od pożądania — i szuka dla siebie miejsca na właściwym dla świata osób poziomie afirmacji. Świadczył o tym już ów pierwotny wstyd, o jakim mowa w Rdz 3. Ten wymiar intencjonalności ludzkich myśli i serc stanowi jeden z głównych wątków ogólnoludzkiej kultury. Słowa Chrystusa z Kazania na Górze potwierdzają ten właśnie wymiar.

3 Niemniej jednak słowa te mówią bardzo wyraźnie, iż „pożądanie” należy do rzeczywistości ludzkiego serca. Jeśli twierdzimy, że w stosunku do odwiecznej wzajemnej fascynacji męskością i kobiecością „pożądanie” jest pewnego rodzaju „redukcją”, to mamy na myśli redukcję intencjonalną, jak gdyby ograniczenie czy zamknięcie horyzontu myśli i serca. Czym innym bowiem jest świadomość, że w całym tym bogactwie wartości, w jakim pojawia się dla człowieka – mężczyzny drugi człowiek właśnie przez swą kobiecość, tkwi zarazem wartość seksualna, sama cielesna płciowość tego człowieka, a czym innym „redukcja” całego tego osobowego bogactwa kobiecości do tej jednej wartości, do samej płciowości jako przedmiotu własnego zaspokojenia seksualnego. To samo oczywiście można powtórzyć w odwrotnym kierunku, w stosunku do męskości, chociaż słowa z Mt 5,27-28 bezpośrednio dotyczą tylko tamtej relacji. Owa redukcja intencjonalna jest, jak widać, natury nade wszystko aksjologicznej. Samo odwieczne wezwanie wypowiedziane kobiecością pod adresem mężczyzny (por. Rdz 2,23) wyzwala w nim — bo może i powinno wyzwalać — całą skalę pragnień duchowo-cielesnych natury osobowej i „komunijnej” (por. analizę „początku”), którym to pragnieniom odpowiada proporcjonalna hierarchia wartości. „Pożądanie” zaś przesłania tę hierarchię wartości właściwą osobowej fascynacji odwiecznego wezwania męskości i kobiecości.

4 Pożądanie przyczynia się (wewnątrz, czyli „w sercu”) do tego, że w polu widzenia człowieka owładniętego nim (lub we wzajemnym polu widzenia mężczyzny i kobiety) zaciera się osobowy sens ciała. Kobiecość dla męskości przestaje być nade wszystko wyrazem osobowego podmiotu, przestaje być swoistą mową ludzkiego ducha, traci wymowę znaku. Traci charakter znaku. Przestaje niejako dźwigać na sobie to wspaniałe znamię oblubieńczego sensu ciała. Przestaje być jego świadomościowym i przeżyciowym kontekstem. Zrodzone z samej pożądliwości ciała „pożądanie”, od pierwszej chwili zaistnienia wewnątrz człowieka — zaistnienia „w sercu” — przechodzi niejako obok tego kontekstu (można by powiedzieć obrazowo, iż przechodzi po gruzach oblubieńczego sensu ciała i wszystkich jego podmiotowych komponentów) i zmierza mocą swojej intencjonalności aksjologicznej wprost do jednego tylko celu: do zaspokojenia samej seksualnej potrzeby ciała.

5 Tego typu redukcja intencjonalno-aksjologiczna, może dokonać się, wedle słów Chrystusa z Mt 5,27-28, już w obrębie samego „spojrzenia” (patrzenia), a raczej w obrębie aktu czysto wewnętrznego, który wyraża się w samym spojrzeniu. Samo z siebie „spojrzenie” (czy raczej „patrzenie”) jest aktem poznawczym. Kiedy w jego strukturę wewnętrzną wkracza pożądanie, patrzenie nabiera charakteru „poznania pożądliwego”. Wyrażenie biblijne: „patrzy pożądliwie” może wskazywać bądź na akt poznawczy, którym „posługuje się” człowiek pożądając, bądź też chodzi tutaj o akt poznawczy wywołujący pożądanie „w woli” oraz „w sercu”. (Może jeszcze wyraziściej uwydatnia się to w dawniejszym przekładzie: „Kto by patrzył, aby pożądał”).

Można, jak widać, poddać interpretacji intencjonalnej sam akt wewnętrzny, uwzględniając jeden lub drugi biegun psychologii człowieka: poznanie lub pożądanie jako appetitus (appetitus jest czymś szerszym niż „pożądanie”, oznacza wszystko, co ujawnia się w podmiocie jako „dążenie”, a skoro dążenie, to zawsze do jakiegoś celu — czyli przedmiotu poznanego pod kątem wartości). Jednakże adekwatna interpretacja słów z Mt 5,27-28 domaga się, abyśmy poprzez intencjonalność właściwą dla poznania lub appetitus dostrzegli więcej: dostrzegli intencjonalność samego bytowania człowieka. W tym wypadku: mężczyzny względem kobiety oraz kobiety względem mężczyzny.

Do tej sprawy wypadnie nam jeszcze powrócić. Kończąc dzisiejsze rozważanie, należy powiedzieć, iż w owym „pożądaniu”, „pożądliwym patrzeniu”, o jakim mowa w Kazaniu na Górze, dla tego mężczyzny, który w ten sposób „patrzy”, kobieta poniekąd przestaje bytować jako podmiot (współpodmiot) odwiecznego wezwania, a zaczyna być tylko przedmiotem pożądliwości ciała, o którym była już mowa w poprzednim rozważaniu.

(17.9.1980)

### Z chwilą opanowania woli — „pożądanie” dysponuje w pełni podmiotowością osoby

1 Chrystus mówi w Kazaniu na Górze: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28). Od pewnego już czasu staramy się wniknąć w znaczenie tej wypowiedzi, poddając analizie poszczególne jej człony, aby lepiej zrozumieć całość.

Kiedy Chrystus mówi o człowieku, który „patrzy pożądliwie”, wskazuje nie tylko na sam wymiar intencjonalności „patrzenia”, a więc poznania (poznanie pożądliwe), na wymiar „psychologiczny”. Wskazuje na inny wymiar: na intencjonalność samego bytowania człowieka „dla” człowieka. Wskazuje na to, kim „jest” — albo raczej — kim „staje się” owa kobieta dla mężczyzny, który „patrzy” na nią „pożądliwie”. Intencjonalność poznania określa i determinuje w tym wypadku samą intencjonalność bytowania. W granicach sytuacji zakreślonej słowami Chrystusa układ ów przebiega jednostronnie: od mężczyzny, który jest podmiotem, ku kobiecie, która stała się przedmiotem (co nie znaczy, że układ ten jest przez to samo tylko jednostronny). Nie odwracajmy na razie tej sytuacji ani nie rozszerzajmy jej na obie strony, na oba podmioty. Pozostańmy przy sytuacji takiej, jaką zarysował Chrystus, podkreślając, że chodzi o akt „czysto wewnętrzny”, taki, który ukrywa się „w sercu” i zatrzymuje na progu spojrzenia.

Wystarczy stwierdzić w tak zakreślonej sytuacji, iż kobieta, która z racji swej osobowej przedmiotowości odwiecznie (i poniekąd w każdym wypadku) bytuje „dla mężczyzny”, oczekując, aby on z tej samej racji bytował „dla niej”, zostaje (w danym wypadku) niejako pozbawiona właściwej osobie wymowy tego wezwania, które zarazem jest fascynacją „odwiecznej kobiecości” — a staje się dla niego przedmiotem: zaczyna bytować intencjonalnie jako przedmiot możliwego zaspokojenia potrzeby seksualnej, związanej z jego męskością. I chociaż akt jest całkowicie wewnętrzny, ukryty „w sercu” i wyrażony tylko „patrzeniem”, dokonuje się w nim już zmiana (podmiotowo jednostronna) samej intencjonalności bytowania. Gdyby tak nie było, gdyby nie wchodziła w grę zmiana tak głęboko idąca, nie miałyby poniekąd sensu dalsze słowa tego samego zdania: „już ją scudzołożył w sercu swoim” (Mt 5,28).

2 Owa zmiana intencjonalności bytowania, poprzez którą konkretna kobieta zaczyna bytować dla konkretnego mężczyzny — nie jako podmiot wezwania i fascynacji osobowej i „komunijnej”, ale tylko i wyłącznie jako przedmiot możliwego zaspokojenia potrzeby seksualnej, dokonuje się „w sercu”, o ile dokonała się w woli. Sama intencjonalność poznawcza nie stanowi jeszcze o opanowaniu „serca”. Dopiero wówczas, kiedy przedstawiona uprzednio redukcja intencjonalna wciąga w swój zacieśniony horyzont wolę, kiedy wywołuje w niej decyzję odniesienia do drugiego człowieka (w naszym wypadku: do kobiety) wedle tej skali wartości, która właściwa jest dla „pożądania”, wówczas dopiero można powiedzieć, iż „pożądanie” to opanowało również „serce”. Z chwilą opanowania woli można dopiero powiedzieć, iż „pożądanie” dysponuje w pełni podmiotowością osoby, że staje niejako u źródła chcenia, wyboru i rozstrzygania, poprzez które — na zasadzie samostanowienia, czyli autodeterminacji — określa się sam sposób bytowania względem drugiej osoby. Intencjonalność tego bytowania nabiera wówczas pełnej podmiotowej realności.

3 Wówczas też — to znaczy od tego momentu podmiotowego i z kolei na jego podmiotowym przedłużeniu — można zweryfikować to wszystko, co czytaliśmy np. u Syr 23,17-22 na temat człowieka opanowanego namiętnością zmysłową, a czego opisy nieraz bardziej jeszcze wymowne, znajdujemy w całej literaturze świata. Wówczas też możemy mówić o owym — mniej lub bardziej całkowitym czy częściowym — „zniewoleniu”, które gdzie indziej zostało nazwane „przymusem ciała”, a które niesie wraz z sobą zagubienie owej „wolności daru”, która to wolność łączy się z głębokim poczuciem oblubieńczego sensu ciała, jak już była mowa również w dawniejszych analizach.

4 Kiedy mówimy o „pożądaniu” jako o przeobrażeniu samej intencjonalności bytowania konkretnego, np. mężczyzny, dla którego (wedle Mt 5,27-28) określona kobieta staje się tylko przedmiotem możliwego zaspokojenia „potrzeby seksualnej” związanej z jego męskością, wówczas nie chodzi nam żadną miarą o zakwestionowanie owej potrzeby jako obiektywnego wymiaru natury ludzkiej z właściwą jej celowością prokreacyjną. Słowa Chrystusa z Kazania na Górze (w swoim całym, bliższym i dalszym kontekście) są jak najdalsze od manicheizmu, tak jak daleka jest od niego cała autentyczna tradycja chrześcijańska. Nie chodzi więc w tym wypadku o żadne z tego rodzaju zakwestionowań. Chodzi natomiast o osobowy sposób bytowania człowieka, mężczyzny i kobiety, owego bytowania we wzajemnym „dla”, które — również na gruncie tego, co od strony obiektywnego wymiaru natury ludzkiej można określić jako „potrzebę seksualną” — może i powinno służyć kształtowaniu „komunijnej” jedności wzajemnych odniesień mężczyzny i kobiety. Taka bowiem jest podstawowa i adekwatna wymowa owego odwiecznego wezwania i wzajemnej fascynacji męskością i kobiecością, która zawiera się w samym fakcie osobowej konstytucji człowieka również co do jego płci.

5 Owej jedności osobowej i „komunijnej”, do której mężczyzna i kobieta wzajemnie są wezwani „od początku”, nie odpowiada — co więcej, sprzeciwia się — gdy jedna z osób bytuje jako podmiot zaspokojenia potrzeby seksualnej, a druga staje się wyłącznie przedmiotem tego zaspokojenia. Owej „komunijnej” jedności osób nie odpowiada również — co więcej, sprzeciwia się jej — gdy oboje, mężczyzna i kobieta, bytują wzajemnie dla siebie jako przedmiot zaspokojenia potrzeby seksualnej, a każda ze swej strony jest podmiotem tego zaspokojenia tylko „poprzez drugą”. Taka „redukcja” całej, tak bogatej treści wzajemnego wezwania oraz odwiecznej fascynacji człowieka jego męskością i kobiecością, nie odpowiada właśnie „naturze” tego wezwania i tej fascynacji. Odbiera ona bowiem sens osobowy i „komunijny” owej jedności mężczyzny i kobiety, poprzez którą wedle Rdz 2,24 „łączą się oni ze sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. „Pożądanie” odsuwa i oddala cały intencjonalny kształt wzajemnego bytowania mężczyzny i kobiety od właściwych dla odwiecznego wezwania horyzontów osobowych i „komunijnych”, a redukuje ten kształt, niejako spycha w kierunku wymiarów przedmiotowo-utylitarnych, w ramach których człowiek tylko „posługuje się” człowiekiem, poniekąd „używa” go tylko do zaspokojenia swoich „potrzeb”.

6 Wydaje się, iż całą tę treść, brzemienną doświadczeniem wewnętrznym człowieka różnych epok i środowisk, można odczytać w jednym zwięzłym zwrocie Chrystusowego Kazania na Górze. Nie można zaś równocześnie pod żadnym pozorem przeoczyć znaczenia, jakie ów zwrot przypisuje ludzkiemu „wnętrzu”, jak integralnie rośnie w nim wymiar „serca”: wymiar człowieka wewnętrznego. W tym miejscu kryje się też sam rdzeń owego przeobrażenia etosu, ku któremu słowa Chrystusa z Mt 5,27-28 prowadzą z ogromną mocą, a równocześnie ze zdumiewającą prostotą.

(24.9.1980)

### Kryterium pełnej oceny aktu wewnętrznego

1 Docieramy w naszej analizie do trzeciego członu Chrystusowej wypowiedzi z Kazania na Górze (Mt 5,27-28): „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! [człon pierwszy]. A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę [człon drugi, gramatycznie zespolony z trzecim], już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa”.

Zastosowana tutaj metoda podzielenia, czy też „rozbicia” tej wypowiedzi, na trzy kolejne człony może się wydać sztuczną. Jeśli jednakże szukamy sensu etycznego całej tej wypowiedzi, całego zwrotu, to zrozumieniu tego sensu może służyć taki właśnie podział na człony, jaki tu stosujemy, pod warunkiem, że nie stosujemy go tylko rozłącznie, ale i łącznie. Tak zaś staramy się czynić. Każdy z wyodrębnionych członów posiada jakąś swoją własną treść, sobie tylko właściwe konotacje, które w tym wyodrębnieniu staramy się ukazać — równocześnie zaś każdy z nich tłumaczy się w bezpośrednim związku z pozostałymi. Odnosi się to przede wszystkim do głównych elementów semantycznych, poprzez które wypowiedź łączy się w jedną całość. Są to elementy następujące: cudzołożyć — pożądać, cudzołożyć w ciele — cudzołożyć w sercu. W szczególności trudno byłoby ustalić sens etyczny „pożądania” bez owego ostatniego członu, którym jest „cudzołóstwo w sercu”. Do pewnego stopnia więc cała poprzedzająca analiza już w jakiś sposób ten ostatni człon uwzględniała. Równocześnie zaś pełniejsze zrozumienie owego członu: „scudzołożył w sercu” możliwe jest tylko po dokonaniu tej analizy.

2 Jak zaznaczyliśmy już na początku, chodzi o ustalenie sensu etycznego. Wypowiedź Chrystusa z Mt 5,27-28 wychodzi od przykazania „Nie cudzołóż” w tym celu, aby ukazać, w jaki sposób należy rozumieć i wypełniać owo przykazanie, aby „obfitowała w nim ta sprawiedliwość”, jaką zamierzył Bóg – Jahwe jako Prawodawca: aby obfitowała ona bardziej niż to wynika z interpretacji i kazuistyki uczonych Starego Testamentu. Jeśli słowa Chrystusa w tym znaczeniu zmierzają do ukształtowania nowego etosu (i to na gruncie tego samego przykazania), droga do tego może prowadzić tylko poprzez odkrycie wartości, które w starotestamentalnym rozumieniu i stosowaniu tego przykazania zostały zagubione.

3 Znamienny jest również pod tym względem kształt całej wypowiedzi Mt 5,27-28. Przykazanie „Nie cudzołóż” ma formę zakazu, wykluczającego w sposób kategoryczny określone zło moralne. Wiadomo, że to samo Prawo (Dekalog), obok zakazu „Nie cudzołóż”, zawiera również zakaz „Nie pożądaj żony bliźniego twego” (Wj 20,14.17; Pwt 5,18.21). Chrystus nie sprowadza jednego zakazu do drugiego. Chociaż mówi o „pożądaniu”, zmierza do głębszego wyjaśnienia „cudzołóstwa”. Znamienne jest to, iż po przytoczeniu zakazu „Nie cudzołóż” jako znanego słuchaczom, w dalszym ciągu swej wypowiedzi zmienia jej styl, jej strukturę logiczną z normatywnej na opisowo-stwierdzającą. Kiedy mówi: „kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” — opisuje fakt wewnętrzny, którego rzeczywistość słuchacze łatwo mogą wywołać w swej świadomości. Równocześnie poprzez fakt w ten sposób opisany i zakwalifikowany wskazuje na to, jak należy rozumieć i stosować w praktyce przykazanie „Nie cudzołóż”, aby prowadziło ono do tej „sprawiedliwości”, jaką zamierzył Prawodawca.

4 W ten sposób dochodzimy do owego zwrotu „scudzołożył w sercu”, który w całej wypowiedzi wydaje się kluczowy dla zrozumienia jej właściwego sensu etycznego — równocześnie zaś jest głównym źródłem ujawnienia tych wartości, które są istotne dla kształtu nowego etosu: dla etosu Kazania na Górze. Jak często w Ewangelii, także tutaj nie zachodzi to bez pewnego paradoksu. Jak bowiem może się dokonać „cudzołóstwo” bez „cudzołożenia”, to znaczy bez zewnętrznych działań, które pozwalają zidentyfikować czyn zakazany Prawem? Widzieliśmy, jak wiele wysiłków włożyła kazuistyka „uczonych w Piśmie” w sprawę tej identyfikacji. Ale nawet niezależnie od owej kazuistyki wydaje się oczywiste, że cudzołóstwo można zidentyfikować tylko „w ciele”, wtedy mianowicie, gdy oboje, mężczyzna i kobieta, którzy „łączą się z sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24), nie są prawowitymi małżonkami: mężem i żoną. Jaki zatem sens może mieć „cudzołóstwo w sercu”? Czy wyrażenie to nie jest tylko przenośnią, której Nauczyciel użył w tym celu, ażeby mocniej uwydatnić grzeszność pożądania?

5 Jeślibyśmy przyjęli taką wykładnię semantyczną całej wypowiedzi Mt 5,27-28, wówczas należy gruntownie zastanowić się nad tym, jakie wynikałyby z niej wnioski natury etycznej — czyli wnioski co do etycznej prawidłowości i nieprawidłowości postępowania. Cudzołóstwo ma miejsce wówczas, gdy kobieta i mężczyzna, którzy „łączą się z sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (por. Rdz 2,24), czyli w sposób właściwy dla małżonków, nie są prawowitymi małżonkami. Identyfikacja cudzołóstwa jako grzechu „w ciele” pozostaje ściśle i wyłącznie związana z aktem zewnętrznym (współżycie małżeńskie), odniesionym do społecznie również uznanego stanu działających osób. W danym wypadku ten stan jest niewłaściwy, nie uprawniający do takiego aktu (stąd właśnie nazwa „cudzołóstwo”).

6 Przechodząc do drugiego członu Chrystusowej wypowiedzi (to znaczy tego, w którym zaczyna się zarysowywać kształt nowego etosu), należałoby zwrot: „każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę” zrozumieć w wyłącznym odniesieniu do osób wedle społecznie uznanego ich stanu, wedle tego, czy są małżonkami czy też nie. Tutaj zaczyna się teren możliwych znaków zapytania. O ile bowiem nie może budzić żadnych wątpliwości fakt, iż Chrystus wskazuje na grzeszność wewnętrznego aktu pożądania, które wyraża się w spojrzeniu na każdą kobietę, która nie jest własną żoną patrzącego w ten sposób mężczyzny, to natomiast możemy, a nawet musimy pytać, czy tym samym zwrotem po prostu akceptuje czy też aprobuje takie spojrzenie, taki wewnętrzny akt pożądania, skierowany w stronę kobiety, która jest własną żoną patrzącego w ten sposób mężczyzny. Za odpowiedzią twierdzącą na to pytanie zdaje się przemawiać następująca przesłanka logiczna: tylko taki (w danym wypadku) mężczyzna może dopuścić się „cudzołóstwa w sercu”, który jest możliwym podmiotem „cudzołóstwa w ciele”. Ponieważ tym podmiotem nie może być mężczyzna – małżonek w stosunku do swej prawowitej żony, zatem owo „cudzołóstwo w sercu” może być winą każdego innego mężczyzny, natomiast nie może odnosić się do niego. On jeden nie może się go dopuścić w stosunku do swej żony. On jeden ma przeto wyłączne prawo „pożądać”, „pożądliwie patrzeć” na kobietę, która jest jego żoną i nigdy nie może być mowy o tym, ażeby poprzez taki akt wewnętrzny zasługiwał na oskarżenie o to, że ją „scudzołożył w sercu”. Jeśli z tytułu małżeństwa ma prawo do tego, aby „łączyć się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”, a taki akt nigdy nie może być nazwany „cudzołóstwem”, to analogicznie nie może również być określony jako „cudzołożenie w sercu” ów akt wewnętrzny pożądania, o którym mowa w Kazaniu na Górze.

7 Cała powyższa wykładnia słów Chrystusa z Mt 5,27-28 zdaje się odpowiadać logice Dekalogu, w którym obok przykazania „Nie cudzołóż” (VI) występuje również przykazanie „Nie pożądaj żony bliźniego twego” (IX). Prócz tego rozumowanie, jakie zostało przytoczone na jej poparcie, posiada wszystkie cechy obiektywnej poprawności i ścisłości. Tym niemniej, pozostaje uzasadniona wątpliwość, czy rozumowanie to uwzględnia wszystkie aspekty objawienia i teologii ciała, z którymi musimy liczyć się zwłaszcza przy rozumieniu słów Chrystusa. Zauważyliśmy już uprzednio, jaki jest „ciężar gatunkowy” jednego zwrotu, jak bogate są implikacje antropologiczne i teologiczne jednego zdania, w którym Chrystus odwołuje się do „początku” (por. Mt 19,8). Implikacje antropologiczne i teologiczne tej wypowiedzi z Kazania na Górze, w której odwołuje się On do serca ludzkiego, nadają jej również właściwy „ciężar gatunkowy”, a zarazem stanowią o spójności tej wypowiedzi z całokształtem nauczania ewangelicznego. I dlatego też musimy przyjąć, iż przedstawiona powyżej wykładnia, przy całej swojej obiektywnej poprawności i logicznej ścisłości, domaga się jednak pewnego poszerzenia, a nade wszystko pogłębienia. Musimy pamiętać, iż owo odwołanie się do serca ludzkiego, wyrażone paradoksalnym poniekąd zwrotem z Mt 5,27-28, pochodzi od Tego, który „wiedział, co jest w człowieku” (J 2,25). A jeśli słowa Jego stanowią potwierdzenie przykazań Dekalogu (i to nie tylko szóstego, ale także dziewiątego), to równocześnie są one wyrazem owej wiedzy o człowieku, która — jak to już gdzie indziej zauważyliśmy — pozwala nam łączyć świadomość jego grzeszności z perspektywą „odkupienia ciała” (Rdz 8,23). Ta właśnie „wiedza” stoi u podstaw nowego etosu, jaki wyłania się ze słów Kazania na Górze.

Biorąc to wszystko pod uwagę, wnioskujemy, że tak jak w rozumieniu „cudzołóstwa w ciele” Chrystus poddaje krytyce błędne i jednostronne rozumienie cudzołóstwa, jakie było konsekwencją odstępstwa od monogamii (czyli małżeństwa jako przymierza osób), tak też w rozumieniu owego „cudzołóstwa w sercu” bierze pod uwagę nie tylko sam stan faktyczno-prawny odnośnego mężczyzny i kobiety. Moralną ocenę „pożądania” uzależnia Chrystus przede wszystkim od samej osobowej godności mężczyzny i kobiety, co ma swoje znaczenie zarówno wówczas, gdy nie są oni związani małżeństwem, jak też — poniekąd bardziej jeszcze — wtedy, gdy są dla siebie małżonkami: żoną i mężem.

Pod tym kątem wypadnie nam jeszcze dokończyć analizę słów z Kazania na Górze przy najbliższej sposobności.

(1.10.1980)

### Psychologiczne i teologiczne rozumienie pożądania

1 Pragniemy dzisiaj dokończyć analizę tych słów, jakie wypowiedział Chrystus w Kazaniu na Górze na temat „cudzołóstwa” i „pożądania”, zwłaszcza zaś ostatniego członu tej wypowiedzi, w której określa pożądanie, ściśle: „pożądliwość patrzenia”, jako „cudzołóstwo w sercu”.

Stwierdziliśmy poprzednio, że słowa te bywają najczęściej rozumiane tylko jako pożądanie cudzej żony (a więc w duchu dziewiątego przykazania Dekalogu). Wydaje się jednak, że ta wykładnia — węższa — w świetle całościowego kontekstu może i powinna być poszerzona. Wydaje się, że moralna ocena tego pożądania („pożądliwego patrzenia”), które Chrystus określa jako „cudzołożenie w sercu”, uzależniona jest przede wszystkim od samej osobowej godności mężczyzny i kobiety, co ma swoje znaczenie zarówno wówczas, gdy nie są oni związani małżeństwem, jak również — i poniekąd bardziej jeszcze — wówczas, gdy są dla siebie małżonkami: żoną i mężem.

2 Cała dotychczasowa analiza, jaką przeprowadziliśmy w związku z wypowiedzią Mt 5,27-28: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” — wskazuje na konieczność poszerzenia, a nade wszystko pogłębienia przedstawionej uprzednio wykładni tej wypowiedzi, gdy chodzi o zawarty w niej sens etyczny. Pozostajemy nadal przy nakreślonej przez słowa Nauczyciela sytuacji, w której „cudzołożącym w sercu” — poprzez wewnętrzny akt pożądania (wyrażającego się w spojrzeniu) — jest mężczyzna. Znamienne, że Chrystus, mówiąc o przedmiocie tego aktu, nie akcentuje, że jest nim „cudza żona” lub kobieta nie będąca własną żoną — ale mówi ogólnie: kobieta. Cudzołóstwo „w sercu” nie sprowadza się do tych granic międzyosobowego odniesienia, które pozwalają zidentyfikować cudzołóstwo „w ciele”. Nie one wyłącznie i zasadniczo stanowią o dokonaniu cudzołóstwa „w sercu”, ale sama natura owego pożądania, które wyraża się w tym wypadku we wzroku, w tym, że ów mężczyzna, o którym dla przykładu mówi Chrystus, „pożądliwie patrzy”. Cudzołóstwo „w sercu” dokonuje się nie przez to tylko, że w taki sposób „patrzy” na kobietę, która nie jest jego żoną, ale przez to, że w taki właśnie sposób patrzy po prostu na kobietę. Jeżeliby w ten sposób patrzył na kobietę, która jest jego własną żoną, również dopuszczałby się cudzołóstwa „w sercu”.

3 Wykładnia ta zdaje się w sposób pełniejszy uwzględniać to, co w całokształcie niniejszych analiz zostało powiedziane na temat pożądliwości, a przede wszystkim na temat pożądliwości ciała jako stałego elementu grzeszności człowieka (status naturae lapsae). Pożądanie, które jako akt wewnętrzny rodzi się z tego podłoża — jak to staraliśmy się szerzej ukazać w poprzedniej analizie — zmienia samą intencjonalność bytowania kobiety „dla” mężczyzny, redukując osobowo-komunijne bogactwo odwiecznego wezwania, owej dogłębnej fascynacji męskością i kobiecością, w kierunku zaspokojenia samej seksualnej „potrzeby” ciała (z czym zdaje się najbliżej kojarzyć pojęcie „popędu”). Przy takiej redukcji osoba (w tym wypadku kobieta) staje się dla drugiej osoby (mężczyzny) przede wszystkim przedmiotem możliwego zaspokojenia własnej „potrzeby” seksualnej. Zniekształceniu ulega owo wzajemne „dla”, które traci swój charakter osobowo-komunijny na rzecz charakteru utylitarnego. Mężczyzna, który „patrzy” w taki sposób, jak to czytamy w Mt 5,27-28, „posługuje się” kobietą, jej kobiecością, dla zaspokojenia własnego „popędu”. Chociaż nie czyni tego w sposób zewnętrzny, już wewnętrznie przyjął taką postawę, wewnętrznie o niej zdecydował w odniesieniu do określonej kobiety. I na tym właśnie polega cudzołóstwo „w sercu”. Takiego cudzołóstwa „w sercu” może dopuścić się mężczyzna również w stosunku do własnej żony, jeśli traktuje ją tylko jako przedmiot służący do zaspokojenia popędu.

4 Nie sposób dojść do tej drugiej wykładni słów z Mt 5,27-28, jeśli ograniczymy się do czysto psychologicznej interpretacji „pożądania”, nie uwzględniając tego, co stanowi o jego specyfice teologicznej, czyli organicznego związku pożądania (jako aktu) z pożądliwością ciała jako stałą poniekąd dyspozycją, wynikającą z grzeszności człowieka. Wydaje się, że owa czysto psychologiczna (czy też „seksuologiczna”) interpretacja „pożądania” nie stanowi wystarczającej podstawy dla zrozumienia odnośnego tekstu z Kazania na Górze. Jeśli zaś odwołamy się do interpretacji teologicznej, wówczas — nie naruszając tego, co w wykładni pierwszej pozostaje niepodważalne — trzeba przyjąć wykładnię drugą jako pełniejszą. Dzięki tej wykładni bardziej jasny staje się również sam etyczny sens owej kluczowej wypowiedzi z Kazania na Górze, której zawdzięczamy właściwy kształt etosu Ewangelii.

5 Rysując ten kształt, Chrystus pozostaje wierny Prawu: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17). Natomiast ukazuje konsekwentnie, jak głęboko trzeba sięgnąć, jak gruntownie trzeba odsłonić tajniki serca ludzkiego, ażeby to serce mogło stać się miejscem „wypełnienia” Prawa. Wypowiedź Mt 5,27-28, która odsłania wewnętrzną perspektywę cudzołożenia w sercu — i z tej perspektywy ukazuje właściwe drogi wypełnienia przykazania „Nie cudzołóż” — jest na to szczególnym dowodem. Bo też dotyka ona dziedziny, w której szczególnie chodzi o „czystość serca” (por. Mt 5,8; wyrażenie to — jak wiadomo — posiada w Biblii szerokie znaczenie). Jeszcze w innym miejscu będziemy mieli sposobność wypowiedzieć się na ten temat, jak przykazanie „Nie cudzołóż”, które w swoim brzmieniu i treści jest jednoznacznym i surowym zakazem (podobnie jak przykazanie „Nie pożądaj żony bliźniego twego”, Wj 20,17) — wypełnia się właśnie przez „czystość serca”. O surowości i sile zakazu świadczą pośrednio dalsze słowa tekstu z Kazania na Górze, w którym Chrystus mówi obrazowo o „wyłupaniu oka” i „odcięciu ręki”, jeśli są one powodem do grzechu (por. Mt 5,29-30). Widzieliśmy uprzednio, że prawodawstwo Starego Testamentu obfitowało w przejawy surowości — równocześnie jednak nie przynosiło ono „wypełnienia Prawa”, nacechowane było w swej kazuistyce wielorakim kompromisem z pożądliwością ciała. Chrystus natomiast uczy, że przykazanie wypełnia się przez „czystość serca”, która nie staje się udziałem człowieka inaczej, jak tylko za cenę stanowczości w stosunku do wszystkiego, co bierze swój początek z pożądliwości ciała. „Czystość serca” osiąga ten, kto umie od swego „serca” konsekwentnie wymagać: od swego „serca” i od swego „ciała”.

6 Przykazanie „nie cudzołóż” znajduje swe właściwe uzasadnienie w nienaruszalności małżeństwa, poprzez które mężczyzna i kobieta z mocy najpierwotniejszego ustanowienia Stwórcy „łączą się ze sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Cudzołóstwo z istoty swej sprzeciwia się owej jedności w tym znaczeniu, w jakim odpowiada ona godności osób. Ten istotny, etyczny sens przykazania Chrystus nie tylko potwierdza, ale stara się ugruntować w samej głębi człowieczeństwa. Nowy kształt etosu wiąże się zawsze z odsłonięciem tej głębi, której na imię „serce” i z wyzwoleniem jej od „pożądania” w tym celu, ażeby w owym „sercu” pełniej mógł zajaśnieć człowiek: mężczyzna i kobieta w całej wewnętrznej prawdzie swojego wzajemnego „dla”. Uwolniony od przymusu i ograniczenia ducha, jakie niesie z sobą pożądliwość ciała, ów człowiek: mężczyzna i kobieta, odnajduje się wzajemnie w owej wolności daru, która jest warunkiem wszelkiego obcowania w prawdzie, a w szczególności obustronnego oddania, jeśli oboje jako mąż i żona mają stanowić ową sakramentalną jedność, o jakiej zdecydował — wedle Rdz 2,24 — sam Stwórca.

7 Jak widać, owo wymaganie, które Chrystus stawia w Kazaniu na Górze wszystkim swym słuchaczom aktualnym i potencjalnym, przebiega po takiej orbicie, z której człowiek — ten właśnie słuchacz — musi zobaczyć na nowo zagubioną pełnię swego człowieczeństwa i na nowo jej zapragnąć. O ową pełnię we wzajemnym odniesieniu osób: mężczyzny i kobiety, upomina się Nauczyciel w Mt 5,27-28, mając na uwadze przede wszystkim nienaruszalność małżeństwa, ale także każdą inną postać obcowania mężczyzn i kobiet, które przecież składa się na zwyczajną treść całej egzystencji. Życie ludzkie z natury jest „koedukacyjne”, a godność jego zależy w każdym momencie historii, a także w każdym punkcie długości i szerokości geograficznej od tego, „kim” ona będzie dla niego, a on dla niej.

Słowa Chrystusa z Kazania na Górze mają z pewnością zasięg uniwersalny i dogłębny zarazem. Tylko tak możemy je rozumieć w ustach Tego, który do końca „wiedział, co jest w człowieku” (J 2,25), a zarazem Tego, który niósł w sobie tajemnicę „odkupienia ciała”, jak kiedyś wyraził się św. Paweł. Czy mamy się obawiać surowości tych słów, czy raczej zaufać ich zbawczej treści i mocy?

W każdym razie przeprowadzona analiza słów Chrystusa z Kazania na Górze otwiera potrzebę dalszych jeszcze refleksji, nieodzownych wobec świadomości człowieka „historycznego”, zwłaszcza zaś wobec świadomości człowieka współczesnego: wobec jego sumienia i jego „serca”.

(8.10.1980)

### Manichejskie deformacje teologii ciała

1 Przeprowadziliśmy — w ciągu wielu naszych środowych spotkań — bardzo szczegółową analizę słów z Kazania na Górze, w których Chrystus odwołuje się do „serca” ludzkiego. Są to — jak pamiętamy — słowa zobowiązujące. Chrystus mówi: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28). To odwołanie się do serca ukazuje zarazem wymiar ludzkiego wnętrza, wymiar człowieka wewnętrznego jako właściwy dla etyki, a szerzej jeszcze: dla teologii ciała. Pożądanie, które wyrasta na podłożu pożądliwości ciała, jest równocześnie rzeczywistością wewnętrzną i teologiczną, której w jakiś sposób doznaje każdy człowiek „historyczny”. I ten to właśnie człowiek, choćby nawet nie znał słów Chrystusa, zadaje sobie stale pytanie o swoje własne „serce”. Słowa Chrystusa czynią to pytanie szczególnie wyrazistym: czy serce ludzkie zostało w nich oskarżone czy też wezwane? to właśnie pytanie pragniemy podjąć teraz, na zakończenie rozważań i analiz związanych z tym bardzo zwięzłym, a równocześnie tak bardzo kluczowym zdaniem z Ewangelii. Tak bardzo brzemiennym treścią teologiczną, antropologiczną, etyczną.

W parze zaś z tym idzie pytanie drugie, bardziej „praktyczne”: jak „może” i jak „powinien” działać człowiek, który przyjmuje słowa Chrystusa z Kazania na Górze (Mt 5,27-28), który akceptuje etos Ewangelii, a w szczególności akceptuje go w tej dziedzinie?

2 Człowiek taki znajduje w dotychczasowych rozważaniach przynajmniej pośrednią odpowiedź na dwa pytania: jak „może” działać, czyli na co liczyć „w sobie”, niejako u źródeł swoich czynów: aktów „wewnętrznych” czy „zewnętrznych”; z kolei zaś: jak „powinien” działać, czyli w jaki sposób wartości poznane wedle „skali” ujawnionej w Kazaniu na Górze stanowią powinność jego woli i jego „serca”, powinność chceń i wyborów, w jaki sposób „zobowiązują” go w działaniu, w postępowaniu, skoro jako przyjęte aktem poznawczym „zobowiązują” go już w myśleniu czy też poniekąd w „odczuwaniu”. Są to pytania znamienne dla ludzkiej praxis oraz wykazujące organiczny związek tejże praxis z etosem. Żywa moralność jest zawsze etosem ludzkiej praxis.

3 Na pytania powyższe można udzielić różnego rodzaju odpowiedzi. Różnego też rodzaju odpowiedzi udzielano w przeszłości oraz udziela się współcześnie. Wskazuje na to rozległa literatura. Obok odpowiedzi, jakie znajdujemy w literaturze, należy brać pod uwagę niezliczoną ilość odpowiedzi, jakich udziela sobie na to pytanie konkretny człowiek, jakich udziela w życiu każdego człowieka wielokrotnie jego sumienie, jego świadomość i wrażliwość moralna. Na tym właśnie terenie dokonuje się owo nieustanne przenikanie etosu w praxis. W nim żyją swoim właściwym (nie tylko „teoretycznym”) życiem poszczególne zasady, czyli normy moralności z ich uzasadnieniami — tymi, które wypracowują i upowszechniają moraliści, ale także tymi, które — zapewne nie bez związku z pracą moralistów i uczonych — wypracowują sobie poszczególni ludzie jako bezpośredni sprawcy i podmioty realnej moralności, jako współtwórcy jej dziejów, od których zależy również tejże moralności poziom, postęp lub upadek. A w tym wszystkim potwierdza się wszędzie i zawsze ów „człowiek historyczny”, do którego kiedyś przemówił Chrystus, obwieszczając Dobrą Nowinę ewangeliczną wraz z Kazaniem na Górze. Między innymi przemówił tym zdaniem, które czytamy u Mt 5,27-28: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa”.

4 W porównaniu ze wszystkim, co na ten temat napisano w całej literaturze świata, wypowiedź Mateusza jest zdumiewająco zwięzła. I może właśnie na tym polega jej siła w dziejach etosu. Trzeba równocześnie zdać sobie sprawę z tego, iż dzieje etosu przebiegają wielorakim łożyskiem, w którym poszczególne nurty bądź przybliżają się do siebie, bądź oddalają wzajemnie. Człowiek „historyczny” wciąż po swojemu ocenia swoje „serce”, tak jak sądzi też i swoje „ciało”. Przesuwa się przy tym od bieguna pesymizmu do bieguna optymizmu, od surowości purytańskiej do współczesnego permisywizmu. Trzeba zdawać sobie z tego sprawę, ażeby etos Kazania na Górze mógł uzyskiwać zawsze należną przejrzystość w stosunku do działań i zachowań człowieka. W tym też celu należy dokonać niektórych jeszcze analiz.

5 Nasze rozważania na temat znaczenia słów Chrystusa według Mt 5,27-28 nie byłoby kompletne, gdybyśmy nie zatrzymali się — bodaj na krótko — przy tym, co można by nazwać pogłosem tych słów w dziejach ludzkiego myślenia, wartościowania, w dziejach etosu. Pogłos jest zawsze jakimś przeobrażeniem głosu i słów tym głosem wypowiedzianych. Wiemy z doświadczenia, że bywa to przeobrażenie pełne tajemniczego uroku. W wypadku, o który tutaj chodzi, dokonało się raczej coś przeciwnego. Raczej bowiem odjęto słowom Chrystusa całą ich prostotę i głębię i nadano sens daleki od tego, który został w nich wyrażony, a nawet ostatecznie z nim sprzeczny. Mamy tutaj na myśli wszystko to, co pojawiło się na marginesie chrześcijaństwa pod nazwą manicheizmu1, właśnie gdy chodzi o teologię ciała oraz o etos ciała. Wiadomo, że manicheizm w swej postaci pierwotnej, zrodzony na Wschodzie, poza środowiskiem Biblii, wyprowadzony z dualizmu mazdejskiego, widział źródło zła w materii, w ciele, głosił więc potępienie wszystkiego, co w człowieku cielesne. Ponieważ zaś człowiek najbardziej „cielesnym” wydaje się przez swoją płciowość i współżycie małżeńskie, rozciągnięto potępienie na małżeństwo i współżycie, a także na inne dziedziny bytowania i postępowania, w których uwydatnia się cielesność człowieka.

6 Oczywista surowość tego systemu mogła dla ucha nie dość wprawnego współbrzmieć z surowymi słowami Mt 5,29-30, gdzie Chrystus mówi o „wyłupieniu oka” czy też „odcięciu ręki”, jeśli są one źródłem zgorszenia. Poprzez czysto „materialne” zrozumienie tych zwrotów można też było uzyskać manichejską optykę wypowiedzi z Mt 5,27-28, gdzie mowa jest, jak wiadomo, o człowieku, który „cudzołożył w sercu […] patrząc pożądliwie na kobietę”. Interpretacja manichejska zmierza również w tym wypadku do potępienia ciała jako właściwego źródła zła — ciała, w którym wedle manicheizmu kryje się i ujawnia zarazem „ontologiczny” pierwiastek zła. Starano się więc dostrzec i wielokrotnie dostrzegano to potępienie w Ewangelii, znajdując je tam, gdzie wyrażone zostało — tylko i wyłącznie — szczególne wymaganie pod adresem ludzkiego ducha. Notabene potępienie mogło i zawsze może być drogą do uchylenia się od wymagań stawianych w Ewangelii przez Tego, który „wiedział, co jest w człowieku” (J 2,25). Nie brak na to dowodów w dziejach człowieka. Mieliśmy już częściowo po temu sposobność (i zapewne jeszcze będziemy ją mieli), ażeby ukazać, w jakiej mierze wymaganie może wyrastać tylko z afirmacji — a nie z negacji lub potępienia — skoro ma prowadzić do afirmacji jeszcze dojrzalszej, jeszcze bardziej pogłębionej przedmiotowo i podmiotowo. Do takiej zaś afirmacji kobiecości i męskości człowieka jako osobowego wymiaru „bycia ciałem” mają prowadzić słowa Chrystusa z Mt 5,27-28. Taki jest właściwy sens etyczny tych słów. Taki kształt etosu wpisują one na karty Ewangelii w tym celu, aby je wpisać z kolei w życie ludzkie.

Postaramy się podjąć ten temat w naszych dalszych rozważaniach.

(15.10.1980)

Przypisy

1 Manicheizm zawiera w sobie i rozwija elementy charakterystyczne dla każdej „gnozy”, to jest dualizm dwóch odwiecznych i z gruntu przeciwnych zasad oraz ideę zbawienia, które dokonuje się jedynie poprzez „poznanie” (gnoza), czyli samozrozumienie. W każdym micie manichejskim występuje jeden bohater i powtarza się jedna sytuacja: dusza upadła więziona jest w materii i wyzwalana przez poznanie.

Obecna sytuacja historyczna jest wroga człowiekowi, gdyż stanowi tymczasową i anormalną mieszaninę ducha i materii, dobra i zła, mieszaninę, która zakłada jakiś stan poprzedzający, pierwotny, w którym obie substancje były oddzielone i niezależne. Istnieją zatem trzy okresy: initium, czyli pierwotny rozdział; medium, to jest obecna mieszanina: oraz finis, który będzie polegał na powrocie do pierwotnego podziału, na zbawieniu, pociągającym za sobą całkowite zerwanie Ducha z Materią.

Materia jest w gruncie rzeczy pożądaniem, złym aspektem przyjemności, instynktem śmierci, który można porównać, jeśli nie utożsamić, z pragnieniem płciowym, z libido. Jest ono mocą usiłującą dokonać zamachu na Światło; jest ruchem bezładnym, pragnieniem zwierzęcym, brutalnym, półprzytomnym.

Adam i Ewa zostali zrodzeni przez dwa demony; rodzaj ludzki zrodził się z następujących po sobie odrażających aktów kanibalizmu i płciowości i zachowuje ślady tego diabelskiego pochodzenia, jakimi są ciało, będące zwierzęcą postacią archontów piekielnych, oraz libido, popychające człowieka ku łączeniu się w pary i do mnożenia się, to jest do utrzymania świetlanej duszy w więzieniu ciała.

Człowiek, jeśli chce być zbawiony, musi starać się uwolnić swe „żyjące ja” (nous) od cielesności i ciała. Ponieważ materia osiąga najwyższy wyraz w pożądaniu, główny grzech zawiera się w związku płciowym (grzech cielesny), który jest brutalnością i zwierzęcością i poprzez rozrodczość czyni z ludzi narzędzia i wspólników Zła.

Wybrani stanowią grupę doskonałych, których cnota posiada charakter ascetyczny, jako że wypełnia wstrzemięźliwość zalecaną przez trzy „pieczęcie”: „pieczęć ust” zakazuje wszelkiego przekleństwa i nakazuje powstrzymanie się od mięsa, krwi, wina i wszelkich napojów alkoholowych, nakazuje też post; „pieczęć rąk” nakazuje szacunek dla życia (życia „Światła”), zamkniętego w ciałach, w nasionach, w drzewach oraz zakazuje zbierania owoców, zrywania roślin, odbierania życia ludziom i zwierzętom; „pieczęć łona” zaleca całkowitą wstrzemięźliwość od aktów seksualnych (por. H. Ch. Puech: Le manichéisme: son fondateur, sa doctrine, Paris 1949 (Musée Guimet, t. LVI), s. 73-88; H. Ch. Puech, Le manichéisme, w: Histoire des Religions (Encyclopédie de la Pléiade) II, Paris 1972, s. 522-645; J. Ries, Manichéisme, w: Catholicisme hier, aujourd'hui, demain, 34, Lille 1977, s. 314-320).

### Wartość ciała i płci według zamiaru Stwórcy

1 W polu naszych refleksji w czasie środowych spotkań znajduje się od dłuższego już czasu ta wypowiedź Chrystusa z Kazania na Górze: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28). Słowa te posiadają kluczowe znaczenie dla całej zawartej w nauce Chrystusa teologii ciała. I dlatego słusznie przywiązujemy wielką wagę do prawidłowego ich rozumienia i interpretacji. Już w poprzednim rozważaniu stwierdziliśmy, że sprzeciwia się temu cały kierunek manichejski w swoich pierwotnych czy późniejszych przejawach.

Nie można bowiem w analizowanych tutaj słowach Kazania na Górze dopatrywać się „potępienia” ciała czy też oskarżenia ciała. Jeśli już — to można by raczej dopatrzyć się w nich oskarżenia serca ludzkiego. Jednakże wszystkie nasze rozważania wskazują na to, że — o ile słowa Mt 5,27-28 zawierają oskarżenie — w polu tego oskarżenia znajduje się przede wszystkim człowiek pożądliwości. „Serce” nie tyle jest w tych słowach oskarżone, ile poddane ocenie lub raczej wezwane do oceny (do samooceny): czy ulega pożądliwości ciała, czy też nie. Natomiast — rozpatrując do końca sens wypowiedzi z Mt 5,27-28 — musimy stwierdzić, że zawarty w niej sąd nad „pożądaniem” jako aktem pożądliwości ciała zawiera w sobie nie negację, ale raczej afirmację ciała jako tego, co wraz z duchem stanowi o ontycznej podmiotowości człowieka i co uczestniczy w jego osobowej godności. Tak więc sąd nad pożądliwością ciała ma znaczenie zasadniczo różne od tego, jakie może zakładać manichejska ontologia ciała i jakie z kolei musi z niej wynikać.

2 Ciało w swej męskości i kobiecości jest „od początku” wezwane do tego, aby stawać się wyrazem ducha. Staje się nim również poprzez małżeńskie zjednoczenie mężczyzny i kobiety, gdy „łączą się oni ze sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. Chrystus, broniący na innym miejscu nienaruszalnych praw owej jedności w ciele (por. Mt 19,5-6), poprzez którą ciało to w swej męskości i kobiecości nabiera godności znaku, w pewnym sensie znaku sakramentalnego, przestrzegając przed pożądliwością ciała — wyraża tę samą prawdę ontycznej afirmacji ciała i potwierdza spójny z całością Jego nauczania etyczny sens tejże afirmacji.

Ów sens etyczny nie ma nic wspólnego z manichejskim potępieniem, natomiast jest głęboko przeniknięty tajemnicą „odkupienia ciała”, o której św. Paweł napisze kiedyś w Liście do Rzymian (por. 8,23). „Odkupienie ciała” nie wskazuje jednakże na ontyczne zło jako konstytutywną właściwość ciała ludzkiego, ale wskazuje tylko na grzeszność człowieka, w związku z którą zatracił on m.in. owo przejrzyste poczucie oblubieńczego znaczenia ciała, w którym wyraża się wewnętrzne panowanie i wolność ducha. Chodzi tutaj, jak już na to wskazywaliśmy uprzednio, o zatracenie „częściowe”, potencjalne, takie, w którym poczucie oblubieńczego sensu ciała miesza się niejako z pożądliwością i łatwo pozwala jej się wchłonąć.

3 Właściwa interpretacja słów Chrystusa z Mt 5,27-28, a także owa praxis, w której urzeczywistni się autentyczny etos Kazania na Górze, muszą być zasadniczo uwolnione od elementów myślenia manichejskiego oraz postawy manichejskiej. Konsekwencją tej ostatniej musiałoby być jakieś — jeśli nie realne, to w każdym razie intencjonalne — „unicestwienie” ciała, zaprzeczenie wartości ludzkiej płci, męskości i kobiecości człowieka, a co najwyżej ich „tolerowanie” w granicach „potrzeby” wyznaczonej koniecznością prokreacji. Natomiast właściwe dla etosu chrześcijańskiego na gruncie słów Chrystusa w Kazaniu na Górze jest takie przetwarzanie świadomości i postaw człowieka — zarówno mężczyzny, jak i kobiety — dzięki któremu w pełni ujawni się i urzeczywistni ta wartość, jaką ma ciało i płeć w pierwotnym zamierzeniu Stwórcy, służąc „komunii osób”, która jest najgłębszym tworzywem etyki i kultury ludzkości. O ile dla mentalności manichejskiej ciało i płeć jest poniekąd „antywartością”, o tyle dla chrześcijaństwa jest ona zawsze „nie-dość-wartością”. Ta druga postawa wskazuje na to, jaki winien być kształt etosu, w którym tajemnica „odkupienia ciała” zaszczepiona zostaje niejako w podłożu „historycznej” grzeszności człowieka. Wyraża to teologiczna formuła, która określa „stan” człowieka „historycznego” jako status naturae lapsae simul ac redemptae.

4 Słowa Chrystusa z Kazania na Górze (Mt 5,27-28) należy interpretować w świetle tej złożonej prawdy o człowieku. Jeśli zawierają one jakieś „oskarżenie” serca ludzkiego, to daleko bardziej zawierają wezwanie wypowiedziane pod jego adresem. Oskarżenie o zło moralne, jakie kryje w sobie „pożądanie” zrodzone z pożądliwości ciała, jest równocześnie wezwaniem do przezwyciężania tego zła. Jeśli przezwyciężanie zła musi polegać na odcięciu się od tegoż zła (stąd owe surowe słowa w kontekście Mt 5,27-28), to jednakże chodzi tylko o to, aby odciąć się od zła czynu (w tym wypadku czynu wewnętrznego „pożądania”), a żadną miarą o przeniesienie wartości ujemnej z tego czynu na jego przedmiot. Takie przeniesienie oznaczałoby jakąś — może nie w pełni uświadomioną — akceptację manichejskiej „antywartości”. Nie stanowiłoby ono natomiast prawdziwego i dogłębnego przezwyciężenia zła czynu, zła istotowo moralnego, zła natury duchowej, owszem, kryłoby się w tym bardzo groźne niebezpieczeństwo usprawiedliwienia czynu kosztem przedmiotu (na tym polega właśnie istotna wada etosu manichejskiego). Jest rzeczą jasną, że Chrystus w Mt 5,27-28 żąda odcięcia się od zła „pożądania”, ale wypowiedź Jego w żaden sposób nie pozwala domniemywać, że czymś złym jest przedmiot tego pożądania: owa kobieta, na którą ktoś „pożądliwie patrzy” (Takiej precyzji zdaje się czasem brakować niektórym tekstom „mądrościowym”).

5 Musimy przeto doprowadzić do końca nieodzowne rozróżnienie pomiędzy „oskarżeniem” a „wezwaniem”. Jeśli oskarżenie o zło pożądania jest równocześnie wezwaniem do przezwyciężania tego zła, to z kolei owo przezwyciężanie — jeśli nie ma ono wyzwolić w podmiocie, w świadomości i woli, manichejskiej „antywartości” — musi łączyć się z wysiłkiem odkrycia autentycznej wartości tego przedmiotu. Właśnie bowiem zło „pożądania” takiego aktu, o jakim mówi Chrystus w Mt 5,27-28, wiąże się z tym, że przedmiot, do którego ono się zwraca, pozostaje w tym akcie dla podmiotu „nie-dość-wartością”. Jeśli w analizowanych słowach Kazania na Górze serce ludzkie jest „oskarżone” o pożądanie (lub też: jeśli jest przed tym pożądaniem przestrzeżone) — to równocześnie jest ono tym samym zwrotem wezwane do odkrycia pełnej wartości tego, co w akcie pożądania jest dla niego „nie-dość-wartością”. Chrystus, jak wiemy, mówił: „kto by patrzył pożądliwie na kobietę, już ją scudzołożył w sercu swoim”. Owo „scudzołożenie w sercu” można i trzeba rozumieć jako „niedowartościowanie” lub też jako odebranie właściwej wartości, jako intencjonalne pozbawienie tej godności, której w wymienionej osobie odpowiada nienaruszona wartość jej kobiecości. Słowa z Mt 5,27-28 zawierają wezwanie do odkrycia tej wartości i tej godności, do jej afirmacji. Wydaje się, że tylko takie rozumienie tych słów odpowiada ich formule semantycznej.

Kończąc te zwięzłe uwagi, trzeba raz jeszcze stwierdzić: manichejski sposób rozumienia i wartościowania ciała i płci człowieka jest zasadniczo obcy Ewangelii, jest niezgodny z właściwym sensem tych słów z Kazania na Górze, jakie wypowiedział Chrystus. Wezwanie do przezwyciężenia pożądliwości ciała płynie właśnie z afirmacji osobowej godności ciała i płci i jej tylko służy. Gdyby ktoś chciał w tym właśnie widzieć manicheizm, byłby w zasadniczym błędzie.

(22.10.1980)

### Mistrzowie podejrzeń

1 Od dłuższego czasu nasze środowe rozważania skupiają się wokół następującej wypowiedzi Pana Jezusa z Kazania na Górze: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28). Wyjaśniliśmy ostatnio, że słowa te nie mogą być rozumiane ani też interpretowane wedle klucza manichejskiego. Nie zawierają one w sobie żadną miarą potępienia ciała i płci. Zawierają tylko wezwanie do przezwyciężenia trojakiej pożądliwości — a w szczególności pożądliwości ciała — co płynie właśnie z afirmacji osobowej godności ciała i płci i tejże afirmacji jedynie służy.

Sprecyzowanie tej formuły, czyli ustalenie właściwego sensu etycznego owych słów z Kazania na Górze, w których Chrystus odwołuje się do serca ludzkiego (por. Mt 5,27-28), jest ważne nie tylko ze względu na „stare nawyki” w myśleniu i wartościowaniu, zrodzone z manicheizmu, ale także ze względu na pewne współczesne odmiany hermeneutyki człowieka i moralności. Jeśli Ricoeur nazwał Freuda, Marksa i Nietzschego „mistrzami podejrzeń” (maîtres du soupçon)1, to miał na myśli całokształt systemów reprezentowanych przez każdego z nich, a nade wszystko chyba ukryte w każdym z tych systemów podstawy i orientacje w rozumieniu i interpretowaniu samego humanum.

Wydaje się, że trzeba bodaj pokrótce dotknąć tych podstaw i orientacji. Trzeba zaś tego dokonać w tym celu, aby odkrywając z jednej strony znamienną zbieżność — odnaleźć równocześnie istotną rozbieżność w stosunku do hermeneutyki, która swe źródło ma w Biblii, to znaczy do tej, której staramy się dać wyraz w niniejszych analizach. Na czym polega zbieżność? Polega ona na tym, że wspomniani powyżej myśliciele, którzy wywarli i wciąż wywierają wielki wpływ na myślenie i wartościowanie ludzi naszej epoki, zdają się w gruncie rzeczy także osądzać i oskarżać „serce” człowieka. Co więcej, zdają się osądzać je i oskarżać z powodu tego, co w języku biblijnym (przede wszystkim Janowym) nazywa się pożądliwością: trojaką pożądliwością.

2 Można by nawet dokonać tutaj pewnego rodzaju podziału ról. Osądzanie i oskarżanie serca ludzkiego w hermeneutyce nietzscheańskiej trafia poniekąd w to wszystko, co w języku biblijnym zostało nazwane „pychą żywota”; w hermeneutyce Marksa — w to, co nazywa się „pożądliwością ciała”. Zbieżność tych ujęć z hermeneutyką człowieka opartą na Biblii polega na tym, że odnajdując w sercu człowieka trojaką pożądliwość, moglibyśmy również zatrzymać się na postawieniu tegoż serca w stan trwałego podejrzenia. A jednak Biblia nie pozwala nam na tym się zatrzymać. Słowa Chrystusa z Mt 5,27-28 wypowiedziane są w taki sposób, że ukazując całą realność pożądania i pożądliwości, nie pozwalają uczynić z owej pożądliwości ostatecznego kryterium antropologii i etyki: samego rdzenia hermeneutyki człowieka. W Biblii troista pożądliwość nie stanowi podstawowego i poniekąd jedynego i ostatecznego kryterium antropologii i etyki, choć jest to niewątpliwie ważny współczynnik rozumienia człowieka, jego czynów oraz ich wartości moralnej. Wskazuje na to również cała dotychczasowa analiza.

3 Dotychczasowa analiza uwydatnia również i to, że jeżeli chcemy uzyskać pełną interpretację słów Chrystusa z Mt 5,27-28 o człowieku, który „pożądliwie patrzy”, nie możemy się zadowolić jakimkolwiek rozumieniem „pożądania”, choćby w całej pełni dostępnej dla nas prawdy „psychologicznej”, ale musimy sięgnąć do 1 Listu św. Jana 2,15-16, do zawartej tam „teologii pożądliwości”. Człowiek, który „pożądliwie patrzy”, jest bowiem człowiekiem trojakiej pożądliwości, jest człowiekiem pożądliwości ciała. Dlatego „może” patrzeć w ten sposób, a nawet musi się z tym liczyć, że pozostawiając ów akt wewnętrzny grze samych sił natury, nie może uniknąć wpływu pożądliwości ciała. Chrystus z Mt 5,27-28 również o tym mówi, na to zwraca uwagę. Słowa te dotyczą nie tylko aktualnego „pożądania”, ale też — pośrednio — całego „człowieka pożądliwości”.

4 Dlaczego te słowa z Kazania na Górze, nawet przy całej zbieżności tego, co mówią na temat stanu serca ludzkiego (por. także Mt 5,19-20), z tym, co znalazło swój wyraz w hermeneutyce „mistrzów podejrzeń”, nie mogą być uznane za podstawę takiej samej lub podobnej hermeneutyki? Dlaczego stanowią one jeden z wyrazów i wątków innego zgoła etosu? Innego nie tylko niż manichejski, ale także innego niż freudowski? Myślę, że odpowiedź na to pytanie daje całokształt dotychczasowych analiz i rozważań. Zbierając wszystko, można krótko powiedzieć w ten sposób: to, że słowa Chrystusa z Mt 5,27-28 nie pozwalają nam zatrzymać się na tym samym oskarżeniu serca ludzkiego — na postawieniu go w stan trwałego podejrzenia — ale muszą być rozumiane i interpretowane przede wszystkim jako wezwanie tego serca, wynika z samej natury etosu odkupienia. Na gruncie tej tajemnicy, którą św. Paweł (Rz 8,23) określa jako „odkupienie ciała”, na gruncie tej rzeczywistości, której na imię „odkupienie”, a w konsekwencji na gruncie etosu odkupienia ciała, nie możemy zatrzymać się na samym oskarżeniu serca ludzkiego z powodu pożądania i pożądliwości ciała. Człowiek nie może zatrzymać się na postawieniu tego „serca” w stan nieustannego i nieodwracalnego podejrzenia z powodu poszczególnych objawów pożądliwości ciała i pożądania (libido), które psychoanalityk wydobywa m.in. poprzez analizy podświadomości. Odkupienie jest taką prawdą i taką rzeczywistością, w imię której człowiek musi poczuć się wezwany. Musi poczuć się „skutecznie wezwany”. Musi uświadomić sobie to wezwanie również poprzez słowa Chrystusa z Mt 5,27-28, odczytane w pełnym kontekście objawienia ciała. Człowiek musi poczuć się wezwany do odnalezienia — i więcej: do urzeczywistnienia oblubieńczego sensu ciała i wyrażenia w ten sposób wewnętrznej wolności daru, czyli takiego stanu i takiej mocy ducha, która wynika z przezwyciężenia pożądliwości ciała.

5 Człowiek jest do tego wezwany słowem Ewangelii, a więc „od zewnątrz”, równocześnie jednak zostaje wezwany „od wewnątrz”. Słowa Chrystusa, który w Kazaniu na Górze odwołuje się do „serca”, naprowadzają słuchacza niejako na to wewnętrzne wezwanie. Jeśli pozwoli im w sobie działać, pomogą mu dosłyszeć równocześnie w swoim wnętrzu jak gdyby echo tego „początku”, tego dobrego „początku”, do którego Chrystus odwołał się kiedy indziej, aby przypomnieć swoim słuchaczom, kim jest mężczyzna i kobieta, i kim są oni dla siebie wzajemnie w dziele stworzenia. Słowa Chrystusa wypowiedziane w Kazaniu na Górze nie są wezwaniem skierowanym w próżnię. Nie zwracają się do człowieka pochłoniętego bez reszty pożądliwością ciała, niezdolnego szukać innego kształtu wzajemnych odniesień w kręgu tej odwiecznej atrakcji, która towarzyszy dziejom mężczyzny i kobiety właśnie „od początku”. Słowa Chrystusa świadczą o tym, że pierwotna moc (a więc zarazem łaska) tajemnicy stworzenia dla każdego z nich staje się mocą (czyli łaską) tajemnicy odkupienia. Dotyczy to samej „natury”, samego podłoża człowieczeństwa, samych najgłębszych odruchów „serca”. Czyż człowiek wraz z pożądliwością nie czuje jednocześnie głębokiej potrzeby zachowania godności owych wzajemnych odniesień, które znajdują swój wyraz w ciele dzięki jego męskości i kobiecości? Czyż nie czuje potrzeby przepojenia ich tym wszystkim, co szlachetne i piękne? Czyż nie czuje potrzeby nadania im owej najwyższej wartości, jaką jest miłość?

6 Odczytanie tego wezwania, które zawiera się w słowach Chrystusa z Kazania na Górze, nie może być aktem wyrwanym z kontekstu konkretnej egzystencji. Oznacza ono zawsze — choćby tylko w wymiarze tego aktu — odnalezienie sensu całej tej egzystencji, sensu życia, w którym zawiera się także ów sens ciała, nazywany tutaj „oblubieńczym”. Ów sens ciała jest poniekąd antytezą freudowskiej libido. Ów sens życia — antytezą hermeneutyki podejrzeń. Hermeneutyka ta różni się bardzo, różni się radykalnie od tej, jaką odkrywamy na dnie słów Chrystusa z Kazania na Górze. Słowa te odsłaniają nie tylko inny etos, ale także inną wizję możliwości człowieka. Chodzi tylko o to, ażeby nie poczuł się on w swoim „sercu” nieodwracalnie oskarżony i skazany na pożądliwość ciała, ale żeby poczuł się w tymże sercu skutecznie wezwany. Wezwany właśnie do tej najwyższej wartości, jaką jest miłość. Wezwany w osobowej prawdzie swego człowieczeństwa, a więc również w prawdzie swej męskości i kobiecości, w prawdzie swego ciała. W tej prawdzie, która jest dziedzictwem „początku”, głębszym dziedzictwem jego serca niż dziedzictwo grzeszności, dziedzictwo troistej pożądliwości. Słowa Chrystusa osadzone w całej rzeczywistości — stworzenia i odkupienia — czynią to głębsze dziedzictwo na nowo aktualnym. Nadają mu rzeczywistą moc w życiu człowieka.

(29.10.1980)

Przypisy

1 „Le philosophe formé à l'école de Descartes sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle apparait à elle-méme […]; depuis Marx, Nietzsche et Freud nous en doutons. Après le doute sur la chose nous sommes entrés dans le doute sur la conscience.

Mais ces trois mtres du soupon ne sont pas trois mtres de scepticisme; ce sont assurement trois grands «destructeurs». […]

A partir d'eux, la compréhension est une herméneutique: chercher le sens, désormais, ce n'est plus épeler la conscience du sens, mais en déchiffrer les expressions. Ce qu'il faudrait donc confronter, c'est non seulement un triple soupon, mais une triple ruse. […]

Du mme coup se découvre une parenté plus profonde encore entre Marx, Freud et Nietzsche. Tous trois commencent par le soupon concernant les illusions de la conscience et continuent par la ruse du déchiffrage” (Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, Paris 1969, s. 149-150).

### Relacja między tym, co „etyczne” a tym, co „erotyczne”

1 Prowadząc nasze cotygodniowe rozważania na temat tej wypowiedzi Chrystusa z Kazania na Górze, w której mówi On o przykazaniu „Nie cudzołóż”, a następnie przyrównuje „pożądanie” („pożądliwe patrzenie”) do „cudzołożenia w sercu”, staramy się odpowiedzieć sobie na pytanie: czy słowa te tylko (i nade wszystko) oskarżają „serce” ludzkie, czy też stanowią przede wszystkim wezwanie pod jego adresem. Wezwanie — rzecz jasna — o charakterze etycznym. Wezwanie ważne i istotne dla samego etosu Ewangelii. Odpowiadamy, że słowa te stanowią przede wszystkim takie właśnie wezwanie.

Równocześnie staramy się te refleksje przybliżyć do tych „szlaków”, po jakich chadza — w odnośnej dziedzinie — świadomość ludzi współczesnych. Już na dawniejszym etapie naszych rozważań wspomnieliśmy o erosie. To greckie wyrażenie, które z mitologii przeszło do filozofii, a z kolei trafiło do języka literatury i do mowy potocznej, jest — w przeciwieństwie do słowa „etos” — obce i nieznane na terenie biblijnym. Jeśli słowem „etos”, znanym Septuagincie i Nowemu Testamentowi, posługujemy się w niniejszych analizach tekstów biblijnych, to czynimy to z uwagi na znaczenie ogólne, jakiego nabrało ono w filozofii i teologii, ogarniając w swej treści złożone dziedziny dobra i zła zależnego od ludzkiej woli, dobra i zła moralnego poddanego prawom sumienia i wrażliwości ludzkiego „serca”. Słowo „eros” oprócz tego, że jest imieniem własnym postaci mitologicznej, posiada swe znaczenie filozoficzne u Platona1, które zdaje się różnić od znaczenia obiegowego, a także od znaczenia, jakie zwykle posiada w literaturze pięknej. Oczywiście, że musimy tutaj uwzględnić cały wachlarz znaczeń, które różnią się od siebie odcieniami, zbliżając się bardziej do postaci mitologicznej, bądź też do treści filozoficznej, bądź też odchodząc w kierunku widzenia nade wszystko „somatycznego” czy też „seksualnego”. Uwzględniając taki rozległy wachlarz znaczeń, wypada również w sposób zróżnicowany oceniać to, co łączy się z „erosem”2 i bywa określane jako „erotyczne”.

2 Wedle Platona, „eros” oznacza tę siłę wewnętrzną, która porywa człowieka ku wszystkiemu, co dobre, prawdziwe i piękne. Owo „porwanie” wskazuje w tym wypadku na intensywność podmiotowego aktu ducha ludzkiego. Natomiast w znaczeniu obiegowym — a także w literaturze pięknej — owo „porwanie” zdaje się być nade wszystko zmysłowej natury. Wywołuje ono wzajemne dążenie dwojga: mężczyzny i kobiety, do zbliżenia i zjednoczenia ciał, tego zjednoczenia, o którym mówi Rdz 2,24. Pozostaje sprawą interpretacji „erosa”, jeśli pytamy, czy wyraża ono to samo, co opis biblijny (przede wszystkim Rdz 2,23-25), który niewątpliwie daje świadectwo wzajemnej fascynacji i odwiecznego wezwania człowieka poprzez jego męskość i kobiecość do owej „jedności w ciele”, jaka ma równocześnie urzeczywistniać zjednoczenie — komunię osób. I dla tej właśnie interpretacji „erosa” (a równocześnie jego stosunku do etosu), kluczowe znaczenie posiada również to, w jaki sposób zrozumiemy owo „pożądanie” z Kazania na Górze.

3 Wydaje się, że język potoczny bierze nade wszystko pod uwagę to znaczenie „pożądania”, które poprzednio określiliśmy jako „psychologiczne”, a można by je nazwać również „seksuologicznym” przy założeniach, które ograniczają się do nade wszystko przyrodniczej, „somatycznej” i sensualistycznej interpretacji ludzkiego erotyzmu. (Nie chodzi w tym miejscu żadną miarą o zaniżenie wartości badań i wiedzy w tej dziedzinie, chodzi tylko o zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwo ograniczenia i wyłączności.) Otóż w znaczeniu psychologicznym albo seksuologicznym pożądanie wskazuje na podmiotową intensywność dążenia do przedmiotu z uwagi na jego charakter seksualny (wartość seksualną). Owo dążenie ma swą podmiotową intensywność ze względu na swoiste „porwanie”, które ogarnia i opanowuje sferę emotywną człowieka i wciąga jego „cielesność” (jego somatyczną męskość względnie kobiecość). Kiedy w Kazaniu na Górze słyszymy o „pożądaniu”, o człowieku (mężczyźnie), który „patrzy pożądliwie” na kobietę, słowa te — rozumiane w znaczeniu „psychologicznym” (seksuologicznym) — odnoszą się do sfery zjawisk, które wedle obiegowego języka bywają określane właśnie jako „erotyczne”. W granicach wypowiedzi z Mt 5,27-28 chodzi tylko o akt wewnętrzny, natomiast jako „erotyczne” bywają określane przede wszystkim te sposoby działania, wzajemnego zachowania się mężczyzny i kobiety, które są zewnętrznym wyrazem takich właśnie aktów wewnętrznych. Tym niemniej zdaje się nie ulegać wątpliwości, że przy takim rozumieniu trzeba by położyć prawie znak równości pomiędzy „erotyczne” a „płynące z pożądania” (i służące zaspokojeniu samej pożądliwości ciała). Jeśli tak, to słowa Chrystusa z Mt 5,27-28 zawierałyby sąd negatywny o tym, co „erotyczne”, a zwracając się do serca ludzkiego, stanowiłyby zarazem jakieś surowe przestrzeżenie przed „erosem”.

4 Jednakże wspomnieliśmy już poprzednio, iż „eros” ma wiele odcieni znaczeniowych. I dlatego też, próbując określić stosunek wypowiedzi z Kazania na Górze (Mt 5,27-28) do rozległej dziedziny zjawisk „erotycznych”, czyli owych działań i zachowań wzajemnych, wśród których mężczyzna i kobieta zbliżają się do siebie i łączą się z sobą w jedność ciała (por. Rdz 2,24), należy liczyć się z tą wielością odcieni znaczeniowych „erosa”. Wydaje się bowiem rzeczą możliwą, ażeby — biorąc pod uwagę jego znaczenie platońskie — w obrębie pojęcia „eros” znalazło się miejsce dla tego etosu, dla tych treści etycznych, a pośrednio także teologicznych, które na drodze niniejszych sukcesywnych analiz zostały wydobyte z Chrystusowego odwołania się do „serca” w Kazaniu na Górze. Chyba nawet znajomość wielu odcieni znaczeniowych „erosa” oraz tego, co w zróżnicowanym doświadczeniu i opisie człowieka różnych epok, w różnych punktach długości i szerokości geograficznej, bywa określane jako „erotyczne”, może dopomóc w zrozumieniu swoistego i złożonego bogactwa tego „serca”, do którego Chrystus odwołał się w swej wypowiedzi z Mt 5,27-28.

5 Jeśli przyjmiemy, że „eros” oznacza siłę wewnętrzną, która „porywa” człowieka w stronę tego, co prawdziwe, dobre i piękne, to wówczas w obrębie tego pojęcia widać także otwartą drogę ku temu, co Chrystus chciał wyrazić w Kazaniu na Górze. Słowa z Mt 5,27-28, jeżeli są „oskarżeniem” serca ludzkiego, to równocześnie i daleko bardziej jeszcze są skierowani do niego wezwaniem. Owo wezwanie jest kategorią właściwą dla etosu odkupienia. Wezwanie do tego, co prawdziwe, dobre i piękne, oznacza w etosie odkupienia równocześnie konieczność przezwyciężenia tego, co płynie z trojakiej pożądliwości. Oznacza też możliwość i konieczność przetworzenia tego, co zostało obciążone pożądliwością ciała. Niemniej, jeśli słowa z Mt 5,27-28 są takim wezwaniem, to w takim razie oznaczają one, że „eros” i „etos” w tej dziedzinie (erotycznej) nie rozchodzą się z sobą, nie przeciwstawiają się sobie wzajemnie, ale są wezwane do spotkania się w sercu człowieka — i w tym spotkaniu przynoszą owoce. Godny „serca” ludzkiego jest taki kształt tego, co „erotyczne”, który zarazem jest kształtem etosu: tego, co „etyczne”.

6 Jest to stwierdzenie niezmiernie ważne równocześnie dla etosu i etyki. Z tym ostatnim bowiem pojęciem łączy się bardzo często znaczenie „negatywne” — dlatego, że etyka niesie z sobą normy i przykazania, a także zakazy. Słowa z Kazania na Górze na temat „pożądania” („pożądliwego patrzenia”) skłonni jesteśmy rozumieć także wyłącznie jako zakaz — zakaz w dziedzinie erosa (czyli w dziedzinie „erotycznej”). Bardzo często też na takim tylko rozumieniu sprawy poprzestajemy, nie starając się odsłonić wartości — głębokich i istotnych zaprawdę wartości — jakie zakaz ten osłania, to znaczy: zabezpiecza. Ale nie tylko zabezpiecza. Również udostępnia i wyzwala, jeżeli nauczymy się otwierać nasze „serca” ku tym wartościom.

Chrystus w Kazaniu na Górze tego właśnie nas uczy. Ku temu skierowuje ludzkie „serce”.

(5.11.1980)

Przypisy

1 Według Platona przeznaczeniem człowieka usytuowanego pomiędzy światem zmysłów a światem Idei jest przejście z pierwszego do drugiego. Sam świat Idei nie jest jednak w stanie pokonać świata zmysłów; uczynić to może tylko wrodzony człowiekowi Eros. Kiedy człowiek, dzięki kontemplacji przedmiotów istniejących w świecie zmysłów, zaczyna przeczuwać istnienie Idei, otrzymuje impuls od Erosa, czyli od pragnienia czystych Idei. Eros bowiem jest ukierunkowaniem człowieka zmysłowego ku temu, co nadzmysłowe, jest siłą, która kieruje duszę do świata Idei. W Uczcie Platon opisuje etapy tego wpływu Erosa: wznosi on duszę człowieka od piękna pojedynczego ciała ku pięknu wszystkich ciał, następnie ku pięknu nauki, a w końcu ku samej Idei Piękna (por. Uczta, 211, Państwo, 514).

Eros nie jest ani czysto ludzki, ani boski: jest czymś pośrednim (daimonion) i pośredniczącym. Jego główną cechą jest stałe dążenie i stałe pragnienie. Nawet wtedy, gdy zdaje się dawać, Eros pozostaje „pragnieniem posiadania”, wszelako różni się od miłości czysto zmysłowej, gdyż jest miłością dążącą do wzniosłości.

Według Platona, bogowie nie kochają, bo nie odczuwają pragnień, skoro wszystkie ich pragnienia są zaspokojone. Mogą zatem być wyłącznie przedmiotem, nie podmiotem miłości (Uczta, 200-201). Nie mają więc bezpośredniego kontaktu z człowiekiem; tylko pośrednictwo Erosa pozwala na ich nawiązanie (Uczta, 203). Eros więc jest drogą, która wiedzie człowieka do boskości, a nie odwrotnie.

Dążenie do transcendencji jest zatem istotnym elementem platońskiej koncepcji Erosa, koncepcji, która przekracza radykalny dualizm między światem Idei a światem zmysłów. Eros pozwala na przechodzenie z jednego do drugiego. Jest więc formą ucieczki poza świat materialny, z którego dusza winna zrezygnować, gdyż piękno przedmiotu zmysłowego ma wartość o tyle, o ile prowadzi ku wzniosłości.

Tym niemniej Eros pozostaje dla Platona miłością egocentryczną: stara się ona zdobyć i posiąść przedmiot, który przedstawia dla człowieka pewną wartość. Kochać dobro znaczy pragnąć posiąść je na zawsze. Miłość jest więc zawsze pragnieniem nieśmiertelności — i to także dowodzi egocentrycznego charakteru Erosa (por. A. Nygren, Ers et Agapé. La notion chretiénne de l'amour et ses transformations, I, Paris 1962, s. 180-200).

Dla Platona Eros jest przejściem od wiedzy najbardziej elementarnej do najgłębszej; jest jednocześnie dążeniem, by przejść od „tego, co nie istnieje”, i jest złe, do tego, co „istnieje w pełni”, i jest Dobrem (por. M. Scheler, „Amour et connaissance”, w: Le sens de la souffrance, suivi de deux autres essais, Paris, s. 145).

2 Por. np. C. S. Lewis, Cztery miłości, Warszawa 1993, 119-149; P. Chauchard, Vices des vertus, vertus des vices, Paris 1965, s. 147.

### Spontaniczność

1 Kontynuujemy dzisiaj nasze rozważanie rozpoczęte przed tygodniem, na temat wzajemnego stosunku pomiędzy tym, co „etyczne” a tym, co „erotyczne”. Rozważania toczą się stale na kanwie tych słów Chrystusa z Kazania na Górze, w których nawiązał On do przykazania „Nie cudzołóż”, a równocześnie „pożądanie” („pożądliwe patrzenie”) określił jako „cudzołożenie sercem”.

Z rozważań tych wynika jasno, iż „etos” łączy się z odkryciem nowego rzędu wartości. W tym, co „erotyczne” zachodzi potrzeba stałego odnajdywania oblubieńczego sensu ciała oraz autentycznej godności daru. Jest to zadanie ludzkiego ducha, zadanie natury etycznej. Jeśli nie podjąć tego zadania, samo „porwanie” zmysłów i namiętność ciała mogą zatrzymać się na samym pożądaniu pozbawionym wartości etycznej — i człowiek (oboje: mężczyzna i kobieta) nie doświadczy owej pełni erosa, która oznacza „porwanie” ducha ludzkiego w stronę tego, co prawdziwe, dobre i piękne — przez co również to, co „erotyczne”, staje się prawdziwe, dobre i piękne. Tak więc nieodzowne jest, ażeby etos stał się siłą konstytutywną erosa.

2 Powyższe rozważania bardzo blisko łączą się z problemem spontaniczności. Bardzo często bowiem spotykamy się z przeświadczeniem, że etos temu, co erotyczne w życiu i postępowaniu człowieka, odbiera właśnie spontaniczność. Stąd postuluje się oderwanie etosu „dla dobra” erosa. Słowa z Kazania na Górze zdają się stać na przeszkodzie tego „dobra”. Jednakże stanowisko takie jest błędne, a w każdym razie powierzchowne. Przyjmując je, trzymając się go kurczowo, nigdy nie dotrzemy do pełnych wymiarów erosa, co musi mieć swoje konsekwencje w dziedzinie odnośnej praxis: naszego postępowania, a także przeżywania wartości. Ten mianowicie, kto akceptuje etos wypowiedzi z Mt 5,27-28 musi wiedzieć, że jest wezwany również do pełnej i dojrzałej spontaniczności odniesień zrodzonych na gruncie odwiecznej fascynacji męskością i kobiecością. Właśnie taka spontaniczność stopniowo staje się owocem rozpoznawania poruszeń własnego serca.

3 Słowa Chrystusa są wymagające. Wymagają, aby człowiek w tej dziedzinie, w której kształtują się jego odniesienia do osób drugiej płci, miał pełną i dogłębną świadomość swoich czynów, przede wszystkim zaś aktów wewnętrznych. Aby miał świadomość wewnętrznych poruszeń swego „serca”, aby umiał je dojrzale rozróżniać i kwalifikować. Aby w tej sferze, która zdaje się bez reszty udziałem ciała i zmysłów, a więc człowieka zewnętrznego — umiał być człowiekiem prawdziwie wewnętrznym. Aby umiał słuchać głosu prawego sumienia. Aby umiał być autentycznym panem swych intymnych poruszeń, jakby stróżem pilnującym ukrytego źródła. Żeby wreszcie spośród tych wszystkich poruszeń umiał wydobyć to, co odpowiada „czystości serca”, budując świadomie i konsekwentnie owo podmiotowe poczucie oblubieńczego sensu ciała, które otwiera wewnętrzną przestrzeń wolności daru.

4 Jeśli przeto człowiek ma odpowiedzieć wymowie tego wezwania, które zostało utrwalone u Mt 5,27-28, musi wytrwale i konsekwentnie uczyć się znaczenia ciała, znaczenia kobiecości i męskości. Musi uczyć się ich nie tylko w jakiejś obiektywizującej abstrakcji (oczywiście, to również jest potrzebne), ale uczyć się nade wszystko w obrębie wewnętrznych reakcji swojego „serca”. Jest to „wiedza”, której do końca nie można nabyć z samych książek. Chodzi tu bowiem nade wszystko o głęboką „umiejętność” ludzkiego wnętrza. W ramach tej umiejętności człowiek uczy się rozróżniać pomiędzy tym, co składa się na wielorakie bogactwo męskości i kobiecości w tych sygnałach, jakie pochodzą z odwiecznego wezwania, ze stwórczej atrakcji — a tym, co nosi na sobie znamię samej pożądliwości. I chociaż owe odmiany i odcienie wewnętrznych poruszeń „serca” do pewnego stopnia „mieszają się” ze sobą, trzeba powiedzieć, iż człowiek wewnętrzny został wezwany przez Chrystusa do wypracowania możliwie dojrzałej i pełnej precyzji w rozróżnianiu i sądzeniu różnych poruszeń swego serca. Trzeba też powiedzieć, iż to zadanie jest możliwe do spełnienia i zaprawdę godne człowieka.

Umiejętność bowiem, o którą chodzi, pozostaje w istotnym stosunku do ludzkiej spontaniczności. Podmiotowa struktura człowieka wykazuje w tej dziedzinie swoiste i wyraźne zróżnicowanie. Tak więc czymś innym jest np. szlachetne upodobanie, a czymś innym zmysłowe pożądanie. Dlatego też pożądanie, gdy łączy się z takim upodobaniem, jest czymś innym niż samo pożądanie. Podobnie czymś innym jest — gdy chodzi o sferę bezpośrednich reakcji „serca” — samo zmysłowe podniecenie, a czymś innym głębokie wzruszenie, w którym nie tylko wewnętrzna wrażliwość, ale nawet sama zmysłowość inaczej odbiera integralną wymowę kobiecości czy męskości. Trudno tutaj zbyt szczegółowo rozwijać ten wątek. Jeśli mówimy, że słowa Chrystusa z Mt 5,27-28 są wymagające, to także i w tym znaczeniu, że zawierają w sobie te głębokie wymagania zwrócone pod adresem ludzkiej spontaniczności.

5 Nie może to być spontaniczność wszelkich odruchów i przynagleń pożądania zrodzonych z pożądliwości ciała — wszelkich: bez wyboru i stosownej hierarchii. To właśnie za cenę panowania nad nimi uzyskuje się tę głębszą i dojrzalszą spontaniczność, w której „serce” ludzkie, stając się panem odruchów, odkrywa całe duchowe piękno znaku, jakim jest ciało ludzkie w swej męskości i kobiecości. W miarę jak to odkrycie ugruntowuje się w świadomości jako przekonanie i w woli jako kierunek możliwych wyborów, a nawet prostych chceń, udziałem ludzkiego serca staje się jakby inna spontaniczność, o której nie wie lub bardzo mało wie „człowiek cielesny”. Nie ulega wątpliwości, że słowem Chrystusa z Mt 5,27-28 jesteśmy wezwani do takiej właśnie spontaniczności. I może najważniejszą dziedziną odnośnej praxis — działań i zachowań również najbardziej „wewnętrznych” — jest właśnie ta, która do takiej spontaniczności toruje stopniowo drogę.

Jest to temat obszerny, który wypadnie nam podjąć raz jeszcze w przyszłości, gdy będziemy starali się ukazać, jaka jest pełna natura ewangelicznej „czystości serca”. Na razie zakończymy wnioskiem, że słowa z Kazania na Górze, w których Chrystus zwraca uwagę swych słuchaczy — ówczesnych i współczesnych — na „pożądanie” („pożądliwe patrzenie”), wskazują pośrednio drogę do takiej dojrzałej spontaniczności ludzkiego „serca”, która nie tłumi jego szlachetnych pragnień i dążeń, lecz wręcz przeciwnie: wyzwala je i zasadniczo umożliwia.

I niech to na razie wystarczy, gdy chodzi o sprawę wzajemnego stosunku pomiędzy tym, co „etyczne”, a tym co „erotyczne” w etosie Kazania na Górze.

(12.11.1980)

### Czystość jest wymaganiem miłości

1 Na początku naszych rozważań skoncentrowanych na słowach Chrystusa z Kazania na Górze (Mt 5,27-28) stwierdziliśmy, że kryją one w sobie równocześnie głęboki sens etyczny i antropologiczny. Chodzi o tę wypowiedź, w której Pan Jezus przypomniał przykazanie „Nie cudzołóż”, a z kolei dodał: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa”. Jeśli mówimy o etycznym i zarazem antropologicznym sensie tych słów, to dlatego, iż wskazują one na dwa ściśle ze sobą zespolone wymiary etosu człowieka „historycznego”. Staraliśmy się na przestrzeni kolejnych analiz śledzić oba te wymiary, pamiętając stale o tym, że słowa Chrystusa skierowane są do „serca”, to znaczy — do człowieka wewnętrznego. Człowiek wewnętrzny jest właściwym podmiotem tego etosu ciała, którym Chrystus stara się przeniknąć świadomość i wolę swych słuchaczy i uczniów. Jest to niewątpliwie etos „nowy”. Jest on „nowy” w porównaniu do etosu ludzi Starego Przymierza, jak to staraliśmy się wykazać w nieco bardziej szczegółowych analizach. Jest on równocześnie „nowy” w stosunku do stanu „człowieka historycznego”: po grzechu pierworodnym, w stosunku do „człowieka pożądliwości”. Jest to więc „nowy” etos w znaczeniu i w zasięgu uniwersalnym. Jest on „nowy” w stosunku do każdego człowieka, bez względu na długość czy szerokość geograficzną i bez względu na epokę dziejów.

2 Ten „nowy” etos, który wyłania się w perspektywie słów Chrystusowych z Kazania na Górze, nazwaliśmy już kilkakrotnie „etosem odkupienia”, a ściślej jeszcze etosem odkupienia ciała. Uczyniliśmy tak, idąc za wyrażeniem z Listu do Rzymian (8,21), w którym św. Paweł przeciwstawia „zepsucie” i „poddanie marności”, jakie stało się udziałem całego stworzenia poprzez grzech, pragnieniu „odkupienia naszego ciała”. Autor Listu do Rzymian mówi w kontekście o „wzdychaniu całego stworzenia”, które oczekuje na „wyzwolenie z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (tamże 8,22-23). W ten sposób św. Paweł odsłania stan całego stworzenia, a w szczególności stan człowieka do grzechu. Znamienne dla tego stanu jest pragnienie i dążenie, które — wraz z ponownym „przybraniem za synów Bożych” — skierowuje się właśnie w stronę „odkupienia ciała”. To ostatnie ukazane jest tutaj jako cel, jako eschatologiczny i pełny owoc tajemnicy odkupienia człowieka i świata, dokonanego przez Chrystusa.

3 W jakim znaczeniu możemy więc mówić o etosie odkupienia, a w szczególności o etosie odkupienia ciała? Trzeba przyznać, że w kontekście przeanalizowanych przez nas słów Kazania na Górze (Mt 5,27-28) znaczenie to nie uwydatnia się jeszcze w całej pełni. O wiele pełniej uwydatni się ono, gdy poddamy z kolei analizie inne słowa Chrystusa — te mianowicie, w których odwołuje się On do zmartwychwstania (por. Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,35-36).

A jednak nie może ulegać wątpliwości, że również w Kazaniu na Górze Chrystus przemawia w perspektywie odkupienia człowieka i świata (a więc właśnie „odkupienia ciała”), jest to bowiem perspektywa całej Ewangelii, całego nauczania i całego posłannictwa Chrystusa. I jakkolwiek bezpośredni kontekst Kazania na Górze wskazuje na Prawo Boże i Proroków jako historyczny punkt odniesienia w dziejach Ludu Bożego Starego Przymierza, to jednak nigdy nie możemy zapominać o tym, że podstawowym odniesieniem Chrystusa w nauczaniu o sprawach małżeństwa, mężczyzny i kobiety — jest odwołanie się do „początku”. Odwołanie to zaś może być uzasadnione tylko rzeczywistością odkupienia, poza nią bowiem pozostawałaby tylko trojaka pożądliwość czy też owa „niewola zepsucia”, o jakiej pisze autor Listu do Rzymian (8,21). Tylko perspektywa odkupienia uzasadnia odwołanie się do „początku”, czyli perspektywę tajemnicy stworzenia w całości nauczania Chrystusa o sprawach małżeństwa, mężczyzny i kobiety oraz ich wzajemnego odniesienia. Słowa z Mt 5,27-28 umieszczone są ostatecznie w tej samej teologicznej perspektywie.

4 W Kazaniu na Górze Chrystus nie wzywa człowieka do powrotu do stanu pierwotnej niewinności, gdyż stan ten ludzkość pozostawiła poza sobą — ale wzywa go do odnajdywania na gruncie odwiecznych i poniekąd niezniszczalnych znaczeń tego, co „ludzkie”, żywych kształtów „nowego człowieka”. W ten sposób nawiązuje się łączność, więcej, nawiązuje się ciągłość pomiędzy „początkiem” a perspektywą odkupienia. W etosie odkupienia ciała ma być na nowo podjęty pierwotny etos stworzenia. Chrystus nie zmienia Prawa, lecz potwierdza przykazanie „Nie cudzołóż”; ale równocześnie prowadzi umysły i serca słuchaczy ku zamierzonej przez Stwórcę i Prawodawcę „pełni sprawiedliwości”, jaką przykazanie to w sobie zawiera. Pełnię tę trzeba odkryć naprzód wewnętrznym widzeniem „serca”, a w ślad za tym właściwym sposobem bycia i działania. Kształt „nowego człowieka” może się wyłaniać w całym tym sposobie bycia i działania, w miarę jak etos odkupienia ciała będzie brał górę nad pożądliwością ciała, nad całym człowiekiem pożądliwości. Chrystus wskazuje wyraźnie, że droga, która do tego prowadzi, musi być drogą powściągania i opanowywania pożądań, i to już u samych początków, w sferze jeszcze czysto wewnętrznej („kto by patrzył”). Etos odkupienia w każdej dziedzinie — bezpośrednio zaś w dziedzinie pożądliwości ciała — zawiera w sobie imperatyw opanowania, potrzebę doraźnego opanowania i habitualnej wstrzemięźliwości.

5 Jednakże wstrzemięźliwość ta oraz opanowanie nie oznacza — jeśli tak można się wyrazić — zawieszenia w próżni. Ani w próżni wartości, ani też w próżni podmiotu. Etos odkupienia urzeczywistnia się w opanowaniu poprzez wstrzemięźliwość, czyli powściąganie pożądań, o ile w akcie tym serce ludzkie pozostaje w przymierzu z tą wartością, od której poprzez pożądanie odeszłoby w kierunku samego pożądania, pozbawionego wartości etycznej (jak to określiliśmy w jednej z poprzednich analiz). Na gruncie etosu odkupienia przymierze z tą wartością poprzez akt opanowania zostaje potwierdzone, czy też zawarte na nowo, zawarte z głębszą jeszcze siłą i stanowczością. Chodzi zaś tu o wartość oblubieńczego sensu ciała, o wartość przejrzystego znaku, poprzez który Stwórca — wraz z odwiecznym wezwaniem mężczyzny i kobiety i wzajemną fascynacją męskości i kobiecości — wpisał w serce obojga dar komunii, czyli tajemniczą rzeczywistość swego obrazu i podobieństwa. O taką wartość chodzi w akcie opanowania i wstrzemięźliwości, do którego wzywa Chrystus w Kazaniu na Górze (Mt 5,27-28).

6 Akt ten może czynić wrażenie zawieszenia „w próżni podmiotu”. Wrażenie takie może czynić zwłaszcza, gdy wypada nam zdobyć się nań po raz pierwszy, albo też tym bardziej wówczas, gdy wytworzył się już nawyk przeciwny, gdy człowiek przyzwyczaił się do ulegania pożądliwości ciała. Jednakże — nawet już za pierwszym razem, a tym bardziej w miarę nabywania odpowiedniej sprawności — musi rodzić się stopniowo doświadczenie godności osoby, opanowanie bowiem jest wyrazem tego, że człowiek panuje nad samym sobą, że spełnia to, co w nim istotowo osobowe. Rodzi się również stopniowo doświadczenie wolności daru, która jest z jednej strony warunkiem, a z drugiej strony odpowiedzią od strony podmiotu na oblubieńczą wartość ciała ludzkiego w jego kobiecości i męskości. Tak więc etos odkupienia ciała urzeczywistnia się przez opanowanie, przez powściąganie „pożądań”, o ile serce ludzkie zawiera w nim przymierze, a raczej o ile potwierdza to przymierze z własnym integralnym podmiotem. Gdy odsłaniają się głębsze, niemniej jednak tym bardziej rzeczywiste możliwości i dyspozycje tego osobowego podmiotu, gdy zaczynają dochodzić do głosu głębsze warstwy jego potencjalności, którym pożądliwość ciała poniekąd nie pozwalała się ujawnić. Nie mogą się one ujawnić także i wtedy, gdy serce ludzkie pozostaje w stanie permanentnego podejrzenia, jak to wynika z hermeneutyki freudowskiej. Nie mogą ujawnić się, gdy w świadomości zapanuje manichejska „anty-wartość”. Natomiast etos odkupienia ciała opiera się na ścisłym z nimi przymierzu.

7 Przekonają nas o tym w inny sposób dalsze jeszcze rozważania. Kończąc nasze analizy związane z tak bardzo znamienną wypowiedzą Chrystusa z Mt 5,27-28, widzimy w niej „serce” ludzkie, które nade wszystko jest wezwane, a nie nade wszystko oskarżone. Równocześnie musimy zgodzić się z tym, że świadomość grzeszności jest u człowieka „historycznego” nie tylko koniecznym punktem wyjścia, ale także jakimś nieodzownym warunkiem dążenia człowieka do cnoty, do „czystości serca”, do doskonałości. Etos odkupienia ciała pozostaje głęboko zakorzeniony w antropologicznym i aksjologicznym realizmie objawienia. Jeśli Chrystus odwołuje się w tym wypadku do „serca”, to przez to adresuje swą wypowiedź w sposób najbardziej konkretny, człowiek bowiem jest jedyny i niepowtarzalny przede wszystkim dzięki owemu „sercu”, które stanowi o nim „od wewnątrz”. Kategoria „serca” jest więc poniekąd równoważnikiem osoby i podmiotu. Droga wezwania do czystości serca, tak jak zostało ono wypowiedziane w Kazaniu na Górze, jest w każdym wypadku przywołaniem tej pierwotnej samotności, z której człowiek – mężczyzna został wyprowadzony poprzez otwarcie na drugiego człowieka – kobietę. Czystość serca tłumaczy się więc ostatecznie względem na drugi podmiot jako pierwotnie i nieustannie „współwezwany”.

Czystość jest wymaganiem miłości. Jest wymiarem jej wewnętrznej prawdy w „sercu” człowieka.

