

KATARZYNA PIELORZ  
Opole, UO

## TEOLOGIA CIAŁA — KONCEPCJA JANA PAWŁA II JAKO ODPOWIEDŹ NA WYZWANIA WSPÓŁCZESNEJ RODZINY

1. Kluczowe elementy teologii ciała – 2. W perspektywie „początku” – 3. W perspektywie „serca” – 4. W perspektywie zmartwychwstania – 5. Znak sakramentalny i jego etos – 6. Teologia ciała w świetle przygotowań do Synodu Biskupów

W dniu 5 listopada 2013 r. ogłoszony został dokument przygotowawczy Synodu Biskupów 2014: *Wyzwania duszpasterskie związane z rodziną w kontekście ewangelizacji*. Nakreśla on zwięźle podstawowe problemy stojące przed rodziną we współczesnym społeczeństwie oraz podstawy nauczania Kościoła na ten temat, zarówno płynące z Pisma Świętego, jak i licznych dokumentów Magisterium. W dokumencie Sekretariatu Synodu Biskupów czytamy:

Dobra Nowina o miłości Boga powinna być głoszona osobom żyjącym tym fundamentalnym osobistym ludzkim doświadczeniem małżeństwa i wspólnoty otwartej na dar dzieci, jaką jest wspólnota rodzinna. Nauka wiary na temat małżeństwa powinna być przedstawiana w sposób komunikatywny i skuteczny, aby mogła dotrzeć do serc i przemienić je zgodnie z wolą Boga, objawioną w Jezusie Chrystusie.

Jednym z takich komunikatywnych i wciąż aktualnych przekazów prawd dotyczących relacji małżeńskiej, miłości między kobietą i mężczyzną, jest z pewnością część nauczania papieża Jana Pawła II ujętego pod ogólnym pojęciem „teologii ciała”

Termin „teologia ciała”, wprowadzony przez papieża jako określenie przedmiotu swoich rozważań, wciąż nie jest powszechnie znany. Zdaniem wielu autorów, jest to jednak koncepcja przełomowa, a nawet rewolucyjna<sup>1</sup>. Chodzi tutaj o ludzką

---

<sup>1</sup> W jednej z obszerniejszych biografii Jana Pawła II czytamy: „Można przypuszczać, że jego teologia ciała zostanie uznana za moment przełomowy nie tylko w teologii katolickiej, lecz również w historii myśli nowożytnej”; zob. G. WEIGEL, *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II*, tł. M. Tarnowska i in., Kraków 2000, s. 434. Według innej oceny, ewolucja doktryny katolickiej na temat miłości dokonana przez papieża Jana Pawła II „pozostawia w cieniu wszystko, co do tej pory na ten temat powiedziano przez

cielesność jako problem teologiczny, zwłaszcza w aspekcie miłości małżeńskiej. Papież jeszcze jako Karol Wojtyła uczynił miłość jednym z ważniejszych problemów swojej filozofii i twórczości literackiej, a później także papieskiego nauczania. Dzięki pogłębionej myśli na temat sensu i celu małżeństwa łatwiej dostrzec, jak w jednoznaczny sposób wypływa z niej, niełatwa dziś do zaakceptowania, katolicka etyka seksualna. Z uwagi na aktualność tej problematyki, zebrane zostały w poniższym artykule kluczowe wątki nauczania Jana Pawła II jej dotyczące. Sformułował je przede wszystkim w cyklu katechez środowych wydanych w formie książki „*Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*” *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (dalej: *Katechez*).

## 1. Kluczowe elementy teologii ciała

Samo pojęcie „teologia ciała” zostało wykorzystane przez papieża dla określenia części teologicznej antropologii, którą omawiał we wspomnianym cyklu *Katechez* wygłaszanych w Watykanie w okresie od 5 września 1979 r. do 28 listopada 1984 r. Teologia ciała jest pojęciem szerszym aniżeli zagadnienia omawiane w tym cyklu — wskazuje na to sam autor<sup>2</sup>. Obejmuje ono bowiem zagadnienie cielesności tylko w kontekście relacji małżeńskiej, która wyraża się w aktywności seksualnej. Posłużenie się tym terminem pozwala jednak na umiejscowienie dociekań na temat relacji miłości małżeńskiej w szerszym, właściwym dla nich kontekście. W teologii *Katechez* Jan Paweł II posługuje się szczególnym rodzajem opisu i analizy ludzkiego ciała, który nazywa antropologią adekwatną. Papież określa ją jako rodzaj wiedzy o człowieku, który stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie, a więc poprzez pryzmat osobowego podmiotu, poprzez to, co odróżnia go od świata przyrody. Dzięki temu przeciwstawia się redukcjonizmowi, który sprowadza ciało jedynie do kategorii nauk przyrodniczych<sup>3</sup>. Z drugiej strony, mimo iż podejmuje temat podmiotowości i świadomości człowieka, wyklucza antropologiczny dualizm i wszelkie próby deprecjonowania roli ciała (co występuje w tradycji postkartezjańskiej)<sup>4</sup>. Według autora *Katechez*, doświadczenie własnej podmioto-

---

dwadzieścia wieków historii Kościoła” — zob. A. LAUN, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, tł. W. Szymona, Kraków 2002, s. 16. Również w ocenie Jarosława Kupczaka „wysiłek zrozumienia i twórczej interpretacji tej części nauczania Jana Pawła II wydaje się kluczowy dla właściwego odczytania całości jego osiągnięć w teologii i dokonania jego pontyfikatu” — zob. J. KUPCZAK, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 20. Por. też: C. WEST, *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, tł. M. i J. Kaniewscy, Warszawa 2009. Literatura dotycząca tego zagadnienia ciągle się poszerza.

<sup>2</sup> Por. JAN PAWEŁ II, „*Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*” *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 6.

<sup>3</sup> Por. KUPCZAK, *Dar i komunია*, s. 79.

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 82.

wości dokonuje się przez cielesność, a nie poprzez koncentrację na przeżyciach własnego „ja”<sup>5</sup>

Człowiek jest podmiotem nie tylko przez samoświadomość i samostanowienie, ale również przez swoje ciało. Konstytucja tego ciała jest taka, że pozwala mu być sprawcą specyficznie ludzkiego działania. W działaniu tym ciało wyraża osobę. Jest przeto przy swej całej cielesności (...) jak gdyby przezroczyste dla tego, kim jest człowiek<sup>6</sup>

Teologia ciała zawarta w *Katechezach* dotyka problemów antropologicznych — zarówno funkcji ciała ludzkiego w strukturze osoby, jak i w relacjach międzyosobowych. Jednak osią tych rozważań są pewne istotne punkty teologiczne: (1) tajemnica stworzenia człowieka na obraz Boży, (2) pierwotna komunika kobiecy i mężczyzny jako obraz relacji w Bogu, (3) wielka godność ciała ludzkiego płynąca z faktu, że stało się ono narzędziem wcielenia i odkupienia w Chrystusie, a także (4) miłość małżeńska, która dzięki dziełu odkupienia staje się obrazem oblubieńczej miłości Chrystusa do swojego odkupionego Kościoła. Miejsce teologii ciała trafnie ujmuje TADEUSZ STYCZEŃ SDS:

To zaś, że Teo-logia może być również «teologią ciała», nie może dziwić ani zaskakiwać nikogo, kto jest świadom tajemnicy i faktu Wcielenia. Przez to, że Bóg (Słowo) stał się ciałem, ciało weszło niejako głównymi drzwiami do Teo-logii (czyli nauki o Bogu)<sup>7</sup>

Jan Paweł II swoją refleksję dotyczącą relacji mężczyzny i kobiety, a szczególnie jej pełnego wymiaru — relacji małżeńskiej, zakorzenił bardzo mocno w tekstach biblijnych. Cały wywód opiera się na kilku kluczowych tekstach źródłowych, z których papież wyciąga wnioski dotyczące ludzkiej płciowości i zdolności do międzyosobowej relacji miłości.

Pierwszym z takich wątków jest oczywiście historia stworzenia, zawarta w Księdze Rodzaju. Papież nie odwołuje się bezpośrednio do tekstu *Genesis*, ale przez pośrednictwo tekstu ewangelijnego, opowiadającego o rozmowie Jezusa z faryzeuszami na temat nierozzerwalności małżeństwa. Jest to odwołanie do „początku”, który jest rozumiany jako Boży zamysł dotyczący ciała, płci oraz relacji kobiety i mężczyzny. Jest on fundamentem dalszych rozważań Jana Pawła II i całej katolickiej etyki seksualnej. Ta część papieskich *Katechez* pokazuje, jak ważny jest element dojrzałości osobowej, który pozwala decydować o swoich czynach oraz wchodzić w relacje, które szanują godność i wolność innych osób.

