

Karolina Korobczenko

Problem aktualizacji oblubieńczego sensu ciała w teologii ciała Jana Pawła II

Forum Teologiczne 10, 115-133

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.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE X, 2009
PL ISSN 1641–1196

KAROLINA KOROBZCZENKO
Wydział Teologii UWM
Olsztyn

PROBLEM AKTUALIZACJI OBLUBIEŃCZEGO SENSU CIAŁA W TEOLOGII CIAŁA JANA PAWŁA II

- Słowa kluczowe:** oblubieńczy sens ciała, komplementarność płciowa, komunია osób, małżeństwo, bezżenność, czystość.
- Schlüsselworte:** Bräutliche Bedeutung des Leibes, geschlechtliche Komplementarität, Kommunion der Personen, Ehe, Ehelosigkeit, Keuschheit.
- Key words:** spousal character of the body, sexual complementarity, interpersonal communion, marriage, unmarried life, chastity.

We współczesnej kulturze, w której miłość i cielesność człowieka łączone są głównie z kategoriami hedonistycznymi, utylitarystycznymi i permissywnym moralnym, świadomość i rozumienie oblubieźczego sensu ciała oraz płci człowieka są znikome. Rozważania nad oblubieźczym znaczeniem *compositum humanum* znajdujemy w przemyśleniach Jana Pawła II, zwłaszcza w książce *Miłość i odpowiedzialność*¹ oraz *Katechezach środowych* o teologii ciała². Namysł nad owymi tekstami, osadzony w kontekście aktualnej sytuacji społeczno-kulturowej, nasuwa pytania: Czy oblubieźczy sens ciała może być przeżywany poza zjednoczeniem cielesnym i małżeństwem? Czy jego doświadczenie *in actu* było przywilejem człowieka tylko w okresie pierwotnej niewinności, a po wydarzeniu grzechu zostało przesunięte w sferę *in potentia*?

¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962.

² Opublikowane w zbiorze *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986. W niniejszym opracowaniu korzystając będziemy z serii wydanej przez Redakcję Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, T. Styczeń (red.), Lublin 2001 (dalej: MN, t. 1); Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. 2: *Chrystus odwołuje się do „serca”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, T. Styczeń (red.), Lublin 2001 (dalej: MN, t. 2); Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. 3: *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, T. Styczeń (red.), Lublin 2001 (dalej: MN, t. 3).

Co z tymi wszystkimi osobami, które z różnych powodów żyją w stanie samotności, bezżeństwa, celibatu? Czy one również mogą doświadczać oblubieńczego sensu ciała *in actu*? Jakie szczęście możliwe jest dla tych, którzy dobrowolnie wybierają bezżeństwo i celibat w świecie, który zdecydowanie uprzywilejowuje małżeństwo i zjednoczenie płciowe? W niniejszym opracowaniu zostanie podjęta próba odnalezienia odpowiedzi na postawione pytania; będzie to także droga do przypomnienia tej prawdy o ludzkim ciele i płci, która wiąże osoby ludzkie nie tylko prokreacją, ale również uniwersalną komunią osób, i której wymiar ma dla każdego człowieka charakter nie tylko etyczny, ale przede wszystkim ontyczny – jest „osobotwórczą” przestrzenią, która ma go wyrażać i rozwijać w każdym powołaniu i stanie.

1. „Sens” ciała

Jan Paweł II używa w *Katechezach środowych* pojęcia „sens ciała”, mówiąc o „poczuciu sensu ciała” u człowieka jako „najgłębszej świadomości sensu ludzkiej cielesności i płciowości”³ ujawnionej na kartach biblijnego opowiadania „o początku człowieka i świata”. Poddając fenomenologicznej analizie perykopy „początku” Papież zauważa, że teksty natchnione zawierają w sobie „zasadnicze elementy antropologii”, którą określić można mianem adekwatnej. Antropologia adekwatna to w ujęciu Papieża taka, „która stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie”; pozostając na gruncie „istotowo ludzkiego” doświadczenia, przeciwstawia się ona redukcjonizmowi typu „przyrodniczego”, który często idzie w parze z ewolucyjnym rozumieniem początków człowieka⁴. W przypadku teologii ciała „adekwatność” owej antropologii wyraża się również w tym, że jest ona ukierunkowana na wydobycie z tekstów natchnionych „istotowo ludzkiego doświadczenia” cielesności człowieka, które z kolei wyklucza *stricte* przyrodnicze zakwalifikowanie ciała osoby. „Trzeba zatrzymać się w procesie redukcji, która prowadzi w kierunku zrozumienia człowieka w świecie (typ kosmologiczny zrozumienia), aby zrozumieć człowieka w samym sobie. Ten drugi typ zrozumienia można by nazwać personalistycznym. Typ personalistyczny zrozumienia człowieka nie jest antynomią typu kosmologicznego – jest jego wypełnieniem”⁵. Zadanie tego „wypełnienia” polega na „wzbogaceniu i pogłębieniu całego realizmu koncepcji człowieka”⁶ i teologia ciała, opierając się redukcjonizmowi zarówno typu przyrodniczego, jak też idealistycznego, jest narzędziem budo-

³ MN, t. 1, s. 42.

⁴ Ibidem, s. 51.

⁵ K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, Ethos 2/3 (1988), s. 25.

⁶ Ibidem, s. 27.

wania tego realizmu poprzez odwoływanie się do realistycznie i konsekwentnie przeżywanego doświadczenia siebie w ciele⁷.

Interpretując pierwsze rozdziały Genesis Jan Paweł II zauważa, że „uszcześliwiający *początek* bytowania człowieka, jako mężczyzny i kobiety, łączy się z objawieniem i zarazem odkryciem tego sensu ciała, który wypada nazwać »oblubieńczym«⁸. Mówiąc o „objawieniu i odkryciu zarazem”, Papież podtrzymuje swoje stanowisko, że wątek teologiczny pojawia się w Biblii jako jednocześnie antropologiczny, czyli „jako pewna treść [nie tylko] uświadomiona[, ale] i przeżyta przez człowieka”⁹. To zaś, co przeżywa pierwszy człowiek na kanwie jahwistycznego opowiadania o „początku”, koncentruje się wokół doświadczenia pierwotnej: samotności-jedności-nagości, na gruncie której ujawnia się oblubieńcze znaczenie jego ciała.

Pierwotna „samotność” dotyka stworzonego na „obraz i podobieństwo Boże” człowieka, gdy wśród całego stworzenia nie znajduje on istoty sobie podobnej, z którą mógłby wejść w relację wzajemności istnienia. Ów brak „odpowiedniej dla siebie pomocy” jest stanem, a bardziej jeszcze procesem wewnętrznym, w którym pierwszy człowiek poznaje swoją „niesprowadzalność” i „istotową nieutożsamialność” z widzialnym światem innych istot żyjących (animalia). Jest to „proces ustalania swej ludzkiej tożsamości w stosunku do całego otoczenia”, stwierdzi Jan Paweł II, proces „wy-osobniania” się od tegoż otoczenia, czyli „ujawniania się sobie i zarazem potwierdzania w widzialnym świecie jako »o-soba«”¹⁰. W momencie stworzenia przez Boga pierwszej kobiety i spotkaniu jej z pierwszym mężczyzną „pierwotna samotność” człowieka zostaje przełamana i przeobraża się w nowe doświadczenie – „pierwotnej jedności dwojga”, w której jedność oznacza przede wszystkim tożsamość natury mężczyzny i kobiety, a dwoistość wszystko to, czym różnią się męskość i kobiecość na gruncie tego człowieczeństwa, czyli płęć¹¹.

