

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Wydział Teologiczny

o. mgr lic. Jacek Olszewski

**MĘŻCZYZNA I KOBIETA JAKO ZAPOWIEDŹ OBLUBIEŃCZEJ
KOMUNII W TAJEMNICY ZMARTWYCHWSTANIA
TEOLOGICZNE STUDIUM
MEDYTACJI NA TEMAT «BEZINTERESOWNEGO DARU»
JANA PAWŁA II**

Praca doktorska z teologii dogmatycznej
napisana pod kierunkiem
dr hab. Dominiki Żukowskiej-Gardzińskiej, prof. uczelni

Warszawa 2025

*Długa droga prowadziła mnie do odkrycia „geniuszu kobiecego”,
ale Opatrzność sama sprawiła, że przyszedł czas jego rozpoznania,
poniekąd nawet olśnienia nim.*

Jan Paweł II, *Meditatio*, 5.

Spis treści

Wstęp.....	7
Rozdział I	
Protologia	
Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, aby byli jedno	19
1.1. Trynitarny fundament	20
1.1.1 Osoba ludzka – obraz Osobowego Boga	21
1.1.2. Komplementarność istnienia – Maksym Wyznawca a Jan Paweł II.....	30
1.1.3. Komunia osób – w Trójcy Świętej, w stworzeniu	38
1.2. <i>Amor complacentiae</i>	47
1.2.1. <i>Eros i agape</i> – pierwotna nagość; podobieństwo do Boga Stwórcy.....	48
1.2.2. <i>Eros</i> w papieskich <i>Katechezach</i>	57
1.2.3. Zamyśl Stwórcy – mężczyzną i kobietą stworzył ich na zawsze.....	62
1.3. Stworzenie kobiety	71
1.3.1. Tęsknota męskiego serca.	71
1.3.2. Mężczyzna i kobieta przeobrażeni w pięknie	79
1.3.3. Odwieczna kobiecość.	88
Podsumowanie	98
Rozdział II	
Paradygmat biblijny	
Józef i Maryja jako fundamentalny model pierwotnego zamysłu	100
2.1. Relacja oblubieńcza Józefa i Maryi.....	101
2.1.1. <i>Redemptoris custos</i>	102
2.1.2. Oblubieniec i Oblubienica	110
2.1.3. Józef i Maryja wzorem życia małżeńskiego i konsekrowanego	122
2.2. Bezżenność dla Królestwa niebieskiego.....	128
2.2.1. <i>Medytacja</i> Jana Pawła II paradygmatem relacji „mężczyzna – kobieta”	129
2.2.2. Teologia ciała nie tylko dla małżonków – święta Teresa z Avila i karmelita Hieronim Gracjan	141
Podsumowanie	149
Rozdział III	
Eschatologia	
Ostateczne objawienie piękna mężczyzny i kobiety w ciała zmartwychwstaniu	151
3.1. Nowe stworzenie, czyli <i>koniec odsyła do początku</i>	153
3.1.1. Obietnica nieśmiertelności.....	153

3.1.2. Zmartwychwstanie <i>plci</i>	160
3.1.3. Przewrót <i>kopernikański</i>	167
3.1.4. Boska płodność	172
3.2. Cieleśność uwielbiona, czyli <i>ani się żenić nie będą</i>	180
3.2.1. Dziewiczy oblubieńczy	181
3.2.2. Poza horyzontem małżeństwa i prokreacji	187
3.2.3. Przebóstwione człowieczeństwo	195
3.2.4. <i>Communio sanctorum</i>	204
Podsumowanie	211
Rozdział IV	
Prakseologia	213
Oblubieńczy sens ciała odkryty na nowo	213
4.1. Dobro do odzyskania	214
4.1.1. Herezja manicheizmu	215
4.1.2. Hermeneutyka Jana Pawła II	222
4.1.3. Realizm <i>Medytacji</i>	225
4.1.4. Nie tylko dla mistyków	230
4.2. Odrodzenie w Pięknieniu	237
4.2.1. Cnota czystości jako <i>sophrosyne</i>	238
4.2.2. Piękno źródłem ascezy	244
4.2.3. Teo-terapeutyczny wymiar <i>Medytacji</i>	248
4.2.4. Oblubieńczy sens ciała językiem sztuki	256
4.2.5. Człowiek ikoną Boga – Maryja Dziewica	263
Podsumowanie	266
Zakończenie	268
Bibliografia	281

WSTĘP

Dlaczego *Medytacja na temat „bezinteresownego daru”* Jana Pawła II? Otóż dokument ten stał się przedmiotem mojego szczególnego zainteresowania, ponieważ uważam, że retrospektywnie odpowiada na pytanie o istotę piękna oblubieńczej miłości między mężczyzną a kobietą. To bardzo osobiste świadectwo papieża można określić mianem swego rodzaju „przewrotu kopernikańskiego” w myśli teologicznej, a nawet – w szeroko pojętej antropologii chrześcijańskiej. Gdy weźmie się pod uwagę istotne treści owego niewielkiego, zaledwie kilkustronicowego dokumentu, aż trudno uwierzyć, że nie stał się nigdy komentarzem do katechez wygłoszonych wcześniej przez Jana Pawła II, zatytułowanych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Napisany w 1994 roku, a opublikowany dopiero po śmierci Autora, doskonale koreluje z treściami teologii ciała. Jego główna tematyka skupia się na odsłonięciu piękna nadprzyrodzonego, ukrytego w zwykłej, ziemskiej egzystencji ludzkich oblubieńców – jako paradygmatu piękna doczesnego. Wydaje się uzasadnione mówienie tu o swego rodzaju antropologii transcendentnej¹.

Tekst wspomnianej wyżej *Medytacji* opublikowano w *Acta Apostolicae Sedis* w języku oryginału – po polsku. Z pewnością dla wielu badaczy obcojęzycznych bariera językowa jest wielkim wyzwaniem i zapewne stąd jego nieznanomość w literaturze obcej. Niemniej zaskakuje, że nie znalazł odzewu wśród rodzimych badaczy zajmujących się nauczaniem papieża z Polski.

W czym tkwi oryginalny przekaz tego dokumentu? Dlaczego zasługuje na to, by poświęcić mu aż tyle miejsca przez szerokie studium?

Odpowiedź zawiera się w stwierdzeniu, że Jan Paweł II w swojej refleksji pozwala odnaleźć niejako klucz interpretacyjny wielkiej wizji człowieczeństwa, objawionego przez Stwórcę w komunii osób: mężczyzny i kobiety. Nie trzeba się już poruszać w sferze domysłów, czy też prób różnorodnych interpretacji, by dowiedzieć się, jak najwłaściwiej odczytać zamiary Autora wyrażone w *Katechezach*. Istnieje świadectwo samego Jana Pawła II – jego osobista historia i wynikające z niej przemyślenia, którymi się dzieli się z czytelnikiem.

¹ Por. Interesująca analiza transcendentnego wymiaru osoby w myśli filozoficznej Karola Wojtyły w: J. Merecki, *The Role of Consciousness in Karol Wojtyła's Philosophy of the Human Person*, *Wojtyła Studies*, Vol. I, No. 2 (August 2024), s. 23-34.

Teza wynikająca z przedstawionego wyżej głównego założenia pozwala na sformułowanie podstawowego wniosku: ostateczny sens bytowania w komunii osób mężczyzny i kobiety może być odczytany jedynie w perspektywie zmartwychwstania ciała. Zamyśl Stwórcy nie ogranicza się do ziemskiej rzeczywistości, nie wskazuje mężczyźnie i kobiecie celu ich wspólnej drogi w granicach doczesności zakończonej śmiercią. Ich wspólna historia w cielesno-duchowej naturze, w całej specyfice ich męskości i kobiecości, będzie mieć swoją kontynuację w wieczności. Papież z Polski przeszedł długą drogę w swoich poszukiwaniach, aby uczynić tę tezę – zdaniem autora niniejszej pracy – centralnym punktem swojego nauczania. Nadał jej miano *antropologii zmartwychwstania*².

Wiele propozycji interpretacji papieskich *Katechez* bazuje – jak się wydaje – jedynie na powierzchownej analizie tekstów pozostających w kręgu zainteresowań autora tejże pracy. Nazbyt często bowiem redukuje się nowość papieskiej refleksji do prostego stwierdzenia, że skoncentrowana jest ona na małżeństwie i rodzinie, a więc pozostaje interesującą propozycją jedynie dla małżonków oraz ewentualnie dla odpowiedzialnych za szerzej rozumianą formację do życia w rodzinie. Trzeba w tym miejscu jednoznacznie stwierdzić: nic bardziej mylnego.

Kardynał Carlo Caffarra pisze we wspomnieniach o założeniu Laterańskiego Instytutu Jana Pawła II w Rzymie – zajmującego się tematyką małżeństwa i rodziny – że to nie małżeństwo jest drogą uprzywilejowaną do zbudowania integralnej antropologii, ale wręcz przeciwnie – dopiero zrozumienie, kim jest człowiek w zamyśle Stwórcy, otwiera możliwości rozwinięcia doktryny o małżeństwie i rodzinie³. Nawet przy pominięciu redukcji, szkodliwej dla całego bogactwa odkrywczej wizji papieża (jakoby głównie dla doczesności stworzona została cielesno-duchowa natura męska i kobieca), należy nadmienić już w tym miejscu o negatywnych konsekwencjach takiego spojrzenia dla formacji każdego mężczyzny i każdej kobiety czasów współczesnych. Nie bez racji pozostaje pogląd, że problemy celibatariuszy i osób konsekrowanych, współcześnie trapiące Kościół katolicki, mają związek ze słabą percepcją treści teologii ciała, w której można odnaleźć wiele cennych inspiracji formacyjnych. Czy da się utrzymać przekonanie o czysto teoretycznej wartości poglądów Jana Pawła II, bez dostrzeżenia znaczących reperkusji praktycznych?

W odpowiedzi na tak postawione pytanie pozostaje zaproponowanie zupełnie innego klucza interpretacyjnego, który może zaskakiwać, ponieważ po wnikliwym zbadaniu treści *Medytacji* wszystko wskazuje na to, że to raczej całościowo pojęta teologia ciała doprowadziła papieża do odkrycia zdumiewającej prawdy zawierającej się w wyżej wymienionym dokumencie. Zanim

² Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 207.

³ Por. C. Card. Caffarra, *Giovanni Paolo II e l'Istituto che porta il suo nome: le ispirazioni originarie*, *Anthropotes* XXI, nr 2 (2005), s. 161-163.

jednak przejdzie się do uzasadnienia tak sformułowanej tezy, trzeba zapytać o miejsce, jakie zajmuje ten tekst we współczesnej literaturze przedmiotu.

Po pierwsze, należy zaznaczyć brak jakichkolwiek odniesień do tekstu *Medytacji na temat „bezinteresownego daru”* (jak to już wyżej zostało wspomniane) w opracowaniach *Katechez środowych* Jana Pawła II. W dostępnych publikacjach komentujących papieskie *Katechezy* nie sposób doszukać się żadnych nawiązań do omawianego dokumentu. Za przykład może nam posłużyć zbiór artykułów zatytułowany *Milować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie* pod redakcją Livia Meliny i Stanisława Grygiela z roku 2010 (wydanie polskie)⁴. Podobnie ma się rzecz w przypadku pracy zbiorowej *Człowiek w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, wydanej w Lublinie w 2014 roku, której celem jest przybliżenie wybranych aspektów antropologii Autora *Medytacji*⁵.

We wciąż ważnym dla tematu opracowaniu z 2017 roku *Myśląc z Wojtyłą* (cz. 2), w rozdziale – dyskusji, zatytułowanym „O kobiecie” pada wprawdzie stwierdzenie niezwykle bliskie idei *Medytacji* Karola Wojtyły – że różnica płci ukazuje dobitnie sens relacyjności, spełniającej się w komunii przez dar z siebie – ale zostaje ono w sposób ogólny odniesione do dokumentów Kościoła. Aneta Gawkowska, Autorka wypowiedzi, powołuje się na konstytucję soborową *Gaudium et spes* 24, a wcześniej wnikliwie analizuje teologię ciała, jednak bez wzmiankowania *Medytacji*⁶. Na uwagę zasługuje fakt, że cytowany fragment nauczania Soboru Watykańskiego II zajmuje ważne miejsce także w *Medytacji* polskiego papieża.

Podobnie ma się rzecz w wypadku lektury *Osoba i cielesność* Ireneusza Mroczkowskiego, wznowionej w 2008 roku w Instytucie Papieża Jana Pawła II w Warszawie. Wystarczy przeanalizować bibliografię podaną przez Autora, aby zorientować się, że *Medytacja* nie jest w niej w ogóle ujęta⁷. Wspomnieć także należy o pozycji *O Jana Pawła II teologii ciała* z 2009 roku, wydanej nakładem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Spotkać się tu można z artykułami kilku ekspertów w dziedzinie filozofii (jak choćby Mieczysław Albert Krąpiec), teologii (Tadeusz Styczeń), teologii biblijnej (biskup Jan Szlaga), czy wreszcie takich pionierów poradnictwa małżeńskiego jak Wanda Półtawska oraz Renata i Norbert Martinowie⁸. W obu

⁴ Por. *Milować ludzką miłość*, pod red. L. Meliny, S. Grygiela, tłum. P. Herbich, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2010.

⁵ Por. *Człowiek w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, pod red. A. Różyło, M. Sztaby, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.

⁶ Por. A. Gawkowska, *O kobiecie*, w: *Myśląc z Wojtyłą*, pod red. A. Seniuk, cz. 2, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2017, s. 101-145.

⁷ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2008.

⁸ Por. *O Jana Pawła II teologii ciała*, pod red. T. Stycznia, C. Rittera, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

wypadkach fakt nieznajomości tekstu *Medytacji* uznać należy za częściowo usprawiedliwiony ze względu na to, że zamieszczone komentarze pochodzą z okresu, kiedy tekst Jana Pawła II nie mógł być jeszcze znany. Pochodzą one bowiem z okresu sprzed śmierci Autora (we wstępie zaznaczono, że publikacja Ireneusza Mroczkowskiego wydana została po raz pierwszy w 1994 roku, a teksty drugiej pozycji pochodzą z lat 1981 – 1998).

Celowo podkreśla się, że chodzi o częściowo usprawiedliwioną nieznajomość papieskich rozważań, ponieważ w opracowaniu z 2008 czy 2009 roku powinien już znaleźć się chociażby odnośnik do tekstu *Medytacji* – pod warunkiem jednak, że tekst ów zostałby dostrzeżony i uznany za kluczowy. Nawet szeroko zakrojona analiza współczesnych opracowań nie pozwoliła doszukać się odniesień do omawianego tu dokumentu źródłowego. Jedynym wyraźnym śladem pozostaje publikacja w języku włoskim autorstwa Mauro Leonardiego, zatytułowana *Come Gesù. L'amicizia e il dono del celibato apostolico*⁹. Tekst *Medytacji* nie jest jednak przedmiotem szczegółowej analizy, ale stanowi dodatek do książki, bez istotnego wpływu na treści tam prezentowane.

Odnosi się przeto nieodparte wrażenie, że osobiste przemyślenia Jana Pawła II zawarte w *Medytacji* nie wpłynęły na współczesną percepcję teologii ciała nie tylko w naszym kraju, ale także na świecie. W konsekwencji nie pozwoliło to przyjąć być może nieco odmiennej perspektywy w pojmowaniu komunijnej relacji między mężczyzną a kobietą niż tej znanej z dostępnych publikacji, także obcojęzycznych.

Dobrym przykładem może być tu obszerna praca Roberta Marczewskiego zatytułowana *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego Kościoła*. Zaprezentowany w niej amerykański kierunek analiz teologii ciała (Pontifical John Paul II Institute w Waszyngtonie), jakkolwiek popularyzujący i promujący nauczanie polskiego papieża, skoncentrował się jednak na antropologii oblubieńczej pojmowanej wyłącznie w świetle hermeneutyki daru, w której paradygmatem wszystkich ludzkich relacji jest więź małżeńska, z podkreśleniem jej wymiaru płciowego¹⁰. W podobnym duchu Autor wyżej wspomnianej publikacji nawiązuje do teologicznej spuścizny Christophera Westa – małżeństwo i rodzicielstwo pozostają punktem odniesienia dla zrozumienia celów, jakie stawia się teologii ciała Jana Pawła II¹¹.

Konkludując, należy tu zacytować wiele mówiące zdanie: „Bezinteresowność i miłość oblubieńcza nie są do pogodzenia, ponieważ dar z samego siebie wymaga afirmacji drugiej

⁹ Por. M. Leonardi, *Come Gesù. L'amicizia e il dono del celibato apostolico*, Edizioni Ares, Milano 2011.

¹⁰ Por. R. Marczewski, *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego Kościoła*, tłum. U. Kowalczyk, O. Pawlak, WAM, Kraków 2015, s. 73, 149, 167, 207.

¹¹ Tamże, s. 95-97.

osoby”¹². Jakikolwiek komentarz wydaje się być w tym miejscu zbędny, jeśli wziąć pod uwagę rozpatrywaną w niniejszej pracy papieską refleksję, zatytułowaną: *Medytacja na temat „bezinteresownego daru”*.

Na koniec nie sposób nie wspomnieć chyba najbardziej zasłużonego badacza teologii ciała na gruncie polskim – Jarosława Kupczaka. Związany ze środowiskiem waszyngtońskim, również odczytuje nauczanie Jana Pawła II, wychodząc od fundamentalnego dla antropologii adekwatnej pojęcia daru. Wyraźnie zaznacza to w artykule *Ciało jako ikona. O znaczeniu teologii ciała Jana Pawła II*, w którym na nowo formułuje przemyślenia zawarte we wcześniejszej publikacji zatytułowanej *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*¹³. Zaproponowana przez dominikańskiego uczonego teologia daru rozpatrywana jest jednak bez wyraźnego odniesienia do znaczenia tajemnicy zmartwychwstania. Wymiar eschatologiczny teologii ciała, wraz z wynikającymi z niego poważnymi konsekwencjami, nie znalazł pełnego odzwierciedlenia w pracy Jarosława Kupczaka. Widać tu wpływ teologii angielskojęzycznej, w której główny akcent położony jest na tematykę związaną z małżeństwem i rodziną¹⁴.

Warto w tym miejscu przytoczyć ciągle aktualną uwagę, którą przed laty poczynił Georg Weigel. Zaznacza on, że nie podjęto w sposób wystarczający wyzwania związanego z papieskimi *Katechezami*, a refleksje w nich zawarte są wciąż nieobecne w duszpasterstwie i mało pogłębione intelektualnie. Nie sposób w tym miejscu nie zacytować tego znanego biografą papieża Polaka: „Być może teologią ciała Jana Pawła II będzie się można poważnie się zająć dopiero wówczas, gdy on sam, służący za piorunochron kontrowersji, zejdzie ze sceny historii. Tych sto trzydzieści katechez jako całość stanowi coś w rodzaju teologicznej bomby zegarowej, która wybuchnie z dramatycznymi konsekwencjami kiedyś w trzecim tysiącleciu Kościoła. Gdy się to stanie, być może w XXI wieku, teologię ciała uzna się zapewne za moment przełomowy nie tylko w teologii katolickiej, lecz również w historii myśli nowożytnej”¹⁵.

Można zaryzykować stwierdzenie, że nadal znajdujemy się w punkcie opisanym przez amerykańskiego Autora. Szczęśliwie jednak Jan Paweł II – prorok naszych czasów – choć odszedł ze sceny historii, to pozostawił nam swego rodzaju „bombę zegarową” z opóźnionym zapłonem w postaci swojej *Medytacji*. W rezultacie rodzi się przekonanie, z jednej strony o niemal

¹² R. Marczewski, *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego Kościoła*, dz. cyt., s. 211.

¹³ Por. J. Kupczak, *Ciało jako ikona. O znaczeniu teologii ciała Jana Pawła II*, Forum Teologiczne, t. 10 (2009), s. 93-104, oraz tego samego autora: *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Znak, Kraków 2006.

¹⁴ Por. J. Kupczak, *Trynitarne źródła teologii daru w myśli Jana Pawła II: próba interpretacji*, Sosnowieckie Studia Teologiczne, t. 6 (2003), s. 155-170.

¹⁵ G. Weigel, *Świadek nadziei*, tłum. D. Chylińska, J. Illg, J. Piątkowska, R. Śmietana, M. Tarnowska, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2024, s. 418.

absolutnym braku znajomości tego niezwyklego świadectwa, z drugiej zaś – właśnie z tego powodu przynagla do dokładnego studium powyższego tekstu.

W tym miejscu musi zrodzić się kolejne pytanie co do przyczyn nieznajomości papieskiego dokumentu. Nie wydaje się, że powodem takiego stanu rzeczy mogą być jego skromne rozmiary. Gdy weźmie się pod uwagę fakt zaistnienia *Medytacji* oraz „moc dowodową”, jaką w sobie niesie, powinna ona – jak już zostało to zasugerowane wcześniej – od dawna figurować w bibliografiach i być przedmiotem analiz.

Wiąże się z tym podstawowa teza niniejszej pracy, zawierająca się w odpowiedzi na pytanie: jakie konsekwencje niesie ze sobą wielka wizja oblubieńczej komunii między mężczyzną a kobietą w zmartwychwstałym ciele. To właśnie w tekście *Medytacji na temat „bezinteresownego daru”* Autor odkrywa przed czytelnikiem zaskakujący horyzont. Warto zaznaczyć, że odpowiedź dana przez Jana Pawła II ma kluczowe znaczenie dla doświadczenia doczesności. Nie jest to więc temat „wydumany”, czy – by tak rzec: akademicki, ale wnoszący bardzo wiele światła już na ziemskim, doczesnym poziomie przeżywania siebie, z całym pięknem ludzkiej natury – pięknem świata stworzonego.

Z tej racji – za wskazaniem papieża – znajdują się w niniejszej pracy odniesienia do rzeczywistej, „historycznej” pary mężczyzna – kobieta, najdoskonalszej znanej w dziejach: ewangelicznych postaci Józefa i Maryi. Dlatego konieczne będzie powołanie się na inny, niezwykle ważny dokument Jana Pawła II, jakim jest adhortacja *Redemptoris custos*, zawierająca w sobie wyraźne ślady teologii ciała. Dzięki temu można będzie powiązać tę najwzniolejszą relację biblijnych oblubieńców z doświadczeniem każdego człowieka w świecie doczesnym. W ten sposób zostanie udzielona odpowiedź na pytanie, co ma wspólnego ze współczesnym człowiekiem święta więź Józefa i Maryi, więź „nie z tego świata”, oraz jaki – w związku z tym – odsłania się głębszy, wykraczający poza ziemską egzystencję sens komunijnej relacji mężczyzny i kobiety. Będzie to jedna z ważniejszych tez niniejszej pracy, wyrastająca wprost z tekstu *Medytacji*.

Trzeba zatem zapytać, jakie okoliczności, rodzaje doświadczenia mogły mieć wpływ na refleksję Karola Wojtyły obecną w *Medytacji*? Poszukiwania te mają dla nas o tyle doniosłe znaczenie, że pozwalają dostrzec pewną ewolucję myślenia polskiego papieża oraz jego oryginalną interpretację *communio* między mężczyzną a kobietą. W konsekwencji doprowadzi to do lepszego zrozumienia niezwykle jędrnego sformułowania Jana Pawła II o *communio personarum*, nieograniczonego jedynie do wymiaru małżeńskiego.

Pierwsze przemyślenia młodego kapłana Karola Wojtyły związane są z jego doświadczeniem duszpasterskim nabytym wśród młodzieży akademickiej oraz w środowisku rodzin. Szybko zorientował się, jak ważne dla młodych ludzi pozostaje zagadnienie miłości między mężczyzną

a kobietą, ale także – jakie w tej dziedzinie panuje nieuporządkowanie i brak elementarnej, pogłębionej wiedzy. Na kanwie osobistych doświadczeń duszpasterskich powstało pierwsze dzieło zatytułowane *Miłość i odpowiedzialność* (1960)¹⁶: publikacja – co należy jednoznacznie podkreślić – na owe czasy rewolucyjna. Autor niniejszej pracy sam był świadkiem rozmowy z pewną krakowską studentką z lat 60. ubiegłego wieku, dziś starszą już siostrą zakonną, która z zaskoczeniem odkrywała, że nikomu nieznany ksiądz Wojtyła może pisać o – jak się wyraziła – „takich rzeczach”. Henry de Lubac w swojej przedmowie do francuskiego wydania (1965) owego dzieła Karola Wojtyły zauważa, że przysły papież po mistrzowsku łączy różne nurty filozoficzne z teologią, by w sposób zupełnie nowatorski ukazać godność miłości ludzkiej: nie redukuje jej tylko do wymiaru kojarzonego z biologią, ale ze swojej refleksji wyprowadza wnioski w postaci normy personalistycznej¹⁷.

Zapewne już sama tematyka dotycząca relacji miłości między mężczyzną a kobietą ściągała na Autora dzieła *Miłość i odpowiedzialność* pewne odium niestosowności. Tym bardziej, że Karol Wojtyła bynajmniej nie ogranicza się do opisów miłości platonicznej. Należy pamiętać, że są to mentalnie bardzo już odległe czasy. Ale kryje się tu coś więcej: mianowicie zastosowanie pewnej szczególnej logiki, mało popularnej w tamtym okresie, a nawet aktualnie rzadko spotykanej. Rzecz w tym, że współcześni interpretatorzy wciąż skupiają się przede wszystkim na moralnym wymiarze relacji między mężczyzną a kobietą, w wyniku czego zawężony zostaje bogaty horyzont wpisany w tę więź, a jej wyjątkowy sens sprowadza się często do pewnego rodzaju kazuistyki.

Krakowski duszpasterz nie zamierzał jednak udzielać odpowiedzi na pytania w rodzaju: jak unikać grożącej upadkiem, rodzącej się bliskości między mężczyzną a kobietą lub co wolno małżonkom, a co jest im wzbronione. Jakby cała sfera relacji powiązanej przecież z *erosem*, jaka ma miejsce w ludzkiej miłości, naznaczonej różnicą płci, miała polegać na omijaniu niebezpiecznych przeszkód i wystrzeganiu się grzechu, z ewentualnym bonusem w postaci „obowiązku małżeńskiego” (ze wszystkimi fatalnymi skutkami takiego stwierdzenia).

Kładzie się tutaj cieniem zarzut wobec „nauczycieli podejrzenia”, podnoszony przez Autora późniejszych katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, oraz wobec manichejskiego postrzegania tego, co piękne, a co ma przecież swoje źródło w zachwycie męskością i kobiecością, wpisanym przez Stwórcę od zarania dziejów w serce człowieka. Wypada zadać retoryczne pytanie, czy niektórzy duchowni, nauczający w konfesjonale, głoszący rekolekcje, czy odpowiedzialni za formację duchową, nie poddali się tej uproszczonej wizji, w konsekwencji negującej teologię ciała.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, WAM, Kraków 1996, s. 87.

¹⁷ Por. H. De Lubac, *Préface* w: K. Wojtyła, *Amour et responsabilité*, trad. fr. T. Sas, Société d'Éditions Internationales, Paris 1965, s. 8.

Wobec tak formułowanych, ograniczających horyzont poglądów Jan Paweł II proponuje, by każde ludzkie doświadczenie postrzegać najpierw w świetle daru, szczególnie – doświadczenie ludzkiej cielesności i związanej z nią płciowości. Nie rozważa przede wszystkim zagrożeń stąd wynikających, ale w spotkaniu między mężczyzną a kobietą upatruje szansy. Co więcej, odczytuje pozytywnie najbardziej podstawowe poruszenia związane z ludzką seksualnością i interpretuje je jako swoiste wezwanie Boga Stwórcy skierowane pod adresem człowieka: mężczyzny i kobiety.