(3.12.1980)

### Sens pojęć „czystość” i „nieczystość”

1 Nieodzownym dopełnieniem słów Chrystusa z Kazania na Górze, które stanowiły podstawę dotychczasowych naszych rozważań, będzie analiza czystości. Kiedy Chrystus, wyjaśniając właściwe znaczenie przykazania: „Nie cudzołóż”, odwołał się do człowieka wewnętrznego, wskazał tym samym na podstawowy wymiar czystości, jaka winna cechować odniesienie mężczyzny do kobiety w małżeństwie i poza małżeństwem — wzajemne ich odniesienie się do siebie. Słowa: „A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28) — mówią o tym, co się sprzeciwia czystości. Równocześnie słowa te postulują czystość, jaka w obrębie Kazania na Górze weszła w treść błogosławieństw: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). W ten sposób serce ludzkie zostaje przez Chrystusa nade wszystko wezwane, a nie oskarżone, jak powiedzieliśmy poprzednio.

2 Źródło czystości — ale także i nieczystości moralnej — w najpierwszym i najogólniejszym tego słowa znaczeniu widzi Chrystus w sercu, wewnątrz człowieka — czego wyraz znajdujemy również w odpowiedzi, jakiej udzielił na przykład w związku z pytaniem faryzeuszów, zgorszonych tym, że uczniowie Jezusa „postępują wbrew tradycji starszych, […] bo nie myją sobie rąk przed jedzeniem” (Mt 15,2). Powiedział wówczas do zgromadzonych: „Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to go czyni nieczystym” (Mt 15,11). Uczniom zaś swoim dał na pytanie Piotra następujące wyjaśnienie tych słów: „to, co z ust wychodzi, pochodzi z serca, i to czyni człowieka nieczystym. Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa. To właśnie czyni człowieka nieczystym. To zaś, że się je nieczystymi rękami, nie czyni człowieka nieczystym” (por. Mt 15,18-20, również Mk 7,20-23).

Kiedy mówimy „czystość”, „czysty”, pierwszym znaczeniem tego wyrazu wskazujemy na to, co jest przeciwieństwem brudu. „Brudzić” to znaczy tyle, co „zanieczyszczać”. Dotyczy to różnych dziedzin świata fizycznego. Mówimy więc na przykład o „brudnej ulicy” i o „brudnym mieszkaniu”. W podobny sposób również człowiek może być „nieczysty”, wówczas gdy jego ciało jest brudne, pobrudzone. Środkiem na usunięcie brudu ciała jest jego obmycie. W tradycji Starego Testamentu wielką wagę przywiązywano do obmyć rytualnych, jak choćby to umycie rąk przed jedzeniem, o jakim mowa w naszym tekście. Wiele szczegółowych przepisów dotyczyło obmyć ciała w związku z czysto fizjologicznie pojmowaną nieczystością płciową, o czym już dawniej była mowa (por. Kpł 15,1-33). Te różne obmycia mogły mieć znaczenie zaleceń higienicznych wedle stanu ówczesnej wiedzy medycznej. Ponieważ były nakazane w imię Boga – Jahwe i zapisane w świętych księgach starotestamentalnego prawodawstwa, przestrzeganie ich nabierało pośrednio religijnego znaczenia. Były to obmycia rytualne i służyły rytualnej „czystości” w życiu człowieka Starego Przymierza.

3 W związku z tą prawno-religijną tradycją Starego Przymierza ukształtował się błędny sposób rozumienia czystości moralnej1. Rozumiano ją często w sposób wyłącznie zewnętrzny i „materialny”. W każdym razie rozwinęła się wyraźna skłonność do takiego tylko jej rozumienia i temu właśnie Chrystus przeciwstawia się w sposób radykalny: nic, co brudzi człowieka „od zewnątrz”, żaden brud „materialny” nie czyni człowieka nieczystym w znaczeniu moralnym, czyli wewnętrznym. Żadne też — choćby nawet rytualne — usuwanie brudu nie sprawia samo z siebie moralnej czystości. Ta ostatnia ma swe wyłączne źródło wewnątrz człowieka: pochodzi z serca. Być może, iż odnośne przepisy Starego Testamentu (jakie spotykamy np. w Kpł 15,16-24; 18,1 nn., czy też 12,1-5) miały również na celu zabezpieczenie pewnej intymności tego, co cielesne i płciowe w człowieku (oprócz względów natury lekarsko-higienicznej). W każdym razie Chrystus odciął się wyraźnie od wiązania czystości w znaczeniu moralnym (etycznym) z samą fizjologią, z procesami zachodzącymi w ludzkim organizmie. W świetle przytoczonych powyżej słów (Mt 15,18-20), żaden z przejawów „nieczystości” płciowej w znaczeniu czysto cielesnym, biofizjologicznym, sam z siebie nie wchodzi jeszcze w definicję czystości lub nieczystości w znaczeniu moralnym (etycznym).

4 Wypowiedź powyższa jest przede wszystkim ważna ze względów semantycznych. Mówiąc o czystości w znaczeniu moralnym — o cnocie czystości, posługujemy się analogią, w świetle której zło moralne jest przyrównane do brudu. Analogia ta ma z pewnością bardzo dawne prawo obywatelstwa w świecie pojęć etycznych. Chrystus podejmuje ją i potwierdza w całej rozciągłości: „To, co pochodzi z serca, to czyni człowieka nieczystym”. Chrystus mówi w tym wypadku o wszelkim złu moralnym, o każdym grzechu, o naruszeniu różnych przykazań: „złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa” — a nie tylko o jakimś jednym gatunku tego zła. Tak więc pojęcie „czystości” i „nieczystości” w znaczeniu moralnym jest przede wszystkim pojęciem ogólnym, rodzajowym, a nie gatunkowym: każde dobro moralne jest przejawem czystości, każde zło przejawem nieczystości. Wypowiedź z Mt 15,18-20 nie zacieśnia czystości do jednego tylko sektora moralności — tego mianowicie, który wiąże się z przykazaniem „Nie cudzołóż” i „Nie pożądaj”, do tego więc, który dotyczy wzajemnych odniesień mężczyzny i kobiety związanych z ciałem i jego pożądliwością. W taki sposób możemy również rozumieć błogosławieństwo z Kazania na Górze, wypowiedziane pod adresem ludzi „czystego serca”: w znaczeniu szerszym, rodzajowym — i węższym. Dopiero inne konteksty pozwolą na to, żeby zdecydowanie ograniczyć i ujednoznacznić to pojęcie.

5 To szersze — rodzajowe — znaczenie czystości obecne jest także w listach św. Pawła, w których stopniowo znajdziemy również owe konteksty wyraźnie ograniczające znaczenie czystości do zakresu „cielesnego” i „seksualnego” — do tego mianowicie znaczenia, w które wprowadzają nas słowa Chrystusa z Kazania na Górze o pożądaniu, wyrażającym się już w „patrzeniu” na kobietę, a przyrównanym do „cudzołożenia w sercu” (por. Mt 5,27-28).

Św. Paweł nie jest autorem słów o trojakiej pożądliwości. Znajdują się one w liście Janowym. Można natomiast powiedzieć, iż w ramach istotnego dla 1 J 2,16-17 przeciwstawienia wewnątrz człowieka — przeciwstawienia Boga i świata (tego, co pochodzi „od Ojca” — i co „od świata”), które wyraża się w sercu i przenika w uczynki człowieka jako pożądliwość oczu, pożądliwość ciała oraz pycha tego życia — Paweł uwydatnia w człowieku inne przeciwieństwo: przeciwieństwo, a zarazem napięcie. Jest to przeciwieństwo pomiędzy „ciałem” a „duchem”, i to przede wszystkim „Duchem” pisanym wielką literą. „Oto, czego uczę: postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie” (Ga 5,16-17). Stąd też „życie według ciała” jest przeciwieństwem „życia według Ducha”. „Ci bowiem, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało, ci zaś, którzy żyją według Ducha — do tego, czego chce Duch” (Rz 8,5).

Poprzez dalsze kolejne analizy będziemy się starali wykazać, że czystość — czystość serca, o jakiej mówił Chrystus w Kazaniu na Górze — urzeczywistnia się właśnie jako „życie według Ducha”.

(10.12.1980)

Przypisy

1 Obok złożonego systemu przepisów dotyczących czystości rytualnej, na którym opierała się kazuistyka prawna, istniało jednak w Starym Testamencie pojęcie czystości moralnej, które było przekazywane dwoma nurtami.

Prorocy wymagali postępowania zgodnego z wolą Boga, co zakłada nawrócenie serca, wewnętrzne posłuszeństwo i całkowitą prostolinijność wobec Niego (por. np. Iz 1,10-20; Jr 4,14; 24,7; Ez 36,25 i nn.). Podobnego postępowania żąda i Psalmista:

„Kto wstąpi na górę Pana […]?

Człowiek o rękach nieskalanych i o czystym sercu, […].

Taki otrzyma błogosławieństwo od Pana” (Ps 24[23],3-5).

Wedle tradycji kapłańskiej, człowiek świadomy swej dogłębnej grzeszności, nie będąc w stanie oczyścić się o własnych siłach, błaga Boga, by sprawił tę przemianę serca, jaka może być jedynie dziełem Jego aktu stworzenia:

„Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste […]

obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję. […]

nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym” (Ps 51[50],12.9.19).

Oba nurty Starego Testamentu spotykają się w błogosławieństwie ludzi „czystego serca” (Mt 5,8), mimo iż jego sformułowanie zdaje się być bliższe Psalmu 24 (por. J. Dupont, Les béatitudes, tom III: Les Evangélistes, Paris 1973, s. 603-604).

### Ciało — duch

1 „Ciało […] do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało” (Ga 5,17) — te słowa św. Pawła z Listu do Galatów, na których zakończyliśmy przed tygodniem nasze rozważanie na temat właściwego znaczenia czystości, wypadnie nam dzisiaj głębiej jeszcze przemyśleć.

Paweł ma na myśli owo napięcie, jakie istnieje w człowieku, wewnątrz człowieka, właśnie w jego „sercu”. Nie chodzi z pewnością tylko o ciało (materię) i ducha (duszę) jako dwie istotowo różne substancje (elementy), współkonstytuujące sam byt człowieka od „początku”. Chodzi natomiast o ten układ sił, jaki wytworzył się w człowieku wraz z grzechem (pierworodnym), i który jest udziałem każdego człowieka „historycznego”. W tym układzie „ciało” przeciwstawia się „duchowi” wewnątrz człowieka i łatwo bierze nad nim górę. Przewaga „ciała”, wedle terminologii Pawłowej, zdaje się mówić prawie że o tym samym, co „trojaka pożądliwość” wedle terminologii Janowej — ta pożądliwość, która jest „ze świata”. „Ciało” w języku listów Pawła1 oznacza nie tylko człowieka „zewnętrznego”, ale również człowieka „wewnętrznie” poddanego „światu”, niejako zamkniętego w obrębie tych tylko wartości, jakie z niego się rodzą, i celów, jakie on sam zdolny jest narzucić człowiekowi. Są to więc wartości, na które podatne jest właśnie „ciało”. W ten sposób język Pawła zdaje się nawiązywać do głównych treści Jana, oba zaś wskazują na to, o czym mówią liczne słowa w języku współczesnej antropologii i etyki, choćby takie jak np. „sensualizm” czy „sekularyzm”. Człowiek, który „żyje według ciała” — to człowiek podatny na to, co jest „ze świata”2: człowiek „zmysłów”, człowiek trojakiej pożądliwości, o czym świadczą jego uczynki, jak o tym za chwilę będzie jeszcze mowa.

2 Taki właśnie człowiek żyje niejako na przeciwnym biegunie w stosunku do tego, „czego chce Duch”. Duch Boży chce czego innego niż „ciało” i dąży do czego innego niż ciało już wewnątrz człowieka, jako wewnętrzne źródło dążeń i działań człowieka, „tak, że nie czynicie tego, czego chcecie” (Ga 5,17). Paweł daje temu jeszcze pełniej wyraz w innym miejscu, gdy pisze o złu, które czyni, choć „nie chce” oraz o niemożliwości — a raczej o ograniczonej możliwości — czynienia dobra, które „chce” (Rz 7,19). Nie wchodząc w szczegółową egegezę tego tekstu możemy powiedzieć, że napięcie pomiędzy „ciałem” a „duchem” w człowieku jest naprzód immanentne. Wyraża się ono jako „przesilanie się” dobra i zła w jego sercu. Owo pożądanie, o jakim mówi Chrystus w Kazaniu na Górze (por. Mt 5,27-28), chociaż jest aktem „wewnętrznym”, pozostaje z pewnością wedle języka Pawłowego przejawem „życia według ciała”. Daje ono zarazem sposobność ukazania tego, jak wewnątrz człowieka przesila się „życie według ciała” i „życie według ducha” — jak to drugie w obecnym stanie człowieka, przy jego dziedzicznej grzeszności, samo z siebie okazuje swą słabość, niewystarczalność, i nieraz ulega, jeśli nie zostanie wewnętrznie wzmocnione ku spełnianiu tego, „czego chce Duch”. Możemy wnosić, że te słowa Pawła, które mówią o „życiu według ciała” i „według ducha”, są równocześnie syntezą i skrótem myślowym — i wedle tego klucza trzeba je rozumieć.

3 Samo to przeciwstawienie „życia według ciała” i „życia według Ducha” znajdujemy w Liście do Rzymian — i tam jest ono (podobnie zresztą jak w Liście do Galatów) umieszczone w kontekście Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu przez wiarę, a więc z mocy samego Chrystusa działającego wewnątrz człowieka przez Ducha Świętego. W takim kontekście Paweł doprowadza owo przeciwstawienie do ostatecznych konsekwencji, gdy pisze: „Ci bowiem, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według Ducha — do tego, czego chce Duch. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha — do życia i pokoju. A to dlatego, że dążność ciała wroga jest Bogu, nie podporządkowuje się bowiem Prawu Bożemu, ani nawet nie jest do tego zdolna. A ci, którzy żyją według ciała, Bogu podobać się nie mogą. Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy. Jeżeli natomiast Chrystus w was mieszka, ciało wprawdzie podlega śmierci ze względu na [skutki] grzechu, duch jednak posiada życie na skutek usprawiedliwienia” (Rz 8,5-10).

4 Widać, jakie w całym tym tekście Paweł roztacza horyzonty: sięga do „początku” — to znaczy w tym wypadku do pierwszego grzechu, który już był wyrazem „życia według ciała”, i który stworzył w człowieku dziedzictwo, czyli stałą skłonność takiego tylko życia wraz z dziedzictwem śmierci — i równocześnie sięga do owego ostatecznego zwycięstwa nad grzechem i śmiercią, którego znakiem i zapowiedzią jest zmartwychwstanie Chrystusa: „Ten, co wskrzesił Chrystusa [Jezusa] z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8,11). Jednakże w takiej zarazem eschatologicznej perspektywie uwydatnia autor równocześnie owo „usprawiedliwienie” w Chrystusie, które jest przeznaczone już dla człowieka „historycznego”, dla każdego człowieka w całym „wczoraj, dziś i jutro” historii świata, a zarazem historii zbawienia: usprawiedliwienie, które jest istotne dla człowieka wewnętrznego, przeznaczone właśnie dla tego „serca”, do którego odwoływał się Chrystus, mówiąc o „czystości” i „nieczystości” w znaczeniu moralnym. Usprawiedliwienie to nie jest wymiarem samej tylko Bożej ekonomii odkupienia i uświęcenia człowieka. Jest ono wedle Pawła autentyczną mocą działającą w człowieku — mocą, która ujawnia się i potwierdza w jego uczynkach.

5 Oto znów słowa z Listu do Galatów: „Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne” (Ga 5,19-21). „Owocem zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22-23). Życie „według ciała” przeciwstawia się w nauce Pawłowej „życiu według Ducha” nie tylko wewnątrz człowieka, nie tylko „w sercu”. Znajduje ono, jak widać, szerokie i zróżnicowane pole uzewnętrznienia w uczynkach. Paweł mówi z jednej strony o „uczynkach”, które rodzą się z „ciała” — można by rzec: o uczynkach, w których uzewnętrznia się człowiek żyjący „według ciała” — z drugiej strony zaś mówi o „owocach Ducha”, to znaczy także o uczynkach3, o sposobach postępowania, o cnotach, w których uzewnętrznia się człowiek żyjący według Ducha. O ile w pierwszym wypadku mamy do czynienia z człowiekiem pozostawionym owej trojakiej pożądliwości, o której Jan mówi, iż jest „ze świata” — o tyle w wypadku drugim mamy do czynienia z tym, co poprzednio nazwaliśmy etosem Odkupienia. Teraz dopiero możemy w pełni wyjaśnić naturę i strukturę owego etosu. Wyraża się on i potwierdza poprzez to, co w człowieku, w całym jego operari, w uczynkach, w postępowaniu, jest owocem przezwyciężenia trojakiej pożądliwości: ciała, oczu i pychy żywota (tego wszystkiego, o co można słusznie „oskarżać” serce ludzkie, o co można systematycznie „podejrzewać” człowieka i jego wnętrze).

6 Jeśli jednak owo przezwyciężenie w sferze etosu przejawia się i urzeczywistnia jako „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie”, jak czytamy w Liście do Galatów — to za każdym z tych urzeczywistnień, tych uczynków i zachowań, tych cnót moralnych stoi swoisty wybór, czyli wysiłek woli, owoc ducha ludzkiego przejawiający się w wyborze dobra. Mówiąc językiem Pawła: „duch” [ludzki] pożąda przeciw „ciału” (Ga 5,17) i okazuje się w tym swoim „pożądaniu” silniejszy od „ciała” i jego pożądań (zrodzonych z troistej pożądliwości). Okazuje się zaś mocniejszy w tym zmaganiu pomiędzy dobrem a złem dzięki mocy Ducha Świętego, która działając wewnątrz ducha ludzkiego sprawia, że pożądanie tego ducha owocuje dobrem. Są to więc nie tylko — i nie tyle — same „uczynki” człowieka, ile „owoce”, czyli skutki działania „Ducha” w człowieku. I dlatego Paweł mówi o „owocach Ducha”, pisząc to słowo z wielkiej litery.

Zanim wnikniemy w całą tę strukturę wnętrza ludzkiego przy pomocy wszystkich subtelnych rozróżnień, których dostarczy nowa teologia, zwłaszcza od czasów Tomasza z Akwinu, poprzestańmy na takim tylko biblijnym zarysie, który pozwala nam w stopniu podstawowym i wystarczającym rozumieć Pawłowe rozróżnienie i przeciwstawienie „ciała” i „ducha”.

Zauważyliśmy, że wśród „owoców Ducha” Apostoł wymienia również „opanowanie”. Trzeba, abyśmy to zapamiętali, gdyż na dalszych etapach naszych rozważań wypadnie nam jeszcze do tego „opanowania” powrócić w sposób szczególny.

(17.12.1980)

Przypisy

1 Interpretacja greckiego słowa sarx, „ciało”, w listach św. Pawła zależy od kontekstu listu. W Liście do Galatów na przykład można wyróżnić co najmniej dwa odmienne znaczenia słowa sarx. Pisząc do Galatów, św. Paweł zwalczał dwa niebezpieczeństwa, które zagrażały młodej wspólnocie chrześcijańskiej. Z jednej strony, nawróceni z judaizmu usiłowali przekonać nawróconych z pogaństwa, by się zgodzili na obrzezanie, które było w judaizmie obowiązkowe. Św. Paweł wymawia im, że „chcą się podobać w ciele”, czyli pokładają nadzieję w obrzezaniu ciała. „Ciało” w kontekście tym (Ga 3,1-5.12; 6,12-18) oznacza zatem „obrzezanie”, będące symbolem dalszego podlegania prawom judaizmu.

Drugie niebezpieczeństwo zagrażające młodemu Kościołowi galackiemu pochodziło z wpływu „pneumatyków”, którzy działanie Ducha Świętego pojmowali raczej jako ubóstwianie człowieka aniżeli moc działającą w znaczeniu etycznym. Doprowadziło ich to do niedoceniania zasad moralnych. Pisząc do nich, św. Paweł nazywa „ciałem” wszystko to, co zbliża człowieka do przedmiotu pożądania i kusi go uwodzicielską obietnicą życia na pozór pełniejszego (por. Ga 5,13 – 6,10). Człowiek popada w niewolę ciała, kiedy zawierza się „ciału” i temu, co ono obiecuje (w znaczeniu „Prawa” lub łamania prawa). Por. F. Mussner, Der Galaterbrief (Herders Theolog. Kommentar zum NT, IX), Freiburg 1974, s. 367; R. Jewett, Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, X), Leiden 1971, s. 95-106.

2 Św. Paweł podkreśla w swych listach dramatyczny charakter tego, co dzieje się w świecie. Ponieważ ludzie z własnej winy zapomnieli o Bogu, „Dlatego wydał Bóg ich poprzez pożądania ich serca na łupa nieczystości” (Rz 1,24); z owej pożądliwości serca bierze się cały nieład moralny, wykrzywiający zarówno życie seksualne (por. tamże 1,24-27), jak i funkcjonowanie życia społecznego i gospodarczego (por. tamże 1,29-32), a nawet kulturalnego; albowiem ludzie, którzy „dobrze znają wyrok Boży, iż ci, którzy się takich czynów dopuszczają winni są śmierci, nie tylko je popełniają, ale nadto chwalą tych, którzy to czynią” (tamże 1,32).

Od chwili, gdy za przyczyną jednego człowieka grzech przyszedł na świat (por. tamże 5,1), „bóg tego świata zaślepia umysły niewiernych, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa” (por. 2 Kor 4,4); dlatego też „gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (Rz 1,18).

Dlatego „stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. […] w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (tamże, 8,19-21), wolności ku której „wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1).

Pojęcie „świata” u św. Jana ma rozmaite znaczenia: w jego Pierwszym Liście świat jest miejscem, gdzie występuje trojaka pożądliwość (1 J 2,15-16) i gdzie fałszywi prorocy i przeciwnicy Chrystusa usiłują zwieść wiernych (4,1.3); jednak chrześcijanie dzięki swej wierze zwyciężają świat (por. 5,4): świat bowiem przemija wraz ze swymi pożądliwościami, a kto spełnia wolę Boga, żyje na wieki (por. 2,17). Por. P. Grelot, „Monde” w: Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et mystique, doctrine et histoire, Paris 1979, kol. 1628 i n. Poza tym: J. Mateos, J. Barreto, Vocabulario teologico del Evangelio de Juan, Madrid 1980, s. 211-215.

3 Egzegeci zwracają uwagę, że wprawdzie czasami u św. Pawła pojęcie „owocu” dotyczy również „uczynków ciała” (por. np. Rz 6,21; 7,5), wszelako „owoc Ducha” nie zostaje nigdy nazwany „uczynkiem”.

Dla św. Pawła bowiem „uczynkami” są własne uczynki człowieka (w których Izrael — bez racji — pokłada nadzieję), z których odpowie przed Bogiem.

Św. Paweł unika także terminu „cnota”, areté; występuje on tylko raz, w znaczeniu bardzo ogólnym, w Flp 4,8). W świecie greckim słowo to posiadało nazbyt antropocentryczne znaczenie; zwłaszcza stoicy uwypuklali samowystarczalność czy „autarkię” cnoty.

Natomiast termin „owoc Ducha” podkreśla działanie Boga w człowieku. „Owoc” ten wzrasta w nim jako dar życia, którego jedynym sprawcą jest Bóg; człowiek co najwyżej może stworzyć odpowiednie warunki, ażeby owoc mógł rosnąć i dojrzewać.

W liczbie pojedynczej „owoc Ducha”, odpowiada „sprawiedliwości” Starego Testamentu, która obejmuje całość życia zgodnego z wolą Boga; odpowiada też w pewnym sensie „cnocie” stoików, która była „niepodzielna”. Widzimy to np. w Ef 5,9.11: „Owocem […] światłości jest wszelka prawość i sprawiedliwość, i prawda. […] nie miejcie udziału w bezowocnych uczynkach ciemności…”

Wszelako „owoc Ducha” jest różny tak od „sprawiedliwości”, jak od „cnoty”, jako że (we wszystkich przejawach i zróżnicowaniach, jakie występują w katalogach cnót) zawiera on skutek działania Ducha, który jest w Kościele fundamentem i urzeczywistnieniem życia chrześcijanina. Por. H. Schlier, Der Brief an die Galater (Meyers Kommentar), Göttingen 1971, s. 255-264; O. Bauernfeind, Areté, w: Theological Dictionary of the New Testament, G. Kittel, G. Bromley, t. 1, Grand Rapids 1978, s. 460; W. Tatarkiewicz, Historia filozofii, t. 1, Warszawa 1970, s. 121; E. Kamlah, Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 7), Tübingen 1964, s. 14.

### Uczynki ciała i owoce Ducha […]

1 Co to znaczy, że „Ciało […] do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało” (Ga 5,17)? Pytanie to wydaje się ważne, wręcz podstawowe w kontekście naszych rozważań na temat ewangelicznej czystości serca. Jednakże autor Listu do Galatów w tym wypadku roztacza przed nami szersze horyzonty. W owym przeciwstawieniu „ciała” duchowi (Duchowi Boga) oraz życia „według ciała” — życiu „według Ducha”, zawiera się równocześnie cała Pawłowa teologia usprawiedliwienia: wyraz wiary w antropologiczny i etyczny realizm dokonanego przez Chrystusa Odkupienia, które Paweł w wiadomym kontekście nazwie również „odkupieniem ciała”. Ma ono, wedle Rz 8,23, również swój wymiar „kosmiczny” (tak, jak stworzenie) — jednakże w jego centrum jest człowiek: człowiek ukonstytuowany w osobowej jedności ducha i ciała. To w tym właśnie człowieku, w jego „sercu”, w całym jego postępowaniu, owocuje Chrystusowe Odkupienie dzięki tym mocom Ducha, które urzeczywistniają „usprawiedliwienie”: sprawiają to, że sprawiedliwość w człowieku „obfituje” (używając raz jeszcze wyrażenia z Kazania na Górze, Mt 5,20) — „obfituje” tą wiarą, jaką zamierzył i jakiej oczekuje sam Bóg.

2 Rzecz znamienna, że mówiąc o „uczynkach ciała” (por. Ga 5,11-21), Paweł wymienia nie tylko „nierząd, nieczystość, wyuzdanie […], pijaństwo, hulanki” — a więc to wszystko, co posiada, wedle przedmiotowego rozumienia, charakter „grzechów ciała” oraz związanego z ciałem „użycia zmysłowego” — ale wymienia także inne grzechy, którym nie bylibyśmy skłonni przypisać „cielesnego” i „zmysłowego” wprost charakteru: „uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość” (Ga 5,20-21). Wszystkie wymienione tutaj uczynki nazwalibyśmy, wedle naszych kategorii antropologicznych (i etycznych), raczej „grzechami ducha” ludzkiego niż „ciała”. A jednak Paweł wszystkie kwalifikuje jako „uczynki ciała”. Jest to zrozumiałe tylko i wyłącznie na tle owego szerszego (poniekąd metonimicznego) znaczenia, jakie w listach Pawłowych posiada „ciało”, przeciwstawione nie tylko i nie tyle „duchowi” człowieka, ile Duchowi Świętemu działającemu w duszy (w duchu) człowieka.

3 Zachodzi przeto bardzo znamienna analogia pomiędzy tym, co Paweł określa jako „uczynki ciała” — a tym, co głosi Chrystus w swoich słowach skierowanych do uczniów, a wyjaśniających słowa wypowiedziane uprzednio do faryzeuszów w związku ze sprawą „czystości” i „nieczystości” rytualnej (por. Mt 15,2-20). Wedle owych słów Chrystusa, prawdziwa „czystość” (podobnie jak i „nieczystość”) w znaczeniu moralnym znajduje się „w sercu” i pochodzi „z serca” ludzkiego. Jako „nieczyste” zaś w tym znaczeniu zostały określone nie tylko „cudzołóstwo” i „nierząd”, a więc kwalifikowane poniekąd „grzechy ciała” — ale również „złe myśli, […] kradzieże, fałszywe świadectwo, przekleństwa”. Chrystus, jak stwierdziliśmy, posługuje się w tym miejscu ogólnym i rodzajowym znaczeniem „nieczystości” (a więc pośrednio także i „czystości”). I podobnie też czyni Paweł. Uczynki „ciała” pojawiają się w tekście Pawłowym w znaczeniu ogólnym i „rodzajowym”. Wszystkie grzechy są przejawem „życia według ciała”, które stanowi przeciwieństwo „życia według Ducha”. To co wedle naszej, częściowo zresztą uzasadnionej konwencji językowej, bywa uznawane za „grzechy ciała”, stanowi w wyliczeniu Pawłowym tylko jeden z wielu przejawów (czy gatunków) rodzaju, który określa on nazwą „uczynki ciała”, i w tym też znaczeniu jeden z przejawów, czyli aktualizacji „życia według ciała”, a nie „według Ducha”.

4 Kiedy Paweł w Liście do Rzymian pisze: „Jesteśmy więc, bracia, dłużnikami, ale nie ciała, byśmy żyć mieli według ciała. Bo jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie popędy ciała — będziecie żyli” (Rz 8,12-13) — znajdujemy się znowu w całym tym bogatym i zróżnicowanym zasięgu znaczeń, jakie ma dla niego wyraz „ciało” i wyraz „duch”. Niemniej ostateczny wydźwięk tej wypowiedzi jest parenetyczny — jest więc ważny dla samego etosu Ewangelii. Paweł, który mówi o „uśmiercaniu popędów ciała przy pomocy Ducha”, mówi o tym samym, o czym mówił Chrystus w Kazaniu na Górze, odwołując się do serca ludzkiego i wzywając to serce do przezwyciężania pożądań, które wyrażają się już nawet „w patrzeniu” mężczyzny na kobietę, dając w ten sposób folgę pożądliwości ciała. Takie przezwyciężanie, czyli — jak pisze Paweł — „uśmiercanie popędów ciała przy pomocy Ducha” jest nieodzownym warunkiem „życia według Ducha”, które to właśnie „życie” jest przeciwieństwem owej „śmierci”, o jakiej mowa w tym samym kontekście: „życie według ciała” owocuje bowiem „śmiercią”, przynosi w efekcie „śmierć” według „ducha” (Ducha).

„Śmierć” oznacza więc nie tylko śmierć, ale także grzech: grzech, który teologia moralna nazwie śmiertelnym. Autor Listu do Rzymian i Listu do Galatów rozszerza stale horyzont „grzechu – śmierci”, zarówno w kierunku „początku” dziejów człowieka, jak też w kierunku ich kresu. I stąd, wyliczywszy owe wielogatunkowe „uczynki ciała” („uczynki, jakie rodzą się z ciała”), stwierdza: „ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą” (Ga 5,21). Gdzie indziej z taką samą stanowczością napisze: „O tym bowiem bądźcie przekonani, że żaden rozpustnik ani nieczysty, ani chciwiec — to jest bałwochwalca — nie ma dziedzictwa w królestwie Chrystusa i Boga” (Ef 5,5). I w tym wypadku również owe uczynki, które wyłączają z dziedzictwa w królestwie Chrystusa i Boga — a więc „uczynki ciała” — są wyliczone przykładowo i „rodzajowo”, chociaż główne miejsce w tym wyliczaniu mają tym razem grzechy przeciwko „czystości” w znaczeniu gatunkowym (por. Ef 5,3-7).

5 Ażeby dopełnić obrazu owego przeciwstawienia pomiędzy „ciałem” a „duchem”, a ściślej jeszcze między „uczynkami ciała” a „uczynkami ducha” — raczej „owocami Ducha” — należy zwrócić uwagę i na to, że Paweł we wszystkim, co jest przejawem „życia według Ducha” i postępowania według Ducha, widzi zarazem przejaw tej wolności, ku której „wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1). Pisze bowiem tak: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie. Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (Ga 5,13-14). Jak już uprzednio zaznaczyliśmy, przeciwstawienie „ciało — Duch”, „życie według ciała — życie według Ducha” wchodzi głęboko w całą Pawłową naukę o usprawiedliwieniu. Apostoł narodów z wyjątkową siłą przekonania głosi tę prawdę, że usprawiedliwienie człowieka dokonuje się w Chrystusie i przez Chrystusa. Człowiek dostępuje tego usprawiedliwienia w wierze, „która działa przez miłość” (Ga 5,6), a nie przez samo zachowanie drobiazgowych przepisów rytualnych Prawa starotestamentalnego (w szczególności przepisu obrzezania). W ten sposób usprawiedliwienie jest z „Ducha” (Bożego), a nie „z ciała”. Wzywa więc adresatów swego listu do tego, aby uwolnili się od „cielesnego” pojmowania usprawiedliwienia, które jest błędne, na rzecz „duchowego”, które jest prawdziwe. W tym znaczeniu wzywa ich do wolności od Prawa — a bardziej jeszcze: do wolności, ku której „wyswobodził nas Chrystus”.

Tak więc, idąc za myślą Apostoła, sprawę ewangelicznej czystości — czystości serca — wypada nam rozważać, a nade wszystko urzeczywistniać, według miary tej wolności: wolności, ku której „wyswobodził nas Chrystus”.

(7.1.1981)

### Powołani zostaliście do wolności

1 Pisze św. Paweł w Liście do Galatów: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie! Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (Ga 5,13-14). Już przed tygodniem skoncentrowaliśmy się na tej wypowiedzi, dziś jeszcze raz do niej wracamy ze względu na główny temat naszych rozważań.

Chociaż bowiem ów fragment Listu do Galatów, na który powołaliśmy się przed chwilą, odnosi się nade wszystko do tematu usprawiedliwienia — to jednak autor sam wyraźnie dąży do tego, aby również i w tym miejscu rozumieć owo przeciwstawienie „ciało — duch”, „życie według ciała — według Ducha”, w znaczeniu etycznym. Owszem, właśnie w tym miejscu dotyka punktu najbardziej podstawowego, odsłaniając jakby same korzenie antropologiczne ewangelicznego etosu. Jeśli bowiem „całe Prawo (prawo moralne Starego Przymierza) wypełnia się” w przykazaniu miłości, to taki kształt nowego, ewangelicznego etosu nie jest niczym innym, jak tylko wezwaniem skierowanym do ludzkiej wolności — wezwaniem do najpełniejszego jej zaktualizowania, poniekąd do najpełniejszego „wykorzystania” tej potencjalności ludzkiego ducha.

2 Zdawać by się mogło, że Paweł tylko przeciwstawia wolność Prawu, a Prawo wolności. Gruntowna jednakże analiza tekstu wykazuje, że autor Listu do Galatów nade wszystko ujawnia etyczne przyporządkowanie wolności do tego, w czym wypełnia się całe Prawo — to znaczy do miłości, będącej treścią największego przykazania Ewangelii. „Chrystus wyswobodził nas ku wolności” w tym właśnie znaczeniu, że ukazał jej etyczne (i teologiczne) przyporządkowanie do miłości — w tym znaczeniu, że związał wolność z przykazaniem miłości. Pojmować w taki sposób powołanie do wolności („wy zatem, bracia powołani zostaliście do wolności”), to znaczy kształtować ów etos, w którym urzeczywistnia się „życie według Ducha”. Istnieje bowiem również niebezpieczeństwo błędnego pojmowania wolności, na które Paweł wyraźnie wskazuje, pisząc w tym samym kontekście: „Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie!” (Ga 5,13).

3 Innymi słowy: Paweł przestrzega przed możliwością złego używania wolności — takiego, które sprzeciwia się wyzwoleniu ducha ludzkiego dokonanemu przez Chrystusa, które jest zaprzeczeniem tej wolności, ku jakiej Chrystus nas wyswobodził. Chrystus bowiem urzeczywistnił i ukazał tę wolność, którą wypełnia się miłością, wolność, dzięki której „miłością ożywieni służymy sobie wzajemnie” — innymi słowy: wolność, która staje się źródłem „uczynków” według Ducha i „życia” według Ducha. Przeciwieństwem, poniekąd zaprzeczeniem takiego użycia wolności jest, gdy ktokolwiek „bierze ją jako zachętę do hołdowania ciału”. Wówczas staje się ona źródłem „uczynków” według ciała i „życia” według ciała. Przestaje być ową prawdziwą wolnością, „ku której wyswobodził nas Chrystus”, a staje się — jako „zachęta do hołdowania ciału” — źródłem (czy też narzędziem) swoistego „zniewolenia” ze strony pychy żywota, pożądliwości oczu i pożądliwości ciała. Kto w ten sposób „hołduje ciału”, czyli — może nawet nie całkiem świadomie, niemniej realnie — uzależnia się od potrójnej pożądliwości, m.in. zaś od pożądliwości ciała, ten przestaje być zdolny do tej „wolności, ku której wyswobodził nas Chrystus”, przestaje też być zdolny do prawdziwego daru z siebie, który jest owocem i wyrazem takiej właśnie wolności. Przestaje również być zdolny do tego daru, jaki wiąże się organicznie z oblubieńczym znaczeniem ciała ludzkiego, z poczuciem oblubieńczego sensu ciała — wedle tego, co ustaliliśmy już w analizach Księgi Rodzaju (por. Rdz 2,23-25).

4 W ten sposób Pawłowa nauka o czystości, w której znajdujemy wierne i autentyczne echo Kazania na Górze, pozwala nam tę ewangeliczną i chrześcijańską „czystość serca” zobaczyć na szerokim tle, a nade wszystko związać ją z tą miłością, w której „wypełnia się całe Prawo”. Paweł, podobnie jak Chrystus, posługuje się dwoistym znaczeniem „czystości” i „nieczystości”: ogólniejszym, czyli rodzajowym, oraz szczegółowym (gatunkowym). W pierwszym znaczeniu „czyste” jest wszystko, co jest moralnie dobre, a „nieczyste” wszystko, co moralnie złe. Jest to przede wszystkim bardzo wyraźne w przytoczonych na początku słowach Chrystusa z Mt 15,18-20. U Pawła znajdujemy podstawę do analogicznego rozumienia tego problemu w jego wypowiedziach na temat „uczynków ciała”, które przeciwstawia „owocom Ducha”. Wśród pierwszych znajdujemy wszystko to, co moralnie złe, podczas gdy wszelkie dobro moralne wiąże się z „życiem według Ducha”. Tak też jednym z przejawów „życia według Ducha” jest postępowanie według tej cnoty, którą Paweł w Liście do Galatów zdaje się określać w sposób raczej pośredni, o której natomiast bezpośrednio i wprost wypowiada się w ramach 1 Listu do Tesaloniczan.

5 We fragmentach Listu do Galatów, który poprzednio już poddaliśmy dokładnej analizie, Apostoł wymienia na pierwszym miejscu wśród „uczynków, jakie rodzą się z ciała”: „nierząd, nieczystość, wyuzdanie” — z kolei jednak, kiedy uczynkom tym przeciwstawia „owoce Ducha”, nie mówi wprost o „czystości”, wymienia tylko „opanowanie”, enkráteia. Opanowanie to można uznać za cnotę, która dotyczy wstrzemięźliwości w zakresie wszelkich pożądań zmysłowych, zwłaszcza w dziedzinie seksualnej; jest więc przeciwieństwem „nierządu, nieczystości, wyuzdania”, a także „pijaństwa” i „hulanek”.

Można zatem przyjąć, że Pawłowe „opanowanie” zawiera to, co wyraża się w słowie „wstrzemięźliwość” lub „powściągliwość” jako odpowiednik łacińskiego temperantia. Wtedy weszlibyśmy w znany system cnót, który teologia (późniejsza, scholastyczna) zapożyczyła poniekąd z etyki Arystotelesa. Jednakże Paweł w swoim tekście na pewno nie posługuje się tym systemem. Jeżeli przez „czystość” należy rozumieć właściwe podejście do dziedziny seksualnej w zależności od stanu (a niekoniecznie całkowite powstrzymywanie się od życia płciowego), to bez wątpienia taka „czystość” zawiera się w pojęciu „opanowanie”, enkráteia. Wobec tego w obrębie Pawłowego tekstu znajdujemy ogólną tylko i pośrednią wzmiankę o czystości — o tyle, o ile autor „uczynkom ciała”, takim jak, „nierząd, nieczystość, wyuzdanie”, przeciwstawia „owoce Ducha” — czyli takie uczynki, w których wyraża się „życie według Ducha”. Można wnioskować, że jednym z nich — tym, który przeciwstawia się „nieczystości”, a także „nierządowi” i „wyuzdaniu”, będzie właśnie „czystość”.

6 Natomiast uprzednio, już w 1 Liście do Tesaloniczan, Paweł pisze na ten temat w sposób całkowicie wyraźny i jednoznaczny. Czytamy tam: „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać ciało własne1 w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie” (1 Tes 4,3-4). I dalej: „Nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości. A więc kto [to] odrzuca, nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który przecież daje wam swego Ducha Świętego” (1 Tes 4,7-8). O ile również i w tym tekście spotykamy się z ogólnym znaczeniem „czystości”, która jest w tym wypadku utożsamiona ze „świętością” (jako przeciwieństwo „świętości” autor wymienia „nieczystość”) — to jednak cały kontekst wskazuje jasno i wyraźnie, o jaką „czystość” i „nieczystość” chodzi: na czym polega to, co Paweł określa tu jako „nieczystość”, oraz przez co „czystość” przyczynia się do uświęcenia człowieka.

I dlatego też do przytoczonego ostatnio tekstu z Pierwszego Listu do Tesaloniczan wypadnie nam powrócić jeszcze w następnym rozważaniu.

(14.1.1981)

Przypisy

1 Bez wchodzenia w szczegóły dyskusji egzegetycznych należy zaznaczyć, że greckie wyrażenie to heautoú skeúos może także odnosić się do żony (por. 1 P 3,7).

### W świętości i we czci

1 Pisze święty Paweł w 1 Liście do Tesaloniczan: „wolą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać ciało własne w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie” (1 Tes 4,3-5); a kilka wierszy dalej: „Nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości. A więc kto [to] odrzuca, nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który przecież daje wam swego Ducha Świętego” (1 Tes 4,7-8). Do tych zdań Apostoła odwołaliśmy się już w czasie poprzedniego spotkania, 14 stycznia. Dziś do nich wracamy raz jeszcze, ponieważ są one szczególnie ważne dla rozważanego przez nas tematu.

2 Czystość, o której mówi Paweł w 1 Liście do Tesaloniczan (4,3-5.7-8), wyraża się w tym, że człowiek „umie utrzymywać własne ciało w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności”. Każde słowo posiada w tym sformułowaniu swoje znaczenie i zasługuje na właściwy komentarz.

A więc przede wszystkim — czystość jest „umiejętnością”, czyli, mówiąc w tradycyjnym języku antropologii i etyki: sprawnością. I w tym znaczeniu: cnotą. Jeśli sprawność ta, czyli cnota, pociąga za sobą „powstrzymywanie się od rozpusty” — to dzięki temu, że człowiek posiadający ją „umie utrzymać własne ciało w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności”. Chodzi tutaj o umiejętność praktyczną, uzdalniającą do działania w pewien sposób i równocześnie do niedziałania w sposób temu przeciwny. Aby być taką umiejętnością, czyli sprawnością, czystość musi być zakorzeniona oczywiście w woli, w samej podstawie ludzkiego chcenia i świadomego działania. Tomasz z Akwinu w swojej nauce o cnotach widzi bliższy jeszcze podmiot owego zakorzenienia pożądania zmysłowego, który nazywa appetitus concupiscibilis. Ta właśnie władza musi być w sposób szczególny „opanowania”, uporządkowana i uzdolniona do działania odpowiadającego cnocie, ażeby można człowiekowi przypisać „czystość”. Czystość w tym ujęciu polega przede wszystkim na powściąganiu poruszeń pożądania zmysłowego, które ma za przedmiot to, co w człowieku cielesne i płciowe. Czystość jest odmianą cnoty wstrzemięźliwości.

3 Tekst Pawłowy z 1 Listu do Tesaloniczan (4,3-5) świadczy o tym, że cnota czystości w jego ujęciu również polega na opanowaniu i przezwyciężaniu „pożądliwej namiętności”, czyli że do jej istoty należy nieodzownie umiejętność powściągania pożądliwych poruszeń zmysłowości, czyli sprawność wstrzemięźliwości. Równocześnie jednak ten sam tekst Pawłowy skierowuje naszą uwagę na inną jeszcze funkcję cnoty czystości, na inny jej wymiar, bardziej — rzec można — pozytywny niż negatywny.

Oto zadaniem czystości, które autor listu zdaje się nade wszystko uwydatniać, jest nie tylko (i nie tyle) „powstrzymanie się od rozpusty” oraz od tego, co do niej prowadzi — a więc od „pożądliwej namiętności” — ale jest nim równocześnie „utrzymanie ciała własnego”, a pośrednio również „cudzego” — „w świętości i we czci”.

Te dwie funkcje: „powstrzymanie” i „utrzymanie” są ze sobą ściśle powiązane i wzajemnie od siebie uzależnione. O ile bowiem nie można „utrzymać ciała w świętości i we czci”, jeśli brak jest owego „powstrzymania się od […] pożądliwej namiętności” i wszystkiego, do czego ona prowadzi — o tyle równocześnie można przyjąć, że „utrzymanie ciała (własnego i pośrednio — cudzego) w świętości i we czci” nadaje właściwy sens i właściwą wartość owemu powstrzymaniu, które samo z siebie domaga się przezwyciężenia czegoś, co jest w człowieku, co się w nim samorzutnie budzi jako skłonność, jako atrakcja, również jako wartość pociągająca przede wszystkim zmysłowo — ale jakże często nie bez oddźwięku w innych wymiarach ludzkiej podmiotowości, a nade wszystko w wymiarze afektywnoemocjonalnym.

4 Biorąc to wszystko pod uwagę, wydaje się, że Pawłowy obraz cnoty czystości — obraz, jaki wyłania się z tego jakże wymownego zestawienia funkcji „powstrzymywania” (czyli wstrzemięźliwości) i „utrzymywania ciała w świętości i we czci” — jest niesłychanie trafny, pełny i adekwatny. Pełnię tę zawdzięczamy nie czemu innemu, ale chyba nade wszystko temu, że Paweł myśli o czystości nie tylko jako o umiejętności (czyli sprawności) podmiotowych władz człowieka — ale równocześnie widzi w niej konkretny przejaw życia „według Ducha”, w którym ludzka sprawność zostaje wewnętrznie użyźniona i ubogacona tym, co Paweł w Liście do Galatów (5,22) nazywa „owocem Ducha”. Owa rodząca się w człowieku cześć dla wszystkiego, co w nim cielesne i płciowe — w nim, a równocześnie w każdym innym człowieku, w mężczyźnie, jak i kobiecie — okazuje się najistotniejszą siłą dla „utrzymania ciała […] w świętości”. Dla zrozumienia Pawłowej nauki o czystości wypada szczególnie gruntownie wniknąć w znaczenie owej „czci”; jest rzeczą jasną, że mamy tutaj do czynienia z siłą natury duchowej. Właśnie ta wewnętrzna siła nadaje pełny wymiar czystości jako cnocie, jako „umiejętności” postępowania w całej tej dziedzinie, w której człowiek odkrywa w swoim wnętrzu wielorakie poruszenia „pożądliwej namiętności” i niejednokrotnie ulega im z różnych motywów.

5 Ażeby lepiej zrozumieć myśl autora 1 Listu do Tesaloniczan, dobrze będzie zwrócić się do innego jeszcze tekstu, jaki znajdujemy w 1 Liście do Koryntian. Paweł wykłada tam swoją wielką analogię eklezjologiczną, wedle której Kościół jest Ciałem Chrystusa; to daje mu sposobność do następującego wywodu na temat ciała ludzkiego: „Bóg, tak jak chciał, stworzył [różne] członki, umieszczając każdy z nich w ciele” (1 Kor 12,18); i dalej: „niezbędne są dla ciała te członki, które uchodzą za słabsze; a te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem. Tak przeto szczególnie się troszczymy o przyzwoitość wstydliwych członków ciała, a te, które nie należą do wstydliwych, tego nie potrzebują. Lecz Bóg tak ukształtował nasze ciało, że zyskały więcej szacunku członki z natury mało godne czci, by nie było rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem” (tamże, 12,22-25).

6 Można powiedzieć na marginesie tego fragmentu, że poprzez swoją wielką analogię eklezjologiczną (która powraca w innych listach — i my też do niej jeszcze powrócimy) Paweł równocześnie przyczynia się do pogłębienia teologii ciała, chociaż przedmiotem właściwym odnośnego tekstu jest teologia Kościoła jako Ciała Chrystusowego. Jeśli autor 1 Listu do Tesaloniczan pisze o „utrzymaniu ciała […] w świętości i we czci” — to w powyższym fragmencie 1 Listu do Koryntian pragnie ukazać to ludzkie ciało właśnie jako godne czci; można też powiedzieć, że chce nauczyć czytelników swojego listu właściwego spojrzenia na ciało ludzkie.

I dlatego też ten Pawłowy opis ciała ludzkiego z 1 Listu do Koryntian wydaje się bardzo ściśle związany z zaleceniami 1 Listu do Tesaloniczan: „aby każdy umiał utrzymywać ciało własne w świętości i we czci” (1 Tes 4,4). Jest to wątek ważny, chyba najbardziej istotny w Pawłowej nauce o czystości.

(28.1.1981)

### Pawłowy opis ludzkiego ciała

1 W naszych środowych rozważaniach na temat czystości wedle nauki św. Pawła zwróciliśmy przed tygodniem uwagę na tekst 1 Listu do Koryntian. Apostoł ukazuje tam Kościół jako Ciało Chrystusa — a to daje mu sposobność do następującego wywodu na temat ludzkiego ciała: „Bóg, tak jak chciał, stworzył [różne] członki, umieszczając każdy z nich w ciele. […] niezbędne są dla ciała te członki, które uchodzą za słabsze; a te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem. Tak przeto szczególnie się troszczymy o przyzwoitość wstydliwych członków ciała, a te, które nie należą do wstydliwych, tego nie potrzebują. Lecz Bóg tak ukształtował nasze ciało, że zyskały więcej szacunku członki z natury mało godne czci, by nie było rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem” (1 Kor 12,18.22-25).

2 Cały ów Pawłowy „opis” ludzkiego ciała odpowiada tej rzeczywistości, jaką to ciało jest — jest to więc opis „realistyczny”, a równocześnie w ten realizm opisu zostaje wprowadzony niesłychanie subtelny wątek wartościowania, który ten realistyczny opis czyni z gruntu ewangelicznym, chrześcijańskim. Można ciało ludzkie „opisać”, wyrazić jego prawdę z całym naukowym obiektywizmem, właściwym dla wiedzy przyrodniczej. Opis taki — przy całej swojej ścisłości — poniekąd nie może być adekwatny (czyli współmierny wobec swego przedmiotu), skoro chodzi nie tylko o ciało (ciało jako organizm, ciało w znaczeniu „somatycznym”), ale chodzi o człowieka, który tym ciałem wyraża siebie, i w tym sensie — poniekąd „jest” tym ciałem. Tak więc wątek wartościowania ze względu na człowieka jako osobę jest nieodzowny w opisie ciała ludzkiego. Chodzi z kolei o trudność tego wartościowania. Jest to jedno z odwiecznych zadań oraz tematów całej kultury: literatury, rzeźby i malarstwa, a także tańca, sztuk scenicznych — wreszcie całej kultury życia codziennego, prywatnego i społecznego. Problem, który warto by odrębnie poruszyć.

3 Opis Pawłowy z 1 Listu do Koryntian (12,18-25) nie ma oczywiście znaczenia „naukowego”, nie ma znaczenia jako studium przyrodnicze o ludzkim organizmie, czy też o ludzkiej „somatyce” (z tego punktu widzenia jest to opis potoczny i „przednaukowy”). Jest to równocześnie opis zwięzły, złożony zaledwie z kilku zdań. Jeśli posiada wszystkie cechy realizmu potocznego — z pewnością jest wystarczająco „realistyczny”; jednakże to, co stanowi o jego właściwym charakterze, co w szczególny sposób uzasadnia jego obecność w Piśmie Świętym — to właśnie owo wartościowanie wplecione w opis, wyrażone w samym jego „opisowo-realistycznym” wątku. Można śmiało powiedzieć, że opis taki nie byłby możliwy bez całej prawdy stworzenia — i również całej prawdy „odkupienia ciała”, którą Paweł wyznaje i głosi. Można także powiedzieć, że ów Pawłowy opis ciała odpowiada właśnie owej duchowej postawie „czci” dla ciała ludzkiego — czci, która temu ciału jest należna ze względu na „świętość” (por. 1 Tes 4,3-5.7-8), płynącą z tajemnic stworzenia i odkupienia. Opis ten równie jest daleki od manichejskiej pogardy ciała, jak też od różnych przejawów naturalistycznego „kultu ciała”.

4 Autor 1 Listu do Koryntian (12,18-25) ma przed sobą ciało ludzkie w całej jego prawdzie, a więc przede wszystkim ciało przeniknięte (jeśli tak można się wyrazić) całą rzeczywistością osoby: godnością osoby. Jest to równocześnie ciało człowieka „historycznego” — mężczyzny, jak i niewiasty — to znaczy tego człowieka, który wraz z grzechem począł się niejako w łonie i na podłożu człowieka pierwotnej niewinności. Jeśli Paweł pisze o członkach „wstydliwych” ciała ludzkiego, a także o tych, które „uchodzą za słabsze” albo „które uważamy za mało godne szacunku” — to w wyrażeniach takich znajdujemy jakby świadectwo tego samego wstydu, jakiego pierwsi ludzie, mężczyzna i kobieta, doznali wraz z grzechem pierworodnym. Ów wstyd utrwalił się w nich oraz we wszystkich pokoleniach człowieka „historycznego” jako owoc troistej pożądliwości (ze szczególnym odniesieniem do pożądliwości ciała). Równocześnie zaś w tymże wstydzie — jak na to już zwróciliśmy uwagę w dawniejszych analizach — utrwaliło się też jakieś „echo” pierwotnej niewinności człowieka: jak gdyby „negatyw” tego obrazu, którego pierwotna niewinność była „pozytywem”.

5 Pawłowy „opis” ciała ludzkiego zdaje się doskonale potwierdzać nasze dawniejsze analizy. Są w ciele ludzkim członki „wstydliwe” — nie ze względu na samą ich „somatyczną” naturę (naukowy opis przyrodniczy traktuje wszystkie członki i organy ciała ludzkiego „neutralnie”, na poziomie takiego samego obiektywizmu), nie tylko i wyłącznie ze względu na to, że w człowieku samym jest ów wstyd, który ciało, a zwłaszcza niektóre jego członki, czyni „wstydliwymi”, pozwala przeżywać jako „wstydliwe”. Równocześnie tenże sam wstyd zdaje się być źródłem tego, o czym mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian (12,18-25), gdy pisze, że „troszczymy się o przyzwoitość wszystkich członków ciała”, a zwłaszcza tych „wstydliwych”, lub też, gdy pisze, że „te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem”. Tak więc można powiedzieć, iż ze wstydu rodzi się właśnie ów „szacunek”; o utrzymanie we czci „własnego ciała” apeluje Paweł w 1 Liście do Tesaloniczan (4,4). To właśnie „utrzymanie ciała we czci i świętości” należy uważać za najbardziej istotne dla cnoty czystości.

6 Wracając jeszcze do Pawłowego „opisu” ciała z 1 Listu do Koryntian (12,18-25), należy zwrócić uwagę na to, że wedle autora tego listu, ów szczególny wysiłek, który zmierza do poszanowania ciała ludzkiego, a zwłaszcza jego członków „słabszych” lub „wstydliwych”, odpowiada pierwotnemu zamierzeniu Stwórcy — rzec można, temu widzeniu, o jakim mówi Księga Rodzaju: „Widział Bóg, że było bardzo dobre” (1,31). Paweł pisze: „Bóg tak ukształtował nasze ciało, że zyskały więcej szacunku członki z natury mało godne czci, by nie było rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem” (1 Kor 12,24-25). Owo „rozdwojenie w ciele”, w wyniku którego niektóre członki uchodzą za „słabsze”, za „mało godne szacunku”, stąd za „wstydliwe”, jest innym jeszcze wyrazem spojrzenia na stan wewnętrzny człowieka po grzechu pierworodnym, człowieka „historycznego”. Człowiek pierwotnej niewinności: mężczyzna i kobieta, o których czytamy w Rdz 2,25, że „byli nadzy i nie odczuwali wstydu”, nie doznawali też owego „rozdwojenia w ciele”. Tej obiektywnej harmonii, jaką w tym ciele sprawił Stwórca — Paweł nazywa ją „wzajemną troską poszczególnych członków o siebie” — odpowiadała podobna harmonia wnętrza ludzkiego, harmonia „serca”. Owa harmonia, czyli właśnie „czystość serca”, pozwala mężczyźnie i kobiecie w stanie pierwotnej niewinności doświadczać po prostu (i w sposób pierwotnie uszczęśliwiający oboje) jednoczącej siły ich ciał — ciał, które były niejako „niepodejrzanym” tworzywem zjednoczenia osobowego: communio personarum.

7 Autor 1 Listu do Koryntian (12,18-25) odnosi więc, jak widać, swój „opis” ciała ludzkiego do stanu człowieka „historycznego”, u progu dziejów którego stoi doświadczenie wstydu — doświadczenie związane z „rozdwojeniem w ciele”, ze wstydliwym charakterem tego ciała (zwłaszcza tych jego członków, które somatycznie stanowią o męskości i kobiecości). W tym samym jednakże „opisie” Paweł ukazuje zarazem drogę prowadzącą (na gruncie poczucia wstydu) do przetworzenia tego stanu, do stopniowego zwycięstwa nad owym „rozdwojeniem w ciele” — zwycięstwa, jakie może i powinno się dokonywać w sercu człowieka. Jest to właśnie droga czystości, czyli „utrzymywania ciała we czci i świętości”. Ową „cześć”, o której mówi 1 List do Tesaloniczan (4,3-5), Paweł tłumaczy w 1 Liście do Koryntian (12,18-25) przy pomocy kilku zwrotów równoznacznych lub równoważnych, gdy mówi o „poszanowaniu” czy też „szacunku” dla „słabszych” członków ciała, gdy wskazuje na troskę o „przyzwoitość” w odniesieniu do tego, co w człowieku „wstydliwe”. Te wyrażenia bliżej charakteryzują ową „cześć” na gruncie ludzkich odniesień i zachowań wobec ciała, co jest ważne zarówno w odniesieniu do ciała „własnego”, jak też oczywiście w odniesieniach wzajemnych (w szczególności pomiędzy mężczyzną a kobietą — chociaż, rzecz jasna, nie tylko w tym jednym odniesieniu).

Nie żywimy żadnych wątpliwości, że „opis” ciała ludzkiego z 1 Listu do Koryntian posiada podstawowe znaczenie dla całokształtu Pawłowej nauki o czystości.

(4.2.1981)

### „Zbezczeszczenie świątyni”

1 W ciągu ostatnich spotkań środowych poddawaliśmy analizie dwa fragmenty z Listów św. Pawła: 1 Tes 4,3-5 oraz 1 Kor 12,18-25, aby ukazać to, co wydaje się być najbardziej istotne dla jego nauki o czystości w znaczeniu moralnym — dla czystości jako cnoty. Jeśli w tekście 1 Listu do Tesaloniczan można stwierdzić, iż czystość polega na wstrzemięźliwości — to zarówno w tym tekście, jak też w 1 Liście do Koryntian, uwydatniony jest moment „czci”.

Przez ową „cześć” należną ciału ludzkiemu (dodajmy za 1 Listem do Koryntian: właśnie ze względu na jego „wstydliwy” charakter), czystość jako cnota chrześcijańska okazuje się w Listach Pawłowych skuteczną drogą odejścia od tego, co w sercu człowieka jest owocem pożądliwości ciała. „Powstrzymanie się […] od pożądliwej namiętności”, w którym wyraża się zarazem „utrzymanie ciała w świętości i we czci”, pozwala wnosić, że czystość jest — wedle nauki Apostoła — „umiejętnością” skoncentrowaną na godności ciała, czyli na godności osoby ze względu na jej ciało, na jej ujawniającą się w tym ciele kobiecość czy męskość. Jako taka właśnie „umiejętność”, czystość jest wyrazem i owocem „życia według Ducha” w pełnym tego słowa znaczeniu — to znaczy jako sprawność ducha ludzkiego, w którym owocuje zarazem dar Ducha Świętego. Oba te wymiary czystości — wymiar moralny, czyli cnota, oraz wymiar charyzmatyczny: dar Ducha Świętego — zdają się być obecne i gruntownie zespolone w Pawłowym przekazie. Jeszcze mocniej uwydatnia się to wówczas, gdy autor 1 Listu do Koryntian nazywa ciało „świątynią (a więc mieszkaniem i sanktuarium) Ducha Świętego”.

2 „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?” — pyta Paweł Koryntian (1 Kor 6,19), udzieliwszy im bezpośrednio przed tym bardzo surowego pouczenia na temat moralnych wymogów czystości. „Strzeżcie się rozpusty; wszelki grzech, popełniony przez człowieka, jest na zewnątrz ciała; kto zaś grzeszy rozpustą, przeciwko własnemu ciału grzeszy” (1 Kor 6,18). Charakterystyką grzechu, który Apostoł tutaj piętnuje, jest to, że — w odróżnieniu od wszystkich innych — jest on grzechem „przeciw ciału” (podczas gdy inne są „poza ciałem”). Tak więc w terminologii Pawłowej znajdujemy uzasadnienie dla wyrażeń: „grzechy ciała” lub też „grzechy cielesne”. Grzechy takie są przeciwieństwem owej właśnie cnoty, mocą której człowiek „utrzymuje własne ciało w świętości i we czci” (por. 1 Tes 4,3-5).

3 Grzechy takie niosą ze sobą „zbezczeszczenie” ciała: odebranie mu owej czci, jaka jest należna ciału kobiety czy mężczyzny ze względu na godność osoby. Jednakże autor 1 Listu do Koryntian idzie jeszcze dalej. Grzech przeciwko ciału jest zarazem „zbezczeszczeniem świątyni”. O godności ciała ludzkiego stanowi w oczach Pawła nie sam tylko duch ludzki, dzięki któremu konstytuuje się człowiek jako osobowy podmiot. Stanowi o tej godności ciała bardziej jeszcze nadprzyrodzony fakt zamieszkania Ducha Świętego i Jego przebywania w człowieku — w jego duszy i ciele — jako owoc dokonanego przez Chrystusa odkupienia. Wobec tego to „ciało” człowieka nie jest już tylko „własne”. I nie tylko z tego tytułu, że jest własne, że jest ciałem osoby, zasługuje na ową cześć, jakiej wyraz w postępowaniu wzajemnym ludzi, mężczyzn i kobiet, stanowi cnota czystości. Kiedy Apostoł pisze: „ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga” (1 Kor 6,19), to pragnie wskazać na inne jeszcze źródło godności ciała i zarazem źródło powinności moralnej, jaka z owej godności płynie.

4 Źródłem owym jest rzeczywistość odkupienia: „odkupienia ciała”. Dla Pawła owa tajemnica wiary jest żywą rzeczywistością skierowaną wprost do każdego człowieka. Poprzez odkupienie każdy człowiek otrzymał od Boga jakby na nowo samego siebie, swoje ciało. Chrystus wpisał w ciało ludzkie — w ciało każdego mężczyzny i każdej kobiety — nową godność, skoro w Nim samym to ludzkie ciało zostało przyjęte do jedności Osoby Syna – Słowa. Wraz z tą nową godnością zrodziła się też poprzez „odkupienie ciała” nowa powinność. Paweł mówi o niej zwięźle, ale przejmująco: „za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci” (tamże, 6,20). Owocem ceny odkupienia jest właśnie Duch Święty, mieszkający w ciele ludzkim jak w świątyni. W tym uświęcającym Darze każdy człowiek, każdy chrześcijanin otrzymuje siebie samego na nowo w darze od Boga. Ten nowy Dar (i dar) zobowiązuje. Apostoł odwołuje się do tego wymiaru zobowiązania, pisząc do ludzi wierzących, którzy mają świadomość Daru, ażeby przekonać ich, że nie należy popełniać „rozpusty”, nie należy „grzeszyć przeciwko własnemu ciału” (tamże, 6,18). Pisze: „Ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała” (tamże, 6,13). Trudno było zwięźlej wyrazić to, co niesie w sobie dla każdego wierzącego tajemnica Wcielenia. Fakt, że ciało ludzkie, stawszy się w Jezusie Chrystusie ciałem Boga – Człowieka, dostępuje przez to samo w każdym człowieku nowego, nadprzyrodzonego wyniesienia, z którym każdy chrześcijanin musi się liczyć w postępowaniu względem „własnego” ciała — i oczywiście względem ciała „drugiego”: mężczyzna względem kobiety, a kobieta względem mężczyzny. Odkupienie ciała oznacza ustanowienie w Chrystusie i przez Chrystusa nowej miary świętości ciała. Właśnie do tej „świętości” odwołuje się Paweł w 1 Liście do Tesaloniczan (4,3-5), pisząc o „utrzymaniu ciała w świętości i we czci”.

5 W 1 Liście do Koryntian (rozdz. 6) Paweł formułuje natomiast prawdę o świętości ciała, piętnując w słowach wręcz drastycznych „rozpustę”, czyli grzech przeciwny tej świętości ciała — grzech nieczystości: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wziąwszy członki Chrystusa będę je czynił członkami nierządnicy? Przenigdy! Albo czyż nie wiecie, że ten, kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało? Będą bowiem — jak jest powiedziane — dwoje jednym ciałem. Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6,15-17). Jeśli czystość jest, według nauki Pawłowej, „życiem według Ducha” — to znaczy, że owocuje w niej tajemnica odkupienia ciała — tajemnica Chrystusa, zapoczątkowana we Wcieleniu i skierowana już poprzez Wcielenie do każdego człowieka. Tajemnica ta owocuje w czystości na sposób szczególnego zobowiązania — a więc na sposób etyczny. To, że „zostaliśmy nabyci za wielką cenę” (por. 1 Kor 6,20), tj. właśnie za cenę odkupienia Chrystusowego, rodzi bowiem szczególne zobowiązanie, czyli powinność, ażeby „utrzymywać ciało w świętości i we czci”. Świadomość odkupienia ciała pracuje w woli ludzkiej na rzecz „powstrzymywania się od rozpusty” (por. 1 Tes 4,3-5), owszem, na rzecz urobienia potrzebnej ku temu umiejętności, czyli sprawności zwanej cnotą czystości.

To, co dla zrozumienia Pawłowej nauki o czystości jako cnoty chrześcijańskiej, która jest realizacją „życia według Ducha”, wynika z przytoczonych tutaj słów z 1 Listu do Koryntian (6,15-17), posiada szczególną głębię i moc nadprzyrodzonego realizmu wiary. Trzeba, abyśmy nieraz się nad tym zastanawiali.

(11.2.1981)

### Czystość — cnota i dar

1 Podczas spotkania przed kilkoma tygodniami skupiliśmy naszą uwagę na tym fragmencie 1 Listu do Koryntian, w którym św. Paweł nazywa ciało ludzkie „świątynią Ducha Świętego”. Pisze: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Za [wielką] bowiem cenę zostaliście nabyci” (1 Kor 6,19-20); „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?” (1 Kor 6,15). Apostoł wskazuje na tajemnicę „odkupienia ciała” dokonaną przez Chrystusa jako źródło szczególnej powinności moralnej, które zobowiązuje chrześcijan do czystości, do tego, co w innym miejscu tenże sam Paweł określa jako powinność utrzymania ciała „w świętości i we czci” (1 Tes 4,4).

2 Nie odsłonilibyśmy jednakże do końca bogactwa myśli zawartej w tekstach Pawłowych, gdybyśmy nie dostrzegli, że tajemnica odkupienia owocuje w człowieku równocześnie na sposób charyzmatyczny. Duch Święty, który — wedle słów Apostoła — obiera ciało ludzkie na swoją „świątynię”, przebywa w nim, działając przez swoje duchowe dary. Wśród tych darów, znanych teologii jako siedem darów Ducha Świętego (por. Iz 11,2 według Septuaginty i Wulgaty), szczególnie bliski cnocie czystości wydaje się dar „czci” (eusébeia, donum pietatis)1. Jeśli czystość dysponuje człowieka do „utrzymania ciała w świętości i we czci”, jak czytamy w 1 Liście do Tesaloniczan (4,4), to owa cześć, która jest darem Ducha Świętego, zdaje się szczególnie służyć czystości, uwrażliwiając ludzki podmiot na ową godność, jaka ciału ludzkiemu jest właściwa na mocy tajemnicy stworzenia i odkupienia. Poprzez dar czci Pawłowe słowa: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest […], i że już nie należycie do samych siebie?”, nabierają wymowy doświadczalnej i stają się żywą i przeżywaną prawdą czynów. Otwierają też one najpełniejszy dostęp do doświadczenia oblubieńczego sensu ciała oraz związanej z nim wolności daru, w której odsłania się głębokie oblicze czystości oraz jej organiczny związek z miłością.

3 Chociaż utrzymanie ciała „w świętości i we czci” kształtuje się na drodze powstrzymania „pożądliwej namiętności” — i droga taka jest nieodzowna — to przecież owocuje ono zawsze w głębszym doświadczeniu tej miłości, która w całą istotę człowieka, a więc także w jego ciało, wpisana jest „od początku” wedle obrazu i podobieństwa samego Boga. Dlatego też św. Paweł kończy swój wywód z 1 Listu do Koryntian (6,13-20) znamiennym wezwaniem: „Chwalcie więc Boga w waszym ciele!” Czystość jako cnota, czyli umiejętność „utrzymania ciała ludzkiego w świętości i we czci”, sprzymierzona z darem czci jako owocem zamieszkania Ducha Świętego w „świątyni” ciała, sprawia taką pełnię jego godności we wzajemnym odniesieniu ludzi, w której uwielbiony jest sam Bóg. Czystość jest chwałą ciała ludzkiego przed Bogiem. Jest chwałą Boga w tym ciele człowieka, przez które ujawnia się jego męskość i kobiecość. Z niej też płynie owo szczególne piękno, które przenika w każdą sferę wzajemnego obcowania ludzi, pozwalając wyrazić w tym prostotę i głębię, serdeczność i niepowtarzalny autentyzm osobowego zawierzenia. Może znajdzie się jeszcze później sposobność, ażeby szerzej wypowiedzieć się na ten temat. Związek czystości z miłością — a także związek tejże czystości w miłości z tym darem Ducha Świętego, którym jest dar czci — to mało znany wątek teologii ciała, a równocześnie wątek, który zasługuje na szczególne pogłębienie. Będzie to można uczynić jeszcze w ramach analiz dotyczących sakramentalności małżeństwa.

4 A teraz jeszcze kilka słów nawiązania do Starego Testamentu. Pawłowa nauka o czystości jako „życiu według Ducha”, zdaje się wykazywać pewną ciągłość w stosunku do Ksiąg „mądrościowych” Starego Testamentu. Spotykamy się w nich z taką na przykład prośbą o czystość w myślach, słowach i uczynkach: „Panie, Ojcze i Boże mego życia […]. Niech nie panują nade mną żądze zmysłowe i grzechy cielesne, nie wydawaj mnie bezwstydnej namiętności” (Syr 23,4-6). Czystość bowiem jest warunkiem znajdowania mądrości i postępowania w niej, jak czytamy w tejże samej Księdze: „Skierowałem ku niej (tj. ku mądrości) moją duszę i znalazłem ją dzięki czystości” (Syr 51,20). Oprócz tego można by także w jakiś sposób wziąć pod uwagę znany z liturgii tekst Księgi Mądrości (8,21) w brzmieniu Wulgaty: Scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det; et hoc ipsum erat sapientiae, scire, cuius esset hoc donum2.

Wedle powyższego ujęcia, nie tyle czystość jest warunkiem mądrości, ile mądrość byłaby warunkiem czystości jako szczególnego daru Boga. Zdaje się, że już w powyższych tekstach mądrościowych zarysowuje się owo podwójne znaczenie czystości: jako cnoty i jako daru. Cnota służy mądrości, a mądrość dysponuje do przyjęcia daru, który pochodzi od Boga. Dar ten umacnia cnotę i pozwala radować się w mądrości owocami czystego życia i postępowania.

5 O ile Chrystus w swym błogosławieństwie z Kazania na Górze, odnoszącym się do ludzi „czystego serca”, uwydatnia „oglądanie Boga” — owoc czystości w perspektywie eschatologicznej — to Paweł widzi jej promieniowanie w wymiarach doczesności, gdy pisze: „Dla czystych wszystko jest czyste, dla skalanych zaś i niewiernych nie ma nic czystego, lecz duch ich i sumienie są zbrukane. Twierdzą, że znają Boga, uczynkami zaś temu przeczą” (Tt 1,15 nn.). Te słowa mogą się również odnosić do czystości w znaczeniu ogólnym i rodzajowym, jako do charakterystyki wszelkiego dobra moralnego. Dla Pawłowego rozumienia czystości w znaczeniu, o jakim mowa w 1 Liście do Tesaloniczan (4,3-5) oraz w 1 Liście do Koryntian (6,13-20) — w znaczeniu „życia według Ducha” — podstawową wydaje się, jak widać z całości powyższych rozważań, antropologia nowych narodzin z Ducha Świętego (por. także J 3,5 nn.). Wyrasta ona swoimi korzeniami z rzeczywistości Chrystusowego odkupienia ciała, którego definitywnym wyrazem jest zmartwychwstanie. Istnieją też głębokie racje, ażeby całą tematykę czystości wiązać z tymi słowami Ewangelii, w których Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania (co ma stanowić przedmiot dalszego etapu naszych rozważań). Tu jednak związaliśmy ją przede wszystkim z etosem odkupienia ciała.

6 Odziedziczony z tradycji Starego Testamentu sposób rozumienia i przedstawiania czystości, znamienny dla Ksiąg „mądrościowych”, stanowił z pewnością dalsze, niemniej realne przygotowanie do Pawłowej nauki o czystości jako „życiu według Ducha”. Z pewnością też ułatwiał on wielu słuchaczom Kazania na Górze zrozumienie tych słów Chrystusa, w których, w wykładzie przykazania „Nie cudzołóż”, odwołał się on do „serca” ludzkiego. Całokształt naszych rozważań mógł w ten sposób ukazać, w pewnej przynajmniej mierze, jakim bogactwem i głębią odznacza się nauka o czystości w samych swoich biblijnych i ewangelicznych źródłach.

(18.3.1981)

Przypisy

1 Eusébeia albo pietas w okresie helleńsko-rzymskim odnosiła się głównie do czczenia bogów (jako pobożność), lecz zachowywała nadal pierwotne szersze znaczenie poszanowania dla struktur życiowych. Eusébeia określała wzajemne odnoszenie się krewnych, stosunki między małżonkami, a również należytą postawę legionów wobec cesarza czy niewolników wobec pana.

W Nowym Testamencie dopiero późniejsze pisma odnoszą eusébeia do chrześcijan; we wcześniejszych termin ten charakteryzuje „dobrych pogan” (Dz 10,2.7; 17,23).

I tak eusébeia helleńska, podobnie jak donum pietatis, chociaż niewątpliwie odnoszą się do czci Bożej, mają też zastosowanie w opisie stosunków międzyludzkich (por. W. Foers, hasło eusébeia w: Theological Dictionary of the New Testament, wyd. G. Kittel, G. Bromiley, t. VII, Grand Rapids 1971, s. 177-182).

2 Ta wersja Wulgaty, zachowana w Neowulgacie i w liturgii, wielokrotnie przytaczana przez Augustyna (De sancta virginitate, 43; Confessiones, VI, 11; X, 29; Sermo CLX, 7), zmienia mimo wszystko sens greckiego oryginału, który brzmi: „Wiedząc jednak, że nie zdobędę jej [Mądrości] inaczej, tylko jeśli Bóg udzieli”.

### Wstrzemięźliwość pozytywną funkcją czystego serca

1 Kiedy wypada zakończyć ów ciąg rozważań, które wyrosły z refleksji nad słowami Chrystusa Pana wypowiedzianymi w Kazaniu na Górze, trzeba jeszcze raz powtórzyć słowa i krótko odtworzyć tok myśli, którego stanowiły one podstawę. Słowa Chrystusa brzmiały: „Słyszeliście, że powiedziano: «Nie cudzołóż!» A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28). Są to słowa syntetyczne, słowa, przy których trzeba się dłużej zatrzymać — podobnie jak trzeba było się zatrzymać przy innych słowach Chrystusa, w których odwołał się On do „początku”. Faryzeuszom pytającym, „Czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu?” i powołującym się na ustawę Mojżesza dopuszczającą tak zwany list rozwodowy, Chrystus odpowiedział wówczas: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,3-6). Przy tych słowach również trzeba się było dłużej zatrzymać, aby wydobyć z nich — z tych zwięzłych słów — całe bogactwo treści, jaka w nich się zawiera. Prowadzona w ten sposób refleksja skierowuje nas do zarysowania autentycznej teologii ciała.

2 Idąc za Chrystusowym odwołaniem się do „początku”, poświęciliśmy uprzednio szereg rozważań odnośnym tekstom z Księgi Rodzaju, one bowiem mówią właśnie o tym „początku”. Wyrósł z tych analiz nie tylko obraz sytuacji człowieka — mężczyzny i kobiety — w stanie pierwotnej niewinności, ale także sam teologiczny zrąb prawdy o człowieku i o tym jego powołaniu, którego źródłem jest odwieczna tajemnica osoby: obrazu Boga, wcielonego w widzialny, cielesny fakt męskości lub kobiecości ludzkiej osoby. Ta prawda stoi u podstaw odpowiedzi danej przez Chrystusa w związku z charakterem małżeństwa, w szczególności z jego nierozerwalnością. Jest to zaś prawda o człowieku, która swymi korzeniami sięga stanu pierwotnej niewinności — którą przeto należy rozumieć w kontekście owej przedgrzechowej sytuacji człowieka, tak jak staraliśmy się to uczynić w poprzednim cyklu naszych rozważań.

3 Równocześnie jednak na tę samą podstawową prawdę o człowieku jako mężczyźnie i kobiecie wypada nam patrzeć, wypada ją rozumieć i interpretować, w pryzmacie innej sytuacji: tej mianowicie, jaka wytworzyła się wraz ze złamaniem pierwszego przymierza ze Stwórcą, czyli z grzechem pierworodnym. Wypada nam na tę prawdę o człowieku — mężczyźnie i kobiecie — patrzeć w kontekście jego dziedzicznej grzeszności. I tu właśnie spotykamy się z Chrystusową wypowiedzią w Kazaniu na Górze. Oczywiście, że w Piśmie Świętym Starego i Nowego Przymierza wiele jest opisów, zdań i słów, które świadczą o tej samej prawdzie: człowiek „historyczny” nosi w sobie dziedzictwo grzechu pierworodnego, jednakże słowa Chrystusa z Kazania na Górze wydają się zawierać w sobie, przy całej zwięzłości wypowiedzi, szczególnie syntetyczną wymowę. Wykazuje to przeprowadzona wcześniej analiza, która stopniowo odsłania to, co w słowach Chrystusa się zawiera. Ażeby wyjaśnić słowa mówiące o pożądaniu, trzeba trafić do biblijnego znaczenia pożądliwości — trojakiej, ale głównie pożądliwości ciała. Wówczas stopniowo staje się zrozumiałe, dlaczego Jezus owo pożądanie (ściślej: „pożądliwe spojrzenie”), określa jako „cudzołożenie w sercu”. Przeprowadzając odnośne analizy, staraliśmy się równocześnie zrozumieć, jakie znaczenie miały słowa Chrystusa dla Jego ówczesnych słuchaczy, wychowanych w tradycji Starego Testamentu: tekstów prawnych, ale także prorockich i „mądrościowych” — oraz jakie znaczenie mogą mieć dla człowieka różnych epok, a zwłaszcza dla człowieka współczesnego z uwagi na jego uwarunkowania kulturowe i cywilizacyjne. Jesteśmy bowiem przekonani, że słowa te w swojej istotnej treści odnoszą się do człowieka każdego miejsca i czasu. Na tym również polega ich walor syntetyczny. Każdemu głoszą prawdę, która jest dla niego ważna i zasadnicza.

4 Jaka to jest prawda? Jest to niewątpliwie prawda natury etycznej, a więc ostatecznie — prawda normatywna, tak jak normatywna jest prawda zawarta w przykazaniu „Nie cudzołóż”. Chrystusowa wykładnia przykazania „Nie cudzołóż” wskazuje na zło, którego należy unikać, które trzeba przezwyciężać — jest to właśnie zło pożądliwości ciała — i równocześnie wskazuje na dobro, do którego przezwyciężanie pożądań toruje drogę. Tym dobrem jest „czystość serca”, o jakiej Chrystus mówi w tym samym kontekście, to znaczy w Kazaniu na Górze. Z biblijnego punktu widzenia „czystość serca” oznacza wolność od wszelkiego rodzaju grzechów czy win, a nie tylko dotyczących „pożądliwości ciała”; tu jednakże zajmujemy się szczególnie jednym z aspektów owej „czystości”, który stanowi przeciwieństwo „cudzołożenia w sercu”. Jeśli więc owa „czystość serca”, o którą nam chodzi (która jest przeciwieństwem „cudzołożenia w sercu”), powinna być rozumiana po myśli św. Pawła jako „życie według Ducha” — wówczas, w tym Pawłowym kontekście, uzyskujemy pełny obraz tej treści, jaką zawierają słowa Chrystusa z Kazania na Górze. Zawierają one prawdę natury etycznej, przestrzegają przed złem i wskazują na dobro moralne ludzkiego postępowania — więcej jeszcze, naprowadzają słuchaczy na to, jak uniknąć zła pożądliwości, i jak osiągnąć czystość serca. Słowa te mają więc znaczenie normatywne i zarazem „naprowadzające”. Naprowadzając na dobro „czystości serca”, wskazują równocześnie na wartości, jakich serce ludzkie może i powinno zapragnąć.

5 Stąd też na pytanie: jaka prawda ważna dla każdego człowieka zawiera się w tych słowach? — musimy odpowiedzieć: nie tylko prawda etyczna, ale równocześnie bardzo istotna prawda o człowieku, prawda antropologiczna. Dlatego właśnie sięgamy do tych słów w kształtowanej tutaj teologii ciała w ścisłym nawiązaniu do tych poprzednich słów, w których Chrystus odwołał się do „początku” — i niejako na ich przedłużeniu. Można powiedzieć, że poprzez ich ewangeliczną wymowę do świadomości człowieka pożądliwości zostaje niejako przywołany człowiek pierwotnej niewinności. Ale słowa Chrystusa są realistyczne. Nie usiłują cofnąć serca ludzkiego do stanu pierwotnej niewinności, który to stan człowiek pozostawił za sobą wraz z grzechem pierworodnym — natomiast wskazują mu drogę do takiej czystości serca, jaka jest dla niego możliwa i dostępna również w stanie dziedzicznej grzeszności. Jest to czystość „człowieka pożądliwości”, natchnionego jednak słowem Ewangelii i otwartego na „życie według Ducha” (stosownie do słów św. Pawła) — czystość człowieka pożądliwości, ogarniętego w ten sposób Chrystusowym „odkupieniem ciała”. Dlatego właśnie w słowach Kazania na Górze znajdujemy odwołanie się do „serca”, do człowieka wewnętrznego. Człowiek wewnętrzny musi się otworzyć na życie według Ducha, ażeby ewangeliczna czystość serca stała się jego udziałem: ażeby odnalazł i urzeczywistnił wartość ciała, wydobytą przez odkupienie z więzów pożądliwości.

Znaczenie normatywne słów Chrystusa jest głęboko zakorzenione w ich znaczeniu antropologicznym: w wymiarze ludzkiego wnętrza.

6 Wedle nauki ewangelicznej, tak wspaniale rozwiniętej w listach Pawłowych, czystość jest nie tylko „powstrzymaniem się od pożądliwej namiętności” (1 Tes 4,5), czyli wstrzemięźliwością, ale jako wstrzemięźliwość toruje równocześnie drogę do coraz pełniejszego odkrycia godności ciała ludzkiego, co wiąże się organicznie z wolnością daru osoby w integralnym autentyzmie jego męskiej lub kobiecej podmiotowości osobowej. W ten sposób czystość jako wstrzemięźliwość dojrzewa w sercu człowieka, który ją pielęgnuje, w kierunku odkrycia i afirmacji oblubieńczego sensu ciała w jego integralnej prawdzie. Ta właśnie prawda musi być poznana wewnętrznie, musi być poniekąd „odczuta sercem”, ażeby odniesienia wzajemne mężczyzny i kobiety — nawet takie, jak zwyczajne spojrzenie — odzyskiwały ową autentycznie oblubieńczą treść swoich znaczeń. Na tę właśnie treść wskazuje w Ewangelii „czystość serca”.

7 Jeśli „wstrzemięźliwość” w doświadczeniu wewnętrznym człowieka (to jest człowieka pożądliwości) rysuje się poniekąd jako funkcja negatywna, to analiza słów Chrystusa z Kazania na Górze w połączeniu z tekstami św. Pawła pozwala nam przesunąć to znaczenie w kierunku funkcji pozytywnej czystości serca. W dojrzałej czystości człowiek kosztuje owoców owego zwycięstwa nad pożądliwością, o jakim pisze św. Paweł, wskazując na „utrzymywanie ciała w świętości i we czci” (1 Tes 4,4). Owszem, w takiej właśnie dojrzałej czystości objawia się dar Ducha Świętego, którego ciało ludzkie „jest świątynią” (por. 1 Kor 6,19). Jest to zwłaszcza ów dar czci (donum pietatis), który przeżyciu ciała — zwłaszcza, gdy chodzi o sferę wzajemnych obcowań mężczyzny i kobiety — przywraca całą prostotę, przejrzystość, a także wewnętrzną radość. Jest to, jak widać, klimat duchowy, jakże bardzo różny od „pożądliwej namiętności”, o której pisze Paweł (a którą znamy również z dawniejszych analiz, choćby Syr 26,13.15-18). Czym innym bowiem jest zaspokojenie namiętności — a czym innym radość, jaką człowiek znajduje w tym, że pełniej posiada siebie, a w ten sposób także pełniej może stawać się prawdziwym darem dla drugiego człowieka.

Słowa Chrystusa z Kazania na Górze skierowują serce człowieka do takiej właśnie radości. Trzeba im powierzyć siebie, swe myśli i uczynki, ażeby znajdować tę radość i obdarowywać nią drugich.

(1.4.1981)

### Teologia a pedagogia

1 Wypada nam już zamknąć te rozważania i analizy, których źródłem stały się słowa Chrystusa Pana z Kazania na Górze, odwołujące się do serca ludzkiego i wzywające to serce do czystości: „Słyszeliście, że powiedziano: «Nie cudzołóż!» A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28). Powiedzieliśmy wiele razy, że słowa te wypowiedziane jeden raz do ściśle określonych słuchaczy Kazania na Górze, odnoszą się do człowieka wszystkich czasów i miejsc — i wszędzie odwołują się do serca ludzkiego, w którym zapisuje się najbardziej wewnętrzny i poniekąd najistotniejszy wątek historii: jest to historia dobra i zła (której początek łączy się w Księdze Rodzaju z tajemniczym drzewem poznania dobra i zła) — i jest to równocześnie historia zbawienia, której słowem jest Ewangelia, a mocą — Duch Święty dany tym, którzy tę Ewangelię przyjmują ochotnym sercem.

2 Jeśli odwołanie się Chrystusa do „serca” ludzkiego, a przedtem jeszcze odwołanie się do „początku”, pozwala na zbudowanie, a przynajmniej na zarysowanie takiej antropologii, którą można nazwać „teologią ciała” — to teologia ta jest równocześnie pedagogią. Pedagogia stara się wychowywać człowieka, stawiając przed nim wymagania, uzasadniając je i wskazując drogi, jakie prowadzą do urzeczywistnienia tych wymagań. Wypowiedzi Chrystusa mają to przede wszystkim na celu — są to wypowiedzi „pedagogiczne”. Zawiera się w nich wyrażona w sposób zwięzły, a równocześnie jakże bardzo kompletny, pedagogia ciała. Zarówno odpowiedź udzielona faryzeuszom w sprawie nierozerwalności małżeństwa, jak też słowa z Kazania na Górze o przezwyciężaniu pożądliwości wskazują, bodaj pośrednio, na to, że Stwórca „zadał” człowiekowi jego ciało — jego męskość i jego kobiecość: że w męskości i kobiecości „zadał” mu poniekąd całe jego człowieczeństwo, godność osoby, a zarazem przejrzysty znak międzyosobowej „komunii”, w której człowiek spełnia samego siebie poprzez autentyczny dar z samego siebie. Stwórca też, stawiając stosowne do tych zagadnień wymagania, ukazuje zarazem człowiekowi, mężczyźnie i kobiecie, drogi do podjęcia ich i wypełnienia.

3 Analizując te kluczowe teksty biblijne aż do samego korzenia znaczeń, jakie w nich się zawierają, odnajdujemy taką właśnie antropologię, którą można nazwać teologią ciała. I ta właśnie teologia ciała staje się z kolei najwłaściwszą metodą pedagogii ciała — to znaczy wychowania (a raczej samowychowania) człowieka. Nabiera to szczególnej aktualności wobec człowieka współczesnego, którego wiedza w dziedzinie biofizjologii, a także biomedycyny, bardzo się rozwinęła. Jest to jednakże wiedza „aspektowa” i przez to raczej częściowa niż całościowa. Wiemy niepomiernie więcej o związanych z męskością i kobiecością człowieka funkcjach ciała jako organizmu. Wiedza ta sama z siebie nie rozwija jeszcze świadomości ciała jako znaku osoby, będącego wyrazem ducha. Raczej bowiem cały rozwój współczesnej wiedzy o ciele jako organizmie ma charakter poznania przyrodniczego, bazując na rozdzieleniu tego, co cielesne, od tego, co duchowe w człowieku. Nietrudno też przy pomocy takiej jednostronnej wiedzy o funkcjach ciała jako organizmu dojść do mniej lub bardziej systematycznego traktowania tegoż ciała jako przedmiotu zabiegów manipulacyjnych, w których człowiek poniekąd przestaje podmiotowo utożsamiać się ze swoim ciałem, odbierając mu to znaczenie i tę godność, jaka wynika z faktu, że jest ono ciałem osoby. Znajdujemy się tutaj na pograniczu spraw, które często domagają się zasadniczych rozstrzygnięć, a rozstrzygnięcia takie stają się niemożliwe bez całościowego widzenia człowieka.

4 Właśnie tutaj okazuje się, iż owa teologia ciała, jaką wydobywamy ze słów Chrystusa, z owych kluczowych tekstów biblijnych, staje się podstawową metodą pedagogiki, czyli wychowania człowieka pod względem ciała, z pełnym uwzględnieniem jego męskości i kobiecości. Ową pedagogię można tę rozumieć jako swoistą „duchowość ciała” — ciało bowiem w swojej męskości lub kobiecości zadane jest duchowi ludzkiemu (co tak wspaniale wypowiedział św. Paweł we właściwym sobie języku) — i przez odpowiednią dojrzałość ducha staje się również uświadomionym przez ludzki podmiot znakiem osoby oraz autentycznym „tworzywem” komunii osób. Innymi słowy: poprzez dojrzałość duchową odkrywa człowiek właściwe ciału znaczenie oblubieńcze.

Słowa Chrystusa z Kazania na Górze wskazują na to, że sama z siebie pożądliwość nie odsłania mu tego znaczenia — raczej wręcz przeciwnie — przesłania je i zaciemnia. Poznanie czysto „przyrodnicze” funkcji ciała jako organizmu, związanych z męskością i kobiecością człowieka, może o tyle tylko dopomóc w odsłonięciu autentycznie oblubieńczego sensu ciała, o ile spotka się z odpowiednią dojrzałością duchową człowieka. Bez tego poznanie to może przynieść skutki wręcz odwrotnie, jak o tym również świadczą wielorakie doświadczenia naszej współczesności.

5 Pod tym kątem należy wnikliwie przyjrzeć się współczesnym wypowiedziom Kościoła. Właściwe ich zrozumienie, interpretacja, a także stosowanie w praktyce (czyli właśnie pedagogia), domaga się owej pogłębionej teologii ciała, którą ostatecznie wydobywamy przede wszystkim z kluczowych słów Chrystusa. Jeśli chodzi o współczesne wypowiedzi Kościoła, to należy przyjrzeć się w konstytucji duszpasterskiej Vaticanum II rozdziałowi zatytułowanemu „Poparcie należne godności małżeństwa i rodziny”1, a następnie encyklice Pawła VI Humanae vitae. Z całą pewnością słowa Chrystusa, których analizie poświęciliśmy wiele miejsca, nie miały niczego innego na celu jak właśnie popieranie godności małżeństwa i rodziny — i stąd zachodzi podstawowa zbieżność pomiędzy nimi a tym, co przenika obie wspomniane wypowiedzi Kościoła współczesnego. Chrystus przemawiał do człowieka wszystkich czasów i miejsc — wypowiedzi Kościoła starają się słowa Jego zaktualizować i dlatego też winny być odczytywane przy pomocy klucza tej teologii oraz tej pedagogii, jaka w słowach Chrystusa znajduje swój korzeń i oparcie.

Trudno tutaj podejmować analizę całościową wspomnianych wypowiedzi najwyższego w Kościele magisterium. Poprzestaniemy na przytoczeniu kilku fragmentów. Oto jak Vaticanum II, wymieniając wśród najbardziej naglących problemów Kościoła w świecie współczesnym „popieranie godności małżeństwa i rodziny”, charakteryzuje sytuację w tej dziedzinie: „Nie wszędzie godność tej instytucji (tj. małżeństwa i rodziny) jednakim świeci blaskiem, gdyż przyćmiewa ją wielożeństwo, plaga rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia. Ponadto miłość małżeńska bardzo często doznaje sprofanowania przez egoizm, hedonizm i niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu”2. Paweł VI zaś, podejmując w encyklice Humanae vitae ten ostatni problem, pisze m.in.: „Należy się obawiać i tego, że mężczyźni przyzwyczaiwszy się do stosowania praktyk antykoncepcyjnych, zatracą szacunek dla kobiet i […] sprowadzą je do roli narzędzia, służącego zaspokojeniu egoistycznej żądzy, a w konsekwencji przestaną je uważać za godne szacunku i miłości towarzyszki życia”3.

Czyż nie znajdujemy się tutaj w orbicie tej samej troski, która podyktowała kiedyś słowa Chrystusa, zarówno na temat jedności i nierozerwalności małżeństwa, jak też te z Kazania na Górze, które stawiają wymagania czystości serca i przezwyciężania pożądliwości ciała — słowa rozwinięte później tak wnikliwie przez Apostoła Pawła?

6 W tym samym też duchu autor encykliki Humanae vitae, mówiąc o wymaganiach właściwych dla moralności chrześcijańskiej, ukazuje równocześnie możliwość spełniania tych wymagań, gdy pisze: „Nie ulega żadnej wątpliwości, że rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy — Paweł VI używa tego słowa — ażeby znaki miłości, właściwe dla życia małżeńskiego zgodne były z porządkiem etycznym, co konieczne jest zwłaszcza dla zachowania okresowej wstrzemięźliwości. Jednakże to opanowanie, w którym przejawia się czystość małżeńska, nie tylko nie przynosi szkody miłości małżeńskiej, lecz wyposaża ją w nowe ludzkie wartości. Wymaga ono wprawdzie stałego wysiłku (właśnie ten wysiłek został powyżej nazwany „ascezą”), ale dzięki jego dobroczynnemu wpływowi małżonkowie rozwijają w sposób pełny swoją osobowość, wzbogacając się o wartości duchowe. Opanowanie […] sprzyja trosce o współmałżonka i budzi dla niego szacunek, pomaga także małżonkom wyzbyć się egoizmu, który sprzeciwia się prawdziwej miłości oraz wzmacnia w nich poczucie odpowiedzialności”4.

7 Poprzestańmy na tych kilku cytatach. Ukazują one dość przejrzyście — a zwłaszcza ostatni z nich — jak nieodzowna jest dla właściwego zrozumienia wypowiedzi współczesnego magisterium Kościoła owa teologia ciała, której podstaw szukamy przede wszystkim w słowach samego Chrystusa. Ona to właśnie, jak już powiedzieliśmy, staje się podstawową metodą całej chrześcijańskiej pedagogii ciała. Nawiązując do słów powyżej przytoczonych, można powiedzieć, że celem pedagogii ciała jest właśnie to, ażeby „znaki miłości” — przede wszystkim te, które są „właściwe dla życia małżeńskiego” — były zgodne z ładem moralnym, czyli ostatecznie: z godnością osób. Powraca w tych słowach poruszony poprzednio problem wzajemnego stosunku pomiędzy „erosem” a „etosem”. Teologia rozumiana jako metoda pedagogii ciała przygotowuje nas także do późniejszych rozważań na temat sakramentalności życia ludzkiego, a w szczególności życia małżeńskiego.

Ewangelia czystości serca wczoraj i dziś: kończąc tym zwrotem obecny cykl naszych rozważań, zanim przejdziemy do następnego, w którym podstawą analiz staną się słowa Chrystusa o zmartwychwstaniu ciała — pragniemy przedtem jeszcze poświęcić nieco uwagi sprawie „tworzenia klimatu sprzyjającego czystości”, o czym mowa w encyklice Pawła VI5. Pragniemy te uwagi skoncentrować na problemie etosu ciała w dziełach kultury artystycznej, ze szczególnym odniesieniem do sytuacji, z jakimi spotykamy się w życiu współczesnym.