„Pierwotna samotność” okazuje się drogą do obdarowania człowieka przez Stwórcę drugim „ja” w człowieczeństwie¹², którego nie znalazł on wśród innych istot żyjących (animalia). Właśnie poprzez głębię tej pierwotnej samotności człowiek może wyłonić się w wymiarze wzajemnego daru, którego wyrazem jest ludzkie ciało – wyrażające kobiecość „dla” męskości i wzajemnie męskość „dla” kobiecości¹³. Jednocześnie samotność ta jest drogą wewnętrzną samego człowieka, kierującą go nie tylko ku odkryciu swojej osobowej pod-

⁷ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Warszawa 2008, s. 16–17.

⁸ MN, t. 1, s. 54.

⁹ Ibidem, s. 55.

¹⁰ Ibidem, s. 30–31, 37–38.

¹¹ Ibidem, s. 39–40.

¹² Por. MD 6.

¹³ MN, t. 1, s. 54.

miotowości, ale również ku zapragnięciu istoty sobie-podobnej i otwarciu na związany z tym nowy sposób bytowania: w komplementarnej jedności dwojga. Owo otwarcie, podkreśli Papież, stanowi o człowieku-osobie nie mniej, a chyba bardziej jeszcze niż samo „wy-osobnienie”, gdyż stanowi pierwsze niejako odkrycie właściwej sobie transcendencji, która jest nieświadomym oczekiwaniem na „komunię osób”¹⁴. „Komunia osób” oznacza dla Jana Pawła II „właśnie ową *pomoc* płynącą poniekąd z samego faktu zaistnienia *osoby obok osoby*”, a jeszcze bardziej „osoby dla osoby”¹⁵.

„Mężczyzna i kobieta, stworzeni *razem*, są chciani przez Boga jako jedno *dla drugiego*”, czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego, „Bóg stworzył ich do wspólnoty osób, w której jedno może być »pomocą« dla drugiego, ponieważ są równocześnie równi jako osoby i uzupełniają się jako mężczyzna i kobieta”¹⁶. Dlatego pełne, niejako doprowadzone do końca, stworzenie „człowieka” wyraża się w powołaniu do istnienia owej *communio personarum*, jaką stanowią od początku mężczyzna i niewiasta¹⁷. Również „obrazem i podobieństwem” Boga stał się, według Jana Pawła II, człowiek „nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także poprzez komunię osób”, „nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii”¹⁸.

Komunijny sposób istnienia człowieka zostaje mu objawiony i zarazem przez niego przeżyty jako dar, w spotkaniu z drugim, komplementarnym „ja” w człowieczeństwie. Moment ten jest również przeżyciem jednakowej osobowej godności i podmiotowości drugiego „ja”. Męskość i żeńskość, jako „wzajemnie dopełniające się sposoby bycia ciałem i zarazem bycia człowiekiem”, jako „dwa komplementarne poczucia sensu ciała”, objawiają nie tylko specyfikę somatyczną samego „ciała” osoby, ale bardziej jeszcze specyfikę ludzkiego egzystowania jako komplementarną „jedność dwojga” (*communio personarum*). Kobiecość niejako odnajdująca siebie w obliczu męskości oraz męskość potwierdzająca się niejako przez kobiecość – zinterpretuje okrzyk Adama na widok Ewy autor Katechez – wskazuje od początku na „wcieloną komunię osób” i tę komunię od początku „postuluje”¹⁹.

¹⁴ Ibidem, s. 39.

¹⁵ Ibidem, s. 40.

¹⁶ KKK 371–372.

¹⁷ MN, t. 1, s. 40. Podstawowym teologicznym punktem odniesienia dla refleksji Jana Pawła II, a wcześniej jeszcze abp. Karola Wojtyły, nad rzeczywistością *communio personarum* stanowi soborowa Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 12: „Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku »mężczyzną i niewiastą stworzył ich« (Rdz 1,27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób (*communio personarum*)”. Zob. J. Kupczak, *Znaczenie Soboru Watykańskiego II dla teologii *communio personarum* Jana Pawła II*, *Polonia Sacra* 7 (2003), s. 67–88; idem, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 161–168; M. Shivanandan, *Crossing the Threshold of Love: A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, Washington 2005, s. 73–77.

¹⁸ MN, t. 1, s. 40.

¹⁹ Ibidem, s. 41–42.

Na tym momencie poznawanie i przeżywanie sensu swojego ciała przez pierwszego człowieka się jednak nie kończy, a można powiedzieć, że właśnie się otwiera na poznanie i przeżycie jego pełni. Po okrzyku Adama na widok Ewy, który jest „pierwszym okrzykiem miłości, jaki rozległ się na ziemi”²⁰, wybrzmiewają słowa ustanawiające jedność małżeńską obojga (Rdz 2,24), a następnie słowa mówiące o tym, że „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2,25). Taki układ wersetów biblijnych pozwala, według Jana Pawła II, mówić o „objawieniu i zarazem odkryciu »oblubieńczego« sensu ciała” w tajemnicy stworzenia²¹.

2. Znaczenie „oblubieńczego” sensu ciała

W myśl Jana Pawła II przytoczony fragment z Księgi Rodzaju dowodzi przeżywania przez mężczyznę i kobietę oblubieńczego sensu ciała *in actu*: pomimo świadomości prokreacyjnych możliwości swego ciała i płci, pierwsi mężczyzna i kobieta byli równocześnie „wolni od przymusu swego ciała i płci”²². Wskazana wolność oznacza „posiadanie samego siebie” (samo-posiadanie), które jest konieczne, ażeby móc następnie „dawać siebie” w darze. Ciało ludzkie w jego płciowości – męskości i kobiecości – musi być zatem nie tylko źródłem płodności i prokreacji, wywnioskuję autor teologii ciała, ale „jest w tym ciele »od początku« zawarta właściwość oblubieńcza, czyli zdolność wyrażania tej miłości, w której człowiek-osoba staje się darem”²³ dla drugiego.

Geneza takiego znaczenia ludzkiego ciała i płci wybrzmiewa również w soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, do której nawiązuje Jan Paweł II: „Kiedy Pan Jezus modlił się do Ojca, aby »wszyscy byli jedno [...] jako i my jedno jesteśmy« (J 17,21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością Synów Bożych, zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może w pełni odnaleźć się inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”²⁴. Ów bezinteresowny dar z siebie samego ujawnia się właśnie w „oblubieńczym sensie ciała” osoby ludzkiej.

Jeżeli nagość wolna od wstydu wynikała z wewnętrznej wolności daru, czyli „samo-posiadania”, które pozwalało dalej dawać siebie w darze, to po-

²⁰ Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Pokoju (1.01.1995)*, 3.

²¹ MN, t. 1, s. 55.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 56.

²⁴ KDK 24.

zwałało ono również mężczyźnie i kobiecie „odnaleźć się wzajemnie tak, jak Stwórca każdego z nich »chciał dla niego samego«”. W ten sposób Papież łączy fragment soborowy z biblijnym – mężczyzna odnalazł w tym pierwszym uszczęśliwiającym spotkaniu kobietę i przyjął ją tak, jak ona jest chciana przez Stwórcę „dla niej samej” i wzajemnie ona jego tak samo odnalazła i przyjęła, jak on „dla niego samego” jest chciany przez Stwórcę. Na tym polega w dalszym ciągu objawienie i zarazem odkrycie „oblubieńczego” sensu ciała, z którym kobieta i mężczyzna wchodzi w świat. Ciało ludzkie ujawnia w nim nie tylko swą „fizyczną” męskość czy kobiecość, ale również taką wartość i takie piękno, „które przekracza sam tylko fizyczny wymiar »płciowości« człowieka”²⁵.

