

ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY *JEDNOŚCI DWOJGA* W KOMUNII OSOBOWEJ MAŁŻONKÓW

Do przymiotów *istotnych* sakramentu małżeństwa należy jego jedność i nierozzerwalność. Zamiarem naszym jest ukazanie w kluczu antropologicznym i teologicznym absolutnie koniecznego wymogu, jakim jest *jedność dwojga* w sakramencie małżeństwa.

Ażeby to zrozumieć, musimy poczynić pewne założenia. Nie można poruszać zagadnień szczegółowych dotyczących *bytu* komunii osobowej małżonków bez odniesienia się do pojęcia człowieka w sposób integralny, całościowy, przy pomocy przede wszystkim rozumu. Od strony metodologicznej należałoby oczywiście postawić problem *jedności dwojga* w perspektywie uniwersalnej i wspólnej całemu rodzajowi ludzkiemu. Małżeńska *jedność dwojga* uobecniona w *communio personarum* jest przede wszystkim rzeczywistością ludzką. Jednakże dotarcie do najgłębszej prawdy tej rzeczywistości możliwe jest jedynie z perspektywy rozumu przenikniętego wiarą. Stąd wynika konieczność „odwołania się do Objawienia” Bez tej interpretacji nie byłibyśmy w stanie ostatecznie ukazać przymiotu jedności w porządku naturalnym¹

1. Fundament antropologiczno-teologiczny

Według H.U. von Balthasara nie istnieje inna antropologia, jak tylko dramatyczna. „Możemy pytać o «istotę» człowieka, tylko w żywym akcie jego egzystencji”² Nie można pytać o istotę bycia człowiekiem, abstrahując od konkretnego aktu jego istnienia. W interpretacji szwajcarskiego teologa, człowiek pytający o istnienie jest już postawiony na scenie (świat); już znajduje się pośrodku akcji dramatycznej. Czy chce, czy nie, jest zawieszony pomiędzy **od** – skąd pochodzi, a **do** – dokąd zmierza. Ta sytuacja jest dla niego niezmienna i jest dla niego znakiem jego skończoności. Tylko z wnętrza tego dramatu możliwe jest podjęcie próby odczytania w sposób właściwy trzech aktów składających się na

¹ Por. A. Sarmiento, *Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 247.

² H. Urs von Balthasar, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, t. II, *Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1992, s. 317.

ową dramatykę bycia. Są nimi najpierw dwa stany natury ludzkiej *status naturae integrae* – akt pierwszy, *status naturae lapsae* – akt drugi. W wyniku doświadczenia siebie (*natura reparata* obok *natura lapsa*) każą św. Pawłowi zauważyć sprzeczność obecną w każdym człowieku. „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę” (Rz. 7,15). I dalej: „W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach” (tamże, 23). Stan ten nie dotyczy tylko i wyłącznie pierwszych rodziców, „ponieważ samo ukonstytuowanie się grzeszności jako stanu, jako wymiaru ludzkiego bytowania zachodzi od początku w relacji do (...) niewinności człowieka jako pierwotnego i podstawowego stanu i wymiaru bytowania istoty stworzonej «na obraz Boży»”³ Wiemy, że po złamaniu pierwotnego przymierza z Bogiem, sam Bóg angażuje się w dzieło odkupienia, a Jego krzyk „Adamie gdzie jesteś?” zabrzmiał najmocniej w umierającym Synu zawieszonym na drzewie Krzyża. Tak więc – używając terminologii Balthasara – sam Bóg wszedł na scenę, by uczestniczyć w tym dramacie człowieka. I to On, a nie człowiek sam z siebie, prowadzi ludzkość do *status naturae glorificatae* – trzeciego już aktu – Odkupienia⁴

Doświadczając siebie na scenie życia jako *dramatis persona*, człowiek odkrywa trzy wymiary, ujawniające się w spolaryzowanym, potrójnym układzie odniesień:

- 1) duch – ciało;
- 2) mężczyzna – kobieta;
- 3) jednostka – społeczność⁵

Zasadniczą i pierwotną polaryzacją jest pierwsza, pozostałe dwie są z nią związane. Napięcie pomiędzy duszą a ciałem stanowi specyfikę bytu obdarowanego duchem i materią. Istnienie wspomnianego napięcia nie niweczy jedności człowieka, który zawsze jest jeden: *ja jestem moją duszą* i *ja jestem moim ciałem*. Ta polaryzacja stwarza wewnątrz samego człowieka doświadczenie *jedności dwojga*, jedności ciała i duszy (*corpore et anima unus*). Warto zaznaczyć, że napięcie pomiędzy duszą a ciałem ma charakter ontologiczny, a nie psychologiczny. Oznaczać to może między innymi, że człowiek jest w stanie zrozumieć siebie i wypracować antropologię, zaczynając od prawdy o jedności siebie.

W tak zarysowanej perspektywie, jakby od dołu, objawia się dramatyczność antropologii. Człowiek, z jednej strony zakorzeniony jest w kosmosie i go

³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana 1980, s. 13.

⁴ Por. tamże, s. 16; H.U. von Balthasar, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, dz. cyt., s. 318–319.

⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, dz. cyt., s. 335.

w sobie streszcza, ale jednocześnie przekracza go w kierunku nieskończoności, objawiając zdolność transgresji nawet samego siebie i ukierunkowania się w stronę *innego*. Łączy więc kosmos ze światem ducha. Nawet aniołowie nie zajmują tak centralnej pozycji we wszechświecie. Niestety, w historii myśli ludzkiej próbowano ustanowić pryncypia antropologiczne, bądź to przechylając się na stronę spirytualizacji bytu ludzkiego przy deprecjonowaniu ciała, bądź to odwrotnie, definiując człowieka jedynie w kategoriach materializacji ekstremalnej. Innymi słowy, dla wizji „spirytualistycznej”, ciało jest wtedy zdegradowaną manifestacją ducha, dla „zmaterializowanej” natomiast, duch jest najwyższą manifestacją ciała⁶ Dramatyczny konflikt pomiędzy dwoma polami ducha i ciała domaga się modelu archetypicznego, określonego tutaj jako *jedność dwojga*, którego najdoskonalsze treściowe wypełnienie odnajdujemy w Osobie Chrystusa⁷ To właśnie z „faktu jedności cielesno-duchowej w osobie ludzkiej [...] wynika jedność małżeństwa, jako wymaganie prawdy umowy małżeńskiej, która połączyła narzeczonych”⁸

Jak już wspomnieliśmy, napięcie dusza–ciało rzuca swe światło na pozostałe dwa napięcia wyszczególnione przez H.U. von Balthasara, zwłaszcza na interesujące nas zasadniczo napięcie pomiędzy mężczyzną a kobietą.

Nikt z ludzi, w sobie i przez siebie, nie jest w stanie sam wyczerpać całego człowieka. Zawsze ma przed sobą inny sposób bycia człowiekiem. Jestem albo kobietą, albo mężczyzną, ale nigdy jednym i drugim. Dotykamy tu dwoistości rodzaju ludzkiego (rodzaj męski i rodzaj żeński) i ta dwoistość objawia się w tym samym czasie ludziom zewnątrz i wewnątrz. Ludzkie *ja* rejestruje wewnątrz siebie doświadczenie braku, który otwiera je na «poza nim», czyli istnienie i obecność innego sposobu bycia człowiekiem: albo kobietą, albo mężczyzną. Człowiek, odczuwając napięcie *mężczyzna–kobieta*, będąc na scenie w akcie bycia, otwiera się na *inność* drugiego.

Ten rodzaj dwoistości nie narusza autonomicznej konstytucji *ja*, jako podmiotu jednostkowego. Nie jest to tak, że nasze *ja* ma być traktowane jako wynik *jedności dwojga* mężczyzny i kobiety. *Jedność dwojga* mężczyzny i kobiety nie może być rozumiana jako symetryczna wzajemność dopełniająca człowieczeństwo. Nie jest to tak, że *ja* mężczyzny musi koniecznie spotkać kobietę i że tyl-

⁶ Jeżeli nie włączy się płciowości w zakres stworzenia na obraz Boży i jeżeli nie utrzyma się przekonania, że poprzez płciowość człowiek przekracza kosmos, zagrażać ciągle będzie naszemu myśleniu gnostycka wizja człowieka, balansująca pomiędzy ekstremami bestializmu i angelizmu. Nie wolno przy tym zapominać, że człowiek przekracza wymiar animalnego świata, nie tylko przez swą naturę duchową, przez którą dominuje nad nim, ale i w swoim ciele.

⁷ Por. tamże, s. 342–344.

⁸ A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 258.

ko poprzez tę relację dokonuje się spełnienie jego *ja*. Taka wzajemność symetryczna mężczyzny i kobiety byłaby swoistą formą urzeczywistnienia się snu androgenicznego⁹ Jak już zauważyliśmy, jedność *ja* dana jest każdemu podmiotowi, tak mężczyźnie jak i kobiecie.

Niewątpliwie radykalną nowość teologiczną wniósł do tematu „jedności dwojga” Jan Paweł II, poprzez list apostolski *Mulieris dignitatem*. Płciowość (seksualność) nie jest tutaj dostrzegana jako kategoria pochodna, przygodna (*contingentia*) względem koncepcji osoby ludzkiej. *Jedność dwojga* jest tu widziana jako jedna z cech konstytutywnych bytu, która to posłużyć może do wytłumaczenia natury osobowej człowieka i jego bycia na podobieństwo Boga. Istnieje tutaj przesunięcie koncepcyjne pojmowania płciowości z akcydentalnego na konstytuujące osobę. Płciowość nie jest więc *pochodną*, ale jest częścią bycia „na obraz i podobieństwo Boże”¹⁰ Oto jedna z istotniejszych tez, jakie stawia Jan Paweł II w teologii miłości małżeńskiej: różnica płci nie jest pochodną grzechu pierworodnego.