(8.4.1981)

Przypisy

1 Gaudium et spes, 47-52.

2 Gaudium et spes, 47.

3 Humanae vitae, 17.

4 Humanae vitae, 21.

5 Humanae vitae, 22.

## Dodatek. Ludzkie ciało w dziełach sztuki

### Gdy ludzkie ciało staje się przedmiotem sztuki

1 Na przestrzeni naszych poprzednich rozważań — zarówno w obrębie słów Chrystusa, w których odwołuje się On do „początku”, jak też w obrębie Kazania na Górze, czyli tam, gdzie odwołuje się do ludzkiego „serca” — staraliśmy się systematycznie ukazywać wymiar osobowej podmiotowości człowieka jako nieodzownie obecny w całej teologicznej hermeneutyce, którą winniśmy odnaleźć i założyć u podstaw problemu ciała ludzkiego. Nie tylko więc sama przedmiotowa rzeczywistość ciała, ale również — i ta, jak się zdaje, daleko bardziej jeszcze — podmiotowa świadomość, a także podmiotowe „przeżycie” tego ciała, wchodzi co krok w strukturę tekstów biblijnych, a przez samo to domaga się uwzględnienia i odzwierciedlenia w teologii. Stąd też hermeneutyka teologiczna musi stale uwzględniać oba aspekty. Nie możemy ciała jako rzeczywistości obiektywnej rozważać poza osobową podmiotowością człowieka, ludzi, mężczyzn i kobiet. Prawie wszystkie problemy „etosu ciała” łączą się równocześnie z jego ontyczną identyfikacją jako ciała osoby oraz z treścią i jakością podmiotowego doświadczenia, czyli zarazem „przeżycia” ciała zarówno własnego, jak też w odniesieniach międzyludzkich, zwłaszcza zaś w tym odwiecznym odniesieniu mężczyzna — kobieta. Słowa z 1 Listu do Tesaloniczan, w których autor zaleca „utrzymanie ciała w świętości i we czci” (czyli cały problem „czystości serca”), wskazują również ponad wszelką wątpliwość na oba te wymiary.

2 Są to bezpośrednio wymiary, które dotyczą rzeczywistości, żywych ludzi, ich postaw oraz ich postępowań. Dzieła kultury, zwłaszcza sztuki, sprawiają, że owe wymiary „bycia ciałem” oraz „przeżywania ciała” rozprzestrzeniają się niejako poza tych żywych ludzi. Człowiek spotyka się z „rzeczywistością ciała” oraz „przeżywa ciało” również i wówczas, gdy staje się ono tematem twórczości, dziełem sztuki, treścią kultury. Chociaż w zasadzie należy przyjąć, że jest to doświadczenie estetyczne, w którym chodzi o ogląd dzieła sztuki (po grecku aisthánomai — patrzę, oglądam), a więc w danym wypadku o ciało zobiektywizowane poza swoją ontyczną tożsamością, w sposób odrębny i wedle własnych kryteriów twórczości artystycznej — to jednak człowiek dopuszczony do tego oglądu jest a priori zbyt głęboko związany ze znaczeniem prototypu czy też modelu, jakim jest w tym wypadku on sam: żywy człowiek i żywe ludzkie ciało, ażeby mógł ten w istocie swojej estetyczny akt dzieła i jego oglądu całkowicie oderwać i oddzielić od nowych dynamizmów czy reakcji zachowań, czy wartościowań, jakie rządzą tamtym doświadczeniem i tamtym przeżyciem. Owo z natury swojej „estetyczne” patrzenie nie może być w podmiotowej świadomości człowieka całkowicie wyizolowane od tego „patrzenia”, o jakim mówi Chrystus w Kazaniu na Górze, przestrzegając przed pożądliwością.

3 Tak więc cała sfera doświadczeń estetycznych znajduje się równocześnie w zasięgu etosu ciała. Słusznie przeto również tutaj należy myśleć o potrzebie stworzenia klimatu sprzyjającego czystości; klimat ten może być bowiem zagrożony nie tylko w samym sposobie odniesień i obcowania żywych ludzi, ale również w dziedzinie obiektywizacji właściwych dla dzieł kultury, w dziedzinie przekazu, gdy chodzi o słowo mówione czy pisane, w dziedzinie obrazu czyli przedstawienia i wizji zarówno w tradycyjnym, jak też współczesnym tego słowa znaczeniu. Dotykamy w ten sposób różnych dziedzin i różnych wytworów kultury artystycznej, plastycznej czy widowiskowej, również tej, która opiera się na współczesnych technikach audiowizualnych. W tym rozległym i bardzo zróżnicowanym obszarze wypada nam zapytać o ciało ludzkie jako o przedmiot kultury w świetle zarysowanego w dotychczasowych analizach etosu ciała.

4 Przede wszystkim należy stwierdzić, że ciało ludzkie jest odwiecznie przedmiotem kultury, w najszerszym rozumieniu tego słowa, po prostu dlatego, że człowiek jest podmiotem kultury, a w swoją kulturotwórczą działalność angażuje całe swoje człowieczeństwo, obejmując nią tym samym również swe ciało. W niniejszych rozważaniach trzeba nam jednak zacieśnić pojęcie „przedmiotu kultury”, ograniczając się do pojęcia przedmiotu jako „tematu” dzieł kultury, a w szczególności dzieł sztuki. Chodzi zatem o tematyzację, czyli „uprzedmiotowienie” ciała w tychże dziełach. Tutaj jednakże od razu wypada dokonać pewnych rozróżnień, choćby tylko na zasadzie przykładu. Czymś innym jest żywe ciało człowieka, kobiety lub mężczyzny, które samo sobą stwarza przedmiot sztuki i dzieło sztuki (jak np. w teatrze, balecie, do pewnego stopnia również w czasie koncertu). Czymś innym zaś jest ciało jako model dzieła sztuki, jak w plastyce, rzeźbie czy malarstwie. Czy można w tym samym szeregu postawić również film czy też szeroko pojętą sztukę fotograficzną? Wydaje się, że tak — chociaż z punktu widzenia ciała jako przedmiotu – tematu zachodzi w tym wypadku dość istotna różnica. W malarstwie czy rzeźbie człowiek – ciało jest zawsze tylko modelem poddanym swoistemu przetworzeniu ze strony artysty. W filmie, a bardziej jeszcze w samej fotografice, nie przetwarza się modelu, ale nade wszystko odtwarza się żywego człowieka — w związku z czym ten człowiek, ciało ludzkie, w tym drugim wypadku raczej nie jest modelem dla dzieła sztuki, ale przedmiotem reprodukcji uzyskiwanej drogą odpowiednich technik.

5 Już teraz trzeba zasygnalizować, iż jest to rozróżnienie ważne z punktu widzenia etosu ciała w dziełach kultury. Należy także od razu dodać, że owa artystyczna reprodukcja, stając się treścią pokazu i przekazu (telewizyjnego lub filmowego), traci poniekąd swój podstawowy kontakt z człowiekiem – ciałem, którego jest reprodukcją, staje się bardzo często przedmiotem „anonimowym”, np. anonimowym aktem fotograficznym publikowanym w ilustrowanych magazynach lub obrazem obiegającym ekrany całego świata. Owa anonimowość wynika z „upowszechnienia” obrazu – reprodukcji ciała ludzkiego, uprzedmiotowionego wcześniej przy pomocy technik odtwarzania, które, jak już wspomnieliśmy powyżej, wydaje się istotnie różnić od przetwarzania modelu właściwego dla dzieła sztuki, przede wszystkim w plastyce. Otóż owa anonimowość (która skądinąd jest też jakąś formą „osłaniania” czy „ukrywania” tożsamości samej „reprodukowanej” osoby) stanowi zarazem swoisty problem z punktu widzenia etosu ciała ludzkiego w dziełach kultury w szczególności we współczesnych dziełach tak zwanej kultury masowej.

Poprzestańmy dzisiaj na tych tylko wstępnych rozważaniach, które mają podstawowe znaczenie dla etosu ciała ludzkiego w dziełach kultury artystycznej. Dalszy ciąg tych rozważań uświadomi nam, jak bardzo blisko są one związane ze słowami, które Chrystus wypowiedział w Kazaniu na Górze, porównując „pożądliwe patrzenie” do „cudzołożenia w sercu”. Rozszerzenie tych słów na dziedzinę kultury artystycznej jest szczególnie doniosłe, gdy chodzi o „tworzenie klimatu sprzyjającego czystości”, jak o tym mówi Paweł VI w swej encyklice Humanae vitae1. Starajmy się tę sprawę zrozumieć bardzo gruntownie i zasadniczo.

(15.4.1981)

Przypisy

1 Humanae vitae, 22.

### Zagadnienie nagości w dziele sztuki

1 Rozważamy obecnie — w związku ze słowami Chrystusa w Kazaniu na Górze — problem etosu ciała ludzkiego w dziełach kultury artystycznej. Problem ów posiada bardzo głębokie korzenie. Wypada tutaj przywołać na pamięć szereg analiz przeprowadzonych w związku z Chrystusowym odwołaniem się do „początku”, jak również z kolei z odwołaniem się do „serca” ludzkiego w Kazaniu na Górze. Ciało ludzkie — nagie ciało ludzkie w całej prawdzie swej męskości i kobiecości — ma znaczenie daru osoby dla osoby. Etos ciała, czyli etyczna prawidłowość jego nagości z racji godności osobowego podmiotu, jest najściślej związany z tym układem odniesienia jako układem oblubieńczym, w którym obdarowanie z jednej strony spotyka się z właściwą i adekwatną odpowiedzią na dar. Odpowiedź taka stanowi o wzajemności obdarowania. Artystyczne uprzedmiotowienie ciała ludzkiego w jego męskiej lub kobiecej nagości, aby uczynić je naprzód modelem, z kolei tematem dzieła sztuki, jest zawsze jakimś przeniesieniem poza ten pierwotny i właściwy dla niego układ międzyosobowego obdarowania. Poniekąd stanowi ono wyrwanie ciała ludzkiego z tego układu w wymiar uprzedmiotowienia artystycznego — wymiar właściwy dla dzieła sztuki lub też reprodukcji, typowej dla współczesnych technik filmowo-fotograficznych.

W każdym z tych wymiarów, w każdym na inny sposób, ciało ludzkie traci owo najgłębiej podmiotowe znaczenie daru, a staje się przedmiotem przeznaczonym do wielorakiego poznawania, poprzez które patrzący przyswajają, a nawet poniekąd przywłaszczają sobie to, co — oczywiście już nie w obrazie, ale w żywym człowieku – modelu — bytuje, powinno bytować zasadniczo na poziomie daru dla osoby. Wprawdzie owo „przywłaszczenie” zachodzi już na innym poziomie — to znaczy na poziomie przedmiotu artystycznego przetworzenia czy odtworzenia — niemniej nie sposób nie dostrzec, iż z punktu widzenia głęboko rozumianego etosu ciała istnieje tutaj pewien problem. Problem bardzo delikatny, który ma swoje stopnie nasilenia w zależności od różnych motywów i okoliczności, zarówno od strony działania artystycznego, jak też z kolei od strony poznania dzieła sztuki lub reprodukcji. Z postawienia tego problemu nie wynika bynajmniej, że ciało ludzkie w swojej nagości nie może stawać się tematem dzieł sztuki. Wynika tylko, że nie jest to problem czysto estetyczny, moralnie obojętny.

2 W naszych dawniejszych analizach (zwłaszcza w związku z Chrystusowym odwołaniem się do „początku”) poświęciliśmy wiele miejsca znaczeniu wstydu, starając się zrozumieć różnicę, jaka zachodzi pomiędzy sytuacją — i stanem — pierwotnej niewinności, w której „oboje byli nadzy i nie odczuwali wstydu” (por. Rdz 2,25), a sytuacją — i stanem — grzeszności, w której pomiędzy mężczyzną a kobietą wraz ze wstydem zrodziła się swoista potrzeba intymności własnego ciała. W sercu człowieka pożądliwości potrzeba ta służy również pośrednio zabezpieczeniu daru i możliwości wzajemnego obdarowania. Potrzeba ta kształtuje też sposób postępowania człowieka jako „przedmiotu kultury”, w najszerszym tego słowa znaczeniu. Jeśli kultura wykazuje wyraźne dążenie do okrywania nagości ciała ludzkiego, to nie tylko z motywów klimatycznych, ale w związku z procesem podnoszenia wrażliwości osobowej człowieka. Rozwojowi autentycznie ludzkiej kultury obyczajów przeciwna jest anonimowa nagość człowieka – przedmiotu. Chyba da się to potwierdzić również w życiu tak zwanych ludów pierwotnych. Proces podnoszenia osobowej wrażliwości człowieka jest z pewnością czynnikiem i owocem kultury.

Za potrzebą wstydu, czyli intymności własnego ciała (o której tak precyzyjnie informują źródła biblijne w Rdz 3) — kryje się głębsza prawidłowość: prawidłowość daru zorientowana na samą głębię osobowego podmiotu lub na drugą osobę, zwłaszcza w relacji mężczyzna — kobieta, wedle odwiecznej prawidłowości wzajemnego obdarowania. W ten sposób w procesach szeroko rozumianej ludzkiej kultury stwierdzamy — również w stanie dziedzicznej grzeszności człowieka — dość wyraźną kontynuację oblubieńczego znaczenia ciała w jego męskości i kobiecości. Ów pierworodny wstyd, znany już z pierwszych rozdziałów Biblii, jest trwałym elementem kultury i obyczajów. Należy do genezy ludzkiego etosu ciała.

3 Człowiek o wyrobionej wrażliwości osobowej z trudem i wewnętrznym oporem przekracza granice owego wstydu. Zaznacza się to nawet w takich sytuacjach, które skądinąd uzasadniają potrzebę obnażenia ciała, jak np. przy badaniach i zabiegach lekarskich.

Osobno trzeba wspomnieć o innych sytuacjach, jak np. w obozach czy miejscach kaźni, gdzie łamanie wstydu ciała jest świadomie wybraną metodą niszczenia wrażliwości osobowej i poczucia ludzkiej godności. Wszędzie tam — choć na różne sposoby — potwierdza się ta sama prawidłowość. Idąc za swoją osobową wrażliwością, człowiek ani sam nie chce stawać się przedmiotem dla innych poprzez swą anonimową nagość, ani też nie chce, aby inny człowiek stawał się dla niego w ten sposób przedmiotem. Oczywiście „nie chce” o tyle, o ile kieruje się poczuciem godności ludzkiego ciała. Różne bowiem motywy mogą go skłaniać, pobudzać, a nawet przynaglać do tego, ażeby postępował wbrew temu, czego domaga się godność ciała ludzkiego połączona z osobową wrażliwością. Nie można zapominać, że podstawową „sytuacją” wewnętrzną człowieka „historycznego” jest stan trojakiej pożądliwości (por. 1 J 2,16). Ów stan — a w szczególności pożądliwość ciała — na różne sposoby daje o sobie znać zarówno w wewnętrznych poruszeniach serca ludzkiego, jak też w całym klimacie stosunków międzyludzkich i obyczajów społecznych.

4 Nie możemy o tym zapominać również, gdy chodzi o rozległą dziedzinę kultury artystycznej, przede wszystkim o charakterze wizualnym i widowiskowym, jak też o tak bardzo znamienną dla naszej współczesności dziedzinę kultury masowej związanej z użyciem technik przekazu, czyli komunikacji audiowizualnej. Zachodzi pytanie, kiedy, w jakim wypadku ta sfera działalności człowieka staje — z punktu widzenia etosu ciała — pod zarzutem „pornowizji”, podobnie jak działalność literacka stawała i staje nieraz pod zarzutem „pornografii” (ten drugi termin jest, zdaje się, starszy). Jedno i drugie zachodzi wówczas, gdy w utworze artystycznym lub przy pomocy technik reprodukcji audiowizualnej zostaje naruszone prawo intymności ciała w jego męskości lub kobiecości — w ostatecznej zaś analizie: gdy zostanie naruszona owa głęboka prawidłowość daru i obdarowania, jaka wpisana jest w tę kobiecość i męskość poprzez całą osobową strukturę bytu człowieka. Ów głęboki zapis — raczej wpis — stanowi o oblubieńczym znaczeniu ciała ludzkiego, czyli o podstawowym dla niego wezwaniu do kształtowania „komunii osób” i uczestniczenia w niej.

Przerywając w tym punkcie nasze rozważanie, które zamierzamy kontynuować w następną środę, należy stwierdzić, że przestrzeganie lub też nieprzestrzeganie tych prawidłowości, tak głęboko związanych z osobową wrażliwością człowieka, nie może być obojętne dla sprawy „tworzenia klimatu sprzyjającego czystości” w życiu i wychowaniu społecznym.

(22.4.1981)

### Problem „pornografii” i „pornowizji”

1 Poświęciliśmy już szereg rozważań znaczeniu tych słów Chrystusa w Kazaniu na Górze, w których wzywa On do czystości serca, zwracając uwagę na samo nawet „spojrzenie pożądliwe”. O tych słowach Chrystusa nie możemy również zapominać, gdy chodzi o rozległą dziedzinę kultury artystycznej, przede wszystkim o charakterze wizualnym i widowiskowym, jak też o tak bardzo znamienną dla naszej współczesności dziedzinę kultury „masowej”, związanej z użyciem technik przekazu, czyli komunikacji audiowizualnej. Powiedzieliśmy ostatnio, że powyższa sfera działalności człowieka staje czasem pod zarzutem „pornowizji”, podobnie jak w odniesieniu do literatury wysuwa się zarzut „pornografii”. Jedno i drugie ma miejsce wówczas, gdy zostaje przekroczona granica wstydu, czyli osobowej wrażliwości na to, co wiąże się z ciałem ludzkim, z jego nagością, gdy w utworze artystycznym lub przy pomocy technik reprodukcji audiowizualnej zostaje naruszone prawo intymności ciała w jego męskości lub kobiecości i — w ostatecznej analizie — gdy zostanie naruszona owa głęboka prawidłowość daru i obdarowania, jaka wpisana jest w tę kobiecość i męskość poprzez całą osobową strukturę bytu człowieka. Ów głęboki zapis, czy raczej wpis, stanowi o oblubieńczym znaczeniu ciała ludzkiego, czyli o podstawowym dla niego wezwaniu do kształtowania „komunii osób” i uczestniczenia w niej.

2 Jest rzeczą oczywistą, że w dziełach sztuki czy też w wytworach artystycznej reprodukcji audiowizualnej prawidłowość powyższa, ów głęboki zapis znaczenia ciała ludzkiego, mogą być naruszone tylko w intencjonalnym porządku odtworzenia i przedstawienia; chodzi bowiem, jak już poprzednio powiedzieliśmy, o ciało ludzkie jako model lub temat. Jeżeli tym niemniej poczucie wstydu oraz wrażliwość osobowa zostaje w takich wypadkach naruszona, to ze względu na przeniesienie w wymiar „komunikacji społecznej” — a więc uczynienie niejako publiczną własnością — tego, co w słusznym odczuciu człowieka należy i powinno należeć do ściśle międzyosobowego odniesienia, co jest — jak dawniej już powiedzieliśmy — związane z samą „komunią osób” i w jej obrębie odpowiada wewnętrznej prawdzie człowieka, a więc także integralnej prawdzie o człowieku.

W tym punkcie nie można się zgodzić z wyrazicielami tak zwanego naturalizmu, którzy powołują się na prawo do „wszystkiego, co ludzkie”, w dziełach sztuki czy też wytworach artystycznej reprodukcji, twierdząc, że działają w ten sposób w imię realistycznej prawdy o człowieku. Właśnie bowiem ta prawda o człowieku — cała prawda o człowieku — domaga się uwzględnienia zarówno poczucia intymności ciała, jak też związanej z męskością i kobiecością tegoż ciała prawidłowością daru, w której odzwierciedla się tajemnica człowieka właściwa dla wewnętrznej struktury osoby. I ta prawda o człowieku musi być uwzględniana również w porządku artystycznym, jeżeli mamy mówić o pełnym realizmie.

3 Chodzi więc w tym wypadku o gruntowne uzgodnienie prawidłowości właściwej dla „komunii osób” z całym rozległym i zróżnicowanym obszarem „komunikacji”. Ciało ludzkie w swojej nagości — jak to już stwierdziliśmy w dawniejszych analizach (nawiązujących do Rdz 2,25) — jako wyraz osoby oraz jako jej dar, czyli znak powierzenia i oddania siebie drugiej osobie, świadomej daru, wybranej i zdecydowanej odpowiedzieć na ten dar w sposób również osobowy, staje się źródłem szczególnej międzyosobowej „komunikacji”. Jest to, jak powiedzieliśmy dawniej, szczególna komunikacja w samym człowieczeństwie. Owa międzyosobowa komunikacja wchodzi głęboko w układ komunijny (communio personarum), z niego równocześnie wyrasta i w jego obrębie prawidłowo się rozwija. Właśnie z uwagi na wielką wartość ciała w owym „komunijnym” układzie międzyosobowym, uczynienie tegoż ciała w jego nagości (co właśnie wyraża „moment” daru) przedmiotem – tematem dzieła sztuki lub też audiowizualnej reprodukcji jest problemem nie tylko natury estetycznej, ale zarazem problemem natury etycznej. Chodzi bowiem o to, że „moment daru” zostaje niejako zawieszony w wymiarze niewiadomego odbioru i nieprzewidywalnej odpowiedzi — zostaje przy tym w jakiś sposób intencjonalnie „zagrożony” w tym sensie, że może stać się anonimowym przedmiotem „przywłaszczenia”: przedmiotem nadużycia. Dlatego właśnie owa integralna prawda o człowieku stanowi w tym wypadku podstawę normy, wedle której kształtuje się dobro lub zło określonych działań, zachowań, obyczajów, sytuacji. Prawa o człowieku, o tym, co w nim — właśnie ze względu na ciało, na jego płciowość (kobiecość – męskość) — jest szczególnie osobowe i wewnętrzne, stwarza tutaj wyraźne granice, których nie godzi się przekraczać.

4 Te granice musi uznać i przestrzegać artysta, który czyni ciało ludzkie przedmiotem, modelem czy tematem dzieła sztuki albo też audiowizualnej reprodukcji. Ani on sam, ani też inni, od których to zależy, nie może domagać się, proponować czy sprawiać, ażeby te granice przekraczali wraz z nim — czy też z jego powodu — inni ludzie: ci, którzy są zapraszani, wzywani czy też dopuszczani do widzenia, do oglądania obrazu. Chodzi o taki obraz, w którym to, co samo w sobie jest treścią i wartością dogłębnie osobową, co należy do porządku daru i obdarowania osoby przez osobę, zostaje jako temat wyrwane z tego autentycznego podłoża, by stać się, na zasadzie „komunikacji społecznej”, przedmiotem i to przedmiotem poniekąd anonimowym.

5 Cały problem „pornowizji”, a także „pornografii”, jak z tego widać, nie jest wykwitem mentalności purytańskiej czy też ciasnego moralizmu. Nie jest też produktem myślenia obciążonego manicheizmem. Chodzi w nim o bardzo ważną, o podstawową sferę wartości, wobec których człowiek nie może pozostawać obojętny ze względu na godność człowieczeństwa, na osobowy charakter i wymowę ludzkiego ciała. Wszystkie te treści i wartości mogą być poprzez dzieła sztuki, także poprzez działalność środków audiowizualnych, kształtowane i pogłębiane, ale mogą też być zniekształcane i niszczone „w sercu” człowieka. Jak widać, wciąż znajdujemy się w orbicie słów Chrystusa wypowiedzianych w Kazaniu na Górze. Sprawy, o których tu mówimy, także muszą być rozpatrywane w świetle tych słów, które mówią o „patrzeniu” zrodzonym z pożądliwości jako o „cudzołożeniu w sercu”.

Stąd też wydało się, że rozważanie tych spraw, ważnych dla „tworzenia klimatu sprzyjającego czystości”, stanowi jakby nieodzowny aneks do wszystkich poprzednich analiz, jakie poświęciliśmy temu tematowi w ciągu wielu spotkań środowych.

(29.4.1981)

### Czy ciało ludzkie może być tematem dzieła artystycznego

1 W Kazaniu na Górze wypowiedział Chrystus słowa, którym poświęciliśmy szereg rozważań na przestrzeni prawie całego roku. W słowach tych, wyjaśniając swym słuchaczom właściwe znaczenie przykazania „Nie cudzołóż”, Chrystus wypowiada się następująco: „A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,28). Wydaje się, iż słowa te posiadają odniesienie również do rozległych dziedzin kultury ludzkiej, zwłaszcza twórczości artystycznej, o czym była już mowa w ciągu kilku ostatnich spotkań środowych.

Dzisiaj wypadnie nam poświęcić końcową część tych rozważań problemowi stosunku, jaki zachodzi pomiędzy etosem obrazu lub opisu a etosem widzenia, a także słyszenia, czytania czy innych form poznawczego odbioru, z jakim spotyka się treść dzieła sztuki lub też szeroko rozumianej audiowizji.

2 I tu wracamy raz jeszcze do dawniej już zasygnalizowanego problemu: czy i na ile ciało ludzkie, w całej widzialnej prawdzie swej męskości i kobiecości, może być tematem dzieła artystycznego, a przez to samo owej specyficznej „komunikacji” społecznej, dla której dzieło takie jest przeznaczone? Tym bardziej odnosi się to pytanie do całej współczesnej kultury „masowej”, związanej z technikami audiowizualnymi. Czy może ciało ludzkie być takim modelem – tematem, skoro wiemy, że łączy się z tym owa przedmiotowość „bez wyboru”, którą uprzednio nazwaliśmy anonimowością, a która zdaje się nieść ze sobą poważną możliwość zagrożenia całej sfery znaczeń, właściwej dla ciała mężczyzny i kobiety ze względu na osobowy charakter ludzkiego podmiotu oraz „komunijny” charakter międzyosobowych odniesień. Warto w tym miejscu dodać, że wyrażenia „pornografia” czy „pornowizja” pojawiły się w języku, mimo swej antycznej etymologii, raczej późno. Tradycyjna terminologia łacińska posługiwała się wyrażeniem obscaena, wskazując w ten sposób na wszystko, co nie powinno znaleźć się na oczach widowni, co winno być otoczone należytą dyskrecją — co nie może być poddane bez wyboru ludzkim spojrzeniom.

3 Stawiając uprzednio pytanie, zdajemy sobie sprawę z tego, że de facto na przestrzeni całych epok ludzkiej kultury i twórczości artystycznej ciało ludzkie było i jest takim modelem – tematem dzieł sztuki wizualnej, podobnie jak cała sfera miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą oraz związane z tym „obdarowywanie się” męskością lub kobiecością w ich cielesnym wyrazie było, jest i będzie tematem literackiego opisu. Opis taki znalazł swoje miejsce również w Biblii, przede wszystkim w tekście Pieśni nad pieśniami, do której wypadnie nam jeszcze powrócić przy innej sposobności. Owszem, należy stwierdzić, że w historii literatury i sztuki, w dziejach ludzkiej kultury, jest to temat szczególnie częsty, a także szczególnie ważny. Dotyczy bowiem sprawy, która sama w sobie jest wielka i doniosła. Dajemy temu wyraz od początku naszych rozważań, chodząc po śladach biblijnych zapisów, które odsłaniają nam właściwy kształt i wymiar tej sprawy: godność człowieka w jego męskiej i kobiecej cielesności oraz oblubieńcze znaczenie tej kobiecości i męskości wpisane w całą wewnętrzną — a równocześnie widzialną — strukturę ludzkiej osoby.

4 Nasze wcześniejsze rozważania nie mają na celu zakwestionowania prawa do tego tematu. Zmierzają tylko do wskazania, że jego podejmowanie łączy się ze szczególną odpowiedzialnością natury nie tylko artystycznej, ale także etycznej. Podejmując ów temat w jakiejkolwiek dziedzinie sztuki czy też przy pomocy technik audiowizualnych, artysta musi być świadom pełnej prawdy przedmiotu, całej skali wartości, jakie z nim się łączą; musi nie tylko z nimi się liczyć in abstracto, ale sam je prawidłowo przeżywać. Jest to również owa zasada „czystości serca”, którą w tym wypadku z egzystencjalnej dziedziny zachowań i postępowań trzeba przenieść do intencjonalnej dziedziny tworzenia czy odtwarzania.

Wydaje się, że proces artystycznego tworzenia nie tylko zdąża do obiektywizacji (poniekąd nowej „materializacji”) modelu, ale równocześnie do wyrażenia w takiej obiektywizacji tego, co można nazwać twórczą ideą artysty, a w czym wyraża się właśnie jego wewnętrzny świat wartości, a więc także życie prawdą swego przedmiotu. Dokonuje się w tym procesie swoiste przetworzenie modelu czy też przetworzenie tworzywa, w szczególności zaś tego, jakim jest człowiek, ciało ludzkie w całej prawdzie jego męskości czy kobiecości. (Z tego punktu widzenia, jak już wspomnieliśmy, zachodzi dość poważna różnica np. pomiędzy obrazem i rzeźbą a fotografią czy filmem.) Widz, którego artysta zaprasza do oglądania swego dzieła, obcuje nie tylko z obiektywizacją, poniekąd nową „materializacją” modelu czy tworzywa, ale obcuje zarazem z tą prawdą przedmiotu, jaką twórca zdołał w swej artystycznej „materializacji” wypowiedzieć właściwymi sobie środkami.

5 Są na przestrzeni różnych epok, poczynając od starożytności, zwłaszcza w wielkim okresie klasycznej sztuki greckiej, dzieła sztuki mające za temat ciało ludzkie w jego nagości — a których oglądanie pozwala nam się skupić poniekąd na całej prawdzie człowieka, na godności i pięknie — także ponadzmysłowym — jego męskości i kobiecości. Dzieła te noszą w sobie jakby ukryty pierwiastek sublimacyjny, doprowadzający widza poprzez ciało do całej osobowej tajemnicy człowieka. Obcując z takimi dziełami, gdzie nie czujemy się zdeterminowani ich treścią w kierunku „pożądliwego patrzenia” z Kazania na Górze, uczymy się poniekąd owego oblubieńczego sensu ciała, który jest odpowiednikiem i miarą „czystości serca”. Ale są także dzieła sztuki, częściej jeszcze chyba reprodukcje, które budzą sprzeciw w sferze osobowej wrażliwości człowieka — nie ze względu na swój przedmiot, ciało ludzkie bowiem samo w sobie ma zawsze swą niezbywalną godność, ale ze względu na jakość czy sposób jego odtworzenia, ukazania, przedstawienia artystycznego. O tym sposobie, o tej jakości mogą stanowić różne współczynniki dzieła czy reprodukcji, a także wielorakie okoliczności, często natury bardziej technicznej niż artystycznej.

Wiadomo, że poprzez wszystkie te elementy staje się poniekąd dostępna dla widza lub też słuchacza czy czytelnika sama podstawowa intencjonalność dzieła sztuki lub wytworu odnośnych technik. Jeśli nasza osobowa wrażliwość reaguje sprzeciwem, dezaprobatą, to dlatego, że w owej podstawowej intencjonalności odkrywamy — wraz z nieodzownym dla dzieła sztuki czy reprodukcji „uprzedmiotowieniem” człowieka i jego ciała — równoczesne sprowadzenie go na pozycję przedmiotu, przedmiotu „użycia”, który ma służyć zaspokojeniu samej pożądliwości. A to sprzeciwia się godności człowieka również w intencjonalnym porządku sztuki i reprodukcji. Przez analogię należy odnieść to samo do różnych dziedzin twórczości artystycznej — do każdej wedle jej specyfiki — a także do różnych technik audiowizualnych.

6 Encyklika Pawła VI Humanae vitae mówi z naciskiem o „tworzeniu klimatu sprzyjającego czystości”1 — chce zaś przez to powiedzieć, iż przeżywanie ciała ludzkiego w całej prawdzie jego męskości i kobiecości winno odpowiadać godności tego ciała oraz jego znaczeniu w budowaniu komunii osób. Rzec można, iż jest to jeden z podstawowych wymiarów ludzkiej kultury, rozumianej jako uszlachetniająca afirmacja tego, co ludzkie. Dlatego też poświęciliśmy ten krótki szkic sprawie, którą w skrócie można by nazwać etosem obrazu. Chodzi o obraz, który służy szczególnemu „uwidzialnieniu” człowieka, co należy rozumieć w sensie mniej lub bardziej bezpośrednim. „Uwidzialnia” człowieka obraz rzeźbiarski lub malarski, w inny sposób „uwidzialnia” go przedstawienie teatralne czy pokaz baletowy, w inny sposób film, a dzieło literackie na swój sposób zmierza również do wywołania wewnętrznych obrazów, posługując się zasobami ludzkiej wyobraźni lub pamięci. I stąd też tego, co nazwaliśmy tutaj „etosem obrazu”, nie można rozpatrywać w oderwaniu od korelatywnego członu, który trzeba by nazwać „etosem widzenia”. Pomiędzy jednym a drugim członem zawiera się cały proces komunikacji, bez względu na to, jak szerokie kręgi zatacza owa komunikacja, która w tym wypadku zawsze jest „społeczna”.

7 Tworzenie klimatu sprzyjającego czystości obejmuje oba te człony, dotyczy jakby sprzężenia zwrotnego, które zachodzi pomiędzy obrazem a widzeniem. Pomiędzy etosem obrazu a etosem widzenia. O ile tworzenie obrazu, w rozległym i zróżnicowanym znaczeniu tego słowa, nakłada na autora, artystę czy odtwórcę zobowiązania natury nie tylko estetycznej, ale także etycznej — o tyle „widzenie”, rozumiane wedle tej samej szerokiej analogii, nakłada zobowiązania na tego, który jest odbiorcą dzieła.

Autentyczna i odpowiedzialna twórczość artystyczna stara się przezwyciężyć anonimowość ciała ludzkiego jako przedmiotu „bez wyboru”, szukając, jak już powiedzieliśmy wyżej, na drodze twórczego trudu — takiego artystycznego wyrazu prawdy o człowieku w jego kobiecości i męskiej cielesności, która zostaje niejako zadana widzowi, a w szerszym zakresie każdemu odbiorcy dzieła. Od niego więc z kolei zależy, czy zdobędzie się na własny wysiłek, ażeby przybliżyć się do tej prawdy, czy też pozostanie tylko powierzchownym „konsumentem” wrażeń, wykorzystującym spotkanie z anonimowym ciałem – tematem na poziomie samej zmysłowości, która sama z siebie reaguje na swój przedmiot właśnie „bez wyboru”.

Na tym kończymy cały ten doniosły rozdział naszych rozważań o teologii ciała, dla których punktem wyjścia są słowa Chrystusa Pana z Kazania na Górze. Są one ważne dla człowieka wszystkich czasów, dla człowieka „historycznego”. Są ważne dla każdego z nas.

Rozważania o teologii ciała nie byłyby jednak kompletne, gdybyśmy nie uwzględnili innych jeszcze słów Chrystusa, tych mianowicie, w których odwołuje się On do przyszłego zmartwychwstania. Tym przeto słowom postaramy się poświęcić następny cykl naszych rozważań.

(6.5.1981)

Przypisy

1 Humanae vitae, 22.

## Rozdział III. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania

### Zmartwychwstanie ciała

1 Podejmujemy po dłuższej przerwie prowadzone już od dłuższego czasu rozważania, które określiliśmy jako rozważania o teologii ciała.

Wypada nam z kolei nawiązać do tych słów Ewangelii, w których Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. Mają one podstawowe znaczenie dla chrześcijańskiego rozumienia małżeństwa, a także „bezżenności dla królestwa Bożego”.

Oto skomplikowana kazuistyka prawa Starego Zakonu w dziedzinie małżeństwa nie tylko przyprowadziła faryzeuszów do Chrystusa w związku ze sprawą nierozerwalności małżeństwa (por. Mt 19,3-9; Mk 10,2-12); kiedy indziej przyszli do Niego saduceusze w związku z tzw. prawem lewiratu1. Rozmowę tę zgodnie referują synoptycy (por. Mt 22,24-30; Mk 12,18-27, Łk 20,27-40). Chociaż wszystkie trzy zapisy są prawie identyczne, to jednak zachodzą pomiędzy nimi pewne drobne i zarazem znamienne różnice. Właśnie dlatego rozmowa ta we wszystkich trzech wersjach: Mateusza, Marka i Łukasza, domaga się obecnie dokładniejszej analizy. Zawiera ona w sobie treści o zasadniczym znaczeniu dla teologii ciała.

Jeśli taką wagę posiadają dwie inne rozmowy — ta mianowicie, w której Chrystus odwołuje się do „początku” (por. Mt 19,3-9; Mk 10,2-12), oraz ta, w której odwołuje się do wnętrza ludzkiego (do „serca”), wskazując na pożądanie i pożądliwość ciała jako źródła grzechu (por. Mt 5,27-32) — to ta z kolei rozmowa, którą obecnie zamierzamy poddać analizie, stanowi jakby trzeci człon w tryptyku wypowiedzi samego Chrystusa: w tryptyku słów istotnych i konstytutywnych dla teologii ciała. W rozmowie tej Jezus odwołuje się do zmartwychwstania i przez to odsłania zupełnie nowy wymiar tajemnicy człowieka.

2 Ten zdumiewający w swej treści — a jednak związany z Ewangelią odczytaną w pełni i do końca — wymiar objawienia ciała pojawia się w rozmowie z saduceuszami, „którzy twierdzą, że nie ma zmartwychwstania” (Mt 22,23)2, i którzy do Chrystusa zbliżyli się w tym celu, aby przedstawić Mu argument przesądzający — ich zdaniem — o słuszności zajmowanego stanowiska. Miał to być argument obalający „hipotezę zmartwychwstania”. Wywód saduceuszów brzmi jak następuje: „Nauczycielu, Mojżesz tak nam przepisał: Jeśli umrze czyjś brat i pozostawi żonę, a nie zostawi dziecka, niech jego brat weźmie ją za żonę i wzbudzi potomstwo swemu bratu” (Mk 12,19). Saduceusze odwołują się tutaj do tzw. prawa lewiratu (por. Pwt 25,5-10) i nawiązując do przepisu tego starego prawa, przedstawiają następujący kazus: „Otóż było siedmiu braci. Pierwszy wziął żonę i umierając, nie zostawił potomstwa. Drugi ją wziął i też umarł bez potomstwa, tak samo trzeci. I siedmiu ich nie zostawiło potomstwa. W końcu po wszystkich umarła ta kobieta. Przy zmartwychwstaniu więc, gdy powstaną, którego z nich będzie żoną? Bo siedmiu miało ją za żonę” (Mk 12,20-23)3.

3 Odpowiedź Chrystusa jest jedną z tych kluczowych odpowiedzi Ewangelii, w której zostaje objawiony — właśnie na gruncie czysto ludzkich sposobów myślenia i w kontraście do nich — inny wymiar sprawy, ten mianowicie, który odpowiada mądrości i mocy samego Boga. Podobnie było na przykład z monetą cesarską i prawidłowym stosunkiem do tego, co Boskie i tego, co ludzkie („cesarskie”) w dziedzinie władzy (por. Mt 22,15-22). Tym razem Jezus odpowiada tak: „Czyż nie dlatego jesteście w błędzie, że nie rozumiecie Pisma ani mocy Bożej? Gdy bowiem powstaną z martwych, nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, ale będą jak aniołowie w niebie” (Mk 12,24-25). To jest zasadnicza odpowiedź na kazus, na problem w nim zawarty. Z kolei Chrystus, znając poglądy saduceuszów i odczytując właściwe ich intencje, podejmuje sam problem możliwości zmartwychwstania, tej bowiem właśnie zaprzeczali saduceusze: „Co zaś dotyczy umarłych, że zmartwychwstaną, czyż nie czytaliście w księdze Mojżesza, tam gdzie mowa «O krzaku», jak Bóg powiedział do niego: Ja jestem Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba. Nie jest On Bogiem umarłych, lecz żywych” (Mk 12,26-27). Jak widać, Chrystus wskazał na tego samego Mojżesza, na którego powoływali się saduceusze i zakończył stwierdzając: „Jesteście w wielkim błędzie” (Mk 12,27).

4 Owo końcowe stwierdzenie powtarza Chrystus po raz drugi. Po raz pierwszy wygłosił je na początku całego swego wywodu. Powiedział wówczas: „Jesteście w błędzie, nie znając Pisma ani mocy Bożej” (por. Mt 22,29); w brzmieniu Mk 12,24: „Czyż nie dlatego jesteście w błędzie, że nie rozumiecie Pisma ani mocy Bożej?” Natomiast ta sama odpowiedź Chrystusa w wersji Łukasza (20,27-36) pozbawiona jest akcentu polemicznego, owego: „Jesteście w wielkim błędzie”. Poza tym jednak głosi to samo, wprowadzając w samo meritum odpowiedzi pewne elementy, których nie ma u Mateusza i u Marka. Oto tekst: „Jezus im odpowiedział: «Dzieci tego świata żenią się i za mąż wychodzą. Lecz ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić. Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania»” (Łk 20,34-36). Co do samej możliwości zmartwychwstania, Łukasz, tak samo jak dwaj inni synoptycy, odwołuje się do Mojżesza, to znaczy do Księgi Wyjścia 3,2-6, tam bowiem wielki zakonodawca Starego Przymierza usłyszał z głębi krzaku, który płonął, a nie spalał się, owe słowa: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3,6). W tym samym miejscu na pytanie o imię Boga, usłyszał odpowiedź: „Jam jest Ten, który jest” (por. Wj 3,14).

Tak więc, mówiąc o przyszłym zmartwychwstaniu ciał, Chrystus odwołuje się do samej mocy Boga Żywego, co wypadnie nam z kolei osobno rozważyć.

(11.11.1981)

Przypisy

1 Prawo to, zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa (25,7-10) dotyczy braci, którzy mieszkali pod jednym dachem. Gdy jeden z nich umarł nie zostawiając potomstwa, brat zmarłego musiał poślubić wdowę. Zrodzone z tego związku dziecko miało być uznane za potomka zmarłego, tak aby nie wygasł jego ród i by spadek pozostał w rodzinie (por. Rdz 38,8; Rt 3,9 – 4,12).

2 W czasach Chrystusa saduceusze stanowili w obrębie judaizmu stronnictwo związane z kołami arystokracji kapłańskiej. Ustalonej tradycji i teologii wypracowanej przez faryzeuszów przeciwstawiali dosłowną interpretację Pięcioksięgu, który uważali za główne źródło religii jahwistycznej. Ponieważ w najstarszych księgach Biblii nie było wzmianki o życiu pozagrobowym, saduceusze odrzucali głoszoną przez faryzeuszów eschatologię, twierdząc, że „dusze umierają wraz z ciałem” (por. Józef Flawiusz, Antiquitates Iudaicae, XVII, 1. 4, 16).

Poglądy saduceuszów nie są nam jednak bliżej znane, ponieważ wszystkie ich pisma zaginęły po zburzeniu Jerozolimy w roku 70, kiedy i samo stronnictwo przestało istnieć. Skromne informacje o saduceuszach czerpiemy z pism ich ideologicznych przeciwników.

3 Saduceusze, zwracając się do Jezusa z czysto teoretycznym kazusem, atakowali jednocześnie prymitywne wyobrażenia faryzeuszów na temat życia po zmartwychwstaniu; insynuowali bowiem, że wiara w zmartwychwstanie ciała prowadzi do zgody na poliandrię, sprzeciwiającą się prawu Bożemu.

### Chrystus przyszedł dać świadectwo Bogu życia

1 „Jesteście w błędzie, nie znając Pisma ani mocy Bożej” (Mt 22,29) — tak powiedział Chrystus do saduceuszów, którzy, odrzucając wiarę w przyszłe zmartwychwstanie ciał, przedłożyli Mu następujący kazus: „było u nas siedmiu braci. Pierwszy ożenił się i umarł, a ponieważ nie miał potomstwa, zostawił swoją żonę bratu [wedle Mojżeszowego prawa lewiratu]. Tak samo drugi i trzeci — aż do siódmego. W końcu po wszystkich umarła ta kobieta. Do którego więc z tych siedmiu należeć będzie przy zmartwychwstaniu?” (Mt 22,25-28).

Chrystus odpowiada saduceuszom, stwierdzając na początku i na końcu swej odpowiedzi, iż są „w błędzie, nie znając Pisma ani mocy Bożej” (Mk 12,24; Mt 22,29). Ponieważ rozmowa z saduceuszami znajduje się u wszystkich synoptyków, porównajmy krótko odnośne teksty.

2 Wersja Mateusza (22,24-30), chociaż nie odwołuje się do „krzaku”, w całości prawie pokrywa się z wersją Marka (12,18-25). Obie zawierają dwa zasadnicze elementy: wypowiedź o przyszłym zmartwychwstaniu ciał oraz wypowiedź o stanie ciał ludzi zmartwychwstałych1. Oba te same elementy znajdują się również u Łukasza (20,27-36)2. Element pierwszy, to znaczy wypowiedź o przyszłym zmartwychwstaniu ciał, łączy się — zwłaszcza u Mateusza i u Marka — ze stwierdzeniem pod adresem saduceuszów, że „nie znają Pisma ani mocy Bożej”. Stwierdzenie to zasługuje na szczególną uwagę, gdyż właśnie w nim Chrystus dotyka samych podstaw wiary w zmartwychwstanie, do którego odwołał się w odpowiedzi na ich pytanie związane z konkretnym przykładem w zakresie Mojżeszowego prawa lewiratu.

3 Saduceusze najwyraźniej traktują sprawę zmartwychwstania jako swego rodzaju teorię czy hipotezę, którą można obalić3. Jezus wykazuje im naprzód błąd metodologiczny: nie znają Pisma — a z kolei błąd merytoryczny: nie przyjmują tego, co Pismo objawia — nie znają mocy Bożej — nie mają wiary w Tego, który objawił się Mojżeszowi w krzaku ognistym. Jest to bardzo znamienna odpowiedź i bardzo precyzyjna. Chrystus spotyka się tutaj z ludźmi, którzy uważają się za znawców i kompetentnych interpretatorów Pisma. Ludziom tym — to jest saduceuszom — Jezus odpowiada, że sama znajomość Pisma jako „litery” nie wystarcza. Pismo bowiem jest nade wszystko środkiem do poznania mocy Boga Żywego, który objawia w nim siebie, tak jak objawił siebie Mojżeszowi w krzaku ognistym. W tym objawieniu nazwał siebie „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba”4 — a więc tych, którzy byli protoplastami Mojżesza w wierze płynącej z objawienia Boga Żywego. Wszyscy oni dawno już pomarli, a jednak Chrystus odwołanie się do nich dopełnia stwierdzeniem: „Bóg nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych”. Stwierdzenia tego, które jest kluczem Chrystusowej interpretacji słów wypowiedzianych do Mojżesza z głębi płonącego krzaka, nie można rozumieć inaczej, jak tylko przyjmując rzeczywistość życia, któremu śmierć nie kładzie kresu. Ojcowie Mojżesza w wierze: Abraham, Izaak, Jakub, dla Boga są osobami żyjącymi (por. Łk 20,38: „wszyscy bowiem dla Niego żyją”), chociaż wedle ludzkich kryteriów należy ich zaliczyć do umarłych. Odczytywać prawidłowo Pismo, a w szczególności powyższe słowa Boga samego — to znaczy poznawać i przyjmować z wiarą moc Dawcy Życia, który nie jest związany panującym w ziemskich dziejach człowieka prawem śmierci.

4 Zdaje się, że w taki sposób należy zinterpretować odpowiedź Chrystusa na temat możliwości zmartwychwstania5 udzieloną saduceuszom wedle zapisu wszystkich trzech synoptyków. Kiedyś Chrystus odpowiedzi w tej sprawie udzieli swoim własnym zmartwychwstaniem — na razie jednak odwołuje się do świadectwa Starego Testamentu i ukazuje jak w tym świadectwie należy odnajdywać prawdę o nieśmiertelności i zmartwychwstaniu. Należy to czynić nie zatrzymując się przy samym brzmieniu słów, ale sięgając do mocy Boga, którą słowa te objawiają. Powołanie się na Abrahama, Izaaka i Jakuba w owej Mojżeszowej teofanii, o jakiej czytamy w Księdze Wyjścia (3,2-6), jest świadectwem, które Żywy Bóg daje tym, którzy „dla Niego” żyją: którzy z Jego mocy mają życie, chociaż w wymiarach historii od dawna trzeba ich zaliczyć do umarłych.

5 Pełną wymowę tego świadectwa, do którego w rozmowie z saduceuszami odwołuje się Jezus, można by (stale w świetle Starego tylko Testamentu) odczytać w taki sposób: Ten, Który Jest — Ten, Który Żyje i który jest Życiem — stanowi niewyczerpalne źródło istnienia i życia, tak jak objawił siebie „na początku” w Księdze Rodzaju (por. Rdz 1 – 3). Chociaż przeto udziałem człowieka wraz z grzechem stała się śmierć co do ciała (por. Rdz 3,19)6, chociaż dostęp do drzewa życia (wielkiego symbolu Księgi Rodzaju) został dla niego odcięty (por. Rdz 3,22) — to jednak Bóg Żywy, wchodząc w nowe przymierze z ludźmi (Abraham — patriarchowie, Mojżesz — Izrael), w przymierzu tym odnawia stale samą rzeczywistość Życia, odsłania na nowo jego perspektywę, poniekąd wciąż na nowo otwiera dostęp do drzewa życia. Wraz z Przymierzem to Życie, którego źródłem jest On sam, staje się udziałem ludzi — tych samych, którzy na skutek złamania pierwszego Przymierza stracili przystęp do drzewa życia, którzy w wymiarach swej ziemskiej historii zostali poddani śmierci.

6 Chrystus jest ostatnim słowem Boga na ten temat, w tym bowiem Przymierzu, które w Nim i przez Niego zostaje zawarte pomiędzy Bogiem a ludzkością, perspektywa Życia zostaje otwarta do końca, a przystęp do drzewa życia — wedle pierwotnego zamierzenia Boga Przymierza — zostaje objawiony w ostatecznej pełni każdemu człowiekowi. Taka będzie wymowa śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, takie świadectwo tajemnicy paschalnej. Jednakże rozmowa z saduceuszami toczy się na przedpaschalnym etapie mesjańskiego posłannictwa Chrystusa. Przebieg rozmowy według Mateusza (22,24-30), Marka (12,18-27) i Łukasza (20,27-36), wskazuje na to, że Chrystus, który kilkakrotnie, zwłaszcza w obcowaniu ze swoimi uczniami, mówił o przyszłym zmartwychwstaniu Syna Człowieczego (por. np. Mt 17,9.23; 20,11 i paral.), w tej rozmowie nie odwołuje się do tego argumentu. Racje są zrozumiałe i przejrzyste. Rozmowa toczy się z saduceuszami, „którzy nie wierzą w zmartwychwstanie” (jak zauważa Ewangelista) — to znaczy: którzy kwestionują samą jego możliwość — a równocześnie uważają się za znawców Pisma Starego Testamentu, uważają się za jego kwalifikowanych interpretatorów. I dlatego też Jezus odwołuje się do Starego Testamentu. I na Starym Testamencie wykazuje im, że „nie znają mocy Bożej”7.

7 W sprawie możliwości zmartwychwstania Chrystus odwołuje się właśnie do tej mocy, która idzie w parze ze świadectwem Boga Żywego, który jest Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba — i Bogiem Mojżesza. Bóg, którego saduceusze pozbawiają tej mocy, nie jest już prawdziwym Bogiem ojców, ale Bogiem ich hipotezy i interpretacji. Chrystus natomiast przyszedł dać świadectwo Bogu Życia w całej prawdzie Jego mocy nad życiem człowieka.

(18.11.1981)

Przypisy

1 Wprawdzie Nowy Testament nie zna jeszcze wyrażenia „zmartwychwstanie ciał” (które pojawi się dopiero u św. Klemensa: 2 Clem 9, 1 i Justyna: Dial. 80, 5), a stosuje zwrot „powstanie z martwych”, obejmując nim całego człowieka, jednakże wiarę w nieśmiertelność duszy i jej przebywanie poza ciałem można odczytać w szeregu tekstów (por. np. Łk 23,43; Flp 1,23-24; 2 Kor 5,6-8).

2 Tekst Łukasza zawiera pewne nowe elementy, wokół których toczy się dyskusja egzegetów.

3 W judaizmie tego okresu, jak wiadomo, nie było jeszcze jasno sformułowanej nauki na temat zmartwychwstania, a tylko szereg teorii lansowanych przez poszczególne szkoły. Faryzeusze, którzy uprawiali spekulację teologiczną, rozwinęli mocno naukę o zmartwychwstaniu, dopatrując się wzmianek o nim we wszystkich księgach Starego Testamentu. Rozumieli jednak przyszłe zmartwychwstanie w sposób ziemski i prymitywny, przepowiadając np. ogromny wzrost urodzajów i płodności w życiu zmartwychwstałym. Saduceusze natomiast polemizowali z tym ujęciem, wychodząc z założenia że Pięcioksiąg nie mówi o eschatologii. Trzeba też uwzględnić, że w I wieku kanon biblijny Starego Testamentu nie był jeszcze ustalony. Kazus przedstawiony przez saduceuszy bezpośrednio atakuje faryzejskie ujęcie zmartwychwstania. Sądzili bowiem, że Chrystus je przyjmuje. Odpowiedź Chrystusa prostuje w równym stopniu pojęcia faryzeuszy, co saduceuszy.

4 Wyrażenie to nie oznacza: „Bóg, którego czcili Abraham, Izaak, Jakub”, ale: „Bóg, który opiekował się Patriarchami i wybawiał ich”. Formuła ta powraca w Księdze Wyjścia (3,6; 3,15-16; 4,5) zawsze w kontekście obietnicy wybawienia Izraela: imię Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba jest poręką i gwarancją tego wybawienia. Podobny sens odnajdujemy w Rdz 49,24-25:

„Bóg Jakuba — Pasterz i Opoka Izraela,

Bóg ojców twoich, który będzie cię wspomagał”

(por. też Rdz 24,27; 26,24; 28,13; 32,10; 46,3). Por. F. Dreyfus OP, „L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Mc XII 26-27)”, Revue Biblique, 66 (1959), s. 218.

Formuła: „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”, wymieniająca imiona trzech Patriarchów razem, oznaczała w egzegezie judaistycznej współczesnej Jezusowi relację Boga do Ludu Przymierza jako wspólnoty (por. E. Ellis, „Jesus, The Sadducees and Qumran”, New Testament Studies, 10 (1963-64), s. 275.

5 W naszym współczesnym odczytaniu tego tekstu ewangelicznego argument Jezusa dotyczy tylko nieśmiertelności; jeśli bowiem patriarchowie żyją cały czas od swej śmierci, już teraz, przed eschatologicznym zmartwychwstaniem ciał na sąd, to stwierdzenie Jezusa dotyczy nieśmiertelności duszy, a nic nie mówi nam o zmartwychwstaniu ciał.

Ale argument Jezusa był skierowany do saduceuszy, którzy nie przyjmowali dualizmu ciała i duszy, uznając jedynie biblijną jedność psychofizyczną człowieka, stanowiącego „ciało i dech żywota”. Dlatego sądzili, że „dusza umiera wraz z ciałem”. Stwierdzenie Jezusa, że patriarchowie żyją, mogło dla saduceuszy oznaczać jedynie zmartwychwstanie wraz z ciałem.

6 Nie poprzestajemy tu na czysto starotestamentalnym rozumieniu śmierci, ale uwzględniamy całokształt antropologii teologicznej.

7 Jest to decydujący argument za autentycznością dyskusji z saduceuszami. Gdyby perykopa stanowiła „paschalny dodatek gminy chrześcijańskiej” (jak sądził np. R. Bultmann), wiarę w zmartwychwstanie ciał poparto by narzucającym się nieodparcie argumentem faktu zmartwychwstania Chrystusa, jak to czyni np. święty Paweł (por. np. 1 Kor 15,12). Por. J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, I Teil, Gütersloch 1971; por. także I. H. Marshall, The Gospel of Luke, Exeter 1978, s. 738.

Odwołanie się do Pięcioksięgu, w sytuacji gdy istniały w Starym Testamencie teksty mówiące bezpośrednio o zmartwychwstaniu (jak np. Iz 26,19 czy Dn 12,2), dowodzi, że rozmowa toczyła się rzeczywiście z saduceuszami, dla których decydującym autorytetem był jedynie Pięcioksiąg. Struktura kontrowersji wskazuje na to, że była to dyskusja rabinistyczna według klasycznych wzorów, uprawianych w ówczesnych akademiach (por. J. Le Moyne OSB, Les Sadducéens, Paris 1972, s. 124 n.; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1959, s. 257; D. Daube, New Testament and Rabbinic Judaism, London 1956, s. 158-139; J. Rademakers SJ, La bonne nouvelle de Jésus selon St. Marc, Bruxelles 1974, s. 313.

### Odzyskane w zmartwychwstaniu ciało ludzkie

1 „Gdy powstaną z martwych, nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25). Stwierdziwszy w rozmowie z saduceuszami, że zmartwychwstanie odpowiada mocy Boga Żywego, Chrystus wypowiada owe słowa, które posiadają kluczowe znaczenie dla teologii ciała. Wszyscy trzej synoptycy podają tę samą wypowiedź, z tym, że wersja Łukasza różni się w pewnych szczegółach od wersji Mateusza i Marka. Zasadnicze dla wszystkich jest stwierdzenie, iż w przyszłym zmartwychwstaniu ludzie, odzyskując swoje ciała w pełni doskonałości właściwej dla Bożego obrazu i podobieństwa, odzyskując te ciała jako męskie i kobiece — „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić”. Łukasz (20,34-35) wyraża to samo w słowach następujących: „Dzieci tego świata żenią się i za mąż wychodzą. Lecz ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić”.

2 Jak widać z tych samych słów, małżeństwo, owa jedność, w której, jak mówi Księga Rodzaju, mężczyzna i kobieta „łączą się ze sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (por. Rdz 2,24) — jedność, która jest udziałem człowieka od „początku” — należy wyłącznie do „tego świata”. Małżeństwo i prokreacja nie stanowią natomiast eschatologicznej przyszłości człowieka. W zmartwychwstaniu tracą one niejako swą rację bytu. Ów „przyszły świat”, o jakim mówi Łukasz (20,35), oznacza ostateczne spełnienie rodzaju ludzkiego, zamknięcie ilościowe kręgu istot, stworzonych na obraz i podobieństwo w tym celu, aby mnożąc się poprzez małżeńską „jedność w ciele” mężczyzn i kobiet, czynić sobie ziemię poddaną. Ów „przyszły świat” nie jest światem ziemi, ale światem Boga, który, jak wiemy z Listu Pawłowego, ma go wypełnić bez reszty, ma stać się wszystkim we wszystkich (1 Kor 15,28).

3 Równocześnie zaś ów „przyszły świat”, który wedle objawienia jest „królestwem Boga”, jest także ostateczną i wieczną „ojczyzną” (por. Flp 3,20) człowieka, jest „domem Ojca” (J 14,2). Ów „przyszły świat” — jako nowa ojczyzna człowieka — z tego świata teraźniejszego, doczesnego, który jest poddany śmierci, czyli zniszczeniu ciała („w proch się obrócisz” — Rdz 3,19), wyłania się ostatecznie poprzez zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie, wedle słów Chrystusa zapisanych u synoptyków, oznacza nie tylko odzyskania ciała i odbudowanie integralnego życia ludzkiego poprzez jedność ciała z duszą — oznacza ono także jego nowy zupełnie stan. Potwierdzenie tego nowego stanu ciała znajdujemy w zmartwychwstaniu Chrystusa (por. Rz 6,5-11). Słowa zapisane przez synoptyków (Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,34-35) powrócą wówczas (to jest po fakcie zmartwychwstania Chrystusa) do wszystkich, którzy ich słuchali, z nową niejako mocą dowodową, a równocześnie nabiorą charakteru przekonywującej obietnicy. Jednakże zatrzymujemy się przy tych słowach na etapie „przedpaschalnym”, biorąc na razie za podstawę tę tylko sytuację, w jakiej zostały wypowiedziane. Nie ulega wątpliwości, że już w tej odpowiedzi udzielonej saduceuszom Chrystus odsłania nowy stan ciała ludzkiego w zmartwychwstaniu — a czyni to właśnie przez odniesienie i porównanie do tego stanu, który był udziałem człowieka od „początku”.

4 Słowa: „Nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić” zdają się świadczyć równocześnie o tym, że owe odzyskane i zarazem odnowione w zmartwychwstaniu ciała ludzkie zachowają swoją właściwość męską lub kobiecą — a równocześnie sam sens bycia co do ciała mężczyzną i kobietą zostanie w tym „przyszłym świecie” ukonstytuowany i uświadomiony inaczej aniżeli to było od „początku” oraz w całym wymiarze ziemskiej historii człowieka. Słowa z Księgi Rodzaju: „Mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (2,24), ukonstytuowały od początku ów sens bycia co do ciała mężczyzną i kobietą, który słusznie należy określić jako „małżeński” i zarazem jako „prokreacyjny” oraz „rodzicielski”, biorąc pod uwagę błogosławieństwo płodności, dołączone przez Boga (Elohim) do stworzenia człowieka „mężczyzną i kobietą” (Rdz 1,27). Słowa Chrystusa wypowiedziane na temat zmartwychwstania każą nam wnosić, iż ów sens męskości i kobiecości — sens bycia co do ciała mężczyzną i kobietą — zostanie w „świecie przyszłym” wraz ze zmartwychwstaniem ciała ukonstytuowany na nowo.

5 Czy możemy na ten temat powiedzieć coś bardziej szczegółowego? Owszem, słowa Chrystusa zapisane przez synoptyków (zwłaszcza w wersji Łukasza 20,27-40) uprawniają nas do tego. Czytamy bowiem, że ci, „którzy zostaną uznani za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych […] nie mogą umrzeć, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania” (Mateusz i Marek podają tylko, że „będą jak aniołowie w niebie”). Wypowiedź ta pozwala wnioskować przede wszystkim o innym niż w życiu ziemskim (a nawet innym niż w wymiarze samego „początku”) uduchowieniu człowieka. Oczywiście, że nie chodzi tutaj o przeobrażenie jego natury w anielską, czyli czysto duchową. Kontekst wskazuje wyraźnie na to, że zachowa on w tym „przyszłym świecie” swoją własną ludzką naturę duchowo-cielesną. Gdyby miało być inaczej, nie byłoby sensu mówić o zmartwychwstaniu.

Zmartwychwstanie oznacza przywrócenie do życia prawdziwego ciała ludzkiego, które w doczesności zostało poddane śmierci. Z pewnością więc chodzi w owym wyrażeniu z Łukasza 20,36 (a także z Mateusza 22,30 oraz Marka 12,35) o naturę ludzką, czyli duchowo-cielesną. A porównanie do istot niebieskich, które znajdujemy w tym kontekście, nie jest w Biblii nowością. Wszak już choćby Psalm 8, sławiąc człowieka jako dzieło Stwórcy, mówi: „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów” (Ps 8,6). Należy wnosić, że w zmartwychwstaniu podobieństwo stanie się jeszcze większe — nie poprzez jakieś odcieleśnienie człowieka, ale poprzez inny rodzaj (można by też powiedzieć: inny stopień) uduchowienia jego cielesnej natury — można by też powiedzieć: poprzez inny „układ sił” wewnątrz człowieka. Zmartwychwstanie oznacza nowe poddanie ciała duchowi.

6 Zanim spróbujemy powiedzieć coś więcej na ten temat, wypada przypomnieć, że prawda o zmartwychwstaniu posiadała kluczowe znaczenie dla ukształtowania całej teologicznej antropologii, tak dalece, że można ją nawet po prostu rozumieć jako „antropologię zmartwychwstania”. Refleksja nad zmartwychwstaniem zaważyła nad tym, że Tomasz z Akwinu w swojej metafizycznej (a równocześnie teologicznej) antropologii, opuścił koncepcję filozoficzną Platona na temat stosunku duszy do ciała, a przybliżył się do koncepcji Arystotelesa1. Zmartwychwstanie bowiem, przynajmniej pośrednio, świadczy o tym, że ciało nie jest w całokształcie złożonego bytu ludzkiego doraźnie tylko i czasowo dołączone do duszy (jakby jej ziemskie „więzienie”, jak mniemał Platon)2, ale że wraz z duszą współstanowi o jedności i integralności bytu ludzkiego. Tak właśnie, w odróżnieniu od Platona, uczył Arystoteles3. Jeżeli św. Tomasz zaakceptował w swej antropologii jego koncepcję, to właśnie z uwagi na prawdę o zmartwychwstaniu. Prawda o zmartwychwstaniu bowiem wyraźnie przemawia za tym, że eschatologicznej doskonałości oraz szczęśliwości człowieka nie można pojmować jako stanu samej duszy oderwanej (po platońsku: wyzwolonej) od ciała — natomiast należy go pojmować jako stan człowieka ostatecznie i doskonale „zintegrowanego” poprzez takie zjednoczenie duszy z ciałem, które tę właśnie doskonałą integralność definitywnie warunkuje i zabezpiecza.

Przerwijmy w tym miejscu naszą refleksję nad słowami, jakie Chrystus wypowiedział o przyszłym zmartwychwstaniu. Wielkie bogactwo treści zawarte w tych słowach każe nam do nich powrócić w dalszych rozważaniach.

(2.12.1981)

Przypisy

1 Por. np.: „Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur” (św. Tomasz z Akwinu, Summa theologiae, I, q. 89, a. 1). „Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt […], remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam. […] Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius animae […]; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso” (tamże). „Secundum se convenit animae corpori uniri. […] Anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem” (tamże, I, q. 76, a. 1, ad 6).

2 „To mén somá estin hémin séma” (Platon, Gorgiasz, 493 A; por. również Fedon, 66 B; Kratylos, 400 C).

3 Arystoteles, O duszy, II, 412a, 19-22; por. również Metafizyka, 1029b 11, 1030b 14.

### Uduchowienie — przeniknięcie ciała energiami Ducha

1 „Przy zmartwychwstaniu […] nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22,30; podobnie Mk 12,25). „Są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania” (Łk 20,36).

Staramy się zrozumieć te słowa Chrystusa na temat przyszłego zmartwychwstania, wyciągając z nich wniosek o — innym niż w życiu ziemskim — uduchowieniu człowieka. Można by tutaj mówić także o doskonałym układzie sił we wzajemnych stosunkach tego, co duchowe, i tego, co cielesne w człowieku. Człowiek „historyczny” w konsekwencji grzechu pierworodnego doświadcza wielorakiej niedoskonałości tego układu sił, co wedle znanego wyrażenia biblijnego przejawia się w tym, że „ciało pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału” (por. Rz 7,22-23). Człowiek „eschatologiczny” będzie wolny od owego „przeciw”. W zmartwychwstaniu ciało powróci do doskonałej jedności i harmonii z duchem: człowiek nie będzie doświadczał przeciwieństwa pomiędzy tym, co w nim duchowe, a tym, co cielesne. „Uduchowienie” oznacza nie tylko doskonałe panowanie pierwszego nad drugim, ale jak gdyby pełne przeniknięcie ciała duchem — przeniknięcie energii ciała siłami ducha.

2 W życiu doczesnym panowanie ducha nad ciałem — i równoczesne podporządkowanie ciała duchowi — może stać się, jako owoc wytrwałej pracy nad sobą, wyrazem dojrzałej duchowo osobowości, nigdy jednakże owo przeniknięcie sił ciała energiami ducha nie usuwa samej możliwości wzajemnego ich przeciwstawienia. „Uduchowienie”, o jakim mowa w analizowanych tutaj tekstach synoptyków (Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,34-35), znajduje się już poza taką możliwością. Jest to więc uduchowienie doskonałe, w którym sama możliwość tego, aby „ciało pożądało przeciw duchowi, a duch przeciw ciału” (por. Rz 7,22-23), zostaje całkowicie wyeliminowana. Stan ów, który — jak widać — różni się zasadniczo (a nie tylko co do stopnia) od tego, którego doświadczamy w życiu ziemskim, nie oznacza jednakże jakiegoś „odcieleśnienia” ciała ani też w konsekwencji jakiegoś „odczłowieczenia” człowieka. Wręcz przeciwnie: oznacza doskonałe jego „urzeczywistnienie”. W istocie bowiem złożonej, duchowo-cielesnej, jaką jest człowiek, doskonałość nie może polegać na wzajemnym sprzeciwianiu się sobie ducha i ciała, ale na dogłębnym zharmonizowaniu obojga z zachowaniem pierwszeństwa ducha. To pierwszeństwo w „świecie przyszłym” ma się urzeczywistniać i objawiać z doskonałą spontanicznością, bez żadnego oporu ze strony ciała. Nie należy tego wszakże rozumieć jako ostatecznego „pokonania” ciała przez ducha. Zmartwychwstanie będzie oznaczać doskonałe uczestnictwo wszystkiego, co w człowieku cielesne, w tym, co w tymże człowieku duchowe. Będzie ono równocześnie oznaczać doskonałe urzeczywistnienie tego, co osobowe.

3 Słowa synoptyków świadczą o tym, iż stan człowieka w „świecie przyszłym” będzie nie tylko stanem doskonałego uduchowienia, ale także stanem gruntownego „przebóstwienia” jego człowieczeństwa.

„Uczestnicy zmartwychwstania” — jak czytamy u Łukasza (20,36) — nie tylko „są równi aniołom”, ale także są „dziećmi Bożymi”. Można wnioskować, iż właściwy dla „człowieka eschatologicznego” stopień uduchowienia będzie miał swoje źródło w nieporównanie wyższym, niż to ma miejsce w życiu ziemskim, stopniu „przebóstwienia”. I tutaj również trzeba dodać, że chodzi nie tylko o inny stopień, ale poniekąd o inny rodzaj tego „przebóstwienia”. Uczestnictwo w naturze Bożej, udział w życiu wewnętrznym Boga samego, przeniknięcie i nasycenie tego, co istotowo człowiecze, tym, co istotowo Boskie, osiągnie wówczas swój nowy zenit, wraz z którym życie ducha ludzkiego rozwinie się w takiej pełni, jaka przedtem była zasadniczo dla niego niedostępna. Tak więc owo nowe uduchowienie będzie owocem Łaski, czyli udzielania się Boga w samym Jego Bóstwie nie tylko duszy, ale całej duchowo-cielesnej podmiotowości człowieka. Mówimy tutaj o „podmiotowości” (a nie tylko o „naturze”), gdyż owo przebóstwienie należy rozumieć nie tylko jako „stan wewnętrzny” człowieka (a więc: podmiotu) uzdolnionego do widzenia Boga „twarzą w twarz”, ale jako nowe ukształtowanie całej podmiotowości osobowej na miarę zjednoczenia z Bogiem w Jego trynitarnej tajemnicy i obcowania z Nim w doskonałej komunii osób. Obcowanie to — przy całej swojej podmiotowej intensywności — nie pochłonie osobowej podmiotowości człowieka, wręcz przeciwnie: nieporównanie bardziej i pełniej ją uwydatni.

4 Przebóstwienie „świata przyszłego”, na które wskazują słowa Chrystusa, przyniesie duchowi ludzkiemu taką „skalę doświadczenia” prawdy i miłości, która w życiu doczesnym była dla niego całkowicie niedostępna. Kiedy Chrystus mówi o zmartwychwstaniu, to wskazuje równocześnie na to, iż w tym eschatologicznym doświadczeniu prawdy i miłości związanym z widzeniem Boga „twarzą w twarz” będzie na swój sposób uczestniczyć także i ludzkie ciało. Kiedy Chrystus mówi o uczestnikach przyszłego zmartwychwstania, iż „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić” (Mt 12,25), słowa te — jak zauważyliśmy już poprzednio — świadczą nie tylko o zamknięciu ziemskiej historii związanej z małżeństwem i prokreacją, ale zdają się także wskazywać na odsłonięcie nowego sensu ciała. Czy można by mówić w tym wypadku o odkryciu na miarę biblijnej eschatologii oblubieńczego sensu ciała jako nade wszystko „dziewiczego” sensu bycia co do ciała mężczyzną i kobietą? Aby na to pytanie, które wyłania się ze słów zapisanych przez synoptyków, udzielić sobie odpowiedzi, wypada głębiej wniknąć w to, czym ma być uszczęśliwiający ogląd Istoty Bożej, widzenia Boga „twarzą w twarz” w życiu przyszłym. Wypada też kierować się tą skalą doświadczenia prawdy i miłości, jaka znajduje się poza granicami poznawczych i duchowych możliwości człowieka w doczesności, a która stanie się jego udziałem w „świecie przyszłym”.

5 Owo „eschatologiczne doświadczenie” Boga Żywego nie tylko skupi na sobie pełnię energii duchowych człowieka, ale równocześnie odsłoni przed nim w sposób żywy i doświadczalny owo „udzielanie się” Boga całemu stworzeniu, a w szczególności Jego udzielanie się człowiekowi, które jest najpełniej osobowym „oddaniem się” Boga w samym Jego Bóstwie człowiekowi — tej istocie, która od początku nosi w sobie obraz i podobieństwo Boga. Tak więc nie tylko przedmiotem „widzenia” stanie się w świecie przyszłym owa tajemnica, która odwiecznie ukryta w Ojcu, została w czasie objawiona w Chrystusie, aby stale dopełniać się w działaniu Ducha Świętego — ale stanie się ona, jeśli tak można się wyrazić, treścią eschatologicznego doświadczenia i „kształtem” całej ludzkiej egzystencji w wymiarach „świata przyszłego”. Życie wieczne wypada pojmować jako eschatologiczne — a więc pełne i doskonałe doświadczenie owej łaski (charis) Boga, która w życiu doczesnym staje się udziałem człowieka pod osłoną wiary, natomiast dla uczestników „świata przyszłego” nie tylko ma się odsłonić w całej swojej przejmującej głębi, ale będzie doświadczana w samej swojej uszczęśliwiającej rzeczywistości.

Przerywamy w tym miejscu nasze rozważanie, skoncentrowane na słowach Chrystusa mówiących o przyszłym zmartwychwstaniu ciał. W tym „uduchowieniu” i „przebóstwieniu”, jakie w zmartwychwstaniu ma stać się udziałem człowieka, odkrywamy w eschatologicznym wymiarze te rysy, które stanowiły o oblubieńczym znaczeniu ciała: odkrywamy je w tym spotkaniu z tajemnicą Boga Żywego, jaka odsłania się przez widzenie Go „twarzą w twarz”.

(9.12.1981)

### Wypełnienie oblubieńczego sensu ciała

1 „Przy zmartwychwstaniu […] nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22,30; podobnie Mk 12,25). „Są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania” (Łk 20,36).

Eschatologiczna komunia (communio) człowieka z Bogiem ukonstytuowana poprzez miłość doskonałego zjednoczenia będzie się żywić na gruncie widzenia „twarzą w twarz” oglądem tej najdoskonalszej, bo czysto Boskiej komunii, jaką jest trynitarna komunia Osób w jedności samego Bóstwa.

2 Słowa Chrystusa zapisane przez synoptyków pozwalają nam wnosić, że uczestnicy „świata przyszłego” w tym zjednoczeniu z żywym Bogiem, którego źródłem jest uszczęśliwiający ogląd Jego trynitarnej jedności i komunii, nie tylko zachowają swą autentyczną podmiotowość, ale uzyskają ją w mierze daleko doskonalszej niż w życiu doczesnym. Znajdzie w tym także potwierdzenie owo prawo całego porządku osobowego, wedle którego doskonałość komunii nie tylko jest uwarunkowana doskonałością czy dojrzałością duchową podmiotu, ale także wzajemnie o tej doskonałości czy dojrzałości stanowi. Uczestnicy „świata przyszłego”, czyli doskonałej komunii z żywym Bogiem, będą cieszyć się doskonale dojrzałą podmiotowością. Jeżeli w tej doskonale dojrzałej podmiotowości, zachowując w swym zmartwychwstałym, czyli uwielbionym ciele, jego męskość oraz kobiecość, „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić”, to tłumaczy się to nie tylko zakończeniem historii, ale także — i to nade wszystko — całym „eschatologicznym autentyzmem” podmiotowej odpowiedzi na „udzielanie się” Bożego Podmiotu, które stanowić będzie uszczęśliwiające doświadczenie osobowego oddania ze strony Boga, przerastające bezwzględnie wszelkie doświadczenia doczesności.

3 Wzajemne oddanie samego siebie Bogu — oddanie, w którym człowiek skoncentruje i wyrazi wszystkie energie swej osobowej i zarazem duchowo-cielesnej podmiotowości — będzie odpowiedzią na oddanie się samego Boga człowiekowi1. W tym wzajemnym oddaniu siebie ze strony człowieka, które stanie się do głębi i definitywnie uszczęśliwiające jako godna osobowego podmiotu odpowiedź na oddanie się Boga, „dziewiczość”, a raczej „dziewictwo” ciała, objawi się w pełni jako eschatologiczne spełnienie oblubieńczego sensu ciała — jako właściwy znak i autentyczny wyraz całej osobowej podmiotowości. Tak więc owa eschatologiczna sytuacja, w której „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić”, posiada gruntowne pokrycie w przyszłym stanie osobowego podmiotu, gdy w ślad za widzeniem Boga „twarzą w twarz” zrodzi się w nim miłość o takiej głębi i sile koncentracji na samym Bogu, że ogarnie bez reszty całą jego duchowo-cielesną podmiotowość.

4 Równocześnie zaś owa koncentracja poznania („widzenia”) i miłości na samym Bogu — koncentracja, która nie może być niczym innym jak pełnią uczestniczenia w życiu wewnętrznym Boga, czyli w samej rzeczywistości trynitarnej — będzie odnalezieniem w Bogu całego „świata” w tych relacjach, które są konstytutywne dla jego odwiecznego ładu („kosmos”). Nade wszystko zaś będzie ona odnalezieniem się człowieka nie tylko w osobowej głębi każdego, ale także w owej jedności, jaka właściwa jest dla świata osób w ich duchowo-cielesnej konstytucji. Wiadomo, iż jest to jedność komunii. Koncentracja poznania i miłości na samym Bogu w trynitarnej komunii Osób nie może znaleźć uszczęśliwiającej odpowiedzi w tych, którzy staną się uczestnikami „świata przyszłego” inaczej, jak tylko poprzez urzeczywistnienie komunii wzajemnej na miarę osób stworzonych. I dlatego wyznajemy wiarę w „obcowanie świętych” (communio sanctorum), a wyznajemy ją w organicznym powiązaniu z wiarą w „ciała zmartwychwstanie”. Słowa Chrystusa stwierdzające, iż „w świecie przyszłym […] nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić”, stoją u podstaw tych treści naszej wiary — a zarazem też domagają się adekwatnej interpretacji właśnie w jej świetle. O rzeczywistości „świata przyszłego” musimy myśleć w kategoriach odnalezienia nowej, doskonałej podmiotowości każdego, a równocześnie odnalezienia nowej, doskonałej intersubiektywności wszystkich. W ten sposób rzeczywistość ta oznacza prawdziwe i ostateczne spełnienie ludzkiej podmiotowości, a na tym gruncie ostateczne spełnienie oblubieńczego znaczenia ciała. Wszechstronna koncentracja stworzonej, odkupionej i uwielbionej podmiotowości na Bogu samym nie odwróci człowieka od jej spełnienia, ale — wręcz przeciwnie — wprowadzi go w nie i w nim ugruntuje. Można w końcu powiedzieć, że w taki sposób rzeczywistość eschatologiczna stanie się źródłem doskonałego urzeczywistnienia „porządku trynitarnego” w stworzonym świecie osób.

5 Słowa Chrystusa, w których odwołuje się On do przyszłego zmartwychwstania — słowa w szczególny sposób potwierdzone Jego własnym zmartwychwstaniem — dopełniają tego, co w rozważaniach niniejszych przywykliśmy nazywać objawieniem ciała. Objawienie to wnika niejako w samo serce rzeczywistości, której doświadczamy — a rzeczywistością tą jest przede wszystkim człowiek, jego ciało, ciało człowieka „historycznego”. I równocześnie objawienie to pozwala nam sięgnąć poza obszar tego doświadczenia w dwóch kierunkach. Naprzód, w kierunku owego „początku”, do którego odwołał się Chrystus w rozmowie z faryzeuszami na temat nierozerwalności małżeństwa (por. Mt 19,3-9) — z kolei, w kierunku „świata przyszłego”, do którego Nauczyciel zwraca umysły swych słuchaczy wobec saduceuszów, „którzy nie wierzą w zmartwychwstanie” (por. Mt 22,23). Oba te „poszerzenia obszaru” doświadczenia ciała (jeśli tak można się wyrazić) nie pozostają całkowicie niedostępne dla naszego, teologicznego oczywiście, rozumienia ciała. To, czym ciało ludzkie jest w polu historycznego doświadczenia człowieka, nie odcina się hermetycznie od obu tamtych wymiarów jego egzystencji ujawnionej poprzez słowa Chrystusa.

6 Oczywiście, że chodzi tutaj nie tyle o „ciało w oderwaniu”, ale o człowieka, który jest równocześnie duchowy i cielesny. Idąc w obu kierunkach wskazanych poprzez słowa Chrystusa, możemy, nawiązując do doświadczenia ciała w wymiarze naszej doczesnej egzystencji (a więc w wymiarze historycznym), dokonać niejako teologicznej rekonstrukcji tego, czym mogło być doświadczenie ciała na gruncie objawionego „początku” człowieka — jak też tego, czym będzie ono w wymiarze „świata przyszłego”. Możliwość takiej rekonstrukcji, poszerzającej nasze doświadczenie człowieka – ciała, wskazuje przynajmniej pośrednio na spójność teologicznego obrazu człowieka w tych trzech wymiarach.

Razem są one konstytutywne dla teologii ciała.

(16.12.1981)

Przypisy

1 „W ujęciu biblijnym […] trzeba podkreślić «dialogiczny» charakter nieśmiertelności (wskrzeszenia), co znaczy, że nieśmiertelność nie wynika po prostu z niemożliwości śmierci tego, co niepodzielne, lecz ze zbawczego aktu Tego, który miłuje, który ma moc, by to uczynić: człowiek zatem nie może ulec unicestwieniu, gdyż Bóg zna go i miłuje. Skoro każda miłość tęskni do wieczności, miłość Boga nie tylko jej pragnie, ale ją urzeczywistnia i nią jest. […] Ponieważ nieśmiertelność, o jakiej mówi Biblia, nie wynika z własnej mocy człowieka, lecz z faktu, że jest przyjęta w dialogu ze Stwórcą, dlatego też musi być nazwana wskrzeszeniem”. J. Ratzinger, „Auferstebung des Fleisches. Theologie”, w: Sacramentum mundi, Band I, Freiburg 1967, s. 399.

### Wizja „przyszłego świata”, który wyłoni się ze zmartwychwstania ciał

1 „Przy zmartwychwstaniu […] nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jako aniołowie Boży w niebie” (Mt 22,30; podobnie Mk 12,25). „Są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania” (Łk 20,36).

Słowa Chrystusa, w których odwołuje się On do przyszłego zmartwychwstania — słowa w szczególny sposób potwierdzone Jego własnym zmartwychwstaniem — dopełniają tego, co w rozważaniach niniejszych przywykliśmy nazywać objawieniem ciała. Objawienie to wnika niejako w samo serce rzeczywistości, której doświadczamy — a rzeczywistością tą jest przede wszystkim człowiek, jego ciało: ciało człowieka „historycznego” — i równocześnie objawienie to pozwala nam sięgnąć poza obszar tego doświadczenia w dwóch kierunkach. Naprzód, w kierunku owego „początku”, do którego odwołał się Chrystus w rozmowie z faryzeuszami na temat nierozerwalności małżeństwa (Mt 19,3-9) — z kolei, w kierunku „świata przyszłego”, do którego Nauczyciel zwraca umysły swych słuchaczy wobec saduceuszów, „którzy nie wierzą w zmartwychwstanie” (Mt 22,23).

2 Ani prawdy tego „początku”, o którym mówi Chrystus, ani też prawdy eschatologicznej człowiek nie dosięga metodami wyłącznie empirycznymi i racjonalnymi. Równocześnie jednak — czy nie można powiedzieć, że oba te wymiary jakoś nosi w zakamarkach doświadczenia swej egzystencji, a raczej w sobie jakoś się do nich przedziera jako do wymiarów w pełni uzasadniających sam sens bycia ciałem — to znaczy bycia jako człowiek „cielesnym”? Jeśli w szczególności chodzi o wymiar eschatologiczny — czy nie jest prawdą, że sama śmierć i zniszczenie ciała nie może mieć dla człowieka znaczenia i wymowy doświadczenia spełniającego osobowy sens istnienia? Kiedy Chrystus mówi o przyszłym zmartwychwstaniu, słowa te nie trafiają w próżnię. Doświadczenie człowieczeństwa, a w szczególności doświadczenie ciała, pozwala słuchaczowi związać z nimi obraz swojej nowej egzystencji „w świecie przyszłym”, do którego doświadczenie doczesne dostarcza tworzywa i podstaw. Odnośna rekonstrukcja teologiczna jest możliwa.

3 W budowaniu tego obrazu — który odpowiada od strony treści naszemu „wierzę w ciała zmartwychwstanie” — ogromnie dopomaga równocześnie świadomość tej spójności, jaka zachodzi pomiędzy doświadczeniem doczesnym a całym wymiarem biblijnego „początku” człowieka w świecie. Jeśli na początku „mężczyzną i kobietą stworzył ich” (Rdz 1,27), jeśli w tej dwoistości co do ciała przewidział równocześnie taką jedność, poprzez którą „staje się jednym ciałem” (Rdz 2,24), jeśli tę jedność związał z błogosławieństwem płodności czyli prokreacją (por. Rdz 1,29) — a obecnie, mówiąc wobec saduceuszów o przyszłym zmartwychwstaniu, Chrystus wyjaśnia, iż wówczas „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić” — to rzecz jasna, iż mamy tu przed oczyma dalszy ciąg prawdy o tym samym człowieku. Chrystus wskazuje na jego tożsamość, chociaż tożsamość ta inaczej się urzeczywistnia w doświadczeniu eschatologicznym niż w doświadczeniu samego „początku” oraz całej historii. Będzie to jednak ten sam człowiek — taki, jaki wyszedł z rąk swego Stwórcy i Ojca. Chrystus mówi: „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić”, lecz nie mówi, że ten człowiek „świata przyszłego” nie będzie już mężczyzną i kobietą tak, jak stał się nim „od początku”. Jest więc rzeczą oczywistą, iż sensu bycia co do ciała mężczyzną lub kobietą w owym „przyszłym świecie” musimy szukać poza małżeństwem i prokreacją, ale nie ma powodu, żebyśmy mieli go szukać poza tym, co — niezależnie od błogosławieństwa prokreacji — wynika z samej tajemnicy stworzenia, a co z kolei kształtuje również sam najgłębszy zrąb dziejów człowieka na ziemi, zważywszy, iż te dzieje zostały głęboko przeniknięte tajemnicą odkupienia.

4 Tak więc człowiek w swej pierwotnej sytuacji jest sam, a równocześnie staje się mężczyzną i kobietą: jednością dwojga. W swej samotności „objawia się” sobie jako osoba, ażeby równocześnie w jedności dwojga „objawić” w sobie komunię osób. W jednym i drugim byt ludzki konstytuuje się jako obraz i podobieństwo Boga. Człowiek też od początku jest ciałem pośród ciał, a w jedności dwojga staje się mężczyzną i kobietą odkrywając „oblubieńczy sens swego ciała na miarę osobowego podmiotu. Z kolei też sens bycia ciałem, a w szczególności bycia co do ciała mężczyzną i kobietą, zostaje związany z małżeństwem i prokreacją (czyli zarazem: rodzicielstwem). Jednakże pierwotny i podstawowy sens bycia ciałem, a także bycia co do ciała mężczyzną i kobietą — właśnie ów sens „oblubieńczy” — związany jest z tym, że człowiek zostaje stworzony jako osoba i powołany do życia in communione personarum. Małżeństwo i prokreacja sama w sobie nie stanowi bez reszty o tym pierwotnym i podstawowym sensie bycia ciałem ani też bycia co do ciała mężczyzną i kobietą. Stanowi tylko o konkretyzacji tego sensu w wymiarach historii. Zmartwychwstanie wskazuje na zamknięcie wymiaru historii. I oto, kiedy słyszymy: „gdy […] powstaną z martwych, nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25), słowa te nie tylko jednoznacznie mówią o tym, jakiego sensu ciało ludzkie nie będzie miało w „świecie przyszłym”, ale pozwalają nam równocześnie wnioskować, iż ów „oblubieńczy” sens ciała w zmartwychwstaniu do życia przyszłego będzie w sposób doskonały odpowiadał zarówno temu, że człowiek jako mężczyzna – niewiasta jest osobą na obraz i podobieństwo Boga, jak też i temu, że ów obraz spełnia się w komunii osób. Będzie zatem ów „oblubieńczy” sens bycia ciałem realizował się jako sens doskonale osobowy i komunijny zarazem.

5 Mówiąc o ciele uwielbionym przez zmartwychwstanie do życia przyszłego, mamy na myśli człowieka, mężczyznę – kobietę w całej prawdzie ich człowieczeństwa — człowieka, który wraz z eschatologicznym doświadczeniem Boga żywego (z „widzeniem twarzą w twarz”), doświadczy takiego właśnie sensu swojego ciała. Będzie to doświadczenie całkowicie nowe, a równocześnie nie będzie ono żadną miarą wyobcowane z tego, co było udziałem człowieka „od początku”, a także od tego, co w wymiarze historycznym jego bytowania stanowiło w nim źródło napięcia pomiędzy duchem a ciałem, najczęściej właśnie w związku z prokreacyjnym znaczeniem ciała i płci. Człowiek „świata przyszłego” odnajdzie w takim nowym doświadczeniu swego ciała właśnie spełnienie tego, co odwiecznie i historycznie zarazem nosił w sobie — poniekąd jako dziedzictwo, a bardziej jeszcze jako zadanie i cel, jako treść etosu.

6 Uwielbienie ciała jako eschatologiczny owoc jego przebóstwiającego uduchowienia odsłoni wartość ostateczną tego, co od początku miało być „uzewnętrznieniem” osoby stworzonej w świecie widzialnym, a także środkiem wzajemnej komunikacji wśród osób, autentycznym wyrazem tej prawdy i miłości, poprzez które buduje się communio personarum. Ten odwieczny sens życia ludzkiego, na który historia każdego człowieka obciążonego dziedzictwem pożądliwości naniosła z konieczności szereg ograniczeń, zmagań i cierpień, odsłoni się teraz na nowo — a odsłoni się w takiej prostocie i wspaniałości zarazem, że każdy z uczestników „świata przyszłego” odnajdzie w swym uwielbionym ciele źródło wolności daru. Tym darem doskonała „wolność synów Bożych” (por. Rz 8,14) żywić będzie również każde z owych obcowań, jakie złożą się na wielką wspólnotę obcowania świętych.

7 Jest rzeczą aż nazbyt oczywistą, iż — opierając się na tej skali doświadczeń i pojęć, jakie są udziałem człowieka w doczesności, w „tym świecie” — trudno jest zbudować w pełni adekwatny obraz „świata przyszłego”. Równocześnie jednak nie ulega wątpliwości, iż z pomocą słów Chrystusa jest możliwe i dostępne przynajmniej pewne przybliżenie tego obrazu. Tym teologicznym przybliżeniem posługujemy się, wyznając wiarę „w ciała zmartwychwstanie i żywot wieczny”, jak też wiarę „w obcowanie świętych”, które należy do rzeczywistości „świata przyszłego”.

8 Wypada — kończąc ten fragment naszych rozważań — raz jeszcze stwierdzić, iż słowa Chrystusa zapisane u synoptyków (Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,35-36) mają znaczenie przełomowe nie tylko w stosunku do zapisu słów Księgi Rodzaju (do których Chrystus odwołuje się przy innej sposobności), ale także w obrębie całej Biblii. Słowa te pozwalają nam w pewnym sensie odczytać na nowo — to znaczy: odczytać do końca — cały objawiony sens ciała, sens bycia człowiekiem, czyli osobą „wcieloną”, bycia „co do ciała” mężczyzną – kobietą. Pozwalają nam zrozumieć, co może znaczyć w wymiarze eschatologicznym „przyszłego świata” owa jedność w człowieczeństwie, jaka została ukonstytuowana „na początku”, a którą słowa Rdz 2,24 („łączą się ze sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem”), wypowiedziane wraz ze stworzeniem człowieka mężczyzną i kobietą, zdawały się orientować — jeśli nie bez reszty, to w każdym razie nade wszystko — w stronę „tego świata”. O ile słowa Księgi Rodzaju były jakby progiem całej teologii ciała — progiem, na którym opierał się Chrystus, ucząc o małżeństwie i jego nierozerwalności — to trzeba przyjąć z kolei, że Jego słowa zapisane u synoptyków są jakby nowym progiem tej integralnej prawdy o człowieku, jaką odnajdujemy w objawionym Słowie Boga. Musimy stanowczo zatrzymać się na tym progu, jeśli nasza teologia ciała — a także nasza chrześcijańska „duchowość ciała” — ma posługiwać się pełnym obrazem.

(13.1.1982)

### Interpretacja zmartwychwstania u św. Pawła

1 Rozważaliśmy poprzednio słowa Chrystusa Pana na temat „świata przyszłego”, który wyłoni się wraz ze zmartwychwstaniem ciał. Słowa te znalazły szczególnie intensywny oddźwięk w nauczaniu św. Pawła. Między odpowiedzią daną saduceuszom, jaką zapisali synoptycy (por. Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,35-36), a apostolatem Pawła stanął nade wszystko sam fakt Chrystusowego zmartwychwstania oraz cały szereg spotkań ze Zmartwychwstałym, do których jako ogniwo ostatnie trzeba zaliczyć wydarzenie pod Damaszkiem. Nawrócony wówczas Szaweł z Tarsu, późniejszy Paweł i „apostoł pogan”, miał dzięki temu również swoje własne doświadczenie popaschalne, na podobieństwo innych Apostołów. U podstaw jego wiary w zmartwychwstanie, której wyraz daje przede wszystkim w 1 Liście do Koryntian (rozdz. 15), stoi z pewnością owo Pawłowe spotkanie ze Zmartwychwstałym, które stało się początkiem i fundamentem jego apostolatu.

2 Trudno tutaj streszczać i komentować cały ów wspaniały i rozbudowany wywód z 15 rozdziału 1 Listu do Koryntian we wszystkich jego szczegółach. Znamienne, iż Chrystus w tych słowach, jakie zapisali synoptycy, odpowiadał saduceuszom, „którzy nie wierzą w zmartwychwstanie” — Paweł zaś odpowiada — a raczej (zgodnie ze swym temperamentem) polemizuje — z tymi, którzy je kwestionują1. Chrystus w swojej odpowiedzi (przedpaschalnej) nie powoływał się na własne zmartwychwstanie, natomiast odwoływał się do podstawowej rzeczywistości starotestamentalnego Przymierza, do rzeczywistości Boga Żywego, która jest źródłem przeświadczenia o możliwości zmartwychwstania: Bóg Żywy jest „Bogiem żyjących, a nie umarłych” (Mk 12,27), Paweł w swym popaschalnym wywodzie na temat przyszłego zmartwychwstania odwołuje się przede wszystkim do rzeczywistości i prawdy zmartwychwstania Chrystusa. Owszem, tej prawdy broni nade wszystko jako fundamentu całej wiary: „jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, […] próżna jest także wasza wiara. […] Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał” (1 Kor 15,14.20).

3 Znajdujemy się tutaj na tej samej linii objawienia: zmartwychwstanie Chrystusa jest ostatecznym i najpełniejszym słowem objawienia się Boga Żywego jako „Boga żyjących, a nie umarłych” (Mk 12,27). Jest ono ostatnim i najpełniejszym potwierdzeniem prawdy o Bogu, która przemawia słowem tego objawienia od początku. Jest ono równocześnie odpowiedzią Boga Życia na historyczną konieczność śmierci, której człowiek został poddany od momentu złamania pierwszego Przymierza — śmierci, która weszła w jego dzieje wraz z grzechem. Tę odpowiedź: zwycięstwo nad śmiercią obrazuje 1 List do Koryntian (rozdz. 15) ze szczególną przenikliwością, ukazując zmartwychwstanie Chrystusa jako początek owego eschatologicznego spełnienia, w którym przez Niego i w Nim wszystko wróci do Ojca, wszystko zostanie Mu poddane, czyli oddane do końca, tak „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). I wtedy — w tym ostatecznym przezwyciężeniu grzechu, tego, co przeciwstawiało stworzenie Stwórcy — zostanie również przezwyciężona śmierć: „jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć” (1 Kor 15,26).

4 W takim kontekście znajdują się słowa, które można uznać za syntezę Pawłowej antropologii zmartwychwstania. I przy tych słowach wypadnie nam tutaj nieco dłużej się zatrzymać. „Podobnie rzecz się ma — czytamy w 1 Liście do Koryntian (15,42-46) — ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się zniszczalne — powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne — powstaje chwalebne; sieje się słabe — powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe — powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstanie też ciało duchowe. Tak też jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiającym. Nie było jednak wpierw tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem”.

5 Pomiędzy tą Pawłową antropologią zmartwychwstania a tamtą, która wyłania się z zapisu synoptyków (Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,35-36) zachodzi merytoryczna spójność — z tym, że tekst 1 Listu do Koryntian jest o wiele bardziej rozbudowany. Paweł uczy tego samego, co głosił Chrystus, wnikając równocześnie w różne aspekty tej prawdy, która w słowach zapisanych u synoptyków została wypowiedziana zwięźle i zasadniczo. Znamienne przy tym dla tekstu Pawłowego jest to, że perspektywę eschatologiczną człowieka, opartą na wierze „w ciała zmartwychwstanie”, łączy on zarówno z odniesieniem do „początku”, jak też z głęboką świadomością sytuacji „historycznej” człowieka. Człowiek ten, do którego zwraca się w 1 Liście do Koryntian, człowiek opierający się (podobnie jak saduceusze) możliwości zmartwychwstania, ma swoje (również „historyczne”) doświadczenie ciała, a z doświadczenia tego wynika z całą oczywistością, że jest to ciało „zniszczalne”, że jest ono „słabe i zmysłowe”, że wobec tego jest „niechwalebne”.

