

Antoni Jucewicz

Absorpcja wstydu przez miłość : rozważania na kanwie teologii wstydu Jana Pawła II

Forum Teologiczne 10, 49-66

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. ANTONI JUCEWICZ SVD
Wydział Teologii UWM
Olsztyn

ABSORPCJA WSTYDU PRZEZ MIŁOŚĆ.
ROZWAŻANIA NA KANWIE TEOLOGII WSTYDU JANA PAWŁA II

- Słowa kluczowe:** absorpcja wstydu przez miłość, wstyd seksualny, grzech pierworodny, osobotwórczy wymiar miłości.
- Schlüsselworte:** Absorption der Scham durch die Liebe, sexuelle Scham, Ursünde, personenbildende Dimension der Liebe.
- Key words:** Absorption of shame by love, sexual shame, original sin, person-reating dimension of love.

Wstęp

Katechezy środowe Jana Pawła II o teologii ciała stanowią bardzo bogate źródło inspiracji teologicznych dla podejmowanych prób zrozumienia i wyjaśnienia podstawowych zagadnień z zakresu aksjologii płci i teologii małżeństwa. Wśród wielu wątków poruszanych przez papieża w *Katechezach* na szczególną uwagę zasługuje zagadnienie teologii wstydu. W jej świetle nie tylko odsłania się prawda o pierwotnej harmonii człowieka i jego godności, ale także wartość miłości jako siły konstytuującej człowieka. W niniejszym artykule podjęta zostanie kwestia teologii wstydu oraz relacji wstydu i miłości, jako wartości leżącej u podstaw zasady duchowej bytu osobowego. Na wstępie, aby właściwie umiejscowić dywagacje na temat teologii wstydu, omówiony zostanie wpływ grzechu pierworodnego na rozbitcie pierwotnej jedności w osobie. Następnie przedstawione zostanie zagadnienie wstydu w aspekcie antropologiczno-etycznym oraz kwestia tzw. absorpcji wstydu przez miłość. Na koniec podjęta zostanie refleksja na temat miłości jako wartości „osobotwórczej”.

1. Stan ontyczny człowieka po doświadczeniu grzechu pierworodnego

Punktem wyjścia w podjęciu kwestii dotyczącej teologii wstydu winna być refleksja na temat pierwotnej pełni ludzkiego bytu zaistniałej w akcie stworzenia oraz skutków, które wywołał grzech pierworodny. Jan Paweł II w *Katechezach środowych* stwierdza, że grzech pierworodny jest doświadczeniem granicznym, zmieniającym radykalnie sytuację ontyczną człowieka. Wskutek tego dramatu zła dokonało się fundamentalne zakwestionowanie daru Boga i Jego miłości. Zanegowana została „miłość jako właściwy motyw stworzenia i pierwszego Przymierza”¹. Człowiek obdarowany pierwotną pełnią istnienia na poziomie „obrazu i podobieństwa” Bożego, u początku swego istnienia w Raju, jawi się jako byt w pełni ontyczne zharmonizowany i spełniony. Owo spełnienie przejawiało się w doświadczeniu szczęścia dogłębnie ogarniającego wszystkie sfery życia człowieka. Źródłem tego stanu było całkowite, niczym niezakłócone doświadczenie miłości Boga. Człowiek w stanie pierwotnej pełni czerpał od Boga w sposób spontaniczny, a zarazem bardzo intensywne, na miarę pojemności swego bytu, siłę dla swego istnienia i głębokie egzystencjalne bezpieczeństwo. Wszystkie swoje pragnienia i tęsknoty kierował w stronę Boga. On był w centrum jego najgłębszych inklinacji i wszystkich doświadczeń intelektualno-wolitywno-emocjonalnych. Swoje szczęście i spełnienie kojarzył tylko i wyłącznie z Bogiem.

Był zatem absolutnie wolny od próby szukania jakiegokolwiek spełnienia i zabezpieczenia egzystencjalnego poza miłującym Stwórcą. Nakazy moralne pełnił spontanicznie, z łatwością i radością. Nie jawiły mu się one jako rzeczywistość, która stoi w jakikolwiek sposób w opozycji do jego autonomii². Człowiek w stanie nieskażonym grzechem był całkowicie wolny od troistej pożądlivosti: *ciała, oczu i pychy*. Utrzymywał w sobie samym wewnętrzną harmonię i ścisłe przyporządkowanie do celu, którym był Bóg i to stanowiło o jego spójności duchowo-cieleśnej (*integritas*)³. Pierwszy człowiek nie tylko był „bardzo dobrym” stworzeniem Boga⁴, ale przede wszystkim był obdarzony niezwyklej jednością z Bogiem, która sprawiała, że pozostawał w harmonii z sobą samym, drugim człowiekiem i całym stworzeniem. Na skutek oddziaływania tej więzi, którą teologia nazywa łaską, wszystkie wymiary jego człowieczeństwa nie wykazywały żadnego braku.

¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 111 (dalej: MN).

² Por. Jan Paweł II, *Grzech człowieka a stan pierwotnej sprawiedliwości*, Audicjenca Generalna, Rzym 3.09.1986, L'Osservatore Romano (PI) 9 (1986), s. 14.

³ Por. ibidem, s. 12.

⁴ Por. Rdz 1, 31.

W tym kontekście, wzajemne, pierwotne, a zarazem głęboko uszczęśliwiający spotkanie mężczyzny i kobiety odzwierciedlało prawdę o bezwarunkowym i pełnej miłości akceptacji przez Boga. Oznaczało ono całkowitą afirmację drugiej osoby i przeżycie jej istnienia tak, jak ona była chciana przez Boga, dla niej samej, czyli jako kogoś jedyne i niepowtarzalnego, wybranego przez odwieczną Miłość⁵. Człowiek w stanie pierwotnej niewinności nie tylko w pełni akceptował i cieszył się swoim życiem we wszystkich jego aspektach, ale także bezwarunkowo przyjmował drugiego. W niekłamanym sposobie radował się darem jego obecności. Był zdolny do pełnej miłości. W jego relacji do drugiego nie było nawet cienia zazdrości, zawiści, zawłaszczenia, dominacji i instrumentalizacji. Żył w postawie całkowitego daru z siebie. W więzi z bliźnimi odczuwał naturalną przyjaźń, zażyłość i miłość, którą można określić mianem nadprzyrodzonej. Wzajemny stosunek mężczyzny i kobiety był owocem ich zażyłości z Bogiem. Ich silny – choć nie absolutyzowany – związek cechowała pełna wzajemna otwartość, która nie zna „dialektyki zasłaniania i odsłaniania”⁶.