W swej argumentacji Ojciec Święty odnosi się do Księgi Rodzaju, w której znajduje się „nieodzowny punkt wyjścia”¹¹ antropologii chrześcijańskiej. To tam umiejscowiony jest ów „początek” co do całokształtu prawdy o człowieku (mężczyźnie i kobiecie) na poziomie archetypicznym, którego wśród stworzeń świata, Bóg–Stwórca „chciał dla niego samego” Człowiek jest więc osobą, bo może bytować tylko „jako *jedność dwojga*, a zatem – w relacji do drugiego człowieka” Stwierdzenie, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo oznacza, że jest on wezwany do bycia darem, do bycia dla drugich. Być osobą, to znaczy dążyć do „samospelnienia”¹², „samoodnalezienia”, które nie może dokonać się inaczej, jak tylko „poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”¹³

Prawzorem takiego relacyjnego bycia dla drugiego jest sam Bóg w Trójcy jedyny, jako komunია Osób. „Bóg, który pozwala się poznać przez Chrystusa, jest jednością Trójcy: jednością w komunii” Tak więc pochodząca od Niej komunია personalna jest jakością osoby, jest zdolnością strukturalną człowieka; ja jestem stworzony i podtrzymywany w bycie przez Trójcę Świętą. Ta relacja jest bazą każdej innej relacji. *Communio personarum* jest jakością ściśle związaną

⁹ Od wieków człowiek fantazjował w zakresie tak zwanej androgeniczności (współistnienie dwóch płci w jedynej osobie opisane w *Uczcie* Platona XIV D – XVI). Dzisiaj chce się przekroczyć różnicę płci poprzez promowanie obyczajowości homoseksualnej czy transeksualnej; poprzez rozbudzanie pragnień doświadczenia seksualnego obydwójga płci.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., s. 7.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ KDK, 24

z osobą przez fakt, że osoba ludzka jest stworzona przez Trójcę Świętą. Komunia nie jest rzeczą, którą ja muszę uczynić, ona w rzeczywistości jest uwarunkowana ontologicznie. Ja istnieję jako pochodzący od wspólnoty Trynitarnej. „To, że człowiek stworzony jako mężczyzna i kobieta jest obrazem Boga znaczy nie tylko to, iż każde z nich z osobna jest podobne do Boga, będąc istotą rozumną i wolną; znaczy to również, że mężczyzna i kobieta, stworzeni jako *jedność dwojga* we wspólnym człowieczeństwie, są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego”¹⁴

Tajemnicę jedności Boga rozpoznajemy w Chrystusie. W Nim samym kategoria *jedności dwojga* na poziomie natur zrealizowana jest doskonale. To w Chrystusie, w sposób pełny, realizuje się jedność pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Spełnienie się małżonków w komunii osób jako „jedności dwojga” zależy od wcielenia się w Chrystusa. Dokonuje się to poprzez Kościół, który wydarza się w człowieku. Dla św. Pawła jedność małżeńska mężczyzny i kobiety stanowi odzwierciedlenie „obrazu Bożego”, dlatego że są oni figurą relacji Chrystusa i Kościoła (Ef 1,23). Nie istnieje pełniejsze wytłumaczenie teologiczne płciowości: istniejemy jako mężczyźni i kobiety, by ukazać relację Chrystusa i Kościoła. Jedność mężczyzny i kobiety jest przy tym profetyczną figurą tajemnicy zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie.

Dokonując krótkiej rekapitulacji treści niniejszego paragrafu, podkreślmy jeszcze raz, że kategoria płciowości ludzkiej nie może być rozumiana jako przygodna. Proponowana wizja człowieka jest więc przeciwko antropologii statycznej, która nie wlicza płciowości do elementów konstytuujących osobę człowieka. Jest to natomiast propozycja antropologii dynamicznej (dramatycznej), w której płciowość jest kategorią objawiającą przygodną naturę człowieka. Tymi faktoremami komunikującymi ową przygodną naturę człowieka w ramach płciowości są: samotność (a), wzajemność (b) i płodność (c).

a) Ze stanu samotności pierwotnej ku pierwotnej jedności

„Człowiek nie może bytować «samotnie». Może bytować tylko jako *jedność dwojga*, a zatem – w relacji do drugiego człowieka” Księga Rodzaju stwierdza to dobitnie: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna (człowiek) był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc. [...] I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2,18).

¹⁴ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., s. 7.

Bóg mówiąc o samotności, określa nią człowieka (a nie tylko mężczyznę jak tłumaczy B.T. W drugim opisie stworzenia, opis stworzenia człowieka wyprzedza opis stworzenia kobiety, przy którym to człowiek określony jest mianem mężczyzny). Ta samotność pierwotna tycząca człowieka ma podwójny charakter: „wynikający z natury człowieka” (1) i „wynikający z odniesienia mężczyzny do kobiety” (2)¹⁵ Istnieją zatem dwa poziomy samotności pierwotnej: pierwszy na poziomie samego człowieczeństwa, poprzedzający drugi poziom samotności wyrażającej się w potrzebie towarzyszkich życia.

1) W Księdze Rodzaju Adam uświadamia sobie własną samotność, samotność pierwotną, która budzi w nim samoświadomość. Oto embrionalna sytuacja budzenia się świadomości. Bóg pozwala mu zrozumieć, że jakiś jego wymiar wykracza poza niego, że jest niespełniony w sobie. Ta samoświadomość wskazuje mu na różnicę ze światem zwierząt. Człowiek jest w stanie zobaczyć swoje ciało jako odmienne od zwierząt. Z tego intuicyjnego odróżnienia zaczyna nazywać zwierzęta po imieniu.

Samotność pierwotna sygnalizuje strukturalny *wymiar braku*, który w Adamie jest wspólny wszystkim ludziom. Dzięki temu doświadczeniu *pustki*, rozum rozpoznaje radykalną zależność od drugiego. Stąd ludzkość rozpoznajemy jako będącą w nieustannym dynamizmie poszukiwania dopełnienia; ten brak jest znakiem skończoności, ale w sensie właściwym jest znakiem zależności ontologicznej. Również w naturze płciowej człowieka wpisana jest zależność ontologiczna człowieka od Boga, jako konsekwencja bycia stworzeniem. Natura płciowości (dramatyczna w sobie) stawia człowieka w relacji z uwarunkowaniami fenomenu „bycia stworzonym” Jeszcze przed grzechem pierworodnym, poszukując swojej tożsamości, człowiek, doświadczając samotności pierwotnej, odnajduje się w niepowtarzalnej relacji do Boga. Z drugiej jednak strony dostrzega inność w stosunku do świata stworzonego.

Ale jaką drogą człowiek nabiera tej samoświadomości poprzez samotność pierwotną? Tą drogą jest ciało. Ta pierwotna samotność rodzi się z doświadczenia własnego ciała. Dla Jana Pawła II prawda ta wywodzi się z Księgi Rodzaju, gdzie mowa jest o tym, że człowiek będzie dominował nad ziemią (Rdz 1,28), że nada imię całemu stworzonemu bytowi (2,19). Dane te tłumaczą samotność pierwotną jako poszukiwanie własnej podmiotowości, jako próbę odpowiedzi na pytanie: kim jestem? Ciało jest jednocześnie miejscem, które zezwala człowiekowi w stanie pierwotnym doświadczać się jako namacalnie stworzonego i jednocześnie innego od pozostałych bytów (w tym zwierząt, które też mają ciało). Dlatego też w tym ujęciu ciało nazwane zostało sakramentem osoby. Ten wyjściowy punkt antropologii Karola Wojtyły odmienny od wizji, która twierdzi, że istotę człowie-

¹⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i kobietą...*, dz. cyt., s. 18–19.

ka należy odczytywać poczynając od jego natury duchowej, nie pozwala na deklasację ciała ludzkiego i różnic płciowych tak obecnych w myśli zachodniej. Męskość i kobiecość prowadzą człowieka do pełnej świadomości własnego ciała, jako zasady komunii osobowej i wzajemnego ubogacania się.

Fakt, że ciało staje się środkiem do doświadczenia samotności pierwotnej, czyli do odkrycia samego siebie jako podmiotu, umiejscawia płciowość ludzką ponad horyzontem wyłącznie biologicznym. Ciało objawia całego człowieka, również duchowego, aż do określenia jego męskości bądź kobiecości. Ciało, które objawia, że jestem mężczyzną lub kobietą, dlatego że komunikuje człowieczeństwo, zezwala na przyjęcie tezy, że płciowość należy do konstytutywnych elementów definicji osoby.

To na tym poziomie doświadczenia samotności pierwotnej człowiek odkrywa swą podwójną płciowość. W tym znaczeniu zdanie „nie jest dobrze, aby mężczyzna był sam” (Rdz 2,18) nie tylko zawiera znaczenie samotności pierwotnej, ale otwiera drogę do wyjścia z niej. Po wytworzeniu świadomości podmiotu, samotność pierwotna, poprzez odkrycie płciowości, znaczy drogę ku *communio personarum*, drogę, która przenosi człowieka ze stanu samotności pierwotnej ku jedności pierwotnej.

2) Dokonując kolejnego kroku w naszym rozumowaniu, zauważamy, że w Raju człowiek ma cały świat do dyspozycji, ale żadna z rzeczy stworzonych nie zaspokaja jego wewnętrznej potrzeby. Poszukuje „innego ty”, by kochać, a gdy nie znajduje tego kogoś, powstaje w nim swoisty smutek. Zdanie Boga: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” uświadamia nam autonomię człowieka i jego głębokie pragnienie, by kochać kogoś, kto jest inny od niego: „Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości, ciałem z mego ciała»” (Rdz 2, 21). Bóg chce nam pokazać, że tym innym jest kobieta, która jest tak jak mężczyzna, „jest kością z moich kości i ciałem z mojego ciała”, a jednocześnie wyraźnie jest różna od niego. Adam, tak jak dostrzegł różnicę w stosunku do stworzenia, tak odkrywa różnicę również w stosunku do Ewy, której nie może zdominować, która postawiona jest przy nim jako inne *ja*, jako dialogujący byt, którego sam z siebie nie jest w stanie sobie dać. Ewa dana jest Adamowi jako inne *ja*, jako inna, a jednak w pewien sposób taka sama. To, co się wydobywa z serca Adama, kiedy dostrzega obok siebie Ewę, jest okrzykiem zachwyty. Rozpoznaje ją, ale i siebie w niej. Przez nią nabywa własnej tożsamości, czuje, że jest dłużnikiem Ewy, ale i ona potrzebuje jego¹⁶

¹⁶ Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, Poznań 1997, s. 13; J. Croissant, *Kobieta. Kapłaństwo serca*, Poznań 1998, s. 19.