6 Takiego to właśnie człowieka, swego adresata — zarówno w gminie korynckiej, jak też poniekąd adresata wszystkich epok — Paweł skierowuje do Chrystusa — „ostatniego Adama”. Skierowując do Chrystusa zmartwychwstałego, każe temu człowiekowi poniekąd iść śladem swojego własnego doświadczenia popaschalnego. Równocześnie zaś przypomina mu „pierwszego Adama”, czyli każe zwrócić się do „początku”, do tej pierwszej prawdy o człowieku i o świecie, która leży u podstaw całego objawienia tajemnicy Boga Żywego. Tak więc w tej swojej syntezie Paweł odtwarza to wszystko, co wypowiedział Chrystus w trzech różnych momentach: odwołując się do „początku” (Mt 19,3-8; Mk 10,2-9) w rozmowie z faryzeuszami; do „serca” ludzkiego jako miejsca przesilania się pożądliwości wewnątrz człowieka w Kazaniu na Górze (por. Mt 5,27); oraz do zmartwychwstania jako rzeczywistości „świata przyszłego” w rozmowie z saduceuszami (Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,35-36).

Do stylu Pawłowej syntezy należy więc to, iż zapuszcza ona swe korzenie w całości objawionej tajemnicy stworzenia i odkupienia, z niej wyrasta i w jej tylko świetle się tłumaczy. Stworzenie człowieka — to ożywienie duchem materii, czyli ciała, dzięki czemu „pierwszy człowiek, Adam, […] stał się duszą żyjącą”. Tekst Pawłowy powtarza tutaj słowa z Księgi Rodzaju (2,7), czyli z drugiego opisu stworzenia człowieka (tzw. opisu jahwistycznego). Z tego samego źródła wiadomo, że to pierwotne „uduchowienie ciała” uległo zepsuciu przez grzech. Chociaż w tym miejscu 1 Listu do Koryntian autor nie mówi wprost o grzechu pierworodnym, to jednak ów szereg określeń, jakie daje ciału człowieka historycznego, pisząc, że jest ono „zniszczalne […], słabe […], zmysłowe […], niechwalebne”, wskazuje dostatecznie na to, co wedle objawienia jest skutkiem grzechu — na to, co tenże Paweł w innym miejscu nazwie „niewolą zepsucia” (por. Rz 8,21). Tej „niewoli zepsucia” uległo pośrednio całe stworzenie poprzez grzech człowieka, postawionego przez Stwórcę wśród widzialnego świata, aby „panował” (por. Rdz 1,28). Tak więc grzech człowieka ma wymiar nie tylko wewnętrzny, ale i „kosmiczny”. W tym wymiarze ciało — to, które Paweł (w zgodności z całym doświadczeniem) charakteryzuje jako „zniszczalne […], słabe […], zmysłowe […], niechwalebne” — wyraża w sobie stan stworzenia po grzechu. Stworzenie to bowiem „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22). Jednakże, tak jak macierzyński ból rodzenia łączy się z pragnieniem narodzin, z nadzieją na nowego człowieka, tak też i stworzenie całe „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych […] w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,19-21).

8 W takim to właśnie „kosmicznym” kontekście Listu do Rzymian, niejako poprzez „ciało wszystkich stworzeń”, starajmy się dopracować pełne zrozumienie Pawłowej interpretacji zmartwychwstania. Jeśli ten tak głęboko realistyczny, odpowiadający ogólnoludzkiemu doświadczeniu obraz ciała człowieka historycznego kryje w sobie dla Pawła nie tylko „niewolę zepsucia”, ale także nadzieję podobną do tej, jaka towarzyszy „bólom rodzenia” — to dlatego, że Apostoł równocześnie odczytuje w tym obrazie obecność tajemnicy Odkupienia. Świadomość tej tajemnicy wyzwala się właśnie wśród tych wszystkich doświadczeń człowieka, które można określić jako „niewolę skażenia” — wyzwala się zaś dlatego, że odkupienie działa w duszy tegoż człowieka poprzez dary Ducha: „My wszyscy, którzy posiadamy pierwsze dary Ducha […], całą swoją istotą wzdychamy, oczekując odkupienia naszego ciała” (Rz 8,23). Odkupienie jest drogą do zmartwychwstania. Zmartwychwstanie stanowi ostateczne dopełnienie odkupienia ciała.

Do analizy Pawłowego tekstu z 1 Listu do Koryntian powrócimy w dalszych rozważaniach.

(27.1.1982)

Przypisy

1 Koryntian nurtowały niewątpliwie prądy dualizmu platońskiego, neopitagoreizmu o zabarwieniu religijnym, stoicyzmu i epikureizmu; wszystkie te filozofie odrzucały możliwość zmartwychwstania ciała. Paweł doświadczył już uprzednio reakcji Greków na naukę o zmartwychwstaniu w czasie wystąpienia na Areopagu (por. Dz 17,32).

### Antropologia zmartwychwstania

1 Od słów Chrystusa na temat przyszłego zmartwychwstania ciał (słowa te są zapisane u wszystkich trzech synoptyków: Mateusza, Marka i Łukasza), przeszliśmy do Pawłowej antropologii zmartwychwstania. Analizujemy 1 List do Koryntian, a nade wszystko rozdział 15, wiersze 42-49.

W zmartwychwstaniu ciało ludzkie objawia się — wedle słów Apostoła — jako „niezniszczalne-chwalebne-mocne-duchowe”. Tak więc zmartwychwstanie jest nie tylko objawieniem się życia, które zwycięża śmierć — niejako ostatecznym powrotem do drzewa życia, od którego człowiek został odsunięty w momencie grzechu pierworodnego — jest ono równocześnie objawieniem ostatecznych przeznaczeń człowieka w całej pełni jego duchowo-cielesnej natury i osobowej podmiotowości. Paweł z Tarsu — który w ślad za innymi Apostołami doświadczył w spotkaniu ze zmartwychwstałym Chrystusem stanu Jego uwielbionego ciała — na gruncie tego doświadczenia głosi w Liście do Rzymian „odkupienie ciała” (Rz 8,23), zaś w 1 Liście do Koryntian (15,42-49) — dopełnienie tego odkupienia w przyszłym zmartwychwstaniu.

2 Metoda literacka, jaką Paweł przy tym stosuje, odpowiada doskonale jego stylowi. Jest to metoda takich przeciwstawień, które równocześnie przybliżają do siebie to, co przeciwstawiają. W ten sposób owe przeciwstawienia służą zrozumieniu Pawłowej interpretacji zmartwychwstania, zarówno w jego wymiarze „kosmicznym”, jak też gdy chodzi o charakterystykę samej wewnętrznej struktury człowieka „ziemskiego” i „niebieskiego”. Apostoł bowiem, przeciwstawiając Adama i Chrystusa (zmartwychwstałego) — czyli pierwszego i ostatniego Adama — ukazuje zarazem jak gdyby dwa bieguny, pomiędzy którymi w tajemnicy stworzenia i odkupienia został usytuowany człowiek w kosmosie; można by powiedzieć, że został pomiędzy tymi biegunami „rozpięty” w obszarze odwiecznych przeznaczeń, dotyczących od początku do końca tejże samej jego natury: człowieczeństwa. Jeśli Paweł pisze: „pierwszy człowiek z ziemi — ziemski: drugi Człowiek — z nieba” (1 Kor 15,47), to ma na myśli zarówno Adama – człowieka, jak też i Chrystusa jako Człowieka. Pomiędzy tymi dwoma biegunami, pomiędzy pierwszym a ostatnim Adamem, rozgrywa się ów proces, który autor wypowiada w następujących słowach: „jak nosiliśmy obraz [człowieka] ziemskiego, tak też nosić będziemy obraz [człowieka] niebieskiego” (1 Kor 15,49).

3 Ów „człowiek niebieski” — człowiek zmartwychwstania, którego pierwowzorem jest zmartwychwstały Chrystus — jest nie tylko przeciwieństwem i zaprzeczeniem „człowieka ziemskiego” (którego pierwowzorem jest „pierwszy Adam”) — ale jest nade wszystko jego wypełnieniem i potwierdzeniem. Jest wypełnieniem i potwierdzeniem tego, co odpowiada samej duchowo-cielesnej konstytucji człowieczeństwa w obszarze odwiecznych przeznaczeń, czyli w myśli i zamierzeniu Tego, który od początku stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Człowieczeństwo „pierwszego Adama” — owego „człowieka z ziemi” — nosi w sobie jakby szczególną potencjalność (zdolność i gotowość) przyjęcia w siebie tego wszystkiego, czym stał się „drugi Adam”: Człowiek z nieba, czyli Chrystus — czym stał się w swoim zmartwychwstaniu. Nosi więc owo człowieczeństwo, które jest udziałem wszystkich ludzi, dzieci pierwszego Adama i które wraz z dziedzictwem grzechu jest — jako cielesne — równocześnie „zniszczalne”, możliwość „niezniszczalności”. Nosi w sobie owo człowieczeństwo, które w całej swojej duchowo-cielesnej konstytucji ujawnia się jako „niechwalebne”, wewnętrzne „pragnienie chwały” — a więc dążność i zdolność do tego, ażeby na obraz Chrystusa zmartwychwstałego stać się również „chwalebnym”. Wreszcie to samo człowieczeństwo, o którym zgodnie z ogólnoludzkim doświadczeniem Apostoł mówi, iż jest „słabe” i „zmysłowe”, nosi w sobie dążenie do tego, aby stać się „mocnym i „duchowym”.

4 Mówimy tutaj o całej naturze ludzkiej, o człowieczeństwie w jego duchowo-cielesnej konstytucji — Paweł natomiast mówi o „ciele”. Na podstawie bliższych i dalszych kontekstów możemy przyjąć, że nie chodzi o samo ciało, ale o całego człowieka w jego cielesności, a więc tym samym w jego ontycznej złożoności. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż jeśli właśnie w całym widzialnym świecie (kosmosie) to jedno ciało, jakim jest ciało ludzkie, nosi w sobie „potencjalność zmartwychwstania” — a więc dążność i zdolność do ostatecznego ukonstytuowania się jako „niezniszczalne-chwalebne-mocne-duchowe” — to dlatego, że trwając od początku w duchowo-cielesnej jedności bytu osobowego, może w tym „ziemskim” obrazie i podobieństwie Boga przyjąć i odtworzyć również „niebieski” obraz ostatniego Adama: Chrystusa. Pawłowa antropologia zmartwychwstania jest kosmiczna i uniwersalistyczna zarazem: każdy człowiek nosi w sobie obraz Adama i każdy też jest wezwany do tego, aby nosił w sobie obraz Chrystusa, obraz Zmartwychwstałego. Ów obraz jest rzeczywistością „przyszłego świata”, rzeczywistością eschatologiczną (Paweł pisze: „nosić będziemy”); ale równocześnie jest on już w jakiś sposób rzeczywistością tego świata, skoro został w nim ujawniony przez zmartwychwstanie Chrystusa. Jest rzeczywistością zaszczepioną w człowieku „tego świata” i dojrzewającą w nim w kierunku ostatecznego spełnienia.

5 Wszystkie kolejne przeciwstawienia tekstu Pawłowego dopomagają w zbudowaniu wystarczającego zarysu antropologii zmartwychwstania. Ów zarys jest równocześnie bardziej szczegółowy aniżeli ten, jaki wyłania się z tekstu synoptyków (Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,35-36) — ale jest też poniekąd bardziej jednostronny. Słowa Chrystusa zapisane przez synoptyków odsłaniają przed nami perspektywę eschatologicznej doskonałości ciała, w całej pełni poddanego przebóstwiającej głębi widzenia Boga „twarzą w twarz”, w którym znajdzie swe niewyczerpane źródło zarówno wiekuista „dziewiczość” (związana z oblubieńczym znaczeniem jego ciała), jak też wiekuista „intersubiektywność” człowieka: wszystkich ludzi, którzy staną się (jako mężczyźni i kobiety) uczestnikami zmartwychwstania. Pawłowy zarys eschatologicznej doskonałości uwielbionego ciała zdaje się pozostawać bardziej w obrębie samej wewnętrznej struktury człowieka – osoby. Jego interpretacja przyszłego zmartwychwstania przede wszystkim zdaje się nawiązywać do „dualizmu”: ciało — duch, który jest źródłem wewnętrznego „układu sił” w człowieku.

6 Ten „układ sił” ulegnie w zmartwychwstaniu radykalnej zmianie. Słowa Pawłowe, które sugerują to bardzo dobitnie, nie mogą być jednakże zrozumiane i interpretowane w duchu antropologii dualistycznej, jak na to postaramy się jeszcze wskazać w dalszym ciągu naszej analizy. Jeszcze jedno bowiem rozważanie wypadnie poświęcić antropologii zmartwychwstania w świetle 1 Listu do Koryntian.

(3.2.1982)

### Antropologia zmartwychwstania: 1 Kor 15,42-43

1 Od słów Chrystusa na temat przyszłego zmartwychwstania ciał, które znajdujemy u wszystkich trzech synoptyków: Mateusza, Marka i Łukasza — przeszliśmy w naszych rozważaniach do tego, co na temat przyszłego zmartwychwstania pisze Paweł w 1 Liście do Koryntian (1 Kor 15). Analiza nasza skupia się przede wszystkim na tym, co można by nazwać Pawłową „antropologią zmartwychwstania”. Autor Listu przeciwstawia stan człowieka „ziemskiego” (historycznego) stanowi człowieka po zmartwychwstaniu, charakteryzując w sposób zwięzły, a równocześnie dosadny jakby wewnętrzny „układ sił”, znamienny dla każdego z tych stanów.

2 Na to, że właśnie ten wewnętrzny układ sił ulegnie w zmartwychwstaniu radykalnej zmianie, zdaje się wskazywać przede wszystkim przeciwstawienie: ciało „słabe” — ciało „mocne”. Paweł pisze: „zasiewa się zniszczalne — powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne — powstaje chwalebne; sieje się słabe — powstaje mocne” (1 Kor 15,42-43). „Słabe” jest więc to ciało, które wyrasta — mówiąc językiem metafizycznym — na doczesnej glebie człowieczeństwa. Pawłowa przenośnia odpowiada równocześnie terminologii naukowej, która początek człowieka co do ciała określa tym samym wyrażeniem (semen). Jeśli to ludzkie ciało, które wyrasta z ziemskiego nasienia, jest w oczach Apostoła „słabe” — to nie tylko dlatego, że jest „zniszczalne”, że pozostaje poddane śmierci oraz wszystkiemu, co do niej prowadzi — ale także dlatego, że jest „zmysłowe”1. Ciało „mocne” — to, które człowiek odziedziczy od ostatniego Adama-Chrystusa jako uczestnik przyszłego zmartwychwstania, ma być ciałem „duchowym”. Właśnie takie „duchowe” ciało będzie niezniszczalne, nie zagrożone śmiercią. Tak więc antynomia „słabe — mocne” najwyraźniej odnosi się nie tylko do ciała separatim, ale do całej konstytucji człowieka ze względu na jego cielesność. Tylko w ramach takiej konstytucji ciało może powstawać jako „duchowe” — i to „uduchowienie” ciała będzie źródłem jego mocy i niezniszczalności (nieśmiertelności).

3 Jest to temat, którego początków szukać należy już w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Można powiedzieć, że św. Paweł widzi rzeczywistość przyszłego zmartwychwstania jako swoiste restitutio in integrum: przywrócenie, a zarazem osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Nie tylko przywrócenie — w takim wypadku zmartwychwstanie byłoby poniekąd powrotem do tego stanu, jaki był udziałem człowieka przed grzechem, poza poznaniem dobra i zła (por. Rdz 1-2). Ale taki powrót nie odpowiada wewnętrznej logice całej ekonomii zbawczej, najgłębszemu sensowi tajemnicy odkupienia. Restitutio in integrum, związane ze zmartwychwstaniem i rzeczywistością „świata przyszłego”, może być tylko wprowadzeniem do nowej pełni. Będzie to taka pełnia, która zakłada całą historię człowieka, ukształtowaną dramatem drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 3), a równocześnie przenikniętą tajemnicą odkupienia.

4 Wedle słów 1 Listu do Koryntian ten człowiek, w którym zmysłowość ma przewagę nad duchowością („ciało zmysłowe”: 1 Kor 15,14), skazany jest na śmierć — ma natomiast powstać „ciało duchowe”: człowiek, w którym duch uzyska właściwą przewagę nad ciałem, duchowość nad zmysłowością. Łatwo zrozumieć, że Paweł ma tu na myśli zmysłowość jako sumę czynników stanowiących ograniczenie ludzkiej duchowości, jako siłę „wiążącą” (niekoniecznie w sensie platońskim) przez ograniczenie zdolności poznania (widzenia) prawdy, a także wolności woli i zdolności miłowania w prawdzie. Natomiast nie może chodzić w tym miejscu o tę podstawową funkcję zmysłów, która służy wyzwoleniu duchowości: poznania i woli w cielesno-duchowym compositum ludzkiego podmiotu. Skoro mowa o zmartwychwstaniu ciała, czyli człowieka w jego autentycznej również cielesności, „ciało duchowe” winno by oznaczać właśnie doskonałą wrażliwość zmysłów, ich doskonałe zharmonizowanie z działalnością ducha ludzkiego w prawdzie i wolności. „Ciało zmysłowe”, które jest ziemskim przeciwieństwem „ciała duchowego”, wskazuje natomiast na zmysłowość jako na siłę, która często przesądza o tym, że człowiek bytując „wewnątrz poznania dobra i zła”, zostaje przynaglony i niejako popchnięty właśnie w stronę zła.

5 Nie można przy tym zapominać, że chodzi tutaj nie tylko o sam dualizm antropologiczny, ale o pełniejszą jeszcze antynomię. W antynomii tej bierze udział nie tylko ciało (jako arystotelesowskie hyle) i dusza — czyli człowiek jako „dusza żyjąca” (por. Rdz 2). W antynomii tej bierze udział po jednej stronie cały człowiek, całość jego duchowo-cielesnej podmiotowości, o ile pozostaje pod wpływem Ducha ożywiającego w Chrystusie — a po drugiej stronie: ten sam człowiek, o ile się temu Duchowi opiera i przeciwstawia. W tym drugim wypadku człowiek jest „cielesny” (a jego uczynki są „uczynkami ciała”), natomiast gdy pozostaje pod wpływem Ducha Świętego, człowiek jest „duchowy” (i spełnia „uczynki ducha”).

6 W ten sposób więc można powiedzieć, że nie tylko w 1 Kor 15 spotykamy się z antropologią zmartwychwstania, ale że cała antropologia (i etyka) świętego Pawła jest przeniknięta tajemnicą zmartwychwstania, w której otrzymaliśmy ostatecznie Ducha Świętego. Natomiast 1 Kor 15 stanowi Pawłową interpretację „świata przyszłego”, a w tym świecie — stanu człowieka, który wraz ze zmartwychwstaniem co do ciała dostąpi całej pełni uczestnictwa w darze ożywiającego z Ducha czyli w owocu Chrystusowego Zmartwychwstania.

7 Kończąc tę analizę Pawłowej „antropologii zmartwychwstania” z 1 Listu do Koryntian, wypada nam raz jeszcze wrócić myślą do słów Chrystusa na temat zmartwychwstania i „świata przyszłego”, jakie zapisali synoptycy Mateusz, Marek i Łukasz. Przypomnijmy, że odpowiadając saduceuszom, Chrystus związał wiarę w zmartwychwstanie z całym objawieniem Boga Abrahama, Jakuba i Mojżesza, który „nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych” (Mt 22,32). Równocześnie zaś, odpierając trudność, jaką wysunęli rozmówcy, wypowiedział owe znamienne słowa: „Gdy bowiem powstaną z martwych, nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25). Tym właśnie słowom — w ich najbliższym kontekście — poświęciliśmy nasze poprzednie rozważania, przechodząc z kolei do 1 Listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 15).

Rozważania te mają podstawowe znaczenie dla całej teologii ciała: zarówno dla zrozumienia małżeństwa, jak też „bezżenności dla królestwa Bożego”. Tej ostatniej sprawie zostaną poświęcone dalsze analizy.

(10.2.1982)

Przypisy

1 W oryginale greckim występuje termin psychikón. U św. Pawła znajdujemy go tylko w 1 Liście do Koryntian (2,14; 15,44; 15,46) i nigdzie indziej, najprawdopodobniej z powodu przedgnostycznych tendencji Koryntian — i ma on tu znaczenie pejoratywne: treściowo odpowiada terminowi „cielesny” (por. 2 Kor 1,12; 10,4). Jednakże w pozostałych listach św. Pawła termin psyche i jego pochodne oznaczają: ziemską egzystencję człowieka w poszczególnych jej przejawach, sposób życia jednostki, a nawet samą osobę ludzką w sensie pozytywnym (np. dla wskazania ideału życia kościelnej wspólnoty: miá psyché — „w jednym duchu” (Flp 1,27); sýmpsychoi — „wspólnego ducha” (por. Flp 2,2); isópsychon — „o równych dążeniach ducha” (Flp 2,20). Por. R. Jewett, Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings, Leiden 1971, s. 2, 448-449.

### Bezżenność dla królestwa niebieskiego. Wprowadzenie do tematu

1 Rozpoczynamy rozważania na temat „bezżenności dla królestwa niebieskiego”.

Sprawa powołania do wyłącznego oddania siebie Bogu w dziewictwie i celibacie wrasta swoimi korzeniami głęboko w cały ewangeliczny grunt teologii ciała. Ażeby ukazać jej właściwe wymiary, trzeba mieć w pamięci owe słowa, w których Chrystus odwołuje się do „początku”, a równocześnie te, w których odwołał się do zmartwychwstania ciał. Stwierdzenie: „gdy […] powstaną z martwych, nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25) — wskazuje, że tam jest jakby ojczyzna owej bezżenności, w której człowiek, mężczyzna i kobieta, znajduje równocześnie pełnię osobowego oddania i pełnię intersubiektywnej komunii osób, dzięki uwielbieniu całej swojej duchowo-cielesnej istoty w wiecznym zjednoczeniu z Bogiem. Kiedy wezwanie do bezżenności „dla królestwa niebieskiego” znajduje echo w duszy ludzkiej w warunkach doczesności — a więc w warunkach, w których ludzie zwyczajnie „żenią się i za mąż wychodzą” (Łk 20,34) — wówczas trudno w tym nie dostrzec szczególnej wrażliwości ducha ludzkiego, która już w warunkach doczesności jakby uprzedza to, co ma stać się udziałem człowieka w przyszłym zmartwychwstaniu.

2 O tej sprawie jednakże, o tym szczególnym powołaniu, nie mówi Chrystus w bezpośrednim kontekście swej rozmowy z saduceuszami (por. Mt 22,23-30; Mk 12,18-25; Łk 20,27-36), to znaczy wówczas, gdy odwołał się do zmartwychwstania ciał. Powiedział o tym natomiast jeszcze w kontekście rozmowy z faryzeuszami na temat małżeństwa i podstaw jego nierozerwalności, niejako na przedłużeniu tej rozmowy (por. Mt 19,3-9). Ostatnie jej słowa odnoszą się do tzw. listu rozwodowego, na który zezwalał Mojżesz w pewnych wypadkach. Chrystus mówi: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było. A powiadam wam: Kto oddala swoją żonę — chyba w wypadku nierządu — a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo” (Mt 19,8-9). Wówczas to uczniowie, którzy — jak można wnioskować z kontekstu — przysłuchiwali się tamtej rozmowie, a zwłaszcza ostatnim słowom wypowiedzianym przez Chrystusa, mówią do Niego tak: „Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić” (Mt 19,10). Na to Chrystus daje im następującą odpowiedź: „Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane. Bo są niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się narodzili; i są niezdolni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezżenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezżennymi. Kto może pojąć, niech pojmuje!” (Mt 19,11-12).

3 Można sobie w związku z tą rozmową — w ujęciu św. Mateusza — stawiać pytanie o to, z jaką myślą uczniowie, wysłuchawszy odpowiedzi Chrystusa danej faryzeuszom na temat małżeństwa i jego nierozerwalności, wypowiadają swoją uwagę: „Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić”. W każdym razie Chrystus uznał to za chwilę stosowną, ażeby powiedzieć im o dobrowolnej bezżenności dla królestwa niebieskiego. Mówiąc to, Jezus nie ustosunkowuje się wprost do wypowiedzi uczniów, nie pozostaje w linii ich myślenia1. Nie odpowiada więc ani: „warto się żenić”, ani też: „nie warto się żenić”. Sprawa bezżenności dla królestwa niebieskiego nie zostaje postawiona w kontraście do małżeństwa, nie opiera się na żadnym sądzie negatywnym o jego ważności. Przed chwilą zresztą odwołując się w sprawie nierozerwalności małżeństwa do „początku” — a więc do tajemnicy stworzenia — Chrystus wskazał na pierwsze i podstawowe źródło jego wartości. Aby więc teraz odpowiedzieć na pytanie uczniów — a raczej: wyjaśnić problem przez nich postawiony — Chrystus sięga do innej zasady. Nie dlatego, że „nie warto się żenić” — czyli nie ze względu na negatywną wartość małżeństwa, pozostają bezżenni ci, którzy takiego dokonują wyboru w życiu „dla królestwa niebieskiego” — ale ze względu na szczególną wartość, która łączy się z tym wyborem, wartość, którą trzeba osobiście odkryć i przyjąć jako swoje powołanie. Stąd też Chrystus mówi: „Kto może pojąć, niech pojmuje!” (Mt 19,12). Poprzednio zaś powiedział: „Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane” (Mt 19,11).

4 Jak widać, Chrystus w swojej odpowiedzi na problem postawiony przez uczniów bardzo wyraźnie precyzuje regułę rozumienia swoich słów. W nauce Kościoła utrzymuje się przekonanie, że słowa te nie zawierają przykazania, które obowiązuje wszystkich, ale radę, która odnosi się do niektórych2 — do tych mianowicie, którzy „mogą pojąć”. A „mogą pojąć” ci, „którym to jest dane”. Niniejsze słowa wskazują wyraźnie na moment osobistego wyboru, a równocześnie na moment szczególnej łaski, czyli daru, jaki otrzymuje człowiek, ażeby dokonać takiego właśnie wyboru. Można powiedzieć, iż wybór bezżenności dla królestwa niebieskiego jest jakimś charyzmatycznym wyjściem naprzeciw temu eschatologicznemu stanowi ludzi, w którym „nie będą ani się żenić, ani za mąż wychodzić” — równocześnie jednak pomiędzy owym stanem człowieka w zmartwychwstaniu ciał a dobrowolnym wyborem bezżenności dla królestwa niebieskiego w życiu doczesnym oraz w historycznym stanie człowieka upadłego i odkupionego zarazem zachodzi zasadnicza różnica. Owa eschatologiczna „bezżenność” będzie „stanem”, czyli właściwym i podstawowym sposobem bytowania ludzi: mężczyzn i kobiet w ich ciałach uwielbionych. Bezżenność dla królestwa niebieskiego jako owoc charyzmatycznego wyboru jest wyjątkiem na gruncie innego stanu — tego mianowicie, który stał się udziałem człowieka w ciągu całej jego ziemskiej historii.

5 Jest bardzo znamienne, że Chrystus swojej wypowiedzi na temat bezżenności dla królestwa niebieskiego nie wiąże bezpośrednio z zapowiedzią „świata przyszłego”, w którym „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25). Wypowiedź ta znajduje się, jak już wspomniałem, na przedłużeniu rozmowy z faryzeuszami, w której Jezus odwołał się do „początku”, wskazując na ustanowienie małżeństwa przez Stwórcę i przypominając nierozerwalny charakter, jaki w zamierzeniu Bożym odpowiada małżeńskiej jedności mężczyzny i kobiety.

Rada — a także charyzmatyczny wybór — bezżenności dla królestwa niebieskiego związane są w słowach Chrystusa z najpełniejszym uznaniem tego „historycznego” porządku bytowania człowieka co do duszy i ciała. Na podstawie bezpośredniego kontekstu słów o bezżenności dla królestwa niebieskiego w doczesnym życiu człowieka w powołaniu do takiej bezżenności trzeba widzieć pewnego rodzaju wyjątek od tego, co jest powszechną regułą tego życia. Chrystus to przede wszystkim akcentuje. Że ten wyjątek zawiera w sobie antycypację owej eschatologicznej bezżenności w warunkach „świata przyszłego” (to znaczy „w królestwie niebieskim”), o tym tutaj wprost nie mówi. Chodzi bowiem nie o bezżenność w królestwie niebieskim, ale o bezżenność „dla królestwa niebieskiego”. Idea dziewictwa czy też celibatu jako antycypacji i znaku eschatologicznego3 pochodzi ze skojarzenia słów tutaj wypowiedzianych ze słowami, które Jezus wypowie przy innej sposobności — mianowicie w rozmowie z saduceuszami, głosząc przyszłe zmartwychwstanie ciał.

Temat ten podejmiemy w toku dalszych rozważań środowych.

(10.3.1982)

Przypisy

1 Na temat problemów bardziej szczegółowych związanych z egzegezą tego fragmentu zob. na przykład: L. Sabourin, Il Vangelo di Matteo. Teologia e Esegesi, vol. II, Rzym 1977, s. 834-836; tenże, „The Positive Values of Consecrated Celibacy”, The Way, Suplement 10 (1970), s. 51; J. Blinzler, „Eisin eunouchoi. Zur Auslegung von Mt 19,12”, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 48 (1957), s. 268 nn.

2 „Świętość Kościoła wspierają też w szczególny sposób różne rady, jakie Pan w Ewangelii zalecił wypełniać uczniom swoim. Wśród nich wyróżnia się osobliwie cenny dar łaski Bożej, udzielany przez Ojca niektórych ludziom (por. Mt 19,11; 1 Kor 7,7), aby mianowicie w dziewictwie czy w celibacie łatwiej niepodzielnym sercem (por. 1 Kor 7,32-34) poświęcali się samemu tylko Bogu” (Lumen gentium, 42).

3 Por. np. Lumen gentium, 44, Perfectae caritatis, 12.

### Przełomowe znaczenie nauki Chrystusa

1 Kontynuujemy rozważania na temat bezżenności dla królestwa niebieskiego — temat doniosły również dla integralnie pojętej teologii ciała.

W bezpośrednim kontekście słów o bezżenności dla królestwa niebieskiego Chrystus dokonuje bardzo znamiennego zestawienia, które tym bardziej umacnia nas w przekonaniu, że pragnie powołanie do takiej bezżenności osadzić mocno w rzeczywistości życia doczesnego, trafiając przy tym do umysłowości swoich słuchaczy. Wymienia mianowicie trzy rodzaje „niezdatnych do małżeństwa”. Wyrażenie to mówi o brakach fizycznych, uniemożliwiających płodność małżeństwa. Takimi właśnie brakami tłumaczą się dwa pierwsze rodzaje — kiedy Jezus mówi o brakach wrodzonych: „niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się narodzili” (Mt 19,11), lub też nabytych, spowodowanych przez człowieka: „niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili” (Mt 19,12). W obu wypadkach chodzi więc o stan niejako przymusowy, nie dobrowolny. Jeśli Chrystus w tym zestawieniu mówi z kolei o „bezżennych dla królestwa niebieskiego” (Mt 19,12) jako o trzecim rodzaju, to zapewne w tym celu, ażeby odróżniając, uwydatnić tym bardziej dobrowolny i nadprzyrodzony charakter takiego stanu. Dobrowolny, gdyż bezżenni tej kategorii „sami się takimi uczynili”. Nadprzyrodzony zaś, gdyż uczynili to „dla królestwa niebieskiego”.

2 Odróżnienie jest bardzo wyraźne i bardzo mocne. Niemniej mocne i wymowne jest zestawienie. Chrystus przemawia do ludzi, którzy z tradycji Starego Przymierza nie przejęli ideału bezżenności czy dziewictwa. Małżeństwo było tak powszechne, że wyjątek od niego stanowić mogła właściwie tylko niezdolność fizyczna. Odpowiedź udzielona uczniom w Mt 19,10-12 jest równocześnie odpowiedzią udzieloną poniekąd całej tradycji Starego Testamentu w tej dziedzinie. Niech powie o niej jeden tylko przykład z Księgi Sędziów, do którego odwołujemy się tutaj nie tyle ze względu na przebieg wydarzenia, ile ze względu na znamienne słowa, które temu wydarzeniu towarzyszą. „Pozwól mi […] opłakać moje dziewictwo” (Sdz 11,37) — mówi córka Jeftego do swego ojca, gdy od tegoż ojca dowiaduje się, że została przeznaczona na całopalną ofiarę dla Jahwe (w tekście księgi znajdziemy wyjaśnienie, w jaki sposób do tego doszło). „I pozwolił jej — czytamy dalej — […]. Poszła więc ona i towarzyszki jej i na górach opłakiwała swoje dziewictwo. Minęły dwa miesiące i wróciła do swego ojca, który wypełnił na niej swój ślub i tak nie poznała pożycia z mężem” (Sdz 11,38-39).

3 W tradycji Starego Testamentu nie znajdujemy niejako miejsca dla tego sensu ciała, który teraz Chrystus chciał ukazać i objawić swoim uczniom, mówiąc o bezżenności dla królestwa Bożego. Wśród znanych nam postaci duchowych przywódców ludu Starego Przymierza nie znajdujemy żadnej, która głosiłaby słowem lub postępowaniem taką bezżenność1. Małżeństwo było nie tylko stanem zwyczajnym, ale — co więcej — nabrało w tej tradycji znaczenia uświęconego obietnicą Jahwe daną Abrahamowi: „Oto moje przymierze z tobą: staniesz się ojcem mnóstwa narodów. […] Sprawię, że będziesz niezmiernie płodny, tak że staniesz się ojcem narodów i pochodzić będą od ciebie królowie. Przymierze moje, które zawieram pomiędzy Mną a tobą oraz twoim potomstwem, będzie trwało z pokolenia w pokolenie jako przymierze wieczne, abym był Bogiem twoim, a potem twego potomstwa” (Rdz 17,4.6-7). Stąd też w tradycji Starego Zakonu małżeństwo jako źródło płodności i prokreacji, małżeństwo ze względu na potomstwo było stanem religijnie uprzywilejowanym: uprzywilejowanym poprzez samo objawienie. Trudno było na tle tej tradycji, wedle której Mesjasz miał być „potomkiem Dawida” (por. Mt 20,30), zrozumieć ideał bezżenności. Wszystko przemawiało za małżeństwem — nie tylko racje natury ludzkiej, ale także racje królestwa Bożego2.

4 Słowa Chrystusa dokonują w tej dziedzinie zasadniczego przełomu. Kiedy mówi swoim uczniom po raz pierwszy o bezżenności dla królestwa niebieskiego, jakby wyraźnie zdawał sobie sprawę z tego, że oni, jako synowie tradycji Starego Prawa, muszą skojarzyć tę bezżenność z upośledzającą sytuacją takich jednostek, w szczególności mężczyzn, którzy z powodu braków natury fizycznej nie mogą się żenić („niezdatni do małżeństwa”) — i dlatego do nich wprost nawiązuje. Nawiązanie to posiada olbrzymi podtekst, zarówno historyczny, jak psychologiczny, zarówno etyczny, jak religijny. Jezus tym nawiązaniem dotyka poniekąd tych wszystkich podtekstów, jakby chciał powiedzieć: wiem, że to, co powiem wam teraz, musi natrafić w waszej świadomości, w waszym poczuciu sensu ciała na wielką trudność — powiem wam bowiem o bezżeństwie, a to skojarzy się wam nieodzownie z sytuacją upośledzenia fizycznego, bądź wrodzonego, bądź też nabytego za sprawą człowieka. Ja zaś pragnę wam powiedzieć, że bezżeństwo może być także dobrowolne i wybrane przez człowieka „dla królestwa niebieskiego”.

5 Mateusz w rozdziale 19 nie notuje żadnej bezpośredniej reakcji uczniów na te słowa. Spotykamy się z nią dopiero w pismach apostolskich, a zwłaszcza u Pawła (por. 1 Kor 7,25-40; zob. także: Ap 14,4). Jest to dowód, że zapadły one w świadomość pierwszego pokolenia uczniów Chrystusa, a potem owocowały wielokrotnie i wielorako w życiu całych pokoleń Jego wyznawców w Kościele (a może nawet i poza Kościołem). Z punktu widzenia więc teologii, czyli objawienia sensu ciała, który był całkowicie nowy w stosunku do całej tradycji Starego Testamentu, są to słowa przełomowe. Analiza ich wskazuje, jak bardzo są one, przy całej swojej zwięzłości, precyzyjne i zasadnicze. (Zobaczymy to jeszcze lepiej przy okazji analizy Pawłowego tekstu 1 Listu do Koryntian 7,25-40; patrz także Ap 14,4.) Chrystus mówi o bezżenności „dla” królestwa niebieskiego. W ten sposób pragnie określić, że stan ten świadomie wybierany przez człowieka w warunkach doczesności, w których ludzie zwyczajnie „żenią się i za mąż wychodzą”, posiada szczególną celowość nadprzyrodzoną. Bezżenność, nawet świadomie wybrana i osobiście zadecydowana, ale bez tej celowości, nie jest przedmiotem powyższej wypowiedzi Chrystusa. Mówiąc o tych, którzy wybrali świadomie bezżenność dla królestwa niebieskiego, iż „sami na to się skazali”, Chrystus przynajmniej pośrednio podkreśla, że wybór ten związany jest w warunkach życia doczesnego z wyrzeczeniem, a także pewnym duchowym trudem.

6 Sama celowość nadprzyrodzona — owo „dla królestwa niebieskiego” — przyjmuje cały szereg bardziej szczegółowych interpretacji, których Chrystus w tym miejscu nie wyróżnia. Można natomiast powiedzieć, że poprzez tę lapidarną formułę, której używa, wskazuje pośrednio na wszystko to, co w Objawieniu, w Biblii i Tradycji zostało na ten temat powiedziane: na wszystko, co stało się duchowym bogactwem doświadczenia Kościoła, w którym bezżenność dla królestwa niebieskiego zaowocowała wielorako w całych pokoleniach uczniów i naśladowców Pana.

(17.3.1982)

Przypisy

1 Wprawdzie Jeremiasz z wyraźnego rozkazu Boga miał przestrzegać celibatu (por. Jr 16,1-2), jednak był to „znak proroczy”, symbolizujący przyszłe opuszczenie i zagładę kraju oraz ludu.

2 Prawdą jest, jak o tym wiadomo ze źródeł pozabiblijnych, że w okresie między Starym i Nowym Testamentem celibat utrzymywany był w kręgu judaizmu przez niektórych członków sekty esseńczyków (por. Józef Flawiusz, Bellum Iudaicum, II, 8,2; Filon z Aleksandrii, Hypothetica, 11, 14); działo się to jednak na marginesie oficjalnego judaizmu i prawdopodobnie zanikło na początku II wieku.

We wspólnocie Qumran celibat nie obowiązywał wszystkich, lecz niektórzy członkowie zachowywali go aż do śmierci, przenosząc na teren pokojowego współżycia nakaz Księgi Powtórzonego Prawa (23,10-14) dotyczący czystości rytualnej, obowiązującej podczas świętej wojny. Według wierzeń Qumrańczyków, wojna „pomiędzy synami światła i synami ciemności” trwa zawsze; celibat był dla nich zatem wyrazem gotowości do walki (por. 1 Qumran 7, 5-7).

### Bezżenność dla królestwa niebieskiego a nadprzyrodzona płodność

1 Kontynuujemy nasze rozważania na temat bezżenności „dla królestwa niebieskiego”.

Bezżenność dla królestwa niebieskiego pozostaje z pewnością w związku z objawieniem bezżenności w królestwie niebieskim na zasadzie znaku charyzmatycznego. Żywy człowiek, mężczyzna lub kobieta, który w sytuacji doczesnej, gdzie zwyczajną rzeczą jest „żenić się i za mąż wychodzić” (Łk 20,34), wybiera dobrowolną bezżenność, czyniąc tak właśnie „dla królestwa niebieskiego”, wskazuje na to, że w tym królestwie, które jest „przyszłym światem” zmartwychwstania, „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25), gdyż Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Człowiek taki, mężczyzna lub kobieta, wskazuje więc na tę eschatologiczną „dziewiczość człowieka zmartwychwstałego, w której objawi się niejako absolutne i wieczne poczucie oblubieńczego sensu ciała uwielbionego w zjednoczeniu z Bogiem samym, poprzez widzenie Go „twarzą w twarz” — uwielbionego również i przez tę więź doskonałej intersubiektywności, która połączy wszystkich „uczestników świata przyszłego”, mężczyzn i kobiety, w tajemnicy świętych obcowania. Ziemska bezżenność „dla królestwa niebieskiego” jest z pewnością znakiem wskazującym ku tej prawdzie i ku tej rzeczywistości. Jest znakiem ciała, które nie zatrzymując się przy śmierci dąży do uwielbienia, a przez to jest już niejako pośród ludzi uprzedzającym świadectwem przyszłego zmartwychwstania. Jednakże ten charyzmatyczny znak „świata przyszłego” posiada najbardziej autentyczną wymowę i dynamikę tajemnicy „odkupienia ciała” — tajemnicy, która w ziemską historię człowieka została wpisana przez Chrystusa i w tej historii została przez Niego gruntownie osadzona. Tak więc „bezżenność dla królestwa niebieskiego” nosi na sobie nade wszystko rys podobieństwa do Chrystusa, który w dziele odkupienia sam przede wszystkim pozostał „bezżenny dla królestwa niebieskiego”.

2 Co więcej, całe życie Chrystusa od samego początku było dyskretnym, niemniej bardzo wyraźnym odejściem od tego, co tak głęboko zdecydowało o poczuciu sensu ciała w Starym Przymierzu. Chrystus — jakby wbrew oczekiwaniom całej starotestamentalnej tradycji — narodził się z Maryi, która w chwili zwiastowania wyraźnie mówi o sobie: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża” (Łk 1,34) — a więc wyznaje swoje dziewictwo. A chociaż rodzi się z Niej, tak jak każdy człowiek, jako dziecko ze swojej matki, chociaż temu Jego przyjściu na świat towarzyszy również mężczyzna, który jest oblubieńcem Maryi i wobec prawa i ludzi Jej małżonkiem, to przecież macierzyństwo Maryi jest dziewicze — a temu dziewiczemu macierzyństwu Maryi odpowiada dziewicza również tajemnica Józefa, który idąc za głosem z wysokości, nie zawahał się „wziąć do siebie Maryi […], albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1,20). Chociaż więc to dziewicze poczęcie i narodzenie na świat Jezusa Chrystusa było wobec ludzi zakryte, chociaż w oczach swoich ziomków w Nazarecie uchodził On za „syna cieśli” (Mt 13,55); ut putabatur filius Joseph (Łk 3,23) — to przecież sama rzeczywistość oraz istotna prawda Jego poczęcia i narodzin odbiega sama w sobie od tego, co w tradycji Starego Przymierza przesądzało wyłącznie za małżeństwem, co bezżenność czyniło niezrozumiałą i społecznie upośledzoną. Czyż mogła być zrozumiała „bezżenność dla królestwa Bożego”, skoro oczekiwany od Boga Mesjasz miał być „potomkiem Dawida” — jak mniemano: miał być synem pokolenia królewskiego „wedle ciała”? Dopiero Maryja i Józef, którzy doznali tajemnicy Jego poczęcia i narodzin, stali się pierwszymi świadkami innej niż cielesna płodności — płodności z Ducha: „z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1,20).

3 Historia narodzenia Jezusa leży z pewnością na linii objawienia owej „bezżenności dla królestwa niebieskiego”, o której kiedyś Chrystus powie swoim uczniom. Jest to jednakże wydarzenie ukryte wobec ludzi ówczesnych, również wobec uczniów. Stopniowo dopiero wydarzenie to, na podstawie świadectw i zapisów ewangelii Mateusza i Łukasza, odsłoni się przed oczyma Kościoła. Małżeństwo Maryi z Józefem (w którym Kościół czci Józefa jako oblubieńca Maryi, a Maryję jako jego oblubienicę) kryje w sobie równocześnie tajemnicę doskonałej komunii osób, mężczyzny i niewiasty w przymierzu małżeńskim, a zarazem tajemnicę owej szczególnej „bezżenności dla królestwa Bożego” — bezżenności, która służyła najdoskonalszej w dziejach zbawienia „płodności w Duchu Świętym”, owszem, była poniekąd absolutną pełnią tej duchowej płodności, skoro właśnie w nazaretańskich warunkach owego przymierza Maryi i Józefa w małżeństwie – bezżenności urzeczywistniał się dar wcielenia Słowa Przedwiecznego: Syn Boży, współistotny Ojcu, począł się i narodził jako Człowiek z łona Dziewicy. Łaska unii hipostatycznej łączy się z tą właśnie poniekąd absolutną pełnią nadprzyrodzonej płodności, płodności w Duchu Świętym, jaka stała się udziałem człowieka — Maryi — w porządku „bezżenności dla królestwa Bożego”. Boskie macierzyństwo Dziewicy jest też niejako ponadobfitym objawieniem owej płodności w Duchu Świętym, której człowiek poddaje swojego ducha wówczas, gdy dobrowolnie wybiera bezżenność „co do ciała”: właśnie dla królestwa niebieskiego.

4 Ten obraz musiał stopniowo odsłaniać się wobec świadomości Kościoła w coraz to nowych pokoleniach wyznawców Chrystusa wówczas, gdy gruntowała się w nich — wraz z ewangelią dziecięctwa — pewność Boskiego macierzyństwa Dziewicy, która „poczęła z Ducha Świętego”. Jeśli nawet w sposób tylko pośredni — to tym niemniej w sposób bardzo istotny i zasadniczy — pewność ta musiała dopomagać z jednej strony w zrozumieniu świętości małżeństwa, równocześnie zaś w zrozumieniu owej „bezżenności dla królestwa niebieskiego”, o jakiej Chrystus powiedział swoim uczniom. Wówczas jednak, kiedy Chrystus powiedział im to po raz pierwszy (jak świadczy ewangelista Mateusz w rozdziale 19,10-12), ta wielka tajemnica Jego poczęcia i narodzin była im całkowicie nieznana, pozostawała ukryta przed nimi tak, jak była ukryta przed wszystkimi słuchaczami i rozmówcami Jezusa z Nazaretu. Kiedy Chrystus mówił o bezżennych, „którzy się sami na to skazali dla królestwa niebieskiego” (Mt 19,12), uczniowie mogli to rozumieć tylko na Jego własnym przykładzie. Bezżenność taka musiała się utrwalić w ich świadomości jako szczególny rys podobieństwa do Chrystusa, który najwyraźniej sam pozostawał „bezżenny dla królestwa niebieskiego”. Oderwanie się od tradycji Starego Przymierza, w którym wyłącznie małżeństwo i prokreacyjna płodność „co do ciała” były stanem religijnie uprzywilejowanym, musiało dokonywać się przede wszystkim w oparciu o wzór samego Chrystusa. Stopniowo też tylko mogło dochodzić do świadomości to, że „dla królestwa niebieskiego” posiada szczególne znaczenie owa duchowa i nadprzyrodzona płodność człowieka, która pochodzi od Ducha Świętego (Bożego), a której w szczególnym znaczeniu i określonych wypadkach służy właśnie bezżenność — i że to jest właśnie owa bezżenność „dla królestwa niebieskiego”.

Te wszystkie mniej więcej elementy ewangelicznej (tj. właściwej dla Nowego Przymierza w Chrystusie) świadomości na ten temat odnajdujemy już u Pawła, jak to w swoim czasie postaramy się wykazać.

Streszczając, możemy powiedzieć, że głównym tematem dzisiejszego rozważania był związek pomiędzy głoszoną przez Chrystusa bezżennością dla królestwa niebieskiego a nadprzyrodzoną płodnością ducha ludzkiego, która pochodzi od Ducha Świętego.

(24.3.1982)

### Motywacja i celowość wyboru bezżenności

1 Kontynuujemy w dalszym ciągu temat bezżenności dla królestwa niebieskiego, opierając się na zapisie ewangelii według Mateusza (Mt 19,10-12).

Mówiąc o bezżenności dla królestwa niebieskiego i opierając tę bezżenność na osobistym wzorze swojego życia, Chrystus na pewno pragnął, ażeby uczniowie Jego zrozumieli ją nade wszystko ze względu na to „królestwo”, które przyszedł zapowiedzieć i do którego wskazywał właściwe drogi. Bezżenność, o jakiej mówił, jest właśnie tą drogą i to — jak widać już w kontekście słów Mateuszowej ewangelii — drogą szczególnie potrzebną i uprzywilejowaną. Właśnie to uprzywilejowanie bezżenności „dla królestwa” było absolutną nowością w stosunku do tradycji Starego Przymierza. Posiadało też przełomowe znaczenie zarówno dla etosu, jak i dla teologii ciała.

2 Chrystus w swojej wypowiedzi akcentuje nade wszystko celowość. Mówi, że droga tej bezżenności, o której On sam świadczy również swoim życiem, nie tylko istnieje, nie tylko jest możliwa, ale także — iż jest ona „dla królestwa niebieskiego” szczególnie ważna i doniosła. Musi być taka, skoro Chrystus sam ją właśnie wybrał. Skoro zaś jest to droga tak ważna i doniosła, zatem owej bezżenności dla królestwa niebieskiego musi przysługiwać szczególna wartość. Jak już wspomnieliśmy uprzednio, Chrystus nie podjął problemu na tej płaszczyźnie i w tej linii rozumowania, w jakiej postawili go uczniowie mówiąc: „w takim razie nie warto się żenić” (Mt 19,10). Słowa te kryły w sobie podtekst pewnego utylitaryzmu. Natomiast odpowiadając tak, jak odpowiedział, Chrystus pośrednio wskazał, że o ile małżeństwo wierne pierwotnemu ustanowieniu Stwórcy (pamiętamy, że Nauczyciel tu właśnie odwołał się do „początku”) posiada swą pełną godziwość, a zarazem wartość dla królestwa niebieskiego, wartość podstawową, powszechną i „zwyczajną”, to bezżenność natomiast posiada dla tego królestwa wartość szczególną i „wyjątkową”. Oczywiście, chodzi o bezżenność świadomie wybraną z motywów nadprzyrodzonych.

3 Jeśli Chrystus w swej wypowiedzi uwydatnia nade wszystko celowość nadprzyrodzoną owej bezżenności, to w znaczeniu nie tylko przedmiotowym, ale także bardzo wyraźnie podmiotowym — wskazuje więc na potrzebę takiej motywacji, która tej przedmiotowej celowości, o jakiej świadczy zwrot „dla królestwa niebieskiego”, właściwie i w pełni odpowiada. Ażeby urzeczywistnić cel, o który chodzi — ażeby w bezżenności odnaleźć ową szczególną duchową płodność, która pochodzi od Ducha Świętego — trzeba chcieć owej bezżenności i wybierać ją z motywu głębokiej wiary, która nie tylko ukazuje nam królestwo Boże w jego przyszłym spełnieniu, ale która pozwala nam i umożliwia w szczególny sposób utożsamić się z prawdą i rzeczywistością tego królestwa tak, jak zostało ono objawione przez Chrystusa słowem Ewangelii, a nade wszystko osobistym wzorem Jego życia i postępowania. Dlatego też powiedzieliśmy powyżej, iż bezżenność „dla królestwa niebieskiego”, będąc niewątpliwie znakiem „świata przyszłego”, nosi w sobie nade wszystko wewnętrzny dynamizm tajemnicy odkupienia ciała (por. Łk 20,35) — i w tym znaczeniu posiada też rys szczególnego podobieństwa do Chrystusa. Kto świadomie wybiera taką bezżenność, wybiera szczególny niejako udział w tajemnicy odkupienia (ciała), w szczególny sposób pragnie ją niejako „dopełnić w swoim ciele” (por. Kol 1,24), znajdując w tym rys szczególnego również podobieństwa do Chrystusa.

4 To wszystko zaś mówi o motywacji wyboru (czyli zarazem o jego celowości w znaczeniu podmiotowym): wybierając bezżenność dla królestwa niebieskiego, człowiek „winien” kierować się taką właśnie motywacją. Chrystus w danym wypadku nie mówi „winien” (w każdym razie na pewno nie chodzi o powinność wynikającą z przykazania) — niewątpliwie jednak Jego zwięzłe słowa o bezżenności „dla królestwa niebieskiego” bardzo mocno uwydatniają właśnie motywację. Uwydatniają one motywację (czyli celowość podmiotowo uświadomioną) zarówno w pierwszej części całej wypowiedzi, jak też i drugiej, wskazując, że chodzi tu o szczególny wybór: o wybór wyjątkowego (raczej niż powszechnego i zwyczajnego) powołania. Naprzód, w pierwszej części swej wypowiedzi, Chrystus mówi o pojmowaniu („nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane”, (Mt 19,11) — chodzi zaś nie o „pojmowanie” in abstracto, ale o takie, które ma wpływ na decyzję, na osobiste rozstrzygnięcie: w rozstrzygnięciu tym „dar”, czyli łaska, musi znaleźć właściwy oddźwięk w woli ludzkiej. Takie „pojmowanie” wskazuje więc na motywację. Z kolei zaś motywacja wpływa na wybór takiej bezżenności, którą przyjmuje się, pojąwszy, czym ona jest „dla królestwa niebieskiego”. Chrystus więc mówi w drugiej części swej wypowiedzi, iż człowiek poniekąd „skazuje się” na bezżenność wówczas, kiedy dla królestwa niebieskiego ją wybrał i uczynił zasadniczą sytuacją, czyli stanem całego swojego życia na ziemi. W tak utrwalonej decyzji trwa w dalszym ciągu owa nadprzyrodzona motywacja, jaka ją zrodziła. Trwa, niejako stale się odnawiając.

5 Zwróciliśmy już wcześniej uwagę na szczególną wymowę tego ostatniego zwrotu. Skoro Chrystus mówi w danym wypadku o wyborze bezżenności, nie tylko uwydatnia ciężar gatunkowy tej decyzji, która tłumaczy się motywacją zrodzoną z głębokiej wiary — ale także stara się nie ukrywać owej uciążliwości, jaką decyzja taka oraz jej trwałe konsekwencje mogą mieć dla człowieka, dla zwyczajnych (i przecież skądinąd szlachetnych) skłonności jego natury. Odwołanie się w sprawach małżeństwa do „początku” pozwoliło nam odsłonić całe pierwotne piękno tamtego powołania człowieka jako mężczyzny i kobiety — powołania, które pochodzi od Boga i odpowiada dwoistej konstytucji człowieczeństwa oraz wezwaniu do „komunii osób”. Chrystus, głosząc bezżenność dla królestwa Bożego, nie tylko wypowiada się wbrew całej tradycji Starego Przymierza, w której małżeństwo i prokreacja były — jak powiedzieliśmy — religijnie uprzywilejowane, ale wypowiada się poniekąd w kontraście do tego „początku”, do którego sam przed chwilą się odwołał. (Może również dlatego swoją wypowiedź obwarowuje ową szczególną „regułą rozumienia”, o jakiej wspomnieliśmy uprzednio.) Analiza „początku” (zwłaszcza w oparciu o tekst jahwistyczny) wykazała, że jakkolwiek człowieka można pojąć samotnym wobec Boga — to jednak sam Bóg wyprowadza go z tej „samotności”, mówiąc: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18).

6 Tak więc owa męsko-kobieca dwoistość samej konstytucji człowieczeństwa i oparta na niej jedność dwojga, pozostaje „od początku”, czyli od samej ontycznej głębi, dziełem Boga. I Chrystus, mówiąc o bezżenności dla królestwa niebieskiego, ma tę rzeczywistość przed oczyma. Nie bez powodu mówi o niej (wedle Mateusza) w najbliższym kontekście odwołania się właśnie do „początku”: do Boskiego początku małżeństwa w samej konstytucji człowieka.

Można powiedzieć, że — na tle słów Chrystusa — nie tylko małżeństwo pomaga nam w zrozumieniu bezżenności dla królestwa niebieskiego, ale także ta właśnie bezżenność rzuca szczególne światło na małżeństwo w tajemnicy stworzenia i odkupienia.

(31.3.1982)

### Wyjątkowość bezżenności dla królestwa niebieskiego

1 Ze wzrokiem utkwionym w Chrystusa Odkupiciela kontynuujemy nasze rozważania o bezżenności „dla królestwa niebieskiego”, wedle słów Chrystusa zapisanych w ewangelii Mateusza (Mt 19,10-12).

Głosząc bezżenność „dla królestwa niebieskiego”, Chrystus akceptuje w całej pełni to, co od początku jest dziełem i ustanowieniem Stwórcy. Jeśli owa bezżenność ma w konsekwencji ukazać, że człowiek w swojej najgłębszej konstytucji jest nie tylko „dwoisty”, ale także i (w tej dwoistości) „samotny” wobec Boga i z Bogiem, to jednakże to, co w wezwaniu do bezżenności dla królestwa niebieskiego jest wezwaniem do samotności dla Boga, respektuje równocześnie i „dwoistość człowieczeństwa” (czyli jego męskość i kobiecość), i także wymiar komunijny bytowania właściwy dla osoby. Ten, kto zgodnie ze słowami Chrystusa właściwie „pojmuje” owo wezwanie do bezżenności dla królestwa, idzie ku niej poprzez integralną prawdę swojego człowieczeństwa, nie gubiąc po drodze żadnego z istotnych elementów powołania osoby stworzonej „na obraz i podobieństwo Boże”. Jest to ważne dla samej idei — czy raczej dla ideału — owej bezżenności, czyli dla tej obiektywnej treści, która jako radykalna nowość pojawia się w nauczaniu Chrystusa. Jest równie ważne dla realizacji tego ideału, czyli dla pełnego autentyzmu motywacji konkretnego rozstrzygnięcia, jakiego dokonuje człowiek, który decyduje się żyć w bezżenności dla królestwa Bożego (który „skazuje się” na taką bezżenność).

2 Z kontekstu ewangelii Mateusza (Mt 19,10-12) wynika dość wyraźnie, że nie chodzi tutaj ani o pomniejszanie małżeństwa na rzecz takiej bezżenności, ani nawet o przesłonięcie jednej wartości przez drugą — chodzi natomiast o w pełni świadome wyjście z tego, co w człowieku z woli samego Stwórcy przemawia za małżeństwem, ku bezżeństwu, które odsłania się przed konkretnym człowiekiem, mężczyzną lub kobietą, jako wezwanie i dar o szczególnej wymowie i szczególnym znaczeniu „dla królestwa niebieskiego”. Słowa Chrystusa (Mt 19,11-12) wychodzą od całego realizmu sytuacji człowieka — i z takim samym realizmem prowadzą go ku powołaniu, w którym w sposób nowy, pozostając z natury „dwoistym” (to znaczy jako mężczyzna skierowany ku kobiecie, jako kobieta ku mężczyźnie), może on w tej samotności, która nie przestaje być osobowym wymiarem „dwoistości” każdego, odszukać nowy i nawet pełniejszy jeszcze kształt intersubiektywnej komunii z drugim. O tym kierunku wezwania wyraźnie mówi zwrot: „dla królestwa niebieskiego”; realizacja bowiem tego królestwa musi leżeć na linii autentycznego rozwoju obrazu i podobieństwa do Boga w jego znaczeniu trynitarnym, czyli właśnie „komunijnym”. Człowiek, wybierając bezżenność dla królestwa niebieskiego, czyni to ze świadomością, że w ten sposób może „inaczej” niż w małżeństwie, a poniekąd nawet „bardziej” niż w małżeństwie, urzeczywistnić siebie, stając się „bezinteresownym darem dla drugich”1.

3 Poprzez słowa zapisane w Mt 19,11-12, Chrystus wystarczająco daje poznać, że owo wyjście ku bezżenności dla królestwa niebieskiego jest połączone z dobrowolnym wyrzeczeniem się małżeństwa, czyli tego stanu, w którym mężczyzna i kobieta (wedle znaczenia, jakie Stwórca nadał ich jedności „na początku”) stają się wzajemnym darem dla siebie przez samą swoją męskość i kobiecość w zjednoczeniu cielesnym. Bezżenność oznacza świadome i dobrowolne wyrzeczenie się takiego zjednoczenia i wszystkiego, co z tym się łączy w szerokim wymiarze życia i współżycia ludzi. Człowiek, który rezygnuje z małżeństwa, rezygnuje przez to samo z rodzicielstwa jako podstawy wspólnoty rodzinnej, jaką tworzą rodzice i dzieci. Słowa Chrystusa, do których się odwołujemy, wskazują niewątpliwie na ten cały zakres wyrzeczenia, choć szczegółowo o tym nie mówią. Sposób zaś, w jaki słowa te zostały wypowiedziane, pozwala się domyślać, iż Chrystus rozumie wagę tego wydarzenia — i to nie tylko ze względu na panujące wśród ówczesnego społeczeństwa izraelskiego poglądy na ten temat. Chrystus rozumie wagę tego wyrzeczenia ze względu na dobro, jakie małżeństwo i rodzina stanowią same w sobie z ustanowienia Boga. Daje przeto poznać samym sposobem wypowiedzenia odnośnych słów, iż owo wyjście z kręgu tego dobra, do jakiego On sam wzywa „dla królestwa niebieskiego”, łączy się z pewną ofiarą z samego siebie. Staje się ono także początkiem dalszych wyrzeczeń i dobrowolnych ofiar z samego siebie, które są nieodzowne, jeśli pierwszy i podstawowy wybór ma być konsekwentny w wymiarze całego życia ziemskiego — a tylko dzięki takiej konsekwencji wybór ów jest wewnętrznie sensowny i niesprzeczny.

4 W ten sposób uwydatnia się w wezwaniu do bezżenności — tak, jak ono zostało przez Chrystusa wypowiedziane: zwięźle, a zarazem niesłychanie precyzyjnie — ów profil i zarazem dynamizm tajemnicy odkupienia, jak to już wcześniej stwierdziliśmy. Jest to ten sam profil, w którym Jezus wypowiedział w Kazaniu na Górze słowa o konieczności czuwania nad pożądliwością ciała, nad pożądaniem, które rozpoczyna się od „patrzenia”, i staje się już wówczas „cudzołożeniem w sercu”. Za słowami z Mt 19,11-12 i z Mt 5,27-28 stoi ta sama antropologia i ten sam etos. W zaproszeniu do dobrowolnej bezżenności dla królestwa niebieskiego perspektywy tego etosu zostają rozszerzone: na horyzoncie słów z Kazania na Górze znajduje się antropologia człowieka „historycznego”; na horyzoncie słów o dobrowolnej bezżenności — zasadniczo ta sama antropologia, prześwietlona jednakże perspektywą „królestwa niebieskiego”, czyli zarazem przyszłą antropologią zmartwychwstania. Jednakże na drogach tej dobrowolnej bezżenności w życiu doczesnym antropologia zmartwychwstania nie zastępuje antropologii człowieka „historycznego”. To właśnie ten człowiek, w każdym wypadku ten „historyczny” człowiek, w którym trwa równocześnie dziedzictwo trojakiej pożądliwości, dziedzictwo grzechu, a zarazem dziedzictwo odkupienia, podejmuje decyzję bezżenności „dla królestwa niebieskiego” — a urzeczywistniać ją musi, poddając grzeszność swego człowieczeństwa siłom płynącym z tajemnicy odkupienia ciała. Musi to czynić tak samo, jak każdy inny człowiek, który nie podejmuje takiej decyzji, człowiek, którego drogą pozostaje małżeństwo — tylko rodzaj odpowiedzialności za wybrane dobro jest inny, tak jak inny jest rodzaj samego dobra, które człowiek wybrał.

5 Czy Chrystus akcentuje w swej wypowiedzi wyższość bezżenności dla królestwa niebieskiego nad małżeństwem? Na pewno mówi, że jest to powołanie „wyjątkowe”, nie „zwyczajne”. Mówi też, iż jest ono dla królestwa niebieskiego szczególnie ważne i szczególnie potrzebne. Jeśli w tym znaczeniu rozumieć „wyższość” nad małżeństwem — to musimy przyjąć, że Chrystus na nią pośrednio wskazuje. Jednakże wprost tego nie wyraża. Dopiero Paweł powie o tych, którzy wybierają małżeństwo, że „dobrze” czynią, o gotowych zaś żyć w dobrowolnym bezżeństwie powie, że „lepiej czynią” (por. 1 Kor 7,38).

6 I takie jest też stanowisko całej tradycji, zarówno doktrynalnej, jak i pastoralnej. Owa „wyższość” bezżenności w stosunku do małżeństwa nie oznacza nigdy w autentycznej tradycji Kościoła jakiegoś upośledzenia małżeństwa czy pomniejszenia jego istotnej wartości. Nie oznacza też żadną miarą jakiegoś pośredniego bodaj przejścia na pozycje manichejskie czy poparcia dla takich sposobów wartościowania lub działania, które mają swą podstawę w manichejskim rozumieniu ciała i płci, małżeństwa i rodzicielstwa. Ewangeliczna i autentycznie chrześcijańska wyższość dziewictwa, bezżenności, jest konsekwentnie podyktowana względem na królestwo niebieskie. Do uznania takiej tylko wyższości znajdujemy pełną podstawę w słowach Chrystusa z Mt 19,11-12, natomiast nie znajdujemy tam podstaw do jakiejkolwiek deprecjacji małżeństwa, która miałaby zawierać się w uznaniu tej wyższości.

Powrócimy do tej sprawy jeszcze w następnym rozważaniu.

(7.4.1982)

Przypisy

1 Por. Gaudium et spes, 24.

### Komplementarność wyborów bezżenności i małżeństwa

1 Trwamy na rozważaniu słów na temat bezżenności „dla królestwa niebieskiego”, które — wedle zapisu ewangelii Mateuszowej (19,10-12) — wypowiedział Chrystus do swoich uczniów.

Powiedzmy raz jeszcze, że słowa te są, przy całej swojej zwięzłości, zdumiewająco bogate i precyzyjne. Są bogate całym szeregiem implikacji, zarówno doktrynalnej, jak i pastoralnej natury — i również w stosunku do wszystkich tych implikacji słowa te zakreślają słuszną granicę. Tak więc jakakolwiek interpretacja manicheistyczna pozostaje bezwzględnie poza tą granicą jak też pozostaje ona poza granicą tego, co Chrystus powiedział w Kazaniu na Górze na temat pożądania „w sercu” (por. Mt 5,27-28).

W słowach Chrystusa na temat bezżenności „dla królestwa niebieskiego” nie ma więc mowy o „niższości” małżeństwa ze względu na „ciało” — to znaczy ze względu na to, że do istoty małżeństwa należy, iż mężczyzna i kobieta łączą się w nim ze sobą tak ściśle, „że stają się jednym ciałem” (por. Rdz 2,24). Słowa Chrystusa z Mt 19,11-12 (ani też późniejsze słowa Pawła z 1 Listu do Koryntian, rozdz. 7) nie dają podstaw do takiego rozumienia „niższości” małżeństwa — ani też do rozumienia „wyższości” dziewictwa czy celibatu ze względu na to, że one ze swej natury stanowią powstrzymywanie się od takiej małżeńskiej „jedności w ciele”. Pod tym względem słowa Chrystusa są bezwzględnie przejrzyste: nie ze względu na „niższość” czy upośledzenie małżeńskiej „jedności w ciele”, ale tylko ze względu na „królestwo niebieskie”, pozostawia On swoim uczniom ideał bezżenności i wezwanie do niej.

2 W tym świetle jeszcze bardziej potrzebne staje się pełniejsze wyjaśnienie tego właśnie zwrotu: „dla królestwa niebieskiego”; i to postaramy się z kolei bodaj naszkicować. Przedtem jeszcze jednak warto dodać, gdy chodzi o właściwe rozumienie stosunku małżeństwa do bezżenności, o jakiej mówi Chrystus, i o właściwe rozumienie hierarchii, jaką przyjmuje cała tradycja — że owa „wyższość” i „niższość” zawiera się w granicach komplementarności małżeństwa i bezżenności — dla królestwa Bożego. Małżeństwo i owa bezżenność ani nie przeciwstawiają się sobie, ani też same z siebie nie rozdzielają ludzkiej (i chrześcijańskiej) wspólnoty na jakieś dwa obozy (powiedzmy: „doskonałych” ze względu na samą bezżenność i „niedoskonałych” lub „mniej doskonałych” ze względu na sam fakt życia w małżeństwie). Ale obie te zasadnicze sytuacje, czyli — jak się przywykło mówić — „stany”, poniekąd wzajemnie się tłumaczą i wzajemnie dopełniają, gdy chodzi o egzystencję i życie (chrześcijańskie) tej wspólnoty, które w całości i u wszystkich jej członków urzeczywistnia się w wymiarze królestwa Bożego, posiada właściwą dla królestwa orientację eschatologiczną. Właśnie ze względu na ten wymiar i na tę orientację, w której przez wiarę ma uczestniczyć cała wspólnota, wszyscy, którzy do niej przynależą — bezżenność dla królestwa niebieskiego posiada szczególne znaczenie i szczególną wymowę właśnie w stosunku do tych, którzy żyją w małżeństwie. Wiadomo, że stanowią oni ilościową większość.

3 Wydaje się więc, że dla tak rozumianej komplementarności znajdujemy podstawę w słowach Chrystusa z Mt 19,11-12 (a także później z 1 Kor 7), nie znajdujemy jej natomiast dla przeciwstawienia, wedle którego bezżenni (lub niezamężne) z racji samej tylko bezżenności stanowiliby klasę „doskonałych”, natomiast żyjący w małżeństwie klasę „niedoskonałych” (lub „mniej doskonałych”). Jeżeli wedle pewnej tradycji teologicznej mówi się o stanie doskonałości (status perfectionis), to nie ze względu na samą bezżenność, ale na cały kształt życia wedle rad ewangelicznych (ubóstwo, czystość i posłuszeństwo), skoro życie wedle tych rad odpowiada Chrystusowemu wezwaniu do doskonałości („Jeśli chcesz być doskonały”, por. Mt 19,21). Sama natomiast doskonałość życia chrześcijańskiego mierzy się miarą miłości — w związku z czym osoba nie żyjąca w „stanie doskonałości” (tj. w instytucji, która swój plan życia opiera na ślubach ubóstwa, czystości i posłuszeństwa), nie żyjąca „w zakonie”, ale „w świecie”, może osiągnąć de facto większy stopień tej doskonałości, jaka mierzy się miarą samej miłości, niż osoba żyjąca „w stanie doskonałości”. Rady ewangeliczne jednak niewątpliwie dopomagają w osiągnięciu większej miłości — i dlatego każdy, kto ją osiąga, nawet nie żyjąc w zinstytucjonalizowanym „stanie doskonałości”, osiąga tę doskonałość płynącą z miłości poprzez wierność duchowi rad — ta zaś jest możliwa i dostępna dla każdego, tak „w zakonie”, jak i „w świecie”.

4 Słowom Chrystusa z Mt 19,11-12 zdaje się przeto najwłaściwiej odpowiadać komplementarność małżeństwa i bezżenności „dla królestwa niebieskiego” w wielorakim znaczeniu i zasięgu. W życiu autentycznej chrześcijańskiej wspólnoty postawy i wartości właściwe dla jednego i drugiego „stanu” — czyli dla jednego lub drugiego zasadniczego wyboru, nacechowanego świadomością powołania w wymiarze całego życia doczesnego i w perspektywie „Kościoła niebieskiego” — wzajemnie się dopełniają, poniekąd nawet wzajemnie przenikają. Doskonała miłość małżeńska musi mieć w sobie coś z tej wierności i z tego oddania jedynemu Oblubieńcowi (a także z wierności i oddania się Oblubieńca jedynej oblubienicy), na których jest zbudowana profesja zakonna, a także celibat kapłański. Natura jednej i drugiej miłości jest bowiem ostatecznie „oblubieńcza” — to znaczy wyrażona przez całkowite oddanie siebie. Jedna i druga sięga też do poczucia owego „oblubieńczego” sensu ciała, który „od początku” jest wpisany w samą osobową strukturę człowieka: mężczyzny i kobiety. Do tej sprawy jeszcze powrócimy.

5 Z drugiej strony zaś owa miłość oblubieńcza, która znajduje swój wyraz w bezżenności „dla królestwa niebieskiego” w swoim prawidłowym rozwoju musi prowadzić do „ojcostwa” czy „macierzyństwa” w znaczeniu duchowym (czyli właśnie do owej „płodności z Ducha Świętego”, o której już była mowa), jakby przez analogię do miłości małżeńskiej, która dojrzewa w ojcostwie i macierzyństwie co do ciała, i w nim się potwierdza właśnie jako miłość oblubieńcza. Ze swej strony także i rodzicielstwo co do ciała tylko wówczas odpowiada w pełni swemu znaczeniu, gdy zostaje dopełnione ojcostwem i macierzyństwem co do ducha, czego szczególnym wyrazem i owocem jest całe dzieło wychowania przez rodziców dzieci zrodzonych z ich małżeńskiej wspólnoty co do ciała.

Liczne są, jak widać, aspekty i zakresy komplementarności pomiędzy powołaniem w znaczeniu ewangelicznym tych, którzy „żenią się i za mąż wychodzą” (Łk 20,34), i tych, którzy świadomie i dobrowolnie wybierają bezżenność „dla królestwa niebieskiego” (Mt 19,12).

Święty Paweł w 1 Liście do Koryntian (którego analizę podejmiemy w ciągu dalszych naszych rozważań) napisze na ten temat: „każdy otrzymuje własny dar od Boga: jeden taki, a drugi taki” (1 Kor 7,7).

(14.4.1982)

### Co znaczy bezżenność „dla królestwa Bożego”?

1 Trwamy nadal w rozważaniu słów Chrystusa Pana o bezżenności „dla królestwa niebieskiego”.

Nie można w całej pełni zrozumieć znaczenia i charakteru owej bezżenności, jeśli nie wypełni się właściwą i konkretną treścią obiektywną owego ostatniego zwrotu. Powiedzieliśmy już uprzednio, że ów zwrot „dla królestwa niebieskiego” (Mt 19,12) wyraża motywację, czyli uwydatnia niejako celowość podmiotową Chrystusowego wezwania do bezżenności. Sam jednak zwrot posiada charakter przedmiotowy, wskazuje na pewną przedmiotową rzeczywistość, dla której poszczególni ludzie, mężczyźni lub kobiety, mogą „skazywać się” na bezżenność. Rzeczywistość „królestwa” w wypowiedzi Chrystusa wedle Mateusza (19,11-12) została określona w sposób całościowy i zarazem ogólny — czyli taki, który gotów jest przyjąć wszystkie właściwe dla siebie określenia i znaczenia bardziej szczegółowe.

2 „Królestwo niebieskie” to tyle, co „królestwo Boże” — to królestwo, które głosił Chrystus, w jego ostatecznym, czyli eschatologicznym wypełnieniu. Chrystus równocześnie głosił to królestwo w jego doczesnym urzeczywistnieniu i zapowiadał je w jego eschatologicznym wypełnieniu. Doczesne urzeczywistnienie królestwa Bożego jest równocześnie jego zapoczątkowaniem i przygotowaniem do ostatecznego wypełnienia. Chrystus do tego królestwa wzywa, poniekąd zaprasza wszystkich (por. przypowieść o zaproszonych na gody, Mt 22,1-14). Jeśli niektórych wzywa do bezżenności „dla królestwa niebieskiego”, to z samej treści tego zwrotu wynika, że wzywa ich do szczególnego udziału w tym urzeczywistnianiu królestwa Bożego na ziemi, przez które zapoczątkowuje się i przygotowuje „królestwo niebieskie”.

3 W tym znaczeniu powiedzieliśmy, iż to wezwanie nosi na sobie szczególne znamię dynamizmu właściwego dla tajemnicy odkupienia ciała. Tak więc w bezżenności dla królestwa Bożego uwydatnia się, jak już wspominaliśmy, owo „zaparcie się samego siebie, branie krzyża swego na każdy dzień i naśladowanie Chrystusa” (por. Łk 9,23), jakie niesie z sobą rezygnacja z małżeństwa i posiadania własnej rodziny. Wszystko to zaś wynika z przeświadczenia, iż w ten sposób można szczególnie się przysłużyć realizacji królestwa Bożego w jego ziemskim wymiarze, z perspektywą eschatologicznego wypełnienia („królestwo niebieskie”). Chrystus w swej wypowiedzi wedle Mateusza (19,11-12) z pewnością mówi w sposób ogólny o tym, że dobrowolna rezygnacja z małżeństwa posiada taką celowość — natomiast nie uszczegółowia tego twierdzenia. Nie podaje jeszcze w swej pierwszej na ten temat wypowiedzi, dla jakich konkretnych zadań w urzeczywistnianiu królestwa Bożego na ziemi i przygotowaniu królestwa niebieskiego taka dobrowolna bezżenność jest potrzebna czy też konieczna. Nieco więcej usłyszymy w tej sprawie od Pawła z Tarsu (1 Kor 7), a reszty dopełni życie Kościoła w swym dziejowym rozwoju niesionym nurtem autentycznej Tradycji.

4 Nie znajdujemy również w wypowiedzi Chrystusa na temat bezżenności „dla królestwa niebieskiego” żadnego bardziej szczegółowego wskaźnika odnośnie tego, jak rozumieć samo to „królestwo” — zarówno w jego ziemskim urzeczywistnieniu, jak też w ostatecznym dopełnieniu — w tej specyficznej „wyjątkowej” relacji, w jakiej pozostają do niego ci, którzy „skazują się” na dobrowolną bezżenność „dla królestwa niebieskiego”. Przez jakiś szczególny aspekt tej rzeczywistości, jaką królestwo to stanowi, pozostają owi „bezżenni” z nim związani. Wiadomo przecież, że jest ono dla wszystkich: pozostają w relacji do niego na ziemi (i w niebie) ci, którzy „żenią się i za mąż wychodzą”. Dla wszystkich jest ono „winnicą Pańską”, w której tu, na ziemi, mają pracować — jest z kolei „domem Ojca”, w którym w wieczności mają się odnaleźć. Czym w szczególności królestwo to jest dla tych, którzy ze względu na nie wybierają dobrowolną bezżenność?

5 Na te pytania nie znajdujemy na razie tu, w wypowiedzi Chrystusa z Mt 19,11-12, żadnej odpowiedzi. Wydaje się to zgodne z charakterem całej tej wypowiedzi. Chrystus odpowiada swoim uczniom tak, ażeby nie pozostać w linii ich myślenia i wartościowania, w którym kryje się przynajmniej pośrednio utylitarystyczny stosunek do małżeństwa (w takim razie „nie warto się żenić”: Mt 19,10). Nauczyciel odrywa się bardzo wyraźnie od takiego postawienia sprawy — i dlatego też, mówiąc o bezżenności „dla królestwa niebieskiego”, nie wskazuje, dlaczego warto pozostać w ten sposób bezżennym — ażeby i to „warto” nie zabrzmiało jakimś podtekstem utylitarystycznym w uszach uczniów. Mówi więc tylko, że bezżenność taka jest czasem potrzebna, a nawet konieczna dla królestwa Bożego. Przez to samo wskazuje, że stanowi ona w tym królestwie, jakie Chrystus głosi i do jakiego wzywa, szczególną wartość sama w sobie. Ci, którzy będą ją dobrowolnie wybierać, powinni wybierać ze względu na samą tę wartość — nie zaś w wyniku jakichkolwiek innych rachub.

6 Ten merytoryczny ton odpowiedzi Chrystusa, która bezpośrednio odnosi się do samej bezżenności „dla królestwa niebieskiego”, można pośrednio odnieść i do poprzedniego problemu małżeństwa (por. Mt 19,3-9). Biorąc więc pod uwagę całość wypowiedzi (Mt 19,3-11) wedle podstawowej intencji odpowiadającego, Chrystus odpowiedziałby tak: jeśli ktoś wybiera małżeństwo, powinien wybierać je tak, jak zostało ono ustanowione przez Stwórcę „od początku”, powinien szukać w nim tych wartości, które odpowiadają zamierzeniu Boga samego — jeśli zaś ktoś zdecyduje się na bezżenność dla królestwa niebieskiego, niech szuka w tym wartości właściwych dla tego powołania. Innymi słowy: niech działa zgodnie z prawdą powołania, jakie wybiera.

7 „Królestwo niebieskie” jest z pewnością ostatecznym spełnieniem dążeń wszystkich ludzi, do których Chrystus skierowuje swe orędzie — jest pełnią dobra, jakiego pragnie serce człowiecze poza granicami wszystkiego, co może stać się jego udziałem w życiu doczesnym, jest ostateczną pełnią obdarowania człowieka ze strony samego Boga. W rozmowie z saduceuszami (Mt 22,24-30; Mk 12,18-27; Łk 20,27-40), którą uprzednio poddaliśmy naszej analizie, znajdujemy więcej szczegółów na temat tego „królestwa”, czyli „świata przyszłego”. Jeszcze więcej znajdujemy w całym Nowym Testamencie. Wydaje się jednakże, iż dla wyjaśnienia, czym królestwo niebieskie jest dla tych, którzy ze względu na nie wybierają dobrowolną bezżenność, szczególne znaczenie posiada objawienie oblubieńczego stosunku Chrystusa do Kościoła, a więc m.in. tekst Listu od Efezjan (5,25-33), na którym wypadnie nam przede wszystkim oprzeć się wówczas, gdy będziemy rozważali problem sakramentalności małżeństwa. Podobnie jak dla teologii małżeństwa, tekst ów jest ważny także dla teologii bezżenności „dla królestwa”, to jest dla teologii dziewictwa czy celibatu. Wydaje się, iż właśnie w tym tekście znajdujemy jakby wypełnienie konkretną treścią tego, co Chrystus powiedział swym uczniom, wzywając do dobrowolnej bezżenności „dla królestwa niebieskiego”.

8 Już dostatecznie zwróciliśmy uwagę w tej analizie na to, że słowa Chrystusa — przy swojej ogromnej zwięzłości — są nade wszystko merytoryczne, pełne najistotniejszej treści, prócz tego nacechowane pewną surowością. Chrystus niewątpliwie wypowiada swoje wezwanie do bezżenności w perspektywie „świata przyszłego”, ale akcentuje w nim to wszystko, w czym wyraża się doczesny realizm decyzji na taką bezżenność, związaną z wolą uczestniczenia w Chrystusowym dziele odkupienia. Tak więc w świetle odnośnych słów Chrystusa z Mt 19,11-12 uwydatnia się nade wszystko głębia i powaga decyzji życia w bezżenności „dla królestwa”, wyraża się moment wyrzeczenia w decyzji takiej zawarty. Niewątpliwie — poprzez to wszystko, poprzez powagę i głębię decyzji, przez jej surowość i odpowiedzialność, przebija i prześwietla miłość: miłość jako gotowość wyłącznego oddania siebie „dla królestwa Bożego”. Jednakże owa miłość w słowach Chrystusa jest jakby ukryta w cieniu wszystkiego, co zostało uwydatnione na pierwszym planie. Chrystus nie tai przed swymi uczniami, że wybór bezżenności „dla królestwa niebieskiego” jest w kategoriach doczesności — wyrzeczeniem. Ten sposób przemawiania do uczniów jest znamienny dla całej Ewangelii; właśnie on nadaje jej m.in. tak przekonywującą moc i charakter.

9 Prawem serca ludzkiego jest przyjmować trudne nawet wymagania w imię miłości ideału, a nade wszystko w imię miłości osoby (miłość bowiem z istoty zorientowana jest osobowo). I stąd w owym wezwaniu do bezżeństwa „dla królestwa niebieskiego” naprzód sami uczniowie, a później cała żywa Tradycja, szybko dokonają odkrycia tej miłości, która odnosi się do samego Chrystusa jako Oblubieńca Kościoła — Oblubieńca dusz, którym oddał On siebie do końca w tajemnicy swej Paschy i Eucharystii.

W ten sposób bezżenność „dla królestwa niebieskiego”, wybór dziewictwa lub celibatu na całe życie, stawał się w doświadczeniu uczniów i naśladowców Chrystusa aktem szczególnej odpowiedzi na miłość Boskiego Oblubieńca — i przez to nabrał sam znaczenia aktu oblubieńczej miłości: oblubieńcze oddanie siebie, aby odwzajemnić w sposób szczególny oblubieńczą miłość Odkupiciela. Oddanie siebie poprzez wyrzeczenie — ale nade wszystko z miłości.

(21.4.1982)

### „Kto może pojąć, niech pojmuje”

1 „A są i tacy bezżenni, którzy dla królestwa niebieskiego, sami zostali bezżenni” — słowa Chrystusa zapisane w ewangelii Mateusza (19,12).

Prawem serca ludzkiego jest przyjmować trudne nawet wymagania w imię miłości ideału, a nade wszystko w imię miłości osoby (miłość bowiem z istoty zorientowana jest osobowo). I stąd w owym wezwaniu do bezżeństwa „dla królestwa niebieskiego”, naprzód sami uczniowie, a później cała żywa Tradycja szybko dokonują odkrycia tej miłości, która odnosi się do samego Chrystusa jako Oblubieńca Kościoła — Oblubieńca dusz, którym oddał On siebie do końca w tajemnicy swej Paschy i Eucharystii. W ten sposób bezżenność „dla królestwa niebieskiego”, wybór dziewictwa lub celibatu na całe życie, stawała się w doświadczeniu uczniów i naśladowców Chrystusa aktem szczególnej odpowiedzi na miłość Boskiego Oblubieńca — i przez to nabrał sam znaczenia aktu oblubieńczej miłości: oblubieńcze oddanie siebie, aby odwzajemnić w sposób szczególny oblubieńczą miłość Odkupiciela. Oddanie siebie poprzez wyrzeczenie — ale nade wszystko z miłości.

2 Po wydobyciu ze zwięzłej, a równocześnie tak bardzo głębokiej wypowiedzi Chrystusa na temat bezżenności „dla królestwa niebieskiego” całego owego bogactwa treści, jaką jest ona nabrzmiała, wypada nam zwrócić się jeszcze w kierunku znaczenia, jakie słowa te posiadają dla teologii ciała — tak jak staramy się „od początku” odtwarzać i odbudowywać same jej biblijne zręby. Właśnie analiza owego biblijnego „początku”, do którego odwołał się Chrystus w rozmowie z faryzeuszami na temat małżeństwa, jego jedności i nierozerwalności (por. Mt 19,3-9) — tuż przed wypowiedzeniem do swych uczniów słów o bezżenności dla królestwa niebieskiego (Mt 19,10-12) — pozwala nam przypomnieć sobie głęboką prawdę o oblubieńczym znaczeniu ciała ludzkiego w jego męskości i kobiecości, tak jak prawdę tę wydobyliśmy w swoim czasie z analizy pierwszych rozdziałów Genesis, zwłaszcza Rdz 2,23-25. Właśnie tak trzeba było sformułować, tak nazwać to, co znajdujemy w tych archaicznych tekstach.

3 Umysłowość współczesna przywykła myśleć i mówić nade wszystko o popędzie seksualnym, przynosząc na grunt rzeczywistości człowieka to, co jest własnością świata istot żyjących, animalia. Otóż gruntowne wmyślenie się w zwięzły tekst 1 rozdziału Księgi Rodzaju, a z kolei 2 pozwala nam z całą pewnością i przekonaniem ustalić, że „od początku” zostaje w Biblii zarysowana bardzo wyraźna i jednoznaczna granica pomiędzy światem zwierzęcym (animalia) a człowiekiem stworzonym na obraz i podobieństwo Boga. W tym stosunkowo bardzo krótkim tekście jest dość miejsca na to, aby ukazać, iż człowiek ma jasną świadomość tego, co go zasadniczo różni od wszystkich istot ożywionych (animalia).

4 Wobec tego też zastosowanie do człowieka owej kategorii zasadniczo przyrodniczej, jaka wyraża się w pojęciu i wyrażeniu „popęd seksualny”, nie jest całkiem właściwe i adekwatne. Oczywiście, że może ono być zaakcentowane na zasadzie pewnej analogii, odrębność bowiem człowieka w stosunku do całego świata istot ożywionych (animalia) nie jest taka, ażeby o człowieku rozumianym gatunkowo nie można było zasadnie orzekać również animal, ale: animal rationale. Jednakże, pomimo tej analogii, zastosowanie do człowieka z uwagi na tę dwoistość, w której bytuje on jako mężczyzna lub kobieta, pojęcia „popęd seksualny” — ogromnie ogranicza i poniekąd „zaniża” to, czym jest sama owa męskość – kobiecość w osobowym wymiarze ludzkiej podmiotowości. Ogranicza i „zaniża” również to, przez co oboje, mężczyzna i kobieta, „łączą się ze sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Aby dać temu wyraz właściwy i adekwatny, trzeba posłużyć się inną analizą niż tylko przyrodniczą. Właśnie studium biblijnego „początku” zobowiązuje do tego w sposób przekonywujący. Wydobyta z pierwszych rozdziałów Genesis (zwłaszcza z Rdz 2,23-25) prawda o oblubieńczym znaczeniu ciała ludzkiego w jego męskości i kobiecości, to jest zarazem odkrycie oblubieńczego sensu ciała w strukturze osobowej podmiotowości mężczyzny i kobiety, wydaje się w tej dziedzinie pojęciem kluczowym — a zarazem jedynie właściwym i adekwatnym.

5 I otóż właśnie w relacji do tego pojęcia, do tej prawdy o oblubieńczym znaczeniu ciała ludzkiego, należy odczytać i zrozumieć słowa Chrystusa o bezżenności „dla królestwa niebieskiego” wypowiedziane w bliskim kontekście owego odwołania się „do początku”, na którym Chrystus oparł swą naukę o jedności i nierozerwalności małżeństwa. Nie sam „popęd seksualny”, jako kategoria przyrodniczej poniekąd konieczności, stoi u podstaw Chrystusowego wezwania do bezżenności — ale poczucie wolności daru, które łączy się organicznie z głęboką i dojrzałą świadomością oblubieńczego sensu ciała w całej strukturze osobowej podmiotowości mężczyzny i kobiety. Tylko w relacji do takiego znaczenia samej męskości i kobiecości człowieka wezwanie do dobrowolnej bezżenności „dla królestwa niebieskiego” znajduje pełne pokrycie i uzasadnienie. Tylko i wyłącznie. Chrystus mówi: „Kto może pojąć, niech pojmuje!” (Mt 19,12) — przez to samo wskazuje, że taka bezżenność, chociaż w każdym wypadku jest nade wszystko „darem”, może jednak być „pojęta” — to znaczy wydobyta i wyprowadzona z pojęcia, jakie człowiek ma o całym swoim duchowo-cielesnym „ja”, w szczególności zaś o męskości i kobiecości tegoż „ja” w tym wzajemnym odniesieniu, które jest niejako „z natury” wpisane w każdą ludzką podmiotowość.

6 Jak pamiętamy z dawniejszych analiz przedsięwziętych na gruncie Księgi Rodzaju (Rdz 2,23-25), owo wzajemne odniesienie męskości i kobiecości, owo wzajemne „dla” mężczyzny i kobiety może być właściwie i adekwatnie rozumiane tylko w dynamicznym całokształcie osobowego podmiotu. Słowa Chrystusa z Mt 19,11-19 wskazują z kolei na to, iż owo „dla”, które „od początku” stoi u podstaw małżeństwa, może stanąć również u podstaw bezżenności „dla” królestwa niebieskiego! W oparciu o tę samą dyspozycję osobowego podmiotu, dzięki której człowiek „odnajduje się przez bezinteresowny dar z siebie samego”1, człowiek — mężczyzna lub kobieta — może wybierać osobowe oddanie się drugiemu człowiekowi w przymierzu małżeńskim, w którym stają się oni „jednym ciałem” — i może też dobrowolnie zrezygnować z takiego oddania się drugiemu człowiekowi, ażeby wybierając bezżenność „dla królestwa niebieskiego”, oddać siebie całkowicie Chrystusowi. Na gruncie tej samej dyspozycji osobowego podmiotu i w oparciu o ten sam oblubieńczy sens bycia co do ciała mężczyzną i kobietą, może ukształtować się miłość angażująca człowieka w wymiarze całego życia w małżeństwie (por. Mt 19,3-10) — ale może też ukształtować się miłość angażująca człowieka w wymiarze całego życia w bezżenności „dla królestwa niebieskiego” (por. Mt 19,11-12). O tym właśnie mówi Chrystus w całokształcie swej wypowiedzi, zwracając się naprzód do faryzeuszów (por. Mt 19,3-10), a następnie do uczniów (por. Mt 19,11-12).

7 Jest rzeczą jasną, iż wybór małżeństwa, tak jak zostało ono ustanowione przez Stwórcę „od początku”, zakłada uświadomienie sobie i zaakceptowanie w sobie owego oblubieńczego sensu ciała związanego z męskością lub kobiecością człowieka. To właśnie jest zawarte w sposób lapidarny w wersetach Księgi Rodzaju. Słuchając dalszych słów Chrystusa, skierowanych do uczniów na temat bezżenności „dla królestwa niebieskiego” (por. Mt 19,11-12), nie możemy sobie wyobrazić, iż ten drugi rodzaj wyboru może być dokonany w sposób świadomy i dobrowolny bez odniesienia do własnej męskości lub kobiecości oraz do tego oblubieńczego sensu, jaki właściwy jest człowiekowi w tej właśnie męskości lub kobiecości jego osobowego podmiotu. Owszem, w świetle słów Chrystusa musimy przyjąć, że ten drugi rodzaj wyboru: bezżenność dla królestwa Bożego, dokonuje się również w odniesieniu do własnej męskości lub kobiecości osoby, która wyboru takiego dokonuje; dokonuje się na gruncie pełnej świadomości owego oblubieńczego znaczenia i sensu, jakie męskość i kobiecość w sobie zawiera i niesie. Gdyby dokonywała się na drodze jakiegoś „pominięcia” tego rzeczywistego bogactwa każdego ludzkiego podmiotu, nie odpowiadałaby w sposób właściwy i adekwatny temu, co zawiera się w słowach Chrystusa.

Chrystus wyraźnie żąda tutaj pełnego zrozumienia, gdy mówi: „Kto może pojąć, niech pojmuje!” (Mt 19,12).

(28.4.1982)

Przypisy

1 Gaudium et spes, 24.

### Wybór bezżenności dla królestwa niebieskiego

1 Odpowiadając na pytanie faryzeuszów na temat małżeństwa i jego nierozerwalności, Chrystus odwołał się do „początku” — to znaczy do pierwotnego ustanowienia Stwórcy. Ponieważ rozmówcy powoływali się na prawo Mojżesza, które przewidywało możliwość tzw. „listu rozwodowego”, Chrystus odpowiedział: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było” (Mt 19,8).

Kiedy zakończyła się rozmowa z faryzeuszami, uczniowie Chrystusa zwrócili się do Niego w następujących słowach: „«Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić». Lecz On im odpowiedział: «Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane. Bo są niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezżenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezżenni. Kto może pojąć, niech pojmuje!»” (Mt 19,10-12).

2 Słowa Chrystusa niewątpliwie świadczą o świadomym i dobrowolnym wyrzeczeniu się małżeństwa. Wyrzeczenie takie możliwe jest tylko wówczas, gdy zakłada autentyczną świadomość wartości — tej wartości, której podstawę stanowi cała owa oblubieńcza dyspozycja męskości i kobiecości zrealizowana w małżeństwie. Aby był w pełni świadom tego, co wybiera (bezżenność dla królestwa), człowiek musi być w pełni świadom również i tego, z czego rezygnuje (chodzi tu właśnie o świadomość wartości w znaczeniu „idealnym” — niemniej jest to świadomość w pełni „realistyczna”). Chrystus z pewnością żąda zatem dojrzałego wyboru. Cały sposób, w jaki wezwanie do bezżenności dla królestwa niebieskiego zostało wypowiedziane, wskazuje na to ponad wszelką wątpliwość.

3 Ale nie koniec na w pełni świadomym wyrzeczeniu odnośnych wartości. W świetle słów Chrystusa, a także w świetle całej autentycznej tradycji chrześcijańskiej można wnioskować, iż wyrzeczenie to jest zarazem szczególną formą afirmacji tej wartości, której człowiek bezżenny, wedle rady ewangelicznej, konsekwentnie się wyrzeka. Może to brzmieć jak paradoks. Wiadomo jednak, iż podobny paradoks w wielu miejscach towarzyszy wypowiedziom Ewangelii — i to często tym najwięcej mówiącym, najgłębiej sięgającym wypowiedziom. Przyjmując taki sens wezwania do bezżenności „dla królestwa niebieskiego”, wnioskujemy prawidłowo twierdząc, iż realizacja tego wezwania służy również — i to służy w szczególny sposób — potwierdzeniu oblubieńczego sensu ciała ludzkiego w jego męskości i kobiecości. Wyrzeczenie się małżeństwa dla królestwa Bożego uwydatnia zarazem ten sens w całej jego wewnętrznej prawdzie, w całym osobowym pięknie. Można powiedzieć, iż poniekąd nieodzowne jest takie wyrzeczenie ze strony poszczególnych osób, mężczyzn czy kobiet, ażeby ten sam oblubieńczy sens ciała łatwiej mógł być rozpoznawalny w całym etosie życia ludzkiego, a nade wszystko w etosie życia małżeńskiego i rodzinnego.

