

Jerzy Bajda

Ku integralnej teologii rodziny

Studia Theologica Varsaviensia 14/1, 171-192

1976

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.

JERZY BAJDA

KU INTEGRALNEJ TEOLOGII RODZINY *

Treść: Wstęp; I. Rodzina jako świat człowieka; II. Rodzina jako zasada ludzkiej aktywności w świecie; Uwagi końcowe.

WSTĘP

W traktacie ściśle teologicznym na temat rodziny chodzi o wykazanie, czym jest małżeństwo i rodzina jako dzieło Boże oraz jako odpowiedź człowieka dawana Bogu, przede wszystkim w swoich istotnych i nieprzemijających elementach. Natomiast w traktacie dotyczącym sposobu realizacji powołania rodzinnego w świecie chodzi o to, czym jest rodzina jako centralna wartość świata i jako dzieło ludzkości formującej w ten sposób własną historię.

Ponieważ w obu traktatach rozważania powinny zachować swój charakter autentycznie teologiczny, dlatego i w analizie relacji rodzina — świat podstawą twierdzeń teoretycznych i praktyczno-normatywnych pozostają tajemnice objawione. W samej tematyce ujawni się jednak pewne przesunięcie na zewnątrz, o ile mianowicie pierwszorzędnym przedmiotem rozważań będzie już nie istota małżeństwa i rodziny, lecz jej miejsce i znaczenie w obrębie rzeczywistości ziemskich.

W związku z tematyką rodzina — świat wyłaniają się dwie płaszczyzny, na których należy prowadzić dociekania: płaszczyzna rodziny i płaszczyzna świata. Życie rodzinne jako autonomiczne wobec świata nie może być poddane jednoznacznej interpretacji w kryteriach „tego świata”. Małżeństwo i rodzina posiadają prze-

* Niniejszy tekst zawiera w nieco zmienionej formie wprowadzenie do dyskusji, jaka się odbyła w gronie autorów planujących opracowanie podręcznika teologii rodziny. Projekt obejmował dwie części: ściśle teologiczną oraz syntezującą dane tzw. nauk szczegółowych na temat małżeństwa i rodziny. Drukowany szkic dotyczy problematyki tej drugiej części.

de wszystkim sens dla siebie i dlatego muszą być najpierw ocenione z punktu widzenia własnej rzeczywistości, a dopiero potem w ramach otaczającego je świata.

Istnieje związek ontyczny i ciągłość etyczna między rodziną a światem, dzięki czemu można pojąć świat jako przedłużenie rodziny i jako środowisko rodziny, a nawet w pewnym sensie (już w zrealizowanym sensie normatywnym) jako rodzinę człowieka. Świat rozumiemy tu najszerzej, jako globalno-kosmologiczne środowisko żyjącego człowieka, nie porzucając także ściśle antropologicznej koncepcji świata (por. KDK 2), lecz nadając jej interpretację rodzinną.

Na płaszczyźnie świata trzeba dokonać konfrontacji między rodziną jako normatywnym kształtem ludzkiego *fieri* w świecie a całym pozaosobowym wachlarzem wartości (materialnych, ontologicznych) stanowiących treść świata doczesnego. Posługując się określeniem „pozaosobowy” nie chcemy twierdzić, że chodzi tu o rzeczy w znaczeniu ściślej, lecz o rzeczy tak pojęte, że da się wykazać ściśły związek człowieka z tym światem rzeczy, a mianowicie chodzi o taki świat, w którym także człowiek może być pojęty jako jego składnik oraz także sam świat może znajdować się we wnętrzu człowieka. Związek człowieka ze światem musi się ukazać w takim świetle, aby było jasne, że człowiek jest naczelną wartością świata, podstawowym jego składnikiem ontycznym i zasadą jego interpretacji. Prawdziwy bowiem sens świata ukazuje się dopiero wtedy, gdy da się pojąć jako świat ludzki. W tak pojętym świecie właściwym przedmiotem aktywności człowieka nie jest materia ani rzeczy, lecz formowanie świata na sposób ludzki.

I. RODZINA JAKO ŚWIAT CZŁOWIEKA

Tak ujmując rodzinę dotykamy podstawowej płaszczyzny spotkania człowieka z człowiekiem w ciągu i na tle samej genezy życia i rozwoju człowieczeństwa, dlatego w tym przedmiocie narzuca się psychologiczno-rozwojowy profil rozważań, zakładający już pewną wiedzę teologiczną i filozoficzną o człowieku. Będzie więc chodziło o pokazanie integralnej historii („dzieje” w dosłownym, etymologicznym znaczeniu) rodziny jako treści i formy ludzkiego życia, a także jako właściwego środowiska człowieka. Przyjęty aspekt dynamiczno-historyczny tych rozważań narzuca także określoną dyspozycję materiału. Mianowicie jako pierwszy rozdział narzuca się

1. Geneza więzi rodzinnej i jej rozwój

Konkretna więź małżeńska powinna być widziana zarówno w płaszczyźnie psychologiczno-etycznej, jak i religijno-kanonicznej; czyli z uwzględnieniem tych elementów prawnych, które wchodzi w samą istotę więzi małżeńskiej. W zakresie tej problematyki trzeba umieścić szeroką dziedzinę życia uczuciowego, a zwłaszcza dominującą rolę przyjaźni, jej rozwój w kierunku miłości narzeczeńskiej, formowanie się decyzji małżeńskiej w oparciu o pewną wizję małżeństwa oraz świadomość relacji, jaka istnieje między małżeństwem a tzw. miłością między mężczyzną a kobietą. Konieczne jest więc przeanalizowanie dojrzewania świadomości człowieka jako istoty osobowej i płciowej zarazem. Musi być przy tym wszystkim widoczne, że sam finał tego rozwoju, to jest określona decyzja płciowa, ma charakter ludzki i etyczny (osobowo-normatywny) oraz, że cały proces odbywa się przy pogłębiającej się świadomości małżeńskiego ukierunkowania rozwijającej się więzi uczuciowo-osobowej.

W więzi małżeńskiej uwzględniamy osobowo-płciową jedność dwojga oraz fundament relacji (więzi) rodzicielskiej. Rodzicielstwo widziane najpierw jako relacja, zanim przybierze fizyczne kształty, musi być widziane jako nie tylko konsekwencja, ale także, a może przede wszystkim, jako eksplikacja sensu samej więzi małżeńskiej. Przedmiotem rozważań jest jednak nie tyle zasada (już wyjaśniona gdzie indziej), lecz sam fakt potwierdzenia, urzeczywistnienia w konkretnej historii małżeństwa, fakt widziany jako żywy i rozwijający się. Należy więc pokazać, w jaki sposób małżeństwo staje się rodziną *in actu secundo*, a więc już nie tylko *in actu primo* i w jaki sposób przez to staje się sobą w całej egzystencjalnej prawdzie.

Z kolei domaga się omówienia rozwój więzi oraz wspólnoty rodzinnej — jako pewnej żywej całości, z uwzględnieniem aspektów ilościowych, jakościowych, elementów stałych, zmiennych w historii rodziny, problemu ustroju rodziny, równości i współzależności, faktu i postulatu współwychowania, ewolucji samej istoty więzi rodzinnej jako więzi międzyosobowej. Stopniowe i coraz doskonalsze spełnianie się powołania ludzkiego każdego z członków rodziny dokonuje się na tle wspólnotowo-rodzinnego powołania (realizowania się tego powołania). W pewien sposób rodzina jest spełnieniem powołania ludzkości i przez to właśnie — to jest przez rodzinę i w rodzinie — kształtuje się każde, osobowe, niepowtarzalne i nadczasowe powołanie każdej jednostki ludzkiej.

