

MITOLOGICZNE, FILOZOFICZNE I BIBLIJNE WĄTKI KOMPLEMENTARNOŚCI CZŁOWIEKA

Rafał Misiak
WT US – Szczecin

WSTĘP

Jednym z podstawowych zagadnień filozoficznej antropologii jest pytanie o to, co stanowi osobę ludzką i jakie są jej ewentualne elementy? O osobie ludzkiej może decydować jedność spełnianych aktów (Max Scheler), doświadczenie etyczne wyrażone w imperatywie kategorycznym (Immanuel Kant), poczucie lęku (Søren Kierkegaard), czy *wrzucenie-w-świat* i *trwoga* w niemożności bycia wobec śmierci (Martin Heidegger). Wymieniając natomiast elementy osoby ludzkiej akcentować można jej wymiar materialny, mentalny lub połączenie tychże składników. Od samego początku refleksji nad człowiekiem towarzyszy wielość stanowisk przejawiających się w wypukleniu jednego wymiaru lub podkreślaniu złożoności osoby. Encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est* wpisuje się w tę tematykę, podejmując temat obrazu Boga i wpływającego z niego obrazu człowieka¹. Już na pierwszych kartach zawarte jest jedno z podstawowych pytań całego dokumentu: *kim my jesteśmy?*². Pytanie to, fundamentalne w swej treści, nieustannie jest przywoływane, gdyż ciągle jest aktualne.

Szczególną cechą papieskiej encykliki jest usytuowanie powyższego zapytania w kontekście rozważań dotyczących miłości. Drugą cechą omawianego dokumentu jest powiązanie miłości z osobą Boga, który objawia miłość, a tym samym przedstawia człowiekowi swój zamysł, by ten miłość realizował. Koncepcja człowieka rodzi się zatem w obliczu Boga i perspektywie

¹ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 1, Kraków 2006, s. 5.

² Tamże, 2, s. 7.

powołania człowieka do miłowania. To powoduje, iż w papieskim dokumencie kwestia człowieka jest ujmowana w swoistej komplementarności. Papież, wymieniając różne formy miłości, w których realizuje się człowieczeństwo, wskazuje na miłość do ojczyzny, zawodu, przyjaciół, pracy. *Jednak w całej tej wielości znaczeń, miłość między mężczyzną a kobietą, której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozdzielny i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, pozornie nie do odparcia, wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu, w porównaniu z którym na pierwszy rzut oka inny rodzaj miłości błędnie³.*

Komplementarność osoby ludzkiej rozwijana jest przez Benedykta XVI w dwóch kierunkach. Pierwszym jest, wyżej wspomniany, model relacji oblubieńczej między kobietą a mężczyzną; drugim – model miłości między człowiekiem a Bogiem. Te dwa modele się uzupełniają, tworząc całość doświadczenia zabiegania i troski o „zupełność” człowieka. W niniejszym artykule pragnę podjąć wątki mitologiczne i filozoficzne, świadczące o poszukiwaniu komplementarności człowieka, i następnie odnieść je do treści biblijnych. Będę poruszał się w ramach *Deus caritas est*, gdzie papież odwołuje się do mitu pochodzenia człowieka oraz przywołuje filozofię Platona. Na osobną uwagę zasługują teksty biblijne, a zwłaszcza Księgi Rodzaju, która poddana refleksji wskazuje na podstawowe doświadczenie człowieka. Niniejszy tekst nie może tych wątków pominąć, choć nie będzie ich podejmował w sposób egzegetyczny, lecz traktował je jako nośniki przekazu treści antropologicznych. Tym samym Biblia staje się jednym ze źródeł poznania człowieka, gdyż ukazuje jego początek i odpowiada na pytanie: kim jestem?

1. MIT O POCHODZENIU CZŁOWIEKA I ZNACZENIE EROSA

W pierwszej części encykliki następuje odwołanie do mitu o pochodzeniu człowieka, a przywołanego w *Uczcie* przez Platona. Czytelnika encykliki może zaskoczyć fakt, iż papież przywołuje grecki mit. Jednak to właśnie w mitach zostały przechowane pierwotne doświadczenia człowieka, opowiedziane w formie fabuły i relacji między bogami a ludźmi. Nie ma innej możliwości odtworzenia przedfilozoficznej tradycji, jak odwołanie się do mitów i odczytanie przejawiającego się w nich rozumu. *Mythos* i *logos* wcale nie muszą być w opozycji do siebie, lecz – co proponuje Platon – mogą nawzajem się uzupełniać. Platon posługuje się mitami właśnie tam, gdzie porusza fundamentalne tematy, które dla *logosu* nie były dostępne w inny sposób, jak tylko

³ Tamże, 2, s. 7.

poprzez mity. Dotyczy to zwłaszcza początków człowieka, jego pochodzenia i przeznaczenia. Pochodzenie człowieka było niedostępne dla samej filozofii, która co prawda od czasów Sokratesa i ruchu sofistycznego podkreślała odmiennosc człowieka od świata przyrody i wskazywała na jego wyjątkowość, zapewnioną poprzez posługiwanie się rozumem i dążenie do realizacji cnoty. Ostatecznie odpowiedź na pytanie o początek człowieka było jednak nieosiągalne dla dyskursu i tym samym pozostawione religii i mitom⁴. Mity zatem przychodzą z pomocą filozofowi w ujęciu podstawowych prawd i pośrednio ukazują rzeczywistość, do której rozum nie ma dojścia. To zatem, co niemożliwe jest do ujęcia w sposób bezpośredni, staje się dostępne w sposób zapośredniczony. Tę pośredniczącą funkcję pełnią mity. Właśnie w greckiej kulturze – na którą składa się mitologia i religia – rodzą się pierwsze filozoficzne pytania, o byt i istnienie oraz o to, co jest prazasadą wszechświata. Takie usytuowanie pytań w kręgu greckiej kultury rozstrzyga o wzajemnym ukierunkowaniu religijnej przestrzeni otwartej na filozoficzne badania oraz filozofii – na przesłanie zawarte w mitach. Dokonuje się ono w starożytnej Grecji, gdzie z jednej strony na podstawowe pytania odpowiadały mity i związana z nimi religia, a z drugiej strony, odpowiedzi udzielała rodząca się filozofia, ale już w oparciu o rozumowy dyskurs. Filozofia – jak pisze Paul Ricoeur – *nie przemawia znikąd, lecz z głębi greckiej pamięci*⁵. I właśnie w tej pamięci tkwiły mity, przekazujące pierwotne doświadczenia z czasów, kiedy filozofii jeszcze nie było. Stąd rodzi się uprzywilejowane miejsce mitów, które wraz z religią ukształtowały Helladę. Jest rzeczą oczywistą, iż filozofia rodzi się także w opozycji do mitu, promując racjonalne rozstrzygnięcie tematów, lecz nie można zaprzeczyć, że *logos* był już obecny wcześniej, realizował się przed narodzinami filozofii i tym miejscem były mity. To nawiązywanie do mitów nie jest ponadto dążeniem do odzyskania mitologii, lecz poszukiwaniem w mitach pierwotnych symboli, które *dają do myślenia*⁶. Wspomniane symbole pozwalają dotrzeć do warstwy jeszcze bardziej uprzedniej niż mity, które są rodzajami symbolu, ale już rozwiniętego w formie opowiadania.