Oblubieńczy sens ciała wskazuje zatem z jednej strony na szczególną zdolność człowieka do wyrażania tej miłości, w której staje się on dla drugiego bezinteresownym darem oraz przyjmuje drugiego jako niezasłużony przez siebie dar; z drugiej zaś strony ów sens uzdalnia do afirmacji drugiego człowieka jako kogoś chcianego przez Stwórcę „dla niego samego” w prawdzie jego ciała i płci. Taka afirmacja i wymiana staje się tworzywem komunii osób, dla której człowiek „od początku” został stworzony mężczyzną i niewiastą²⁶.

3. Oblubieńczy sens ciała a historyczne powołanie osoby

W przekonaniu autora *Katechez* o teologii ciała opowiadanie biblijne ukazuje nie tylko „pierwotny”, ale zarazem „wzorczy” wymiar bytowania człowieka „jako mężczyzny i kobiety”: „pierwsi mężczyzna i niewiasta mają stanowić początek i wzór takich samych wspólnot komunii dla wszystkich mężczyzn i kobiet, którzy kiedykolwiek będą się łączyć z sobą »tak ściśle, że staną się jednym ciałem«”²⁷. Pomimo że oblubieńcze znaczenie ciała ulegać będzie wielorakim zniekształceniom w czasie historycznej egzystencji człowieka, „stałe będzie tkwiło jako najgłębsza warstwa, która domaga się odsłonięcia w swej prostocie i czystości”²⁸. Kolejne wersety Genesis ukażą dalsze bytowanie mężczyzny i kobiety jako znacznie różniące się od „uszczęśliwiającego początku” z powodu grzechu, niemniej jednak prawda i „sens” ludzkiego ciała oraz płci nie ulegną zmianie – „człowiek nie oderwie się nigdy od »oblubieńczego« sensu swego ciała”²⁹. Każdy człowiek „historyczny”, podkreśli Jan Paweł II, „korzeniami tkwi niejako w swojej objawionej, teologicznej prehistorii” i stąd

²⁵ MN, t. 1, s. 57.

²⁶ Ibidem, s. 58.

²⁷ Ibidem, s. 43.

²⁸ Ibidem, s. 26.

²⁹ Ibidem.

w każdym punkcie swej grzesznej historyczności tłumaczy się (co do duszy i ciała) odniesieniem do pierwotnej niewinności³⁰.

Pierwotna prawda i sens ludzkiej cielesności będzie się nadal ujawniać jako najgłębsze „wezwanie” serca każdego żyjącego w historii człowieka. „Wezwanie” to wyartykułuje Pan Jezus najpierw w rozmowie z faryzeuszami na temat rozwodu – niepomny jakoby na wszelkie dokonujące się z upływem czasu historycznego przemiany – uzna archetyp „początku” za prawomocny i obowiązujący (Mt 19,8). Następnie zaś w Kazaniu na Górze (Mt 5,1-12), w którym dokona zasadniczej rewizji sposobu rozumienia i wypełnienia prawa moralnego, także w odniesieniu do ludzkiej cielesności i płciowości³¹. Tędy również – podsumuje autor *Katechez* – poprowadzi droga od tajemnicy stworzenia do „odkupienia ciała”³².

3.1. Oblubieńczy sens ciała a małżeństwo

W ciągu historycznych dziejów Kościoła teologiczna wizja małżeństwa oraz cielesnej realizacji jego istoty i celów podlegała rozwojowi oraz przemianom³³. Jest to kwestia wymagająca szerszej refleksji, stąd nie zostanie tu roz-

³⁰ Ibidem, s. 26.

³¹ MN, t. 2, s. 19.

³² MN, t. 1, s. 57–58.

³³ Było to związane z kształtowaniem się szczegółowej wizji człowieka, zwłaszcza z podejściem do jego sfery cielesnej, płciowej, seksualnej. Przez wieki sens małżeństwa oraz cel cielesnego współżycia małżonków określała, a bardziej jeszcze usprawiedliwiała, prokreacja. Taki pogląd znajdziemy u Ojców Kościoła, następnie w okresie scholastycznym oraz w czasie reformacji. Zmian w tej kwestii nie przyniósł sobór trydencki ani czas potrydencki, w którym panowała raczej „kanoniczna wizja małżeństwa”. Dopiero pod koniec XIX w., a głównie w latach trzydziestych XX w., gdy wiedza na temat małżeństwa poszerzyła się o osiągnięcia z dziedziny psychologii, pojawiły się w refleksji teologicznej głosy o potrzebie uwypuklenia personalistycznych elementów małżeństwa. Chodziło przede wszystkim o dowartościowanie miłości pomiędzy małżonkami oraz postrzeganie samego związku małżeńskiego nie tyle w kategoriach instytucji społecznej i kościelnej, co wspólnoty kochających się osób. Długi etap, w którym małżonkowie oraz ich obopólne dobro były traktowane bardziej jak narzędzie do wypełnienia obowiązku prokreacji zmienił dopiero personalistyczny charakter nauczania Soboru Watykańskiego II (KDK 48–52) oraz kolejnych papieży. Wartość miłości małżeńskiej podkreśliła pierwsza encyklika Benedykta XVI *Deus Caritas est* (dalej: DCE), (zob. n. 2–18), a godność małżeńskiego aktu wybrzmiała również w najnowszej Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Dignitas personae* (zob. n. 4–10). Tekst Instrukcji w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html (28 V 2009). Por. A. Świerczek, *Funkcje ciała w życiu małżeńskim w posoborowym nauczaniu Kościoła i teologów*, Kraków 1999, s. 117–119; J. Wróbel, *Małżeństwo chrześcijańskie w refleksji teologicznej od Ojców Kościoła do Soboru Watykańskiego II. Szkic historyczny*, w: J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2007, s. 282–306; A. Bohdanowicz, *Unifikująca rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI*, *Teologia i moralność* 1 (2006), s. 81–95; K. Glombik, *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977)*, Opole 2007, s. 5–6; C. Caffarra, *O całościowym, osobowym ujęciu małżeństwa chrześcijańskiego w najnowszej teologii katolickiej*, tłum. T. Gorkzula, w: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Sakrament*, Lublin 1998, s. 335–347.

winięta. Powołanie do komunii miłości, wypisane przez Stwórcę w komplementarnym człowieczeństwie mężczyzny i kobiety – w „jedności dwojga” – uznawane jest we współczesnym nauczaniu Kościoła i teologów za naturalny fundament związku małżeńskiego³⁴. „Jedność, o której mówi Rdz 2,24, to niewątpliwie ta jedność, która wyraża się i urzeczywistnia w zjednoczeniu małżeńskim” – stwierdził Jan Paweł II w *Katechezach*³⁵. Nawiązując zaś do wypowiedzi Vaticanum II, że istnieje „ pewne podobieństwo między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”³⁶, podkreślił, że mężczyzna i kobieta są predysponowani do ukształtowania „komunii osób”, szczególnie stając się „jednym ciałem” w „prawdzie i miłości”. Ich komunია małżeńska została bowiem wyprowadzona z komunii Osób Boskich, z tajemnicy miłosego trynitarnego „My”³⁷. Owa „trynitarna communio” stała się archetypem do odkrycia „antropologicznej communio”, w której każdy człowiek jest osobą „poprzez”, „w” i „dzięki” autentycznej miłości³⁸.

