

Jerzy Bajda

Rodzina miejscem spotkania człowieka i świata

Studia nad Rodziną 3/1 (4), 11-25

1999

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Jerzy BAJDA

RODZINA MIEJSCEM SPOTKANIA CZŁOWIEKA I ŚWIATA

Problem postawiony w tytule dzięki swej ogólności daje różne możliwości analiz owego „spotkania” widzianego w różnych aspektach. Wyłączamy jednak z zakresu naszego zainteresowania aspekty psychologiczne, socjologiczne i inne należące do dziedziny nauk szczegółowych. Pozostajemy na płaszczyźnie teologii rodziny i jak się okazuje – bardzo zbliżającej się do niej filozofii rodziny, uprawianej przez Rocco Buttiglione¹. Pojęcie spotkania chcemy potraktować tu w sposób możliwie pogłębiony, odpowiadający personalistycznej koncepcji rodziny. Spotkanie jest doświadczeniem, które w sposób specyficzny dotyczy osoby. Inne byty mogą istnieć obok siebie, mogą mieszać się z sobą, mogą się stykać, ale nie mogą się „spotkać”. Jak twierdzi Guardini, tylko człowiek istniejący jako osoba odróżnia siebie samego „od zespołu rzeczy, jak też od gatunku”². Według niego człowiek jako osoba „może wszystko spotkać i wszystko ująć (nie powierzchownie) lecz w sensie istotnym, tak że ogarnia świadomością całość”³. Dzieje się to mocą zdolności duchowej, którą rozporządza osoba. Dzięki temu doświadczeniu, mówi dalej Guardini, „osobowość jest zdolna spotkać istnienie – jest zdolna spotkać to, co w ogóle istnieje, a nie tylko zderzać się z nim. A zatem zdolna jest spotkać siebie samą, a nie tylko być i żyć jako to, czym jest” (to znaczy, jako byt jednostkowy określony w swej naturze)⁴.

Godne uwagi jest stwierdzenie, że osoba dzięki swej duchowej naturze (i dzięki swej „osobowości” jako sposobowi istnienia) jest zdolna spotkać siebie samą. Ta zdolność stanowi podstawę spotkania międzypersonalnego, które uzyskuje szczególny charakter i głębię w rodzinnej komunii osób: jest to spotkanie przez bezinteresowny dar z siebie. Cała konstytucja rodziny opiera się na darze, który objawia osobę i urzeczywistnia najgłębsze spotkanie między-

¹ L'uomo e la famiglia, Roma 1991; zob. także La crisi della morale, Roma 1991 – ta ostatnia także w tłumaczeniu polskim – Etyka w kryzysie, Lublin 1994.

² R. Guardini, Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los, Kraków 1969, s. 175.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

osobowe. Prawda rodziny przenika się nierozzerwalnie z prawdą osoby. Zaistnienie osoby nie jest w pełni zrozumiałe poza relacją zrodzenia, to jest poza relacją absolutnego daru; jej powołanie jest podstawowo skierowane ku wspólnocie osób zjednoczonej miłością. Osoby nie da się zrozumieć bez tego światła, które tryska z rodziny – i odwrotnie, głębokiej prawdy rodziny nie można pojąć w oderwaniu od najgłębszej tajemnicy osoby⁵. Jest więc czymś istotnym zauważyć, że w rodzinie osoba spotyka się ze światem osób i jest to ten właściwy świat, w którym osoba może osiągnąć swoją pełnię w myśl nauki soborowej⁶ i wielu wypowiedzi Jana Pawła II.

Osoba jest oczywiście otwarta na całą rzeczywistość, ale właściwy jej sposób ogarnięcia rzeczywistości polega na miłości, tej, z którą osoba spotyka się w rodzinie. Człowiek swoją wielopłaszczyznową aktywnością w różny sposób może „dotykać” rzeczywistości, ale prawdziwie spotyka się z rzeczywistością, gdy jego aktywność jest przeniknięta miłością: gdy tworzy, ponieważ kocha i kocha, by mógł tworzyć dzieła wyrażające najgłębsze doświadczenie ducha. Powołanie mężczyzny i kobiety do małżeństwa, o czym mówi pierwsza księga Pisma Świętego, jest powołaniem do udziału w twórczości samego Boga, działającego mocą Miłości. Oznacza to, że także praca, nieodłączna od tego powołania, które ma uczynić świat domem rodziny ludzkiej, jest zakorzeniona w tajemnicy Stworzenia⁷. Praca wyobcowana z rodziny pociąga za sobą groźną konsekwencję: jej depersonalizację, wyobcowanie człowieka z rodziny i w końcu dehumanizację kultury. Ostatnie dwa stulecia są świadkami tego procesu, uderzającego w najgłębsze podstawy cywilizacji. Człowiek wyobcowany z rodziny jest człowiekiem zagubionym, nie znajdującym właściwego dla siebie miejsca w świecie. Zmiany, jakie zaszły w kulturze czasów nowożytnych, zwięźle charakteryzuje Guardini: „Człowiek otrzymuje swobodę poruszania się, ale nie ma własnej siedziby. (...) Człowiek traci miejsce, które posiadał w dawnym obrazie świata, powstaje w nim poczucie opuszczenia, a nawet zagrożenia. (...) Trwoga człowieka nowoczesnego wynika ze świadomości, że nie ma dla niego ani miejsca, ani schronienia, na które by mógł liczyć (...), świat nie zabezpiecza mu żadnego miejsca dla jego egzystencji, odpowiadającego jego potrzebie sensu”⁸.

Stąd w czasach nowożytnych powstała znacząca literatura dotycząca „człowieka jako problemu”, czy „człowieka w poszukiwaniu własnej tożsamości”. Proces ten opiera się na dwóch czynnikach, które ściśle ze sobą się łączą w przestrzeni kultury: na transformacji pojęcia natury wyemancypowanej od Stwór-

⁵ Zob. J. Bajda, W obronie personalistycznej wartości rodziny, *Ethos* 1991, n. 15-16, s. 243.

⁶ KDK, 24.

⁷ Por. R. Buttiglione, *L'Uomo e famiglia...*, dz. cyt., s. 181-185.