Jest to wezwanie do budowania komunii, nie do jej omijania. Oprócz wprowadzenia w dzieło *Miłość i odpowiedzialność* zasady normy personalistycznej, drugim, być może nawet poważniejszym odkryciem, jest ów wspomniany wyżej zwrot *communio personarum*. Spotkanie obojga – mężczyzny i kobiety, widziane w takiej perspektywie nabiera o wiele głębszego sensu. Stąd także i godność samego sakramentu małżeństwa, jego „ciężar gatunkowy”, domaga się poważniejszej refleksji.

Oczywiście nie można powiedzieć, by wcześniej w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego takiej refleksji brakowało. Jednak ujęcie, jakie zaproponował Karol Wojtyła, jest z pewnością nowatorskie. Wystarczy zapytać o wpływ tej myśli na ówczesną doktrynę Kościoła, skoro sam papież Paweł VI swoją encyklikę *Humanae vitae* opiera w dużej mierze na refleksji kardynała z Krakowa¹⁸. Jeżeli dodatkowo przywoła się dokumenty Soboru Watykańskiego II, można dostrzec, jak bardzo zmieniło się w tym kontekście nauczanie Kościoła dotyczące celowości małżeństwa. Na pierwszy plan wysunęła się wzajemna więź małżonków, a nie – jak było to sformułowane dotychczas – zrodzenie potomstwa. Nie bez przyczyny mówić można w tym kontekście o sile argumentacji Wojtyłowej wizji¹⁹.

Z całą pewnością więc *Miłość i odpowiedzialność* jest poświęcona nauczaniu skierowanemu do mężczyzn i kobiet pragnących odkryć i zrozumieć swoje powołanie małżeńskie. Nawet krótkie fragmenty dotyczące życia konsekrowanego w wyżej wymienionym dziele powiązane są ściśle z tą tematyką. W tym miejscu rodzi się interesujące pytanie: czy dalsza refleksja Karola Wojtyły koncentruje się jedynie na pogłębieniu tematyki małżeńskiej i w konsekwencji – rodzinnej.

We wprowadzeniu do wspomnianych już wyżej katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, ogłoszonych przez Jana Pawła II w latach 1979 – 1984, tuż po wyborze na Stolicę Piotrową, Autor dodaje podtytuł: *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Na pierwszy rzut oka zadawałoby się, że zamiarem papieża Polaka będzie rozwinięcie tematyki związanej z małżeństwem. Jednak w tym samym wprowadzeniu znajdujemy pewne intuicje, które każą

¹⁸ Por. P. Gałuszka, *Karol Wojtyła i „Humanae vitae”: wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI*, tłum. K. Stopa, Warszawa 2018.

¹⁹ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, Wydawnictwo AA, Kraków 2020.

traktować temat szerzej. Papież zaznacza: „Wprowadzenie wyrażenia oraz pojęcia «teologia ciała» było potrzebne, aby temat: «odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa» oprzeć na szerszej podstawie”²⁰, i dodaje, że źródłem rozważań będzie rzeczywistość ciała ludzkiego w jego męskim i kobiecym wymiarze, co wyrażone zostało przez cytą z Księgi Rodzaju: „Będą dwoje jednym ciałem” (Rdz 2,24)²¹.

Czyżby Autor *Katechez*, odnoszący się do „szerszej podstawy” chciał jedynie „poszerzyć” wiedzę o sakramentalnym małżeństwie? Często można spotkać się z tego rodzaju interpretacją papieskiego nauczania. Wnikliwe badanie tekstów *Katechez środowych* zdaje się świadczyć o czymś innym. Już teraz wypada zaznaczyć, że będzie to także jedna z pierwszych tez niniejszej pracy, choć nie najważniejsza. Okazuje się bowiem, że papież raczej wychodzi od tematyki małżeńskiej, by doprowadzić do konkluzji (popartej przez Cezarego Rittersa w komentarzu dołączonym do katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*), że ludzka miłość ma za swój cel wskazać, czym jest antropologia komunijna, czy też – według terminologii zastosowanej przez Jana Pawła II – *antropologia adekwatna*²². Okazuje się bowiem, że nauczanie papieskie ulega zawężeniu, a nawet wręcz spłyceciu, jeżeli sprowadza się je jedynie do wymiaru doczesnej relacji małżeńskiej.

W tym kontekście przytoczyć należy ważne świadectwo Stanisława Grygiela, który w książce zatytułowanej *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II* pisze: „Miłość łącząca kobietę z mężczyzną [...] objawiła Karolowi Wojtyłe sakralny charakter piękna osoby ludzkiej [...]. Swojemu zachwytowi tym faktem Wojtyła dał wyraz w dwóch dziełach [...]. Drugim są Katechezy o pięknie ciała ludzkiego głoszone już przez Jana Pawła II”²³.

W świetle powyższych rozważań pozostaje poddać wnikliwemu studium tekst *Medytacji na temat „bezinteresownego daru”* oraz zastosować go jako klucz hermeneutyczny do właściwego odczytania katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Dociera się w ten sposób do rdzenia niniejszej refleksji, bowiem sam Jan Paweł II zdaje się sugerować taką metodę interpretacji jego nauczania o oblubieńczej miłości między mężczyzną a kobietą. W tekście *Medytacji* znaleźć można takie oto słowa: „Tęsknota serca ludzkiego za tym pierwotnym pięknem, w jakie wyposażył człowieka Stwórca, jest równocześnie tęsknotą za komunią, w której objawia się bezinteresowny dar. To piękno i ta komunia nie jest bowiem dobrem utraconym na zawsze – jest

²⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 5.

²¹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 2012. Odtąd wszystkie cytaty biblijne przytaczam za wersją podaną powyżej.

²² Por. tamże, dz. cyt., s. 397.

²³ S. Grygiel, *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II*, Flos Carmeli, Poznań 2013, s. 101.

dobrem do odzyskania, i w tym znaczeniu każdy człowiek jest zadany drugiemu człowiekowi, każda kobieta mężczyźnie, a każdy mężczyzna kobiecie”²⁴.

Uderza w powyższym cytacie ogromny ładunek nadziei, której spełnienia nie można oczekiwać w doczesności, choć jednocześnie to w tym świecie każdy wezwany został do zrozumienia znaczeń ukrytych w darze drugiego. Jakże odważnie brzmią słowa o powszechnym powołaniu do komunijnej jedności mężczyzny i kobiety.

Medytację, w odróżnieniu od *Katechez*, charakteryzuje właśnie ten rys: do oblubieńczej miłości powołany jest każdy mężczyzna i każda kobieta, „bez względu na stan i powołanie życiowe”²⁵. Ta zdumiewająca perspektywa prowokuje szereg pytań, zogniskowanych na najważniejszym z nich, centralnym pytaniu: co wnosi *misterium resurrectionis* do oblubieńczej komunii mężczyzny i kobiety.

Próba odpowiedzi na tak zadane pytanie przełoży się na kształt niniejszej pracy. Analiza papieskiej *Medytacji* dokonana zostanie wedle czterech podstawowych założeń: paradygmat jako fundament teologiczny, teologia biblijna będąca świadectwem ewangelicznego Objawienia, eschatologia prowadząca ku ostatecznemu spełnieniu oraz prakseologia z praktycznymi wnioskami. Taki układ pracy odpowiada wyżej zacytowanemu fragmentowi *Medytacji*.

W pierwszej części przedmiotem badań będzie zamysł Stwórcy, według którego mężczyzna i kobieta od początku zostali powołani i spełniają swoje powołanie w komunii osób. To podstawowe założenie – określone mianem protologia – wskazuje na sposób rozumienia nieodwołalnego wezwania Bożego, skierowanego pod adresem każdego człowieka naznaczonego różnicą płci. Głównym przesłaniem będzie stwierdzenie o fundamentalnym znaczeniu: człowiek, stworzony jako mężczyzna i kobieta, w podstawowy sposób doświadcza siebie w tym kształcie w doczesności i pozostanie ową dwoistą naturą na zawsze. Ze szczególną uwagą zbadana zostanie problematyka komplementarnej jedności mężczyzny i kobiety w kontekście obrazu i podobieństwa do Trójjedyne Boga.

Druga część niniejszego rozważania skoncentruje się na pytaniu o biblijny paradygmat komunijnej relacji, zrealizowany najpełniej – według Jana Pawła II – w oblubieńczej więzi Józefa i Maryi. Odpowiedzią będzie ukazanie oryginalnej wizji teologicznej polskiego papieża, mającej swoje źródło w terminologii właściwej teologii ciała – znanej z katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* – do interpretacji *communio personarum* nowotestamentalnych oblubieńców. Niezwykle pomocne w kontekście opisanych poszukiwań okaże się włączenie do niniejszych badań tekstu adhortacji *Redemptoris custos* Jana Pawła II.

²⁴ *Meditatio*, 3.

²⁵ Tamże, 5.

Trzecia część pracy dotyczyć będzie odpowiedzi na kluczowe pytanie o najgłębszy sens komunijnej relacji mężczyzny i kobiety, który odsłoni się w całej pełni w eschatonie. Przedmiotem szczególnego namysłu będzie niezwykła intuicja Autora *Medytacji* – szeroko rozwinięta w *Katechezach* – o miejscu i roli płci wśród powołanych do obcowania świętych. Horyzont, jaki odsłoni się w stwierdzeniu, sformułowanym według logiki: *koniec odsyła do początku*, pozwoli powiązać dzieło stwórcze Boga z ostatecznym spełnieniem człowieka w eschatonie.

Na koniec zaproponowana zostanie część prakseologiczna, w której padnie odpowiedź na ostatnie pytanie postawione *Medytacji na temat „bezinteresownego daru”*, mianowicie: czy można odnaleźć wątki pozwalające na aplikację Wojtyłowej myśli do rzeczywistości doczesnej. Okaże się bowiem, że refleksja papieża Polaka jest nie tylko wzniosłą teorią, lecz także znajduje swoje zastosowanie w praktyce, ponieważ odwołuje się do świadectwa zintegrowanej, spełnionej relacji międzyludzkiej tkwiącej u źródeł doświadczenia samego Autora. *Medytacja* staje się w ten sposób swojego rodzaju kryterium dojrzałej formacji chrześcijańskiej. Z podanego wyżej układu treści wynika następujący plan niniejszej pracy.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Mężczyznę i kobietą stworzył ich, aby byli jedno*, zostaną poddane wnikliwemu badaniu fundamentalne założenia. Podejmie się próbę odczytania – według formuły: *koniec odsyła do początku* – głębszego sensu powołania do istnienia jako mężczyzna i kobieta w świetle ostatecznego przeznaczenia człowieka. Pojawi się tu ważne pytanie: w jakim kontekście umieszcza Jan Paweł II pierwotny zamysł Stwórcy, leżący u prapoczątków ludzkości.

Jeżeli – w zgodzie z refleksją Autora *Medytacji* – możliwa jest analiza przeznaczenia człowieka na podstawie danych wyprowadzonych z dzieła stworzenia, to w konsekwencji ludzka egzystencja ma sens jedynie w wymiarze komunijnym mężczyzny i kobiety. Oryginalnym wkładem polskiego papieża w myśl antropologiczną zdaje się przekonanie, że najpierwotniejsze powołanie człowieka do *communio personarum* nie realizuje się jedynie w kontekście małżeńskim. Propozycja ta jest pewnym *novum*, rzadko pojawiającym się w literaturze przedmiotu. Przyjdzie zatem zmierzyć się z bardzo delikatną tematyką dotyczącą charakteru relacji między każdym mężczyzną a każdą kobietą bez względu na ich stan i powołanie życiowe w doczesności.

Pomocą w owym papieskim itinerarium będzie myśl teologiczna Maksyma Wyznawcy z racji jego odkrywczej interpretacji teologii chalcedońskiej. Tajemnica bogoczołwieczeństwa Chrystusa zostanie twórczo włączona w rozważania o znaczeniu komplementarności między Bogiem a stworzeniem. Będzie to teza o kluczowym znaczeniu dla zrozumienia, w jaki sposób komunijna wspólnota mężczyzny i kobiety może odzwierciedlać komunie Trójcy Świętej jako swojego praobrazu.

W ostatniej części tego obszernego rozdziału przeanalizowane zostanie bezpośrednio znaczenie piękna w papieskiej refleksji. Jednakże nie w sensie ogólnym, ale w kontekście piękna kobiecości, które – w myśl *Medytacji* – przedstawione zostanie w kategoriach przeobrażającej mocy zdolnej przemienić ziemską naturę człowieka w naturę przebóstwioną.

W rozdziale drugim, zatytułowanym *Józef i Maryja jako fundamentalny model pierwotnego zamysłu*, znajdzie się odwołanie się do wspomnianych wyżej biblijnych postaci Józefa i Maryi jako nowotestamentalnych odpowiedników Adama i Ewy. Pozwoli to na przyjęcie nowej perspektywy w interpretacji tej najdoskonalszej w dziejach komunii między mężczyzną a kobietą. Dzięki tej tezie możliwe będzie nawiązanie do *Katechez* Jana Pawła II i roli Pieśni nad Pieśniami w opisie więzi ewangelicznych oblubieńców.

W konsekwencji powyższych rozważań rozwinie się niezwykle płodna argumentacja, mająca swe źródło w *Katechezach środowych* polskiego papieża: Józef i Maryja mogą być jednocześnie wzorem życia małżeńskiego i konsekrowanego. Propozycja Jana Pawła II wpisuje się w logikę *Medytacji* i prowadzi do odpowiedzi na główne pytanie tego rozdziału: czy wolno w świetle przeprowadzonych już analiz opisywać relację ewangelicznych oblubieńców językiem teologii ciała. Wobec tak zarysowanej problematyki pojawi się również zagadnienie sensu istnienia komunijnej więzi mężczyzny i kobiety w kontekście osób poświęconych na wyłączną służbę Bogu.

W centralnym rozdziale trzecim, zatytułowanym *Ostateczne objawienie piękna mężczyzny i kobiety w ciele zmartwychwstaniu* przedmiotem zainteresowania będzie perspektywa eschatologiczna jako najważniejsze przesłanie Jana Pawła II. Stanowi ona swoisty rdzeń, z którego wyrastają wszystkie postawione wyżej tezy. Aż dotąd bowiem – w rozdziałach pierwszym i drugim, przyjęta została logika mająca swoje źródło w tajemnicy dzieła stworzenia.

W tym natomiast rozdziale przyjdzie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego małżeństwo i prokreacja nie wyczerpują całego sensu istnienia w ciele jako mężczyzna i kobieta. W pogłębieniu tej problematyki pomocą będzie analiza *Katechez środowych*, w których papież szeroko omawia tę tematykę. Odkrycie horyzontu eschatologicznego, jako źródła sensu ludzkiej egzystencji, pozwoli zrozumieć ostateczny kształt sposobu bytowania każdego człowieka oraz jego uwarunkowanie wiarą w zmartwychwstanie ciał. Dopiero w takim kontekście odsłoni się w pełni znaczenie pytania o komunie mężczyzny i kobiety w życiu wiecznym. Komunia ta stanowi o sensie wyrażenia, które określone zostało w niniejszej pracy mianem *przewrotu kopernikańskiego* Jana Pawła II. Wizja *communio sanctorum*, wzbogacona o istotne miejsce płci w eschatonie, oddaje imponującą skalę przemyśleń Autora *Medytacji*.

Ostatni, czwarty rozdział zatytułowany *Oblubieńczy sens ciała odkryty na nowo* – dzięki dotychczas poczynionym refleksjom – pozwoli odkryć klucz hermeneutyczny zastosowany przez

papieża w całości nauczania dotyczącego teologii ciała. Przyjęta metoda badawcza zyskuje uzasadnienie w konsekwencji następującego założenia: dopiero gdy podda się dogłębnej analizie tekst *Medytacji*, można wyciągnąć wniosek o sposobie interpretowania przez jej Autora tajemnicy komunii mężczyzny i kobiety, opisanej w *Katechezach środowych*.

Punktem wyjścia tego rozdziału będzie refleksja nad tęsknotą ludzkiego serca za zjednoczeniem mężczyzny i kobiety, niemogącym odnaleźć do końca swojego spełnienia w doczesności. W odpowiedzi na tę tęsknotę należy przeformułować znaczenie pragnienia drugiego, które rodzi się dzięki doświadczeniu piękna. Główny akcent spoczywa tu na wychowawczej roli cnoty czystości, rozumianej jako *sophrosyne*. Tekst *Medytacji*, w którym idea piękna, zapośredniczonego przez sztukę, zajmuje poczesne miejsce, wydaje się bardzo dobrym kryterium oceny chrześcijańskiej dojrzałości.

Aby poruszone wyżej treści wszystkich czterech rozdziałów pracy przedstawić w przejrzysty sposób, zastosowana zostanie metoda oparta na dwu filarach: pierwszym, podstawowym będzie analiza konkretnych, wybranych źródeł, natomiast drugim, uzupełniającym – szeroko pojęta interpretacja tychże źródeł. Będzie to – jak zostało to zaznaczone w tytule pracy – przede wszystkim pogłębione studium *Medytacji na temat „bezinteresownego daru”*. Przez termin „pogłębione” rozumie się tutaj nie tylko wydobywanie tych intuicji, które bezpośrednio nawiązują do podjętej refleksji, lecz także poczynione do nich komentarze, poparte tekstami Jana Pawła II, szczególnie korespondujące z tekstem *Medytacji* – w myśl zasady: tekst źródłowy komentowany jest tekstami czerpanymi z podobnego źródła.

Uwzględnione wobec tego zostaną przede wszystkim wspomniane już wyżej katechezy *Mężczyzn i niewiast stworzył ich* oraz tekst adhortacji *Redemptoris custos*. Jest rzeczą oczywistą, że tak fundamentalne dzieła Karola Wojtyły jak *Osoba i czyn* oraz *Miłość i odpowiedzialność* potraktowane zostaną jako baza przeprowadzanych analiz.

Inne teksty, takie jak dokument *Mulieris dignitatem* czy utwory poetyckie, mające za zadanie dopełnić obrazu, będą zaczerpnięte według uznania autora niniejszej pracy, ale z szacunkiem dla ścieżki obranej przez autorytety i osoby analizujące przede mną bogatą spuściznę piśmienniczą polskiego papieża. Już teraz trzeba doprecyzować, że moim skromnym zadaniem nie będzie przeanalizowanie ogólnie pojętej literatury przedmiotu – nie jest to bowiem praca pomyślana jako przegląd wiedzy na temat szeroko pojętej teologii ciała. Za cel natomiast przyjmuje się – zgodne z duchem Jana Pawła II – powiązanie treści obecnych w *Medytacji* z intuicjami zawartymi w innych tekstach papieskich, pozwalających odkryć nowość, czy też wskazać na oryginalność jego refleksji. Należy bowiem w klarowny sposób uzasadnić, dlaczego pewne tezy mają unikalną wartość. Nie będzie to tylko analiza i interpretacja materiału, ale zaaplikowanie metodologii

opartej na antropologii adekwatnej i antropologii zmartwychwstania, którymi kierował się sam Autor *Medytacji*. Ten sposób analizy tekstów będzie dla mnie punktem odniesienia.

Odsłania się w ten sposób drugi filar zaproponowanej metody: mianowicie wspomniane poszukiwania badawcze skoncentrowane zostaną na przemyśleniu postawionych tez przy wsparciu literatury autorów ze świata teologii, filozofii, a w pewnym stopniu także z pogranicza psychologii. Ponieważ główne treści zaczerpnięte będą z tekstów Jana Pawła II (alias Karola Wojtyły), dlatego zaznaczyć należy, że niniejsza praca kierować się będzie ściśle według zasady: dobór autorów tylko w takiej mierze, w jakiej ich tematyka łączy się z treścią *Medytacji*. Sposób interpretowania wymienionego wyżej tekstu będzie więc zależeć od stopnia uzasadnienia, jaki dane będzie odnaleźć w innych źródłach.

Krótko rzecz ujmując: wybór dokonany zostanie wśród takich autorów i tych z prezentowanych przez nich dzieł, które wpisują się jednoznacznie, albo rzucają więcej światła na temat niniejszego opracowania. Celem jest uniknięcie rozproszenia, mogącego – z powodu różnorodności źródeł i autorów – zaburzyć rytm pracy. Wobec być może rodzącego się zarzutu o dość wybiórczo potraktowane studium – trzeba zaznaczyć, że racją dla której autor przedstawianej dysertacji wybiera te, a nie inne treści, będzie ich moc dowodowa. Żywi on bowiem głębokie przekonanie, że różnorodność tematyki i autorów – czasami ideowo bardzo odległych od świata wartości reprezentowanych przez Jana Pawła II – jest zaskakująco zbieżna z poruszaną tutaj tematyką, co z pewnością świadczy o szerokości horyzontów Autora *Medytacji*. Dobrze oddają tę bogatą osobowość polskiego papieża słowa Dominiki Żukowskiej-Gardzińskiej: „Wszystko, co o nim wiemy, kieruje nas do jednego z pojęć, z którym wiązał swój świat wartości. Rozwój integralny to klucz do zrozumienia Wojtyły”²⁶.

Z tej przyczyny proponuję następujący podział bibliograficzny: wybrane dzieła Karola Wojtyły – późniejszego papieża Jana Pawła II, zestawione alfabetycznie jako materiał źródłowy. Następnie Dokumenty Kościoła katolickiego o znaczeniu fundamentalnym dla refleksji Autora *Medytacji*. W trzeciej grupie znajdą się teksty Ojców Kościoła, z wyszczególnieniem Maksyma Wyznawcy, stanowiące istotny punkt odniesienia w analizie porównawczej z wizją człowieczeństwa zainspirowaną myślą Jana Pawła II. Czwarta część obejmie literaturę przedmiotu z dziedzin powiązanych z wyżej wymienioną dyscypliną – teksty z obszaru antropologii teologicznej, filozofii oraz psychologii.

²⁶ D. Żukowska-Gardzińska, *Wprowadzenie*, w: *Jan Paweł II. Miara wielkości człowieka*, pod red. D. Żukowskiej-Gardzińskiej, Narodowe Centrum Kultury, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2020, s. 11.

ROZDZIAŁ I

Protologia

Mężczyznę i niewiastę stworzył ich, aby byli jedno

Czy wystarczająco wiele miejsca poświęca się refleksji, dlaczego człowiek został stworzony jako mężczyzna lub kobieta? Pytanie to brzmi na pozór prozaicznie, a odpowiedź narzuca się niejako sama: różnica płci to – ostatecznie – nic innego jak zakorzeniony w biologii mechanizm służący przedłużeniu rodzaju ludzkiego. Dlatego dla wielu to i tym podobne pytania stają się z biegiem lat mało istotne, niewarte, by poświęcać im zbyt wiele uwagi. Dzieje się tak szczególnie w zindywidualizowanym świecie, gdzie wszystko ma służyć realizacji siebie, a kwestie związane z *sexus* są traktowane jako swego rodzaju stan posiadania. Chociaż płeć stanowi autonomiczną część mnie, to jednak oddana jest do mojej wyłącznej dyspozycji. Wydaje się, że zatracono całą doniosłość płynącą z faktu stworzenia człowieka jako natury cielesno-duchowej, a jednocześnie naznaczonej męskością bądź kobiecością. Całości obrazu dopełnia zbanalizowanie relacji między mężczyzną a kobietą, wszechobecne w świecie szeroko pojętych mediów. W ten sposób wymiar płci traci zdolność komunikowania tajemnicy, a nawet może stać się dla niektórych powodem wstydu. Cielesność wyraża się właśnie przez płeć: ja nie posiadam jedynie ciała, ja jestem ciałem. Wobec tego – ja jestem cielesnie mężczyzną, czy w wypadku kobiety – jestem cielesnie kobietą. W tym „jestem” zawiera się ludzka natura całościowo pojęta – „ja” osobowe. Jan Paweł II pisze w swoich *Katechezach*:

Wszak każde z obojga, mężczyzna i kobieta, jest nie tylko przedmiotem biernie określonym przez swoje ciało i płeć, i w ten sposób «przyrodniczo» zdeterminowanym. Owszem, przez to, że każde z obojga jest mężczyzną lub kobietą, jest właśnie sobą, i jest «dane» drugiemu jako jedyny i niepowtarzalny podmiot, jako «ja», jako osoba. Płeć stanowi nie tylko o somatycznej indywidualności człowieka, ale równocześnie określa jego osobową tożsamość i zarazem osobową konkretność [...]. Konkretność ta oznacza jednak zarazem jedyność i niepowtarzalność osoby²⁷.

²⁷ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 66.

Jeżeli płeć zakorzeniona jest w człowieczeństwie do tego stopnia, że określa osobową naturę, to na tym gruncie można się zapytać o międzyosobową relację. Mężczyzna i kobieta, dzięki temu w jaki sposób cieleśnie egzystują, stają się obrazem samego Stwórcy, który jest komunią między Osobami boskimi w Trójcy Świętej.

1.1. TRYNITARNY FUNDAMENT

Niniejsze rozważania rozpoczną się od tekstu źródłowego, zatytułowanego *Medytacja na temat „bezinteresownego daru”* autorstwa Jana Pawła II. W związku z tym zostanie poddana analizie problematyka osoby, zawarta między innymi w dziele Karola Wojtyły *Osoba i czyn*. Następnie przedmiotem refleksji będzie badanie relacji komplementarności w trzech wymiarach: między Stwórcą a stworzeniem (Bóg jako Inny), w osobie Chrystusa-Logosu (Bóstwo i Człowieczeństwo) oraz – w jaki sposób można określić jako komplementarne relacje między Osobami w Trójcy Świętej (*Propopoiesis trinitaria*). W rozważaniach tych pomocna będzie starożytna tradycja chrześcijańska w dojrzałej interpretacji Maksyma Wyznawcy. Wybór tej klasy autora został podyktowany jego bezspornym wkładem w sformułowania chrystologiczne III Soboru Konstantynopolitańskiego (681 r.), zamykającego całą długą historię sporów teologicznych zapoczątkowanych na Soborze Chalcedońskim (451 r.). Sformułowania te do dziś są podstawą – a w niniejszej pracy będą punktem wyjścia – do właściwego rozumienia osoby Chrystusa jako wzorczej w pojmowaniu pełni człowieczeństwa. Towarzysząca niniejszej pracy perspektywa teologiczna tego wielkiego doktora Kościoła, poparta jego solidną refleksją filozoficzną, pozwoli osadzić nauczanie Jana Pawła II na solidnym fundamencie²⁸. Rozważania te mają także na celu odsłonić inspiracje obecne we współczesnych kierunkach teologicznych takich autorów jak Hans Urs von Balthasar czy Czesław Bartnik.

²⁸ O ważności nauczania Soboru Konstantynopolitańskiego III dla myśli chrystologicznej pisze J. Ratzinger w książce pt. *Patrzeć na przebitego*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008, s. 83, natomiast o roli Maksyma Wyznawcy, jaką odegrał w tym wydarzeniu, por. w tejże pozycji przypisy ze s. 85.

1.1.1. Osoba ludzka – obraz Osobowego Boga

Jan Paweł II rozpoczyna *Medytację na temat „bezinteresownego daru”* od zachwyty nad dziełem stworzenia. „Bóg, stwarzając, objawił swoją Chwałę, a całe bogactwo stworzonego świata dał człowiekowi, ażeby się nim przede wszystkim radował, ażeby w nim «odpoczywał» (Norwid: «od-poczywał», to znaczy poczynął się na nowo)”²⁹. Należy zauważyć, że użyto terminu *Chwała* pisanego z dużej litery. Jednoznacznie nawiązuje on do istotnego tytułu Boga w Biblii – *Szekina*, jako tego, który zamieszkuje pośród swego ludu. Jan Ewangelista w Prologu pisze o zamieszkaniu Boga wśród nas, dosłownie, o „rozbiciu namiotu” (por. J 1,14). Warto dodać, że w tłumaczeniu aramejskim tekstu Księgi Daniela właśnie ten termin (*Szekina*) zastosowany jest do opisanía Syna Człowieczego (por. Dn 7,14)³⁰. Sugestywnie oddana zostaje w ten sposób tajemnica Wcielenia Syna Bożego jako tego, który objawia się w cielesności człowieka. Przy tym obraz pojawiający się u proroka Daniela nie pozostaje bez wpływu na tytuł *Syn Człowieczy*, tak chętnie używany przez samego Chrystusa w Ewangelii Janowej. Można w tym miejscu dopatrywać się aluzji do jakiegoś szczególnego upodobania, jakie ma Bóg w cielesności człowieka. Jakby Stwórca przez tajemnicę zawartą we Wcieleniu chciał dać do zrozumienia: docenie ludzkie ciało.

