

## WYCHOWANIE DO CZYSTOŚCI W DOBIE REWOLUCJI SEKSUALNEJ

Nie ma żadnej innej dziedziny moralności, w której tradycyjne ujęcie znajdowałoby się obecnie w tak wielkim kryzysie, jak sfera moralności seksualnej i małżeńskiej. Według niektórych moralistów, właśnie tutaj znajduje się epicentrum kryjącej się w Kościele „schizmy moralnej”; stąd też wyszedł nowy i radykalny sposób myślenia o normach, który podważył same podstawy katolickiej doktryny moralnej<sup>1</sup>, a wraz z nią także dotychczasowe normy i kryteria wychowania. Przyjrzyjmy się zatem kolejno tym tak doniosłym obecnie problemom.

### 1. Wyzwanie „rewolucji seksualnej” i kryzys tradycyjnego ujęcia moralności

Fenomen, który spowodował istne trzęsienie ziemi w sposobie przeżywania płciowości, rozwijał się w świecie zachodnim od połowy lat sześćdziesiątych i został nazwany „rewolucją seksualną”<sup>2</sup>. O co tu chodzi? Można by powiedzieć, iż jest to zaprogramowana próba oddzielenia praktyk seksualnych od instytucji małżeństwa, łącznie ze związaną z nim ściśle perspektywą ojcostwa i macierzyństwa.

W swym *Raporcie o stanie wiary*<sup>3</sup> kard. J. Ratzinger opisywał to zjawisko jako całą serię kolejnych pęknięć. Początkowo było to zerwanie tradycyjnej więzi płciowości z małżeństwem i domaganie się seksualności wolnej od wszelkich więzi instytucjonalnych lub co najmniej stałych. Po zlikwidowaniu więzi z małżeństwem seks przekształcił się w coś w rodzaju miny z opóźnionym zapłonem: stał się problemem, a zarazem wszechobecną władzą w społeczeństwie. Później nastąpiło

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II, Enc. *Veritatis splendor*, nr 4.

<sup>2</sup> Zob. W. Reich, *La rivoluzione sessuale*, Milano 1963; F. Giardini, *La rivoluzione sessuale*, Roma 1974.

<sup>3</sup> Z Ks. *Kardynalem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków – Warszawa-Struga 1986, s. 72n.

zerwanie więzi między płciowością a prokreacją jako warunku uprawiania seksu, pozbawionego już całkowicie wszelkiej odpowiedzialności. Przypisano w ten sposób ludziom prawo do uprawiania seksu bez prokreacji poprzez rozpowszechnienie różnych technik antykoncepcyjnych, a nieco później jeszcze prawo do prokreacji bez seksu – za pomocą różnych metod sztucznej reprodukcji. Tytuł jednej z książek angielskich z tego czasu opisuje wymownie sens urzeczywistnionego tą drogą „postępu”: *From sex without babies to babies without sex (Od seksu bez dzieci do dzieci bez seksu)*.

Tradycyjne i naturalne związki, w których przeżywano płciowość i w których znajdowała ona swój kontekst znaczeniowy, pojmuję się obecnie jako uciskające i stanowiące wyraźną przeszkodę do pełnej wolności osobistej. Wyzwolenie seksualne pojmuję się przy tym i realizuje jako zaprogramowane zerwanie z tymi ograniczeniami. Jedy- nym punktem odniesienia jest już *libido*, czyli popęd i zadowolenie jednostki: żaden dowód nie służy już uzasadnieniu seksualności poza urzeczywistnieniem osobistego pragnienia, nie kieruje nią też żadne znaczenie poza zaspokojeniem własnego instynktu.

W konsekwencji wszystkie formy zaspokojenia instynktu seksualnego, bez jakiegokolwiek możliwości odróżnienia wśród nich autentycznych od błędnych, traktuje się jako indywidualne prawa, równie prawomocne na płaszczyźnie społecznej. Rozwód staje się prawem indywidualnym, a małżeństwo przekształca się w kontrakt z prawa prywatnego (pewien rodzaj *joint venture*), wolne związki otrzymują te same prawa, co małżeństwo, podobnie zresztą jak homoseksualizm i biseksualizm. Państwo winno uznać wszystkie te odmiany wykonywania płciowości, medycyna dokłada wszelkich starań, aby umożliwić je technicznie bez ryzyka dla zdrowia, moralność winna się ograniczać do poszanowania sumienia każdego i promowania tolerancji, byleby tylko nie została naruszona autonomia innej osoby. Pozostaje jeszcze tylko ostatnie już tabu: przemoc seksualna, z którą trudno byłoby nawet walczyć, skoro publicznie się przyznaje pełne prawa instynktowi.

Bez trudu, jest to bowiem rzecz sama przez się oczywista, można byłoby wykazać, jak to wyobcowanie płciowości z natury obróciło się przeciwko samemu człowiekowi. Wystarczyłoby przytoczyć sygnały ostrzegawcze, jakie zajmują całe karty dzienników i niepokoją dzisiaj tak mocno opinię publiczną: od spadku liczby urodzin i zestarzenia się ludności w starej Europie po straszliwe rozprzestrzenianie się w świecie AIDS. Niemniej, pomimo tych zagrożeń, głosi się wciąż, iż prawdziwymi wrogami ludzkości są ci, którzy zwracają uwagę na koniecz-

ność sprawdzenia zasadniczych przesłanek tej mentalności i tych destrukcyjnych zachowań, podczas gdy jej prawdziwymi przyjaciółmi mają być ci, którzy pomimo technik dotąd jeszcze niepewnych godzą się na spokojne kontynuowanie całego tego procederu.

Nawet przyjmując wyzwanie większej szczęśliwości za kryterium weryfikacji, możemy mimo wszystko się pytać: czy to prawda, że ten podbój seksu „bez żadnych więzi ni odpowiedzialności” wywołał większą radość, czy też – przeciwnie – trzeba uznać, że znajdujemy się obecnie w obliczu „banalizacji seksu”? Nie tak dawno pewien dziennikarz włoski opisał tę bolesną dekadencję płciowości, porównując przyznany jej w Biblii, kiedy to Bóg przyrzekł Abrahamowi potomstwo „liczne jak gwiazdy na niebie”, kosmiczny wymiar z lękiem związanym z dzisiejszym konsumpcyjnym seksem, zamkniętym na sobie samym i zagrożonym wciąż niebezpieczeństwem zarażenia się hifem, pomimo propagowania środków coraz bardziej „bezpiecznych” Tytuł tego artykułu głosił: *Od gwiazd do AIDS*.

Jeśli płciowość jest relacją, koniecznością spotkania i komunii między osobami, to czy nieodpowiedzialne rozpowszechnianie seksu nie przekształci go kiedyś w osamotnienie „ja” zamkniętego na sobie samym i w dążenie do zaspokojenia siebie i swej własnej żądz? Banalizacja seksu, sprowadzanie go do jakiejś konieczności fizjologicznej, nastawienie pozbawiające płciowość szerszego horyzontu i wymiaru prawdziwie ludzkiego: wszystko to, poza zerwaniami zdemaskowanymi przez kard. J. Ratzingera, może doprowadzić do innego jeszcze, i to o wiele głębszego zerwania, które tkwi u korzenia pozostałych i je wywołuje, a jest nim: *płciowość oddzielona od osoby w jej prawdzie*. Możemy powiedzieć: płciowość jest „zdepersonalizowana”, sprowadzona do poziomu pod-osobowego, czysto biologicznego i zwierzęcego: nie obejmuje już osoby i osób jako takich, lecz wyraża jedynie zaspokojenie własnego instynktu. Stąd też wynika odrzucenie i niestosowność wszelkiej refleksji moralnej o seksie.

Oczywiście, ta „niestosowność” wynika także, nawet niekiedy w stopniu dosyć znacznym, z nieadekwatnego nauczania moralnego na temat płciowości w łonie Kościoła, kiedy to akcent kładziono jednostronnie na normach negatywnych i zakazach, pomijając całkowicie typowe dla niej wartości; nauczania, w którym traktowano niejednokrotnie instynkt i zadowolenie jako coś bardzo podejrzanego, potępionego lub co najwyżej tolerowanego, ale prawie że nie zintegrowanego z życiem chrześcijańskim. Zanim jednak przejdziemy do analizy braków tego tradycyjnego ujęcia moralnego, trzeba choć trochę

się zatrzymać na tych korzeniach kulturalnych, które określają współczesną mentalność w dziedzinie płciowości<sup>4</sup>.

### *Kulturowe korzenie pewnej mentalności*

Pierwszy czynnik wynika z tego, o czym dotąd mówiliśmy. Może być on sprowadzony do naturalistycznego i ordynarnego wzorca psychoanalizy, chociaż wywiera wielki wpływ na współczesną mentalność: chodzi o tłumaczenie płciowości jako „nieprzewidywalnego impulsu”, który winien być zaspokojony, aby nie stwarzać różnych przejawów nierównowagi w osobowości. Instykt seksualny pojmuje się po prostu jako konieczność podobną do innych konieczności wymagających zaspokojenia. Moralny punkt widzenia jest tu całkowicie wyeliminowany, a jedyne kryterium zachowań stanowi równowaga psychiczna, która gwarantuje doświadczenie pomyślności i dobrobytu.

Do takiego wyjaśnienia dołącza się często inne, o długim rodowodzie, ale niemniej wpływowe. Chodzi o antropologię *autonomicznej jednostki*, typową dla racjonalizmu oświeceniowego. Człowiek potwierdza się jako wolność, w miarę jak się wyzwala z tradycji i natury. Ciało staje się czymś niższym, używanym. Nie wchodzi też żadną miarą do definicji tożsamości podmiotu: męskie i żeńskie determinacje seksualne traktuje się jako całkowicie drugorzędne i dodatkowe. Nie wynikają z nich zresztą jakiegokolwiek znaczące wytyczne moralne; można wykonywać nad nimi władzę jak nad własnością prywatną.

Jak zatem widać, do racjonalizmu autonomii dołącza się materializm wraz ze swoim odniesieniem do ciała i przyjemności. Stąd też dawniejsza perspektywa, która sprowadzała płciowość do impulsu, może być bez trudu włączona do koncepcji racjonalistycznej jako teorii niższej logiki instynktów. Pozostaje jednak nadal otwarty wielki problem sposobu, w jaki można opanowywać i kształtować instynkty, a także pytanie, czy są jakieś właściwości naszego odniesienia do innych osób, zdolne do ich szanowania. Jediną specyfiką odniesienia wydaje się bowiem być kontrakt. Małżeństwo na przykład w koncepcji I. Kanta<sup>5</sup> jest pojmowane jako kontrakt, w którym dzieli się prawo do używania ciała, „dokładnie jako jednej rzeczy” Jediną normą moralności zachowania staje się tutaj zgoda partnera.

<sup>4</sup> Por. G. Angelini, *La teologia morale e la questione sessuale. Per intendere la situazione presente*, w: *Uomo – donna. Progetto di vita*, Roma 1985, s. 47-102.

<sup>5</sup> *La metafisica dei costumi*, par. 24-26, Bari 1970, s. 95-99.