Drugim nośnikiem pierwotnych doświadczeń człowieka, a także odpowiedzi na podstawowe pytania jest kultura hebrajska. To w niej na piedestale znajduje się Biblia, będąca Słowem kształtującym żydów. Obydwie kultury

⁴ Podobnie postępuje Platon przy omawianiu losów duszy. Por. Platon, *Fajdros*, Warszawa 1993, s. 30-41; 246 a-257 b.

⁵ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 2002, s. 27.

⁶ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 2003, s. 62-63.

cieszą się, zdaniem Ricouera, przywilejem „bliskich sobie” i ich spotkanie dało podwaliny pod kulturę chrześcijańską. Wspomniane kultury przez całe wieki rozwijały się bez większych kontaktów między sobą i dopiero takie wydarzenia, jak tłumaczenie Septuaginty, czy też rozwój chrześcijaństwa doprowadziły do ich przenikania się. Dlatego też, szukając podwalin pod rozważania filozoficzne, powie Ricoeur, że *reszta jest następstwem tego podwójnego uprzywilejowania Aten i Jerozolimy*⁷. W taki też sposób mit o pochodzeniu człowieka zostaje ukazany w omawianej encyklice, w której potwierdza on treści, które przekazuje także Biblia. Świadczy to o powszechności pewnych ludzkich doświadczeń, które pojawiły się niezależnie od danej kultury lub wręcz przed powstaniem kultur. Pierwotne są zatem doświadczenia bycia człowiekiem, stawania się osobą w świecie i to im – jako pierwotnym – należy się pierwszeństwo. To pierwszeństwo nie jest tylko chronologiczne, lecz nade wszystko – merytoryczne. Chcąc rozpoznać samego siebie – pragnąc udzielić odpowiedzi na pytanie: kim jestem? – należy zwrócić się do momentu pojawienia się tego zapytania. I nie rozchodzi się tutaj o geograficzne miejsce, czy też o historyczny czas wyrażony w konkretnej dacie, lecz o „miejsce i czas jakim jest sam człowiek” Tym miejscem jest „początek”, biblijny ogród Eden, podstawowe doświadczenie bycia człowiekiem. Wszelka geografia (m.in. kultur) oraz historia są późniejsze wobec „początku człowieka” i od niego uzależnione. Pierwotność przekazu owego „początku” nie oznacza wcale prymitywności, choć są one niezwykle proste w swym wyrazie. Pochylając się na nimi, ludzki umysł dostrzega głębię przekazu i wchodzi w świat niedostępny dla umysłu, który chce wszystko zawrzeć w konkretnym miejscu i czasie. Te doświadczenia zostają przekazane zarówno w greckich mitach, jak i Księdze Rodzaju. Do dyspozycji są zatem dwie tradycje – helleńska i hebrajska – które tworzą podwaliny pod rozumienie człowieka i z nich korzysta Benedykt XVI.

Jakie treści przekazuje mit o pochodzeniu człowieka przypomniany w mowie Arystofanesa podczas uczty opisanej przez Platona? Wskazuje on przede wszystkim na pierwotną naturę człowieka i to odmienną od teraźniejszej. Obecna natura człowieka wyraża się w płci żeńskiej i męskiej, a pierwotnie była jeszcze trzecia płeć – będąca połączeniem dwóch pozostałych. Ponadto postać człowieka przypominała kulę, co wyrażało jej doskonałość. Taki człowiek miał cztery ręce, cztery nogi, dwie twarze, patrzące w przeciwne strony. *A dlatego istniały trzy rodzaje ludzi, i to takie trzy, że męski pochodził od słońca, żeński od ziemi, a zlepek z nich obu od księżyca, bo i księ-*

⁷ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, s. 28.

życ ma w sobie coś z ziemi i coś ze słońca⁸. Istoty te cechowały się wolnością i w tym tkwi źródło ich konfliktu z bogami. Reakcją na ich postępowanie była narada bogów, która miała zaradzić tej sytuacji. Podczas spotkania bogów stwierdzono, że niedobre będzie usunięcie ludzi z powierzchni ziemi, gdyż to unicestwiłoby także składane i miłe bogom ofiary. I wówczas Zeus zaproponował, że osłabieniem ludzi będzie ich przepołowienie. To rozwiązanie było także pożyteczne dla bogów, gdyż ludzi było więcej, a tym samym więcej składanych ofiar. Po rozcięciu ludzi Zeus rozkazał Apollinowi, by każdemu człowiekowi obrócił twarz w stronę rozcięcia, tak by mając to miejsce przed oczami stał się pokorniejszy. *Więc Apollo twarze ich poobracał i pościągął ze wszystkich stron skórę na to, co dziś brzuchem się nazywa, tak jak się sakiewkę ściąga, a jeden otwór pozostawił i zawiązał go na środku brzucha. Ten węzeł dziś nazywają pępkiem⁹.*