Czy *Syn Człowieczy* to jedynie tytuł mesjański? Czy nie kryje się za tym jakaś szczególna wrażliwość Boga wobec stworzenia, która każe zamiast tytułu *Syn Boży* posłużyć się terminem *Syn Człowieczy*? Wizja Daniela, w której *Szekina* łączy się terminologicznie z *Syn Człowieczy*, powinna uzmysłwić wagę tak pojętej intuicji. Czy zatem nie oznacza to – w świetle powyższych rozważań – że w człowieczeństwie zawiera się pełna odpowiedź świata na „oczekiwanie” Boga Stwórcy? To boskie „oczekiwanie” ześrodkowuje się na stworzonym człowieku jako odbiorcy zdolnym doświadczać szczęścia. Przecież świat dany jest mu po to, aby się nim przede wszystkim radował. Norwidowskie „od-poczywał” – które sam Autor *Medytacji* komentuje jako „poczynął się na nowo”, innymi słowy „odradzał” – dopełnia całości obrazu. To odradzanie (język poezji Cypriana Kamila Norwida nie jest tu przypadkowy) staje się jednocześnie obcowaniem z uszczęśliwiającym pięknem. Określona została zasada czy też powód aktu stwórczego Boga – by człowiek doświadczał szczęścia zrodzonego w pięknie. Temat piękna przenika całą *Medytację* Jana Pawła II³¹. To – na pozór oczywiste – twierdzenie, jakże często pomijane jest w refleksji

²⁹ Jan Paweł II, *Meditatio*, 2, AAS, 98, t. II [2006], s. 628-638. Odtąd będę używał tytułu z numerem podanym w tekście oryginalnym.

³⁰ Por. *Biblia Aramejska*, przekł. i oprac. M. S. Wróbel, Gaudium, Lublin 2014, XLVII–XLVIII.

³¹ Por. *Meditatio*, 3.

teologicznej czy filozoficznej opisującej sens bytowania człowieka. Czyżby ten istotny sens był niewystarczający³²?

Jan Paweł II jako teolog ciała inspiruje się pięknem ludzkiej cielesności w jej wielorakim wymiarze. Ciało określa naturę człowieka i jest głównym przedmiotem zainteresowania Autora *Medytacji*, a – warto posłużyć się jego słowami – jest samym teologicznym rdzeniem: „Znajdujemy się więc w samym jakby rdzeniu tej rzeczywistości antropologicznej, której na imię «ciało»: ludzkie ciało. Jest to jednak, jak łatwo zauważyć, rdzeń nie tylko antropologiczny, ale zarazem istotowo teologiczny”³³. W rozumieniu papieża to cielesność człowieka w sposób uprzywilejowany ma zdolność odzwierciedlania natury samego Boga. Nie chodzi tu tylko o stosunek człowieka do świata, czerpanie z tegoż świata inspiracji dla swojej uszczęśliwiającej egzystencji. To byłoby za mało. Słowa Andrei Milano – cytowane za Gerhardem von Radem – dobrze wyrażają przesłanie Autora *Medytacji*, zainspirowanego biblijnym obrazem z Księgi Rodzaju: przez tych kilka lapidarnych biblijnych zdań zdaje się walić w gruzy cały świat mitologii, gnostyckiej spekulacji, cynizmu czy fałszywego ascetyzmu, a nawet kult seksualności i paradoksalnie jej negacja³⁴. Odpowiedź kryje się w samej cielesno-duchowej konstytucji człowieka. Trzeba zadać zasadnicze pytanie, w jaki sposób stworzenie, i to wzięte z prochu ziemi, może być według Jana Pawła II obrazem wewnętrznego życia Stwórcy.

W drugim punkcie *Medytacji* pod tytułem „Dar i zawierzenie” papież stwierdza, że człowiek, będący obrazem Stwórcy, nosi w sobie szczególną pełnię bytu³⁵. Owa „pełnia bytu” odnosi jednoznacznie ku pojęciu osoby. W dalszej części tekstu Jan Paweł II powołuje się na dokument Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* 24 i jego prorocze słowa, że człowiek jest jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego. Człowiek zatem bytuje osobowo w ciele. Papież do końca cytuje tekst wyżej wspomnianej *Konstytucji Dogmatycznej* i dodaje, że stworzenie to urzeczywistnia siebie tylko przez „bezinteresowny dar z siebie”³⁶. Tu otwiera się szerszy horyzont. Tylko osoba bowiem może pozostawać w relacji. Dodać należy, że w wypadku człowieka relacja ta uaktualnia się w oryginalny sposób – przez ciało (dla przypomnienia: według Jana Pawła II cielesność jest rdzeniem rzeczywistości antropologicznej i teologicznej).

³² Por. J. Szymik, *Światło z teologii*, t. 2, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2022, s. 157.

³³ Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 34.

³⁴ Por. A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, EDB, Bologna 2008, s. 68.

³⁵ Por. *Meditatio*, 2.

³⁶ O istotnej roli, jaką odegrało w życiu Jana Pawła II nauczanie Soboru Watykańskiego II, por. R. J. Woźniak, *Jan Paweł II jako papież wielkich syntez. Papieskie dziedzictwo w świecie późnonowoczesnych mikronarracji*, w: *Pontyfikat odnowy*, red. naukowa D. Wąsek, M. Gilski, Ł. Piórkowski, Wydawnictwo «scriptum», Kraków-Wadowice 2024, s. 257-289.

Wybrzmiewa tu dość zaskakująca konkluzja: „W ten sposób bytuje Bóg w niewysłowionej tajemnicy swego wewnętrznego życia”³⁷.

Z pozoru odpowiedź wydaje się prosta – chodzi o wymiar bezinteresownego daru, o relacyjność między osobami. Ale powstaje problem, jeżeli weźmie się pod uwagę wymiar cielesny człowieka. Gdy mowa jedynie o wymiarze osobowym relacji, wyabstrahowanym z cielesności, to taki obraz jest do pogodzenia z relacjami międzyosobowymi w Bogu. Ale czy taka relacja istnieje także między ciałami? To w tym punkcie ogniskuje się jedna z najbardziej doniosłych intuicji Jana Pawła II, mianowicie: człowiek, w szczególny sposób dzięki jedności dwojga – mężczyzny i kobiety, może stawać się obrazem Boga³⁸.

Powraca więc pytanie o sens bytowania jako mężczyzna i kobieta. Aby wniknąć w głębię myśli papieża Polaka, należy rozważyć kolejne ważne zdanie: „W ten sposób, stwarzając człowieka mężczyzną i niewiastą, Bóg przenosi w człowieczeństwo tajemnicę tej komunii, która jest treścią Jego wewnętrznego życia”³⁹. Właśnie tak sformułowanej myśli – kwintesencji i najlepszego komentarza do nauczania papieża – nie znajdzie się w *Katechezach* Jana Pawła II. Ogromną siłę rażenia ma odważna teza mówiąca o treści wewnętrznego życia Boga. Zaskoczeniem powinno być, do jakiego stopnia cielesna natura człowieka wiąże się z tematyką czysto duchowej natury Boga. W tym pewnego rodzaju punkcie zapalnym krzyżują się odmienne wizje osobowego człowieczeństwa. Celem pozostaje pogodzenie ich z obrazem Boga z wyżej zacytowanej refleksji papieża. Dla dokonania tej trudnej sztuki należy wyjść od odkrycia Wojtyłowego punktu widzenia na sposób pojmowania terminu „osoba”.

Niewątpliwie postacią, która odegrała ważną rolę w formułowaniu pierwszych tez filozoficznych i płynących stąd wniosków dla późniejszej teologii papieża, był Mieczysław Krąpiec. Uchodził on za autorytet w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie Autor *Medytacji* pracował przez lata jako wykładowca akademicki. Do spuścizny naukowej Mieczysława Krąpca trzeba więc odwołać się w pierwszej kolejności, jako do przedstawiciela ważnego w tamtym czasie kierunku filozoficzno-teologicznego.

W swoim komentarzu do nauczania Karola Wojtyły lubelski filozof zauważa, że od czasów Augustyna mówi się o ukonstytuowaniu się Osób Bożych w Trójcy Świętej przez relacje. Mieczysław Krąpiec pisze: „W myśl tej doktryny Osoby Boże są samoistnymi relacjami tego samego Boga”⁴⁰. Przy czym osoba – co ważne – istnieje nie na zasadzie relacji, ale jako szczytowa

³⁷ *Meditatio*, 2.

³⁸ Tamże, 2.

³⁹ Tamże, 2.

⁴⁰ M. A. Krąpiec, *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała*, pod red. T. Stycznia, C. Rittera, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, przypis 22 s. 58.

forma samoistnego bytowania, jaką jest sam akt istnienia właściwy Absolutowi. Relacje nie są tu cechą konstytutywną istnienia jako osoba. Autor w swoim artykule stwierdzenie „życie wewnętrzne Boga” – co jest bardzo znaczące – ujmuje w cudzysłów. Zatem punktem odniesienia pozostaje istnienie jako takie. Tak jakby termin „samoistne” z powyższego cytatu przeważał nad „wewnętrzne życie”. Co prawda mówi się o relacjach w Bogu, ale są one raczej charakterystyką bytu osobowego, a nie jego konstytucją⁴¹. Punkt ciężkości przesuwają się ku ujęciu ontologicznemu. Można tu mówić o personalizmie ontologicznym Mieczysława Krąpca, wyrastającym z metafizyki, ale kwestia cielesnej natury człowieka z trudnością odnajduje w tej koncepcji swoje miejsce. Warto zauważyć charakterystyczny sposób, w jaki Autor artykułu podchodzi do sensu różnicowania płci. Otóż, nie można wprowadzić powiedzieć, że celem istnienia jako mężczyzna i kobieta jest jedynie przedłużenie gatunku. Natomiast darowanie siebie nawzajem jako osób – dzięki rozróżnieniu płci – jest znakiem, jak to wyraża Mieczysław Krąpiec, „specyficznie ludzkiej struktury osobowej człowieka”⁴². Podobieństwo do Boga w Jego relacjach wyraża się więc w wypadku człowieka przez sam fakt bycia osobą. A osoba to podmiotowość metafizyczna, *suppositum*, rozumiane jako samoistny podmiot⁴³.

To, co specyficznie ludzkie (płeć), ma takim pozostać i ma drugorzędne – jak się wydaje – znaczenie w komunikacji interpersonalnej właściwej Osobom w Trójcy Świętej⁴⁴. Innymi słowy: cielesność określona płcią – męskością bądź kobiecością – nie jest powołana do tego, by komunikować, w jaki sposób bytuje Trójjedyny Bóg. Czy nie pobrzmiewa tu echo wczesnych lat katechezy szkolnej, gdy nauczano, że to, co szczególnie upodabnia człowieka do Stwórcy, zawiera się w byciu osobą, dysponującą wolną wolą? Tak jakby cielesna, naznaczona płcią, natura człowieka „przeszkadzała” twierdzeniu, że Bóg jest bytem duchowym. Stąd przekonanie, że to jedynie w wymiarze duchowym, charakteryzującym się umiejętnością podporządkowania wszystkich władz pod panowanie woli, wyraża się podobieństwo do Stwórcy. Ciało wydaje się jedynie przypadłością. Odnosi się wrażenie, że mowa tu o pewnego rodzaju spirytualizmie o manichejskim podłożu, pojawiającym się już od najwcześniejszych dziejów chrześcijaństwa⁴⁵. Tymczasem Karol Wojtyła podpowiada, że ludzkie *suppositum* to nie jedynie „ja”, rozumiane jako samoistny podmiot, obdarzony wolną wolą, ale cała sfera somatyczna i psychiczna podmiotowości

⁴¹ M. A. Krąpiec, *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała*, pod red. T. Stycznia, C. Rittersa, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 57-58.

⁴² Tamże, s. 57.

⁴³ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, przypis 4 s. 376.

⁴⁴ M. A. Krąpiec, *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, dz. cyt., s. 58.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., wraz z przypisem 35, s. 140.

człowieka, zatem także emotywność, mająca ogromne znaczenie w kształtowaniu ludzkiej podmiotowości⁴⁶.

Myśl Mieczysława Krąpca wpisuje się więc w logikę pojmowania osoby ludzkiej od strony metafizycznej i może być reprezentatywna dla tego nurtu, dość rozpowszechnionego w nauczaniu teologicznym. Autor *Medytacji* twórczo uzupełnia tę intuicję i wskazuje na ważne znaczenie rzeczywistości ludzkiego doświadczenia. Wprowadza w tym miejscu pojęcie kluczowe: „ja” jako świadomość, wynikająca z aktów samowiedzy. Mówi o rzeczywistości osoby w aspekcie świadomości⁴⁷. Właśnie to twierdzenie Karola Wojtyły jest nowością, mianowicie: doświadczenie siebie, dzięki zakorzenionej w świadomości samowiedzy, jest rzeczywistością zdolną objawić osobę, co najmniej na równi z pojmowaniem bytu metafizycznie. W tym punkcie pojawia się intuicja będąca osią myślenia krakowskiego filozofa: osoba objawia się obiektywnie (doświadczalnie) w działaniu, w czynie⁴⁸. O jakim charakterze czynu tutaj mowa?

Według Autora *Osoby i czynu* musi to być działanie w sposób istotny odróżniające byt rozumny od reszty świata stworzonego, a więc – nie jakiegokolwiek działanie. Przez akt, czyn osobowy, rozumie Karol Wojtyła właściwą człowiekowi zdolność przekraczania tego, co jedynie dyktuje nam instynkt (jak to ma miejsce w przypadku zwierząt). Użyty jest tu termin *transcendencja*. To punkt zwrotny w tej filozoficznej koncepcji: krytyka klasycznej definicji osoby jako *natura rationalis*, bowiem „właściwa tej definicji redukcja metafizyczna bardziej uwydatnia naturę umysłową (naturę rozumną) niż osobę w transcendencji poznawczej przez stosunek do prawdy. W studium niniejszym staramy się o odsłonięcie tej właśnie transcendencji jako konstytuującej osobę”⁴⁹.

Powstaje zatem pytanie, dlaczego człowiek coś czyni. Dopiero w takim kontekście można zrozumieć, jaki sens ma przekraczanie siebie jako kryterium działania właściwego osobie. Właściwa osobowemu działaniu jest więc *intencjonalność*. Byt osobowy ukierunkowany jest bowiem na wybór wartości. Czyni coś dlatego, że przedstawia to dla niego wartość. Ale to objawienie się osoby w czynie dokonuje się wtedy, gdy wybór wartości podyktowany jest prawdą, a nie jedynie subiektywnym odczuciem. Dochodzi tu do rozstrzygającego wyboru między tym,

⁴⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 379.

⁴⁷ Por. przypis 16 w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 84. Zwłaszcza fragment dotyczący spójności samowiedzy i świadomości oraz różnicy w podejściu do tej kwestii w antropologii M. Krąpca.

⁴⁸ „Mam świadomość czynu – to znaczy właściwie, że aktem samowiedzy obiektywizuję mój czyn w relacji do mojej osoby. Obiektywizuję to, że jest on prawdziwym *działaniem* mojej osoby, a nie tylko w niej *się dzieje* [...]. To wszystko, cała ta zawartość czynu, zobiektywizowana aktem samowiedzy, staje się treścią świadomości”, K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 209.

co jest „oryginalnym obowiązkiem, czyli powinnością”⁵⁰, a zwykłym działaniem pod wpływem impulsu. Karol Wojtyła zauważa: „Przeżycie wartości niekoniecznie wyzwała ich chcenie, a tym bardziej przeżycie powinności. Powinność bowiem jest jakby szczególnym stopniem zdynamizowania się woli w jej właściwym odniesieniu do prawdy”⁵¹. Od tego momentu ma miejsce właściwe rozumienie czynu, w którym człowiek musi przekraczać siebie. Aby móc to zrobić, powinien zostać wezwany przez wartość. Taką pozytywną wartością, dla każdego bytu osobowego będącą ponadczasową i niezmiennie atrakcyjną, pozostaje ewangeliczne przykazanie: „będziesz miłował”. Tego rodzaju powinność wskazuje na miarę „tej transcendencji, która warunkuje czyn, pozwala bowiem odróżniać działanie od tego, «co tylko dzieje się w podmiocie – człowiek»”⁵².

Człowiek, przekraczający siebie przez czyn – a jedynym czynem godnym osoby jest kochanie drugiego – domaga się zatem istnienia w relacji. Ma to odzwierciedlenie w zaproponowanym przez Jana Pawła II podtytule *Medytacji*: „bezinteresowny dar”. Ta relacyjność, tak charakterystyczna dla osobowego istnienia, stanie się w niniejszej refleksji głównym tematem. Można zamknąć cały powyższy przewód myślowy w formule Jeana-Luca Mariona, że odpowiedzią na pytanie: „kim jest człowiek?” nie jest kartezjańskie „myślę, więc jestem”, ale raczej na nowo sformułowane: „kocham, więc jestem”. Wobec tego człowiek nie tyle powinien nazywać siebie *cogitans*, co – *amans*⁵³. Identyczna intuicja znajduje się u Jerzego Szymika: „zatem nie cogito jest fundamentem ludzkiego za-istnienia. Nie cogito ergo sum, ale pierwszorzędnie i źródłowo amor ergo sum”⁵⁴. Chrześcijańska antropologia wyrasta z miłosnego spotkania, z nieustannego podejmowania ryzyka relacji – domaga się więc tym samym analizy pojęcia miłości jako warunku istnienia.

Wokół Wojtyłowego rozumienia osoby w czynie (a więc i w relacji, ponieważ *actus humanus* wskazuje ostatecznie na odniesienie do drugiego) wyrosła bogata dyskusja. Jej wyrazem jest szereg wypowiedzi i artykułów komentujących *Osobę i czyn*. Przedmiotem tej pracy nie jest krytyczna analiza poglądów poszczególnych autorów czy szkół filozoficznych odnoszących się

⁵⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 209.

⁵¹ Tamże, s. 209.

⁵² Tamże, s. 211.

⁵³ Jean-Luc Marion sformułuje to w następujący sposób: „L’homme, en tant qu’ego cogito, pense, mais il n’aime pas, originellement du moins [...]. Dans ce monde, seul l’homme aime, car penser, à leur manière, les animaux et les ordinateurs le font aussi bien, voire mieux que lui; mais on ne peut affirmer qu’ils aiment. L’homme, si – l’animal aimant”, w: J. L. Marion, *Le Phénomène érotique*, Grasset, Paris 2019³, s. 18-19.

⁵⁴ J. Szymik, *Amor ergo sum. Miłość w centrum antropologii chrześcijańskiej*, *Ethos* 82/83 2008, s. 72-77. Por. także artykuł: M. Serretti, *Tajemnica Wcielenia – nowe stworzenie osoby*, tamże, s. 43-54.

do myśli Karola Wojtyły. Zainteresowani bliżej tą tematyką mogą sięgnąć do podanych w przypisie źródeł⁵⁵.

Czemu ma służyć więc ten dłuższy wywód? Otóż jedna z podstawowych tez tej pracy brzmi: nie będzie można ani zrozumieć, ani tym bardziej przyjąć wizji Jana Pawła II, bez dostosowania się do jego sposobu myślenia i patrzenia na rzeczywistość osoby ludzkiej niejako jego oczyma. To jeden z powodów, dla którego często odbiorcy *Medytacji*, czy w ogóle teologii ciała, nie są gotowi w pełni jej docenić.

Ileż to razy autorowi piszącemu te słowa przyszło słuchać, że treść katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* Jana Pawła II to lektura dla małżeństw, niemal podręcznik skierowany jedynie do małżonków czy ewentualnych kandydatów do małżeństwa, a nie refleksja dla każdego, kto zainteresowany jest rozmiłowaniem się w człowieku. Jakby tekst ten był dobry do przeprowadzenia kursu przedmałżeńskiego, ale niezbyt odpowiedni w formacji chrześcijańskiej każdego mężczyzny i każdej kobiety. Ten całkowicie błędny pogląd bierze się stąd, że używa się nieodpowiedniej hermeneutyki, być może jeszcze tej z czasów szkolnej katechezy, czy też uformowanej w tradycji teologicznej bliższej autorom z kręgu Mieczysława Krąpca.

To konieczne założenie stoi u początku tejże refleksji, aby pomóc w lekturze i analizie treści *Medytacji* – prawdopodobnie najlepszym istniejącym współcześnie komentarzu do całej teologii ciała papieża z Polski. Oto dlaczego trzeba będzie wykazać różnicę – w podejściu do ludzkiej: męskiej i kobiecej cielesności – między wizją Jana Pawła II a antropologią opartą na *suppositum*,

⁵⁵ Teksty źródłowe: *Analecta Cracoviensia* 5-6 (1973-1974) 49-263: A. Szostek, *Wprowadzenie*, s. 49-51; kard. K. Wojtyła, *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dnia 16 grudnia 1970 r.*, s. 53-55; M. A. Krąpiec OP, *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, s. 57-61; J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*, s. 63-71; ks. S. Kamiński, *Jak filozofować o człowieku?*, s. 73-79; ks. K. Kłósak, *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, s. 81-84; ks. J. Tischner, *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*, s. 85-89; ks. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”)*, s. 91-106; T. Styczeń SDS, *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kardynała Karola Wojtyły*, s. 107-115; R. Forycki SAC, *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969)*, s. 117-124; M. Gogacz, *Hermeneutyka „Osoby i czynu” (Recenzja książki księdza Kardynała Wojtyły „Osoba i czyn”, Kraków 1969)*, s. 125-138; S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, s. 139-151; A. B. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”*, s. 153-157; A. Półtawski, *Człowiek a świadomość (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, s. 159-175; J. W. Gałkowski, *Natura, osoba, wolność*, s. 177-182; ks. L. Kuc, *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”?*, s. 183-190; ks. T. Wojciechowski, *Jedność duchowo-cielesna człowieka w książce „Osoba i czyn”*, s. 191-199; s. Z. J. Zdybicka, *Praktyczne aspekty dociekań przedstawionych w dziele „Osoba i czyn”*, s. 201-205; bp J. Stroba, *Refleksje duszpasterskie*, s. 207-209; T. Kukołowicz, *„Osoba i czyn” a wychowanie w rodzinie*, s. 211-221; W. Półtawska, *Koncepcja samoposiadania – podstawą psychoterapii obiektywizującą (w świetle książki Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, s. 223-241.

pojmowanym czysto metafizycznie. W przeciwnym razie można narazić się na potknięcie o wątpliwości wynikające z niewystarczającej wiedzy, a nie z braków Autora.

Trzeba o tym wspomnieć, ponieważ przy przejściu do następnej części refleksji przyjdzie odeprzeć zarzut dość często podnoszony w kontekście wizji przedstawionej w *Medytacji*: jakoby myśl jej Autora była uwarunkowana filozofią fenomenologiczną, a nawet czysto fenomenologicznym ujęciem, nazbyt oderwanym od tradycji chrześcijańskiej (na przykład tomistycznej – por. dyskusja podana w przypisie powyżej). Zarzut ten natychmiast stawia pod znakiem zapytania zasadność twierdzenia, że to komunizm mężczyzny i kobiety odzwierciedla tajemnicę wewnętrznego życia Boga. Można by podać w wątpliwość, czy aby nie ma się do czynienia tylko z fragmentarycznie pojętą prawdą o misterium Trójcy Świętej.

Warto w tym kontekście posłużyć się komentarzem do poezji Jana od Krzyża autorstwa Saverio Cannistrà. Otóż wskazuje on, że mistyk karmelitański w swojej poezji, a konkretnie w *Romancy* 4, pisze o życiu Osób Boskich w Trójcy Świętej, a nie o ich bytowaniu. Logika bycia jest późniejsza niż logika miłości, a więc relacji. Innymi słowy: to życie jest wcześniejsze niż byt. Dowodem na taki pogląd Jana od Krzyża jest sposób, w jaki tłumaczy on fragment Ewangelii Jana. Zamiast dobrze znanego: „na początku było Słowo”, Doktor Mistyczny pisze: „na początku żyło Słowo”. Z tego wniosek, że „Słowo, o którym mówi Jan, nie jest Bytem samoistnym w sobie, ale jest Żyjącym, początkiem, istotą i fundamentem życia. Słownictwo, którego używa, by mówić o Trójcy, jest tym, które dotyczy właśnie życia”⁵⁶. Warto dodać, że intuicja ta, płynąca z doświadczenia Świętego karmelitańskiego, została potwierdzona kościelnym autorytetem.

W nawiązaniu do wyżej przytoczonych dyskusji (por. przypis 17) wizja Jana Pawła II faktycznie spotyka się często z zarzutem braku integralnego spojrzenia na analizowaną tu problematykę. Karol Wojtyła, w opozycji do tego zarzutu, jasno rozgranicza fenomenalistyczny sposób postrzegania rzeczywistości od fenomenologicznego. Pyta: „co w takim razie jest mi dane w sposób bezpośredni? Czy tylko jakaś podpadająca pod zmysły «powierzchnia» tego bytu, który nazywam człowiekiem, czy też człowiek sam?”⁵⁷. Otóż dokładnie w tym punkcie wielu się myli: redukuje sposób postrzegania tajemnicy człowieka albo też przypisuje metodzie fenomenologicznej opieranie się wyłącznie na zjawiskach, epifenomenach (przy braku *stricte* filozoficznego spojrzenia sięgającego poza te epifenomeny). Autor *Osoby i czynu* wskazuje, że w człowieku jest nam dana tajemnica, która ujawnia się przez pewnego rodzaju rozszczepienie między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, przez paradoks spotkania immanentnego

⁵⁶ S. Cannistrà, *Dal dono di Dio al dono di sé: un percorso di antropologia carmelitana*, w: *Rivista di vita spirituale* 77 (2023), s. 47-60.

⁵⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 57.

z transcendentnym⁵⁸. Wobec tego Karol Wojtyła nie sprowadza tych dwóch rzeczywistości, obecnych w osobie ludzkiej, do jedynie dwóch aspektów, które trzeba poddać analizie. Zaproponowana przez niego metoda koncentruje się natomiast na kluczowym stwierdzeniu, że „każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam”. A co jeszcze ważniejsze: „Wydaje się, że takie stanowisko jest przeciwne fenomenalizmowi – właściwe natomiast fenomenologii, która nade wszystko akcentuje jedność aktu poznania ludzkiego”⁵⁹.

Owa jedność aktu poznania jest istotna: człowiek to nie tylko jakiś konglomerat, suma określonych pojęć, ale zharmonizowana i wielowymiarowa jedność⁶⁰. Dlatego Autor podkreśla, że nie wystarcza ujęcie scholastyczne, które koncentruje się na racjonalności (*rationalis naturae individua substantia*) i woli (*appetitus rationalis*), a więc na dwóch aspektach osobowości. Trzeba spojrzeć szerzej, poddać refleksji świadomość jako oś, wokół której konstytuuje się cała dynamiczna struktura człowieka (z naciskiem na „dynamiczna”), ponieważ wyraża osobę, objawioną poprzez czyn⁶¹. Dopiero więc moment świadomościowy umożliwia głębsze wejrzenie w tajemnicę człowieka. Stąd Karol Wojtyła widzi konieczność studium wszystkich tych elementów składowych osoby, pozwalających odsłonić jej samowiedzę. „Jak sama nazwa wskazuje, chodzi o zrozumienie siebie samego, o rodzaj poznawczego przeniknięcia tego przedmiotu, którym jestem sam dla siebie”⁶². Przy tym samowiedza ta jest dla Autora wspólna z pojęciem świadomości. Można więc mówić o pewnego rodzaju filozofii świadomości, nieograniczonej jedynie do analizowania filozoficznych pojęć, ale biorącej pod uwagę doświadczenie żywego człowieka⁶³.

