

Michael WALDSTEIN

## MAŁŻEŃSTWO JAKO PRZESTRZEŃ ODSŁANIAJĄCA GODNOŚĆ LUDZKIEGO CIAŁA

*We współczesnej zglobalizowanej kulturze użycia i konsumpcji przestrzeń małżeństwa i przestrzeń godności ludzkiego ciała w małżeństwie stały się przedmiotem miazdzącego ataku. Wyrosłe z ambicji władzy nad przyrodą współczesne nauki ściśle każą człowiekowi postrzegać świat materialny jedynie jako surowiec, który ludzka moc może podporządkowywać swoim własnym celom. Stąd też „obiektywny” świat cielesny traktowany jest w nich jako wolny od wartości.*

Znajdująca się u korzeni kultury zachodniej *Odyseja* Homera, we wspa-  
niałej scenie wzajemnego rozpoznania się Odyseusza i jego żony Penelopy,  
ukazuje nam sugestywny obraz intymnej i publicznej przestrzeni małżeństwa.  
Oto po dwudziestu latach: dziesięciu oblężenia Troi i dziesięciu tułaczki po  
obcych morzach i krainach, Odyseusz powraca do domu. Chociaż liczne zna-  
ki wskazują, że jest on rzeczywiście jej mężem, Penelopa nie chce rozpoznać  
w nim Odyseusza. Odmowa ta to jednak jeszcze jeden znak jej zdumiewają-  
cej wierności. Sam Odyseusz – można by dodać – jest dużo mniej wierny Pe-  
nelopie, o czym świadczą jego długie pobyty u półboskich kobiet (u bogini Kirke  
i u nimfy Kalipso), które spotkał w czasie swojej podróży. Nadal jednak jego  
prawdziwa tęsknota dotyczy rodzinnego domu w Itace i żony Penelopy. Cała  
konstrukcja epickiego poematu Homera przypomina podróż, której celem jest  
ponowne połączenie się Odyseusza i Penelopy.

Kiedy nadchodzi noc, Penelopa nakazuje służącej wynieść łożo małżeń-  
skie poza sypialnię, aby Odyseusz mógł w nim spać, bez niej jednak i poza  
intymną sypialnią „o grubych murach”<sup>1</sup>. Odyseusz odpowiada wówczas  
gniewnie: „Któż to przeniósł gdzie indziej moje łożo? Trudna to rzecz i trze-  
ba nie lada umiejętności, jeden bóg, gdyby chciał, mógłby je postawić w in-  
nym miejscu. Żaden żywy śmiertelnik, nawet bardzo silny, nie mógłby go tak  
łatwo ruszyć, bo wielka tajemnica [gr. sema – znak] kryje się w tym łożu  
przedziwnym. Sam je zrobiłem, nikt inny. Pośrodku zagrody stało długolist-  
ne drzewo oliwne, mocne, wysokie i grube jak słup. Wokół niego zbudowa-  
łem naszą sypialnię ze ściśle przylegających kamieni i starannie okryłem  
dachem, a drzwi wpoilem szczelne i mocne. Wtedy ściałem włosy długolist-

<sup>1</sup> H o m e r, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Czytelnik, Warszawa 1956, s. 359.

nej oliwki, a pień spiżem obciosalem do samego korzenia, troskliwie i umiejętnie, równo pod sznur. Z niego zrobiłem podstawę łoża, wiercąc świdrem dziury wszędzie, gdzie trzeba. Idąc od tej podstawy, zbudowałem całe łoże. [...] Oto masz ową tajemnicę, lecz nie wiem, kobieto, czy moje łoże stoi jeszcze w miejscu, czy już je ktoś przeniósł gdzie indziej, odciawszy od pnia oliwki. Rzekł, a jej zwątlały kolana i miłe serce, gdy Odys dał jej ów znak nieomylny. Z płaczem wprost ku niemu pobiegła, zarzuciła mu ramiona na szyję, całowała w głowę”<sup>2</sup>.