Innym miejscem przywołującym Erosa są mity orfickie. W micie stworzenia pojawia się Eros, który wprawia w ruch cały wszechświat. Był to bóg złotoskrzydły, czterogłowy (co oznaczało cztery pory roku), obojnak. Kosmiczne pojmowanie Erosa wywodzi się także od Hezjoda, który w *Teogonii* umieścił go na początku świata i z nim związał płodną prasiłę. To ona wyrażała się w rodzeniu kolejnych pokoleń bogów. To wyobrażenie kosmicznego Erosa przejmują Parmenides i Empedokles, którzy próbują przy jego pomocy wyjaśnić szczegółowe procesy w świecie przyrody. Platońskie nawiązanie do Erosa jest jednak szczególne, gdyż ukazuje on go jako siłę pośredniczącą między światem zmysłowym a ponadzmysłowym. W to typowe platońskie przeciwstawienie, będące podstawą jego teorii poznania, zostaje wpisany właśnie Eros. Opisanie w innym miejscu dzieje duszy będą także umieszczone w tych obydwu rzeczywistościach. Dusza powołana do życia przez Demiurga zostanie umiejscowiona w świecie ponadzmysłowym i tam ma kontemplować idee. Po zaciągnięciu winy będzie strącona w świat doczesny, zmysłowy, który stanowić będzie miejsce jej oczyszczenia, tak by mogła powrócić do królestwa idei. Rozumienie Erosa jest szczególne, bo dla Platona nie jest on bogiem, gdyż bóg jest dobry i piękny, a Eros dąży do tych cech, choć nie można powiedzieć, iż jest szpetny i zły; nie jest także człowiekiem, lecz pośredniczy między ludźmi a bogami; nie jest także nieśmiertelny, ale i nie jest śmiertelny. Pełni on zatem rolę tłumacza między bogami a ludźmi. Można go nazwać *wielkim duchem, gdyż cała sfera duchów jest czymś pośrednim*

⁸ Platon, *Uczta*, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1984, s. 80; 190 a-b.

⁹ Tamże, s. 81; 190 e.

między bogiem, a tym co śmiertelne¹⁰. Jak zatem należy traktować Erosa? Platon podaje to w następujących słowach: *On jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi: on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanoszą, a od bogów przynosi rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym a drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma*¹¹. Swoistym zadaniem Erosa jest pobudzanie duszy, by dążyła do tego, co ponadzmysłowe, a to dla Platona oznacza samą istotę filozofii. W tym kontekście miłość jest wspomnieniem przeszłego życia duszy, która kosztowała przyjemności bycia w świecie idei i kontemplowania Dobra. Jak pisze Giovanni Reale, *miłość jest nostalgią za Absolutem, jest transcendentnym ciśnieniem ku temu, co metaempiryczne, jest siłą, która pcha do powrotu do naszego pierwotnego bycia-razem-z-bogami*¹². Wspominanie tego, jak i pragnienie powrotu do świata intelligibilnego stanowi podstawowe zadanie duszy.

O tym byciu pomiędzy dwoma światami decyduje pochodzenie *Erosa*. Został on zrodzony z Penia (biedy) i Poros (bogactwa), a jego spłodzenie dokonało się podczas przyjęcia na urodzinach Afrodyty, gdzie doszło do spotkania Penia z Poros. Połączenie cech biedy i dostatku sprawiło, że Eros jest wiecznym biedakiem i daleko mu do piękności. Ale za to po ojcu goni za tym co piękne i dobre oraz na wszelkie sposoby dąży do pozyskania rozumu przez uprawianie filozofii. Nie jest zatem ani bogiem (gdyż oni mają wszystko), ani człowiekiem; nie jest ani mądry, ani głupi (gdyż ci nie są zdolni do filozofowania); nie ma braków, ani nie opływa w dostatki; tego samego dnia rozkwita i tego samego umiera, by znów się odrodzić. *Bo mądrość to rzecz niezaprzeczenie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością a głupotą. I temu też winno jego pochodzenie. Bo ojciec jego mądry jest i bogaty, a matka niemądra i biedna*¹³. Ta alegoryczna genealogia Erosa przeciwstawia się opowieści Heszjoda i znajduje potwierdzenie w analizie jego charakteru. Jeśli nie jest on bogiem, to można go powiązać z filozofią, gdyż bogowie nie filozofują posiadając doskonałą mądrość. A właśnie Eros znajduje się między mądrością a głupotą, dążąc do szczęścia. Eros jest odpowiedzialny za wznoszenie się na coraz to wyższy poziom, za osiągnięcie dobra i szczęścia. Jest on twórczą siłą, która ogarniając człowieka prowadzi go do twórczości wyrażającej jego najwyższe aspiracje.

¹⁰ Platon, *Uczta*, s. 101; 202 e.

¹¹ Tamże, s. 101; 202 e-203 a.

¹² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 1996, s. 265.

¹³ Platon, *Uczta*, s. 103; 204 b.