Jerzy Gałkowski przypomni, że dynamizm ten to u Karola Wojtyły „świadoma siebie przyczyna działania”, czyli osoba, i jest dwojakiego rodzaju: „ten pierwszy rodzaj dynamizmu [Karol Wojtyła] nazywa sprawczością, zaś jej podłoże-źródło nazywa osobą. Drugi zaś,

⁵⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 67.

⁵⁹ Tamże, s. 58.

⁶⁰ Por. interesująca analiza J. Szymika w: *Światło teologii*, dz. cyt., s. 126-128.

⁶¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 79.

⁶² Tamże, s. 84.

⁶³ J. M. Burgos pisze o odmiennej niż fenomenologiczna metodzie K. Wojtyły: „Jednak Wojtyła absolutnie nie idzie tą drogą, gdyż w jego epistemologii, radykalnie realistycznej, nie ma miejsca na husserlowską *epoché* (redukcję fenomenologiczną), nie jest ona wspominana ani używana w żadnym momencie, gdyż Wojtyła nie tylko nie interesuje umieszczenie świata w nawiasie, lecz jest zainteresowany wręcz czymś przeciwnym: zanurzeniem się w ten świat, aby go poznać w całym jego bogactwie i głębi dzięki doświadczeniu, które wyjaśnia się i rozwija poprzez indukcję (nie empirystyczną) i redukcję. Ostatecznie Wojtyła zapożycza pewne elementy od Husserla, lecz nie posługuje się metodą fenomenologiczną”, w: J. M. Burgos, *Metoda Karola Wojtyły jako początek właściwej metody personalistycznej*, w: *Osoba – Wspólnota – Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. A. Lekka-Kowalik, G. Barth, K. Guzowski, B. Sipiński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 35-52.

niezależny, a może raczej spontaniczny, nazywa uczynieniem, a jej podmiot – naturą”⁶⁴. Koncepcja przyszłego papieża charakteryzuje się więc głęboką analizą osoby ludzkiej i próbą syntezy metafizyki tomistycznej o podłożu arystotelesowskim z systemem wywodzącym się z filozofii fenomenologicznej, w szczególności refleksji autorstwa Maxa Schelera⁶⁵.

Od strony teologicznej podsumowaniem powyższych refleksji może być celna uwaga autorstwa Gianfrancesco Zuanazzi. Zauważ on, że przeżywanie cielesności nie jest w pierwszej kolejności refleksją nad sensem, ale najpierw odczuwaniem, doświadczeniem siebie⁶⁶. Ta prosta konstatacja pozwala zrozumieć, dlaczego Karol Wojtyła nie boi się sięgać po jakąkolwiek dziedzinę nauki, pozwalającą dopomóc w tym poznawaniu osoby ludzkiej, jej dynamizmów, włącznie z odkryciami z dziedziny psychologii. Ustalenia te potrzebne są nie tyle do obrony stanowiska Autora *Osoby i czynu*, ile uzasadniają sposób analizowania doświadczenia ludzkiego w późniejszej refleksji Jana Pawła II w *Medytacji*. Dopiero niejako „uzbrojenie” w taką wiedzę o założeniach filozoficznych papieża pozwoli zrozumieć perspektywę, jaką on sam przyjmuje, gdy poddaje analizie pojęcie *komunia osób*.

W *Medytacji* czytamy: „Bóg Stwórca człowieka jest nie tylko wszechmogącym Panem wszystkiego co istnieje, ale jest Bogiem komunii. Ta właśnie komunია jest miejscem szczególnego podobieństwa człowieka do Boga”⁶⁷. W powyższym cytacie papież jednoznacznie wyraża pogląd na kierunek, w jakim powinny przebiegać poszukiwania szczególnego podobieństwa człowieka do Boga. Relacje między Osobami w Trójcy Świętej wskazują bezpośrednio na istotny sens tego, co nazywa się *communio personarum*. Należy ukazać, bez wdawania się w dyskusje niebędące bezpośrednio przedmiotem tejże pracy, że refleksja papieża ma swoje najgłębsze zakorzenienie w zrozumieniu istnienia Boga w wymiarze na wskroś komunijnym. Wypada zatem zapytać, jaki warunek powinien być spełniony, aby tę komunię skutecznić. Pomocna będzie analiza tekstów pozwalających na zrozumienie terminu o kluczowym znaczeniu: *komplementarność*.

1.1.2. Komplementarność istnienia – Maksym Wyznawca a Jan Paweł II

To bytowanie na sposób osobowy umożliwia człowiekowi wszelkie relacje. Osoba i relacja są ze sobą ściśle związane, nawzajem się określają. Czy jednak to osoba jest podstawą relacji, czy też to raczej relacja jest przyczyną istnienia osoby? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przyjrzeć się wnikliwiej teologii trynitarniej. Karol Wojtyła jest jednym z przedstawicieli poglądu

⁶⁴ J. W. Gałkowski, *Szkice o filozofii Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2017, s. 65.

⁶⁵ Por. Tamże, s. 57-60.

⁶⁶ Por. G. Zuanazzi, *Espressione corporea dell'amore*, w *Anthropotes* XV, nr 2 (1999), s. 433-446.

⁶⁷ *Meditatio*, 2.

teologicznego o Trójcy Świętej opartego na modelu personalistycznym (Trynitologii prozopologicznej)⁶⁸. Sam termin wskazuje, jaką rolę w niniejszych poszukiwaniach odgrywa zrozumienie pojęcia osoby w kontekście relacji. Aby móc odnieść wzajemnie tajemnicę komunii mężczyzny i kobiety do komunii istniejącej w Bogu-Trójcy, trzeba w pierwszej kolejności przeanalizować ów personalistycznie pojęty wymiar trynitarny.

Przede wszystkim pojawia się jeszcze jedna kwestia: jakie istnieją podstawy, by zastosować właśnie taki model w analizowaniu relacji między Osobami Trójcy Świętej. Otóż punktem wyjścia jest fakt, że jedna z Osób Trójcy przyjęła w pełni ludzką naturę (z akcentem położonym na określeniu „w pełni”). Próba odpowiedzi na pytanie o sposób istnienia Osób Bożych możliwa jest na zasadzie odwrócenia perspektywy – przez wnikliwe przyjrzenie się człowieczeństwu Jezusa Chrystusa, Jego ludzkiej osobowości. Jednocześnie trzeba pamiętać, że o specyfice bytu osobowego nie stanowi samo człowieczeństwo. Przecież wiadome jest, że także aniołowie są bytami osobowymi, czy wreszcie – sam Bóg istnieje w trzech Osobach⁶⁹. Rodzi się pytanie: co wobec tego nadaje człowieczeństwu charakter osobowy. Ma to niebagatelne znaczenie dla pogłębionej refleksji nad relacją międzyosobową.

Z pomocą przychodzi Maksym Wyznawca (ok. 580-662). Z perspektywy przeprowadzonej wyżej refleksji jego nauka jest źródłem podstawowej terminologii, pozwalającej – w toku dalszych rozważań – na dostrzeżenie pewnego „pokrewieństwa” intelektualnego między tym późnym Ojcem Kościoła a Janem Pawłem II, reprezentującym personalistyczną wizję człowieczeństwa. Odkrywcą geniuszu Maksyma Wyznawcy jest Hans Urs von Balthasar, współczesny teolog. W swoim dziele *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica* (przełożonym z języka oryginału na język włoski) położył podwaliny pod liczne badania nad myślą teologiczną i filozoficzną Świętego.

Giorgio Fedalto we wstępie do dzieła szwajcarskiego myśliciela nawiązuje do słów Włodzimierza Sołowjowa i stwierdza, że Maksym Wyznawca jest największym chrześcijańskim autorytetem filozoficznym na Wschodzie po Orygenesie⁷⁰, a jego intuicje ostatecznie (warto zwrócić uwagę) połączyły myśl grecką z Rzymem do tego stopnia, że – jak pisze Hans Urs von Balthasar – „chrystologia Wyznawcy, która organicznie wyrasta i rozkwita z teologii

⁶⁸ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 231.

⁶⁹ Cenna uwaga D. Kowalczyka: „La persona, dunque, non è più qualcosa di sovrapposto all’essere ma è l’ipostasi dell’essere. Nessuna sostanza esiste senza un modo modo di esistere, senza ipostasi. Ovviamente, dall’altro lato, nessuna ipostasi esiste senza una sostanza, anzi, è l’ipostasi, la persona che costituisce il principio dell’essere, non il contrario” w: D. Kowalczyk, *Dio esiste perché il Padre esiste. L’ontologia della Persona in Joannis Zizioulas*, Studia Włocławskie, t. 23 (2021), s. 81-102.

⁷⁰ Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, trad. it. di L. Tosti, Milano 2001², s. 13.

Chalcedonu, została wprost zidentyfikowana z wiarą Kościoła katolickiego”⁷¹. Zapytać należy, czy Autor *Medytacji*, podobnie jak poprzedzający go wielki grecki mnich, korzystający w podobny sposób z bogatej spuścizny filozoficznej i teologicznej, nie wnosi pewnego *novum* do współczesnego sposobu myślenia o sensie człowieczeństwa. Wszystko wskazuje na to, że – tak jak Maksym Wyznawca – Karol Wojtyła dokonuje pewnego rodzaju przewrotu w antropologii. Ta swego rodzaju „podwójna rewolucja” (podwójna z tej racji, że zmieniła sposób pojmowania Boga i człowieka), jaką zapoczątkowało pojawienie się Jezusa Chrystusa, a wraz z Nim wkroczenie chrześcijaństwa na arenę historii, została zainicjowana na pierwszych soborach chrystologicznych: w Nicei (325 r.) i w Chalcedonie (451 r.)⁷². Jednakże dopełnieniem tego przewrotu było odkrycie Maksyma Wyznawcy, sformułowane ostatecznie na Soborze Konstantynopolańskim III (681 r.).

Czesław Bartnik zauważa: „Diateletyzm (dwie wole), uznany za dogmat na Soborze w 680/681 r., wyrażał doniosłą ideę humanistyczną, gdyż zakładał pełnię człowieczeństwa Jezusa i bronił godności natury ludzkiej nawet wobec Boga”⁷³. To właśnie w tej wielkiej intuicji Maksyma Wyznawcy wolno poszukiwać inspiracji do pogłębionej refleksji nad wizją antropologiczną papieża Wojtyły. Znamienne jest stwierdzenie Czesława Bartnika, że teologia zaproponowana przez greckiego Ojca Kościoła była szczytowym osiągnięciem chrystologii hellenistycznej i przygotowała grunt pod antropologię personalistyczną⁷⁴. Założenie to znajduje swoje szczególne uzasadnienie w świetle komentarza autorstwa Claudio Moreschiniego do pierwszego pełnego wydania *Ambigua* Maksyma Wyznawcy w języku włoskim.

Według tegoż Autora znajduje się tu istotna wskazówka: mianowicie, nauka greckiego Doktora jest w pełnym tego słowa znaczeniu antropologią teologiczną, skoncentrowaną na Osobie Chrystusa, który stał się człowiekiem, przy czym „prawdziwe bycie człowiekiem odnajdujemy w jego pierwotnej kondycji oraz tej po zmartwychwstaniu Chrystusa, która rekonstruuje tę pierwszą”⁷⁵. Grzech bowiem jest przeciwny naturze ludzkiej i nie jest jej częścią. W ten sposób pokonany zostaje pogląd manichejski, a człowiek – podobnie jak Chrystus – staje się mediatorem (jednakże przez analogię drugiego stopnia) przeciwstawionych sobie na sposób dualistyczny elementów stworzenia, w nim znajdujących swoją harmonię⁷⁶.

⁷¹ H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 38.

⁷² Por. O. G. Cardedal, *Sobór Chalcedoński a istotne kwestie chrystologii dzisiejszej*, *Communio* kol. 11, 1997, s. 93-111.

⁷³ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, dz. cyt., s. 802.

⁷⁴ Por. tamże, s. 802.

⁷⁵ Massimo il Confessore, *Ambigua*, trad. it. di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2014, s. 41.

⁷⁶ Por. tamże, s. 41-42.

Zwrócić należy uwagę na kluczowy wątek, wynikający z Maksymowej refleksji: bowiem Jan Paweł II przy tworzeniu swojej teologii wychodzi od wartości ludzkiego ciała zjednoczonego z duszą, przez co radykalnie polemizuje z manicheizmem⁷⁷. Tu także odnajdujemy pokrewieństwo papieża z antropologiczną wizją Maksyma Wyznawcy, ponieważ to właśnie Autor *Medytacji* zdecydowanie odwołuje się do podobnej intuicji: istota człowieczeństwa jest dana „na początku” (dzieło stworzenia), a swoje dopełnienie znajdzie w eschatonie (zmartwychwstanie).

Upadła ludzka natura nie może być wzorcowa dla rozumienia człowieka w jego cielesnej męskości i kobiecości. Analiza początków stworzenia, oraz wynikające z niej dalekosiężne wnioski sięgające życia wiecznego, wydają się osią wizji Wojtyłowej⁷⁸. Dlatego też – ponieważ zrozumienie wartości człowieka wyróżnia w sposób wyjątkowy Maksyma Wyznawcę – trzeba wnikać głębiej w jego „obronę człowieczeństwa”. Jan Paweł II czyni to przez odkrycie znaczenia ludzkiej cielesności w jej męskości i kobiecości na gruncie personalistycznym, co jest owym znamienym *novum* w myśleniu o człowieku⁷⁹.

Maksym Wyznawca pozostaje więc głównym reprezentantem i wielkim obrońcą chalcedońskiej chrystologii, przy czym – jak już zostało wyżej wspomniane – z całą mocą wystąpił przeciwko błędom monoteizmu. W ten sposób na nowo sformułował naukę o unii hipostatycznej Drugiej Osoby Boskiej. Jak pisze Hans Urs von Balthasar: grecki Ojciec Kościoła, umęczony przez wrogo nastawionego chrześcijańskiego cesarza, „nie oddaje życia za formułę, umiera za centrum wszechświata. Słowo sztandarowe Chalcedonu jest nasieniem, z którego może i musi narodzić się jego *Weltanschauung*: *ασυγχύτως* – bez mieszania, niezmieszany”⁸⁰. Ten wyjątkowy Święty w sposób oryginalny umiał połączyć w jedną spójną wizję najróżniejsze tradycje filozoficzne swojego czasu – nieraz wręcz przeciwstawne – i włączyć je w teologiczną refleksję. Jest znawcą Orygenesowej egzegezy, a jednocześnie umie zdystansować się do wielkiego Aleksandryjczyka; pozostaje gorliwym mnichem tradycji ewagrińskiej (*apatheia*), a zarazem przekracza ją i rozwija (*agape*); wpisuje się w nurt mistyki zainspirowanej koncepcjami neoplatońskimi, a równocześnie jest wierny wyznawanej przez siebie filozofii arystotelesowskiej

⁷⁷ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 140.

⁷⁸ Por. *Meditatio*, 3.

⁷⁹ „La sintesi sessuale, dunque, in Massimo come del resto nella maggior parte dei Padri, resta sovraccarica della tragicità e della disperata dialettica del peccato originale, troppo per poter trovare un posto positivo fra le sintesi del Cristo. *In Christo enim Jesu non est masculum neque femina*. In lui, certo, anche l’unione di uomo e donna conserva quel barlume e riflesso dell’unità dell’amore divino che vi aveva riscontrato l’Areopagita; Massimo, però, non riesce a concederle un senso definitivo e adempiente; in questo ha su di lui il sopravvento la tendenza tipica del pensiero orientale”. Zobacz: H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt., s. 177.

⁸⁰ H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 54.

i stoickiej⁸¹. Geniusz Maksyma Wyznawcy leży u podłoża wielkiej tradycji teologicznej myślicieli złotego wieku średniowiecza (jak choćby Tomasza z Akwinu, czy Dunsza Szkota)⁸², a to właśnie ona wpłynęła decydująco na współczesny sposób postrzegania człowieka jako autonomicznej i wolnej osoby⁸³. Dlatego punktem wyjścia tej refleksji będzie określenie sposobu, w jaki Obrońca Chalcedonu pojmował ideę boskiego Logosu.

W opozycji do poglądów o neoplatońskim zabarwieniu – pojawiających się u wcześniejszych Ojców Kościoła, jak na przykład Dionizego Areopagity czy Grzegorza z Nyssy⁸⁴ – Maksym Wyznawca wprowadza koncepcję rozróżnienia między stworzeniem a Stwórcą i odrzuca ideę emanacji. Unika w ten sposób, z jednej strony – pokusy panteistycznej wizji stworzenia (kosmos zjednoczony z bóstwem), z drugiej zaś – wykorzystuje pojęcie idei, *logoi* w Bogu (Stwórca Autorem stworzenia).

Wszystko ma swój początek we właściwie pojmowanym pochodzeniu samego bytu, gdyż Boga Stwórcę grecki Doktor umieszcza w ponadbytowej rzeczywistości. Jednakże centralnym punktem niniejszej refleksji pozostaje Maksymowa analiza struktury osobowej Logosu, łączącego w sobie dwie natury: boską i ludzką. To w Nim spotykają się osobowo dwa odmienne światy (natury): Boskość i stworzoność. Stąd dopiero można wysnuć wniosek o słusznej autonomii bytu stworzonego wobec Stwórcy (*ασυγχύτως* – bez zmieszania), a w konsekwencji – w jakim sensie mówi się, że osoba ludzka jest osobą, tak jak Osobą jest Bóg.

Maksym Wyznawca wciąż poszukuje ekstatycznej (*ἐκστασις*) wizji stworzenia, odróżniającego się całkowicie od Stwórcy, a jednocześnie – przez oddalenie się od tego, co stworzone – dążącego ku Bogu⁸⁵. To jak próba syntezy dwóch krańcowo odległych rzeczywistości czy też napięcie między Stwórcą a kosmosem, oddalającymi się od siebie, co paradoksalnie skutkuje wciąż ściślejszym zjednoczeniem z inspiracji Stwórcy.

Jeśli refleksja Maksyma stale tłumaczy się poprzez poszukiwanie jedności ekstatycznej w Bogu – poszukiwanie, które dokonuje się poprzez wszystkie królestwa kosmosu, jeśli dla niego koniecznym punktem odniesienia, zmierzającym do celu, jest zawsze progresywna synteza krańców, napięć, ograniczonych różnorodności, wrzuconych w tygiel *Logosu*, z którego ognia powstają z martwych jako mądrość wszechogarniająca i prosta, to wie on jednocześnie – dzięki olśniewającej pewności – że tego rodzaju jedność nie może być

⁸¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 48-49.

⁸² Por. tamże, s. 30.

⁸³ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, dz. cyt., s. 802.

⁸⁴ Por. tamże, s. 100.

⁸⁵ Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 81.

rezultatem jakiegokolwiek jego ascezy czy wysiłku, i że Bóg pozostanie na zawsze nieskończenie Innym niż całościowa idea wszechświata⁸⁶.

Syn Boży, Logos, jego bosko-ludzkie oblicze jest tajemnicą, wokół której ogniskuje się pierwszy paradoks: najdoskonalej pojęta jedność między światem stworzonym a Bogiem. Dokonuje się to nie mimo różnicy, jaka występuje między nimi, ale dokładnie odwrotnie: dokonuje się w niej – wręcz dzięki tej różnicy. Ta permanentna inność, różność Stwórcy i stworzenia, jest gwarantem najpełniejszej Epifanii. Jakby jedno – przez inność drugiego, przez odróżnianie się od niego – najlepiej charakteryzowało, czym najwłaściwiej ono jest samo w sobie⁸⁷. W niezwykłym fragmencie dzieła *Ambigua* Maksym Wyznawca sprowadza wszystko do Logosu i pisze:

[Chrystus] nie został poddany naturze ludzkiej ani nie stał się jej niewolnikiem; kiedy stał się człowiekiem, to raczej On wzniosł razem ze sobą ludzką naturę, czyniąc ją drugą tajemnicą. Pozostał On absolutnie nieuchwytny i objawił, że Jego własne Wcielenie było uprzednio, od wieków zrodzeniem ponadistotowym, bardziej niepojętym niż jakiegokolwiek misterium, ponieważ stało się pojmowalne dzięki niemu [Wcieleniu]. W nim stał się On uchwytne w takiej dokładnie mierze, w jakiej ono samo objawiło się jako nieuchwytnie⁸⁸.

Uderza splot wykluczających się stwierdzeń. Tylko pozornie jednak są one takimi. Prawdziwie trudnym zadaniem jest nie tyle pogodzić przeciwstawne określenia, co przeanalizować jak Logos-Chrystus, objawiający swoją boskość, tym samym daje poznać człowiekowi jego bycie Innym od Stwórcy. Już w tym miejscu chciałoby się zasugerować, że analogicznie trzeba poddać analizie, w jakiej mierze odmienne jest osobowe bytowanie mężczyzny od osobowego bytowania kobiety – nie jedynie w przestrzeni przeżyciowej, ale właśnie co do istoty. Jest to zaproszenie do niezwykle głębokiej refleksji: jak objawia się przeze mnie – mnie takiego, jakim jestem dany sobie w widzialnym doświadczeniu – to, co nieuchwytnie dla tegoż doświadczenia. Czy nie pobrzmiewa tu dalekie echo fenomenologii?

W boskim Logosie zakorzeniona jest pewna logika, mianowicie współprzenikające się, chociaż niezmieszane, dwie natury w jednej Osobie Chrystusa. Natura boska dzięki temu, że nie podlega zmieszaniu się z ludzką naturą, może tym samym najlepiej wskazać na charakter osobowy tejże. Należy przyjrzeć się bliżej powyższej tezie.

⁸⁶ Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 82.

⁸⁷ Por. tamże, s. 82.

⁸⁸ Maksym Wyznawca, *Ambigua*, 91,1048D-1049A, za: H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 82.

Słowa Pawła Apostoła: „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28) Maksym Wyznawca rozumie w ten sposób, że odrzuca bezpośrednią możliwość jakby czegoś w rodzaju rozplynięcia się, czy też zatracenia w Bogu. W przeciwnym wypadku zjednoczenie się stworzenia z Bogiem (które to stworzenie jest niczym w obliczu Stwórcy) groziłoby jakimś wchłonięciem, zatraceniem się w Bogu. Taka wizja zjednoczenia, ostatecznie prowadzącego do swego rodzaju unicestwienia człowieka – wizja dziś akceptowana przez wielu i będąca nawet celem pragnień – dla Maksyma Wyznawcy jest zupełnie nie do przyjęcia. Kłóciłoby się to ostatecznie z samą tajemnicą stworzenia. Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy, a nie – wszystkimi tymi rzeczami⁸⁹. Potrzeba Pośrednika, miejsca⁹⁰, w którym spotkanie stworzenia ze swoim Stwórcą mogłoby się dokonać w sposób bezpieczny: pozwalający stworzonemu bytowi zachować jemu właściwą, istotową tożsamość⁹¹. Człowiek, kochający ideę człowieczeństwa, zaszczerpioną w nim przez samego Stwórcę, nie tyle kocha samego siebie, ile kocha samego Boga przez to, że bytuje w swoim człowieczeństwie. W ten sposób miłość człowieka do Boga (*δια τὸ φιλόθεον*) staje się przebóstwieniem człowieczeństwa, natomiast miłość Stwórcy do człowieka (*δια τὸ φιλόανθρωπον*) staje się uczłowiczeniem Boga. W konsekwencji „odwiecznie i we wszystkim Logos Boga, który jest Bogiem, chce dokonać misterium swojego uczłowiczenia”⁹².

Ta drobiazgowa analiza pozwala na zadanie zasadniczego pytania o sposób istnienia osobowego. Uprozczone rozumienie stwierdzenia, że osoba ludzka istnieje jak Bóg, mogłoby doprowadzić raczej do zaciemnienia obrazu, niż pozwolić na wydobycie jego bogactwa, ponieważ ukryte jest ono w tajemnicy przebóstwionego człowieczeństwa. To wtedy, gdy człowiek jest najbardziej „ludzki” – staje się „osobowy”; natomiast wtedy, kiedy jest „boski” – odzwierciedla osobowy sposób istnienia Boga, pod warunkiem jednak, że paradoksalnie pozostaje całkowicie różny od Stwórcy.

Czyż nie jest to zbyt karkołomny tok myślenia? Hans Urs von Balthasar w komentarzu do myśli Maksyma Wyznawcy wyjaśnia, że Chrystus-Logos to „hipostaza złożona”: jest On absolutnym

⁸⁹ Por. H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt, s. 105.

⁹⁰ „Massimo concepisce il *Logos* come la seconda persona di Dio e, nel contempo, come il «luogo» delle idee divine [...]. Questo è un motivo che risuona già più volte in Massimo, ma che dovrà attendere Scoto Eriugena per divenire egemone, mascherando la visione cristiana del cosmo col rivestimento d'un panteismo neoplatonico, a cui Massimo resta sostanzialmente estraneo”, tamże, s. 101.

⁹¹ H. Urs von Balthasar pisze o człowieku, że „Poiché egli origina dal nulla, nella sua pur così grande somiglianza con l'immagine originaria mantiene sempre l'ineliminabile e ancor più grande dissomiglianza rispetto a Dio. Non può diventare più simile a Dio dimenticandosi vieppiù della sua provenienza per assumere sempre più il modo di essere di Dio; egli adempie invece la sua destinazione nella misura in cui tende ad essere la sua immagine e somiglianza restando nella distanza”, w: *Gli stati di vita del cristiano*, trad. it. di E. Babini, Jaca Book, Milano 1996, s. 61-62.

⁹² Maksym Wyznawca, *Ambigua* 91, 1084BC, za: H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt, s. 108.

wyjątkiem, naturą jedyną w swoim rodzaju, ponieważ przyjęcie natury ludzkiej nie mogło w jakikolwiek sposób wpłynąć na ukonstytuowanie się w nowy sposób natury boskiej. Jako więc natura jedyna w swoim rodzaju (*μονωτατος*) stanowi jedność poza wszelką naturą. I właśnie ta jedność hipostatyczna poza wszelką naturą pozwala być zarówno: z jednej strony „wspólnaturalnym” (por. w jęz. włoskim: *connaturale*) z naturą Ojca, tak z drugiej strony – z naturą człowieka. Jak dodaje Hans Urs von Balthasar: podczas gdy w ludzkiej naturze pozostaje czymś normalnym, że działanie duszy jest sprzężone i powiązane z analogicznym działaniem ze strony ciała – tak, że jedno jest jakby włączone w działanie drugiego – tak w Chrystusie (biorąc pod uwagę unię hipostatyczną), jest to wykluczone. Ta „nie-korespondencja” – jak pisze szwajcarski teolog – gwarantuje, że natura ludzka nie gubi niczego ze swojego charakteru w naturze boskiej⁹³. Dlatego należy twierdzić, że wszystko to, co podczas swojej ziemskiej egzystencji czyni Chrystus jako Bóg, w żaden sposób nie unicestwia jego autentycznie ludzkiego wymiaru bytowania. Ten paradoks zamyka się w zdaniu: „boskość Jego [Chrystusa] działania jest definitywnie zagwarantowana w jego niepomniejszonej i nietkniętej autentyczności bycia człowiekiem. To właśnie Jego mówienie, oddychanie, wędrowanie, uczucie głodu, jedzenie, pragnienie, picie, spanie, płkanie, martwienie się jest tym, w czym najbardziej objawia się Bóg”⁹⁴. To niezwykle: dwie tak odległe rzeczywistości – boska i ludzka, zjednoczone są w jednej Osobie Chrystusa w tym celu, by nawzajem wyraziściej siebie określały właśnie dzięki całkowitej odmienności.

W refleksji Jana Pawła II odmiennność ta przekładać się będzie na analogicznie rozumianą odmiennność mężczyzny i kobiety, dzięki której obydwójce nie tylko odnajdują w pełni siebie, ale i upodabniają się w swojej relacji do Trójosobowego Boga. Idea komplementarności, prowadząca nieuchronnie ku komunii osób – współprzenikania się pierwiastka męskiego i żeńskiego – przenosi w samo centrum komunii w Bogu. Papież nazywa to „treścią Jego [Boga] wewnętrznego życia”⁹⁵. I chociaż sam termin *komplementarność* nie pada w tekście *Medytacji*, to jednak jego użycie usprawiedliwione jest stwierdzeniem o dwoistości ludzkiej natury, zaczerpniętym z *Katechez*.