4 Tak więc bezżenność „dla królestwa niebieskiego” (dziewictwo, celibat), chociaż skierowuje życie osób, które dobrowolnie bezżenność taką wybierają, poza zwyczajne drogi życia małżeńskiego i rodzinnego, nie jest bez znaczenia dla tego życia — dla jego stylu, dla jego wartości, dla jego ewangelicznego autentyzmu. Nie zapominajmy, że ostatecznym kluczem do zrozumienia sakramentalności małżeństwa jest oblubieńcza miłość Chrystusa do Kościoła (por. Ef 5,21-33) — Chrystusa, Syna Dziewicy, który był dziewiczy, w najdoskonalszym tego słowa znaczeniu „bezżenny dla królestwa niebieskiego”. Do tej sprawy wypadnie nam jeszcze powrócić w innym miejscu.

5 Pozostaje u kresu tych rozważań jeden jeszcze problem konkretny: w jaki sposób w człowieku, któremu „jest dane” wezwanie do bezżenności dla królestwa, kształtuje się owa „bezżenność” właśnie na gruncie świadomości oblubieńczego sensu ciała w jego męskości lub kobiecości — co więcej, jako owoc tej świadomości? W jaki sposób się kształtuje, czy może raczej „przekształca”? Jest to pytanie tak samo ważne z punktu widzenia teologii ciała, jak i z punktu widzenia rozwoju ludzkiej osobowości, rozwoju o charakterze personalistycznym i charyzmatycznym zarazem. Gdybyśmy chcieli na nie odpowiedzieć w całej pełni — w wymiarze wszystkich konkretnych aspektów i wszystkich konkretnych problemów, jakie w nim się zawierają — trzeba by podjąć odrębne studium na temat stosunku małżeństwo — dziewictwo, małżeństwo — celibat. To jednakże przekraczałoby ramy niniejszych rozważań.

6 Pozostając na gruncie słów Chrystusa z Mt 19,11-12, należy zakończyć niniejsze rozważania, stwierdzając co następuje. Po pierwsze, jeśli bezżenność „dla królestwa niebieskiego” oznacza ponad wszelką wątpliwość wyrzeczenie — to wyrzeczenie to jest równocześnie afirmacją: jest afirmacją płynącą z odkrycia „daru”, czyli zarazem z odkrycia nowej perspektywy osobowego spełnienia siebie „poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”1; odkrycie takie pozostaje wtedy w głębokiej wewnętrznej harmonii z całym poczuciem oblubieńczego sensu ciała, związanym „od początku” z męskością lub kobiecością człowieka jako osobowego podmiotu. Po drugie zaś, chociaż bezżenność „dla królestwa niebieskiego” utożsamia się z konsekwentnym wyrzeczeniem się małżeństwa, które w życiu mężczyzny i kobiety daje początek własnej rodzinie — w bezżenności takiej nie można żadną miarą widzieć negacji istotnej wartości małżeństwa; wręcz przeciwnie, pośrednio służy ona uwydatnieniu tego, co w powołaniu małżeńskim jest odwieczne i najgłębiej osobowe, co w wymiarach doczesności (a zarazem w perspektywie „świata przyszłego”) odpowiada godności daru osobowego, związanego z oblubieńczym znaczeniem ciała w jego męskości czy kobiecości.

7 W ten sposób Chrystusowe wezwanie do bezżenności „dla królestwa niebieskiego” — słusznie skojarzone z odwołaniem się do przyszłego zmartwychwstania (por. Mt 22,23-32; Mk 12,18-27; Łk 20,27-40) — posiada nie tylko kapitalne znaczenie dla etosu oraz duchowości chrześcijańskiej, ale również dla antropologii i całej teologii ciała, jaką odkrywamy u jej podstaw.

Przypomnijmy, że odwołując się do zmartwychwstania ciała w „świecie przyszłym”, Chrystus — wedle zapisu trzech synoptyków: Mateusza, Marka i Łukasza — powiedział: „Gdy bowiem powstaną z martwych, nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25). Słowa te, uprzednio już przeanalizowane, wchodzą w całokształt naszych rozważań z teologii ciała i pomagają w jej budowie.

(5.5.1982)

Przypisy

1 Gaudium et spes, 24.

### Kto wybiera małżeństwo — czyni dobrze, kto wybiera dziewictwo — lepiej czyni

1 Po przeprowadzeniu analizy słów Chrystusa zapisanych w ewangelii Mateusza (Mt 19,10-12), wypada nam zająć się z kolei Pawłową interpretacją tematu dziewictwa i małżeństwa.

Wypowiedź Chrystusa na temat bezżenności dla królestwa niebieskiego jest niesłychanie zwarta i zasadnicza. Chociaż, jak przekonamy się niebawem, można wyodrębnić u Pawła odpowiednik słów Mistrza, znaczenie wypowiedzi Pawłowej (1 Kor 7), którą obecnie zamierzamy poddać analizie, trzeba w całości oceniać inaczej. Wielkość nauki Pawła polega na tym, że ukazując prawdę głoszoną przez Chrystusa w całym jej autentyzmie i tożsamości, prawdzie tej daje własny wyraz, poniekąd własną interpretację, która jest także interpretacją „osobistą”, przede wszystkim jednak jest zrodzona z doświadczeń własnej pracy apostolsko-misyjnej, może nawet wręcz z potrzeby udzielenia odpowiedzi na pytania, na konkretne pytania ludzi, do których ta apostolska działalność była skierowana. W ten sposób spotykamy się u Pawła ze sprawą wzajemnego stosunku małżeństwa i bezżenności (dziewictwa) jako tematem nurtującym umysły pierwszego pokolenia wyznawców Chrystusa, pokolenia uczniów apostolskich, pierwszych gmin chrześcijańskich — i to nawróconych bardziej z hellenizmu (a więc z pogaństwa) niż z judaizmu. Tak wypada ocenić fakt, iż temat ten pojawia się właśnie w pierwszym liście do gminy korynckiej.

2 Ton całej wypowiedzi jest niewątpliwie nauczycielski, równocześnie jednak jest to ton i język duszpasterskiy. Paweł jednocześnie głosi naukę, jaką Apostołom przekazał Mistrz, i prowadzi w swoim liście jakby stałą rozmowę z adresatami na temat tego, co głosi.

Przemawia jak klasyczny moralista, podejmując i rozwiązując problemy sumienia — dlatego też moraliści najchętniej zwracają się wprost do wyjaśnień i rozstrzygnięć z 1 Listu do Koryntian, rozdz. 7. Trzeba jednak pamiętać, że ostatecznej podstawy owych rozstrzygnięć należy szukać w życiu i nauczaniu samego Chrystusa.

3 Apostoł bardzo wyraźnie podkreśla, że dziewictwo, czyli dobrowolna bezżenność, wynika wyłącznie z rady ewangelicznej, a nie z przykazania: „Nie mam zaś nakazu Pańskiego co do dziewic, lecz daję radę”. Radę zaś ową daje Paweł „jako ten, który — wskutek doznanego od Pana miłosierdzia — godzien jest, aby mu wierzono” (1 Kor 7,25). Jak widać z powyższych słów, Apostoł, podobnie jak i Ewangelista (por. Mt 19,11-12), czyni rozróżnienie pomiędzy radą a przykazaniem. Pragnie też w oparciu o tę „doktrynalną” regułę rozumienia głoszonej nauki sam radzić, pragnie udzielać rad ludziom, którzy się do niego zwracają. Tak więc wyraźnie „rada” ma w 1 Liście do Koryntian (rozdz. 7) dwa różne znaczenia. Autor głosi, że bezżenność (dziewictwo) jest radą, a nie przykazaniem, a równocześnie udziela rad zarówno ludziom, którzy już żyją w małżeństwie, jak też tym, którzy jeszcze stoją przed decyzją w tej sprawie, jak wreszcie i tym, którzy już owdowieli. Problematyka jest merytorycznie ta sama, z jaką spotykamy się w całej wypowiedzi Chrystusa przytoczonej przez Mateusza (19,2-12) — naprzód na temat małżeństwa i jego nierozerwalności, z kolei na temat dobrowolnej bezżenności dla królestwa niebieskiego — jednakże „stylizacja” tej problematyki jest całkowicie własna, Pawłowa.

4 „Jeżeli ktoś jednak uważa, że nieuczciwość popełnia wobec swej dziewicy, jako że przeszły już jej lata, i jest przekonany, że tak powinien postąpić, niech czyni, co chce: nie grzeszy; niech się pobiorą! Lecz jeśli ktoś, bez jakiegokolwiek przymusu, w pełni panując nad swoją wolą, postanowił sobie mocno w sercu zachować nietkniętą swoją dziewicę, dobrze czyni. Tak więc dobrze czyni, kto poślubia swoją dziewicę, a jeszcze lepiej ten, kto jej nie poślubia” (1 Kor 7,36-38).

5 Pytającym o radę mógł być młody człowiek, który stanął wobec decyzji poślubienia dziewczyny, ewentualnie nawet nowożeniec, który wobec panujących w Koryncie prądów ascetycznych zastanawiał się nad dalszymi losami swego małżeństwa; mógł to być również ojciec lub opiekun dziewczyny, który postawił problem jej zamążpójścia. W takim wypadku chodziłoby więc bezpośrednio o jego decyzję, wynikającą z praw opiekuńczych; Paweł pisze bowiem w czasach, gdy tego rodzaju decyzje bardziej należały do rodziców czy opiekunów niż do samych młodych. Odpowiadając na tak postawione pytanie, Paweł stara się bardzo dokładnie wytłumaczyć, że decyzja bezżeństwa (czyli trwania w dziewictwie) winna być dobrowolna i że takie tylko bezżeństwo jest lepsze od małżeństwa. Wyrażenia „dobrze czyni”, „lepiej czyni” — są w tym kontekście całkowicie jednoznaczne.

6 Tak więc Apostoł uczy, że dziewictwo, czyli dobrowolna bezżenność (wstrzymanie się dziewczyny od zamążpójścia), wynika wyłącznie z rady ewangelicznej — i że pod odpowiednimi warunkami jest „lepsze” od małżeństwa. Natomiast nie wchodzi tutaj żadną miarą w grę sprawa grzechu: „Jesteś związany z żoną? Nie usiłuj odłączać się od niej! Jesteś wolny? Nie szukaj żony! Ale jeżeli się ożenisz, nie grzeszysz. Podobnie i dziewica, jeśli wychodzi za mąż, nie grzeszy” (1 Kor 7,27-28). Na podstawie tych tylko słów nie możemy oczywiście niczego jeszcze twierdzić na temat tego, co myślał i czego uczył Apostoł o małżeństwie. To, czego Paweł uczy o małżeństwie, wyjaśni się nawet poniekąd jeszcze w kontekście 1 Listu do Koryntian (rozdz. 7), a najpełniej w Liście do Efezjan (5,21-33). W danym zaś wypadku chodzi prawdopodobnie o odpowiedź na pytanie, czy małżeństwo jest grzechem. (W pytaniu takim można by się domyślać jakichś wpływów dualistycznych prądów pregnostyckich, które później przerodziły się w enkratyzm i manicheizm.) Paweł odpowiada, że sprawa grzechu stanowczo nie wchodzi w grę. Nie chodzi o rozróżnienie „dobrze — źle”, ale tylko o „dobrze — lepiej”. Z kolei zaś autor przechodzi do uzasadnienia, dlaczego ten, kto wybiera małżeństwo — „czyni dobrze”, a ten kto wybiera dziewictwo, czyli dobrowolną bezżenność — „lepiej czyni”.

Argumentacją Pawłową zajmiemy się w następnym rozważaniu.

(23.6.1982)

### „Troszczy się o to, jak podobać się panu”

1 W siódmym rozdziale 1 Listu do Koryntian św. Paweł, wyjaśniając sprawę małżeństwa (czyli bezżenności dla królestwa Bożego), stara się uzasadnić, dlaczego, ten, kto wybiera małżeństwo — czyni „dobrze”, ten zaś, kto decyduje się na życie bezżenne, czyli na dziewictwo — czyni „lepiej”. Pisze więc tak: „Mówię, bracia, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci”. I dalej: „ci, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata. Chciałbym, żebyście byli wolni od utrapień” (1 Kor 7,29.30-32).

2 Te ostatnie słowa wskazują na to, że Paweł w swoim uzasadnieniu bardzo chętnie odwołuje się do swojego własnego doświadczenia, przez co argumentacja staje się bardziej osobista. Nie tyle formułuje zasadę, nie tyle stara się ją jako zasadę umotywować, ile nawiązuje do własnych przemyśleń i do osobistych przekonań zrodzonych z praktykowania ewangelicznej rady życia w bezżenności. A o sile tych przekonań świadczą poszczególne wyrażenia i zwroty. Apostoł nie tylko pisze do swoich Koryntian: „Pragnąłbym, aby wszyscy byli jak i ja” (1 Kor 7,7), ale idzie jeszcze dalej, pisząc z myślą o ludziach, którzy zawierają małżeństwo: „Tacy jednak cierpieć będą udręki w ciele, a ja chciałbym ich wam oszczędzić” (1 Kor 7,28) — i temu osobistemu przekonaniu daje wyraz od pierwszych słów siódmego rozdziału tegoż listu (1 Kor 7,1): „Co do spraw, o których pisaliście, to dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą”.

3 Można stawiać sobie pytanie, jakie to „udręki w ciele” miał Paweł na myśli. Chrystus mówił tylko o cierpieniach (raczej o „smutku”), jakich doznaje kobieta rodząca zanim wyda na świat swe dziecko, podkreślając równocześnie radość (por. J 16,21), która w zamian za te cierpienia staje się jej udziałem po jego narodzeniu: radość macierzyństwa. Paweł natomiast mówi o „udrękach w ciele”, które czekają małżonków. Czyżby to był wyraz osobistej niechęci Apostoła do małżeństwa? Trzeba w tej realistycznej uwadze widzieć słuszną przestrogę dla tych, którzy — jak nieraz młodzi — uważają, że zjednoczenie i współżycie małżeńskie przyniesie im samo tylko szczęście i radość. Doświadczenie życiowe wykazuje, że nieraz małżonkowie doznają zawodu od tego, po czym najwięcej się spodziewali. Radość zjednoczenia przynosi ze sobą także owe „udręki w ciele”, o jakich pisze autor Listu do Koryntian. Są to często udręki natury moralnej. Jeśli chce on przez to powiedzieć, że prawdziwa miłość małżeńska — właśnie ta, mocą której mężczyzna i kobieta „łączą się ze sobą tak ściśle, iż stają się jednym ciałem” (por. Rdz 2,24) — jest zarazem trudną miłością, z pewnością pozostaje na gruncie prawdy ewangelicznej i nie ma żadnych powodów, aby dopatrywać się w tym przejawów takiej postawy, jaka później cechowała manicheizm.

4 Chrystus w swoich słowach na temat bezżenności dla królestwa niebieskiego w żaden sposób nie usiłuje naprowadzić słuchaczy na drogę takiej bezżenności przez wskazanie na „uciążliwość” małżeństwa. Wyczuwa się raczej, że stara się uwydatnić różne po ludzku „uciążliwe” aspekty wyboru bezżenności: zarówno wzgląd społeczny, jak też względy natury podmiotowej każą Chrystusowi powiedzieć o człowieku podejmującym taką decyzję, iż „skazuje się” na bezżenność. Ale właśnie dzięki temu wychodzi bardzo przejrzyście całe podmiotowe znaczenie, wielkość i wyjątkowość takiej decyzji, znaczenie dojrzałej odpowiedzi na szczególny Dar Ducha.

5 Nie inaczej rozumie autor 1 Listu do Koryntian radę bezżenności, ale daje temu wyraz w inny sposób. Paweł pisze bowiem: „Mówię, bracia, czas jest krótki” (1 Kor 7,29), a opodal: „Przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7,31) — i to stwierdzenie o kruchości ludzkiego bytowania, o przemijalności świata doczesnego, poniekąd: o przygodności wszystkiego, co stworzone — ma usposobić do tego, aby „ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci” (1 Kor 7,29; por. 7,31), a zarazem przygotować grunt pod naukę o bezżenności. W centrum swego wywodu Paweł umieszcza bowiem kluczowe zdanie, które można zestawić z jedyną tego rodzaju wypowiedzią Chrystusa na temat „bezżenności dla królestwa niebieskiego” (Mt 19,12).

6 O ile Chrystus uwydatnia wielkość wyrzeczenia, nieodłącznego od podjęcia takiej decyzji, o tyle Paweł ukazuje nade wszystko, jak należy tu rozumieć „królestwo Boże”, czym ono jest w życiu człowieka, który ze względu na nie wyrzekł się małżeństwa. Tam, gdzie potrójny paralelizm wypowiedzi Chrystusa osiąga swój punkt szczytowy w czasowniku oznaczającym wielkość dobrowolnie podjętego wyrzeczenia: „sami się na to skazali” (Mt 19,12) — Paweł określa sytuację jednym słowem: „człowiek bezżenny” (ágamos); dalej natomiast oddaje całą treść wyrażenia „królestwo Boże” we wspaniałej syntezie. Mówi bowiem: „Człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jak by się przypodobać Panu” (1 Kor 7,32). Każde słowo tej wypowiedzi zasługuje na osobną analizę.

7 Kontekst czasownika „troszczyć się” lub „szukać” w ewangelii Łukasza, ucznia Pawłowego, wskazuje, że naprawdę należy troszczyć się jedynie o królestwo Boże (por. Łk 12,31), o to, co stanowi „najlepszą cząstkę”, unum necessarium (por. Łk 10,41). A sam Paweł mówi wprost o swej trosce o wszystkie Kościoły (por. 2 Kor 11,28), o szukaniu Chrystusa poprzez troskę o sprawy braci, troskę o członki Ciała Chrystusowego (por. Flp 2,20-21; 1 Kor 12,25). Już z tego kontekstu wyłania się cała rozległa dziedzina „troszczenia się”, której człowiek bezżenny może całkowicie poświęcić swoją myśl, swój trud i serce. Człowiek może bowiem „troszczyć się” naprawdę jedynie o to, co istotnie „leży mu na sercu”.

8 W wypowiedzi Pawła bezżenny troszczy się o to, co należy do Pana: tá toú Kryriou. Tym zwięzłym określeniem obejmuje Paweł całą obiektywną rzeczywistość królestwa Bożego. „Pańska bowiem jest ziemia i wszystko, co ją napełnia” — powie sam nieco dalej w tymże liście (1 Kor 10,26; por. Ps 24 [23],1). Przedmiotem troski chrześcijanina jest cały świat! Ale Paweł nazywa „Panem” przede wszystkim Jezusa Chrystusa (por. np. Flp 2,11), i dlatego „sprawy Pana” oznaczają w pierwszym rzędzie „królestwo Chrystusa”. Jego Ciało, którym jest Kościół (por. Kol 1,18) i to wszystko, co przyczynia się do jego wzrostu. O to wszystko troszczy się człowiek bezżenny i dlatego Paweł, będąc w pełnym tego słowa znaczeniu „apostołem Jezusa Chrystusa” (por. 1 Kor 1,1) i „sługą Ewangelii” (por. Kol 1,23), pisze do Koryntian: „Pragnąłbym, aby wszyscy byli jak i ja” (1 Kor 7,7).

9 Jednakże gorliwość apostolska i najowocniejsza nawet działalność nie wyczerpują jeszcze tego, co zawiera się w Pawłowej motywacji bezżenności. Można nawet stwierdzić, że właściwy ich korzeń i źródło tkwi poniekąd w drugim członie jego określenia, który ukazuje podmiotową rzeczywistość królestwa Bożego: „Człowiek bezżenny troszczy się […] o to, jak podobać się Bogu”. Stwierdzenie to obejmuje całą dziedzinę osobistej relacji człowieka do Boga. „Podobać się Bogu” — termin, występujący już w najstarszych księgach Biblii (por. np. Pwt 13,19) — to w Starym Testamencie synonim życia w łasce Bożej, wyrażający postawę tego, kto szuka Boga, to znaczy postępuje według Jego woli, a więc jest Mu miły. W jednej z ostatnich ksiąg Pisma Świętego wyrażenie to staje się teologiczną syntezą świętości. Święty Jan stosuje je tylko raz, wyłącznie w odniesieniu do Chrystusa: „Ja zawsze czynię to, co się Jemu [Ojcu] podoba” (J 8,29). Święty Paweł zauważa w Liście do Rzymian, że Chrystus „nie szukał tego, co było dogodne dla Niego” (Rz 15,3).

Pomiędzy tymi dwoma stwierdzeniami zawiera się wszystko, co stanowi treść „podobania się Bogu”, pojętego w Nowym Testamencie jako wstępowanie w ślady Chrystusa.

10 Wydaje się, że oba człony Pawłowego określenia zachodzą na siebie: staranie się o to, co „należy do Pana”, staranie się o „sprawy Pana” — musi przecież „podobać się Bogu”. Z drugiej strony, ten, kto podoba się Bogu, nie może zamknąć się w sobie, ale otwiera się na świat, na wszystko, co należy przyprowadzić do Chrystusa. Są to oczywiście tylko dwa aspekty tej samej Bożej rzeczywistości — królestwa Bożego. Paweł musiał je jednak wyodrębnić, by jaśniej ukazywać naturę i możliwości bezżenności „dla królestwa niebieskiego”.

Postaramy się jeszcze powrócić do tego tematu.

(30.6.1982)

### Inny świat i inny porządek wartości

1 W czasie spotkania w ubiegłą środę staraliśmy się zapoznać z argumentacją, jaką posługuje się św. Paweł w 1 Liście do Koryntian, ażeby przekonać swych adresatów o tym, że kto wybiera małżeństwo — czyni „dobrze”, kto zaś dziewictwo (czyli bezżenność w duchu rady ewangelicznej) — czyni „lepiej” (1 Kor 7,38). Kontynuując dzisiaj to rozważanie, przypomnijmy, że według św. Pawła „człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jak by się przypodobać Panu” (1 Kor 7,32).

„Podobanie się Bogu” ma w sobie podtekst miłości, który wyłania się z dalszego zestawienia: „człowiek bezżenny stara się podobać Bogu” — „człowiek żonaty musi również troszczyć się o to, by zadowolić żonę” (por. 1 Kor 7,32-33). Ukazuje się tu poniekąd charakter oblubieńczy „bezżenności dla królestwa Bożego”.

Człowiek stara się zawsze podobać osobie umiłowanej. „Podobanie się Bogu” nie jest więc pozbawione tego charakteru, jaki cechuje relację międzyosobową małżonków. Z jednej strony jest ono wysiłkiem człowieka, który dąży do Boga i szuka sposobu, aby Mu się podobać, czyli wyrazić czynnie miłość; z drugiej strony temu dążeniu odpowiada upodobanie Boga, który przyjmując wysiłki człowieka, koronuje własne dzieło udzieleniem nowej łaski: dążenie to od początku było bowiem Jego darem. „Troska o podobanie się Bogu” jest więc wkładem człowieka w nieustannie trwający dialog zbawienia, zainicjowany przez Boga. Oczywiście, jest on także udziałem każdego chrześcijanina, który żyje wiarą.

2 Paweł zauważa jednak, że człowiek związany węzłem małżeńskim doznaje „rozterki” na skutek swych obowiązków rodzinnych (por. 1 Kor 7,34). Z tego stwierdzenia zdaje się wynikać, że człowieka bezżennego powinna wobec tego cechować wewnętrzna integracja, scalenie, które pozwoliłoby mu wprzęgnąć się całkowicie i bez reszty w służbę królestwu Bożemu we wszystkich jego wymiarach. Taka postawa zakłada bezżenność podjętą wyłącznie „dla królestwa Bożego” i życie ukierunkowane ku temu jedynie celowi. Inaczej „rozdarcie” może zakraść się również w życie tego bezżennego, który — z jednej strony pozbawiony życia małżeńskiego, a z drugiej wyraźnego celu, dla którego miałby się go wyrzec — mógłby stanąć wobec pewnej pustki.

3 Apostoł zdaje się dobrze o tym wiedzieć i zastrzega się, że mimo wszystko „nie zastawia” na tego, któremu doradza bezżenność, „pułapki”, ale czyni to po to, by mógł on „godnie i z upodobaniem trwać przy Panu” (por. 1 Kor 7,35). Słowa te kojarzą się z tym, co w ewangelii Łukaszowej Chrystus mówi Apostołom w czasie Ostatniej Wieczerzy: „Wyście wytrwali przy Mnie w moich przeciwnościach.” (dosłownie: próbach, a nawet pokusach); „Dlatego i Ja przekazuję wam królestwo, jak Mnie przekazał je mój Ojciec” (Łk 22,28-29). „Trwając przy Panu”, ów bezżenny może być pewien, że jego trudności znajdą zrozumienie: „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim […] z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15). To pozwala osobie bezżennej nie tyle zagłębiać się w ewentualne własne problemy, ile włączać je w wielki nurt cierpień Chrystusa i Jego ciała, którym jest Kościół.

4 Apostoł ukazuje, w jaki sposób „trwać przy Chrystusie”: można to osiągnąć na drodze „dążenia do stałego przebywania z Nim, do radowania się Jego obecnością” (eupáredron), „bez rozpraszania się na rzeczy nieistotne” (aperispástos) (por. 1 Kor 7,35). Paweł precyzuje tę myśl jeszcze dobitniej, omawiając sytuację kobiety zamężnej i tej, która wybrała dziewictwo lub nie ma już męża. Podczas gdy „kobieta zamężna musi zabiegać o sprawy świata, o to, by podobać się mężowi”, kobieta niezamężna „troszczy się o to, co należy do Pana, o to, aby być świętą ciałem i duchem” (por. 1 Kor 7,34).

5 Dla właściwego uchwycenia całej głębi myśli Pawła trzeba zauważyć, że w ujęciu biblijnym „świętość” jest raczej stanem niż działaniem: ma charakter nade wszystko ontologiczny, a potem dopiero moralny. Zwłaszcza w Starym Testamencie jest to „oddzielenie” od tego, co nie podlega wpływowi Bożemu, co jest profanum, aby przynależeć wyłącznie do Boga. „Świętość ciałem i duchem” oznacza więc nade wszystko sakralność dziewictwa czy bezżenności, podjętych „dla królestwa Bożego”. Ale równocześnie to, co ofiarowane Bogu, winno odznaczać się czystością moralną, i dlatego zakłada zarazem postępowanie „bez skazy i zmarszczki”, „święte i nieskalane”, na wzór stającego przed Chrystusem dziewiczego Kościoła (por. Ef 5,27).

Autor Listu do Koryntian w niniejszym rozdziale dotyka spraw małżeństwa i bezżeństwa w sposób głęboko ludzki i realistyczny, licząc się z umysłowością swoich adresatów. Argumentacja Pawła jest w pewnej mierze argumentacją ad hominem. Nowy świat, nowy porządek wartości, jaki głosi, musi w środowisku jego korynckich adresatów zetknąć się z innym „światem” i innym porządkiem wartości — różnym także od tego, do którego po raz pierwszy trafiały słowa wypowiedziane przez Chrystusa.

6 Jeśli Paweł swoją naukę na temat małżeństwa i bezżenności odnosi również do przemijalności świata i życia ludzkiego w świecie, to z pewnością czyni tak z uwagi na środowisko, które było poniekąd programowo nastawione na „używanie” świata. Jakże znamienne jest pod tym względem wezwanie do tych, którzy „używają świata”, aby czynili to tak, „jakby z niego nie korzystali” (1 Kor 7,31). Z najbliższego kontekstu wynika, że małżeństwo w tym środowisku również było rozumiane jako sposób „używania świata” — inaczej niż w całej tradycji izraelskiej (nawet pomimo niektórych spaczeń, na które Jezus wskazywał w rozmowie z faryzeuszami czy też w Kazaniu na Górze). To wszystko niewątpliwie tłumaczy cały styl Pawłowej odpowiedzi. Apostoł zdawał sobie dobrze sprawę z tego, że zachęcając do bezżenności, musi zarazem pracować na rzecz takiego sposobu rozumienia małżeństwa, który byłby zgodny z całym ewangelicznym porządkiem wartości. Musi zaś czynić to z całym poczuciem realizmu — to znaczy mając przed oczyma środowisko, do którego się zwraca, oraz dominujące w nim poglądy i sposoby wartościowania.

7 Paweł przeto pod adresem ludzi żyjących w środowisku, w którym małżeństwo było uważane nade wszystko za jeden ze sposobów „używania świata”, wypowiada się w słowach bardzo znamiennych zarówno na temat bezżenności (jak to widzieliśmy), jak też na temat samego małżeństwa: „Tym zaś, którzy nie wstąpili w związki małżeńskie, oraz tym, którzy już owdowieli, mówię: dobrze będzie, jeśli pozostaną jak i ja. Lecz jeśli nie potrafiliby zapanować nad sobą, niech wstępują w związki małżeńskie. Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie niż płonąć” (1 Kor 7,8-9). Tę samą prawie myśl wyraził Paweł już wcześniej: „Co do spraw, o których pisaliście, to dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą. Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża” (1 Kor 7,1-2).

8 Czy więc autor Listu do Koryntian patrzy na małżeństwo wyłącznie pod kątem remedium concupiscentiae, jak to przywykło się mówić w tradycyjnym języku teologicznym? Wypowiedzi przed chwilą przytoczone zdawałyby się o tym świadczyć. Tymczasem w bezpośrednim sąsiedztwie powyższych sformułowań czytamy zdanie, które każe nam na całość nauki świętego Pawła zawartą w siódmym rozdziale 1 Listu do Koryntian spojrzeć inaczej: „Pragnąłbym, aby wszyscy byli jak i ja — powtarza autor swój ulubiony argument na rzecz bezżenności — lecz każdy otrzymuje własny dar od Boga: jeden taki, a drugi taki” (1 Kor 7,7). A więc również ci, którzy wybierają małżeństwo i żyją w małżeństwie, otrzymują od Boga „dar”, „własny dar” — czyli łaskę właściwą dla tego wyboru, dla tego rodzaju życia, dla tego stanu. Ów dar, jaki otrzymują osoby żyjące w małżeństwie, różni się od daru, jaki otrzymują osoby żyjące w dziewictwie, osoby wybierające bezżenność dla królestwa niebieskiego — jest on jednak nie mniej prawdziwym „darem od Boga”, darem „własnym”, przeznaczonym dla konkretnych osób oraz „właściwym”, czyli dostosowanym do ich życiowego powołania.

9 Można przeto powiedzieć, że o ile Apostoł w swej charakterystyce małżeństwa od strony „ludzkiej” (a bardziej jeszcze może od strony lokalnej sytuacji panującej w Koryncie) bardzo mocno uwydatnia w motywacji małżeństwa wzgląd na pożądliwość ciała, to równocześnie z nie mniejszą siłą przekonania uwydatnia też jego charakter sakramentalny i „charyzmatyczny”. Tak samo wyraziście, jak widzi sytuację człowieka w związku z pożądliwością ciała, widzi też działanie łaski w każdym człowieku — w tym, który żyje w małżeństwie, nie mniej niż w tym, który wybiera dobrowolną bezżenność, mając na uwadze to, że „przemija postać tego świata”.

(7.7.1982)

### Pawłowa reguła „wyrozumiałości”

1 W poprzednich rozważaniach, analizując siódmy rozdział 1 Listu do Koryntian, staraliśmy się odczytać i zrozumieć owe pouczenia i rady, jakie św. Paweł daje adresatom swego listu w sprawach małżeństwa i dobrowolnej bezżenności. Głosząc, że kto wybiera małżeństwo, czyni „dobrze”, kto zaś dziewictwo — czyni „lepiej”. Apostoł odwołuje się do przemijalności świata — czyli wszystkiego, co doczesne.

Łatwo można się domyślić, że ów motyw przemijalności i nietrwałości tego, co doczesne, przemawia w tym przypadku o wiele bardziej mocą odwołania się do rzeczywistości „świata przyszłego”. Chociaż Apostoł wprost o niej tutaj nie mówi, to jednak bez trudności możemy zgodzić się na to, że u podstaw Pawłowej interpretacji tematu „małżeństwo — dziewictwo” znajduje się nie tyle sama metafizyka bytu przygodnego, a więc przemijającego, ile raczej teologia wielkiego oczekiwania, którego Paweł był żarliwym apostołem. „Świat” nie jest wiecznym przeznaczeniem człowieka, lecz królestwo Boże. Człowiek nie może nazbyt przywiązywać się do tych dóbr, które są dobrami na miarę przemijającego świata.

2 Małżeństwo także związane jest z „postacią tego świata”, która przemija; jesteśmy tu poniekąd bardzo blisko tej perspektywy, jaką otworzył Chrystus w swej wypowiedzi o przyszłym zmartwychwstaniu (por. Mt 22,23-32; Mk 12,18-27; Łk 20,27-40). Dlatego chrześcijanin, wedle nauczania Pawłowego, winien przeżywać małżeństwo pod kątem swego ostatecznego powołania. O ile zaś małżeństwo związane jest z postacią tego świata, który przemija, przez co narzuca niejako potrzebę „zamknięcia się” w tej przemijalności — to bezżenność od takiej potrzeby poniekąd wyzwala. Dlatego właśnie autor Listu do Koryntian opowiada się za tym, że „lepiej czyni” ten, kto wybiera bezżenność. O ile takimi drogami podąża również jego argumentacja, to jednak stanowczo na pierwszy plan wysuwa się (jak już stwierdziliśmy) to, aby nade wszystko „podobać się Panu” i aby „troszczyć się o sprawy Pana”.

3 Można przyjąć, iż te same racje przemawiają za tym, co Apostoł radzi kobietom, które owdowiały: „Żona związana jest tak długo, jak długo żyje jej mąż. Jeżeli mąż umrze, może poślubić kogo chce, byleby w Panu. Szczęśliwszą jednak będzie, jeżeli pozostanie tak, jak jest, zgodnie z moją radą. A wydaje mi się, że ja też mam Ducha Bożego” (1 Kor 7,39-40). A więc: raczej trwanie we wdowieństwie niż powtórne małżeństwo.

4 Poprzez to wszystko, co odkrywamy przy wnikliwej lekturze 1 Listu do Koryntian rozdz. 7, odsłania się cały realizm Pawłowej teologii ciała. Jeśli Apostoł w tym samym liście głosi, że „ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest” (1 Kor 6,19) — to równocześnie jest w pełni świadom słabości i grzeszności, której człowiek poddany jest właśnie ze względu na pożądliwość ciała.

Jednakże świadomość ta bynajmniej nie przesłania mu rzeczywistości daru Boga, który staje się udziałem zarówno tych, co wybierają bezżenność, jak też i tych, którzy żenią się i za mąż wychodzą. W siódmym rozdziale 1 Listu do Koryntian znajdujemy wyraźną zachętę do bezżenności, przeświadczenie o tym, że „lepiej czyni” ten, kto na nią się decyduje — nie znajdujemy jednak żadnych podstaw do tego, ażeby ludzi żyjących w małżeństwie uważać za „cielesnych”, wybierających zaś bezżenność z motywów religijnych — za „duchowych”. I w jednym bowiem, i w drugim rodzaju życia — powiedzielibyśmy dzisiaj: i w jednym, i w drugim powołaniu — działa ów „dar”, jaki każdy otrzymuje od Boga, czyli łaska, która sprawia, że ciało „jest świątynią Ducha Świętego” i pozostaje nią tak w dziewictwie (bezżenności), jak i w małżeństwie, jeśli człowiek zachowuje wierność dla „własnego daru” i stosownie do swego stanu, czyli powołania, nie „bezcześci” tej „świątyni Ducha Świętego”, jaką jest jego ciało.

5 W nauczaniu Pawłowym, jakie zawiera się w 1 Liście do Koryntian (przede wszystkim w siódmym rozdziale), nie znajdujemy żadnych przesłanek tego, co nazwano później manicheizmem. Apostoł jest w pełni świadom tego, że — o ile godną ze wszech miar zalecenia pozostaje bezżenność dla królestwa niebieskiego — to równocześnie łaska, czyli „własny dar od Boga”, wspiera również małżonków w tym obcowaniu, w którym (wedle słów Rdz 2,24) „łączą się oni tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. To cielesne obcowanie jest więc poddane mocy ich „własnego daru od Boga”. Apostoł pisze o tym z takim samym realizmem, jaki cechuje cały jego wywód w siódmym rozdziale 1 Listu do Koryntian: „Mąż niech oddaje powinność żonie, podobnie też i żona mężowi. Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona” (w. 3-4).

6 Można powiedzieć, że sformułowania te są najpełniejszym komentarzem, jaki znajdujemy w Nowym Testamencie do przytoczonych przed chwilą słów z Księgi Rodzaju (Rdz 2,24). Jednakże słów tutaj użytych, zwłaszcza wyrażenia „powinność” oraz związanego z nim znaczeniowo wyrażenia „rozporządza”, nie można tłumaczyć w oderwaniu od właściwego wymiaru przymierza małżeńskiego, tak jak to staraliśmy się już wyjaśnić w analizie tekstów z Księgi Rodzaju, a postaramy się jeszcze pełniej to uczynić, mówiąc o sakramentalności małżeństwa na podstawie Listu do Efezjan (por. Ef 5,22-33). W swoim czasie wypadnie jeszcze powrócić do tych znamiennych wyrażeń, które ze słownictwa św. Pawła przeszły do całej teologii małżeństwa.

7 Na razie jeszcze tylko zwróćmy uwagę na dalsze zdania tego samego fragmentu z siódmego rozdziału 1 Listu do Koryntian, gdzie Apostoł pod adresem małżonków odzywa się następująco: „Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas, za obopólną zgodą, aby oddać się modlitwie; potem znów wróćcie do siebie, aby — wskutek niewstrzemięźliwości waszej — nie kusił was szatan. To, co mówię, pochodzi z wyrozumiałości, a nie z nakazu” (1 Kor 7,5-6). Bardzo znamienny tekst, do którego chyba jeszcze wypadnie się odwołać w kontekście rozważań na inne tematy.

Bardzo znamienne jest to, że Apostoł, który — podobnie jak Chrystus — w całym swoim wywodzie na temat małżeństwa i bezżenności stosuje jasne rozróżnienie pomiędzy przykazaniem a radą ewangeliczną — widzi potrzebę odwołania się ponadto do „wyrozumiałości”, jakby do dodatkowej reguły i to właśnie przede wszystkim w odniesieniu do małżonków oraz ich wzajemnego obcowania. Św. Paweł wyraźnie mówi, że zarówno współżycie małżeńskie, jak też dobrowolna i okresowa wstrzemięźliwość małżonków musi być owocem tego „daru od Boga”, który jest ich „własny”; świadomie z nim współdziałając, mogą podtrzymywać i umacniać ową wzajemną osobową więź, a zarazem tę godność, jaką ich ciałom nadaje to, że są świątynią Ducha Świętego, który w nich mieszka (por. 1 Kor 6,19).

8 Zdaje się, że Pawłowa reguła „wyrozumiałości” wskazuje na potrzebę uwzględnienia wszystkiego, co w jakiś sposób odpowiada tak bardzo zróżnicowanej podmiotowości mężczyzny i kobiety. Wszystko, co w niej jest nie tylko duchowej, ale psychosomatycznej natury, całe podmiotowe bogactwo człowieka, które pomiędzy jego duchowością i cielesnością wyraża się w specyficznej dla mężczyzny zarówno, jak i kobiety wrażliwości — wszystko to winno pozostawać pod wpływem „daru”, jaki każdy otrzymuje od Boga — a jest to jego „własny dar”.

Święty Paweł, jak widać, w siódmym rozdziale 1 Listu do Koryntian interpretuje naukę Chrystusa o bezżenności dla królestwa niebieskiego w sobie właściwy sposób, bardzo duszpasterski, nie szczędząc przy tym akcentów całkowicie osobistych. Interpretuje naukę o bezżenności, o dziewictwie, paralelnie do nauki o małżeństwie, z zachowaniem właściwego dla duszpasterza realizmu, a równocześnie tych proporcji, jakie odnajdujemy w Ewangelii, w słowach samego Chrystusa.

9 W wypowiedzi Pawła można odnaleźć ów zasadniczy zrąb objawionej prawdy o człowieku, który również swoim ciałem przeznaczony jest do „życia przyszłego”. Zrąb ten stoi u podstaw całej ewangelicznej nauki o bezżenności dla królestwa Bożego (por. Mt 19,12) — ale równocześnie także opiera się na nim ostateczne (eschatologiczne) dopełnienie ewangelicznej nauki o małżeństwie (por. Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,36). Te dwa wymiary ludzkiego powołania nie są w stosunku do siebie przeciwstawne, lecz komplementarne. Razem dostarczają nam one pełnej odpowiedzi na jedno z podstawowych pytań człowieka, mianowicie na pytanie o sens „bycia ciałem”, to znaczy również o sens męskości i kobiecości, bycia „co do ciała” mężczyzną lub kobietą.

10 W ten sposób to, co tutaj zwykle określamy jako teologię ciała, okazuje się czymś prawdziwie podstawowym i konstytutywnym dla całej antropologicznej hermeneutyki — równocześnie tak samo podstawowym dla etyki oraz teologii ludzkiego etosu. W każdej z tych dziedzin trzeba uważnie nadsłuchiwać nie tylko tych słów Chrystusa, w których odwołuje się do „początku” (Mt 19,4) czy też do „serca” (Mt 5,28) jako wewnętrznego i równocześnie „historycznego” miejsca spotkania z pożądliwością ciała — ale także tych słów, poprzez które Chrystus odwołał się do zmartwychwstania, aby w to samo niespokojne serce człowieka zaszczepić pierwsze ziarna odpowiedzi na pytanie o sens „bycia ciałem” w perspektywie „świata przyszłego”.

(14.7.1982)

### Dojrzała wolność daru w małżeństwie i w bezżenności dla królestwa

1 „I my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha […], całą istotą swoją wzdychamy, oczekując […] odkupienia naszego ciała” (Rz 8,23). Autor Listu do Rzymian widzi to „odkupienie ciała” w wymiarach równocześnie antropologicznych i kosmicznych. „Stworzenie bowiem zostało poddane marności” (Rz 8,20). Całe stworzenie widzialne, cały kosmos, dźwiga na sobie skutki grzechu człowieka. Całe stworzenie „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22). Równocześnie zaś całe stworzenie „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. […] w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (por. Rz 8,19-21).

2 Odkupienie ciała jest, wedle Pawła, przedmiotem nadziei. Nadzieja ta została zaszczepiona w sercu człowieka poniekąd zaraz po pierwszym grzechu. Wystarczy przypomnieć te słowa z Księgi Rodzaju, które określa się jako „protoewangelię” (por. Rdz 3,15) — a więc poniekąd jako początek Dobrej Nowiny, pierwszą zapowiedź zbawienia. Odkupienie ciała wiąże się, wedle słów Listu do Rzymian, z tą właśnie nadzieją, w której — jak czytamy — „już jesteśmy zbawieni” (Rz 8,24). Poprzez nadzieję, która sięga do samych początków człowieka, odkupienie ciała ma swój wymiar antropologiczny: jest odkupieniem człowieka. Równocześnie zaś promieniuje ono niejako na całe stworzenie, które od początku zostało w sposób szczególny związane z człowiekiem i jemu podporządkowane (por. Rdz 1,28-30). Odkupienie ciała jest więc odkupieniem świata: ma wymiar kosmiczny.

3 Paweł z Tarsu, roztaczając w Liście do Rzymian ów „kosmiczny” obraz odkupienia, umieszcza w samym centrum tego obrazu człowieka — podobnie jak „na początku” został on umieszczony w samym centrum obrazu stworzenia. To właśnie człowiek, ludzie — ci, „którzy posiadając pierwsze dary Ducha, całą swoją istotą wzdychają, oczekując odkupienia ciała” (por. Rz 8,23). Chrystus, który przyszedł, ażeby „objawić w pełni człowieka samemu człowiekowi”, ukazując mu „najwyższe jego powołanie”1, przemawia w Ewangelii z samej Bożej głębi tajemnicy odkupienia — odkupienia, które w Nim właśnie znajduje swój właściwy, „historyczny” podmiot. Przemawia więc Chrystus w imię owej „nadziei”, jaka została zaszczepiona w sercu człowieka już w „protoewangelii”. Nadzieję tę Chrystus wypełnia nie tylko słowem swego nauczania, ale nade wszystko świadectwem własnej śmierci i zmartwychwstania. Tak więc odkupienie ciała już się dokonało w Chrystusie. Została w Nim potwierdzona owa nadzieja, w której „już jesteśmy zbawieni”. Równocześnie zaś nadzieja ta została na nowo otwarta w kierunku ostatecznego eschatologicznego wypełnienia. „Objawienie się synów Bożych” w Chrystusie zostało definitywnie skierowane ku tej „wolności i chwale”, jaka ma być ostatecznie udziałem „dzieci Bożych”.

4 Aby ogarnąć to wszystko, o czym mówi „odkupienie ciała” z Pawłowego Listu do Rzymian, potrzebna jest autentyczna teologia ciała. Staraliśmy się budować ją nawiązując przede wszystkim do słów Chrystusa. Konstytutywne elementy teologii ciała są zawarte w tym, co Chrystus mówi, odwołując się do „początku” w związku z pytaniem o nierozerwalność małżeństwa (por. Mt 19,8), co mówi o pożądliwości, odwołując się do serca ludzkiego w Kazaniu na Górze (por. Mt 5,28) — również w tym, co mówi, odwołując się do przyszłego zmartwychwstania (por. Mt 22,30). Każda z tych wypowiedzi kryje w sobie bogatą zawartość natury zarówno antropologicznej, jak i etycznej. Chrystus mówi do człowieka i mówi o człowieku — o człowieku, który jest „ciałem”, który został stworzony mężczyzną i kobietą na obraz i podobieństwo Boże; mówi o człowieku, którego serce poddane jest pożądliwości — o człowieku wreszcie, przed którym otwiera się eschatologiczna perspektywa zmartwychwstania ciał.

„Ciało” oznacza (za Księgą Rodzaju) widzialność człowieka i jego przynależność do świata widzialnego. U św. Pawła oznacza ono nie tylko tę przynależność, ale także wyobcowanie człowieka spod wpływu Ducha Bożego — i dlatego bywa przeciwstawiane „duchowi”. Jedno i drugie znaczenie pozostaje w związku z „odkupieniem ciała”.

5 Jeśli Chrystus w słowach, które uprzednio uczyniliśmy przedmiotem naszej analizy, przemawia z Bożej głębi tajemnicy odkupienia, to słowa Jego służą właśnie owej nadziei, o jakiej mowa w Liście do Rzymian. „Odkupienie ciała”, wedle Apostoła, jest w ostateczności tym, czego „oczekujemy”. Tak właśnie oczekujemy eschatologicznego zwycięstwa nad śmiercią, o którym Chrystus zaświadczył przede wszystkim swoim zmartwychwstaniem. W świetle tajemnicy paschalnej pełnej wymowy nabrały Jego słowa, które zapisali wszyscy synoptycy — słowa o zmartwychwstaniu ciał i rzeczywistości „świata przyszłego”. W imię tej właśnie eschatologicznej rzeczywistości zarówno Chrystus, jak i Paweł z Tarsu, głosili wezwanie do bezżenności „dla królestwa niebieskiego”.

6 Jednakże „odkupienie ciała” wyraża się nie tylko w zmartwychwstaniu jako zwycięstwie nad śmiercią. Wnika ono również w te słowa Chrystusa, które skierowane są do człowieka „historycznego”, zarówno wtedy, gdy słowa te potwierdzają zasadę nierozerwalności małżeństwa jako pochodzącą od samego Stwórcy, jak też wówczas, gdy — w Kazaniu na Górze — Chrystus wzywa do przezwyciężania pożądliwości i to nawet w całkowicie wewnętrznych poruszeniach serca ludzkiego. O obu tych kluczowych wypowiedziach należy powiedzieć, że odnoszą się one do ludzkiej moralności, że posiadają sens etyczny. Chodzi tutaj nie o tę eschatologiczną nadzieję zmartwychwstania, ale o nadzieję zwycięstwa nad grzechem, którą można nazwać nadzieją dnia powszedniego.

7 Na co dzień musi człowiek czerpać z tajemnicy odkupienia ciała natchnienie i siłę do przezwyciężania zła, które w nim drzemie pod postacią trojakiej pożądliwości. Na co dzień muszą — mężczyzna i kobieta związani małżeństwem — podejmować zadanie nierozerwalnej jedności tego związku i przymierza, jakie między sobą zawarli. Ale na co dzień także musi mężczyzna lub kobieta, którzy dobrowolnie wybrali bezżenność dla królestwa niebieskiego, dawać żywe świadectwo wierności temu wyborowi, słuchając zaleceń samego Chrystusa z Ewangelii oraz Apostoła Pawła z 1 Listu do Koryntian. W każdym wypadku chodzi o tę nadzieję dnia powszedniego, która na miarę zwyczajnych zadań i trudności życia ludzkiego dopomaga „zwyciężać zło dobrem” (por. Rz 12,21). „W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni”: nadzieja dnia powszedniego wyraża swoją moc w ludzkich uczynkach, a nawet w samych poruszeniach serca ludzkiego, torując niejako drogę wielkiej eschatologicznej nadziei związanej z odkupieniem ciała.

8 Wnikając w życie codzienne poprzez wymiar ludzkiej moralności, odkupienie ciała dopomaga przede wszystkim w odkrywaniu całego tego dobra, w którym człowiek odnosi zwycięstwo nad grzechem, zwycięstwo nad pożądliwością. Słowa Chrystusa, które płyną z Bożej głębi tajemnicy odkupienia, pozwalają odkryć i umocnić tę więź, jaka zachodzi pomiędzy godnością człowieka, mężczyzny czy kobiety, a oblubieńczym znaczeniem jego ciała. Pozwalają rozumieć i urzeczywistniać na gruncie tego znaczenia ową dojrzałą wolność daru, która w inny sposób wyraża się w nierozerwalnym małżeństwie, a w inny poprzez bezżenność dla królestwa niebieskiego. Na tych wszystkich drogach Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi, ukazując mu „najwyższe jego powołanie”. Powołanie to wpisane jest w całego człowieka, w całe duchowo-cielesne compositum właśnie poprzez tajemnicę odkupienia ciała.

Wszystko, co w ciągu naszych rozważań staraliśmy się uczynić dla zrozumienia słów Chrystusa, ma swoją ostateczną podstawę w tajemnicy odkupienia ciała.

(21.7.1982)

Przypisy

1 Gaudium et spes, 22.

# Część II. Sakrament

## Rozdział I. Wymiar przymierza i łaski

### Małżeństwo jako sakrament

1 Rozpoczynamy dziś nowy rozdział w naszych rozważaniach o małżeństwie, odwołując się do słów św. Pawła z Listu do Efezjan.

„Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom — we wszystkim. Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany. Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała. Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła. W końcu więc niechaj także każdy z was tak miłuje swoją żonę jak siebie samego! A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża!” (Ef 5,22-33).

2 Wypada nam poddać gruntownej analizie powyższy tekst zawarty w piątym rozdziale Listu do Efezjan, tak jak uprzednio poddawaliśmy analizie poszczególne słowa Chrystusa, które zdają się mieć kluczowe znaczenie dla teologii ciała. Były to te słowa, w których Chrystus odwołuje się do „początku” (Mt 19,4; Mk 10,6), do „serca” ludzkiego w Kazaniu na Górze (Mt 5,28) oraz do przyszłego zmartwychwstania (Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,35). To wszystko co znajdujemy w przytoczonym fragmencie Listu do Efezjan, stanowi jak gdyby „zwieńczenie” tamtych, kluczowych i syntetycznych słów. Jeśli z nich wyłoniła się teologia ciała w swych ewangelicznych zarysach, najprostszych, a zarazem najbardziej podstawowych — to teologię tę trzeba niejako założyć przy interpretacji powyższego fragmentu Listu do Efezjan i dlatego też, interpretując ten fragment, należy to czynić w świetle tego, co o ciele ludzkim powiedział nam Chrystus. Powiedział zaś, odwołując się nie tylko do „historycznego” i przez to zawsze „współczesnego” człowieka pożądliwości (do jego „serca”), ale także otwierając z jednej strony perspektywę „początku”, czyli pierwotnej niewinności i sprawiedliwości, z drugiej zaś eschatologiczną perspektywę zmartwychwstania ciał, w którym ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić” (por. Łk 20,35). Wszystko to składa się na teologiczną optykę „odkupienia ciała” (por. Rz 8,23).

3 Słowa autora Listu do Efezjan1 też są skoncentrowane na ciele — i to równocześnie w znaczeniu przenośnym, metaforycznym: na Ciele Chrystusa, którym jest Kościół — i w znaczeniu dosłownym: na ciele ludzkim w jego odwiecznej męskości i kobiecości, w jego odwiecznym przeznaczeniu do jedności w małżeństwie, jak o tym mówi Księga Rodzaju: „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24).

W jaki sposób te dwa znaczenia ciała pojawiają się i spotykają w przytoczonym fragmencie Listu do Efezjan? Dlaczego się tam pojawiają i spotykają? — to właśnie są pytania, jakie wypada sobie postawić, oczekując na nie odpowiedzi — nie tyle doraźnych i bezpośrednich, ale możliwie gruntownych i „długofalowych”, tak jak do nich przygotowały nas poprzednie analizy. Bo też owego fragmentu Listu do Efezjan nie można poprawnie odczytać inaczej, jak tylko w bardzo szerokim kontekście biblijnym, widząc w nim jakby „zwieńczenie” tematów i prawd, które poprzez objawione w Biblii słowo Boga płyną i powracają niczym na fali. Są to tematy centralne i prawdy zasadnicze. Dlatego też nasz tekst z Listu do Efezjan jest znowu tekstem kluczowym i „klasycznym”.

4 Jest to tekst dobrze znany z liturgii. A w liturgii pojawia się zawsze w związku z sakramentem małżeństwa. Lex orandi Kościoła widzi w nim wyraźne odniesienie do tego sakramentu — a lex orandi zawsze zakłada i równocześnie wyraża lex credendi. Przyjmując to założenie, musimy zarazem pytać: w jaki sposób w owym „klasycznym” tekście Listu do Efezjan dochodzi do głosu prawda o sakramentalności małżeństwa? W jaki sposób zostaje w nim wypowiedziana lub potwierdzona? Okaże się, iż odpowiedź na te pytania nie może być tylko doraźna i bezpośrednia, ale musi być stopniowa i „długofalowa”. Wskazuje na to nawet pierwsze spojrzenie na tekst, który każe nam wrócić do Księgi Rodzaju, a więc do „początku”, a równocześnie w całym opisie stosunku pomiędzy Chrystusem a Kościołem podejmuje dobrze znaną z pism proroków Starego Testamentu analogię miłości oblubieńczej pomiędzy Bogiem – Jahwe a Jego wybranym ludem. Bez przebadania tych odniesień trudno będzie odpowiedzieć na pytanie o to, w jaki sposób i w jakiej mierze List do Efezjan mówi o sakramentalności małżeństwa. Okaże się też, że przewidywana odpowiedź musi prowadzić poprzez cały obszar zagadnień przeanalizowanych uprzednio: poprzez teologię ciała.

5 Sakrament, sakramentalność — w najogólniejszym tego słowa znaczeniu — spotyka się z ciałem i zakłada „teologię ciała”. Sakrament bowiem wedle — powszechnie przyjętego znaczenia — jest „znakiem widzialnym”. „Ciało” zaś oznacza to, co widzialne, oznacza „widzialność” świata i człowieka. W jakiś więc sposób — bodaj najogólniejszy — ciało wchodzi w definicję sakramentu, skoro jest on „znakiem widzialnym rzeczywistości niewidzialnej”: rzeczywistości duchowej, transcendentnej, Boskiej. W tym znaku — i poprzez ten znak — Bóg udziela się człowiekowi w swej transcendentnej Prawdzie i Miłości. Sakrament jest znakiem łaski — i to znakiem skutecznym. Nie tylko ją oznacza i wyraża na sposób widzialny, na sposób znaku — ale także sprawia ją, przyczynia się skutecznie do tego, że łaska staje się udziałem człowieka. Że dokonuje się w nim i urzeczywistnia dzieło zbawienia — dzieło odwiecznie zamierzone przez Boga, objawione zaś do końca w Jezusie Chrystusie.

6 Ten pierwszy niejako rzut oka na „klasyczny” tekst Listu do Efezjan wskazuje już w jakim kierunku mają się rozwijać nasze dalsze analizy, do których tekst ten stanowi podstawę i punkt wyjścia. Analizy te muszą rozpocząć się od wstępnego zrozumienia tekstu samego w sobie, w dalszym jednakże ciągu muszą wyprowadzić nas niejako poza granice — a to celem zrozumienia możliwie „do końca”, jaka kondensacja objawionej przez Boga prawdy mieści się w granicach tego niezwykłego tekstu. Używając znanego zwrotu z Konstytucji Gaudium et spes można powiedzieć, że wybrany przez nas fragment Listu do Efezjan w szczególny sposób objawia „człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”2: temu człowiekowi, którego udziałem jest doświadczenie osoby wcielonej. Stwarzając go bowiem na swój obraz, Bóg od początku stworzył go „mężczyzną i kobietą” (por. Rdz 1,27).

W ciągu kolejnych analiz — przede wszystkim w świetle przytoczonego tekstu z Listu do Efezjan — będziemy się starali głębiej zrozumieć sakrament (w szczególności małżeństwo jako sakrament) naprzód w wymiarze przymierza i łaski. W dalszym ciągu zaś — tenże sam sakrament małżeństwa w wymiarze znaku sakramentalnego.

(28.7.1982)

Przypisy

1 Problem autorstwa Listu do Efezjan — niektórzy egzegeci uznają autorstwo św. Pawła, inni temu zaprzeczają — może być rozwiązany za pomocą hipotezy kompromisowej, którą przyjmujemy tutaj jako roboczą, a mianowicie, że św. Paweł podyktował list swemu sekretarzowi, który następnie rozwinął go i dopracował. To właśnie rozwiązanie mamy na myśli, gdy mówimy: „autor Listu do Efezjan”, „Apostoł” czy też „św. Paweł”.

2 Gaudium et spes, 22.

### List do Efezjan jako podstawa dalszych rozważań

1 W poprzednim rozważaniu (ubiegłej środy) podałem tekst piątego rozdziału Listu do Efezjan (w. 21-33).

Wypada teraz, po wstępnym spojrzeniu na ów „klasyczny” tekst, przyjrzeć się, jak ten fragment — tak ważny zarówno dla tajemnicy Kościoła, jak i dla sakramentalności małżeństwa — jest osadzony w bezpośrednim kontekście całego Listu do Efezjan.

Przyjmując do wiadomości szereg kwestii dyskutowanych pośród biblistów odnośnie do adresatów, autorstwa, a także daty powstania, wypada stwierdzić, że List do Efezjan posiada bardzo znamienną strukturę treściową. Autor przedstawia w nim od początku odwieczny Boży plan zbawienia człowieka w Jezusie Chrystusie.

„Bóg i Ojciec Pana naszego […] z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym. W Nim mamy odkupienie przez Jego krew — odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski […] dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie” (Ef 1,3-7.10).

Przedstawiwszy w słowach pełnych dziękczynienia ten plan, który odwiecznie jest w Bogu, a zarazem już się urzeczywistnia w życiu ludzkości, autor Listu do Efezjan modli się równocześnie o to, ażeby ludzie (a bezpośrednio adresaci listu) poznali Chrystusa jako Głowę: „Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,22-23). Grzeszna ludzkość jest powołana do nowego życia w Chrystusie, w którym poganie i Żydzi mają zjednoczyć się w jedną świątynię (por. Ef 2,11-21). Apostoł jest głosicielem misterium Chrystusa wśród pogan, do których zwraca się przede wszystkim w swoim liście, „zginając swoje kolana przed Ojcem” i prosząc, aby sprawił w nich „przez Ducha swego wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka” (por. Ef 3,14.16).

2 Po tym — jakże głębokim i sugestywnym — odsłonięciu misterium Chrystusa w Kościele, autor przechodzi w drugiej części listu do bardziej szczegółowych wskazań, które mają na celu określić życie chrześcijańskie jako powołanie płynące z przedstawionego uprzednio planu Bożego — czyli misterium Chrystusa w Kościele. Tutaj też dotyka autor różnych spraw, zawsze ważnych dla życia chrześcijańskiego. Wzywa do zachowania jedności, podkreślając równocześnie, że jedność ta buduje się na wielości i rozmaitości darów Chrystusowych. Każdemu przysługuje inny dar, ale wszyscy muszą być jako chrześcijanie nowym człowiekiem, „stworzonym według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (por. Ef 4,24). Z tym łączy się kategoryczne wezwanie do przezwyciężania wad i zdobywania cnót odpowiadających temu powołaniu, jakie wszyscy otrzymali w Chrystusie (por. Ef 4,25-32). Autor pisze: „Bądźcie więc naśladowcami Boga jako dzieci umiłowane i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze” (Ef 5,1-2).

3 W obrębie piątego rozdziału listu wezwania te stają się jeszcze bardziej szczegółowe. Autor surowo występuje przeciw nadużyciom pogańskim — pisze: „Niegdyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu: postępujcie jak dzieci światłości” (Ef 5,8). „Nie bądźcie przeto nierozsądni, lecz usiłujcie zrozumieć, co jest wolą Pana”. I dalej: „A nie upijajcie się winem, […] ale napełniajcie się Duchem, przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha, śpiewając i wysławiając Pana w waszych sercach” (Ef 5,17-19). Autor listu stara się zobrazować w tych słowach, jaki powinien być klimat życia duchowego każdej chrześcijańskiej wspólnoty. W tym miejscu przechodzi do wspólnoty domowej, czyli do rodziny. Pisze: „Dziękujcie zawsze za wszystko Bogu Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa! Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej!” (Ef 5,20-21). I oto wchodzimy w ten właśnie fragment listu, który ma być tematem naszej szczególnej analizy. Stwierdzimy bez trudności, że zasadnicza treść owego „klasycznego” tekstu wyłania się na drodze spotkania dwóch głównych myśli przewodnich całego Listu do Efezjan: pierwszej — o tajemnicy (mysterium) Chrystusa, która jako odwieczny Boży plan zbawienia człowieka urzeczywistnia się w Kościele, i drugiej — o powołaniu chrześcijańskim jako formie życia poszczególnych wyznawców i wspólnot, odpowiadającej tajemnicy (mysterium) Chrystusa, czyli Bożemu planowi zbawienia człowieka.

4 W najbliższym kontekście autor listu stara się wskazać, jak pojęte w ten sposób powołanie chrześcijańskie ma się urzeczywistniać i uwidaczniać w stosunkach pomiędzy wszystkimi członkami jednej rodziny — a więc nie tylko pomiędzy mężem i żoną (co wchodzi w ścisłe ramy wybranego przez nas tekstu Ef 5,21-33), ale także pomiędzy rodzicami a dziećmi. Pisze: „Dzieci, bądźcie posłuszne w Panu waszym rodzicom, bo to jest sprawiedliwe. Czcij ojca twego i matkę — jest to pierwsze przykazanie z obietnicą — aby ci było dobrze i abyś był długowieczny na ziemi. A [wy], ojcowie, nie pobudzajcie do gniewu waszych dzieci, lecz wychowujcie je stosując karcenie i napominanie Pańskie” (Ef 6,1-4). W dalszym ciągu mowa jest o obowiązkach sług w stosunku do panów i wzajemnie: panów w stosunku do sług, czyli niewolników (por. Ef 6,5-9), co także należy zaliczyć do wskazań dla szeroko pojętej rodziny. Stanowili ją nie tylko rodzice i dzieci (wedle następstwa pokoleń), ale przynależeli do niej — w szerszym znaczeniu — także i słudzy obojga płci: niewolnicy i niewolnice.

5 Tak więc tekst z Listu do Efezjan, który wypada nam uczynić przedmiotem najbardziej szczegółowej analizy, znajduje się w bezpośrednim kontekście pouczenia o obowiązkach moralnych społeczności rodzinnej (tzw. Haustafeln, czyli tabele norm domowych, wedle określenia Lutra). Podobne pouczenia znajdujemy też w innych listach (np. Kol 3,18 – 4,1 i 1 P 2,13 – 3,7). Co więcej — ów najbliższy kontekst samego Listu do Efezjan wchodzi w analizowany przez nas fragment, o ile sam nasz „klasyczny” tekst mówi również o obowiązkach wzajemnych mężów i żon. Należy jednak zauważyć, że sam z siebie ów tekst Ef 5,21-33 koncentruje się wyłącznie na małżonkach i małżeństwie. To, co dotyczy rodziny w znaczeniu ścisłym i szerszym, znajduje się już w kontekście. Zanim przejdziemy do ścisłej analizy samego tekstu, wypada jeszcze dodać, że cały list kończy się (w rozdziale szóstym) wspaniałą zachętą do walki duchowej (6,10-20), wraz z krótkimi zaleceniami (6,21-22) oraz błogosławieństwem (6,23-24). Owo wezwanie do walki duchowej zdaje się być logicznie ugruntowane w wywodach całego listu. Jest to jakby wyraziste zamknięcie głównych jego myśli przewodnich.

Mając przed oczyma taką strukturę treściową całego Listu do Efezjan, postaramy się w najbliższej analizie wyjaśnić, co znaczą słowa: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej” (5,21), skierowane do mężów i żon.

(4.8.1982)

### „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej”

1 Podejmujemy dziś bardziej szczegółową analizę tekstu Listu do Efezjan 5,21-33.

Przemawiając do małżonków, autor listu zaleca im, aby byli sobie „wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5,21). Chodzi tu o odniesienie niejako dwuwymiarowe czy też dwustopniowe: wzajemne i wspólne. Jedno bliżej określa i charakteryzuje drugie. Wzajemne odniesienie męża i żony ma wypływać z ich obopólnego odniesienia do Chrystusa. Autor listu mówi o „bojaźni Chrystusowej” w podobnym znaczeniu, w jakim mówi się o „bogobojności”. Nie chodzi w tym wypadku o lęk czy strach, który jest postawą obronną wynikającą z zagrożenia jakimś złem — ale chodzi przede wszystkim o poszanowanie dla świętości, dla sacrum, chodzi o pietas — co w języku starotestamentowym wyrażało się też jako „bojaźń Boża” (por. np. Ps 103,11; Prz 1,7; 23,17; Syr 1,11-16). Taka właśnie pietas, zrodzona z głębokiej świadomości misterium Chrystusa ma stanowić podstawę wzajemnego odniesienia małżonków.

2 Podobnie jak cały najbliższy kontekst, tak i wybrany przez nas tekst ma w tym miejscu charakter „parenetyczny”: charakter pouczenia moralnego. Autor listu pragnie wskazać małżonkom, jak winno się kształtować ich wzajemne odniesienie, ich całe postępowanie — a swoje wskazanie i pouczenie wyprowadza z przedstawionej na początku listu tajemnicy Chrystusa. Tajemnica ta winna być duchowo obecna we wzajemnym odniesieniu małżonków. Przenikając do ich serc, rodząc w nich ową świętą „bojaźń Chrystusową” (czyli właśnie pietas), misterium Chrystusa winno prowadzić ku temu, aby byli sobie „wzajemnie poddani”. Misterium Chrystusa — to znaczy tajemnica odwiecznego wybrania każdego z nich w Chrystusie „jako przybranych synów”.

3 Zwrot otwierający tekst (Ef 5,21-33), ku któremu przybliżyliśmy się przez analizę dalszego i bliższego kontekstu, posiada szczególną wymowę. Autor mówi o „wzajemnym poddaniu” sobie małżonków — męża i żony — i w ten sposób rozstrzyga od razu, jak należy rozumieć słowa, jakie napisze za chwilę o poddaniu samej żony mężowi. Czytamy bowiem: „Żony niechaj będą poddane swym mężom jak Panu” (Ef 5,22). Autor nie chce przez to powiedzieć, że mąż jest „panem” żony, że właściwy dla małżeństwa układ międzyosobowy jest układem panowania męża nad żoną. Wyraża natomiast inną myśl: żona w swym odniesieniu do Chrystusa, który jest dla obojga małżonków jedynym Panem, może i powinna znajdować pokrycie dla takiego odniesienia do męża, które wynika z samej istoty małżeństwa i rodziny. Odniesienie to nie jest jednakże poddaniem jednostronnym. Małżeństwo wedle nauki Listu do Efezjan wyklucza układ, który ciążył — i nieraz jeszcze ciąży — nad tą instytucją. Mąż i żona bowiem są sobie „wzajemnie poddani”, wzajemnie podporządkowani. Źródłem tego wzajemnego poddania jest chrześcijańska pietas, a wyrazem — miłość.

4 Miłość tę akcentuje autor listu szczególnie, zwracając się do mężów. Pisze: „Mężowie, miłujcie żony” — i tym zwrotem zdaje się uchylać całą obawę, jaką mógł (zwłaszcza wobec naszej współczesnej wrażliwości) wywołać poprzedni zwrot: „Żony niechaj będą poddane swym mężom”. Miłość wyklucza wszelki rodzaj poddaństwa, przez który żona stawałaby się sługą czy niewolnicą męża, przedmiotem jednostronnej zależności. Miłość sprawia, że równocześnie i mąż poddany jest żonie: poddany w tym samym Panu — podobnie jak żona mężowi. Wspólnota i jedność, jaką z racji małżeństwa mają stanowić, urzeczywistnia się poprzez wzajemne oddanie, które także jest wzajemnym poddaniem. Chrystus jest źródłem i zarazem wzorem owego oddania, które jako wzajemne „poddanie w bojaźni Chrystusowej” nadaje głęboki i dojrzały kształt jedności małżonków. Wielorakie czynniki natury psychologicznej czy też obyczajowej zostają w tym źródle i wobec tego wzoru tak przetworzone, że wyłania się stąd jakby nowy, wartościowy stop obustronnych zachowań i odniesień.

5 Autor Listu do Efezjan nie boi się zaakceptować tych pojęć, które były znamienne dla ówczesnej umysłowości i obyczaju — nie lęka się mówić o „poddaniu żony mężowi”, nie lęka się w dalszym ciągu (w ostatnim jeszcze wersecie naszego tekstu) zalecać żonie, aby „odnosiła się ze czcią do swojego męża” (Ef 5,33) — jest bowiem pewny, że gdy mąż i żona będą wzajemnie sobie poddani „w bojaźni Chrystusowej”, wszystko to znajdzie właściwą równowagę — taką, jaka odpowiada ich chrześcijańskiemu powołaniu w tajemnicy Chrystusa.

6 Współczesna nasza wrażliwość z pewnością jest inna, inna umysłowość, obyczaj, inna pozycja społeczna kobiety w stosunku do mężczyzny — tym niemniej podstawowa zasada parenetyczna, jaką znajdujemy w Liście do Efezjan, pozostaje ta sama i wydaje te same owoce. Poddanie wzajemne „w bojaźni Chrystusowej” — poddanie zrodzone na gruncie chrześcijańskiej pietas — kształtuje zawsze ów głęboki i mocny zrąb wspólnoty małżonków, w której urzeczywistnia się prawdziwa „komunia” osób.

7 Autor Listu do Efezjan, rozpoczynając od wspaniałej wizji odwiecznego planu Boga w stosunku do ludzkości, nie poprzestaje na uwydatnianiu tych tylko, obyczajowych czy etycznych aspektów małżeństwa. Przekracza granicę pouczenia i pisząc o wzajemnym stosunku małżonków, odnajduje w nim wymiar samej tajemnicy Chrystusa, której jest głosicielem i apostołem. „Żony niechaj będą poddane swym mężom jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom — we wszystkim. Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydaj za niego samego siebie” (Ef 5,22-25). W ten sposób właściwe dla tej parenetycznej części listu pouczenie zostaje niejako wbudowane w samą rzeczywistość tajemnicy odwiecznie ukrytej w Bogu, a objawionej ludzkości w Jezusie Chrystusie. W Liście do Efezjan (5,21-33) jesteśmy świadkami szczególnego jakby spotkania owej tajemnicy z samą istotą powołania małżeńskiego. Jak należy rozumieć to spotkanie?

8 Przede wszystkim ukazuje się ono w tekście listu jako wielka analogia. Czytamy: „Żony niechaj będą poddane swym mężom jak Panu” — pierwszy człon analogii. „Mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła” — człon drugi, który stanowi wyjaśnienie i uzasadnienie pierwszego. „Jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom” — ukazany poprzednio stosunek Chrystusa do Kościoła obecnie zostaje wyrażony jako stosunek Kościoła do Chrystusa, w czym zawiera się dalszy człon analogii. Wreszcie: „Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” ostatni człon analogii. Dalszy ciąg tekstu stanowi rozwiązanie zawartej w powyższym fragmencie myśli podstawowej, a cały tekst Ef 5,21-33 przeniknięty jest do końca tą samą analogią: stosunek wzajemny pomiędzy małżonkami, mężem i żoną, winien być przez chrześcijan rozumiany na podobieństwo stosunku pomiędzy Chrystusem a Kościołem.

(11.8.1982)

### Analogia więzi małżeńskiej oraz więzi Chrystusa i Kościoła

1 Analizując odnośne człony Listu do Efezjan, stwierdziliśmy poprzednim razem, że wzajemny stosunek pomiędzy małżonkami, mężem i żoną, winien być przez chrześcijan rozumiany na podobieństwo stosunku między Chrystusem a Kościołem.

Stosunek pomiędzy Chrystusem a Kościołem jest objawieniem i urzeczywistnieniem w czasie tajemnicy zbawienia, wybrania z miłości, która odwiecznie „ukryta jest” w Bogu. W objawieniu tym i urzeczywistnieniu owa zbawcza tajemnica osiąga szczególny rys miłości oblubieńczej w stosunku Chrystusa do Kościoła — i dlatego najwłaściwiej można ją wyrazić, odwołując się do analogii tego stosunku, jaki zachodzi — powinien zachodzić — pomiędzy mężem i żoną w małżeństwie. Analogia ta wyjaśnia tajemnicę, przynajmniej do pewnego stopnia. Owszem, wydaje się, że wedle autora Listu do Efezjan jest to jedyna analogia, którą można zastosować, jeśli usiłujemy wyrazić tajemnicę stosunku Chrystusa do kościoła — a sięgając dalej jeszcze: tajemnicę odwiecznej miłości Boga do człowieka, do ludzkości, która wyraża się i urzeczywistnia w czasie poprzez stosunek Chrystusa do Kościoła.

2 Jeżeli — jak powiedzieliśmy — analogia ta wyjaśnia tajemnicę, to równocześnie ona sama tłumaczy się poprzez tę tajemnicę. Stosunek oblubieńczy, jaki łączy małżonków, męża i żonę, ma — wedle autora Listu do Efezjan — dopomóc nam w zrozumieniu tej miłości, jaka łączy Chrystusa z Kościołem — tej miłości wzajemnej Chrystusa i Kościoła, w której urzeczywistnia się odwieczny Boży plan zbawienia człowieka. Jednakże znaczenie analogii na tym się nie kończy. Wyjaśniając tajemnicę stosunku pomiędzy Chrystusem i Kościołem, użyta w Liście do Efezjan analogia odsłania tym samym zasadniczą prawdę o małżeństwie: małżeństwo wówczas tylko odpowiada powołaniu chrześcijan, jeżeli odzwierciedla się w nim owa miłość, jaką Chrystus – Oblubieniec obdarza Kościół — swą Oblubienicę, i jaką Kościół (na podobieństwo żony „poddanej”, a więc w pełni oddanej) stara się odwzajemniać Chrystusowi. Jest to miłość zbawcza, odkupieńcza — ta miłość, którą człowiek został odwiecznie umiłowany przez Boga w Chrystusie: „W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1,4).

3 Małżeństwo tylko wówczas odpowiada powołaniu chrześcijan jako małżonków, jeśli ta właśnie miłość w nim się odzwierciedla i urzeczywistnia. Uwydatni się to, gdy spróbujemy odczytać naszą analogię w przeciwnym kierunku, to znaczy wychodząc od związku Chrystusa z Kościołem, a zwracając się w stronę związku męża i żony w małżeństwie. Tekst używa trybu zalecającego: „Żony niechaj będą poddane swym mężom […] jak Kościół poddany jest Chrystusowi”. Z kolei zaś: „Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół” Zwroty te wskazują, że chodzi tutaj o powinność moralną. Aby jednak taką powinność można było zalecić, musi się przyjąć, że w samej istocie małżeństwa odzwierciedla się i urzeczywistnia coś z tego, co zachodzi pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Trzeba przyjąć, że w samej istocie małżeństwa zawiera się jakaś cząstka tej samej tajemnicy. W przeciwnym razie cała analogia musiałaby zawisnąć w próżni. Wezwanie autora Listu do Efezjan skierowane do małżonków, aby kształtowali swój wzajemny stosunek na podobieństwo odniesienia Chrystusa do Kościoła („tak — jak”), byłoby wówczas pozbawione realnej podstawy, jakby gruntu pod nogami. Taka jest logika użytej w naszym tekście analogii.

4 Analogia ta działa, jak widać, w obu kierunkach. Jeśli z jednej strony pozwala nam bliżej zrozumieć istotę związku Chrystusa z Kościołem, to równocześnie pozwala też głębiej wniknąć w istotę małżeństwa, do jakiego powołani są chrześcijanie. Ukazuje poniekąd, w jaki sposób małżeństwo to w swojej najgłębszej istocie wyłania się z tajemnicy odwiecznej miłości Boga do człowieka i do ludzkości, która to zbawcza tajemnica urzeczywistnia się w czasie poprzez oblubieńczą miłość Chrystusa do Kościoła. Wychodząc od słów z Listu do Efezjan (5,21-33) możemy w dalszym ciągu rozwijać myśli zawarte w wielkiej Pawłowej analogii albo w kierunku głębszego zrozumienia Kościoła, albo w kierunku głębszego zrozumienia małżeństwa. Pójdziemy w naszych rozważaniach przede wszystkim w tym drugim kierunku, pamiętając, że podstawą rozumienia małżeństwa w samej jego istocie jest oblubieńczy stosunek Chrystusa do Kościoła. Stosunek ten należy jeszcze dokładniej zanalizować, ażeby — zakładając analogię względem małżeństwa — ustalić, w jaki sposób ono samo, na podobieństwo Kościoła zjednoczonego z Chrystusem, staje się znakiem widzialnym odwiecznej Bożej tajemnicy. W ten sposób List do Efezjan zdaje się prowadzić do samych podstaw sakramentalności małżeństwa.

5 Podejmujemy zatem bardziej szczegółową analizę tekstu. Kiedy w Ef 5,23 czytamy, że „mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała”, możemy przypuścić, że autor, który już przedtem wyjaśnił, że poddanie żony względem męża jako głowy należy rozumieć jako „poddanie wzajemne w bojaźni Chrystusowej”, sięga do pojęcia zakorzenionego w ówczesnej umysłowości, ażeby przede wszystkim wyrazić prawdę o stosunku Chrystusa do Kościoła: Chrystus jest Głową Kościoła. Jest Głową jako Zbawca Ciała. Kościół właśnie jest owym Ciałem, które — ponieważ jest poddane Chrystusowi jako Głowie we wszystkim — otrzymuje od Niego to wszystko, przez co staje się i jest Jego Ciałem: całe zbawienie, które jest darem Chrystusowego oddania się aż do końca. „Oddanie” Chrystusa Ojcu przez posłuszeństwo aż do śmierci krzyżowej otrzymuje w tym miejscu sens ściśle eklezjologiczny: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5,25). Poprzez takie oddanie z miłości ukształtował Kościół jako swoje Ciało i stale go kształtuje, stawszy się jego Głową. Jako Głowa jest Zbawcą swojego Ciała, a równocześnie jako Zbawca jest Głową. Jako Głowa i Zbawca Kościoła jest też Oblubieńcem swej Oblubienicy.

6 Kościół zaś jest sobą o tyle, o ile jako Ciało przyjmuje od Chrystusa jako swej Głowy cały dar zbawienia, który jest owocem Chrystusowej miłości i „wydania siebie” za Kościół — owocem Chrystusowego oddania siebie aż do końca. Owo „oddanie się” Ojcu przez posłuszeństwo aż do śmierci (por. Flp 2,8) jest, wedle Listu do Efezjan, równocześnie „wydaniem siebie za Kościół”. W tym zwrocie, w tym wyrażeniu, miłość odkupieńcza przechodzi niejako w miłość oblubieńczą: Chrystus, wydając siebie za Kościół, tym samym czynem odkupieńczym związał się raz na zawsze z Kościołem jak oblubieniec z oblubienicą, jak małżonek z małżonką, oddając Kościołowi siebie poprzez wszystko, co zawarło się raz na zawsze w tym Jego Chrystusowym „wydaniu siebie za Kościół”. W ten sposób tajemnica odkupienia ciała kryje w sobie niejako tajemnicę „zaślubin Baranka” (por. Ap 19,7). Ponieważ Chrystus jest Głową Ciała, cały zbawczy dar odkupienia przenika w Kościół jako w Ciało tej Głowy i stale kształtuje najgłębszą, istotną substancję jego życia. Kształtuje zaś na sposób oblubieńczy, skoro analogia ciała — głowy przechodzi w naszym tekście w analogię oblubieńca — oblubienicy, a raczej męża — żony. Wskazują na to dalsze fragmenty tekstu, do których z kolei wypadnie nam przejść.

(18.8.1982)

### Analogia jedności ciała i głowy w obrazie małżeństwa i Kościoła

1 W poprzednich rozważaniach, związanych z piątym rozdziałem Listu do Efezjan (Ef 5,21-33), zwróciliśmy przede wszystkim uwagę na analogię stosunku, jaki zachodzi między Chrystusem a Kościołem, do stosunku pomiędzy oblubieńcem i oblubienicą, czyli mężem i żoną związanych więzią oblubieńczą.

Zanim podejmiemy analizę dalszych fragmentów tego tekstu, musimy sobie uświadomić — w obrębie naszej zasadniczej analogii: Chrystus i Kościół z jednej strony, mężczyzna i kobieta jako małżonkowie z drugiej — obecność pewnej analogii dodatkowej. Jest to mianowicie analogia głowy i ciała. Właśnie ona nadaje analizowanej przez nas wypowiedzi znaczenie przede wszystkim eklezjologiczne: Kościół jako taki jest ukształtowany przez Chrystusa — ukonstytuowany przez Niego w swej właściwej substancji — tak jak ciało przez głowę. Jedność ciała z głową jest natury przede wszystkim organicznej — jest to po prostu jedność somatyczna ludzkiego organizmu. Na tej organicznej jedności buduje się bezpośrednio jedność biologiczna o tyle, o ile można powiedzieć, że „ciało żyje z głowy” (choć równocześnie w inny sposób — głowa z ciała). A w dalszym ciągu, gdy chodzi o człowieka, buduje się na tej jedności organicznej również integralnie rozumiana jedność psychiczna, ostatecznie zaś integralna jedność ludzkiej osoby.

2 Autor Listu do Efezjan wprowadził tę, jak powiedzieliśmy, dodatkową (przynajmniej w tym miejscu) analogię głowy i ciała w obręb analogii małżeństwa. Zdaje się nawet, że uczynił tę pierwszą analogię: „głowa – ciało” z punktu widzenia głoszonej przez siebie prawdy o Chrystusie i Kościele bardziej centralną. Równocześnie jednak trzeba powiedzieć, iż nie pozostawił jej obok czy na zewnątrz analogii małżeństwa jako więzi oblubieńczej. Wręcz przeciwnie. W całym tekście Listu do Efezjan 5,21-33, a zwłaszcza w tej jego pierwszej części, którą zajmujemy się dotychczas, autor przemawia w taki sposób, jakby w małżeństwie również mąż był „głową żony”, a żona „ciałem męża”, jakby małżonkowie stanowili jedność również organiczną. Może to mieć swoje oparcie w tekście Księgi Rodzaju, w którym mowa o „jednym ciele” (Rdz 2,24) — w tekście, do którego autor Listu do Efezjan także odwoła się za chwilę w ramach swojej wielkiej analogii. Jednakże w tym samym tekście Księgi Rodzaju w pełni jest uwydatnione, że chodzi o mężczyznę i kobietę jako dwa odrębne osobowe podmioty, świadomie stanowiące o swym zjednoczeniu małżeńskim, które ów prastary tekst określa poprzez wyrażenie „jedno ciało”. Podobnie również i w tekście Listu do Efezjan jest to całkowicie jasne. Autor posługuje się podwójną analogią (głowa – ciało, mąż – żona) w tym celu, ażeby w całej pełni zobrazować naturę więzi zachodzącej pomiędzy Chrystusem a Kościołem. W pewnym sensie racja eklezjologiczna wydaje się w tym pierwszym zwłaszcza fragmencie tekstu Ef 5,21-33 decydująca i przeważająca.

3 „Żony niechaj będą poddane swym mężom jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom — we wszystkim. Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5,22-25). Owa dodatkowa analogia „głowa – ciało” sprawia, że w obrębie całego tekstu Listu do Efezjan 5,21-33 mamy do czynienia z dwoma różnymi podmiotami, które mocą szczególnego odniesienia wzajemnego stają się poniekąd jednym podmiotem: głowa wraz z ciałem tworzy jeden podmiot (w znaczeniu fizycznym i metafizycznym) — jeden organizm, jednego człowieka, jeden byt. Nie ulega wątpliwości, że Chrystus jest innym podmiotem niż Kościół, a jednak mocą szczególnego odniesienia łączy się z nim jakby w organicznej jedności głowy i ciała: Kościół tak bardzo, tak zasadniczo jest sobą przez Chrystusa, że można go nazwać tak, jak to czyni Apostoł Paweł: Ciałem Chrystusa (mistycznym). Czy można to samo powiedzieć o małżonkach, o mężczyźnie i kobiecie zespolonych więzią małżeństwa? Jeśli autor Listu do Efezjan widzi również analogię jedności głowy i ciała w małżeństwie, to analogia ta zdaje się niejako przechodzić na małżeństwo z obrazu tej jedności, jaką stanowi Chrystus z Kościołem, a Kościół z Chrystusem. Analogia dotyczy więc przede wszystkim samego małżeństwa jako więzi, poprzez którą „będą dwoje jednym ciałem” (Ef 5,31 za Rdz 2,24).

4 Analogia ta nie przesłania natomiast odrębności podmiotów: męża i żony — a więc tej zasadniczej dwupodmiotowości, jaka stoi u podstaw obrazu „jednego ciała”. Co więcej, owa zasadnicza dwupodmiotowość męża i żony w małżeństwie, które czyni ich poniekąd „jednym ciałem”, przechodzi w obrębie całego tekstu, który rozważamy (Ef 5,21-33), na obraz Kościoła – Ciała zjednoczonego z Chrystusem jako Głową. Widać to zwłaszcza w dalszym ciągu tego tekstu, gdzie właśnie na podobieństwo odniesienia małżonka do małżonki autor opisuje odniesienie Chrystusa do Kościoła. W tym opisie Kościół – Ciało Chrystusa ujawnia się wyraźnie jako drugi podmiot małżeńskiej jedności, któremu podmiot pierwszy — Chrystus — okazuje ową miłość, jaką go „umiłował […] wydając za niego samego siebie”. Owa miłość jest podobieństwem, a przede wszystkim wzorcem tej miłości, jaką powinien mąż okazywać żonie w małżeństwie, jeśli oboje są „sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej”.

5 Czytamy więc: „Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany. Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała. Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem” (Ef 5,25-31).

6 Łatwo dostrzec, że w tej części tekstu Listu do Efezjan 5,21-33 wyraźnie „przeważa” dwupodmiotowość: zostaje ona uwydatniona zarówno w odniesieniu Chrystus — Kościół, jak oczywiście także w odniesieniu mąż — żona. Nie znaczy to jednak, że obraz „jednopodmiotowy”, obraz „jednego ciała” zanika. Zostaje on również w tym fragmencie naszego tekstu zachowany, a także poniekąd bliżej wyjaśniony. Ujawni się to lepiej wówczas, kiedy powyższy fragment poddamy bardziej szczegółowej analizie. Tak więc autor Listu do Efezjan mówi o miłości Chrystusa do Kościoła, wyjaśniając, w czym ta miłość się wyraża, a równocześnie stawiając zarówno samą miłość, jak też jej wyrazy jako wzór, który winien naśladować małżonek w stosunku do swej małżonki. Miłość Chrystusa do Kościoła ma zasadniczo na celu jego uświęcenie: „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić”. Początkiem tego uświęcenia jest chrzest, pierwszy i podstawowy owoc Chrystusowego wydania siebie za Kościół. Chrzest nie jest w niniejszym tekście nazwany imieniem własnym, ale określony jako „obmycie wodą, któremu towarzyszy słowo”. Obmycie to, mocą pochodzącą z odkupieńczego „wydania siebie za Kościół” ze strony Chrystusa, sprawia podstawowe oczyszczenie, poprzez które Jego miłość do Kościoła nabiera w oczach autora Listu charakteru oblubieńczego.

7 Wiadomo, że sakrament chrztu staje się udziałem jednostkowego podmiotu w Kościele. Autor listu jednakże widzi poprzez ten jednostkowy podmiot chrztu cały Kościół. Oblubieńcza miłość Chrystusa odnosi się do niego, do Kościoła, wówczas, gdy ktokolwiek w nim doznaje podstawowego oczyszczenia przez chrzest. Ten, kto chrzest przyjmuje, doznając w tym odkupieńczej miłości Chrystusa, staje się równocześnie uczestnikiem Jego miłości oblubieńczej do Kościoła. „Obmycie wodą, któremu towarzyszy słowo” w naszym tekście jest wyrazem miłości oblubieńczej w tym znaczeniu, że przygotowuje oblubienicę (Kościół) Oblubieńcowi — że czyni Kościół oblubienicą Chrystusa niejako in actu primo. Niektórzy bibliści zwracają w tym miejscu uwagę na to, że owo „obmycie wodą” w naszym tekście kojarzy się z rytualną kąpielą przed zaślubinami, co stanowiło ważny ryt religijny także u Greków.

8 Jako sakrament chrztu „obmycie wodą, któremu towarzyszy słowo” (Ef 5,26), czyni Kościół oblubienicą nie tylko in actu primo, ale także w możliwie najdalszej perspektywie — to znaczy w perspektywie eschatologicznej. Perspektywa ta otwiera się przed nami, gdy czytamy w Liście do Efezjan, iż „obmycie wodą” służy ze strony Oblubieńca do tego, „aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5,27). Wyrażenie „stawić przed sobą” zdaje się wskazywać na ten moment zaślubin, gdy panna młoda (oblubienica) zostaje przyprowadzona przed oblubieńca, już przyodziana w strój weselny i przyozdobiona do ślubu. Nasz tekst uwydatnia, że to Chrystus – Oblubieniec sam stara się o przyozdobienie Oblubienicy – Kościoła, stara się o to, ażeby była ona piękna pięknością łaski, piękna poprzez cały dar zbawienia, który zostaje udzielony już w sakramencie chrztu. Chrzest jest jednakże tylko początkiem, z którego postać Kościoła „chwalebnego” (jak to czytamy w tekście) ma się okazać jak owoc ostateczny miłości odkupieńczej i oblubieńczej dopiero wraz z ostatecznym przyjściem Chrystusa (paruzja).

Widzimy, jak głęboko sięga autor Listu do Efezjan w rzeczywistość sakramentalną, głosząc swą wielką analogię: zarówno więź Chrystusa z Kościołem, jak też oblubieńcza więź mężczyzny i kobiety w małżeństwie zostaje przez to rozświetlona szczególnym nadprzyrodzonym światłem.

(25.8.1982)

### „Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje”

1 Głosząc analogię pomiędzy więzią oblubieńczą, jaka łączy Chrystusa i Kościół, oraz tą, jaka łączy męża i żonę w małżeństwie, autor Listu do Efezjan pisze: „Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5,25-27).

2 Rzecz znamienna, iż owa chwalebna postać Kościoła zostaje w naszym tekście uwydatniona jako piękno ciała oblubienicy. Oczywiście jest to metafora, niemniej bardzo wymowna, świadcząca o tym, jak głęboko w analogię miłości oblubieńczej wchodzi moment ciała. Tak więc Kościół „chwalebny” jest wolny od „skazy czy zmarszczki”. Skazę można rozumieć jako symptom brzydoty, zmarszczkę jako symptom starzenia się, starości. Metaforycznie jedno i drugie wyrażenie wskazuje na braki moralne, na grzech; można tu dodać, że w sensie Pawłowym „stary człowiek” oznacza człowieka grzechu (por. Rz 6,6). Chrystus więc swoją miłością odkupieńczą i oblubieńczą sprawia, że Kościół nie tylko jest bez grzechu, ale także pozostaje „wiecznie młody”.

3 Obszar metafory jest, jak widać, dość rozległy. Określenia odnoszące się wprost i bezpośrednio do ciała ludzkiego, charakteryzując to ciało we wzajemnym odniesieniu oblubieńca i oblubienicy, męża i żony, wskazują równocześnie na przymioty i właściwości porządku moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego. Jest to istotne dla całej analogii. Dlatego też autor listu bez trudności określa ów „chwalebny” stan Kościoła jako ciała oblubienicy, wolnego od cech brzydoty czy starzenia się („czy czegoś podobnego”), po prostu jako świętość i wolność od grzechu: „aby był święty i nieskalany”. Jest przeto jasne, o jaką piękność Oblubienicy chodzi, w jakim znaczeniu Kościół jest Ciałem Chrystusa i w jakim znaczeniu owo Ciało – Oblubienica przyjmuje dar Oblubieńca, który „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie”. Nie mniej znamienne jest, że całą tę rzeczywistość z istoty swej duchową i nadprzyrodzoną św. Paweł wyjaśnia na podobieństwo ciała oraz tej miłości, poprzez którą małżonkowie, mąż i żona, stają się „jednym ciałem”.

4 W całym tym fragmencie zachowana jest najwyraźniej zasada dwupodmiotowości: Chrystus — Kościół, Oblubieniec — Oblubienica (mąż — żona). Autor przedstawia miłość Chrystusa do Kościoła — tę miłość, która czyni Kościół Ciałem Chrystusa jako Głowy — na podobieństwo miłości oblubieńców, na podobieństwo zaślubin oblubieńca i oblubienicy. Miłość każe oblubieńcowi – małżonkowi troszczyć się o wszelkie dobro oblubienic – -małżonki, każe mu pragnąć jej piękności, zarazem odczuwać tę piękność i troszczyć się o nią. Chodzi tu również o piękność widzialną, piękność ciała. Oblubieniec wpatruje się w oblubienicę jakby z miłosnym, twórczym niepokojem: czy znajdzie w niej to dobro i to piękno, którego w niej i dla niej pragnie. Owo dobro, jakie miłujący stwarza przez swoją miłość w tym, kogo miłuje, jest jakby sprawdzianem samej miłości, jakby miarą tej miłości. Oddając siebie w sposób najbardziej bezinteresowny, ten, kto miłuje, nie czyni tego poza tą miarą i tym sprawdzianem.

5 Kiedy autor listu w kolejnych wersetach tekstu (Ef 5,28-29) przenosi swoją uwagę bardziej wyłącznie na samych małżonków, wówczas odezwie się w tym pogłębiona analogia stosunku Chrystusa do Kościoła, która każe mu tak się wyrazić: „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało” (5,28). Wraca więc w tym miejscu motyw „jednego ciała”, który zostaje w tym zdaniu i następnych nie tylko na nowo podjęty, ale też wyjaśniony. Jeśli mężowie mają miłować swe żony tak jak własne ciało — to znaczy, że owa jednopodmiotowość wyrasta na gruncie dwupodmiotowości i posiada charakter nie realny, ale intencjonalny: ciało żony nie jest własnym ciałem męża, natomiast ma być miłowane tak jak własne. Chodzi więc o jedność nie w znaczeniu ontycznym, ale moralnym: jedność przez miłość.

6 „Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje” (Ef 5,28). To zdanie jeszcze mocniej potwierdza taki właśnie charakter jedności. Miłość czyni drugie „ja” poniekąd własnym „ja”. „Ja” żony staje się poprzez miłość poniekąd własnym „ja” męża. Ciało jest wyrazem tego „ja”, jest podstawą jego tożsamości. Zjednoczenie męża i żony w miłości wyraża się także poprzez ciało. Wyraża się w odniesieniu wzajemnym, chociaż autor Listu do Efezjan wskazuje na nie przede wszystkim od strony męża. Wynika to ze struktury całego obrazu. Chociaż małżonkowie mają być „sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej” (co zostało uwydatnione zaraz w pierwszym wersecie naszego tekstu, Ef 5,22-23), to jednak w dalszym ciągu mąż jest przede wszystkim tym, który miłuje — żona zaś tą, która doznaje miłości. Można by nawet zaryzykować opinię, że „poddanie” żony mężowi rozumiane w kontekście całego fragmentu Ef 5,21-33 oznacza nade wszystko „doznawanie miłości”. Tym bardziej, że jest to „poddanie” na wzór poddania Kościoła Chrystusowi, które z pewnością polega na doznawaniu Jego miłości. Doznając miłości odkupieńczej Chrystusa — Oblubieńca, Kościół jako Oblubienica staje się Jego Ciałem. Doznając miłości oblubieńczej małżonka, żona jego staje się „jednym ciałem” z nim: poniekąd „własnym” jego ciałem. Tę myśl autor powtórzy raz jeszcze w ostatnim zdaniu analizowanego tutaj fragmentu: „W końcu więc niechaj także każdy z was tak miłuje swą żonę, jak siebie samego” (Ef 5,33).