Przesłaniem tych mitów jest wskazanie, że miłość między ludźmi dąży do całości, pełni, jedności (wcześniej utraconej). Wyraźnie mówi o tym mit o pochodzeniu człowieka, wskazując na to, iż szuka on „drugiej połowy” mającej dać mu szczęście „bycia razem”. Jakie jest stanowisko Benedykta XVI w tej kwestii? Analizując terminy starożytnej Grecji odnoszące się do miłości, wymienia on: *eros*, *philia* i *agape*. Ostateczna konkluzja głosi, że *eros* *potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie*¹⁴. To jest uwaga moralna dotycząca przedchrześcijańskiego rozumienia *erosa*. Ciekawe są także spostrzeżenia wywodzące się z treści antropologicznych, gdzie papież zauważa, że historyczna koncepcja miłości wyrażonej w terminie *eros* zawiera przesłanie, że *istnieje jakaś relacja między miłością a Boskością: miłość obiecuje nieskończoność, wieczność – jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia. Okazało się równocześnie, że drogą do tego celu nie jest proste poddanie się opanowaniu przez instynkt*¹⁵. I w tym ważnym momencie encyklika idzie w kierunku wskazania na konstytucję osoby ludzkiej złożonej z ciała i duszy. *Eros* dotyka tej perspektywy, gdyż dotyczy poziomu ciała, a jednocześnie jest duchem. Na tę dwoistość wskazywały już mity. Przeniesienie tej dwoistości na płaszczyznę antropologii daje zaskakujący rezultat: człowiek staje się sobą kiedy następuje wewnętrzna jedność między ciałem a duszą i wówczas nie ma zagrożenia płynącego z rozumienia *erosa* tylko na poziomie cielesnym. Odsyła on człowieka do wyższego poziomu jedności. Jak pisze Benedykt XVI wyzwanie stawiane przez *erosa* zostaje w tym momencie rzeczywiście przezwyciężone. Dalsze słowa otwierają szerszą perspektywę, gdyż mówią o „dojrzewaniu *erosa*”. Dokonuje się ono wtedy, gdy człowiek stanowi jedność ciała i duszy oraz kiedy obydwa wymiary stapiają się w jedno – wówczas człowiek staje się sobą. Niniejsze olbrzymie dowartościowanie roli ciała w konstytucji osoby stało się faktem, co papież opatruje komentarzem, że istotnie w przeszłości utrwalił się pogląd o pomniejszaniu znaczenia ciała w definiowaniu osoby i jej spełnienia. O miłości należy zatem mówić, podkreślając całego człowieka: kocha człowiek złożony z duszy i ciała¹⁶. Ten wątek jest połączony z wolnością, gdyż element cielesny osoby powinien być zintegrowany z wolnością całego istnienia osobowego, a tym samym nie może być zdegradowany do płaszczyzny biologicznej. Szlachetność czło-

¹⁴ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 4, s. 9.

¹⁵ Tamże, 5, s. 10.

¹⁶ Por. tamże, 5, s. 10.

wieka przejawia się we wzajemnym przenikaniu się ducha i materii, przez co obydwie części nabierają pełnego znaczenia. Wolność nie dotyczy zatem tylko ducha, lecz całego człowieka, a w tym kontekście – także i ciała.

Dlaczego ten wątek antropologiczny jest tak istotny? Moim zdaniem, papież chce przestrzec przed tym, co zawiera w sobie mityczny Eros – jest nim wyniesienie człowieka w ekstazie poza siebie w kierunku Boskości. Kult Erosa i jego wszelkie odmiany (także w religijności) świadczą o tej roli, która ostatecznie jest nie do pogodzenia z wizją osoby ludzkiej. Eros nie może być traktowany jako siła wyzwalająca człowieka z samego siebie; nie może, dotykając tylko cielesności, wznosić człowieka na wyżyny bóstwa; nie jest zdolny do transcendowania człowieka. Te funkcje może on dopełnić tylko wówczas, gdy człowieka traktujemy jako całość złożoną z ciała i duszy oraz gdy nie ma pokusy, by „wyprowadzać” człowieka poza samego siebie i tam poszukiwać jego pełni. I dlatego ostatnie zdania piątego paragrafu encykliki zawierają wezwanie dotyczące *erosa*, który wymaga ascezy, wyrzeczeń, oczyszczeń i uzdrowień. W tym momencie papież przywołuje termin *agape*, występujący sporadycznie w języku starożytnych Greków, a będący podstawowym słowem na oznaczenie miłości w Biblii. Oznacza on doświadczenie miłości, która ogarnia drugiego człowieka – jej podmiot, i w ten sposób przewyżczając wszelki egoizm *agape* nie jest już tylko poszukiwaniem miłosnego uniesienia, skoncentrowaniem się na sobie, lecz wybiega ona w kierunku drugiego, co stawia wymagania poszukiwania dobra dla ukochanego człowieka. Ekstaza ukazana przez mitycznego Erosa nabiera nowego znaczenia przy *agape*: *miłość jest „ekstazą”, ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z „ja” zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia „ja” w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga*¹⁷. W ten sposób cechy Erosa przedstawione w micie przywołanym przez Platona zostają podjęte i wyczerpane w sformułowaniu *agape*! Nawet ekstaza i wyniesienie do Boskości przynależy do miłości pojmovanej w chrześcijaństwie jako *agape*.

W dalszych refleksjach Benedykt XVI odnosi *eros* i *agape* do terminów, które zwykła im przypisywać tradycja. I tak *eros* – oznaczał miłość ziemską „wstępującą”; *agape* – miłość opartą o wiarę, „zstępującą”. Niestety, obydwa pojęcia były często radykalizowane, aż do przeciwstawienia ich sobie. Dla kultury greckiej typowa była miłość wstępująca, dążąca do doskonałości na wzór bogów, a tym samym pożądliwa i posesywna. Kultura chrześcijańska natomiast uwypuklała miłość zstępującą, ofiarną, opartą na łasce. Zdaniem

¹⁷ Tamże, 6, s. 12.

papieża doprowadziło to do nieporozumień, przejawiających się chociażby w tym, że miłość chrześcijańska została oderwana od podstawowych relacji życiowych ludzkiego istnienia. *W rzeczywistości – „eros” i „agape” – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jednej rzeczywistej miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle*¹⁸. Eros zdaniem Benedykta XVI traci swoją naturę, naturę miłości, jeśli nie włączy się w niego *agape*. Jest to możliwe tylko w odniesieniu do komplementarnej wizji człowieka, gdyż akcentowanie tylko jednego wymiaru miłości sprowadza się do uwypuklenia tylko jednego wymiaru człowieka. W parze więc idzie mówienie o wielu wymiarach miłości wraz ze wskazywaniem na liczne wymiary człowieka i odwrotnie, przeciwstawianie się degradowaniu człowieka tylko do jednej sfery zmierza do podkreślenia realizowania miłości na różnych płaszczyznach.

Złożenie miłości wyrażonej w *erosie* i w *agape* jest niezwykle trudne, co dostrzec można w fakcie, że jest ona w encyklice wyrażona w boskiej postaci. Benedykt XVI wskazuje na połączenie aspektu filozoficznego i historyczno-religijnego, gdzie z jednej strony widać ściśle metafizyczny obraz Boga w sensie bycia absolutnym źródłem wszelkiego istnienia wraz z pasją miłości Boga do człowieka wyrażonej w dziejach zbawienia. *W ten sposób „eros” zostaje w najwyższym stopniu uszlachetniony, a jednocześnie doznaje takiego oczyszczenia, że stapia się z „agape”* To pozwala zrozumieć, że włączenie *Pieśni nad Pieśniami* do kanonu ksiąg Pisma Świętego dość szybko znalazło uzasadnienie w tym sensie, że owe pieśni miłosne opisują w gruncie rzeczy relację Boga do człowieka i człowieka do Boga¹⁹. W dalszej części artykułu postaram się wskazać na miejsca realizacji miłości, które powinny charakteryzować połączenie *erosa* i *agape*.