Dopiero kolejnym etapem, który może pogłębić te relacje, jest patrzenie przez pryzmat serca, nie przez pryzmat wymogów prawa. Rozumienie cudzołóstwa autor *Katechez* analizuje na podstawie fragmentu Ewangelii mówiącego o Kazaniu na górze. Człowiek wewnętrzny powinien nie tylko podążać za przykazaniem, ale być w stanie dostrzec wartość, która jest przez nie chroniona. To ma być przyczyną je-

<sup>5</sup> *Tamże*.

<sup>6</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”* O Jana Pawła II teologii ciała, t. I, Lublin 1982, s. 34.

<sup>7</sup> T. STYCZEŃ, *Człowieka portret własny*, w: *tamże*, s. 12.

go wypełniania, aby postępowanie ludzkie było afirmacją wartości. Taką wartością jest w relacjach małżeńskich godność osoby, wolność daru z siebie, czy też miłość, które nie mogą się rozwijać w pełni, jeśli będą podlegać suchemu legalizmowi.

Trzecim kluczowym wątkiem biblijnym jest dla Jana Pawła II rozumienie bezżenności dla Królestwa Niebieskiego. Rozpatruje on znaczenie celibatu w kontekście rozmowy z saduceuszami, którzy kwestionowali możliwość zmartwychwstania. Ich uproszczoną argumentację Jezus zbija za pomocą wizji doskonałej jedności osób — *communio personarum* — która stanie się naszym udziałem w niebie, a której zapowiedzią jest bezżeństwo w życiu doczesnym. W perspektywie eschatologicznej celibat i małżeństwo dopełniają się jako dwie drogi powołania, uzdalniające człowieka do przeżycia komunii osób, w tym komunii z Bogiem.

Zarysowane tutaj biblijne postawy koncepcji papieża są dla niego punktem wyjścia do analiz dotyczących małżeństwa jako znaku sakramentalnego, znaku, który objawia samego Boga i relacje absolutnej miłości, która trwa wewnątrz Trójcy Świętej. Z drugiej zaś strony papieski wywód dąży do odkrycia głębokiego sensu etosu związanego z tym sakramentem. Etos ten opiera się na „prawie daru”, które jest rękojmnią realizacji stwórczego zamysłu wobec małżeństwa i rodziny.

Zakreślone powyżej elementy nauczania Jana Pawła II rozwiniemy nieco w dalszej części artykułu, aby ostatecznie ukazać aktualność tych analiz w kontekście współczesnej dyskusji nad problemami małżeństwa i rodziny.

## 2. W perspektywie „początku”

Poprzez odwołanie się do dzieła stworzenia, ukazanego w Księdze Rodzaju w dwóch równoległych opisach, Jezus chce ukazać faryzeuszom właściwą perspektywę dla rozwiązania problemu etycznego — nierozzerwalności małżeństwa<sup>8</sup>. Autor *Katechez* komentując tę rozmowę stwierdza: „Muszą rozważyć, jak w tajemnicy stworzenia ukonstytuowany został człowiek — właśnie «jako mężczyzna i kobieta» — jeśli mają prawidłowo zrozumieć normatywny sens słów Księgi Rodzaju”<sup>9</sup>. Jeden z opisów, zwany jahwistycznym, rozszerza perspektywę opisu stworzenia o przekaz o pierwszym upadku człowieka. Jest tu wyraźnie zarysowana granica między dwoma stanami natury ludzkiej: stanem pierwotnej niewinności oraz stanem ludzkiej grzeszności. Ta perspektywa jest kluczem do zrozumienia, iż ciało trzeba rozumieć również w perspektywie odkupienia, które dokonuje się w Chrystusie. Jak pisze Jan Paweł II:

Słowa Chrystusa odwołujące się do „początku” pozwalają nam szukać w człowieku zasadniczej ciągłości i spójni między tymi dwoma różnymi stanami (...). Stan grzeszności-

<sup>8</sup> Mt 19,3-8; por. Mk 10,2-9.

<sup>9</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzycich ich*, t. I, s. 20.

ci jest udziałem „historycznego człowieka” — we wszystkich epokach dziejów (...). Jednakże (...) tkwi on niejako korzeniami w swojej własnej teologicznej „prehistorii”, którą jest stan pierwotnej niewinności<sup>10</sup>

Zdaniem papieża, nie można mówić o grzeszności bez odwołania się do niewinności, grzeszność jest bowiem stanem utraconej łaski. Odkupienie człowieka następuje w Chrystusie i przez Niego, jednak już „po złamaniu najpierwotniejszego przymierza ze swym Stwórcą człowiek otrzymuje pierwszą obietnicę odkupienia (Rdz 3,16) i zaczyna bytować w teologicznej perspektywie odkupienia”<sup>11</sup>

W drugim, jahwistycznym opisie stworzenia, oddzielone jest również stworzenie pierwszego człowieka – mężczyzny (hebr. *'ādām* – człowiek) i kobiety. Jednak dopiero po stworzeniu kobiety pierwszy człowiek nazwany jest mężczyzną, dlatego też słowa Księgi Rodzaju 2,18: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna (człowiek) był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”, odnoszą się do człowieka — mężczyzny i kobiety, a nie tylko do mężczyzny<sup>12</sup>. Stąd autor *Katechez* wyciąga wnioski na temat znaczenia pierwotnej samotności dla ukonstytuowania się osoby ludzkiej. Takie ujęcie stworzenia pozwala dostrzec samotność człowieka jako podstawowy problem antropologiczny, wcześniejszy z natury niż problem płci<sup>13</sup>. Samotność ta ma dwojakie znaczenie. Po pierwsze, jest to samotność człowieka wynikająca z jego natury, nie znajduje w świecie istoty równej sobie. Papież podkreśla jednak, że na gruncie tej pierwszej pojawia się też samotność wynikająca z odniesienia mężczyzny do kobiety<sup>14</sup>. Samotność człowieka wyłania się na tle stwórczego działania Boga.

Moment określania „istot żywych” Jan Paweł II ukazuje nie tylko jako moment odkrycia samotności, swojego bytowego odosobnienia, ale równocześnie samo-określenia, a przez świadomość świata widzialnych stworzeń — odkrycia własnej „samo-swiadomości” „Świadomość ujawnia człowieka jako tego, który posiada władzę poznawania w stosunku do świata (...) człowiek równocześnie ujawnia się samemu sobie w całej odrębności jego istoty”<sup>15</sup>. Poprzez akt świadomości potwierdza siebie jako osobę. Na gruncie tego „wy-osobnienia” pojawia się moment wyboru. Bóg daje człowiekowi przykazanie co do drzew znajdujących się w Edenie (Rdz 2,15-17). Do samoświadomości dochodzi samostanowienie człowieka, wolna wola, która jest jednym z podstawowych rysów ludzkiej podmiotowości. Jednak szczególnym elementem, który niejako unaocznia mu tę jego istotową samotność jest, według papieża, ciało:

Analiza tekstu jahwistycznego pozwala nam wiązać pierwotną samotność człowieka ze świadomością ciała, poprzez które człowiek również wyodrębnia się od wszystkich

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 26.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 27.

<sup>12</sup> Por. *tamże*, s. 29.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 30.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 29.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 31.

*animalia* (istot żywych), poprzez które „wy-osabnia się” od nich, poprzez które również jest osobą<sup>16</sup>

Papież zwraca uwagę, że człowiek staje się osobą dzięki ciału, poprzez które jest zdolny do specyficznego ludzkiego działania, do uprawy ziemi i „czynienia jej sobie poddaną”. Ciało mimo swej materialności wskazuje na to kim, a nie czym człowiek jest.