Grzech pierworodny zerwał ową życiodajną więź łączącą człowieka z Bogiem. „Fakt ten – stwierdza Jan Paweł II – ma podstawowe i decydujące znaczenie dla stosunków pomiędzy człowiekiem a Bogiem, a także dla »sytuacji« wewnętrznej człowieka samego, dla wzajemnego obcowania ludzi z sobą, wreszcie dla stosunku człowieka do świata”⁷. Głębia jestestwa człowieka naznaczona została śmiercią duchową. Człowiek stał się egoistą, zamkniętym w więzieniu swego zranionego, pozbawionego szczęścia „ja”. Ogarnął go dojmujący, a zarazem nieustępujący lęk o swoją aktualną i przyszłą egzystencję. Zaczął bać się nie tylko śmierci, ale także wszelkich wydarzeń, które dotąd nie stanowiły zagrożenia. Człowiek został wewnętrznie zaburzony. Po tym tragicznym doświadczeniu nie zaakceptował w pełni własnego życia, niejednokrotnie jest skonfliktowany wewnętrznie, boleśnie przeżywa brak afirmacji własnej osoby ze strony innych. Jego impulsy stały się narcystyczne i egocentryczne, nierzadko naznaczone agresją bądź depresją. Miłość własna zaczęła rządzić sferą popędową. Spowodowana brakiem Boga frustracja czyni człowieka podatnym na wszelkie pokusy. Nieuporządkowana miłość własna zaczęła kierować sferą emocjonalną. Dążenia nie są już uporządkowane według rozumnych, a zarazem nadprzyrodzonych celów. Określa je spontaniczne, a jednocześnie

⁵ Por. Jan Paweł II, *Świadomość ciała a pierwotna niewinność*, Audyencja Generalna, Rzym 30.01.1980, w: *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie. Katechezy Ojca Świętego wygłoszone podczas śródowych audyencji generalnych w latach 1978–82*, Warszawa 1983, s. 248.

⁶ Por. C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1997, s. 57.

⁷ Jan Paweł II, *Pierwszy grzech w dziejach człowieka: peccatum originale*, Audyencja Generalna, Rzym 10.09.1986, L'Osservatore Romano (PI) 9 (1986), s. 14.

nienasycone dążenie do przyjemności i użycia, które zawiera w sobie znamiona autodestrukcji, agresję, mściwość, sadyzm, masochizm, pęd do śmierci i inne aberracje⁸. Odtąd doświadczą lęku wobec Boga i nie postrzeżę Go jako kochającego Stworzyciela.

„Człowieka upadłego” ogarnęła trojaka pożądlivość: nieumiarkowane pragnienie dóbr materialnych, narcystyczna i agresywna zmysłowość oraz apoteoza władzy, prestiżu i znaczenia. Wszystkie te pożądlivości – jako swoisty substytut Boga – nigdy nie mogą zostać spełnione, mają bowiem charakter niejako absolutystyczny. Owa potrójna konkupiscienca, którą św. Augustyn nazywa „niezwycięzoną pożądlivością” (*invicta cupiditas*)⁹ urosła do rangi tragicznej rekompensaty po stracie Boga i Jego miłości, i stała się centralnym – choć często nieuświadomionym – dynamizmem człowieka¹⁰. Odtąd rzeczy, ludzie i poczucie własnej autonomii i znaczenia, sprawiają iluzje szczęścia i pełni życia – choć w istocie stanowią jego duchową tragedię.

Destrukcyjna moc grzechu pozbawiła także pierwszych rodziców ich głębokiej, immanentnej inklinacji, dzięki której mogli oni należeć tylko do Boga, a także żyć w całkowitej postawie daru jedno wobec drugiego. Rzeczywistość daru z siebie i aktu bezwarunkowej i pełnej akceptacji drugiego, która była wartością konstytutywną tajemnicy stworzenia człowieka jako bytu komunijnego i zawierała w sobie niejako promieniowanie Miłości Boga, przerodziła się w postawę ciągłego czerpania szczęścia od innych osób i od rzeczy stworzonych nieosobowych. Człowiek zraniony przez grzech pierworodny zatracił nadprzyrodzoną postawę całkowitego daru z siebie. Odtąd drugi człowiek jawi się mu bądź jako ofiara, bądź jako konkurent, którego należy – jeśli nie zniszczyć – to przynajmniej wyeliminować z pola walki o upragnione, „życiodajne” dobra. Dlatego boi się go i nie potrafi w sposób bezwarunkowy zaakceptować jego istnienia. Wreszcie nie jest zdolny do miłości, rozumianej jako dar z siebie, jest niezdolny do ofiarności i poświęcenia¹¹. W ten sposób została zapoznana – w jej najgłębszym źródle – prawda o osobie, jednak nie w formie błędu epistemologicznego, lecz w postaci zaburzenia „*ordo praxis*”, czyli wykonywania czynem innej prawdy, sprzecznej z wartością osoby.

Skutki grzechu pierworodnego oznaczają odmowę uznania wartości osoby. Jest to odmowa afirmowania aksjonormatywnej prawdy o osobie – jej godności, czyli jest radykalnym wykluczeniem miłości należnej osobie ze

⁸ Por. C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, s. 15–16.

⁹ Cyt. za A. Cholewiński, *ABC chrześcijaństwa*, Kraków 2000, s. 37.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Stan człowieka upadłego (status naturae lapsae)*, Audyencja Generalna, Rzym 1.10.1986, *L'Osservatore Romano* (PI) 10 (1986), s. 6.

¹¹ Por. C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, s. 15.

względu na jej dobro¹². Nie oznacza to jednak zniszczenia relacyjności osoby jako takiej, jej proegzystencjalnego wymiaru, lecz wprowadzenie w nią poważnej niespójności działania w przestrzeni miłości, która to dysharmonia decyduje o zaburzeniu rozwoju człowieczeństwa w jego pierwotnym zamyśle. Choć relacja do drugiego została obłożona różnymi warunkami i zawiera w sobie znamię interesowności, egoizmu i partykularyzmu, to jednak wewnętrzna, głębokoboko zakorzeniona prawda o egzystencjalnej potrzebie obdarowywania drugiego i życia darem, pozostała w formie silnego egzystencjalnego echa w osobie.

2. Ontologia wstydu

W perspektywie skutków grzechu pierwotnego pojawia się doświadczenie wstydu jako siły chroniącej pierwotną wartość osoby. Aby należycie wprowadzić do omawianego zagadnienia wstydu, należy poczynić parę terminologicznych uściśleń. Zjawisko wstydu należy odróżnić od doświadczenia poczucia winy, które jest (właściwą lub nie) reakcją sumienia na zło. Choć potocznie używa się czasownika „wstydzic” do sytuacji, gdy ktoś winien raczej żałować za swoje czyny i mieć wyrzuty sumienia, to jednak zjawisku wstydu jest – w refleksji Jana Pawła II – doświadczeniem pozytywnym o charakterze ontyczno-etycznym, jako forma reakcji na istnienie zła, grożące osobie jako takiej. Wstyd w sensie antropologiczno-ontologicznym nie jest także ani formą wstrętu, ani nieakceptacji jakiegoś fragmentu własnej konstrukcji psychofizycznej i przebiegu doświadczeń życiowych (jakkolwiek potocznie w tym znaczeniu pojęcie wstydu jest używane). W tym sensie wstyd nie wyraża się w nieśmiałości i nie jest tożsamy z neurotycznym, fałszywym „ja”.