2. Odniesienie rodziny do świata i ludzkości

a) Płaszczyzna rozważań uniwersalna i partykularna

Pojawia się tu zagadnienie relacji między rodziną a ludzkością. Jeżeli bowiem rodzina jest w pewnym znaczeniu ludzkością (realizacją życia i powołania ludzkości), to jest to możliwe tylko dzięki temu, że sama ludzkość w swojej istocie jest rodziną (*familia humana*).

W społeczność powszechną wchodzi się nie przez opuszczenie rodziny konkretnej i nie w celu porzucenia relacji rodzinnej jako takiej, lecz przeciwnie, przez to, że się jest rodziną, w rodzinie, przez rodzinę: to bowiem jest istotne wejście w społeczność rodziny ludzkiej, tu nawiązuje się relacje ogólnoludzkie i podejmuje zadania i odpowiedzialność o randze ogólnoludzkiej i publiczno-światowej. Wszelkie poza-rodzinne relacje międzyludzkie są konsekwencją, potwierdzeniem, obrazem lub postulowaniem (implikacją lub eksplikacją) relacji rodzinnych w płaszczyźnie ludzkości jako świata. Ta sama zasada z uwzględnieniem drobnych tylko poprawek odnosi się także do płaszczyzny Kościoła. Uniwersalistyczny charakter misji rodziny wychodzi tu (w Kościele) jeszcze dobitniej zresztą niż w wymiarze świata, dzięki szczególnemu znaczeniu i mocy, jaką działanie ludzkie otrzymuje w wyniku konsekracji sakramentalnej.

Oczywiście i w płaszczyźnie doczesnej rodzina stanowi właściwą i niezastąpioną pozycję wyjściową w dialogu z ludzkością, jest jedynym w swoim rodzaju ogniskiem kulturalno-twórczym, skąd wyłącznie czerpie się najgłębsze warstwy duchowej kultury człowieka oraz podstawowe i niezastąpione obyczaje moralno-społeczne. Wszystkie dalsze formy kultury i obyczajowości ludzkiej zakładają już tę podstawową, rodzinną i jej braku nie da się w istocie niczym uzupełnić.

Rodzina właśnie jest punktem wyjścia w tworzeniu nowych rodzin i w fazie przejścia z rodziny *a quo* (*a qua*) do rodziny *quam* nie ma żadnej przestrzeni pustej i neutralnej. W tym świetle domaga się przeanalizowania problem kultury towarzyskiej, koleżeństwa, przyjaźni, narzeczeństwa, formy i zasady doboru do małżeństwa, pokazując, w jaki sposób duch rodzinny jest właściwą formą i natchnieniem tych kontaktów.

W związku z tym wyłania się problem pewnej wizji — oraz stworzenia określonej formy — kontaktów międzyrodzinnych,

a raczej pewnej współpracy międzyrodzinnej, nawet w formie zorganizowania pewnych grup rodzin, w celu skuteczniejszego osiągnięcia powyższego ideału, w celu wzajemnej pomocy, czy obrony praw rodziny w różnych dziedzinach życia społecznego. Rozwój tego rodzaju kultury rodzinnej ma stanowić antytezę — i antidotum — na tzw. kulturę masową w jej pejoratywnym znaczeniu (masa jak anonimowa suma jednostek poddawanych odgórnemu i schematycznemu formowaniu). Rodzina jest przeciwnym biegunem masy jako modelu duchowego ludzkości.

b) Elementy ontologiczne świata
budujące podstawę rodziny

Treści składające się na ten dział otrzymują w niniejszym opracowaniu bardzo nierówne miejsce ze względu na konieczność trzymania się ściśle przyjętego aspektu, który zakłada już znajomość podstawy filozoficzno-teologicznej dotyczącej rodziny, a zwłaszcza podstaw biblijnych.

Zakłada się już pewną kosmologię, ontologię i fenomenologię życia, a więc filozoficznie integralne znaczenie życia jako finału i sensu kosmosu. Nie chodzi tu o opowiedzenie się za jakąś konkretną interpretacją filozoficzną (np. za Teilhardem de Chardin), lecz przede wszystkim o uwydatnienie sensowności świata oraz samego istnienia z punktu widzenia życia.

Byłoby konieczne dokonanie pewnej syntezy, a przynajmniej jakiegoś koniecznego scharmonizowania teorii filozoficznych z objawieniem w celu jednorodnego ujmowania życia jako faktu, jako daru i tajemnicy, a w szczególności dla ukazania tego znaczenia, jakie dla rzeczywistości życia wynika z dogmatu Stworzenia, Wcielenia oraz Odkupienia.

Po tych wstępnych i fundamentalnych rozważaniach przychodzi kolej na teologiczną analizę poszczególnych elementów życia, zmierzającą logicznie do określonej syntezy opartej na rozpoznaniu właściwego *principium*, jednoczącego i porządkującego poszczególne elementy. Tego rodzaju analiza powinna być dokonana w potrójnym zakresie: teologii materii, teologii płci i teologii życia.

Teologia materii byłaby zainteresowana przede wszystkim znaczeniem i przeznaczeniem materii żywej, biologicznej. Taka teologia musiałaby wykazać, w jakim znaczeniu także w zakresie praw biologicznych ujawniają się i działają prawa Boże w sensie czytelnym dla człowieka i w sensie stwarzającym pewną podstawę normatywną dla określonych działań, czyli — jaka myśl

Boża, stwórcza i zbawcza zawiera się w danym określonym porządku istnienia, w którym Bóg zechciał stworzyć człowieka (jako istotę także biologiczną).

Teologia płci miałaby na celu ukazanie myśli Bożej wyrażonej w samym fakcie stworzenia takiego właśnie układu, w którym pewna dwoistość form życia zmierzająca do zjednoczenia, otrzymuje w samym zjednoczeniu pewien nowy sens, stając się zarazem przyczyną życia. Analiza ta musiałaby się zająć zarówno samym sensem płciowości wziętym absolutnie, jak i antropologicznym umiejscowieniem tej rzeczywistości, a zwłaszcza przeniesieniem relacji płciowej w człowieku na płaszczyznę aktu osobowego.

Teologia życia, ujmująca rzeczywistość życia w sposób całościowy i formalny, obejmuje wewnętrzną istotę (formę substancjalną) życia, jako faktu, jako dynamizmu, jako podmiotu wykazującego określony stopień i określony charakter wewnętrznej jedności ontycznej, a także w swojej totalności, nie dopuszczającej dzielenia życia na niezależne strefy czy płaszczyzny. Jako główny przedmiot dociekań wysuwa się tajemnica jedności, jednoczenia i zagadnienie substancjalności principium jednoczącego. Jest to także próba syntezy nauk biologicznych i filozofii w tym przedmiocie. Po takiej analizie będzie logiczne przejście do teorii życia ludzkiego (ujęcie teologiczno-antropologiczne).

Tego rodzaju teoria jest konieczna dla przewyciężenia dualizmu w pojmowaniu istoty życia ludzkiego. Chodzi o dualizm niestycznych ze sobą koncepcji życia, z których pierwsza ma charakter empiryczny i scjentyficzny z wyraźną tendencją do materializmu, utylitaryzmu, pragmatyzmu itd. Druga koncepcja polega na pewnej idealizacji życia, z tendencją do platonizmu, pseudo-mistycyzmu, subiektywizmu itd. (zwłaszcza w formie sentymentalizmu) nie widząc związku istoty życia z jego materialnymi składnikami. Stąd konieczna jest teoria natury ludzkiej jako określonego obiektywnie kształtu życia, związanego z całym zespołem przyczyn tworzących życie, a więc widziana na tle całego kosmologicznego układu życia. Jest to widzenie ludzkości historycznej jako natury i natury jako człowieka istniejącego w konkretnym powiązaniu z biosferą, z kosmicznym środowiskiem życia; (a więc w pewnym sensie natura jako rzecz w kosmosie i jako przedmiot, obiekt, w totalnym procesie rozwoju życia, zależny od działania obiektywnych praw). Potrzebna jest w szczególności definicja ludzkiej podmiotowości, co ma ogromne znaczenie nie tylko dla określenia samej istoty życia ludzkiego, ale także dla określenia istoty samej sprawczości człowieka w zakresie życia, a konsekwentnie dla zro-

zumienia zasięgu jego etycznej odpowiedzialności w dziedzinie życia. W dalszym ciągu chodzi więc o istotę życia, ale rozpatrywanego tutaj jako akt, jako czyn, odpowiadający naturze podmiotowości.