Słowa „nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” są zapowiedzią powstania drugiego człowieka – kobiety. Wraz z nią pierwotna samotność człowieka przechodzi w pierwotną jedność, do jakiej nawiązuje Chrystus w rozmowie z faryzeuszami: „stają się jednym ciałem”<sup>17</sup>. Doświadczenie pierwotnej jedności musiało być poprzedzone doświadczeniem pierwotnej samotności, gdyż — jak podkreśla Jan Paweł II — jedność ta oparta jest na relacji męskości i kobiecości, na dwóch wymiarach bycia człowiekiem, tą samą istotą ludzką stworzoną na obraz Boży<sup>18</sup>. Nie możemy zapominać, że opis stworzenia wskazuje na tożsamość natury ludzkiej choćby poprzez sposób powołania kobiety do życia. Jak pisze papież: „w sen zapada człowiek (*'âdâm*), aby zbudzić się z niego «mężczyzną i niewiastą»”<sup>19</sup>. Autor *Katechez* porównuje sen Adama do powrotu do niebytu, do momentu przed stworzeniem, aby „człowiek samotny” mógł się wyłonić „człowiekiem w jedności dwojga”: mężczyzną i kobietą<sup>20</sup>. Jedność osób — *communio personarum* — to jeden z kluczowych terminów w teologii ciała, a jednocześnie nawiązanie do nauki Soboru Watykańskiego II, w której stwierdzono, że zespolenie mężczyzny i niewiasty jest pierwszą formą wspólnoty (komunii) osób (por. KDK 12). W nauczaniu Soboru pojęcie *communio* było odnoszone głównie do refleksji eklezjalnych i trynitarnych, jednak są one ściśle związane z ludzką wspólnotą osób.

*Communio* oznacza taki rodzaj jedności, który możliwy jest jedynie między osobami i który tworzy się dzięki płynącemu z nadprzyrodzonej miłości wzajemnemu darowi z siebie<sup>21</sup>

Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii<sup>22</sup>.

W dalszych rozważaniach autor *Katechez* zwraca uwagę na trzecie z pierwotnych doświadczeń człowieka. Jest to nagość — „byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2,25). „W spojrzeniu Boga nagi człowiek czuje się bezpiecznie i godnie. Dopiero grzech, który zawsze łączy się z krzywdą i poniżeniem, wywołuje wstyd”<sup>23</sup>. Problem nagości ujawnia się na granicy stanu łaski i stanu grzeszności

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 32.

<sup>17</sup> Por. *tamże*, s. 35.

<sup>18</sup> Por. *tamże*, s. 36.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 37.

<sup>20</sup> *Tamże*.

<sup>21</sup> KUPCZAK, *Dar i komunია*, s. 157.

<sup>22</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzycich ich*, t. I, s. 40.

<sup>23</sup> K. GRZYWOCZ, *Zawstydzone ciało*, „Życie Duchowe”: *Duchowość Ciała* (2005), nr 42, s. 30.

pierwszych ludzi. Jahwista ujmuje to prosto, ale i bardzo trafnie: „A wtedy otworyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy” (Rdz 3,7). Na tej granicy ujawnia się nowe przeżycie sensu ciała, przeżycie związane ze wstydem — „wówczas poznali”. Jak mówi nasz autor, oznacza to, że w ich świadomości doszło do radykalnej zmiany znaczenia pierwotnej nagości kobiety wobec mężczyzny oraz mężczyzny wobec kobiety, zmiany odczucia sensu własnego ciała wobec Stwórcy i stworzeń<sup>24</sup>. Wstyd jest doświadczeniem lęku wobec drugiego, lęku o siebie, ale równocześnie przez to oddalenie od drugiego poszukuje osobowego zbliżenia.

To, co chcę ukryć pod zasłoną wstydu, dotyczy przede wszystkim świata mojego piękna, moich wartości – bogactwa, dzięki któremu czuję się wartościowy (...) Odsłaniam się tylko przed kimś, kto — jak ufam — tę wartość rozpozna i potwierdzi. To „objawienie” jest znakiem mojej miłości, pragnieniem spotkania i obdarowania<sup>25</sup>

Stan pierwotnej nagości, gdy „nie odczuwali wstydu”, wskazuje na pełnię komunii osób, która została zachwiana wraz z grzechem. Takie poczucie sensu ciała można nazwać „oblubieńczym”

Według papieża Jana Pawła II to, co rozważyliśmy do tej pory, a więc znaczenie samotności – jedności – nagości, można zrozumieć dogłębnie poprzez „hermeneutykę daru”. Obdarowaniem jest bowiem już samo stworzenie i to „obdarowaniem podstawowym i «radykalnym», czyli wychodzącym z nicości”<sup>26</sup>. Mimo iż całe stworzenie nosi w sobie znamię daru, jedyną istotą zdolną przyjąć dar jest człowiek. Człowiek jako jedyny potrafi zidentyfikować dar i odpowiedzieć na niego, jednak dopiero stworzenie drugiego człowieka – kobiety, uzdalnia mężczyznę do rzeczywistej radości i odkrycia daru. Żadna z istot żywych, poza drugim człowiekiem, „nie stwarza możliwości bytowania w relacji wzajemnego daru!”<sup>27</sup>. Człowiek jako obdarowany przez Stwórcę nie potrafi istnieć inaczej jak przez darowanie siebie. Dlatego w koncepcji Jana Pawła II relacja do drugiego człowieka, komunია osób, jest kluczowa dla właściwego ukonstytuowania się osoby. W oblubieńczym zjednoczeniu mężczyzny i kobiety „on” chce jej dla niej samej, a „ona” — jego dla niego samego<sup>28</sup>. Jest to odniesienie w pełni wolne, nie podporządkowane popędowi. Historyczny człowiek również ma dążyć do odkrywania tego oblubieńczego sensu swojej cielesności, mimo iż po pierwszym upadku ten sens nie jest już oczywistością.

### 3. W perspektywie „serca”

Serce w rozumieniu biblijnym jest miejscem, które kryje istotę ludzkich przeżyć, motywacji i działań, jest rozumiane jako centrum naszej duszy, naszego ja.

<sup>24</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzycich ich*, t. I, s. 47.

<sup>25</sup> GRZYWOCZ, *Zawstydzone ciało*, s. 29.

<sup>26</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzycich ich*, t. I, s. 52.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 53.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 57.

Źródłowym tekstem Pisma Świętego, odwołującym się do serca człowieka, jest dla autora *Katechez* fragment z Kazania na górze. Zwraca się On w nim nie tyle do człowieka Prawa, jak było to częste w Starym Testamencie, ile do człowieka „wewnętrznego”, by mógł on odkryć sens tego Prawa, które wypełnia. Jan Paweł II wskazuje zarówno na sens etyczny, jak i antropologiczny tego fragmentu Ewangelii<sup>29</sup>. W normie, która uwewnętrznia się stając się etosem, spełnia się sam sens bycia człowiekiem, podmiotem moralności<sup>30</sup>. Ma to miejsce, gdy wierność literze prawa („nie cudzołóż”) idzie w parze z zauważeniem wartości, na straży której ono stoi („godność osoby, sens cielesności”). Jezus w swoich słowach odwołuje się jednocześnie niejako do dwóch przykazań: „nie cudzołóż” i „nie pożądaj żony bliźniego swego”. Zdaniem papieża, zwraca to uwagę odbiorcy na wewnętrzny aspekt działania człowieka, jego wolę, nie tylko czyn<sup>31</sup>. Poprzez takie rozumienie przykazania Jezus wykroczył poza legalistyczne traktowanie przekraczania zakazu, a przesunął punkt ciężkości na wnętrze człowieka, na to, co dokonuje się w jego sercu. Dzięki etycznej treści zawartej w słowach Jezusa: „kto pożądlawie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” możliwe jest równoczesne spojrzenie na „ciało” i „serce” człowieka. Jak pisze papież: „«serce» jest tym wymiarem człowieczeństwa, z którym bezpośrednio łączy się poczucie sensu ludzkiego ciała i ład tego poczucia”<sup>32</sup>. Na poziomie serca pojawia się pożądlawość, która chce doprowadzić do cielesnego spełnienia.

Z założeń teologii ciała wynika, że jeśli ciało jest narzędziem komunikowania (wyrażania komunii osób), powinno wyrażać to, co wewnętrzne. Sytuacja upadku powoduje jednak zafałszowanie tego przekazu — załamuje się integracja tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, więc pojawia się wstyd tego, co na zewnątrz w zdeformowany, ułomny sposób wyraża wnętrze osoby. Ciało, które wyrażało w pełni osobę, przestaje być akceptowane. „Człowiek traci niejako tę pierwotną pewność «obrazu Bożego» wyrażoną w swoim ciele”<sup>33</sup>. Jednak istotniejszym, według autora *Katechez*, rodzajem wstydu jest zawstydzenie własnym człowieczeństwem. Ma ono charakter immanentny (wymiar ludzkiego wnętrza) i relatywny (odniesienie do drugiego człowieka). Bardziej oczywisty jest wstyd relatywny o charakterze „seksualnym”, który pojawia się między mężczyzną i kobietą. Pojawienie się wstydu związane jest z pojawieniem się pożądlawości ciała. Człowiek nie tyle wstydzi się ciała, ile właśnie pożądlawości — wstydzi się ciała ze względu na ten stan swojego ducha, stan pożądania – pożądlawości<sup>34</sup>. „Pożądlawość ciała to stała skłonność do widzenia osoby drugiej płci poprzez same wartości *sexus* jako «przedmiotu

<sup>29</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do serca. O Jana Pawła II teologii ciała*, t. II, Lublin 1987, s. 22.