Źródłem niemal archetypowej mocy i piękna tej sceny jest wykorzystanie przez Homera obrazu łoża małżeńskiego – czyli małżeńskiego aktu – jako rozstrzygającego znaku (sema). Jest ono znakiem rozpoznania i ponownej jedności męża i żony po ich długiej separacji, tak jak było znakiem ich jedności przed rozłąką. Podstawa ich łoża, drzewo głęboko zakorzenione w ziemi, jest wyrazem stałości owej wewnętrznej przestrzeni, którą tworzy miłość męża i żony. Odys, król, zbudował je własnymi rękami tak, aby nie można go było przenieść. Zbudował je sam. Jest to tajemnica znana tylko jemu, Penelopie i wiernej służącej, która pilnuje ich sypialni. Staranność, z jaką zabudował on tę przestrzeń, ujawnia wielką godność, jaka przysługuje w niej ludzkiemu ciału.

W swojej „teologii ciała” Jan Paweł II proponuje nowe, głębokie, trynitarnie odczytanie tego znaku (tajemnicy) małżeństwa, odczytanie, które zachowuje ciągłość z wizją Homera. Proponuje mianowicie trynitarną hermeneutykę ludzkiego ciała. Hermeneutyka jest nauką o sensie znaków. Hermeneutyka ludzkiego ciała zaś – w ujęciu Jana Pawła II – wydobywa oblubieńczy sens ciała, który z istoty, wewnętrznie, łączy się z jego sensem prokreacyjnym, zgodnie z dwoma znaczeniami aktu małżeńskiego stojącymi w centrum przesłania encykliki *Humanae vitae* Pawła VI (por. nr 12).

Jan Paweł II wyjaśnia, że hermeneutyka, którą rozwija w swojej teologii ciała, jest „hermeneutyką daru”<sup>3</sup>. Dar stanowi kluczową kategorię interpretacyjną, która pozwala raz jeszcze adekwatnie odczytać mowę ciała, tak pięknie przedstawioną już przez Homera. Na tę właśnie kategorię jako na hermeneutyczny klucz wskazuje Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Sobór Watykański II naucza: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby «wszyscy byli jedno [...] jako i my jedno jesteśmy» (J 17, 21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał

<sup>2</sup> Tamże, s. 359n.

<sup>3</sup> J a n P a w e ł I I, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 45.

dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego (por. Łk 17, 33)” (nr 24).

Numer 24. konstytucji *Gaudium et spes* powraca w wielu istotnych fragmentach wykładu papieskiej teologii ciała, dostarczając najgłębszego wyjaśnienia oblubieńczego sensu ciała. Tekst konstytucji stanowi zatem podstawę „antropologii adekwatnej”<sup>4</sup>. Nie wyraża bowiem j a k i e j ś tylko prawdy o człowieku, ale prawdę j a k o t a k ą, całą prawdę, która pozwala dotrzeć do „integralnej wizji człowieka”<sup>5</sup>.

„Wolni wewnętrznie od przymusu własnego ciała i płci, wolni wolnością daru, mężczyzna i kobieta mogli się radować całą prawdą, całą oczywistością człowieczeństwa, tak jak Bóg Jahwe im je objawił w tajemnicy stworzenia. Ta prawda o człowieku, którą tekst soborowy ujmuje w przytoczonych wyżej słowach, posiada dwa główne akcenty. Naprzód więc akcentuje, że człowiek jest jedynym w świecie stworzeniem, którego Stwórca chciał «dla niego samego». Z kolei zaś stwierdza, że tenże sam człowiek, w ten sposób od początku chciany przez Stwórcę, może siebie odnaleźć tylko «poprzez bezinteresowny dar z siebie samego»”<sup>6</sup>.

„«Oblubieńczy» sens ludzkiego ciała zrozumieć można jedynie w kontekście osoby. Ciało ma sens «oblubieńczy», ponieważ osoba ludzka, jak mówi Sobór, jest stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego i które jednocześnie nie potrafi odnaleźć się w pełni inaczej niż poprzez dar z samego siebie”<sup>7</sup>.

„Ciało ludzkie, jego płciowość – jego męskość i kobiecość – jest w samej tajemnicy stworzenia nie tylko źródłem płodności i prokreacji, tak jak w całym porządku natury. Jest w tym ciele «od początku» zawarta właściwość «oblubieńczy», czyli zdolność wyrażania miłości – tej właśnie miłości, w której człowiek-osoba staje się darem i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar. Przypomina się tutaj tekst ostatniego Soboru, stwierdzający, że człowiek jest jedynym w widzialnym świecie stworzeniem, którego Bóg chciał «dla niego samego», oraz że tenże człowiek «nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego»”<sup>8</sup>.