Znaczenie wstydu w wymiarze metafizycznym w refleksji Jana Pawła II wiąże się z opisem fenomenologicznym osoby, jej doświadczenia wewnętrznego (jako stałego, immanentnego zjawiska), które swoją etiologię znajduje w opisie biblijnym stworzenia i upadku pierwszego człowieka¹³. Doświadczenie wstydu oznacza radykalną zmianę w postrzeganiu osoby, a szczególnie w aspekcie jej kruchości egzystencjalnej, którą oznacza, a zarazem symbolizuje pojęcie *nagości*¹⁴. Brak wstydu przed wydarzeniem grzechu pierwotnego nie oznacza jakiegoś niedorozwoju człowieka, ale wręcz przeciwnie: „wyraża szczególną pełnię świadomości i przeżycia”¹⁵ wartości osoby. Pierwotny stan braku wstydu wyraża pełnię doświadczenia komunii międzyosobowej, w której ciało komunikuje osobę w całej jej ontycznej i egzystencjalnej strukturze, wy-

¹² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 171–175; por. także B. Inlender, *Elementy personalizmu chrześcijańskiego w teologii grzechu*, *Communio* (PI) 5 (1984), s. 26.

¹³ Por. Rdz 2, 25.

¹⁴ Por. MN, s. 49.

¹⁵ MN, s. 50.

raza ludzkie „ja” jako osobę w tym wszystkim, co jej „zewnętrzną” widzialność konstytuuje właśnie od wewnątrz¹⁶. Nieistnienie wstydu przed grzechem pierwotnym oznacza natomiast – jak podkreśla Jan Paweł II – „głębłą afirmację tego, co immanentnie osobowe”¹⁷, co wyraża w sposób najpełniejszy przyjęcie osoby, zarówno w wymiarze świadomości, jak i doświadczenia egzystencjalnego.

Potrzeba ukrycia się przed Bogiem opisana przez autora natchnionego Księgi Rodzaju – konstatuje Jan Paweł II – wskazuje na to, że w głębi wstydu znajduje się lęk wobec Boga¹⁸. Ów lęk jest skutkiem niepewności istnienia, braku ontycznej podstawy osoby, skutkiem jej najgłębszego osamotnienia ontyczno-duchowego, które wyłania się z przestrzeni pozbawionej Boga. Ujawnia się wówczas przerażająca otchłań osamotnienia człowieka, bycie w przestrzeni bezosobowej, brak miłującej obecności, który to lęk ogarnia osobę w głębi jej jestestwa, wyrażając przy tym niemożność urzeczywistnienia w przestrzeni wewnątrzświatowej najgłębszej transcendentnej tęsknoty człowieka. Ta niemoc ujawnia się jako pewnego rodzaju lęk egzystencjalny, niepewność i kruchość istnienia z powodu braku Miłości, która dała życie, to życie podtrzymuje i zapewnia mu najgłębsze bezpieczeństwo. Ów lęk wyraża oddalenie, a może wręcz utratę swojego boskiego Źródła. Poczucie wstydu dotyka wówczas osoby wobec niej samej. Zaistniały w tym momencie niepokój metafizyczny rozprzestrzenia się na *zewnętrzność* człowieka – jego ciało, ujawniając się w postaci różnorodnej nieakceptacji ciała, jego budowy i struktury, a także płci. Papież nazywa ten rodzaj wstydu „wstydem immanentnym”¹⁹. Określa go jako „trudność utożsamienia się z własnym ciałem” oraz jako „konstytucyjne pęknięcie wewnątrz ludzkiej osoby, jakby rozbitcie pierwotnej duchowo-cieleśnej jedności człowieka”²⁰. Ów wstyd ma swe źródło w tym, że człowiek „uświadamia sobie po raz pierwszy, że jego ciało przestało czerpać z tej mocy ducha, która wynosiła je na poziom obrazu Boga”²¹.

Papież stwierdza, że lęk, będący skutkiem grzechu, dotyka także relacji człowieka do świata zewnętrznego i wyraża „jakby poczucie bezbronności człowieka wobec świata, bezbronności całej jego struktury somatycznej wobec procesów przyrody działających z nieuchronną koniecznością”²². Autor *Katechez* ten rodzaj lęku nazywa „wstydem kosmicznym”²³.

¹⁶ MN, s. 52.

¹⁷ MN, s. 52–53.

¹⁸ Por. MN, s. 112.

¹⁹ MN, s. 116.

²⁰ MN, s. 116–117.

²¹ MN, s. 117.

²² MN, s. 116.

²³ Ibidem.

Lęk wyrosły z odrzucenia Boga przenosi się zwłaszcza na relację między ludźmi. Lęk zaistniały w przestrzeni spotkania osób jest pochodną wstydu, czyli pewnej reakcji obronnej na odsłonięcie jakiejś sfery osoby, jej niejako „wewnętrzności”. Jest formą samoobrony wobec dostrzeżonego, wyobrazonego lub uświadomionego zła, które rodzi się w przestrzeni relacji²⁴. Owo zło to jakaś forma antytezy komunii osób, odrzucenia wewnętrznej prawdy o osobie i jej wartości, sprowadzenie jej do poziomu rzeczy, czyli odebrania jej należnej wartości ontycznej. W polu takiego doświadczenia depersonalizacji osoby rodzi się wówczas postawa obronna, która w swej istocie jest próbą ratowania własnej podmiotowości, własnego statusu ontycznego, jako osoby powołanej do istnienia ze względu na nią samą, która jest celem samym w sobie. Powodem wstydu jest zatem to, co uwłacza godności osoby.

Bezpośrednim objawem poczucia wstydu jest unikanie czy ukrywanie tego, co zagraża osobie nie tyle w sferze fizycznej, co aksjonormatywnej. Jakkolwiek wstyd w sposób szczególny dotyczy sfery seksualnej człowieka, która ujawnia jego najbardziej bezbronne i odsłonięte człowieczeństwo, o czym będzie jeszcze mowa, to jednak należy go odnieść do całości osoby ludzkiej.

Ujawniony w doświadczeniu wstydu lęk, który nie jest tylko reakcją na jakieś doraźne zło, ale wypływa z samej głębi osoby jako podmiotu, jest swoistą formą oporu i obrony przed „odosobnieniem”. Lęk odkrywa to, co niepełne i niezgodne z prawdą o byciu, ujawnia dysharmonię, która w znaczeniu metafizycznym – a także etycznym – wyraża jakiś brak dobra. Lęk wstydu jest immanentnym, egzystencjalnym dowodem na specyficzny defekt istnienia, ujawniający się w relacji międzyludzkich, które teologia katolicka tłumaczy doświadczeniem grzechu pierworodnego. Lęk w tym znaczeniu – jak słusznie zauważa S. Kierkegaard – nie jest ułomnością człowieka, lecz przeciwnie, wyrazem jego wartości. Im bowiem ktoś bardziej „jest”, tym bardziej lęka się, aby nie utracić nic ze swego bycia²⁵. W tym kontekście można powiedzieć, że o ile „lęk” sumienia w postaci jego wyrzutów jest strażnikiem osoby w jej wymiarze etycznym, tzn. w płaszczyźnie jej „podobieństwa” do Boga, o tyle lęk wstydu odgrywa istotną rolę strażnika osoby w jej porządku ontycznym, tzn. strzegąc podmiotowości osoby w płaszczyźnie jej „obrazu” Boga.