<sup>30</sup> Por. *tamże*, s. 21.

<sup>31</sup> Por. *tamże*.

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 23.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 31.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 33.



możliwego użycia»<sup>35</sup>. Mężczyzna i kobieta czują wstyd swojej płciowości, gdyż odkrywają dezintegrację w ich międzyosobowej relacji. Pożądliwość ciała zmienia bowiem przedmiot miłości, którym jest osoba, na inny, mianowicie na „ciało i płeć” związane z jakąś osobą<sup>36</sup>. Wstyd, jak analizuje papież, wskazuje na zagrożenie tej wartości i jednocześnie wewnętrznie ją zabezpiecza. Poprzez wstyd mężczyzna i kobieta ciągle jakoś trwają w pierwotnej niewinności<sup>37</sup>. Relatywny wstyd własnej płciowości wynika jednak ze wstydu immanentnego, przeżywanego wewnątrz człowieka jako trudność utożsamiania się z własnym ciałem, która nie zachodziła w stanie niewinności<sup>38</sup>. Mówiąc: „przestraszyłem się, bo jestem nagi” człowiek odkrywa niejako wewnętrzne, konstytutywne pęknięcie swojej duchowo-cieleśnej jedności. Staje w perspektywie przeciwieństwa ciała i duszy: „Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało” (Ga 5,17)<sup>39</sup>. Rozważania Jana Pawła II jasno pokazują, że pożądliwość ciała jest zagrożeniem dla struktury samoposiadania i samoopanowania, przez które konstytuuje się osoba ludzka.

Analiza stanu pożądliwości serca prowadzi papieża do wniosków dotyczących rozbicia pierwotnej jedności osób. „Odrębność, czy też odmienność płci została nagle odczuta i uświadomiona jako element wzajemnego przeciwstawienia osób”<sup>40</sup>. To, co kiedyś było tworzywem komunii osób (męskość/kobiecość), stało się teraz przeszkodą w osobowym odniesieniu mężczyzny i kobiety. Autor *Katechez* określa ten stan jako „drugie odkrycie płci”<sup>41</sup>. „Pierwsze odkrycie płci” było doświadczeniem uszczęśliwiającego, czystego i prostego przeżywania jedności człowieczeństwa, przeżywaniem daru drugiej osoby w wymiarze duchowym i cielesnym. Człowiek historyczny, po ponownym odkryciu płci w perspektywie wstydu, jest raczej „mężczyzną lub kobietą”. Płeć i ciało, które były źródłem jedności, teraz stały się źródłem przeciwstawienia osób obu płci. Chodzi tu o świadomość możliwej redukcji wartości całej osoby do wartości tylko seksualnej, do poziomu przedmiotu możliwego użycia<sup>42</sup>. Autor *Katechez* w dalszych rozważaniach ukazuje, że pożądliwość, która pojawia się w sercu, również przez to serce musi być przewyciężona. Jeszcze w czasach krakowskich tak pisał Wojtyła o pożądliwości:

[...] ów naturalny, somatyczny substrat ludzkiego seksualizmu odsłonił się jako siła poniekąd samorodna, nacechowana znamieniem pewnego „przymusu ciała”, działająca wedle własnej dynamiki, ograniczającej wyraz ducha, ograniczającej przeżycie daru osoby oraz wymianę daru<sup>43</sup>

<sup>35</sup> WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 143.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 135.

<sup>37</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzycich ich*, t. II, s. 34, 38.

<sup>38</sup> *Tamże*, s. 32.

<sup>39</sup> Por. *tamże*, s. 32.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 35.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 36.

<sup>42</sup> Por. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 158.

<sup>43</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzycich ich*, t. II, s. 42.

Nie jest to jednak nigdy siła całkowicie deterministyczna, „prawo daru” w dalszym ciągu bowiem przenika i kształtuje miłość w ludzkim sercu, a „serce» stało się miejscem wzajemnego przesilania się miłości i pożądliwości”<sup>44</sup>. Człowiek musi podejmować stały wysiłek, aby pożądliwość nie ogarnęła jego woli. Wówczas bowiem, gdy przechodzi ona z obszaru doznań i przeżyć w obszar woli człowieka i staje się podstawą jego działań, oznacza to habitualną (stałą) niezdolność miłowania osoby<sup>45</sup>. Im większa pożądliwość w sercu, tym mniej człowiek dostrzega sens ciała jako daru drugiej osoby, tym bardziej również ograniczona jest wolność jego własnego daru. Ponieważ pożądliwość odbiera człowiekowi godność daru poprzez depersonalizację ciała, kwestionuje również sens pierwszego, radykalnego obdarowania Stwórcy, który chciał człowieka „dla niego samego”<sup>46</sup>. Wzajemne odniesienia kobiety i mężczyzny kierowane pożądliwością są jednostronnie, seksualnie zdeterminowane i z układu wzajemnego obdarowania przekształcają się w układ wzajemnego przywłaszczania (odbierania daru)<sup>47</sup>. Na miejsce oblubieńczej miłości wchodzi swego rodzaju zharmonizowanie egoizmów — wzajemne wykorzystanie się osób dla osiągnięcia przez nie „maksimum przyjemności”<sup>48</sup>. Miłość staje się pozorem.

Poza etosem VI i IX przykazania, ujmowanym ściśle jurydycznie, istnieją w Starym Testamencie pewne zwiastuny odkrywania właściwego sensu nakazów Dekalogu. Jan Paweł II wskazuje na tradycję ksiąg mądrościowych, które uwrażliwiają na niebezpieczeństwo pożądliwości, a także na pisma prorockie, które używały analogii cudzołóstwa do ukazania sprzeniewierzenia się ludu Izraela jednemu Bogu. W tych księgach ukazana jest relacja miłości Jahwe–Oblubieńca do Izraela–Oblubienicy, Oblubienicy, która często zdradza miłującego ją bezgranicznie Oblubieńca. Papież w *Katechezach* podkreśla, że analogia między bałwochwalstwem a cudzołóstwem opiera się na wspólnym elemencie: złamaniu przymierza zawartego z miłości<sup>49</sup>. Zarówno przymierze małżeńskie, jak i przymierze Boga z Izraelem jest wyrazem miłości. Cudzołóstwo jest grzechem ze względu na złamanie tego przymierza miłości, relacji między mężczyzną i kobietą, a nie ze względu na naruszenie prawa własności (zwłaszcza mężczyzny), jak widziało to Prawo<sup>50</sup>. Poza tym analogia do przymierza Boga Jahwe z Izraelem (monoteizm) jest bezpośrednim wskazaniem na monogamię jako jedyną możliwą realizację takiego przymierza miłości, przymierza, które polega na zjednoczeniu małżonków<sup>51</sup>. Jak podkreślał Wojtyła już w *Miłości i odpowiedzialności*: „(...) próby innego rozwiązania prob-

<sup>44</sup> *Tamże*.

<sup>45</sup> Por. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 146–148.

<sup>46</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzonych ich*, t. II, s. 43.

<sup>47</sup> *Tamże*.

<sup>48</sup> Por. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 40–41.

<sup>49</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzonych ich*, t. II, s. 54.

<sup>50</sup> *Tamże*, s. 55.

<sup>51</sup> Por. *tamże*.

lemu małżeństwa — poza ścisłą monogamią — są niezgodne z normą personalistyczną, nie dorastają do jej ścisłych wymogów”<sup>52</sup>. Każde cudzołóstwo, także to uprawione w formie wielożeństwa, jest złamaniem tego uprawnienia i zafałszowaniem znaku przymierza<sup>53</sup>. Wierność jest budulcem relacji wyłączności, jaka powinna występować w małżeństwie (analogicznie do monoteistycznej relacji Jahwe – Izrael).