Trzecim czynnikiem specyfikującym dzisiejszą kulturę seksu jest *jednostronne wywyższanie uczucia*. Chodzi o pozostałość „romantycznej” koncepcji miłości: tego fatalnego wydarzenia, nie poddającego się żadnej kontroli. Wyzwolona z rozumu i woli, miłość jest traktowana jako doświadczenie bezwzględnie niekontrolowane, którego nie da się sprowadzić do instytucjonalnych schematów małżeństwa, a które ma w sobie własne kryterium wartości. Liczy się tu tylko natężenie doświadczenia uczuciowego, które – odizolowane od całości życia osobistego – zmierza coraz bardziej do popadnięcia w czysty emocjonalizm. Skoro zaś uczucie się zmienia, wynika stąd niemożliwość ostatecznego i stałego zaangażowania się wolności, która przynosi wraz ze sobą odpowiedzialność, oraz podjęcia określonego zadania w historii i w życiu społecznym. Miłość-uczucie, zamiast się otworzyć na przyjęcie innej osoby taką, jaką jest, przekształca się w emfazę subiektywnego doświadczenia, która zamyka człowieka na sobie samym. Płciowość jest tu rozumiana jako konieczny wyraz wewnętrznego impulsu uczuciowego, który nie jest jednak w stanie podjąć stałej odpowiedzialności w życiu osobistym.

Z tych błyskawicznych charakterystyk klimatu kulturowego, który się przyczynia do kształtowania aktualnego życia płciowego, wynika jasno to, co określiliśmy jako „depersonalizację” płciowości. Akt seksualny traci swoje znaczenie osobowego daru, zawierającego w sobie radykalną zgodę na los innego i przyjęcie wspólnego zadania wobec społeczeństwa. Oddzielenie i jednowymiarowe traktowanie instynktu, uczucia i rozumu, prowadzi do dezintegracji osoby, która – nie mogąc się już oddawać – pozostaje zamknięta w sobie i pojmuje realizację płciowości w ramach zaspokojenia konieczności lub nieposkromionego impulsu. Rozum, straciwszy z pola widzenia cel, który może zintegrować niższe wymiary w wartościach duchowych, dochodzi co najwyżej do ustalenia reguł wyrównanego kontraktu między jednostkami z okazji obopólnego samo-zadowolenia. Jawi się więc jasno, że drogą do przezwyciężenia tej sytuacji jest ponowne odkrycie adekwatnej antropologii, która zespała cielesność i uczuciowość w wymiarze osoby powołanej do daru z siebie w miłości. Zanim jednak wytyczymy jej istotne granice, trzeba zdać sobie sprawę z ujęcia tradycyjnego i towarzyszących mu braków.

*Braki ujęcia tradycyjnego*

W środowiskach katechezach poświęconych ludzkiej miłości w planie Bożym Jan Paweł II<sup>6</sup> wyczuwa potrzebę opracowania *adekwatnej antropologii*, która „stara się zrozumieć i wyjaśnić człowieka w tym, co jest z istoty swej ludzkie”, opierając się na doświadczeniu znaczeń płciowości, jakie się pojawiają w świadomości<sup>7</sup>. W rzeczy samej Papież uznaje, że nawet w rozpowszechnionej wśród chrześcijan mentalności istnieją „zastarzałe” sposoby myślenia i oceniania rzeczy, niewłaściwe i wywodzące się z manicheizmu, które niosą ze sobą lekceważenie osobowej godności ciała lub co najmniej jego niedowartościowanie<sup>8</sup>. O co tu chodzi?

Nie wchodząc w szczegóły krytycznej analizy tradycji<sup>9</sup>, która to analiza mogłaby być zbyt pochopna i za mało uczciwa, wypada ogólnie tylko wskazać niektóre z jej braków. Pierwszy polega niewątpliwie na sprowadzeniu seksualności do funkcji czysto biologicznej, uzasadnionej jedynie prokreacją. Seks utożsamia się jednoznacznie ze zdolnością reprodukcji oraz z cielesnymi organami, które ją umożliwiają. Wiąże się z tym ściśle nieufność do rozkoszy seksualnej, spowodowana wpływem niektórych nurtów rygoryzmu ascetycznego. Tak więc nawet św. Augustyn<sup>10</sup>, który bronił przeciwko manichejczykom dobroci małżeństwa jako instytucji należącej do pierwotnego planu Stwórcy, „uniewinniał” akt płciowy tylko wtedy, gdy się odbywa jako powinność ze względu na prokreację. Płciowość pojmowano zasadniczo w terminach „użytecznych”, jak świadczy o tym język tylu podręczników omawiających „używanie małżeństwa”

Jeśli wraz ze św. Tomaszem dokonuje się rewaloryzacja *delectatio*, która należy do samej natury człowieka i dlatego jest dobra, to pozostaje mimo wszystko w tym tradycyjnym ujęciu pewne podejrzenie co do emocjonalnego i pożądawczego wymiaru płciowości, która nie jest nadal w pełni dowartościowana i zintegrowana. I tak, o ile z jednej strony jest ona ujmowana w terminach *naturalistycznych* w relacji do

<sup>6</sup> *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano 1986. Zob. też L. Ciccone, *Uomo-donna. L'amore umano nel piano divino. La grande catechesi di Giovanni Paolo II (5 sett. 1979 – 28 nov. 1984)*, Torino 1986.

<sup>7</sup> C. Cafarra, *Verità ed ethos dell'amore conjugale*, w: *Verità ed ethos dell'amore conjugale in Giovanni Paolo II. Atti del I. Congresso sul Magistero Pontificio, Ariccia 25-27 marzo 1983, Milano 1983*, s. 19-41.

<sup>8</sup> Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 177n.

<sup>9</sup> Ukazuje je, chociaż nieco jednostronnie negatywnie, G. Angelini, dz. cyt., s. 54-72.

<sup>10</sup> *De bono conjugali*, c. 7, n. 6.

biologicznych celów zdolności reprodukcyjnej, to istnieje – z drugiej strony – pewien *racjonalizm* w sposobie myślenia o moralności jako kontroli sądu nad nieporządkiem namiętności. Rzadko natomiast cnota czystości bywa ujmowana w terminach pozytywnych: o wiele częściej przedstawia się ją jako negację lub poskromienie instynktów.

W latach trzydziestych XX wieku pojawiła się zwłaszcza na terenie niemieckim (D. von Hildebrand, H. Doms<sup>11</sup>) próba refleksji nad płciowością w bardziej personalistycznej perspektywie, dowartościowująca miłość jako wewnętrzny wymiar małżeństwa. Wyróżnia się tutaj dwa cele: jeden natury osobistej (realizacja małżonków jako osób) i drugi o charakterze biologicznym (prokreacja). Pomimo otwarcia się horyzontów w tej właśnie perspektywie, jawi się ona pod wieloma względami jako poważnie niewystarczająca. Prokreacja jest bowiem ujmowana jako wymiar pod-osobowy, podczas gdy cel personalistyczny, jednostronnie uprzywilejowany, pojmuje się na niezbyt jasno określonym horyzoncie samo-urzeczywistnienia, bez odniesienia do powołania wpisanego w sam sakrament małżeństwa i we własne dobro aktu małżeńskiego. Dowartościowanie aspektu osobowego jest dwuznaczne, albowiem nie idzie w ślad za nim zintegrowanie cielesnego wymiaru płciowości i jej celów obiektywnych, które ujmuje się nadal w terminach biologicznych i naturalistycznych.

### *Wyzwanie do stawiania czoła*

W tym momencie możemy się pokusić o zbilansowanie i podanie *status quaestionis*. Wyzwanie, jakie dla rewolucji seksualnej przedstawia określony kontekst kulturowy, a któremu to wyzwaniu nie są w stanie stawić czoła ani ujęcie tradycyjne, ani wspomniana wyżej rodząca się dopiero tendencja „personalistyczna”, można określić następująco: *chodzi o dogłębne przemyślenie somatycznej, psychicznej i duchowej jedności człowieka*.

Wspomniane wyżej środowowe katechezy Jana Pawła II ukazały drogę, która uznaje płciowość nie tylko jako pewne uwarunkowanie cielesne o celach naturalnych, ale także jako wymiar osoby, przejawiający się w sumieniu. Nie oznacza to jednak ustępstwa na rzecz subiektywizmu. Dynamizmy cielesności są w rzeczy samej nosicielami obiektywnych znaczeń dla sumienia, które nie tworzy ich arbitralnie,

<sup>11</sup> *Vom Sinn und Zweck der Ehe. Eine systematische Studie*, 1935. Tezę tego autora ocenzurowało Św. Oficjum 29 marca 1944: DS 3838.

lecz je rozpoznaje. Wydobywają się one w pełni na światło w sędzie rozumu, chociaż zapowiadają się już w instynkcie i uczuciowości.

Jeśli rewolucja seksualna chciała widzieć wolność w zerwaniu więzów płciowości z prokreacją, z małżeństwem i osobą, to wyzwanie, jakiemu etyka katolicka winna stawić czoło, polega na wykazaniu poprzez adekwatną antropologię, że właśnie w ramach tych więzi wolność jest rzeczywista. Nie ograniczają one ani nie poświęcają aspektu instynktowego i uczuciowego, ale je przekraczają i integrują w tej osobowej płaszczyźnie, która jedna jedyna jest zdolna zachować ich autentyczne znaczenie.

## 2. Ciało „przeniknięte całą rzeczywistością osoby”

Centralny element adekwatnej antropologii, zdolnej wyjaśnić obiektywne znaczenia ludzkiej płciowości, stanowi refleksja nad ciałem „przenikniętym całą rzeczywistością osoby”

### *Osoba a cielesność*

Gdy myślimy o człowieku, widzimy, że specyfikuje się on jako całkowicie inny w odniesieniu do wszystkich pozostałych istot stworzonych, albowiem przynależy równocześnie do widzialnego świata *materii* i do niewidzialnego świata *ducha*. Poprzez swe ciało należy do przyrody i z nią się komunikuje w ustawicznej wzajemnej wymianie; poprzez swą duszę przekracza materię i osiąga duchowy wymiar bytu. Co więcej, w człowieku materia i duch tworzą najgłębszą jedność. Istnieje w nim wielość bodźców, dynamizmów, pokus, pochodzących z zewnątrz i z wnętrza; działanie instynktowe, impulsy biologiczne, psychologiczne, uczuciowość... A to wszystko nie jest zdeorganizowane: istnieje bowiem czynnik syntetyzujący, jakaś zasada jedności i harmonii: człowiek – to „ja” równocześnie duchowe i cielesne.

*Osoba* jest więc podstawą i jedynym rozwiązaniem różnych czynników, tych rozlicznych wymiarów, jakie tworzą człowieka<sup>12</sup>. Ona jest miejscem syntezy i odniesienia różnych komponentów bytu ludzkiego. Podkreślanie „prymatu osoby” oznacza uznanie, że każdy element istoty ludzkiej (instynkt, emocja, uczucie, wola, rozum) ma się zintegrować w jedność, której punktem odniesienia jest właśnie osoba.

<sup>12</sup> Por. I. Biffi, *Amore personale. Note di filosofia e di teologia della sessualità*, Casale M. 1986.