2. PIERWOTNA SAMOTNOŚĆ

Przesłanie Księgi Rodzaju²⁰ znacznie odbiega od przywołanego przez Platona mitu o pochodzeniu człowieka, gdyż wskazuje na pierwotną samotność. Nie ma zatem opisu człowieka realizującego w sposób doskonały swe

¹⁸ Tamże, 7, s. 13.

¹⁹ Tamże, 10, s. 18.

²⁰ Jestem zobowiązany zaznaczyć, że tekstów biblijnych nie traktuję jako biblista, lecz jako czytelnik, poszukujący w tekstach natchnionych obrazu człowieka. Jest to poszukiwanie z nadzieją, że Biblia dostarczy „objawienia antropologicznego”, czyli przedstawi fundamentalne treści dotyczące istoty człowieka i jego egzystencji.

człowieczeństwo; nie ma mowy o doskonałości wyrażonej przez figurę kuli, do której miał być podobny człowiek; nie ma także opisu pierwotnego podziału na trzy płci. Zamiast tego czytamy o „pierwotnej samotności” Adama, górującego nad światem przyrody i będącego blisko Stwórcy. W takim kontekście pojawia się Ewa, będąca dla Adama pomocą, której on potrzebuje. Zatem dopiero powołanie do życia Ewy stanowi całość stworzenia. Porównując opis mityczny z opisem biblijnym, autor encykliki wskazuje, iż *w przekazie biblijnym nie ma mowy o karze; jednak myśl, że człowiek jest w jakiś sposób niekompletny, że ze swej natury dąży do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości; że tylko w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety człowiek może stać się „kompletny”, ta idea jest bez wątpienia obecna*²¹. Motyw upadku i kary pojawia się w Biblii zdecydowanie później, gdy mowa jest o relacji pomiędzy prarodzicami a Bogiem. I tutaj można wskazać na analogiczne w treści mity, które mówią o potopie, o zerwaniu więzów pomiędzy ludźmi a bogami. Jest to jednak temat występujący „po” stworzeniu człowieka.

Rozważając „pierwotną samotność” nie sposób nie przywołać Jana Pawła II, który analizując biblijny tekst o stworzeniu Adama i Ewy wskazuje, że „pierwotna samotność” nie dotyczyła tylko mężczyzny, lecz człowieka jako takiego. Dopiero w drugim znaczeniu oznacza ono samotność mężczyzny wobec braku kobiety. Samotność wypływa zatem z samej natury człowieka i jest dla autora *Katechez Środowych* podstawowym problemem antropologicznym²². Polega on na stwierdzeniu własnej samotności wobec stworzonego świata, który ostatecznie jest obcy, podrzędny oraz na spostrzeżeniu tej samotności wobec Boga. Wraz z tym poznaniem następuje potwierdzenie własnej odrębności istotowej i podmiotowej. *Samotność oznacza zarazem podmiotowość człowieka, która buduje się poprzez samoświadomość*²³. Samotny może być tylko człowiek i ta sytuacja tworzy podstawowe doświadczenie dla człowieka, który sam siebie odczytuje jako osobę obcą wobec całej rzeczywistości, niesprowadzalną do niczego, co egzystuje obok. Wszystko, co istnieje, istnieje wprawdzie dla człowieka, lecz on sam nawiązuje kontakt tylko ze swoim Stwórcą, który jest dla człowieka, choć także całościowo odmienny od człowieka. Przeżywając „pierwotną samotność” dochodzi człowiek do uformowania własnej tożsamości i w tym znaczeniu samotność wydaje się koniecznością. Samotność doprowadza także człowieka do ukonstytuowania jedynej, wyłącznej i niepowtarzalnej relacji do samego

²¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 11, s. 19.

²² Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Citta del Vaticano 1986, s. 24.

²³ Tamże, s. 27.

Stwórcy, a to wskazuje na miarę człowieczeństwa, którym jest bycie partnerem wobec Boga i podmiotem przymierza z Bogiem. Ranga tych stwierdzeń, tych doświadczeń jest jednocześnie ukazaniem rangi owej „pierwotnej samotności” (nie chodzi tu wyłącznie o egzystencjalne doświadczenie, lecz o treść antropologiczną pojawiającą się na podstawie samotności). Przeżycie „pierwotnej samotności” jest doświadczeniem własnej niewystarczalności i oczekiwaniem na to, co będzie jeszcze stwórczym działaniem Boga. Człowiek odkrywa siebie jako byt niepełny, który sam sobie nie wystarcza, który domaga się kogoś, kto tę samotność wypełni.

Oprócz nabrania samoświadomości do doświadczenia „pierwotnej samotności” należy jeszcze samostanowienie. Pierwszy opis Księgi Rodzaju dotyczy samotności człowieka wobec Stwórcy, na nim opiera się doświadczenie samotności mężczyzny wobec stworzenia kobiety, a następnie natchniony autor mówi o postawieniu Adama i Ewy wobec „drzewa poznania dobra i zła”. Do powyższego opisu nabierania samoświadomości człowieka dochodzi w tym momencie akt wyboru i samostanowienia – czyli akt woli. Wyraża się on w podjęciu decyzji respektowania Bożego przykazania i zachowania porządku stworzenia albo przeciwstawienia się jemu. *W pojęciu pierwotnej samotności zawiera się zarówno samoświadomość i samostanowienie*²⁴. Uzyskanie przez człowieka możliwości wyboru między dobrem a złem sprawia, że tenże człowiek staje się podmiotem przymierza, partnerem wobec Boga. Samotność człowieka ma dobitnie świadczyć o tym, że jedynym partnerem jest dla niego tylko Stwórca, że jest on ukonstituowany w jedynej, wyłącznej i niepowtarzalnej relacji wobec samego Boga.

