

# Krystian Wojaczek

---

## Antropologiczne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa

---

Collectanea Theologica 66/3, 61-82

---

1996

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRYSTIAN WOJACZEK, OPOLE

## ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY KATOLICKIEJ KONCEPCJI MAŁŻEŃSTWA

### A) Uwagi wstępne.

Jedną z istotnych przesłanek, do których odwołuje się katolicka koncepcja małżeństwa jest wizja człowieka. Małżeństwo jest formą społecznego życia człowieka; dlatego samo uzdolnienie do nawiązywania relacji z człowiekiem odmiennej płci, a także kształt tych relacji oraz ich przymioty muszą mieć swoje zakotwiczenie w tym, kim jest człowiek.

Dla chrześcijanina ten tok rozumowania zostaje dodatkowo wzmocniony postępowaniem samego Jezusa, który w rozmowie z faryzeuszami (Mt 19,3-9) wyraźnie odwołuje się do wizji człowieka przedstawionej w obu opisach stworzenia zamieszczonych na początku Księgi Rodzaju (Rdz 1,1-2,4a oraz Rdz 2,4b-25).

Przytoczona wypowiedź Jezusa dotyka jeszcze jednej, istotnej w tym momencie kwestii, a mianowicie daje odpowiedź na pytanie o obszar poszukiwań normatywnej wizji człowieka jako podstawy do budowania koncepcji małżeństwa. Obszar ten dwukrotnie przez Jezusa zostaje określony odwołaniem się do „początku”: „(...) Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” (Mt 19,4); „(...) od początku tak nie było” (Mt 19,8). Zatem dla prawidłowego zrozumienia małżeńskiej relacji kobiety i mężczyzny, która jest przedmiotem rozmowy faryzeusza z Jezusem, jest poznanie i uwzględnienie wizji człowieka w tajemnicy stworzenia<sup>1</sup>.

Odwoływanie się „do początku” w określaniu, czy obronie przymiotów małżeństwa katolickiego, takich np. jak jedność i nieroz-

---

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II. „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku”. W: Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*. Lublin 1981 s. 19-20.

zerwalność, jest wyraźnie obecne w nauczaniu Kościoła<sup>2</sup> przy czym ewolucja, która tu następuje, polega na przesuwaniu akcentu z samego odwoływania się do biblijnych sentencji określających przymioty małżeństwa na wydobycie określonej wizji człowieka uzasadniającej te przymioty. Ten sposób podejścia jest wyraźnie obecny w nauce Soboru Watykańskiego II, a szczególnie Jana Pawła II.

Opisy stworzenia, zamieszczone w Księdze Rodzaju, do których trzeba się odwołać, poszukując antropologicznych podstaw katolickiej koncepcji małżeństwa, pochodzą z różnych tradycji i różny jest czas powstania tych tradycji. Pierwszy opis stworzenia pochodzi z tzw. tradycji kapłańskiej, której powstanie datuje się około VI wieku przed narodzeniem Chrystusa. Drugi opis stworzenia pochodzi z tzw. tradycji jahwistycznej, której powstanie datuje się około IX wieku przed Chrystusem<sup>3</sup>.

Charakteryzując kapłańskie źródło treści antropologicznych Jan Paweł II wskazuje, że jest ono bardziej dojrzałe, aniżeli źródło jahwistyczne, jeśli chodzi o ukazany w nim obraz Boga, a co za tym idzie sformułowanie zasadniczych prawd o człowieku. Ma charakter teologiczny, ponieważ określa istotę człowieka ze stosunku do Boga. Opis ten jest zwięzły i zawiera jedynie „obiektywny fakt i określa przedmiotową rzeczywistość, zarówno wówczas gdy mówi o stworzeniu człowieka, mężczyzny i kobiety na obraz Boga, jak też gdy dodaje do tego słowa pierwszego błogosławieństwa (...)”<sup>4</sup>.

Opis jahwistyczny natomiast przedstawia prawdę o człowieku od strony samego człowieka, czyli od strony podmiotowej, ponieważ psychologicznej i zawiera w zarodku prawie wszystkie elementy analizy człowieka, na które stała się wrażliwa współczesna antropologia. Z kolei porównanie obu opisów prowadzi do przekonania, że jest to „podmiotowość odpowiadająca przedmiotowej rzeczywistości człowieka stworzonego na obraz Boga”<sup>5</sup>.

Konstrukcja katolickiej koncepcji małżeństwa, wymaga wydobycia istotnych elementów wizji człowieka, zawartych w obu opisach

<sup>2</sup> Por. XIX Sobór Powszechny, Trydencki. BF 594; Pius XI. „Casti connubi” BF 608; KDK 48 (Skróty w przypisach wg „Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów”. Oprac. przez J. W a r m i ń s k i e g o i in., Lublin 1993).

<sup>3</sup> W. G r a n a t. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*. Lublin 1972 t. 1 s. 159.

<sup>4</sup> Jan P a w e ł I I. *Mężczyzna... jw.* s. 21-22.

<sup>5</sup> *Tamże* s. 23-24.

stworzenia, a zatem jej aspektu przedmiotowego jak i podmiotowego. W pierwszym wypadku chodzi o wydobywanie treści zawartych w idei „człowieka – obrazu Boga”, gdyż z jej pomocą jest określony człowiek i jego życiowe funkcje w aspekcie przedmiotowym. Dotarcie do treści antropologicznych w ich podmiotowym ujęciu wymaga analizy kluczowych obrazów opisu Jahwistycznego, takich jak pierwotna samotność człowieka, doświadczenie pierwotnej nagości przez pierwszych ludzi oraz doświadczenie jedności pierwszych ludzi. Zestawienie wyników analizy przedmiotowej i podmiotowej wizji człowieka stanowi podstawę do wyprowadzenia poszczególnych elementów katolickiej koncepcji małżeństwa.

**B) Istotne elementy wizji człowieka zawarte w idei „człowieka – obrazu Boga” (Rdz 1,26-27).**

Przedmiotowe ujęcie wizji człowieka w pierwszym opisie stworzenia wydaje się określać sposób podejścia do interesującej nas idei „człowieka – obrazu Boga”. Należy zatem zwrócić szczególną uwagę na te elementy opisu, które eksponują relację człowieka do Boga, na którego obraz został stworzony.

Pierwszym elementem, który należy wziąć pod uwagę jest sama kompozycja opisu, ukazująca stworzenie człowieka przez Boga jako ostatnie Jego dzieło w procesie stwórczym. Działanie stwórcze Boga w opisie kapłańskim jest ukazane jako proces powoływania do istnienia bytów coraz doskonalszych, których uwieńczeniem jest człowiek. Przesłaniem głównym tej kompozycji jest prymat człowieka wśród innych stworzeń. Idea ta posiada przede wszystkim walor teologiczny, to znaczy ukazuje działanie Boga jako ukierunkowane przede wszystkim na człowieka i dla niego<sup>6</sup>.

Kolejnym, istotnym elementem opisu jest odmiennność stwarzania człowieka przez Boga w porównaniu z innymi bytami. Autorzy literatury przedmiotu zwracają uwagę na słowo „uczynimy”, użyte tylko przy opisie stworzenia człowieka. Sugerowane są różne interpretacje pojawienia się tego słowa, takie np. jak szczególna refleksja i postanowienie Boga stworzenia najdoskonalszego dzieła jakim jest człowiek. Jest jednak prawdopodobne, że liczba mnoga czasownika

<sup>6</sup> M. Filipiak. *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*. Lublin 1979 s. 72.

„uczynimy” ma związek ze stworzeniem człowieka na „obraz Boga” jako czymś niezwykłym<sup>7</sup>.

Istotnym elementem z punktu widzenia konstrukcji tekstu jest trzykrotne użycie w Rdz 1,27 słowa „bārā” – stworzył, przez autora biblijnego. Wskazuje to na prawdę, że istnienie człowieka i jego działanie jest zależne od Boga. Między człowiekiem i Bogiem zachodzi zależność życia i śmierci. Bóg stworzył człowieka i dał mu to, co jest potrzebne do jego istnienia. Życie człowieka jest więc możliwe za cenę posłuszeństwa Bogu. Choć nie ma w tekście mowy wprost o obowiązku posłuszeństwa człowieka wobec Boga to jednak zdaje się na to wskazywać powinność naśladowania Boga przez człowieka ukazana w obrazie odpoczynku Boga po sześciu dniach stwórczej pracy<sup>8</sup>.

Należy również zwrócić uwagę na użycie w tekście rzeczownika „’ādām – człowiek”, który został tu zastosowany w znaczeniu zbiorowym – „ludzie” (lub człowiek”, lecz jako określenie gatunku). Wskazuje na to brak rodzajnika, liczba mnoga czasownika „jirdū – niech panują” oraz liczba mnoga zaimków „ich” i „im” w Rdz 1,27-28. Jest więc mowa o stworzeniu ludzi, czyli mężczyzny i kobiety (Rdz 1,27.)<sup>9</sup>. Już z powyższego widać, że nie tylko określenie człowieka przez „obraz Boga” sytuuje go w relacji do Boga, lecz również kompozycja opisu, użyta terminologia i jej formy.

W analizowanym tekście występują dwa różne terminy, użyte na wyrażenie podobieństwa człowieka do Boga przetłumaczone w tekście polskim jako „obraz” i „podobieństwo”. Są to „selem” i „demūt”. Terminy te nie są synonimami ale są wyrażeniami pokrewnymi. Pierwszy z nich oznacza obraz materialny, zewnętrzny w tym sensie, że reprezentuje osobę, którą wyobraża. Chodzi tu o istotną relację obrazu do reprezentowanej osoby, oraz samą ideę reprezentacji. Termin „demūt” jest bardziej abstrakcyjny aniżeli termin „selem”. W Biblii jednak może on być zastosowany w sposób bardziej konkretny i materialny jak np. w 2Kr1 16,10-11. Dlatego można przyjąć, że za pomocą terminu „demūt” autor biblijny bliżej precyzuje, zawartą w terminie „selem” swoją myśl o „człowieku – obrazie Boga”<sup>10</sup>. Użycie dwóch terminów na opisanie podobieństwa człowieka do Boga

<sup>7</sup> *Tamże*.

<sup>8</sup> *Tamże* s. 73.

<sup>9</sup> *Tamże* s. 73-74.

<sup>10</sup> *Tamże* s. 80-81.

ma prawdopodobnie na celu ukazanie bliskiej przynależności człowieka do Boga z jednej strony z równoczesnym wykluczeniem identyczności między człowiekiem i Bogiem z drugiej<sup>11</sup>.

W pismach ojców i pisarzy Kościoła idea „człowieka-obrazu Boga” jest interpretowana różnie, choć wspólną cechą tych interpretacji jest przekonanie o godności człowieka będącego „obrazem Boga”. Św. Atanazy w nawiązaniu do Księgi Rodzaju wspomina o duszy człowieka stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, Pisze, że oczyszczona z grzechów i zachowując czyste do Boga podobieństwo będzie kontemplować Słowo, które jest obrazem Ojca<sup>12</sup>.

Św. Grzegorz z Nyssy zwraca uwagę na wyniesienie człowieka ponad pozostałe stworzenia dzięki duszy będącej Bożym Obrazem<sup>13</sup>.

Św. Augustyn ujmuje treść idei „człowieka-obrazu Boga” trójaspektowo. Po pierwsze idea ta oznacza, że człowiek jest stworzony na obraz Trzech Osób Bożych. Po wtóre „obraz Boży człowieka” to jego podobieństwo przez łaskę. Po trzecie człowiek jest „obrazem Boga” dzięki wymiarowi duchowemu i umysłowi przez co góruje nad światem zwierząt<sup>14</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu dopatruje się w „obrazie Boga w człowieku” trzech różnych treści. Najpierw człowiek jest „obrazem Boga” przez naturalną zdolność do poznania i kochania Boga. Po drugie podobieństwo człowieka do Boga zasadza się w tym, że przez łaskę człowiek aktualnie, lub habitualnie poznaje Boga w sposób niedoskonały. Wreszcie „obraz Boży w człowieku” to aktualna i doskonała miłość Boga przez łaskę<sup>15</sup>.

W interpretacjach Ojców Kościoła dotyczących idei „człowieka obrazu Boga” występują dwa zasadnicze nurty. Pierwszy interpretuje ją jako duchowe wyposażenie człowieka. Rozumienie to przejęła Szkoła Aleksandryjska, która pod wpływem myśli greckiej dopatrywała się „obrazu Boga” w człowieku, zwłaszcza w jego umyśle jako podmiocie łaski, z racji szczególnego pokrewieństwa z naturą Bożą. Tendencję tę reprezentowali głównie Orygenes, Atanazy Aleksandryjski, Klemens Aleksandryjski, częściowo Grze-

<sup>11</sup> *Tamże* s. 85.

<sup>12</sup> W. Granat, *iw.* s. 180.

<sup>13</sup> *Tamże*.

<sup>14</sup> *Tamże*.

<sup>15</sup> *Tamże* s. 181.

gorz z Nyssy i Jan z Damaszku. Na Zachodzie tendencję tę reprezentował Ambroży z Mediolanu<sup>16</sup>.

Drugi nurt interpretacji omawianej idei „człowieka obrazu Boga” pozostawał pod wpływem tradycji semickiej. Był on reprezentowany przez Szkołę Antiocheńsko-Syryjską, która utrzymywała, że nie tylko dusza ale również ciało ludzkie uczestniczy w godności „obrazu Boga”. Cały człowiek został stworzony na „obraz Boga”. Przedstawicielami tej szkoły byli częściowo Grzegorz z Nyssy zaś w XIV w. Grzegorz Palamas. W Kościele Zachodnim – Tertulian i Laktancjusz. Za Ireneuszem większość z nich posługuje się rozróżnieniem pomiędzy obrazem i podobieństwem Boga. Obrazem jest ontyczna struktura człowieka, zwłaszcza z rozumem i wolną wolą, podczas gdy podobieństwo charakteryzuje się posiadaniem Ducha Świętego. Podobieństwo jest zależne od wymiaru łaski utraconej w Adamie i przywróconej przez Chrystusa<sup>17</sup>.

Współcześni autorzy literatury przemiotu różnie postrzegają treść zawartą w biblijnej idei „człowieka obrazu Boga”. L. Köhler uważa, że człowiek jest obrazem Boga dzięki swoim zewnętrznym cechom, pionowej postawie i wzrostowi<sup>18</sup>. R. Jacob upatruje treść „obrazu Boga w człowieku” w jego królewskiej funkcji wyrażającej się posłannictwem panowania nad zwierzętami<sup>19</sup>. D.T. Anselin poszerza tę interpretację do uczestnictwa człowieka w Bożych rządach nad światem<sup>20</sup>. H. Wildberger stoi na stanowisku, że biblijna idea „człowieka-obrazu Boga” jest wyrazem „ideologii królewskiej”. Ma ona wyrażać godność każdego człowieka będącego przez swą władzę królem na ziemi, podobnie do królowania Boga we wszechświecie<sup>21</sup>. K. Romaniuk uważa iż „obraz Boga” w człowieku ma wyraźnie określone granice. Chodzi w nim o podobieństwo władzy jaką Bóg ma nad wszystkimi stworzeniami, a człowiek z woli Boga nad światem roślin i zwierząt<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> W. Hryniewicz z *Człowiek istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*. W: *Być człowiekiem*. Poznań-Warszawa 1974 s. 238.

<sup>17</sup> *Tamże* s. 239.

<sup>18</sup> *Die Grundstelle der Imago Dei-Lehre Gn 1,26*. ThZ 4:1948 s. 16-22.

<sup>19</sup> *Theologie de l'Ancien Testament*. Paris 1995 s. 135-140.

<sup>20</sup> *The Notion of Domination in Gen 1-3*. CBQ 16:1954 s. 277-294.

<sup>21</sup> *Das Abbild Gottes – Gen 1,26-30*. ThZ 21:1965 s. 245-259.

<sup>22</sup> *Matżeństwo i rodzina w Biblii*. Katowice 1981 s. 8.

Część komentatorów łączy ideę obrazu i podobieństwa człowieka do Boga z ideą życia i długowieczności patriarchów. Człowiek mając coś z nieśmiertelności Boga może żyć bardzo długo. Autorzy wskazują tu na Księgę Mądrości, w której jest mowa o tym, że „dla nieśmiertelności stworzył Bóg człowieka, uczynił go obrazem swej wieczności” (2,23). Powiązania tych dwu idei dotyka również Rdz 9,6, której autor pisze: „jeżeli kto przeleje krew ludzką (...) ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga”. Powiązanie to staje się czytelne wówczas, gdy się zważy, że w pojęciu Izraelitów krew była siedliskiem życia (np. Rdz 9,4). Człowiek jest „obrazem Boga” przez życie, które od Niego otrzymał i które jest własnością Boga. Dlatego oddalenie się człowieka od Boga, źródła swojego podobieństwa i dawcy życia, skutkuje skróceniem okresu życia ludzi<sup>23</sup>.

M. Filipiak pisze, że z tak rozumianą ideą „człowieka-obrazu Boga” jest związany prawdopodobnie opis rajy jako środowiska pierwotnego szczęścia człowieka. W kategoriach myślenia starożytnego Wschodu szczęśliwość Boga wyobrażano sobie na sposób życia ludzi możnych i bogatych, stąd pałace, ogrody, życiodajna woda. Człowiek „obraz i podobieństwo Boga” – źródła i dawcy jego życia, otrzymał również warunki umożliwiające utrzymanie tego życia i odpowiadające jego godności<sup>24</sup>.

Wydaje się jednak, że wielu z przedstawionych interpretacji idei „człowieka-obrazu Boga” nie da się utrzymać w świetle współczesnej wiedzy na temat tekstu, w którym ona występuje.

Najpierw w opisie tym nie można widzieć śladów antropomorfizmu, czyli wyobrażenia bóstwa w postaci ludzkiej. „Obraz Boga” dotyczyłby w tym wypadku zewnętrznej strony człowieka, tymczasem tradycja kapłańska, z której tekst pochodzi jest zorientowana w kierunku duchowości Boga<sup>25</sup>. Nie można również przyjąć twierdzenia, że idea „obrazu Boga w człowieku” zawiera się w idei posłannictwa człowieka do opanowania świata. Funkcja człowieka panowania nad ziemią wynika dopiero z idei „człowieka-obrazu

<sup>23</sup> Por. G. von Rad. TWNT II s.390; K. R o m a n i u k. *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*. ZN KUL 13:1970 nr 3 s. 40; M. F i l i p i a k, *iw* s. 83.

<sup>24</sup> *Tamże* s. 83-84.

<sup>25</sup> M. F i l i p i a k, S. R u m i Ń s k i. *Biblijno-teologiczne ujęcie problematyki antropologicznej*. W: *Chrześcijańska wizja człowieka*. Poznań 1977 s. 81.



Boga” i jest jej podporządkowana<sup>26</sup>. Nie można też przyjąć, jak się wydaje, najczęściej występującej interpretacji, według której „obraz Boga w człowieku”, to jego duchowe wyposażenie wyrażające się jego rozumnością i wolnością. Interpretacja ta jest wynikiem istotnego wpływu idei helleńskich na najpóźniejsze księgi Starego Testamentu, nie obejmującego jednak wcześniejszych ksiąg<sup>27</sup>. Dlatego bliższą myśli autora biblijnego jest nie helleńska interpretacja ontologiczno-statyczna, lecz bardziej zbliżona do mentalności semickiej interpretacja funkcjonalno-dynamiczna<sup>28</sup>. Tak postrzegana idea „człowieka-obrazu Boga” wyraża sposób w jaki człowiek realizuje siebie samego przez swoje relacje z Bogiem, innymi ludźmi, ze światem zwierząt i rzeczy<sup>29</sup>. W tym ujęciu Bóg objawiając się człowiekowi mówi w pierwszym rzędzie do człowieka a nie o nim. Pozwala dojrzeć człowiekowi kim On chce być dla niego i kim człowiek jest i może być dla Boga. Człowiek stworzony na „obraz Boga” pozostaje przede wszystkim w relacji ze Stwórcą<sup>30</sup>. Według Księgi Rodzaju Bóg w stwarzaniu nie odwołuje się do żadnego innego stworzenia tak jak do człowieka, wydając jedynie polecenia i rozkazy w formie nieosobowej: „niech stanie” itd. Tylko człowiek jest dla Boga „kimś” kogo Bóg stwarza inaczej dając mu coś z siebie – czyniąc go swoim „obrazem”. Dzięki temu człowiek staje się jedynym rozmówcą Boga na ziemi, zostaje powołany do współpracy z Bogiem, ale także do kierowania sobą i odpowiedzialności za swoje czyny<sup>31</sup>.

Relacja człowieka do Boga obejmuje przede wszystkim zaangażowanie człowieka w świat rzeczy. Celem Bożej decyzji stworzenia człowieka na swój obraz, było jego panowanie nad światem. Wykonując swoją misję różnych form panowania nad światem

<sup>26</sup> *Tamże*.

<sup>27</sup> *Tamże* s. 82; Por. P. Schoonenberg. *Boży świat w stwarzaniu*. Warszawa 1972 s. 46-47.

<sup>28</sup> M. Filipiak, S. Rumiński piszą, że Hebrajczycy ujmowali wszelkiego rodzaju rzeczywistość dynamicznie. Realnością były dla nich akcja i ruch. To, co nieaktywne i nieruchome, było pozbawione realności. Dlatego myśliciele izraelscy opisywali zjawiska jako rzeczywistość indywidualną włączoną w świat fizyczny i społeczny, jako przedmiot doświadczenia, jako podmiot aktywności i określonych funkcji. *Jw* s. 82.

<sup>29</sup> *Tamże* s. 82-83.

<sup>30</sup> P. Schoonenberg, *jw* s. 46.

<sup>31</sup> M. Filipiak, S. Rumiński, *jw*. s. 82; Por. A. Bonara. *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*. *Communio* 2:1982 nr 2 s. 12-13.

człowiek zawsze obiektywnie wchodzi w związek z Bogiem, który stworzył świat i przekazał go pod władzę człowieka<sup>32</sup>.

Drugą dziedziną, w której wyraża się „obraz Boga w człowieku” jest zdolność prokreacji. Człowiek jest zdolny rodzić nowe życie, którego ostatecznym źródłem jest Bóg. Określenie tymi samymi terminami „obraz i podobieństwo” Adama wobec Boga i Seta wobec Adama (Rdz 5,1-3) potwierdza tę interpretację<sup>33</sup>. Dziedzina prokreacji jest więc tą dziedziną obrazu Boga w człowieku, w której wchodzi on w relację do Boga i innych ludzi równocześnie.

Sobór Watykański II wielokrotnie odwołuje się w swoich dokumentach do pojęcia „obraz Boga w człowieku”, eksponując różne jego elementy treściowe. Znamienny pod tym względem jest nr 12 konstytucji „Gaudium et spes”, w którym wyraźnie występuje funkcjonalno-dynamiczna interpretacja tego pojęcia. „Pismo Święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony na obraz Boży, zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi dając chwałę Bogu”. „Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku mężczyznę i niewiastę stworzył ich, a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób”. W tym samym tekście Sobór wskazuje też, że bez stosunków z innymi ludźmi człowiek nie potrafi ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień. Oznacza to, że uzdolnienie do życia w relacjach poznania i miłości człowieka do Boga i innych ludzi jako fundamentalna treść obrazu Boga w człowieku leżą u podstaw jego odniesień do świata rzeczy. Można stąd wnioskować, że w tych odniesieniach oba rodzaje interpersonalnych relacji „człowieka – obrazu Boga” podlegają weryfikacji i rozwojowi. Ten sam układ relacji wynikających z obrazu Boga w człowieku znajduje się w numerze 34 konstytucji „Gaudium et spes”, choć precyzyjniej jest tu ukazana zależność relacji „człowieka-obrazu Boga” do świata rzeczy od jego osobowych relacji do Stwórcy i innych ludzi. „Człowiek bowiem stworzony na obraz Boga otrzymał zlecenie żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim co w niej jest, oraz żeby uznając Boga Stwórcę wszystkiego odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy, tak aby przez poddanie człowiekowi

<sup>32</sup> M. Filipiak, *iw* s. 84-85.

<sup>33</sup> *Tamże* s. 86.

wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże". Nie ulega wątpliwości, że w powyższym tekście podporządkowanie ziemi przez człowieka oraz uznanie Boga Stwórcą i odnoszenie do Niego wszystkiego nie tylko wynika z jednego źródła „obrazu Boga w człowieku”, ale stanowi nierozzerwalne i wzajemnie przenikające się aspekty jego życia i postępowania jako „obrazu Boga”. Pozostawienie w relacji miłości i poznania do Stwórcy kształtuje podporządkowanie sobie ziemi przez odkrywanie jej praw, według których jest stwarzana oraz ich respektowanie i rozwijanie wyrażające relację miłości „człowieka-obrazu Boga” do świata rzeczy, a pośrednio do Stwórcy. Sobór wskazuje, że dotyczy to również codziennego zdobywania środków na utrzymanie własne i rodziny, ludzi pracujących, akcentując równocześnie zależność relacji do świata rzeczy od poprawności relacji społecznych. Przedsięwzięcia te mają być tak wykonywane by „należycie służyć społeczeństwu (...) i zarządzać potrzebom braci” (KDK 34.). Nie ulega wątpliwości, że relacja małżeńska jest pierwszym dobrodziejstwem tak rozumianej pracy człowieka.

Podobnie jak w przypadku relacji człowieka ze Stwórcą jego relacja do świata rzeczy jest ściśle powiązana z relacją poznania i miłości do innych ludzi, w tym z relacją małżeńską. Obie zaś jawią się jako wyraz i urzeczywistnienie „obrazu Boga” w człowieku.

Na wolność i świadomość osobowego działania człowieka, jako podstawowe rysy „obrazu Boga” w człowieku, zwraca uwagę konstytucja „Gaudium et spes” w numerze 17. W Deklaracji o stosunku do religii niechrześcijańskich Sobór ukazuje „obraz Boga” w człowieku jako podstawę synowskiej relacji człowieka do Boga oraz braterskich relacji z innymi ludźmi, którzy dzięki byciu „obrazem Boga” są synami tego samego Ojca (nr 5). Podobnie w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła stworzenie człowieka na „obraz i podobieństwo Boga” uzyska swoje spełnienie w synowskiej relacji ludzi wobec Boga ich Ojca (nr 7). Wreszcie konstytucja „Gaudium et spes” ukazuje bycie przez ludzi „obrazem Boga” jako podstawę ich równości. (nr 29).

Papież Jan Paweł II interpretując znaczenie pojęcia „obraz Boga” w człowieku wychodzi od stwierdzenia funkcji obrazu. Jest nią „odzwierciedlać tego, czym jest obrazem – odzwierciedlać swój pierwowzór”<sup>34</sup>. Tym pierwowzorem dla człowieka jest Bóg w akcie

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *ibid.* s. 40.

stwarzania. Stwórca, którego obrazem jest człowiek, powołuje do istnienia z nicości, ustanawia w bycie świat i człowieka w świecie. Stwórcze działanie Boga określone terminem „berešit bārā” (Rdz 1) interpretuje Papież jako „obdarowanie podstawowe i radykalne”, czyli wychodzące z nicości. Jego rezultatem jest dobro, wszak opis biblijny wielokrotnie powtarza „widział Bóg, że było dobre” (Rdz 1,3,10,12,17,21,21). Te słowa ukazują miłość jako motyw stworzenia, bo tylko miłość daje początek dobru i dobrem się raduje (por. 1 Kor 13)<sup>35</sup>. Pierwowzór człowieka „obrazu Boga”, jawi się jako działający z miłości. Skoro funkcją obrazu jest naśladowanie Tego czym jest obrazem, to działanie z miłości jawi się jako podstawowy rys człowieka – „obrazem Boga”.

Interpretacja stworzenia jako obdarowania prowadzi do stwierdzenia, że stworzenie nosi w sobie, jako najbardziej pierwotne i podstawowe zmianę daru. Równocześnie pojęcie „obdarowywania” wskazuje na obdarowującego i obdarowywanego oraz na relację, jaka między nimi powstaje. Relacja ta wyłania się dopiero wraz z człowiekiem, który jako „obraz Boga” jest zdolny zidentyfikować sam sens daru w powołaniu z nicości do istnienia i jest zdolny odpowiedzieć Stwórcy językiem tej identyfikacji. W tych kategoriach interpretując pierwszy opis stworzenia ukazuje on człowieka jako obdarowanego światem, a świat człowiekiem<sup>36</sup>.

Jana Pawła II interpretacja idei „człowieka-obrazu Boga” nie wyczerpuje się w relacji człowieka do Boga i do świata rzeczy. Obejmuje ona również relację między ludźmi, a szczególnie relację małżeńską. Jan Paweł II wskazuje na to, że zachodzi ścisła zależność między tajemnicą stworzenia jako obdarowania płynącego z miłości a komunią mężczyzny i kobiety.<sup>37</sup> Papież odwołuje się też do konstytucji „Gaudium et spes”, która wyraźnie łączy wspólnotę małżeńską ze stworzeniem człowieka od samego początku mężczyzną i kobietą (nr 12).<sup>38</sup>

Wszystkie trzy rodzaje relacji, do których uzdolnienie zawiera się w „obrazie Boga” w człowieku obejmują także aspekt poznawczy ludzkiego bytowania. Trudno byłoby bowiem mówić o identyfikacji sensu daru, czy też odpowiedzi dawanej przez człowieka Stwórcy bez

<sup>35</sup> *Tamże* s. 52 i 59.

<sup>36</sup> *Tamże* s. 52 i 53.

<sup>37</sup> *Tamże* s. 54.

<sup>38</sup> *Tamże* s. 39.

takiej zdolności człowieka. Można więc stwierdzić, że w ujęciu Jana Pawła II „obraz Boga” w człowieku polega na uzdolnieniu go do poznawania i miłowania Boga, innych ludzi i świata rzeczy. Szczególną formą realizacji człowieczego uzdolnienia do poznawania i miłowania drugiego człowieka jest relacja małżeńska. Ujmowanie człowieka jako „obrazu Boga” to postrzeganie go na poziomie osobowym i komunii osób<sup>39</sup>.

Podsumowaniem Jana Pawła II interpretacji pojęcia „obraz Boga” w człowieku wydają się być słowa *Familiaris consortio*: „Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości. Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii, miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej” (nr 11).

### **C) Istotne elementy koncepcji człowieka zawarte w drugim opisie stworzenia – Rdz 2,4 b-25.**

Analiza jahwistycznego opisu stworzenia świata prowadzi do wniosku, że opis ten jest antropocentryczny w tym znaczeniu, że świat jest ukazany jako przestrzeń życia pierwszych ludzi. Głównym przesłaniem opisu jest ukazanie bliskości Boga z ludźmi. Wskazują na to użyte w tym przesłaniu obrazy jak i terminologia. Wśród tych pierwszych wylicza się obraz ukazujący Boga jako bezpośrednio zaangażowanego w powstanie człowieka i umieszczenie go w ogrodzie Eden, własnoręcznie zasadzonym przez Boga<sup>40</sup>. W użytej w opisie terminologii należy zwrócić szczególną uwagę na terminy „*āpār*” i „*jāsār*”.

Termin „*āpār*” oznacza glebę, rolę, grunt. Fragment mówiący o ukształtowaniu człowieka przez Boga wskazuje, że jest mowa o człowieku, który powstał jako „proch” z ziemi. W takim tłumaczeniu tekst nie mówi na temat tego w jaki sposób został stworzony

<sup>39</sup> *Tamże* s. 55.

<sup>40</sup> M. Filipiak, *jw* s. 74.

człowiek, ale jaki z natury jest człowiek i jego zależność od Stwórcy, co jest zgodne z głównym przesłaniem tego opisu<sup>41</sup>.

Termin „jāsar” jest technicznym terminem używanym w sztuce garncarskiej oznaczającym „lepienie”. Wyraża on tu zniszczalność człowieka, która w Rdz 2,7 jest dodatkowo wzmocniona terminem „,āpār” oraz całkowitą zależnością człowieka od Boga. Jest on jahwistycznym odpowiednikiem terminu „bārā” występującego w tekście kapłańskim<sup>42</sup>.

W opisie jahwistycznym człowiek jest ukazany jako ukształtowany z ziemi, podobnie jak wszystkie zwierzęta. Jego ożywienie nastąpiło przez tchnienie życia, które otrzymał od Boga. Zatem również w tym wymiarze swojej egzystencji jest ukazany jako zależny od Stwórcy<sup>43</sup>.

Relację człowieka z Bogiem zawartą w jahwistycznym opisie stworzenia szczegółowo analizuje Jan Paweł II. Za punkt wyjścia swojej analizy Papież przyjmuje umieszczenie człowieka w ogrodzie „Eden” oraz określenie znaczenia „pierwotnej samotności” człowieka. Umieszczenie człowieka przez Boga w ogrodzie „Eden” ukazuje go jako przedmiot stwórczego działania Boga, w którym Bóg określa warunki bytowania człowieka w jego środowisku życia, jak i warunki pierwszego przymierza z człowiekiem. W takim traktowaniu człowieka przez Boga Papież dostrzega wyraz podmiotowości człowieka<sup>44</sup>.

Z kolei ukazanie „pierwotnej samotności” człowieka ma podwójne znaczenie: jedno wynikające z natury człowieka, drugie z odniesienia mężczyzny do kobiety. Rozróżnienie tego Papież uzasadnia występującą w opisie jahwistycznym terminologią oraz faktem, że tekst mówi o samotności człowieka zanim przedstawi go jako mężczyznę i kobietę. Opis „pierwotnej samotności” człowieka ukazuje go jako uświadamiającego sobie swoją niesprowadzalność do świata zwierząt oraz swoją nadrzędność nad nimi (nazywanie). Stwierdzenie istotowej nieutożsamialności ze światem zwierząt jest pierwszym samookreśleniem człowieka i wyrazem samoświadomości jako pierwotnego i podstawowego przejawu człowieczeństwa<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> *Tamże* s. 74-75.

<sup>42</sup> *Tamże* s. 76.

<sup>43</sup> *Tamże* s. 76-77.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *jw* s. 30.

<sup>45</sup> *Tamże* s. 30-31.

Samoświadomość człowieka koresponduje z jego świadomością świata, który nazywa, aby stwierdzić swoją wobec niego odrębność. Człowiek jawi się jako posiadający władzę poznawania w stosunku do świata. Jest więc ukazany w relacji do świata zewnętrznego, która to relacja pozwala mu wyodrębnić się z tego świata. Zarówno samoświadomość jak i władza poznawania świata zewnętrznego są wyrazem podmiotowości człowieka budowanej wobec Boga i jako wyraz Jego zamierzenia<sup>46</sup>.

Samoświadomość człowieka i władza panowania nad światem dokonują się przez jego ciało, przez które człowiek uczestniczy w świecie. Ciało człowieka jest miejscem, w którym jego „wyosobnienie” ze świata mogło się dokonać, dlatego chociaż tekst jahwistyczny nie mówi tu wprost o ciele człowieka. Papież uważa, że doświadczenie „pierwotnej samotności” człowieka można wiązać z jego świadomością ciała<sup>47</sup>. Interpretacja ta koresponduje z opisem umieszczenia człowieka w ogrodzie „Eden” i zleceniem jego uprawiania. Może ono zostać bowiem wypełnione jedynie przez ciało. Przez ciało człowiek również jest osobą<sup>48</sup>.

Świadomemu siebie, świata i swojego ciała człowiekowi Bóg daje przykazanie odnośnie do drzew ogrodu, a szczególnie drzewa poznania dobra i zła, które stawia człowieka wobec wyboru i samostanowienia, zakładających wolność jego woli. W obrazie tym podmiotowość człowieka zostaje uzupełniona o element samostanowienia, dzięki czemu człowiek jawi się jako osoba zdolna świadomie wybierać między dobrem i złem, między życiem i śmiercią. W ten sposób opis jahwistyczny ukazuje człowieka jako partnera Boga i podmiot zawierającego z nim przymierza. „Człowiek jest sam to znaczy: przez swoje człowieczeństwo, przez to kim jest, jest zarazem ukonstituowany w jednej, wyłącznej i niepowtarzalnej relacji do samego Boga”<sup>49</sup>.

Te same elementy osobowego bycia człowieka, wyprowadzone przez Papieża z jego samotności, które służą określeniu relacji człowieka do Boga, stanowią podstawę określenia relacji człowieka do drugiego człowieka, szczególnie zaś relacji małżeńskiej. W tym się wyraża drugie znaczenie pierwotnej samotności człowieka. Słowa

<sup>46</sup> *Tamże* s. 31.

<sup>47</sup> *Tamże* s. 32.

<sup>48</sup> *Tamże* s. 32-33.

<sup>49</sup> *Tamże* s. 31-32.

„nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” (Rdz 2,18) wprowadzają do opisu stworzenia pierwszej kobiety oraz przedstawienia jedności mężczyzny i kobiety, na którą powołuje się Jezus w rozmowie z faryzeuszami<sup>50</sup>. Samotność człowieka w opisie jahwistycznym jawi się nie tylko jako pierwsze odkrycie transcendencji osoby, lecz również jako otwarcie i oczekiwanie na komunie osób<sup>51</sup>. Osobowa komunia mężczyzny i kobiety jest możliwa na gruncie tożsamości natury obojga. Dlatego dopiero kobieta stworzona z „żebra” człowieka jest ową poszukiwaną „pomocą jemu podobną” (Rdz 2,22-23). Płaszczyznę człowieczeństwa jako płaszczyznę umożliwiającą osobową komunie mężczyzny i kobiety wyraźnie eksponują słowa mężczyzny w momencie pierwszego spotkania z kobietą: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mojego ciała” (Rdz 2,23). W antropologii biblijnej „kości” oznaczają najbardziej istotną część ciała. Ponieważ u Hebrajczyków nie było rozróżnienia między ciałem i duszą, ciało uchodziło za zewnętrzny przejaw osoby, kości oznaczają istotę człowieka. Zdanie identyfikacyjne można zatem rozumieć jako „istotę z istoty”. Papież wskazuje, że słowa mężczyzny wypowiedziane na widok stworzonej kobiety dotyczą struktury somatycznej i całego człowieczeństwa obojga<sup>52</sup>.

Istotnym warunkiem zaistnienia osobowej komunii małżeńskiej jest dwoistość małżonków, czyli „wszystko to, czym na gruncie tożsamości człowieczeństwa okazuje się męskość i kobiecość”<sup>53</sup>. Męskość i kobiecość postrzega Papież jako dwa komplementarne wymiary samoświadomości, samoistnienia i poczucia sensu ciała, które pełnią rolę osobotwórczą. Kobiecość odnajduje się w obliczu mękości, męskość potwierdza się przez kobiecość<sup>54</sup>.

Kolejnym etapem analizy relacji małżeńskiej jako *communio personarum* jest określenie więzi małżonków w kategoriach daru. Jan Paweł II nazywa to hermeneutyką daru<sup>55</sup>, Kluczowymi wyrażeniami jahwistycznego opisu stworzenia, które zestawia i analizuje to wyrażenie „sam”, charakteryzujące stan pierwszego człowieka, oraz wyrażenie „pomoc”, mające temu stanowi zaradzić. Mimo tego, że

<sup>50</sup> *Tamże* s. 35.

<sup>51</sup> *Tamże* s. 39.

<sup>52</sup> *Tamże* s. 38.

<sup>53</sup> *Tamże* s. 39.

<sup>54</sup> *Tamże* s. 42.

<sup>55</sup> *Tamże* s. 51.



człowiek stworzony przez Boga został umieszczony w ogrodzie „Eden” czyli został obdarowany światem, podobnie jak i nazywanymi przez siebie zwierzętami, doświadcza swojej samotności i oczekuje „pomocy jemu podobnej” (Rdz 2,20). Dzieje się tak dlatego, że żadna z istot stworzonych przed pojawieniem się kobiety nie stwarza możliwości bytowania w relacji wzajemnego daru. Dar ujawnia szczególną prawidłowość bytowania osobowego, a nawet osobowego istnienia. Spełnia ją bytowanie z kimś i dla kogoś. Bytowanie we wzajemnym „dla” w relacji wzajemnego daru to właśnie komunია osób będąca wypełnieniem pierwotnej samotności człowieka określonej biblijnym wyrażeniem poszukiwanej dla mężczyzny „pomocy”<sup>56</sup>.

W obdarowaniu męskości kobiecością i kobiecości męskością dokonuje się przekroczenie granicy samotności każdego z małżonków i równocześnie potwierdzenie w stosunku do obojga tego wszystkiego, co w samotności jest konstytutywne dla człowieka<sup>57</sup>. Wzajemne obdarowanie sobą małżonków polega na takim odniesieniu ich do siebie, w którym podobnie jak w stwórczej relacji Boga do człowieka, drugi człowiek jest chciany dla niego samego. Papież nazywa to „odebraniem”, lub „przyjęciem” drugiego człowieka w sposób, który odpowiada istocie daru. Przeciwnością takiego przyjęcia człowieka jest odebranie mu jego daru, czyli zepchnięcie na pozycję przedmiotu dla mnie<sup>58</sup>.

Obie funkcje wzajemnego bycia darem, to znaczy dawanie siebie i przyjmowanie współmałżonka, przechodzą w siebie tak, że dawanie staje się zarazem przyjmowaniem daru, a przyjmowanie znów obdarowywaniem. Papież wyjaśnia to następująco: kobieta dana mężczyźnie w tajemnicy stworzenia zostaje przyjęta przez niego jako dar. Równocześnie samo przyjęcie, jego sposób i jakość stają się pierwszym jej obdarowaniem. Kobieta dając siebie odnajduje siebie w swoim własnym darze (por. KDK 2 i 4). Odnajdywanie siebie w swoim własnym darze staje się nowym źródłem dawania siebie, które rozwija się i narasta w miarę jak napotyka dalsze, wewnętrzna prawidłowością wymiany daru pogłębiające się, przyjmowanie przez męża. Podczas gdy wzajemne przechodzenie funkcji dawania i brania w osobowej wymianie daru żony z mężem Papież wyprowadza

<sup>56</sup> *Tamże* s. 53.

<sup>57</sup> *Tamże* s. 39.

<sup>58</sup> *Tamże* s. 58 i 62.

z oddania kobiety mężczyźnie, to ten sam proces od strony mężczyzny wyprowadza od przyjęcia przez niego kobiety jako daru. Przyjmując kobietę w całej prawdzie jej osoby i kobiecości obdarowuje ją. Przez obdarowanie jej on sam zostaje obdarowany w podwójny sposób: osobowym darem żony oraz swoim jej obdarowaniem. Męskie obdarowanie kobiety – odpowiedź na jej dar – jest dla mężczyzny obdarowujące, ponieważ w nim ujawnia się osobowa istota jego męskości polegająca na posiadaniu siebie samego, dzięki któremu jest w stanie przyjmować drugiego jak i dawać siebie. Przyjęcie przez mężczyznę kobiety, w którym odnajduje się on w bezinteresownym darze z siebie, staje się w nim źródłem nowego, pogłębiającego obdarowania sobą kobiety<sup>59</sup>. Owa wymiana daru, w której i przez którą konstytuuje się małżeńska komunia osób, dokonuje się przez ich cielesność i płciowość. Dzięki cielesności i płciowości młżonkowie „stają się jednym ciałem”<sup>60</sup>. Relację wzajemnego, bezinteresownego obdarowywania się młżonków stanowi również występujący w opisie jahwistycznym obraz nagości pierwszych ludzi, która nie wywoływała wstydu – reakcji na uprzedmiotowienie drugiego człowieka (Rdz 2,25).<sup>61</sup>

Osobową komunie małżeńską (wrażoną w ich zjednoczeniu cielesnym), analizuje Papież w kategoriach poznania<sup>62</sup>. W zjednoczeniu cielesnym młżonkowie odsłaniają wzajemnie dla siebie szczególną głębię własnego „ja”, którą stanowi ich płeć, czyli męskość i kobiecość. Właśnie wtedy kobieta jest w sposób szczególnie poznawczo dana mężczyźnie, a on jej. Dzięki małżeńskiemu zjednoczeniu odkrywają sens ludzkiego ciała w konstytutywnej dla niego męskości i kobiecości<sup>63</sup>.

Poznanie kobiety i mężczyzny w ich zjednoczeniu cielesnym jest synonimem głębokiego, osobowego zjednoczenia młżonków. Poznanie to Papież odnosi do tej sytuacji, w której przez podobny proces człowiek określił swoją odrębność i „wyosobnił” się z otaczającego go świata nie znajdując „pomocy” w relacjach do świata rzeczy i zwierząt (Rdz 2,20). W wypadku poznania kobiety to samo

<sup>59</sup> *Tamże* s. 63-64.

<sup>60</sup> *Tamże* s. 62.

<sup>61</sup> *Tamże* s. 56.

<sup>62</sup> Papież komentuje w ten sposób werset 24 drugiego opisu stworzenia człowieka za pomocą opisu Rdz 4,1-2.

<sup>63</sup> *Tamże* s. 70-71.

poznanie, które wcześniej legło u podstaw pierwotnej samotności człowieka, teraz staje się fundamentem zamierzonej przez Stwórcę ich jedności<sup>64</sup>.

W poznaniu – synonimie osobowego zjednoczenia małżonków zawiera się również perspektywa rodzenia nowego życia. Papież wskazuje na tekst biblijny, który mówi o tym wyraźnie zarówno w Rdz 3,20 jak i Rdz 4,1-2. W poznaniu, o którym mowa tajemnica kobiecości odsłania się do końca dopiero przez macierzyństwo. „Cała zewnętrzna konstytucja ciała kobiety, jego szczególny kształt, te właściwości, które mocą odwiecznej atrakcji stoją u początku poznania o jakim mówi Rdz 4,1-2 pozostają w ścisłej łączności z macierzyństwem”<sup>65</sup>. Przez macierzyństwo zaś kobieta odsłania mężczyznę jako ojca<sup>66</sup>. Z kolei rodzenie sprawia, że mężczyzna i kobieta poznają się wzajemnie w ich dziecku<sup>67</sup>. Analizując akt małżeński w kategoriach wzajemnego poznania małżonków Papież wyraźnie przygotowuje grunt pod naukę o nierozzerwalności funkcji kontaktowej i prokreacyjnej tego aktu. Równocześnie podejmuje zagadnienie uczestnictwa małżonków w stwórczym dziele Boga przez rodzenie. Zwraca uwagę na świadomość kobiety, odnawiającej się w ludzkim rodzeniu, tajemnicy stworzenia wyrażoną słowami: „urodziłam z pomocą Jahwe” (Rdz. 4,1)<sup>68</sup>.

#### D) Małżeńskie implikacje biblijnej koncepcji człowieka.

Przedstawiona koncepcja człowieka zawarta w pierwszym i drugim opisie stworzenia, do których odnosi się Jezus w rozmowie z faryzeuszami (Mt 19,4-6), pozwala, idąc śladem Jezusa, wyprowadzić określoną koncepcję małżeństwa. Elementy tej koncepcji można pogrupować następująco: zamierzenie małżeństwa przez Boga oraz odnoszenie przez małżonków ich związku do Niego; wynikający z biblijnej koncepcji człowieka kształt więzi i miłości małżeńskiej; wynikające z pierwszego i drugiego opisu cechy małżeństwa katolickiego.

<sup>64</sup> *Tamże* s. 72.

<sup>65</sup> *Tamże* s. 74.

<sup>66</sup> *Tamże* s. 73.

<sup>67</sup> *Tamże* s. 74.

<sup>68</sup> *Tamże* s. 75.

Oba opisy stworzenia człowieka nie pozostawiają żadnych wątpliwości, że związek małżeński jest zamierzony przez Boga i można mówić o powołaniu człowieka do małżeństwa. Wynika to zarówno z samej konstrukcji biblijnych opisów stworzenia człowieka, jak i nadania przez Stwórcę człowiekowi struktury osobowej, która ten związek nie tylko umożliwia, ale także inspirowa do jego zawierania.

W pierwszym wypadku oba opisy są tak skonstruowane, że pojawienie się małżeństwa jest ukazane jako wynik zamierzenia i działania Stwórcy. W drugim wypadku uzdolnienie człowieka do miłości i poznania przez stworzenie go na „obraz Boga” jako mężczyznę i kobietę w pierwszym opisie stworzenia oraz wyposażenie go w samoświadomość, zdolność samostanowienia, poczucie sensu ciała przy jednoczesnym ukształtowaniu przez Boga jedności człowieczeństwa obojga i dwoistości płci w drugim opisie, wskazują wyraźnie, że zamierzona przez Stwórcę osobowa konstrukcja człowieka umożliwia i inspirowa do życia w małżeństwie. Świadomość zamierzenia małżeństwa przez Boga jak i pozostawiania tego związku w swoim istnieniu i funkcjonowaniu zależnym od Stwórcy powinna charakteryzować ludzi żyjących w małżeństwie. Skutkiem takiego podejścia do małżeństwa powinna być postawa religijna małżonków obejmująca odnoszenie do Boga ich jako partnerów małżeńskich, a także ich więzi małżeńskiej w znacznej mierze zależnej od ich relacji do Boga. Skutkiem świadomości zależności małżeństwa od Boga powinno być również kształtowanie więzi małżeńskiej zgodnie z Bożym zamierzeniem względem małżeństwa, wyrażonym w osobowej konstrukcji człowieka.

Oba opisy stworzenia człowieka wyraźnie wskazują na fundamentalną równość małżonków jeśli chodzi o ich człowieczeństwo i wszystkie płynące stąd prawa. Płciowa dwoistość małżeńskich partnerów może dopiero właściwie funkcjonować na fundamencie ludzkiej jedności małżonków. Należy wyraźnie podkreślić, że wszelkie kulturowe czy innego pochodzenia „naleciałości” kwestionujące tę podstawową jedność i równość małżonków jako ludzi, są sprzeczne z biblijną antropologią i jako takie stają się zagrożeniem dla poprawnego funkcjonowania małżeństwa, a nawet jego istnienia.

Istotnym elementem kształtu więzi małżeńskiej wynikającym z biblijnej koncepcji człowieka jest koncepcja miłości małżeńskiej. Można stwierdzić, że miłość małżeńska jawi się jako proces wzajem-

nego obdarowywania sobą małżonków, w którym dawanie przechodzi w branie i odwrotnie. Obdarowywanie to obejmuje całokształt osobowego życia małżonków, a szczególnym jego wyrazem jest ich cielesne zjednoczenie. Jako proces miłość ma charakter dynamiczny, to znaczy, że albo się rozwija, albo ulega degradacji. Charakter dynamiczny miłości małżeńskiej w sposób najbardziej wyraźny wynika z analizy wzajemnego obdarowywania sobą małżonków, w którym zgodnie z wewnętrzną poprawnością tego procesu przyjęcie daru współmałżonka wzmocni wolę jego oddania, oddanie zaś wolę jego przyjęcia.

Dynamiczna koncepcja miłości małżeńskiej implikuje działanie małżonków na rzecz jej rozwoju. Kształt miłości małżeńskiej wyłaniający się z antropologii obu opisów stworzenia ukazuje ją nie tylko jako rzeczywistość daną, ale również zadaną. Związek małżeński, udany lub nieudany, powinien więc być rozpatrywany nie tylko w kategoriach pewnego zbiegu okoliczności warunkujących to, co się z nim dzieje, ale również, a może przede wszystkim w kategoriach działania samych małżonków na rzecz udania, lub nieudania ich związku. Należy dodać, że działanie małżonków na rzecz udania ich związku jest wymogiem płynącym nie tylko z charakteru wzajemnego obdarowywania sobą małżonków, lecz także z osobowego bycia człowieka, z jego samoświadomości i zdolności do samostanowienia, tak wyraźnie obecnych w drugim opisie stworzenia człowieka.

Ujmowanie miłości małżeńskiej jako procesu wzajemnego obdarowywania sobą małżonków pociąga za sobą wymóg wykluczenia prób uprzedmiotawiania partnera i rywalizacji między nimi. Miarą bycia darem dla współmałżonka i przyjmowania go jako daru jest stosunek Stwórcy do stwarzanego człowieka, którego chce On dla niego samego. Dlatego istotnym elementem kształtu miłości małżeńskiej jest współpraca małżonków ze sobą, a nie walka i rywalizacja.

Proces wzajemnego obdarowywania sobą małżonków znajduje swój szczególnie wyraz w ich zjednoczeniu cielesnym. Dlatego zjednoczenie to jeśli ma być miejscem i wyrazem osobowej komunii małżonków musi być kształtowane według prawideł postrzegania się współmałżonków, przyjmowania i obdarowywania wynikających z osobowego bycia człowieka zamierzonego przez Stwórcę. Oprócz motywacji, sposobu przyjmowania siebie małżonków i dawania siebie w zjednoczeniu cielesnym, istotnym elementem ukształtowania

tę zjednoczenia zgodnie z osobową koncepcją człowieka, jest afirmacja i niewykluczenie jego płodności. Ten element koncepcji małżeństwa wynika z tego kim człowiek jest i z natury samego zjednoczenia cielesnego małżonków. Przyjęcie osobowego daru współmałżonka i obdarowanie sobą każdorazowo obejmuje również płodność męża i żony. Podobnie sprawa wygląda przy rozpatrywaniu zjednoczenia cielesnego małżonków w kategoriach wzajemnego ich poznania. Prowadzi ono konsekwentnie do poznania współmałżonka również w wymiarze jego macierzyństwa czy ojcostwa. Wydaje się, że za Janem Pawłem II można ukazać jeszcze jedną radę integralności zjednoczenia cielesnego małżonków. Jest nią uczestnictwo małżonków właśnie w ich zjednoczeniu cielesnym i przez nie w konstytuowaniu człowieka jako „obrazu Boga”. Uczestnictwo małżonków w tajemnicy stworzenia dokonuje się w ten sposób, że ich zjednoczenie cielesne, będące potwierdzeniem ich jako obrazu Boga, odnawia go przez wewnętrzne ukierunkowanie na nowe życie, podobnie jak ich zaistnienie ma swoje źródło w miłości Boga.

Charakter miłości małżeńskiej będącej procesem wzajemnego obdarowywania małżonków jest tego rodzaju, że prowadzi ich do nierozzerwalnej jedności, zamierzonej przez Stwórcę na co wskazuje wyraźnie i jednoznacznie Jezus w rozmowie z faryzeuszami, odwołując się jednocześnie do obu opisów stworzenia człowieka. Całkowitość wzajemnego obdarowywania sobą małżonków, będąca warunkiem zaistnienia i funkcjonowania procesu przyjmowania i dawania w małżeństwie, według tego, co charakteryzuje relację Stwórcy do człowieka, implikuje jedność, nierozzerwalność i wierność więzi małżeńskiej.

Antropologia drugiego opisu stworzenia wydaje się dawać także podstawy do usytuowania relacji małżeńskiej do innych relacji człowieka takich jak relacja małżonków do ich rodziców i rodziców do dzieci. Charakter relacji małżeńskiej zasadzającej się na procesie integralnego obdarowywania sobą małżonków idzie tak głęboko, że wychodzi przez relację dzieci do rodziców.

Dlatego tekst biblijny mówi o opuszczeniu ojca i matki w kontekście tworzenia małżeńskiej wspólnoty (Rdz 2,24). Podobnie rzecz się ma, jeśli chodzi o relację małżonków do ich dzieci. W sposób zdecydowany na plan pierwszy wysuwa się relacja małżeńska, która stanowi kontekst i źródło relacji rodzicielskiej, co jest wyraźnie widoczne w integralności zjednoczenia małżeńskiego, obejmującej

zarówno jego funkcję kontaktową, jak i prokreacyjną. Koncepcja człowieka zawarta w obu opisach stworzenia eksponuje relację małżeńską przed relacją zarówno dzieci do rodziców, jak i rodziców do dzieci, chociaż otwartość małżonków na tę ostatnią jest warunkiem zachowania integralności ich małżeńskiej relacji.

---

Podsumowując należy stwierdzić, że koncepcja człowieka postrzegana przez pryzmat współczesnych analiz obu opisów stworzenia, do których odwołuje się Jezus w rozmowie z faryzeuszami na temat małżeństwa, eksponuje wyraźnie dynamiczny charakter więzi i miłości małżeńskiej, oraz każe odnosić więź małżeńską do Boga, Źródła jej istnienia i Projektanta jej kształtu. Współczesne analizy antropologiczne obu opisów stworzenia sterują jednocześnie uwagę czytelnika w kierunku aktywnego zaangażowania małżonków w działania na rzecz ich związku. To z kolei stawia określone wymogi duszpasterstwu, którego przedmiotem jest małżeństwo. Wymogi te idą w kierunku uzupełnienia duszpasterstwa o działania umożliwiające małżonkom skuteczne zaangażowanie się na rzecz własnego związku według tych prawideł, które płyną z bycia przez człowieka stwarzanym na „obraz Boga”, czyli osobą.

*ks. Krystian WOJACZEK*