⁸ R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 39-40.

cy i na dehumanizacji miłości wraz z depersonalizacją antropologii⁹. Duży wpływ na ten proces miała rozwijająca się w czasach nowożytnych filozofia naturalistyczna. Jest zrozumiałe, że kiedy człowiek traci więź z rodziną, zostaje wciągnięty w sieć anonimowych uwarunkowań świata materialnego. W tych warunkach zmienia się pojęcie świata i związany z tym sens istnienia. Człowiek poddaje się naciskom i atrakcjom wywodzącym się z materialnych kręgów świata lub płynnych układów społeczno-kulturowych. Już nie rozumie świata jako rzeczywistości istniejącej przez wolny akt stwórczej miłości, lecz jako bierno tworzywo, pozostawione dowolnej jego interwencji, lub jako sumę czynników poddanych ślepego prawu ewolucji. Jest nieuniknione, że człowiek wpatrzony w takie zwierciadło bytu błędnie odczytuje swoje miejsce i swoją tożsamość; co więcej, bezwiednie wciąga się w niewolę tych sił, które obracają się ostatecznie przeciw niemu. Widać to wyraźnie z opisu sytuacji nakreślonego w sposób dramatyczny w Encyklice *Evangelium vitae*¹⁰.

Interesującym problemem na tle tego, co powiedziano, jest panujące w naszej kulturze rozszczępienie między pojęciem świata a pojęciem rzeczywistości, czyli tego, co istnieje. Przez ostatnie wieki filozofia nie zajmowała się tym co istnieje, pod pozorem niepoznawalności bytu; nauki szczegółowe pomijały z zasady ten przedmiot badań, zatrzymując się nad opisem zjawisk lub analizą pojęć. Znawcy przedmiotu uważają okres „filozofii nowożytnej” za okres głębokiego upadku filozofii¹¹. W rezultacie nawet w kosmologii pojęcie świata stało się względne, co więcej, głosi się, że może być tyle „światów”, ile przyjmie się różnych założeń metodologicznych w punkcie wyjścia. Filozofowie zdają sobie sprawę z trudności, jaką to stwarza dla nauki, dlatego próbują stworzyć teorię wiedzy obiektywnej, z tym że według Poppera ma to być mimo wszystko „wiedza hipotetyczna”¹². Teoria ta odnosi się do wiedzy naukowej, odróżniającej się zasadniczo od filozofii. Na podstawie przyjętych założeń Popper konstruuje teorię „trzech światów”. Świat pierwszy – to świat fizyczny, rzeczywistości istniejącej. Światem drugim jest „wiedza zdobywana przez danego człowieka w ciągu jego życia o otaczającej go rzeczywistości; innymi słowy jest to świat naszych świadomych doświadczeń”. Świat trzeci, „to właśnie wiedza w sensie obiektywnym”, czyli nauka tworzona przez ludzi w długim procesie badań, prób i poprawek¹³. Omawiając tę koncepcję M. Heller podnosi trudność: czy w tej teorii trzech światów jest miejsce na filozofię. Idąc torem myśli Poppera proponuje rozwiązanie: powinien istnieć „czwarty

⁹ R. Buttiglione, *L’Uomo e famiglia...*, dz. cyt., s. 201 n.; 212 n.

¹⁰ Zwłaszcza n. 7-28.

¹¹ J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, (hasło „Filozofia nowożytna”), s. 39-41.

¹² Por. M. Heller-J. Życiński, *Wszecławiat i filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki*, Kraków 1980, s. 133n.

¹³ Tamże, s. 134-135.

świat”, który by obejmował ten poziom poznania, jaki jest właściwy filozofii, odpowiadającej na rzeczowe pytania nie uwzględnione przecież w Popperowskiej koncepcji nauki¹⁴.

Podjmując problem wysunięty przez Hellera i zwracając uwagę na specyficzny charakter pytań wyrastających z rzeczywistości rodziny, można wysunąć postulat istnienia swoistego „świata osoby”, który nie redukuje się do fizycznego kosmosu ani do samej „biosfery”. Tym światem byłaby rodzina pojęta w całej swej głębi antropologicznej i teologicznej. Rodzina oparta na przymierzu małżeńskim, które jest sakramentem Przymierza Boga z ludzkością, rodzina będąca – jako „komunia osób” – obrazem życia Trójcy Przenajświętszej, jest właściwym światem człowieka, w którym odnajduje on źródło swojego istnienia i kres swego powołania, i właściwe znaczenie swojej historii. „Rodzina jest właściwym miejscem spotkania człowieka z Bogiem w obszarze świata widzialnego”, ponieważ „osobowe doświadczenie obdarowania istnieniem” wskazuje na rodzinę jako podstawowy „pra-obraz całej rzeczywistości”¹⁵.

Kiedy podkreślamy wyjątkowy i nieredukowalny charakter tego świata, którym jest rodzina, nie chcemy twierdzić, że rodzina stanowi jakieś getto, jakiś mikro-świat zbudowany wyłącznie z subiektywnych wyobrażeń lub emocjonalnych więzi; rodzina jest syntezą najgłębszych relacji antropologicznych, rozstrzygających o ludzkim charakterze stworzonego świata. Rodzina posiada moc, aby ocalić człowieka od wpływu depersonalizującej i dehumanizującej kultury, o czym wiele mówią dokumenty Kościoła, szczególnie po Soborze Watykańskim II¹⁶. Interesującą refleksję snuje na ten temat wspomniany już Guardini, analizując nowe zjawisko społeczne, tak zwaną „masę”, w której jednostka może utracić swoją tożsamość osobową. Ściślej mówiąc, filozof ten odróżnia „osobowość” i „osobę”, przy czym ta pierwsza kształtuje się w sferze podmiotowego doświadczenia, druga zakorzenia się w samej warstwie bytowej. Człowiekowi zatopionemu w „masie” najpierw grozi utrata osobowości, jeżeli podda się regułom „masy”, ale w zasadzie sytuacja może się rozwinąć ambiwalentnie. Gdy człowiek „zrezygnuje z pełni, bogactwa i swobody dawnej kultury osobowościowej, wtedy to, co naprawdę jest osobą: odniesienie do Boga, nieutralna godność, niezwykły charakter odpowiedzialności – okaże się z taką mocą i jasnością, jaka poprzednio nie była możliwa”.