Rozumienie to, czyli szukanie ludzkiej tożsamości tego, który od początku jest «samotny» [Adam], zawsze musi prowadzić poprzez dwoistość, «komunię» i wspólnotę. Prowadzi ono – w świetle Rdz 2,23 – poprzez męskość i kobiecość jako dwa «wcielenia» tej samej metafizycznie samotnej wobec Boga i w świecie istoty – wzajemnie dopełniające się sposoby «bycia ciałem» i zarazem bycia człowiekiem – jako dwa komplementarne wymiary samoświadomości i samostanowienia, a zarazem dwa komplementarne poczucia sensu ciała⁹⁶.

⁹³ Por. H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt., s. 212.

⁹⁴ Tamże, s. 225.

⁹⁵ *Meditatio*, 2.

⁹⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 35.

Oto „*Magna Charta* ludzkiej natury” jako obrazu niewysłowionej tajemnicy Trójjedynego Boga – jak doskonale zaobserwował to Karl Barth⁹⁷. Sama tajemnica owej komplementarności objawia się w pełni w relacji między mężczyzną a kobietą, w relacji zdeterminowanej różnicą płci, a więc uwarunkowanej cielesnie. Jakąż wartość zyskuje tu „bycie ciałem” mężczyzny i kobiety!

Jose Noriega nie obawia się napisać, że „ciało ludzkie zawiera w sobie samym tajemnicę. Seksualność domaga się komplementarności jako wymogu ontologicznego: człowiek nie egzystuje w samotności, ale w relacji”⁹⁸. Warto zwrócić uwagę: seksualność włączona jest w istotę bytu. Nie wystarczy wobec tego powiedzieć: jestem człowiekiem – i w ten sposób jestem podobny do Boga. Dlatego cielesna komplementarność mężczyzny i kobiety w jednym człowieczeństwie oraz jej wewnętrzne znaczenie będą przedmiotem dalszych badań.

1.1.3. Komunia osób – w Trójcy Świętej, w stworzeniu

W kręgu zainteresowania niniejszej pracy pozostaje tajemnica Osób w Trójcy Świętej w kontekście myśli Karola Wojtyły. W tej przedziwnej grze znaczeń między tym, co boskie a tym, co ludzkie, celem będzie wskazanie – za pomocą języka Autora *Medytacji* – na racje potwierdzające przyjęty tok rozumowania. Dla przypomnienia: Trójosobowa relacja w Jedynym Bogu jest pierwowzorem relacji między mężczyzną a kobietą. Robert Woźniak zaznacza, że „tajemnica trynitarna jest gramatyką całej teologii”, dlatego „każda kwestia teologiczna, czy to dogmatyczna, czy moralna, czy też pastoralna, powinna być budowana w oparciu o wyraźny schemat trynitarny”⁹⁹. Wynika stąd istotny wniosek: wszelka relacja osobowa, oparta na komplementarności, musi mieć odzwierciedlenie w tajemnicy trynitarnej. W ostatniej refleksji komplementarność ta rozważana była jako obecna w bosko-ludzkim wymiarze zjednoczenia osób w Logosie. Analogiczną zasadę obserwuje się też między Stwórcą a stworzeniem (kosmosem)¹⁰⁰. Rodzi się zatem pytanie o rodzaj relacji międzyosobowej w Trójcy Świętej: czy ona także charakteryzuje się podobną komplementarnością.

Relację mężczyzny i kobiety należy umieścić w tej samej perspektywie. Nie można jednocześnie dopuścić jakiegokolwiek innego rozumienia tejże relacji, jak tylko opierającej się na jedynej orientacji (nie można więc mówić o wielości orientacji). Jeżeli prawdą jest, że relacje

⁹⁷ Por. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik, III*, 2, Zollikon-Zürich 1950, s. 35.

⁹⁸ J. Noriega, *Il destino dell'eros*, trad. it. di V. Moggi, EDB, Bologna 2006, s. 302.

⁹⁹ R. J. Woźniak, *Chrystocentryzm teologii chrześcijańskiej: chrystologiczna gramatyka kościelnego wyznania wiary w perspektywie trynitarnej*, *Analecta Cracoviensia*, t. 38/39 (2006/2007), s. 367-394.

¹⁰⁰ Por. interesująca interpretacja Włodzimierza Sołowjowa, w: *Sens miłości*, przeł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2002, s. 43-44.

osobowe w Bogu są jednoznaczne, zyskuje się mocne podstawy do tego, by sądzić, że jedyną możliwą „orientacją” pozostaje tylko relacja oparta na komplementarności męskości i kobiecości. W ten sposób wchodzi się w tajemnicę relacji międzyosobowej w Bogu Trójjedynym.

Czesław Bartnik, poddający refleksji tajemnicę Trójcy Świętej na podstawie modelu personalistycznego, pisze:

Istnienie personalne jest prapierwotną syntezą jaźni i substancji. Jego przyjęcie zatem chroni z jednej strony przed subiektywizmem prozopoicznym, a z drugiej przed reizmem egzystencjalnym. Trójca jest istnieniowo-jaźniowa, czyli obiektywno-subiektywna nie przez proste zestawienie tych dwu sfer, lecz przez ich wewnętrzne przejście wzajemne, które jest osobotwórcze (*prosopopoiia, prosopopoiesis trinitaria*)¹⁰¹.

Zanim zostanie poddany analizie powyższy cytat, trzeba najpierw zastrzec – by uniknąć zarzutu „psychologizacji”, czy też pewnego rodzaju „antropomorfizmu trynitarnego” (podnoszonego przez niektórych teologów)¹⁰² – jak należy rozumieć samą ideę Trójjedynego, zjednoczonego w naturze boskiej. Wspominany już wcześniej Maksym Wyznawca w sposób radykalny objaśnia tę tajemnicę: ucieka się najpierw do obrazu Przemienienia Chrystusa na górze Tabor. Oblicze jaśniejącego Zbawiciela symbolizuje mistycznie pojmowaną teologię apofatyczną. Kontemplowana natura boska, właśnie z tej racji, że chociaż ukazana została na sposób widzialny, to jednak pozostaje ponad (poza) wszelkim poznaniem i przekracza wszelkie odczuwanie. Dzieje się tak, ponieważ jest nieskończenie niedostępna, przekraczająca wszystko, co nieskończone. Niemożliwe, żeby stworzenia nawet w minimalny i najodleglejszy sposób poznały, na czym polega istotowa zasada jedności, przejawiającej się w troistości.

Z całym radykalizmem Maksym Wyznawca podkreśla: *najładniejsze* (w tłumaczeniu Hansa Ursa von Balthasara) z istniejących stworzeń nie jest powołane bowiem, by pojąć, kim jest Niestworzony, jak również temu, co ograniczone, nie jest dane ogarnąć tego, kim jest Nieogarniony¹⁰³. Jednak aby nie popaść w błąd całkowitej negacji, tak znamiennej dla teologii apofatycznej (w wyniku czego trzeba by zakończyć w tym miejscu wszelkie refleksje intelektualne na temat tajemnicy Trójcy Świętej) w dalszym ciągu rozważań grecki teolog precyzyjnie wyjaśnia, że – dzięki objawieniu Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym, który zostaje posłany – o Bogu można powiedzieć, że jest trojakim, osobowym sposobem istnienia jednej natury (*τρόπος ὑπόρρεως*). W takim razie, wobec tajemnicy przekraczającej wszystko, co stworzone, nie wolno

¹⁰¹ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, dz. cyt., s. 237.

¹⁰² Tamże, s. 238.

¹⁰³ Por. Maksym Wyznawca, *Ambigua* 91, 1168AB, za: H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt., s. 85.

ulegać „rzeczywistości fenomenicznej”, grożącej uproszczoną wizją misterium trynitarnego, tłumaczonego jedynie za pomocą doświadczenia danego stworzeniu. Trójca przez ekonomię zbawienia dana jest strukturze poznawczej każdego stworzenia w sposób, w jaki ono jest zdolne tę tajemnicę pojąć¹⁰⁴. Doskonale ujął to Hans Urs von Balthasar w swojej definicji ubóstwa duchowego: „doskonałe, błogosławione ubóstwo jest dopiero w Bogu, żadna przecież Osoba Boża nie pragnie zachować czegoś dla siebie samej, lecz wszystko, całe Bóstwo, oddaje pozostałym Osobom”¹⁰⁵.

Na podstawie tego założenia można poddać refleksji cytowaną już definicję trynitarną Czesława Bartnika. Za punkt wyjścia trzeba wziąć personalistyczną wykładnię Karola Wojtyły, znajdującą się w *Medytacji o bezinteresownym darze*.

Jan Paweł II w opisie stworzenia człowieka z Księgi Rodzaju 1,26-27 wskazuje, że termin „stworzył” należy rozumieć bardziej jeszcze jako „obdarował”, co znaczy, że „człowiek od początku jest dany drugiemu człowiekowi przez Boga”¹⁰⁶. To fundamentalne stwierdzenie potwierdzone zostało w punkcie drugim *Medytacji* przez cytat z dokumentu soborowego *Gaudium et spes* 24: mianowicie, że człowiek jest jedynym stworzeniem, które może urzeczywistnić siebie tylko przez «bezinteresowny dar». Zwraca uwagę radykalne wyrażenie prawdy o człowieku – jest on jedynym stworzeniem, które właśnie tak spełnia siebie¹⁰⁷. Z tego można wysnuć wniosek, że żadne inne stworzenie, oprócz człowieka, nie spełnia siebie, swojego powołania inaczej niż na drodze stawania się bezinteresownym darem dla drugiego. W konsekwencji trzeba więc stwierdzić, że bytowanie w naturze ludzkiej musi mieć wymiar komunijny. W przeciwnym razie człowiek – gdy istnieje w samotności – nie jest w stanie ani zrozumieć kim jest, ani odnaleźć swojej pełni. Trzeba zatem dodać, że jeśli żadne stworzenie, z wyjątkiem człowieka, nie jest powołane do wyrażenia sensu swojego bytowania w wymiarze komunii, to jednocześnie ta wyjątkowość musi prowadzić ku jakiemuś ukrytemu znaczeniu, wskazywać na rys rzeczywistości innej niż stworzona.

Autor *Medytacji* odnosi się do powyższego kontekstu i stawia tezę: Tylko ten może stawiać się bezinteresownym darem dla drugich, kto sam siebie posiada. W taki sposób bytuje Bóg w niewysłowionej tajemnicy swego wewnętrznego życia. Człowiek też został wezwany od początku do podobnego bytowania. Dlatego Bóg stworzył go mężczyzną i niewiastą¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Por. H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt., s. 85.

¹⁰⁵ H. Urs von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 2014², s. 22.

¹⁰⁶ *Meditatio*, 1.

¹⁰⁷ „Konstytucja *Gaudium et spes* jest więc w swej istocie wykładem chrześcijańskiej antropologii”, w: J. Kupczak, *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, *Ethos*, 2002, nr 3/4, s. 128-140.

¹⁰⁸ *Meditatio*, 2.

Trzeba zwrócić uwagę, że tajemnica wewnętrznego życia Boga jest „niewysłowiona”, a więc niedająca się wyrazić słowem. Jedynie człowiek, powołany do istnienia w jedności dwojga, może wejrzeć w głąb tej tajemnicy. Stąd należy zbadać, na czym owa komunijna relacja polega, w czym tkwi jej oryginalność. Poprzednie dwa punkty ukazały wagę istnienia człowieczeństwa jako bytu osobowego, a także znaczenie komplementarności. Z połączenia tych dwóch charakterystycznych wymiarów rodzi się możliwość stawania się darem dla drugiego, co ostatecznie realizuje się przez komunie osób. To właśnie odkrycie owego *communio personarum* jest jedną z istotnych cech nauczania Jana Pawła II. Jego personalistyczna wizja opiera się na stwierdzeniu, że aby stawać się w pełni osobą, muszę nauczyć się dawać siebie drugiemu. Ale bycie darem – w dodatku bezinteresownym – domaga się wpierw tego, co papież nazywa posiadaniem siebie czy też samopanowaniem.

Autor *Osoby i czynu* posługuje się określeniem: *integracja osoby w czynie* i kojarzy je z realizacją transcendencji tejże osoby. Działanie człowieka jest tu decydujące, ono bowiem pozwala dostrzec, czy można mówić o objawieniu się osoby i czy dokonuje się ono w sposób dojrzały, godny bytu osobowego. Wobec tego działanie osobowe ma „charakter autentycznego samostanowienia”¹⁰⁹, co świadczy równocześnie o tym, że człowiek przekracza siebie, transcenduje siebie, a to „pociąga za sobą integrację w polu zarówno ludzkiej somatyki, jak i psychiki”¹¹⁰. Powraca ważna obserwacja Karola Wojtyły: wyraźnie zaznacza on, że integracja nie dotyczy jedynie wymiaru wolitywnego – tak jakby wyłącznie wola jako władza miała stanowić o ludzkim (osobowym) wymiarze czynu – ale, że wola zakorzeniona jest w osobie jako pewnej całości, łącznie z wymiarem cielesno-psychologicznym¹¹¹. Tak rozumiana natura człowieka, zintegrowana na każdej płaszczyźnie, pozwala odsłonić znaczenie bezinteresownego daru jako uczestniczenia w człowieczeństwie drugiego. Tylko w pełni dojrzała osoba może właściwie pojąć sens słów: „nic, co ludzkie, nie jest mi obce”. Wypada w tym miejscu przytoczyć polemikę, którą Karol Wojtyła podjął z poglądem, jakoby człowiek poznawał siebie jako osobę w wyniku uprzedzającej relacji z drugim¹¹². Należałoby stąd wysnuć wniosek, że dopiero wejście w relację z bliźnim, spotkanie z obliczem drugiego, odsłania człowieka człowiekowi jako osobę

¹⁰⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 304.

¹¹⁰ Tamże, s. 305.

¹¹¹ Por. tamże, s. 307.

¹¹² Por. dodatek do *Osoba i czyn*, gdzie Wojtyła przytacza argumentację L. Kuca. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 365.

(pobrzmiewa tu pogląd Emmanuela Lévinasa)¹¹³. Autor *Osoby i czynu* po przeanalizowaniu takiego argumentu pozostaje na stanowisku, że

gruntowne poznanie podmiotu w nim samym (osoby poprzez czyn) otwiera drogę do gruntowniejszego zrozumienia ludzkiej intersubiektywności. Bez takich kategorii jak «samo-posiadanie» czy «samo-panowanie» nigdy nie potrafimy we właściwej proporcji zrozumieć osoby w relacji do innych osób¹¹⁴.

Intersubiektywność – czyli wspomniana już zdolność do uczestnictwa w człowieczeństwie drugiego – nie tylko jest uwarunkowana spotkaniem z drugim, lecz także każe postawić pytanie o jakość tego spotkania. Nie każde spotkanie z drugim pozwoli mi na uchwycenie go we „właściwych proporcjach” – w całej prawdzie, bez redukowania go do czegoś poniżej bytu osobowego. Jeżeli zabraknie istotnej „jakości” w spotkaniu z bliźnim, człowiek nie wyłoni się w pełni jako osoba. O tej „jakości” stanowi tylko miłość, która warunkuje dialog i musi być jego zasadą, aby można było mówić, że „ja” tworzy się w relacji do „ty”¹¹⁵. Karol Wojtyła mówi nawet, że prawdziwa miłość ma moc odradzającą człowieka, „daje mu poczucie wewnętrznego bogactwa, wewnętrznej płodności i twórczości”¹¹⁶. To wewnętrzne odradzanie, płodność i twórczość przejawia się w niezwykłym stwierdzeniu Autora, które trzeba w tym miejscu przytoczyć:

Miłujący nie jest w stanie umiłowanej osoby obdarzyć życiem nieśmiertelnym, chociaż miłując ją pragnie go dla niej i niewątpliwie by ją nim obdarzył, gdyby był wszechmocny. To także powód, dla którego «chce dla niej właściwie Boga». Narzucający się doświadczalnie związek miłości z afirmacją życia (istnienia) domaga się – w wyniku metafizycznej interpretacji – uznania, że śmierć istnień osobowych w perspektywie Stwórczej Miłości może być tylko przejściem do wyższej formy życia. *Morte fortius caritas*¹¹⁷.

W powyższych słowach odsłania się pełna skala wartości osobowej każdego człowieka. W jakiś sposób osoba ludzka sięga nieśmiertelności, postuluje ją. W tym ukryta jest jej nieskończona wartość. Wzmianka o „Stwórczej Miłości” prowadzi ku odkryciu Dawcy tejże miłości. Wypada zacytować ewangeliczne przykazanie miłości, pozostawione nam przez

¹¹³ E. Lévinas stwierdza: „Bliźni obchodzi mnie, zanim mogę o tym zadecydować, zanim podejmę jakiekolwiek zaangażowanie albo zanim się z niego wycofam [...]. Świadomość nie wkracza między mnie i bliźniego, a w każdym razie przynajmniej pojawia się na bazie owej uprzedniej relacji”. Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 145-146.

¹¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., przypis 74, s. 310.

¹¹⁵ Por. B. Wiczorek, *Personalizm Jana Pawła II w dialogu z filozofami XX wieku*, w: Jan Paweł II. *Miara wielkości człowieka*, pod red. D. Żukowskiej-Gardzińskiej, dz. cyt., s. 274.

¹¹⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 123.

¹¹⁷ Tamże, przypis 39 ze s. 123.

Chrystusa Pana w Wieczerniku: „Miłujcie się wzajemnie, tak jak ja was umiłowalem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,12-13). Jeżeli miarą uczestniczenia w człowieczeństwie drugiego jest miłość bliźniego, to jednocześnie miarę tę wyznacza – przez samo-posiadanie i samo-panowanie – sam Jezus Chrystus w swoim bogocząłowieczeństwie. Dlatego wymaganie: „jak ja was umiłowalem” nie przekracza możliwości człowieka, ale – wręcz przeciwnie – staje się wezwaniem do pełni tegoż człowieczeństwa.

Człowiek chce trwać wiecznie i ten sam człowiek wszystkich czasów tęskni za spełnieniem się tego pragnienia i szuka sposobów jego realizacji. Czyż i w tym wypadku nie mamy do czynienia – według wcześniej cytowanych słów *Medytacji* – z „wewnętrznym życiem Boga”? Potwierdza to z pewnością dodatkowo owo „miłujcie się wzajemnie” wypowiedziane przez Pana, a – co znamienne – nie ma większej miłości od oddania życia za przyjaciół. Paradoksalnie to „oddanie życia za” świadczy o przekroczeniu bram śmierci przez miłość. Można więc w kontekście słów Chrystusa mówić o największym przykazaniu: miłości do przyjaciół, do tych, których istnienia pragniemy tak jak swojego. Dopiero w obliczu tak pojętej relacji można mówić o pełnym rozumieniu zwrotu „komunia osób”. We wzajemnej miłości braci, w zdolności do doskonałej intersubiektywności, charakterystycznej dopiero dla życia wiecznego, „rzeczywistość eschatologiczna stanie się źródłem doskonałego urzeczywistnienia «porządku trynitarnego» w stworzonym świecie osób”¹¹⁸. To *communio personarum* w sposób najbardziej właściwy stanowi o podobieństwie człowieczeństwa do tajemnicy Trójcy Świętej. Czy jest to jednak wystarczająca odpowiedź na pytanie: na jakiej zasadzie komunია osób realizuje się wewnątrz życia Trójcy Świętej? Pojawia się tu pewna trudność. W przypadku stworzeń – osób, więc także ich komunii, ma się do czynienia z kategorią konieczności, która nie może mieć miejsca w Bogu. Otóż osoba ludzka – w odróżnieniu od boskiej – nie wybiera w sposób wolny swojego sposobu istnienia. Jest jej dane stawać się mężczyzną lub kobietą. W tym znaczeniu stworzenie odróżnia się od Stwórcy. Stwórca jest absolutnie wolny od konieczności naznaczonej płcią. To tu rodzi się wątpliwość, czy wystarczy stwierdzić, że zasadą życia wewnętrznego Trójcy Świętej jest komunია osób, jednakże pojmowana według ludzkich kryteriów związanych z dwoistością płciową. Innymi słowy powstaje pytanie o najgłębszy sens *communio personarum*, którego źródło upatruje się w Trójosobowej relacji w Bogu Jedynym.

Czas powrócić do zacytowanego wcześniej tekstu Czesława Bartnika o tym, jak należy rozumieć istnienie personalne Trójjedynego Boga. Treść relacji interpersonalnych między Osobami Bożymi należy zinterpretować – w nawiązaniu do Wojtyłowej nauki o doskonałym

¹¹⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 212.

samo-panowaniu i samo-posiadaniu osoby w czynie – jako doskonałe panowanie w sobie samej każdej z Osób Boskich oraz pełne samoposiadanie w ich wzajemnych relacjach. Oto centrum dotychczasowych refleksji: jak to możliwe, by o relacjach Osób w Trójjedynym Bogu mówić językiem ludzkiej komplementarności.

W świecie osób stworzonych – mężczyzny i kobiety, jest to ewidentne i ogniskuje się wokół różnicy płci. Natomiast w tajemnicy Trójjedynego Boga nie ma mowy o tego typu komplementarności. Nie można sugerować jakiegokolwiek zawłaszczenia osób przez relację, ponieważ to nie człowiek sam, lecz Inny wyznacza miarę tej relacji (subiektywizm prozopoiczny). Wyklucza to również skrajny indywidualizm poza wszelką relacją, jak to ma miejsce w wizji opartej na pojmowaniu czysto ontologicznym Osób Boskich (reizm egzystencjalny). Uderza jedno stwierdzenie: Osoby Boskie w relacjach są bytem istnieniowo-jaźniowym, czyli obiektywnie-subiektywnym, nie na zasadzie zestawienia tych dwu rzeczywistości, ale przez przechodzenie jednego w drugie. Można tu użyć określenia: komunijny wymiar istnienia. Jak wiadomo, komunია zakłada wzajemne przenikanie czy udzielanie się bytów. Dlatego w pełni uzasadnione jest nazwanie tej relacji *współprzenikaniem się Osób w Bogu (perichoresis)*, a zarazem *uosobowieniem trynitarnym (prosopopoiesis trinitaria)* – z pewnym jednakże zastrzeżeniem.

Aby doprecyzować powyższą tezę, sięgnąć trzeba do myśli Joannisa Zizioulasa, prawosławnego teologa, metropolity tytularnego Pergamonu, o którym Yves Congar pisze, że jest jednym z najbardziej oryginalnych i najgłębszych teologów naszej epoki. Dariusz Kowalczyk w swoim artykule *Dio esiste perché il Padre esiste. L'ontologia della Persona in Joannis Zizioulas* analizuje poglądy Zizioulasa i stwierdza, że to Ojcowie Kapadoccy dokonali swego rodzaju rewolucji personalistycznej. Zauważyli oni, że stworzenie świata nie dokonało się z powodu koniecznej emanacji substancji Boga, ale jest wynikiem osobowego i wolnego aktu stwórczego. Stworzenie świata nie może być kojarzone z jakąś koniecznością motywowaną ontologicznie¹¹⁹.

To założenie leży u podstaw całej refleksji. Zwraca uwagę fakt, że kojarzy się z poglądem Karola Wojtyły o bezinteresownym darze, do którego zdolna jest tylko osoba wolna, a więc taka, która sama siebie posiada. Wolność jest więc charakterystyką osoby i warunkiem relacji. Joannis Zizioulas zauważa, że wolność absolutna jest imieniem Boga, bowiem tylko byt niestworzony nie jest związany żadną koniecznością, także koniecznością istnienia. Jednak wolność tak pojęta nie może być zakorzeniona w boskiej substancji, lecz ma swoje źródło w Osobie Ojca¹²⁰. Powraca w tym miejscu termin *τρόπος ὑπαρξεως*: sposób, w jaki osobowo bytuje, egzystuje osoba.

¹¹⁹ Por. D. Kowalczyk, *Dio esiste perché il Padre esiste. L'ontologia della Persona in Joannis Zizioulas*, art. cyt., s. 84.

¹²⁰ Tamże, s. 81-102.

Jak wiadomo, określenia tego użył wcześniej Maksym Wyznawca. Otóż doskonała wolność opiera się na osobowym sposobie istnienia jako Ojciec, Syn i Duch, a nie na boskiej substancji. Jest to doniosłe stwierdzenie, ponieważ tylko w ten sposób człowiek może mieć nadzieję na przebóstwioną wolność (*theosis*). Nie wynika ona bowiem z jego stworzonej i ograniczonej natury (natura człowieka nie ulegnie zmianie w życiu przyszłym), ale z bycia na sposób osobowy, który w człowieku przekracza granice czystej natury. Joannis Zizioulas pisze: „Theosis nie ma sensu, jeśli nie ma się do czynienia z uwolnieniem człowieka od priorytetu substancji nad osobą”¹²¹. Wolność doskonała człowieczeństwa nie może być zakorzeniona w naturze boskiej, bo tej istotowo nie jest się w stanie nigdy osiągnąć, ale dokonuje się w bytowaniu jako osoba. Tu boski i ludzki wymiar się spotykają. Stąd w dalszej refleksji główny akcent położony jest na relację z Innym. Osoba nie istnieje bez odniesienia do innego, do innej osoby. Nie może wobec tego zaistnieć jakakolwiek relacja międzyosobowa bez odmienności¹²². Ta „odmienność” jest głównym punktem zainteresowania w niniejszej refleksji, bowiem każe zapytać o rozumienie komplementarności, warunkującej komunie Osób boskich.

W *Medytacji* Jan Paweł II stwierdza, że „tylko ten może stawać się bezinteresownym darem dla drugich, kto sam siebie posiada”. To wyraźne nawiązanie do absolutnej wolności Osób w Bogu, ponieważ tylko doskonała wolność pozwala na zrozumienie określenia: Bóg jest miłością. Według Joannisa Zizioulasa, Bóg musi być całkowicie wolny, w przeciwnym wypadku bowiem miłość stałaby się koniecznością, a to wprowadziłoby sprzeczność samą w sobie. Miłość nie może być wymuszona żadną koniecznością¹²³. Następnie papież dodaje: „W taki sposób bytuje Bóg w niewysłowionej tajemnicy swego wewnętrznego życia”. Możliwość absolutnego oddania siebie drugiemu jest zasadą domagającą się bytowania w obecności Innego. Czy można tu mówić o komplementarności osób?

Medytacja nie pozostawia wątpliwości: „Dlatego Bóg stworzył go mężczyzną i niewiastą”¹²⁴. Warto zwrócić uwagę na użyte przez papieża: „stworzył go”. Jest tu mowa o jednostkowym człowieczeństwie, jednakże w swoich *Katechezach* Jan Paweł II pisze, że „człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże

¹²¹ Za D. Kowalczyk: J. Zizioulas, *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, trad. it. di M. Campatelli, Lipa, Roma 2018, s. 12.

¹²² Por. D. Kowalczyk, *Dio esiste perché il Padre esiste. L'ontologia della Persona in Joannis Zizioulas*, art. cyt., s. 87.

¹²³ J. Zizioulas pisze, że teologia zachodnia „ociera się o niebezpieczeństwo niedoceny konstytutywnej roli, jaką wolność i odmienność grają w jedności Boga”, za D. Kowalczyk, *Dio esiste perché il Padre esiste. L'ontologia della Persona in Joannis Zizioulas*, art. cyt., s. 89.

¹²⁴ *Meditatio*, 2.

«od początku» nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska Komunia Osób»¹²⁵.