Najpierw oczywiście wysuwa się kwestia ludzkiej specyfiki podmiotu. Co mianowicie decyduje o charakterze ludzkim konkretnego podmiotu życia: duchowość, materialność, jedność, złożoność, totalność, gatunkowość czy jednostkowość lub jeszcze coś innego, wyższego, co by pozwoliło na przewycięzenie antynomii (np. jednostka — gatunek) przez przeniesienie punktu ciężkości życia poza zakres istnienia ściśle podmiotowego (wewnątrz-subiektywnego)? Innymi słowy, jest to pytanie o formalne principium życia ludzkiego, a więc czynnika tworzącego człowieka jako podmiot, który jest adekwatnym źródłem własnych aktów jako aktów życia ludzkiego.

Po drugie wyłania się kwestia samej istoty aktu życia jako odpowiadającego ludzkemu podmiotowi. A więc co znaczy, że człowiek żyje, nie w znaczeniu faktu, lecz aktu? Ponieważ pojęcia (a także rzeczywistości) podmiotu i przedmiotu są wewnętrznie (istotnie) korelatywne, dlatego jest oczywiste wymaganie adekwatności istotnej treści aktu do natury samego podmiotu. W świetle tego wymagania w samym podmiocie (w istotnej zawartości) aktu powinna się zjawić adekwatna treść życia jak i treść człowieka — w wewnętrznym wzajemnym przenikaniu. Musiałaby to być taka treść, która odpowiada minimum integracji ludzkiego podmiotu. Podmiot ludzki bowiem nie może w żadnym razie stać się anonimowym elementem żyjącego kolektywu, gatunku, czy materialnym substratem zdolnym jedynie do przeżywania (doznawania) w sposób bierny jakiegoś deterministycznego czy mitycznego fatum życia.

Ponieważ z wielu przesłanek (filozoficznych i teologicznych) wynika, że nie da się zignorować osobowego charakteru ludzkiego podmiotu, a nawet trzeba osobowość uważać za właściwe źródło ludzkich aktów, powinno się wyjaśnić, w jakim znaczeniu w samym przedmiocie aktu jest zawarty ten osobowy odpowiednik. Jest jasne, że proste zaakceptowanie konieczności obiektywnych, składających się na proces życia, nie oznacza wzniesienia się ponad materialno-biologiczne *totum*, będące sumą anonimowych i zdeterminowanych procesów. Także przyjęcie życia jedynie jako sumy możliwości, które dają się spożytkować przez świadome sterowanie i interwencję podmiotu włączającego się w przebieg naturalnych procesów, nie stawia podmiotu ludzkiego ponad płaszczyznę przyczyn formalnie naturalnych i fizycznych. Sama racjo-

nalizacja nie jest więc w prawdziwym znaczeniu humanizacją natury.

Dopiero na płaszczyźnie wolności osobowej, aktualizującej się i wypełniającej przez miłość (jako wybór konkretnie miłowanego dobra) można mówić o przekroczeniu płaszczyzny anonimowości i mechaniki statystycznej. Aktem życia jest zatem jakaś forma aktualizującej się wolności osobowej, czyli miłości osobowej. Czy jednak pełny sens tej miłości da się wysnuć z samej definicji człowieka jako osoby? Człowiek przecież nie jest osobą absolutną, *per se*, lecz osobowością złożoną, stworzoną i skończoną. Nie jest z góry daną pełnią osoby, doskonałą pod każdym względem, lecz jest osobą stającą się (*in fieri*). Jest współ-osobą i wspomniane samotworzenie osoby oznacza także jej współtworzenie, gdyż nie jest nigdy dziełem odizolowanej jednostki, ale dokonuje się przez twórczy i samowychowawczy dialog. To *fieri* osoby nie stanowi rzutowania w pustą przyszłość, lecz nawiązuje do tego, co już jest dane i co zarazem jest zadane jako powinno. Cały ten proces dokonuje się w materialnej i cielesnej strukturze życia. Stąd miłość wykraczając poza materialny i ograniczony kontekst (podłoże) przedstawia się jako tajemnica niezrozumiała i niesprowadzalna do treści świata widzialnego. Z pomocą przychodzi dopiero prawda o Stworzeniu, która wyjaśnia sam problem genezy, celu i osobowego sensu życia, będącego aktualizacją miłości. Sytuacja osoby, postawionej wobec oraz wewnątrz aktu twórczego, nasuwa takie określenie przedmiotowej treści aktu życia ludzkiego jako osobowego: miłujące przyjęcie (współ-przyjęcie) daru swego współ-stworzenia w świecie. Wnikając jeszcze głębiej w treść teologicznej analizy aktu twórczego, można zaproponować definicję: żyć — to znaczy przyjąć (współprzyjąć) Boga darującego się człowiekowi poprzez całość natury ludzkiej. Życie nie jest więc deterministyczną koniecznością, lecz jest szansą nieskończonej i doskonałej wolności wybrania Boga przez miłość, co z kolei wynika z naszego wybrania przez Boga. W ten sposób życie osoby jest dialogiem z absolutnie-miłującą Osobą (por. Prolog Ew. św. Jana i całą teologię św. Pawła). Tego rodzaju jednak życie ludzkie nie wypełnia się poza ciałem, lecz dokonuje się właśnie w cielesnej konstytucji człowieka, a ściśle biorąc, w ciele ludzkości, które z zamysłu Bożego jest pewną jednością. Ma to swój fundament już w naturze stworzonej, a w pełni objawia się i urzeczywistnia w Chrystusie. Na tej podstawie możliwa jest do przyjęcia sakramentalna symbolika ciała.

W tak rozumianej tajemnicy życia rodzina zajmuje szczególne miejsce. Nie jest tylko narzędziem czy funkcją, ale stanowi

w jakimś sensie szczyt i syntezę życia (uwzględniając oczywiście całą niepełność i ułomność rodziny ujmowanej jedynie w sensie naturalno-historycznym). Ta — mimo wszystko — pozycja rodziny widoczna jest zarówno ze stanowiska życia (gdyż płodność jest podstawowym aktem i przejawem życia, przewyższającym absolutnie same akty konsumpcji, tj. przeżywania czy używania życia), jak ze stanowiska osoby i jej powołania. W strukturze bowiem rodziny mamy niewątpliwie do czynienia ze wspólnotą integralnie i formalnie ludzką, tj. opartą na tym, co istotnie ludzkie, a zatem ze wspólnotą transcendentną w stosunku do wszystkich tych form współdziałania, które opierają się na cząstkowym aspekcie człowieczeństwa oraz do wszelkich immanentnych dla świata aktów i procesów życia. Oba te aspekty przenikają się wzajemnie. Rodzina jest pełną realizacją życia ludzkiego, ponieważ jest środowiskiem człowieka, źródłem życia oraz osobowym i wspólnotowym (świadomym, odpowiedzialnym i miłującym) przyjęciem życia. Momenty te, charakteryzujące w sposób istotny samą sytuację życia ludzkiego, rodzina jednoczy ze sobą (i w sobie) w sposób nierozzerwalny. Zarazem jest pełną realizacją ludzkości, gdyż łączy zasadnicze ludzkie relacje: osoby do osoby, z podkreśleniem aspektu dobra wspólnego i Dobra Najwyższego; ludzkości do ludzkości, czyli relację ludzkości rodzącej do ludzkości rodzonej w konkretnej sytuacji historyczno-społecznej; osoby do natury ludzkiej, a przez nią do bytu w ogóle. Przez rodzinę zatem i w rodzinie człowiek łączy się z całą ludzkością w jedności genetycznej, wspólnotowo-osobowo-społecznej oraz ontyczno-historyczno-eschatologicznej.