W tekście *Katechez* papież mocno podkreśla świeżość nauki Jezusa wobec wykładni starotestamentalnej. Jezus Chrystus, zdaniem naszego autora, przenosi zdecydowanie punkt ciężkości na akt wewnętrzny, akt pożądania. Wcześniej podjęte analizy pożądliwości człowieka pozwalają nam zrozumieć co Jezus miał na myśli, mówiąc o „pożądliwym patrzeniu” Trzeba pamiętać, że chodzi tu o zmianę bytowania podmiotu „dla” podmiotu, na bytowanie podmiotu wobec przedmiotu, czyli w tym konkretnym kontekście na relację mężczyzny – podmiotu do kobiety – przedmiotu zaspokojenia potrzeby seksualnej. Potrzeba seksualna nie jest tutaj kwestionowana jako element natury ludzkiej, nie wynika to ani ze słów Chrystusa, ani z całej teologii ciała, jednak musi być ona realizowana zgodnie z właściwą jej intencjonalnością, gdzie wartością nadrzędną jest komunია osób poprzez zjednoczenie ciał, nie zaś zaspokojenie ciała poprzez posłużenie się drugim człowiekiem<sup>54</sup>. Jan Paweł II wyjaśnia, jak znaczenie kolejnych elementów: „pożądać” – „cudzołożyć w ciełe” – „cudzołożyć w sercu”, pozwala na ujęcie całościowego sensu wypowiedzi Jezusa na temat cudzołóstwa. Kluczowym w tej analizie jest ostatni z elementów, którego sens etyczny jest związany z etosem serca, etosem Kazania na górze<sup>55</sup>. Paradoksalność stwierdzenia: „cudzołóstwo w sercu” umożliwia Chrystusowi uutorowanie drogi dla nowego etosu cielesności. Autor *Katechez* jasno wskazuje, że Chrystus, podobnie jak poddaje krytyce jednostronne rozumienie cudzołóstwa (brak nakazu monogamii), tak też wskazuje, że zbyt powierzchowne jest rozumienie grzechu pożądania, które wyłącza z niego wzajemną relację małżonków<sup>56</sup>. Etyczny sens pożądania można bowiem ustalić jedynie w odniesieniu do osobowej godności kobiety i mężczyzny, a godność ta nie zależy przecież od stanu cywilnego<sup>57</sup>.

#### 4. W perspektywie zmartwychwstania

Chcąc ukazać eschatologiczną perspektywę małżeństwa oraz bezżeństwa, Jan Paweł II odwołuje się do biblijnej rozmowy Jezusa z saduceuszami, dotyczącej zmartwychwstania ciał, gdzie powołują się oni na prawo lewiratu, jakoby przeczą-

<sup>52</sup> WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 189.

<sup>53</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzycich ich*, t. II, s. 55.

<sup>54</sup> Por. *tamże*, s. 67.

<sup>55</sup> Por. *tamże*, s. 68–69.

<sup>56</sup> *Tamże*, s. 71.

<sup>57</sup> *Tamże*.

ce możliwości zmartwychwstania ciała<sup>58</sup>. Chrystus w tym fragmencie Ewangelii nie odwołuje się do swojego przyszłego zmartwychwstania, ale do słów Pięcioksięgu, który saduceusze uznawali za normatywny. Jezus przede wszystkim chce ukazać błędne rozumienie rzeczywistości zmartwychwstania. Nie będzie ono, jak podkreśla papież, jedynie „uszlachetnioną” powtórką życia ziemskiego, a tak rozumieli je ówczesni uczeni w Piśmie<sup>59</sup>. Owszem, ludzie po zmartwychwstaniu odzyskują ciało jako mężczyźni i kobiety, jednak „ani się żenić będą, ani za męża wychodzić”, gdyż małżeństwo jest jednością ustanowioną jedynie dla „tego świata”, natomiast „świat przyszły” oznacza ostateczne spełnienie rodzaju ludzkiego, zamknięcie ilościowe kręgu istot stworzonych dla „czynienia ziemi poddaną”<sup>60</sup>. Odzyskane po zmartwychwstaniu ciała zachowają swoją płęć, jednocześnie jednak zostanie ona ukonstytuowana i uświadomiona inaczej niż „na początku”, kiedy to otrzymała sens „małżeński, prokreacyjny i rodzicielski”<sup>61</sup>. Przeobrażenie to będzie miało dwa wymiary uduchowienia i przebóstwienia człowieka z całą jego naturą cielesno-duchową.

Do mówienia o większym uduchowieniu człowieka zmartwychwstałego, według Jana Pawła II, uprawniają nas słowa użyte przez Ewangelistów: „będą jak aniołowie” (Mt i Mk); „są równi aniołom i są dziećmi Bożymi” (Łk). Nie chodzi tu o przekształcenie natury ludzkiej w anielską, ale o takie przeobrażenie cielesno-duchowej natury człowieka, które spowoduje „inny układ sił” wewnątrz człowieka — nowe poddanie ciała duchowi<sup>62</sup>. To uduchowienie pozwoli na jeszcze większe zbliżenie do istot czysto duchowych, jednak nie na zasadzie „odcieleśnienia”, ale w wyniku ostatecznego zintegrowania duszy i ciała. Człowiek „eschatologiczny” nie będzie już musiał walczyć z napięciami między duszą i ciałem, które w życiu doczesnym można opanować jedynie podjęciem rzeczywistej pracy nad sobą. Zatem to eschatologiczne uduchowienie jest doprawdy urzeczywistnieniem się tego, co ludzkie i osobowe. Dokona się to poprzez dogłębne zharmonizowanie natury człowieka, gdzie to, co cielesne, w pełni będzie uczestniczyć w rzeczywistości ducha bez napięć, z pełną spontanicznością<sup>63</sup>. Poprzez przebóstwienie człowiek zmartwychwstały będzie zdolny w stopniu dotąd nieosiągalnym doświadczać prawdy i miłości zawartej w Bogu. Jan Paweł II zauważa, że ten uszczęśliwiający ogląd Istoty Bożej będzie źródłem nowego oblubieńczego sensu ciała (cielesno-duchowej harmonii), „dziewiczego” bycia co do ciała mężczyzną i kobietą<sup>64</sup>. Nie jest to tylko prostym wynikiem końca ziemskiej historii, ale może przede wszystkim jest prostą konsek-

<sup>58</sup> Por. Mt 22,24-30; Mk 12,20-23.

<sup>59</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu, Komentarz*, s. 202.

<sup>60</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*, t. III, s. 27.

<sup>61</sup> Por. *tamże*, s. 27–28.

<sup>62</sup> *Tamże*, s. 28.

<sup>63</sup> *Tamże*, s. 30.

<sup>64</sup> Por. *tamże*, s. 31.

wencją „spocznienia w Bogu”. Człowiek eschatologiczny będzie zdolny do pełnej odpowiedzi na udzielanie się Boga, na Jego oddanie się człowiekowi. Relacja osobowa o takiej intensywności zaangażuje wszystkie energie cielesno-duchowe człowieka, przerastając wszystkie doświadczenia doczesne, i właśnie dlatego w dziewictwie dokona się eschatologiczne spełnienie oblubieńczego sensu ciała – znaku i autentycznego wyrazu osobowej podmiotowości człowieka<sup>65</sup>. Ta koncentracja na Bogu — uczestnictwo w życiu trynitarnym — nie będzie jednak, zdaniem Jana Pawła II, zupełnym oderwaniem od świata historycznego, będzie jego dogłębnym „odnalezieniem w Bogu”<sup>66</sup>. Ostatecznym odnalezieniem siebie samego oraz siebie w odniesieniu do innych w doskonałej intersubiektywności – komunii obcowania świętych<sup>67</sup>. Papież podkreśla, że owa koncentracja poznania i miłości na Bogu nie odwróci człowieka od jego własnej podmiotowości, a wręcz przeciwnie — dokona ostatecznego spełnienia oblubieńczego sensu ciała i urzeczywistnienia obrazu Trójcy w osobie ludzkiej<sup>68</sup>.

Zmartwychwstanie z punktu widzenia teologii ciała nie jest związane jedynie z małżeństwem, ale nawet bardziej z bezżennością – celibatem. Według wspomnianego tekstu synoptyków, w wymiarze eschatologicznym bezżenność będzie rzeczywistością podstawową. Eschatologiczne znaczenie cielesności jest więc źródłem dobrowolnego celibatu. Jan Paweł II podkreśla jednak, że nieprzypadkowo słowa o trojakiej bezżenności znajdują się w kontekście raczej małżeństwa, niż zmartwychwstania. Chrystus o bezżenności mówi w dalszym kontekście rozmowy z saduceuszami. Dzięki takiemu kontekstowi wypowiedzi Chrystusa idea bezżenności dla królestwa nie jest oparta na negatywnym sądzie o małżeństwie. Chrystus nie idzie tokiem rozumowania uczniów („Nie warto się żenić”), ale pojmuję bezżenność, jako drogę alternatywną dla szczególnie powołanych ze względu na dobra, jakie z sobą niesie. Wartość małżeństwa jest potwierdzona dzięki wcześniejszemu odwołaniu do „początku”, a zarazem Jezus ukazuje drugi wybór, który jest związany ze szczególną łaską pojmowania, zatem nie dotyczy wszystkich („Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane” — Mt 19,11)<sup>69</sup>. Motywacja nadprzyrodzona nadaje celibatowi szczególną wartość i usprawiedliwia go w rzeczywistości historycznej, dla której małżeństwo jest podstawową formą życia. Bezżenność dla królestwa niebieskiego ma podwójny wymiar. Wskazuje na wymiar eschatologiczny, kiedy to dziewiczość stanie się wypełnieniem sensu cielesności. Ziemską bezżenność dla królestwa jest znakiem wskazującym na tę prawdę i rzeczywistość przyszłą<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> *Tamże*, s. 32.