Trudność w przeżywaniu oblubieńczego sensu ciała *in actu* polega na tym, że po wydarzeniu grzechu pierworodnego, „ciało w swej męskości i kobiecości przestało stanowić »niepodejrzane« tworzywo komunii osób, jak gdyby zostało w swojej pierwotnej funkcji »zakwestionowane« w świadomości mężczyzny i kobiety”³⁹. Płciowość została nagle odczuta i uświadomiona jako element wzajemnego przeciwstawienia mężczyzny i kobiety⁴⁰: *wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadszy; splekli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski* (Rdz 3,7). Człowiek po grzechu pierworodnym zgubił poczucie obrazu Bożego w sobie, co objawiło się wstydem ciała: „usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (Rdz 3,10). „Odmowa daru z siebie Bogu, któremu ów dar w sposób pierwszorzędny się należał, ograniczyła także ludzką wolność darowywania siebie innym”⁴¹. Uległo zmianie pojmowanie wolności przez człowieka – w „pierwotnym” znaczeniu była ona zdolnością dobrowolnego udzielania siebie w darze na wzór Boga – po grzechu człowiek „pożądliwości”, jak określi go teologia Janowa (1J 2,16-17), skłonny jest wiązać pojęcie wolności ze sferą posiadania rzeczy oraz innych, ubiegając się o władzę nad nimi (*ku twemu mężowi bę-*

³⁴ Por. A. Bohdanowicz, *Unifikująca rola miłości w życiu małżeńskim według Benedykta XVI*, s. 81.

³⁵ MN, t. 1, s. 42.

³⁶ KDK 24.

³⁷ LdR 8.

³⁸ S. Mycek, *Teologiczna osoba w eucharystycznym istnieniu. Dialog z propozycjami trynitarniej antropologii Hansa Ursy von Balthazara*, Kolekcja Communio 16 (2004), s. 344.

³⁹ MN, t. 2, s. 34–35.

⁴⁰ Ibidem, s. 35.

⁴¹ E. Wolicka, *Biblijny „początek” człowieka w „teologii ciała” Jana Pawła II*, Znak 3 (1981), s. 284.

dziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą (Rdz 3,16))⁴².

Wraz z załamaniem się pierwotnie „komunijnego” odniesienia mężczyzny i kobiety, osobowy profil płciowości, który ujawniał znaczenie oblubieńczego sensu ciała, ustąpił miejsca niejako „samemu odczuciu »płciowości«”⁴³. Jan Paweł II określił to „drugim” odkryciem płci, które odróżnia człowieka pierwotnej niewinności od „historycznego” człowieka pożądliwości⁴⁴.

Drogę „naprawy”, reintegracji człowieczeństwa przez „powrót do prawdy początku”, wyznacza dzieło wcielenia oraz odkupienia ciała dokonane przez Jezusa Chrystusa. Z pomocą człowiekowi pożądliwości przychodzi Chrystusowy etos odkupienia ciała wyrażony w Kazaniu na Górze. Wypowiadając kolejne fundamentalne dla teologii ciała słowa: *Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż. A ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa* (Mt 5,27-28)⁴⁵, Pan Jezus wskazuje, jak w praktyce należy rozumieć i stosować przykazanie odnoszące się do cudzołóstwa.

„Serce” jest w teologii biblijnej źródłem życia rozumianego *sensu largo*: życia fizycznego, duchowego, uczuciowego, intelektualnego, naturalnego, religijnego, życia rozumu i woli. Oznacza ono najgłębsze wnętrze człowieka, w którym rozważa on i podejmuje decyzje⁴⁶. W Kazaniu na Górze „serce” jest ukazane jako ten wymiar człowieczeństwa, z którym bezpośrednio łączy się poczucie sensu ludzkiego ciała, również poczucie oblubieńcze. Pan Jezus odsłania, że „serce” człowieka stało się po grzechu miejscem wzajemnego przesłania się miłości i pożądliwości; pożądliwość zaś przyniosła ze sobą załamanie pierwotnie „komunijnego” odniesienia mężczyzny i kobiety, ograniczenie, naruszenie i wypaczenie oblubieńczego sensu ciała: osobowy profil płciowości (kobiecość „dla” męskości i męskość „dla” kobiecości) przestał być wezwaniem do osobowej komunii, a pozostał tylko przedmiotem atrakcji. Im bardziej pożądliwość opanowuje „serce”, tym mniej doświadcza ono oblubieńczego sensu ciała (czyli wrażliwości na dar osoby, który wyraża się we wzajemnych odniesieniach mężczyzn i kobiet), a tym silniej doświadcza ono owego „przymusu ciała”, który ogranicza samo-posiadanie i uniemożliwia wewnętrzną wolność daru. Ciało staje się pod wpływem tego procesu przedmiotem pożądania, a wraz z tym „terenem przywłaszczenia” drugiego człowieka. Pożądliwość

⁴² Por. *ibidem*.

⁴³ MN, t. 2, s. 35–36.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 36.

⁴⁵ Starsze przekłady podają: *już ją scudzołoczył w sercu swoim*, co jest wiernym oddaniem oryginału, zob. MN, t. 2, s. 21; por. M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objasnienie Kazania na Górze*, Częstochowa 2006.

⁴⁶ J. Kudasiewicz, *Chrystus odwołuje się do „serca”*, w: MN, t. 2, s. 140.

bowiem nie jednoczy, a przywłaszcza, kieruje ku zaspokojeniu samego ciała kosztem autentycznej i pełnej komunii osób⁴⁷.

Przywłaszczenie sobie daru, jakim jest drugie, komplementarne „ja” w człowieczeństwie wyraża się już w spojrzeniu. Chrystus każe zatrzymać się na spojrzeniu jako akcie „czysto wewnętrznym”, takim, który ukrywa się „w sercu”, ale jednocześnie jest progiem „cudzołóstwa w sercu”⁴⁸. Taki pożądlivy sposób patrzenia nie jest tylko jednostronny, czyli nie przebiega jedynie od mężczyzny do kobiety. Oboje bowiem, i mężczyzna i kobieta, stali się po grzechu „człowiekiem pożądlivosti”. Pożądlive patrzenie oznacza u obojga swego rodzaju „redukcję” – stwierdzi Jan Paweł II – w której kobiecość dla męskości, jak również męskość dla kobiecości zaczyna bytować w „sercu”, czyli intencji patrzącego jako „przedmiot możliwego zaspokojenia potrzeby seksualnej”⁴⁹. Chrystusowe „scudzołożenie w sercu” trzeba rozumieć jako „niedowartościowanie”, czyli odebranie właściwej wartości, intencjonalne pozabawienie osobowej godności, jaka przysługuje ciału drugiego⁵⁰.

Jeśli pożądanie wskazuje na odejście od oblubieńczego sensu ciała w jego męskości-kobiecości, to może ono pojawić się w różnych układach – przybierać różne postaci w odniesieniu do różnych osób, w zależności od tego, kim są te osoby i kim są one dla siebie wzajemnie⁵¹. Nas interesuje w tym punkcie, czy i w jaki sposób dotyka ono wspólnoty małżonków. Na podstawie analiz Kazania na Górze, w którym Chrystus posługuje się przenośnią w celu uwypuklenia grzeszności wewnętrznego pożądania, możemy stwierdzić, że „pożądlive patrzenie”, które prowadzi do depersonalizacji oraz odejścia od tego sensu ciała, który stoi u podstaw budowania jedności osób, dotyczy na pewno sytuacji pozamałżeńskich. Czy jest ono jednak uprawnione i akceptowalne w stosunku do kobiety, która jest własną żoną?

Chrystus, mówiąc o „pożądlwym patrzeniu na kobietę”, nie akcentuje, że jest nią cudza żona czy kobieta niebędąca własną żoną, ale mówi ogólnie o „kobiecie”. Oznacza to – wnioskuje Jan Paweł II – że cudzołóstwo „w sercu” nie odbywa się w tych samych granicach, co cudzołóstwo „w ciele”. Cudzołóstwo „w sercu” dokonuje się nie tylko przez to, że w sposób pożądlivy patrzy się na kobietę, która nie jest własną żoną, ale przede wszystkim przez to, że w taki właśnie sposób patrzy się w ogóle na kobietę (sic!)⁵². Patrzący „posługuje” się wtedy kobietą i jej kobiecością w celu zaspokojenia własnego popędu. Nawet jeśli nie czyni tego w sposób zewnętrzny, to już wewnętrznie przy-

⁴⁷ MN, t. 2, s. 39, 40–43.