II. RODZINA JAKO ZASADA LUDZKIEJ AKTYWNOŚCI W ŚWIECIE

1. Normatywny obraz świata z punktu widzenia rodziny

Rodzina staje się podstawą normatywną dla określenia sensu i celowości świata. Chodzi o ustalenie sensu i celowości określonych form działania ludzkiego w świecie, a także o wykazanie, że rodzinne ukierunkowanie całej doczesnej aktywności człowieka w świecie nie jest faktem przypadkowym i ubocznym, lecz stanowi zasadę istotną i wewnętrzną tej aktywności. Poszczególne formy aktywności różnią się między sobą ze względu na ich bliższą lub dalszą relację do faktu oraz istoty rodziny.

a) Działania mające bezpośredni związek z rodziną

Wymienić należy najpierw działania przygotowawcze, tj. konkretne planowanie założenia rodziny związane z krystalizowaniem się samej decyzji stworzenia rodziny, a więc kontakty zapoznawcze, rozwój przyjaźni w kierunku miłości dojrzałej, czyli cała psychologiczna, osobowa i moralna geneza decyzji małżeńskiej.

Po drugie należą tu czynności wynikające z faktu założenia rodziny, a zwłaszcza trwania w więzi rodzinnej. Zaliczyć do nich trzeba wysiłki człowieka zmierzające do zagwarantowania jedności, trwałości, wierności w rodzinie, do rozwijania jej duchowego bogactwa, obrony pozycji moralnej, tworzenia właściwej atmosfery wokół rodziny (w relacjach poza-rodzinnych), a także do ochrony świętości i doskonałości innych rodzin oraz odpowiedzialności za każdego człowieka, każde życie ludzkie i wszelkie jego istotne przejawy.

Ponadto należy uwzględnić czynności wynikające z wyboru życia w celibacie, a więc rezygnacji z własnej rodziny. Mają one na celu głębsze i doskonalsze zrealizowanie powołania ludzkiego (ludzkości), a tym samym podniesienie i uświęcenie samej tajemnicy małżeństwa i rodziny, tj. tajemnicy życia ludzkiego w najgłębszych źródłach. Między innymi jest to pomoc świadczona każdej konkretnej rodzinie przez podkreślenie duchowego i religijnego charakteru wszelkiej więzi międzypersonalnej. Ta forma ma na celu sakramentalne, zbawcze i uświęcające wzięcie odpowiedzialności za godność i świętość wszelkiej więzi ludzkiej, mającej swoje źródło i doskonałe (eschatologiczne) wypełnienie w Tajemnicy Chrystusa i Kościoła.

b) Czynności pozostające w relacji pośredniej do rodziny

Na pierwsze miejsce wysuwa się cały zakres czynności zmierzających do podtrzymania życia wegetatywnego, tzn. staranie się o pokarm i środki utrzymania. Czynności te tylko wtedy odpowiadają swojej ludzkiej i rodzinnej normie, jeśli są wyrazem świadomości, że życie ludzkie jest darem nieustannie otrzymywanym i przyjmowanym. Również każdy wysiłek zmierzający do jego utrzymania i rozwoju jest wyrazem oddania się Ojcu, od którego wszelki dar dobry pochodzi oraz znakiem wdzięczności. Dlatego Pismo św. każe spożywać wszelki pokarm z wdzięcznością i prośbą o chleb powszedni adresuje do Ojca wszelkiego życia. Wdzięczność chrześcijańska jest najbardziej odpowiednim sposobem oceny daru i jego właściwym przyjęciem. Wdzięczność i ra-

dość są szczególnymi znakami nadziei chrześcijańskiej. Stąd radosna uczta (Kana Galilejska) jest przygotowaniem do biesiady w Królestwie Niebieskim, gdzie będziemy zasiadać do stołu z Jezusem Chrystusem (Ostatnia Wieczerza).

Konsekwentnie narzuca się temat troski o zdrowie, ochronę i przedłużenie życia, o najpiękniejsze i owocne jego wykorzystanie. Pojawia się więc pytanie o pełny sens medycyny, higieny, o ludzki i chrześcijański sens cierpienia, słabości i śmierci — widziany i doświadczany w kontekście rodziny. Należy zdać sobie sprawę ze znaczenia wielu zabiegów o życie ludzkie doczesne wobec faktu kruchości jego materialnych podstaw, wobec nieubłaganej konieczności śmierci. Powstaje pytanie o właściwy sens troski o urodę, estetykę ciała i stroju, o modę i postęp w tej dziedzinie jako przejawów osobowego i międzyludzkiego społecznego kontaktu. Wypada więc wyjaśnić charakter symboliki ludzkiego ciała i gestu z uwzględnieniem zarówno osobowego jak płciowego charakteru ludzkiej natury.

Trzecia dziedzina czynności obejmuje działanie zmierzające do zdobycia wiedzy (znajomość praw życia), kultury i etyki życia zarówno w rodzinie jak i poza nią. Szczególnie chodzi o przeniesienie atmosfery rodzinnej — jako podstawowego wzoru — na wszelkie kontakty ludzkie (braterstwo ogólnoludzkie). Dokonuje się to przez tworzenie różnych, analogicznych do rodziny, zbiorowości, rozwijających i pogłębiających wartości, składające się na całość duchowego bogactwa rodzinnej wspólnoty. Życie towarzyskie oraz działalność w organizacjach społecznych, artystycznych i sportowych mają być pojęte jako pomoc do wzbogacenia rodziny i do zacieśnienia jej wewnętrznych więzów duchowych; nie wolno im natomiast przyczyniać się do rozluźnienia i wewnętrznego spustoszenia. Rozwiązanie tych kwestii możliwe jest przy głębokim wniknięciu w życie psychiczne i psycho-społeczne człowieka.

e) Czynności pozostające w ogólnej relacji do rodziny

Należy do nich przede wszystkim cały zakres działalności ekonomicznej, postęp nauki i techniki, organizacja pracy w kierunku zwiększenia produkcji, wymiany dóbr i usług, a więc wszystko to, co zmierza do zapewnienia szerszych i trwalszych podstaw dla ludzkiej egzystencji i ma na celu w pierwszym rzędzie zapewnienie bytu rodzin. Cały ten wysiłek ma jednak tylko wtedy sens prawdziwie ludzki i rodzinny, kiedy nie prowadzi do alienacji i dezintegracji osoby na skutek totalnego wtopienia człowieka w ściśle materialny i technologiczny proces produkcji,

lecz zakłada i stanowi potwierdzenie suwerenności i transcendencji osoby ludzkiej w stosunku do świata rzeczy, mechaniki i cyfry. Nie powinien też powodować zaniknięcia więzów rodzinnych w strukturach materialno-ekonomicznych. Odwrotnie, celem jego ma być rozwój i doskonalenie więzi rodzinnej przez właściwy podział pracy i lepszą jej organizację oraz przez skierowanie samej produkcji na zaspokojenie potrzeb poszczególnych rodzin i całej ludzkości jako powszechnej rodziny.