7 Jest to jedność moralna, uwarunkowana miłością i ukształtowana przez miłość. Miłość nie tylko łączy dwa podmioty, ale pozwala im w taki sposób przenikać siebie, duchowo przynależąc do siebie wzajemnie, że autor listu może stwierdzić: „kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje”. „Ja” poniekąd staje się „ty”, a „ty” — „ja” (oczywiście w znaczeniu moralnym). Stąd też dalszy ciąg naszego tekstu brzmi tak: „Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała” (Ef 5,29-30). Zdanie, które w swej fazie początkowej odnosi się jeszcze do relacji małżonków, w dalszej fazie wyraźnie powraca do relacji Chrystus — Kościół, nakazując nam w świetle tej relacji ustalić sens całego zdania. Wyjaśniwszy charakter odniesienia męża do własnej żony w „jedności ciała”, autor pragnie swoje poprzednie stwierdzenie („kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje”) wzmocnić jeszcze i jak gdyby podeprzeć zaprzeczeniem i wykluczeniem przeciwnej możliwości („nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała”, Ef 5,29). Tak więc w zjednoczeniu przez miłość ciało „drugiego” staje się w ten sposób „własne”, że zabiegamy o jego dobro tak samo, jak o dobro własnego ciała. Jako charakterystyka miłości „cielesnej”, która ma łączyć małżonków, słowa te wyrażają treść — rzec można — najbardziej ogólną, ale także najbardziej zasadniczą. Zdają się mówić o tej miłości nade wszystko językiem agape.

8 Kiedy mowa o tym, że człowiek „żywi i pielęgnuje” własne ciało — a przeto mąż „żywi i pielęgnuje” ciało żony, tak jak własne — wyrażenia te zdają się wskazywać bardziej na troskę rodzicielską, na stosunek opiekuńczy, niż na czułość małżeńską. Uzasadnienia takiej właśnie charakterystyki wypada szukać w tej okoliczności, że autor w tym miejscu znowu wyraźnie zwraca się od stosunku, jaki łączy małżonków, do tego, jaki łączy Chrystusa z Kościołem. Wyrażenia, które mówią o pielęgnowaniu ciała, a przede wszystkim o jego żywieniu, karmieniu, nasuwają wielu biblistom myśl o Eucharystii, którą Chrystus w swej miłości oblubieńczej „żywi” Kościół. Jeśli wyrażenia te w mniejszym stopniu wskazują na specyfikę miłości małżeńskiej, zwłaszcza tej, poprzez którą małżonkowie stają się „jednym ciałem” — to równocześnie pomagają one zrozumieć w tym kontekście, w sposób przynajmniej ogólny, godność ciała oraz moralny imperatyw troski o jego dobro, o dobro na miarę tej godności. Porównanie z Kościołem jako Ciałem Chrystusa, Ciałem Jego odkupieńczej i oblubieńczej zarazem miłości, musi pozostawić w świadomości adresatów Listu do Efezjan głęboki ślad poczucia sacrum ciała ludzkiego w ogóle, a w szczególności małżeństwa jako „miejsca”, w którym poczucie sacrum ciała szczególnie głęboko warunkuje całe odniesienie wzajemne osób, w szczególności odniesienie mężczyzny do kobiety jako żony i matki wspólnych dzieci.

(1.9.1982)

### Podstawy sakramentalności całego życia chrześcijańskiego

1 Pisze autor Listu do Efezjan: „nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała” (5,29-30).

Po tym wersecie autor listu uznał za potrzebne przytoczyć najbardziej podstawowy dla całej Biblii tekst o małżeństwie z Księgi Rodzaju (2,24): „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. Z bezpośredniego kontekstu można wnosić, że cytat z Księgi Rodzaju jest w tym miejscu potrzebny nie tyle ze względu na przypomnienie tej jedności małżonków, która została określona „od początku” w dziele stworzenia — ile ze względu na ukazanie tajemnicy Chrystusa i Kościoła, ukazanie jedności Chrystusa z Kościołem, z którego autor listu wyprowadza prawdę o jedności małżonków. Jest to ogromnie ważny punkt całego tekstu, niejako jego zwornik. Autor zamyka w tych słowach to wszystko, co wypowiedział poprzednio, przeprowadzając analogię i ukazując podobieństwo pomiędzy jednością małżonków a jednością Chrystusa z Kościołem. Przytaczając słowa z Księgi Rodzaju (2,24), autor wskazuje na to, że podstaw owej analogii należy szukać na linii łączącej w zbawczym planie Boga małżeństwo jako najpierwotniejsze objawienie (i „uwidocznienie”) tego planu w świecie stworzonym z tym objawieniem i „uwidocznieniem” ostatecznym, w którym „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie”, nadając swej odkupieńczej miłości charakter i sens oblubieńczy.

2 Tak więc owa analogia, która przenika cały tekst Listu do Efezjan 5,21-33, ma swą ostateczną podstawę w zbawczym planie Boga. Staje się to tym bardziej jasne i oczywiste, gdy umieścimy analizowany przez nas fragment w pełnym kontekście całego Listu do Efezjan. Łatwiej wówczas zrozumieć, dlaczego po przytoczeniu słów z Księgi Rodzaju (2,24) autor pisze: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5,32).

W pełnym kontekście Listu do Efezjan, a także w możliwie najszerszym kontekście słów Pisma objawiającego zbawczy Boży plan „od początku”, należy przyjąć, że słowo mysterion oznacza tutaj tajemnicę, najpierw ukrytą w myśli Bożej, a następnie objawioną w dziejach człowieka. Chodzi zaś o tajemnicę „wielką” ze względu na jej doniosłość: tajemnica ta, jako zbawczy plan Boga względem ludzkości, jest poniekąd centralnym tematem całego Objawienia, centralną jego rzeczywistością. Jest tym, co Bóg jako Stwórca i Ojciec nade wszystko pragnie przekazać ludziom w swoim słowie.

3 Chodziło zaś nie o przekazanie samej tylko „dobrej wiadomości” o zbawieniu. Chodziło równocześnie o zapoczątkowanie dzieła zbawienia jako owocu łaski uświęcającej człowieka na żywot wieczny w zjednoczeniu z Bogiem. Właśnie na drodze tego objawienia – urzeczywistnienia św. Paweł uwydatnia ciągłość pomiędzy najpierwotniejszym Przymierzem, które Bóg związał z ustanowieniem małżeństwa już w dziele stworzenia — a Przymierzem ostatecznym, w którym „Chrystus, umiłowawszy Kościół i wydając zań siebie samego” (por. Ef 5,25), wiąże się z tym Kościołem w sposób oblubieńczy na podobieństwo małżonków. Owa ciągłość zbawczej inicjatywy Boga stanowi właściwą podstawę wielkiej analogii Listu do Efezjan. Ciągłość zbawczej inicjatywy Boga to znaczy ciągłość, a nawet tożsamość tajemnicy, „wielkiej tajemnicy”, w różnych etapach jej objawienia, a więc poniekąd „uwidaczniania” — i zarazem urzeczywistniania. Na etapie „najpierwotniejszym” z punktu widzenia dziejów człowieka i zbawienia — oraz na etapie „pełni czasów” (por. Ga 4).

4 Czy ową „wielką tajemnicę” można rozumieć jako „sakrament”? Czy autor listu do Efezjan mówi w naszym tekście o sakramencie małżeństwa? Jeśli nie mówi o tym wprost i w znaczeniu ścisłym — tu trzeba się zgodzić z dość powszechną opinią biblistów i teologów — to jednak wydaje się, że mówi w tym miejscu o podstawach sakramentalności całego życia chrześcijańskiego, a w szczególności o podstawach sakramentalności małżeństwa. Mówi więc o sakramentalności całego bytowania chrześcijańskiego w Kościele, a w szczególności małżeństwa w sposób pośredni, niemniej możliwie najbardziej zasadniczy.

5 „Sakrament” oznacza coś innego niż „tajemnica”. Tajemnica bowiem pozostaje „zakryta” — utajona w Bogu samym — tak, że nawet po jej ogłoszeniu (czyli objawieniu) nie przestaje nazywać się „tajemnicą”. Jako tajemnica też bywa przepowiadana. Sakrament zakłada objawienie tajemnicy, zakłada również jej przyjęcie przez wiarę ze strony człowieka. Równocześnie jednak jest on czymś więcej niż ogłoszeniem tajemnicy i przyjęciem jej przez wiarę. Polega on na „uwidocznieniu” tejże tajemnicy w znaku, który służy nie tylko ogłoszeniu tajemnicy, ale także jej urzeczywistnieniu w człowieku. Sakrament jest znakiem widzialnym i skutecznym łaski. Za jego pośrednictwem odwiecznie ukryta w Bogu tajemnica, o której mówi List do Efezjan zaraz na początku (por. Ef 1,9) — tajemnica wybrania człowieka przez Boga w Chrystusie do świętości i przeznaczenia go na przybranego syna — urzeczywistnia się w człowieku. Urzeczywistnia się ona w sposób tajemniczy, pod osłoną znaku — niemniej ów znak stanowi zarazem jakieś „uwidzialnienie” owej nadprzyrodzonej tajemnicy, która pod jego osłoną działa w człowieku.

6 Biorąc pod uwagę analizowany tutaj fragment Listu do Efezjan, a zwłaszcza te słowa: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (5,32), należy stwierdzić, że autor listu pisze nie tylko o wielkiej tajemnicy ukrytej w Bogu, ale także — i to nade wszystko — o tajemnicy urzeczywistniającej się przez to, że Chrystus, który aktem miłości odkupieńczej umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, tym samym aktem zjednoczył się z Kościołem na sposób oblubieńczy, podobnie jak jednoczą się ze sobą mąż i żona w ustanowionym przez Stwórcę małżeństwie. Wydaje się, że słowa z Listu do Efezjan wystarczająco uzasadniają to, co czytamy na samym początku konstytucji Lumen gentium: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”1. Tekst Vaticanum II nie mówi: „Kościół jest sakramentem”, lecz: „niejako sakramentem”, wskazując przez to, że ową sakramentalność Kościoła należy orzekać w sposób analogiczny, nie ten sam, w jaki orzekamy ją w siedmiu sakramentach udzielanych przez Kościół z ustanowienia Chrystusa. Jeśli istnieją podstawy do tego, ażeby o Kościele mówić na sposób sakramentu — jako o sakramencie — to te podstawy w zasadniczej mierze zostały wskazane właśnie w Liście do Efezjan.

7 Można powiedzieć, że owa sakramentalność Kościoła konstytuuje się poprzez wszystkie sakramenty, poprzez które spełnia on swą misję uświęcającą. Można również powiedzieć, że sakramentalność Kościoła stanowi źródło sakramentów, a w szczególności chrztu i Eucharystii, jak to widać w przeanalizowanym fragmencie Listu do Efezjan (por. 5,25-30). Trzeba wreszcie powiedzieć, że sakramentalność Kościoła pozostaje w szczególnym stosunku do małżeństwa: sakramentu najpierwotniejszego.

(8.9.1982)

Przypisy

1 Lumen gentium, 1.

### Starotestamentalne korzenie myśli św. Pawła

1 Mamy przed sobą tekst Listu do Efezjan 5,21-33, który od pewnego czasu już poddajemy analizie z uwagi na jego znaczenie dla sprawy małżeństwa jako sakramentu.

W całokształcie swej treści, poczynając od pierwszego rozdziału, list mówi przede wszystkim o odwiecznej tajemnicy „ukrytej w Bogu” jako dar odwiecznie przeznaczony dla człowieka. „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich — w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (Ef 1,3-6).

Dotąd jest mowa o tajemnicy jako odwiecznie ukrytej w Bogu. Następne zdania wprowadzają czytelnika w fazę urzeczywistniania się tej tajemnicy w dziejach człowieka: dar, odwiecznie dla niego przeznaczony w Chrystusie, staje się w tymże Chrystusie realnym udziałem człowieka: „W Nim mamy odkupienie przez Jego krew — odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski. Szczodrze ją na nas wylał w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia, przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,7-10).

3 Tak więc odwieczna tajemnica ze stanu swego „ukrycia w Bogu” przeszła w fazę objawienia i urzeczywistnienia. Chrystus, w którym ludzkość została odwiecznie wybrana i obdarzona „wszelkim błogosławieństwem duchowym” Ojca — Chrystus, przeznaczony wedle odwiecznego „postanowienia” Boga, aby w Nim jako Głowie „na nowo” zostało „zjednoczone wszystko to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” w perspektywie eschatologicznej — objawia odwieczną tajemnicę i urzeczywistnia ją wśród ludzi. Dlatego też autor Listu do Efezjan w dalszym ciągu tegoż listu wzywa wszystkich, do których dotarło to objawienie i którzy je przyjęli przez wiarę, ażeby swoje życie kształtowali w duchu poznanej prawdy. Do tego samego wzywa w szczególności małżonków chrześcijańskich, mężów i żony.

4 List w większości swego tekstu staje się pouczeniem, czyli parenezą. Autor zdaje się mówić przede wszystkim o moralnych aspektach powołania chrześcijan, stale jednak odwołując się do tajemnicy, która już w nich działa na mocy Chrystusowego odkupienia — działa zaś skutecznie przede wszystkim za sprawą Chrztu świętego. Pisze: „W Nim [tj. w Chrystusie] także i wy usłyszeliście słowo prawdy, Dobrą Nowinę o waszym zbawieniu. W Nim również uwierzyliście i zostaliście naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego” (Ef 1,13). Tak więc aspekty moralne powołania chrześcijańskiego pozostają związane nie tylko z samym objawieniem odwiecznej tajemnicy Bożej w Chrystusie oraz z przyjęciem jej przez wiarę, ale także z porządkiem sakramentalnym, który w całym liście nie wysuwa się na pierwszy plan, a jednak zdaje się być w nim całym dyskretnie obecny. Nie może zresztą być inaczej, skoro Apostoł pisze do chrześcijan, którzy przez chrzest stali się członkami wspólnoty Kościoła. Z tego punktu widzenia analizowany dotąd fragment Ef 5,21-33 zdaje się szczególnie ważny. Rzuca bowiem wyjątkowe światło na istotny stosunek tajemnicy do sakramentu, a w szczególności na sprawę sakramentalności małżeństwa.

5 W centrum tajemnicy znajduje się Chrystus. To w Nim — właśnie w Nim — ludzkość została odwiecznie napełniona „wszelkim błogosławieństwem duchowym”. W Nim — w Chrystusie — została wybrana „przed założeniem świata”, wybrana „z miłości” i przeznaczona do przybrania za synów. Kiedy z kolei wraz z „pełnią czasów” ta odwieczna tajemnica zostaje urzeczywistniona w czasie, dokonuje się to również w Nim i przez Niego: w Chrystusie i przez Chrystusa. Przez Chrystusa zostaje objawiona tajemnica Bożej miłości. Przez Niego również i w Nim zostaje ona dopełniona: „W Nim mamy odkupienie przez Jego krew — odpuszczenie występków” (Ef 1,7). A wraz z tym ludzie, którzy przyjmują przez wiarę ofiarowany im w Chrystusie dar, stają się w rzeczywistości uczestnikami odwiecznej tajemnicy, chociaż ta działa w nich pod osłoną wiary. To właśnie nadprzyrodzone obdarowanie owocami dokonanego przez Chrystusa odkupienia nabiera, wedle Ef 5,21-33, charakteru oblubieńczego stosunku, jaki zachodzi pomiędzy mężem i żoną. A więc nie same tylko owoce odkupienia są darem. Darem jest przede wszystkim sam Chrystus: On sam daje siebie Kościołowi jako swej oblubienicy.

6 Musimy zapytać, czy w tym punkcie analogia nie pozwala nam wniknąć nieco głębiej i ściślej w samą istotną treść tajemnicy. Musimy zapytać o to tym bardziej, że ów „klasyczny” tekst Listu do Efezjan nie pojawia się w oderwaniu i izolacji, ale stanowi kontynuację, jakby dalszy ciąg wypowiedzi ze Starego Testamentu, które miłość Boga – Jahwe do wybranego przez siebie ludu – Izraela przedstawiały wedle tej samej analogii. Są to przede wszystkim teksty Proroków, którzy wprowadzili w swych mowach podobieństwo miłości oblubieńczej, aby w sposób szczególny scharakteryzować tę miłość, jaką Jahwe żywi do Izraela, a która ze strony wybranego ludu nie doznaje zrozumienia i wzajemności; co więcej, spotyka się z niewiernością i zdradą. Wyrazem tej niewierności i zdrady było przede wszystkim bałwochwalstwo, kult oddawany cudzym bożkom.

7 Wprawdzie w większości wypadków chodziło o uwydatnienie w sposób dramatyczny tego ostatniego właśnie, to znaczy owej zdrady i niewierności – „cudzołóstwa” Izraela, niemniej u podstaw wszystkich tych wypowiedzi Proroków tkwi wyraźne przeświadczenie, że miłość Jahwe do wybranego ludu można i należy porównać do miłości, jaka łączy oblubieńca z oblubienicą, jaka powinna łączyć małżonków. Wypadałoby tutaj przytoczyć wiele fragmentów z Izajasza, Ozeasza, Ezechiela (niektóre zostały już przytoczone uprzednio w związku z analizą pojęcia „cudzołóstwo” na tle słów Chrystusa z Kazania na Górze). Nie można też zapominać, że do dziedzictwa Starego Testamentu należy również Pieśń nad pieśniami, w której obraz miłości oblubieńczej został zarysowany bez typowej dla tekstów prorockich analogii, ukazującej w tej miłości podobieństwo miłości Jahwe do Izraela, ale także i bez owego negatywu, jakim w innych tekstach jest motyw „cudzołóstwa”, czyli niewierności. Tak przeto analogia oblubieńca i oblubienicy, która pozwoliła autorowi Listu do Efezjan określić stosunek Chrystusa do Kościoła, posiada w księgach Starego Przymierza bogatą tradycję. Analizując tę analogię w naszym „klasycznym” tekście, nie możemy do tamtej tradycji nie nawiązać.

8 Ograniczymy się w tej chwili do przytoczenia fragmentu tekstu Izajasza, aby tę tradycję zilustrować. Mówi prorok: „Nie lękaj się, bo już się nie zawstydzisz, nie wstydź się, bo już nie doznasz pohańbienia. Raczej zapomnisz o wstydzie twej młodości. I nie wspomnisz już hańby twego wdowieństwa. Bo małżonkiem ci jest twój Stworzyciel, któremu na imię — Pan Zastępów; Odkupicielem twoim — Święty Izraela, nazywają Go Bogiem całej ziemi. Zaiste, jak niewiastę porzuconą i zgnębioną na duchu, wezwał cię Pan. I jakby do porzuconej żony młodości mówi twój Bóg: Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością cię przygarnę. […] miłość moja nie odstąpi od ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju, mówi Pan, który ma litość nad tobą” (Iz 54,4-7.10).

Analizę przytoczonego tekstu Izajasza podejmiemy w czasie najbliższego spotkania.

(15.9.1982)

### Specyfika optyki teologicznej u św. Pawła: wymiar chrystocentryczny i eklezjologiczny

1 List do Efezjan, porównując stosunek Chrystusa i Kościoła do oblubieńczego stosunku małżonków, nawiązuje do tradycji Proroków Starego Testamentu. W celu zilustrowania tego, przytoczmy następujący tekst Izajasza:

„Nie lękaj się, bo już się nie zawstydzisz, nie wstydź się, bo już nie doznasz pohańbienia. Raczej zapomnisz o wstydzie twej młodości. I nie wspomnisz już hańby twego wdowieństwa. Bo małżonkiem ci jest twój Stworzyciel, któremu na imię — Pan Zastępów; Odkupicielem twoim — Święty Izraela, nazywają Go Bogiem całej ziemi. Zaiste, jak niewiastę porzuconą i zgnębioną na duchu, wezwał cię Pan. I jakby do porzuconej żony młodości mówi twój Bóg: Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością cię przygarnę. W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze, ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem, mówi Pan, twój Odkupiciel. Dzieje się ze Mną tak, jak za dni Noego, kiedy przysiągłem, że wody Noego nie spadną już nigdy na ziemię; tak teraz przysięgam, że się nie rozjątrzę na ciebie ani cię gromić nie będę. Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju, mówi Pan, który ma litość nad tobą” (Iz 54,4-10).

2 Tekst Izajasza nie zawiera w tym wypadku owych wyrzutów czynionych Izraelowi jako niewiernej małżonce, które tak mocno dźwięczą w innych tekstach, zwłaszcza u Ozeasza i Ezechiela. Dzięki temu jakby bardziej przejrzysta staje się podstawowa treść biblijnej analogii: miłość Boga – Jahwe do Izraela – Ludu Wybranego wyraża się jako miłość mężczyzny – oblubieńca do kobiety wybranej, aby była mu żoną przez przymierze małżeńskie. W ten sposób Izajasz tłumaczy wydarzenia, które składają się na ciąg dziejów Izraela, sięgając do tajemnicy ukrytej jakby w samym sercu Boga – Jahwe. Poniekąd prowadzi nas w tę samą stronę, w którą poprowadzi po wielu wiekach autor Listu do Efezjan. Ten — opierając się na dokonanym już w Chrystusie odkupieniu — odsłoni przy tym o wiele pełniej głębię tej samej tajemnicy.

3 Tekst prorocki zawiera w sobie cały koloryt tradycji i mentalności ludzi Starego Testamentu. Prorok, przemawiając w imieniu Boga i niejako Jego własnymi słowami, zwraca się do Izraela jako małżonek do wybranej przez siebie oblubienicy i małżonki. Słowa są pełne autentycznego żaru miłości, równocześnie uwydatniają one całą specyfikę zarówno sytuacji, jak też mentalności właściwej dla tamtej epoki. Podkreślają to, że wybór mężczyzny zdejmuje z kobiety „hańbę”, jaką w opinii społecznej zdawała się stanowić bezżenność — bądź pierwotna (staropanieństwo), bądź też wtórna (wdowieństwo), bądź wreszcie ta, która pochodzi z porzucenia żony niekochanej (por. Pwt 24,1) lub ewentualnie żony niewiernej. Jednakże o niewierności nasz tekst nie wspomina. Uwydatnia natomiast motyw „miłości miłosiernej”1, wskazując przez to nie tylko na społeczną charakterystykę małżeństwa w Starym Przymierzu, ale równocześnie na sam charakter daru, jakim jest miłość Boga – Jahwe do Izraela – oblubienicy — daru, który pochodzi całkowicie z inicjatywy Boga, innymi słowy: wskazując na wymiar łaski, jaki zawiera się od początku w tej miłości. Jest to może najmocniejsze „oświadczenie miłości” ze strony Boga u Proroków, połączone z uroczystą przysięgą wierności na zawsze.

4 Analogia miłości, jaka łączy małżonków, jest w tym fragmencie uwydatniona bardzo mocno. Izajasz mówi: „małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel, któremu na imię — Pan Zastępów; Odkupicielem twoim — Święty Izraela, nazywają Go Bogiem całej ziemi” (54,5). Tak więc sam Bóg, w całym majestacie Stworzyciela i Pana stworzenia, zostaje w tym tekście wprost nazwany „małżonkiem” Ludu Wybranego. Ów „małżonek” mówi o swojej „ogromnej miłości”, która „nie odstąpi” od Izraela – oblubienicy/małżonki, ale będzie stanowić trwałą podstawę „przymierza pokoju” z nim. Tak więc motyw miłości oblubieńczej i małżeństwa zostaje powiązany z motywem przymierza. Prócz tego „Pan Zastępów” nazywa siebie nie tylko „Stworzycielem”, ale i „Odkupicielem”. Tekst posiada ogromnie bogatą treść teologiczną.

5 Porównując z Listem do Efezjan i stwierdzając ciągłość, gdy chodzi o analogię miłości oblubieńczej i małżeństwa, musimy stwierdzić zarazem pewną odmienność optyki teologicznej. Autor listu zaraz w pierwszym rozdziale mówi o tajemnicy miłości i wybrania, którą „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa” ogarnia ludzi w swoim Synu, przede wszystkim jako o tajemnicy „ukrytej w Bogu”. Jest to tajemnica miłości ojcowskiej, tajemnica wybrania do świętości („abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem”, Ef 1,4) oraz przybrania za synów w Chrystusie („przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa”, Ef 1,5). W takim kontekście wyprowadzenie analogii małżeństwa, z jaką spotkaliśmy się u Izajasza („małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel, któremu na imię — Pan Zastępów”, Iz 54,5), wydaje się jakby skróceniem perspektywy teologicznej. Pierwszy wymiar miłości i wybrania jako tajemnicy ukrytej odwiecznie w Bogu jest wymiarem ojcowskim, nie „małżeńskim”. Pierwsza charakterystyka tej tajemnicy pozostaje, wedle Listu do Efezjan, związana z samym ojcostwem Boga, szczególnie uwydatnionym przez Proroków (por. Oz 11,1-4; Iz 63,8-9.15; 64,7; Ml 1,6).

6 Analogia miłości oblubieńczej i małżeństwa przychodzi dopiero wówczas, kiedy „Stworzyciel” i „Święty Izraela” z Izajaszowego tekstu okazuje się „Odkupicielem”. Izajasz mówi: „małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel, któremu na imię — Pan Zastępów; Odkupicielem twoim — Święty Izraela” (Iz 54,5). Już w tym tekście można poniekąd odczytać paralelizm pomiędzy „małżonkiem” a „Odkupicielem”. Przechodząc na grunt Listu do Efezjan, musimy zauważyć, iż myśl ta zostaje tam właśnie w całej pełni rozwinięta. Postać Odkupiciela2 zarysowuje się już w rozdziale pierwszym jako postać Tego, który jest pierwszym „Umiłowanym” Ojca (Ef 1,6), odwiecznie „Umiłowanym” — Tego, w którym wszyscy zostaliśmy odwiecznie umiłowani przez Ojca. Jest to sam współistotny Ojcu Syn: „W Nim mamy odkupienie przez Jego krew — odpuszczenie występków według bogactwa Jego łaski” (Ef 1,7). Tenże sam Syn jako Chrystus (czyli Pomazaniec) „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5,25). To wspaniałe sformułowanie Listu do Efezjan streszcza w sobie, a zarazem uwydatnia elementy Pieśni Sługi Pańskiego i Pieśni Syjonu (por. np. Iz 42,1; 53,8-12; 54,8).

I tak wydanie samego siebie za Kościół jest równoznaczne z dokonaniem dzieła odkupienia. W ten sposób „Stworzyciel” – Pan Zastępów” z Izajaszowego tekstu staje się „Świętym Izraela”, „nowego Izraela”, jako Odkupiciel. Perspektywa teologiczna prorockiego tekstu zostaje w Liście do Efezjan zachowana i równocześnie pogłębiona i przetworzona. Wchodzą w nią nowe momenty objawione: moment trynitarny, chrystologiczny3 i wreszcie eklezjologiczny.

7 Tak więc pisząc do Ludu Bożego Nowego Przymierza, do Kościoła w Efezie, autor listu nie powtórzy już: „małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel”, ukaże natomiast, jak „Odkupiciel”, który jest pierwszym i odwiecznie „Umiłowanym” Ojca, swoją miłość odkupieńczą, polegającą na „wydaniu siebie samego za Kościół”, objawia równocześnie jako miłość oblubieńczą, przez którą zaślubia sobie Kościół i czyni go swoim Ciałem. W taki sposób analogia tekstów prorockich Starego Testamentu (w tym wypadku przede wszystkim Izajasza) zostaje w Liście do Efezjan zachowana, a równocześnie bardzo wyraźnie przetworzona. Analogii odpowiada tajemnica, która przy jej pomocy się wyraża i którą analogia poniekąd tłumaczy. Tajemnica ta w tekście Izajasza jest zaledwie zarysowana, niejako „uchylona”, w Liście do Efezjan jest w pełni odsłonięta (oczywiście nie przestając być tajemnicą). W Liście do Efezjan pozostaje wyraźnie odróżniony wymiar odwieczny tajemnicy jako ukrytej w Bogu (Ojcu Pana naszego Jezusa Chrystusa) i wymiar jej historycznego urzeczywistnienia — wymiar chrystologiczny i eklezjologiczny zarazem. Analogia małżeństwa odnosi się przede wszystkim do tego drugiego wymiaru. U Proroków (u Izajasza), analogia małżeństwa odnosiła się też bezpośrednio do wymiaru historycznego: była związana z historią Ludu Wybranego Starego Przymierza, z historią Izraela — natomiast wymiar chrystologiczny i eklezjologiczny tkwił w tym starotestamentalnym urzeczywistnianiu się tajemnicy jak gdyby w zarodku: był tylko zapowiedziany.

Niemniej jest jasne, że tekst Izajasza pomaga nam lepiej jeszcze zrozumieć List do Efezjan: wielką analogię miłości oblubieńczej Chrystusa i Kościoła.

(22.9.1982)

Przypisy

1 W tekście hebrajskim mamy słowa hesed-rahamim, występujące razem kilkakrotnie.

2 Chociaż w najstarszych księgach Biblii „odkupiciel” (hebr. goel) oznaczał osobę zobowiązaną więzami krwi do pomszczenia zabitego krewnego (por. np. Lb 35,19), do udzielenia pomocy krewnemu znajdującemu się w nieszczęściu (por. np. Rt 4,6), a zwłaszcza do wykupienia go z niewoli (por. np. Kpł 25,48), to z upływem czasu analogia ta została zastosowana do Jahwe, który „wykupił [Izraela] z domu niewoli, z ręki faraona, króla egipskiego” (por. Pwt 7,8).

Szczególnie u Deutero-Izajasza akcent przesuwa się z aktu wykupu na osobę Odkupiciela, który osobiście wybawia Izraela, jak gdyby wyłącznie za pomocą samej swej obecności, „bez okupu i odszkodowania” (Iz 45,13).

Tym samym przejście od „Odkupiciela” z proroctwa Iz 54 do Listu do Efezjan ma to samo uzasadnienie, co zastosowanie w tym liście tekstów Pieśni Sługi Pańskiego (por. Iz 53,10-12; Ef 5,23.25-26).

3 W miejsce relacji „Bóg — Izrael” Paweł wprowadza relację „Chrystus — Kościół”, zastosowując do Chrystusa to wszystko, co w Starym Testamencie odnosi się do Jahwe (Adonai — Kýrios): Chrystus jest Bogiem. Jednak Paweł stosuje do Chrystusa również wszystko to, co odnosi się do Sługi Pańskiego w czterech Pieśniach (Iz 42; 49; 50; 52 – 53), które w okresie międzytestamentowym miały interpretację mesjańską: Chrystus jest Cyłowiekiem ydolnym do cierpienia.

Motyw „głowy” i „ciała” nie jest pochodzenia biblijnego, a prawdopodobnie hellenistycznego (stoickiego?). W Liście do Efezjan temat ten został użyty w kontekście małżeństwa, podczas gdy w 1 Liście do Koryntian — dla ukazania porządku, jaki panuje w społeczności. Z biblijnego punktu widzenia wprowadzenie tego motywu jest absolutną nowością.

### Sacramentum magnum

1 W Liście do Efezjan (5,21-33) znajdujemy — podobnie jak u Proroków Starego Testamentu (np. u Izajasza) — wielką analogię miłości oblubieńczej Chrystusa i Kościoła: analogię małżeństwa.

Jaką funkcję wobec tajemnicy objawionej w Starym i Nowym Przymierzu spełnia analogia małżeństwa, analogia miłości oblubieńczej? Trzeba na to pytanie odpowiedzieć stopniowo. Przede wszystkim więc analogia miłości małżeńskiej, miłości oblubieńczej, pomaga wniknąć w samą istotę tajemnicy. Pomaga ją do pewnego stopnia zrozumieć — oczywiście w sposób analogiczny. Rzecz jasna, iż analogia ziemskiej, ludzkiej miłości męża do jego małżonki, ludzkiej miłości oblubieńczej, nie może przynieść pełnego i adekwatnego zrozumienia owej rzeczywistości całkowicie transcendentnej, jaką jest Boża Tajemnica, zarówno w jej odwiecznym ukryciu w Bogu, jak też w tym urzeczywistnieniu „historycznym”, które dokonuje się w czasie, gdy „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5,25). Tajemnica pozostaje transcendentna wobec tej analogii, podobnie jak wobec każdej innej analogii, przez którą staramy się ją wyrazić w ludzkim języku. Równocześnie jednak analogia ta daje pewien „wgląd” poznawczy w samą istotę tajemnicy.

2 Analogia miłości oblubieńczej pozwala nam w pewien sposób zrozumieć tę tajemnicę, która odwiecznie ukryta jest w Bogu, a w czasie urzeczywistniania się w Chrystusie, jako miłość całkowitego i nieodwracalnego daru z siebie ze strony Boga w stosunku do człowieka w Chrystusie. Chodzi zaś o „człowieka” w wymiarze równocześnie osobowym i wspólnotowym (ten wymiar wspólnotowy u Izajasza i innych Proroków wyraża się jako „Izrael”, w Liście do Efezjan jako „Kościół” — można powiedzieć: Lud Boży Starego i Nowego Przymierza). Dodajmy, że wymiar wspólnotowy w obu ujęciach wysunięty jest poniekąd na pierwszy plan — nie na tyle jednak, aby przesłonić całkowicie wymiar osobowy, który skądinąd zdaje się po prostu przynależeć do samej istoty miłości oblubieńczej. Mamy więc w obu wypadkach raczej do czynienia ze znamiennym „sprowadzeniem wspólnoty do osoby”1: Izrael i Kościół jest traktowany jako Oblubienica – osoba przez osobowego Oblubieńca („Jahwe” i „Chrystus”). Każde konkretne „ja” musi odkryć siebie w tym biblijnym „my”.

3 Tak więc nasza analogia pozwala do pewnego stopnia zrozumieć objawioną tajemnicę Żywego Boga, który jest Stworzycielem i Odkupicielem (a jako Stworzyciel i Odkupiciel jest zarazem Bogiem Przymierza) na sposób miłości oblubieńczej, podobnie jak pozwala ją zrozumieć np. na sposób miłości „litościwej” (wedle tekstu Izajasza), czy też na sposób miłości „ojcowskiej” (wedle Listu do Efezjan, przede wszystkim rozdz. 1). Wymienione sposoby rozumienia oczywiście również są analogiczne. Analogia miłości oblubieńczej przynosi ze sobą taką charakterystykę tajemnicy, jakiej nie uwydatnia wprost ani analogia „miłości litościwej”, ani też analogia „miłości ojcowskiej” (czy też jakakolwiek inna analogia użyta w Biblii, do której moglibyśmy się odwołać).

4 Analogia miłości oblubieńców (oblubieńczej) zdaje się przede wszystkim uwydatniać moment daru siebie samego ze strony Boga w stosunku do człowieka odwiecznie wybranego w Chrystusie (literalnie: w stosunku do „Izraela” i do „Kościoła”) — daru całkowitego (czy raczej „radykalnego”) oraz nieodwracalnego w swym istotnym charakterze (czyli jako dar). Ów dar jest z pewnością „radykalny” i w tym znaczeniu „całkowity”. O „całkowitości” w sensie metafizycznym nie może być mowy. Człowiek bowiem jako stworzenie nie jest zdolny „przyjąć” daru Boga w całej transcendentnej pełni Jego Bóstwa. Taki „całkowity dar” (dar niestworzony) jest tylko udziałem Boga samego w trynitarnej „komunii Osób”. Natomiast ów dar Boga z siebie samego dla człowieka, o jakim mówi analogia miłości oblubieńczej, może mieć tylko miarę „uczestnictwa w Bożej naturze” (por. 2 P 1,4), co bardzo precyzyjnie wyjaśniła teologia. Niemniej, wedle tej miary, ów dar uczyniony człowiekowi ze strony Boga w Chrystusie jest darem „całkowitym”, czyli „radykalnym”, jak na to wskazuje właśnie analogia miłości oblubieńczej: jest poniekąd „wszystkim”, co Bóg „mógł” dać z siebie człowiekowi, biorąc pod uwagę skończone możliwości człowieka – stworzenia. W ten sposób analogia miłości oblubieńczej wskazuje na „radykalny” charakter łaski: całego porządku łaski stworzonej.

5 Tyle — zdaje się — można powiedzieć, jeśli chodzi o pierwszą funkcję naszej wielkiej analogii, która z pism proroków Starego Testamentu przeszła do Listu do Efezjan, doznając w nim, jak już zwróciliśmy na to uwagę, znamiennego przetworzenia. Analogia małżeństwa jako rzeczywistości ludzkiej, w której znajduje wcielenie miłość oblubieńcza, pomaga do pewnego stopnia i w pewien sposób zrozumieć tajemnicę łaski jako odwiecznej rzeczywistości w Bogu oraz jako „historycznego” owocu odkupienia ludzkości w Chrystusie. Powiedzieliśmy jednakże wcześniej, że owa biblijna analogia nie tylko „tłumaczy” tajemnicę, ale że — z drugiej strony — tajemnica określa i determinuje właściwy sposób rozumienia analogii, ściśle mówiąc: tego członu, w którym autorzy biblijni upatrują „obraz i podobieństwo” tajemnicy, do którego tę Bożą tajemnicę „upodabniają”. Tak więc porównanie małżeństwa (z racji miłości oblubieńczej) do stosunku „Jahwe — Izrael” w Starym Przymierzu oraz „Chrystus — Kościół” w Nowym Przymierzu decyduje równocześnie o sposobie rozumienia samego małżeństwa, determinuje ten sposób rozumienia.

6 Jest to druga funkcja naszej wielkiej analogii. Wydaje się, że patrząc pod kątem tej funkcji, przybliżamy się siłą faktu do problemu „sakrament a tajemnica”, czyli w znaczeniu ogólnym i podstawowym również do problemu sakramentalności samego małżeństwa. Zdaje się to szczególnie uzasadnione w świetle analizy Listu do Efezjan (5,21-33). Przedstawiając bowiem stosunek Chrystusa do Kościoła na podobieństwo oblubieńczego zjednoczenia męża i żony, autor tego listu mówi w sposób najogólniejszy, a przy tym zupełnie podstawowy, nie tylko o urzeczywistnieniu się odwiecznej tajemnicy Bożej, ale także o tym, w jaki sposób tajemnica ta wyraziła się w porządku widzialnym — w jaki sposób sama stała się widzialną, a tym samym weszła w sferę znaku.

7 Rozumiemy tutaj przez „znak” po prostu „widzialność Niewidzialnego”. Odwiecznie ukryta w Bogu — czyli niewidzialna — tajemnica stała się widzialną przede wszystkim w samym historycznym wydarzeniu Chrystusa. Związek zaś Chrystusa z Kościołem, który List do Efezjan określa jako mysterium magnum, stanowi dopełnienie i utrwalenie widzialności tejże samej tajemnicy. Z kolei zaś fakt, że autor Listu do Efezjan ów nierozerwalny związek Chrystusa z Kościołem porównuje do związku, jaki zachodzi pomiędzy mężem i żoną, czyli do małżeństwa — i to odwołując się zarazem do słów z Księgi Rodzaju (2,24) pierwotnie ustanawiających małżeństwo stwórczym aktem Boga — zwraca naszą refleksję w stronę tego wszystkiego, co już poprzednio, w kontekście samej tajemnicy Stworzenia, zostało ukazane jako „widzialność Niewidzialnego” na samym „początku” teologicznych dziejów człowieka.

Można powiedzieć, że widzialny znak małżeństwa na „początku”, w połączeniu z widzialnym znakiem Chrystusa i Kościoła u szczytu zbawczej Bożej ekonomii, przenosi w wymiar „historyczny” odwieczny plan miłości i czyni zeń podwaliny całego porządku sakramentalnego. Szczególną zasługą autora Listu do Efezjan jest to, że oba te znaki przybliżył do siebie, czyniąc z nich jeden wielki znak — czyli wielki sakrament (sacramentum magnum).

(29.9.1982)

Przypisy

1 Nie chodzi tu jedynie o personifikację społeczności ludzkiej, będącą zjawiskiem dosyć powszechnym w światowej literaturze, ale o specyficzną dla Biblii corporate personality, naznaczoną nieustannymi wzajemnymi relacjami jednostki i grupy. Por. H. W. Robinson, „The Hebrew Conception of Corporate Personality”, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 66 (1936), s. 49-62; por. także J. L. McKenzie, „Aspects of Old Testament Thought”, w: The Jerome Biblical Commentary, tom 2, Londyn 1970, s. 748.

### Sakramentalny „początek” małżeństwa w stanie pierwotnej sprawiedliwości

1 Znajdujemy się w trakcie analizy „klasycznego” tekstu z 5 rozdziału Listu do Efezjan.

Wypada w tym kontekście przytoczyć zdania zawarte w jednej z dawniejszych analiz na ten właśnie temat: „Człowiek poczyna się w świecie widzialnym jako najwyższy punkt Bożego obdarowania, niosąc w sobie samym ów wewnętrzny wymiar, który jest wymiarem daru. W tym wymiarze przynosi na świat swe szczególne podobieństwo do Boga. Podobieństwo to przekracza i obejmuje również jego «widzialność» w świecie, jego cielesność, jego męskość lub kobiecość, jego nagość. Refleksem tego podobieństwa jest owo pierwotne poczucie oblubieńczego sensu ciała przeniknięte tajemnicą pierwotnej niewinności”1. Zdania te reasumują pokrótce wynik analiz skoncentrowanych na pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, w nawiązaniu do tych słów Chrystusa, w których w rozmowie z faryzeuszami na temat małżeństwa i jego nierozerwalności odwołał się On do „początku”. Dalsze zdania tej samej analizy stawiają problem najpierwotniejszego sakramentu. Czytamy: „W taki sposób, w tym wymiarze, konstytuuje się ów najpierwotniejszy sakrament, rozumiany jako znak przenoszący skutecznie w widzialność świata niewidzialną tajemnicę ukrytą w Bogu. Jest to tajemnica prawdy, miłości, tajemnica życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo. Pierwotna niewinność urzeczywistnia sam początek tego uczestnictwa”2.

2 Zawartości tych zdań trzeba się przyjrzeć ponownie w świetle nauki Pawłowej z Listu do Efezjan, przede wszystkim mając przed oczyma fragment 5,21-33, niemniej jednak w pełnym wymiarze całego listu. List ów zresztą sam nas do tego uprawnia, gdyż w rozdziale 5, wiersz 31 również odwołuje się do „początku” — a mianowicie do słów ustanowienia małżeństwa z Księgi Rodzaju (Rdz 2,24). W jakim znaczeniu możemy w słowach tych upatrywać wypowiedź o sakramencie? O sakramencie najpierwotniejszym? Dawniejsze analizy biblijnego „początku” doprowadziły nas do tego stopniowo ze względu na cały stan pierwotnego obdarowania człowieka bytem i łaską, który dlatego był stanem pierwotnej niewinności oraz pierwotnej sprawiedliwości. List do Efezjan każe nam do tej sytuacji — do stanu człowieka przed grzechem pierworodnym — przybliżyć się od strony tajemnicy odwiecznie ukrytej w Bogu. Czytamy wszak w pierwszych zdaniach tego listu, że „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa […] napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich — w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1,3-4).

3 List do Efezjan otwiera przed nami nadprzyrodzony świat odwiecznej tajemnicy: odwiecznych zamierzeń Boga i Ojca w stosunku do człowieka. Zamierzenia te wyprzedzają „założenie świata”, a więc także stworzenie człowieka. Równocześnie już w całej rzeczywistości stworzenia te Boże zamierzenia zaczynają się urzeczywistniać. Jeżeli do tajemnicy stworzenia należy też stan pierwotnej niewinności człowieka stworzonego jako mężczyzna i kobieta na obraz Boga — to znaczy, że owo najpierwotniejsze obdarowanie człowieka przez Stwórcę zawierało już w sobie owoc tego wybrania, o jakim czytamy w Liście do Efezjan: „wybrał nas, […] abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1,4). To właśnie zdają się uwydatniać słowa Księgi Rodzaju, gdy Stwórca – Elohim w człowieku — mężczyźnie i kobiecie — który znalazł się „przed Jego obliczem”, znajduje dobro godne upodobania: „widział Bóg, że było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Dopiero po grzechu, po złamaniu pierwotnego przymierza ze Stwórcą, człowiek czuje potrzebę ukrycia się przed obliczem Boga: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (Rdz 3,10).

4 Natomiast przed grzechem człowiek nosił w swej duszy owoc odwiecznego wybrania w Chrystusie — w przedwiecznym Synu Ojca. Poprzez łaskę tego wybrania był ów człowiek, mężczyzna i niewiasta, „święty i nieskalany przed obliczem Boga”. Owa pierwotna (czy pierworodna) świętość i nieskalaność wyrażała się także i w tym, że chociaż oboje „byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2,25), jak już staraliśmy się to uwydatnić w dawniejszych analizach. Przybliżając do siebie świadectwo „początku” zapisane w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju oraz świadectwo Listu do Efezjan, należy wnioskować, że rzeczywistość stworzenia człowieka była już przeniknięta owym odwiecznym wybraniem człowieka w Chrystusie: wybraniem do świętości przez łaskę przybranego synostwa („Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym”, Ef 1,5-6).

5 Ten nadprzyrodzony dar stał się udziałem człowieka — mężczyzny i kobiety — „od początku”. Było to obdarowanie ze względu na Tego, który był odwiecznie „Umiłowany” jako Syn — chociaż, oczywiście, w wymiarach czasu i historii uprzedziło ono wcielenie tego „Umiłowanego”. Uprzedziło też „odkupienie”, które „w Nim mamy […] przez Jego krew” (Ef 1,7).

Odkupienie miało stać się źródłem nadprzyrodzonego obdarowania człowieka po grzechu — i niejako: pomimo grzechu. To nadprzyrodzone obdarowanie, które miało miejsce przed grzechem pierworodnym: łaska sprawiedliwości i niewinności pierwotnej — obdarowanie, które było owocem odwiecznego wybrania człowieka w Chrystusie, dokonało się tym niemniej ze względu na Niego, na tego jednego „Umiłowanego” — chociaż pod względem czasu wyprzedziło Jego przyjście w ludzkim ciele. W wymiarach tajemnicy stworzenia było to wybranie do godności przybranego synostwa samego tylko „pierwszego Adama”: człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże jako mężczyzna i kobieta.

6 W jaki sposób w tym kontekście weryfikuje się rzeczywistość sakramentu? Najpierwotniejszego sakramentu? W dalszym ciągu analizy „początku”, której fragment został uprzednio przytoczony, czytamy: „Sakrament jako znak widzialny konstytuuje się poprzez człowieka jako «ciało», poprzez jego «widzialną» męskość i kobiecość. Ciało bowiem, i tylko ono, zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne, duchowe i Boże. Ono zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą odwiecznie w Bogu tajemnicę i aby być jej znakiem”3.

Ten znak ma równocześnie swoją skuteczność — czytamy bowiem dalej: „Pierwotna niewinność, związana z poczuciem oblubieńczego sensu ciała”, sprawia, że „człowiek czuje się w swoim ciele — «jako mężczyzna i kobieta» — podmiotem świętości”4. „Czuje się” — i jest nim „od początku”. Owa świętość pierwotnie dana człowiekowi przez Stwórcę należy do całej rzeczywistości „sakramentu Stworzenia”. Słowa z Księgi Rodzaju (2,24): „Mężczyzna […] łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” — słowa wypowiedziane na tle tej pierwotnej — w znaczeniu teologicznym — rzeczywistości, ustanawiają małżeństwo jako część integralną i poniekąd centralną „sakramentu stworzenia”. Ustanawiają — a może raczej po prostu stwierdzają — jego zaistnienie w takim charakterze. Małżeństwo, wedle tych słów, jest sakramentem jako część integralna i jako centralny poniekąd punkt „sakramentu Stworzenia”. W tym sensie jest sakramentem najpierwotniejszym.

7 Ustanowienie małżeństwa, wedle słów Księgi Rodzaju (2,24), wyraża nie tylko zapoczątkowanie podstawowej ludzkiej wspólnoty, która poprzez właściwą sobie moc „prokreacji” („bądźcie płodni i rozmnażajcie się”, Rdz 1,28) służy kontynuowaniu kreacji — przedłużaniu dzieła stworzenia; wyraża ono równocześnie zbawczą inicjatywę Stwórcy, odpowiadającą odwiecznemu wybraniu człowieka, o jakim mówi List do Efezjan. Owa zbawcza inicjatywa pochodzi od Boga – Stworzyciela, a jej nadprzyrodzona skuteczność utożsamia się z samym aktem stworzenia człowieka w stanie pierwotnej niewinności. W stanie tym od razu w akcie stworzenia człowieka zaowocowało odwieczne jego wybranie w Chrystusie — w ten sposób należy przyjąć, że cały ów pierwotny sakrament stworzenia ma swoją skuteczność od „Umiłowanego” (por. Ef 1,6, gdzie mowa o „łasce, którą obdarzył nas w Umiłowanym”). Jeśli zaś chodzi o małżeństwo, to można wnioskować, że ustanowione w kontekście całego sakramentu stworzenia, czyli w stanie pierwotnej niewinności, miało ono służyć nie tylko przedłużaniu dzieła stworzenia (czyli prokreacji), ale także przenoszeniu na dalsze pokolenia ludzi samego sakramentu stworzenia, czyli nadprzyrodzonych owoców odwiecznego wybrania człowieka przez Ojca w Przedwiecznym Synu: owoców, jakimi człowiek został obdarowany przez Boga w samym akcie stworzenia.

List do Efezjan zdaje się uprawniać nas do takiego rozumienia Księgi Rodzaju i zawartej tam prawdy o „początku” człowieka i małżeństwa.

(6.10.1982)

Przypisy

1 Katecheza z dn. 20 lutego 1980 r. (19,3).

2 Tamże (19,4).

3 Katecheza z dn. 20 lutego 1980 r. (19,4).

4 Katecheza z dn. 20 lutego 1980 r. (s. 69).

### Małżeństwo w integralnym dziedzictwie Przymierza

1 W poprzednim rozważaniu staraliśmy się — w świetle Listu do Efezjan — głębiej zrozumieć sakramentalny „początek” człowieka i małżeństwa w stanie pierwotnej sprawiedliwości (niewinności).

Wiadomo jednak, iż dziedzictwo łaski zostało wyparte z serca ludzkiego wraz ze złamaniem pierwszego przymierza ze Stwórcą. Zamiast dziedzictwa pierwotnej łaski perspektywa rodzenia (prokreacji) została obciążona dziedzictwem pierworodnego grzechu. Można powiedzieć, że małżeństwo jako najpierwotniejszy sakrament zostało pozbawione tej nadprzyrodzonej skuteczności, jaką w momencie ustanowienia czerpało z całego sakramentu stworzenia. A jednak również w tym stanie: w stanie dziedzicznej grzeszności człowieka — małżeństwo nie przestało być figurą owego sakramentu, o którym czytamy w Liście do Efezjan (5,21-33), i który autor tego listu nie waha się nazwać „wielką tajemnicą”. Czy nie możemy wnioskować, że pozostało ono tą płaszczyzną urzeczywistnienia się odwiecznych zamierzeń Boga, na której „sakrament stworzenia” przybliżył ludzi i przygotował ich do „sakramentu odkupienia”, na której wprowadził ich w wymiar dzieła odkupienia? Analiza Listu do Efezjan, a w szczególności klasycznego tekstu 5,21-33, zdaje się przemawiać za takim wnioskiem.

2 Kiedy autor Listu do Efezjan w wierszu 31 powołuje się na słowa ustanowienia małżeństwa z Księgi Rodzaju (2,24): „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”, a zaraz potem stwierdza: „tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5,32) — zdaje się wskazywać nie tylko na tożsamość tajemnicy ukrytej odwiecznie w Bogu, ale także na tę ciągłość urzeczywistniania się jej, jaka zachodzi pomiędzy sakramentem najpierwotniejszym związanym z nadprzyrodzonym obdarowaniem człowieka w samym stworzeniu, a tym ponownym obdarowaniem, kiedy „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić” (Ef 5,25-26) — obdarowaniem, które można w całości określić jako „sakrament odkupienia”. W owym odkupieńczym wydaniu samego siebie „za” Kościół zawiera się równocześnie, wedle myśli Pawłowej, oddanie się Chrystusa Kościołowi na podobieństwo stosunku oblubieńczego, który łączy męża i żonę w małżeństwo. W ten sposób sakrament odkupienia przyobleka się poniekąd w figurę i kształt najpierwotniejszy sakramentu. Małżeństwu pierwszego męża i pierwszej żony jako znakowi nadprzyrodzonego obdarowania człowieka w sakramencie stworzenia, odpowiada małżeństwo — lub przynajmniej analogia małżeństwa — Chrystusa i Kościoła jako podstawowy „wielki” znak nadprzyrodzonego obdarowania człowieka w sakramencie odkupienia — obdarowania, w którym odnawia się w sposób definitywny Przymierze łaski wybrania, naruszone na „początku” przez grzech.

3 Obraz z Listu do Efezjan (5,21-33) zdaje się mówić przede wszystkim o sakramencie odkupienia jako o definitywnym urzeczywistnieniu tajemnicy ukrytej odwiecznie w Bogu. To właśnie w tym mysterium magnum urzeczywistnia się ostatecznie wszystko to, o czym mówi tenże sam List do Efezjan w pierwszym rozdziale. Mówi bowiem — jak pamiętamy — nie tylko: „w Nim [tzn. w Chrystusie] […] wybrał nas [Bóg] przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1,4), ale mówi także: „w Nim [tj. w Chrystusie] mamy odkupienie przez Jego krew — odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski. Szczodrze ją na nas wylał” (Ef 1,7-8). Owo nowe nadprzyrodzone obdarowanie człowieka w sakramencie odkupienia jest też nowym urzeczywistnieniem tajemnicy odwiecznie ukrytej w Bogu — nowym w stosunku do sakramentu stworzenia. W tym momencie jest ono poniekąd „nowym stworzeniem”. Od sakramentu stworzenia różni się wszakże tym, że związane ze stworzeniem człowieka pierwotne obdarowanie nadprzyrodzone konstytuowało tego człowieka „od początku” przez łaskę w stanie pierwotnej niewinności i sprawiedliwości — natomiast nowe obdarowanie w sakramencie odkupienia przynosi mu przede wszystkim „odpuszczenie grzechów”. Jednakże również na tej drodze może „zaobfitować łaska”, jak gdzie indziej wyraża się św. Paweł: „Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5,20).

4 Sakrament odkupienia — owoc miłości odkupieńczej Chrystusa — staje się na podstawie Jego oblubieńczej miłości do Kościoła trwałym wymiarem życia tegoż Kościoła, wymiarem podstawowym i życiodajnym. Jest to mysterium magnum Chrystusa i Kościoła: odwieczna tajemnica urzeczywistniona przez Chrystusa, który „wydał siebie samego za Kościół” (Ef 5,25) — i stale się urzeczywistniająca w Kościele, dlatego, że „Chrystus umiłował Kościół” (tamże), wiążąc się z nim miłością nierozerwalną — taką, jaką łączą się małżonkowie — mąż z żoną w małżeństwie. W ten sposób Kościół żyje z sakramentu odkupienia i — od swej strony — dopełnia ten sakrament, podobnie jak mocą miłości oblubieńczej żona dopełnia swego małżonka, co w jakiś sposób zostało już uwydatnione „na początku”, kiedy w pierwszej kobiecie pierwszy mężczyzna znalazł „pomoc sobie podobną” (por. Rdz 2,20). A jakkolwiek analogia z Listu do Efezjan tego nie dopowiada, możemy dodać, że Kościół zespolony z Chrystusem, podobnie jak żona ze swym małżonkiem, czerpie też z sakramentu odkupienia całą swoją duchową płodność i swoje duchowe macierzyństwo. Świadczą o tym w jakiś sposób słowa św. Piotra: „Jesteście bowiem ponownie do życia powołani nie z ginącego nasienia, ale z niezniszczalnego, dzięki słowu Boga, które jest żywe i trwa” (1 P 1,23). W ten sposób tajemnica ukryta odwiecznie w Bogu, która na „początku”, w sakramencie stworzenia, stała się rzeczywistością widzialną poprzez jedność pierwszego mężczyzny i kobiety skierowaną ku małżeństwu — staje się w sakramencie odkupienia rzeczywistością widzialną w nierozerwalnym zjednoczeniu Chrystusa i Kościoła, które autor Listu do Efezjan przedstawia jako oblubieńcze zjednoczenie małżonków: męża i żony.

5 Sacramentum magnum (w tekście greckim: to mystérion toúto mega estín) z Listu do Efezjan mówi o nowym i zarazem definitywnym — z punktu widzenia ziemskiej historii zbawienia — urzeczywistnieniu tajemnicy ukrytej odwiecznie w Bogu. Mówi także o jej „uwidzialnianiu”: o widzialności Niewidzialnego. Widzialność ta nie sprawia, że tajemnica przestaje być tajemnicą. Odnosiło się to do małżeństwa ustanowionego na „początku” w stanie niewinności pierwotnej, w kontekście sakramentu stworzenia. Odnosi się to również do zjednoczenia Chrystusa z Kościołem jako „tajemnicy wielkiej” sakramentu odkupienia. Widzialność Niewidzialnego nie oznacza — jeśli tak można się wyrazić — całkowitej przejrzystości tajemnicy. Pozostaje ona jako przedmiot wiary osłonięta także i tym, w czym właśnie się wyraża i urzeczywistnia. Widzialność Niewidzialnego należy więc do porządku znaku — a „znak” tylko wskazuje na rzeczywistość tajemnicy, lecz jej nie „odsłania”. Tak jak znakiem odwiecznej tajemnicy był „pierwszy Adam” — człowiek: mężczyzna i kobieta, stworzony w stanie pierwotnej niewinności i powołany w tym stanie do jedności małżeńskiej (w tym znaczeniu mówimy o sakramencie stworzenia) — tak też ostatecznym znakiem tej samej odwiecznej tajemnicy jest „drugi Adam”: Chrystus — poprzez sakrament odkupienia zjednoczony z Kościołem węzłem nierozerwalnym na podobieństwo nierozerwalnego przymierza małżonków. Tak więc — skoro mówimy o urzeczywistnianiu się odwiecznej tajemnicy, mówimy zarazem o tym, że staje się ona widzialna widzialnością znaku. I dlatego też mówimy o sakramentalności — poniekąd w odniesieniu do całego dzieła stworzenia i odkupienia, a tym bardziej w odniesieniu do małżeństwa ustanowionego w kontekście sakramentu stworzenia, jak też w odniesieniu do Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa, obdarowanej w małżeńskim jakby z Nim przymierzu całym dziedzictwem sakramentu odkupienia.

(13.10.1982)

### Sakramenty Kościoła

1 Mówiliśmy przed tygodniem o integralnym dziedzictwie Przymierza z Bogiem i łaski związanej pierwotnie z Boskim dziełem stworzenia.

W to integralne dziedzictwo — tak należy wnioskować z Ef 5,21-33 — weszło również małżeństwo jako sakrament najpierwotniejszy, ustanowiony „od początku” i związany z całym sakramentem stworzenia. Sakramentalność małżeństwa jest nie tylko wzorem i figurą sakramentu Kościoła (Chrystusa i Kościoła) — jest równocześnie bardzo istotną częścią nowego dziedzictwa: dziedzictwa sakramentu odkupienia, którym zostaje obdarowany Kościół w Chrystusie. Wypada tutaj raz jeszcze powołać się na te słowa Chrystusa z Mt 19,3-9 (por. również Mk 10,5-9), w których, odpowiadając na pytanie faryzeuszów o małżeństwo i jego właściwy charakter, Chrystus odwołuje się tylko i wyłącznie do pierwotnego ustanowienia dokonanego przez Stwórcę „na początku”. Rozważając znaczenie tej odpowiedzi w świetle Listu do Efezjan, a zwłaszcza Ef 5,21-33, wnioskujemy o dwojakim poniekąd odniesieniu małżeństwa do całego porządku sakramentalnego, który wyłania się w Nowym Przymierzu na gruncie samego sakramentu odkupienia.

2 Małżeństwo, sakrament najpierwotniejszy, stanowi z jednej strony figurę (a więc: podobieństwo, analogię), wedle której zostaje zbudowany sam podstawowy zrąb nowej ekonomii zbawczej oraz porządku sakramentalnego, jaki swój początek bierze w oblubieńczym obdarowaniu Kościoła przez Chrystusa wszystkimi dobrami odkupienia (można by powiedzieć, używając początkowych słów Listu do Efezjan: „wszelkim błogosławieństwem duchowym”). W ten sposób małżeństwo jako sakrament najpierwotniejszy zostaje przejęte i włączone w integralną strukturę nowej ekonomii sakramentalnej wyrosłej z odkupienia w sposób poniekąd „wzorczy”: zostaje przejęte i włączone niejako od samych podstaw. Chrystus sam w rozmowie z faryzeuszami (Mt 19,3-9) przede wszystkim potwierdza jego istnienie. Jeśli uwzględnić ten wymiar zagadnienia, należałoby wnosić, że wszystkie sakramenty Nowego Przymierza znajdują w małżeństwie, jako sakramencie najpierwotniejszym, poniekąd swoją rację wzorczą. Zdaje się to zaznaczać w owym klasycznym fragmencie Ef 5,21-33, o czym za chwilę będzie jeszcze mowa.

3 Jednakże odniesienie małżeństwa do całego porządku sakramentalnego, wyrastającego z obdarowania Kościoła dobrami odkupienia, nie ogranicza się tylko do wymiaru wzorczego. Chrystus w swej rozmowie z faryzeuszami (Mt 19,3-9) nie tylko potwierdza istnienie małżeństwa ustanowionego przez Stwórcę „od początku”, ale także czyni je integralną częścią tej nowej ekonomii sakramentalnej, nowego porządku zbawczych „znaków”, który bierze początek w sakramencie odkupienia, podobnie jak pierwotna ekonomia wyłoniła się z sakramentu stworzenia, ograniczając się właściwie do tego jedynego sakramentu, jakim było małżeństwo ustanowione w stanie pierwotnej niewinności, pierwotnej sprawiedliwości człowieka, stworzonego jako mężczyzna i kobieta „na obraz i podobieństwo Boga” (por. Rdz 1,27).

4 Nowa ekonomia sakramentalna, która zostaje ustanowiona na gruncie sakramentu odkupienia, wyłaniając się z oblubieńczego obdarowania Kościoła przez Chrystusa, różni się od ekonomii pierwotnej. Skierowana jest bowiem nie do człowieka pierwotnej sprawiedliwości i niewinności, ale do człowieka obarczonego dziedzictwem pierworodnego grzechu i stanem grzeszności (status naturae lapsae). Skierowana jest do człowieka troistej pożądliwości, wedle klasycznych słów z 1 Listu św. Jana (2,16), do człowieka, w którym „ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału” (por. Ga 5,17), wedle teologii (i antropologii) Pawłowej, której sporo miejsca poświęciliśmy w dawniejszych rozważaniach.

5 Rozważania te, związane z gruntowną analizą znaczenia wypowiedzi Chrystusa z Kazania na Górze na temat „pożądliwego patrzenia” jako „cudzołożenia w sercu”, przygotowują do rozumienia małżeństwa jako części nowego porządku sakramentalnego, który początek swój bierze w sakramencie odkupienia — czyli zarazem w owej „wielkiej tajemnicy”, która jako misterium Chrystusa i Kościoła stanowi o sakramentalności samego Kościoła. Przygotowują one również do zrozumienia małżeństwa jako sakramentu Nowego Przymierza, którego zbawcze działanie musi być organicznie zespolone z całokształtem owego etosu, jaki w dawniejszych analizach został określony jako etos odkupienia. List do Efezjan na swój sposób wyraża tę samą prawdę: o małżeństwie — jako sakramencie „wielkim” — mówi w rozległym kontekście parenetycznym, czyli w kontekście pouczeń moralnych dotyczących właśnie etosu, jaki powinien kwalifikować życie chrześcijan: ludzi żyjących świadomością owego wybrania, jakie urzeczywistnia się „w Chrystusie i w Kościele”.

6 Na tym rozległym tle rozważań, które wyłaniają się z lektury Listu do Efezjan (zwłaszcza Ef 5,21-33), można i trzeba na końcu dotknąć jeszcze zagadnienia sakramentów Kościoła. Sam tekst Ef 5,21-33 mówi o tym w sposób pośredni i poniekąd drugoplanowy, tym niemniej wystarczający, ażeby i to zagadnienie również znalazło się w granicach niniejszego rozdziału. Wypada jednakże w tym miejscu bodaj w kilku zdaniach scharakteryzować sam sposób posługiwania się wyrazem „sakrament”, który jest znamienny dla naszych rozważań.

7 Dotychczas bowiem wyrazem „sakrament” posługiwaliśmy się — zgodnie zresztą z całą tradycją biblijno-patrystyczną — w znaczeniu szerszym niż to, jakie jest właściwe dla późniejszego i współczesnego słownictwa teologicznego, które poprzez słowo „sakrament” wskazuje na ustanowione przez Chrystusa i wypełniane przez Kościół znaki, wyrażające łaskę udzielaną przez Boga osobie przyjmującej dany sakrament. W tym znaczeniu każdy z siedmiu sakramentów Kościoła posiada charakter określonej czynności liturgicznej, ukonstytuowanej przez słowo (forma) i specyficzną „materię” sakramentalną — zgodnie z rozpowszechnioną teorią „hylemorfizmu”, przyjętą przez Tomasza z Akwinu i całą tradycję scholastyczną.

8 W stosunku do tego, zacieśnionego już znaczenia, w naszych rozważaniach posługiwaliśmy się dotąd znaczeniem szerszym wyrazu „sakrament” — i chyba także pierwotniejszym oraz bardziej podstawowym. List do Efezjan, a zwłaszcza Ef 5,21-33, zdaje się w szczególny sposób do tego uprawniać. Sakrament oznacza tu samą tajemnicę Bożą, tajemnicę odwiecznie ukrytą w Bogu — jednakże nie w samym tym odwiecznym ukryciu, ale przede wszystkim w jej objawieniu i urzeczywistnieniu (również: w objawieniu przez urzeczywistnienie). W tym znaczeniu była mowa również o „sakramencie stworzenia” i o „sakramencie odkupienia”. Na gruncie sakramentu stworzenia należy rozumieć pierwotną sakramentalność małżeństwa (sakrament najpierwotniejszy). Z kolei zaś na gruncie sakramentu odkupienia można zrozumieć sakramentalność Kościoła — a raczej sakramentalność zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, co autor Listu do Efezjan przedstawia na podobieństwo małżeństwa, związku oblubieńczego męża i żony. Wnikliwa analiza tekstu wskazuje na to, że nie chodzi w tym wypadku o porównanie w znaczeniu metaforycznym, ale o rzeczywiste odnowienie (czy też „odtworzenie”, to jest stworzenie na nowo) tego, co stanowiło zbawczą treść (poniekąd „zbawczą substancję”) najpierwotniejszego sakramentu. Stwierdzenie to posiada zasadnicze znaczenie zarówno dla wyjaśnienia sakramentalności Kościoła (do tego odnoszą się wiele mówiące słowa w pierwszym rozdziale konstytucji Lumen gentium), jak też dla zrozumienia sakramentalności małżeństwa jako jednego z sakramentów Kościoła.

(20.10.1982)

### Sakramentalność małżeństwa w świetle słów Chrystusa

1 Tekst Listu do Efezjan (5,21-33) mówi o sakramentach Kościoła — w szczególności o chrzcie i Eucharystii — ale mówi o nich w sposób tylko pośredni i poniekąd aluzyjny, rozwijając analogię małżeństwa w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła. I tak czytamy naprzód, że Chrystus, który „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5,25), dokonał tego, „aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo” (Ef 5,26). Chodzi tu niewątpliwie o sakrament chrztu, tak jak z ustanowienia Chrystusa bywa on od początku udzielony tym, którzy się nawracają. Słowa przytoczone ukazują bardzo plastycznie, jak swe istotne znaczenie i moc sakramentalną czerpie chrzest z owej oblubieńczej miłości Odkupiciela, poprzez którą konstytuuje się przede wszystkim sakramentalność samego Kościoła: sacramentum magnum. To samo można odnieść i do Eucharystii, na którą zdają się wskazywać dalsze słowa o „żywieniu własnego ciała”, które każdy człowiek „żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała” (Ef 5,29-30). Otóż Chrystus żywi Kościół swoim Ciałem właśnie przez Eucharystię.

2 Widać jednakże, że nie możemy mówić w jednym i drugim wypadku o bardziej rozbudowanej sakramentologii. Nie można o niej mówić także, gdy chodzi o sakrament małżeństwa jako jeden z sakramentów Kościoła. List do Efezjan, wyrażając oblubieńczy stosunek Chrystusa do Kościoła, pozwala zrozumieć, że sam Kościół dzięki temu jest „wielkim sakramentem”, nowym znakiem Przymierza i łaski, wyrastającym z głębin sakramentu odkupienia — podobnie jak z głębin sakramentu stworzenia wyłoniło się małżeństwo: najpierwotniejszy znak Przymierza i łaski. Autor Listu do Efezjan głosi, że ów najpierwotniejszy sakrament urzeczywistnia się w nowy sposób w sakramencie Chrystusa i Kościoła. Na tej też podstawie Apostoł zwraca się w tymże samym „klasycznym” tekście Ef 5,21-33 do małżonków, ażeby — „wzajemnie sobie poddani w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5,21) — kształtowali swe życie małżeńskie na gruncie sakramentu, ustanowionego na początku przez Stwórcę, który w oblubieńczym przymierzu łaski Chrystusa i Kościoła odnalazł swoją ostateczną wielkość i świętość.

3 Chociaż więc List do Efezjan nie mówi wprost i bezpośrednio o małżeństwie jako jednym z sakramentów Kościoła, to jednak sakramentalność małżeństwa zostaje w nim w sposób szczególny potwierdzona i pogłębiona. W „wielkim sakramencie” Chrystusa i Kościoła małżonkowie chrześcijańscy są wezwani do kształtowania swego życia i powołania na sakramentalnym fundamencie.

4 Po dokonanej analizie „klasycznego” tekstu Ef 5,21-33, który zaadresowany jest do małżonków chrześcijańskich, głosząc im „wielką tajemnicę” (sacramentum magnum) oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła — wypada wrócić do owych znamiennych słów z Ewangelii, jakie wcześniej jeszcze poddaliśmy analizom, widząc w nich wypowiedzi kluczowe dla teologii ciała. Chrystus wypowiada owe słowa niejako z Bożej głębi „odkupienia ciała” (por. Rz 8,23). Wszystkie one mają podstawowe znaczenie dla człowieka właśnie o tyle, o ile jest on „ciałem” — o ile jest mężczyzną lub kobietą. Mają znaczenie dla małżeństwa, w którym mężczyzna i kobieta łączą się ze sobą tak ściśle, że „stają się jednym ciałem” (wedle wyrażenia z Rdz 2,24) — chociaż równocześnie słowa Chrystusa wskazują także na powołanie do „bezżenności dla królestwa niebieskiego” (por. Mt 19,12).

5 Na każdej z tych dróg „odkupienie ciała” jest nie tylko wielkim oczekiwaniem tych, którzy „posiadają pierwsze dary Ducha” (por. Rz 8,23), ale także stałym źródłem nadziei, że stworzenie „zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,21). Słowa Chrystusa, wypowiedziane z Bożej głębi tajemnicy odkupienia: „odkupienia ciała” — niosą w sobie zaczyn tej właśnie nadziei. Otwierają jej perspektywę zarówno w wymiarze eschatologicznym, jak też w wymiarze dnia powszedniego. Słowa bowiem skierowane do bezpośrednich słuchaczy, zaadresowane zostały równocześnie do człowieka „historycznego” różnych czasów i miejsc. Właśnie ten człowiek, który „posiadł pierwsze dary Ducha”, „wzdycha, oczekując […] odkupienia ciała” (Rz 8,23). Na nim też skupia się „kosmiczna” nadzieja całego stworzenia, które w nim: w człowieku, „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8,19).

6 Chrystus rozmawia z faryzeuszami, którzy pytają: „Czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu?” (Mt 19,3) — pytają zaś w taki sposób, gdyż prawo przypisywane Mojżeszowi dopuszczało tzw. „list rozwodowy” (Pwt 24,1). Odpowiedź Chrystusa brzmi: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,4-6). Jeśli zaś chodzi o „list rozwodowy”, Chrystus odpowiada tak: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony; lecz od początku tak nie było. A powiadam wam: Kto oddala swoją żonę — chyba w wypadku nierządu — a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo” (Mt 19,8-9).

7 Horyzont „odkupienia ciała” otwiera się w tych słowach, które są odpowiedzią na konkretne pytanie z dziedziny prawno-moralnej — otwiera się przede wszystkim przez to, że Chrystus staje na gruncie owego sakramentu najpierwotniejszego, który Jego rozmówcy dziedziczą w sposób szczególny, skoro dziedziczą także objawienie tajemnicy Stworzenia zawarte w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Równocześnie słowa te zawierają odpowiedź uniwersalną, skierowaną do człowieka „historycznego” wszystkich czasów i miejsc, skoro o małżeństwie i jego nierozerwalności orzekają, odwołując się do tego, kim jest człowiek jako mężczyzna i kobieta, kim stał się w sposób nieodwracalny poprzez fakt stworzenia go na obraz i podobieństwo Boga, kim nie przestaje być również po grzechu pierworodnym, chociaż ten pozbawił go pierwotnej niewinności i sprawiedliwości. Chrystus, który w odpowiedzi na pytanie faryzeuszów odwołuje się do „początku”, zdaje się w ten sposób szczególnie uwydatniać, że przemawia z głębi tajemnicy odkupienia, odkupienia ciała. Odkupienie oznacza bowiem poniekąd „nowe stworzenie” — oznacza podjęcie wszystkiego, co stworzone, ażeby wyrazić w stworzeniu pełnię sprawiedliwości, godziwości i świętości zamierzonej przez Boga. Wyrazić tę pełnię przede wszystkim w człowieku, stworzonym jako mężczyzna i kobieta na podobieństwo Boga.

Poprzez pryzmat słów Chrystusa wypowiedzianych do faryzeuszów na temat tego, czym było małżeństwo „od początku”, odczytujemy również „klasyczny” tekst Listu do Efezjan (5,21-33) jako świadectwo sakramentalności małżeństwa na gruncie „wielkiej tajemnicy” Chrystusa i Kościoła.

(27.10.1982)

### Sakrament „początku” i sakrament zrodzony z odkupienia ciała

1 Przeprowadziliśmy analizę Listu do Efezjan, przede wszystkim Ef 5,21-33, pod kątem sakramentalności małżeństwa. Patrzymy teraz jeszcze na ten sam tekst w pryzmacie słów Ewangelii.

Słowa Chrystusa wypowiedziane do faryzeuszów (por. Mt 19,3-9) mówią o małżeństwie jako o sakramencie, czyli o najpierwotniejszym objawieniu zbawczej woli i zbawczego działania Boga „na początku”: w samej tajemnicy stworzenia. Mocą tej zbawczej woli i zbawczego działania Boga mężczyzna i kobieta, jednocząc się ze sobą tak ściśle, że stają się „jednym ciałem” (Rdz 2,24), mieli być razem „zespoleni w prawdzie i miłości jako dzieci Boże”1, przybrani za synów w jedynym, odwiecznie umiłowanym Synu. Ku takiej jedności, ku takiej komunii osób „na podobieństwo jedności Osób boskich”2 zwracają się słowa Chrystusa, które mówią o małżeństwie jako o sakramencie najpierwotniejszym — i równocześnie potwierdzają tenże sakrament na gruncie tajemnicy odkupienia. Pierwotna bowiem „jedność w ciele” mężczyzny i kobiety nie przestaje kształtować dziejów człowieka na ziemi — chociaż straciła ową przejrzystość sakramentu, znaku zbawienia, jaką posiadała „na początku”.

2 Jeśli Chrystus wobec swoich rozmówców z ewangelii Mateusza i Marka (Mt 19,3-9; Mk 10,2-12) potwierdza małżeństwo jako sakrament ustanowiony przez Stwórcę „na początku”, jeśli stosownie do tego stawia pod jego adresem wymaganie nierozerwalności — to tym samym otwiera to małżeństwo na zbawcze działanie Boga, na moce płynące z „odkupienia ciała”, które pomagają przezwyciężać skutki grzechu i budować jedność mężczyzny i kobiety według odwiecznego ustanowienia Stwórcy. Zbawcze działanie, jakie płynie z tajemnicy odkupienia, przejmuje w siebie owo pierwotnie uświęcające działanie Boga w samej tajemnicy stworzenia.

3 Słowa z ewangelii Mateusza (19,3-9), a także Marka (10,2-12) mają równocześnie bardzo wyrazistą wymowę etyczną. Są to słowa potwierdzające najpierwotniejszy sakrament na gruncie tajemnicy odkupienia, a równocześnie ustanawiające stosowny do tego etos, który już uprzednio nazwaliśmy w tych rozważaniach „etosem odkupienia”. Etos ewangeliczny i chrześcijański w samym swoim teologicznym rdzeniu jest etosem odkupienia. Skądinąd możemy znaleźć dla tegoż etosu wykładnię rozumną, wykładnię filozoficzną o charakterze personalistycznym — jednakże w swoim teologicznym rdzeniu jest on etosem odkupienia, owszem: etosem odkupienia ciała. Odkupienie staje się zarazem podstawą zrozumienia szczególnej godności ciała ludzkiego, zakorzenionej w osobowej godności mężczyzny i kobiety. Właśnie racja tej godności stoi u podstaw nierozerwalności przymierza małżeńskiego.

4 Chrystus odwołuje się do nierozerwalnego charakteru małżeństwa jako najpierwotniejszego sakramentu, a potwierdzając ten sakrament na gruncie tajemnicy odkupienia, równocześnie wyciąga wnioski natury etycznej: „Kto oddala żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo” (Mk 10,11-12; por. Mt 19,9). Można powiedzieć, że w ten sposób odkupienie jest dane człowiekowi jako łaska nowego przymierza z Bogiem w Chrystusie — i równocześnie jest mu zadane jako etos: jako kształt moralności odpowiadający działaniu Boga w tajemnicy odkupienia. Jeśli małżeństwo jako sakrament jest skutecznym znakiem zbawczego działania Boga „od początku” — to równocześnie w świetle rozważanych tutaj słów Chrystusa sakrament ten stanowi zarazem słowo wzywające człowieka: mężczyznę i kobietę, aby świadomie uczestniczyli w odkupieniu ciała.

5 Ów etyczny wymiar odkupienia ciała zarysowuje się w sposób szczególnie głęboki, gdy rozważamy słowa Chrystusa wypowiedziane w Kazaniu na Górze w nawiązaniu do przykazania „Nie cudzołóż”. „Słyszeliście, że powiedziano: «Nie cudzołóż!» A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (lub w dawnym tłumaczeniu: „już ją scudzołożył w sercu swoim”) (Mt 5,27-28). Poświęciliśmy uprzednio tej lapidarnej wypowiedzi Chrystusa z Kazania na Górze obszerny komentarz, kierując się przeświadczeniem, że posiada ona podstawowe znaczenie dla całej teologii ciała, przede wszystkim w wymiarze człowieka „historycznego”. A chociaż słowa te nie mówią bezpośrednio i wprost o małżeństwie jako sakramencie, to jednak niepodobna ich oderwać od całego sakramentalnego podłoża, w którym z uwagi na przymierze małżeńskie osadzone zostało bytowanie człowieka jako mężczyzny i kobiety: zarówno w pierwotnym kontekście tajemnicy stworzenia, jak też z kolei w kontekście tajemnicy odkupienia. Owo sakramentalne podłoże dotyka za każdym razem konkretnych osób, przenika w to, czym (a raczej: kim) jest mężczyzna i kobieta w swej pierwotnej godności obrazu i podobieństwa Bożego z racji stworzenia, a zarazem w tejże samej godności, dziedziczonej pomimo grzechu i stale na nowo „zadawanej” człowiekowi poprzez rzeczywistość odkupienia.

6 Chrystus, który w Kazaniu na Górze daje swoją wykładnię przykazania „Nie cudzołóż” — wykładnię konstytutywną dla nowego etosu — „zadaje” w tychże samych lapidarnych słowach godność każdej kobiety każdemu mężczyźnie; i równocześnie (chociaż z brzmienia słów wynika to tylko w sposób pośredni) „zadaje” też każdej kobiecie godność każdego mężczyzny3. „Zadaje” wreszcie każdemu — zarówno mężczyźnie, jak kobiecie — jego własną godność: poniekąd sacrum osoby, i to ze względu na jej kobiecość czy męskość, ze względu na „ciało”. Trudno nie zauważyć, że słowa Chrystusa z Kazania na Górze dotyczą etosu. Równocześnie też trudno nie przyjąć po gruntowniejszej refleksji, że są to słowa wypowiedziane z samej głębi odkupienia ciała. Chociaż zaś nie mówią one wprost o małżeństwie jako sakramencie, nietrudno ustalić, że swoje właściwe i pełne znaczenie osiągają one w relacji do sakramentu: zarówno tego najpierwotniejszego, który związany jest z tajemnicą stworzenia, jak też z tego w którym człowiek „historyczny”, po grzechu i z racji swej dziedzicznej grzeszności, ma odnajdywać godność i świętość małżeńskiej jedności „w ciele” na gruncie tajemnicy odkupienia.

7 Chrystus w Kazaniu na Górze — jak również w rozmowie z faryzeuszami o nierozerwalności małżeństwa — przemawia z głębi tej Bożej tajemnicy. I równocześnie sięga do samej głębi ludzkiej tajemnicy. Dlatego odwołuje się do „serca” — do owego „miejsca wewnętrznego”, w którym przesilają się w człowieku dobro i zło, grzech i sprawiedliwość, pożądliwość i świętość. Mówiąc o pożądaniu (o „pożądliwym spojrzeniu”, por. Mt 5,28). Chrystus uświadamia swym słuchaczom, że każdy nosi w sobie wraz z tajemnicą grzechu wewnętrzny wymiar „człowieka pożądliwości” (trojakiej: pożądliwości ciała, oczu i pychy żywota, por. 1 J 2,16). Właśnie temu „człowiekowi pożądliwości” sakrament odkupienia jest dany w małżeństwie jako łaska i znak przymierza z Bogiem — i zadany jako etos. I równocześnie — w relacji do małżeństwa jako sakramentu — jest zadany jako etos każdemu człowiekowi, mężczyźnie i kobiecie. Jest zadany jego „sercu”, jego sumieniu, jego spojrzeniom i jego postępowaniu. Małżeństwo jest wedle słów Chrystusa (por. Mt 19,4) sakramentem samego „początku”, równocześnie zaś — na gruncie „historycznej” grzeszności człowieka — jest ono sakramentem zrodzonym z tajemnicy „odkupienia ciała”.

(24.11.1982)

Przypisy

1 Por. Gaudium et spes, 24.

2 Por. tamże.

3 Tekst św. Marka mówiący o nierozerwalności małżeństwa stwierdza jasno, że kobieta staje się winna cudzołóstwa, kiedy porzuca małżonka i wiąże się z innym mężczyzną (por. Mk 10,12).

### Sakrament eschatologicznej nadziei

1 Przeprowadziliśmy analizę Listu do Efezjan, a przede wszystkim Ef 5,21-33, pod kątem sakramentalności małżeństwa. Usiłujemy jeszcze spojrzeć na ten sam tekst w świetle słów Ewangelii oraz Pawłowego Listu do Koryntian i do Rzymian.

Jako sakrament zrodzony z tajemnicy odkupienia, zrodzony poniekąd na nowo w oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła, jest małżeństwo skutecznym wyrazem zbawczej mocy Boga, który urzeczywistnia swój odwieczny plan również po grzechu — również pomimo trojakiej pożądliwości, jaka ukryta jest w sercu każdego człowieka: mężczyzny i kobiety. Jako sakramentalny wyraz owej zbawczej mocy jest małżeństwo zarazem słowem wzywającym do przezwyciężania pożądliwości (jak o tym mówią Chrystusowe słowa z Kazania na Górze). Owocem takiego zwycięstwa jest jedność i nierozerwalność małżeństwa, jest nim ponadto pogłębione poczucie godności kobiety w sercu mężczyzny jak również godności mężczyzny w sercu kobiety. I to zarówno w obcowaniu małżeńskim, jak też w każdym zakresie wzajemnego odniesienia.

2 Ta prawda, że małżeństwo jako sakrament odkupienia jest dane „człowiekowi pożądliwości” jako łaska — i równocześnie jest mu zadane jako etos — znalazła również szczególny wyraz w nauczaniu św. Pawła, zwłaszcza w 7 rozdziale 1 Listu do Koryntian. Porównując małżeństwo z dziewictwem (czyli „bezżennością dla królestwa Bożego”) i opowiadając się za „wyższością” dziewictwa, autor listu stwierdza równocześnie, że „każdy otrzymuje własny dar od Boga: jeden taki, a drugi taki” (1 Kor 7,7). Na gruncie tajemnicy odkupienia małżeństwu odpowiada więc szczególny „dar”, czyli łaska. W tym samym kontekście Apostoł, udzielając rad swoim adresatom, zaleca małżeństwo „ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty”, zaleca z kolei małżonkom wzajemne „oddawanie sobie powinności małżeńskiej” (por. 1 Kor 7,2-3). Pisze w dalszym ciągu: „Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie niż płonąć” (1 Kor 7,9).

3 Utworzyło się wokół tych Pawłowych wypowiedzi przekonanie, że małżeństwo stanowi swoiste remedium concupiscentiae. Jednakże autor Listu do Koryntian, który — jak widzieliśmy — uczy wyraźnie, że małżeństwu odpowiada szczególny „dar”: że w tajemnicy odkupienia jest ono dane mężczyźnie i kobiecie jako łaska, wyraża w swych słowach zarazem sugestywnych i paradoksalnych tę po prostu myśl, że jest ono im zadane jako etos. Jeśli wedle słów Pawłowych „lepiej jest żyć w małżeństwie niż płonąć” — to „płonąć” oznacza nieład namiętności zrodzony z samej pożądliwości ciała (podobnie przedstawia ją w Starym Testamencie autor Księgi Syracha, por. Syr 23,17) — „małżeństwo” natomiast oznacza ład etyczny, świadomie wprowadzony w tę dziedzinę. Można powiedzieć, że jest ono miejscem spotkania się „erosa” i etosu — oraz wzajemnego ich przenikania się w „sercu” mężczyzny i kobiety oraz w całym ich wzajemnym odniesieniu.

4 Ta prawda, że małżeństwo, jako sakrament zrodzony z tajemnicy odkupienia, jest dane człowiekowi „historycznemu” jako łaska, a równocześnie zadane jako etos, określa również charakter małżeństwa jako jednego z sakramentów Kościoła. Jako sakrament Kościoła małżeństwo posiada znamię nierozerwalności. Jako sakrament Kościoła jest też małżeństwo owym słowem Ducha, wzywającym mężczyznę i kobietę, aby kształtowali całe swoje obcowanie, czerpiąc moc z tajemnicy „odkupienia ciała”. Są oni w ten sposób wezwani do czystości jako właściwego dla nich rodzaju „życia według Ducha” (por. Rz 8,4-5; Ga 5,25). Odkupienie ciała oznacza w tym wypadku również ową „nadzieję”, którą można w wymiarze małżeństwa określić jako nadzieję dnia powszedniego, nadzieję doczesności. Na gruncie takiej to właśnie nadziei zostaje przezwyciężona pożądliwość ciała jako źródło dążenia do egoistycznego zaspokojenia, a samo „ciało” w sakramentalnym przymierzu męskości i kobiecości staje się swoistym „tworzywem” trwałego i nierozerwalnego zjednoczenia osób (communio personarum) w sposób godny osób.

5 Ci, którzy jako małżonkowie wedle odwiecznego ustanowienia „łączą się ze sobą tak ściśle”, że stanowią poniekąd „jedno ciało”, są równocześnie wezwani poprzez sakrament do takiego „życia wedłue Ducha”, jakiemu odpowiada ów „dar”, który w sakramencie otrzymują. W mocy owego „daru” prowadząc jako małżonkowie „życie według Ducha”, zdolni są odkrywać owo szczególne obdarowanie, jakie stało się ich udziałem. O ile „pożądliwość” zaciemnia horyzont wewnętrznego widzenia, odbiera sercom przejrzystość pragnień i dążeń — o tyle „życie według Ducha” (czyli łaska sakramentu małżeństwa) pozwala mężczyźnie i kobiecie odnajdywać prawdziwą wolność daru, związaną z poczuciem oblubieńczego sensu życia w jego męskości i kobiecości.

6 Życie „według Ducha” wyraża się przeto również w owym wzajemnym „poznaniu” (por. Rdz 4,1), w którym małżonkowie, stając się „jednym ciałem”, poddają swoją kobiecość i męskość błogosławieństwu prokreacji: „mężczyzna «poznał» swoją żonę Ewę. A ona poczęła i urodziła […], i rzekła: «Urodziłam mężczyznę z pomocą Jahwe»” (por. Rdz 4,1). „Życie wedle Ducha” wyraża się również i tutaj w świadomości obdarowania, któremu odpowiada rodzicielska godność samych małżonków: wyraża się w głębokim poczuciu świętości życia (sacrum), któremu oboje dają początek, uczestnicząc — tak samo jak pierwsi rodzice — w mocach tajemnicy stworzenia. W świetle owej nadziei, jaka łączy się z tajemnicą odkupienia ciała (Rz 8,19-23) to nowe ludzkie życie, nowy człowiek, poczęty i narodzony z małżeńskiego zjednoczenia swego ojca i matki, otwiera się ku „pierwszym darom Ducha” (Rz 8,23), „by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,21). A jeśli „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” — to bólom rodzącej matki towarzyszy szczególna nadzieja: jest to nadzieja „objawienia się synów Bożych” (Rz 8,19), której cząstkę przynosi z sobą na świat każdy nowo narodzony człowiek.

7 Nadzieja ta, która jest „w świecie”, przenikając — jak uczy św. Paweł — całe poniekąd stworzenie, równocześnie nie jest „ze świata”. Co więcej: musi ona zmagać się w sercu człowieka z tym, co jest „ze świata” — z tym, co jest „na świecie”. „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata” (1 J 2,16). Małżeństwo jako sakrament najpierwotniejszy, a zarazem jako sakrament zrodzony z tajemnicy odkupienia ciała z oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła — „pochodzi od Ojca”. Nie jest „ze świata”, ale „od Ojca”. I stąd też małżeństwo jako sakrament stanowi podstawę nadziei dla człowieka: dla mężczyzny i kobiety, dla rodziców i dzieci, dla ludzkich pokoleń. O ile bowiem „świat przemija, a z nim jego pożądliwość” — ten, „kto wypełnia wolę Bożą, trwa na wieki” (1 J 2,17). Z małżeństwem jako sakramentem łączy się sam początek człowieka w świecie, jest weń jednak wpisana również jego przyszłość — i to nie tylko w wymiarach historycznych, ale także eschatologicznych.

8 Do tego odnoszą się słowa, w których Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania ciał — słowa zapisane przez wszystkich trzech synoptyków (por. Mt 22,23-32; Mk 12,16-27; Łk 20,34-39): „Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jako aniołowie Boży w niebie” — tak Mateusz i podobnie Marek. Łukasz: „Dzieci tego świata żenią się i za mąż wychodzą. Lecz ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić. Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania”. Poddaliśmy te teksty uprzednio szczegółowej analizie.

9 Chrystus stwierdza, że małżeństwo — sakrament początku człowieka w doczesnym świecie widzialnym — nie należy do eschatologicznej rzeczywistości „świata przyszłego”. Równocześnie jednak człowiek, powołany do uczestniczenia w tej eschatologicznej przyszłości przez zmartwychwstanie ciała — jest tym samym człowiekiem: mężczyzną i kobietą, którego „początek” w doczesnym świecie widzialnym łączy się z małżeństwem jako najpierwotniejszym sakramentem samej tajemnicy stworzenia. Co więcej: każdy z ludzi powołanych do uczestniczenia w rzeczywistości przyszłego zmartwychwstania powołanie to przynosi ze sobą na świat przez to, że w tym doczesnym, widzialnym świecie ma swój początek za sprawą małżeństwa swych rodziców. Tak więc słowa Chrystusa, które wyłączają samo małżeństwo z rzeczywistości „świata przyszłego”, równocześnie pośrednio odsłaniają znaczenie tego sakramentu dla uczestnictwa synów i córek ludzkich w przyszłym zmartwychwstaniu.

10 Małżeństwo, które jest sakramentem najpierwotniejszym — małżeństwo jako sakrament zrodzony poniekąd na nowo w oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła — nie należy do „odkupienia ciała” w wymiarze nadziei eschatologicznej (por. Rz 8,23). Równocześnie to samo małżeństwo dane człowiekowi jako łaska, jako „dar” od Boga przeznaczony właśnie dla małżonków — i równocześnie zadany im w słowach Chrystusa jako etos: to sakramentalne małżeństwo wypełnia się i urzeczywistnia w perspektywie nadziei eschatologicznej. Dla „odkupienia ciała” w wymiarze tej nadziei posiada ono znaczenie istotne. Pochodzi bowiem „od Ojca” — Jemu zawdzięcza swój początek w świecie. A jeśli ten „świat przemija”, jeżeli wraz z nim przemija również pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, która „pochodzi od świata” — to małżeństwo jako sakrament nieodmiennie służy temu, ażeby człowiek jako mężczyzna i kobieta, przezwyciężając pożądliwość, wypełniał wolę Ojca. Kto zaś „wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki” (por. 1 J 2,17).

11 W tym rozumieniu małżeństwo jako sakrament nosi w sobie również zaczątek eschatologicznej przyszłości człowieka: perspektywę „odkupienia ciała” w wymiarze eschatologicznej nadziei, której odpowiadają słowa Chrystusa o zmartwychwstaniu: „przy zmartwychwstaniu […] ani nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić” (por. Mt 22,30) — zarazem jednak ci, którzy „będąc uczestnikami zmartwychwstania […] są równi aniołom i są dziećmi Bożymi”, swój początek w doczesnym świecie widzialnym zawdzięczają małżeństwu i rodzicielstwu mężczyzny i kobiety. Małżeństwo jako sakrament „początku”, jako sakrament doczesności człowieka historycznego, spełnia w ten sposób niezastąpioną posługę wobec jego pozadoczesnej przyszłości: wobec tajemnicy „odkupienia ciała” w wymiarze nadziei eschatologicznej.

(1.12.1982)

### Sakrament wpisany we wszechogarniającą miłość Chrystusa i Kościoła

1 Autor Listu do Efezjan, jak widzieliśmy, pisze o „wielkiej tajemnicy” związanej z najpierwotniejszym sakramentem, ciągłością zbawczego planu Boga. I on również odwołuje się do „początku”, podobnie jak Chrystus w rozmowie z faryzeuszami (por. Mt 19,8), przytaczając te same słowa: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Owa „wielka tajemnica” — to przede wszystkim misterium jedności Chrystusa i Kościoła, którą Apostoł przedstawia na podobieństwo jedności małżonków: „a ja mówię — w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5,32).

Znajdujemy się w obrębie wielkiej analogii, w której małżeństwo jako sakrament z jednej strony jest założone, z drugiej strony zostaje odkryte na nowo. Jest założone jako sakrament ludzkiego „początku” związany z tajemnicą stworzenia. Zostaje zaś odkryte na nowo jako owoc oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła związany z tajemnicą odkupienia.

2 Autor Listu do Efezjan, zwracając się wprost do małżonków, każe im kształtować swój wzajemny stosunek na wzór oblubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła. Można powiedzieć, że — zakładając sakramentalność małżeństwa w jego najpierwotniejszym znaczeniu — każe im uczyć się tego sakramentu na nowo z samej oblubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła: „Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić” (Ef 5,25-26). Owo wezwanie skierowane przez Apostoła do chrześcijańskich małżonków o tyle ma pełne uzasadnienie, o ile przez małżeństwo jako sakrament otrzymują oni udział w odkupieńczej miłości Chrystusa, która wyraża się równocześnie jako Jego oblubieńcza miłość do Kościoła. W świetle Listu do Efezjan poprzez udział w tej właśnie odkupieńczej miłości Chrystusa potwierdza się i zarazem odnawia małżeństwo jako sakrament ludzkiego „początku”: sakrament, w którym mężczyzna i kobieta, wezwani do tego, aby stać się „jednym ciałem”, otrzymali udział w stwórczej miłości samego Boga. Otrzymali ten udział zarówno przez to, że stworzeni na obraz Boga, zostali mocą tego obrazu powołani do szczególnej jedności (communio personarum), jak też przez to, że jedność ta doznała od początku błogosławieństwa płodności (por. Rdz 1,28).

3 Cały ten pierwotny i odwieczny kształt małżeństwa jako sakramentu tajemnicy stworzenia — wedle „klasycznego” tekstu z Listu do Efezjan (Ef 5,21-33) — odnawia się w tajemnicy odkupienia, gdy tajemnica ta przybiera postać oblubieńczego obdarowania Kościoła ze strony Chrystusa. Odnawia się ów pierwotny i odwieczny kształt małżeństwa, gdy małżonkowie przyjmują je jako sakrament Kościoła, czerpiąc z nowej głębi obdarowania człowieka przez Boga, jaka odsłoniła się i otwarła wraz z tajemnicą odkupienia: gdy „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić” Odnawia się ów pierwotny i odwieczny kształt małżeństwa jako sakramentu, gdy małżonkowie chrześcijańscy — świadomi właściwej głębi „odkupienia ciała” — wiążą się nim „w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5,21).