Istota wstydu sięga jednak poza lęk. Znamienna dla doświadczenia wstydu jest bowiem potrzeba ukrycia pewnych rzeczywistości, w których odsłania się bezbronne ludzkie „ja”. Jest to – jak zauważa K. Wojtyła – coś zgoła odmiennego od czystej reakcji lękowej, która może ukryć się w psychice (niezrządkiem przechodząc do podświadomości), co – jak się wydaje – możliwe jest także u zwierząt. Wstyd natomiast jest ściśle związany z osobą, z prawdą jej

²⁴ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 157.

²⁵ Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa 1996, s. 63.

bytu, a jego rozwój związany jest z rozwojem osoby²⁶. I odwrotnie: brak wstydu jest brakiem obrony osoby w jej podmiotowości. Towarzyszy mu często poczucie niskiej wartości osoby. W ten sposób można wyjaśnić pewne psychologiczne fakty związku zranienia (zwłaszcza w sferze seksualnej) ze zjawiskiem demoralizacji osoby zranionej²⁷.

W perspektywie tego, co zostało powiedziane, odsłania się ścisły związek pomiędzy zjawiskiem wstydu a naturą osoby. Osoba bowiem należy do siebie samej i nikt wobec niej nie może rościć sobie prawa własności. Osoba i tylko ona sama wobec siebie ma władzę samostanowienia i nikt nie może naruszać tej samoistności. Ta konstytutywna prawidłowość bycia niedostępnym i nietykalnym w sensie ontycznym dochodzi właśnie do głosu w doświadczeniu wstydu²⁸. Jak trafnie zauważa Karol Wojtyła – „przeżycie wstydu jest naturalnym oddźwiękiem tego, czym osoba po prostu jest”²⁹. Wstydić się może tylko osoba, bo tylko w niej umiejscawia się niezgoda na używanie. Wszystko to dokonuje się w przestrzeni międzyosobowej: osoba w relacji do osoby doznaje wstydu wówczas, gdy drugi nie godzi się z jej ponad-użytkowym charakterem i *osobowością* jej bytu. W ten sposób ujawnia się prawda o zbieżności porządku bytu i porządku etycznego. Byt osoby, jej jakość wyznacza właściwą przestrzeń działania odnoszącego się do osoby³⁰. Powinność ta jest – jak zauważa Wojtyła – doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby³¹.

Doświadczenie wstydu w wymiarze metafizycznym ujawnia jeszcze jedną prawdę, którą można poznać na styku filozofii i teologii. Mianowicie kłamstwo grzechu, które legło u podstaw nowej sytuacji człowieka³², przejawia się „kłamstwem bytu”. Po grzechu postrzeganie osoby jest bowiem nieprawdziwe, nie uwzględnia jej faktycznej, pierwotnej wartości. Wstyd natomiast jawi się jako zachowany od grzechu pierwiastek niewinności, który broni w człowieku wartości jego „obrazu” Boga. W ten sposób można także rozumieć metafizyczne rozumienie zła jako braku dobra, odnosząc go do sfery etycznej. Wstyd bowiem ujawnia brak dobra zaistniały w relacji do osoby.

²⁶ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 157.

²⁷ Warto tu wskazać na znamieny fakt, że wiele prostytutek doświadczało zranień seksualnych w dzieciństwie. Por. *Przyczyny prostitucji*, fragment książki *Promocja nadziei*, z s. Anną Barchan rozmawia ks. Robert Nęcek, w: http://www.czytelnia.onet.pl/0,1314514,do_czytania.html (6 XI 2008).

²⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 159.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Por. ibidem, s. 160.

³¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 199, cyt. za: K. Krajewski, *Racjonalność w etyce – normatywna moc prawdy. Wstęp*, w: K. Krajewski (red.), *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, Lublin 2007, s. 6.

³² Por. Rdz 3,1-5.

3. Wstyd w wymiarze etycznym

W świetle Jana Pawła II teologii ciała, człowiek u swego zarania w stanie pierwotnej niewinności jawi się jako istota wewnętrznie zharmonizowana. Papież w swojej refleksji antropologicznej sięga do korzeni bytu osobowego człowieka jako istoty stworzonej na „obraz i podobieństwo” Boga i poszukuje teologicznej zasady istnienia człowieka. Owym jądrem istnienia osobowego jest miłość jako wartość nie tylko będąca istotą Boga³³, ale także jako wartość specyficznie osobowa, bo tylko osoba może kochać. W tej perspektywie wyłącza się człowiek jako istota skierowana ku miłości – ku osobowemu Boskiemu i ludzkiemu „Ty”. Owo dwubiegunowe skierowanie nie wyklucza się wzajemnie, ani nie wskazuje na brak w relacji do Boskiego „TY”, które domagałoby się pewnego uzupełnienia relacją do „Ty” ludzkiego. Wręcz przeciwnie. Wzajemna relacja mężczyzny i kobiety jest „ikoną” komunii Osób Boskich i wyraża ukonstytuowanie i potwierdzenie stworzenia człowieka jako „imago Dei”³⁴.

W myśli papieża transcendencja osoby nie wyraża się tylko w rozumności i wolności, ale także w jej komunijności. Jak zauważa Jan Paweł II: „człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności” (wyrażającej podmiotowość), „ile w akcie komunii. Jest wszakże »od początku« nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska komunia Osób”³⁵. Dlatego człowiek u początku swego istnienia bytował w doskonałej „komunii osób”, w całkowitym darze z siebie. Owa komunია nie oznaczała jakiegoś wchłonięcia osoby. Bynajmniej, była relacją głęboko ubogacającą obie strony, a zarazem oznaczała ich stawanie się, autokreację. Wyrażała szczególną prawidłowość bytowania osobowego, jako bytowania komunijnego, istnienia w postawie daru. Pierwotne uszczęśliwiające spotkanie mężczyzny i kobiety³⁶ uświadamia obojgu ich wielopłaszczyznową komplementarność. W ten sposób poznają, że być sobą, znaczy być w komunii osób³⁷.

W spotkaniu mężczyzny i kobiety na poziomie daru kluczową rolę odgrywało ciało, które miało (i nadal ma) sens oblubieńczy. Uczestniczy i wyraża ono komunię osób. Wzajemna, niezawstydająca nagość mężczyzny i kobiety ukazywała nie tylko pełną prawdę o sensie ciała i płci³⁸, ale także wskazywała na spójną „wewnętrzność” osób jako istot, w których nie zachodziła żadna bariera na drodze akceptacji drugiej osoby i składania siebie w darze. Byli

³³ Por. 1 J 4, 8.