Pierwsza z dwóch zasad wyrażonych w końcowym zdaniu numeru 24. konstytucji *Gaudium et spes*: Bóg chce człowieka dla niego samego, równoważna jest temu, co Wojtyła nazywa n o r m ą p e r s o n a l i s t y c z n ą. Norma ta stoi n a p o c z ą t k u życia osób ludzkich. Związana jest z ich ra-

<sup>4</sup> Tamże, s. 44, 47, 50.

<sup>5</sup> Tamże, s. 75.

<sup>6</sup> Tamże, s. 50n.

<sup>7</sup> J o h n P a u l I I, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, tłum. M. Waldstein, Pauline Books and Media, Boston 2006, s. 189. Tłum. fragm. – D. Ch. Fragment ten nie został uwzględniony w polskim wydaniu katechez Jana Pawła II *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*.

<sup>8</sup> J a n P a w e ł I I, dz. cyt., s. 49n.

cjonalną naturą, dzięki której właśnie są one przede wszystkim osobami. Istoty racjonalne mają zdolność poznania dobra i dążenia do niego. Dlatego można dla nich prawdziwie pragnąć dobra ze względu na nie same. Godność tę posiada każda osoba od początku swojego istnienia. Godności tej nie trzeba uzyskiwać.

Druga zasada wyrażona w przywoływanym fragmencie *Gaudium et spes*, która mówi, że człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”, dotyczy celu ludzkiego życia. Jest kwestią „odnalezienia się w pełni”, kwestią doskonałości. Doskonałość trzeba z kolei uzyskiwać, a uzyskać ją w pełni można dopiero u kresu.

Normy personalistycznej dotyka w swoim opisie przyjaźni Arystoteles. „Przyjacielowi [...] – pisze – należy wedle powszechnego mniemania życzyć tego, co jest dobre ze względu na niego”<sup>9</sup>, podczas gdy bytom nieracjonalnym nie możemy życzyć dobra ze względu na nie same, ponieważ nie mogą go one w pełni osiąść. Św. Tomasz z Akwinu twierdzi, że taką właśnie miłość przyjaźni Bóg daje stworzeniom, w których naturze obecna jest władza intelektualnego poznania i woli: „Opatrzność Boża opiekuje się stworzeniami obdarzonymi intelektem ze względu na nie same, innymi zaś stworzeniami ze względu na stworzenia posiadające intelekt. [...] A zatem tylko natura obdarzona intelektem potrzebna jest sama przez się we wszechświecie, a wszystko inne potrzebne jest ze względu na nią”<sup>10</sup>.

Tekst ten komentuje John F. Crosby: „Współczesny czytelnik ku swemu zdumieniu zauważa, że św. Tomasz już tutaj przywłaszczył sobie ideę Kanta, iż każda osoba w pewnym sensie istnieje dla siebie samej (jest celem samym w sobie)”<sup>11</sup>. Jeśli zinterpretować sformułowanie Crosby’ego „dla siebie samej” oraz „cel sam w sobie” w sensie beneficjenta dobra, jest to wierne odczytanie św. Tomasza. Wszelkie dobro, zdaniem św. Tomasza, istnieje bowiem w ten właśnie sposób ze względu na osoby. Dla Kanta, przeciwnie, osoba jest „tą, ze względu na którą”, a także „celem” w tym sensie, że sama w sobie jest ona wartością najwyższą.

Czy Jan Paweł II zgadza się z Kantowskim rozumieniem normy personalistycznej? Sama forma, w jakiej często wyraża on tę zasadę, jest w istocie bliska Kantowskiej. Dla Kanta norma personalistyczna stanowi alternatywny sposób

<sup>9</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. 8, 2, 1155b, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska*, tłum. D. Gromska, L. Ragner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 239.

<sup>10</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzjącymi*, ks. 3, rozdz. 112, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W drodze–Klub Książki Katolickiej, Poznań 2007, t. 2, s. 334n.

<sup>11</sup> J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 31.

sformułowania pierwszej zasady etyki, czyli imperatywu kategorycznego. „Człowiekowi wiele wprawdzie brakuje do świętości, ale c z ł o w i e c z e ń s t w o w jego osobie musi być dla niego święte. W całym stworzonym świecie można wszystkiego, czego się chce, i nad czym ma się jakąś władzę, używać także jako jedynie środka; tylko człowiek, a [wraz] z nim każde rozumne stworzenie, jest c e l e m s a m y m w s o b i e. Jest on mianowicie dzięki autonomii swej wolności podmiotem prawa moralnego, które jest święte”<sup>12</sup>.