Z drugiej strony ciało nie jest jakimś dodatkiem do osoby, która mogłaby pozostawić je gdzieś na uboczu lub nim się posługiwać jak narzędziem. Wprost przeciwnie, jest ono integralną częścią osoby, istotną dla niej. Do integralnej definicji osoby należy również posiadane przez nią ciało: człowiek nie jest przecież samą tylko duszą<sup>13</sup>. Jedność ciała i duszy jest substancjalna, najściślej: jest tym, co ma wyrazić teza św. Tomasza o jedyności substancjalnej formy człowieka. To wszystko, co w języku Tomasza stanowi wegetatywny, zwierzęcy i duchowy wymiar osoby, nie znajduje się tak po prostu obok siebie, w jakiejś przypadłościowej kombinacji, która pozwala na to, by każda z tych rzeczywistości pozostawała nadal sobą jako ta właśnie obok tej innej; wprost przeciwnie: to rozumna dusza przybiera, przekształca i przenosi w nowy horyzont całą cielesność, która nie jest już cielesnością czysto materialną, lecz *cielesnością osobową*. Jak mówi Jan Paweł II w jednej ze swoich katechez, ciało ludzkie w całej swej prawdzie jest „ciałem przenikniętym (jeśli tak można się wyrazić) całą rzeczywistością osoby: godnością osoby”<sup>14</sup>.

Ciało może zatem stać się wyrazem osoby: ukazuje osobę w jej widzialności. Jan Paweł II określił ciało mianem „sakramentu” osoby, czyli ukazania i widzialnej aktualizacji rzeczywistości niewidzialnej<sup>15</sup>. Niewidzialna i wewnętrzna rzeczywistość osoby wyraża się i urzeczywistnia za pośrednictwem widzialnej i zewnętrznej rzeczywistości ciała. Poprzez swą cielesność ludzka osoba może się wyrażać, komunikować z innymi, wchodzić z nimi w relacje, oddawać siebie i przyjmować innego.

Cielesność jest równocześnie *uwarunkowaniem* i *bogactwem*. Ogranicza możliwość wyrazu osoby, zespala ją z danym czasem i przestrzenią, uzależniając ją od rytmów biologicznych, fizjologicznych i psychicznych, obejmując ją innymi licznymi koniecznościami porządku indywidualnego. Ale jest też *bogactwem*: możliwością komunikowania się i pozostawania w relacji z innymi oraz środowiskiem, zaproszeniem do twórczości nie w sensie absolutnym, ale w ramach pewnych uwarunkowań. Możemy nawet powiedzieć, że cielesność wyraża sytuację osoby jako stworzenia: jej zależność od danych uprzednich, które winna zaakceptować, i jej odpowiedzialność za

<sup>13</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu, *STh.* I, q. 75, a. 4; M. D. Philippe, *Le problème de la personne, sommet de la philosophie première*, Aletheia 4 (1993), 9-39.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., s. 220.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 77n.

własne owocowanie. W ten sposób ujawnia się godność ciała: nie jest ono więzieniem, ani jakimś bożkiem; nie jest czymś czysto materialnym, jakimś zespołem organów, tkanek i funkcji; ciało wyraża i urzeczywistnia osobę. Jest więc podporządkowane osobie, ale jako jej część istotna.

W ten sposób można zrozumieć, jakie odniesienie powinno istnieć pomiędzy *wolnością a ciałem*<sup>16</sup> Ciało nie jest bowiem jakimś zwyczajnym materiałem, którym można dowolnie manipulować, lecz jest zawsze tym miejscem, w którym przyjmuje się i uznaje pewne określone znaczenia. Fenomenologia hermeneutyczna uwypukliła symboliczny charakter ciała „przeżywanego”<sup>17</sup> Za pośrednictwem języka instynktów, emocji i uczuciowości ciało wyraża znaczenia, które świadomość winna uznać i przeżywać na płaszczyźnie czysto osobowej. O wiele wcześniej, zanim jeszcze świadomie reflektuje się nad nimi, gesty ciała stanowią już jedność znaczenia i komunikacji, którą wolność nie może własnowolnie manipulować. Spontaniczny płacz nowo narodzonego wyraża prośbę o pomoc, zanim jeszcze uświadomi on sobie to wszystko<sup>18</sup> I tak gest otwartych rąk lub pocałunek sytuje się w granicach między naturą a kulturą; tam, gdzie przekonania nadały bardzo zróżnicowaną formę elementom głęboko zakorzenionym w naturze, a tym samym występującym w różnych kulturach. W sumie: język jest dziełem człowieka, ale nie dowolnym; wywodzi się z faktu uprzedniego, który implikuje spontaniczne znaczenia, oczywiście dane jako strukturalne reguły komunikacji, zakorzenione w cielesności.

Wolność osoby nie jest więc całkowitą jej niezależnością od natury, lecz jest wolnością wcieloną, która się potwierdza przyjmując własne przesłanki i wynosząc je na wyższy poziom: jest bowiem powołana do komunikowania się na podstawie obiektywnych znaczeń cielesności, która nie tworzy dowolnie, lecz napotyka dane, które uznaje i kształtuje, aby móc wyrazić osobę.

### *Hermeneutyka daru*

Zastosowany przez nas sposób przedstawiania sytuje jednak fundamentalny problem cielesności nie na płaszczyźnie biologicznej, lecz na *poziomie hermeneutycznym*: jakie jest podstawowe znaczenie ciała? jaka jest reguła języka ciała? W ten sposób różnica zachodząca pomiędzy tym, co jest adekwatne osobie, a tym, co jest przeciwne jej

<sup>16</sup> Por. R. Buttiglione, *La crisi della morale*, Roma 1991, s. 17-40.

<sup>17</sup> Por. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris 1969.

<sup>18</sup> Por. R. Buttiglione, *La crisi...*, dz. cyt., s. 28.

godności, nie zostaje określona na podstawie kryteriów biologicznych, lecz w zależności od znaczeń wszczepionych w ludzką cielesność i uchwyconych podczas hermeneutycznej refleksji nad człowiekiem żyjącym. Pomiedzy ujęciem naturalistycznym a subiektywistycznym sytuuje się ta właśnie droga, którą Jan Paweł II ukazał w swoich katechezach, a która ma wydobyć całą prawdę o człowieku i jego płciowości *na podstawie ludzkiego doświadczenia oświeconego spotkaniem z Chrystusem, Wcielonym Synem Bożym*. Hermeneutyka ludzkiej cielesności staje się w ten sposób hermeneutyką teologiczną, nie tracąc z pola widzenia doświadczenia.

Jan Paweł II mówił o „teologii ciała”, aby ukazać, jak światło Objawienia oświeca ludzkie doświadczenie cielesności w jego głębszej prawdzie. Podejmujemy przeto refleksję wiary, w świetle wiary, aby ukazać znaczenia ludzkiej cielesności i płciowości. Wiara zaś jest także odniesieniem do ludzkiego doświadczenia. Jest bowiem światłem, które pozwala dostrzec i wyjaśnić ostateczny sens doświadczenia<sup>19</sup>

Kryterium racjonalnej, a zarazem egzystencjalnej, weryfikacji chrześcijańskiej refleksji nad płciowością jest zatem coś więcej od człowieczeństwa, inteligencji, znaczenia, gustu, przyjemności – w zestawieniu z ideologią i praktyką tzw. „rewolucji seksualnej”. Stanowisko chrześcijańskie nie jest fideistyczne: przyjmuje wyzwanie i konfrontację na polu człowieczeństwa. Co więcej, pragnie się wykazać większą racjonalnością, bardziej zdolną do integrowania, porządkowania i dowartościowania wszystkich ludzkich czynników: instynktu, uczucia, rozumu, pragnienia i wolności. W odpowiedzi na zasadę: „nie jest czymś więcej od...”, typową dla aktualnej materialistycznej redukcji płciowości, która ukazuje tym samym jej gwałtowny i zdesperowany charakter, sceptyczny właśnie dlatego, że zdesperowany, mamy to wyzwanie wiary, jako zasadę dopuszczającą doświadczenie czegoś więcej od ludzkiej gmatwaniny i szukania sensu w życiu – również w tym, co dotyczy płciowości.

Zanim przystąpimy do refleksji nad różnicą płci i jej znaczeniem w języku ciała, trzeba koniecznie rozważyć bardziej gęste teologicznie jądro teologii ciała, jakim jest ustanowienie Eucharystii przez Jezusa. Nie odnosi się ono bezpośrednio do płciowości, lecz sugeruje ostateczne znaczenie ludzkiej cielesności, które wyprzedza i zakłada zarazem pewien bardziej specyficzny aspekt.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 19n.

Otóż Jezus w najważniejszym momencie swego życia i misji wypowiedział słowa, które objawiają ostateczne znaczenie ciała: „(Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy), to jest ciało moje (za was wydane). (To czyńcie na Moją pamiątkę!)” Słowa te, łącznie ze słowami wypowiedzianymi przez Jezusa nad kielichem, wyrażają całkowity dar z Siebie w eucharystycznym posiłku i w ofierze Krzyża<sup>20</sup> Całe ziemskie życie Jezusa było oddawaniem Siebie innym poprzez swoje ciało, aby ludzie widząc je, dotykając go, słuchając, mogli spotkać Boga (por. 1 J 1). „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2, 9). Równocześnie poprzez dar swojego ciała Jezus spełnia wolę Ojca (por. Hbr 10, 10). Kapłańsko-odkupieńczy gest Jezusa dokonuje się dokładnie poprzez dar własnego ciała za zbawienie braci.

W osobie Syna oraz w ciele eucharystycznie dawanym mamy przeto niepodzielny wyraz „daru z Siebie” za życie świata (por. J 6, 51)<sup>21</sup> i wypełnienia woli Ojca. Tak też winno być u chrześcijanina. W rzeczy samej św. Paweł wyciąga stąd trzy wnioski: „proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12, 1). Ciało wyraża osobę w konkretnych warunkach jej istnienia: zostało uczynione dla daru z siebie i dla kultu Bożego. W darze ciała urzeczywistnia się dar osoby.

### 3. Różnica płci a dar ciała

W świetle powyższej hermeneutyki daru możemy teraz rozważyć znaczenie *odmienności płciowej*. Ludzka cielesność jest w istocie swej nacechowana płciowością, i to tak dalece, że istota ludzka istnieje albo w wersji męskiej, albo w wersji żeńskiej. Wymiar płciowy nie jest jakimś dodatkiem do osoby, lecz stanowi jej istotny charakter wyjaśniający jej naturę i stworzenie jej na obraz i podobieństwo Boga.

#### *Różnica płci*

Różnica płciowa ukazuje najpierw ograniczenie i konstytutywną zależność każdej osoby. Każda istota ludzka urzeczywistnia tylko po części człowieczeństwo i ma zawsze przed sobą inną wersję, odmienną

<sup>20</sup> Por. D. Biju-Duval, *L'Encyclique Humanae vitae comme signe de contradiction*, Lumen Gentium 153 (1993), 1-18.