Co oznacza, że kobieta ma być dopełnieniem mężczyzny? Księga Rodzaju mówi: „uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). Kontekst biblijny pomaga nam zrozumieć, że kobieta staje przy mężczyźnie, aby mu pomagać. On «podobnie» ma czynić dla kobiety. Chodzi o pomoc wzajemną, obustronną w «byciu człowiekiem», mają sobie ciągle na nowo pomagać w odkrywaniu i przeżywaniu w sposób integralny człowieczeństwa. Kobieta ma zdolność budzenia w mężczyźnie miłości, przyjmuje miłość mężczyzny i wszystko dopełnia się właśnie przez nią, gdyż to ona przyjmuje mężczyznę, oddając jemu pełnię swego serca¹⁷ W tej perspektywie określa ich przede wszystkim stosunek do Boga, który ich stworzył. Oboje są powołani do „przebóstwienia” swojej istoty. To jest ich zasadnicza rola bycia w świecie.

b) Kategoria wzajemności

Wzajemność możemy określić jako coś, co istnieje *między* mężczyzną a kobietą. Istotny dla zrozumienia wzajemności jest właśnie ten przyimek, który znaczy, że miłość nie realizuje się tylko w mężczyźnie i tylko w kobiecie, czyli nie chodzi tu o dwie miłości. Raczej chodzi tu o jedną miłość, tzn. numerycznie obie miłości zespala się, tworząc obiektywną całość miłości. W miłości nie może być jednostronnego przepływu np. od kobiety ku mężczyźnie. Obiektywnie rzecz biorąc, takiej miłości brakuje wtedy pełni, którą może dać tylko wzajemność. Taką *jednostronną* miłość nazywamy nieodwzajemnioną. Od strony psychicznej łączy się ona wtedy z cierpieniem i przykrością. W wypadku ekstremalnym skazana jest na powolne konanie, a nawet obumarcie samej zdolności miłowania¹⁸

Wzajemność nie jest czymś jednostronnym, ale czymś obustronnym, czymś wspólnotowym. Jej pełny byt jest międzyosobowy, dwa *ja* łączą się w jedno *my*. Równie istotnym dla określenia kategorii wzajemności jest miejsce jej zaistnienia: czy jest to miłość zmysłowa (emocjonalna), czy też miłość duchowa (przyjacielska, oblubieńcza). Jakość wzajemności opiera się na typie dobra, na którym ona się wznosi: czy jest to dobro godziwe, czy też ma charakter tylko użyteczny, przyjemnościowy? Pisał o tym już Arystoteles¹⁹ Kobieta i mężczyzna mogą sobie na przykład dostarczać tylko i wyłącznie przyjemności natury seksualnej, tworząc wzajemność tylko do momentu niewygaśnięcia obopólnej przyjemności czy korzyści.

Z kategorią wzajemności związane są dwie cechy komunii osobowej: „identyczność” i „różnica” Różnica, jaką Adam odkrywa między sobą a Ewą, jest różnicą płciowości. Są oni płciowo odmienni, choć jednocześnie „równi” jako

¹⁷ Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, dz. cyt., s. 14.

¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 67.

¹⁹ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VIII, IX.

osoby. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* właśnie „równość” w zakresie bycia osobami wskazuje na „potwierdzoną przez Pana jedność małżeństwa”²⁰

Jeśli chodzi o „identyczność”, to jest ona pojęta jako absolutna „równość” dwojga w byciu osobą; małżonkowie mają wspólną ontologicznie tę samą naturę ludzką. Przy czym termin osoba rozumiany jest wedle klasycznej definicji: *Persona est natura rationalis individua substantia*. Innymi słowy można również powiedzieć, że kobieta i mężczyzna nie są „identyczni” w sposób absolutny, natomiast są „identyczni” według „natury dramatycznej” (H.U. von Balthasar) ich bytów osobowych.

„Różnica” w człowieczeństwie pomiędzy kobietą a mężczyzną jest bazą dla wzajemnego darowania siebie. Odmienność w identyczności jest elementarną formą wspólnoty ludzkiej²¹ Różnica nie dotyczy tylko i wyłącznie ról czy charakterów, nie jest wyłącznie biologiczna, lecz sięga ona do poziomu ontologicznego. Poprzez fakt bycia stworzonym i przygodnym, człowiek odnajduje w sobie potencjał otwarcia się na dar drugiego, z tym że wzajemność nie tworzy symetrii mechanicznej (jak we współżyciu u Platona). „Różnica” płciowa nie ma charakteru komplementarnie uzupełniającego, nie spełnia funkcji zlania się dwóch płci w jedno. Jest doświadczeniem, w którym każdy z nas czyni miejsce dla „drugiego” we własnej egzystencji. W ten sposób jest otwarciem wielkiej gamie możliwości dla spotkań z drugimi. Innymi słowy, spolaryzowanie płciowości istniejące pomiędzy kobietą i mężczyzną jest znakiem nieustannego przemieszczania się człowieka w kierunku „ty” Nie może on wziąć owego „ty” w całkowite posiadanie, dlatego że wolność drugiego, w jego „odmienności”, nie może być nigdy zdominowana.