Oczywiście, wiąże się to z zadaniem „wyzwolenia się wewnętrznego, zahartowania przeciw coraz bardziej wzrastającym anonimowym potęgom, o których jeszcze nie możemy mieć wyobrażenia”¹⁷. Warunkiem zwycięstwa czło-

¹⁴ Tamże, s. 135n.

¹⁵ J. Bajda, W obronie personalistycznej..., art. cyt., s. 248-249.

¹⁶ Zob. FC, 43.

¹⁷ R. Guardini, Koniec czasów..., dz. cyt., s. 58.

wieka jest – według Guardiniego – ugruntowanie i rozwój personalistycznych aspektów życia demokratycznego; jeżeli się to nie uda, „to grozi druga możliwość i to straszna, że człowiek zginie, pokonany przez anonimowe moce”¹⁸. W dalszym ciągu cytowany Autor snuje poważne refleksje na temat przyszłości świata, przestrzegając przed powtórzeniem się katastrofy z połowy XX wieku, w związku z faktem, że rozwijająca się kultura ignoruje prawdę człowieczeństwa, a to, co chce się nazywać „naturą”, nie jest prawdziwą naturą. Lęka się, że pozytywne zjawiska widoczne w aktualnej historii przebiegają zbyt wolno, „by powstrzymać katastrofę, która by była gorsza od wojny i dotknęłaby całą ziemię. (...) Dla kultury nadchodzącej nie umiem znaleźć określenia, choć nadawałaby się tu nazwa „niekulturalnej kultury”¹⁹.

Jan Paweł II wyraźniej nazwał to zjawisko kultury będącej własnym zaprzeczeniem: jest to „anty-kultura”; a ponieważ kryterium prawdziwości kultury leży w jej stosunku do życia, dlatego taka „anty-kultura” jest z konieczności „kulturą śmierci”, bo jest zaprzeczeniem autentycznej kultury życia²⁰. Według Jana Pawła II kryzys ten dokonuje się w etycznej płaszczyźnie życia osób i społeczeństw; jest to wyłączenie sumienia i prawa moralnego z centrum kształtowania historii i kultury społecznej, co oznacza powrót do barbarzyństwa²¹. W istocie, kiedy człowiek przestaje działać jako podmiot etycznej odpowiedzialności, ztraca istotną cechę, na podstawie której może być odróżniony od świata rzeczy²². W istocie, kiedy człowiek zmusza się do poznawania rzeczywistości z tego stanowiska, do którego się sam zdegradował, nie może prawdziwie poznać ani świata, ani siebie. Jest godne zastanowienia, że to „samobójstwo epistemologiczne” jest następstwem wcześniejszego zamachu na własne sumienie.

Zjawiska analizowane przez Guardiniego w płaszczyźnie relacji osoby do świata poszły dalej i zogniskowały się głównie w wielorakim zaatakowaniu życia i rodziny, która jest „sanktuarium życia”²³. Dehumanizacja kultury spowodowana światowym spiskiem przeciw życiu²⁴, zatruwa wszystkie dziedziny społecznych odniesień, fałszując od wewnątrz demokrację, kulturę wolności i prawdy, ustrój prawa i sprawiedliwości, pogrążając ludzkość w nowym totalitaryzmie²⁵, w którym już w ogóle nie będzie miejsca na to, co zwykliśmy nazywać osobą; a nawet może się okazać, że na ziemi braknie miejsca dla

¹⁸ Tamże, s. 59.

¹⁹ Tamże, s. 71.

²⁰ Por. EV, 21

²¹ Tamże, n. 11; 18-24.

²² Por. tamże, n. 22.

²³ CA, 39; EV, 6.

²⁴ EV, 17.

²⁵ Tamże, n. 18-20.

człowieka. W ten sposób rozminięcie się z duchowym światem rodziny, a przede wszystkim z etosem życia, doprowadziło do zdrady wobec daru istnienia stworzonego, a tym samym do odrzucenia świata. Ale odrzucając świat w jego prawdzie, człowiek pozbawia się ojczyzny: traci właściwe sobie miejsce na tej planecie. Dobrze to ilustruje paradygmat Kaina, tak wymownie przedstawiony w Encyklice *Evangelium vitae*, 7-9.

Tak więc człowiek spotyka się ze światem poprzez rodzinę, w której otrzymuje i rozwija życie; a odwraca się od całego świata, kiedy odwraca się od daru życia, lub jak Kain, atakuje życie. Ziemia jest domem życia, zatem ktoś, kto odrzuca życie, staje się kimś obcym i wyobcowanym na ziemi. Nie chodzi tu wyłącznie o życie w wymiarze biologicznym, lecz o jego pełne znaczenie, ujawniające się na poziomie duchowym przez twórczość w kierunku dobra na gruncie prawdy. Guardini twierdzi, że świadoma zdrada prawdy, świadome odrzucenie sprawiedliwości i miłości grozi zniszczeniem osoby jako takiej²⁶. Miłość otwiera oczy na wartość drugiego człowieka, odczuwa jego ważność, wspomaga go i chroni w jego rozwoju. Co więcej – twierdzi cytowany Autor – „kto kocha, przechodzi wciąż ku wolności, ku wolności od własnych więzów, od siebie samego. Dzięki temu właśnie, że siebie samego usuwa ze sfery widzenia i uczucia, napędza się. Wszystko otwiera się wokół niego i to, co jest najbardziej jego własnością, zyskuje przestrzeń. (...) W tej przestrzeni dokonuje się również rzetelne tworzenie i czysty czyn; wszystko to, co świadczy, że świat jest godny istnienia”²⁷. Jakże tu jesteśmy blisko tej wizji życia, jaką rozwija Jan Paweł II od *Redemptor hominis* do *Evangelium vitae*! Gdy natomiast człowiek depreczuje i odrzuca miłość oraz świadomie wybiera przemoc i gwałt, wyrachowanie i podstęp, „wtedy jego istnienie staje się więzieniem. Wszystko się zamyka. Rzeczy zaczynają na niego napierać. Każdy jest dla niego do głębi obcy i wrogi. Znika ostatni argument wyjaśniający sens. Byt przestaje rozkwitać”²⁸.