<sup>21</sup> Por. G. Segalla, *Gesù pane del cielo per la vita del mondo. Cristologia ed Eucaristia in Giovanni*, Padova 1976, s. 94-103.

od siebie i w pewnym stopniu niedostępną. W swym ciele doświadcza także czegoś niekompletnego, jakiejś granicy, pustki. Wobec świata przyrody człowiek czuje się tak: dostrzega niemożność zapełnienia rzeczami swego ograniczenia oraz konieczność kogoś, z kim mógłby wejść w relację. Ten wymiar przygodności, typowy dla stworzenia, przypomina mu jego zależność od Boga i równocześnie konieczność ustalenia relacji z inną osobą płci odmienniej, do której dana osoba czuje się przedziwnie przyciągana. Różnica płci mówi więc faktycznie o równoczesnym przyciąganiu i komplementarności.

Wobec osoby innej płci istota ludzka odkrywa ze zdumieniem, że różnica jest również *dobrem*: jest obietnicą na urzeczywistnienie się w relacji. Samotność jawi się przeto jako oczekiwanie na komunie. „Człowiek nie może istnieć sam” (por. Rdz 2, 18); może istnieć tylko jako „jedność dwojga”, a zatem w relacji do innej osoby ludzkiej<sup>22</sup>. Płeć wpisana w ciało jawi się przeto jako zaproszenie do *wzajemności* w komunii. Zakłada tożsamość i odmiennność: tożsamość we wspólnym człowieczeństwie i w osobistej godności, ale także niemożliwą do wyeliminowania inność.

Odmiennność mężczyzny i niewiasty, sygnał ich ograniczenia jako stworzenia, stanowi w rzeczy samej fundament wzajemności. Specyfika płciowa każdego z nich ukazuje ponadto formę daru, do jakiego jest on (ona) powołany (powołana). To właśnie w swej różnicy płciowej mężczyzna i kobieta odkrywają, że są powołani do jedności z inną osobą. Płeć umożliwia zjednoczenie, komunie osób. Nie miesza ani nie rozgadnia dwóch tożsamości osobowych, lecz ukierunkowuje je na otwarcie się, na komunie, na wyjście z siebie ku ubogacającej je relacji. Płeć objawia ponadto osobie coś istotnego: nie istnieje ona dla samotności, ale dla spotkania. Równocześnie ten osobowy wymiar płciowości wymaga, by wyrażała ona autentyczny dar z siebie we wzajemności komunii.

Możemy teraz zrozumieć to, co oznacza wyrażenie stosowane przez Jana Pawła II w katechezach celem ukazania prawdy ludzkiej płciowości w planie Boga Stwórcy: mówi on mianowicie o *oblubieńczym znaczeniu ciała*. Osoba ludzka, jako stworzenie Boże, miłowane autentycznie przez Boga, jest bytem danym sobie samemu i równocześnie wezwanym do daru z siebie. „Człowiek, będąc na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego”

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, nr 7.

(KDK 24). To wezwanie do szczerego daru z siebie obejmuje osobę w jej całości: ciało i duszę. Ta pierwotna prawda wyraża się najpierw w ciele. Stąd też Jan Paweł II<sup>23</sup> stwierdza, że ciało jest „pierwotnym sakramentem” stworzenia – świadczy o darze, jakim jest stworzenie, i wzywa do daru z siebie. Ciało jest wezwaniem do miłości jako daru z siebie: to właśnie ma wyrażać „oblubieńcze znaczenie ciała” Poza czysto fizycznym wymiarem płciowości, jej pełną prawdą jest dar osób. Język ciała nie jest więc arbitralny: ma swoje obiektywne kryterium prawdy. *Język ciała jest (i powinien być) językiem daru osób.* Tylko wtedy jest prawdziwy; w przeciwnym zaś razie kłamie.

Jeśli pytamy o ostateczny powód tej rzeczywistości osoby jako daru, to powinniśmy iść do początku każdego z nas. „Na początku”, na tym początku, który nie jest samą tylko przeszłością, ale trwa, znajduje się stwórczy akt Boga: na początku Bóg mnie stworzył. A ten akt jest w swej istocie aktem miłości dobrowolnej i wspaniałomyślnej. Zostaliśmy w ten sposób „uczynieni dla daru”, ponieważ wywodzimy się z daru, ponieważ zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga Miłości. Jako upragnieni z miłości, urzeczywistniamy się w miłości, w darze z siebie samych: jest to głębia naszego bytu, wpisana także w nasze ciało. Ludzka miłość między mężczyzną i niewiastą jest zatem sakramentem (znakiem widzialnym) Bożej miłości.

### *Rozrodczy wymiar płciowości*

*Genitalność* jest zmysłową specyfiką płci i dwóch wersji osoby ludzkiej, męskiej i żeńskiej. Nie wyczerpuje ona płciowości będącej wymiarem całej osoby, ale występuje jako podstawa zróżnicowania i umożliwia realizację komunii małżeńskiej. Porządek, zgodnie z którym zostaną tu przedstawione różne wymiary, jest natury aksjologicznej: wyraża hierarchię wartości, w której winna się harmonijnie artykułować złożoność jego komponentów. Na pierwszym miejscu sytuuje się wartość osoby, następnie zaś cielesność będąca jej widzialnym urzeczywistnieniem, potem mamy płciowość jako taką, w której się objawia wołanie do wzajemności, w końcu zaś rozrodczość, która wyraża w specyficznej formie wymiaru małżeńskiego płciową wzajemność. Prymat osoby implikuje to, że te niższe wymiary są miarodajne w takim stopniu jak wyrażają jej godność, jej pierwotne powołanie do

<sup>23</sup> Dz. cyt., s. 77n.

komunii. Z drugiej strony godność ta i to powołanie realizują się nie „mimo” cielesności, płciowości i genitalności, ale właśnie przez nie.

### *Miłość małżeńska i płodność*

Zatrzymajmy się teraz na tej jedynej szczególnej relacji, jaką jest *miłość małżeńska*. Osoba, w swej cielesności, jest powołana do przeżywania i realizowania wielu relacji międzyosobowych: relacji przyjaźni, pokrewieństwa, synostwa, ojcostwa i macierzyństwa, współpracy. Wszystkie te odniesienia świadczą o bogactwie relacji, do jakich osoba jest powołana; objawiają się one zawsze w sposób mniej lub bardziej intensywny i za pomocą przeróżnych gestów, dzięki pośrednictwu cielesnemu. Praktyka płciowości rozrodczej jest jednak specyficzną formą miłości małżeńskiej.

Ten rodzaj relacji zawiera cały szereg cech charakterystycznych. Powinien być przede wszystkim spotkaniem na płaszczyźnie osobowej. Ciało jest przeniknięte osobą i spotkanie ciał ma być „sakramentem” spotkania osób. „Prymat tego, co osobowe”, w spotkaniu implikuje, że gest daru w cielesności tylko wtedy jest prawdziwy, gdy istnieje definitywna i publiczna zgoda na płaszczyźnie osób. Wzajemne oddanie własnej cielesności wyraża w rzeczy samej definitywne oddanie się osobiste, całkowity dar i przyjęcie innego. Oddanie się osoby winno być ponadto dobrowolne i wyłączne: tylko w wolności może zaistnieć dar i tylko w całkowitej i definitywnej zgodzie dar jest szczery na płaszczyźnie osób. Zespolecie płciowe nie może pozostać docelowo w cielesności, pozbawione tym samym swego znaczenia daru osoby. Co więcej, ani się go nie deprecjonuje, ani też nie ubóstwia jako wartości samej w sobie.

Krótką wzmianką o *przyjemności* związanej z fizycznym przejawem płciowości może być tu na miejscu. Istnieją dwa rodzaje przyjemności: przyjemność – zadowolenie wynikające z zaspokojenia jakiejś potrzeby, oraz zadowolenie, jakie się rodzi z oceny wartości danego przedmiotu w nim samym. Pierwszy rodzaj przyjemności bardziej się wiąże ze sferą cielesną, odnosi dany przedmiot do nas samych i do naszych potrzeb fizycznych, natomiast drugi, bardziej duchowy, powoduje zadowolenie nas z samych siebie, otwierając nas, z podziwem, na wartość nie interesującą kogoś innego. Przyjemności, które się rodzą z zaspokojenia naszych potrzeb, nie powinny być oczywiście lekceważone, nie mogą jednak stać się jakąś regułą, zwłaszcza gdy wchodzi w grę relacje międzyosobowe. Zwłaszcza w płciowości małżeńskiej celem fizycznego zadowolenia jest zintegrowanie siebie na

oddaniu się osobie i podporządkowaniu się jej. Zadowolenie takie winno być przyjmowane z wdzięcznością, chociaż nie może stać się kryterium danego aktu mającego wyrazić miłość małżeńską.

Jaki jest jednak pełny sens małżeńskiej komunii między dwiema osobami? Jest nim *plodność* wzajemnej miłości, która przekracza siebie i wyraża się normalnie w rodzeniu.

Płciowość wyrażona na płaszczyźnie rozrodczej ma na celu wewnętrznie przekazywanie życia, rodzenie życia nowego. Pełnią małżeńskiej płciowości jest dziecko, które się rodzi z daru małżonków, nie tylko fizycznego, ale także duchowego. Zrodzenie dziecka jest bowiem następstwem nie samego tylko aktu fizycznego: jest to faktycznie odpowiedzialna „pro-kreacja”, albowiem dziecko rodzi się z ludzkiego aktu miłości interpersonalnej, który się wydłuża w ramach funkcji wychowawczej. Dziecko rodzi się jako „dar daru” Jedność w miłości jest zawsze płodna, cielesna zaś płodność, która się otwiera w akcie seksualnym na możliwość prokreacji, jest oznaką duchowej płodności małżeńskiego spotkania miłości: „dwie istoty są już tylko jednym, a kiedy są jednym, stają się trzema”<sup>24</sup>.

Dziecko jest więc niejako żywym sakramentem urzeczywistnionej miłości: widzialnym znakiem niewidzialnej rzeczywistości miłości małżeńskiej. Równocześnie dziecko nie jest nigdy „należne”; jest zawsze zaskoczeniem, zdumieniem. Narodziny dziecka nie mogą być jakąś zaprogramowaną uprzednio produkcją konkretnego egzemplarza danego gatunku<sup>25</sup>, lecz winny być przyjęciem tej jedynej i неповtarzalnej osoby. Gdy to ma miejsce, wówczas zostaje ona naznaczona zaskoczeniem daru, który jest wspaniałomyślny i większy od dwojga małżonków: „Otrzymałam od Boga syna” – mówi Ewa (Rdz 4, 1). Płodność właśnie dlatego, że jej kresem jest ludzka osoba, jest pojmowana jako błogosławieństwo z wysoka: pojmuje się, że ludzka miłość uczestniczy w jakimś większym planie i że została pobłogosławiona przez Boga.

### *Znaczenia języka ciała w płciowości*

Możemy teraz przenieść powyższą refleksję na płaszczyznę języka ciała. Jakie są znaczenia tego języka ciała, typowego dla płciowości,

<sup>24</sup> M. Blondel, cyt. w: A. Sicari, *Breve catechesi sul matrimonio*, Milano 1990, s. 56.