c) „Jednia otwarta” w płodności

Kobieta i mężczyzna, przy swojej różnorodności i równości, wezwani są przez Boga do realizowania „jedności dwojga” także w wymiarze biologicznym, w celu prokreacji. Na tym poziomie jedność małżonków jawi się jako pierwotna „jednia otwarta na rzeczywistość przyszłego wieku”²² Przejawia się tutaj Boży *projekt*, który złożony jest w sercu człowieka. Samotność mężczyzny odnajduje w kobiecie odpowiedź tak, by „kochając się wzajemnie, mogli stać się źródłem życia i źródłem miłości, gdyż Bóg dał im to przykazanie: «Rozmnażajcie się». Oto wielka tajemnica zjednoczenia mężczyzny i kobiety w miłości i płodności” Miłość związana jest z płodnością. Pełnia miłości rozwija się i realizuje w płodności. Odkrywamy tu fundamentalną wolę Boga względem

²⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1645; Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, s. 16.

²¹ Por. H.U. von Balthasar, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, dz. cyt., s. 334.

²² P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, „W drodze”, Poznań 1991, s. 26.

mężczyzny i kobiety, natrafiamy na coś, co nosi wymiar świętości. Na prokreację nie możemy spoglądać jedynie od strony etyki, gdzie człowiek wyłącznie jest odpowiedzialny za drugiego. Miłujący się bowiem małżonkowie, przez prokreację uczestniczą w dziele, które przekracza ich zdolność pojmowania, gdyż partycypuje w nim Bóg²³

W tym darze prokreacji – który objawia nam płciowość – przejawia się kolejny element przygodności, co w konsekwencji wskazuje na Stwórcę jako źródło życia. Płciowość kobiety jest pod względem fizjologicznym bardziej wewnętrzna, płciowość mężczyzny bardziej zewnętrzna. Kobieta poprzez swoją budowę nosi w swoim organizmie związek z umieraniem; jajniki starzeją się razem z nią. W wieku 45–50 lat kobieta przestaje być płodna. Natomiast mężczyzna wytwarzający plemniki nie rozumie, na czym polega śmierć biologiczna płodności²⁴. Ale i dla niego płciowość objawia w swym ukierunkowaniu prokreacyjnym szczególny fenomen związku pomiędzy rodzeniem a śmiercią. W akcie prokreacyjnym zawarta jest bowiem potencjalnie śmierć, ponieważ jednostka, która w nim uczestniczy, wpisana jest w zamknięty cykl następujących po sobie pokoleń. We wzajemnym przyciąganiu się mężczyzny i kobiety tworzących „jedność dwojga” kryje się dążność do przewyciężenia samotności, samotności śmierci. Kryje się pragnienie życia. W każdym mężczyźnie i każdej kobiecie tkwi chęć przekazania tego życia nowej istocie ludzkiej.

Choć przekazywanie życia możliwe jest poza sakramentem małżeństwa, to jednak tylko w ramach jedności małżeństwa *osobowa godność dzieci* może być chroniona w sposób naturalny. Rodzicielstwo bowiem nie sprowadza się jedynie do biologicznej konieczności zjednoczenia pomiędzy mężczyzną i kobietą w obszarze ich seksualności. Rodzicielstwo domaga się czynnika zjednoczenia duchowego małżonków w procesie wychowywania dziecka. Jedność nie jest wymogiem *podstawowego prawa naturalnego*, ale *wtórne prawa naturalnego*, jako sposób na realizację podstawowego celu, jakim jest rodzicielstwo i wychowanie dzieci. Jest również niezbędna przy realizacji pozostałych celów małżeństwa²⁵

3. Grzech pierwotny – rozbitcie pierwotnej jedności

Grzech pierworodny, czyli grzech mający charakter dziedziczny, można nazwać „*grzechem ludzkiego «początku» na ziemi»*²⁶. Mężczyzna i kobieta zostali stworzeni do obopólnej komunii. Bóg zwraca się do nich obojga nierozdzielnie.

²³ Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, dz. cyt., s. 13–15.

²⁴ Por. J. Vanier, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich do życia w prawdziwej miłości*, WAM, Kraków 1987, s. 70–71.

²⁵ Por. A. Sarmiento, *Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 259.

²⁶ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., s. 9.