<sup>66</sup> *Tamże*.

<sup>67</sup> *Tamże*, s. 33.

<sup>68</sup> Por. *tamże*.

<sup>69</sup> Por. *tamże*, s. 45.

<sup>70</sup> *Tamże*, s. 49.

Z drugiej strony jest to również znak nawiązujący do samego Chrystusa, który taką nadprzyrodzoną bezżenność realizował w życiu ziemskim, dokonując odkupienia człowieka (odkupienia ciała). Całe Jego życie, od znamienego momentu dziewiczego poczęcia z Maryi, jest niejako objawieniem „bezżenności dla królestwa”, które było i jest nadal odkrywane na przestrzeni dziejów Kościoła<sup>71</sup>. Narodzenie z Dziewicy jest wyrazem innej płodności niż cielesna, płodności z Ducha Świętego. Mówią o tym również adhortacje apostołskie Jana Pawła II. „Dziewictwo i celibat dla Królestwa Bożego nie tylko nie stoją w sprzeczności z godnością małżeństwa, ale ją zakładają i potwierdzają”<sup>72</sup>. Choć Kościół naucza o szczególnej wartości doskonałej czystości ze względu na królestwo niebieskie, to okazuje przy tym ogromny szacunek powołaniu do małżeństwa, które jest znakiem miłości Chrystusa do Kościoła–Oblubienicy<sup>73</sup>.

Są to dwa stany względem siebie komplementarne, jednak można mówić o pewnej wyższości stanu bezżenstwa (dla królestwa Bożego) od stanu małżeńskiego. Jest to wyższość ze względu na wyjątkowe powołanie, szczególnie ważne i szczególnie potrzebne. Mówi o tym również *Familiaris consortio*:

Małżeństwo i dziewictwo to dwa sposoby wyrażania i przeżywania jednej Tajemnicy Przymierza Boga ze swym ludem. Bez poszanowania małżeństwa nie może także istnieć dziewictwo konsekrowane; jeżeli płodność ludzka nie jest traktowana jako wielka wartość dana przez Stwórcę, traci sens wyrzeczenie się jej dla Królestwa Niebieskiego (nr 16).

Owszem, dziewictwo, czy celibat jest związane w wyrzeczeniem i ofiarą, z udziałem w dziele odkupienia, jednak drugą stroną tego wyboru jest miłość, miłość oblubieńcza. Miłość zawsze ukierunkowana jest osobowo, w tym przypadku zwraca się więc ku Chrystusowi, Oblubieńcowi dusz, aby odwzajemnić w sposób szczególny miłość Odkupiciela<sup>74</sup>. Choć ta oblubieńcza relacja jest realizowana inaczej niż małżeńskie *communio personarum*, to należy pamiętać, że ciało ludzkie posiada sens oblubieńczy, który także w bezżenności ma swoje fundamentalne znaczenie. Decyzja celibatu wymaga dojrzałości, musi dokonać się na gruncie pełnej świadomości oblubieńczego sensu ciała. Małżonkowie we wzajemnym, wyłącznym obdarowaniu tworzą *communio personarum* na kształt oblubieńczej relacji Chrystusa do Kościoła, natomiast bezżenni w dziewictwie, czy celibacie, na gruncie tego samego daru, oddają się całkowicie Chrystusowi. W obu przypadkach uwidacznia się oblubieńczy sens ludzkiej cielesności, a dwoistość jego realizacji w szczególny sposób go uwydatnia i na niego wskazuje<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Por. *tamże*, s. 50.

<sup>72</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Familiaris Consortio* (dalej: FC), nr 16.

<sup>73</sup> TENŻE, Adhortacja apostołska *Vita consecrata*, nr 32.

<sup>74</sup> Por. TENŻE, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, t. III, s. 62.

<sup>75</sup> Por. *tamże*, s. 65–66.

## 5. Znak sakramentalny i jego etos

W drugiej części *Katechez* Jan Paweł II rozważa istotę i źródła sakramentalności małżeństwa na tle wcześniej przedstawionych biblijnych podstaw teologii ciała. Jak sam pisze:

Sakrament, sakramentalność — w najogólniejszym tego słowa znaczeniu — spotyka się z ciałem i zakłada „teologię ciała”. Sakrament bowiem (...) jest „znakiem widzialnym”. „Ciało” zaś oznacza to, co widzialne, oznacza „widzialność” świata i człowieka. W jakiś więc sposób (...) ciało wchodzi w definicję sakramentu<sup>76</sup>

Zatem to, co zostało już omówione, staje się podstawą dla dalszych rozważań, które uzyskują swoją głębię w stałym odniesieniu do „początku”, historycznej „pożądliwości”, i zmartwychwstania — do całej tajemnicy ciała, które Bóg stworzył i odkupił. Papieskie rozważania na temat rozumienia sakramentalności małżeństwa biegną trzytorowo: (1) małżeństwo rozumiane jako obraz przymierza Boga z człowiekiem, przymierza, które jest łaską; (2) małżeństwo jako znak sakramentalny ukonstytuowany przez odkrycie oblubieńczego sensu ciała — przez prawdę „mowy ciała”, oraz (3) małżeństwo jako konkretna realizacja etosu odkupienia z wszystkimi jego etycznymi konsekwencjami.

Zdaniem papieża szczególną perspektywę przymierza Boga z człowiekiem ukazuje List do Efezjan w analogii relacji Chrystus – Kościół, mąż – żona. „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje” (Ef 5,28). Mimo iż mąż i żona pozostają dwoma podmiotami, ich zjednoczenie w miłości pozwala im traktować drugie „ja” jako własne i ciało drugiego jako własne, zabiegać o jego dobro tak samo jak o własne<sup>77</sup>. Podobnie jak są oni „jednym ciałem” w znaczeniu metafizycznym, tak też Kościół nie jest samym Chrystusem, lecz Jego Ciałem Mistycznym; widać tutaj, jak wzajemnie uzupełniają się zastosowane przez natchnionego autora analogie. Przytacza on słowa z Księgi Rodzaju na temat jedności małżeńskiej, mówiąc następnie: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5,32). Jan Paweł II wskazuje, że podstawą tej analogii jest ciągłość zbawczej inicjatywy Boga od najpierwotniejszego przymierza, które Bóg związał z ustanowieniem małżeństwa, a przymierzem ostatecznym, w którym Chrystus, wydając siebie za Kościół, łączy się z tym Kościołem na podobieństwo oblubieńczej relacji małżonków<sup>78</sup>. Jaki pisze w innym miejscu: „małżonkowie są zatem stałym przypomnieniem tego, co dokonało się na Krzyżu; wzajemnie dla siebie i dla dzieci są świadkami zbawienia, którego uczest-

<sup>76</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O teologii ciała Jana Pawła II*, t. IV, Lublin 1998, s. 23.

<sup>77</sup> Por. *tamże*, s. 35–36.

<sup>78</sup> *Tamże*, s. 37

nikami stali się poprzez sakrament” (*Familiaris consortio* 13). Pomimo grzechu pierworodnego małżeństwo pozostaje płaszczyzną urzeczywistniania się Bożej łaski.