To doświadczenie miłości jest w specyficzny sposób zadane rodzinie i jest jej posłannictwem²⁹. Powaga tego zadania, od którego zależy odnalezienie właściwego dla człowieka miejsca w świecie, wynika stąd, że istnienie osobowe jest tajemnicą. Ten charakter istnienia ujawnia się w tym, co *List do Rodzin* nazywa „genealogią osoby” (n. 9). Jest to wydarzenie, które popularnie określa się słowem „zrodzenie”, ale które posiada niewątpliwy wymiar mistyczny, ponieważ umieszcza ono owo istnienie w blasku biblijnego „początku”, a ostatecznie w Chrystusie. Dopiero w blasku tego „początku” człowiek może do-

²⁶ Tamże, s. 178-179.

²⁷ Tamże, s. 180.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. FC, 17.

strzec prawdziwe znaczenie wszystkiego, co istnieje, i sprawdza się to, co pisze Guardini: „Osobowo istniejący człowiek tkwi w jedności z wszelkimi strukturami i procesami, które stanowią naturalny świat rzeczy (...) wszystko to przez fakt istnienia osoby jest naznaczone szczególnym, człowieczym charakterem”³⁰.

Sam Guardini w traktacie o osobie nie uwzględnia istotnej roli rodziny jako tej duchowej przestrzeni, w której osoba znajduje swój rozwój i pełnię – i z konieczności widzi osobę na tle świata. Ale po tym, co już wiemy z nauczania Jana Pawła II i z filozofii Buttiglione, rodzina w swoim rozumieniu personalistycznym musi znaleźć się w samym centrum spłotu relacji łączących osobę ze światem. Pod tym względem filozofia Guardiniego wykazuje pewien niedostatek. Widać to zwłaszcza w sposobie, w jaki komentuje zrodzenie, nie dostrzegając faktu, że jest to prawdziwe spotkanie, wzajemna komunikacja na płaszczyźnie absolutnego daru³¹. Ten brak, widoczny w koncepcji Guardiniego, został z powodzeniem uzupełniony przez włoskiego filozofa we wspomnianym dziele *La crisi della morale*. Niezwykle interesujący jest ostatni rozdział tej książki, w którym Autor naświetla – z punktu widzenia swojej filozofii, nawiązującej do myśli Karola Wojtyły – rolę rodziny w przekazywaniu wiary.

Wbrew powierzchownym oczekiwaniom rozważania Buttiglione nie ograniczają się do płaszczyzny pedagogiczno-katechetycznej. Autor przyjmuje od Pestalozziego tezę, że wychowanie polega na wprowadzeniu w pełną rzeczywistość i dlatego bierze za punkt wyjścia dane doświadczenie. Prowadzi jednak swoją analizę na płaszczyźnie antropologii rodziny, tak więc w kontekście tak zwanych zagadnień egzystencjalnych dotyka metafizyki osoby i wspólnoty rodzinnej. Rozdział ten rzuca cenne światło na istotny dla nas problem, to jest na to, w jaki sposób dziecko w rodzinie wchodzi we własną, niepowtarzalną relację do rzeczywistości, względnie w jaki sposób jego (dziecka) egzystencjalne doświadczenie bycia osobą zrodzoną staje się metafizycznym doświadczeniem istnienia, nawet jeśli owo doświadczenie nie jest formułowane w terminach filozofii bytu.

Punktem wyjścia tej koncepcji jest założenie, oczywiście w kontekście chrześcijaństwa, że rodzina (małżeństwo) jest żywym świadectwem wobec dziecka, które może prawidłowo zrozumieć fakt swojego zaistnienia jedynie w świetle miłości swoich rodziców, ona bowiem stanowi niejako istotę tego świadectwa. Opiera się to na twierdzeniach teologii biblijnej. W ich świetle całe stworzenie, powołane do bytu Słowem Boga, jest mową Bożą, czyli tak zwanym „objawieniem naturalnym”. Osoba, jako podmiot powołany do uczestnictwa w tym ob-

³⁰ Tamże, s. 184.

³¹ Tamże, s. 185-186.

jawieniu, pełni rolę „prorocką”, a życie osoby staje się żywym świadectwem³². Równocześnie sytuacja, w jakiej znajduje się dziecko, to jest człowiek przychodzący na świat, z konieczności wyzwała pytanie mające ciężar metafizyczny: jest to pytanie o własny początek i własne przeznaczenie. Jest również oczywiste, że pierwszym punktem odniesienia w poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie są rodzice. W formułowaniu samego pytania i w dochodzeniu do odpowiedzi istotną rolę odgrywa świadomość – nawet niedoskonała – płciowej symboliki ludzkiego ciała. Także ceremonie inicjacyjne w różnych kulturach wiążą się z dostrzeganiem wagi metafizycznej owej symboliki. Buttiglione uważa, że znaczenie, jakie na ogół przywiązuje się do ludzkiej płciowości, wynika z jej implikacji metafizycznych, a niekoniecznie z siły popędu³³.

U dziecka pytanie o sens płci wiąże się nierozdzielnie z pytaniem o charakter więzi łączącej jego rodziców. Wynika stąd doniosłość duchowej konstytucji przymierza małżeńskiego i tego, jak ono jest przeżywane w konkretnej relacji małżeńskiej. Właśnie to, w jaki sposób oboje są małżeństwem, decyduje o znaczeniu ich świadectwa wobec dziecka. Ta więź zostaje obdarzona szczególną powagą, skoro Bóg sam nosi imię Ojca i jest nim nie w sposób metaforyczny, przenośny, lecz jak najbardziej realny, jako Dawca istnienia, przez które cały człowiek istnieje jako stworzony i obdarzony powołaniem wiecznym³⁴. To nie jest tak, że tworzymy sobie obraz Boga na podstawie ziemskiego ojca, lecz odwrotnie: ojciec jest obrazem Boga Ojca. Uczymy się rozumieć istotę ojcostwa ziemskiego w świetle relacji, jaka łączy ziemskiego ojca z Bogiem. Ojciec ziemski jest podporządkowany i poddany ojcostwu Boga i ma stać się żywym obrazem Jego Miłości. To jest jego powołanie, co sprawia, że prawo do tytułu, jaki ludzki obyczaj mu przypisuje, musi być zweryfikowane życiem, czyli wiernością wobec Bożego zamysłu. Ojciec ziemski wskazuje sobą na Ojca Niebieskiego i bynajmniej nie przejmuje Jego roli, nie „zastępuje” Go, lecz tylko pełni Jego wolę. Dlatego zrodzony człowiek nosi w sobie znamię absolutnej nowości, nie pozostaje w totalnej zależności od ojca ziemskiego, lecz ma swój absolutny początek w Bogu, swoje niepowtarzalne powołanie i miejsce przed Bogiem i światem. Na tym się opiera niepowtarzalność i jedność bytu osobowego. Bóg chce bowiem tego człowieka „dla niego samego”³⁵.