⁴⁸ Ibidem, s. 62–65.

⁴⁹ Ibidem, s. 66.

⁵⁰ Ibidem, s. 79.

⁵¹ Ibidem, s. 63.

⁵² Ibidem, s. 68–71.

jął taką postawę i „tam” dokonał z nią cudzołóstwa. Jeżeli w ten sposób mężczyzna lub kobieta patrzy na swego współmałżonka, traktując go jako środek zaspokojenia swojego popędu, to również dopuszcza się cudzołóstwa „w sercu”⁵³. „Podstawowy imperatyw etyczny związany z ludzką płciowością zobowiązuje do traktowania jej z odpowiedzialnością. Jest to przede wszystkim odpowiedzialność za urzeczywistniany kształt komunii międzyosobowej, w której płciowość spełnia istotną rolę. W tej komunii zanurza się bowiem cały człowiek w swojej strukturze duchowo-cieleśnej. Struktura cielesna nie może więc być wyłącznie miejscem realizowania jej funkcji biologiczno-fizjologicznych, ale przede wszystkim musi wyrażać całościową postawę osoby, tzn. jej miłość oblubieńczą i dojrzałą, czyli przenikniętą odpowiedzialnością”⁵⁴.

Nowy etos ciała przyniesiony przez Pana Jezusa uzależnia moralną ocenę pożądania od „osobowej godności mężczyzny i kobiety, czyli ich męskości i kobiecości”. Ma to swoje znaczenie i odniesienie wówczas, gdy nie są oni związani małżeństwem, jak też bardziej jeszcze, gdy są dla siebie mężem i żoną⁵⁵. Jeśli doświadczenie oblubieńczego sensu ciała jest w sposób szczególny przyporządkowane do sakramentalnego zjednoczenia małżonków, to jego degradacja oraz depersonalizacja drugiego poprzez pożądliwość dotyka również rzeczywistości małżeńskiej. Pożądanie⁵⁶, podobnie jak cudzołóstwo, stwierdził Jan Paweł II, jest wewnętrznym odejściem od oblubieńczego sensu i przeznaczenia ciała człowieka⁵⁷.

3.2. Oblubieńczy sens ciała w życiu bezżennym

W rozważaniach nad komunijnym znaczeniem ciała Jan Paweł II zauważył, że „doświadczenie oblubieńczego sensu ciała jest w sposób szczególny przyporządkowane do owego sakramentalnego wezwania [jako stanowi małżeństwo], ale nie jest do niego ograniczone. Oblubieńczy sens ciała warunkuje wolność daru [z siebie], która może się urzeczywistniać również inaczej niż przez małżeństwo”⁵⁸.

Obok powołania małżeńskiego istnieje w Tradycji i praktyce Kościoła równorzędne powołanie do wyłącznego oddania siebie Bogu w dziewictwie

⁵³ Por. *ibidem*, s. 71–72.

⁵⁴ FC 11.

⁵⁵ Por. MN, t. 2, s. 71.

⁵⁶ Należy zaznaczyć, że zachodzi różnica między samym „pożądaniem”, a tzw. miłością pożądania, która jest obecna w miłości pomiędzy małżonkami i nie sprowadza się do samego pożądania. Szczegółowego rozróżnienia dokonuje Karol Wojtyła w *Miłości o odpowiedzialności*, s. 68–72 (wydanie cytowane); zob. też DCE, 7; J. Szyran, *Erotyzm w służbie miłości małżeńskiej*, Łódzkie Studia Teologiczne 14 (2005), s. 165–177.

⁵⁷ MN, t. 2, s. 62–63.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 63.

i celibacie, określane jako „beżzenność”. Takie dobrowolne beżzeństwo mogą przeżywać osoby różnego stanu: świeccy, księża, zakonnicy i zakonnice⁵⁹, ponieważ w historii wykształciły się różne formy życia konsekrowanego⁶⁰. Jednak współcześnie jesteśmy świadkami istnienia coraz większej liczby osób, które nie żyjąc w małżeństwie, lecz z różnych powodów samotnie, nie składają profesji rad ewangelicznych. Niektórzy duszpasterze zaczynają postrzegać fakt, że w Kościele wzrasta grono osób niezawierających ani związku małżeńskiego, ani nie wstępujących do zakonu, czy przyjmujących święcenia kapłańskie jako „znak czasu”⁶¹. Osoby takie współczesna kultura określa mianem „singli”, co wyraża nowy sposób podejścia do żyjących w pojedynkę⁶².

Słowo „singel” (z ang. pojedynczy, oddzielny, sam jeden) nie jest jednak rozumiane jednoznacznie i często używa się go na określenie odmiennych sytuacji i wyborów życiowych⁶³. Może to powodować, że generalnie „patrzmy na singli dwubiegunowo: Kościół [ogólnie] o nich milczy lub wyraża się krytycznie, kultura indywidualizmu afirmuje. Sądzi się, że singiel jest z natury niedojrzały, hedonistyczny i musi być materialistą... Powstaje obraz singla, który nie ma zobowiązań wobec innych, chętnie wydaje pieniądze na dobra luksusowe czy podróże. To tylko obraz pewnej grupy [...]. Stereotyp singla-hedonisty jest krzywdzący”⁶⁴. Są bowiem „ludzie żyjący samotnie, otwarci na małżeństwo, ale poszukujący, czy też oczekujący odpowiedniego partnera oraz tacy, którzy nie znalazłszy go lub utraciwszy w różnych sytuacjach życiowych, zaakceptowali samotność”⁶⁵. W tej grupie znajdują się również osoby żyjące „w środowiskach religijnych, chrześcijańskich, katolickich, gdzie docenia się wartość i znaczenie małżeństwa nie tylko w sensie świeckim, ale także religijnym”⁶⁶. Takie osoby przeżywają swoją samotność w duchu chrześcijańskim, ewangelicznym, a więc szeroko pojętej beżzenności. Ogląd dokumentów Kościoła pozwala na stwierdzenie, że pod hasłem „samotni” rozumie się głównie wdowy, wdowców, niezamężne matki, osoby żyjące w separacji bądź po rozwodzie⁶⁷ oraz

⁵⁹ M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, Kraków 1995, s. 17.

⁶⁰ Różne formy życia konsekrowanego to np. instytuty, świeckie stowarzyszenia apostołskie, formy indywidualnych ślubów rad ewangelicznych, a także życie mnisze i zakonne. Zob. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, kan. 573-606. Por. S. Urbański, M. Szymula (red.), *Duchowość osób powołanych*, Warszawa 2002.

⁶¹ J. Prusak, *Powołanie do bycia singlem*, *Życie Duchowe* 55 (2008), s. 15–16.

⁶² Por. D. Kowalczyk, *Single w oczach Boga*, *Życie Duchowe* 55 (2008), s. 4.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ M. Kuźmiński, *Typowy singiel nie istnieje*, wywiad z Małgorzatą Bilską opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” 24 (2008), w: http://tygodnik.onet.pl/30,0,11040,typowy_singiel_nie_istnieje,artykul.html (23 I 2009).

⁶⁵ K. Parzych, *Chrześcijańskie powołanie do samotności w eklezjalnym aspekcie teologii dialogu*, *Filozofia dialogu* 6 (2008), s. 11.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Por. Jan Paweł II, *Katecheza: Kościół a osoby samotne* (10 VIII 1994), w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II – komputerowy zbiór dokumentów papieskich*, Wyd. „M”; por. KK 41.

wymienia ich obok: opuszczonych, chorych, zepchniętych na margines, starych, ubogich, niesamodzielnych czy pokrzywdzonych przez los⁶⁸.