Wreszcie nie wolno opierać się na założeniu, że życie ludzkie jest faktem jednostkowym i polega jedynie na konsumpcji zdobytych środków i odkrytych możliwości bytowych. Uznanie *explicite* pierwszeństwa więzi rodzinnej, a zwłaszcza relacji rodzicielskiej jako podstawy określającej sens życia, powinno towarzyszyć wspomnianym czynnościom. Należy więc planować postęp i organizację życia gospodarczego we wszystkich jego przejawach nie pod kątem egoistycznie rozumianych potrzeb pokolenia ludzi dorosłych, a więc tych, którzy rozporządzają siłą i środkami konsumpcyjnymi, lecz ze względu na integralnie rozumianą potrzebę ludzkości, realizującej swoje powołanie poprzez konkretne wspólnoty rodzinne. A zatem cały wysiłek dorosłego pokolenia ma być świadomie kierowany ze względu na młode, przychodzące pokolenie. Właściwy bowiem rytm życia ludzkości nie ujawnia się na płaszczyźnie społeczno-geograficznej, lecz zachodzi w pionie genetycznym, który określa wewnętrzny kierunek historii ludzkiej, będącej zarazem historią rodziną. Dlatego w gruncie rzeczy cały wysiłek, utożsamiony czasem z pracą i postępem jest w istocie swojej dialogiem, w którym nowe pokolenie otrzymuje w formie daru konkretny kształt świata i określoną formę ludzkiego życia, wypracowaną przez dotychczasową historię. W ten sposób w łonie samej ludzkości dokonuje się — podobnie jak to się dzieje w samej istocie Kościoła — powszechne przekazanie (*traditio*) siebie samej, swojej tożsamości, swojego człowieczeństwa. Konsekwentnie spuścizna życia ludzkiego zostaje przyjmowana w całej jego integralności poprzez spotkanie w kontekście kultury społecznej, opartej na ludzkiej interpretacji płodności, a więc w oparciu o fundamentalną dla ludzkości konstytucję rodziny.

Druga dziedzina czynności kręgu dalszego obejmuje działania prawno-polityczne spełniane przez człowieka. Podstawą i celem wszystkich systemów prawno-politycznych jest transcendentne powołanie osoby i wspólnoty ludzkiej. Realizuje się ono w rodzinie ziemskiej w sposób częściowy i przygotowawczy, a osiąga swoją pełnię eschatologiczną i zbawczą we wspólnocie ludu Bożego. Wynika stąd nadrzędny i normatywny charakter wspólnego dobra

w stosunku do wszelkiej jurysdykcji czy kompetencji społecznej i politycznej, przy czym dobro wspólne należy tu rozumieć w sposób uniwersalistyczny. Wszelka władza polityczna i wszelkie formy ustroju politycznego posiadają sens etyczny i zarazem pomocniczo-służebny w stosunku do wspomnianej zasady dobra wspólnego.

Niezależnie od powyższej płaszczyzny prawno-politycznej i niejako ponad nią rozwija się szeroka, ogólnoludzka działalność (kontakty okolicznościowe, relacje trwałe, formy organizacji i współpracy) w dziedzinie oświaty, wychowania, kultury, sztuki, turystyki, życia rozrywkowego. Obejmuje ona życie intelektualne i estetyczne w najszerszym znaczeniu. Specyfiką tych form działania jest bezinteresowność (nieużyteczność), nieprzeziębienie ideologią, brak zacieśnienia specjalistycznego, uniwersalistyczne otwarcie się na każdego człowieka i na każdą autentyczną wartość ludzką, co sprzyja powszechnemu dialogowi wewnątrz duchowego świata ludzkości. Koniecznym warunkiem, a także celem uprawiania tych form działalności jest swobodne kształtowanie opinii publicznej i wolny dostęp do publicznej informacji. Stąd i dysponowanie środkami masowej informacji powinno wykluczyć posiadanie jakiegoś monopolu politycznego. Podstawowym bowiem zadaniem jest umożliwienie powszechnego dostępu do kultury ogólnoludzkiej oraz uczestnictwa w dobrach duchowych nie tylko wypracowanych w ciągu dziejów, ale także tworzonych w aktualnym procesie formowania się kultury ludzkości.

Tego rodzaju aktywność w szczególny sposób pozwala zrozumieć życie ludzkości jako ciągłość żywej, wewnętrznej tradycji, która jest aktualizowana i wyrażana najpełniej przez więź rodzicielską. Tradycja ta ma istotnie coś z rodzicielstwa spełniając jego funkcje w sferze duchowo-wspólnotowej autorealizacji ludzkości. Tym samym nie ma ona charakteru statycznego, nie polega na mechanicznym przejmowaniu form, lecz jest świadomym i twórczym dialogiem. Zadanie dialogu polega na przekazaniu całego bogactwa życia ludzkiego poprzez symbol słowa i dar miłości. Takie przekazywanie życia (w sensie integralnym i ogólnoludzkim) samo jest życiem. Jest formą aktualizowania się ludzkości, a zarazem aktem i symbolem jej rodzinnego ukonstytuowania. Wyraża bowiem (jak to już w innym miejscu podkreśliliśmy) danie i przyjęcie (życia), zastępuje słowo i odpowiedź, stanowi wspólny wyraz wdzięczności i zachwytu nad tajemnicą istnienia, nawet w przypadku przeżywania ludzkiego dramatu.

Warunkiem rzetelności tego dialogu, będącego aktualizacją rodzinnego powołania ludzkości, jest zachowanie (a także i rozwój

i doskonalenie) autentycznego wyrazu miłości. Oznacza to przede wszystkim odnalezienie i uratowanie centralnego symbolu, który jednocześnie stanowi treść dialogu, tj. symbolu człowieka. Chodzi o właściwe odczytanie i wyrażenie tego symbolu poprzez wszystkie podporządkowane mu znaki cząstkowe, składające się na całość duchowego obcowania ludzkości samej z sobą. Rodzinny i symbolicznie-ludzki charakter mowy człowieka jest normą dla wszystkich znaków, słów i gestów, poprzez które osoba ludzka wyraża siebie samą. W tym też akcie mocą symbolu człowieka, który w sobie nosi, wyraża ona godność natury ludzkiej i powszechny sens ludzkiego istnienia, jak również ciężar odpowiedzialności za autentyczną prawdę aktualizowanego człowieczeństwa (choćby konkretnie chodziło o tak prosty i naturalny gest, jak np. położenie ręki na główce dziecka).

Osobowy charakter symbolu człowieka wskazuje ponadto na nierozzerwalność elementu prawdy i miłości w każdym cielesno-materialnym znaku, będącym w istocie objawieniem się człowieka w widzialnej płaszczyźnie świata. Dlatego podstawowe wartości ludzkiej kultury nie istnieją w oderwaniu od struktur zewnętrznych. Każda prawda i piękno jest zarazem objawieniem i potwierdzeniem wartości, każdy fałszywy symbol staje się negacją i dezaprobatą wartości. Wynika stąd konieczność przyjęcia odpowiedzialności moralnej i to o zasięgu ogólnoludzkim, za autentyczność znaku-symbolu człowieczeństwa, wyrażonego w cielesnym, materialnym tworzywie życia.

Osobno można by mówić o pewnych formach społecznej aktywności rozwijanych w płaszczyźnie Kościoła, mimo że wiele z wymienionych wyżej czynności dotyczy również chrześcijan w ich misji urzeczywistniania osobowej wspólnoty ludzkości.