Małżeństwo, aby stało się znakiem sakramentalnym, musi składać się ze słów przysięgi małżeńskiej oraz jej dopełnienia poprzez cielesne zjednoczenie małżonków („stają się jednym ciałem”). Autor *Katechez* podkreśla, że słowa, które wypowiadają nowożeńcy, będąc szafarzami sakramentu, urzeczywistniają się przez nich, przez ludzką podmiotowość kobiety i mężczyzny i ich świadomość ciała — kobiecości i męskości<sup>79</sup> Oni stają się jednym ciałem i jako ta jedność są znakiem sakramentu małżeństwa. Jan Paweł II podkreśla, że struktura tego sakramentalnego znaku pozostaje ta sama „od początku”, kobieta i mężczyzna odkrywając oblubieńcze znaczenie swojego ciała, chcą być dla siebie darem, co jest niezmienną podstawą komunii osób<sup>80</sup> To dążenie do wzajemnego obdarowania jest „mową ciała”, treścią znaku sakramentalnego. Jan Paweł II ujmuje to następująco:

Szafarstwo sakramentu polega na tym, że w chwili zawierania małżeństwa, posługując się odpowiednimi słowami, mężczyzna i kobieta, odczytując odwieczną „mowę ciała”, formują znak — znak niepowtarzalny, który ma zarazem znaczenie perspektywiczne: „aż do śmierci” Jest to znak widzialny i skuteczny Przymierza z Bogiem w Chrystusie, czyli łaski, która w tym znaku ma być ich udziałem (...) Mężczyzna i kobieta jako małżonkowie zabierają ów znak w całe swoje życie i pozostają nim aż do śmierci<sup>81</sup>

To wzięcie znaku w swoje życie jest realizowane, jak twierdzi nasz autor, przez „mowę ciała” — ciało „mówi” utajoną w sobie mową osobowego daru, jest to mowa wierności lub niewierności małżeńskiej, czyli mowa miłości lub cudzołóstwa<sup>82</sup> Papież odwołuje się w tym miejscu do tradycji biblijnej. Analogia związku Boga i człowieka do małżeństwa kobiety i mężczyzny — od Księgi Rodzaju, poprzez proroków, aż po List do Efezjan — przedstawia rzeczywistość przymierza i łaski poprzez „mowę ciała” ludzkiego. Jan Paweł II tę „mowę ciała” nazywa też „profetyzmem ciała”. Nie tylko ze względu na częste stosowanie przez proroków analogii Jahwe—oblubieńca i Izraela—oblubienicy, ale także ze względu na samą „mowę ciała”, która jest nieodzownym elementem wyrażania w pełni osobowego bytu człowieka, jego powołania, najgłębszych słów ducha. Słowa miłości, oddania, wierności domagają się właściwej „mowy ciała”<sup>83</sup> W przeciwnym razie osoba falsyfikuje niejako samą siebie, gdyż często „lekceważone przez nas ciało mówi bardziej prawdziwie o tym, co się dzieje i, co najważniejsze, mówi o nas całych, nie tylko o naszej materialności”<sup>84</sup>. Podmiot, który wybiera fałsz (niewierność, sprzeniewierzenie się komunii osób), nie może w pełni wyrazić siebie jako osoba.

<sup>79</sup> Por. *tamże*, s. 70.

<sup>80</sup> *Tamże*.

<sup>81</sup> *Tamże*, s. 71.

<sup>82</sup> Por. *tamże*, s. 73.

<sup>83</sup> *Tamże*.

<sup>84</sup> T. KOT, *Ciało miejscem spotkania człowieka z Bogiem*, „Życie Duchowe” 42 (2005), s. 9.



Według Karola Wojtyły, miłość pożądania nie wyczerpuje istoty miłości międzyosobowej, gdyż „nie wystarcza pragnąć osoby jako dobra dla siebie, trzeba ponadto — i przede wszystkim — pragnąć również jej dobra”<sup>85</sup>. Miłość musi posiadać rys oblubieńczy, bratersko-siostrzany, który można odnaleźć w Pieśni nad Pieśniami, ale także być zbudowana na konkretnym etosie, czego przykładem jest biblijna miłość Tobiasza i Sary. Papież, odwołując się do ich historii, pisze:

W tym ujawnia się prawda i moc miłości, że jest zdolna stanąć pomiędzy siłami dobra i zła, jakie zmagają się w człowieku i wokół człowieka, ufna w zwycięstwo dobra i gotowa uczynić wszystko dla tego, aby dobro odniosło zwycięstwo<sup>86</sup>

Język liturgii zawiera w sobie zarówno wyznanie miłości, jak i prośbę o sprośowanie wymaganom tej miłości, zsyntetyzowane w słowach przysięgi małżeńskiej: „Ślubuję Ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz, że Cię nie opuszczę aż do śmierci”

Ostatnim z aspektów teologii ciała Jana Pawła II jest, wiążąca się z wymogami moralnymi życia małżeńskiego, problematyka etyczna. Papież odwołuje się i komentuje naukę Magisterium Kościoła — szczególnie encyklikę Pawła VI *Humanae vitae* oraz Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II. Podstawą całej etyki małżeńskiej w nauczaniu katolickim są następujące założenia: „Kościół naucza, że konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego”<sup>87</sup>. Jako taki może być on udziałem tylko małżonków, którzy zawarli sakramentalny, nierozzerwalny związek małżeński. Zatem stosunek małżeński zawiera w sobie podwójne znaczenie ustanowione przez Boga jako nierozzerwalne: oznacza jedność małżonków i rodzicielstwo (por. HV 12).

We wcześniejszych analizach dotyczących znaku sakramentalnego wskazywano, że opiera się on na odczytaniu w prawdzie mowy ciała. To odczytanie i trwanie w prawdzie jest również podstawą normy moralności dotyczącej relacji kobiety i mężczyzny w aspekcie życia seksualnego<sup>88</sup>. Tu gdzie Jan Paweł II mówi o prawdzie mowy ciała, Paweł VI mówi o naturze (istocie) aktu seksualnego i naturze działających podmiotów (kobiety i mężczyzny). Do natury współżycia płciowego należy ściśle zjednoczenie osób, a równocześnie możliwość poczęcia potomstwa w skutek tego aktu. Zatem człowiek, który jest z natury rozumny, musi logicznie dostrzegać to podwójne, nierozzerwalne znaczenie tkwiące w stosunku małżeńskim i nim się kierować w swoim postępowaniu<sup>89</sup>. Norma moralna, którą głosi Kościół, jest zatem normą prawa naturalnego, opiera się bowiem na ontologicznej prawdzie

<sup>85</sup> WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 77.

<sup>86</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, t. IV, s. 102.

<sup>87</sup> PAWEŁ VI, Encyklika *Humanae Vitae*, nr 11.

<sup>88</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, t. IV, s. 111.

<sup>89</sup> *Tamże*, s. 112.

tkwiącej w samej strukturze aktu małżeńskiego, a której znaczenie może być odczytane w wymiarze podmiotowym i psychologicznym (poznawczym)<sup>90</sup>

Teologia ciała, jako szczególna część antropologii, staje się tu podstawą normy moralnej, uzasadnieniem jej słuszności na bazie źródeł biblijnych oraz rozważań filozoficznych. Znaczenie teologii ciała ujawnia się w ukazaniu rozumowego charakteru normy dotyczącej współżycia kobiety i mężczyzny, a co za tym idzie, na uzasadnieniu zaliczania jej do prawa naturalnego obowiązującego każdego człowieka<sup>91</sup>. Obiektywne obowiązywanie tej normy wiąże się również z powszechnością małżeństwa jako sposobu współżycia mężczyzny i kobiety. Ze względów kulturowych nastąpiło znaczne osłabienie integralności aktu małżeńskiego. Ma to związek np. z utylitarnym podejściem do współżycia seksualnego, tylko jako źródła przyjemności. Jak wskazywał na to Karol Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności*, przyjemność seksualna nie może stanowić osobnego celu. Osobowość i rozumność człowieka rodzi bowiem moralność — domaga się właściwego odniesienia do osoby w kontekście przyjemności seksualnej<sup>92</sup>

Przykrość czy przyjemność nie może być czymś ostatecznym dla rozumnego ludzkiego postępowania, nie może być podstawą orzekania co jest dobre, a co złe<sup>93</sup>. Jeśli patrzymy na tę normę jedynie z punktu widzenia wartości seksualnej, nie jest możliwe jej pojęcie, gdyż moralność seksualna oparta jest na przykazaniu miłości, a to z kolei w języku filozofii wyraża się w normie personalistycznej — wymaganii afirmacji wartości osoby<sup>94</sup>

Jan Paweł II podkreśla, że cała teologia ciała jest tłem wyjaśniającym naukę moralną w zakresie seksualności człowieka. Szczególnie zaś istotny jest aspekt „oznaczenia” we wzajemnej cielesnej relacji kobiety i mężczyzny.

Ciało ludzkie jest nie tylko somatycznym podłożem reakcji o charakterze seksualnym, ale jest równocześnie środkiem wyrazu dla całego człowieka, dla osoby, która przez „mowę ciała” wypowiada siebie. „Mowa” ta ma doniosłe znaczenie międzyosobowe<sup>95</sup>

Jeśli nie można mówić o posiadaniu siebie (tu: zdolność do wstrzemięźliwości), nie można także mówić o prawdziwym oddaniu się i przyjęciu przez osoby. „Akt małżeński, wyzuty ze swej wewnętrznej prawdy, pozbawiony sztucznie znaczenia potencjalnego rodzicielstwa, przestaje być również aktem miłości”<sup>96</sup>

Postawa czystości (zdolność do wstrzemięźliwości) pozwala małżonkom coraz bardziej doceniać wartość życia i rodziny. „Teologia ciała, w szczególności zaś jako

<sup>90</sup> Por. *tamże*, s. 112–113.