O różnych przyczynach i motywacjach bezżeństwa mówi Pan Jezus, nie ignorując ani tych wrodzonych, ani społecznych, ani religijnych: *są niezdolni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdolni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są także bezzenni, którzy ze względu na królestwo niebieskie sami zostali bezzenni* (Mt 19,12). Nie rozstrzygając kwestii, czy istnieje „powołanie” do szeroko pojętej świeckiej samotności⁶⁹, można się zastanowić, w jaki sposób prawda o oblubieńczym sensie ciała odnosi się do tych wszystkich osób, które nie żyją w małżeństwie? Osób, które wybrały bezżeństwo konsekrowane oraz tych, które swoje bycie singlem czy samotność przeżywają w duchu ewangelicznym, chrześcijańskim? Czy wypisane w ciele każdej osoby ludzkiej wezwanie do komunijnej egzystencji pozostaje u nich jedynie w „możliwości”, czy też może realizować się w „akcie”?

Jakkolwiek katolicka refleksja teologiczna nie rozwija zagadnienia „powołania do samotności”⁷⁰ oraz sposobu życia takich osób we wspólnocie Kościoła, to jednak wiele wątków bogatego nauczania na temat bezżenności, można odnieść także do tych osób. Komentatorzy teologii ciała konstatują, że „każda osoba – młoda lub starsza, żyjąca samotnie lub w małżeństwie, mająca dzieci lub bezdzietna – jest obrazem Boga, żyjąc w komunii z innymi ludźmi”⁷¹. Również żyjący w bezżeństwie, mimo że nie będą ani małżonkami, ani rodzicami, to jednak muszą być otwarci i ukierunkowani na relacje międzyludzkie z racji wezwania do braterstwa ewangelicznego. Wyrażać się ono będzie na różne sposoby, w zależności od sposobu życia i formy ich konsekracji (świecka, kapłańska czy zakonna), ale to, co jest im wspólne, to te same podstawy i te same wymagania duchowe⁷². Jan Paweł II komentuje to w następujący sposób: „Słowa Chrystusa [o bezżeństwie] (Mt 19,11-12) wychodzą od całego realizmu sytuacji człowieka – i z takim samym też realizmem wyprowa-

⁶⁸ K. Parzych, *Chrześcijańskie powołanie do samotności w eklezjalnym aspekcie teologii dialogu*, s. 20.

⁶⁹ Zob. R. E. Rogowski, *Tajemnica Bożych powołań. Powołanie do życia w samotności*, Warszawa 2008; K. Parzych, *Chrześcijańskie powołanie do samotności*, s. 21–23; J. Prusak, *Powołanie do bycia singlem*, s. 15–19 oraz cały numer miesięcznika „List” 10 (2005) – *Singiel – powołanie, moda czy choroba?*

⁷⁰ K. Parzych, *Chrześcijańskie powołanie do samotności*, s. 18.

⁷¹ K. J. Zeno, *Podróż kobiety. Kim jestem? – pytanie kobiecego serca*, tłum. E. Baraniecka, Poznań 2007, s. 35; por. T. Styczeń, *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła „teologii ciała”*, Znak 5 (1982), s. 339–362; S. Grygiel, *Od samotności do daru*, Znak 5 (1982), s. 363–384; Ch. West, *Dobra nowina o seksie i małżeństwie. Szczerze pytania dotyczące nauki Kościoła*, tłum. M. Majdan, Warszawa 2007, s. 242–245; M. Shivanandan, *Crossing the Threshold of Love: A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, s. 129–130.

⁷² M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, s. 17–18.

dzają go w tej sytuacji ku powołaniu, w którym w sposób nowy, pozostając z natury »dwoistym« (to znaczy jako mężczyzna skierowany ku kobiecie, jako kobieta ku mężczyźnie), może on w tej samotności, która nie przestaje być osobowym wymiarem »dwoistości« każdego, odszukać nowy i nawet pełniejszy jeszcze kształt intersubiektywnej komunii z drugim. O tym kierunku wezwania wyraźnie mówi zwrot: »dla królestwa niebieskiego«, realizacja bowiem tego królestwa musi leżeć na linii autentycznego rozwoju obrazu i podobieństwa do Boga w jego znaczeniu trynitarnym, czyli właśnie »komunijnym«. Człowiek, wybierając bezżenność dla królestwa niebieskiego, czyni to ze świadomością, że w ten sposób może »inaczej« niż w małżeństwie, a poniekąd nawet »bardziej« niż w małżeństwie, urzeczywistnić siebie, stając się »bezinteresownym darem dla drugich«⁷³. Już w następnym fragmencie Papież zaznacza jednak, że nie chodzi tu „ani o pomniejszenie małżeństwa na rzecz takiej bezżenności, ani nawet o przesłonięcie jednej wartości przez drugą”⁷⁴. Jeżeli mówimy, że celibat dla Królestwa jest pewnym „bardziej” w stosunku do małżeństwa, to tylko w takim sensie, w jakim niebo jest owym „bardziej”, czyli pełnią w stosunku do ziemi⁷⁵.

Na płaszczyźnie relacji międzyludzkich bezżenstwo i celibat oznaczają wybór takiego stanu życia, w którym przez rezygnację z więzi seksualnej, jednocześnie rezygnuje się z wyłączności do jakiegokolwiek osoby, przywiązania jej do siebie oraz pewnego „prawa” do niej, jakie z więzi cielesnej płynie. Osoby konsekrowane zrezygnowały z określonej postaci szczęścia i komunii, jaką daje małżeństwo na rzecz budowania szczęścia i komunii bardziej uniwersalnej, przedkładając ją nad dążenie do szczęścia we dwoje. Dlatego celibat i dziewictwo chcą realizować się w postawie niczym nieograniczonego respektu wobec autonomii i wolności człowieka, którego pragnie się spotkać, ale do którego nigdy nie przyzna sobie żadnego prawa ani władzy⁷⁶.

Jeśli jednak oblubieńczy sens ciała każdej osoby ludzkiej objawia, że całe jestestwo człowieka stworzone zostało do duchowego, emocjonalnego, psychologicznego i międzyludzkiego zjednoczenia⁷⁷, to zarówno ci, którzy wybrali życie konsekrowane, jak również ci, którzy żyją samotnie w duchu chrześcijańskim, mogą i mają wchodzić w takie zjednoczenie z innymi. Płciowa konstytucja osoby, jej seksualność nie sprowadza się do współżycia i przekazywania nowego życia, ale zawiera w sobie szeroką gamę możliwości budowania komunii i jedności z innymi, które zachowują swoją aktualność także w przy-

⁷³ MN, t. 3, s. 55.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ch. West, *Dobra nowina o seksie i małżeństwie*, s. 245.

⁷⁶ M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, s. 34–36.

⁷⁷ K. J. Zeno, *Podróż kobiety. Kim jestem? – pytanie kobiecego serca*, s. 39.

padku osób samotnych i konsekrowanych⁷⁸. „Na płaszczyźnie płciowości dobrowolny wybór celibatu w życiu wypełnionym kontaktami z ludźmi obojga płci oznacza wybór milczenia [seksualnego], które zmusza do tworzenia innych języków, innych gestów, przyjaźni, przywiązania, jedności. Będą one mniej intymne, mniej wyłączone, ale niekoniecznie mniej serdeczne czy mniej wielkoduszne. Milczenie [seksualne] nie jest tutaj równoznaczne z zamknięciem się w sobie, wyizolowaniem – oznacza jedność, która rezygnuje z języka bezpośredniego [jakim jest zjednoczenie cielesne w małżeństwie] i wymyśla inne języki”⁷⁹. Świadome i wolne wyrzeczenie się kontaktów seksualnych nie oznacza oziębłości emocjonalnej czy zamykania się w sobie⁸⁰. Jest to wybór pewnego dystansu wobec tego, co w odniesieniach mężczyzn i kobiet najbardziej intymne, który to dystans nie eliminuje czy ignoruje seksualność, ale świadczy o tym, że człowiek nie żyje „pod przymusem” swego ciała i płci, lecz zdolny jest do odzyskiwania samo-posiadania, które jest pierwotną wolnością. W historii i tradycji Kościoła znane są przykłady przeżywania i rozwijania takiej „czystej” miłości. Jej pierwowzorem jest przede wszystkim sam Chrystus, który nie zawarł związku małżeńskiego, a kochał miłością serdeczną i czułą, oraz wielu, którzy poszli Jego śladami. Historycy opisują przykłady „czystych” i głębokich przyjaźni między mężczyznami i kobietami (nie tylko konsekrowanymi) na przestrzeni wszystkich epok⁸¹.