W samym związku rodziny z Kościołem został objawiony nie tylko religijny, lecz także eschatologiczny sens życia ludzkiego, ponieważ w zjednoczeniu Chrystusa z Kościołem dokonało się to, co by można nazwać pełnią ludzkiego życia i doskonałym spełnieniem ludzkiej wspólnoty, a więc to, co stanowi sens małżeństwa i rodziny.

We wspólnocie Kościoła objawia się także symboliczny, sakramentalny charakter ciała ludzkiego, powołanego i przeznaczonego do oznaczania jedności Ciała Chrystusowego, czyli ludzkości zbawionej przez Ofiarę Krwi. Mocą tej Krwi małżonkowie chrześcijańscy uczestniczą w misji kapłańskiej, profetycznej i królewskiej oraz sami stają się znakiem dla świata.

2. Ocena moralnego kryzysu małżeństwa i rodziny

Fakty negatywne w obyczajowości płciowej powinny otrzymać teologiczną interpretację. Na ogół wszyscy zdają sobie sprawę z tego, że w dziedzinie życia płciowego i rodzinnego dzieje się wiele złego, ale nie wszyscy umieją wskazać istotę tego zła i znaleźć dla niego właściwą interpretację. Niektórzy przeakcentowują elementy wtórne tego zjawiska, wyróżniając albo stronę psychologiczno-przeżyciową, albo zatrzymując się niemal wyłącznie na konsekwencjach zdrowotnych lub prawnospołecznych, nie zauważają w ogóle etycznej strony zagadnienia. Inni traktując normy etyki płciowej jako wyłącznie ustanowione przez ludzi lub będące wynikiem społecznej ewolucji, skłonni są masowość pewnych faktów uznawać za zjawisko normalne, a nawet normatywne, jak gdyby przez samo przekraczanie normy problem moralny w tej dziedzinie przestał istnieć. Wszystkie te niepełne oceny opierają się bądź na błędnym pojmowaniu etyki, bądź na niewłaściwym rozumieniu człowieka, bądź na jednym i drugim, tj. na niedostrzeganiu istotnej relacji, jaka zachodzi między człowieczeństwem a etycznym charakterem działania.

a) Istota nieładu w dziedzinie płci

Należy na samym początku stwierdzić, że istoty zła, jakie się dzieje w dziedzinie życia płciowego i rodzinnego, nie da się dostrzec ani zrozumieć bez uwzględnienia religijnej natury człowieka i religijnego fundamentu całej etyki. Nie znaczy to, jak niektórzy sądzą, że nie da się jej zrozumieć w płaszczyźnie antropologicznoetycznej. Płaszczyzna ta bowiem jest w swej najgłębszej treści religijna. Ujawnia się to szczególnie jasno właśnie w odniesieniu do małżeństwa i rodziny. Zdanie to nie oznacza potwierdzenia mylnego, urazowego przekonania wielu chrześcijan, uważających grzech seksualny za grzech jako taki albo za największy ze wszystkich. Nie można jednak nie podzielać przeświadczenia całej tradycji chrześcijańskiej (mającej swe oparcie u św. Pawła Apostoła), że grzech ten posiada pewną szczególną wyróżniającą go cechę. Mianowicie nie ulega wątpliwości, że grzech seksualny deformuje najgłębiej i najbardziej wszechstronnie osobowość człowieka, degradując radykalnie jego godność jako istoty religijnej i zarazem duchowo-materialnej. Trzeba jasno powiedzieć, że sedno grzechu nie leży w jego skutkach, a tym bardziej w jakiejś konkretnej grupie skutków dosięgających bezpośrednio człowieka

i jego sytuacji w świecie. Grzech ten polega właśnie na zafałszowaniu relacji do Boga, stanowiącej podstawę stworzonej natury człowieka (życia ludzkiego). Życie płciowe (małżeńskie) posiada bowiem sens antropologiczny i etycznie normatywny. Oznacza to, że człowiek staje się, w oparciu o własny dar życia i zdolność rodzicielską, świadomą i odpowiedzialną współ-przyczyną życia ludzkiego. Jednocześnie w tym samym akcie uznaje swoją absolutną zależność od Boga jako dawcy i stwórcy życia, a więc jedynego Ojca, który chciał, aby Jego miłość do stwarzanego człowieka była symbolizowana przez zjednoczenie płciowe (małżeństwo), czyli przez jedność ciała.

Przez powołanie rodzicielskie wyrażone w istocie płci człowiek otrzymuje szansę zajęcia pozycji pośredniczącej między Absolutnym Źródłem życia, a konkretnym procesem, w którym sam uczestniczy. Zajmując więc określone stanowisko wobec życia przychodzącego, *ipse facto* człowiek ustosunkowuje się wobec sensu własnego życia. Przyjmuje i aprobejuje totalny sens tego życia jako daru Miłości Stworczej lub też odcinając się od tej relacji stawia siebie i ludzkość poza jedyną realną więzią stanowiącą podstawę sensu życia, tj. więzią, istniejącą między Bogiem a życiem. Postawa zatem względem źródeł życia zawartych w samej istocie płciowości jest albo zaaprobowaniem ludzkiego życia jako daru Bożej Miłości, albo postawieniem się poza prawem do życia. Trzecia możliwość zachodząca *explicite* lub *implicite* w grzechu seksualnym jest uzurpacją zdążającą do przywłaszczenia sobie Boskiej władzy nad życiem ludzkim, próbą postawienia siebie na miejscu Boga. Wyraża się to w posługiwaniu się życiotwórczą mocą, daną od Boga, w sposób całkowicie suwerenny, absolutnie niezależny i nieskrępowany jakąkolwiek religijną odpowiedzialnością. Człowiek czyni się wówczas jedynym i wyłącznym panem własnego życia i życia ludzkości, jedynym interpretatorem człowieczeństwa; czyni się własnym bożkiem, popełniając oczywiście błąd w poznaniu Boga, a pośrednio i w sposób niezamierzony potwierdzając, że nie można kształtować podstawowego sensu życia ludzkiego poza relacją do jakiegoś „boga”. Obserwacja życia ludzkiego i rozwijania się niewiary pozwala lepiej zrozumieć pojawiający się na tle historii objawienia pewien stały związek między grzechem seksualnym a bałwochwalstwem. O ściśle religijnym charakterze relacji płciowej świadczy fakt, że grzech przeciw małżeństwu często jest nazywany w Biblii bałwochwalstwem i na odwrót niewierność narodu wybranego wobec Przymierza jest tłumaczona jako cudzołóstwo Izraela. Sam bowiem stosunek Boga do narodu wybranego po zawarciu Przymierza został zobrazowany przez mi-

łość oblubieńczą. W podobny sposób później miłość Boga-Człowieka do Kościoła, objawiona na krzyżu jest ukazana w Piśmie św. jako podstawa interpretacji chrześcijańskiego małżeństwa (por. 1 Kor 6, 12—20; Ef 5, 3—7; 21—33; 1 Tes 4, 3—7).

Określona wyżej istota grzechu seksualnego wiąże się z symbolicznym charakterem płci i sakramentalnym charakterem ciała oraz z religijnym sensem życia ludzkiego, którego szczytowym przejawem — w płaszczyźnie stworzenia — jest współdziałanie z Bogiem w formie posłannictwa rodzicielskiego. Życie płciowe wraz z tajemnicą rodzicielstwa wyraża w szczególny sposób więź ludzi z Bogiem i zawierającą się wewnątrz niej istotę wszelkiej relacji międzyludzkiej (więzi wspólnotowo-osobowej) zarówno w ramach jednej konkretnej rodziny, jak i całej ludzkości. Życie płciowe nie może być zrozumiane poza tą płaszczyzną religijną. Konsekwentnie poza relacją do Boga nie można pojąć grzechu przeciwko płci, jako zła etycznego, tj. istotnie ludzkiego, a nie tylko jako zła psychicznego, fizycznego, biologicznego itp. w dziedzinie płci.

Zburzenie właściwej relacji do Boga niweczy tym samym (albo ściślej zawiera już formalnie w sobie zniszczenie wewnętrznego ładu natury ludzkiej) ład osoby i wspólnoty ludzkiej, zanim jeszcze skutki tego nieładu staną się dostrzegalne na zewnątrz. To wewnętrzne zburzenie ładu u jego źródła, tj. w samej naturze ludzkiej, ujawnia się nieubłaganie i konsekwentnie na różnych płaszczyznach życia ludzkiego, wnosząc wszędzie charakterystyczne piętno rozbicia, rozłamu, separacji i rozczepienia osobowości.

b) Antropologiczny obraz grzechu

Zasadniczym rysem zła spowodowanego przez grzech seksualny jest rozszczepienie wniesione w naturę ludzką. Jest to rozdźwięk między naturą a ludzkością tj. między naturą ludzką a tym sensem ciała, w którym jedność ciała wyraża jedność ludzkości opartą na relacji rodzenia. Ta podstawowa relacja realizująca się przez akt zjednoczenia płciowego decyduje o wewnętrznej, ontologicznej jedności rodzaju ludzkiego. Z jednością bowiem ontyczną — w odróżnieniu od gatunków zwierzęcych — wiąże się nierozzerwalnie współistnienie relacji etycznej, polegającej na świadomym wyrażaniu sensu rodzicielskiego, opartego na przeznaczeniu płci. Nie wystarczy tutaj faktyczne pochodzenie człowieka na drodze czysto biologicznego zjednoczenia komórek. Jest to podstawowa forma jedności ludzkiej (jedność natury i ludzkości), której są podporządkowane ontologicznie, egzystencjalnie i moralnie wszystkie inne formy jedności. To też rozerwanie tej relacji godzi najgłębiej w on-

tologię ludzką. W wyniku tego ludzkość staje się jedynie sumą jednostek fizycznie podobnych, ale nie jest formalną, tj. ludzką, ontologicznie-etyczną jednością.

Ten sens grzechu można określić także jako porzucenie jedności ciała (tajemnicy jedności Ciała Chrystusa, będącej formą istnienia stworzonej ludzkości). Ciało nie jest wielkością matematyczną i nie podlega dodawaniu. „Dodawanie” ciała do ciała nie daje jedności, lecz tworzy sumę dwóch jednostek. Zjednoczenie ludzkie, zawierające i wyrażające sens jedności ciała, jest ściśle i wyłącznie dziełem Bożym. Stanowi bowiem formę istnienia ludzkości nadaną jej przez stworzenie, choć w swoim zaktualizowaniu zależną od wolnej decyzji człowieka. Sama jedność w dziedzinie płci jest więc dziełem Bożym, jest aktem stworzonym. Objawienie świadczy niedwuznacznie, że Bóg sam jest autorem tej jedności, która nazywa się małżeństwem i która należy do istotnych elementów natury ludzkiej. Jeżeli tego rodzaju jedność człowiek próbuje zastąpić ideą jedności wynalezioną przez siebie i realizowaną w oparciu o czynnik emocjonalny, biologiczny, społeczny, funkcjonalny lub jakkolwiek inny, przyjęty w podmiotowej motywacji, to tak pomyślana jedność nie wychodzi poza wymiar czysto intencjonalny i nie staje się nigdy sama przez się realną jednością. Taka próba postawienia jedności matematycznej w miejsce jedności mistycznej (jaką jest jedność ciała) jest karykaturą człowieka, ponieważ usiłuje zastąpić obraz Boży w człowieku obrazem wymyślonym przez człowieka. Będzie to raczej jego własne wyobrażenie oparte na obserwacji świata materialnego, ograniczone do sfery doświadczalnej, a więc nie przekraczające poziomu znaczeń, związanych ze sferą zmysłów. Nieodparcie narzuca się tu powiedzenie św Pawła o zamianie obrazu Bożej chwały na chwałę czworonogów i płazów. To, że tego rodzaju *animal* jest zarazem *rationale*, nie ratuje bynajmniej jego sytuacji, lecz ją jeszcze pogarsza (por. Rz 1, 21—26).

W ślad za omówionym wyżej rozszczepieniem idzie izolacja międzyosobowa. Suma dwóch ciał i dwóch podmiotowych uczuć nie prowadzi do jedności osobowej ani tym bardziej jej nie oznacza. Zjednoczenie, oparte na samej odpowiedzialności psychosomatycznej, zaspakaja najwyżej wzajemne potrzeby, które same w sobie mogą być bardzo szlachetne. Będą to jednak tylko potrzeby o znaczeniu ściśle wewnątrz-podmiotowym, a więc potrzeby indywidualne, osobiste, prywatne. Do prawdziwej wspólnoty brakuje tu ontycznej jedności podmiotowej, która jest czymś stworzonym przez Boga. W rezultacie brakuje także jedności przedmiotowej, czyli jednej wewnętrznie treści osobowego współdziałania. Jeśli bowiem dwoje ludzi nie czyni tego samego, j e d n e g o dzieła, któ-

re jest zadane dla jedności płciowej, to konsekwentnie czyni „każdy to, co jest swoje”, tj. uaktywnia jedynie każdy na swój sposób mechanizm reakcji psychofizycznych. Tym samym nie reprezentują Boga wobec przychodzącego życia, tj. wobec stwarzanej ludzkości. Nie wyrażają też ludzkości (przez symbol jedności ciała, który nie leży w zakresie mocy sprawczej człowieka) w akcie kultu, wdzięczności i miłości dla Boga. Akt ten bowiem jest odpowiedzią na dar stworzonego życia objawiany aktem miłości rodzicielskiej. Całej tej symboliki nie ma w akcie grzesznym nie liczącym się z istotą powołania małżeńskiego i rodzinnego (przy okazji warto podkreślić, że grzech seksualny nie polega na tym, co się r o b i, lecz na tym, co się o d r z u c a przez to, co się czyni).

Jest więc widoczne, że w grzechu nie ma jedności osobowej. Są w nim natomiast dwie rozbieżne akcje, z których każdą zamyka się ściśle w granicach własnego podmiotu, nawet jeżeli oba podmioty nawzajem się p o t r z e b u j ą, by tego rodzaju akcje sprokować. Wówczas jeden podmiot odnosi się do drugiego na zasadzie impulsu i wzajemnie odbierając podniecie traktuje ją jako katalizator dla własnego systemu reakcji. Nie ma więc jednego działania, lecz są dwa oddziaływania. Każda osoba przeżywa jedynie samą siebie, traktując drugą osobę jako jedynie funkcjonalne przedłużenie własnego organizmu.

Dwoje, odrzucając wyznaczoną im przez Boga pozycję pośredniczącą między stworzeniem a życiem, przekreśla nie tylko swoją własną jedność, ale także jedność między nimi, a życiem poczętym i powołanym do zrodzenia, czyli jedność między podmiotem rodzącym a podmiotem zrodzonym. Jeśli bowiem życie ma być zrodzone w sensie l u d z k i m, zakłada konieczność zjednoczonego po ludzku (w małżeństwie) podmiotu rodzącego. Człowiek może być w sensie ścisłym zrodzony przez człowieka a nie przez materialną tylko zbieżność współdziałania dwóch organizmów fizycznych, czyli przez „sumę” tego, co męskie i żeńskie. Byłaby to bowiem płaszczyzna tylko biologiczna, gatunkowa, a nie wspólnotowo-osobowa, czyli ludzka. Przy pominięciu tej jedności która decyduje o całkowicie ludzkim charakterze podmiotu rodzącego, nie ma pełnej, antropologiczno-etycznej relacji rodzenia, a więc nie ma ściśle ludzkiej relacji między rodzicami (tzn. pseudo-rodzicami) a dziećmi. które są tylko przypadkowym rezultatem przeżyć płciowych. Jest widoczne, że braku tej relacji ontologicznej nie można uzupełnić przez czysto intencjonalną zgodę na fakt poczęcia czy narodzenia i przyjęcia *ex post* odpowiedzialności za wychowanie dziecka (choć ma to niewątpliwe znaczenie prawno-społeczne). Relacja rodzicielska w swej symbolicznej istocie kształtuje się w samej

jedności ciała (w sakramencie), a nie w jedności poglądów czy uczuć.

Konsekwencją i wtórnym znakiem scharakteryzowanej wyżej dysharmonii jest powszechne sieroctwo duchowe i osamotnienie obserwowane w atmosferze współczesnego świata. Rozdźwięki i antagonizmy w rodzinach, walka pokoleń nie znajdujących wspólnej płaszczyzny porozumienia, kultywowanie postawy egoistycznej i konsumpcyjnej w łonie samego małżeństwa i rodziny, używanie przemocy i sankcjonowanie metod nienawiści w życiu publicznym i społecznym — to przejawy rozkładu wspólnoty ludzkiej. Szczególnie wymowne jest rozpowszechnienie się postawy traktującej potomstwo jako dodatkowy załącznik do planów osobistego szczęścia, jako przedmiot czysto ekonomicznej kalkulacji i samowolnych, arbitralnych rozstrzygnięć, wkraczających w najgłębsze prawa ludzkie. Obserwuje się — ogólnie mówiąc — daleko posunięty zanik wspólnoty ludzkiej, co jest zupełnie logicznym i koniecznym następstwem rozpadu samej etycznej substancji życia ludzkiego. Te konsekwencje siłą bezwładu na sposób reakcji łańcuchowej przenikają coraz dalej i szerzej we wszystkie warstwy życia i aktywności człowieka w świecie. Ludzkość staje się luźnym zbiorowiskiem jednostek i grup (a raczej stad) ludzkich, zwalczających się wzajemnie lub wchodzących w kompromis dla eksploatacji możliwości życiowych lub zaspokojenia partykularnych ambicji czy interesów. Świat nie jest rządzony z punktu widzenia ludzkości jako jedności, lecz kierowany jest z pozycji ludzi dorosłych i silnych; dysponują oni środkami przymusu, mając na uwadze jedynie określone interesy rozumiane przy tym partykularystycznie.

W organizowaniu wielu dziedzin życia np. kultury, sztuki, handlu, decyduje nie tyle norma człowieczeństwa, ile jednostronnie rozumiana racja płci. Na plan pierwszy wysuwa się jednostronnie i egoistycznie pojmowany interes mężczyzny, spychającego kobietę do roli niewolnicy (niewolnicy swego pana lub niewolnicy zdegenerowanego popędu, oderwanego całkowicie od swego istotnego skierowania do macierzyństwa). W życiu społecznym obserwuje się swoisty kult płci i dialektyczną grę elementu męskiego i żeńskiego, uprawianą w całkowitym oderwaniu od świadomości ludzkiego powołania i bez jakiegokolwiek odpowiedzialności za godność ludzkiego życia. Pomija się relację etyczną, jak gdyby płeć była wyłącznie dekoracją lub tylko elementem przyrody i krajobrazu, względnie całkowicie bezkształtym (antropologicznie) tworzywem, z którego można skomponować dowolną sztukę dla rozrywki znudzonych panów świata.

Często relacje międzyludzkie układają się jedynie na zasadzie

biologicznego zapotrzebowania. Podchodzi się do płci jako do mitologicznej siły paraliżującej ludzką świadomość i wolność na zasadzie jakiegoś sakralnego fatum, żądającego od ludzi coraz to nowych ofiar. W miarę więc, jak ludzkość rezygnuje z etycznej wolności i odpowiedzialności w dziedzinie płci, poddaje się bezwiednie zniewalającej sile rzekomo nowej (a w gruncie rzeczy starej) formie kultu erotyzmu, który dla konsumentów współczesnej mini-kultury jest zupełnie wygodną namiastką religii. Niezależnie jednak od swej pseudo-kultycznej formy, jaką przyjmuje swoboda erotyczna, prowadzi ona *de facto* do wynaturzenia i odczłowieczenia popędu oderwanego od swego naturalnego skierowania do tworzenia wspólnoty rodzinnej. Popęd bowiem uniezależniony od swej antropologicznej celowości, zostaje zaliczony do rzeczy tego świata, poddany anonimowemu sterowaniu i manipulacji z pozycji politycznych, oceniony przy pomocy kryteriów materialno-matematyczno-technicznych. Bywa też często spożytkowany i zinterpretowany utilitarystycznie jako towar, reklama czy pseudoartystyczna atrakcja. W ten sposób jednak sam człowiek zostaje urzeczowiony, pomniejszony i rozłożony w swojej substancji. Świadomość chroni się jeszcze w kręgu własnych wytworów, ale ciało oderwane od ontycznej jedności z osobowym podmiotem staje się elementem świata materialnego i rozwija się tylko na zasadzie wegetacji i hodowli.

UWAGI KOŃCOWE

W wyniku przeprowadzonych analiz pojawiło się istotne pytanie: co można i co należy uczynić, aby ludzkość spełniała prawo Boże w dziedzinie życia płciowego i by przeciwstawiała się fałszowi. Przede wszystkim należy uznać że w całym zakresie działania płciowego obowiązują normy etyczne i to obiektywnie oczywiste wiążące absolutnie, tzn. w sposób nieuwarunkowany okolicznościami, następstwami czy intencją podmiotową. Te właśnie normy etyczne, a nie inne, mają stanowić punkt wyjścia i podstawę wszelkich decyzji. Normy bowiem innego typu (psychologiczne, socjologiczne, higieniczno-eugeniczne itp.) dotyczą jedynie spraw partykularnych i wtórnych, nie wyjaśniając samej istoty życia płciowego u człowieka.

Zachodzi więc konieczność zasadniczego przedstawienia współczesnej mentalności jednostronnie uformowanej przez dane tzw. nauki szczegółowych. Powinno się dążyć do powszechnej znajomości norm etycznych oraz do powszechnego i publicznego ich poszanowania. Trzeba zwłaszcza uściślić i sprostować pojęcie wychowania seksualnego, które w swoim aktualnym kształ-

cie odbiega od jakiegoś bodaj minimum wymaganego przez samą godność ludzką i poczucie solidarności i odpowiedzialności za świętość ludzkiego życia. Konieczna jest prawdziwa synteza nauki o człowieku. Podstawą takiej syntezy musi być etyczno-religijna relacja człowieka do Boga. Poza tą relacją bowiem sam człowiek, życie ludzkie, a także sprawy płci są zupełnie niezrozumiałe.

Ponadto dla chrześcijan jest rzeczą oczywistą że człowiek przy pomocy własnych sił rozumu i woli, osłabionych grzechem pierworodnym, nie potrafi prawa moralnego ani w całości poznać i zrozumieć ani doskonale wypełnić. Małżeństwo nie może być zrozumiane w izolacji od tajemnicy krzyża ani celibat nie może być pojęty w oderwaniu od zmartwychwstania i eschatologii. Obie te zresztą formy życia nie dają się w pełni wyjaśnić niezależnie od siebie. Tylko w tajemnicy Chrystusa i Kościoła jako Ciała Chrystusa i sakramentu odrodzonej ludzkości objawia się w pełni oraz urzeczywistnia zarówno sens każdej formy miłości wspólnotowej jak i całej ludzkiej rodziny.