4 Pawłowy obraz małżeństwa, wpisany w „wielką tajemnicę” Chrystusa i Kościoła, przybliża wymiar odkupieńczy miłości do wymiaru oblubieńczego. Poniekąd łączy te dwa wymiary w jedno. Chrystus stał się oblubieńcem Kościoła, zaślubił Kościół jako swą Oblubienicę przez to, że „wydał za niego samego siebie”. Poprzez małżeństwo jako sakrament (jako jeden z sakramentów Kościoła) oba te wymiary miłości: oblubieńczy i odkupieńczy wraz z łaską sakramentu przenikają w życie małżonków. Oblubieńcze znaczenie ciała w jego męskości i kobiecości, które odsłoniło się po raz pierwszy w tajemnicy stworzenia na tle pierwotnej niewinności człowieka — zostaje w obrazie Listu do Efezjan związane ze znaczeniem odkupieńczym — i w ten sposób potwierdzone: niejako „stworzone na nowo”.

5 Jest to ważne z uwagi na małżeństwo, na chrześcijańskie powołanie mężów i żon. Tekst Listu do Efezjan (5,21-33) do nich zwraca się bezpośrednio i do nich nade wszystko przemawia. Jednakże owo związanie oblubieńczego znaczenia ciała z jego znaczeniem „odkupieńczym” jest nie mniej istotne i ważne dla hermeneutyki człowieka w ogólności: dla podstawowej sprawy jego zrozumienia (i samozrozumienia) w świecie. Wiadomo, że nie możemy wyłączyć z tej sprawy pytania o sens bycia ciałem, o sens bycia co do ciała mężczyzną i kobietą. Pytania te zostały postawione po raz pierwszy w związku z analizą ludzkiego „początku”. Zostały postawione w kontekście Księgi Rodzaju. Sam ów kontekst domagał się poniekąd ich postawienia. „Klasyczny” tekst z Listu do Efezjan domaga się tego również. A jeśli „wielka tajemnica” zjednoczenia Chrystusa z Kościołem każe nam łączyć oblubieńcze znaczenie ciała z jego znaczeniem odkupieńczym — to w połączeniu takim znajdują odpowiedź na pytanie o sens „bycia ciałem” nie tylko sami małżonkowie, chociaż do nich ten tekst listu Apostoła jest przede wszystkim zaadresowany.

6 Pawłowy obraz „wielkiej tajemnicy” Chrystusa i Kościoła mówi pośrednio także o ewangelicznej „bezżenności dla królestwa Bożego”, w której oba wymiary miłości: oblubieńczy i odkupieńczy — łączą się z sobą w inny sposób, niejako wedle innych proporcji niż w małżeństwie. Czyż bowiem ta oblubieńcza miłość, jaką Chrystus umiłował Kościół — swoją Oblubienicę — wydając zań samego siebie, nie jest równocześnie najpełniejszym wcieleniem ideału „bezżenności dla królestwa Bożego” (por. Mt 19,12)? Czyż nie znajdują w niej właśnie oparcia ci wszyscy — mężczyźni i kobiety — którzy wybierając ten sam ideał, pragną w nim połączyć oblubieńczy wymiar miłości z wymiarem odkupieńczym wedle wzoru samego Chrystusa? Pragną oni potwierdzić swym życiem, że oblubieńcze znaczenie ciała, jego męskości czy kobiecości, tak dogłębnie wpisane w istotną strukturę ludzkiej osoby, zostało w nowy sposób otwarte na nadzieję związaną z odkupieniem ciała przez Chrystusa, przez wzór Jego życia. Tak więc łaska tajemnicy odkupienia owocuje również — owszem, owocuje w sposób szczególny — powołaniem do bezżenności dla królestwa niebieskiego.

7 Tekst Ef 5,21-33 nie mówi o tym wprost. Jest on zaadresowany do małżonków — i zbudowany wedle obrazu małżeństwa, które przez analogię tłumaczy zjednoczenie Chrystusa z Kościołem: zjednoczenie w miłości odkupieńczej i oblubieńczej zarazem. Czy jednakże ta właśnie miłość, jako żywy i życiodajny wyraz tajemnicy odkupienia, nie wychodzi poza krąg adresatów wyznaczonych samą analogią małżeństwa? Czy nie ogarnia każdego człowieka i poniekąd i całego stworzenia — tak jak na to wskazuje Pawłowy tekst o „odkupieniu ciała” z Listu do Rzymian (por. Rz 8,23)? Sacramentum magnum w takim rozumieniu jest po prostu nowym sakramentem człowieka w Chrystusie i Kościele: sakramentem „człowieka i świata”, podobnie jak stworzenie człowieka mężczyzną i kobietą na obraz Boży było pierwotnym sakramentem człowieka i świata. W ten nowy sakrament odkupienia małżeństwo jest wpisane organicznie, podobnie jak było wpisane w pierwotny sakrament stworzenia.

8 Człowiek, który „od początku” jest mężczyzną i kobietą, ma szukać sensu swego istnienia i sensu swego człowieczeństwa, docierając do tajemnicy stworzenia poprzez rzeczywistość odkupienia. Również zasadnicza odpowiedź na pytanie o sens ciała ludzkiego, o sens męskości i kobiecości człowieka, tam się zawiera. Zjednoczenie Chrystusa z Kościołem pozwala zrozumieć, jak oblubieńcze znaczenie ciała dopełnia się znaczeniem odkupieńczym — i to na różnych drogach życia i w różnych sytuacjach: nie tylko w małżeństwie oraz dziewictwie czy celibacie, ale także np. w wielorakim ludzkim cierpieniu, co więcej: w samych narodzinach i śmierci człowieka. Poprzez „wielką tajemnicę” z Listu do Efezjan poprzez nowe przymierze Chrystusa i Kościoła — małżeństwo zostaje ponownie wpisane w ów wszechobejmujący „sakrament człowieka”, w sakrament człowieka i świata, jaki dzięki mocom „odkupienia ciała” kształtuje się z oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła aż do miary ostatecznego wypełnienia w królestwie Ojca.

Małżeństwo jako sakrament pozostaje żywą i życiodajną cząstką tego zbawczego procesu.

(15.12.1982)

## Rozdział II. Wymiar znaku

### „Biorę ciebie za męża”

1 „Biorę ciebie za żonę”, „Biorę ciebie za męża” — te słowa znajdują się w centrum liturgii małżeństwa jako sakramentu Kościoła. Słowa te wypowiadają narzeczeni, włączając je w sakramentalną formułę ślubowania: „Ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską — oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci”. Ślubowanie zaś dopełnia przysięga: „Tak mi dopomóż, Panie Boże Wszechmogący w Trójcy Jedyny, i Wszyscy Święci”. Wypowiadając te słowa, zawierają małżeństwo — a równocześnie przyjmują je jako sakrament, którego oni oboje są szafarzami. Oni oboje, mężczyzna i kobieta, sprawują sakrament. Czynią to wobec świadków. Świadkiem jest kapłan, który równocześnie błogosławi małżeństwo i przewodniczy całej liturgii sakramentu. Prócz tego świadkami są poniekąd wszyscy uczestnicy ślubu, a w sposób „urzędowy” niektórzy (zwykle dwaj) do tego szczególnie powołani. Mają oni świadczyć o „niniejszym małżeństwie wobec Boga zawartym, a przez Kościół potwierdzonym”. W normalnym porządku rzeczy małżeństwo sakramentalne jest aktem publicznym, poprzez który dwoje ludzi, mężczyzna i kobieta, staje się wobec społeczności Kościoła mężem i żoną: aktualnym podmiotem powołania i życia małżeńskiego.

2 Małżeństwo jako sakrament zawiera się przez słowo, które jest znakiem sakramentalnym ze względu na swoją treść: „biorę ciebie za żonę — za męża — i ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci”. Samo z siebie jednakże owo sakramentalne słowo jest tylko znakiem zawarcia małżeństwa. Odróżnia się zaś zawarcie małżeństwa od jego spełnienia tak dalece, że bez tego spełnienia małżeństwo nie jest jeszcze ukonstytuowane w pełnej rzeczywistości. Stwierdzenie, że małżeństwo zostało prawnie zawarte, ale nie spełnione (ratum — non consummatum), równa się stwierdzeniu, że nie zostało ono w pełni ukonstytuowane jako małżeństwo. Same bowiem słowa: „Biorę ciebie za żonę — za męża” — nie tylko odnoszą się do określonej rzeczywistości, ale także przez tę tylko copula coniugale mogą być wypełnione. Rzeczywistość ta zaś (copula coniugale) została określona od początku ustanowieniem Stwórcy: „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24).

3 Tak więc od słów, którymi mężczyzna i kobieta wyrażają gotowość „stania się jednym ciałem” wedle odwiecznej prawdy ustanowionej w tajemnicy stworzenia, przechodzimy do rzeczywistości, jaka tym słowom odpowiada. Jedno i drugie jest ważne ze względu na strukturę znaku sakramentalnego, której wypada poświęcić dalszy ciąg niniejszych rozważań. Skoro sakrament jest znakiem, poprzez który wyraża się i urzeczywistnia zarazem zbawcza rzeczywistość łaski i Przymierza, zatem należy obecnie rozważyć go w aspekcie znaku, gdy dotychczasowe rozważania poświęciliśmy rzeczywistości łaski i Przymierza. Małżeństwo jako sakrament Kościoła zostaje zawarte poprzez słowa szafarzy, czyli nowożeńców — słowa oznaczające w porządku intencjonalnym to, czym (a raczej: kim) oboje zdecydowani są odtąd być wzajemnie dla siebie i wspólnie. W integralną strukturę znaku sakramentalnego wchodzą słowa nowożeńców nie tylko ze względu na to, co oznaczają, ale poniekąd wraz z tym, co oznaczają. Znak sakramentalny konstytuuje się w porządku intencjonalnym o tyle, o ile jest równocześnie ukonstytuowany w porządku realnym.

4 Tak więc znak sakramentu małżeństwa jest ukonstytuowany przez słowa nowożeńców, o ile słowom tym odpowiada „rzeczywistość”, którą oni sami stanowią. Oni oboje jako mężczyzna i kobieta, będąc w momencie zawierania małżeństwa szafarzami sakramentu, stanowią równocześnie ów pełny i realny znak widzialny tegoż sakramentu. Słowa przez nich wypowiedziane same z siebie nie ukonstytuowałyby znaku sakramentalnego małżeństwa, gdyby słowom tym nie odpowiadała ludzka podmiotowość narzeczonego i narzeczonej, a równocześnie świadomość ciała związana z męskością i kobiecością oblubieńca i oblubienicy. Trzeba w tym miejscu przywołać na pamięć szereg analiz związanych z Księgą Rodzaju (rozdz. 1 – 2), jakie zostały uprzednio przeprowadzone — w swojej istocie bowiem struktura znaku sakramentalnego pozostaje ta sama, co „na początku”. Stanowi o niej poniekąd „mowa ciała” — o tyle, o ile mężczyzna i kobieta, którzy przez małżeństwo mają stać się „jednym ciałem”, w znaku tym wyrażają wzajemny dar męskości i kobiecości jako podstawę małżeńskiej jedności osób.

5 Znak sakramentu małżeństwa konstytuuje się przez to, że słowa wypowiadane przez nowożeńców podejmują tę samą, co na początku, „mowę ciała, i dają jej w każdym wypadku konkretny i niepowtarzalny wyraz. Dają jej wyraz intencjonalny na płaszczyźnie świadomości i woli, serca i sumienia. Słowa: „Biorę ciebie za żonę — za męża” — niosą w sobie tę właśnie odwieczną i za każdym razem jedyną i niepowtarzalną „mowę ciała” — i równocześnie osadzają ją w kontekście komunii osób: „ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci”. W ten sposób odwieczna i za każdym razem nowa „mowa ciała” jest nie tylko „tworzywem”, ale poniekąd samą konstytutywną treścią komunii osób. Osoby — mężczyzna i kobieta — stają się dla siebie wzajemnym darem. Stają się tym darem w swej męskości i kobiecości, odkrywając oblubieńcze znaczenie ciała i odnosząc je wzajemnie do siebie w sposób nieodwracalny: w wymiarze całego życia.

6 Tak więc sakrament małżeństwa jako znak zawiera w sobie słowa nowożeńców, które nadają nowy kształt ich życiu w wymiarze ściśle osobowym (i międzyosobowym: communio personarum), opierając się na „mowie ciała”. Szafarstwo sakramentu polega na tym, że w chwili zawierania małżeństwa, posługując się odpowiednimi słowami i odczytując odwieczną „mowę ciała”, mężczyzna i kobieta formują znak — znak niepowtarzalny, który ma zarazem znaczenie perspektywiczne: „aż do śmierci”. Jest to znak widzialny i skuteczny przymierza z Bogiem w Chrystusie, czyli łaski, która w tym znaku ma być ich udziałem jako „własny dar” (wedle wyrażenia z 1 Kor 7,7).

7 Ujmując sprawę w kategoriach społeczno-prawnych, można powiedzieć, że pomiędzy nowożeńcami została zawarta umowa małżeńska o ściśle określonej treści. Można dalej powiedzieć, że w wyniku tej umowy stali się oni małżeństwem w sposób społecznie uznany, że w ten też sposób została ukonstytuowana w swoim związku rodzina jako podstawowa komórka społeczna. Ten sposób rozumienia jest oczywiście zgodny z ludzką rzeczywistością małżeństwa, co więcej, jest podstawowy — również w znaczeniu religijnym i religijno-moralnym. Jednakże z punktu widzenia teologii sakramentu (czyli: sakramentologii) kluczem do zrozumienia małżeństwa pozostaje rzeczywistość znaku, w którym małżeństwo konstytuuje się na gruncie przymierza człowieka z Bogiem w Chrystusie i Kościele: konstytuuje się w nadprzyrodzonym porządku łaski. Jest ono w tym początku znakiem widzialnym i skutecznym. Wyrastając z tajemnicy stworzenia, bierze ono swój nowy początek w tajemnicy odkupienia, służąc „jedności dzieci Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”1. Liturgia sakramentu małżeństwa kształtuje ów znak bezpośrednio: w wymiarze obrzędu sakramentalnego, na podstawie całej jego wymowy — i pośrednio: w wymiarze całego życia. Mężczyzna i kobieta jako małżonkowie zabierają ów znak w całe swoje życie i pozostają nim aż do śmierci.

(5.1.1983)

Przypisy

1 Gaudium et spes, 24.

### „Mowa ciała” odczytana w prawdzie

1 Rozważamy sakramentalność małżeństwa od strony znaku.

Stwierdzając, że w strukturę małżeństwa sakramentalnego jako znaku wchodzi — i to od samych podstaw — „mowa ciała”, nawiązujemy przez to do długiej tradycji biblijnej. Tradycja ta ma swój początek w Księdze Rodzaju (nade wszystko Rdz 2,23-25), a ostateczne zwieńczenie w Liście do Efezjan (Ef 5,21-33). Zasadniczą rolę w ukształtowaniu tej tradycji odegrali prorocy Starego Testamentu. Analizując teksty Ozeasza, Ezechiela, Deutero-Izajasza czy innych proroków, znajdujemy się na szlaku owej wielkiej analogii, której ostatnim wyrazem jest ogłoszenie Nowego Przymierza pod postacią zaślubin Chrystusa z Kościołem (por. Ef 5,21-33). Na gruncie tej długiej tradycji można mówić o swoistym „profetyzmie ciała” — zarówno z uwagi na fakt, że ową analogię spotykamy przede wszystkim u Proroków, jak też z uwagi na samą treść analogii. W tym punkcie „profetyzm ciała” oznacza właśnie „mowę ciała”.

2 Analogia jest poniekąd dwuwarstwowa. W warstwie pierwszej i zasadniczej Prorocy porównują Przymierze zawarte przez Boga – Jahwe z Izraelem do małżeństwa, co z kolei pozwala nam samo małżeństwo rozumieć jako przymierze pomiędzy mężem i żoną (por. Prz 2,17; Ml 2,14). W danym wypadku Przymierze pochodzi z inicjatywy Boga – Jahwe, który jest Panem Izraela. Fakt, że jako Stwórca i Pan zawiera przymierze naprzód z Abrahamem, potem z Mojżeszem, dowodzi już szczególnego wybrania. I dlatego Prorocy, zakładając całą prawno-moralną treść Przymierza, sięgają głębiej — objawiają nieporównanie głębszy wymiar Przymierza niż wymiar samej „umowy”.

Bóg – Jahwe, wybierając Izraela, związał się ze swym ludem przez miłość i łaskę. Związał się więzią szczególną, dogłębnie osobową — i dlatego też Izrael, choć jest ludem, w tym prorockim widzeniu Przymierza występuje jako „oblubienica” lub „małżonka”, a więc poniekąd jako osoba:

„małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel,

któremu na imię — Pan Zastępów;

Odkupicielem twoim — Święty Izraela,

nazywają Go Bogiem całej ziemi.

[…] mówi twój Bóg:

[…] miłość moja nie odstąpi od ciebie

i nie zachwieje się moje przymierze pokoju”

(Iz 54,5.6.10).

3 Jahwe jest Panem Izraela, a stał się jego Oblubieńcem. Księgi Starego Testamentu świadczą o całkowitej oryginalności „panowania” Jahwe nad swoim ludem. Do innych aspektów władania Jahwe, Pana Przymierza i Ojca Izraela, dochodzi nowy, ujawniony przez Proroków: zdumiewający wymiar owego „panowania”, wymiar oblubieńczy. W ten sposób absolut władania okazuje się absolutem miłości. W relacji do tego absolutu złamanie Przymierza oznacza nie tylko naruszenie „umowy” związanej z autorytetem Najwyższego Prawodawcy. Oznacza ono natomiast niewierność i zdradę: ugodzenie w samo serce Ojca, Oblubieńca i Pana.

4 Jeśli można mówić o warstwach analogii stosowanej przez Proroków, to jest to poniekąd warstwa pierwsza i podstawowa. Ponieważ Przymierze Jahwe z Izraelem posiada charakter więzi oblubieńczej na podobieństwo przymierza małżonków, zatem ta pierwsza warstwa analogii odsłania drugą — a jest to właśnie „mowa ciała”. Mamy tu na myśli naprzód mowę w znaczeniu przedmiotowym: Prorocy, porównując Przymierze do małżeństwa, nawiązują do owego najpierwotniejszego sakramentu z Rdz 2,24,w którym mężczyzna i kobieta stają się z dobrowolnego wyboru „jednym ciałem”. Jednakże właściwością języka Proroków jest, że zakładając „mowę ciała” w znaczeniu przedmiotowym, przechodzą zarazem do jej znaczenia podmiotowego: pozwalają niejako mówić samemu ciału. W prorockich tekstach o Przymierzu, na gruncie analogii oblubieńczego zjednoczenia małżonków, samo ciało „mówi”: mówi swoją męskością lub kobiecością, mówi utajoną w sobie mową osobowego daru, mówi wreszcie — i to najczęściej — bądź mową wierności, czyli miłości, bądź też niewierności małżeńskiej, czyli „cudzołóstwa”.

5 Wiadomo, że sposobności do tych ostatnich wypowiedzi dostarczały prorokom różne grzechy Ludu Wybranego, nade wszystko jednak powtarzające się raz po raz odstępstwa od czci Boga Jedynego, czyli różne formy bałwochwalstwa. Prorokiem „cudzołóstwa” Izraela stał się w sposób szczególny Ozeasz, piętnując je nie tylko słowami, ale poniekąd także czynami, które miały znaczenie symboliczne: „Idź, a weź za żonę kobietę, co uprawia nierząd, i [bądź ojcem] dzieci nierządu; kraj bowiem uprawiając nierząd — odwraca się od Pana” (Oz 1,2). Ozeasz uwydatnia całą wspaniałość Przymierza — owych zaślubin, w których Jahwe okazuje się Oblubieńcem – małżonkiem czułym, tkliwym i gotowym do przebaczania, a zarazem wymagającym i surowym. „Cudzołóstwo” i „nierząd” Izraela stanowi wyrazisty kontrast w stosunku do więzi oblubieńczej, na której Przymierze jest oparte, podobnie jak oparte jest na niej małżeństwo mężczyzny i kobiety.

6 W podobny sposób piętnuje bałwochwalstwo Ezechiel, posługując się symbolem cudzołóstwa Jerozolimy (Ez 16), a w innym miejscu Jerozolimy i Samarii (Ez 23): „przechodziłem obok ciebie i ujrzałem cię. Był to twój czas, czas miłości. […] Związałem się z tobą przysięgą i wszedłem z tobą w przymierze, […] stałaś się moją” (Ez 16,8). „Ale zaufałaś swojej piękności i wyzyskałaś swoją sławę na to, by uprawiać nierząd. Oddawałaś się każdemu, kto obok ciebie przechodził” (Ez 16,15).

7 W tekstach prorockich ciało ludzkie mówi „mową”, której ono samo nie jest autorem. Autorem jest człowiek jako mężczyzna lub kobieta, jako oblubieniec i oblubienica — człowiek ze swoim odwiecznym powołaniem do osobowej komunii. Równocześnie jednak tenże człowiek owej szczególnej mowy swego osobowego bytu i powołania nie może poniekąd wypowiedzieć bez ciała. W taki sposób jest już ukonstytuowany od „początku”, że największe słowa ducha — słowa miłości, oddania, wierności — domagają się właściwej „mowy ciała”. I bez niej nie mogą być w pełni wypowiedziane. Z Ewangelii wiemy, że odnosi się to zarówno do małżeństwa, jak i do bezżenności „dla królestwa niebieskiego”.

8 Prorocy jako natchnieni rzecznicy Przymierza Jahwe z Izraelem przy pomocy tej właśnie „mowy ciała” starają się wyrazić zarówno oblubieńczą głębię tego Przymierza, jak też to wszystko, co tej oblubieńczej głębi się sprzeciwia. Sławią wierność, piętnują zaś niewierność jako „cudzołóstwo” — a więc przemawiają w kategoriach etycznych, przeciwstawiając sobie dobro i zło moralne. Przeciwstawienie dobra i zła moralnego jest istotne dla etosu. Teksty prorockie mają w tym zakresie zasadnicze znaczenie, na które wskazaliśmy już we wcześniejszych rozważaniach. Wydaje się jednak, iż prorocka „mowa ciała” nie jest tylko mową samego etosu: pochwałą wierności i czystości, a potępieniem „cudzołóstwa” i „nierządu”. Istotne bowiem dla wszelkiej mowy jako wyrazu poznania są kategorie prawdy i nieprawdy (czyli fałszu). W tekstach Proroków, które analogię Przymierza Jahwe z Izraelem upatrują w małżeństwie, ciało mówi prawdę poprzez wierność i miłość małżeńską, a gdy „cudzołoży”, wówczas kłamie, dopuszcza się nieprawdy.

9 Nie chodzi tutaj o podstawienie rozróżnień logicznych na miejsce etycznych. Jeśli teksty prorockie wskazują na wierność małżeńską i czystość jako „prawdę”, na cudzołóstwo zaś czy nierząd jako nieprawdę, jako „fałsz” mowy ciała — to dlatego, że w pierwszym wypadku podmiot (= Izrael jako oblubienica) pozostaje w zgodności z oblubieńczym znaczeniem, jakie ciału ludzkiemu odpowiada (z uwagi na jego kobiecość czy męskość) w integralnej strukturze osoby; w drugim natomiast wypadku tenże podmiot pozostaje z tym znaczeniem w sprzeczności i w kolizji.

Tak więc możemy powiedzieć, że istotna dla małżeństwa jako sakramentu jest „mowa ciała” odczytana w prawdzie. Przez nią właśnie konstytuuje się znak sakramentalny.

(12.1.1983)

### Profetyczny charakter przysięgi małżeńskiej

1 Teksty Proroków są ogromnie doniosłe dla zrozumienia małżeństwa jako przymierza osób (na wzór Przymierza Jahwe z Izraelem), w szczególności zaś dla zrozumienia owego sakramentalnego przymierza mężczyzny i kobiety w wymiarze znaku. „Mowa ciała” wchodzi — jak już stwierdziliśmy uprzednio — w integralną strukturę znaku sakramentalnego, którego podmiotem właściwym jest człowiek: mężczyzna i kobieta. Słowa przysięgi małżeńskiej ustanawiają ten znak, gdyż znajduje w nich wyraz oblubieńcze znaczenie ciała w jego męskości i kobiecości. To przede wszystkim znaczą słowa: „biorę ciebie za żonę — za męża”. Co więcej: w słowach tych zostaje potwierdzona zasadnicza „prawda” mowy ciała — zostaje też (przynajmniej pośrednio, implicite) wykluczona zasadnicza „nieprawda”: „fałsz” mowy ciała. Ciało bowiem mówi prawdę „miłością, wiernością i uczciwością małżeńską” — tak jak nieprawdę, czyli fałsz, wyraża tym wszystkim, co jest zaprzeczeniem miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej. Można więc powiedzieć, że w chwili wypowiadania słów przysięgi małżeńskiej nowożeńcy stają na gruncie tego samego „profetyzmu ciała”, którego wyrazicielami byli Prorocy. „Mowa ciała” wypowiedziana ustami szafarzy małżeństwa jako sakramentu Kościoła ustanawia ten sam widzialny znak Przymierza i łaski, który sięgając swym początkiem tajemnicy stworzenia, odżywia się nieustannie mocą „odkupienia ciała”, ofiarowanego przez Chrystusa Kościołowi.

2 W tekstach prorockich ciało ludzkie mówi „mową”, której ono samo nie jest autorem. Autorem jest człowiek, który jako mężczyzna i kobieta, oblubieniec i oblubienica, odczytuje prawidłowo sens tej „mowy”. Odczytuje więc owo oblubieńcze znaczenie ciała jako integralnie wpisane w całą strukturę męskości lub kobiecości osobowego podmiotu. Takie prawidłowe odczytanie — odczytanie „w prawdzie” — jest nieodzownym warunkiem ogłoszenia tej prawdy, czyli zarazem ustanowienia widzialnego znaku małżeństwa jako sakramentu. Tę to właśnie odczytaną w prawdzie „mowę ciała” nowożeńcy ogłaszają jako treść i zasadę swojego nowego życia w Chrystusie i Kościele. Na gruncie „profetyzmu ciała” szafarze sakramentu małżeństwa dokonują aktu o charakterze profetycznym. Potwierdzają przez to swoje uczestnictwo w prorockim posłannictwie Kościoła przejęte od Chrystusa. „Profeta” — prorok — to ten, kto wypowiada ludzkimi słowami prawdę pochodzącą od Boga: kto tę prawdę wypowiada w zastępstwie Boga, w Jego imieniu poniekąd mocą Jego autorytetu.

3 To wszystko odnosi się do nowożeńców, którzy jako szafarze sakramentu małżeństwa słowami przysięgi małżeńskiej ustanawiają widzialny znak, ogłaszając odczytaną w prawdzie „mowę ciała” jako treść i zasadę swojego nowego życia w Chrystusie i Kościele. Owo „profetyczne” ogłoszenie ma charakter złożony. Przysięga małżeńska tylko pośrednio jest podaniem do wiadomości faktu, że odtąd oboje będą wobec Kościoła i społeczeństwa mężem i żoną. (Takie podanie do wiadomości rozumiemy jako „ogłoszenie” w zwyczajnym tego słowa znaczeniu.) Jednakże przysięga małżeńska nade wszystko ma charakter wzajemnego wyznania nowożeńców, wypowiedzianego wobec Boga. Wystarczy zatrzymać się z uwagą nad jej tekstem, aby nabrać przekonania, że owo profetyczne ogłoszenie odczytanej w prawdzie mowy ciała jest bezpośrednio i wprost skierowane od „ja” do „ty”: od mężczyzny do kobiety i od niej do niego. Centralne miejsce w przysiędze małżeńskiej zajmują słowa wskazujące na osobowy podmiot, zaimki „ja” i „ciebie”. Odczytana w prawdzie swego oblubieńczego znaczenia „mowa ciała” konstytuuje poprzez słowa nowożeńców komunijne zjednoczenie osób. Jeśli przysięga małżeńska ma charakter profetyczny, jeśli jest ogłoszeniem prawdy pochodzącej od Boga, wypowiedzeniem jej poniekąd w imieniu Boga — to dokonuje się to nade wszystko w wymiarze międzyosobowej komunii, a tylko pośrednio „wobec” innych i „dla” innych.

4 U podłoża słów, jakie wypowiadają szafarze sakramentu małżeństwa, znajduje się odwieczna „mowa ciała”, którą „zapoczątkował” Bóg stwarzając człowieka mężczyzną i kobietą — mowa, którą odnowił Chrystus. Ta odwieczna „mowa ciała” niesie w sobie całe bogactwo i głębię tajemnicy: naprzód stworzenia, z kolei odkupienia. Oblubieńcy, ustanawiając widzialny znak małżeństwa słowami swej małżeńskiej przysięgi, wyrażają w niej „mowę ciała” w jedności z całą głębią tajemnicy stworzenia i odkupienia (liturgia sakramentu małżeństwa tworzy dla tego bogaty kontekst). Odczytując w ten sposób „mowę ciała”, zawierają w słowach przysięgi małżeńskiej nie tylko podmiotową pełnię wyznania, nieodzowną do ustanowienia znaku właściwego dla tego sakramentu, ale trafiają niejako do samych źródeł, z których ów znak za każdym razem czerpie swą prorocką wymowę i swą moc sakramentalną. Nie wolno zapominać, że „mowa ciała” — zanim zostanie wypowiedziana ustami oblubieńców: szafarzy małżeństwa jako sakramentu Kościoła — została wypowiedziana słowem Boga Żywego, poczynając od Księgi Rodzaju, poprzez Proroków Starego Przymierza, aż po autora Listu do Efezjan.

5 Posługujemy się tutaj wielokrotnie wyrażeniem „mowa ciała”, nawiązując do tekstów prorockich. W tekstach tych ciało ludzkie mówi „mową”, której ono samo nie jest autorem we właściwym tego słowa znaczeniu. Autorem jest człowiek — mężczyzna i kobieta — który odczytuje prawdziwy sens „mowy”, wydobywając na jaw oblubieńcze znaczenie ciała jako integralnie wpisane w samą strukturę męskości lub kobiecości osobowego podmiotu. Takie odczytanie „w prawdzie” mowy ciała już samo z siebie nadaje charakter profetyczny słowom przysięgi małżeńskiej, przez które mężczyzna i kobieta ustanawiają widzialny znak małżeństwa jako sakramentu Kościoła. Jednakże słowa te zawierają w sobie coś więcej aniżeli tylko samo odczytanie w prawdzie owej mowy, jaką przemawia kobiecość i męskość nowożeńców w ich wzajemnym odniesieniu: „biorę ciebie za żonę — za męża”. W słowach przysięgi małżeńskiej zawiera się postanowienie, decyzja i wybór. Oboje decydują się na to, że będą postępować zgodnie z odczytaną w prawdzie mową ciała. Jeśli człowiek: mężczyzna oraz kobieta — jest autorem tej mowy, to przede wszystkim o tyle, o ile swemu postępowaniu, swym działaniom, chce nadawać i nadaje znaczenie zgodne z odczytaną w prawdzie wymową męskości i kobiecości w ich wzajemnym odniesieniu małżeńskim.

6 Człowiek w tej dziedzinie jest sprawcą działań, które mają same z siebie określone znaczenia. Jest przeto sprawcą działań, a zarazem autorem znaczeń. Suma tych znaczeń składa się poniekąd na całokształt „mowy ciała”, którą decydują się rozmawiać ze sobą oblubieńcy jako szafarze sakramentu małżeństwa. Znak, który ustanawiają poprzez słowa przysięgi małżeńskiej, nie jest znakiem doraźnym i przejściowym — jest znakiem trwałym i perspektywicznym („aż do śmierci”). W tej perspektywie mają wypełnić ów znak wieloraką treścią wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej komunii osób — wśród tego również tą treścią, jaka wyrasta z odczytywanej stale w prawdzie „mowy ciała”. W taki sposób „prawda”, istotna dla znaku, pozostanie organicznie związana z etosem małżeńskiego postępowania. W tę prawdę znaku, a także w etos małżeńskiego postępowania, włącza się perspektywicznie rodzicielskie znaczenie ciała — a więc ojcostwo i macierzyństwo, jak o tym była już mowa uprzednio. Na pytanie: „Czy chcecie przyjąć i po chrześcijańsku wychować potomstwo, którym Bóg was obdarzy?” — mężczyzna i kobieta odpowiadają: „Chcemy”.

Dalsze zgłębienie tego tematu odkładamy do następnych spotkań.

(19.1.1983)

### „Profetyzm ciała”

1 Znak małżeństwa jako sakramentu Kościoła zostaje ukonstytuowany za każdym razem wedle tego wymiaru, jaki jest mu właściwy „od początku” — zostaje ukonstytuowany zarazem na gruncie oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła, zostaje równocześnie ukonstytuowany jako jedyny i jako niepowtarzalny wyraz przymierza pomiędzy „tym” mężczyzną i „tą” kobietą, którzy są szafarzami małżeństwa jako sakramentu swojego życia i powołania. Kiedy mówimy, że znak małżeństwa jako sakramentu Kościoła kształtuje się na gruncie „mowy ciała”, posługujemy się przenośnią (analogia attributionis), którą staraliśmy się wyjaśnić już uprzednio. Rzecz jasna, że ciało jako takie nie „mówi” — mówi człowiek, odczytując to, co domaga się wypowiedzenia właśnie ze względu na „ciało”: na męskość czy kobiecość jego osobowego podmiotu — więcej: co tylko za pośrednictwem ciała może być wypowiedziane przez człowieka.

W tym znaczeniu człowiek — mężczyzna lub kobieta — nie tylko przemawia mową ciała, ale poniekąd pozwala temu ciału mówić „za siebie”, „od siebie”, poniekąd w swoim imieniu i swoim osobowym autorytetem. W taki sposób również pojęcie „profetyzmu ciała” wydaje się uzasadnione — „profeta” bowiem to ten, który mówi „za” i „od”: w imieniu i autorytetem osoby.

2 Nowożeńcy są tego świadomi, kiedy zawierając małżeństwo, ustanawiają widzialny jego znak. W perspektywie wspólnego życia i powołania małżeńskiego ów początkowy, wyjściowy znak małżeństwa jako sakramentu Kościoła będzie wypełniał się stale „profetyzmem ciała”. Ciała oblubieńców będą przemawiały „za” każdego z nich i „od” każdego, będą przemawiały w imieniu i autorytetem osoby, każdej z osób, prowadząc właściwy dla ich powołania dialog małżeński w oparciu o odczytaną w swoim czasie i odczytywaną stale na nowo — a trzeba, żeby była odczytywana w prawdzie! — mową ciała. Małżonkowie są powołani do kształtowania swego życia i współżycia jako „komunii osób” na gruncie tej mowy. A ponieważ mowie odpowiada zespół znaczeń, małżonkowie powołani są do tego, ażeby poprzez całe swoje postępowanie i zachowanie, poprzez działania i gesty („gesty miłości”1), stawali się autorami takich znaczeń „mowy ciała”, z których buduje się konsekwentnie i stale pogłębia: „miłość, wierność, uczciwość małżeńska” oraz ta jedność, która pozostaje nierozerwalna „aż do śmierci”.

3 Znak małżeństwa jako sakramentu Kościoła kształtuje się właśnie z tych znaczeń, których małżonkowie są autorami. Wszystkie te znaczenia są zapoczątkowane i niejako „zaprogramowane” w sposób syntetyczny w przysiędze małżeńskiej po to, ażeby z kolei — w sposób bardziej analityczny, z dnia na dzień — budować tenże sam znak, utożsamiając się z nim w wymiarze całego życia. Istnieje organiczna więź pomiędzy odczytaniem w prawdzie integralnego znaczenia „mowy ciała” a konsekwentnym posługiwaniem się tą „mową” w życiu małżeńskim. W tym drugim zakresie człowiek — mężczyzna i kobieta — jest autorem znaczeń „mowy ciała”. Chodzi o to, ażeby ta mowa, której jest autorem, była zgodna z prawdą, jaka została odczytana. Na gruncie tradycji biblijnej mówimy tutaj o „profetyzmie ciała”. Jeśli człowiek — mężczyzna i kobieta — w małżeństwie (a pośrednio także we wszystkich zakresach wzajemnych obcowań) nadaje swojemu postępowaniu znaczenie zgodne z podstawową prawdą mowy ciała, wówczas sam także „jest w prawdzie”. W przeciwnym razie dopuszcza się nieprawdy: zakłamuje mowę ciała.

4 Stając na przedłużeniu przysięgi małżeńskiej, która, jak powiedzieliśmy uprzednio, daje oblubieńcom szczególny udział w misji profetycznej Kościoła, przejętej od samego Chrystusa — można by w związku z tym posłużyć się również biblijnym rozróżnieniem proroków „prawdziwych” i „fałszywych”. Poprzez małżeństwo jako sakrament Kościoła mężczyzna i kobieta jednoznacznie są wezwani do tego, ażeby, posługując się prawidłowo „mową ciała”, dawali godne „proroków prawdziwych” świadectwo oblubieńczej i rodzicielskiej miłości. Na tym polega właściwe znaczenie i wielkość przysięgi małżeńskiej w sakramencie Kościoła.

5 Problematyka znaku sakramentalnego małżeństwa posiada charakter wybitnie antropologiczny. Budujemy ją na gruncie teologicznej antropologii, w szczególności zaś tego, co od początku niniejszych rozważań określiliśmy jako teologię ciała. I dlatego też, prowadząc obecne analizy, stale musimy mieć przed oczyma dawniejsze rozważania, związane z analizą „kluczowych” słów Chrystusa („kluczowymi” nazywamy je dlatego, gdyż otwierają nam one — podobnie jak klucz — poszczególne wymiary teologicznej antropologii, a w szczególności teologii ciała). Budując na tym gruncie analizę znaku sakramentalnego małżeństwa, który po grzechu pierworodnym jest zawsze udziałem mężczyzny i kobiety jako człowieka „historycznego”, musimy mieć stale w pamięci fakt, iż jest on — ów „historyczny” człowiek: mężczyzna i kobieta — równocześnie „człowiekiem pożądliwości”. Jako człowiek pożądliwości wchodzi — każdy mężczyzna i kobieta — w dzieje zbawienia i zostaje nimi ogarniony przez sakrament: widzialny znak Przymierza i łaski.

6 I dlatego też w kontekście niniejszych rozważań o strukturze sakramentalnego znaku małżeństwa musimy mieć przed oczyma nie tylko to, co Chrystus powiedział na temat jedności i nierozerwalności małżeństwa, odwołując się do „początku”, ale także (i to w poważnej mierze) to, co znalazło wyraz w Kazaniu na Górze, w odwołaniu się do „serca ludzkiego”.

(26.1.1983)

Przypisy

1 Por. Gaudium et spes, 49.

### „Człowiek pożądliwości” jest równocześnie „człowiekiem wezwania”

1 Powiedzieliśmy uprzednio, że w kontekście niniejszych rozważań o strukturze sakramentalnego znaku małżeństwa musimy mieć przed oczyma nie tylko to, co Chrystus powiedział na temat jedności i nierozerwalności małżeństwa, odwołując się do „początku”, ale także (i to w poważnej mierze) to, co znalazło wyraz w Kazaniu na Górze, w odwołaniu się do „serca ludzkiego”.

Chrystus, nawiązując do przykazania „Nie cudzołóż”, mówi o „cudzołożeniu w sercu”: kto patrzy na kobietę, aby jej pożądał, już ją scudzołożył w sercu swoim” (Mt 5,28, w dawnym przekładzie).

Tak więc twierdząc, że znak sakramentalny małżeństwa — znak małżeńskiego przymierza mężczyzny i kobiety — kształtuje się w oparciu o odczytaną (i stale odczytywaną) w prawdzie „mowę ciała”, zdajemy sobie sprawę z tego, że odczytującym, a następnie wypowiadającym tę „mowę” według wymagań właściwych małżeństwu jako umowie i sakramentowi jest z naturalnego i moralnego punktu widzenia człowiek pożądliwości: mężczyzna i kobieta jako „człowiek pożądliwości”. Z pewnością człowieka pożądliwości mają przed oczyma Prorocy Starego Testamentu, kiedy, posługując się analogią, karcą „cudzołóstwo Izraela i Judy”. Analiza słów Chrystusa z Kazania na Górze każe nam głębiej zrozumieć samo „cudzołóstwo”. Równocześnie analiza tychże słów prowadzi nas do przekonania, że „serce” ludzkie nie jest przez Chrystusa z racji pożądliwości (pożądliwości ciała) przede wszystkim „oskarżone i potępione”, ale jest ono nade wszystko „wezwane”. Tu zachodzi zdecydowana rozbieżność pomiędzy antropologią (antropologiczną hermeneutyką) Ewangelii a niektórymi wpływowymi przedstawicielami współczesnej hermeneutyki człowieka (tzw. mistrzami podejrzeń).

2 Przechodząc na teren naszej obecnej analizy, możemy stwierdzić, iż jakkolwiek człowiek, który w znaku sakramentalnym małżeństwa: w przysiędze małżeńskiej oraz jej realizacji przez całe życie — jest zasadniczo „człowiekiem pożądliwości”, jest jednak równocześnie „człowiekiem wezwania”. Jest „wezwany” tajemnicą odkupienia ciała — Bożą tajemnicą, która równocześnie jest — w Chrystusie i przez Chrystusa w każdym człowieku — ludzką rzeczywistością. Jest ona również określonym etosem — a etos ten, który z istoty swojej jest „ludzki”, nazwaliśmy już uprzednio etosem odkupienia.

3 W świetle Chrystusowych słów z Kazania na Górze, w świetle całej Ewangelii i Nowego Przymierza, troista pożądliwość (a w szczególności pożądliwość ciała) nie niszczy możliwości odczytania w prawdzie „mowy ciała” — i możliwości odczytywania jej stale na nowo, owszem, coraz dojrzalej i pełniej — przez co znak sakramentalny konstytuuje się zarówno w swoim pierwszym momencie liturgicznym, jak też w wymiarze całego życia. W tymże samym świetle należy stwierdzić, że o ile pożądliwość sama z siebie rodzi wielorakie „błędy” w odczytywaniu „mowy ciała”, a w parze z tym rodzi również „grzech”, czyli zło moralne przeciwne cnocie czystości (zarówno zresztą małżeńskiej, jak też i pozamałżeńskiej) — to równocześnie na gruncie etosu odkupienia zawsze pozostaje możliwość powrotu: nawrócenia od grzechu do czystości jako życia „według Ducha” (por. Ga 5,16).

4 Tak więc w ewangelicznej i chrześcijańskiej optyce zagadnienia człowiek „historyczny” (po grzechu pierworodnym) zdolny jest — jako mężczyzna i kobieta — w oparciu o odczytaną w prawdzie „mowę ciała” ustanowić sakramentalny znak miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej — i to znak trwały: „Ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską, oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci”. Znaczy to w dalszym ciągu, że człowiek jest w sposób rzeczywisty autorem znaczeń, poprzez które, odczytawszy w prawdzie „mowę ciała”, zdolny jest również w prawdzie kształtować tę mowę w małżeńskiej i rodzicielskiej wspólnocie osób. Zdolny jest do tego również jako „człowiek pożądliwości” — będąc równocześnie „wezwanym” rzeczywistością Chrystusowego odkupienia (simul lapsus et redemptus).

5 Poprzez właściwy dla małżeństwa jako sakramentu wymiar znaku potwierdzamy określoną antropologię teologiczną: określoną hermeneutyką człowieka. Można by ją w tym wypadku nazwać także „hermeneutyką sakramentu”, pozwala nam bowiem rozumieć człowieka na podstawie analizy znaku sakramentalnego. Ów człowiek — mężczyzna i kobieta — jako szafarz małżeństwa, jako twórca (współtwórca) znaku sakramentalnego, jest podmiotem świadomym i zdolnym do samostanowienia. Tylko na tej podstawie może on być autorem „mowy ciała” — może też być autorem (współautorem) małżeństwa jako znaku: Bożego znaku stworzenia i „odkupienia ciała”. Fakt, że jest on (ona) człowiekiem pożądliwości, nie przesądza o tym, aby człowiek ów nie był zdolny do odczytywania mowy ciała w prawdzie. Jest „człowiekiem pożądliwości” — ale jest równocześnie zdolny odróżnić prawdę od fałszu w mowie ciała i może być autorem znaczeń prawdziwych (lub fałszywych) tejże mowy.

6 Jest człowiekiem pożądliwości — ale nie jest całkowicie zdeterminowany przez „libido” (w znaczenia, w jakim się często tego terminu używa). Determinacja taka oznaczałaby, że całokształt zachowań człowieka, choćby nawet np. wybór bezżeństwa z motywów religijnych, tłumaczy się tylko swoistymi przekształceniami tegoż „libido”. W takim jednak razie człowiek — w obrębie mowy ciała — byłby niejako skazany na zasadnicze zafałszowania: byłby tylko wyrazicielem swoistej determinacji przez „libido”, a nie byłby wyrazicielem prawdy (lub nieprawdy) samej miłości oblubieńczej oraz komunii osób, nawet mniemając, że jest wyrazicielem tej prawdy. W konsekwencji byłby więc skazany na podejrzewanie siebie i drugich, gdy chodzi o prawdę mowy ciała. Z racji pożądliwości ciała mógłby być tylko „oskarżony”, a nie mógłby być prawdziwie „wezwany”.

„Hermeneutyka sakramentu” pozwala nam wnosić, że człowiek jest zawsze zasadniczo „wezwany”, a nie tylko „oskarżony”. I to właśnie jako „człowiek pożądliwości”.

(9.2.1983)

### Obraz miłości oblubieńczej w Pieśni nad pieśniami

1 W okresie Świętego Roku Odkupienia zawiesiłem medytacje na temat miłości ludzkiej w planie Bożym. Teraz chciałbym zakończyć ten temat rozważaniami dotyczącymi przede wszystkim nauczania zawartego w Humanae vitae zaczynając od kilku refleksji związanych z Pieśnią nad pieśniami i Księgą Tobiasza. Wydaje mi się bowiem, że to, o czym zamierzam mówić w ciągu najbliższych tygodni, jest w pewnym sensie uwieńczeniem tego, co do tej pory przedstawiłem. Temat miłości oblubieńczej, jaka jednoczy mężczyznę i kobietę, łączy do pewnego stopnia ten fragment Biblii z całą tradycją „wielkiej analogii”, która poprzez pisma Proroków przeniknęła do Nowego Testamentu, w szczególności w Liście do Efezjan (Ef 5,21-33), którego komentowanie przerwałem na początku Roku Świętego.

Od razu jednak wypada powiedzieć, że temat ten w Pieśni nad pieśniami nie jest traktowany w obrębie owej analogii, jaką stanowi miłość Boga – Jahwe do Izraela (czy też w Liście do Efezjan: miłość Chrystusa do Kościoła). Temat miłości oblubieńczej znajduje się w tym szczególnym poemacie biblijnym poza tą wielką analogią1. Miłość oblubieńca i oblubienicy jest w Pieśni nad pieśniami sama dla siebie tematem, i na tym polega wyjątkowość i oryginalność tej księgi.

Stała się ona też przedmiotem rozlicznych prac egzegetycznych, komentarzy i hipotez. Ze względu na jej treść, pozornie „świecką”, różnie się też do niej ustosunkowywano: z jednej strony bywała obejmowana zakazem czytania, z drugiej — czerpali z niej najwięksi pisarze mistyczni, a wersety z Pieśni nad pieśniami znalazły miejsce w liturgii Kościoła2.

Chociaż bowiem analiza tekstu tej księgi każe nam jej treściową zawartość umieszczać poza obrębem wielkiej analogii prorockiej — to równocześnie jednak nie sposób oderwać tę treść od samej rzeczywistości najpierwotniejszego sakramentu. Nie sposób ją odczytywać inaczej jak tylko na przedłużeniu tego, co zostało zapisane w pierwszych rozdziałach Genesis jako świadectwo „początku” — tego początku”, do którego w decydującej rozmowie z faryzeuszami (por. Mt 19,4) odwołał się Chrystus. Pieśń nad pieśniami leży z pewnością na drodze tego właśnie sakramentu, w którym poprzez „mowę ciała” ustanowiony został widzialny znak uczestnictwa mężczyzny i kobiety w przymierzu łaski i miłości ofiarowanym człowiekowi przez Boga. Pieśń nad pieśniami świadczy o tym, jakie jest bogactwo tej „mowy”, której pierwszy zapis znajdujemy już w Księdze Rodzaju 2,23-25.

2 Już pierwsze wersety Pieśni od razu wprowadzają w nastrój całego „poematu”, w którym oblubieniec i oblubienica poruszają się niejako w kręgu zakreślonym przez wewnętrzne promieniowanie miłości. Słowa oblubieńców, a także ich ruchy, gesty, oraz całe zachowanie — wszystko to odpowiada wewnętrznemu poruszeniu serc. Tylko przez pryzmat owego poruszenia można rozumieć „mowę ciała”, w której dokonuje się owo odkrycie, jakiemu dał wyraz pierwszy człowiek — mężczyzna — wobec tej, która została stworzona jako „pomoc jemu podobna” (por. Rdz 2,20.23), została zaś stworzona, jak głosi zapis biblijny, z jego „żebra” („żebro” zdaje się także wskazywać na serce).

Odkrycie to — uprzednio już przeanalizowane na gruncie Księgi Rodzaju 2 — w Pieśni nad pieśniami przyobleka się w całe bogactwo mowy ludzkiej miłości. To, co w rozdziale 2 Księgi Rodzaju (23-25) wypowiedziane zostało przy pomocy kilku zaledwie słów — słów prostych i podstawowych — rozwija się tutaj jako rozległy dialog, a raczej: dwugłos, w którym słowa oblubieńca i oblubienicy wzajemnie się przeplatają i wzajemnie dopełniają. Pierwsze słowa mężczyzny z Księgi Rodzaju 2,23 na widok stworzonej przez Boga kobiety wyrażają zadziwienie i podziw — rzec można: fascynację. Podobna fascynacja — zadziwienie i podziw — płynie w rozbudowanej postaci poprzez wersety Pieśni nad pieśniami. Płynie spokojną jednolitą falą właściwie od początku do końca poematu.

3 Nawet powierzchowna analiza tekstu Pieśni nad pieśniami przemawia za tym, żeby w tej wzajemnej fascynacji słyszeć „mowę ciała”. Zarówno bowiem punktem wyjścia, jak też punktem dojścia owej fascynacji — wzajemnego zadziwienia i podziwu — jest kobiecość oblubienicy i męskość oblubieńca w bezpośrednim doświadczeniu jej widzialności. Wypowiadane przez oboje słowa miłości koncentrują się więc na „ciele” nie tyle dlatego, że stanowi ono samo dla siebie źródło wzajemnej fascynacji — ale także i przede wszystkim dlatego, że na nim zatrzymuje się wprost i bezpośrednio owo przejęcie się drugim człowiekiem, drugim — kobiecym lub męskim — „ja”, które w wewnętrznym poruszeniu serca inicjuje miłość. Miłość też wyzwala szczególne przeżycie piękna, które koncentruje się na tym, co widzialne, chociaż ogarnia równocześnie całą osobę. Przeżycie piękna kształtuje upodobanie.

„O najpiękniejsza z niewiast” (Pnp 1,8) mówi oblubieniec, a echem są słowa oblubienicy: „Śniada jestem, lecz piękna, córki jerozolimskie” (1,5). Słowa męskiego zachwytu powtarzają się wciąż, powracają w każdej z pięciu pieśni poematu. Odpowiadają im podobne wypowiedzi oblubienicy.

4 Są to metafory, które mogą nas dzisiaj zaskakiwać. Wiele z nich zaczerpnięto z życia pasterzy, inne zdają się wskazywać na królewski stan oblubieńca3. Trzeba analizę tego poetyckiego języka pozostawić specjalistom. Sam fakt posługiwania się metaforą świadczy o tym, jak bardzo w danym wypadku „mowa ciała” szuka dla siebie oparcia i potwierdzenia w całej widzialności świata. Jest to niewątpliwie „mowa” odczytywana równocześnie sercem i oczami oblubieńca, w akcie szczególnej koncentracji na całym kobiecym „ja” oblubienicy. To „ja” mówi do niego każdym widzialnym rysem kobiecości, wywołując ów stan duszy, który można by określić jako fascynację, jako „oczarowanie”. To drugie kobiece „ja” mówi bez słów — natomiast wypowiadana bez słów „mowa ciała” znajduje swój bogaty odzew w słowach oblubieńca, w jego mowie pełnej poetyckiego uniesienia i metafor, które świadczą o przeżyciu piękna, o miłości upodobania. Jeżeli metafory Pieśni szukają dla tego piękna analogii w różnych przedmiotach widzialnego świata (tego świata, który jest „światem własnym” oblubieńca) — to równocześnie zdają się wskazywać na niewystarczalność każdego z nich z osobna. „Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie skazy” (Pnp 4,7) — tym zwrotem kończy oblubieniec, odchodząc od wszystkich metafor ku owej jednej, poprzez którą „mowa ciała” zdaje się wypowiadać integrum kobiecości i integrum osoby.

Będziemy kontynuować analizę Pieśni nad pieśniami podczas następnej audiencji generalnej.

(23.5.1984)

Przypisy

1 „Le Cantique est donc à prendre tout simplement pour ce qu'il est de faon manifeste: un chant d'amour humain”. To zdanie J. Winandy OSB wyraża przekonanie wydłużającej się dziś listy egzegetów (J. Winandy, Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de Sagesse, Maredsous 1960, s. 26).

2 Aby wytłumaczyć włączenie pieśni miłosnej do kanonu biblijnego, egzegeci żydowscy już w pierwszych wiekach po Chrystusie upatrywali w Pieśni nad pieśniami alegorię miłości Jahwe do Izraela, względnie historii Ludu Wybranego, w której ta miłość znajduje wyraz; w średniowieczu zaś upatrywano w niej alegorię Mądrości Bożej i szukającego jej człowieka.

Egzegeza chrześcijańska już od pierwszych wieków rozciągnęła to ujęcie na Chrystusa i Kościół (Hipolit i Orygenes), względnie na indywidualną duszę chrześcijanina (Grzegorz z Nyssy) lub Maryję (św. Ambroży), a w średniowieczu nawet na Jej Niepokalane Poczęcie (Ryszard od Św. Wiktora). Św. Bernard widział w Pieśni nad pieśniami dialog słowa Bożego i duszy, co doprowadziło w ujęciu św. Jana od Krzyża do mistycznych zaślubin.

Jedyny wyjątek w tej długiej tradycji alegoryzującej stanowił w IV w. Teodor z Mopswestii, który widział w Pieśni poemat opiewający ludzką miłość Salomona do córki faraona. Luter natomiast odniósł alegorię do Salomona i jego królestwa.

W ostatnich stuleciach pojawiły się nowe hipotezy. Rozważano np. Pieśń nad pieśniami jako dramat wierności, której oblubienica dotrzymuje pasterzowi mimo wszelkich pokus; jako zbiór pieśni, już to ludowych obrzędów weselnych, już to mityczno-rytualnych, odzwierciedlających np. kult Adonisa-Tammuza. Upatrywano nawet w Pieśni opis snu, odwołując się tak do starożytnych poglądów na nadprzyrodzone znaczenie snów, jak i na psychoanalizę.

W XX w. powrócono również do najstarszych tradycji alegoryzujących (Bea), dostrzegając znowu w Pieśni nad pieśniami historię Izraela (Joüon, Ricciotti) oraz rozbudowany midrasz (jak w swoim komentarzu stanowiącym „summę” alegorycznego rozumienia Pieśni nazywa ją A. Robert).

Jednocześnie jednak zaczęto odczytywać księgę w jej najbardziej oczywistym znaczeniu jako poemat sławiący naturalną ludzką miłość, (Rowley, Young, Laurin). Pierwszym, który ukazał w jaki sposób znaczenie to wiąże się z kontekstem biblijnym Rdz 2, był Karl Barth. Dubarle wychodzi z założenia, że wierna i szczęśliwa miłość ludzka objawia człowiekowi cechy miłości Bożej, a Van den Oudenrijn widzi w Pieśni nad pieśniami antytyp owego sensu typicznego, jaki ukazuje Ef 5,23. Murphy, wykluczając wszelkie tłumaczenia alegoryczne i przenośne, podkreśla, że miłość ludzka, stworzona i pobłogosławiona przez Boga, może stanowić temat natchnionej księgi biblijnej.

D. Lys stwierdza, że treść Pieśni nad pieśniami jest zarazem seksualna i sakralna. Gdy pomija się tę drugą cechę, traktuje się Pieśń nad pieśniami jako czysto świecki erotyk; gdy ignoruje się pierwszą cechę, wpada się w alegoryzowanie. Tylko łączne ujęcie obu cech pozwala należycie odczytać Pieśń nad pieśniami.

Obok dzieł wymienionych wyżej autorów, por. zwłaszcza ze względu na zarys historii egzegezy Pieśni nad pieśniami: H. H. Rowley, „The interpretation of the Song of Songs”, w: The Servant of The Lord and other Essays on the Old Testament, London 1952, s. 191-233; D. Lys, Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques (Lectio divina, 51) Paris 1968, s. 31-35.

3 O ile istnieje szereg rozbieżnych hipotez na temat rodzaju literackiego Pieśni nad pieśniami (np. alegoria, dramat, zbiór pieśni weselnych, a nawet rytualno-mitycznych), o tyle nie ma wątpliwości co do artystycznych walorów Pieśni: autor posługiwał się klasycznym językiem hebrajskim z najwyższym kunsztem literackim, podkreślonym przez bogactwo metafor sielankowych i dworskich. Stąd też nie dziwi fakt, że przenośnie sprzed prawie trzech tysięcy lat mogą odbiegać od naszych dzisiejszych wzorów.

### Język miłości i „mowa ciała”

1 Podejmujemy w dalszym ciągu analizę Pieśni nad pieśniami pod kątem właściwego i głębszego zrozumienia znaku sakramentalnego małżeństwa — znaku, który kształtuje się poprzez „mowę ciała”, która jest szczególną, zrodzoną z serca mową miłości.

Oblubieniec, wyrażając szczególne przeżycie wartości, które promieniuje na wszystko, co pozostaje w związku z umiłowaną osobą, mówi:

„Oczarowałaś me serce, siostro ma, oblubienico,

oczarowałaś me serce

jednym spojrzeniem twych oczu,

jednym paciorkiem twych naszyjników.

Jak piękna jest miłość twoja, siostro ma, oblubienico” (Pnp 4,9-10).

Dla teologii ciała — a w tym wypadku dla teologii znaku sakramentalnego — jest sprawą zasadniczej wagi, kim w owym dwugłosie — dialogu miłości — jest kobiece „ty” dla męskiego „ja” i wzajemnie.

Oblubieniec z Pieśni nad pieśniami mówi naprzód: „Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja” (Pnp 4,7) — i w tym samym kontekście zwraca się do niej: „siostro ma, oblubienico” (Pnp 4,9). Nie nazywa jej imieniem własnym — natomiast używa wyrażeń, które mówią więcej aniżeli imię własne. Pod pewnym względem nazwanie (i wezwanie) oblubienicy jako „siostry” zdaje się jeszcze bardziej wymowne i bardziej zakorzenione w całokształcie Pieśni niż nazwanie jej „przyjaciółką”.

2 Wyraz „przyjaciółka” wskazuje na to, co zawsze jest istotne dla miłości, która stawia drugie „ja” przy swoim „ja”. „Przy-jaźń” — miłość przyjaźni, amor amicitiae, oznacza w Pieśni nad pieśniami szczególne przybliżenie, odczuwanie i przeżywanie jako siła wewnętrznie jednocząca. Fakt, że w tym przybliżeniu owo kobiece „ja” jawi się dla oblubieńca jako „siostra” — i że właśnie jako siostra jest oblubienicą — posiada szczególną wymowę. Wyrażenie „siostra” mówi o jedności w człowieczeństwie i zarazem o kobiecej inności, oryginalności tegoż człowieczeństwa. Jest to inność i oryginalność nie tylko ze względu na płeć, ale także ze względu na sam sposób „bycia osobą”. Jeśli „być osobą” znaczy nie tylko „być podmiotem”, ale także „pozostawać w relacji” — to „siostra” zdaje się najprościej wyrażać podmiotowość kobiecego „ja” w jego osobowej relacji: w jego otwarciu w stronę drugich, bliźnich — z tym, że szczególnym adresatem owego otwarcia staje się mężczyzna jako „brat”. „Siostra” poniekąd pomaga mężczyźnie określić siebie samego w ten sposób, stanowi poniekąd dla niego wyzwanie w tym kierunku.

3 Oblubieniec z Pieśni przyjmuje to właśnie wyzwanie. Szuka wspólnej przeszłości, jakby wywodzili się z kręgu tej samej rodziny, jakby łączyły ich od dzieciństwa wspomnienia wspólnego domu. Czują się sobie bliscy jak brat i siostra, którzy tej samej matce zawdzięczają życie. W ślad za tym idzie szczególne poczucie obopólnej przynależności. To, że czują się bratem i siostrą, pozwala im bezpiecznie przeżywać wzajemną bliskość i dawać temu zewnętrzne wyrazy, znajdując w tym oparcie i nie lękając się złego sądu innych ludzi.

Słowa oblubieńca poprzez wezwanie „siostro” starają się odtworzyć jakby historię kobiecości osoby umiłowanej, widzą ją jeszcze w okresie dziewczęcym — i poprzez takie spojrzenie, sięgające w przeszłość, ogarniają całe jej „ja” — duszę i ciało — bezinteresowną czułością. Stąd rodzi się z kolei ów pokój, o jakim mówi oblubienica. Jest to „pokój ciała”, pozornie podobny do snu („na cóż rozbudzać umiłowaną, póki nie zechce sama?”, Pnp 8,4). Jest to nade wszystko pokój spotkania w człowieczeństwie jako obrazie Bożym — spotkanie przez wzajemne bezinteresowne obdarowanie („odkąd stałam się w jego oczach jako ta, która znalazła pokój”).

4 W relacji do wątku poprzedniego, który można by nazwać wątkiem „siostrzanym” (a zarazem „braterskim”), wyłania się w miłosnym dwugłosie Pieśni nad pieśniami inny wątek — powiedzmy: inna warstwa treści. Możemy ją prześledzić, wychodząc od pewnych zwrotów, które w całokształcie poematu wydają się posiadać znaczenie kluczowe. Ów wątek (czy też warstwa) nie jest nigdzie w Pieśni nad pieśniami formalnie wyodrębniony. Wypada raczej stwierdzić, że przebiega on poprzez cały utwór, chociaż ujawnia się wyraźnie w niektórych tylko kadencjach poetyckiego tekstu. Oto oblubieniec mówi:

„Ogrodem zamkniętym jesteś, siostro ma, oblubienico,

ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym” (Pnp 4,12).

Przytoczone obecnie metafory: „ogród zamknięty — źródło zapieczętowane”, ujawniają obecność innego spojrzenia na to samo kobiece „ja”.

Oblubienica staje w oczach mężczyzny jako pani swej tajemnicy. Można powiedzieć, iż obie metafory wyrażają całe osobowe dostojeństwo płci — owej kobiecości, która należąc do osobowej struktury samoposiadania, może z kolei stanowić nie tylko o metafizycznej głębi, ale także o właściwej prawdzie i autentyczności osobowego oddania. To oddanie ma swój własny wymiar — wówczas, gdy w perspektywie miłości oblubieńczej ma się odsłonić owo małżeńskie” poznanie”, o jakim mowa w Księdze Rodzaju.

Język metafor — język poetycki — wydaje się w tej dziedzinie szczególnie trafny i precyzyjny. Dla mężczyzny „siostra – oblubienica” jest panią swej tajemnicy, podobnie jak „ogród zamknięty” i „źródło zapieczętowane”. Odczytywana w prawdzie „mowa ciała” idzie w parze z odkryciem wewnętrznej nietykalności osoby. A równocześnie to właśnie odkrycie wyraża właściwą głębię wzajemnej przynależności oblubieńców — tego rodzącego się i rozwijającego poczucia, że należą do siebie: że są dla siebie przeznaczeni: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” (Pnp 2,16; por. 6,3).

5 To poczucie wzajemnej przynależności rozbrzmiewa przede wszystkim w ustach oblubienicy. Poniekąd odpowiada ona w tych słowach na te słowa oblubieńca, w których on wyznał ją panią swej tajemnicy. Kiedy oblubienica mówi: „mój miły jest mój” — chce powiedzieć zarazem: jest tym, któremu siebie zawierzam — i dlatego mówi: „a ja jestem jego” (Pnp 2,16). Zaimki „mój” i „moja” pokrywają w tym miejscu całą głębię owego zawierzenia, które odpowiada wewnętrznej prawdzie osoby. Odpowiada również oblubieńczemu znaczeniu kobiecości w relacji do męskiego „ja” — czyli odczytanej w prawdzie osobowej godności, „mowie ciała”.

Tę prawdę wypowiedział ze swej strony oblubieniec metaforą „ogrodu zamkniętego” i „źródła zapieczętowanego” — oblubienica odpowiada na to słowami oddania, czyli zawierzenia siebie. Jako pani swego wyboru odpowiada: „ja jestem jego”. Pieśń nad pieśniami subtelnie uwydatnia wewnętrzną prawdę tej odpowiedzi: wolność daru jest odpowiedzią na głęboką świadomość daru, jaka wyraża się w słowach oblubieńca. Przez taką prawdę i wolność kształtuje się miłość, o której trzeba powiedzieć, że jest prawdziwa.

(30.5.1984)

### Miłość „potężna jak śmierć”: ku przekroczeniu granic „mowy ciała”

1 Także i dziś zajmiemy się analizą Pieśni nad pieśniami, ażeby lepiej zrozumieć pojęcie znaku sakramentalnego małżeństwa.

Prawdy miłości głoszonej przez Pieśń nad pieśniami nie sposób oddzielić od „mowy ciała”. Prawda miłości sprawia, że „mowa ciała” jest odczytywana w prawdzie. Jest to także prawda narastającej przez miłość bliskości oblubieńców; bliskość zaś oznacza również wprowadzenie w tajemnicę osoby, co jednak nie oznacza pogwałcenia tej tajemnicy (por. Pnp 1,13-14.16).

Prawda narastającej przez miłość bliskości oblubieńców rozwija się w podmiotowym wymiarze „serca”, uczucia i odczucia. Jest to zarazem w tym wymiarze odkrywanie daru drugiego człowieka w sobie — poniekąd „kosztowanie” go w sobie (por. Pnp 2,3-6). Poprzez ów krąg bliskości oblubieniec wszedł pełniej w doświadczenie owego daru, jaki od strony kobiecego „ja” łączy się z oblubieńczym wyrazem i znaczeniem ciała. Słowa mężczyzny (por. Pnp 7,1-8) nie zawierają w sobie tylko poetyckiego opisu umiłowanej, piękna jej kobiecości, na którym zatrzymują się zmysły — słowa te mówią o darze i obdarowaniu. Oblubienica wie, że ku niej „zwraca się jego pożądanie”. Wychodzi na jego spotkanie z gotowością oddania siebie. Miłość, która ich łączy, jest natury duchowej i zmysłowej zarazem. Na gruncie takiej miłości dokonuje się również odczytywanie w prawdzie oblubieńczego sensu ciała, skoro mężczyzna i kobieta mają wspólnie ustanowić ów znak wzajemnego obdarowania się sobą, który wyciska pieczęć na całym ich życiu.

2 W Pieśni nad pieśniami „mowa ciała” włączona jest w szczególny proces wzajemnego dążenia ku sobie osób: oblubieńca i oblubienicy, który to proces przenika całą Pieśń. Wyraża się on w częstych refrenach, które mówią o pełnym tęsknoty szukaniu się i odnajdywaniu wzajemnym oblubieńców (por. Pnp 2,7; 5,2). Przynosi im to radość i odpoczynek w sobie, a zarazem jak gdyby nakazuje znowu szukać — i dalej szukać. Odnosi się wrażenie, iż docierając do siebie, przeżywając swoją bliskość, równocześnie wciąż jeszcze ku czemuś dążą — ulegają wezwaniu czegoś, co przerasta zawartość chwili, co zdaje się też przekraczać granice erosa odczytywane słowami wzajemnej „mowy ciała” (por. Pnp 1,7-8; 2,17).

Szukanie — dążenie — ma swój wymiar wewnętrzny: nawet we śnie „serce czuwa”. Zrodzone z miłości na gruncie „mowy ciała” męskie dążenie jest szukaniem integralnego piękna, szukaniem czystości wolnej od wszelkiej skazy — jest szukaniem doskonałości, w której zamyka się jak gdyby synteza piękna człowieczego, piękna duszy i ciała.

W Pieśni nad pieśniami ludzki eros odsłania oblicze miłości wciąż szukającej i wciąż jakby nie zaspokojonej. Poprzez strofy poematu idzie echo tego niepokoju:

„Otworzyłam ukochanemu memu,

lecz ukochany mój już odszedł i znikł;

życie mię odeszło, iż się oddalił.

Szukałam go, lecz nie znalazłam,

wołałam go, lecz mi nie odpowiedział. […]

Zaklinam was, córki jerozolimskie:

jeśli umiłowanego mego znajdziecie,

cóż mu oznajmicie?

Że chora jestem z miłości” (Pnp 5,6.8).

3 Tak więc strofy Pieśni nad pieśniami ujawniają erosa jako tę postać ludzkiej miłości, w której uruchomione zostają energie pożądania, a w nich zakorzenia się poczucie — czyli podmiotowa pewność — wzajemnej przynależności. Równocześnie jednak wiele strof naszego poematu każe nam zastanowić się nad tym, skąd bierze się owo szukanie i niepokój towarzyszący poczuciu wzajemnej przynależności. Czy niepokój ten leży również w naturze erosa? Jeśli tak — to wskazywałby on zarazem na potrzebę przerastania samego siebie. Prawda miłości wyraża się w poczuciu wzajemnej przynależności, która jest owocem obustronnego dążenia i szukania — i równocześnie prawda ta wyraża się w potrzebie dążenia i szukania, jaka rodzi się z przeżycia wzajemnej przynależności.

W takiej wewnętrznej potrzebie, w takiej dynamice miłości, odsłania się pośrednio jakby niemożność przywłaszczenia i posiadania osoby przez osobę. Jest ona kimś, kto przerasta te wszystkie skale przywłaszczenia i ogarnięcia, posiadania i zaspokojenia, jakie wyłaniają się z samej „mowy ciała”. Jeżeli „mowę” tę oblubieniec i oblubienica odczytują w pełnej prawdzie osoby i miłości, wówczas coraz głębiej się przekonują, że granicą ich przynależności jest ów wzajemny dar, w którym miłość objawia się „tak potężna jak śmierć” — czyli sięga niejako do ostatecznych granic „mowy ciała”, by również i te granice sobą przekraczać. Wewnętrzną prawdą miłości, prawdą wzajemnego daru, oblubieniec i oblubienica są niejako stale wzywani, ażeby poprzez różne środki wyrazu wzajemnej przynależności — a nawet poniekąd od nich odchodząc — docierali do tego, co stanowi samą ukrytą istotę obdarowania osoby osobą.

4 Stąpając po ścieżkach słów, wydeptywanych strofami Pieśni nad pieśniami, zdajemy się więc przybliżać do tego wymiaru, w którym eros szuka dopełnienia inną jeszcze prawdą miłości. Kiedyś — w świetle Chrystusowej męki i zmartwychwstania — prawdę tę wypowie Paweł z Tarsu słowami 1 Listu do Koryntian: „Miłość cierpliwa jest — łaskawa jest — miłość nie zazdrości — nie szuka poklasku — nie unosi się pychą — nie dopuszcza się bezwstydu — nie szuka swego — nie unosi się gniewem — nie pamięta złego — nie cieszy się z niesprawiedliwości — lecz współweseli się z prawdą — wszystko znosi — wszystkiemu wierzy — we wszystkim pokłada nadzieję — wszystko przetrzyma — miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13,4-8).

Czy prawda o miłości wypowiedziana strofami Pieśni nad pieśniami, potwierdza się w świetle tych Pawłowych słów? I tak np. czytamy w Pieśni o miłości, której „zazdrość jest nieprzejednana jak Szeol” (Pnp 8,6) — a w liście Pawłowym czytamy, że „miłość nie zazdrości”. W jakim stosunku pozostają do siebie jedne i drugie słowa o miłości? W jakim stosunku pozostaje „miłość, która jest potężna jak śmierć” wedle słów Pieśni nad pieśniami, do miłości, „która nigdy nie ustaje” wedle słów Pawłowego listu? Nie mnożymy tych pytań, nie rozbudowujemy porównawczej analizy. Zdaje się jednak, że miłość otwiera się tutaj przed nami jakby w dwóch perspektywach: jakby to, w czym ludzki eros zamyka swój własny horyzont, otwierało się poprzez słowa Pawłowe w innym jeszcze horyzoncie miłości. Przemawia ona innym językiem, wyłania się jakby z innego wymiaru osoby i do innej wzywa i zaprasza komunii osób. Miłości tej nadano imię „agape”, agape zaś doprowadza do spełnienia erosa, oczyszczając go.

W ten sposób zakończyliśmy te krótkie rozważania nad Pieśnią nad pieśniami, których celem było pogłębienie problematyki „mowy ciała”. Dla tych rozważań Pieśń nad pieśniami posiada zupełnie szczególne znaczenie.

(6.6.1984)

### Wobec próby życia i śmierci: Tobiasz i Sara

1 Komentując w minionych tygodniach Pieśń nad pieśniami, podkreśliłem, w jaki sposób znak sakramentalny małżeństwa powstaje na bazie „mowy ciała”, którą mężczyzna i kobieta wyrażają we właściwej im prawdzie. Pod tym kątem pragnę przeanalizować niektóre fragmenty Księgi Tobiasza.

W opisie zaślubin Tobiasza i Sary odnajdujemy prócz słowa „siostra” — dzięki któremu w miłości oblubienicy zdaje się tkwić głęboko rys braterski — inny jeszcze wątek, który budzi skojarzenia z Pieśnią. Pamiętamy, że w dwugłosie oblubieńców miłość, którą wzajemnie wyznają, jest tak „potężna jak śmierć” (Pnp 8,6). W Księdze Tobiasza znajdujemy zdanie, które mówiąc, że on „zapłonął ku niej [Sarze] wielką miłością i serce jego przylgnęło do niej” (Tb 6,19), przedstawia sytuację, która potwierdza prawdę słów o miłości „potężnej jak śmierć”.

2 Trzeba tutaj nawiązać do pewnych szczegółów, które tłumaczą się na tle specyficznego charakteru Księgi Tobiasza. Czytamy tam o Sarze, córce Raguela, że była ona już siedmiokrotnie oddawana w małżeństwo różnym mężczyznom (Tb 6,14), ale oto każdy z nich przy pierwszym zbliżeniu do swej małżonki ponosił śmierć. Działo się to za sprawą złego ducha, miał więc również i młody Tobiasz powody, aby lękać się podobnej śmierci.

Tak więc miłość Tobiasza od pierwszej chwili musiała stanąć wobec próby i życia, i śmierci. Słowa o miłości „potężnej jak śmierć”, wypowiadane w uniesieniu serc przez oblubieńców z Pieśni nad pieśniami, tu nabierają charakteru rzeczywistej próby. Jeśli miłość okazuje się tak potężna jak śmierć, to przede wszystkim w tym sensie, że Tobiasz (a wraz z nim i Sara) bez wahania idą na spotkanie tej próby. Z kolei zaś dlatego, że w owej próbie życia i śmierci zwycięża życie: miłość okazuje się w próbie nocy poślubnej potężniejsza niż śmierć.

3 Owa próba życia i śmierci posiada inne jeszcze znaczenie dla zrozumienia miłości i małżeństwa naszych nowożeńców. Oto — łącząc się ze sobą jako mąż i żona, mają znaleźć się w sytuacji, w której zmagają się ze sobą siły dobra i zła i przesilają się wzajemnie. Dwugłos oblubieńców z Pieśni na pieśniami zdaje się zupełnie nie dostrzegać tego wymiaru rzeczywistości. Oblubieńcy żyją i wypowiadają się w jakimś świecie idealnym czy „abstrakcyjnym”, w którym zmaganie się obiektywnych sił dobra i zła jakby nie istniało. A może to własna moc miłości oraz jej wewnętrzna prawda przesłaniają sobą owo wzajemne zmaganie się w człowieku i wokół człowieka? Jednakże pełnia tej prawdy i mocy, jaka właściwa jest miłości, wydaje się inna. Zdaje się ona sięgać raczej tam, dokąd prowadzi nas doświadczenie z Księgi Tobiasza. W tym ujawnia się prawda i moc miłości, że jest ona zdolna stanąć pomiędzy siłami dobra i zła, jakie zmagają się w człowieku i wokół człowieka, ufna w zwycięstwo dobra i gotowa uczynić wszystko, aby dobro odniosło zwycięstwo.

Tak więc o prawdzie miłości oblubieńców z Księgi Tobiasza nie świadczą słowa wypowiadane językiem miłosnego uniesienia, jak w Pieśni nad pieśniami — ale świadczą decyzje i czyny, podejmujące cały trud ludzkiej egzystencji w jedności dwojga. „Mowa ciała” zdaje się tu przemawiać słowami rozstrzygnięć i czynów, zrodzonych z miłości, która zwycięża, ponieważ się modli.

4 Modlitwa Tobiasza, która ma przede wszystkim charakter uwielbienia i dziękczynienia, a potem staje się modlitwą błagalną, sprowadza „mowę ciała” na grunt zasadniczych tematów teologii ciała. Jest to mowa „zobiektywizowana”, przejęta nie tyle emocjonalną siłą przeżycia, ile głębią i powagą prawdy samego bytu. Prawdę tę oblubieńcy wspólnie wyznają przed Bogiem Przymierza: „Boże ojców naszych” (Tb 8,5). Można powiedzieć, że w tej postaci „mowa ciała” staje się mową liturgii. Tobiasz i Sara przemawiają językiem szafarzy sakramentu, świadomych tego, że w przymierzu małżeńskim mężczyzny i kobiety właśnie poprzez „mowę ciała” wyraża się i urzeczywistnia tajemnica, która ma swoje źródło w samym Bogu. Ich zaś małżeńskie przymierze jest wszakże obrazem i najpierwotniejszym sakramentem Przymierza Bożego z człowiekiem, z rodzajem ludzkim — tego Przymierza, które ma swój początek w odwiecznej miłości. Tobiasz i Sara kończą swoją modlitwę słowami: „Okaż mnie i jej miłosierdzie, i pozwól razem dożyć starości” (Tb 8,7). Można przyjąć (na podstawie kontekstu), że mają wówczas przed oczyma perspektywę trwania we wspólnocie do końca swych dni — perspektywę, która otwiera się przed nimi próbą życia i śmierci już w ciągu tej pierwszej nocy poślubnej. Równocześnie zaś widzą wzrokiem wiary świętość owego powołania, w którym poprzez jedność dwojga budowaną w prawdzie wzajemnej „mowy ciała” mają odpowiedzieć na głos samego Boga zawarty w tajemnicy początku. Dlatego właśnie proszą: „Okaż mnie i jej miłosierdzie”.

5 Oblubieńcy z Pieśni nad pieśniami w gorących słowach wyznają wzajemnie swoją ludzką miłość. Nowożeńcy z Księgi Tobiasza proszą Boga o to, ażeby mogli sprostać miłości. Jedno i drugie znajdzie swoje miejsce w tym, co stanowi sakramentalny znak małżeństwa. Jedno i drugie ma swój udział w kształtowaniu się tego znaku.

Można powiedzieć, że poprzez jedno i drugie „mowa ciała” — odczytywana zarówno w „podmiotowym” wymiarze prawdy ludzkich serc, jak też w „przedmiotowym” wymiarze prawdy istnienia we wspólnocie (in communione) — staje się językiem liturgii. Modlitwa nowożeńców z Księgi Tobiasza zdaje się świadczyć o tym, z pewnością inaczej niż Pieśń nad pieśniami — i z pewnością też w sposób głęboko przejmujący.

(27.6.1984)

### Integralny sens znaku sakramentalnego małżeństwa

1 Nawiążemy dzisiaj do „klasycznego” tekstu z piątego rozdziału Listu do Efezjan, który odsłania odwieczne źródła przymierza w miłości Ojca, a zarazem jego nowe i definitywne ustanowienie w Jezusie Chrystusie.

Tekst ten prowadzi nas do takiego wymiaru „mowy ciała”, który można by nazwać „mistycznym”. Wszak mówi on o małżeństwie jako „wielkim misterium” („tajemnica to wielka”, Ef 5,32). A chociaż misterium to wypełnia się w oblubieńczym zjednoczeniu Chrystusa – Odkupiciela z Kościołem i Kościoła – Oblubienicy z Chrystusem („a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła”) — chociaż wypełnia się ono ostatecznie w wymiarach eschatologicznych — to jednak autor Listu do Efezjan z tego tak „absolutnie” i „eschatologicznie” zarysowanego zjednoczenia Chrystusa i Kościoła w miłości oblubieńczej nie waha się rozciągnąć swej analogii na sakramentalny znak oblubieńczego przymierza mężczyzny i kobiety, którzy są sobie „wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5,21). Nie waha się tej mistycznej analogii przenieść na „mowę ciała” odczytywaną w prawdzie oblubieńczej miłości i małżeńskiej jedności dwojga.

2 Trzeba przyjąć całą logikę tego zdumiewającego tekstu, który uwalnia nasze myślenie w sposób radykalny zarówno od pierwiastków manicheizmu, jak i od niepersonalistycznego pojmowania ciała — a równocześnie przybliża „mowę ciała” zawartą w znaku sakramentalnym małżeństwa do wymiaru realnej świętości.

Sakramenty zaszczepiają świętość na glebie całego człowieczeństwa. Przenikają mocami świętości dusze i ciało: kobiecość i męskość osobowego podmiotu. To wszystko wyraża się właśnie w języku liturgii — wyraża się i urzeczywistnia. Liturgia, język liturgii, wynosi małżeńskie przymierze mężczyzny i kobiety oparte na odczytanej w prawdzie „mowie ciała” do wymiarów „misterium” — i równocześnie pozwala się urzeczywistniać owemu przymierzu poprzez „mowę ciała” w tych wymiarach. O tym właśnie mówi znak sakramentu małżeństwa, który w języku liturgii wyraża międzyosobowe wydarzenie, naładowane intensywną treścią osobową — i równocześnie poprzez całą tę treść zadane obojgu „aż do śmierci”. Znak sakramentalny oznacza nie tylko samo fieri — stawanie się małżeństwem, ale także buduje całe jego esse — jego trwały byt: jedno i drugie jako rzeczywistość sakralną i sakramentalną, zakorzenioną w wymiarze Przymierza i łaski — w wymiarze stworzenia i odkupienia. W taki sposób język liturgii, zadaje dwojgu: mężczyźnie i kobiecie — miłość, wierność i uczciwość małżeńską poprzez „mowę ciała”. Zadaje im jedność i nierozerwalność małżeństwa w „mowie ciała”. Zadaje im całe sacrum osoby i komunii osób — a tym samym ich własną kobiecość i męskość — w tej właśnie mowie.

3 W takim znaczeniu mówimy, że język liturgii staje się „mową ciała”. Oznacza to zaś szereg faktów i zadań, które składają się na „duchowość” małżeństwa, na jego „etos”. W życiu codziennym małżonków fakty te stają się równocześnie zadaniami, zadania zaś faktami. Są to fakty — podobnie jak i zadania — natury duchowej, wyrażają się zaś równocześnie „mową ciała”. Pisze o tym autor Listu do Efezjan: „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało” (Ef 5,28), „jak siebie samego”. „A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża” (Ef 5,33). Oboje zresztą mają być „wzajemnie sobie poddani w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5,21).

Mowa ciała jako trwała kontynuacja języka liturgii wyraża się nie tylko jako fascynacja i upodobanie wzajemne z Pieśni nad pieśniami. Wyraża się ona równocześnie jako głębokie odczucie sacrum, które wtopione jest niejako w samą męskość i kobiecość małżonków poprzez wymiar „misterium”: mysterium magnum z Listu do Efezjan, które przecież swymi korzeniami sięga samego „początku” w tajemnicy stworzenia człowieka mężczyzną i kobietą na podobieństwo Boga.

4 Tak więc owa „bojaźń Chrystusowa” i „cześć”, o jakiej mówi autor Listu do Efezjan nie jest niczym innym, jak tylko duchowo dojrzałą postacią fascynacji wzajemnej mężczyzny kobiecością kobiety, a kobiety męskością mężczyzny, która po raz pierwszy objawia się w Księdze Rodzaju (2,23-25). Z kolei ta sama fascynacja płynie niejako szerokim nurtem poprzez strofy Pieśni nad pieśniami, aby — w innych zupełnie okolicznościach — znaleźć swój zwięzły, skondensowany wyraz w Księdze Tobiasza. Jej duchowa dojrzałość nie jest niczym innym, jak owocowaniem daru czci — jednego z biblijnych siedmiu darów Ducha Świętego, o czym na swój sposób mówił już św. Paweł w 1 Liście do Tesaloniczan (4,4-7). Skądinąd jednak nauka Pawła o czystości jako o „życiu według Ducha” (por. Rz 8,5), pozwala nam (zwłaszcza na gruncie 1 Kor 6) zidentyfikować ową „cześć” w znaczeniu charyzmatycznym — a więc jako dar Ducha Świętego.

List do Efezjan — kiedy wzywa małżonków, aby byli sobie wzajemnie poddani „w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5,21), kiedy z kolei wzywa do „czci” w odniesieniu małżeńskim, zdaje się wskazywać zgodnie z tradycją Pawłową na czystość jako cnotę i jako dar.

W ten sposób — przez cnotę, a bardziej jeszcze przez dar („życie według Ducha”) — dojrzewa duchowo owa wzajemna fascynacja męskością i kobiecością. Oboje: mężczyzna i kobieta, odrywając się od samej „pożądliwości”, odnajdują właściwy wymiar wolności daru związany z kobiecością i męskością na gruncie prawdziwie oblubieńczego znaczenia ciała. W ten sposób język liturgii: język sakramentu i „misterium” — staje się w ich życiu i obcowaniu „mową ciała”, w całej nieznanej przedtem głębi, prostocie i piękności.

Taki wydaje się integralny sens znaku sakramentalnego małżeństwa: mężczyzna i kobieta wychodzą w nim poprzez „mowę ciała” na spotkanie wielkiego „misterium”, ażeby światło tego misterium: światło prawdy i piękna wyrażone w języku liturgii, przenieść w „mowę ciała”, tłumacząc ją na mowę praxis miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej: na etos tej nadziej, która zakorzeniona została w „odkupieniu ciała” (por. Rz 8,23). Na tej drodze życie małżeńskie poniekąd staje się liturgią.

(4.7.1984)

## Rozdział III. Moralność małżeńska i rodzinna

### Encyklika *Humanae vitae* odczytana w świetle dotychczasowych rozważań

1 Dotychczasowe rozważania wokół problemu ludzkiej miłości w perspektywie Bożego planu pozostałyby w pewnym sensie niepełne bez próby odnalezienia ich konkretnego zastosowania w dziedzinie moralności małżeńskiej i rodzinnej. Pragniemy uczynić ten kolejny krok, który doprowadzi nas do zakończenia naszej długiej już wędrówki, związanej z doniosłą wypowiedzią Magisterium ostatnich czasów: encykliką Humanae vitae, którą papież Paweł VI ogłosił w lipcu 1968 roku. Odczytamy ten ważny dokument w świetle tych wniosków, do których doszliśmy poprzez rozważanie poświęcone pierwotnemu zamysłowi Boga oraz słowom Chrystusa, które do niego się odnoszą.

2 „Kościół […] naucza, że konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje, wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego”1. „Nauka ta, wielokrotnie przez Nauczycielski Urząd Kościoła podana wiernym, ma swoją podstawę w ustanowionym przez Boga nierozerwalnym związku — którego człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać — między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim: między oznaczaniem jedności i oznaczaniem rodzicielstwa”2.

3 Rozważania nasze pragniemy związać z tym przede wszystkim fragmentem encykliki Humanae vitae, który mówi o „podwójnej funkcji znaku w zbliżeniu małżeńskim” oraz o „nierozerwalności” tej dwojakiej funkcji. Nie będzie to więc komentarz do całej encykliki, ale raczej interpretacja wybranego fragmentu. Z punktu widzenia nauki moralności zawartej w dokumencie fragment ten ma znaczenie centralne. Równocześnie zaś jest to fragment, który wydaje się pozostawać w szczególnie bliskim kontakcie z dotychczasowymi rozważaniami na temat małżeństwa w wymiarze znaku (sakramentalnego). Ponieważ, jak powiedzieliśmy, jest to fragment centralny encykliki, zatem należy przewidywać, że tkwi on bardzo głęboko w całej jej strukturze — i stąd jego analiza musi nas skierować w stronę różnych członów tejże struktury, nawet poza intencją podejmowania komentarza całości.

4 W rozważaniach na temat znaku sakramentalnego mówiliśmy wielokrotnie, że znak ten opiera się na odczytanej w prawdzie „mowie ciała”. Chodzi o prawdę odczytaną raz, na początku — wówczas, gdy nowożeńcy, ślubując sobie „miłość, wierność i uczciwość małżeńską […] aż do śmierci”, stają się szafarzami małżeństwa jako sakramentu Kościoła; chodzi z kolei o prawdę odczytywaną niejako stale na nowo. Mężczyzna i kobieta bowiem, żyjąc w małżeństwie „aż do śmierci”, trwale poniekąd stanowią ów znak, jaki ustanowili poprzez liturgię sakramentu w dniu swojego ślubu.

Słowa z encykliki papieża Pawła VI przytoczone powyżej dotyczą tego momentu we wspólnym życiu małżonków, w którym oni oboje, jednocząc się w stosunku małżeńskim, stają się wedle wyrażenia biblijnego „jednym ciałem” (Rdz 2,24). Właśnie w tym szczególnie ważnym momencie odczytanie w prawdzie „mowy ciała” jest też niezwykle doniosłe. Staje się ono podstawą działania w prawdzie, czyli postępowania zgodnego z normą moralności.

5 Autor encykliki nie tylko przypomina tę normę, ale stara się również podać właściwe jej uzasadnienie. Ażeby gruntowniej wyjaśnić ów „ustanowiony przez Boga nierozerwalny związek między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim” — Paweł VI zaraz w następnym zdaniu tak pisze: „Albowiem stosunek małżeński z najgłębszej swojej istoty, łącząc najściślejszą więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety”3.

Zauważmy, że w poprzednim zdaniu tekst mówi przede wszystkim o „znaczeniu”, w zdaniu kolejnym — „o naturze”: o naturze (czyli „istocie”) stosunku małżeńskiego. Określając tę istotę, tekst odwołuje się do „praw zawartych w samej naturze mężczyzny i kobiety”. Przejście od zdania wyrażającego odnośną normę moralności do zdania wyjaśniającego i uzasadniającego tę normę jest bardzo znamienne. Autor encykliki każe szukać uzasadnienia dla normy określającej moralność działań mężczyzny i kobiety w akcie małżeńskim w naturze tychże działań, a jeszcze głębiej: w naturze samych działających podmiotów.

6 W ten sposób istota (czyli natura) aktu małżeńskiego stanowi podstawę dla prawidłowego odczytania i odkrywania znaczeń, jakie aktowi małżeńskiemu winny odpowiadać w świadomości i decyzjach działających osób — oraz dla ustalenia właściwego związku tychże znaczeń, czyli ich nierozerwalności. Ponieważ „stosunek małżeński […] [jednocześnie] łączy najściślejszą więzią męża i żonę” i równocześnie: „czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia” — jedno zaś i drugie pochodzi „z najgłębszej jego istoty” — zatem świadomość ludzka „musi” (jest to konieczność rozumu, konieczność logiczna) odczytać równocześnie „dwojakie znaczenie tkwiące w stosunku małżeńskim” i zarazem „nierozerwalny związek pomiędzy tym dwojakim znaczeniem”.

Nie chodzi tu o nic innego, jak właśnie o odczytanie w prawdzie „mowy ciała”, jak to wielokrotnie już nazwaliśmy we wcześniejszych analizach biblijnych. Norma moralności, jakiej w tej dziedzinie stale nauczał Kościół, a którą Paweł VI przypomina i potwierdza w swej encyklice, polega na odczytaniu w prawdzie „mowy ciała”.

Chodzi tutaj o prawdę obiektywną naprzód w wymiarze ontologicznym („natura”), a następnie również w wymiarze podmiotowym i psychologicznym („znaczenie”). Tekst encykliki podkreśla, że chodzi w tym wypadku o normę prawa naturalnego.

(11.7.1984)

Przypisy

1 Humanae vitae, 11.

2 Tamże, 12.

3 Humanae vitae, 12.

### Objaśnienie nakazów prawa naturalnego

1 W encyklice Humanae vitae czytamy: „Kościół, wzywając ludzi do przestrzegania naturalnego prawa, które objaśnia swoją stałą doktryną, naucza, że konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachowywał swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego”1. Równocześnie zaś tenże sam tekst uwzględnia, a nawet uwydatnia, wymiar podmiotowy i psychologiczny, kiedy mówi o „znaczeniu”: „dwojakim znaczeniu tkwiącym w stosunku małżeńskim”.

„Znaczenie” powstaje w świadomości wraz z odczytaniem prawdy przedmiotu (ontologicznej). Jest ono poniekąd przeniesieniem tej prawdy w wymiar poznawczy: podmiotowy i psychologiczny. Autor Humanae vitae zdaje się w stronę tego ostatniego wymiaru skierowywać naszą szczególną uwagę. Świadczy o tym pośrednio również i takie zdanie: „Sądzimy, że ludzie naszej epoki są szczególnie przygotowani do zrozumienia, jak bardzo nauka ta jest zgodna z ludzkim rozumem”2.

2 Owa „zgodność z rozumem” dotyczy nie tylko prawdy obiektywnej w wymiarze ontologicznym, czyli tego, co odpowiada samej rzeczywistej strukturze aktu małżeńskiego. Dotyczy ona równocześnie tejże samej prawdy obiektywnej w wymiarze podmiotowym i psychologicznym, czyli prawidłowego rozumienia wewnętrznej struktury aktu małżeńskiego: właściwego odczytania znaczeń tej strukturze odpowiadających oraz ich nierozerwalnego związku — po to, aby z kolei takie znaczenie nadać ludzkiemu postępowaniu, ludzkim czynom. Na tym właśnie polega norma moralności i opierające się na niej normowanie ludzkich działań w sferze płciowości. W tym też sensie mówimy, że norma moralności utożsamia się z odczytaniem w prawdzie „mowy ciała”.

3 Tak więc encyklika Humanae vitae zawiera normę moralności oraz jej uzasadnienie, a przynajmniej uzasadniające wyjaśnienie. Norma moralności jest zasadą, w oparciu o którą kształtuje się wartość moralna czynów ludzkich: czyny zgodne z normą są moralnie dobre, czyny jej przeciwne, niezgodne z nią — moralnie złe. Autor encykliki podkreśla, że norma ta należy do „prawa naturalnego”, czyli że odpowiada samemu rozumowi. Kościół naucza tej normy, choć nie zawiera się ona formalnie (czyli w znaczeniu dosłownym) w samym Piśmie Świętym — naucza jej więc kierując się przekonaniem, że objaśnianie nakazów prawa naturalnego należy do kompetencji nauczycielskiej Kościoła.

Możemy jednakże powiedzieć jeszcze więcej. Chociaż norma moralności w ten sposób sformułowana, jak to czytamy w encyklice Humanae vitae, nie zawiera się w Piśmie Świętym, w sensie dosłownym — to jednakże fakt, że jest ona zawarta w Tradycji oraz, jak pisze papież, „wielokrotnie przez Nauczycielski Urząd Kościoła podana wiernym”3, wynika również i stąd, że norma ta odpowiada całokształtowi nauki objawionej zawartej w źródłach biblijnych4.

4 Chodzi tutaj nie tylko o zawarty w Piśmie Świętym całokształt nauki moralności, o jej zasadnicze przesłanki i ogólny charakter treściowy, ale o ten pełniejszy całokształt, któremu poświęciliśmy wiele poprzednich analiz „teologii ciała”. Właśnie na tle tego samego całokształtu widać, że odnośna norma moralności nie tylko należy do moralnego prawa natury, ale także z punktu widzenia porządku moralnego objawionego przez Boga nie może być inna, tylko taka, jak przekazuje Tradycja i Magisterium, ostatnio zaś encyklika Humanae vitae, jako współczesny dokument tegoż Magisterium.

Paweł VI pisze: „sądzimy, że ludzie naszej epoki są szczególnie przygotowani do zrozumienia, jak bardzo ta nauka zgodna jest z ludzkim rozumem”5. Można by dodać: jak bardzo jest zgodna również z całym przekazem Tradycji zawartej w źródłach biblijnych. Podstawy tej zgodności zdają się tkwić szczególnie w całej biblijnej antropologii. Wiadomo zaś, jakie znaczenie posiada antropologia dla etyki, a więc zarazem dla nauki moralności. Wydaje się przy tym rzeczą w pełni uzasadnioną, ażeby słuszności norm dotyczących tak podstawowej problematyki człowieka jako „ciała” („stają sie jednym ciałem”, Rdz 2,24) szukać właśnie w „teologii ciała”.

5 Norma encykliki Humanae vitae — o ile jest zasadą moralnego prawa natury, o ile opiera się na zgodności z ludzkim rozumem (oczywiście nieuprzedzonym), dotyczy wszystkich ludzi. Z tego samego tytułu dotyczy też wszystkich wierzących członków Kościoła, tym bardziej, że rozumowy charakter tej normy znajduje pośrednie potwierdzenie oraz gruntowne wzmocnienie w całokształcie „teologii ciała”. Pod tym kątem widzenia mówiliśmy w dawniejszych analizach o „etosie odkupienia ciała”. Na gruncie tego „etosu” norma prawa naturalnego znajduje nie tylko nowy wyraz, ale pełniejsze ugruntowanie antropologiczne i etyczne, zarówno w słowie Ewangelii, jak też w oczyszczającym i umacniającym działaniu mocy Ducha Świętego.