Zrodzenia nie można więc pojmować jako seryjnej emisji kolejnych egzemplarzy całkowicie zależnych i uwarunkowanych przez cielesną strukturę płodności. Zburzyłyby to całą istotę duchową ludzkiej wspólnoty, opartą na

³² Interesującą analizę na ten temat zawiera rozdział pracy Guardiniego – cytowanej wyżej – zatytułowany „Słowny charakter rzeczy”; dz. cyt., s. 191-194. Jeżeli rzeczy posiadają charakter słowny, tym bardziej osoba jest znakiem i symbolem Słowa, „przez które wszystko się stało” (J 1, 3). Stąd powołanie osoby nie może być rozumiane inaczej jak świadectwo.

³³ R. Buttiglione, *La crisi della morale...*, dz. cyt., s. 187-188.

³⁴ Później naświetla to Jan Paweł II w *Liście do Rodzin*.

³⁵ Por. LdR, 9.

wierze i nadziei zbawienia, a nawet byłaby w tym jakaś „niemożliwość logiczna, coś, co właściwie nie da się pomyśleć”³⁶. Więż, jaka istnieje między ojcostwem ludzkim a Bogiem zmienia sposób pojmowania ziemskiego ojcostwa. Ojciec ziemski nie wyczerpuje w swojej osobie przeznaczenia dziecka, nie może mu narzucać roli kogoś, kto powtarzałby jego własne przeznaczenie. Ojciec objawia synowi jego własne przeznaczenie, które należy tylko do niego (do syna) i które może nie tylko wznieść się ponad przeznaczenie ojca, lecz także przyczynić się do jego zbawienia. Stąd Buttiglione twierdzi, że z aktem ludzkiego zrodzenia wydaje się łączyć „przekaz nadziei”³⁷.

Należy więc rozważyć znaczenie, jakie dziecko przywiązuje do miłości rodziców, z których się zrodziło, ponieważ to, w jaki sposób ono odczytuje więź rodzicielską, ma ogromny wpływ na jego całościowy rozwój osobowy. Jest ogromnie ważne to, czy dziecko odczyta swoje istnienie jako zakorzenione w miłości w pełni osobowej, zwróconej ku spełnieniu się w nadziei zbawienia, czy też zdobędzie przekonanie, że zrodziło się z miłości osobowej, ale pozbawionej tego odniesienia transcendentnego, czy też może poczęło się na skutek zwykłego dążenia do zaspokojenia popędu seksualnego, gdzie już nie ma miłości osobowej, a być może dokonał się akt użycia siły w stosunku wzajemnym małżonków. Jedynie w przypadku pierwszym z tych trzech wymienionych, własne zaistnienie na świecie może być odczuwane jako w pełni usprawiedliwione³⁸. Jest to wniosek o ogromnej doniosłości, bowiem to, w jaki sposób człowiek przychodzący na świat przyjmuje własne istnienie, będzie miało wpływ na jego stosunek do wszystkiego, co istnieje: zrodzony z miłości będzie zdolny objąć miłością innych dlatego tylko, że są, że istnieją.

Istnieje pogląd, że osoby tworzące rodzinę są związane niejako konstytucyjnie relacjami wiary, nadziei i miłości³⁹. Jeśli jest to prawdą, może to uzasadniać fakt, że osoba przeżywa swój stosunek poznawczy do rzeczywistości nie jako zimne odniesienie epistemologiczne, lecz zawsze jako akt podstawowej afirmacji bytu, czyli miłości w znaczeniu fundamentalnym. Jest zresztą najbardziej prawdopodobne już w świetle filozoficznej teorii osoby, że akt poznawczy osoby łączy się nierozdzielnie z miłością i w niej znajduje uzasadnienie swego otwarcia się na byt poznawany. Na tym opiera się teza Buttiglionego, że stosunek do bytu, przede wszystkim do własnego istnienia, jest zależny istotnie od klimatu miłości rodzicielskiej, w którym rozwija się metafizyczna ciekawość dziecka.

Zresztą im bardziej akt poznawczy zwrócony jest ku transcendencji, tym ściślej wiąże się z miłością, ponieważ w tym ostatecznym ukierunkowaniu akt poznawczy *implicite* ogarnia także Boga, bez którego nie można pojąć po-

³⁶ R. Buttiglione, *La crisi della morale...*, dz. cyt., s. 189.

³⁷ Tamże, s. 189-190.

³⁸ Tamże, s. 191.

³⁹ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 140-164.

czątku istnienia, czyli Stwórcy. Ta prawda ludzkiej osoby objawia się niezwykle jasno na poziomie pełnego życia nadprzyrodzonego, czyli życia mistycznego. Pisze bowiem ks. S. Urbański, że „Ścisły związek zachodzący między poznaniem a miłością w kontemplacji, jako «miłosnym poznaniem» oraz «zjednoczeniem» w akcie czystej miłości ukazuje pewien paradoks kontemplacji. Ten paradoks polega na tym, że Boga nie można naprawdę poznać, dopóki Go człowiek nie kocha. Ten afektywny charakter poznania w doświadczeniu kontemplacji i mistycznej stanowi jej najgłębszą istotę”⁴⁰.