Dariusz Kowalczyk, komentujący myśl teologiczną Joannisa Zizioulasa, przypomni – za Ryszardem od św. Wiktora – że osoby są absolutnie „incommunicabilis” – nieprzekazywalne. Wychodzi od tego założenia i dodaje, że tak pojmowana tożsamość osobowa nie byłaby możliwa do zrozumienia bez przyjęcia zasady o odmienności bytu przy jednoczesnym odniesieniu siebie do Innego. Ponieważ tylko wtedy, gdy potwierdzam moją tożsamość wobec wolności Innego, potwierdzam samego siebie. Przy czym tak pojmowana tożsamość osobowa nie jest jedynie odmiennością psychologiczną Osób w Bogu, lecz odmiennością ontologiczną¹²⁶.

Autor wyżej wspomnianego artykułu doprowadza do następującej konkluzji: „Bóg jest miłością, ponieważ jest wolnością dla Innego i jest wolnością bycia Innym”¹²⁷. Dotyka się tu kwestii odmienności trzech osób Boskich, co w konsekwencji prowadzi do stwierdzenia ich komplementarności. Ojciec, Syn i Duch Święty muszą być kompletnie, całkowicie Inni wobec siebie nawzajem, różni, by móc siebie wzajemnie potwierdzać jako Osoby. W Bogu indywidualne istnienie nie warunkuje relacji, jak ma to miejsce w ludzkim świecie. Ojciec odwiecznie chce Syna i Ducha, a Syn w odpowiedzi odwiecznie pragnie Ojca i Ducha. Duch natomiast odwiecznie potwierdza siebie samego, potwierdzając Ojca i Syna¹²⁸. Kluczowe jest zrozumienie, że Osoba Ojca, Osoba Syna i Osoba Ducha Świętego są absolutnie Innymi względem siebie, a Inność tę poświadcza sposób relacjonowania się tychże Osób Boskich. Tu na powrót spotyka się myśl Czesława Bartnika, że mianowicie: „Trójca jest istnieniowo-jaźniowa, czyli obiektywno-subiektywna nie przez proste zestawienie tych dwu sfer, lecz przez ich wewnętrzne przejście wzajemne, które jest osobotwórcze”¹²⁹.

Tym więc, co pozwala zbliżyć się do tajemnicy dynamiki wewnętrznego życia Trójcy Świętej, jest pojęcie miłości komunijnej, wynikającej z komplementarności doskonale wolnych Osób Boskich. To ona warunkuje, że te dwie rzeczywistości: obiektywna i subiektywna, nie wykluczają się wzajemnie, ale przenikają i stają się jednocześnie osobotwórcze.

Joseph Ratzinger, komentujący postanowienia Soboru Konstantynopolitańskiego III, mówi, że „najwyższa jedność, jaka istnieje, jedność Boga, nie jest jednością tego, co niepodzielone

¹²⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 33.

¹²⁶ Por. D. Kowalczyk, *Dio esiste perché il Padre esiste. L'ontologia della Persona in Joannis Zizioulas*, art. cyt., s. 89.

¹²⁷ Tamże, s. 81-102.

¹²⁸ Por. tamże, s. 81-102.

¹²⁹ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, dz. cyt., s. 237.

i nieodróżnialne, lecz jednością w formie komunii – jednością, którą tworzy i którą jest miłość”¹³⁰. Dochodzi się w ten sposób do punktu kulminacyjnego: jedność nie zasadza się na nieodróżnialności, jakby miała polegać na pewnego rodzaju zlanii się w jedno. Pobrzmiewa tu echo myśli teologicznej Maksyma Wyznawcy, który doprecyzował naukę o relacjach zachodzących między Osobami Trójcy Świętej na bazie refleksji teologicznej o Wcieleniu. Pojęcie jedności, która nie jest podobieństwem czy utożsamieniem, pozwala na odkrycie jedności ocalającej Inność¹³¹. Dlatego cytowany wcześniej Hans Urs von Balthasar pisze, że Maksym Wyznawca przez odkrywczą interpretację *ασυγχύτως* (bez zmieszania, niezmieszany) oddaje życie za centrum wszechświata¹³².

W konkluzji można powiedzieć, że *ασυγχύτως* w interpretacji Maksyma Wyznawcy wskazuje na komplementarność Osób w Bogu – komunię osobotwórczą. Wcześniejsze rozważania, dotyczące świata osób stworzonych, doprowadziły do tego samego stwierdzenia: bytowanie człowieka na sposób komunii osobowej jest realizacją istnienia osób stworzonych w całej ich odmienności czy też autonomiczności¹³³. Toteż ostatecznie relacja miłości, objawiająca się w komunii mężczyzny i kobiety, może być odniesieniem, w jaki sposób należy pojmować owo papieskie „wewnętrzne życie Boga”, wspomniane w *Medytacji*. Z tej przyczyny zbadanie głębi znaczeń, jakie niesie *communio personarum*, objawiające się w jedności dwojga – mężczyzny i kobiety, będzie przedmiotem dalszej refleksji w następnej części niniejszego rozdziału.

1.2. AMOR COMPLACENTIAE

Nie wystarczy powiedzieć o Bogu, że jest miłością. Jan Paweł II w analizowanej *Medytacji* podpowiada, o jakiego rodzaju miłości przede wszystkim mowa i co można o tej miłości powiedzieć w kontekście doświadczenia relacji między mężczyzną a kobietą. Stąd rozważania tej części pierwszego rozdziału zogniskują się na oryginalnym sformułowaniu Autora *Medytacji*: *Amor complacentiae* – miłość upodobania.

W zrozumieniu całej głębi znaczenia powyższego terminu pomogą pytania: jak Jan Paweł II rozumie miłość upodobania, co w niej jest specyficznego. Czy wolno mówić w tym kontekście o takich pojęciach jak *eros* i *agape*? Zapytać także należy o wzajemny stosunek tych dwóch

¹³⁰ J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego*, dz. cyt., s. 84.

¹³¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, s. 201.

¹³² Por. tamże, s. 54.

¹³³ J. Kupczak pisze: „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, czy też może raczej: mężczyznę i niewiastę stworzył jego – człowieka”, w: *Ciało jako ikona. O znaczeniu teologii ciała Jana Pawła II*, art. cyt., s. 93-104.

rzeczywistości (*eros* i *agape*) oraz o rolę, jaką pełnią w oczach ich Inspiratora (Stwórcy) w kontekście stworzenia, jakim jest cielesno-duchowa osoba ludzka. Wreszcie – na podstawie wyciągniętych wniosków i dzięki poszerzeniu perspektywy o treści zaczerpnięte z *Katechez* Jana Pawła II oraz z dzieł takich autorów, jak Benedykt XVI, Hans Urs von Balthasar czy Jean-Luc Marion i innych – zostanie podjęta próba swego rodzaju „rehabilitacji” pojęcia *erosa*, uwolnionego od strywalizowanej wizji obcej chrześcijaństwu. Celem powyższych rozważań będzie ukazanie, w jaki sposób Jan Paweł II rozumie sam sens obdarowania człowieka cielesną jednością dwojga: mężczyzny i kobiety – jednością zdolną odzwierciedlić życie wewnętrzne Trójcy Świętej.

1.2.1. *Eros* i *agape* – pierwotna nagość; podobieństwo do Boga Stwórcy

Ważnym terminem, jaki napotyka się na kartach *Medytacji*, jest *amor complacentiae*. „Bóg, który jest Miłością, tę nade wszystko postać miłowania przenosi na człowieka – miłość upodobania”¹³⁴. Można zadać pytanie, w jakim najgłębszym sensie człowiek podoba się Bogu. Jan Paweł II dopowiada, że „Oczy Stwórcy, które ogarniają cały stworzony wszechświat, koncentrują się przede wszystkim na człowieku, który jest przedmiotem szczególnego upodobania Stwórcy. Koncentrują się na nich obojgu: na mężczyźnie i kobiecie, tak jak ich stworzył”¹³⁵.

W tych prostych sformułowaniach kryje się niezwykła przenikliwość. Papież nie pisze ogólnie o stworzonym człowieczeństwie, ale zwraca uwagę na jego konkretny wyraz: męskość i kobiecość. To wyraźna aluzja, gdzie trzeba szukać odpowiedzi odnośnie do charakteru boskiego upodobania. Wskazuje, że owa boska miłość upodobania znajduje swoje odzwierciedlenie we wzajemnym upodobaniu, jakiego mężczyzna doświadcza wobec kobiety, a kobieta – wobec mężczyzny. Jan Paweł II definiuje: „kobieta jawi się w oczach mężczyzny jako szczególna synteza piękna całego stworzenia, i on jawi się w sposób podobny w jej oczach”¹³⁶. *Amor complacentiae* nie jest jakkolwiek miłością przeniesioną w ludzką rzeczywistość, ale więzią specyficzną dla mężczyzny i kobiety, opartą na przeżyciu jakiegoś szczególnego piękna. Jakiż ogrom tego wymiaru, skoro skupia w sobie cały stworzony świat. O specyfice tej więzi dobitnie świadczy przedostatnie zdanie przytoczonego już akapitu *Medytacji*, gdzie można przeczytać, że autor Księgi Rodzaju podkreśla: oboje – mężczyzna i kobieta, chociaż byli nadzy, nie doznawali wstydu (Rdz 2,25)¹³⁷. W świetle całej wypowiedzi papieża należałoby zapytać, dlaczego właśnie nagość

¹³⁴ *Meditatio*, 3.

¹³⁵ Tamże, 3.

¹³⁶ Tamże, 3.

¹³⁷ Por. tamże. 3.

mężczyzny i kobiety jest istotną cechą ich relacji. Co takiego jest odsłonięte, odkryte, po prostu nagie, i jako takie wydane oczom drugiego, że rodzi w sercu przedziwną fascynację całym stworzeniem ukrywającym się w innym?

Temat znaczenia pierwotnej nagości mężczyzny i kobiety, stworzonych na podobieństwo Boga, zajmuje ważne miejsce w katechezach Jana Pawła II *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Aby zrozumieć istotne znaczenia ukrywające się w zwięzłych sformułowaniach *Medytacji*, trzeba sięgnąć do tychże refleksji.

Wpierw jednak należy poczynić pewne uwagi metodologiczne. Kiedy Jan Paweł II pisze o sensie pierwotnej nagości, opisanej przez Autora Księgi Rodzaju (2,25), zwraca uwagę na trzy ważne kwestie.

Po pierwsze, termin „pierwotna nagość” nie ma znaczenia czasowego, danego w odległej przeszłości, niemającego wiele wspólnego ze współczesnym przeżyciem człowieczeństwa (jak sam Autor *Katechez* pisze – nie należy ono do „teologicznej prehistorii”)¹³⁸. Właściwe rozumienie owego „pierwotnego” doświadczenia polega na tym, że „tkwi [ono] stale u korzenia wszystkich ludzkich doświadczeń”¹³⁹. Argumentację skupioną wokół tematyki nagości mężczyzny i kobiety wypada więc traktować poważnie: w sposób unikający trywializacji czy powierzchownych opinii.

Następnie papież dodaje drugą uwagę: fragment Księgi Rodzaju 2,25, który pozornie jakby nie współgra z całym wzniosłym opisem dzieła stworzenia, właśnie przez swoją pozorną niewspółmierność stanowi „jeden z kluczowych elementów pierwotnego objawienia”¹⁴⁰. Bóg niejako sam daje do zrozumienia, że trzeba poddać analizie ten fragment opisu biblijnego. Innymi słowy, bogactwo znaczeń ukrytych w tym krótkim zdaniu wyjętym z Księgi Rodzaju domaga się poszerzonej perspektywy.

Wreszcie trzecia intuicja Jana Pawła II: opis pierwotnej nagości, wyeksponowany w tak niezwykłym kontekście (warto przypomnieć – Stwórca czyni człowieka na swój obraz i podobieństwo), nie może być czymś przypadkowym. Dla biblijnej antropologii jest kluczem interpretacyjnym¹⁴¹ i pozwala spojrzeć od strony Boga Stwórcy, oraz zrozumieć, jakie miejsce zajmuje ostatecznie w ludzkiej naturze wymiar męskości i kobiecości. Powyższe uwagi uzmysławiają wielopłaszczyznowość i doniosłość rzeczywistości kryjącej się za – z pozoru prostymi – słowami „oboje, choć byli nadzy, nie odczuwali nawzajem wstydu” (Rdz 2,25).

¹³⁸ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i kobietę stworzył ich*, dz. cyt., s. 38.

¹³⁹ Tamże, s. 38.

¹⁴⁰ Tamże, s. 38.

¹⁴¹ Tamże, s. 38.

Jakie konsekwencje wynikają z powyżej przytoczonych uwag? Papież zauważa, że taka perspektywa oznacza radykalny zwrot w rozumieniu „tych pierwotnych doświadczeń, w których jawi się jakby całkowita i bezwzględna oryginalność tej rzeczywistości, jaką jest człowiek: mężczyzna/kobieta, człowiek także przez swoje ciało”¹⁴². Stwierdzenie to całkowicie zmienia sposób patrzenia na ludzką naturę i każe wracać ciągle do owego „pierwotnego” doświadczenia, które „zdaje się spoczywać w takiej głębi, z jaką człowiek na co dzień nie obcuje, choć równocześnie stale ją zakłada i zarazem postuluje w świadomym procesie kształtowania swego własnego obrazu”¹⁴³. Nie ma tu mowy o żadnym wyidealizowanym obrazie człowieczeństwa, ale o prawdzie o mężczyźnie i kobiecie, zamkniętej w słowach: „i widział Bóg, że wszystko, co stworzył, było bardzo dobre” (Rdz 1,31).

W takim kontekście Jan Paweł II opisuje w *Medytacji* sens pierwotnej nagości w zwięzłym stwierdzeniu: „Bóg ogarnia mężczyznę i kobietę w całej prawdzie ich człowieczeństwa”¹⁴⁴. Jest to całkowite przeorientowanie potocznych wyobrażeń o nagości, często kojarzonych ze wstydem, z jakimś ukryciem („ukryłem się, bo jestem nagi” Rdz 3,10). Należy wrócić do pytania, dlaczego to całkowite odsłonięcie, wyrażające się w nagości mężczyzny i kobiety, jest zdolne zakomunikować całą prawdę o człowieku.

Hans Urs von Balthasar powołuje się na filozoficzną definicję, że „Prawda, ἀλήθεια, jest nieukrytością bytu”¹⁴⁵. To już nie człowiek ukrywający się, ponieważ jest nagi, ale nagi dlatego, by mógł być całkowicie poznany, odsłonięty. Szwajcarski teolog w niezwykle oryginalny sposób interpretuje tajemnicę nagości. Daje temu wyraz, gdy pisze, że prawda obnażona domaga się ochrony ze strony rozumiejącej miłości, czy zgoła miłosiernego spojrzenia¹⁴⁶. Doskonale zgadzają się z tym przekazem słowa Jana Pawła II, że nie ma już miejsca na odczucie wstydu tam, gdzie jest mowa o „jakiejś szczególnej «absorpcji wstydu przez miłość», a jest to miłość Boga samego”¹⁴⁷. Nagość musi więc spotkać się z miłością. To tu pada odpowiedź o charakter więzi, jaka łączy mężczyznę i kobietę, którzy – chociaż nadzy – nie odczuwają z tego powodu wstydu. Miłość ta ma – z racji dwoistego sposobu istnienia jako mężczyzna i kobieta – swoją specyfikę. Benedykt XVI pisze: „Miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą, która nie rodzi się z myśli i woli człowieka, ale w pewien sposób mu się narzuca, starożytna Grecja nazwała *erosem*”¹⁴⁸. Dość

¹⁴² Jan Paweł II, *Mężczyznę i kobietę stworzył ich*, dz. cyt., s. 38.

¹⁴³ Tamże, s. 38.

¹⁴⁴ *Meditatio*, 3.

¹⁴⁵ H. Urs von Balthasar, *Teologia. T. 1. Prawda świata*, przeł. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2004, s. 191.

¹⁴⁶ Por. tamże s. 191.

¹⁴⁷ *Meditatio*, 3.

¹⁴⁸ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 3, Pallottinum, Poznań 2006.

niezwykle brzmi owo: „nie rodzi się z myśli i woli, ale się narzuca”. Cała siła *erosa* jest skupiona właśnie na tym momencie. Papież Ratzinger w swojej analizie miłości erotycznej wyraźnie odcina się od jej pogańskiego – jak to sam mówi – wymiaru¹⁴⁹. Czy możliwe jest wobec tego skojarzenie miłości, o jakiej mówi Jan Paweł II w *Medytacji*, właściwej dla przeżywania całej prawdy człowieczeństwa, z miłością wyrażoną jako *eros*? Pomocne będą precyzyjne sformułowania Benedykta XVI dotyczące chrześcijańskiej wizji miłości erotycznej. Słowa te wprowadzają pewien przełom w myśleniu chrześcijan o rzeczywistości dotychczas – wydawałoby się – zarezerwowanej dla antropologii odrzucającej tradycję biblijną.

Sam papież Ratzinger zauważa, że w greckiej wersji Starego Testamentu tylko dwukrotnie pada termin *eros*, a w Nowym Testamencie nie pojawia się on ani razu. Uprzywilejowanym terminem greckim na określenie miłości jest tu *agape*¹⁵⁰. Czyżby więc usprawiedliwiony był pogląd, jakoby *eros* i *agape* wykluczały się wzajemnie, a nawet – wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa – zostały sobie przeciwstawione? Trzeba zauważyć, że w pewnej mierze wpłynęłoby to na konieczność rewizji poglądów prezentowanych przez Autora *Medytacji*. Jak można bowiem odczytać w tym kontekście słowa Jana Pawła II, że „ta miłość pozwala im z całą prostotą i niewinnością obcować z sobą i cieszyć się sobą wzajemnie jako darem, pozwala im czuć się obdarowanymi swoim człowieczeństwem, które na zawsze ma zachować tę dwoistą postać męskości i kobiecości”¹⁵¹? Przecież obcowanie mężczyzny i kobiety ma w języku Biblii dość jednoznaczne konotacje. Papież nie boi się użyć tego terminu. Mówi o odczuwaniu, nie o decyzji woli bądź czysto racjonalnym wyborze. Wreszcie pojawia się dobitnie brzmiące sformułowanie dotyczące egzystowania na zawsze jako mężczyzna i kobieta – ale uwaga: dla siebie, nie: obok siebie – jako dar. Nieuniknione jest więc pytanie o sposób rozumienia, czy też o znaczenie wymiaru erotycznego i agapicznego oraz ich wzajemny stosunek.

Papież Benedykt XVI – jak to zostało wspomniane wcześniej – wprowadza swego rodzaju przełom. Przede wszystkim ani nie odrzuca miłości erotycznej, ani jej nie przeciwstawia *agape*. Docenia antyczne intuicje, które wiązały rzeczywistość *erosa* z boskością. Z pewnym zastrzeżeniem: miłość erotyczna nie może być kojarzona ze zniewalającym działaniem instynktów. „Tak więc staje się ewidentne, że *eros* potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie”¹⁵². Wyraźnie sformułowany zostaje

¹⁴⁹ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 4-5.

¹⁵⁰ Por. tamże, 3.

¹⁵¹ *Meditatio*, 3.

¹⁵² Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 4.

cel rzeczywistości erotycznej: szczytowe doświadczenie istnienia, ostatecznie uwieńczone przekroczeniem tego, co daje wyłącznie przyjemność. Przyjemność jest tu odróżniona od przeżywania szczęścia. Papież Ratzinger potwierdza: miłość w wymiarze *erosa* i boskość obiecują wieczność, wyrrywają z szarej, codziennej egzystencji. Jednakże *eros* musi zostać podporządkowany logice daru, zakładającego wyrzeczenie. „Nie jest to odrzuceniem *erosa*, jego «otruciem», lecz jego uzdrowieniem w perspektywie jego prawdziwej wielkości”¹⁵³. Owa wielkość wyraża się w tym, że *eros* prowadzi nas ku *ekstasis*, wynosi poza nas samych. Dlatego domaga się oczyszczenia i ascezy¹⁵⁴. Bez tej siły trudno jest wznieść się ponad to, co ziemskie, jednocześnie jednak siła ta wprowadza w życie człowieka ciągły niepokój, bo łączy się z ryzykiem oraz z koniecznością przekraczania siebie, wymogów własnej natury, zdobywania umiejętności godnej osoby: samoposiadania i samopanowania. Warunkiem powodzenia w odkrywaniu owego *ekstasis* (przekraczania siebie) będzie jednak zawsze miłość. Ale o jakim „poziomie” miłowania wypada mówić?

Wspomniany wcześniej Hans Urs von Balthasar, opisujący odsłonięcie, jakie powoduje głęboko przeżyta relacja miłości, mówi, że u początków takiej relacji musi się znaleźć zdumienie (*θαυμάζειν*) – i to zdumienie w sensie najbardziej podstawowym – mianowicie, że „był i wskutek tego prawda w ogóle, że to, co rzeczywiste, jest rzeczywiste i że prawda jest prawdziwa”. I dodaje: „istnieje pewna nie jawiąca się strona wewnętrzna [...], która nie jawiąc się wyraża siebie w zjawiskach”¹⁵⁵. Logika powyższego wywodu zamyka się w paradoksie: tajemnica odsłania siebie w zachwyceniu tym, co zewnętrznie dane, ale dzięki temu, że pozostaje wciąż tajemnicą.

Podobne skojarzenie wywołują słowa *Medytacji*: Stwórca czyni mężczyznę i kobietę „zdolnymi do wzajemnego upodobania w sobie: kobieta jawi się w oczach mężczyzny jako szczególna synteza piękna całego stworzenia, i on jawi się w sposób podobny w jej oczach”¹⁵⁶. Obydwoje – mimo ograniczenia wynikającego z ich natur – osiągają samej tajemnicy stworzenia.

Początkiem wszystkiego jest więc zdumienie, zachwyt niezrozumiałym pięknem drugiego, stający się siłą napędową rodzącej się miłości. Jakież pokrewieństwo w słowach obu Autorów w rozumieniu wagi owego greckiego terminu *θαυμάζειν*! Całkowicie naga zewnętrzność zdolna jest wywołać tak silny podziw wobec kochanego, że rodzi w sercu kochającego pewność: oto jest prawda. Miłość rodząca się w zdumieniu mężczyzny kobietą (i *vice versa*) – owa wspomniana

¹⁵³ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 5.

¹⁵⁴ Tamże, 10.

¹⁵⁵ H. Urs von Balthasar, *Teologika. T. 1, Prawda świata*, dz. cyt., s. 192.

¹⁵⁶ *Meditatio*, 3.

przez papieża zdolność do wzajemnego upodobania – sama w sobie pozostaje wciąż tajemnicą, mimo że jeszcze bardziej objawioną.

Dlaczego musi nią pozostać? Hans Urs von Balthasar dopowiada: „Czegoś, co jest pozbawione tajemnicy, nie sposób kochać [...]. Miłość sama domaga się nie tylko posiadania i odsłonięcia, ale w takiej samej mierze czci, a zatem zasłonięcia”¹⁵⁷. Tajemnica pierwotnej nagości Adama i Ewy nabiera w kontekście tych słów nowego sensu. Dokonuje się tu jakaś niewypowiedziana wymiana między tym, co oddaje się w darze, co prowokuje zachwycenie a odbiorcą, w którego sercu budzi najgłębszą cześć i szacunek.

„To właśnie wielkość tajemnicy wprowadza w zakłopotanie tego, który ją widzi, każe mu odwrócić od niej spojrzenie i właśnie wtedy, gdy przystępuje do niego bezpośrednio to, co najwznioślejsze, zamknąć oczy”¹⁵⁸. Przytoczone słowa Hansa Ursa von Balthasara nie mówią nic o wstydzie w potocznym tego słowa znaczeniu. Są natomiast niezwykle precyzyjnym komentarzem do cytowanego już zdania z *Medytacji* Jana Pawła II o „absorbacji wstydu przez miłość”¹⁵⁹.

Kluczowym terminem, wprowadzającym równowagę w ten niezwykle delikatny układ sił między pragnieniem odsłonięcia, nagością a koniecznością pozostania tajemnicą, zasłonięciem, by móc kochać, jest właśnie omawiane wcześniej zdumienie, zachwyt. W nim zawiera się sens wyżej przytoczonego wyrażenia papieża o miłości, która przenika i ma moc przemóc niejako zawstydzenie. Miłość czyni to bowiem aż po odwrócenie wzroku – nie z powodu tegoż wstydu, ale z powodu zachwyty, jaki ogarnia kochającego.

O jakiego rodzaju nagości, intymnym odsłonięciu mówi Jan Paweł II? W *Katechezach* pojawia się to pytanie niemal identycznie sformułowane¹⁶⁰. Toteż w papieskim nauczaniu o mężczyźnie i kobiecie odnaleźć można najpełniejszą odpowiedź na powyższe pytanie.

Podstawowe założenie brzmi: mężczyzna i kobieta są stworzeni w jedności dwojga, by móc wzajemnie doświadczać „uszcześliwiającego odpoznanania” swego człowieczeństwa „za pomocą” drugiego¹⁶¹. Jest tu wspomniana szczęśliwająca obecność drugiego, i w takim znaczeniu są oni: kobieta i mężczyzna określani jako pomoc. W *Medytacji* „pomoc” – biblijna Ewa, zinterpretowana została jako dar dany mężczyźnie, by zrozumieć siebie (dla kobiety jest nim mężczyzna), a dwoistość ich natur ma pozostać dla nich źródłem nieustannego zdumienia¹⁶². Papież zaznacza,

¹⁵⁷ H. Urs von Balthasar, *Teologika. T. 1, Prawda świata*, dz. cyt., s.193.

¹⁵⁸ Tamże, s. 197.

¹⁵⁹ Por. *Meditatio*, 3.

¹⁶⁰ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 41.

¹⁶¹ Por. tamże, s. 42.

¹⁶² Por. *Meditatio*, 1.

że od początku opisu biblijnego dokonuje się to przez ciało, ponieważ ciało jest poddane zewnętrznej widzialności, a widzialna cielesność warunkuje stan, o którym Autor natchniony pisze: „byli nadzy, a nie doznawali nawzajem wstydu” (Rdz 2,25). Dlatego Jan Paweł II celnie zauważa: „Nietrudno ustalić, że nagość odpowiada tej pełni poczucia sensu ciała, jaka płynie z zewnętrznej widzialności”¹⁶³. Pełny sens cielesności człowieka objawia się wtedy, gdy jest ono nagie. Papież nazywa to prawdą o wzajemnym obdarowaniu męskości kobiecością „właśnie dlatego, że byli nadzy”¹⁶⁴. Z powyższych ustaleń płyną doniosłe wnioski.

Pierwszy z nich odnosi się do braku poczucia wstydu mimo odsłonięcia – mówiąc wprost – nagości cielesnej. Otóż stan taki zakłada wyjątkowy rodzaj przeżywania drugiego, wewnętrzną dojrzałość, która musi charakteryzować sposób patrzenia na jego cielesność. Niejako wewnętrzne przeżycie tego, co objawia się w nagości cielesnej, rzutuje na taki sposób patrzenia, aby drugi nie odczuwał wstydu.

Nagie ludzkie ciało „uzyskuje zupełnie nowe znaczenie, znaczenie nieporównywalne z całą «zewnętrzną» widzialnością świata. Wyraża bowiem osobę [...]; wyraża więc ludzkie «ja» jako osobę w tym wszystkim, co jej «zewnętrzną» widzialność konstituuje właśnie od wewnątrz”¹⁶⁵. Papież formułuje oryginalną myśl o widzialnej cielesności, która jest powołana, by objawiać osobowy byt¹⁶⁶. Sam Autor *Katechez* – co należy zaznaczyć – używa cudzysłowu w powyższym cytacie, aby podkreślić zewnętrzną widzialność ciała. Cudzysłów ten nie jest przypadkowy, bowiem wskazuje na równoczesność dwu znaczeń: dosłownego (nagość cielesna, widziana cielesnymi oczyma) oraz symbolicznego (nagość, która musi być objęta wzrokiem przekraczającym ramy czysto cielesne). Owa „zewnętrzność” jest dosłowna, ale zarazem wskazuje, że nagość drugiego musi być oglądana „od wewnątrz”.