³⁴ Por. MN, s. 39.

³⁵ Ibidem, s. 40.

³⁶ Por. Rdz 2, 23

³⁷ Por. J. Kupeczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 91.

³⁸ Por. MN, s. 58.

nadzy, ponieważ byli wolni wolnością daru – stwierdza Jan Paweł II³⁹. Mogli stanąć przed sobą w całej prawdzie swego istnienia. „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 objawiał w tajemnicy stworzenia”⁴⁰.

W ten sposób pełnia ich istnienia (*integritas*) potwierdzała się w wymiarze ciała. W tym kontekście papież, podobnie jak czyni to Pismo Święte, akt małżeński nazywa *poznaniem*. W nim bowiem małżonkowie odsłaniają wobec siebie całą głębię ludzkiego „ja”. „Wówczas też – konstatuje papież – w sposób szczególny kobieta jest poznawczo »dana mężczyźnie, a on jej«⁴¹. Owo „bycie nagim i nieodczuwanie wstydu” odzwierciedlało stan świadomości pierwszej pary małżeńskiej, który z kolei był wyrazem ich dojrzałej relacji – w której realizowało się pełne oddanie siebie i przyjęcie drugiego. Ten sposób przeżycia ciała drugiego zachowywał pełną dyscyplinę daru i uszanowania podmiotowości drugiego. Pierwotna nagość, której nie towarzyszyło doświadczenie wstydu oznacza pełnię akceptacji drugiego dokonującą się poprzez ciało, „pełnię międzyosobowej komunikacji”, w której ciało „wyraża osobę w całym jej ontycznym i egzystencjalnym” konkretnie⁴². Po doświadczeniu grzechu pierwotnego, pierwsi rodzice „poznali, że są nadzy”⁴³. Owo poznanie (doświadczenie) nagości wskazuje na „radykalną zmianę znaczenia pierwotnej nagości”⁴⁴ mężczyzny i kobiety. Wzajemne doświadczenie wstydu kobiety i mężczyzny oznacza zasłanianie intymnych części ciała przed drugim. Skoro ciało wyraża osobę i jest jej manifestacją, to ów wstyd oznacza brak afirmacji drugiego w jego intymności wewnętrznej, nieakceptacji także tego, co kruche i słabe w osobie.

Odczuwanie wstydu – zdaniem Jana Pawła II – wskazuje na inny od pierwotnego sposób przeżywania ciała drugiego. W ten sposób – podkreśla papież – wyrósł w świadomości Adama i Ewy „trudno przekraczalny próg ograniczający to pierwotne »dawanie siebie« drugiemu w pełnym zawierzeniu wszystkiego, co stanowi o własnej tożsamości, a zarazem odrębności”⁴⁵. Tym samym została doświadczona odmienność płci, ich rozdział, jako „element przeciwstawienia osób”⁴⁶. Oznacza to nie tylko załamanie fundamentalnej postawy komunijności i proegzystencji osób, ale także to, że osoba w doświad-

³⁹ Por. *ibidem*, s. 54.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 62.

⁴¹ *Ibidem*, s. 82.

⁴² Por. *ibidem*, s. 52.

⁴³ Rdz 3, 7.

⁴⁴ MN, s. 49.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 121.

⁴⁶ *Ibidem*.

czeniu spotkania z drugim została pozbawiona pełni swej osobowej wartości i zdezawuowana do poziomu nieosobowego – do poziomu rzeczy. Nagie ciało człowieka przestało być *przezroczyste* dla wartości osoby⁴⁷. Grzech pierworodny spowodował naruszenie pełni oblubieńczego i komunijnego sensu ciała, a wstyd seksualny stał się formą lęku, który jest skutkiem utraty pewności, że ciało ludzkie jest „»tworzywem« komunii osób, że ją po prostu wyraża, że służy jej urzeczywistnieniu”⁴⁸.

Choć bezpośrednim przedmiotem wstydu jest rzeczywistość ciała, to jednak przedmiotem pośrednim – na który wskazuje ciało – jest osoba i odniesienie do osoby. Dlatego, w taki szczególny sposób w ludzkiej seksualności ujawnia się stała inklinacja do reistycznego traktowania drugiej osoby, degradowania drugiego do poziomu ontycznie niższego. Człowiek zniewolony niemożnością wyzwalania miłości, nie jest w stanie dostrzec wartości ciała człowieka, jego piękna i „uduchowienia”. Dysharmonia, jaka panuje między mężczyzną a kobietą sprawia, że człowiek przez ciało, które w swej strukturze jest znakiem oblubieńczej miłości i wyraża wzniosłe stany wewnętrzne, także maskuje swoje rzeczywiste intencje i dążenia. Kłamstwo grzechu dotknęło osób, nie tylko ich ducha, ale także i ciała i ujawnia się zawsze tam, gdzie ciało nie komunikuje miłości, lecz użycie. Ciało utraciło bowiem „przejrzystość” bycia znakiem miłości, stało się narzędziem manipulacji i podstępnych działań, których ukrytym celem jest nierzadko odpodmiotowanie osoby⁴⁹.

„Ciało – dodaje papież – przestało być też dopełnieniem »obrazu Boga« w świecie”⁵⁰. Przestało mieć swój epifanijny wymiar, utraciło czytelny znak bycia *ikoną* Boga, który Jest miłością bezwarunkową, pełną i oblubieńczą, a zarazem obdarowującą istnieniem.

4. Absorpcja wstydu przez miłość

Jak już wspomniano, wstyd jako spontaniczny pęd do ukrycia seksualności oraz seksualnego charakteru przeżyć osoby, ma – jak podkreśla K. Wojtyła – jeszcze inny, głębszy sens. Nie chodzi bowiem tylko o „wewnętrzną ucieczkę” przed reakcją uprzedmiotowiającą drugiego. Równoległe do samoobrony własnej podmiotowości, istnieje także pragnienie wywołania miłości, czyli wzbudzenia reakcji odpowiadającej wartości osoby oraz – w tym samym znaczeniu – przeżycia miłości⁵¹. W tej perspektywie nietrudno zauważyć,

⁴⁷ Por. J. Kupczak, *Dar i komunია*, s. 185.

⁴⁸ MN, s. 112.

⁴⁹ Por. K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 105.

⁵⁰ MN, s. 112.

⁵¹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 161.