Imperatyw praktyczny brzmi zatem następująco: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>13</sup>.

Imperatyw kategoryczny mówi natomiast: „Postępuj tak, aby maksyma twojej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”<sup>14</sup>. Kant utrzymuje, że człowiek, postępując zgodnie z imperatywem kategorycznym, traktuje swoją godność jako godność autonomicznej osoby, która podejmuje samodzielne decyzje w możliwie najbardziej radykalny sposób, a mianowicie jako powszechny prawodawca dla wszystkich ludzi. Trzeba, by w swojej autonomii człowiek uznawał własne człowieczeństwo za jedyną rzecz, która ma wartość absolutną, za jedyny ostateczny cel całego kosmosu. Wynika stąd jednak bezpośrednio, że człowiek powinien również afirmować godność innych ludzi. Można pozostać w zgodzie z samym sobą, afirmując swoją własną godność, tylko wtedy, gdy zarazem przyznaje się tę samą godność innym osobom.

W praktycznym zastosowaniu Kantowska norma personalistyczna funkcjonuje bardzo podobnie jak złota reguła obecna w nauczaniu Jezusowym: „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie” (Łk 6, 31). „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem to jest [istota] Prawa i Proroków” (Mt 7, 12). Owo z pozoru oczywiste podobieństwo idzie jednak w parze z głęboką rozbieżnością między myślą Kanta a Ewangelią.

Rozbieżność ta staje się wyraźna, gdy szczegółowo przeanalizujemy opis normy personalistycznej, którego dokonuje Wojtyła. Postrzega on tę normę jako zakorzenioną w racjonalnej naturze osoby: „Osoba [...] nie powinna być dla drugiej osoby li tylko środkiem do celu. Jest to wykluczone z uwagi na samą naturę osoby, z uwagi na to, czym każda osoba po prostu jest. Jest ona przecież podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia – te dwie

<sup>12</sup> I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 144; por. tamże, s. 211. Por. też: t e n ż e, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 262.

<sup>13</sup> T e n ż e, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 46.

<sup>14</sup> T e n ż e, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 53.

przede wszystkim właściwości odnajdujemy we wnętrzu osoby. Wobec tego zaś każda osoba z natury swej jest zdolna do tego, aby sama określała swe cele. Gdy ktoś inny traktuje ją wyłącznie jako środek do celu, wówczas osoba zostaje pogwałcona w tym, co należy do samej jej istoty, a równocześnie stanowi jej naturalne uprawnienie”<sup>15</sup>.

Interesujące w tej argumentacji na rzecz normy personalistycznej jest skupienie uwagi na *r a c j o n a l n e j n a t u r z e*, czy też *i s t o c i e*, osoby. Ta racjonalna natura pozwala osobie rozumieć zamierzenia i cele oraz je realizować. U Kanta kluczowym punktem nie jest to, że osoba może *r o z u m i e ć i r e a l i z o w a ć* cele, ale raczej, że osoba *j e s t* ostatecznym celem. Godność osoby, która leży w jej autonomii, jest sama w sobie wartością najwyższą. Jest ona wyłącznym i jedynym prawdziwym celem. Wszystko może i musi mu być podporządkowane. Pod tym względem norma personalistyczna w sensie, w jakim rozumie ją Kant, jest bezpośrednim przeciwieństwem normy personalistycznej w jej rozumieniu przez Wojtyłę. „Kant sformułował [...] elementarną zasadę porządku moralnego w następującym imperatywie: «Postępuj tak, aby osoba nigdy nie była tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem». W świetle poprzednich wywodów zasada ta nie tyle winna być sformułowana w brzmieniu nadanym jej przez Kanta, ile raczej w brzmieniu następującym: «Ilekroć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama *m a l u b b o d a j p o w i n n a m i e ć* swój cel». Zasada ta w takim sformułowaniu stoi u podstaw wszelkiej właściwie pojętej wolności człowieka, a zwłaszcza wolności sumienia”<sup>16</sup>.

Rozumienie normy personalistycznej przez Wojtyłę różni się zatem zasadniczo od Kantowskiego. *B y c i e* celem jest czymś innym niż *p o s i a d a n i e* celu; *b y c i e* najwyższym dobrem jest czymś innym niż *b y c i e b e n e f i c j e n t e m* najwyższego dobra; *b y c i e* Bogiem jest czymś innym niż *u w a ż a n i e* się za Boga. Jedno jest możliwe do pogodzenia ze statusem stworzenia, drugie nie.

Jan Paweł II od czasu do czasu posługuje się jednak w sposób bardziej bezpośredni językiem Kanta, kiedy mówi o osobie jako *c e l u* działań. „Osoba nie może być nigdy środkiem [łac. instrumentum] do celu, środkiem «użycia» [łac. res] – musi być sama celem działań. Tylko wtedy działanie odpowiada jej prawdziwej godności”<sup>17</sup>. Kontekst tego fragmentu wyraźnie

<sup>15</sup> K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 28n.

<sup>16</sup> Tamże, s. 30 (wyróżnienie – M. W.).

<sup>17</sup> J a n P a w e ł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, nr 12. W tekście łacińskim obecne jest raczej przeciwstawienie narzędzie–cel oraz rzecz–cel, nie zaś środek–cel, chociaż opozycja środek–cel może również być poprawnym tłumaczeniem oryginalnego terminu.

wskazuje, że „cel” odnosi się do beneficjenta dobra. Osoba jest celem, to znaczy jest „tą, ze względu na którą” – w sensie „tą, ze względu na którą dobro jest obdarzane miłością”, nie zaś „tą, ze względu na którą dobro jest pożądane dla tej osoby”. Kantowska apoteoza godności osobowej jako najwyższego celu całego kosmosu nie jest poglądem podzielanym przez Wojtyłę. Jego rozumienie normy personalistycznej bliższe jest raczej Arystotelesowskiemu niż Kantowskiemu.

Aby zrozumieć znaczenie normy personalistycznej dla zbudowania „integralnej wizji człowieka” oraz „antropologii adekwatnej”, w której odślania się cała prawda o człowieku, trzeba dostrzegać bliski związek tej normy z przykazaniem miłości. Norma personalistyczna niesie w sobie bowiem treść pozytywną i negatywną. Zakazuje wykorzystywania innych osób tylko jako środków i nakazuje traktowanie ich jako posiadających określone cele. „Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”<sup>18</sup>.

W swojej pozytywnej treści norma ta jest zatem bliska przykazaniu miłości w takiej formule, w jakiej zostało ono zapisane w Księdze Kapłańskiej i wyrażone w nauczaniu Jezusa. „Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19, 18). „Miłuj swgo bliźniego jak siebie samego” (Mt 19, 19 i teksty paralelne). Tymczasem Kantowskie rozumienie normy personalistycznej nie implikuje przykazania miłości, ponieważ jedyną i wyłączną zasadą, jaką Kant przyjmuje, jest autonomia, czyli absolutna godność ludzkiego „ja” moralnego. Bliźni nie jawi się dla niego bowiem jako osoba, do której należy odnosić się z miłością, ale jako szczególna przesłanka do afirmacji człowieczeństwa, czyli do afirmacji własnej autonomii podmiotu i jego rozpoznania autonomii drugiego.

Norma personalistyczna rozumiana w świetle przykazania miłości stoi u samego początku życia osoby, chociaż pozostaje w mocy aż do jego końca. Jest ona elementarna w tym sensie, że wypływa bezpośrednio z tego, dzięki czemu osoba ludzka jest osobą, a mianowicie z jej racjonalnej natury. Inaczej jest w przypadku drugiej z zasad, których sformułowanie znajdujemy w numerze 24. konstytucji *Gaudium et spes*, a mianowicie stwierdzenia, że człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”. Zasada ta wyrasta bowiem nie bezpośrednio z natury ludzkiej, ale jak wyraźnie stwierdza Sobór, z objawienia Trójcy przez nauczanie i życie Jezusa. Jest to zasada, która odnosi się nie do początku, lecz do nadprzyro-

<sup>18</sup> W o j t y ł a, dz. cyt., s. 42.

dzionego celu czy też doskonałości życia, do czego nawiązują słowa „odnaleźć się w pełni”. Powróćmy do pełnego tekstu numeru 24. konstytucji *Gaudium et spes*, aby przeanalizować, jak Sobór ujmuje „dar z siebie samego”: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby «wszyscy byli jedno [...] jako i My jedno jesteśmy» (J 17, 21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego (por. Łk 17, 33)”.

Pierwsze zdanie tekstu stwierdza, iż Jezus odsłania podobieństwo między jednością Osób Boskich a jednością osób ludzkich. Zdanie drugie mówi z kolei, że podobieństwo to ukazuje, iż osoby ludzkie mogą się odnaleźć jedynie poprzez dar z siebie. Argumentacja teologiczna jest jasna. Podstawę stanowi trynitarna jedność Osób Boskich. Podobieństwo między komunią trynitarną a komunią ludzką służy ukazaniu prawdziwości prawa daru. Prawo daru musi zatem stosować się również do wzorca trynitarnego.

Sobór bardzo wyraźnie podkreśla radykalną nowość tego objawienia ukazanego przez Jezusa. Jezus otwiera „przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy”. Otwiera nieznane dotąd serce wewnętrznego życia Boga. Do natury tego życia odnoszą się w sposób zwięzły sformułowania „jako i My jedno jesteśmy” oraz „jedność Osób Boskich”. Na jakiej podstawie wiemy zatem, że człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”? W numerze 24. konstytucji *Gaudium et spes* odnajdujemy bardzo wyraźną odpowiedź: „To podobieństwo ukazuje”. Jest to podobieństwo między „jednością Osób Boskich” a „jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”. Być może zatem prawo „dawania i odnajdywania” znajduje swoje odzwierciedlenie również w porządku naturalnym, chociaż numer 24. konstytucji *Gaudium et spes* nie koncentruje uwagi czytelnika na tym porządku jako takim.

Wyraźne połączenie tych dwóch praw obecnych w numerze 24. *Gaudium et spes* odnajdujemy już na kilka lat przed Soborem w opublikowanej w roku 1960 książce Karola Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*, która oparta została na cyklu wykładów akademickich przedstawionych przez jej autora w latach 1957-1959. Pewien fragment tej pracy jest z tej perspektywy szczególnie istotny, ponieważ mówi o dwóch prawach, które rządzą istnieniem osób – o normie personalistycznej i o prawie bezinteresownego daru z siebie: „Osoba może siebie dać czy też oddać innej, i to zarówno osobie ludzkiej, jak i Bogu, a przez takie oddanie kształtuje się szczególna postać miłości, którą określamy jako miłość oblubieńczą. Świadczy to też o szczególnej dynamice osoby, o szczególnych prawach rządzących jej istnieniem



i r o z w o j e m. Dał temu wyraz Chrystus w owym zdaniu, które zdaje się zawierać głęboki paradoks: «Kto by chciał ocalić duszę swoją, ten ją straci, a kto by utracił duszę swoją dla Mnie, ten ją znajdzie» (Mt 10, 39). Istotnie, w problemie miłości oblubieńczej zawiera się jakiś głęboki paradoks, nie werbalny tylko, ale na wskroś realny; słowa Ewangelii wskazują na szczególną rzeczywistość i zawierają prawdę, która realizuje się w życiu osoby. Oto z racji swej natury każda osoba jest kimś nie-przekazywalnym, nie-odstępny. W porządku natury jest ona nastawiona na doskonalenie się, na osiągnięcie coraz większej pełni własnego bytu, który przecież jest zawsze jakimś konkretnym «ja». Stwierdziłszy już, że owo doskonalenie się przychodzi poprzez miłość i wraz z miłością. Najpełniejsza, a zarazem jakby najradykałniejsza forma miłości leży w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i niedostępne «ja» uczynić czyjąś własnością. Paradoks jest w tym wypadku podwójny i idzie w dwóch kierunkach: po pierwsze – że można tak wyjść z własnego «ja», a po drugie – że się przy tym owego «ja» bynajmniej nie niszczy i nie dewaluuje, ale wręcz przeciwnie, rozwija się je i bogaci w znaczeniu oczywiste ponad-fizycznym, w znaczeniu moralnym. Ewangelia akcentuje to bardzo wyraziście i zdecydowanie: «straci – znajdzie», «ocalić – stracić». Odkrywamy w niej, jak widać, n i e t y l k o s a m ą n o r m ę p e r s o n a l i s t y c z n ą, ale r ó w n i e ż b a r d z o s z c z e g ó ł o w e i ś m i a ł e w s k a z a n i a, które tę normę r o z b u d o w u j ą w różnych kierunkach. Świat osób posiada swe własne p r a w a e g z y s t e n c j i i p r a w a r o z w o j u<sup>19</sup>.