<sup>25</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae* z 22 lutego 1987; kard. J. Ratzinger, *Uno sguardo teologico sulla procreazione umana*, Medicina e Morale 3-4 (1988), 507-521.



a zwłaszcza dla rozrodczości? Powiemy ogólnie, że znaczenia te pojawiają się w świadomości, ale nie dlatego, że świadomość je tworzy, lecz je tylko rozpoznaje jako występujące w symbolice ciała i jego praw biologicznych, w dynamice instynktów, emocji i uczuciowości.

Istnieje typowy język płci w patrzeniu, w słowie, w przekazywaniu darów, w uścisku, w gestach rąk, w pocałunku. Byłoby interesujące opracowanie fenomenologii tych wyrazów i odnotowanie ich spontanicznych aspektów, należących do obiektywnej struktury, jak też uzależnionych kulturowo. Musimy jednak ograniczyć się tutaj do tego języka, który wyraża seksualność rozrodczą w typowym dla niej akcie: małżeńskim akcie płciowym. Jakie są istotne znaczenia tego gestu, które dają się rozpoznać w świadomości jako elementy jego pierwotnej prawdy? Nie chodzi tu o aspekty czysto fizjologiczne, lecz o „znaczące”, uznawane na płaszczyźnie osobowej.

Pierwsze znaczenie, uznane przez encyklikę *Humanae vitae*, jest *jednoczące*: w specyficznym znaku płciowego zjednoczenia dwóch ciał obecny jest symbolizm zespolenia osób. To on jest kryterium prawdy w języku aktu płciowego. Wynika stąd percepcja moralnej wartości i obowiązku (powinności): osoby są powołane do przeżywania aktu seksualnego jako wydarzenia, które wyraża jedność osób: jedność całkowitą, definitywną, wyłączną, publicznie usankcjonowaną, albowiem tylko w ten sposób osoba potwierdza samą siebie w pełni swoich wymiarów. I tylko w ten sposób zjednoczenie ciał szanuje prawdę obrazu Bożego w ludzkim stworzeniu, którego częścią integralną jest płciowość.

Drugie znaczenie jest *prokreacyjne*: w akt płciowy wpisana jest przez samą naturę możliwość poczęcia nowego życia. Wyraża to nieodzowną wspaniałomyślność miłości, która jest zawsze *diffusiva sui*, otwarta na dalszą płodność. Aby się nie zamykać bezowocnie w samozadowoleniu, miłość musi akceptować tę ewentualną konsekwencję. Jest ona przecież uznaniem zależności od natury i jej logiki ekspansywnej, której nie można samowolnie się przeciwstawiać. Przede wszystkim jest jednak współpracą z Bogiem Stwórcą. W rzeczy samej kresem dzieła wynikającego z aktu płciowego jest ludzka osoba przeznaczona do życia wiecznego w komunii miłości z Bogiem. Staje się tym samym jasne, że w akcie płciowym małżonkowie stają się współpracownikami miłości Boga Stwórcy<sup>26</sup>; zostali bowiem powołani

<sup>26</sup> Por. KDK 50.

do bycia nie tylko zwykłymi wykonawcami, ani tym bardziej sędziami, lecz faktycznie „odpowiedzialnymi interpretatorami” woli Boga, Jego planu. Mogą oczywiście nadużywać tego okazanego im zaufania, kiedy nie kierują się prawdą miłości małżeńskiej i nie traktują swojego działania jako poddania się poleceniu Boga.

Pojawia się w tym miejscu istotne pytanie: jakie odniesienie zachodzi między tymi dwoma znaczeniami? czy ich powiązanie jest przypadkowe, czy też ma jakiś walor wewnętrzny? Innymi słowy: czy fakt biologiczny, jakim jest akt płciowy, w wyniku którego może powstać nowe życie ludzkie, jest tylko faktem biologicznym, czy też ma jakieś znaczenie w odniesieniu do języka płciowości?

W świetle tego, co dotąd powiedzieliśmy, można z pewnością odpowiedzieć: to nie jest żadną miarą przypadek, że akt płciowy, mający wyrazić miłość międzyosobową, jest również gestem, którym umożliwia się powstanie nowego życia. To nie jest żadną miarą dziełem przypadku, że właśnie wtedy, gdy dwie osoby stworzone na obraz Boży stają się „jednym ciałem”, wyrażając tym samym swoje powołanie do miłości, mogą się stać właśnie wtedy współpracownikami Boga, który powołuje do życia nową osobę. Encyklika *Humanae vitae* stwierdza, że to powiązanie dwóch znaczeń jest nie tylko intymne, ale i nierozdzielne. Jeżeli zatem neguje się jedno znaczenie, neguje się tym samym to drugie w jego pełnej prawdzie. Innymi słowy: jedność osób w akcie płciowym jest zachowana tylko wtedy, gdy się szanuje otwarcie na życie; i korelatywnie: prokreacja jest właściwie pojmowana tylko wówczas, gdy owoc tego aktu wyraża cielesną jedność tychże osób.

#### 4. Istotne linie „teologii ciała”

##### *Odkupienie ludzkiej miłości w Chrystusie*

Postaramy się teraz pogłębić nasze teologiczne spojrzenie na płciowość, a zarazem uczynić ją bardziej realistyczną w odniesieniu do historycznej kondycji słabości mężczyzny i niewiasty. Jeśli czytamy uważnie *Księgę Rodzaju*, dostrzeżemy, że płciowość i rozrodczość, które wiążą się ściśle z ludzką cielesnością, należą w pełni do planu Bożego. Istnieje przeto radykalna pierwotna dobroć płciowości. Również ze względu na nią „Bóg widział, że człowiek jest bardzo dobry” Dogłębny sens płciowości, jako powołanej do urzeczywistniania komunii osób w małżeńskim zespoleciu ciał, można dostrzec także na płaszczyźnie teologicznej. Jeżeli bowiem płciowość jest częścią obrazu

stworzenia, to właśnie w charakterze małżeńskim jawi się nie tylko pamięć o pochodzeniu darmowego daru Boga miłości, ale także analogia z komunią życia trynitarnego. W darze z siebie i we wzajemnym otwartym przyjmowaniu życia mężczyzna i kobieta są powołani do odzwierciedlania tej komunii miłości, jaka istnieje w Bogu. Stąd też nie jest czymś dziwnym lub przypadkowym, że właśnie w geście cielesnego oddawania się sobie nawzajem dwóch osób znajdują się również źródła życia. Współpracują one bowiem z dziełem Boga Stwórcy właśnie wtedy, kiedy wyrażają cielesnie Jego obraz (pro-kreacja): dar daru. Życie, które się rodzi z ludzkiej miłości, jest znakiem i obrazem Bożej miłości. Bóg pragnie, by w sposobie powstawania życia z małżeńskiego zespolenia był analogiczny wyraz tajemnicy Jego komunii, z której pochodzi każde ludzkie stworzenie.

Nasza refleksja nie byłaby kompletna, ani teologicznie ani też antropologicznie (z punktu widzenia ludzkiego doświadczenia płciowości), gdybyśmy nic nie powiedzieli o wymaganej przez ludzką miłość *konieczności odkupienia*. Albowiem także miłość ludzka nosi na sobie oznaki nieporządku jako konsekwencji grzechu. Grzech jest zerwaniem przymierza z Bogiem Stwórcą, powodującym wewnętrzne zranienie człowieka. Chcąc być autonomicznym i odrzucając przyjęcie realizacji siebie jako daru ze strony Boga, człowiek zamazuje w sobie samym obraz Boży oraz traci zdolność do dawania siebie i przyjmowania kogoś innego. Jest podobny do kogoś, kto wzrastał nie mając pewności miłości swych rodziców i dlatego nie ma teraz zaufania do innych, stając się człowiekiem gwałtownym właśnie dlatego, że jest niepewny. Tradycja Kościoła nazywała ten głęboki nieporządek, jaki istnieje w sercu człowieka po grzechu, *pożądliwością*. Pragnienie otwarcia się na innego obraca się wówczas ku sobie samemu. Wynika stąd brak harmonii pomiędzy różnymi wymiarami osoby, między niższymi skłonnościami a wolą, który sprawia, że dynamizmy instynktu i uczuciowości nie pozostają już w spontanicznej harmonii z osobą i jej powołaniem do komunii.

Ta pycha i ta słabość skłaniają człowieka do zła, czyli do takiej relacji z innymi, która ich nie uznaje w ich prawdzie i godności osobowej. Inna osoba nie jest już kimś, komu człowiek się oddaje i go przyjmuje, lecz przedmiotem, który może sobie przywłaszczyć celem zaspokojenia swego instynktu. Patrzenie na ciało zatrzymuje się na jego cechach seksualnych, aby je posiadać, a nie kieruje się do osoby, której ciało jest sygnałem. Pozostaje jeszcze wstyd będący pewną formą spontanicznej obrony cennego dobra, które jest – jak się czuje – za-

grożone. Od „daru z siebie” dla innego przechodzi się do „używania innego” dla siebie i własnego zadowolenia. Płciowość przechodzi łatwo od struktury komunii do struktury panowania (por. Rdz 3, 16). Można nawet powiedzieć, że człowiek traci spontaniczną zdolność czynienia daru z siebie i przyjmowania innego poprzez ciało. Zostaje przyćmione oblubieńcze znaczenie ciała, które staje się odporne wobec komunii osób. Pokusa, na jaką wystawia człowieka pożądliwość, sprawia, że płciowość staje się autonomiczna w swej relacji do osoby.

Otóż w Chrystusie została nam dana możliwość odkupienia, czyli *odnalezienia na nowo zdolności daru i przyjęcia*. Również miłość oblubieńcza jest wezwana do odnalezienia się na nowo poprzez wszczęcie i odniesienie do Chrystusa dzięki darowi Łaski.

Odkupienie ludzkiej miłości dokonuje się przede wszystkim poprzez objawienie miłości Boga w Chrystusie jako oblubieńczej miłości do swego ludu. Już w Starym Testamencie, celem opisanego swojej relacji umiłowania Izraela, Jahwe utożsamia się z Oblubieńcem, który kocha swoją oblubienicę nawet wtedy, gdy jest Mu ona niewierna (por. Oz 32, 16-31). Bóg kocha Izraela miłością oblubieńczą także w niewierności i cudzołóstwie ludu. On jest mu wciąż wierny ponad wszelką zdolnością odpowiedniości ludzkiej miłości. Jeśli sam Bóg posługuje się takim obrazem celem opisanego swojej miłości do ludu wybranego, oznacza to, że miłość ludzka, chociaż zraniona grzechem, co się ujawnia w niewierności, zachowała swą dobroć i zdolność wyrazu nawet po grzechu. Powinniśmy jednak powiedzieć coś znacznie więcej: oblubieńcza miłość Boga wyprzedza ludzkie odniesienie oblubieńcze i jest jego wzorem. Ludzki wymiar oblubieńczy jest odbłaskiem oblubieńczej miłości Boga do ludzkości.