<sup>91</sup> Por. *tamże*, s. 114.

<sup>92</sup> WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 36 i por. następne.

<sup>93</sup> *Tamże*, s. 38.

<sup>94</sup> *Tamże*, s. 116.

<sup>95</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. IV, s. 120.

<sup>96</sup> *Tamże*, s. 121.

pedagogia ciała, wyrasta poniekąd z teologii rodziny, a zarazem do niej prowadzi”<sup>97</sup> Zagadnienia etyki seksualnej uzyskują swój pełny kontekst w refleksji nad rodziną. Wskazuje na to bardzo dobitnie adhortacja *Familiaris consortio*, a wcześniej Synod Biskupów w 1980 r.

## 6. Teologia ciała w świetle przygotowań do Synodu Biskupów

Teologia ciała jest bardzo twórczą i dogłębną odpowiedzią na problemy współczesnego człowieka. Jest to nie tylko wizja mocno zakorzeniona w mądrości Pisma Świętego, ale również w ludzkim doświadczeniu miłości, która nie jest doskonała. Czy współczesne małżeństwa i rodziny nie mają świadomości istniejących problemów, zagrożeń i grzechów? Myślę, że ta świadomość jest aż nazbyt mocna. Siłę teologii ciała upatruję przede wszystkim w tym, iż ukazuje ona pozytywną, wręcz idealną wizję miłości. Społeczeństwo konsumpcyjne zdaje się być zagubione w swojej tożsamości, pragnie używać i żyć pełnią życia, jednak coraz trudniej nawiązuje więzi międzyludzkie, które jako jedyne do tej pełni mogą doprowadzić. W poszukiwaniu miłości coraz częściej człowiek gubi się w swoim egoizmie i chęci zaznania przyjemności, przez co stawia zarówno siebie, jak i drugą osobę na poziomie przedmiotu użycia.

Nastawienie konsumpcyjne, paradoksalnie połączone z pewnym lękiem i niepewnością co do przyszłości, odbierają małżonkom wielkoduszność i odwagę do przekazywania życia nowym istotom ludzkim: w ten sposób życie bywa często pojmowane nie jako błogosławieństwo, lecz jako niebezpieczeństwo (*Familiaris consortio* 6).

Diagnoza społeczna jest od lat znana, potrzeba odpowiedzi na nią. Koncepcja papieża przywraca godność osoby ludzkiej, jako całości cielesno-duchowej, poprzez traktowanie jej jako świadomego i wolnego podmiotu swoich działań. Ukazuje sens ciała ludzkiego, co do płci męskiego lub kobiecego, jako dzieła Boga Stwórcy. Bóg stworzył nas na swój obraz i podobieństwo jako zdolnych do miłości, gdyż On sam jest miłością, całkowitą jednością Osób w miłości. Do takiej jedności ma dążyć kobieta i mężczyzna w małżeństwie. Oczywiście chodzi tu o bardzo silną więź wewnętrzną, jednak wyraża się ona poprzez ciało — ciało ma wyrażać to, co jest wewnątrz osoby, inaczej jest tylko techniką uzyskiwania przyjemności, iluzją komunii, iluzją miłości. Ciało ludzkie jest miejscem wcielenia Syna Bożego. Bóg nadał mu niebywałą godność, którą człowiek współczesny depreczuje z taką łatwością. Dostrzeżenie pierwiastka boskości w ciele ludzkim nie pozwala na traktowanie go jako li tylko obiektu pożądania, towaru godnego uwagi. Podstawy sakramentu małżeństwa ukazane w ten sposób dają szansę wnikięcia w zasadność norm moralnych nauczanych przez Kościół. Zawarte choćby w encyklice *Humanae vitae* zasady moral-

<sup>97</sup> *Tamże*, s. 123.

ne w dziedzinie przekazywania życia mogą wydawać się suchymi, narzuconymi z góry normami prawa naturalnego. Normy te w pełni zasadne mogą być dla wielu niezrozumiałe w obliczu dostępności wielorakich środków antykoncepcyjnych i rewolucji obyczajowej, która stała się faktem. Teologia ciała jest jakby uzupełnieniem nauczania Pawła VI, gdyż nie tylko stoi na straży przykazań i praw, ale pokazuje bogactwo wartości, których te prawa bronią. Uważam, iż można teologię ciała nazwać prawdziwą Dobrą Nowiną<sup>98</sup> przy obecnym kryzysie małżeństwa, a nawet ogólniej miłości, która coraz częściej jest pomijana, niekonieczna, przy współżyciu seksualnym. Jednak można zapytać, czy jest to tylko nauka dla wierzących. Wiele wskazuje na to, że ma ona charakter uniwersalny. W pierwszym rzędzie udowadnia to możliwość filozoficznego ujęcia tematu, jakiego podjął się Karol Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności*. Mimo odwołań do Pisma Świętego, czy nauki Kościoła, to studium etyczne opiera swoje wnioski wprost na przesłankach rozumowych, wynikających z założeń normy personalistycznej. Podobnie wygłoszone po latach przez papieża *Katechezy* przepojone są afirmatywnym podejściem do osoby ludzkiej, jako podmiotu domagającego się uznania jego niezbywalnej godności. Jest to płaszczyzna personalistyczna, która obejmuje każdego człowieka bez względu na jego wyznanie, miejsce pochodzenia, czy poglądy. Również stosowany w *Katechezach* sposób interpretacji tekstów biblijnych korzysta z osiągnięć współczesnej filozofii i można go nazwać „filozoficzną egzegezą”, czy „translacją obrazów i narracji biblijnej na obrazy i narrację filozoficzną”<sup>99</sup>. Zatem może to być punkt wyjścia do ewangelizacji lub nowej ewangelizacji, która jest ważnym elementem zagadnienia, które ma być podjęte przez Synod Biskupów. Jak naświetla to dokument przygotowawczy Sekretariatu Synodu —

jeśli pomyślimy jedynie o fakcie, że w obecnej sytuacji wiele dzieci i młodzieży, urodzonych w małżeństwach nieregularnych, nigdy nie widziało swoich rodziców przyjmujących sakramenty, to rozumiemy, jak pilne są wyzwania stojące przed ewangelizacją, wynikające z obecnej sytuacji, którą można dostrzec w niemal każdej części „globalnej wioski”

Także wielu dorosłych już ludzi nigdy nie doświadczyło pozytywnego modelu rodziny, gdyż dorastali w rodzinach, które były rozbite lub dysfunkcyjne. Potrzeba wzoru, który zapaliłby w takich osobach pragnienie stworzenia relacji na miarę godności osoby, poprzez całkowity dar z siebie. Taką właśnie alternatywę może ukazać papieska teologia ciała, a także świadectwo chrześcijańskich małżonków, którzy będą ją próbowali realizować w swoim życiu rodzinnym.

<sup>98</sup> CH. WEST, *Dobra nowina o seksie i małżeństwie*, tł. M. Majdan, Warszawa 2006.

<sup>99</sup> KUPCZAK, *Dar i komunია*, s. 32.

**Theology of the Body —  
the concept of John Paul II as a response to the challenges of modern family**

**Summary**

The aim of this paper is reviewing of John Paul II's theology of the body in the context of preparation to the upcoming Synod about evangelisation within family. On the one hand papal teaching about marriage and sexuality is strongly based on biblical text and on the other reinforced by his personalist philosophical view. Concept of theology of the body was established by Pope in the series of catecheses, which was preached since 1979 till 1981. John Paul II comments biblical texts in regards to three key scopes: *beginning* (recalling to the moment of creation, God's plan and will for human as sexual person), *heart* (understanding of divine law in the intentional and spiritual way instead of only juridical interpretation and obedience), *resurrection* (eschatological perspective in which celibacy is viewed as the sign of the future meaning of body-soul human condition, not any more in need of sexual fulfilment, thank to real interpersonal communion and full community with God). As a result of this assumption one can understand deep and great meaning of sacrament of marriage as the sign of love within Trinity, as the sign of Christ's love to his Church and also as the great task to be done by christian spouses, as testimony of this unconditional divine love. It is the most effective way of evangelisation in modern world, which needs hope and faith to be ready to love.