Tekst ten z pełną jasnością wyraża dwa prawa rządzące życiem osób, prawa, o których czytamy właśnie w numerze 24. konstytucji *Gaudium et spes*. Formułuje on je jako prawa, które rzucają światło na ludzkie życie jako całość. Wojtyła odwołuje się nawet do tych samych słów Jezusa, do których nawiązywano w 24. numerze konstytucji *Gaudium et spes*. Sposób, w jaki tłumaczy on te prawa, jest bardzo pomocny w zrozumieniu numeru 24. tej konstytucji. Wojtyła ukazuje, że norma personalistyczna i prawo daru nie stoją po prostu obok siebie, nie mając z sobą żadnego związku. Prawo daru rozbudowuje bowiem normę personalistyczną „w różnych kierunkach”. Oba te prawa dotyczą jednej, konkretnej rzeczywistości, a mianowicie życia osoby, najpierw w jego początkach i jego potencjalności w naturze ludzkiej, a następnie w jego pełnej realizacji, która jest uczestnictwem w komunii trynitarniej.

We współczesnej zglobalizowanej kulturze użycia i konsumpcji przestrzeń małżeństwa i przestrzeń godności ludzkiego ciała w małżeństwie stały się przedmiotem miazdzącego ataku. Wyrosłe z ambicji władzy nad przyrodą współczesne nauki ściśle każą człowiekowi postrzegać świat materialny jedy-

<sup>19</sup> Tamże, s. 88n. (wyróżnienia – M. W.).

nie jako surowiec, który ludzka moc może podporządkowywać swoim własnym celom. Stąd też „obiektywny” świat cielesny traktowany jest w nich jako wolny od wartości. Ciało ludzkie nie ma żadnego wewnętrznego sensu i może być wykorzystywane w celach seksualnych w taki sposób, w jaki osoba skłonna jest go używać. Tego rodzaju doświadczanie ciała dowodzi głębokiego pęknięcia między osobą a jej własnym ciałem, przywodząc na myśl starożytny gnostycyzm.

W przeciwieństwie do tej postawy Homer w znaku małżeńskiego łoża ukazuje głęboką godność ludzkiego ciała. W ciągłości z wizją Homerycką Jan Paweł II rozwija hermeneutykę ludzkiego ciała, odsłaniając jeszcze większą głębię jego godności w przestrzeni małżeństwa. Ciało ludzkie jest bowiem ciałem osoby. Osoby zaś muszą być kochane ze względu na nie same, dla ich dobra, i mogą się odnaleźć jedynie przez bezinteresowny dar z siebie. Ostateczne wyjaśnienie tej zależności leży w podobieństwie między ludzką a trynitarną komunią osób. Prawda wyrażona w numerze 24. konstytucji *Gaudium et spes* ukazuje pełną głębię godności ciała. W tym też świetle można interpretować kluczowy fragment „teologii ciała” w ujęciu Jana Pawła II, wyrażający główną tezę całego tego dzieła: „Człowiek poczyną 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. Podobieństwo to obejmuje również całą jego «widzialność» w świecie, jego cielesność, jego męskość/kobiecość, jego nagość. Refleksem tego podobieństwa jest także owo pierwotne poczucie oblubieńczego sensu ciała, przeniknięte tajemnicą pierwotnej niewinności. W taki sposób w tym wymiarze konstytuuje się ów najpierwotniejszy sakrament: sakrament rozumiany 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 uczestnictwo. Pierwotna niewinność urzeczywistnia sam początek tego uczestnictwa w dziejach człowieka, ona też jest źródłem pierwotnej szczęśliwości. Sakrament jako znak widzialny konstytuuje się poprzez człowieka jako «ciało», poprzez jego «widzialną» męskość/kobiecość, ono bowiem, i tylko ono, zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne: duchowe i Boże. Ono zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą w Bogu odwieczną tajemnicę, aby być jej znakiem”<sup>20</sup>.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 62 (wyróżnienia – M. W.).