Staje się to bardziej prawdziwe z chwilą pojawienia się Pana: Jezusa Chrystusa (por. J 2, 29; Mt 9, 15). Objawia On bowiem sam szczyt oblubieńczej miłości i płodności w relacji z Kościołem, swą Oblubienicą (por. Ef 5, 22n): jest to największe objawienie miłości. We Wcieleniu Chrystus przyjmuje ciało i żyje swym życiem w ciele jako oblubieńczym darem dla ludzkości. Jest Oblubieńcem, którego głos rozwesela przyjaciół, jak choćby Jana Chrzciciela; Jego obecność jest świętem, które wyklucza poszczenie. Szczyt tego oblubieńczego daru Chrystusa dla ludzkości ma miejsce na Krzyżu, na którym Jego ciało zostaje wydane dla komunii osób, a Oblubieniec urzeczywistnia ostateczne zaślubiny z ludzkością: oddaje się wiernie, dokładnie wtedy, gdy cudzołożna oblubienica Go zdradza i doprowadza do śmierci. Objawia On w ten sposób miłość większą od jakiegokolwiek odmowy, wierniejszą od

wszelkiej zdrady, silniejszą od każdego grzechu. Chrystus na krzyżu przekazuje ze swojego ciała wydanego „krew i wodę” – symbol sakramentów, z których rodzi się Kościół – Oblubienica. Miłość Oblubienca nie wymaga już uprzedniej wierności oblubienicy, albowiem Jego dar tworzy nową wierność i miłość u niej. Starożytna ikona grecka ukazuje Jezusa na Krzyżu jako *nymphios* – Oblubienca. Ojcowie zaś widzieli w Chrystusie umarłym na Krzyżu nowego Adama, z którego otwartego boku wychodzi nowa Ewa: Kościół, Jego Oblubienica<sup>27</sup>

### *Sakrament Nowego Przymierza*

W Chrystusie mamy zatem nie tylko pełne objawienie oblubięczego znaczenia ciała poprzez całkowite objawienie miłości („Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” – J 15, 13), ale przede wszystkim możliwość udziału w tejże miłości, możliwość odkupienia ludzkiej miłości. Otrzymujemy od ukrzyżowanego Oblubienca moc Ducha dla naszej wierności.

Stąd wynika najściślejsza więź między *Eucharystią i małżeństwem*, którą uwzględnia teologia ciała. Chrystusowy dar z siebie, który jest równocześnie wzięciem w siebie wszystkich ludzi celem uniesienia ich do Ojca, jest tak dalece całkowity, tak dalece absolutny, że może się dzielić w nieskończoność w Eucharystii. Przyjmując ten Sakrament, chrześcijanin godzi się nie tylko na przyjęcie daru Chrystusa i życie nim, ale także na zintegrowanie i ogarnięcie tym darem wszystkich swoich darów i wszelkich swoich przyjęć. Wszystkie jego gesty miłości nabierają w ten sposób sensu ze źródła miłości Chrystusa do Ojca i do ludzi. Tym samym wszystkie jego gesty miłości zostają włączone w Zmartwychwstanie. Wskrzeszając Chrystusa spośród umarłych, Ojciec przyjmuje Jego dar całkowity, a wraz z nim wszystkie gesty ludzkiej miłości, które w Eucharystii zespala się z bezwzględną miłością Oblubienca do Oblubienicy. Ojciec odpowiada na doskonały dar śmiertelnego życia Syna Wcielonego darem nowego i zmartwychwstałego życia, w którym zostają przemienione wszystkie dary i wszystkie ludzkie przyjęcia, zespolone w Eucharystii z darem i przyjęciem Chrystusa.

Oblubięcza zdolność małżonków do czynienia całkowitego i płodnego, wiernego i twórczego daru z siebie samych znajduje swe źródło w Krzyżu Chrystusa, w Jego ciele jako Oblubienca: „Bierzcie i jedzcie,

<sup>27</sup> Por. starożytna *Homilia na Wielką Sobotę*: PG 43, 462n.

to jest ciało moje. To czyńcie na Moją pamiątkę!” Tak oto małżeństwo staje się *sakramentem* w nowym i nieporównywalnie pełniejszym znaczeniu od swego wymiaru stworzenia. Już nie jest tylko naturalnym sakramentem miłości Boga Stwórcy: teraz jest również skutecznym znakiem miłości Chrystusa do Jego Oblubienicy – Kościoła. Jest to wielka tajemnica (por. Ef 5). Również upadki, grzech i niewierność zostają wchłonięte przez miłosierdzie i wybaczenie. Wszczepiona w odkupieńczą miłość Chrystusa za pośrednictwem Kościoła, ludzka miłość może się realizować, a jej zdolność do składania daru z siebie oraz do przyjęcia innego może zostać przemieniona i podniesiona do swej pełni. Pierwotną miłością jest więc miłość Chrystusa do Kościoła: na tej miłości rzeczywistość małżeństwa winna zapuścić swe korzenie i na niej się wzorować. Dopiero wtedy małżeństwo znajdzie się w samym sercu tajemnicy Kościoła, a Kościół w sercu małżeństwa. Bycie „rodziną”, czyli bycie najpierw zaślubionymi sobie mężczyzną i niewiastą, nie jest jakimś zewnętrznym tylko dodatkiem do bycia chrześcijaninem: jest specyfiką powołaniową, poprzez którą ma się wyrazić w świecie tajemnica Kościoła umiłowanego przez Chrystusa. W tym też zakorzenieniu się w Chrystusie ludzka miłość znajduje swoje znaczenie i energie niezbędne do urzeczywistniania go.

Odkupienie nie jest przeto automatyczne: jest dobrowolne, jest drogą w dziejach, która przechodzi przez Krzyż: Krzyż Chrystusa, który umożliwia i przemienia nasz krzyż w dojściu do Odkupienia. Chrześcijanin odkrywa swą grzeszność, codziennie stwierdza swój grzech, także na polu płciowości. Nie powinien jednak mimo wszystko spoglądać na płciowość z awersją jako na źródło niebezpieczeństw i grzechu, ale raczej jako na drogę, która w komunii z Chrystusem nabywa ponownie swą godność i możliwość bycia łaską. Nauczanie Jezusa w tej dziedzinie jest najbardziej wymagające: Jezus wzywa do absolutnej wierności (bez możliwości rozwodu), do czystości nie tylko działań, ale także najskrytszych intencji serca, do czystości patrzenia. To wezwanie jednak nie ma na celu potępienia człowieka grzesznego lub zniechęcenia go jakimś niemożliwym dla sił ludzkich ideałem. Wprost przeciwnie, zmierza do ukazania mu wielkości jego powołania i ofiarowania mu, wraz z łaską, możliwości wyruszenia w drogę.

### *Dziewictwo dla królestwa niebieskiego*

Istnieje jeszcze jeden element mający uzupełnić refleksję nad teologią ciała. Ofiarowane w ofierze Krzyża ciało Chrystusa zmartwychwstaje. Zmartwychwstanie Jezusa jest zapoczątkowaniem zmartwych-

wstania ciała: jest pełnym potwierdzeniem osoby duchowej poprzez dar ciała duchowego. Ciało jest całkowicie poddane wymiarowi duchowemu: urzeczywistnia uległe i doskonale wyrażenie osoby w jej prawdzie bycia-dla-daru. W tym nowym eschatologicznym wymiarze oblubieńcze znaczenie ciała otrzyma pełne urzeczywistnienie. W zmartwychwstaniu ciało będzie mogło urzeczywistnić się to, co jest osobowe w człowieku: zdolność do komunii bez granic czasu i przestrzeni. I dlatego dwie prawdy *Credo*: „zmartwychwstanie umarłych” i „wspólnota świętych”, są jak najściślej zespolone ze sobą. Jak mówił Jan Paweł II w swych katechezach środowych, świat eschatologiczny będzie doskonałym urzeczywistnieniem porządku trynitarnego w stworzonym świecie osób: osoby ukażą obraz Boga w darze z siebie<sup>28</sup>

Zespalając to wszystko, co powiedzieliśmy, możemy stwierdzić: w świetle „początku” męskość i kobiecość jawią się jako znaki oblubieńczego znaczenia ciała. Urzeczywistnieniem tego oblubieńczego znaczenia na płaszczyźnie znaku jest małżeństwo. Natomiast w świetle „kresu-celu” dostrzega się zasadniczą różnicę: oblubieńcze znaczenie ciała trwa także w eschatologicznym zmartwychwstaniu, skończy się jednak jego urzeczywistnianie w małżeństwie, które jest znakiem należącym do tego świata, który przemija. Znak ustąpi wówczas miejsca rzeczywistości w tym innym świecie, w którym „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30) w doskonałej wzajemnej komunii.

W ten sposób również *dziewictwo konsekrowane* dla królestwa niebieskiego nabiera odpowiedniego znaczenia. Ukierunkowane na stan ostateczny, odkupienie ciał rozpoczyna się już teraz, chociaż stanie się pełne dopiero na końcu. Znakiem, że to odkupienie ciał dokonuje się już teraz, jest charyzmat (dar udzielony niektórym) dziewictwa dla królestwa. Otrzymali oni zdolność dostrzegania, w sposób tak bardzo dobitny, bliskości Oblubieńca, że nie przeżywają już oblubieńczego wymiaru pod ziemskim znakiem małżeństwa, ale w przedziwnej „bezpośredniości” dziewictwa. Ich samotność jest dla Niego, albowiem On jest obecny. Mają nadzieję, ale tylko w Nim. Oddają się, ale w Nim. I tak zaczynają razem z Nim żyć powszechnym wymiarem daru. Krzyż i Zmartwychwstanie osiągają swój szczyt w dziewictwie.

Dziewictwo nie jest wyrzeczeniem się lub zanegowaniem oblubieńczego wymiaru ciała. To bowiem jego znaczenie przynależy do trwa-

<sup>28</sup> Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 331n.

łych wartości stworzenia, których odkupienie bynajmniej nie narusza. Wyrzeczenie się miłości byłoby zresztą wyrzeczeniem się bycia człowiekiem. Tymczasem dziewictwo jest urzeczywistnieniem oblubieńczego znaczenia, ale różnym od tego, jakie ma miejsce pod znakiem małżeństwa, takim, które antycypuje ostateczny jego wymiar w tajemnicy wyrzeczenia. Można przeto odczuć obopólną komplementarność małżeństwa i dziewictwa w życiu Kościoła oraz to, jak dziewictwo – nie subiektywnie lecz obiektywnie – przedstawia zjednoczenie z Chrystusem, ten ostateczny ideał miłości, na którym ma się wzorować każda ludzka miłość. W rzeczy samej to w Chrystusie znajdują swe urzeczywistnienie wszystkie miłości istot ludzkich.

### 5. Wychowanie do czystości

Czystość nie cieszy się dobrą sławą, nie tylko dzisiaj, ale także ogólnie, ze względu choćby na samą nazwę tej cnoty. Kiedy wymawia się tę nazwę, nasuwa się na myśl coś przeciętnego: postawa życiowa jej pozbawiona, przerażona tym, co ludzkie i związanymi z tym niebezpieczeństwami, a ostatecznie coś bardzo egoistycznego, gdyż zamkniętego na sobie samym i nastawionego wyłącznie na samodoskonalenie się. Ponadto, z teologicznego punktu widzenia, ciąży na tej cnotce jakaś pozostałość myśli protestanckiej, zgodnie z którą zawierałaby ona w sobie jakąś naturalistyczną wystarczalność osoby w urzeczywistnianiu dobra, typu pelagiańskiego, która zacieniałaby darmość daru.