Ukazany wyżej charakter poznania wynika też w jakiś sposób z natury bytu w rozumieniu metafizycznym, ponieważ prawda i dobro stanowią nie dające się oddzielić aspekty tej samej rzeczywistości, według przyjętego *adagium ens et bonum convertuntur*. Byt i dobro są więc w sobie tożsame na poziomie istnienia, szczególnie zaś gdy chodzi o Byt Doskonały, czyli Dobro nieskończone, ku któremu od początku skierowane jest istnienie osoby ludzkiej. Kiedy widzi się stworzenie jako Dar Boga, a więc byt istniejący jako dobro, wówczas poznanie ujmujące pełną prawdę tego bytu nie może pominąć aspektu dobra, które wyraża ukryty w nim apel Stwórcy, czyli wezwanie do dialogu miłości. Do głębokiej refleksji na ten temat zaprasza Encyklika *Fides et ratio*, kiedy mówi: „Bóg jest źródłem miłości i dlatego pragnie być poznany, zaś poznanie Boga przez człowieka nadaje pełny kształt wszelkiemu innemu prawdziwemu poznaniu sensu własnego istnienia, które umysł ludzki jest w stanie osiągnąć” (n. 7). Obdarowanie człowieka zdolnością poznania, jest zaproszeniem do dialogu miłości z Bogiem i już zainaugurowaniem tego dialogu, w którym człowiek rozpoznając Boga jako Dawcę istnienia, zarazem rozpoznaje siebie jako dar i swoje powołanie do zjednoczenia z Bogiem.

Miłość rodzicielska jest w tym kontekście świadectwem i dalekim odbiciem tej prawdy, że istnienie osoby pochodzi z Miłości Nieskończonej i tylko w Niej znajduje swoje usprawiedliwienie. Według Buttiglioneego wchodzi w grę także pewne czynniki psychologiczne, podkreślające wagę takiego właśnie charakteru poznania u dziecka, „odbierającego” niejako prawdę stworzonego istnienia przez pryzmat rodzicielskiej miłości. Dziecko ma głębokie odczucie swojej przygodności metafizycznej, swojej słabości i bezbronności wobec świata niebezpiecznego i pełnego tajemnic. Obecność dorosłych jest więc koniecznym warunkiem poczucia bezpieczeństwa, założywszy, że chodzi o relację stabilną. Od tego zależy odkrycie pozytywnego charakteru bytu, czyli zdolność przyjęcia bytu jako fundamentalnego dobra. Podobno już Arystoteles zwracał uwagę na zależność zdolności filozofowania od sposobu przyjścia na świat (od warunków rodzinnych)⁴¹.

⁴⁰ S. Urbański, *Mistyka ekologii ducha ludzkiego*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Warszawa 1999, s. 218-219.

⁴¹ R. Buttiglione, *La crisi della morale...*, dz. cyt., s.192.

Na poziomie emocjonalnym osoby istnieje bardzo ściśle powiązanie pomiędzy afirmacją faktu istnienia i doświadczeniem, że się jest kochanym w sposób bezwarunkowy, oraz tym, że własne zaistnienie na świecie nie miało charakteru przypadkowego. Jest oczywiste, że obecność człowieka, każdego człowieka, na ziemi nie jest po prostu konieczna. Ta „niekonieczność” może być jednak odebrana na dwa całkowicie różne sposoby: jako przypadkowość albo darmość, czyli owoc hojnej miłości. Małżonkowie odnoszą się do przyszłego dziecka z miłością mocą samego misterium małżeństwa, jednocząc się z Bogiem i współdziałając z Jego Miłością. Takie przeżycie miłości domaga się dostrzeżenia w samym małżeństwie rzeczywistości Bożej *un elemento divino*, która przerasta poziom człowieczeństwa: małżonkowie uczestniczą w misterium stworzenia. Pełnią oni święte zadanie w służbie życia stwarzanego z miłości⁴². Ten aspekt rodzicielstwa został nawiątywany teologicznie i pogłębiony w *Liście do Rodzin*, a wcześniej obszernie rozwinięty w „Katechezach Środowych” na temat stworzenia⁴³.

Z tego punktu widzenia dziecko patrzy na swoich rodziców jako na niepodzielną jedność, pełniącą rolę podstawowego symbolu rzeczywistości, w którą jest wprowadzane. Ojcostwo jest odczytywane poprzez wizerunek matki, w głębokim duchowym przenikaniu. Dziecko swoją szczególną intuicją dostrzega doskonale jakość i głębię tej jedności, jak też jej wady i braki. Jeśli we wzajemnej relacji rodziców brakuje tej głębi religijnej, o której była mowa, to pomimo iż można mówić o poprawności stosunku z punktu widzenia relacji osobowej, dziecko nie będzie w stanie uformować sądu wyrażającego całkowite usprawiedliwienie własnego istnienia, będzie miało poczucie niepewności swej sytuacji. „Afektywne bezpieczeństwo dziecka jest ściśle związane z jednością małżonków, z ich wzajemnym (duchowym) zamieszkaniem w sobie”⁴⁴. Tylko taka doskonała jedność kształtuje uczuciowy świat, środowisko (*un ambiente*), z którego dziecko będzie mogło wyruszyć na odkrywanie świata. Każde osłabienie małżeńskiej więzi, a zwłaszcza rozwód, pseudo-małżeństwo czy praktykowanie aborcji, rani głęboko dziecko i pozbawia je zaufania do rzeczywistości. Zagrożenie wymierzone w małżeństwo jest odbierane jako uderzenie w jego własny byt i bezpieczeństwo. Te negatywne zjawiska we wzajemnej relacji małżonków mają z reguły ujemny wpływ na kształtującą się od początku u dziecka wizję seksualności, obciążoną tendencją do sadyzmu czy innych zbrodni⁴⁵.

Istotne jest uświadomienie sobie, że małżonkowie jako rodzice pełnią swoje świadectwo nie tyle jako poszczególne osoby, które się kochają, ale jako

⁴² Tamże, s. 193-194.

⁴³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa, Watykan 1986. Klasyczne twierdzenie: „Rodzenie zakorzenione jest w stworzeniu i za każdym razem poniekąd odtwarza jego tajemnicę”. Tamże, s. 45.

⁴⁴ Tamże, s. 196.

⁴⁵ Tamże, s. 198.

jedność mająca charakter świętego przymierza, czyli sakramentu. Głębia i symbolika tej jedności, nazwanej w języku biblijnym „jednym ciałem”, nie da się wytłumaczyć ani uzasadnić racjami czysto naturalnymi, nie poddaje się kryteriom czystej antropologii filozoficznej. Ta jedność musi być widziana w świetle historii zbawienia, która umieszcza przymierze małżeńskie w centrum planu Bożego, między stworzeniem a definitywnym urzeczywistnieniem zbawienia „w Chrystusie i Kościele”. Bogate światło dla rozważenia tego zagadnienia płynie z „Katechez” Jana Pawła II na temat stworzenia mężczyzny i kobiety. Papież niezwykle jasno i głęboko uwydatnił osobowy wymiar istnienia człowieka postawionego od początku wobec tajemnicy Boga i całej stworzonej rzeczywistości⁴⁶. Równocześnie człowiek-osoba, wezwany do trudu poznania i zrozumienia istoty rzeczy, a zwłaszcza własnej tożsamości, stoi w szczególnej sytuacji wobec świata: stoi wobec tajemnicy widzialności świata, w której sam uczestniczy poprzez ciało, będące widzialnym objawieniem jego osoby. Tajemnica ta pogłębia się wobec faktu pojawienia się drugiej osoby – kobiety, równej w człowieczeństwie, choć odmiennej przez ciało. To odsłania nowy wymiar istnienia człowieka: powołanie do jedności, która zawiera w sobie bogaty świat wartości wypełniających ich wzajemną relację. Człowiek objawia się tym samym nie tylko jako byt, ale jako wartość: „szczególna wartość dla Boga („a widział Bóg, że było bardzo dobre” – Rdz 1, 31), ale zarazem jako szczególna wartość dla człowieka...”⁴⁷. W ten sposób ciało wkracza w wymiar aksjologiczny właściwy osobie. Równocześnie ciało uzyskuje szczególny sens wewnątrz owej jedności, która posiada nie tylko wymiar etyczny, ale i teologiczno-sakramentalny⁴⁸.

Owo „znaczenie pierwotnej jedności w świetle Rdz 2, 23 sprowadza się do (...) rozumienia człowieka w jego odwiecznym uposażeniu bytowym, czyli w całym bogactwie tajemnicy stworzenia”⁴⁹. Chodzi tu o jedność, która „pozwala im «stając się jednym ciałem» poddać zarazem swoje ciało błogosławieństwu płodności”. Chodzi tu oczywiście o jedność, której głębia nie zatrzymuje się na płaszczyźnie samej seksualności: jest to głębia, która prowadzi ich do przeżywania na nowo tajemnicy stworzenia, mocą której „wracają do tej jedności w człowieczeństwie („kość z moich kości i ciało z mojego ciała”), która pozwala im wzajemnie się rozpoznać i jak za pierwszym razem nadać sobie wzajemnie imiona. To znaczy przeżyć tę niejako dziewiczą, pierwotną wartość człowieka, która wylania się z tajemnicy jego samotności przed Bogiem i wśród świata”⁵⁰.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą...*, dz. cyt., s. 24-27.

⁴⁷ Tamże, s. 38.

⁴⁸ Tamże, s. 41.

⁴⁹ Tamże, s. 42.

⁵⁰ Tamże, s. 43.

W tym pierwotnym doświadczeniu jedności szczególną rolę odgrywa „poczucie sensu ciała”, które jest znakiem i objawieniem osoby w całej prostocie i niewinności swej nagości. Jest tym znakiem i symbolem dzięki swej zewnętrznej widzialności, która wprowadza człowieka w uczestnictwo w widzialności świata⁵¹. Tu dotykamy punktu o ważnym znaczeniu dla naszego zagadnienia. Widzialność świata, o jakiej mówi Papież w komentarzu do Księgi Rodzaju, należy do istoty świata jako stworzonego, świata, który jest mową Bożą i tym samym jest Jego objawieniem. Człowiek właśnie w obliczu świata widzialnego „od-poznaje” swoje człowieczeństwo (odbiera, otrzymuje poznanie swojej natury), a następnie – jako mężczyzna – w sposób uszczęśliwiający „od-poznaje swoje człowieczeństwo «przy pomocy» kobiety”. W jednym i drugim wypadku ciało pełni rolę słowa objawiającego prawdę człowieczeństwa dzięki widzialności, która nie zatapia człowieka w świecie materialnym, lecz go wyróżnia i czyni szczególnym podmiotem dialogu.

Jest to dialog z Bogiem prowadzony w samym „blasku prawdy”, przenikającym stworzony byt i odsłaniającym głębię jego dobroci i wspaniałość chwały. Właśnie poprzez czystość, przezroczystość tej nagości nie obciążonej materią obcą człowieczeństwu, mężczyzna i kobieta rozpoznali pełną prawdę swego istnienia, poznali, że są darem, że są sobie wzajemnie dani. To poznanie było już w jakimś głębokim znaczeniu darem, czyli łaską. Papież mówi tutaj o „niewinności poznania”⁵². W ten sposób „widzialność świata”, która jest znakiem objawiającym Stwórcę, zstępuje w nowej postaci do wnętrza dialogu „mężczyzny i niewiasty”, czyniąc ich wzajemnie podmiotami objawiającymi sobie wzajemnie orędzie stworzenia, ukazujące istnienie jako dar i jako słowo miłości.

W nowy sposób w tym dialogu odczytują prawdę świata, który im został podarowany, i prawdę Miłości, która objawia się przez ten dar i chce się stać treścią ich wzajemnego dialogu. Ciało więc dzięki swej widzialności wyraża osobę i jej tajemnicę, która polega na szczególnej więzi ze Stwórcą. Jest to „widzialność”, której odpowiada ten poziom „widzenia”, którym została obdarowana osoba stworzona w pierwotnej niewinności. To widzenie nie opiera się na parametrach ziemskiej optyki, ograniczonej prawami fizyki; jest to widzenie mocą ducha, który całkowicie „prześwietla” ciało i czyni je poniekąd „sobą”, widzialnym sposobem obecności w prawdzie i miłości.

Z komentarza Jana Pawła II wynika, że to widzenie przerasta swoją istotą strukturę stworzonego świata. Wprawdzie opiera się na widzialności świata, ale zarazem w osobie ludzkiej odsłania poziom zupełnie nowy, zdecydowanie wyższy, proporcjonalnie do zbliżenia, jakie Bóg zamierzył urzeczywistnić mię-

⁵¹ Tamże, s. 51.