Istnieją wszelkie racje po temu, ażeby zarówno każdy człowiek wierzący, jak zwłaszcza każdy teolog odczytywał naukę moralną encykliki w tym integralnym kontekście.

Rozważania, które od dłuższego czasu tutaj prowadzimy, stanowią właśnie próbę tego rodzaju odczytania.

(18.7.1984)

Przypisy

1 Humanae vitae, 11.

2 Tamże, 12.

3 Humanae vitae, 12.

4 Por. tamże, 4.

5 Tamże, 12.

### Duszpasterski charakter encykliki *Humanae vitae*

1 Podjęliśmy rozważania zmierzające do związania encykliki Humanae vitae z całokształtem teologii ciała.

Encyklika ta nie ogranicza się do przypomnienia samej normy moralnej odnośnie współżycia małżeńskiego i ponownego jej potwierdzenia wobec nowych okoliczności. Wypowiadając się w sposób autorytatywny przy pomocy encykliki (1968), Paweł VI ma przed oczyma również autorytatywną wypowiedź Soboru Watykańskiego II, zawartą w konstytucji Gaudium et spes (1965). Encyklika nie tylko znajduje się na przedłużeniu konstytucji soborowej, ale stanowi także rozwinięcie i dopowiedzenie zawartych w niej problemów, zwłaszcza zaś najbardziej szczegółowego problemu „uzgadniania miłości małżeńskiej z poszanowaniem życia ludzkiego”. W tym punkcie czytamy w Gaudium et spes następujące słowa: „Kościół przypomina, że nie może być rzeczywistej sprzeczności między boskimi prawami dotyczącymi z jednej strony przekazywania życia, a z drugiej pielęgnowania prawdziwej miłości małżeńskiej”1.

2 Konstytucja duszpasterska Vaticanum II wyklucza jakąkolwiek „rzeczywistą sprzeczność” w porządku normatywnym, co Paweł VI ze swej strony potwierdza, starając się równocześnie wyjaśnić ową „niesprzeczność”, i w ten sposób uzasadnić odnośną normę moralności, wykazując jej zgodność z rozumem. Autor Humanae vitae mówi jednak nie tyle o „niesprzeczności” w porządku normatywnym, ile o „nierozerwalności” przekazywania życia i prawdziwej miłości małżeńskiej z punktu widzenia „podwójnej funkcji znaku”, jaka zachodzi „w zbliżeniu małżeńskim”: oznaczania jedności i oznaczania rodzicielstwa2, na co już zwróciliśmy uwagę.

3 Można by zatrzymać się jeszcze przy analizie normy samej w sobie, jednakże charakter jednego i drugiego dokumentu skłania raczej do rozważań przynajmniej pośrednio duszpasterskich — zarówno bowiem Gaudium et spes jest konstytucją duszpasterską, jak też encyklika Pawła VI, zachowując całą swą wartość doktrynalną, stara się również iść w tym samym kierunku. Jest wszakże odpowiedzią na pytania stawiane przez ludzi współczesnych. Są to pytania o charakterze demograficznym, a w konsekwencji społeczno-ekonomicznym i politycznym, w związku z gwałtownym przyrostem ludności na globie ziemskim. Są to pytania z dziedziny nauk szczegółowych, a w parze z tym także pytania współczesnych moralistów (teologów-moralistów). Są to przede wszystkim pytania samych małżonków, które znajdują się już w centrum uwagi konstytucji soborowej, encyklika zaś podejmuje je ponownie i to w całej ostrości konturów. Czytamy więc: „Czy biorąc pod uwagę zarówno warunki współczesnego życia, jak znaczenie stosunków małżeńskich dla harmonii i wzajemnej wierności między małżonkami, nie należałoby poddać rewizji obowiązujących dotąd zasad moralnych, szczególnie jeśli się zważy, że można je zachować tylko za cenę wielkich, niekiedy heroicznych poświęceń?”3

4 W powyższym sformułowaniu widać, jak bardzo autor encykliki starał się podjąć pytania współczesnych ludzi w całej ich radykalnej ostrości. Waga odpowiedzi udzielonej musi być proporcjonalna do wymowy tych pytań. Jeśli więc z jednej strony należało się spodziewać wnikliwego potraktowania normy samej w sobie, nie mniejsze jest znaczenie argumentów duszpasterskich, zwróconych bardziej ku życiu konkretnych ludzi — tych właśnie, którzy stawiają wymienione na początku pytania.

Paweł VI ma tych ludzi stale przed oczyma, czego wyraz może stanowić m.in. następujący fragment Humanae vitae: „Nauka Kościoła o należytej regulacji poczęć będąca promulgacją samego prawa Bożego, wyda się niewątpliwie dla wielu trudna: więcej nawet — zupełnie niemożliwa do zachowania. Bo rzeczywiście, jak wszystkie rzeczy szlachetne i pożyteczne, tak i to prawo wymaga mocnych decyzji i wielu wysiłków od poszczególnych ludzi, od rodzin i społeczności ludzkiej. Co więcej, zachować je można tylko z pomocą łaski Bożej, która wspiera i umacnia dobrą wolę ludzi. Kto jednak uważniej się nad tym zastanowi, dostrzeże, że owe wysiłki naprawdę podnoszą godność człowieka i przysparzają dobra całej ludzkości”4.

5 W tym miejscu już nie ma mowy o samej „niesprzeczności” normatywnej — mówi się natomiast o „możliwości zachowania prawa Bożego”, czyli o argumencie przynajmniej pośrednio duszpasterskim. To, że prawo winno być „możliwe” do wykonania, należy bezpośrednio do natury samego prawa, mieści się więc w ramach „niesprzeczności normatywnej”. Jednakże „możliwość” jako „wykonalność” normy należy już do dziedziny praktycznej i duszpasterskiej. W przytoczonym tekście mój Poprzednik przemawia z tego właśnie punktu widzenia.

6 Można dodać w tym miejscu, że o ile całe zaplecze biblijne, obejmowane nazwą „teologia ciała”, daje nam również bodaj pośrednie potwierdzenie słuszności samej normy moralnej zawartej w Humanae vitae, to daleko bardziej jeszcze przygotowuje nas do rozważenia aspektów praktycznych i duszpasterskich całego zagadnienia. Czyż wszystkie zasady i naczelne przesłanki „teologii ciała” nie zostały wydobyte z odpowiedzi udzielonych przez Chrystusa na pytania Jego konkretnych rozmówców? A teksty św. Pawła — jak choćby 1 List do Koryntian — czyż nie są jakby małym podręcznikiem duszpasterskim wobec zagadnień życia moralnego pierwszych wyznawców Chrystusa? I znajdujemy w nich chyba także ową „regułę wyrozumiałości”, która tak nieodzowną wydaje się wobec zagadnień poruszanych w Humanae vitae. I która też w tej encyklice jest obecna.

Ten, kto sądzi, iż sobór oraz encyklika nie zdają sobie dostatecznie sprawy z obecnych trudności w konkretnym życiu, nie rozumie pasterskiej troski, jaka tkwiła u początków owych dokumentów. Pasterska troska oznacza poszukiwanie prawdziwego dobra człowieka, popieranie tych wartości, które zostały przez Boga wyciśnięte w osobie ludzkiej; oznacza zatem urzeczywistnienie „reguły wyrozumiałości”, której celem jest coraz wyraźniejsze odkrywanie Bożego planu dotyczącego ludzkiej miłości, w przeświadczeniu, że jedyne i prawdziwe dobro osoby ludzkiej polega na wypełnianiu owego planu Boga.

Można by powiedzieć, że właśnie w imię tej reguły sobór postawił sprawę „uzgadniania miłości małżeńskiej z poszanowaniem życia ludzkiego”5; z kolei zaś autor encykliki Humanae vitae nie tylko przypomina obowiązujące w tej dziedzinie normy moralności, ale także zajmuje się obszernie problemem „możliwości zachowania prawa Bożego”.

Powyższe rozważania o charakterze dokumentu, jakim jest encyklika Humanae vitae, przygotowują nas do podjęcia następnym razem tematu: odpowiedzialne rodzicielstwo.

(25.7.1984)

Przypisy

1 Gaudium et spes, 51.

2 Humanae vitae, 12.

3 Tamże, 3.

4 Humanae vitae, 20.

5 Gaudium et spes, 51.

### Odpowiedzialne rodzicielstwo w świetle nauki Kościoła

1 Przewidzieliśmy na dzisiaj temat: odpowiedzialne rodzicielstwo w świetle konstytucji Gaudium et spes oraz encykliki Humanae vitae.

Konstytucja soborowa, podejmując powyższy problem, ograniczyła się jednak tylko do przypomnienia zasadniczych przesłanek — dokument papieski poszedł o wiele dalej w wypełnieniu tychże przesłanek konkretnymi treściami.

Odnośny tekst soborowy brzmi następująco: „Kiedy więc chodzi o pogodzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia, wówczas moralny charakter sposobu postępowania nie zależy wyłącznie od samej szczerej intencji i oceny motywów, lecz musi być określony w świetle obiektywnych kryteriów, uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czynów, które to kryteria w kontekście prawdziwej miłości strzegą pełnego sensu wzajemnego oddawania się sobie i człowieczego przekazywania życia; a to jest niemożliwe bez kultywowania szczerym sercem cnoty czystości małżeńskiej”1.

I sobór dodaje: „Synom Kościoła, wspartym na tych zasadach, nie wolno przy regulowaniu urodzeń schodzić na drogi, które Urząd Nauczycielski Kościoła przy tłumaczeniu prawa Bożego odrzuca”2.

2 W tekście wcześniejszym sobór uczy, iż małżonkowie „mają wypełniać swe zadanie w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności oraz z szacunkiem pełnym uległości wobec Boga”3. To znaczy że: „zgodną radą i wspólnym wysiłkiem wyrobią sobie słuszny pogląd w tej sprawie, uwzględniając zarówno swoje własne dobro, jak i dobro dzieci czy to już urodzonych, czy przewidywanych, i rozeznając też warunki czasu oraz sytuacji życiowej tak materialnej, jak i duchowej; a w końcu licząc się z dobrem wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa i samego Kościoła”4.

Tu następują słowa szczególnie ważne dla bliższego określenia moralnego charakteru odpowiedzialnego rodzicielstwa. Czytamy: „Pogląd ten winni małżonkowie ustalać ostatecznie wobec Boga”5. Z kolei zaś: „Niech chrześcijańscy małżonkowie będą świadomi, że w swoim sposobie działania nie mogą postępować wedle własnego kaprysu, lecz że zawsze kierować się mają sumieniem, dostosowanym do prawa Bożego, posłuszni Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który wykłada to prawo autentycznie, w świetle Ewangelii. Boskie prawo ukazuje pełne znaczenie miłości małżeńskiej, chroni ją i pobudza do prawdziwie ludzkiego jej udoskonalenia”6.

3 Konstytucja soborowa, ograniczając się do przypomnienia przesłanek ważnych dla odpowiedzialnego rodzicielstwa, przesłanki te uwydatniła w sposób zupełnie jednoznaczny precyzując wszystkie ich elementy składowe: dojrzałość sumienia — jego stosunek do prawa Bożego — autentyczna interpretacja tej sprawy przez Magisterium Kościoła.

4 Opierając się na tych samych przesłankach, encyklika Humanae vitae idzie dalej, dostarczając konkretnych wskazówek. Widać to naprzód w sposobie określenia „odpowiedzialnego rodzicielstwa”7. Paweł VI stara się to pojęcie uściślić, sięgając do różnych aspektów — natomiast wykluczając z góry zredukowanie odpowiedzialnego rodzicielstwa do któregoś z aspektów „cząstkowych”, jak to czynią ci, co mówią wyłącznie o kontroli urodzeń. Od początku bowiem Paweł VI kieruje się w swoim wywodzie „integralną wizją człowieka”8 i takąż wizją miłości małżeńskiej9.

5 Odpowiedzialność w pełnieniu funkcji rodzicielskich można rozpatrywać w różnych aspektach. Paweł VI pisze: „biorąc pod uwagę procesy biologiczne, odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza znajomość i poszanowanie właściwych im funkcji: rozum ludzki bowiem odkrywa w zdolności dawania życia prawa biologiczne, które są częścią osoby ludzkiej”10. Gdy z kolei chodzi o wymiar psychologiczny: „o wrodzone popędy i uczucia, to odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza konieczność opanowania ich przez rozum i wolę”11.

Wychodząc od tych aspektów wewnątrzosobowych, i dołączając do nich „warunki ekonomiczne i społeczne” — „należy uznać, że ci małżonkowie realizują odpowiedzialne rodzicielstwo, którzy kierując się roztropnym namysłem i wielkodusznością, decydują się na przyjęcie liczniejszego potomstwa, albo też, dla ważnych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych, postanawiają okresowo lub nawet na czas nieograniczony, unikać zrodzenia następnego dziecka”12.

Tak więc w pojęciu odpowiedzialnego rodzicielstwa mieści się nie tylko gotowość ograniczania liczebności potomstwa, ale też jego powiększania, wedle wymogów roztropności. W tym świetle centralnym aspektem, w którym sprawę odpowiedzialnego rodzicielstwa należy rozpatrywać i rozstrzygać, pozostaje zawsze „obiektywny porządek moralny, ustanowiony przez Boga, którego to porządku prawdziwym tłumaczem jest prawe sumienie”13.

6 Małżonkowie wypełniają w tej dziedzinie swe „obowiązki wobec Boga, wobec siebie samych, rodziny i społeczeństwa, przy należytym zachowaniu porządku rzeczy i hierarchii wartości”14. Nie może więc być tutaj mowy o dowolności postępowania. Winni natomiast „dostosować swoje postępowanie do planu Boga – Stwórcy”15.

Na tej też zasadzie buduje autor encykliki swój wywód o „wewnętrznym ładzie stosunku małżeńskiego” oraz o „nierozerwalności podwójnej funkcji znaku”16 w tymże stosunku — co już uprzednio zostało zreferowane. Odnośna zasada moralności małżeńskiej jest wykładnią wierności wobec planu Bożego.

(1.8.1984)

Przypisy

1 Tamże.

2 Gaudium et spes, 51.

3 Tamże, 50.

4 Tamże.

5 Tamże.

6 Tamże.

7 Humanae vitae, 10.

8 Humanae vitae, 7.

9 Por. tamże, 8-9.

10 Tamże, 10.

11 Tamże.

12 Tamże.

13 Tamże.

14 Tamże.

15 Tamże.

16 Humanae vitae, 12.

### Podstawy oceny moralnej (ujęcie normatywne)

1 Mówiliśmy uprzednio, że nauczana przez Kościół (Vaticanum II, Paweł VI) zasada moralności małżeńskiej jest wykładnią wierności wobec planu Bożego.

Stosując się do tej zasady, encyklika Humanae vitae ściśle rozróżnia pomiędzy tym, co stanowi moralnie niedopuszczalny sposób ograniczania liczebności potomstwa — a ściślej regulowania płodności — a tym, co jest moralnie dopuszczalne.

Moralnie niedopuszczalne jest naprzód „bezpośrednie przerywanie ciąży”1, sterylizacja, czyli „bezpośrednie obezpłodnienie”, jak wreszcie „wszelkie działanie, które — bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków — miałoby za cel uniemożliwienie poczęcia lub stanowiło środek prowadzący do tego celu”2 — czyli wszelkie metody antykoncepcyjne. Natomiast moralnie dopuszczalne jest korzystanie z okresów niepłodności: „Jeśli istnieją słuszne powody dla wprowadzenia przerw między kolejnymi urodzeniami dzieci, wynikające bądź z warunków fizycznych czy psychicznych małżonków, bądź z okoliczności zewnętrznych, Kościół naucza, że wolno wówczas małżonkom uwzględniać naturalną cykliczność właściwą funkcjom rozrodczym i podejmować stosunki małżeńskie w okresie niepłodności, regulując w ten sposób ilość poczęć, bez łamania zasad moralnych”3.

2 Encyklika szczególnie podkreśla to, że „pomiędzy tymi dwoma sposobami postępowania zachodzi istotna różnica”4 — i to różnica natury etycznej: „W pierwszym wypadku małżonkowie w sposób prawidłowy korzystają z pewnej właściwości danej im przez naturę. W drugim zaś stawiają przeszkodę naturalnemu przebiegowi procesów związanych z przekazywaniem życia”5.

Daje to w rezultacie dwa odmienne działania o różnej, wręcz przeciwstawnej kwalifikacji etycznej: naturalna regulacja poczęć jest moralnie dopuszczalna, antykoncepcja — moralnie niedopuszczalna. Ta zasadnicza różnica zachodzi pomiędzy dwoma działaniami (sposobami postępowania) ze względu na ich kwalifikację etyczną, chociaż — przyznaje autor encykliki — „w obydwu wypadkach małżonkowie przy obopólnej i wyraźnej zgodzie chcą dla słusznych powodów uniknąć przekazywania życia”, a nawet pisze: „chcą mieć pewność, że dziecko nie zostanie poczęte”6. W tych słowach dokument przyznaje, że również i ci, którzy stosują antykoncepcję, mogą kierować się „słusznymi powodami”, co jednakże nie zmienia kwalifikacji moralnej, która opiera się na wewnętrznej strukturze samego stosunku małżeńskiego.

3 Można by dodać w tym miejscu, że z drugiej strony małżonkowie uciekający się do naturalnej regulacji poczęć, mogą być pozbawieni tych słusznych powodów, o jakich poprzednio już była mowa — to jednak tworzy osobne zagadnienie etyczne, gdy chodzi o moralny sens odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Zakładając, że ów moralny sens unikania możliwego potomstwa jest zachowany, pozostaje sam sposób postępowania w danym wypadku — i sam ten sposób postępowania wyraża się w działaniu, które — wedle nauki Kościoła podanej w encyklice — posiada wartość moralną pozytywną lub negatywną. Pierwsza, pozytywna, odpowiada „naturalnej” regulacji poczęć; druga, negatywna, wiąże się ze „sztuczną” antykoncepcją.

4 Cały dotychczasowy wywód sprowadza się przede wszystkim do zreferowania nauki zawartej w encyklice Humanae vitae, z uwydatnieniem charakteru równocześnie normatywnego i duszpasterskiego tej nauki. W wymiarze normatywnym chodzi o uściślenie oraz wyjaśnienie samych moralnych zasad postępowania, w wymiarze duszpasterskim chodzi nade wszystko o wskazanie możliwości postępowania wedle tych zasad („możliwości zachowania prawa Bożego”7).

Wypada teraz przejść do interpretacji zreferowanej treści encykliki. Innymi słowy: wypada na tę treść, tę całość normatywno-duszpasterską, spojrzeć z kolei w świetle owej teologii ciała, jaka wyłania się z analizy tekstów biblijnych.

5 Teologia ciała nie jest nade wszystko teorią, ale zawiera w sobie swoistą, ewangeliczną i chrześcijańską pedagogię ciała. Wynika to z charakteru Biblii, a nade wszystko Ewangelii, która jako zbawcze orędzie objawia to, co jest prawdziwym dobrem człowieka, aby na miarę tego dobra ukształtować życie ludzkie na ziemi w perspektywie nadziei świata przyszłego.

Encyklika Humanae vitae, idąc po tej linii, odpowiada na pytanie, co jest prawdziwym dobrem człowieka jako osoby, mężczyzny i kobiety: co odpowiada ich godności, gdy chodzi o doniosłą sprawę przekazywania życia we wspólnocie małżeńskiej.

Tej sprawie poświęcimy nasze przyszłe rozważania.

(8.8.1984)

Przypisy

1 Por. tamże, 14.

2 Por. tamże.

3 Tamże, 16.

4 Humanae vitae, 16.

5 Tamże.

6 Tamże.

7 Humanae vitae, 20.

### Co jest prawdziwym dobrem człowieka? (ujęcie teologiczne)

1 O co chodzi w nauce Kościoła na temat przekazywania życia we wspólnocie małżeńskiej — w tej nauce, którą przypomniała Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes Soboru Watykańskiego II oraz encyklika Humanae vitae Pawła VI?

Chodzi mianowicie o zachowanie właściwej proporcji pomiędzy tym, co określa się jako „panowanie nad światem”1 — a nieodzownym dla ludzkiej osoby „samopanowaniem”2. Człowiek współczesny przejawia dążność, ażeby metody właściwe dla zakresu pierwszego przenosić na zakres drugi. „Człowiek dokonał tak zdumiewającego postępu — czytamy w encyklice — w opanowaniu i racjonalnym wykorzystaniu sił przyrody, że usiłuje rozszerzyć to panowanie na całe swoje życie, a więc na swój organizm, na swe duchowe uzdolnienia, na życie społeczne, wreszcie na same prawa, rządzące przekazywaniem życia”3.

Takie rozszerzenie zakresu metod „panowanie nad światem” zagraża osobie ludzkiej, dla której właściwą jest (i pozostaje) metoda „samopanowania”, ona bowiem odpowiada zasadniczej konstytucji osoby. Ona to właśnie jest metodą „naturalną”. Rozszerzanie metod „sztucznych” narusza natomiast konstytutywny wymiar osoby, pozbawia człowieka właściwej mu podmiotowości działania, a czyni go przedmiotem manipulacji.

2 Ciało ludzkie jest nie tylko somatycznym podłożem reakcji o charakterze seksualnym, ale jest równocześnie środkiem wyrazu dla całego człowieka, dla osoby, która przez „mowę ciała” wypowiada siebie. „Mowa” ta ma doniosłe znaczenie międzyosobowe, zwłaszcza gdy chodzi o wzajemne odniesienie mężczyzny i kobiety. Co więcej, nasze poprzednie analizy wskazują na to, że mowa ciała ma w tym wypadku wypowiadać do pewnego stopnia prawdę sakramentu, uczestnicząc w odwiecznym planie Miłości („tajemniczym planie, ukrytym przed wiekami w Bogu”, według Ef 3,9) — przeto staje się ona poniekąd „profetyzmem ciała”.

Można powiedzieć, iż encyklika Humanae vitae tę prawdę o ciele ludzkim w jego męskości i kobiecości doprowadza do ostatnich konsekwencji, nie tylko logicznych i etycznych, ale także praktycznych i duszpasterskich.

3 Zespolenie dwóch wymiarów zagadnienia: wymiaru sakramentalnego (a więc teologicznego) i personalistycznego, odpowiada całemu „objawieniu ciała”. Stąd też rodzi się spójność widzenia ściśle teologicznego, a zarazem tego spojrzenia etycznego, które odwołuje się do „prawa natury”.

Podmiotem wszakże prawa natury jest człowiek, nie tylko w aspekcie „przyrodniczym” swego bytowania, ale w integralnej prawdzie swej osobowej podmiotowości. Równocześnie tenże sam człowiek odsłania się przed nami w objawieniu Bożym jako mężczyzna i kobieta, w całym swoim doczesnym i eschatologicznym powołaniu. Został on wezwany przez Boga, aby być świadkiem i wyrazicielem odwiecznego planu Miłości, stając się szafarzem sakramentu, który od początku został ustanowiony w znaku „jedności ciała”.

4 Jako szafarze sakramentu, który spełnia się przez obopólną zgodę i doskonali przez zjednoczenie małżeńskie, mężczyzna i kobieta są wezwani do wypowiedzenia owej tajemniczej „mowy” swoich ciał w całej prawdzie, jaka jej odpowiada. Poprzez wszystkie gesty i reakcje, poprzez cały wzajemnie się warunkujący dynamizm napięcia i zaspokojenia, którego bezpośrednim źródłem jest ciało w swojej męskości i kobiecości, ciało w swej akcji i interakcji — poprzez to wszystko „mówi” człowiek: osoba.

Mężczyzna i kobieta prowadzą w „mowie ciała” ów dialog, jaki zapoczątkował się w dniu stworzenia według Księgi Rodzaju (2,24-25). I właśnie na poziomie tej „mowy ciała”, która jest czymś więcej niż sama tylko reaktywność seksualna, i która jako autentyczna mowa osób podlega wymogom prawdy, tzn. obiektywnym normom moralnym, wypowiadają siebie wzajemnie. Wypowiadają zaś pełniej i głębiej aniżeli na to pozwala sam somatyczny wymiar męskości i kobiecości: wypowiadają siebie na miarę całej prawdy o osobie.

5 Człowiek zaś jest osobą przez to, że siebie samego posiada i nad samym sobą panuje. Właśnie na tyle, na ile siebie „posiada”, może siebie „oddać” drugiemu. I ten właśnie wymiar: wymiar wolności daru, staje się istotny i decydujący dla owej „mowy” ciała, w której mężczyzna i kobieta wypowiadają siebie wzajemnie w zjednoczeniu małżeńskim. Ponieważ jest to zjednoczenie osób, przeto mowa ciała musi być sądzona wedle kryteriów prawdy. Do tego właśnie kryterium odwołuje się encyklika Humanae vitae wedle przytoczonych uprzednio fragmentów jej tekstu.

6 Wedle kryterium tej prawdy, jaka winna wyrażać się w „mowie ciała”, akt małżeński, który oznacza nie tylko miłość, ale także potencjalną płodność, nie może być drogą sztucznych zabiegów pozbawiony swego pełnego i adekwatnego znaczenia. Nie można w nim sztucznie odrywać znaczenia miłości od znaczenia potencjalnego rodzicielstwa. Do wewnętrznej prawdy aktu małżeńskiego należy jedno i drugie: jedno realizuje się wraz z drugim, i poniekąd jedno poprzez drugie. Tego uczy encyklika4. W takim razie więc akt małżeński, wyzuty ze swej wewnętrznej prawdy, pozbawiony sztucznie znaczenia potencjalnego rodzicielstwa, przestaje również być aktem miłości.

Znaczenie aktu miłości — „oznaczanie jedności”, jak czytamy w encyklice — przysługuje mu bowiem „w nierozerwalnym związku” z owym drugim znaczeniem: potencjalnego rodzicielstwa5.

7 Można powiedzieć, że w wypadku sztucznego oderwania tych znaczeń od siebie dokonuje się w akcie małżeńskim rzeczywiste zespolenie cielesne, ale zespolenie to nie odpowiada wewnętrznej prawdzie i godności zjednoczenia osobowego: communio personarum. Zjednoczenie takie domaga się bowiem, aby „mowa ciała” była wypowiedziana wzajemnie w integralnej prawdzie swego znaczenia. Jeśli tej prawdy brak, wówczas nie można też mówić ani o prawdzie posiadania siebie, ani też o prawdzie wzajemnego oddania i przyjęcia siebie przez osoby. Takie zakłócenie wewnętrznego ładu zjednoczenia małżeńskiego, które sięga głęboko w sam porządek osobowy, jest istotnym złem antykoncepcji.

8 Powyższa interpretacja nauki moralności, z jaką spotykamy się w encyklice Humanae vitae, tłumaczy się na rozległym tle rozważań całej teologii ciała. Szczególnie ważne wydają się dla tej interpretacji rozważania na temat „znaku” w łączności z małżeństwem jako sakramentem. Istoty zaś zakłócenia wewnętrznego ładu aktu małżeńskiego nie sposób zrozumieć w sposób teologicznie adekwatny bez rozważań na temat „pożądliwości ciała”.

(22.8.1984)

Przypisy

1 Tamże, 2.

2 Tamże, 21.

3 Humanae vitae, 2.

4 Por. Humanae vitae, 12.

5 Por. Humanae vitae, 12.

### Zgodność z „porządkiem natury” (ujęcie teologiczne)

1 Wykazując zło moralne antykoncepcji, encyklika Humanae vitae równocześnie akceptuje w całej pełni etyczną regulację poczęć. Owszem, w tym właśnie sensie aprobuje też odpowiedzialne rodzicielstwo. Trzeba tutaj wykluczyć jako etycznie błędne takie rozumienie „odpowiedzialnego rodzicielstwa”, w którym przyjmuje się antykoncepcję jako dopuszczalną „metodę” jego urzeczywistnienia. Natomiast etycznie poprawne rozumienie odpowiedzialnego rodzicielstwa łączy się z etycznie poprawną regulacją poczęć.

2 Czytamy na ten temat: „Etycznie poprawna regulacja poczęć tego najpierw od małżonków wymaga, aby w pełni uznawali i doceniali prawdziwe wartości życia i rodziny, oraz by nauczyli się doskonale panować nad sobą i nad swymi popędami. Nie ulega żadnej wątpliwości, że rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy, ażeby znaki miłości, właściwe dla życia małżeńskiego, zgodne były z etycznym porządkiem, co konieczne jest zwłaszcza dla zachowania okresowej wstrzemięźliwości. Jednakże to opanowanie, w którym przejawia się czystość małżeńska, nie tylko nie przynosi szkody miłości małżeńskiej, lecz wyposaża ją w nowe ludzkie wartości. Wymaga ono wprawdzie stałego wysiłku, ale dzięki jego dobroczynnemu wpływowi małżonkowie rozwijają w sposób pełny swoją osobowość, wzbogacając się o wartości duchowe”1.

3 Następują jeszcze dalsze zdania o tym, co przynosi takie postępowanie nie tylko samym małżonkom, ale też całej rodzinie jako wspólnocie osób — zdania, do których jeszcze wypadnie nam wrócić. Już encyklika Humanae vitae podkreśla, że etycznie poprawna regulacja poczęć domaga się od małżonków przede wszystkim określonego nastawienia rodzinnego i rodzicielskiego: „aby w pełni uznawali i doceniali prawdziwe wartości życia i rodziny”. I dlatego też było rzeczą nieodzowną spojrzenie na tę integralną całość, jak to uczynił Synod Biskupów w 1980 r. (De muneribus familiae christiane). Całość ta znalazła też z kolei swój wyraz w adhortacji Familiaris consortio. Można powiedzieć, że nauka o tym szczegółowym zagadnieniu moralności małżeńskiej i rodzinnej, jaką zajmuje się encyklika Humanae vitae, w tym nowym dokumencie znalazła się na właściwym miejscu i uzyskała potrzebną optykę poprzez pełny swój kontekst. Teologia ciała, w szczególności zaś jako pedagogia ciała, wyrasta poniekąd z teologii rodziny, a zarazem do niej prowadzi. Tylko w pełnym kontekście prawidłowego widzenia wartości życia i rodziny tłumaczy się owa pedagogia ciała, do której współczesny klucz stanowi encyklika Humanae vitae.

4 W przytoczonym tekście autor encykliki odwołuje się do czystości małżeńskiej, pisząc, że zachowanie wstrzemięźliwości okresowej jest tą formą opanowania, „w którym przejawia się czystość małżeńska”.

Podejmując obecnie gruntowniejszą analizę tego problemu, musimy mieć przed oczyma całą poprzednio już rozważoną naukę o czystości jako „życiu według Ducha” (por. Ga 5,25), ażeby zrozumieć odnośne wskazania encykliki na temat „okresowej wstrzemięźliwości”. Ta bowiem pozostaje właściwą racją, wedle której nauka Pawła VI określa regulację poczęć i odpowiedzialne rodzicielstwo jako „etyczne” (etycznie poprawne).

Jakkolwiek „okresowość” wstrzemięźliwości zostaje w tym wypadku dostosowana do tzw. rytmu biologicznego2, to jednak sama wstrzemięźliwość jest określoną i stałą postawą moralną, jest cnotą — i stąd również cały kierowany nią sposób postępowania nabiera charakteru etycznego. Encyklika dość wyraźnie podkreśla, że nie chodzi tutaj tylko o określoną „technikę”, ale w ścisłym tego słowa znaczeniu o „etykę” czy też: „etyczność” postępowania.

Dlatego w odpowiednim miejscu encyklika podkreśla z jednej strony potrzebę liczenia się w tymże postępowaniu z porządkiem ustanowionym przez Stwórcę, z drugiej strony potrzebę bezpośredniej motywacji o charakterze etycznym.

5 Czytamy co do pierwszego: „Kto korzysta z daru miłości małżeńskiej z poszanowaniem praw przekazywania życia, ten uznaje, że nie jest panem źródeł życia, ale raczej sługą planu ustalonego przez Stwórcę”3. „Życie ludzkie — jak to przypomniał nasz poprzednik śp. Jan XXIII w encyklice Mater et Magistra — winni wszyscy uważać za rzecz świętą, ponieważ od samego początku zakłada ono działanie Boga – Stwórcy”4. Gdy zaś chodzi o bezpośrednią motywację, encyklika Humanae vitae wymienia „słuszne powody dla wprowadzenia przerw między kolejnymi urodzeniami dzieci, wynikające bądź z warunków fizycznych czy psychicznych małżonków, bądź z okoliczności zewnętrznych”5.

6 Chodzi zatem wyraźnie — w wypadku „etycznej” regulacji poczęć, która realizuje się na drodze okresowej wstrzemięźliwości — o praktykowanie czystości małżeńskiej, czyli określonej postawy etycznej. Mówiąc językiem biblijnym: chodzi o „życie według Ducha” (por. Ga 5,25).

Owa „etyczna” regulacja poczęć bywa też nazywana „naturalną”, co można tłumaczyć jako zgodność z „prawem natury”. Przez „prawo natury” rozumiemy w tym wypadku odczytywany rozumem „porządek naturalny” w dziedzinie prokreacji: porządek ten jest wyrazem planu Stwórcy względem człowieka, na co encyklika wraz z całą tradycją chrześcijańskiej nauki i praktyki kładzie szczególny nacisk. Nie tyle wierność dla bezosobowego „prawa natury”, ile dla osobowego Stwórcy, który jest Źródłem i Panem tego prawa, stanowi o etycznym charakterze postawy wyrażającej się w „naturalnej” regulacji poczęć.

Z tego punktu widzenia redukcja do samej biologicznej prawidłowości, oderwanej od „porządku natury”, to znaczy od planu Stwórcy — jest wypaczeniem właściwej myśli wyrażonej w encyklice Humanae vitae6.

Dokument zakłada oczywiście ową biologiczną prawidłowość, co więcej — zachęca ludzi kompetentnych do jeszcze dokładniejszego jej badania i stosowania, ale pojmuje tę prawidłowość zawsze jako wyraz „porządku natury” oraz opatrznościowego planu Stwórcy, w którego wiernym wypełnianiu tkwi prawdziwe dobro osoby ludzkiej.

(29.8.1984)

Przypisy

1 Humanae vitae, 21.

2 Por. Humanae vitae, 16.

3 Tamże, 13.

4 AAS 53 (1961), s. 447; por. Humanae vitae, 13.

5 Humanae vitae, 16.

6 Por. Humanae vitae, 14.

### Etyczne wartości naturalnej regulacji poczęć

1 Mówiliśmy poprzednio o „etycznej regulacji poczęć” wedle nauki zawartej w encyklice Humanae vitae i w adhortacji Familiaris consortio.

Określenie „etycznej” regulacji poczęć nazwą „naturalna” (w oparciu o naturalny cykl płodności) tłumaczy się tym, że odnośny sposób postępowania odpowiada tej prawdzie osoby, a zatem jej godności, jaka „z natury” przysługuje człowiekowi: istocie rozumnej i wolnej. Jako istota rozumna i wolna człowiek może i powinien wnikliwie odczytywać ową prawidłowość biologiczną, jaka należy do porządku natury. Może i powinien do niej się stosować celem praktykowania odpowiedzialnego rodzicielstwa, wpisanego wedle planu Stwórcy w naturalny porządek ludzkiej płodności. Pojęta w ten sposób etyczna regulacja poczęć nie jest niczym innym, jak tylko odczytywaniem w prawdzie mowy ciała. Sama „cykliczność” rytmów biologicznych należy do obiektywnej prawdy tej mowy, która winna być przez zainteresowane osoby odczytywana wedle pełnej swojej obiektywnej treści. Chodzi o to, że „ciało mówi” nie tylko całym zewnętrznym wyrazem męskości i kobiecości, ale także ukrytymi strukturami organizmu, reaktywności somatycznej i psychosomatycznej. Wszystko to musi znaleźć właściwe dla siebie miejsce w owym języku, jakim prowadzą swój dialog małżonkowie jako osoby wezwane do zjednoczenia wedle „jedności ciała”.

2 Cały wysiłek zmierzający do coraz bardziej precyzyjnego poznania owych prawidłowości biologicznych, które dochodzą do głosu w związku z ludzkim rodzicielstwem, cały z kolei wysiłek doradców, jak wreszcie samych zainteresowanych małżonków, nie zmierza do „biologizacji” mowy ciała (do „biologicznej etyki”, jak utrzymują niektórzy), ale tylko i wyłącznie do zabezpieczenia bardziej integralnej prawdy tej mowy ciała, jaką w sposób dojrzały mają rozmawiać ze sobą małżonkowie wobec wymogów odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Encyklika Humanae vitae wielokrotnie podkreśla, że „odpowiedzialne rodzicielstwo” jest związane z pewnym stałym wysiłkiem i trudem, że urzeczywistnia się za cenę określonej ascezy1. Wszystkie te i podobne wyrażenia wskazują wyraźnie, że w wypadku odpowiedzialnego rodzicielstwa, czyli etycznie poprawnej regulacji poczęć, chodzi o to, co jest prawdziwym dobrem osoby ludzkiej, co odpowiada prawdziwej godności osoby.

3 Wykorzystywanie „cyklu bezpłodności” w ramach współżycia małżeńskiego może stać się źródłem nadużyć, jeżeli małżonkowie starają się na tej drodze wykluczyć bez słusznych przyczyn swoje rodzicielstwo lub zredukować je poniżej słusznego wymiaru dzietności swojej rodziny. Ten zaś słuszny wymiar należy ustalać, kierując się nie tylko względem na dobro własnej rodziny, w tym również na stan zdrowia i sił samych małżonków, ale także względem na dobro społeczeństwa, do którego przynależą, na dobro Kościoła, a nawet poniekąd całej ludzkości.

Encyklika Humanae vitae ukazuje odpowiedzialne rodzicielstwo jako rozwiązanie o wielkiej nośności etycznej. Żadną miarą nie jest ono jednostronnie skierowane tylko do ograniczania, a tym bardziej do całkowitego wykluczenia potomstwa; oznacza również gotowość przyjęcia liczniejszego potomstwa. Przede wszystkim zaś odpowiedzialne rodzicielstwo wiąże się, wedle słów encykliki, „z głęboką ideą należącą do obiektywnego porządku moralnego, ustanowionego przez Boga, którego to porządku prawdziwym tłumaczem jest prawe sumienie”2.

4 Idea (a raczej ideał) odpowiedzialnego rodzicielstwa, a także jego praktyka, wiąże się z dojrzałością moralną osoby — i tu bardzo często zachodzi pewna rozbieżność pomiędzy tym, czemu pierwszeństwo wyraźnie przyznaje encyklika, a tym, co znajduje to pierwszeństwo w obiegowym ludzkim myśleniu.

W encyklice na pierwszy plan wysuwa się etyczny wymiar zagadnienia — a więc problem właściwie pojętej cnoty wstrzemięźliwości. W obrębie tego wymiaru mieści się również odpowiednia „metoda” postępowania. W myśleniu obiegowym wielokrotnie dzieje się tak, że „metoda”, oderwana od właściwego sobie wymiaru etycznego, zostaje potraktowana w sposób czysto funkcjonalny, a nawet wręcz utylitarny. Odrywając „metodę naturalną” od wymiaru etycznego, przestaje się dostrzegać różnicę w stosunku do innych „metod” (sztucznych), a nawet wypowiada się takie zdania, jakby chodziło tutaj tylko o jedną z form antykoncepcji.

5 Z punktu widzenia prawdziwej nauki zawartej w encyklice Humanae vitae ważne jest przeto prawidłowe przedstawienie sobie metody, o której wspomina ten dokument3; nade wszystko jednak ważne jest pogłębienie tego wymiaru etycznego, w obrębie którego metoda jako „naturalna” nabiera również znaczenia metody „etycznej”, „etycznie poprawnej”. I dlatego też główną uwagę w ramach niniejszej analizy wypadnie nam zwrócić na to, co encyklika mówi na temat panowania nad sobą oraz wstrzemięźliwości. Bez wnikliwej interpretacji tego tematu nie docieramy do rdzenia prawdy etycznej, a także prawdy antropologicznej zagadnienia. Już wcześniej stwierdziliśmy, że korzenie tego zagadnienia tkwią w teologii ciała: ona też jako pedagogia ciała, staje się najgłębiej i najpełniej rozumianą „metodą” etycznej regulacji poczęć.

6 Charakteryzując w dalszym ciągu ściśle etyczne wartości „naturalnej” (etycznej, czyli moralnie słusznej) regulacji poczęć, autor Humanae vitae wypowiada się następująco: „Opanowanie to przynosi życiu rodzinnemu obfite owoce w postaci harmonii i pokoju oraz pomaga w przezwyciężaniu innych jeszcze trudności: sprzyja trosce o współmałżonka i budzi dla niego szacunek, pomaga także małżonkom wyzbyć się egoizmu sprzeciwiającego się prawdziwej miłości oraz wzmacnia w nich poczucie odpowiedzialności. A wreszcie dzięki opanowaniu siebie rodzice uzyskują głębszy i skuteczniejszy wpływ wychowawczy na potomstwo; wtedy młodzież i dzieci dorastając, właściwie oceniają swoje prawdziwe ludzkie wartości i spokojnie oraz prawidłowo rozwijają swoje duchowe i fizyczne siły”4.

7 Zdania te dopełniają obrazu tego, co encyklika rozumie przez „etyczną” regulację poczęć. Jest to, jak widać, nie tylko jakiś „sposób zachowań” w wyodrębnionej dziedzinie, ale postawa osadzona w integralnej dojrzałości moralnej osób — i zarazem dojrzałość tę integrująca.

(5.9.1984)

Przypisy

1 Por. Humanae vitae, 21.

2 Humanae vitae, 10.

3 Por. tamże, 16.

4 Humanae vitae, 21.

### Moce, które umożliwiają chrześcijańskie świadectwo życia

1 Odwołując się do nauki zawartej w encyklice Humanae vitae, postaramy się przedstawić dalszy zarys duchowego życia małżonków.

Oto doniosłe słowa: „Kościół […] nauczając o nienaruszalnych wymogach prawa Bożego, jednocześnie obwieszcza zbawienie i poprzez sakramenty otwiera drogi łaski, mocą której człowiek staje się nowym stworzeniem, zdolnym w miłości i prawdziwej wolności odpowiedzieć na boski plan Stworzyciela i Zbawcy oraz odczuć słodycz Chrystusowego jarzma.

Niech więc małżonkowie chrześcijańscy posłuszni Jego głosowi pamiętają, że ich powołanie do życia chrześcijańskiego zrodzone przez chrzest zostało rozwinięte i umocnione w sakramencie małżeństwa. Ten bowiem sakrament daje im moc i niejako ich konsekruje, by wiernie wypełniali swe obowiązki, by swe powołanie doprowadzili do właściwej mu doskonałości oraz by dawali, jak na nich przystało, chrześcijańskie świadectwo wobec świata. Takie bowiem powierza im Pan zadanie, aby ukazywali ludziom świętość i słodycz tego prawa, dzięki któremu ich wzajemna miłość wiąże się ściśle z tą ich funkcją, przez którą współdziałają oni z miłością Boga, twórcy ludzkiego życia”1.

2 Wykazując moralne zło antykoncepcji, równocześnie rysując możliwie integralny obraz etycznej regulacji poczęć, czyli odpowiedzialnego rodzicielstwa, encyklika Humanae vitae stwarza przesłanki do kształtowania chrześcijańskiej duchowości powołania i życia małżeńskiego, a zarazem rodzicielskiego i rodzinnego.

Można też powiedzieć, że encyklika zakłada całą tradycję tejże duchowości, sięgając swymi korzeniami przeanalizowanych uprzednio źródeł biblijnych, dając sposobność do przemyślenia ich na nowo i zbudowania odpowiedniej syntezy.

Wypada w tym miejscu przypomnieć to, co uprzednio powiedzieliśmy o organicznym związku pomiędzy teologią ciała a pedagogią ciała. Otóż taka „teologia – pedagogia” jest równocześnie zarysem duchowości małżeńskiej. Na to też wskazują przytoczone ostatnio zdania z encykliki.

3 Z pewnością błędnie odczytywałby i błędnie interpretował encyklikę Humanae vitae ktoś, kto by znajdował w niej tylko redukcję odpowiedzialnego rodzicielstwa do samych biologicznych „cyklów” ludzkiej płodności. Autor encykliki zastrzega się przeciw każdej formie rozumienia redukującego (i w tym znaczeniu „cząstkowego”), postuluje natomiast rozumienie integralne. Odpowiedzialne rodzicielstwo rozumiane integralnie nie jest zaś niczym innym, jak ważnym elementem składowym całej duchowości małżeńskiej i rodzinnej, czyli zarazem tego powołania, o jakim mówi przytoczony tekst Humanae vitae, stwierdzając, że powołanie to winni małżonkowie „doprowadzić do właściwej mu doskonałości”. Do tego celu sakrament małżeństwa „daje im moc i niejako ich konsekruje”2.

Wypada, abyśmy w świetle nauki zawartej w encyklice Humanae vitae zdali sobie pełniej sprawę z owej właśnie „mocy”, jaka związana jest z sui generis „konsekracją” sakramentu małżeństwa.

O ile analiza problematyki etycznej dokumentu Pawła VI była skoncentrowana przede wszystkim na sprawie słuszności odnośnej normy, o tyle zarys duchowości małżeńskiej, który tam znajdujemy, winien zmierzać do uwydatnienia właśnie owych „mocy”, które umożliwiają autentycznie chrześcijańskie świadectwo życia małżeńskiego.

4 „Nie zamierzamy tu bynajmniej przemilczać trudności, niejednokrotnie poważnych, na które napotyka życie chrześcijańskich małżonków. Dla nich bowiem, jak i dla każdego z nas, «ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia» (por. Mt 7,14). Jednakże niech nadzieja tego życia, niby najjaśniejsze światło, oświeca im drogę, gdy mężnie decydują się na to, by na tym świecie żyć «rozumnie, sprawiedliwie i pobożnie», świadomi w pełni, iż «przemija postać tego świata» (por. Tt 2,12; 1 Kor 7,31)”3.

Spojrzenie na życie małżeńskie nacechowane jest w encyklice na każdym kroku chrześcijańskim realizmem — i to właśnie tym bardziej pomaga dotrzeć do owych „mocy”, które pozwalają w duchu autentycznej pedagogii serca i ciała kształtować duchowość małżeńską i rodzicielską.

Sama świadomość „życia przyszłego” otwiera jakby szeroki horyzont tych mocy, które mają prowadzić po „wąskiej drodze” i przeprowadzać przez „ciasne bramy” ewangelicznego powołania.

Autor encykliki pisze: „Niechże więc małżonkowie ochotnie podejmą wyznaczone im zadania, wspierani przez wiarę i nadzieję, która nie zawodzi — «ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany» (Rz 5,5)”4.

5 Oto jest moc zasadnicza i podstawowa: miłość, zaszczepiona w sercu („rozlana w sercach”) przez Ducha Świętego. W dalszym ciągu autor encykliki wskazuje na to, jak małżonkowie mają tę główną „moc” i wszelkie potrzebne „pomoce” wypraszać sobie przez modlitwę, jak mają czerpać „łaskę i miłość z niewysychającego źródła, którym jest Eucharystia”, jak mają „z pokorą i wytrwałością” przezwyciężać swe słabości i grzechy poprzez sakrament pokuty5.

To wszystko środki — niezawodne, ale i nieodzowne — w kształtowaniu chrześcijańskiej duchowości życia małżeńskiego i rodzinnego. Poprzez nie dociera do ludzkich serc i zarazem do ludzkich ciał w ich podmiotowej męskości i kobiecości owa zasadnicza i duchowo twórcza „moc” miłości. Ona to właśnie pozwala budować całe życie i współżycie małżonków wedle owej „prawdy znaku”, poprzez którą konstytuuje się małżeństwo w swej sakramentalnej godności, jak to encyklika uwydatnia w swym punkcie centralnym6.

(3.10.1984)

Przypisy

1 Humanae vitae, 25.

2 Tamże.

3 Humanae vitae, 25.

4 Tamże.

5 Por. tamże.

6 Por. Humanae vitae, 12.

### Moc miłości zaszczepiona w człowieku pożądliwości

1 Zajmujemy się w dalszym ciągu duchowością małżeńską w świetle encykliki Humanae vitae.

Wedle nauki zawartej w encyklice, zgodnie z wymową źródeł biblijnych oraz całej tradycji, miłość jest — podmiotowo ujmując — „mocą”, czyli sprawiedliwością ducha ludzkiego o charakterze „teologicznym” (czy raczej „teologalnym”). Jest to więc dana człowiekowi moc uczestniczenia w tej miłości, jaką miłuje sam Bóg w tajemnicy stworzenia i odkupienia. Jest to owa miłość, która „raduje się z prawdy” (por. 1 Kor 13,6), czyli — w której wyraża się duchowa radość (augustyńskie frui) z każdej prawdziwej wartości: radość na podobieństwo radości samego Stwórcy, który na początku widział, że „wszystko było bardzo dobre” (Rdz 1,31).

O ile moce pożądliwości usiłują oderwać „mowę ciała” od tej prawdy, czyli ją zafałszować, o tyle moc miłości umacnia ją w tej prawdzie na nowo. W ten sposób owocuje w niej tajemnica Odkupienia ciała.

2 Ta sama bowiem miłość, która umożliwia i sprawia, że dialog małżeński dokonuje się wedle pełnej prawdy życia małżonków, jest równocześnie mocą, czyli sprawnością o charakterze moralnym, nastawioną czynnie na pełnię dobra, a tym samym na każde prawdziwe dobro. I dlatego też jej zadaniem jest łączyć prawidłowo ową „podwójną funkcję znaku”, o jakiej mowa w encyklice1, czyli zabezpieczać zarówno wartość prawdziwej jedności małżonków (czyli zjednoczenia osobowego), jak też wartość odpowiedzialnego rodzicielstwa (czyli rodzicielstwa w postaci dojrzałej i godnej człowieka).

3 Mówiąc językiem tradycyjnym, miłość jako nadrzędna „moc” koordynuje działania osób, męża i żony, w zakresie celów małżeństwa. Chociaż ani konstytucja soborowa, ani encyklika poruszając ten temat nie przemawia tradycyjnym językiem, to jednak zarówno jeden, jak i drugi dokument dotyczy tego, do czego odnoszą się owe tradycyjne określenia.

Miłość jako nadrzędna moc, którą mężczyzna i kobieta otrzymują od Boga wraz ze swoistą „konsekracją” sakramentu małżeństwa, niesie ze sobą prawidłową koordynację tych celów, wedle których w tradycyjnym nauczaniu Kościoła kształtuje się moralny (a raczej „teologalino-moralny”) ład życia małżeńskiego.

Nauka konstytucji Gaudium et spes, jak też encykliki Humanae vitae określa tenże sam ład moralny, odwołując się do miłości jako nadrzędnej mocy, która nadaje właściwą treść i wartość działaniom małżeńskim wedle prawdy podwójnego znaku: jedności i rodzicielstwa, w poszanowaniu ich nierozerwalności.

Tradycyjna nauka o celach małżeństwa (ich hierarchia) została w tym nowym ujęciu potwierdzona, a zarazem pogłębiona od strony życia wewnętrznego małżonków — czyli od strony małżeńskiej i rodzicielskiej duchowości.

4 Zadaniem miłości, która „rozlana jest w sercach” (Rz 5,5) oblubieńców jako zasadnicza duchowa moc ich małżeńskiego przymierza, jest — jak powiedzieliśmy — zabezpieczać zarówno wartość prawdziwego zjednoczenia małżonków, jak też wartość rodzicielstwa odpowiedzialnego. Moc miłości: autentyczna w znaczeniu teologicznym i etycznym, wyraża się w tym, że miłość łączy prawidłowo ową „podwójną funkcję znaku”2, wykluczając nie tylko w teorii, ale nade wszystko w praktyce, zachodzącą w tej dziedzinie „sprzeczność”. „Sprzeczność” tę zarzuca się najczęściej encyklice Humanae vitae oraz nauczaniu Kościoła. Potrzeba bardzo gruntownej analizy nie tylko teologicznej, ale tekże antropologicznej (staraliśmy się przeprowadzić ją w całym niniejszym studium), aby wykazać, że nie należy tutaj mówić o „sprzeczności”, ale tylko o „trudności”. Owszem encyklika sama podkreśla tę „trudność” na wielu miejscach.

Trudność pochodzi stąd, że moc miłości zostaje zaszczepiona w człowieku pożądliwości: miłość napotyka w ludzkich podmiotach na troistą pożądliwość (por. 1 J 2,16), w szczególności na pożądliwość ciała, która zniekształca prawdę mowy ciała. I dlatego też miłość nie może się urzeczywistnić w prawdzie mowy ciała inaczej, jak tylko przezwyciężając pożądliwość.

5 Jeśli elementem kluczowym duchowości małżeńskiej i rodzicielskiej — ową główną „mocą”, jaką małżonkowie mają stale czerpać z sakramentalnej „konsekracji” — jest miłość, to miłość ta, jak wynika z tekstu encykliki3, pozostaje organicznie sprzymierzona z czystością, która przejawia się jako opanowanie, czyli wstrzemięźliwość — między innymi także jako tzw. wstrzemięźliwość okresowa. W języku biblijnym na to zdaje się wskazywać autor Listu do Efezjan, gdy w swym „klasycznym” tekście wzywa małżonków, aby „byli sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej” (por. Ef 5,21).

Można powiedzieć, iż encyklika Humanae vitae jest rozwinięciem tej właśnie biblijnej prawdy o chrześcijańskiej duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Aby to jednak stało się bardziej oczywistym, trzeba podjąć gruntowniejszą analizę cnoty wstrzemięźliwości czyli opanowania (łac. temperantia) oraz jej szczególnego znaczenia dla prawdziwości wzajemnej „mowy ciała” w obcowaniu małżeńskim (pośrednio: w całej rozległej sferze wzajemnych odniesień pomiędzy mężczyzną a kobietą).

Taką analizą zajmiemy się podczas następnych środowych rozważań.

(10.10.1984)

Przypisy

1 Por. tamże.

2 Por. Humanae vitae, 12.

3 Por. Humanae vitae, 20.

### Cnota wstrzemięźliwości

1 Zgodnie z zapowiedzią, podejmujemy dzisiaj analizę cnoty wstrzemięźliwości.

„Wstrzemięźliwość”, która stanowi część cnoty ogólnej: opanowania, polega na zdolności do opanowania, kontrolowania i ukierunkowywania dążeń o charakterze seksualnym (pożądliwości ciała) i ich skutków w całej psychosomatycznej podmiotowości człowieka. Zdolność ta jako stała sprawność woli zasługuje na miano cnoty.

Z dawniejszych analiz wiemy już, że pożądliwość ciała, a na jej gruncie pożądanie o charakterze seksualnym, wyraża się swoistym dążeniem w sferze reaktywności somatycznej, jak też psychoemotywnym poruszeniem namiętności zmysłowej.

Podmiot osobowy, ażeby przeciwstawić się temu naporowi i poruszeniu, musi w sobie stopniowo wyrobić umiejętność panowania nad własną wolą, uczuciami, emocjami, która winna rozwijać się począwszy od najprostszych zachowań, w których względnie łatwo jest stosować się do wewnętrznej decyzji. Wymaga to oczywiście wyraźnego poczucia wartości zawartych w normie moralnej oraz związanego z nim dojrzewania przekonań, które — jeśli towarzyszy im sprawność woli — dają początek odpowiadającej im cnocie. Jest to właśnie cnota wstrzemięźliwości (opanowania), która staje się podstawowym warunkiem wzajemnego wypowiadania mowy ciała w wewnętrznej prawdzie — równocześnie zaś warunkiem tego, ażeby małżonkowie „byli sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej”, wedle słów biblijnych (por. Ef 5,21). Owo „wzajemne poddanie” oznacza obopólną troskę o prawdę „mowy ciała” — a „poddanie w bojaźni Chrystusowej” wskazuje także na dar czci religijnej (dar Ducha Świętego), jaki towarzyszy cnocie opanowania, czyli wstrzemięźliwości.

2 Jest to bardzo ważne dla właściwego zrozumienia cnoty wstrzemięźliwości w ogóle, w szczególności zaś dla zrozumienia tzw. wstrzemięźliwości okresowej, o ktorej mowa w encyklice. Przeświadczenie, że cnota wstrzemięźliwości, czyli opanowania, „stawia opór” pożądliwości ciała jest słuszne, ale nie jest jeszcze zupełne. Nie jest zupełne, zwłaszcza gdy uwzględniamy fakt, że cnota ta nie występuje i nie działa w oderwaniu, ale w powiązaniu z innymi (nexus virtutum), a więc w powiązaniu z roztropnością, sprawiedliwością, męstwem, a nade wszystko — z miłością.

Biorąc to wszystko pod uwagę, łatwo zrozumieć, że wstrzemięźliwość, czyli opanowanie, nie ogranicza się tylko do stawiania oporu pożądliwości ciała, ale poprzez ten opór równocześnie otwiera się na te — głębsze i dojrzalsze — wartości, które łączą się z oblubieńczym znaczeniem ciała w jego kobiecości czy męskości, jak też z prawdziwą wolnością daru we wzajemnym odniesieniu osób. Sama pożądliwość ciała, szukając przede wszystkim cielesnego i zmysłowego zaspokojenia, pozostawia człowieka jak gdyby ślepym i niewrażliwym na głębsze wartości, które wypływają z miłości i równocześnie konstytuują miłość we właściwej jej prawdzie wewnętrznej.

3 Na tej drodze ujawnia się też istotny charakter czystości małżeńskiej w jej organicznym przymierzu z „mocą” miłości, która zaszczepiona jest w sercach oblubieńców wraz z „konsekracją” sakramentu małżeństwa. Ujawnia się zarazem, iż skierowane do małżonków wezwanie, aby „byli sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5,21), służy niejako do otwarcia tej wewnętrznej przestrzeni, w której oboje stają się coraz bardziej wrażliwi na owe głębsze i dojrzalsze wartości, które łączą się w oblubieńczym znaczeniu ciała i prawdziwą wolnością daru.

Jeżeli czystość małżeńska (i w ogóle czystość) przejawia się naprzód jako zdolność stawiania oporu pożądliwości ciała, to stopniowo okazuje się ona szczególną umiejętnością dostrzegania i tworzenia takich znaczeń „mowy ciała”, które dla samej pożądliwości pozostają całkowicie nieznane, a które stopniowo wzbogacają cały dialog oblubieńczy małżonków, oczyszczając go, a równocześnie pogłębiając i upraszczając.

Tak więc owa asceza opanowania i wstrzemięźliwości, o jakiej mówi autor encykliki1, nie przynosi ze sobą zubożenia „znaków miłości”, ale wręcz przeciwnie: ich duchową intensyfikację, czyli wzbogacenie.

4 Analizując w ten sposób wstrzemięźliwość, czyli opanowanie, we właściwej dla tej cnoty dynamice (antropologicznej, etycznej i teologicznej), musimy dostrzec, że wraz z poznaniem tej dynamiki zanika owa pozorna „sprzeczność”, którą często zarzuca się encyklice Humanae vitae oraz nauce Kościoła na temat moralności małżeńskiej i rodzicielskiej. „Sprzeczność” ta ma zachodzić (zdaniem tych, którzy wysuwają podobne zarzuty), pomiędzy dwoma znaczeniami aktu małżeńskiego2. Jeśli nie można oderwać od siebie tych dwóch znaczeń: znaczenia jednoczącego i znaczenia rodzicielskiego, to małżonkowie zostają pozbawieni prawa do zjednoczenia małżeńskiego, jeśli nie chcą przyjąć zarazem rodzicielstwa.

Na tę właśnie pozorną „sprzeczność” daje odpowiedź encyklika Humanae vitae, o ile zostanie gruntownie przemyślana. Autor bowiem encykliki stwierdza, że nie ma takiej „sprzeczności” — jest tylko „trudność” związana z całą sytuacją wewnętrzną „człowieka pożądliwości”. Natomiast w „trudności” tej — czyli zarazem w trudzie wewnętrznym, w ascezie — zostaje zadany małżonkom prawdziwy ład współżycia małżeńskiego, do którego sakrament małżeństwa „daje im moc i niejako ich konsekruje”3.

5 Ów ład współżycia małżeńskiego oznacza również podmiotową harmonię pomiędzy rodzicielstwem (odpowiedzialnym) a zjednoczeniem osobowym, które płynie z czystości małżeńskiej. W niej bowiem dojrzewają wewnętrzne owoce wstrzemięźliwości, czyli opanowania. Poprzez to wewnętrzne dojrzewanie nabiera właściwej sobie ważności i godności sam akt małżeński w swoim znaczeniu potencjalnie rodzicielskim, równocześnie zaś nabierają odpowiedniego znaczenia wszelkie „znaki miłości”4, które służą jako wyraz osobowego zjednoczenia małżonków proporcjonalnie do całego podmiotowego bogactwa kobiecości i męskości.

6 Encyklika stwierdza — zgodnie z całym doświadczeniem i tradycją — że akt małżeński jest także „znakiem miłości”5, ale „znakiem miłości” szczególnym: gdyż ma równocześnie znaczenie potencjalnie rodzicielskie. A więc: służy także wyrażeniu zjednoczenia osobowego, ale nie służy tylko wyrażeniu tego zjednoczenia. Równocześnie zaś encyklika wskazuje (przynajmniej pośrednio) na wielorakie „znaki miłości”, które służą wyłącznie wyrażeniu zjednoczenia osobowego małżonków.

Zadaniem czystości małżeńskiej, a jeszcze szczegółowiej: zadaniem wstrzemięźliwości, czyli opanowania, jest nie tylko zabezpieczyć ważność i godność aktu małżeńskiego ze względu na jego znaczenie potencjalnie rodzicielskie, ale jest również tym zadaniem zabezpieczyć właściwą ważność i godność aktu małżeńskiego jako wyrazu osobowego zjednoczenia, odsłaniając w świadomości oraz w doświadczeniu małżonków wszystkie inne możliwe „znaki miłości”, które wyrażają to ich głębokie zjednoczenie.

Chodzi bowiem o to, ażeby zjednoczenie małżonków nie doznawało strat wówczas, gdy słuszne racje przemawiają za powstrzymaniem się od aktu małżeńskiego. Chodzi bardziej jeszcze o to, ażeby to zjednoczenie, budowane stale i na co dzień przez stosowne „znaki miłości”, stanowiło jakby szerokie podłoże, na którym w odpowiednich warunkach dojrzewa decyzja uzasadnionego etycznie aktu małżeństwa.

(24.10.1984)

Przypisy

1 Humanae vitae, 21.

2 Por. tamże, 12.

3 Tamże, 25.

4 Humanae vitae, 21.

5 Tamże, 16.

### Czy wysiłek ten jest możliwy?

1 Prowadzimy analizę wstrzemięźliwości w świetle nauki zawartej w encyklice Humanae vitae.

Uważa się często, że wstrzemięźliwość wywołuje napięcia wewnętrzne, od których należy uwalniać człowieka. W świetle przeprowadzonej analizy, właśnie integralnie rozumiana wstrzemięźliwość jest jedyną drogą do uwalniania człowieka od tych napięć. Oznacza ona jedynie duchowy wysiłek, zmierzający do wypowiadania mowy ciała nie tylko w prawdzie, ale także w autentycznym bogactwie „znaków miłości”.

2 Czy wysiłek ten jest możliwy? Jest to w innych słowach (i w innym aspekcie) postawione pytanie o „wykonalność” normy moralnej przypomnianej i potwierdzonej w Humanae vitae. Jest to równocześnie jedno z najbardziej istotnych (a współcześnie najbardziej natarczywych) pytań z zakresu duchowości małżeńskiej.

Kościół w całej pełni jest przeświadczony o słuszności odpowiedzialnego rodzicielstwa — w znaczeniu przedstawionym podczas poprzednich spotkań — i to nie tylko ze względów „demograficznych”, ale ze względów ściśle „merytorycznych”: odpowiedzialnym nazywamy takie rodzicielstwo, które odpowiada osobowej godności małżonków jako rodziców, prawdzie ich osoby oraz prawdzie aktu małżeńskiego. Stąd właśnie ścisły i bezpośredni związek tak pojętego rodzicielstwa z całą duchowością małżeńską.

Paweł VI jako autor Humanae vitae dał wyraz temu, co skądinąd zostało potwierdzone przez wiele, nie tylko katolickich, autorytetów moralnych i naukowych1: że mianowicie w tej tak dogłębnie i zasadniczo ludzkiej i osobowej dziedzinie trzeba przede wszystkim odwoływać się do człowieka jako osoby, do stanowiącego o sobie podmiotu — nie zaś do „metod”, które go czynią „przedmiotem” (manipulacji) oraz „depersonalizują”. Chodzi tu zatem o prawdziwie „humanistyczny” sens postępu i rozwoju ludzkiej cywilizacji.

3 Czy wysiłek ten jest możliwy? Cała problematyka encykliki Humanae vitae sięga nie tylko w sam biologiczny wymiar ludzkiej płodności (sprawa „cyklu płodności”) — ale sięga równocześnie w całą podmiotowość człowieka jako osobowego „ja”, które jest mężczyzną lub kobietą.

Już w czasie dyskusji na Soborze Watykańskim II w związku z rozdziałem na temat małżeństwa i rodziny w przygotowywanej konstytucji Gaudium et spes padały głosy o potrzebie dokładniejszego przebadania owych reakcji (a więc także emocji), które wiążą się ze wzajemnym oddziaływaniem na siebie męskości i kobiecości ludzkiego podmiotu2. Zagadnienie to należy nie tyle do biologii, ile do psychologii: z biologii i psychologii trafia ono z kolei do studium duchowości małżeńskiej i rodzicielskiej. Tutaj zaś pozostaje ono w bliskim związku ze sposobem rozumienia cnoty temperantia — czyli opanowania, a przede wszystkim wstrzemięźliwości okresowej.

4 Wnikliwa analiza psychologii człowieka (która równocześnie jest podmiotową autoanalizą, a następnie staje się dostępną dla ludzkiej wiedzy analizą „przedmiotu”), pozwala dojść do pewnych bardzo istotnych stwierdzeń. Oto w kontaktach międzyosobowych, w których dochodzi do głosu wzajemne oddziaływanie na siebie męskości i kobiecości, wyzwala się w psychoemotywnym podmiocie, w ludzkim „ja”, nie tylko taka reakcja, którą należy określić nazwą „podniecenie”, ale także taka, którą można i należy określić nazwą „wzruszenie”. Bez względu na to, czy te dwa rodzaje reakcji występują łącznie, można je doświadczalnie rozróżnić, a także treściowo (czyli „przedmiotowo”) „rozdzielić”3.

Różnica przedmiotowa pomiędzy jednym a drugim polega na tym, że podniecenie jest nade wszystko „cielesne” i w tym sensie „seksualne”, wzruszenie natomiast — jakkolwiek również jest wywołane oddziaływaniem wzajemnym męskości i kobiecości — odnosi się przede wszystkim do „całego” drugiego człowieka. Można powiedzieć, że jest to „wzruszenie osobą” ze względu na jej kobiecość lub męskość.

5 Niniejsze stwierdzenie z dziedziny psychologii wzajemnych oddziaływań męskości i kobiecości dopomaga w zrozumieniu owej funkcji cnoty opanowania, o jakiej była mowa powyżej. Wstrzemięźliwość jest nie tylko — i nie tyle — zdolnością „powstrzymywania”, czyli opanowywania różnorodnych reakcji, jakie łączą się ze wzajemnym oddziaływaniem na siebie męskości i kobiecości. Tę funkcję można by określić jako „negatywną”. Równocześnie jednak istnieje inna (rzec można „pozytywna”) funkcja opanowania, a tą jest umiejętność sterowania odnośnymi reakcjami, zarówno pod kątem ich treści, jak też ich charakteru.

Powiedzieliśmy uprzednio, że w dziedzinie wzajemnych oddziaływań na siebie męskości i kobiecości „podniecenie” i „wzruszenie” występują nie tylko jako dwa odrębne i różne przeżycia ludzkiego „ja”, ale bardzo często występują łącznie w obrębie jednego i tego samego przeżycia jakby dwa różne jego składniki. Od różnych okoliczności natury wewnętrznej, a także zewnętrznej zależy, w jakiej wzajemnej proporcji oba te składniki ujawniają się w danym przeżyciu. Czasem przewaga jednego jest wyraźna, kiedy indziej zachodzi raczej równowaga.

6 Otóż wstrzemięźliwość, jako umiejętność sterowania „podnieceniem” i „wzruszeniem” w sferze wzajemnego oddziaływania męskości i kobiecości, powinna spełnić istotne zadanie w utrzymaniu równowagi pomiędzy takim zjednoczeniem, w którym małżonkowie chcą wyrazić sobie wzajemnie tylko swoją bliskość i jedność — a takim, w którym przyjmują (bodaj pośrednio) odpowiedzialność rodzicielską. Albowiem „podniecenie” i „wzruszenie” mogą przesądzać od strony podmiotu o kierunku i charakterze wzajemnej „mowy ciała”.

Podniecenie zasadniczo szuka ujścia w postaci zmysłowo-cielesnego zaspokojenia, czyli zmierza do aktu małżeńskiego, który — w zależności od „cyklu biologicznego” — niesie w sobie możliwość rodzicielstwa. Natomiast samo wzruszenie drugim człowiekiem jako osobą, również wówczas, gdy jest ono w swej emocjonalnej treści uwarunkowane kobiecością lub męskością tego „drugiego”, samo z siebie nie zmierza do aktu małżeńskiego, lecz zatrzymuje się przy innych „znakach miłości”, w których wyraża się znaczenie oblubieńcze ciała, a nie zawiera się jego znaczenie (potencjalne) rozdzicielskie.

Łatwo zrozumieć, jakie stąd płyną konsekwencje dla sprawy odpowiedzialnego rodzicielstwa. Są to konsekwencje natury etycznej.

(31.10.1984)

Przypisy

1 Por. np. deklaracje Ekumenicznego Związku Ewangelicko-Katolickiego („Bund für evangelischkatholische Wiedervereinigung”, w: L'Osservatore Romano z 19 września 1968 r., s. 3); anglikanina, dr F. Kinga (L'Osservatore Romano z 5 października 1968 r., s. 3), a także mahometanina Mohammeda Chérif Zeghoudu, muzułmanina (tamże).

Szczególnie znamienny jest list Karla Bartha do kard. Cicognani z 28 listopada 1968 r., w którym autor wyraża podziw dla odwagi Pawła VI.

2 Por. wystąpienia kard. Leo Suenensa podczas 138 Kongregacji Generalnej, 29 września 1965 r. (Acta Synodalia, t. IV, cz. 3, s. 30).

3 Warto tu przypomnieć subtelną analizę ludzkiej miłości przeprowadzoną przez św. Tomasza z Akwinu w związku z „władzą pożądawczą” (por. Summa theologiae, I-II, q. 26, a. 2).

### Wstrzemięźliwość jako warunek wolności

1 Kontynuujemy analizę cnoty wstrzemięźliwości w świetle nauki zawartej w encyklice Humanae vitae.

Wypada przypomnieć, że wielcy klasycy myśli etycznej (i antropologicznej), zarówno przedchrześcijańscy, jak i chrześcijańscy (np. Tomasz z Akwinu), widzą w cnocie wstrzemięźliwości nie tylko sprawność „powstrzymywania” reakcji cielesno-zmysłowych, ale bardziej jeszcze umiejętność sterowania całą sferą zmysłowo-emocjonalną w człowieku. W danym wypadku chodzi o umiejętność sterowania bądź po linii podniecenia i w kierunku jego prawidłowego rozwoju, bądź też po linii samego wzruszenia: w kierunku pogłębienia i wewnętrznej intensyfikacji jego „czystego” i poniekąd „bezinteresownego” charakteru.

2 To rozróżnienie pomiędzy linią podniecenia i linią wzruszenia nie jest przeciwstawieniem. Nie oznacza ono też, że akt małżeński jako skutek podniecenia nie zawiera w sobie równoczesnego wzruszenia drugą osobą. Z pewnością tak jest — a w każdym razie nie powinno być inaczej.

Zjednoczenie w akcie małżeńskim powinno nieść w sobie szczególne nasilenie wzruszenia, więcej: przejęcia drugą osobą. I to także zawiera się w wezwaniu z Listu do Efezjan skierowanym do małżonków: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej!” (Ef 5,21).

Uwydatnione w tej analizie rozróżnienie „podniecenia” i „wzruszenia” świadczy tylko o podmiotowym bogactwie reaktywno-emotywnym ludzkiego „ja”: bogactwo to wyklucza jakąś jednokulturową determinację i sprawia, że cnota wstrzemięźliwości może się urzeczywistnić jako umiejętność sterowania tym, co przy wzajemnym oddziaływaniu męskości i kobiecości niesie ze sobą zarówno podniecenie, jak i wzruszenie.

3 Tak pojęta cnota wstrzemięźliwości posiada kluczowe znaczenie dla zachowania wewnętrznej równowagi pomiędzy „dwoistą funkcją znaku”1: zjednoczenia i rodzicielstwa w akcie małżeńskim, gdy chodzi o gruntownie rozumianą praktykę odpowiedzialnego ojcostwa i macierzyństwa.

Encyklika Humanae vitae poświęca odpowiednią uwagę biologicznej stronie zagadnienia, tj. cyklicznemu charakterowi ludzkiej płodności. Jakkolwiek „cykliczność” tę można w świetle encykliki nazwać „opatrznościowym wskaźnikiem” dla odpowiedzialnego rodzicielstwa — to przecież nie na tym tylko poziomie rozwiązuje się sprawa, która posiada tak dogłębnie personalistyczne i sakramentalne (teologiczne) znaczenie.

Encyklika uczy o odpowiedzialnym rodzicielstwie jako o sprawdzianie dojrzałej miłości małżeńskiej — i dlatego jest w niej zawarta nie tylko odpowiedź na konkretne pytanie z zakresu etyki życia małżeńskiego, ale, jak powiedzieliśmy, jest w niej zawarty zarys małżeńskiej duchowości, który tutaj pragniemy odtworzyć bodaj w zarysie.

4 Właściwy sposób rozumienia i praktykowania wstrzemięźliwości okresowej jako cnoty (czyli — wedle słów Humanae vitae2 — „panowania nad sobą”) decyduje też zasadniczo „naturalności” metody, która wszak nosi również nazwę „metody naturalnej”: jest to „naturalność” na poziomie osoby. Nie można więc myśleć o jakiejś mechanicznej aplikacji prawideł biologicznych. Sama znajomość „cyklów płodności” — chociaż jest nieodzowna — nie stwarza jeszcze owej wewnętrznej wolności daru, która jest ściśle duchowej natury i zależy od dojrzałości człowieka wewnętrznego. Wolność ta zależy od takiej umiejętności sterowania zmysłowo-uczuciowymi reakcjami, która umożliwia dawanie siebie drugiemu „ja” w oparciu o dojrzałe posiadanie swojego własnego „ja” w jego cielesnej i emotywnej podmiotowości.

5 Jak wiadomo z przeprowadzonych uprzednio analiz biblijno-teologicznych, ciało ludzkie w swej męskości i kobiecości ma służyć, ze względu na swą wewnętrzną naturę, zjednoczeniu osób (communio personarum). Na tym polega jego znaczenie oblubieńcze.

Właśnie to oblubieńcze znaczenie ciała zostało niejako u podstaw zniekształcone przez pożądliwość (a zwłaszcza przez pożądliwość ciała w obrębie „troistej pożądliwości”). Cnota opanowania w swej dojrzałej postaci odsłania stopniowo „czysty” kształt oblubieńczego znaczenia ciała. I w ten sposób rozwija ona osobowe zjednoczenie mężczyzny i kobiety, które na gruncie samej tylko pożądliwości nie może się ukształtować i rozwijać w pełnej prawdzie swych możliwości. To właśnie głosi encyklika Humanae vitae. Prawda ta ma swój podwójny wymiar: personalistyczny i teologiczny.

(7.11.1984)

Przypisy

1 Por. Humanae vitae, 12.

2 Humanae vitae, 21.

### Dar czci wobec tego, co święte

1 Elementem podstawowym duchowości małżeńskiej jest w świetle encykliki Humanae vitae miłość, zaszczepiona w sercach oblubieńców jako dar Ducha Świętego (por. Rz 5,5) — dar ten otrzymują oni w sakramencie wraz ze swoistą „konsekracją”. Miłość jest sprzymierzona z czystością małżeńską, która, przejawiając się jako opanowanie, wypracowuje wewnętrzny ład obcowania małżeńskiego.

Czystość jest bytowaniem w ładzie serca. Ład ten pozwala rozwijać się „znakom miłości” w ich właściwej proporcji i znaczeniu. W ten sposób też potwierdza się czystość małżeńska jako „życie według Ducha” (por. Ga 5,25), stosownie do wyrażenia św. Pawła. Apostoł miał na myśli nie tylko immanentne energie ducha ludzkiego, ale nade wszystko uświęcający wpływ Ducha Świętego i Jego szczególne dary.

2 W centrum duchowości małżeńskiej leży więc czystość, nie tylko jako cnota moralna (ukształtowana przez miłość), ale zarazem jako cnota zespolona z darami Ducha Świetego, nade wszystko zaś z darem czci wobec tego wszystkiego, co pochodzi od Boga (donum pietatis). Ów dar ma także na myśli autor Listu do Efezjan, gdy wzywa małżonków, aby „byli sobie wzajemnie poddani […] w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5,21). Tak więc wewnętrzny ład całego obcowania małżeńskiego, który pozwala rozwijać się „znakom miłości” w ich właściwej proporcji i znaczeniu, jest nie tylko owocem cnoty, którą małżonkowie w sobie wypracowują — ale także darów Ducha Świetego, z którymi współpracują.

Encyklika Humanae vitae w poszczególnych fragmentach swego tekstu1 — mówiąc o swoistej ascezie małżeńskiej, czyli pracy nad cnotą miłości, czystości, opanowania — mówi pośrednio o darach Ducha Świętego, na które małżonkowie stają się wrażliwi w miarę dojrzewania cnót.

3 Odpowiada to powołaniu człowieka do małżeństwa. Ci „dwoje”, którzy wedle najpierwotniejszego wyrażenia Biblii mają „być jednym ciałem” (Rdz 2,24), nie mają w inny sposób urzeczywistnić tej jedności na właściwym dla siebie poziomie osób (communio personarum), jak tylko poprzez siły pochodzące od ducha: w ostatecznej analizie — od Ducha Świętego, który oczyszcza, ożywia, umacnia i doskonali siły ducha ludzkiego. „Duch daje życie, ciało na nic się nie przyda” (por. J 6,63).

Tak więc zarys duchowości małżeńskiej jest „od początku” wpisany w biblijną prawdę o małżeństwie. Duchowość pozostaje też „od początku” otwarta w stronę darów Ducha Świętego. Jeśli encyklika Humanae vitae wzywa małżonków do „wytrwałej modlitwy” oraz do życia sakramentalnego („niech czerpią łaskę i miłość z niewysychającego źródła, którym jest Eucharystia”; „niech z pokorą i wytrwałością uciekają się do miłosierdzia Bożego, którego Sakrament Pokuty obficie udziela”2) — to czyni to z myślą o Duchu, który ożywia” (2 Kor 3,6).

4 Dary Ducha Świętego, a zwłaszcza dar czci wobec tego, co święte, zdają się tutaj mieć zasadnicze znaczenie. Dar czci podtrzymuje bowiem i rozwija w małżonkach szczególną wrażliwość na wszystko, co w ich powołaniu i obcowaniu nosi na sobie znamię tajemnicy stworzenia i odkupienia — na wszystko, co jest stworzonym odbiciem mądrości i miłości Boga. Dlatego też ten dar wydaje się szczególnie głęboko wprowadzać mężczyznę i kobietę w poszanowanie owej „podwójnej funkcji znaku”, o jakiej mówi encyklika3 w związku z sakramentem małżeństwa. Poszanowanie „podwójnej funkcji znaku” może się w pełni rozwinąć tylko na gruncie głębokiego odniesienia do osobowej godności tego, co w człowieku związane jest z jego męskością i kobiecością — oraz do osobowej godności życia przekazywanego w małżeńskim zjednoczeniu mężczyzny i kobiety. Dar czci wyraża się takim właśnie odniesieniem.

5 Zrodzone z daru czci poszanowanie dla „podwójnej funkcji znaku” w małżeństwie przejawia się również jako zbawcza bojaźń: lęk przed naruszeniem czy poniżeniem tego, co nosi na sobie znamię boskiej tajemnicy stworzenia i odkupienia. O takiej właśnie bojaźni mówi autor Listu do Efezjan: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani […] w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5,21).

O ile zbawcza bojaźń kojarzy się bezpośrednio z „negatywną” funkcją wstrzemięźliwości (tzn. ze stawianiem oporu pożądliwości ciała) — o tyle równocześnie, a zwłaszcza w miarę wewnętrznego dojrzewania tej cnoty, objawia się ona jako pełna czci wrażliwość na wartości istotne dla zjednoczenia małżeńskiego: dla „podwójnej funkcji znaku” (czy też — mówiąc językiem dawniejszych analiz — dla wewnętrznej prawdy wzajemnej „mowy ciała”).

Na gruncie głębokiego odniesienia do tych istotnych wartości „to, co oznacza jedność małżonków”, oraz „to, co oznacza odpowiedzialne rodzicielstwo” — zostaje podmiotowo zharmonizowane. Dar czci sprawia, że znika w tej dziedzinie pozorna „sprzeczność”, natomiast „trudność”, która jest pochodną pożądliwości, zostaje stopniowo przetworzona dojrzałością cnoty i mocą daru Ducha Świętego.

6 Jeśli chodzi o całą problematykę tzw. wstrzemięźliwości okresowej (czyli „metod naturalnych”) — to dar czci w zasadniczej mierze dopomaga pojednać godność osoby z „prawidłowością cyklu płodności”, czyli z biologicznym wymiarem kobiecości i męskości małżonków, który to wymiar posiada również właściwe sobie znaczenie dla prawdziwości wzajemnej „mowy ciała” w obcowaniu małżeńskim.

W ten sposób także i to, co — nie tyle w znaczeniu biblijnym, ile wręcz „biologicznym” — odnosi się do małżeńskiej „jedności w ciele”, odnajduje swój po ludzku dojrzały kształt w „życiu według Ducha”.

Cała praktyka „etycznej regulacji poczęć”, tak ściśle związana ze sprawą odpowiedzialnego rodzicielstwa, należy do chrześcijańskiej duchowości małżeńskiej i rodzicielskiej — i tylko poprzez „życie według Ducha” staje się wewnętrznie prawdziwa i autentyczna.

(14.11.1984)

Przypisy

1 Zwłaszcza n. 21 i 26.

2 Humanae vitae, 26.

3 Por. tamże, 12.

### Duchowość małżeńska

1 Na tle nauki zawartej w encyklice Humanae vitae staramy się naszkicować zarys duchowości małżeńskiej. W życiu duchowym małżonków działają również dary Ducha Świętego, a w szczególności donum pietatis, czyli dar czci wobec tego, co jest dziełem Bożym.

2 Dar czci w połączeniu z miłością i czystością pomaga w całokształcie obcowania małżeńskiego zidentyfikować ów akt, w którym znaczenie oblubieńcze ciała łączy się (przynajmniej potencjalnie) ze znaczeniem rodzicielskim. Pomaga ustalić wśród wszystkich możliwych „znaków miłości” szczególne, wręcz wyjątkowe znaczenie tego aktu: jego godność i odpowiedzialną doniosłość. Stąd też poniekąd antytezą duchowości małżeńskiej jest podmiotowy brak takiej identyfikacji, związany z praktyką i mentalnością antykoncepcyjną. Jest to (poza wszystkim innym) olbrzymia strata z punktu widzenia wewnętrznej kultury człowieka. Cnota czystości małżeńskiej, a bardziej jeszcze dar czci, kształtuje duchowość małżonków w kierunku zabezpieczenia szczególnej godności tego aktu, tego „znaku miłości”, w którym prawda „mowy ciała” może być wypowiedziana tylko przy uwzględnieniu możliwości rodzicielskich.

Odpowiedzialne rodzicielstwo — to nade wszystko zgodna z prawdą duchowa identyfikacja aktu małżeńskiego w świadomości i woli obojga małżonków, którzy w tym „znaku miłości” (przy uwzględnieniu okoliczności zewnętrznych i wewnętrznych, w szczególności biologicznych) wypowiadają swoją dojrzałą gotowość macierzyństwa i ojcostwa.

3 Dar czci przyczynia się do tego, że akt małżeński nie zostaje pomniejszony i spłycony w całokształcie małżeńskiego obcowania — że nie doznaje „spowszednienia”, że wyraża się w nim stosowna pełnia treści osobowych i etycznych. A także treści religijnych: wzgląd na majestat Stwórcy, który jest jedynym i ostatecznym źródłem życia, wzgląd na oblubieńczą miłość Odkupiciela. To wszystko stwarza i poszerza niejako wewnętrzną przestrzeń wzajemnej wolności daru, w której przejawia się w pełni oblubieńcze znaczenie męskości i kobiecości.

Przeciwieństwem tej wolności jest wewnętrzny przymus pożądliwości, skierowany w stronę drugiego „ja” jako przedmiotu użycia. Dar czci wyzwala od tego przymusu, uwalnia od wszystkiego, w czym drugie „ja” pozostaje tylko przedmiotem użycia — umacnia wewnętrzną wolność daru.

4 Nie może się to dokonać inaczej, jak tylko poprzez głęboką identyfikację osobowej godności zarówno kobiecego, jak i męskiego „ja” we wzajemnym obcowaniu. Taka duchowa identyfikacja jest podstawowym owocem daru Ducha Świętego, który skłania człowieka do okazywania szacunku dziełom Boga. To z niej właśnie — a więc pośrednio z tego daru — czerpią swoje autentyczne znaczenie oblubieńcze te wszystkie „znaki miłości”, które stanowią osnowę trwania w jedności małżeńskiej. Jedność ta tylko w określonych okolicznościach wyraża się aktem małżeńskim — natomiast stale i na co dzień może i powinna się wyrażać różnymi „znakami miłości”. Stanowi o nich zdolność „bezinteresownego” wzruszenia drugim „ja”, ze względu na jego kobiecość, czy też — z drugiej strony — ze względu na jego męskość.

Dar czci, którą Duch Święty wzbudza w małżonkach, posiada ogromne znaczenie dla owych „znaków miłości”, ponieważ w parze z nim idzie zdolność głębokiego upodobania i podziwu, bezinteresownej koncentracji na „widzialnym” i równocześnie „niewidzialnym” pięknie kobiecości czy męskości — wreszcie: głębokie poczucie bezinteresownego obdarowania „drugim”.

5 Wszystko to stanowi o duchowej identyfikacji tego, co męskie, co kobiece — co „cielesne”, a równocześnie osobowe. Z tej duchowej identyfikacji wyłania się poczucie zjednoczenia „przez ciało”, przy zachowaniu wewnętrznej wolności daru. Poprzez „znaki miłości” małżonkowie pomagają sobie wzajemnie trwać w zjednoczeniu, a równocześnie „znaki” te zabezpieczają w każdym z osobna ów „pokój głębi”, który jest jakby wewnętrznym rezonansem czystości, kierowanej darem czci.

Dar niesie ze sobą głęboką i wszechstronną koncentrację na osobie — ogarnia tą koncentracją całą osobę w jej kobiecości i męskości — i w ten sposób stwarza wewnętrzny klimat osobowego zjednoczenia. Tylko w takim klimacie osobowego zjednoczenia małżonków dojrzewa prawidłowo ich rodzicielstwo — to rodzicielstwo, które określamy jako „odpowiedzialne”.

6 Encyklika Humanae vitae pozwala nam zbudować zarys duchowości małżeńskiej. Jest to ta duchowość, w której — przez uwzględnienie porządku „biologicznego”, a równocześnie na gruncie czystości wspieranej przez donum pietatis — kształtuje się wewnętrzna harmonia małżeństwa, związana z tym, co encyklika określa jako „dwoistą funkcję znaku”1. Harmonia ta oznacza, że małżonkowie obcują ze sobą w wewnętrznej prawdzie „mowy ciała”. Encyklika Humanae vitae głosi więź nienaruszalną, jaka zachodzi pomiędzy tą „prawdą” a miłością.

(21.11.1984)

Przypisy

1 Humanae vitae, 12.

## Podsumowanie

### Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa

1 Całość rozważań, które zapoczątkowałem przed czterema laty i które dobiegają dziś końca, można zatytułować „Miłość ludzka w planie Bożym” lub ściślej: „Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa”. Składają się one z dwóch części.

Część pierwsza jest poświęcona analizie słów Chrystusa, które zdają się stanowić klucz do zrozumienia niniejszego zagadnienia. Słowa te długo były analizowane w całokształcie tekstu ewangelicznego. W wyniku wieloletniej refleksji wypadło się zatrzymać przy tych trzech, które zostają poddane analizie właśnie w części pierwszej.

Jest to naprzód Chrystusowe odwołanie się „do początku” w rozmowie z faryzeuszami na temat jedności i nierozerwalności małżeństwa (por. Mt 19,8; Mk 10,6). Z kolei są to słowa wypowiedziane przez Chrystusa w Kazaniu na Górze na temat „pożądania” jako „cudzołożenia w sercu” (por. Mt 5,28). Wreszcie są to zapisane przez wszystkich synoptyków słowa, w których Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania ciał w „świecie przyszłym” (por. Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,35).

Część druga poświęcona jest analizie sakramentu, poprzez tekst z Listu do Efezjan (Ef 5,21-33), który nawiązuje do biblijnego „początku” małżeństwa, wyrażonego słowami Księgi Rodzaju: „opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem” (por. Rdz 2,24).

Analizy prowadzone w obrębie pierwszej i drugiej części wielokrotnie posługują się wyrażeniem „teologia ciała”. Jest to określenie poniekąd robocze. Wprowadzenie tego wyrażenia oraz pojęcia „teologia ciała” było potrzebne, aby temat „odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa” oprzeć na szerszej podstawie. Od razu jednak należy zauważyć, iż wyrażenie „teologia ciała” jest równocześnie za szerokie w stosunku do zawartości przeprowadzonych rozważań. Rozważania te nie obejmują całego szeregu zagadnień, które przedmiotowo należą do teologii ciała (jak choćby zagadnienie cierpienia i śmierci — tak doniosłe w całym orędziu biblijnym). To należy wyraźnie stwierdzić. Nie mniej wyraźnie trzeba też stwierdzić, że rozważania na temat „odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa” mogą się prawidłowo rozwijać, wychodząc z tego punktu, w którym światło Objawienia dotyka rzeczywistości ciała ludzkiego (czyli na gruncie „teologii ciała”). Świadczą o tym m.in. słowa z Księgi Rodzaju: „będą dwoje jednym ciałem”, które źródłowo i tematycznie stoją u podstaw naszego tematu.

2 Rozważania na temat sakramentu małżeństwa zostały przeprowadzone z uwzględnieniem dwu wymiarów istotnych dla tego (jak i dla każdego) sakramentu: wymiaru Przymierza i łaski — oraz wymiaru znaku. Poprzez oba te wymiary sięgamy stale do rozważań teologii ciała, związanych z „kluczowymi” słowami Chrystusa. Do tychże rozważań sięgamy również, podejmując — na końcu tego cyklu rozważań — analizę encykliki Humanae vitae. Nauka zawarta w tym dokumencie współczesnego nauczania Kościoła pozostaje w organicznym związku zarówno z sakramentalnością małżeństwa, jak też z całą biblijną problematyką teologii ciała, skoncentrowaną wokół „kluczowych” słów Chrystusa. W pewnym sensie można nawet powiedzieć, że całokształt rozważań na temat „odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa” stanowi jakby rozbudowany komentarz do nauki zawartej właśnie w encyklice Humanae vitae.

Komentarz taki wydaje się bardzo potrzebny. Encyklika bowiem, dając odpowiedź na pewne współczesne pytania z dziedziny moralności małżeńskiej i rodzinnej, równocześnie wyzwoliła inne pytania. Są to, jak wiemy, pytania natury biomedycznej. Są to jednak także, a może nawet przede wszystkim, pytania natury teologicznej. Leżą one na tym obszarze antropologii oraz teologii, który tutaj obejmujemy nazwą „teologii ciała”.

Przeprowadzone rozważania polegają na podjęciu tych pytań wyzwolonych przez encyklikę Humanae vitae. Reakcja, z jaką spotkała się encyklika, świadczy o tym, jak bardzo doniosłe i jak trudne są te pytania. O ich istnieniu świadczą także późniejsze wypowiedzi Pawła VI, w których wskazuje on na możliwość „udoskonalenia” wykładu prawdy chrześcijańskiej w tej dziedzinie. Świadczy o tym również adhortacja Familiaris consortio — owoc Synodu Biskupów z 1980 r. (De muneribus familiae christianae). Dokument zawiera skierowane zwłaszcza do teologów wezwanie do pełniejszego opracowania biblijnych i personalistycznych aspektów nauki zawartej w Humanae vitae.

Podjęcie pytań wyzwolonych przez encyklikę polega równocześnie na ich sformułowaniu — i na szukaniu odpowiedzi w związku z pytaniami odpowiednio sformułowanymi. Wypowiedź zawarta w Familiaris consortio wskazuje na to, że zarówno formułowanie pytań, jak też szukanie właściwych na nie odpowiedzi winno koncentrować się wokół aspektów biblijnych i personalistycznych. Ta wypowiedź wskazuje równocześnie kierunek rozwoju teologii ciała. Kierunek rozwoju, a zatem także kierunek jej uzupełniania i pogłębiania.

3 Analiza aspektów biblijnych mówi o sposobie zakorzenienia nauki głoszonej przez Kościół współczesny w Objawieniu. Jest to ważne dla rozwoju teologii. Rozwój bowiem, czyli postęp w teologii dokonuje się poprzez stale na nowo podejmowane badanie tego, co zostało objawione. Zakorzenienie nauki głoszonej przez Kościół w całej Tradycji i w samym Bożym Objawieniu jest wciąż otwarte dla pytań stawianych przez człowieka i posługuje się narzędziami bardziej właściwymi dla współczesnej wiedzy i dzisiejszej umysłowości. Wydaje się, że w tej dziedzinie intensywny rozwój filozoficznej antropologii (zwłaszcza antropologii stojącej u podstaw etyki) bardzo blisko spotyka się z pytaniami, jakie wyzwoliła encyklika Humanae vitae pod adresem teologii, a w szczególności etyki teologicznej.

Analiza aspektów personalistycznych nauki zawartej w tymże dokumencie posiada zasadnicze znaczenie dla ustalenia, na czym polega prawdziwy postęp czyli rozwój człowieka. Istnieje bowiem w całej cywilizacji współczesnej — zwłaszcza zaś w cywilizacji zachodniej — ukryta, choć zarazem dość wyraźna tendencja, ażeby postęp ten mierzyć miarą „rzeczy”, czyli dóbr materialnych. Analiza aspektów personalistycznych nauki Kościoła zawartej w encyklice Pawła VI wskazuje, że jest w niej wyrażone zdecydowane wezwanie, ażeby postęp człowieka mierzyć miarą „osoby”, czyli tego, co jest dobrem człowieka jako człowieka — co odpowiada jego istotnej godności. Analiza aspektów personalistycznych przekonuje, że w encyklice chodzi o sprawę istotną z punktu widzenia prawdziwego rozwoju człowieka, ten bowiem mierzy się zasadniczo miarą etyki, a nie samej „techniki”.

4 Fragment poświęcony encyklice Humanae vitae stanowi tylko część, końcową część, rozważań objętych wspólnym tematem „odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa”.

Jeśli w słowie końcowym na tę właśnie część zwracamy szczególną uwagę, to nie tylko dlatego, że jest ona najbardziej związana z naszą współczesnością, ale przede wszystkim dlatego, że z niej pochodzą pytania, które przenikają poniekąd całokształt przeprowadzonych rozważań. Tak więc owa końcowa część nie jest sztucznie dołączona do całości, ale jest z nią zespolona w sposób organiczny i jednorodny. W pewnym sensie więc owa część, która w układzie całości umieszczona jest na końcu, znajduje się równocześnie na początku tej całości. Jest to ważne z punktu widzenia struktury i metody.

Nie bez znaczenia jest może i moment historyczny: rozważania niniejsze rozpoczęły się w okresie przygotowań do Synodu Biskupów 1980 r. na temat małżeństwa i rodziny (De muneribus familiae christianae), kończą się zaś po ogłoszeniu adhortacji Familiaris consortio, w której zawiera się owoc prac tego Synodu. Wszyscy wiedzą, że Synod 1980 r. nawiązywał również do encykliki Humanae vitae i w pełni potwierdził zawartą w niej naukę.

Jednakże najważniejszy wydaje się moment merytoryczny. Otóż moment merytoryczny w całości przeprowadzonych rozważań można określić jak następuje: ażeby wyjść na spotkanie pytań, jakie wyzwala encyklika Humanae vitae przede wszystkim w teologii, ażeby pytania te formułować i szukać na nie odpowiedzi, trzeba trafić na ten obszar biblijno-teologiczny, o którym mówi tytuł „Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa”. Na tym obszarze znajdują się odpowiedzi na odwieczne pytania ludzi, mężczyzn i kobiet, również i na trudne pytania naszej współczesności w dziedzinie małżeństwa i rodzicielstwa.

(28.11.1984)