Zwykło się zwłaszcza myśleć, że czystość przeciwstawia się bogatemu życiu uczuciowemu: człowiekiem całkowicie czystym byłby ten, kto poskramia wszelkie emocje natury płciowej, dochodząc nawet do wyeliminowania samych pragnień. Taki był faktycznie stoicki ideał tej cnoty traktowanej jako wyeliminowanie namiętności i pożądań: ideał doskonałej obojętności. Nie jest to jednak ideał chrześcijański. Albowiem dla chrześcijanina czystość nie jest poskromieniem uczuć, lecz jedynie cnotą, która umożliwia autentyczną miłość, integrując wymiary instynktu i uczuciowości w dynamice osobistego dojrzewania w kierunku daru z siebie i przyjęcia innego. Jest cnotą, która się otwiera na relację z innymi, na uznanie ich godności osobowej. Cnotą będącą w nas owocem Ducha Świętego, jako że urzeczywistnia miłość w seksualnym wymiarze naszych odniesień.



*Wymóg integracji osoby*

Akcentuje się tutaj wielość dynamizmów osoby, które wchodzą w grę w relacjach z innymi na poziomie wymiaru płciowego: instykt, który się kieruje ku skrępowanym wartościom seksualnym, przede wszystkim zaś do cielesności; uczuciowość, która reaguje na męskość lub kobiecość jako globalne wymiary osoby<sup>29</sup> Instykt zmierza do przywłaszczenia sobie innej osoby celem jej wykorzystania, uczuciowość natomiast ma charakter bardziej mglisty i popada w niebezpieczeństwo zrywania z rzeczywistością innego. Obie te „reakcje” (chodzi o uczucia, o ile się znajdują pod wpływem jakiegoś bodźca zewnętrznego) nie dotyczą osoby innego: nie mogą więc być wystarczającą podstawą spotkania i stałego odniesienia. Niemniej, są one normalnym punktem wyjścia, który wywołuje zainteresowanie inną osobą, i przedstawiają aspekty ubogacające odniesienie osobowe.

Tylko wtedy, gdy miłość się rozwija dosięgając osobę innego, staje się ona „na zawsze” Wchodzi tu bowiem w grę wyższa forma psychicznego życia człowieka, w której są uwzględniane duchowe zdolności rozumu i woli. Poziom ten staje się aktywny wówczas, gdy się pojmuje, że atrakcja płciowa odnosi się do osoby: jest wartością danej osoby, która pobudza – w swych seksualnych cechach ciała i w reakcjach uczuciowych – kobiecość lub męskość. W tym przejściu z poziomów instyktowych do duchowych odniesienia do innej osoby decydującą rolę pełni wymiar psychiczny, zwłaszcza w tych „wielkich i głębokich wzruszeniach”, które specyfikują miłość i antycypują, jako obietnica, spotkanie z dobrem w sobie samym osoby innego. W rzeczy samej obecność instyktów w ludzkiej istocie nie jest nigdy faktem czysto somatycznym, ale zawiera zawsze w sobie pewien komponent emocjonalny, z drugiej zaś strony te wielkie i silne emocje antycypują duchowy wymiar spotkania z inną osobą.

Duchowy wymiar płciowości, który angażuje odpowiedzialność człowieka, zaczyna w rzeczy samej wchodzić w grę z chwilą, gdy ktoś inny nie jest już tylko dobrem dla mnie, ale jest poszukiwany sam w sobie i ze względu na siebie. Wówczas bowiem miłość nie jest już samą tylko atrakcją wywołaną innym jako dobrem dla mnie (którą to

<sup>29</sup> Bardzo wnikliwą analizę złożoności tych dynamizmów, łącznie z sugestią ich integracji, podał K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962 (wyd. włoskie: *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, Torino 1980 [wyd. 3]; wyd. brazylijskie: *Amor e responsabilidade. Moral sexual e vida interpessoal*, Sao Paolo).

miłość autorzy średniowieczni nazywali *amor complacentiae*), lecz jest oddaniem się innemu dla jego dobra, dla wartości, jaką ma on sam w sobie (jest pragnieniem dobra dla innego, nazywanym w średniowieczu *amor benevolentiae*)<sup>30</sup> O ile na niższej płaszczyźnie instynktowej i psychicznej ten inny się jawił jako wartość tylko w odniesieniu do zaspokojenia mojej subiektywnej konieczności (potrzeby zadowolenia płciowego lub towarzystwa), to na płaszczyźnie duchowej dzieje się coś przeciwnego: inny jest wartością samą w sobie, która wymaga uszanowania ze strony mojej wolności.

Skoro raz się dostrzegło osobistą wartość innej osoby, trzeba koniecznie, nawet za cenę ofiary z wymiarów instynktownych i emocjonalnych, jeśli tylko chce się podtrzymać ten związek, przyjąć i uszanować jej prawdę, która do mnie nie należy. Pojawia się więc konieczność przemilczenia swego pragnienia posiadania, aby móc otworzyć innemu i pozwolić mu, by się objawił w tej swojej jedynej prawdzie, nie dającej się już powtórzyć, jaką przedstawia bardziej szczególny i konkretny dar spotkania miłości. Jeśli tylko istnieje czyste patrzenie, które nie sprowadza drugiej osoby do przedmiotu, do rzeczy użytkowej lub służącej aktualnie do użycia, możliwe jest wówczas prawdziwe z nią spotkanie, w którym szanuje się odmiennność, możliwe jest także zdumienie i ustawiczna nowość relacji, która nie zamierza negować odmienności.

Wystarczyłoby przeczytać w formie komentarza do tego dwa zdania niemieckiego filozofa Józefa Piepera, które oddają znakomicie te ujęcia: „Kochać kogoś lub coś to nazywać tego kogoś lub to coś «dobrym», i mówić: dobrze, że to istnieje, dobrze, że jesteś na świecie!”<sup>31</sup>. „Dla każdego bowiem jest rzeczą bezsporną, że jeżeli «miłość» kończy się w chwili, gdy po stronie partnera zanikają pewne przymioty (piękność, młodość, powodzenie), to od samego początku nigdy jej nie było. Pytaniem rozstrzygającym, by powtórzyć raz jeszcze, nie jest: Czy uważasz drugą osobę za sympatyczną, dzielną, «miłą»? Brzmi ono: Czy zgadzasz się z tym, żeby on istniał, czy też masz coś przeciw temu; czy możesz uczciwie powiedzieć: «Dobrze, że on istnieje»?”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Por. A. Scola, *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer*, Madrid 1989, s. 13-43.

<sup>31</sup> J. Pieper, *O miłości* (tłum. I. Gano), Warszawa 1975, s. 28.

<sup>32</sup> Tamże, s.73.

*Doświadczenie pokawałkowania osoby*

Narzucający się tu problem jest następujący: jak ta wielość wymiarów, impulsów i trosk (pokus) staje się czynnikiem konstrukcji osoby i jej otwarcia na relację miłości, która pozwala na dar z siebie i przyjęcie innego? Jest to faktycznie rzeczywistość, jakiej każdy z nas doświadcza, polegająca na jakimś zerwaniu i pokawałkowaniu doświadczeń. Wartości seksualne i impulsy instynktowe, jakie z nich wypływają, zaciemniają niejednokrotnie osobistą wartość innego (w *Kazaniu na Górze* Jezus mówi o „pożądliwym patrzeniu”); podszepty uczuciowości oddalają nas od innego w jego konkretnej rzeczywistości.

Amerykański psychiatra Hending opisał obszernie dramatyczne konsekwencje, jakie wynikają z oddzielenia doświadczenia seksualnego od uczucia, emocji lub wzajemnego zaangażowania osobowego. Jego wynikiem jest poczucie pokawałkowania doświadczenia, które prowadzi do traktowania własnego życia osobowego jako sceny, na której chodzi jedynie o interpretowanie ról, które się zmieniają wraz ze zmianą scenariuszy. Ważne staje się tutaj odczucie, że każde doświadczenie prowokuje. Życie staje się pasmem, odizolowanych jedne od drugich, doświadczeń. Im bardziej płciowość oddziela się od osoby, tym bardziej stosunki seksualne dążą do „uwolnienia się” z wszelkich więzi, powodując demaskowane przez psychiatrów skutki, wśród których znajduje się także zachłanne poszukiwanie zadowolenia w różnych, przewrotnych często i perwersyjnych, zachowaniach czy postawach.

W swej książce *Miłość i odpowiedzialność* Karol Wojtyła mówi w tej kwestii o zredukowaniu osoby innego do zwykłego narzędzia do „użycia” celem zaspokojenia własnych impulsów. Osoba zostaje zredukowana, zwłaszcza w zamiarach oglądania, do swych cech płciowych i do zadowolenia, jakie mogą one wywołać. U korzenia takiej sytuacji tkwi owa dysharmonia wewnętrzna, nacechowana grzechem, którą w teologii ciała określamy mianem pożądliwości. W myśli św. Augustyna zespala się ona przede wszystkim z pychą jako dążeniem do samo-wystarczalności, które nie zostawia wolnej przestrzeni na prawdziwe spotkanie i przyjęcie innego. Święty Tomasz mocniej akcentuje pewną słabość strukturalną, która powoduje niezdolność do opierania się namiętnościom i ich integrowania. W każdym razie pożądliwość tkwi u samych korzeni pokawałkowania osoby i sprowadzenia innego do rangi narzędzia.

## *Cnota czystości jako integracja osoby i możliwość prawdziwej relacji*

Pojawia się przeto pilne zadanie: chodzi o integrację wielu wymiarów płciowości w duchowej jedności osoby, aby mogła ona dawać siebie i przyjmować innego. Pojęcie „integracji osoby” jest podstawowe: implikuje organiczną jedność różnych wymiarów szanowanych w ich odmienności, a zarazem zharmonizowanych w jakiejś wyższej jedności. Etyczny problem integracji polega na zespoleniu somatycznych, psychicznych i duchowych dynamizmów osoby.

Jak widzieliśmy, integracja może nastąpić tylko w świetle tej podstawowej wartości, do której winny być skierowane wszystkie inne wartości, seksualne lub nie, których nosicielką jest dana osoba. Integracja nie może się dokonać na płaszczyźnie wartości cielesnych lub wyłącznie psychologicznych: w nich istnieje tylko reakcja na przedmiot, która nie gwarantuje stałości nastawienia. Podstawowej wartości trzeba więc szukać na innej płaszczyźnie, a może nią być jedynie płaszczyzna duchowa: ta, która uznaje wartość osoby jako takiej.