że wstyd seksualny wyznacza drogę miłości. Jako forma załamania harmonii w bycie osoby, jako negatywne świadectwo pełni bytu, wstyd jest formą „oczekiwania” na siłę odnawiającą byt osoby – jest oczekiwaniem na miłość. Wyraża niejako ukrytą postawę wołającą o miłość, jako wartość w pełni odpowiadającą temu, kim człowiek jest. To właśnie miłość, jako siła stwórcza osoby prowadzi do usunięcia (nie z doświadczenia osoby, ale w akcie miłości) wstydu. Zostaje on niejako wchłonięty przez miłość. To doświadczenie staje się udziałem małżonków. W relacji małżonków, w której zachowana jest dyscyplina daru, następuje „absorpcja wstydu” do tego stopnia, że małżonkowie przestają się wzajemnie lękać doświadczenia „sexus”. Paradoksalnie, choć miłość „absorbująca” wstyd anihiluje go w akcie, nie niszczy go jednak w bycie osoby, przeciwnie – wyostża jego poczucie⁵². W ten sposób ujawnia się prawda o tym, że miłość potwierdza osobę, konstytuuje ją, wzmacnia jej poczucie podmiotowości.

W procesie „absorbowania wstydu” dochodzi do wykorzystania przez miłość tych danych, jakie tkwią w fenomenie wstydu seksualnego. Miłość bowiem, jako wartość osobowa i duchowa, jest ukierunkowana na osobę i jej dobro. Jej celem jest prawdziwe dobro (*bonum honestum*) osoby kochanej, dobra pełnego i odpowiadającego wartości osoby, w którym to doświadczeniu zawiera się także wymiar ofiarowania siebie, czyli oddania najcenniejszego daru, w którym zawarta jest także kruchość istnienia. Wspomniane działanie miłości, które jest skierowane na osobę, jest antytezą użycia. Wobec tego wstyd ustępuje, ponieważ traci swoją rację istnienia. Za S. Kierkegaardem można rzec, że lęk (wstydu) „zostaje przewyciężony dopiero w chwili, gdy ocalenie konstytuuje się w rzeczywistości”⁵³. W akcie miłości bowiem dokonuje się także (od strony osoby kochającej) „odsłonięcie” się przed osobą kochaną, stanięcie niejako w nagości swego bytu, przekroczenie wstydu rozumianego w znaczeniu metafizyczno-etycznym. W tej perspektywie łatwiej zrozumieć fakt zawodu miłości, bycia wykorzystanym i odrzuconym przez osobę kochaną, której w akcie miłości kochający złożył się w darze, a jednocześnie stanął w pozycji „bezbronności”, ujawnienia siebie jako kogoś, kto przestał „zasłaniać i bronić” się przed drugim.

W kontekście tej prawdy, nieodparcie nasuwa się jeszcze jeden wniosek. Ciało, które szczególnie dotknięte zostało przez grzech, a zarazem jest manifestacją osoby, jej słabości i „nagości” jest miejscem szczególnie podatnym na zranienia. Rany zadane osobie w sferze seksualnej są bowiem najbardziej bolesne i leczą się o wiele trudniej i dłużej od tych, które zostały zadane tylko ciału czy dobremu imieniu osoby.

⁵² Por. *ibidem*, s. 163.

⁵³ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 64.

Miłość, która zawiera w sobie pełnię swojej wartości etycznej, afirmuje osobę i przenika wszystkie przeżycia, które rodzą się ze zmysłowości czy uczuciowości człowieka⁵⁴. W doświadczeniu „absorpcji wstydu przez miłość” następuje uznanie wartości osoby, który to akt przenika wszystkie reakcje zmysłowo-uczuciowe, będące w relacji do doświadczenia seksualnego osoby. W tym kontekście można mówić także o psychologicznej pełni miłości, którą syntetycznie, a zarazem bardzo głęboko wyraża biblijne określenie jedności małżonków, którzy stają się „jednym ciałem”, tzn. doświadczają głębokiej, przenikającej wszystkie wymiary ich osobowości komunii, której całkowicie obcy jest bezwstyd⁵⁵. W doświadczeniu komunii małżeńskiej dar osoby „niesiony przez ciało” jest ofiarowaniem siebie i przyjęciem daru współmałżonka, który odbywa się na płaszczyźnie całosobowej – dotyczy przestrzeni ducha i tego, co wyraża „zewnętrzność” człowieka – jego ciało. Afirmacja osoby zostaje bowiem poszerzona o wymiar ciała, które przestaje być tylko płaszczyzną komunikacji miłości, ale jest osobą w swojej cielesności. Wymiana daru ciała tworzy wówczas autentyczną komunię osób. Wewnętrzna czystość daru polega na wzajemnym „odebraniu i przyjęciu” daru drugiego. Chodzi – konstatuje papież – 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«⁵⁶.

W ten sposób można mówić o tym, że jedność małżeństwa, uobecniona w akcie małżeńskim, jest najwyższą formą komunii międzyosobowej, gdyż dotyczy całości osoby w jej duchowości, a zarazem cielesności. Udzielanie miłości w akcie oblubieńczym prowadzi 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”⁵⁷. To doświadczenie uobecnia miłość Boga wobec małżonków, jest echem stwórczego aktu Boga wobec człowieka, który powołał go do istnienia ze względu na niego samego. Miłość jako ofiarowanie siebie i przyjęcie daru drugiego uobecniona w akcie małżeńskim, który objął także ciało osoby i jej seksualność, czyli to, co stanowi rzeczywistość bardzo wrażliwą człowieka, a jednocześnie będącą znakiem jego kruchości, delikatności i bezbronności. W tym

⁵⁴ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 164.

⁵⁵ Por. ibidem, s. 165.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 62 (dalej: TM).

⁵⁷ TM, s. 56.

fakcie należy dostrzec, oprócz wymiaru sakramentalnego, głębokie źródło świętości małżeństwa.

Owoce tego doświadczenia jest obopólne szczęście. Nie należy jednak kojarzyć go z przyjemnością cielesną doznaną podczas aktu małżeńskiego. Jego najgłębsze źródło zawarte jest w doświadczeniu bycia kochanym, przyjętym w całej prawdzie swego bytu, z całą swoją „nagością” przez drugiego, który jest znakiem kochającego Boga. Wspomniane doświadczenie komunii przynosi także „uszcześliwiające poczucie sensu ciała, jakie człowiek w objęciu tajemnicy stworzenia czerpie jak gdyby z komplementarności tego, co w nim męskie i kobiece”⁵⁸. Doświadczenie to umacnia w nim poczucie jeszcze większej integracji wewnętrznej, bowiem ciało, uczestnicząc w swym oblubieńczym celu, dopełnia istnienia człowieka, który spełnia się, gdy bytuje „dla kogoś”, w postawie pełnego daru z siebie. Proegzystencja ciała i postawy osoby prowadzi do jeszcze głębszego zjednoczenia się osoby ze swoim ciałem, jeszcze w większej harmonii, która została rozbita po grzechu pierworodnym. W tej perspektywie ujawnia się także personalistyczne uzasadnienie sakramentalności małżeństwa, która nadaje aktowi małżeńskiemu nowy wymiar. Staje się on (wraz z całą miłością małżeńską) konsekrowany przez Chrystusa, a ciało jako znak miłości oblubieńczej staje się materią sakramentu.