⁵² Tamże.

dzy Sobą a człowiekiem. Pisze bowiem Papież: „Mężczyzna i kobieta widzą siebie – wedle Rdz 2, 25 – jakby wzrokiem samej tajemnicy stworzenia, widzą siebie w ten sposób, zanim «poznają, że są nadzy». Ich wzajemne widzenie jest nie tylko udziałem w «zewnątrznej» widzialności świata, ale ma wewnętrzny wymiar uczestnictwa w widzeniu samego Stwórcy, w tym widzeniu, o którym kilkakrotnie mówi tekst kapłański: «widział Bóg...». Widząc siebie wzajemnie jakby wzrokiem samej tajemnicy stworzenia, mężczyzna i kobieta widzą siebie tym pełniej i wyraźniej samym zmysłem wzroku: oczyma ciała. Widzą bowiem i ogarniają siebie z całym pokojem wewnętrznego wejścia, który właśnie stwarza pełnię osobowej intymności⁵³.

W ten sposób duchem czytają znaczenie ciała jako widzialnego słowa „komunii”, ku której Bóg ich stworzył. Tak więc uczestnicząc w widzeniu czy w spojrzeniu samego Stwórcy, o czym mówi Biblia, mężczyzna i kobieta obdarowują się wzajemnie treścią tego spojrzenia Bożego, które niesie dobro, „ustanawia” je niejako w widzialnym świecie, obdarowuje i napełnia zdolnością miłowania. W ten sposób człowiek poznaje, owszem, uczestniczy w „wymiarze daru”, który rzuca istotne światło na sens przymierza mężczyzny i kobiety. Być stworzonym, to być obdarowanym w sposób radykalny. „Każde stworzenie nosi w sobie znamię daru jako najbardziej pierwotne i podstawowe (...) stworzenie jest obdarowaniem, ponieważ znalazł się w nim człowiek, który jako „obraz Boży” zdolny jest zidentyfikować sam sens daru w powołaniu z nicości do istnienia. I zdolny jest odpowiedzieć Stwórcy językiem tej identyfikacji (...) człowiek jest obdarowany światem, a świat człowiekiem”⁵⁴. Oczywiście, ów dar nadal trwa w dłoni Boga i nie stanowi izolacji, lecz narzędzie, a raczej słowo spotkania z Bogiem. Zarazem tylko odczytanie w Boskim słowie sensu istnienia pozwala właściwie rozumieć świat i swoją sytuację obdarowania.

To, w jaki sposób mężczyzna i kobieta zostali „od początku” postawieni w sytuacji radykalnego obdarowania w tajemnicy stworzenia „jest ważne i nieodzowne dla tego, kim człowiek stale jest i kim być powinien, a więc także: jak powinien kształtować całe swoje działanie. Jest istotne i ważne dla przyszłości ludzkiego etosu”⁵⁵. Mężczyzna i niewiasta w stanie pierwotnej niewinności „są ogarnięci samą tajemnicą stworzenia, a głębia tej tajemnicy ukryta w sercu człowieka jest niewinnością, jest sprawiedliwością, jest miłością, jest łaską. (...) Człowiek poczyna się w świecie widzialnym jako najwyższy punkt Bożego obdarowania, niosąc w sobie samym ów wewnętrzny wymiar, który jest wymiarem daru. W tym wymiarze przynosi na świat swe szczególne podobieństwo do Boga. (...) W taki sposób, w tym wymiarze konstytuuje się ów

⁵³ Tamże, s. 53-54.

⁵⁴ Tamże, s. 56-57.

⁵⁵ Tamże, s. 75.

najpierwotniejszy sakrament. Sakrament rozumiemy jako znak przenoszący skutecznie w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu – niewidzialną – tajemnicę. Jest to tajemnica prawdy, miłości, tajemnica życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo⁵⁶.

Do istoty znaku – sakramentu, należy ciało, jako nośnik „widzialności” osoby. Papież mówi tu o sakramentalności już w kontekście tajemnicy stworzenia. Prawda tej sakramentalności została odnowiona, objawiona i dopełniona w Tajemnicy Paschalnej, mocą której człowiek odkupiony zostanie powołany i uzdolniony do urzeczywistnienia pełnego etosu Przymierza, zamierzonego „od początku”. Odtąd mężczyzna i kobieta przeżywają w pełni swoją jedność w oparciu o dar Odkupienia i prowadzą autentyczny dialog miłości, jeżeli jednoczą się – właśnie mocą sakramentu, którym są dla siebie i dla rodziny – z miłością Odkupiciela ofiarującego Siebie samego za Kościół, według tego, co pisze św. Paweł w Liście do Efezjan (5, 31-32).

W tej miłości na nowo otrzymują siebie jako dar Trójcy Przenajświętszej, a w swoim potomstwie rozpoznają obraz Chrystusa, Jedyne Syna Bożego, w którym wszyscy zostaliśmy zrodzeni do życia wiecznego. W świetle tej miłości mają rozumieć prawdę świata, historii i wszystkiego, co składa się na rzeczywistość życia, jak o tym poucza Encyklika *Evangelium vitae*. Tylko w świetle tej Miłości, będącej fundamentem rodziny, człowiek jest zdolny zrozumieć prawdę bytu stworzonego i zająć odpowiadające swemu powołaniu stanowisko wobec zastanego świata, a także świata, który jest na nowo stwarzany w mocy Ducha Świętego jako Królestwo Chrystusa. W świetle tego, co powiedziano, rodzina jest miejscem spotkania człowieka z prawdą świata stworzonego, nie tylko w znaczeniu antropologicznym, ale także teologicznym.

Fr Jerzy Bajda: The family as the point of meeting of man and the world

The meeting is an experience which is specifically related to a person. It takes place by the power of spiritual capability available to a person. In the family communion of persons the meeting is accomplished through a disinterested gift of oneself. In the family a person meets the world of persons, which is the right world and which is where a person can achieve fullness. A person is open to the whole reality, but his/her way of encompassing the reality rests on love – the one that is found in the family. The family is the point of meeting of man with the truth of the created world in both anthropological and theological meanings.

⁵⁶ Tamże, s. 77.