Powraca tu intuicja Hansa Ursa von Balthasara, że to, co w kochanym doskonale się odsłania, kochający przyjmuje, odwracając od niego wzrok – z szacunku, by nie naruszyć jego intymności. „Jest to tak, jak gdyby oko poznania było oślepięte taką obfitością prawdy, jak gdyby akt poznania klękał, by przyjąć dar prawdy”¹⁶⁷. By taka postawa była w ogóle możliwa, konieczne jest odkrycie tego, co Jan Paweł II nazywa komunią osób. Jeżeli ciało ludzkie wyraża osobę, to właściwe odczytanie najgłębszych znaczeń ukrytych w cielesności – objawiającej się przez nagość –

¹⁶³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 42.

¹⁶⁴ Tamże, s. 42.

¹⁶⁵ Tamże, s. 42-43.

¹⁶⁶ Por. J. McManus, *Jestem swoim ciałem*, tłum. K. Czerski, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2013, s. 15.

¹⁶⁷ H. Urs von Balthasar, *Teologika. T. 1, Prawda świata*, dz. cyt., s. 198.

realizuje się w najintymniejszej więzi między mężczyzną a kobietą. Stąd pochodzi sławny termin *communio personarum*¹⁶⁸.

Drugi wniosek, wynikający z powyższych przemyśleń, prowadzi Autora *Katechez* do niezwyklej konstatacji:

«Nie odczuwali nawzajem wstydu» – może w tej relacji oznaczać (in sensu obliquo) tylko taką głębię afirmacji tego, co immanentnie osobowe, w tym, co «widzialnie» kobiece i męskie, poprzez którą konstytuuje się «osobowa intymność» wzajemnej komunikacji w całej swojej radykalnej prostocie i czystości. Owej pełni «zewnątrznej» widzialności, o której stanowi nagość «fizyczna» (jeśli tak można powiedzieć), odpowiada «wewnętrzna» pełnia widzenia człowieka w Bogu, to znaczy wedle miary «obrazu Boga» (por. Rdz 1,27). Wedle tej miary człowiek właśnie «jest» nagi («byli nadzy» – Rdz 2,25), zanim «poznaje, że jest nagi» (por. Rdz 3,7-10)¹⁶⁹.

Dopiero w tym kontekście w pełni zrozumiałe stają się cytowane wcześniej słowa Jana Pawła II o absorpcji wstydu przez miłość. Zwraca uwagę fakt, że owa wzajemna, najintymniejsza komunია między mężczyzną a kobietą, jaka rodzi się dzięki przeżyciu nagości cielesnej, nie jest jedynie czymś symbolicznym. Jest ona przeżywana w całej swojej radykalnej prostocie i czystości. Oznacza to, że nie wolno wykluczyć nawet najbardziej fizycznego wyrazu tejże nagości. Owo brzemienne w skutkach stwierdzenie ściśle wiąże to, co czysto fizyczne i cielesne w człowieczeństwie, z wymiarem najgłębiej duchowym. Nie ma mowy o jakimkolwiek podziale na cielesne i duchowe, czy – co gorsza – o jakimś rozbićciu. Należy wspomnieć o nowatorskim stwierdzeniu papieża wskazującym, że to umiejętność głębokiego, delikatnego przyjęcia intymnej prawdy drugiego – odsłaniającej się w jej lub jego budowie cielesnej – jest warunkiem zrozumienia sposobu postrzegania człowieka w jego męskości i kobiecości. Stwórca widzi wszystko nagim¹⁷⁰.

Powstaje pytanie o wspomnianą wyżej głębię afirmacji, by odczytać nagość drugiego we właściwej perspektywie – perspektywie rodzącej się więzi. Powraca więc kwestia owej miłosnej więzi, która powinna charakteryzować komunię między mężczyzną a kobietą. Dlatego miłość upodobania (*amor complacentiae*) odgrywa w dalszej części obecnej refleksji kluczową rolę. Upodobanie łączy się z odkryciem sensu cielesnej nagości (w znaczeniu: nagie ciało to umożliwia). Nagość znajdującą upodobanie musi być zanurzona w miłości, która „sama czyni

¹⁶⁸ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 43.

¹⁶⁹ Tamże, s. 43.

¹⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *Poezje zebrane. Tryptyk Rzymski*, oprac. M. Skwarnicki, Biały Kruk, Kraków 2003, s. 293.

siebie nocą, aby móc znieść nadmiar swej jasności. To miłość siebie samą sobą osłania i zasłania, ponieważ nie posiada w końcu nic innego, czym mogłaby siebie zakryć”¹⁷¹.

Jeżeli odnosi się wrażenie, że cytowane słowa Hansa Ursa von Balthasara są zbyt oderwane od rzeczywistości, to tym samym ryzykuje się trywializację (tak dziś powszechną) tematyki związanej z najintymniejszą sferą ludzkiej natury. Głębia tajemnicy ukrytej w prostym biblijnym zdaniu: „byli nadzy, a nie odczuwali nawzajem wstydu” (Rdz 2,25) może być mierzona jedynie intensywnością miłości. Celowo w tym miejscu zostaje przywołany termin „intensywność”, ponieważ Hans Urs von Balthasar mówi o nadmiarze jasności, który jest nie do ukrycia. Niemożność ukrycia się miłości, jej nagość, staje się gwarantem jej głębi. To swoista „bezbronność” miłości stanowi o jej prawdzie. Ostatecznie miłość sama musi być naga, by mogła być miłością. Z perspektywy mężczyzny i kobiety „pierwotne znaczenie nagości odpowiada takiej prostocie i pełni widzenia, w której poczucie sensu ciała rodzi się jakby w samym sercu ich wspólnoty-komunii. Nazwiemy je oblubieńczy”¹⁷². Jan Paweł II mówi, że samo serce komunijnej więzi między mężczyzną a kobietą zakorzenione jest w rzeczywistości określonej: „oboje byli nadzy”.

W takim dopiero kontekście *amor complacentiae* odsłania się jako *eros-agape*, bowiem upodobanie płynące z przeżycia nagości (*eros*) wiąże się ściśle z miłosnym wydaniem samego siebie (*agape*). Cieleśność ludzka ma więc za ostateczny cel objawienie oblubieńczej więzi między mężczyzną a kobietą – tej więzi, która chciana jest przez samego Stwórcę. Specyfika tej oblubieńczej więzi wskazuje na pochodzenie od Boga, ponieważ to „*Logos*, pierwotna przyczyna – jest jednocześnie kimś, kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości. W ten sposób *eros* zostaje w najwyższym stopniu uszlachetniony, a jednocześnie doznaje takiego oczyszczenia, że stapia się z *agape*”¹⁷³. Nie można już mówić o dwóch rodzajach miłości: erotycznej i agapicznej, albo – co gorsza – przeciwstawiać ich sobie. „Miłość ma wiele twarzy”¹⁷⁴ – pisze Jan Paweł II. Definiuje miłość upodobania jako bezinteresowną¹⁷⁵, jako poruszenie rodzące się z samej głębi człowieczego serca, „w kręgu tej odwiecznej atrakcji, która towarzyszy dziejom mężczyzny i kobiety właśnie od początku”¹⁷⁶.

¹⁷¹ H. Urs von Balthasar, *Teologia. T. 1, Prawda świata*, dz. cyt., s. 199.

¹⁷² Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 44.

¹⁷³ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 17.

¹⁷⁴ *Meditatio*, 3.

¹⁷⁵ Por. tamże, 3.

¹⁷⁶ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 147.

Słowa Benedykta XVI o *erosie* Boga w stosunku do człowieka – *erosie*, który jest jednocześnie *agape* – dopełniają obrazu¹⁷⁷. Pasja, z jaką miłuje *Logos*, wspomniana wcześniej przez Autora *Deus caritas est*, musi charakteryzować się bezinteresownością, natomiast nie może być jej przeciwstawiona. Groziłoby to wtedy rozdzieleniem *erosa* i *agape*. Kluczem interpretacyjnym do właściwego pojmowania rzeczywistości określonej przez Jana Pawła II jako *amor complacentiae* jest zdumiewające zdanie Benedykta XVI: „Namiętna miłość Boga do swojego ludu – do człowieka – jest zarazem miłością, która przebacza. Jest ona tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości”¹⁷⁸. Czyż nie jest prawdą – w świetle powyższych słów – że najgłębsze tajemnice kochający ujawnia kochanemu nie tyle we wzajemnym uścisku, co raczej wtedy, gdy rezygnuje z przywłaszczenia drugiego i zapomina niejako o sobie samym?¹⁷⁹ Bóg tak namiętnie miłuje stworzenie, że sam siebie jest w stanie zanegować. Sprawiedliwość ulega namiętnej miłości. Ale namiętność ta musi przyjąć kształt szlachetnego pragnienia, by – po wyrażeniu siebie jako *eros* – objawić w taki właśnie sposób przebaczącą *agape*. Jakie warunki wobec tego musi spełnić ów *eros*, aby można go było określić mianem szlachetnego pragnienia?

1.2.2. *Eros* w papieskich *Katechezach*

Już pobieżna lektura *Medytacji* wystarczy, by zauważyć, że Jan Paweł II ani razu w tekście nie używa terminu *eros*. Zachodzi więc pytanie, czy wolno posługiwać się tym terminem w interpretacji całej bogatej rzeczywistości opisywanej przez papieża, która objawia się w oblubieńczej miłości – *amor complacentiae*. Nie wystarczy bowiem twierdzenie, że łacińskie *amor* może odpowiadać greckiemu *eros*. Wypada odwołać się do nauczania Jana Pawła II o znaczeniu *erosa* oraz o jego chrześcijańskiej interpretacji. Pozwoli to określić miejsce, jakie zajmuje *eros* w oblubieńczej miłości mężczyzny i kobiety, a w konsekwencji – jego miejsce w wielkiej wizji papieża zawartej w *Medytacji*.

Jan Paweł II rozpoczyna od zdania z pozoru prostego, w którym stwierdza, że samym centrum stworzenia są „mężczyzna i kobieta, których od początku Bóg powołał, ażeby stawali się wzajemnie bezinteresownym darem dla siebie”¹⁸⁰. Warto mieć na uwadze cel, w jakim człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta: bycie dla siebie wzajemnie bezinteresownym darem. Zrodzenie potomstwa uwarunkowane jest komunią osób. W zamyśle Boga na czoło wysuwa się

¹⁷⁷ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 10.

¹⁷⁸ Por. tamże, 17.

¹⁷⁹ Por. H. Urs von Balthasar, *Teologika. T. 1, Prawda świata*, dz. cyt., s. 199.

¹⁸⁰ *Meditatio*, 2.

logika daru: nieodzowny warunek, by jakakolwiek płodność była możliwa. Papież daje temu wyraz, gdy wyraźnie zaznacza – co może nawet zaskakiwać – że pierwszymi słowami Stwórcy w kontekście stworzenia mężczyzny i kobiety nie są słowa ustanowienia małżeństwa¹⁸¹. W pierwszej kolejności mężczyzna i kobieta mają „potwierdzać wzajemnie swoje człowieczeństwo, zdumiewając się nad jego dwoistym bogactwem”¹⁸². Miłość upodobania jest więc ściśle powiązana z owym zdumieniem drugim, zachwyceniem płynącym z niepojętego daru dwoistości mieszkającej w jednej ludzkiej naturze.

Ten właśnie cel nie uszedł uwagi cytowanego już wcześniej Włodzimierza Sołowjowa. Niemal identyczna intuicja towarzyszy jego refleksji na temat miłości erotycznej w dziele *Sens miłości*¹⁸³. Autor zastanawia się, czy miłość mężczyzny i kobiety, wyrażająca się w relacji erotycznej, skutkuje ostatecznie tylko zrodzeniem potomstwa. Czyż bowiem po osiągnięciu tego celu nie znajduje swojego kresu? W takim ujęciu nad erotycznym wymiarem miłości, znamionującej wzajemny stosunek mężczyzny i kobiety, ostatecznie dominowałaby biologia. Nie ma tu miejsca na głębsze zachwycenie się drugim¹⁸⁴. „Bardzo myliłby się każdy, kto by sądził, że w biblijnym opisie stworzenia człowieka dominuje biologia” pisze Jan Paweł II¹⁸⁵. Kluczem do zrozumienia prawdziwego znaczenia i celu miłości erotycznej jest przeżycie piękna. „Można powiedzieć, że w ten sposób wraz ze stworzeniem kobiety Stwórca wyzwala w człowieku całe to olbrzymie dążenie do piękna [...]. Kobieta stała się dla mężczyzny przede wszystkim źródłem podziwu”¹⁸⁶. Wciąż jednak pozostaje bez odpowiedzi pytanie, jaki ma to związek z rzeczywistością *erosa* – pytanie w pełni uzasadnione, kiedy weźmie się pod uwagę fakt, że nawet w greckim przekładzie Biblii (Septuaginta) świadomie ani razu nie używa się terminu *eros* na określenie miłości¹⁸⁷.

W centrum powyższych przemyśleń – ich źródło odnajduje się w *Medytacji* – należy, jak wiadomo, umiejscowić przeżycie zdumienia. Przedmiotem tego zdumienia jest dar drugiego: zachwycenie mężczyzny pięknem kobiety. Wynikać ono musi z dostrzeżenia walorów

¹⁸¹ *Meditatio*, 3.

¹⁸² Tamże, 1.

¹⁸³ Por. W. Sołowjow, *Sens miłości*, dz. cyt., s. 7.

¹⁸⁴ W. Sołowjow pisze: „W tym momencie spotykamy się z popularną teorią, która uznając miłość erotyczną za narzędzie instynktu gatunkowego lub za narzędzie rozmnażania, próbuje zwłaszcza wyjaśnić indywidualizację uczucia miłości u człowieka jako pewien rodzaj chytrkości lub zachwyty, wykorzystywany przez przyrodę lub światową wolę dla osiągnięcia swoich szczególnych celów” w: *Sens miłości*, dz. cyt., s. 7.

¹⁸⁵ *Meditatio*, 3.

¹⁸⁶ Tamże, 3.

¹⁸⁷ Interesująca uwaga Andrei Milano: „Certo, questo termine *eros* non è originariamente biblico, è anzi volontariamente escluso nella totalità della traduzione greca della Bibbia ebraica, e ciò per una verosimile presa di distanza dalle sue forti implicazioni pagane” w: A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, dz. cyt., s. 63.

kobiecości – walorów będących dla mężczyzny autentycznym darem, których on sam nie znajduje u siebie.

To pragnienie wejścia w relację z drugim skutkuje jednocześnie zdolnością do oddania siebie drugiemu. Włodzimierz Sołowjow zauważa, że jedyną siłą zdolną pokonać naturalny egoizm drzemiący w człowieku jest miłość erotyczna, ponieważ „likwiduje ten niesłuszny stosunek, zmusza nas nie w abstrakcyjnej świadomości, a w wewnętrznym odczuciu i woli życia do uznania absolutnego znaczenia drugiego”¹⁸⁸. W pierwszym impulsie, pod wpływem zachwytu drugim, człowiek zdolny jest zapomnieć o sobie samym. Należy podkreślić, że moc ta rodzi się w nim nie pod wpływem jakiejś kalkulacji czy głosu rozsądku. Przedziwne, jak ta pierwsza, niemal instynktowna reakcja, zamiast zwrócić się z całą swoją siłą ku szukaniu korzyści dla siebie, stawia drugiego w centrum zainteresowania. Ta niezwykła intuicja wywodzi się z przeżycia, które może być udziałem każdego, tak że można ją nazwać niemal naturalną. Nie jest to więc już zachowanie podyktowane czystym instynktem, lecz miłość o zabarwieniu erotycznym, pozwalająca mówić o ludzkim wymiarze relacji. Trzeba więc odejść od spłyconego, trywialnego pojmowania terminu *eros*, funkcjonującego współcześnie w przestrzeni publicznej, by zrozumieć, że „ludzka miłość i erotyka (...) mają charakter ikoniczny”¹⁸⁹

Jan Paweł II w swoim nauczaniu o mężczyźnie i kobiecie porusza temat *erosa* w jego najgłębszym sensie. Powołuje się na grecką tradycję filozoficzną i pisze: „Wedle Platona «eros» oznacza tę siłę wewnętrzną, która porywa człowieka ku wszystkiemu, co dobre, prawdziwe i piękne. Owo «porwanie» wskazuje w tym wypadku na intensywność podmiotowego aktu ducha ludzkiego”¹⁹⁰. Dlatego papież zauważa, że taka interpretacja rzeczywistości erotycznej – określonej w dalszym ciągu przez Autora mianem relacji komunii między mężczyzną a kobietą – może być komentarzem do biblijnego tekstu Rdz 2,23-25¹⁹¹. Poczyniona uwaga wiąże bezpośrednio wymiar erotyczny z wymiarem komunijnym, wyraźnie wspomnianym w tekście *Medytacji*. Wydaje się istotne, że Jan Paweł II wyznacza *erosowi* niepoślednie miejsce w swojej refleksji. Należy poczynić dwie uwagi do powyżej cytowanego fragmentu *Katechez Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*.

Najpierw Autor wskazuje, ku jakim treściom ukierunkowuje nas siła *erosa*. Są to dobro, prawda i piękno. Celem właściwie przeżywanej miłości erotycznej, znamionującej relację mężczyzny i kobiety, są transcendentalia – wartości nieprzemijające, a nie jedynie przemijające

¹⁸⁸ W. Sołowjow, *Sens miłości*, dz. cyt., s. 18.

¹⁸⁹ J. Kupczak, *Ciało jako ikona. O znaczeniu teologii ciała Jana Pawła II*, art. cyt., s. 93-104.

¹⁹⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 149.

¹⁹¹ Por. tamże, s. 149.

przeżycie czy chwilowe uniesienie. Już w tym miejscu daje się zauważyć boską rzeczywistość. Wiecznotrwałość jest charakterystyczna dla boskości. Dobro, prawda i piękno to trzy kategorie pochodzące ze świata nadprzyrodzonego, a więc niemającego za swoje źródło człowieka.

Po wtóre, jeżeli wartości te należą do sfery nadprzyrodzonej, to porwanie, o którym – w ślad za intuicją platońską – pisze papież, musi dotyczyć ducha. W ten sposób *eros* wiąże się ze światem wartości duchowych, mimo że ma początek w przeżyciu ciała. Intuicja ta będzie wyznaczać cały tok rozumowania Jana Pawła II. To wciąż konsekwencje jego centralnego założenia antropologicznego, mianowicie, że cielesność objawia człowieczeństwo – natomiast męskość i kobiecość są jednocześnie ludzkim sposobem objawienia podobieństwa do Stwórcy¹⁹².

Przyjęcie takiej optyki prowadzi ku rozumieniu wyłączenia miłości erotycznej z kręgu znaczeniowego niegodnego ludzkiego serca, który papież nazywa – przez powołanie się na słowa Jezusa z Ewangelii (Mt 5,27-28) – płynącym jedynie z pożądania¹⁹³. Wielkim nieszczęściem w pojmowaniu *erosa* stało się jego jednoznaczne powiązanie ze sferą seksualną i do niej jedynie ograniczone. Jan Paweł II daje temu wyraz, gdy konkluduje:

Przy takim rozumieniu – trzeba by położyć prawie że znak równości pomiędzy «erotyczne» a «płynące z pożądania» (i służące zaspokojeniu samej pożądlivosti ciała). Jeżeli tak, wobec tego słowa Chrystusa z Mt 5,27-28 zawierałyby sąd negatywny o tym, co «erotyczne», a zwracając się do serca ludzkiego, stanowiłyby zarazem jakąś surową przestrożę przed «erosem»¹⁹⁴.

Nie taką rzeczywistość Autor *Medytacji* nazywa sferą erotyczną, chociaż nie bagatelizuje wymiaru sensualnego i psychologicznego, mieszczących się w pojęciu *erosa*. Geniusz Karola Wojtyły polega właśnie na łamaniu utartych schematów myślenia. To jeden z przejawów owego „przewrotu kopernikańskiego”, o którym wspomniano już we wstępie do niniejszej pracy. Papież proponuje, by słowa Chrystusa nie tyle interpretować jako oskarżenie ludzkiego serca, ile jako jego wezwanie ku wartości przekraczającej wymiar czysto ludzki. Łączy tu doskonale platońską ideę *erosa* z przesłaniem płynącym z Ewangelii. Pragnienie tego, co dobre, prawdziwe i piękne, wzywa człowieka, aby trojaka pożądlivość, ciążąca na nim od czasu popadnięcia w grzech pierworodny, była przez niego przetworzona właśnie dzięki sile płynącej z przeżycia miłości erotycznej. Jan Paweł II pisze: „Godny «serca» ludzkiego jest taki kształt tego, co «erotyczne»,

¹⁹² Por. Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 34.

¹⁹³ Por. tamże, s. 150.

¹⁹⁴ Tamże, s. 150.

który zarazem jest kształtem etosu: tego, co «etyczne»¹⁹⁵. Sam Autor mówi o niezwykle doniosłości tego twierdzenia¹⁹⁶.

Od tego momentu *eros* odnajduje swoje miejsce w odkrywaniu oblubieńczego sensu ciała, do którego nieustannie są wezwani mężczyzna i kobieta. Oblubieńczość zakorzeniona w cielesności mężczyzny i kobiety, znajduje w ten sposób nowy klucz interpretacyjny. W obronie tej tezy wypada postawić dość śmiało pytanie – jakie przeżywanie sfery erotycznej można nazwać ewangelicznym.

Przede wszystkim Jan Paweł II wskazuje na dojrzałą spontaniczność płynącą ze stwórczej fascynacji męskością i kobiecością. „Słowa Chrystusa wymagają, aby człowiek w tej sferze, która zdaje się bez reszty udziałem ciała i zmysłów – a więc człowieka zewnętrznego – umiał być człowiekiem prawdziwie wewnętrznym”¹⁹⁷. Wezwanie ewangeliczne nie każe pozbawić się naturalnej siły przeżywania fascynacji drugim (charakterystycznej dla sfery erotycznej), natomiast wskazuje, że owa „stwórcza atrakcja” powinna być odróżniona od samej pożądliwości. I tak papież zauważa, że

czymś innym jest na przykład szlachetne upodobanie, a czymś innym zmysłowe pożądanie. Dlatego też pożądanie, gdy łączy się z takim upodobaniem, jest czymś innym niż samo pożądanie. Podobnie czymś innym jest – gdy chodzi o sferę bezpośrednich reakcji «serca» – samo zmysłowe podniecenie, a czymś innym głębokie wzruszenie, w którym nie tylko wewnętrzna wrażliwość, ale nawet sama zmysłowość inaczej odbiera integralną wymowę kobiecości czy męskości¹⁹⁸.

Analiza tego tekstu prowadzi do istotnych wniosków płynących z powyższych rozważań. Najpierw zwraca uwagę zwrot „szlachetne upodobanie”, jest bowiem niezwykle bliski terminowi *miłość upodobania* (*amor complacentiae*), znanemu już z *Medytacji*. Zaskakuje jednak coś innego: Jan Paweł II z odwagą włącza w przeżycie erotyczne nawet zmysłowe pożądanie, o ile tylko człowiek zdolny będzie swoje zmysłowe reakcje poddać szlachetności tegoż upodobania. Natomiast następną uwagą o zmysłowym podnieceniu czyni aluzję do cielesnego doświadczenia *erosa* w tych wszystkich reakcjach, które są właściwe ciału mężczyzny i kobiety. Należy zapytać, czy aż tak bardzo trzeba wchodzić w głąb sfery erotycznej, czy nie za bardzo po ludzku traktuje Karol Wojtyła ten temat. Pełne uzasadnienie będzie dane w toku następnych, pogłębionych rozważań. Jedno jest pewne: ewidentne piękno tych stwierdzeń, połączone z prawdą o ludzkiej

¹⁹⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 151.

¹⁹⁶ Por. tamże, s. 151.

¹⁹⁷ Por. tamże, s. 152.

¹⁹⁸ Tamże, s. 153.

miłości i o jej dobroczynnym wpływie na przyjęcie drugiego w pełnym, cielesno-duchowym wymiarze jego męskości czy kobiecości. Oblubieńczy sens ciała mężczyzny i kobiety staje się miejscem, gdzie objawia się dobro, prawda, piękno. *Eros* nie jest wyrzucony poza nawias, jako coś cielesnego, niegodnego ludzkiego ducha. W uścisku z *etosem*, współprzenikający się z tym, co etyczne, wskazuje na Stwórcę. Tylko w takiej perspektywie „udziałem ludzkiego serca staje się jakby inna spontaniczność, o której nie wie lub bardzo mało wie «człowiek cielesny»”¹⁹⁹. Jakże często „człowiekiem cielesnym” zdaje się być ten, kto mieni siebie duchowym.

1.2.3. Zamysł Stwórcy – mężczyzną i kobietą stworzył ich na zawsze

Dotychczasowa refleksja skoncentrowana była na pewnych uwarunkowaniach, czy też zewnętrznej strukturze, relacji między mężczyzną a kobietą jako obrazie wewnętrznego życia Osób boskich w Trójcy Świętej. Analiza komplementarności, oblubieńczego sensu ciała i znaczenia wymiaru erotycznego prowadzi do pytania o uzasadnienie antropologii opartej na jedności dwojga (mężczyzny i kobiety) zakorzenionej w cielesności.

„Człowiek zostaje wprowadzony w tajemnicę Boga przez to, że jego wolność poddaje się prawu miłości, a miłość stwarza międzyludzką komunie”²⁰⁰. Powszechnie znaną definicję, że człowiek stworzony jest przez Boga, aby go czcił, poznawał i kochał Go, Jan Paweł II ujmując w wyrażeniu: być wprowadzonym w tajemnicę Boga. Stąd bierze początek wszelka właściwie pojęta antropologia. W tym prostym stwierdzeniu ogniskuje się cała natura człowieka, wiecznego odkrywcy. Ostatecznie we wszystkich zjawiskach będzie on poszukiwał tajemnicy Stwórcy. Jednak czy taka interpretacja poszukiwania sensu człowieczeństwa wystarcza? Papież czyni aluzję do wolności człowieka, który – pierwotnie samotny – nie znajduje w sobie samym wystarczającej racji dla owego poszukiwania Boga, a nawet – dla swojego własnego istnienia. Musi paść w tym miejscu pytanie o tę wolność: w jakim sensie człowiek – byt stworzony, może być określony jako wolny. W jakim sensie to, co „naturalne” w człowieczeństwie, może ukierunkowywać go ku wyborowi Dobra Najwyższego – Boga? Wynikałoby stąd, że wolność człowieka jest jakoś zakorzeniona w jego naturze. Byłoby to dość ryzykowne twierdzenie, zwłaszcza że często o upadek człowieka obwinia się właśnie słabą naturę ludzką.

Czy wobec tego można jeszcze wierzyć, że cielesno-duchowy byt – garść gliny, której formę nadaje dusza – jest powołany do wolności z samej swej natury? Hans Urs von Balthasar – w swoim komentarzu do refleksji Maksyma Wyznawcy – zwraca uwagę na fakt, że ten ostatni rozumie

¹⁹⁹ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 153.

²⁰⁰ *Meditatio*, 2.

naturę stworzenia jako fundament jego wolności. Etyka pozytywna greckiego Ojca – jak pisze szwajcarski teolog – „jest skonstruowana bardziej na fundamentalnych tendencjach natury niż na analizie wolnego aktu”. I dodaje: „Ideą więc pozostaje doskonała harmonia między naturą a wolnością. Wina pozostaje faktem obcym w stosunku do tejże natury, która jest «tożsama z wszelkim dobrem»”²⁰¹. Ważne jest tu potwierdzenie wartości natury. W powyższym zdaniu mowa o uwolnieniu jej od podejrzenia o spowodowanie upadku z powodu tkwiących w niej istotowo słabości czy braków. W ludzkiej, cielesno-duchowej naturze ciało zostało stworzone jako odpowiednik duszy, a rzeczy zmysłowe są odpowiednikami duchowych. Natomiast to potęga Boga Stwórcy spowoduje, że w zmartwychwstaniu wymiar cielesny, jako odpowiadający duchowemu, zostanie zachowany na sposób jemu właściwy, dla niego charakterystyczny. Przy czym struktura cielesno-duchowa – w doczesności rozbita – powróci do swojej pierwotnej jedności, jaką Bóg zamierzył dla niej od początku²⁰². Ta na wskroś pozytywna wizja natury człowieczeństwa w jego duchowej cielesności jest ważnym punktem wyjścia do dalszej refleksji. Widoczne staje się już założenie obecne w tytule niniejszego podpunktu: dostrzec pełny sens stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety oraz wydobyć znaczenie, jakie zyskuje ich wzajemna relacja w perspektywie Absolutu.