6. Miłość jako siła „osobotwórcza”

Jana Pawła II teologia ciała i „absorpcji wstydu przez miłość”, jakkolwiek w ścisłym sensie, odnosi się do małżeństwa, to jednak prowadzi do sformułowania wniosków natury ogólnej, dotyczącej samej wartości miłości. W świetle poczynionych konstatacji ujawnia się prawda, że miłość stanowi nie tylko specyficzną wartość osobową, ale że jest ontyczną podstawą bytu osoby. Miłość, obok prawdy, która określa i niejako pociąga człowieka w przestrzeni „logosu”, jest elementem konstytutywnym osoby jako osobowa forma dobra. Bez miłości bowiem osoba nie tylko nie może zrealizować siebie, ale także nie może doświadczyć pełni swego życia. W ujęciu personalistyczno-teologicznym miłość nie jest tylko aktem, czynem-postawą moralną, lecz ma także swój doniosły charakter egzystencjalny, stanowiąc podstawę i główną strukturę świata osobowego. Można powiedzieć, że osoba w swym ontycznym rdzeniu zbudowana jest z miłości, jest miłością i poprzez nią się wyraża⁵⁹. Człowiek bowiem nie może żyć bez miłości. „Człowiek – naucza Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice – pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, a jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się

⁵⁸ Ibidem, s. 61.

⁵⁹ Por. ibidem, s. 271.

z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa⁶⁰. Jeśli uznać za słuszne twierdzenie M. Nédoncelle, że miłość jest jedyną wartością, która może ubiegać się, aby uważano ją za celową przyczynę wszechświata, mogącą pociągnąć inne rodzaje przyczynowości⁶¹, to prawda ta szczególnie odnosi się do człowieka. Dzieje się tak, ponieważ autorem i zarazem odbiorcą miłości może być tylko osoba.

W świetle Jana Pawła II teologii ciała wspomniana wartość ujawnia się jako konstytuująca jej podmiot. Miłość doskonali osobę na drodze stopniowego jej wzrostu w osobie. Im bardziej ktoś jest zdolny do miłości, tym bardziej staje się pełniejszym człowiekiem w wymiarze etycznym. Miłość jest bowiem relacją „do” – podobnie jak osoba. Osoba spełnia się, kochając innych i w ten sposób powraca do siebie samej (*redit ad seipsam*)⁶², zaktualizowana w miłości i poprzez nią. Miłość – od strony podmiotu miłości – rozumiana jest wówczas jako wartość osobotwórcza. Walor miłości jest jednak o wiele bardziej donioślejszy. Jako wartość teofanijna odzwierciedla nie tylko istotę Boga, ale także Jego działanie – ma wymiar „osobotwórczy” od strony „przedmiotu” miłości. Jej fundamentem jest Byt Absolutny – Bóg, który jest Miłością⁶³. Dlatego w każdej prawdziwej miłości człowieka jest coś absolutnego, *aliquid divinum*, odblask trynitofanii⁶⁴. Miłość w swym akcie jest stapianiem się światów osobowych w jeden wspólny *byt*, jednak bez ich utożsamienia. Spotkanie osób w miłości daje początek interpersonalnemu wiązaniu się, wzajemnemu odnajdywaniu się w sobie i drugim – upodmiotowienie w nim, czego najbardziej fundamentalnym paradygmatem jest Miłość w Osobach Trójcy Świętej, stanowiąca „tworzywo” Ich życia.

Bóg, będąc pełnią bytu i najwyższym Dobrem jest jednocześnie Tym, który kochając, chce się dzielić tym dobrem. Ponieważ Bóg jest pełnią bytu (*ipsum esse*), stąd też miłość Boga udziela się w akcie stwarzania – powoływania do istnienia. W ten sposób miłość Boga, który jest principium i syntezą Miłości i Życia ujawnia się w obdarzaniu życiem. Miłość Boga, powołując do istnienia bytu, jest niejako wylaniem istnienia Boga w akcie stwarzania.

Dlatego w każdej miłości zawiera się akt afirmacji drugiego. Św. Tomasz prawdę tę eksplikuje twierdząc, że osoba kochająca chce, aby osoba kochana istniała i żyła⁶⁵. Miłość ludzka, która jest „ikoną” miłości Boga jest niejako powtarzaniem, a zarazem uobecnianiem stwórczej miłości Boga⁶⁶. Miłość to

⁶⁰ RH 10.

⁶¹ M. Nédoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*, tłum. K. Bukowski, Kraków 1993, s. 82.

⁶² Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 271.

⁶³ Por. 1J 4, 16.

⁶⁴ Por. Cz. Bartnik, *Personalizm*, s. 278.

⁶⁵ Sth II-II, q. 25, a. 7: *Primo vult suum amicus esse et vivere*.

⁶⁶ Por. J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1975, cyt. za: F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1991, s. 52.

wszechstronnie angażujące i donatywne tworzenie komunii z drugim, w którym zawiera się moc „stwarzania” osoby.

W świetle tej filozoficzno-teologicznej prawdy nabiera znaczenia, a jednocześnie odnajduje swoje najgłębsze uzasadnienie, integralność celów aktu małżeńskiego. Ciało płciowe w tej perspektywie zyskuje znamię narzędzia stworzenia, realizowanego w akcie małżeńskim. Akt komunii małżeńskiej widziany być musi jako akt „odnawiania stworzenia”, „współstwarzania” człowieka. Jako akt miłości zawiera w sobie moc „współpowoływania” do istnienia szczytu stworzenia – osoby ludzkiej, ale także – jak to już stwierdzono – wyraża akt przyjęcia i ofiarowania siebie w płaszczyźnie „całosobowej” – duchowej, a zarazem cielesnej. Przez to małżonkowie doświadczają niejako echa stwórczego aktu darmowej miłości Boga w stosunku do siebie samych. Dlatego akt małżeński, który jest również syntezą miłości i życia, wyraża obraz miłości Boga. W tym kontekście można także dostrzec kłamstwo antykoncepcji, która w swej istocie jest negacją życia, a zarazem negacją miłości jako daru z siebie, w którym zawiera się (jako dar od Boga) moc kreacji osoby – działania na rzecz stworzenia – „procreatio”.

„Osobotwórcza” wartość miłości ma jeszcze inny, wydaje się bardziej ogólny i szerszy wymiar. Jak już wspomniano, doświadczenie miłości łączy się z istnieniem. Ta głęboka prawda metafizyczna znajduje przełożenie na konkretny wymiar egzystencji człowieka. Człowiek, będąc kochanym, odnajduje radość życia, twórcze energie, nadzieję, doświadcza swoistej akceleracji i dynamizacji życia we wszystkich jego sferach. Dlatego za Janem Pawłem II można powiedzieć, że: „miłość i tylko miłość zdolna jest przywracać człowiekowi samemu człowiekowi”⁶⁷, ponieważ za tą wartością człowiek odkrywa miłującą obecność Boga, który z miłości powołał go do istnienia. W świetle tej teologicznej prawdy można zrozumieć pewne prawidłowości dotyczące zachowań człowieka. Faktem jest bowiem, że brak miłości⁶⁸ powoduje poczucie niskiej wartości osoby, niejako niepewność istnienia, przejawiającą się niejednokrotnie w postawie nieśmiałości i różnego rodzaju kompleksach. Brak miłości⁶⁹ jest antytezą stworzenia, bo jest próbą podważenia podstawy istnienia osoby. W ten sposób przedstawia się także silny związek miłości i osoby, w której ta pierwsza ujawnia się jako siła „stwórcza” człowieka.