Doświadczenie samotności Adama i stworzenie Ewy wskazuje na instytucję małżeństwa, która w tym obrazie ma swe prazródło. Benedykt XVI wskazuje, że *eros* zakorzeniony w naturze człowieka sprawia poszukiwanie niewiasty przez Adama i oni *jedynie razem przedstawiają całokształt człowieczeństwa*²⁵. Małżeństwo staje się zarazem nie tylko pierwotnym zamierzeniem Stwórcy, ale także obrazem relacji między Bogiem a ludźmi. Ten ścisły związek między miłością, małżeństwem a Bogiem jest właściwie niespotykany w literaturze pozabiblijnej. Księga Rodzaju mówiąc o stworzeniu odnosi się do „prochu ziemi” (Rdz 2,7) i mówi w ten sposób o cielesności człowieka. Ten temat jest niezwykle istotny, gdyż cielesność stanowi o łączności człowieka ze światem przyrody i staje się fundamentem przy budowaniu jedności małżeńskiej. „Pierwotna samotność” człowieka następuje zatem pomimo

²⁴ Tamże, s. 27.

²⁵ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 11, s. 19.

(lub ponad) faktem, że człowiek jest połączony ze światem poprzez własną cielesność. Ona jednak nie wyczerpuje człowieczeństwa, a wręcz domaga się traktowania go nie na zasadzie przedmiotowości, lecz podmiotowości. To właśnie podmiotowość ucieleśnionej osoby będzie stanowić podstawę wyodrębnienia Adama i Ewy spośród innych cielesnych stworzeń. Dla Adama tylko Ewa będzie podmiotem miłości, a dla Ewy tylko Adam, co sytuuje ich ponad całym stworzeniem i jest nabieraniem sensu własnego ciała. Poza (lub pod) człowiekiem pozostaje świat zwierząt, dla którego cielesność nie nabiera sensu, a jest tylko wyznacznikiem ich sposobu istnienia w przyrodzie.

Dla Jana Pawła II tekst Księgi Rodzaju ma ogromne znaczenie dla antropologii filozoficznej. Świadomość ciała stanowi – po pierwsze – fundament całej złożoności struktury człowieka, co ostatecznie przybierze postać rozważań nad stosunkiem ciała do duszy. W ten sposób – i jest to drugim podstawowym stwierdzeniem – człowiek jako istota żywa wyróżnia się spośród innych żywych istot w widzialnym i doświadczalnym świecie. Przesłanką tego wyodrębnienia – co stanowi trzecią cechę – jest to, iż wyłącznie on jest zdolny do uprawy i podporządkowania sobie ziemi. Zatem świadomość nadrzędności jest ugruntowana przez *praxis* osoby ludzkiej i poczucie sensu własnego ciała. Tak opisany człowiek jest podmiotem nie tylko ze względu na duszę, świadomość, czy też samostanowienie, lecz równocześnie poprzez własne ciało. Zatem ciało wyraża osobę i jest podstawą działania specyficznego ludzkiego. Powyższe stanowisko ustanawia zupełnie inną relację między duszą a ciałem i funkcją ciała, niż to mamy w filozofii Platona. Podkreślenie ludzkiej cielesności i konstytuowanie człowieka nie tylko w oparciu o świadomość jest tutaj niezwykle znaczącym osiągnięciem. W tych rozważaniach widać spójność myśli między *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* Jana Pawła II i *Deus caritas est* Benedykta XVI. Jest to sytuacja odmienna niż w filozofii greckiej, choć Jan Paweł II i Benedykt XVI nawiązują do jej wyników i terminologii. Przewyciężenie filozofii greckiej widać właśnie w koncepcji ciała jako elementu konstytuującego osobę ludzką. G. Reale wskazuje, że greckie rozumienie ciała wypracowane zostało w oparciu o misteria orfickie i filozofię Sokratesa. Przybrało ono trzy podstawowe znaczenia: w pierwszym znaczeniu obecnym w obrzędach orfickich, u pitagorejczyków oraz Platona, ciało jest więzieniem dla duszy i trudno jest wskazać na jego pozytywne znaczenie oraz konstytucję człowieka z dwóch uzupełniających się elementów (duchowego i materialnego); w drugim znaczeniu uważa się ciało za narzędzie służące duszy i występuje ono także u Sokratesa i Platona; trzecie znaczenie spotykamy u Arystotelesa, który traktuje materię jako możność wobec duszy,

która jest aktem²⁶. Późniejsze szkoły hellenistyczne negując platońskie „drugie żeglowanie” sprowadzają ciało do elementu mechanicznego, wyłącznie materialistycznego. U epikurejczyków nawet dusza składa się z atomów i tym samym podlega śmierci. Także i dla stoików cała rzeczywistość jest wyłącznie cielesna. Filozofia chrześcijańska, poczynając od św. Augustyna, proklamuje doniosłość elementu cielesnego w osobie ludzkiej i tym samym przekracza dorobek filozofii greckiej. Motyw ten jest także widoczny w ujmowaniu osoby w *Deus caritas est* i stanowi podstawę pod rozumienie „pierwotnej jedności”