Obdarowywać swych bliskich i przyjaciół miłością serdeczną, czułą i „czystą” to dawać im do zrozumienia, że jest się gotowym ofiarować im swój czas, siły, rozum, serce, nie żądając niczego w zamian⁸². „Wielu myli czułość z poządlivością i odrzucając poządlivość odrzuca również czułość”⁸³, tymczasem „czułość jest ważnym elementem miłości rozumianej ewangelicznie. [...] Wiele niedomagań w małżeństwach, w rodzinach, w domach zakonnych czy w innych wspólnotach wynika stąd, że nie ma w nich czułości, że niektórzy wręcz boją się czułości”⁸⁴.

Jeżeli życie samotne oraz dobrowolny wybór dziewictwa i celibatu nie mogą być przeszkodą w przeżywaniu oblubieńczego sensu ciała człowieka *in actu*, czyli po prostu jego komunijnego przeznaczenia, to musi on oznaczać

⁷⁸ A. Regulska, *Wartość czystości seksualnej. Analiza etyczno-pedagogiczna*, Tychy 2007, s. 139.

⁷⁹ M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, s. 32.

⁸⁰ A. Regulska, *Wartość czystości seksualnej. Analiza etyczno-pedagogiczna*, s. 139.

⁸¹ Zob. M. Chiaia, F. Incampo (red.), *Historie wielkich duchowych przyjaźni*, tłum. A. Paleta, Kraków 2008; T. Dubay, *...And you are Christ's. The charism of virginity and the celibate life*, San Francisco 1987, s. 78–86; G.M. de Beaurepaire, *Powołani do przyjaźni*, tłum. B. Breiter, Kraków 2003.

⁸² M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, s. 34–35.

⁸³ E. Staniek, *Miłość wolna, mądra, odpowiedzialna*, Kraków 2005, s. 58.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 59–60.

zajęcie jasnego i świadomego stanowiska w społeczeństwie oraz kulturze odnośnie do sensu ludzkiej seksualności i ciała⁸⁵. Osoby obierające bezżenność nie mogą już ani w swych motywacjach, ani w sposobach wyrażania siebie, nie brać pod uwagę ontycznego znaczenia cielesności i płciowości. „Ciało jest w każdym z nas obliczem ducha w wymiarze relacji, jesteśmy więc powołani do tego, by na nowo odkryć jego miejsce w życiu duchowym. W modlitwie, ale również w miłości i przyjaźni przeżywanych na wzór Chrystusa. [...] Każda prawdziwa przyjaźń jest przeżywana i wyrażana na płaszczyźnie wrażliwości ciała. Nasze ciało nie może więc pozostawać z dala od faktu, że staramy się żyć w celibacie dla Królestwa”⁸⁶.

4. Zamiast zakończenia – wezwanie do czystości

Czy sytuacja „serca”, czyli wnętrza człowieka po grzechu, w którym, niezależnie od powołania i formy życia przesilają się miłość i pożądlivość, wymaga postawienia go w stan trwałego podejrzenia i oskarżenia? Niejednokrotnie oceniamy i postępujemy tak, jakby odpowiedź na powyższe pytanie była bezapelacyjnie twierdząca. Tymczasem autor teologii ciała staje na stanowisku przeciwnym: „Człowiek nie może zatrzymać się na postawieniu tego serca w stan nieustannego i nieodwracalnego podejrzenia z powodu poszczególnych objawów pożądlivości ciała. [...] Odkupienie jest taką prawdą i taką rzeczywistością, w imię której człowiek musi poczuć się wezwany [...] do odnalezienia – i więcej: do urzeczywistnienia oblubieńczego sensu ciała i wyrażenia w ten sposób wewnętrznej wolności daru, czyli takiego stanu i takiej mocy ducha, która wynika z przewyciężenia pożądlivości ciała”⁸⁷. Grzech zaburzył oraz zniekształcił komunijne odniesienie mężczyzn i kobiet, nie dokonał jednak całkowitego zniszczenia godności oraz zdolności „serca” człowieka. Słowa Chrystusa wypowiedziane w Kazaniu na Górze nie są skierowane do człowieka bez reszty pochłoniętego pożądlivością ciała, niezdolnego szukać innego kształtu wzajemnych odniesień – przekonuje Papież – słowa te świadczą o tym, że pierwotna moc (a więc zarazem łaska) tajemnicy stworzenia staje się dla każdego mocą (czyli łaską) tajemnicy odkupienia. Dotyczy to samej „natury”, samego podłoża człowieczeństwa i najgłębszych odruchów „serca”⁸⁸. Słowa z Kazania na Górze zostały wypowiedziane w sytuacji wewnętrznej dezintegracji człowieka i mogły zostać wypowiedziane w ten sposób tylko przez Chrystusa. Odślaniają one nie tylko inny etos, ale także „inną wizję

⁸⁵ Por. M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, s. 19.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 21.

⁸⁷ MN, t. 2, s. 81–82.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 82.

możliwości człowieka – człowieka odkupionego”⁸⁹. Poprzez wcielenie Syn Boży wpisał w ciało każdego mężczyzny i każdej kobiety nową godność. Dlatego dzięki dokonaniem „w tym ciele” odkupieniu każdy człowiek otrzymał od Boga jakby na nowo samego siebie, swoje ciało⁹⁰.

Skoro słowa Kazania na Górze należy rozumieć przede wszystkim jako wezwanie a nie oskarżenie, zatem w czym zamyka się podstawowa treść tego wezwania? Pan Jezus mówi: *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą* (Mt 5,8) – to błogosławieństwo stanowi właśnie podstawowe wezwanie „serca” człowieka „po grzechu”, w którym pożądlivość ma być przewyżczana przez czystość.

Nie ma specjalnego powołania do czystości, czystość serca i miłości powinna wyróżniać wszystkich uczniów Chrystusa, bez względu na stan życia⁹¹. Nie wiąże się ona tylko ze wstrzemięźliwością seksualną, jak to często bywa rozumiane. Zadaniem czystości są dwie podstawowe funkcje: po pierwsze „powstrzymanie i powściągnięcie poruszeń pożądania” zmysłowego, które ma za przedmiot to, co w człowieku cielesne i płciowe; po drugie zaś „utrzymywanie własnego ciała” (a pośrednio również ciała innych) „w świętości i we czci” (1 Tes 4,3-5). Najistotniejszą siłą do „utrzymania ciała w świętości” jest rodzący się w człowieku i świadomie podtrzymywany szacunek i cześć dla wszystkiego, co w nim cielesne i płciowe – w nim, a równocześnie w każdym innym człowieku, mężczyźnie i kobiecie⁹². Tak rozumiana i praktykowana czystość zabezpiecza osobową godność ciała i płci każdego człowieka i dlatego odnosi się do każdego ze stanów jednakowo. „Autentyczna czystość jest uzdolnieniem, które rodzi się z miłości – »Caritas« i sprawia, że popęd seksualny nie tylko nie sprzeciwia się komunii z Bogiem i ludźmi, ale dąży do niej jako do swojego celu; staje się zdolnością miłowania. Czysty jest ten, kto przewyżcza egoizm i staje się zdolny do dania siebie innym bez zastrzeżeń”⁹³. Osoba odnajduje siebie jedynie w bezinteresownym stosunku do rzeczywistości⁹⁴.