Nie dziwi zatem fakt, że na nie-miłość człowiek reaguje obroną. Brak miłości bowiem powoduje kłamstwo komunikacji, swoistego rodzaju wstyd,

⁶⁷ DM 14.

⁶⁸ Owa zależność jest szczególnie dostrzegalna zwłaszcza w relacjach rodziców do dzieci w pierwszym okresie ich życia.

⁶⁹ W sensie ontycznym brak miłości jest antytezą stworzenia (jest brakiem w bycie). W sensie etycznym brak miłości jest złem moralnym.

czyli uruchomienie etosu „zasłaniania”. Osoba, która obawia się komunikatu nie-miłości skierowanego pod swoim adresem „zasłania” przed drugim te sfery życia, które ujawniają jej egzystencjalną „nagość”. Utrwalone mechanizmy obronne prowadzą zaś do powstania osobowości nieautentycznej, żyjącej niejako obok prawdziwego „ja”. Dopiero wówczas, gdy osoba doświadczy tego, że jest w pełni akceptowana, czyli że jest obdarzona miłością ze względu na nią samą; gdy doświadczy, że jej historia życia, bolesne i przykre doświadczenia czy fakty jej grzechu oraz słabości nie stanowią powodu do odrzucenia, następuje – już w innym wymiarze – „absorpcja wstydu przez miłość”. Przyjęcie drugiego w miłości stwarza bowiem świętą przestrzeń terapeutyczną, w której człowiek z dotychczasowym deficytem miłości przestaje się „zamykać” przed drugim, doświadcza wyzwolenia z chorego poczucia winy i z więzienia przygnębienia i pogardy dla samego siebie. Stąd wniosek natury teologicznej: bycie kochanym jest fundamentalną i – jak można sądzić – najgłębszą potrzebą osoby. Człowiek w przestrzeni miłości odkrywa pierwotne i jemu właściwe źródło swego istnienia, a stan bycia kochanym prowadzi go do doświadczenia miłującej obecności – Boga. Byt człowieka, który jest osobowy, a zarazem transcendentny, domaga się bowiem spełnienia w świecie wartości transcendentnych, a zarazem osobowych – w miłości. „Absorpcja wstydu przez miłość” – oprócz psychologicznego wymiaru – odsłania swój najbardziej teologiczny kontekst: ujawnia wartość miłości jako siły stwórczej wobec człowieka. Przeżycie miłości w swym najgłębszym wymiarze jest uobecnieniem Boga, a zarazem odnawianiem stworzenia. A ponieważ miłość ze swej istoty jest skierowana do osoby, oznacza odnawianie osób. Doświadczenie miłości potwierdza fakt, że zasadą istnienia osoby, jej fundamentem ontycznym jest miłość.

DIE ABSORPTION DER SCHAM DURCH DIE LIEBE.
ANALYSEN AUF DER GRUNDLAGE DER THEOLOGIE
DER SCHAM VON JOHANNES PAUL II.
(ZUSAMMENFASSUNG)

Im folgenden Artikel wird die Problematik der Theologie der Scham sowie der Relation zwischen der Scham und der Liebe als Werte, die dem personalen Wesen zugrunde liegen, untersucht. Dargelegt wird der Einfluss der Ursünde auf die Zerstörung der ursprünglichen Einheit der Person. Diese Wirklichkeit scheint eine für das Verständnis der Theologie der Scham fundamentale Erfahrung zu sein. Die Ursünde riss die vitale Verbindung des Menschen mit Gott ab und machte den Menschen unfähig zur vollkommenen Selbsthingabe. Die Problematik der Scham wird im Artikel auch im anthropologisch-ethischen Aspekt dargelegt. Obwohl das unmittelbare Objekt der Scham die Wirklichkeit des Leibes ist, sind jedoch die Person und der Bezug zur Person als ihr

mittelbarer Gegenstand anzusehen. In seinem Wesen äußert die Scham die Abwehrhaltung des Menschen, dessen Subjektsein und Würde im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen bedroht werden. Der Autor behandelt auch die Titelfrage der Absorption der Scham durch die Liebe sowie jene Dimension der Liebe, welche personbildend wirkt. In der Erfahrung der Kommunion der Personen, wenn die Disziplin der Hingabe bewahrt bleibt, wird die Scham in und durch die Liebe absorbiert. Die Scham verliert ihr Daseinsrecht, weil ihre Ursache – die reistische Einstellung zur Person nicht mehr existiert. Die erwähnte Erfahrung der Kommunion der Personen bringt auch das beglückende Bewusstsein vom Sinn des Leibes als einer bräutlichen Wirklichkeit mit sich. Im Licht dieser Feststellungen wird die Wahrheit, dass die Liebe nicht nur einen spezifisch personalen Wert der Person, sondern auch die ontische Grundlage des Personseins bildet, sichtbar. Ohne Liebe kann die Person weder sich selbst realisieren, noch die Fülle ihres Lebens erfahren.

ABSORPTION OF SHAME BY LOVE.
REFLECTIONS ON THE BASIS OF JOHN PAUL'S II
THEOLOGY OF SHAME
(SUMMARY)

This article deals with the theology of shame and the relation between shame and love as the value which lies at the foundation of the personal being; besides, with the influence of the original sin on the split of the original unity in the person. That split appears to be an experience which is fundamental for understanding the theology of shame. The original sin broke that life-giving bond that had connected human with God, which thus makes him/her unable to adopt the approach of offering self as a gift. The issue of shame in its anthropological-ethical aspect has also been presented. Although it is the reality of the body that is the direct object of shame, yet the indirect object remains the person and the attitude towards the person. Essentially, shame expresses a defensive attitude of human, whose subjectivity and dignity is threatened within the space of interpersonal relations. The issue expressed in the title has also been taken up in this article- the issue of „the absorption of shame by love” and „a person-creating” value of love. As the communion of persons is experienced, while the discipline (i.e. conditions that are to be fulfilled) of the gift is observed, then it is „the absorption of shame by love” that results from it. Shame will have lost the *raison d'être* since the reason for its existence- material attitude to the person- ceased to exist. The experience of the communion of persons, that was mentioned above, brings about a satisfying feel of the sense of the body as spousal reality. In the light of these reflections the truth that love constitutes not only a specific personal value, but an ontological basis of the person's being, is clearly displayed. Without love the person cannot realize him/herself and experience a fullness of life.