3. PIERWOTNA JEDNOŚĆ

Wskazanie na „pierwotną samotność” człowieka jest niezbędnym wstępem do rozważenia „pierwotnej jedności”. Aby tego dokonać, należy wpierw – idąc po myśli *Katechez Środowych* – odróżnić cielesność od płciowości. Choć są one sobie bardzo bliskie, to nie można ich utożsamiać. Cielesność jako taka wchodzi w strukturę osoby ludzkiej w znaczeniu bardziej podstawowym, niż fakt, iż owa cielesność jest określona poprzez płeć. Bycie mężczyzną i kobietą jest późniejsze wobec bycia osobą i zakłada uprzednie ukonstytuowanie i określenie osoby jako powiązania ciała i duszy. Ta uprzedniość ma naturę merytoryczną w określeniu osoby i na tej podstawie zostają wyróżnione dwa sposoby bycia cielesności: kobiecość i męskość. To zarazem jest także podstawą do zaistnienia „pierwotnej jedności” opierającej się na wyróżnieniu płci. Jan Paweł II, analizując tekst biblijny mówiący o stworzeniu człowieka, pisze w następujący sposób: *można wnioskować, że w swój genezyjski sen zapada „człowiek”, aby zbudzić się z niego „mężczyzną” i „niewiastą” (...) Analogia snu wskazuje tutaj nie tyle na zstępowanie ze świadomości w podświadomość, ile raczej na swoisty powrót do niebytu (sen ma w sobie coś z unicestwienia świadomego bytowania człowieka), do momentu przed stworzeniem, aby z niego mocą stworczej inicjatywy Boga „człowiek” samotny mógł się wyłonić „człowiekiem” w jedności dwojga: mężczyzną i niewiastą²⁷*. Opis Księgi Rodzaju jest niezwykle symboliczny, gdyż przejście od „pierwotnej samotności” do „pierwotnej jedności” dokonuje się podczas snu Adama. W Pięcioksięgu wyrażenie „głęboki sen” jest użyte tylko jeszcze jeden raz i to także w bardzo znaczącej scenie. Dotyczy ona zawarcia przymierza między Bogiem a Abramem. Abram zapada w głęboki sen i wówczas przemawia Bóg i dochodzi do zawarcia przymierza. Nasuwający się wniosek jest następujący: Adam popada w sen, jest w jakiś

²⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, s. 47.

²⁷ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 35.

sposób „nieobecny” w stworzonym świecie, nie podejmuje żadnego działania i w tym samym tworzy „przestrzeń” dla reakcji ze strony Stwórcy.

Zasadnicze znaczenie dla „pierwotnej jedności” posiada tekst biblijny mówiący o stworzeniu Ewy z żebra Adama. W języku biblijnym oznacza to najbliższe pokrewieństwo, jedność rodową i świadczy o przynależności Ewy i Adama do tego samego gatunku. Dla antropologii znaczenie to jest jeszcze głębsze, gdyż dla Hebrajczyków nie było wyraźnego rozróżnienia między ciałem i duszą, a w języku hebrajskim kości oznaczały istotę człowieka (por. Ps 139, 15, Mt 16, 17). Zachwyt więc Adama, *ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała* (Rdz 2, 23) dotyczy całego człowieczeństwa. *W ten sposób „definitywne” stworzenie człowieka jest to stworzenie owej jedności dwojga, przy czym jedność oznacza przede wszystkim tożsamość natury = człowieczeństwa, dwoistość natomiast oznacza wszystko to, czym na gruncie tożsamości człowieczeństwa okazuje się męskość i kobiecość stworzonego człowieka. To ontologiczne znaczenie jedności i dwoistości jest zarazem znaczeniem aksjologicznym*²⁸. I w ten sposób dochodzi do przekroczenia „pierwotnej samotności” poprzez pojawienie się Ewy i radość Adama. „Pierwotna samotność” nie jest więc celem samym w sobie, lecz niezbędnym doświadczeniem w drodze do pierwotnej jedności. Zarówno doświadczenie samotności, jak i jedności, mają charakter konstytutywny dla ludzkiej osoby. Słowa Biblii prowadzą czytelnika w sposób niezwykle prosty i obrazowy do stwierdzeń mających fundamentalne znaczenie dla komplementarności człowieka.

Niewiasta jest często rozumiana jako „duchowy pierwiastek” i w tym znaczeniu stanowi pomoc dla mężczyzny. Tym samym Ewa wprowadza Adama w sferę ducha, odkrywa przed nim nieznaną mu dotąd płaszczyznę. Marian Grabowski, odczytując symbolikę niewiasty, ujmuje to w następujących słowach: *pierwiastek duchowy w człowieku jest niezbędną „pomocą”, która zagwarantuje człowiekowi udział w sferze tego, co duchowe. On jest szansą na przekroczenie siebie ku Bogu, szansą na wieczne zaspokojenie tęsknoty za Bogiem, której dolegliwości, skaleczeni przez skutki grzechu pierworodnego, nie odczuwamy tak mocno jak Adam*²⁹.

„Pierwotna jedność” stanowi dopełnienie „pierwotnej samotności”. Skoro Adam doświadcza samotności, to tym samym doświadcza braku relacji, a więc relacyjność jest wpisana w jego istotę. To negatywne doświadczenie samotności czeka na spełnienie, które dokonuje się w tajemniczym śnie i domaga

²⁸ Tamże, s. 37.

²⁹ M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006, s. 67.

się Boskiego aktu stworzenia Ewy. Te biblijne teksty są interpretowane jako zapowiedź małżeństwa, będącego *communio personarum*. Ich waga polega na tym, że człowiek jest obrazem Boga zarówno w stanie samotności, jak i w stanie komunii osobowej. Obydwie mają oczywiście inną rangę, gdyż pierwsze z nich dotyczy niesprowadzalności osoby do jakiegokolwiek innego stworzenia, a drugie – prowadzi nas do spostrzeżenia komunii Osób Boskich.

ZAKOŃCZENIE

Mitologia, filozofia i Biblia stanowią podstawę badań nad komplemენტarnością człowieka. Zaskakujące jest, że powyższe źródła zachowują dostrzegalną jedność w omawianiu osoby ludzkiej. Wpisana jest w nią potrzeba dopełnienia, którą Platon ukazuje jako poszukiwanie „drugiej połowy”, Biblia – jako sen Adama w oczekiwaniu na Ewę, a filozofia ujmuje to jako relacyjność bytu ludzkiego domagającego się partnera. W ten sposób uwidacznia się jedność doświadczenia, przekazana w różnych tradycjach i w odmiennych sformułowaniach. Aby komplemენტarność, o której mowa w obecnym artykule, nie była opacznie zrozumiana, dodam, że każdy człowiek jest w pełni osobą, jest kompletnym bytem ontycznym. Komplemენტarność oznacza zatem potrzebę „dopowiedzenia” osoby poprzez osobę (ludzką lub Boską). Związane jest to ze wspomnianym w artykule stwierdzeniem, że osoba jest bytem relacyjnym i to na każdym poziomie. W Bogu jako Trójcy osób mamy relację między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. W sytuacji osoby ludzkiej mamy do czynienia z relacjami, posługując się słownictwem Księgi Rodzaju, Adama do Ewy oraz człowieka do Stwórcy.

Platon nazywa Erosa „wielkim duchem” sytuując go między światem bogów a światem ludzi. Interpretacje stworzenia Ewy wskazują, że jej zadaniem jest reprezentowanie świata ducha wobec mężczyzny. To z niewiasty rodzi się życie, to w jej wnętrzu będzie przypisywane to, co charakteryzuje ducha. Zadaniem Erosa jest kierowanie duszy ku temu, co ponadzmysłowe. Benedykt XVI zmodyfikuję tę tezę podając, że *eros* powinien być w tym dążeniu uzupełniony przez *agape*. Do miłości wyrażonej w terminie *eros* dochodzi zatem pojęcie miłości ofiarnej, oblubieńczej, której ostatecznym wzorem jest Chrystus. *Agape* dodana do *erosa* sprawia, że miłość jest rzeczą trwałą, a nie tylko chwilowym uniesieniem ducha. Sprawia także, iż miłość człowieka zostaje odniesiona do dwóch sfer: materii i ducha. Człowiek kocha zatem całym sobą, kocha na sposób osobowy, w którym zawarty jest element cielesny i duchowy. W mitach Eros był odpowiedzialny

za dążenie do szczęścia, symbolizował to podstawowe dążenie człowieka. Idąc natomiast po tropach Księgi Rodzaju, dostrzegam, że ta funkcja zostaje przeniesiona na Ewę – jedyną osobę w świecie stworzonym na ziemi wobec Adama. To kolejne uzupełnienie obecne zarówno w świecie mitów, jak i w filozofii greckiej, gdyż szczęście jest powiązane z drugą osobą, która jako jedyna może stać się partnerem dla człowieka. Świat drugiej osoby powoduje, że mój własny osobowy świat nabiera pełnego znaczenia i zostaje ukierunkowany na drugą osobę. Jednym z podstawowych wymiarów owego ukierunkowania jest *communio personarum* uobecnione w małżeństwie. Stąd też tekst biblijny o stworzeniu człowieka jako Adama i Ewy jest traktowany jako ustanowienie małżeństwa. Miłość oblubieńcza Adama jest skierowana do Ewy, a Ewy – do Adama. Cały świat przyrody pozostaje na boku. Drugim ważnym elementem *communio personarum* jest dar przymierza, ostatecznie uobecnionym we Wcielonym Synu Bożym. Przymierze między Bogiem a ludźmi będzie stanowić podstawowe odniesienie dla człowieka, który w świecie nie będzie już samotny. W chrześcijaństwie Nowe Przymierze zawarte przez Chrystusa dotyczy już wszystkich ludzi i w swej powszechności odnosi każdego człowieka do Boga. Podstawowym powodem zaistnienia przymierza jest miłość i stąd tematem encykliki jest właśnie ta szczególna cecha Boga. Jednocześnie adekwatne odczytanie człowieka i odpowiedź na pytanie zawarte na samym początku papieskiego dokumentu: *kim my jesteśmy?* wymaga zauważenia, że definiowanie człowieka dokonuje się w perspektywie miłości jego Stwórcy.

W opisie komplementarności ważne są dwa sformułowania: „pierwotna samotność” i „pierwotna jedność”. Zostały one pokrótce opisane, choć domagają się one dalszych analiz. Myślę, że „pierwotna samotność” jest bardziej eksplikowana, gdyż wiąże się z doświadczeniem własnej świadomości i nabycia podmiotowości – co dla antropologii i etyki jest rzeczą fundamentalną. „Pierwotna jedność” została w pracy podjęta tylko w minimalny sposób i domaga się rozwinięcia, ale jest to już zagadnienie małżeństwa i rodziny. To właśnie małżeństwo jest miejscem realizacji *communio personarum*, a także stanowi jako sakrament szczególny sposób przymierza z Bogiem. Te wątki domagają się dalszych pogłębionych analiz.

Mythologische, philosophische und biblische Faden der Komplexität des Menschen

Der Artikel nimmt die Fragen nach der Komplexität der menschlichen Person in Anlehnung an drei Quellen vor: die Philosophie (besonders die von Platon), die Mythen und die Bibel (besonderes die Genesis). Die oben genannten Texten sind in der Enzyklika *Deus caritas est* vom Papst Benedikt XVI herbeigerufen. Die Idee der Komplexität des Menschen ist im Mythos von der Herkunft des Menschen im „Festmahl“ von Plato zugegen und tritt in den Analysen zum Eros auf. Auf diese Mythen beruft sich Benedikt XVI, indem er die Liebe, die im Begriff *eros* gefasst wird, mit dem Wort *agape* ergänzt.

Die Analyse der Genesis, die sich auf den Ursprung des Menschen bezieht, weist auf die Erfahrung „der ursprünglichen Einsamkeit“ hin. Adam erfährt die Einsamkeit und so bestimmt er sich selbst als Subjekt. Er ist durchaus andersartig als die ganze Schöpfung. „Die ursprüngliche Einsamkeit“ ist auch eine Erfahrung des Suchens nach einem Partner, der schließlich Gott selbst ist, sowie die von ihm geschaffene Eva. Benedikt XVI. lehrt, dass erst Adam mit Eva eine Ganzheit der Menschlichkeit ausmachen. Auf der Erfahrung „der ursprünglichen Einsamkeit“ stützt sich die Erfahrung „der ursprünglichen Einheit“. Diese Erfahrung vollzieht sich in einem geheimnisvollen Traum des Adams, während dessen lebt Eva auf. Der Bund „*communio personarum*“ zwischen Adam und Eva stützt sich auf der leiblichen und zugleich der geistigen Basis.

Die Komplexität der menschlichen Person setzt drei Stufen voraus: (1) Detaillierung des Leibes und der Seele in der Konstitution der menschlichen Person samt mit der Situierung des Menschen vor Gott; (2) die Notwendigkeit des Erschaffens Evas wegen „der ursprünglichen Einsamkeit“ Adams; (3) die Erfahrung „der ursprünglichen Einheit“ von Adam und Eva.

Tłum. Krzysztof Wojtkiewicz