Wezwanie do czystości skierowane jest do każdego stanu, choć w każdym z nich ujawnia się inaczej: małżonków obowiązuje czystość miłości, która nie wyklucza współżycia seksualnego (ale może wymagać wstrzemięźliwości w pewnych jej okresach). Im większa jest czystość ich serca, tym zjednoczenie cielesne staje się pełniejszą komunią osób, czyli spotkaniem w ciele ze współ-

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem, s. 109.

⁹¹ J.W. Gogola, *Czystość a celibat*, *Życie konsekrowane* 3 (2005), s. 29.

⁹² MN, t. 2, s. 104–105.

⁹³ J.W. Gogola, *Czystość a celibat*, s. 29.

⁹⁴ J. Bajda, *Odnaleźć siebie w darze*, *Ethos* 4 (1991), s. 87.

małżonkiem oraz z samym Bogiem⁹⁵. „Małżonkowie mają głosić »jakość komunii i miłości«, właściwą dla nich i dla nikogo innego, »dojrzałą w tym konkretnym małżeństwie«. Każde z nich, gdziekolwiek się znajdzie, nawet samo, może i powinno nieść siłę tej głębokiej komunii”⁹⁶. Każdy z małżonków powinien spełniać posługę komunii wszędzie tam, gdzie pracuje, mieszka, przebywa, ponieważ doświadcza jej, również na sposób cielesny, w swoim małżeństwie⁹⁷.

W życiu konsekrowanym oraz ewangelicznie przeżywanej samotności czystość przejawia się w rezygnacji z więzi seksualnej, jaką przeżywają małżonkowie, która to rezygnacja nie ma w sobie nic z deprecjacji seksualności i współżycia małżeńskiego, ale jest podyktowana miłością oblubieńczą do Boga oraz szacunkiem i czcią dla ciała drugich. Tak rozumiana czystość obejmuje zarówno ciało, jak i „serce”, wewnątrz, spojrzenie. Odsłania ona wówczas pierwotne znaczenie ludzkiej płciowości przeżywanej jako autentyczny przejaw osobowości i godności każdego człowieka, który jest zawsze niezasłużonym darem – drugim, wolnym „ja” w człowieczeństwie. Przeżywanie czystości seksualnej przez osoby konsekrowane i samotne może również doprowadzić do pełni rozwoju osobowego, o ile świadczy o pozytywnym stosunku do seksualności własnej i innych⁹⁸, czyli o rozumieniu jej oblubieńczego sensu i znaczenia.

DAS PROBLEM DER AKTUALISIERUNG DES BRÄUTLICHEN SINNES VON LEIB IN DER THEOLOGIE VON JOHANNES PAUL II (ZUSAMMENFASSUNG)

Das Bewusstsein und Verständnis der bräutlichen Dimension des Leibes und Geschlechtes sind in der gegenwärtigen Kultur spärlich. Johannes Paul II ist diesem Topos in seinen Studien über das *Compositum humanum* („Liebe und Verantwortung“ sowie Mittwochskatechesen) nachgegangen. Die inspirierten Texte der Bibel enthalten Elemente der Anthropologie, die man als

⁹⁵ Zob. K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 192–200; J.S. Neuman, *Mężczyzna i kobieta w Bożym Królestwie. Wprowadzenie do życia i dzieł Adrienne von Speyr i Hansa Ursa von Balthazara*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kielce 2005, s. 92–106; P. Bortkiewicz, *Mistyka aktu małżeńskiego. Próba spojrzenia w oparciu o poglądy Adrianny von Sp.*, w: A. Pryba (red.), *Świętymi bądźcie w rodzinach waszych*, Kazimierz Biskupi 2004, s. 74–84; R. Wierna, *Akt małżeński w kontekście teologii ciała według Jana Pawła II*, *Sprawy Rodziny* 4(2006), s. 115–122; J. L. Bragues, *Czystość serca, czystość ciała*, *Communio* 6(1988), s. 76–85; K. Glombik, *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977)*, s. 297–308; J. Pulikowski, *Wartość współżycia małżeńskiego. O pielęgnowaniu płciowości*, Poznań 2001.

⁹⁶ R. Bonetti, *Mówić kocham ciałem i duszą*, tłum. M. Serejska-Wróbel, Warszawa 2003, s. 56.

⁹⁷ Ibidem, s. 56–57.

⁹⁸ A. Regulska, *Wartość czystości seksualnej. Analiza etyczno-pedagogiczna*, s. 141.

adäquat bezeichnen kann. Sie versucht, wie der Papst sagte, den Menschen in dem, was wesentlich menschlich ist, zu verstehen und zu deuten. Beruhend auf der Grundlage der tiefsten Erfahrung, steht sie dem modernen naturwissenschaftlichen Reduktionismus entgegen, der oft mit einer evolutionistischen Deutung des Ursprungs des Menschen einhergeht. Die bräutliche Dimension des Leibes der menschlichen Person äußert sich in ihrer geschlechtlichen (männlichen oder weiblichen) Konstitution, die das auf die Kommunion der Personen ausgerichtete Leben postuliert und voraussetzt. Die kommunitive Art und Weise der menschlichen Existenz, die seiner geschlechtlichen Komplementarität eingeschrieben ist, kann in jeder Lebensberufung und -weise realisiert werden. Sie bedeutet nämlich, dass das ganze Sein des Menschen für die gegenseitige spirituelle, emotionale, psychologische Einheit mit anderen geschaffen wurde, die, vorausgesetzt sie wird in Wahrheit und Liebe realisiert, gewissermaßen die Einheit der göttlichen Personen widerspiegelt (GS 24). In der Ehe wird sie vor allem im kommunitiven Erleben der ehelichen Aufgaben sichtbar und im ehelichen Akt erlebt. In einer ehelosen Lebensart wird sie im Verzicht der engen Relation zu einem einzigen Menschen zugunsten des Aufbaus der universalen Einheit und Kommunion unter dem Zeichen des Reiches Gottes realisiert.

ACTUALIZATION OF SPOUSAL CHARACTER OF THE BODY IN THE THEOLOGY OF THE BODY BY JOHN PAUL II (SUMMARY)

The awareness and appropriate understanding of the spousal character of the body and sex are scarce in the modern culture. That issue was chosen and worked on by Pope John Paul II in his studies on the meaning of "compositum humanum" (*Love and responsibility* and *Wednesday catechetical conferences on the theology of the body*). Inspired Bible passages contain some essential anthropological elements which can be defined as adequate. It attempts- as the Pope says- to understand and explain the human in which he/she is essentially human. Basing on the deepest human experience it turns against reductionism of the nature type, which often occurs along with an evolutionist way of conceiving the origin of human. Spousal character of the human person shows in his/her sexual constitution (male or female), which suggests and assumes orientation to life in the interpersonal communion. The communal way of the human existence, inscribed in his sexual complementarity, can be realized in everybody's vocation and state of life. It means namely that the whole being of human has been created for his spiritual, emotional, psychological and interpersonal unification which, in case it is realized in the truth and love, reflects some similarity to the unity between the three Persons of the Trinity (KDK 24). In marriage it reaches realization first of all through common sharing of the status duties and is fulfilled in the marital act (sexual intercourse). In unmarried and lonely life it means giving up unification with another human for the sake of building up a more universal unity and community in the image of the Kingdom of God.