Święty Tomasz<sup>33</sup> definiuje cnotę moralną według trzech cech charakterystycznych: jest ona *habitus operativus bonus*, czyli sposobem bycia osoby w jej całości, który sugeruje właściwe działania. Otóż cnota ma trzy cechy: stałość, łatwość i radość. W naszym codziennym doświadczeniu, zwłaszcza dotyczącym płciowości, winniśmy się liczyć ze zmiennością naszego stanu ducha i naszych emocji, z trudnością praktykowania dobra, ze smutkiem, który sprawia w nas wrażenie utraty czegoś w relacji z innymi, z zachowaniem prawa moralnego. Dlatego też cnota czystości jest zdolnością osoby do przewycięzania trudności związanych ze zmiennością instynktów i uczuć oraz z wyrażaniem we własnym życiu miłości, czyli daru z siebie innej osobie na zawsze, przyjmując ją w całej jej prawdzie.

### *Aspekty czystości*

Cnota czystości wymaga samo-posiadania i samo-władania. Chodzi konkretnie o zdolność przekraczania własnych reakcji bezpośrednich. Jest to zdolność przeżywania dynamizmów somatycznych i psychicznych, reakcji i doświadczeń bierności, związanych z płciowością (tego, co „dzieje się we mnie”), w sposób organiczny w odniesieniu do własnego ideału życia, do projektu życia jako daru z siebie i przyjęcia

<sup>33</sup> *De virtutibus in communi*, q. un., a. 1, sol. XIII.

innego. Implikuje to zdolność refleksji i wyrażania sądu wartościującego odnośnie do własnych doświadczeń instynktowych i uczuciowych, aby doprowadzić je do jedności osobowego znaczenia.

W ten sposób nabierają szczególnej wartości doświadczenie i cnota *wstydlivosti*. Wstyd chroni osobę przed seksualnymi reakcjami własnego ciała, aby ocalić możliwość miłowania. Wstyd zmierza do tego, by osobowa wartość cielesności nie została przyćmiona jakimiś cząstkowymi wartościami, związanymi z rozrodczością, tak by pożądliwe spojrzenie nie dominowało i nie zakłócało relacji.

Innym elementem stanowiącym część cnoty czystości jest *wstrzeźliwość*. Jeśli faktycznie integracja dynamizmów płciowych w miłości jest historią, która ma się kształtować na drodze formacji, to nie można wyeliminować walki wewnętrznej, ascezy i wyrzeczenia. Innymi słowy: wstrzeźliwość jest drogą do czystości. Milczenie gestów instynktowych, związanych z rozrodczością, przyczynia się do nauki głębszego języka daru osób. Wyrzeczenie nie jest zresztą celem samym w sobie: jego celem jest dar z siebie i przyjęcie innego ze świadomością, że ten dar i to przyjęcie są bardziej decydującym aspektem, któremu winna być podporządkowana także płciowość.

Święty Paweł mówi, że chwile abstynencji seksualnej między małżonkami winny być ustalane „na pewien czas, za obopólną zgodą, by oddać się modlitwie” (1 Kor 7, 5). Celem określenia tego czasu Apostoł nie używa greckiego wyrazu *chronos* (który oznacza następstwo czasowe, chronologiczne), lecz pojęcia *kairos* (czas łaski i zbawienia). Nie chodzi więc mu bynajmniej o jakiś czas „pustki” w miłości, ale raczej zaufania, uległości Duchowi Świętemu – dla większej jeszcze miłości: dla pogłębienia wzajemnego daru i przyjęcia. Takie jest duchowe znaczenie okresowej wstrzeźliwości.

Dzięki wstrzeźliwości dokonuje się także *sublimacja*: poruszeń instynktu i uczuciowości, które są nie tylko kontrolowane, ale równocześnie ukierunkowywane na autentyczną wartość. Energie, początkowo zmierzające ku niższej wartości, zostają skierowane na wartość wyższą. I tak doświadczenie wyrzeczenia może się przekształcić w ubogacenie życia uczuciowego, które się dokona w kolejnej fazie rozwoju duchowego.

Trzeba zresztą podkreślić, że ideał *czystości małżeńskiej* nie jest indywidualną doskonałością każdego z ich dwojga, lecz wzajemnym zintegrowaniem się w miłości. Konieczne jest zatem, by subiektywne miłości dwojga małżonków spotkały się w jednej obopólnej miłości, w relacji, która wpływa na każde z nich, pomagając im tworzyć

przestrzeń wzrostu. Osoba miłująca pragnie, by osoba miłowana miała udział w realizacji tej rzeczywistości osobowej, którą jest ich obopólna miłość, to znaczy w ekspansji i integracji ich osób w komunii. Również dążność i pragnienie seksualne zostają wprowadzone do wnętrza tej osobowej biegunowości, w otwarciu się na tę płodność, która zachowuje miłość od zwrócenia się ku samej sobie, czyniąc z niej współpracowniczkę Boga w prokreacji.

### *Czystość a miłość*

Z teologicznego punktu widzenia cnota czystości jest możliwa jako udział w miłości Chrystusa, który daje w Duchu Świętym każdemu zdolność miłowania zgodnie ze specyficzną formą jego powołania.

Teologia małżeństwa utrzymuje, że własną łaską sakramentu jest *caritas coniugalis* (miłość małżeńska): dana małżonkom zdolność do miłowania się w prawdzie, do szukania dobra drugiego – zgodnie z doskonałością miłości Chrystusa. Implikuje to pracę nad sobą i nad własnym odniesieniem małżeńskim: historię ascezy i wzrostu, aby towarzyszyć Duchowi i integrować całe bogactwo życia uczuciowego i płciowego w ramach miłości. Można w ten sposób zrozumieć także inną tradycyjną prawdę teologiczną, dzisiaj przemilczaną: to mianowicie, że małżeństwo jest „lekarstwem na pożądliwość” Jeżeli bowiem pożądliwość jest wewnętrznym nieładem, dzięki któremu niższe dynamizmy utrudniają lub uniemożliwiają wolności uczynienie daru z siebie, to własna łaska małżeństwa polega właśnie na tym, że Duch Święty daje wolności małżonków możliwość leczenia dezintegracji, aby byli w stanie realizować dar z siebie i przyjęcie innego. Duch działa w życiu małżonków odkupieńczą mocą Chrystusa, dając im nadprzyrodzoną miłość, odnawiając sens głębokiego szacunku dla świętej rzeczywistości osoby każdego z nich i jej miłości – w planie Bożym.

Dla tych, którzy są powołani do dziewictwa dla królestwa niebieskiego, czystość nie oznacza samej tylko wstrzemięźliwości. Wstrzemięźliwość zresztą nie jest nigdy celem samym w sobie: istnieje dla daru z siebie i przyjęcia innego. Dlatego też w perspektywie powołania do życia konsekrowanego czystość jest częścią duchowego dynamizmu miłości: pasterskiej miłości, gdy chodzi o księdza i biskupa; służebnej miłości i oddania się na modlitwie w przypadku zakonników. Również dla osób konsekrowanych czystość jest warunkiem miłowania i płodności. Jest bowiem dyspozycyjnością działania, dzięki której – przy wyrzeczeniu się naturalnej formy miłości – własna egzystencja staje się miejscem pośredniczenia, gdzie Chrystus urzeczywistnia swą miłość powszechną.

Stąd też czystość nie jest nigdy doskonałością osoby w samej sobie, lecz cnotą, która ma umożliwić eks-tazę: wyjście poza siebie, aby przyjąć inną osobę i jej się oddać.

### **Zakończenie: autentyczna postać chrześcijańskiej etyki seksualnej**

W tym miejscu można już zarysować prawdziwy obraz chrześcijańskiej etyki seksualnej, kończąc cały ten nasz wywód perspektywą wychowawczą. Chrześcijańska etyka płciowa, faktycznie adekwatna do prawdy mężczyzny i niewiasty, zdolna odpowiedzieć na wyzwanie „rewolucji seksualnej”, dystansuje się równocześnie od dwóch skrajności: rygoryzmu i permisywizmu<sup>34</sup>

*Rygoryzm* uważa za ideał „miłość bez *erosa*”, względnie „*etos* bez *erosa*”: płciowość jest usprawiedliwiona wyłącznie wtedy, gdy jest ukierunkowana na prokreację. Subiektywny element rozkoszy seksualnej lub uczucia traktowany jest jako podejrzany i przeciwny obiektywnej celowości, jedynie dobrej, płciowości. Stanowisko to jest niezdolne do zapewnienia zrównoważonego dowartościowania wszystkich aspektów płciowości z egzystencjalnego punktu widzenia. Nastawienie na przyjemność, nie pojmowane w jego pozytywnych aspektach, jest spychane do nieświadomości, emocjonalność zaś bywa traktowana jak mina z opóźnionym zapłonem, której trzeba zawsze się lękać.

Na przeciwnym biegunie znajduje się *permisywizm*, będący drugą stroną tego samego medalu. Tutaj prawdziwym i jedynym celem płciowości jest subiektywna rozkosz, natomiast prokreację traktuje się jako czynnik uboczny, natury czysto biologicznej, który może zakłócić „wolne” zaspokojenie impulsów. Wymiar seksualny, zamiast podniesienia go na płaszczyznę personalistyczną, zostaje sprowadzony do aspektu wewnętrznego i duchowego. Koncentrując doświadczenie seksualne wyłącznie na indywidualnej rozkoszy, permisywizm uniemożliwia rozwój stałej relacji wzajemnego poświęcenia się między dwiema osobami. Ucina to kanały łączące płciowość z rodziną i prokreacją. Ideałem jest tu „*eros* bez *etosu*” lub „*eros* bez miłości”

Te dwa ujęcia są antytetyczne tylko pozornie. W rzeczy samej zespalają się w jednym punkcie: zakładają, że możliwe jest oddzielenie nawzajem od siebie: radości wynikającej z zaspokojenia instynktu, otoczki uczuciowej lub emocjonalnej, prokreacji (zredukowanej do

<sup>34</sup> Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 190n.

niemal biologicznego aspektu) oraz miłości między osobami. Ostatecznie oba też zakładają rozłączenie płciowości, osoby i miłości.

W formie zakończenia naszej dotychczasowej refleksji możemy stwierdzić, że stanowisko chrześcijańskie polega na podkreślaniu jedności wymiarów: *etos* (czyli szacunek i miłość osoby dla niej samej, w jej przyjęciu i w darze z siebie) jest dojrzałą formą *erosa*. *Etos* i *eros*, dalekie od tego, aby się miały przeciwstawiać sobie nawzajem jako wrogowie, są powołane do wzajemnego spotkania i owocowania. Podporządkowując się *etosowi*, *eros* się zachowuje i trwa sam w sobie. Czystość pozwala na właściwe dowartościowanie ciała i płciowości, które nie jest jego uciskaniem, ani tym bardziej jego ubóstwianiem. Etyka chrześcijańska przypomina, że nie znajduje się w ciebie, pojmany redukcjnie, klucza do prawdziwej szczęśliwości, ani też płciowości. Klucz ten bowiem się mieści w całości osoby, w której wyciśnięty jest obraz Boga i która jest powołana do życia darem z siebie i do przyjmowania innego oraz do wyrażania w ten sposób, także poprzez swą płciowość, tej komunii osób, jaka nas upodobnia w pewnym sensie do doskonałości życia miłości Trójcy Przenajświętszej.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC