

JERZY KUŁACZKOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Filia Wydziału Nauk Społecznych
Stalowa Wola

Komunia osób istotą jedności małżeńskiej w świetle Rdz 1-2

Community of Persons as the Essence of Conjugal Unity in Light of Gen 1-2

Zagadnienie natury relacji między mężem i żoną jest przedmiotem refleksji teologicznej niemal od początku istnienia Kościoła. Wyrazem tego jest treść pism Ojców Kościoła; przykładem św. Jan Chryzostom (†407), który twierdził, że mężczyznę do kobiety i kobietę do mężczyzny pociąga tajemniczy instynkt ukryty w ludzkim wnętrzu. Jest on darem Boga samego, jednoczącym i sprzyjającym powstaniu nowej wspólnoty życia¹. Stara się on zaakcentować fakt, że skoro Bóg ustanowił małżeństwo w celu prokreacji, a grzech naruszył pierwotną harmonię natury ludzkiej, to zasadniczym celem instytucji małżeńskiej w ówczesnej sytuacji człowieka było zaradzenie pożądliwości². Jednakże pomimo takiego stwierdzenia, dostrzega on ważną prawdę dotyczącą małżeństwa, pisze bowiem: *kto nie jest związany węzłem małżeńskim, nie posiada w sobie pełni bytu, lecz jedynie połowę*³. Stwierdzenie to określa naturę małżeństwa.

Rozumienie istoty małżeństwa jako związku mężczyzny z kobietą stało się podstawą nauczania Kościoła poprzez następne wieki. Jednak zwrócenie większej uwagi na naturę tego związku rozpoczyna się z chwilą wydania przez Leona XIII encykliki *Arcanum Divinae Sapientiae*⁴. Encyklika ta będąca podsumowaniem prawd katechizmowych dotyczących małżeństwa, stała się jakby wstępem dla następnych dokumentów kościelnych poświęconych małżeństwu.

Pierwszym w kolejności dokumentem Kościoła w XX wieku, podejmującym szerzej, tematykę małżeńską, jest encyklika Piusa XI *Casti connubi* będąca szczegó-

¹ K. Ritzer, *La marriage dans les Eglises chrétiennes du 1-er au XI-e siècle*, Paris 1970, s. 80.

² S. De Lestapis, *Małżeństwo*, Warszawa 1979, s. 14.

³ PG I-VLXI; LXXII 387.

⁴ Została wydana 10 II 1880 r.

łowym komentarzem do nauczania Soboru Trydenckiego na temat małżeństwa. W pierwszej części encykliki, papież przypomina Boskie ustanowienie małżeństwa, oraz określa jego cechy. Pius XI stwierdza: *musi pozostać niewzruszoną i nietykalną zasada fundamentalna, że małżeństwo zostało ustanowione i odnowione nie przez ludzi, lecz przez Boga. Nie przez ludzi też, lecz przez Boga, samego Twórcę natury i jej Odnowiciela Chrystusa Pana, zostało obwarowane prawami, wzmocnione i uświęcone. Prawa te nie mogą być zatem uzależnione od ludzkich upodobań ani też jakiegokolwiek sprzecznej z nimi umowy samych małżonków*⁵. Papież Pius XI nawiązuje w encyklice do nauki św. Augustyna o trzech dobrach małżeństwa. Bardzo trafne jest określenie małżeństwa nie tyle jako instytucji powołanej do rodzenia i wychowania potomstwa, ale przede wszystkim jako wspólnoty życia, domagającej się wzajemnej wierności, wypływającej z miłości małżeńskiej.

Istotny przełom w rozumieniu natury relacji pomiędzy mężem i żoną nastąpił wraz z Soborem Watykańskim II. W dokumentach tego soboru odnoszących się do małżeństwa, pojawił się mocny akcent personalistyczny, widoczny w określeniu relacji męża i żony jako „komunii osób”. W soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, mówiącej o godności osoby ludzkiej, występuje odwołujące się do Biblii stwierdzenie, że Bóg nie stworzył człowieka samotnym, ponieważ na początku stworzył mężczyznę i niewiastę, a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób (*communio personarum*). Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień⁶. W odniesieniu do małżeństwa, to *communio personarum* jest wspólnotą życia i miłości małżeńskiej ustanowioną przez Stwórcę i unormowaną Jego prawami oraz będącą realizacją Jego zamiarów⁷. Polega ona na głębokim zjednoczeniu, będącym wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób. Przez najściślejsze zespolenie osób i działań świadczą sobie wzajemnie pomoc i posługę i doświadczają sensu swej jedności oraz zdobywają ją w coraz pełniejszej mierze⁸.

Kluczowa rola w pogłębieniu i teologicznym rozumieniu treści pojęcia „komunia osób” w odniesieniu do małżeństwa, przypada nauczaniu Jana Pawła II. Szczególną rolę należy przypisać jego katechezom środowym o małżeństwie, które zostały ogłoszone przez papieża u początku jego pontyfikatu⁹. Pierwszym oficjalnym dokumentem, w którym Jan Paweł II wprost odniósł się do jedności małżeńskiej, była adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. Dokument ten jest podsumowaniem VI Synodu Biskupów, który miał miejsce w Rzymie w 1980 roku i był poświęcony sytuacji rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym i zadaniom przed nią stojącym. Jan Paweł II zwraca uwagę w tym dokumencie na małżeństwo i rodzinę, które obecnie znalazły się w dość trudnym położeniu, wywołanym wieloma atakami ze

⁵ Pius XI, *Casti connubi. Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim*, tekst polski, Kraków 1931, BF VII 608.

⁶ KDK 12.

⁷ KDK 48.

⁸ KDK 48.

⁹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1986.

strony licznych sił, dążących do zniszczenia lub zniekształcenia tej podstawowej wspólnoty. W obliczu tej sytuacji, która doprowadziła do osłabienia właściwego rozumienia natury małżeństwa, staje się jeszcze bardziej konieczne tworzenie komunii osób, jaką jest małżeństwo. Rozpoczyna się ona w naturalnych więzach ciała i krwi, ale powinna prowadzić do bogatszych więzów ducha, które najpełniej ją rozwijają i doskonalą¹⁰.

Odwołując się do tekstów biblijnych, przedstawiających prawdę o samotności stworzonego przez Boga człowieka, papież wskazuje, że samotność ta nie tylko podkreśla jego transcendencję wobec dzieła stworzenia, ale przede wszystkim jest ona podstawą dla komunii pomiędzy mężczyzną i kobietą. Dzięki samotności człowiek odkrywa właściwą dla niego relację „do” drugiej osoby, zwłaszcza odmiennej płci. Komunia osób ma więc swoją podstawę w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety¹¹.

Jan Paweł II stwierdza, że wyraz „wspólnota” mogący określać relację mężczyzny do kobiety jest niewystarczający, ponieważ treść w nim zawarta jest za słaba i nie oddaje w sposób adekwatny wielkiego bogactwa tej relacji. Dlatego proponuje on użyć w tej sytuacji terminu „komunia”, ponieważ wskazuje on na głębię tej relacji, oznaczającej wzajemną pomoc płynącą z faktu zaistnienia osoby dla osoby¹². W takim kontekście „komunia osób” oznacza wzajemność w bytowaniu¹³. Dotyczy ona relacji międzysobowej pomiędzy „ja” i „ty”¹⁴. W ten sposób staje się ona bezinteresownym obdarowaniem sobą nawzajem. Tak więc jedność małżeńska to taki sposób istnienia i działania męża i żony we wzajemnym do siebie odniesieniu, poprzez który nawzajem siebie potwierdzają i afirmują, czyli uzupełniają w męskości i kobiecości, co służy ich osobowemu spełnieniu, a zatem wszechstronnemu rozwojowi¹⁵. Jest więc oczywiste, że małżeństwo posiada charakter zjednoczenia osób (*communio personarum*)¹⁶. W tym miejscu nauczanie Jana Pawła II jest potwierdzeniem i odzwierciedleniem prawdy sformułowanej przez Sobór Watykański II, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego¹⁷. Małżeństwo jako „komunia osób” jest szczególnie widocznym miejscem

¹⁰ FC 18-21.

¹¹ FC 19.

¹² Łacińska etymologia słowa *communio* wskazuje na potwierdzenie i umocnienie, które może być skutkiem jedności i zespolenia, gdy osoby istnieją i działają razem ze sobą, lub też jest właściwością tego zespolenia, którym jednoczą się ludzie. W odniesieniu do małżeństwa wyraz *communio* oznacza ten drugi aspekt, czyli sposób bycia i działania, który stanowi wyłączną właściwość osób. K. Wojtyła, *Rodzina jako 'communio personarum'*, AK 83(1974) z. 3 (395), s. 353.

¹³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 38-39.

¹⁴ LR 7.

¹⁵ Do tak rozumianej jedności małżeńskiej nawiąże Papieska Rada ds. Rodziny w dokumencie: *Rodzina, małżeństwo i „wolne związki”*, opublikowanym w 2000 roku.

¹⁶ LR 8; MD 23.

¹⁷ KDK 24.

ureczywistniania tej prawdy. W oparciu o nią Jan Paweł II mówi, że poprzez „komunię osób”, którą stanowią od początku mężczyzna i kobieta, człowiek staje się najpełniej obrazem i podobieństwem Boga, będącego Boską komunią Osób¹⁸. Tak więc człowiek jest odzwierciedleniem Boga nie tylko poprzez duchową naturę człowieczeństwa, którą stanowi rozumność i wolność, ale głównie z powodu relacji, która jednoczy osoby. To uzdolnienie do wspólnoty z innymi osobami jest podstawowe¹⁹.

Od czasu przedstawienia przez Jana Pawła II pogłębionej interpretacji terminu „komunia osób” występuje on coraz częściej w dokumentach kościelnych²⁰. Do takiego sposobu rozumienia relacji małżeńskiej odwołuje się też Katechizm Kościoła Katolickiego²¹.

1. WSPÓLNOTA W CZŁOWIECZEŃSTWIE

Ważnym tekstem biblijnym dla zrozumienia natury relacji pomiędzy mężem i żoną jest Rdz 2,24²². W sentencji tej występują podstawowe terminy, określające charakter takiej relacji. Należą do nich takie słowa jak: „opuszcza”, „łączy się”, „stają się jednym ciałem”. W pierwszej kolejności należy określić samo zjawisko „opuszczania przez mężczyznę swego ojca i matki”. Tekst hebrajski używa tutaj słowa אָפּזאַצן będącego pochodnym od אָפּ i oznaczającego tyle, co „opuszczać, porzucić, wypuścić, uwolnić”²³. Również przekład grecki tego tekstu, czyli Septuaginta, posługuje się tu słowem καταλείπω , oznaczającym proces porzucenia, opuszczenia, zaniechania, pozostawienia²⁴. Czasownik ten posiada odcień znaczeniowy zerwania z kimś wszelkich więzów osobistych²⁵. Dokonuje się to „ze względu na coś” lub też

¹⁸ MD 7.

¹⁹ K. Wojtyła, *Rodzina jako 'communio personarum'*, dz. cyt., s. 350.

²⁰ LR 6. 7. 8. 10; WLM 62; DV II A 2-3; LK 8; MD 6. 7; PSM 35.

²¹ KKK 371, 372, 383, 1605, 1607, 1643-1644, 1660, 2205, 2332, 2335.

²² *Dlatego opuszcza mężczyzna ojca swego i matkę i łączy się z żoną, tak, że oboje stają się jednym ciałem.*

²³ P. Briks, אָפּ [w:] *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999 s. 256; F. Zorell, אָפּ [w:] *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 584.

²⁴ Zob. καταλείπω [w:] *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Part II*, Compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, Stuttgart 1996, s. 238; O. Jurewicz, καταλείπω [w:] *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, s. 503; J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis (SCS 35)*, Atlanta 1993, s. 722.

²⁵ W Biblii słowo „opuścić” (jego synonimem jest wyraz „porzucić”) jest używane najczęściej w dwóch znaczeniach. W pierwszym posiada ono formę czasownika i oznacza zapomnienie lub zaniechanie wykonywania jakiejś czynności. W drugim oznacza sam stan opuszczenia, gdy ludzie nie mają nikogo, kto by się o nich zatroszczył. Tych drugich sytuacji, Biblia przedstawia zdecydowanie więcej. Dotyczy zwłaszcza kobiet, które będąc bardziej niż mężczyźni bezbronne, potrzebowały większej ochrony prawnej, finansowej i fizycznej. Wówczas Bóg okazuje szczególne współczucie i troskę wobec ludzi opuszczonych i potrzebujących. Opuszczenie posiada także ści-

dla czegoś lub kogoś”. Taka motywacja procesu opuszczenia, oznacza pojawienie się nowej, innej, a w tym przypadku lepszej, bardziej wartościowej egzystencji człowieka, pewnej szansy jego rozwoju, która dotychczas nie występowała.

W przypadku analizowanego tekstu (Rdz 2,24), nie chodzi o zupełne zerwanie przez męczyznę więzi ze swymi rodzicami i tym samym umniejszenia jej znaczenia, ale o podkreślenie wyższości więzi męża z żoną nad więzią dziecka z rodzicem. Wiąż małżeńska jest tu traktowana jako ważniejsza dla mężczyzny niż więź rodzicielska. Związek małżeński posiada silniejszą więź, niż w więzy krwi, łączące człowieka z ojcem i matką²⁶.

Wiąż pomiędzy rodzicami i dzieckiem była uważana w Starym Testamencie za bardzo ważną²⁷. Rodzina była podstawą istnienia rodu czy też w późniejszym czasie plemienia i całej społeczności. O przywiązywaniu wielkiej uwagi do relacji w rodzinie świadczy chociażby prawo nadane przez Boga, dotyczące odniesienia dzieci do rodziców, nakazujące cześć i szacunek, które zostało usankcjonowane czwartym przykazaniem Dekalogu²⁸. W tę ważną prawdę o relacji rodzinnej, zostaje wpisana prawda dotycząca relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Prawda ta, w analizowanym tekście, uzyskuje pierwszeństwo przed prawem rodzinnym. Dzieje się tak z ustanowienia samego Boga, który określa istotę relacji mężczyzna – kobieta.

Z kolei należy zwrócić uwagę na stwierdzenie, że mężczyzna „łączy się ze swą żoną”. Czasownik oznaczający tę czynność oddany jest hebrajskim słowem קָבַץ, którym posługiwano się, gdy mówiono o silnej miłości i niezłomnej wierności (Rdz 34,3; 1 Krl 11,2), przewijającej się nawet w najtrudniejszych okolicznościach (Rt 1,14; 2 Sm 20,2)²⁹. Sam wyraz קָבַץ posiada szerokie znaczenie i można go przetłumaczyć jako: przyłgnąć, przykleić się, być przyklejonym, pozostać przy, być zespolonym, przyłączyć się, przylegać³⁰. Tłumaczenie greckie tego wyrazu, oddane za

śle religijny charakter, gdy dotyczy porzucenia przez Izraelitów zobowiązań, wynikających z zawarcia przez Nich przymierza z Bogiem. Chociaż motyw porzucenia, wedle Biblii, ma zasadniczo charakter negatywny jako położenie, którego należy unikać, to jednak w kilku przypadkach nabiera odcienia pozytywnego, jak na przykład w opisach porzucenia zła (Ps 37,8; Iz 55,7; Ez 20,8; Prz 28,13). Do szczególnie wyjątkowego przypadku zaliczyć należy Rdz 2,24, gdzie nie tyle chodzi o aspekt negatywny opuszczenia, ile raczej o aspekt niezwykle pozytywny, jakim jest wartość i nadrzędność więzi małżeńskiej. Zob. *Porzucić w. Słownik symboliki biblijnej*, red. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003, s. 744-746.

²⁶ J. Rosłon, „Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę i złączy się z żoną” (Gen 2,23-24), RBL 8 (1955) nr 2-3, s. 107-115.

²⁷ Przyczyną tego była rola, jaką rodzina pełniła w procesie wychowania dziecka. J. Kołaczkowski, *Biblijne zasady wychowania rodzinnego*. Rzeszów 1998; tenże, *Mądre wychowanie. Założenia systemu wychowawczego w inspiracji Księgi Przysłów*, Stalowa Wola 2000.

²⁸ J. Kołaczkowski, *Rodzice jako wychowawcy w ujęciu Starego Testamentu*. SG 15 (2001) s. 91-99; tenże, *Przejawy czci i szacunku dla rodziców wyrazem prawidłowego wychowania dziecka w ujęciu Księgi Mądrości Syracha*, PCh 1/11 (2003) s. 187-202.

²⁹ F. Zorell. קָבַץ [w:] *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 163.

³⁰ P. Briks. קָבַץ [w:] *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 82.

pomocą słowa προσκολλάω zawiera w sobie ponadto takie znaczenie, jak: przylepić, być przyczepionym, przywiązany, przywrzeć do czegoś lub kogoś, być zwartym³¹. Zarówno termin hebrajski, jak i grecki, posiadają tu cechę wspólną, jaką jest określenie „ściśłego przylegania do siebie”. Chodzi tu o takie zespolenie różnych części, dzięki któremu tworzą one nierozdzielną całość. Idea zawarta w tym wyrażeniu oznacza zatem, siłę, moc, takiego przywarcia do siebie.

Rezultat tego ściśłego złączenia mężczyzny i kobiety przedstawia dalsza część wiersza Rdz 2,24: *oboje stają się jednym ciałem*. Jest to równocześnie pogłębienie i rozwinięcie wcześniejszej myśli odnoszącej się do wzajemnej relacji pomiędzy kobietą i mężczyzną. Tekst hebrajski używa w tym wierszu zwrotu אחד בשר אחד³². Wyraz אחד jest zazwyczaj tłumaczony jako „jeden, jedyny, pierwszy, ktoś”. Ale może on też być tłumaczony jako „pojedynczy”³³. Chodzi tu głównie o zaznaczenie, iż nie istnieje już liczba pojedyncza, ale mnoga. Odrębnie istniejące elementy scalają się ze sobą tworząc wspólnie coś nowego, widocznego jako jedność, przedstawiające się na zewnątrz jako coś pojedynczego. Wyraz אחד, występujący w Rdz 2,24 oznacza, że ta nowo utworzona jedność pomiędzy mężczyzną i kobietą, dotyczy ich „ciał”³⁴. Skoro biblijne pojęcie „ciała” oznacza samego człowieka, całą jego osobowość, istotę, a nie tylko zewnętrzny wymiar, jakim jest cielesność, to można wysnuć wniosek, że wyrażenie „jedno ciało” określa nową jakość istnienia, utworzoną z połączenia, zespolenia mężczyzny z kobietą w całym ich człowieczeństwie, we wszystkim, także obejmujące ich najgłębszą istotę. Rezultatem takiego połączenia męskości i kobiecości we wszystkich wymiarach jest właśnie jedność. Taka jedność nie może być rozumiana jedynie jako istnienie czegoś wspólnego pomiędzy nimi. To coś zdecydowanie więcej. I to zespolenie przejawia się na zewnątrz właśnie jako coś pojedynczego, a nierozdzielnego, odrębnego³⁵.

Autor natchniony podkreśla, że relacja pomiędzy mężczyzną i kobietą jest bardzo ściśła. Ciało w języku biblijnym nie oznacza jedynie wymiaru fizycznego, ale uwidacznianie się człowieka jako indywidualności, konkretnej jednostki. Można

³¹ Zob. προσκολλάω w: *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 256.

³² Przekład grecki tego zwrotu, brzmi w Septuagincie jako „ἄρκα μίαν”. Słowo „μίαν” jest tu synonimem wyrazu „εἷς” oznaczającego tyle, co: jedno, jedność, jednolitość, jednia, jednolitość. Zob. εἷς w: *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 262.

³³ P. Briks, אחד [w:] *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 27; F. Zorell, אחד [w:] *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 31.

³⁴ Niektórzy autorzy, twierdzą, że wyrażenie „jedno ciało” oznacza jedność męża i żony w dziecku (G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1967 s. 318). Jednak taka myśl nie zgadza się z całym kontekstem, w którym osadzone jest to wyrażenie, gdzie małżeństwo jest rozpatrywane wyłącznie jako wszechstronna i pełna wspólnota mężczyzny i kobiety. Podobnie też nie można uznać za prawidłowe dopatrywanie się w terminie „jedno ciało” oznaczenia stosunku seksualnego, jak starał się to rozumieć H. Gunkel. (H. Gunkel. *Genesis*, Göttingen 1910, s. 13). M. Gilbert, „*Une seule chair*” (*Gn 2,24*), *NRT* 10 (1979), s. 66-89.

³⁵ W większości z 2000 biblijnych odnośników, w których pojawia się słowo „jeden”, chodzi o liczbę pojedynczą jako przeciwieństwo liczby mnogiej. Zob. *Jeden, Jedyny, Jedność w: Słownik symboliki biblijnej*, s. 266.

więc stwierdzić, że relacja pomiędzy mężczyzną i kobietą polega na tworzeniu jedności w każdym wymiarze człowieczeństwa, obejmującym zarówno wymiar intelektualny, emocjonalny, wolitywny jak i fizyczny, tak, że na zewnątrz związek ten pojawia się jako nierozzerwalna całość. Owa jedność poprzez ciało, jako widzialny element człowieczeństwa, wskazuje nie tylko na wymiar fizyczny, ale na wcieloną komunie osób³⁶.

W świetle Rdz 2,24 kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość. Obecność pierwiastka kobiecego obok męskiego i wspólnie z nim posiada znaczenie wzbogacające dla człowieka w całej perspektywie jego dziejów. To, że „stają się jednym ciałem” oznacza szczególnie więź ustanowioną przez Stwórcę, poprzez którą odkrywają swoje człowieczeństwo zarówno w pierwotnej jedności, jak też w tajemniczo atrakcyjnej dwoistości³⁷.

Jedność, o której mowa w Rdz 2,24 to niewątpliwie ta jedność, która wyraża się i urzeczywistnia w zjednoczeniu małżeńskim. Związek małżeński pochodzi zatem z ustanowienia samego Boga, Stwórcy takiej relacji między mężczyzną i kobietą. Nie jest ten związek wymysłem samego człowieka. Komunia, jaka istnieje pomiędzy mężczyzną i kobietą, w świetle Rdz 1,27, jest także byciem „obrazem i podobieństwem” Boga. Człowiek więc stał się obrazem Boga nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także przez komunie osób, jaka zachodzi w związku małżeńskim między mężczyzną i kobietą. Jedność małżonków powinna przybrać tak ściśle zespolenie umysłu, woli, emocji pomiędzy małżonkami, że na zewnątrz stanowić nierozzerwalną całość. Zjednoczenie małżonków, wyrażające się najwidoczniej w akcie małżeńskim, powinno obejmować wszystkie wymiary człowieka. Nie można go sprowadzić jedynie do wymiaru fizycznego, jeśli chce się wyrazić całą prawdę o nim i jego znaczenie, jak również prawdę o pełni miłości małżeńskiej.

Miłość małżeńska jest więc darem Bożym. Ta ściśłość zjednoczenia pomiędzy małżonkami jest w takim kontekście nierozzerwalna. Ponieważ człowiek jest istotą rozumną i wolną, dlatego ta jedność, przez którą „staje się jednym ciałem” – od początku posiada charakter zjednoczenia z wyboru. O ile do ojca i do matki przynależy człowiek z „natury”, na podstawie faktu zrodzenia, o tyle z żoną (lub mężem) „łączy się” z wyboru. Wybór stanowi o małżeńskim „przymierzu osób”, które dopiero przez ten wybór „stają się jednym ciałem”.

2. DOPEŁNIENIE W ODMIENNOŚCI

Sformułowanie biblijne z Rdz 2,24, nadzwyczaj zwięzłe i proste, wskazuje także na płęć, na kobiecość i męskość, jako na tą właściwość człowieka-mężczyzny i kobiety, która pozwala im „stając się jednym ciałem” poddać zarazem całe swoje

³⁶ M. Gilbert, „*Une seule chair*” (Gn 2,24), s. 66-89.

³⁷ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 43.

ciało błogosławieństwu płodności³⁸. Płciowość wyraża całą osobę ludzką, kobietę lub mężczyznę i służy miłości małżeńskiej, przejawiającej się najpełniej w akcie małżeńskim, to zaś w dalszym kontekście jest nierozłączne z przekazywaniem życia, czyli służy płodności.

Pożycie małżeńskie jest w świetle Rdz 2,24, realizacją woli Stwórcy. W tym kontekście nie może być ono traktowane jako coś złego, ale jako dar i zadanie otrzymane od Boga. Nie może być tu mowy o bałwochwalczym uwielbieniu płciowości, jak bywało w religiach ościennych Izraela. Podobnie i nie może być tu miejsca na fałszywą pruderię, czyli dopatrywanie się w tym darze czegoś złego ze swej natury. Kontekst nie pozwala traktować ciała i płci poza pełnym wymiarem człowieka i „komunii osób” utworzonej przez męża i żonę. Oderwanie płciowości od tego zawierzenia Bożego realizującego się w człowieku jako „obrazie i podobieństwie” Boga, jest wypaczeniem tego zamiaru. Płeć bowiem jest czymś więcej niż tajemniczą siłą ludzkiej somatyki, działającą jakby na prawach instynktu. Na poziomie człowieka i we wzajemnej relacji osób oznacza ona przekraczanie wciąż na nowo granicy samotności człowieka, wyrażonej w osobnej konstytucji ciała i stanowiącej o pierwotnym jego sensie. Ciało, które poprzez swą męskość i kobiecość od początku pomaga obojgu odrodzić się w owej komunijnej wspólnotie osób, stanowi w szczególnym znaczeniu konstytutywny moment ich jedności wówczas, gdy stają się mężem i żoną. Kiedy oboje łączą się z sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem, wówczas owo małżeńskie zjednoczenie zakłada dojrzałą świadomość ciała. Ponadto niesie ono w sobie szczególne poczucie sensu tego ciała we wzajemnym oddaniu osób.

Uwieńczeniem wspólnoty małżeńskiej jest udział mężczyzny i kobiety, jako małżonków, we władzy przekazywania życia, co przedstawia Rdz 1,28. Ta zdolność według autora „dzieła kapłańskiego”, jest także odzwierciedleniem w człowieku, jego bycia „obrazem” Boga³⁹. Życie jest darem dla człowieka, które otrzymuje on od Boga, ale w tym procesie biorą udział rodzice, którzy do tego zostali przez Boga zaproszeni.

Ważny aspekt charakteru jedności małżeńskiej jest przedstawiony w Rdz 2,25⁴⁰. Należy stwierdzić, że biblijne obrazy nagości są liczne i mają różnorodne znaczenie. Można wymienić wśród nich pierwotny stan niewinności, bezbronność i narażenie na zranienia, wystawienie na widok publiczny, bezsilność, upokorzenie, winę, sąd, rozwiązłość, czy też wykorzystanie⁴¹. Większość z tych przykładów jest raczej negatywnym elementem nagości. Chociaż wszystkie te aspekty nagości są ważne dla życia człowieka, to jednak najbardziej podstawowy i równocześnie pozytywny przykład nagości zawiera się właśnie w tekście Rdz 2,25.

³⁸ Tamże, s. 42.

³⁹ H. van Oyen, *Ethique de l'Ancien Testament*, Genève-Paris 1974, s. 61n; M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 86.

⁴⁰ Człowiek i jego żona byli oboje nadzy, a wstydu nie odczuwali.

⁴¹ Zob. *Nagość w: Słownik symboliki biblijnej*, s. 556.

Uwzględniając znaczenie hebrajskiego słowa עָרוּמִים, występującego w tym wierszu i służącego na określenie „nagości”, a które może być także tłumaczone jako „skapo ubrany”, oraz cały kontekst tego wiersza, można wyciągnąć wniosek, że nagość w tym fragmencie odnosi się do ciała ludzkiego⁴². W takim ujęciu „być nagim” to znaczy nie posiadać ubrania, które jest niejako naturalną ochroną ciała, nie tylko przed niedogodnymi warunkami klimatycznymi, ale również uniemożliwiającą widzenie go oczyma⁴³. Biorąc także pod uwagę prawdę w świetle której, w języku biblijnym, ciało nie oznacza jedynie fizycznego aspektu człowieka, ale jest określeniem całego człowieczeństwa – rozumianego jako coś indywidualnego, niepowtarzalnego, czyli całe ludzkie istnienie, osobowość – wówczas można dojść do wniosku, że „nagość” ciała w tym wierszu dotyczy całego człowieka. Jeżeli jest tu mowa o ciele, to dlatego, że jest ono zewnętrznym wyrazem człowieczeństwa, czyli tą płaszczyzną, w której ono się przejawia w sposób najbardziej widoczny i poprzez którą można go dostrzec w pierwszej kolejności. W takie rozumienie „nagości” wpisuje się dopiero dalsza część zdania, która brzmi w formie: *a wstydu nie odczuwali*.

Pojęcie wstydu w języku biblijnym w najbardziej ogólnym rozumieniu jest swą treścią zbliżone do pojęcia frustracji i zawodu. Według Biblii, sytuacje te wiążą się z cierpieniem doznawanym na oczach innych ludzi, a to z konieczności pociąga za sobą osąd otoczenia, czyli pozostaje w pewnym związku z przeżyciem zawstydzenia, gdyż osąd nie pozwala czegoś ukryć, ale zawsze coś odsłania⁴⁴. Im bardziej intymnej sfery człowieka dotyczy ten osąd, tym intensywniejsze jest przeżycie wstydu. Wstyd to uczucie, którego zadaniem jest powstrzymanie człowieka od nadużyć, wynikających stąd, że żądze cielesne dążą do wymknięcia się spod kontroli rozumu i woli. Tak więc wstyd pełnił rolę hamulca nieuporządkowanych pożądań⁴⁵. Wstyd ma na celu ochronę intymności tego, co jest najbardziej skryte w człowieku. Dlatego właśnie szczególnie wrażliwą na wstyd jest płaszczyzna ciała ludzkiego i ściśle związana z nią nagość.

Występujące w Rdz 2,25 sformułowanie: *a wstydu nie odczuwali*, pozwala wnioskować, że najbardziej istotną cechą przedstawionego tu pozytywnego obrazu nagości jest niewinność człowieka, jego wolność i prostota. Fragment ten wyraźnie wskazuje na kontrast pomiędzy pierwotnym a obecnym stanem rodzaju ludzkiego. Autor natchniony, poprzez stwierdzenie *nie odczuwali wstydu* odwołuje się do pierwotnego doświadczenia wspólnego każdemu człowiekowi. Zdanie stwierdzające, że pierwsi kobieta i mężczyzna byli nadzy, a jednak nie odczuwali wstydu, wskazuje na stan ich świadomości, mówi o wzajemnym przeżyciu ciała, to znaczy o przeżyciu przez mężczyznę kobiecości, która uwidoczniła się w nagości ciała i wzajemnie o analogicznym przeżyciu męskości przez kobietę. Autor odwołując się do doświad-

⁴² P. Briks, עָרוּמִים [w:] *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 271; F. Zorell, עָרוּמִים [w:] *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 629.

⁴³ J. Sulowski, *Dwie mądrości – z Bogiem lub bez Boga? – Czy Adam i Ewa „Byli nadzy”?* (Rdz 2,25 – 3,1) [w:] *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, Łódź 1997, s. 367-400.

⁴⁴ Zob. *Wstyd w: Słownik symboliki biblijnej*, s. 1119.

⁴⁵ J. S. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 166.

czenia wstydu, pragnie podkreślić, że nie powstaje dzięki on jedynie w samym widzeniu, czyli wyłącznie użyciu wzroku. Chodzi tu o radykalną zmianę znaczenia pierwotnej nagości kobiety wobec mężczyzny oraz mężczyzny wobec kobiety. Zmiana ta dotyczy w sposób bezpośredni poczucia sensu własnego ciała wobec Stwórcy i stworzeń, w szczególności relacji mężczyzna-kobieta. W takim kontekście wstyd należy rozumieć jako podstawowe przeżycie, w którym wyraża się człowiek jako osoba we właściwej sobie strukturze.

W przeżyciu wstydu człowiek doświadcza lęku wobec drugiego „ja”, który jest lękiem przed własnym „ja”⁴⁶. Człowiek, jakby odruchowo, wyraża tym przeżyciem potrzebę akceptacji swojego „ja”, na miarę istotnej dla niego wartości. Wyraża zaś to równocześnie wewnątrz i w sobie samym, i na zewnątrz wobec drugiego. Można więc powiedzieć, że wstyd jest przeżyciem złożonym. Oddalając niejako człowieka od człowieka (kobietę od mężczyzny), szuka równocześnie osobowego ich zbliżenia, stwarzając dla niego właściwy klimat. Przez to samo posiada podstawowe znaczenie dla kształtowania ludzkiego współżycia i obcowania mężczyzny i kobiety. W takim ujęciu słowa Rdz 2,25: *nie odczuwali wstydu*, nie wyrażają braku, czy też niedorozwoju, ale godność osoby ludzkiej. Wymiarem ludzkiego wnętrza należy zmierzyć tę szczególną pełnię międzyosobowej komunikacji, dzięki której mężczyzna i kobieta *byli nadzy i nie odczuwali wstydu*. Wyraża tu ona osobę w jej egzystencjalnym konkrety, ludzkie „ja” we wszystkim, co jej zewnętrzną widzialność konstytuuje od wewnątrz. Ciało, które przez swą widzialność wyraża człowieka, a wyrażając sprawia, że mężczyzna i kobieta od początku komunikują na gruncie istniejącej komunii osób. Opis biblijny wskazuje na ciało, które przez swą widzialność wyraża człowieka, a przez to sprawia, że mężczyzna i kobieta współdziałają na gruncie stworzonej „komunii osób”.

Nie odczuwali wstydu, może oznaczać głębię afirmacji tego, co immanentnie osobowe w tym, co „widzialnie” kobiece i męskie. Poprzez tę afirmację konstytuuje się osobowa intymność wzajemnej komunikacji w prostocie i czystości⁴⁷. Pełni zewnętrznej widzialności, o jakiej stanowi nagość fizyczna, odpowiada wewnętrzna pełnia widzenia człowieka w Bogu. Ich wzajemne widzenie jest nie tylko udziałem w zewnętrznej widzialności światła, ale ma wewnętrzny wymiar uczestnictwa w widzeniu samego Stwórcy. Nagość oznacza pierwotne dobro widzenia Boga. Oznacza całą prostotę i pełnię tego widzenia, poprzez które ujawnia się często wartość człowieka, jako mężczyzny i kobiety, czysta wartość ciała i płci. Nie zachodzi tu wewnętrzne pęknięcie i przeciwstawienie pomiędzy tym, co duchowe a tym, co zmysłowe. Pierwotne znaczenie nagości odpowiada takiej pełni widzenia, w której poczucie komunii można nazwać „oblubieńczyem”. Jahwista podkreśla, że nagość nie była przez nich odczuwana jako stan poniżenia, ponieważ w stosunki międzyludzkie nie weszła jeszcze obawa przed doznaniem pogardy ze strony innych⁴⁸.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 156-172; F. Sawicki, *Fenomenologia wstydlivości*, Wrocław 1986.

⁴⁷ A. Garbarz, *Antropologiczno-biblijna interpretacja wstydu seksualnego w świetle Jana Pawła II teologii ciała*, RŚac 1 (1994), s. 57-80.

⁴⁸ A. M. Dubarle, *Le péché originel dans L'écriture*, Paris 1958, s. 64n.