Sprawcą ich rozdzielenia jest szatan, który przemówił tylko do kobiety. W ten sposób dokonana się „schizma ontologiczna” i nastąpiło przeciwstawienie męskości i kobiecości. Skutkiem grzechu jest rozdzielenie psychiczne pomiędzy mężczyzną a kobietą. Stali się odtąd rywalami, podczas gdy powinni się uzupełniać²⁷ Dostrzegamy tu dwa różne egoizmy – „kobięcy, wszystko odnoszący do siebie, i męski, zajęty swymi dziełami”²⁸ Nie są już „jednym ciałem”, stąd spotykają się poprzez swoje egoizmy. Grzech powoduje, że pozbawiając się Boga, tracą swą pierwotną niewinność, odkrywają swą nagość, doświadczają pustki. Grzech sprawia rozbitcie pierwotnej jedności z Bogiem, będącej źródłem jedności wewnątrz ludzkiego *ja* oraz we wzajemnym odniesieniu mężczyzny i kobiety. Mężczyzna zaczyna oskarżać kobietę, zaczyna ją winić. W konsekwencji, *pierwsi* rodzice, stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, wraz z grzechem pierworodnym stają w sytuacji „nie-podobieństwa”²⁹ Nie oznacza to, że obraz ten został zniweczony nieodwracalnie, ale że został „przyćmiony i pomniejszony”

W sytuacji *post peccatum*, w osobowej relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą zapanował brak równowagi. Grzech najgłębiej bowiem dotknął serca człowieka. Zakłócona zostaje pierwotna relacja pomiędzy mężczyzną a kobietą, którą określiliśmy jako «komunijną». Do kobiety Bóg kieruje następujące słowa: „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16). Konsekwencje grzechu są bardzo wyraźne. Zakłócenie w relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą dostrzegamy w wyrażeniu „on będzie panował nad tobą” W relacji, gdzie jedno ma być bezinteresownym darem dla drugiego, zaistniała sytuacja panowania, zburzona została równowaga, i to na niekorzyść kobiety. Odtąd mężczyźnie najbardziej zagraża to, że przyjmie wobec kobiety, strukturalnie delikatniejszego i słabszego stworzenia, postawę technokraty i dominatora. Wyzbycie się miłości wobec jej „kruchości” może potęgować u niego chęć demonstrowania siły i władzy. Kobieta z kolei, mieszcząca w swym genotypie duchowość, miłosierdzie i ochronę życia, zamiast kochać drugą osobę dla niej samej, może kochać egocentrycznie. W sposób niewolniczy pozwoli opanować się przez własne pożądanie skierowane bezkrytycznie ku mężczyźnie. On wiedząc o tym, może poniżyć kobietę jeszcze bardziej przez destrukcyjnie użytą siłę, przez podeptanie jej godności, w końcu przez odrzucenie jej jako osoby. Ona pograży się wtedy w jeszcze większym poczuciu osamotnienia, a nawet rozpaczy³⁰

²⁷ Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, dz. cyt., s. 27.

²⁸ J. Croissant, *Kobieta. Kapłaństwo serca*, Poznań 1998, s. 89.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., s. 8.

³⁰ Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, dz. cyt., s. 27.

Jeśli naruszenie tej równości, która jest zarazem darem i prawem pochodzącym od samego Stwórcy, niesie upośledzenie kobiety, to niesie ono również pomniejszenie godności mężczyzny. Grzech pomniejsza godność nie tylko krzywdzonego, ale i krzywdzącego. Nie może kobieta stawać się przedmiotem męskiego panowania czy posiadania. Uderza to w *etos* wpisany w sam pierwotny akt stworzenia. Po grzechu pierwotnym człowiek noszący w sobie zarzewie grzechu zdolny jest do naruszenia porządku moralnego. Zdolność ta przejawia się w *troistej pożądlivosti*, którą św. Jan określa jako: pożądlivość ciała, pożądlivość oczu i pycha żywota (1J 2,16)³¹

4. Zagrożenia przymiotu „jedności dwojga”

Dla M.D. Philippe nieporządek w zakresie rozumienia i podtrzymywania więzi „jedności dwojga” sprowadzić można do zależności pomiędzy ilością a jakością. W *ordo amoris* miłość zmierza do „jedności dwojga” wówczas, gdy potęguje się jakość tejże miłości. Kiedy brakuje jakości – pojawia się pokusa zamiany jej w ilość. Na przykład poligamia – zaprzeczenie jedności dwojga – nie jest znakiem intensywności miłości, jest wyrazem denominacji miłości, przemianowania jej na stan posiadania i dominacji manifestującej siłę. Tymczasem wzrastanie w miłości przyjacielskiej małżonków zmierza do wyłączności, gdzie mąż wybiera jedyną żonę, ta zaś, darowuje się jednemu mężowi całkowicie, przyjmując jednocześnie dar swego męża³² Problem poligamii w klasycznym znaczeniu tego pojęcia dotyczy jedynie niektórych kultur, z którymi najczęściej stykają się misjonarze. Problemem krajów tradycyjnie chrześcijańskich jest raczej „poligamia następcza”, czyli rozwody. Możliwość, którą stwarza prawo cywilne w zakresie rozrywania jedności małżonków związanych ze sobą sakramentalnie, przyczynia się do nierzadkiej rezygnacji z podjęcia wysiłku czy wręcz walki małżonków o zachowanie jedności i nierozzerwalności małżeństwa³³

Jedności małżonków zagraża także cudzołóstwo. Nie niweczy ono co prawda bezpośrednio jedności, ale objawia moment kryzysowy we wzajemnej więzi małżonków. Powszechnie uważa się, że niewierność małżeńska ma charakter zewnętrzny i jest „seksualną relacją między mężczyzną i kobietą, z których przynajmniej jedno pozostaje w związku małżeńskim”. Ale już Stary Testament zwraca uwagę na *wewnętrzność* czynów (przewrotność grzesznego pożądania) (Wj 20,17; Pwt 5,21). Chrystus nie zmienia stanowiska względem grzechu cudzołóstwa, wyraźnie też rozróżnia pomiędzy „cudzołóstwem w sercu” a „cu-

³¹ Por. Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., s. 10.

³² Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, dz. cyt. s. 84–85.

³³ Por. J. Troska, *Moralność życia płciowego małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań, s. 63.

dzołóstwem w ciele” (Mt 5,27-28). Św. Paweł jest przekonany, że grzech ten wyklucza z królestwa niebieskiego (1 Kor 6,15) i jest on zaliczany do grzechów ciężkich. Magisterium Kościoła jednoznacznie potępia go, nie czyni tu żadnych ustępstw ze względów np. kulturowych czy w wypadku, gdy dokonywany jest za przyzwoleniem jednego z małżonków³⁴

Nie mamy wątpliwości jednak, że Chrystus jest zawsze przebaczący i miłujący względem tych wszystkich, którzy obciążeni tym grzechem przejawiają skruchę (J 8,1-11). Małżonkowie muszą wiedzieć, że po grzechu pierwotnym tworzenie *jedności dwojga* w komunii osób domaga się pomocy Boga. W realiach życia codziennego zagraża im przede wszystkim zmęczenie i zniecierpliwienie. Niewątpliwie czynnikiem niezbywalnym w zachowaniu przymiotu jedności jest łaska. To ona uposaża małżonków na tyle duchowo, iż zdolni są, nieraz pośród dramatycznych przeszkód, do pokonywania rozmaitych zagrożeń, skierowanych przeciwko ich miłości wyrażającej się poprzez całkowitość i wyłączność względem siebie. Chrystus nakazuje, by małżonkowie oparli swe życie na „skale” (na Nim) Mt 7,24-25. Po grzechu pierwotnym, wobec zewnętrznych i wewnętrznych zagrożeń jedności małżeńskiej, mężczyzna i kobieta wezwani są przez Chrystusa do zachowania wierności. Jedności małżeństwa nie można oprzeć na kruchym istnieniu, ale na wierności wobec Chrystusa, który jest wierny w miłości do Kościoła. „Miłość [ta] potwierdzona wzajemną wiernością, a przede wszystkim uświęcona sakramentem Chrystusowym, pozostaje niezłomnie wierna fizycznie i duchowo w doli i niedoli, i dlatego pozostaje obca wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi”³⁵

Naturalną podstawą wierności jest „wzajemne oddanie się dwóch osób” Mąż i żona realizują się w procesie dojrzewania, poprzez otwarcie się na drugą osobę i na przyjęciu siebie jako daru, aż do pełni zjednoczenia. Małżonkowie zmierzają, by oddawać się sobie i przyjmować na każdym poziomie swej osobowości, na płaszczyźnie ciała, serca i ducha. To oddanie się całkowite zostało kiedyś przyrzeczone i przyjęte jako *optio fundamentalis*. W tej perspektywie wierność „jest owocem ostatecznego, a zarazem ustawicznie odnawianego wyboru: jest on ostateczny, ponieważ jest oparty na wiecznych wartościach”³⁶ Wierność zatem domaga się dynamiki i odpowiedzialności, gdyż przeżywana w codzienności prowadzić ma do wydobycia i utrwalenia we wspólnym życiu wartości konsolidujących związek dwojga. Rzeczywistość „jedności dwojga” małżonków zależna jest od osobistego zaangażowania, od pielęgnacji i permanentnej dbałości o jej wzrost. By mogło się to udać, należy spełniać w małżeństwie dwa

³⁴ Por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 264–266.

³⁵ KDK, 49.

³⁶ Por. D. Tettamanzi, *Wierność w miłości*, w: *Małżeństwo chrześcijańskie* (oprac. M. Masini), Warszawa 1983, s. 230.

wymagania: „zaakceptować siebie” nawzajem, z ewentualnymi ograniczeniami, oraz „przekraczać siebie” w dążeniu do doskonałości. Małżonkowie wezwani są wręcz do celebracji własnej jedności na wzór więzi Chrystusa i Kościoła. W praktyce codziennego współbycia oznacza to odwoływanie się do wzajemnego zrozumienia i przebaczenia. Osadzanie więzi małżeńskiej na Bożym fundamencie dopomaga się więc nie tylko interwencji Boga, ale także wzajemnego *nie-sienia* siebie. To współdziałanie łaski z wysiłkiem człowieka sprawia, że miłość przeżywana przez małżonków staje się przygodą ludzi, którzy nierozdzielnie i razem – wędrując w kierunku Boga – odkrywają w małżeństwie sens życia i to, co św. Tomasz rozumiał pod pojęciem szczęście.