Zanim podda się analizie celowość relacji między mężczyzną a kobietą – celowość zawartą w stwórczym zamyśle Boga – trzeba wpierw przyrzeć się samej konstytucji człowieka. Jest to o tyle istotne, że – jak pisze Jan Paweł II – bez odkrycia pełnego sensu cielesności, i jej miejsca w człowieczeństwie, nie mogą być poprawnie rozumiane słowa o stworzeniu pierwszej kobiety²⁰³. W tekście *Medytacji* papież czyni aluzję do owej rajskiej rzeczywistości: stwierdza, że stworzenia „nie tylko umożliwiają mu [człowiekowi] przeżycie, ale także możliwość odnajdywania siebie samego”²⁰⁴.

Mowa tu o sensie pierwotnej samotności (jak nazywa tę pierwszą konstytucję człowieka Jan Paweł II w *Katechezach*) i o jej znaczeniu dla odkrycia, jakim „cudem”, głębią znaczeń obdarzył człowieczeństwo Bóg, powołujący je do przeżywania komunijnej jedności. Skoro pierwotnie samotny w świecie człowiek mógł odnajdywać siebie wobec stworzeń i cieszyć się widzeniem Boga Stwórcy, to zachodzi uzasadnione pytanie o jego pierwotną konstytucję.

²⁰¹ H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt., s. 129.

²⁰² H. Urs von Balthasar powołuje się na słowa Maksyma Wyznawcy: „il corpo è configurato all'anima e le cose sensibili lo sono alle spirituali, mentre la potenza divina risplende su tutti con una presenza visibile et efficace, d'ora in poi conservando per mezzo di se stessa a ciascuno nel modo che li spetta il vincolo indissolubile dell'unione nelle eternità infinite” za: H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt., s. 131.

²⁰³ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 23-24.

²⁰⁴ *Meditatio*, 1.

Papież w *Katechezach* poddaje refleksji sytuację wyjściową człowieka i pisze: „Oto stworzony człowiek znajduje się od pierwszej chwili swego istnienia wobec Boga niejako w poszukiwaniu swojej istoty, rzecz można, w poszukiwaniu swej definicji”²⁰⁵. W swojej analizie tekstu Księgi Rodzaju Jan Paweł II zwraca uwagę na fakt, że już nakaz uprawy ogrodu Eden (Rdz 2,15) oraz scena, w której Bóg obserwuje, jaką nazwę nada pierwszy człowiek stworzonym zwierzętom, stanowią o zaczątkach podmiotowości człowieka wobec Stwórcy. Nie jest on bowiem już tylko stworzeniem, ale ma uprawiać według własnej woli, nadawać znaczenie przez nazywanie – na podobieństwo swojego Boga.

Powyższa ciekawa obserwacja doprowadza Autora *Medytacji* do końcowego wniosku: pierwsze przykazanie, dane człowiekowi odnośnie do wszystkich owoców ogrodu Eden oraz drzewa poznania dobra i zła, obrazuje moment wolności pierwszego człowieka. Ma on wybrać między życiem a śmiercią, między dobrem a złem. Papież nazywa to pierwszym momentem samoświadomości i samostanowienia człowieka – w ten sposób staje się on „partnerem Absolutu”²⁰⁶. Ten zdumiewający zwrot świadczy o skali autonomii rajskiego Adama, a także o jego godności i wielkości w oczach Stwórcy. O tym, jak istotne ma to znaczenie, świadczą słowa z *Katechez*: „Przede wszystkim jednak bez tak ugruntowanego znaczenia pierwotnej samotności człowieka nie może być zrozumiana i prawidłowo zinterpretowana cała sytuacja człowieka stworzonego «na obraz Boży», która jest sytuacją pierwszego i pierwotnego Przymierza z Bogiem”²⁰⁷.

Doniosłość tego stwierdzenia docenia się dopiero w świetle dalszych przemyśleń papieża. Powraca tu echo dyskusji z początków niniejszego rozdziału: czy natura ludzka powinna być rozważana na gruncie czysto metafizycznych poszukiwań, czy też – zwrócić się ku wartości doświadczenia.

Papież staje po stronie wartości doświadczenia ludzkiej cielesności, ponieważ dane jest ono ewidentnie już od początku istnienia człowieka. Jest w tym względzie wierny tradycji tomistycznej. Martin Rhonheimer, komentujący poglądy Tomasza z Akwinu, zauważa, że w człowieku nie istnieje jedynie zasada racjonalna, oddzielona od natury materialnej, cielesnej. Naturalne inklinacje, pochodzące od ciała, są zjednoczone ze świadomością i rozumnością, podobnie jak duch współprzenika się z ciałem. Nie można tych dwóch rzeczywistości traktować jako odseparowanych od siebie. „Dlatego inklinacja naturalna ma swoją własną inteligencję

²⁰⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 22.

²⁰⁶ Por. tamże, dz. cyt., s. 23-24.

²⁰⁷ Tamże, s. 24.

i racjonalność, które – chociaż wynikają z samej natury – zawierają w sobie porządek rozumu”²⁰⁸. Człowiek jest „partnerem Absolutu” jako całość, a więc nie wolno z ludzkiej struktury wykluczać ciała. Co więcej, to właśnie dzięki udziałowi tegoż ciała w świecie istot stworzonych możliwe jest czynienie zadość poleceniu Boga Stwórcy, by czynić sobie ziemię poddaną. Jan Paweł II formułuje w ten sposób jedno z ważniejszych twierdzeń: „człowiek jest podmiotem nie tylko przez samoświadomość i samostanowienie, ale równocześnie przez swoje ciało, cielesną naturę. Konstytucja tego ciała jest taka, że pozwala mu być sprawcą specyficznie ludzkiego działania. W działaniu tym ciało wyraża osobę”²⁰⁹.

Czas odejść od rozumienia człowieczeństwa jako duszy (siedziby wolnej woli i rozumu), która ożywia ciało (*animalia*). Cieleśność oznacza to, co specyficznie ludzkie. Człowieczeństwo, mimo że pochodzące od Ducha (Stwórcy), odróżnia się od wszystkich istnień duchowo-osobowych właśnie cieleśnością. Ale papież dodaje ważną wskazówkę: chociaż człowiek dzieli swoje materialne istnienie ze światem stworzonym, jednakże jego cieleśność różni się istotnie od cieleśności innych stworzeń. Dowodem na to jest niezwykła intuicja, jaką Autor *Medytacji* dostrzega w sankcji charakteryzującej Boże przykazanie. Jan Paweł II pyta, co oznacza dla pierwszego człowieka: „jeżeli spożyjesz, umrzesz”²¹⁰.

Czego dotyczy owo „umrzesz”? Przecież nie tchnienia życia (duszy), pochodzącego w człowieku od nieśmiertelnego Ducha. Okazuje się, że cieleśność właściwa człowiekowi jest inna niż zwierzęca – czysto materialna, i że w wyniku śmierci dotykającej ciało, umiera cały człowiek, ponieważ dusza rozdzielona z ciałem nie reprezentuje człowieczeństwa. „Tym samym okazało się, że «niewidzialne» bardziej stanowi o człowieku od «widzialnego»”. I papież kończy: „Alternatywa śmierci i nieśmiertelności (taka bowiem wyłania się z Rdz 2,17) trafia dalej niż w podstawowy sens własnego ciała – trafia bowiem w sens ostateczny nie tylko ciała, ale człowieczeństwa wyosobnionego wśród wszystkich istot żyjących, wśród «ciał»”²¹¹. Otóż to: sens istnienia człowieka jako ciało nie może być rozważany w jego podstawowym – chciałoby się powiedzieć – czysto naturalnym wymiarze. Nie chodzi tu więc jedynie o cieleśność, którą człowiek dzieli ze światem stworzonym, zwierzęcym, ale o cieleśność, która w wyniku wyboru (drzewo poznania dobra i zła) aspiruje do przebóstwienia (drzewo życia).

To pozwala zrozumieć, czemu Jan Paweł II tyle miejsca poświęca tematyce pierwotnej samotności człowieka w obliczu Boga Stwórcy. Chce bowiem niejako uzupełnić poglądy, według

²⁰⁸ M. Rhonheimer, „L'inclinazioni del vissuto sessuale e loro ragionevolezza”, w: *Amare nella differenza*, Edizioni Cantagalli, a cura di L. Melina e S. Beraldinelli, Siena 2012, s. 431-439.

²⁰⁹ Jan Paweł II, *Męczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 26.

²¹⁰ Por. tamże, dz. cyt., s. 26.

²¹¹ Tamże, s. 27.

których podobieństwo człowieka do Boga wyraża się przede wszystkim we „władzach duszy”, o wymiar charakteryzujący człowieczeństwo: jest nim materialne ciało. Dodatkowo zyskuje argument, jak tę cielesność pierwszego człowieka należy rozumieć, aby nie popaść w błąd naturalizmu czy wręcz biologizmu w odniesieniu do ciała. Autor *Katechez* wyraźnie sugeruje, że cielesność, która wyszła z ręki Stwórcy, ma o wiele więcej wspólnego z duchem (to, co „niewidzialne” z cytatu powyżej²¹²) aniżeli z prochem ziemi (to, co „widzialne”). W takim dopiero kontekście można należycie zrozumieć w pełni niezwykle zdanie papieża o „ciele objawiającym człowieka”²¹³.

Doskonale zgadza się to z nauką Maksyma Wyznawcy, poddającego rewizji poglądy starożytnych Ojców Kościoła. W przytoczonej już *Liturgia cosmica* Hans Urs von Balthasar zauważa, że grecki myśliciel unika dwóch wielkich pokus w interpretacji początków człowieka. Sprzeciwia się stwierdzeniu pochodzącemu od Orygenesesa, który ukazuje duszę jako popadającą w zależność od ciała w wyniku pierwszego upadku. Jednocześnie odchodzi od niemal mitologicznej, pojmowanej na sposób czystego fenomenu, interpretacji stworzenia człowieka jako bytu anielskiego, znajdującej się u Grzegorza z Nyssy²¹⁴. W obu tych wypadkach nie może być mowy o pozytywnej wizji cielesności u początków człowieka.

Maksym Wyznawca wyjaśnia natomiast, że „choć Bóg stworzył naturę człowieka w zmysłowości, która jest mu właściwa, nie stworzył razem z nią pożądlivosti i cierpienia”²¹⁵. W ten właśnie sposób Jan Paweł II rozumie stworzoną cielesną naturę człowieka i na tym polega oryginalność jego myśli. Cielesność nie jest więc obciążona zmysłowością, przeciwnie: przez zmysłowość, zakorzenioną w ciele, wyraża się zamiar Stwórcy co do człowieka²¹⁶. Przyczyną braku akceptacji dla zmysłowej cielesności pierwotnej ludzkiej natury, jako chcianej przez Boga, jest skoncentrowanie się na upadłej naturze człowieka, która w wyniku grzechu została poddana pożądlivosti ciała. Wskutek decyzji pierwszego człowieka, kiedy to zamiast drzewa życia wybrał drzewo poznania dobra i zła, nastąpiło odwrócenie porządku stworzenia. Jak zauważa Hans Urs

²¹² Por. Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 27.

²¹³ Por. tamże s. 34.

²¹⁴ Por. H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt., s. 162.

²¹⁵ Maksym Wyznawca, Qu. a T. 61; 90,628AB, za: H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt., s. 163.

²¹⁶ H. Urs von Balthasar w swoim dziele *Liturgia cosmica* ukazuje istotną zmianę, jakiej dokonał Maksym Wyznawca w myśli greckich Ojców Kościoła: „la sua prossomità a un chiarificato concetto di natura, alla radicale innocenza e quindi all'imperituro senso positivo della consistenza creaturale nel suo complesso, fatta di spirito e sensi, di corpo e anima; un atteggiamento, questo, che nasce dalla radice ellenistica, duplice eppure unitaria, del senso areopagitico della «distanza» nei confronti del Dio eternamente inaccessibile e sovraessenziale, e dell'organicità aristotelico-stoica del mondo corporeo-psichico”, w: H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt., s. 167.

von Balthasar we wspomnianym wyżej komentarzu do dzieła Maksyma Wyznawcy, człowiek sięgnął po rzeczy boskie bez Boga i przeciwko Bogu. Oznaczało to „nakarmienie natury duchowej pokarmem właściwym dla tego, co zmysłowe, czasowe, zniszczalne, znaczyło zatruć ją w najintymniejszym wnętrzu i porzucić na pastwę śmierci”. I dodaje: „zaszło coś przeciwnego do tego, czego oczekiwał Adam: nie duch zasymilował rzeczywistość zmysłową (co było możliwe i przewidziane tylko w porządku wyznaczonym przez Boga), ale to zmysłowość podporządkowała sobie ducha”²¹⁷. Winić należy nie cielesność, ale wybór pierwszego człowieka, który nie sprostął swojej własnej wielkości i nie odczytał należycie daru zmysłowości ukrytego w ciele. Jaki wniosek płynie z rozważań Jana Pawła II?

Otóż trzeba przyjąć inną perspektywę „ciała objawiającego człowieka” niż jedynie tę, która wynika z doświadczenia doczesności, obciążonej grzechem. W *Medytacji* papież sugeruje, żeby spojrzeć na człowieka jako obdarowanego cielesnością, a nie – obciążonego nią. Powraca sens słów: „począć się na nowo”, a prawda tego stwórczego obdarowania światem, stworzeniem dociera do każdego człowieka do tego stopnia, że nawet niewierzący „zaczynają się modlić, wyznają, że to wszystko jest darem Stwórcy”²¹⁸. Musi w tym miejscu pojawić się kolejne pytanie: jakaż to siła sprawia, że nawet niewierzący w Boga są skłonni do modlitwy. Odpowiedzią są słowa Autora *Medytacji*, otwierające drugą część niniejszej refleksji:

Czytamy w Księdze Rodzaju, że w ostatnim dniu stworzenia Bóg powołał do istnienia człowieka: mężczyzną i niewiastą stworzył ich (por. Rdz 1,26-27). Stworzył, to w tym wypadku znaczy jeszcze bardziej: obdarował ich wzajemnie sobą. Obdarował mężczyznę kobiecością podobnej do niego istoty ludzkiej, uczynił ją dlań «pomocą», a równocześnie jego dał kobiecie. Tak więc człowiek od początku jest dany drugiemu człowiekowi przez Boga²¹⁹.

Interesująca jest przede wszystkim wzmianka o początku. Czyżby Jan Paweł II zapomniał o pierwotnej samotności stworzonego człowieka? Odpowiedzi należy szukać w *Katechezach*.

„Cielesność i płciowość nie utożsamiają się bez reszty”. I papież dodaje: „fakt, że człowiek «jest ciałem», wchodzi w strukturę osobowego podmiotu w znaczeniu bardziej podstawowym niż fakt, że jest on w swej somatycznej konstytucji jako człowiek mężczyzną lub kobietą”²²⁰. Autor nie neguje, że pierwsze miejsce w stwórczym planie Boga zajmuje człowiek jako byt duchowo-cielesny, samotny wobec Stwórcy, i że merytorycznie jest on wcześniejszy niż późniejsza relacja mężczyzny i kobiety. Warto zauważyć, że Jan Paweł II mówi przy tej okazji o „dwu odrębnych

²¹⁷ H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica*, dz. cyt., s. 159-160.

²¹⁸ *Meditatio*, 1.

²¹⁹ Tamże, 1.

²²⁰ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 28.

«wcieleniach»: sposobach «bycia ciałem» tej samej ludzkiej istoty stworzonej «na obraz Boży» (Rdz 1,27)»²²¹.

Wobec takich rozważań odnosi się nieodparte wrażenie, że papież nie jest do końca konsekwentny. Jeżeli cielesność nie jest równoznaczna z płcią – z byciem mężczyzną lub kobietą, to trzeba zapytać o zasadność stwierdzenia, że męskość i kobiecość są wzajemnie dla siebie darem. Wystarczyłoby bowiem powiedzieć, że obdarowują się wzajemnie swoim człowieczeństwem.

Jednakże Autor *Medytacji* nigdy nie zawęży horyzontu, raczej go poszerza. Stworzenie człowieka dokonuje się według jego słów w dwóch etapach. Po powołaniu go do istnienia jako samotnego, w drugim etapie rozegra się specyficzny dialog Stwórcy z człowiekiem („Nie jest dobrze, by człowiek był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” Rdz 2,18). Zaznaczyć trzeba w tym miejscu, że to Bóg zauważa, że samotność tak stworzonego człowieka nie może być stanem ostatecznym. Jan Paweł II pisze, że „stworzenie dokonuje się jakby równocześnie w dwóch wymiarach: działanie stwarzającego Boga Jahwe przebiega w korelacji do procesu ludzkiej świadomości”²²².

To punkt zwrotny dla zrozumienia myśli papieża. Decydujący okazuje się drugi akt stworzenia: genezyjski sen Adama (człowieka), z którego budzi się jako mężczyzna (*iš*) i kobieta (*išša*)²²³. Bóg wyłania ich dwoje z jednego, samotnego bytu człowieczego. Godne uwagi jest, że – jak zaznacza Autor *Katechez* – człowiek samotny zapada w ów genezyjski sen z pragnieniem drugiego, podobnego sobie²²⁴. Giovanni Salmieri pisze, że narracja biblijna w tym miejscu wydaje się być wyraźnie poruszona, bowiem w żadnym innym wypadku, a jedynie w wypadku człowieka, główną rolę odgrywają nie mechanizmy biologiczne („abyście się rozmnażali”), ale pragnienie komunii²²⁵. To wydaje się kluczowe dla niniejszej refleksji. Okazuje się, że samotność człowieka była niejako „potrzebna” Stwórcy, by wzbudzić w nim tęsknotę za drugim – marzenie sięgające samej cielesnej natury innego²²⁶.

²²¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 28.

²²² Tamże, s. 28-29. B. Ognibeni pisze: „«L'uomo non trovò». Ma nel testo ebraico l'uomo non è il soggetto del verbo, bensì il complemento. Il soggetto è lo stesso che aveva compiuto l'azione di modellare gli animali, il creatore quindi. In questo modo ha compreso anche l'antica versione greca detta dei Settanta che traduce “per l'uomo non fu trovato”: da chi non fu trovato? Da Dio. Non è l'uomo l'autore del giudizio che nessun animale è per lui un aiuto adeguato, ma il creatore stesso” w: B. Ognibeni, *Il racconto biblico del primo uomo e della prima donna*, *Anthropotes* XXII, nr 2 (2006), s. 361-382.

²²³ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 29.

²²⁴ Por. tamże, s. 30.

²²⁵ Por. G. Salmieri, *Differenza e indifferenza sessuale*, *Anthropotes* XX, nr 2 (2004), s. 305-325.

²²⁶ Ważny komentarz L. Meliny: „Lo svelamento dell'enigma di questa solitudine accade però solo nell'incontro con la donna e proprio qui si dà la rivelazione del significato del corpo e la possibilità di una esperienza autentica dell'intimità. Si tratta di relazione con un altro, ma di una relazione mediata dalla carne

Niezwykłe brzmią słowa wzięte z *Katechez*: „nasz biblijny archetyp pozwala wnosić, że treścią tego marzenia jest drugie «ja» – ze względu na pierwotną samotność, że jest nią również «osoba»”²²⁷. Odpowiedzią na wcześniej pojawiającą się wątpliwość co do konsekwencji w refleksji papieskiej jest więc nie brak jasnej wizji człowieczeństwa, ale doskonały plan Boga, polegający na wyłanianiu się świadomości mężczyzny i kobiety, wraz z doświadczeniem wzajemnej tęsknoty. Jakże bliskie tej wizji jest stanowisko prezentowane przez Gianfrancesca Zuanazzi, który pisze, że „można powiedzieć, że cielesność wyraża dwoistą strukturę bytu: moje własne ciało domaga się «ty» w ciele drugiego”²²⁸. Cielesność, właśnie dzięki rzeczywistości płci, pozwala na przekraczanie bytu w jego indywidualności. Autor przytoczonego artykułu dodaje, że nawet sama struktura płci – od strony czysto biologicznej – wzywa człowieka do przekraczania siebie i wyjścia poza swoją autonomię. Jest bowiem jedyną funkcją życiową w ciele ludzkim, która jest niekompletna (w celu zrodzenia potomstwa), i domaga się obecności drugiego²²⁹.

Tak dopełnione dzieło stworzenia – dwoiście pojęta natura człowieka jako mężczyzny i kobiety – może być ostatecznym obrazem Stwórcy, będącego Komunią Osób. „To ontologiczne znaczenie jedności i dwoistości jest zarazem znaczeniem aksjologicznym” – pisze Jan Paweł II w *Katechezach*²³⁰. Słowa wyżej zacytowane każą z niezwykłą powagą traktować tę rzeczywistość płciowości ciała w człowieczeństwie, która zdawała się być daleka od możliwości reprezentowania życia Trójosobowego Boga. O doniosłości tego stwierdzenia dla niniejszej refleksji niech zaświadczą inne słowa wielkiego papieża na temat wyżej wspomianej aksjologii w bytowaniu człowieka:

Podstawowym faktem tego bytowania na każdym etapie dziejów człowieka jest to, że Bóg «stworzył ich mężczyzną i kobietą», stale bowiem tak ich stwarza i stale tym są. Zrozumienie podstawowych znaczeń, które zostały zawarte w samej tajemnicy stworzenia – tak jak znaczenie oblubieńczego sensu ciała (oraz podstawowych uwarunkowań tego znaczenia) – jest ważne i nieodzowne dla tego, kim człowiek stale jest i kim być powinien, a więc także: jak powinien kształtować całe swoje działanie. Jest istotne i ważne dla przyszłości ludzkiego etosu²³¹.

Nie wolno uronić ani jednego słowa z wyżej cytowanego nauczania, ponieważ wyznacza kierunek radykalnego zwrotu w sposobie postrzegania męskości i kobiecości we współczesnej

e vissuta nella carne”, w: L. Melina, *Grammatica della differenza. La sessualità nell'orizzonte dell'amore*, w: A cura di L. Melina e S. Beraldinelli, *Amare nella differenza*, art. cyt., s. 407-430.

²²⁷ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 30.

²²⁸ G. Zuanazzi, *Espressione corporea dell'amore*, art. cyt., s. 433-446.

²²⁹ Por. tamże, s. 433-446.

²³⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 31.

²³¹ Tamże, s. 60.

(anty)cywilizacji. Jeszcze bardziej kwestionowana jest tu fałszywa wizja człowieczeństwa, rozpowszechniona w świecie chrześcijańskim. Przede wszystkim mężczyzna i kobieta to ostateczny projekt stwórczy Boga, od którego nie ma odwrotu.

Co więcej, człowiek istnieje jako mężczyzna i kobieta nie tylko na każdym etapie dziejów – czyli nie wyłącznie w doczesności i w sensie czysto funkcjonalnym – lecz także mężczyzną i kobietą pozostanie na zawsze. Uwagę zwraca zwłaszcza sformułowanie: „stale ich tak stwarza i stale tym są”²³². To jakby dobitne podkreślenie i wskazówka, aby nie wychodzić poza tę rzeczywistość – ściśle przez Stwórcę określona – jaką jest mężczyzna i kobieta. Jest to aksjomat, czyli fundament, który pozwala zrozumieć główne wytyczne wszelkiej refleksji dotyczącej natury człowieczeństwa. Odstąpienie od niego grozi popadnięciem w fałsz. Dowodem na to jest dalszy ciąg tekstu. Jan Paweł II zaznacza w nim, że – należy podkreślić to z mocą – poszukiwanie podstawowych znaczeń, wpisanych w tę genezyjską dwoistość, zobowiązuje. Wśród nich na pierwszym miejscu jest oblubieńczy sens cielesności mężczyzny i kobiety. Warto podkreślić fakt, że papież wręcz wzywa do odkrywania relacji oblubieńczej, i to zakorzenionej w darze cielesności. Aluzja do badania wszelkich uwarunkowań, jakimi kieruje się owa relacja w cielesnej jedności dwojga, wskazuje jednoznacznie, że nie wolno wykluczyć z tej rzeczywistości jakiegokolwiek doświadczenia, tak w sferze ducha jak i ciała. W konsekwencji nie powinno się dzielić człowieka na duszę i ciało, jeżeli chciałoby się pozostać wiernym nauczaniu Jana Pawła II – bowiem ciało ludzkie stanowi o osobowym człowieczeństwie.

Taka perspektywa domaga się poznawania języka właściwego cielesnej naturze mężczyzny i kobiety. Każdy człowiek powinien rozpoczynać drogę do odkrywania swojego życiowego powołania zawsze i jedynie od aksjomatu danego w różnicy płci. „Zapominanie o tym oznaczałoby przyjmowanie objawienia człowieka jako *imago Dei* w sposób połowiczny i cząstkowy”²³³. Wyraźnie taki właśnie sens zawierają papieskie słowa wzywające do kształtowania swojego działania w oparciu o całościową wizję człowieka. Trudno byłoby zatem w tym kontekście mówić o jakimś abstrakcyjnie pojmowanym człowieczeństwie, bowiem sam Stwórca pragnie ich mężczyzną i kobietą na zawsze.

²³² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 60.

²³³ A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2005, s. 182, oraz rozwinięcie tego tematu: H. Urs von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, trad. it. di L. e P. Sequeri, Jaca Book, Milano 2017³, s. 266-273.

1.3. STWORZENIE KOBIEТЫ

Tytuł niniejszego punktu nie jest jedynie prowokacją, ale ma na celu uświadomienie rozmiaru tajemnicy kryjącej się za biblijnym opisem stworzenia kobiety. W *Medytacji* Jan Paweł II ściśle wiąże osobę kobiety z doświadczeniem piękna. Proponowana w tym miejscu refleksja będzie zogniskowana wokół słów zaczerpniętych z Księgi Rodzaju w interpretacji papieża: „nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” (Rdz 2,18). W niniejszej analizie *Medytacji* najpierw zostanie poddane pod rozagę przeżycie pierwszego mężczyzny w obliczu kobiecości – doświadczenie pierwotnego zachwyty pięknem stworzenia, jako jedynego zdolnego odpowiedzieć na tęsknotę ludzkiej egzystencji. W tym kontekście pojawia się rola Stwórcy, który – w pewnym sensie – w tym ostatnim dziele stworzenia (kobiecie) „przeszedł samego siebie”.

Druga część tejże refleksji będzie poświęcona znaczeniu ważnego terminu, dwukrotnie zasugerowanego w *Medytacji*: mowa tu o terminie *odwieczna kobiecość* (*das ewig Weibliche*) autorstwa Gertrudy von Le Fort. Przywołanie go przez Jana Pawła II zwraca uwagę na źródła papieskich inspiracji dotyczących znaczenia kobiecej natury. Autor *Medytacji* ewidentnie – poprzez podkreślenie wagi słów Gertrudy von Le Fort – wskazuje na wielką tradycję filozoficzną, która się za nimi kryje.

1.3.1. Tęsknota męskiego serca

„Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” (Rdz 2,18). Te słowa Biblii powinny zaskakiwać. Przecież stworzony człowiek, w pełni doskonałości swojej natury, ma przed sobą swojego Stwórcę i Boga. Dlaczego więc z ust Boga Stwórcy padają takie słowa? Czyż On, będący Pełnią, Ostatecznym Celem, ku któremu zwracają się wszystkie stworzenia (por. Psalm 104), nie powinien człowiekowi wystarczyć, skoro i człowiek sam znajduje się pośród tychże stworzeń? „Chcę uczynić mu pomoc, jemu [także: do niego] podobną” (Rdz 2, 18). Bóg widzi, że świat, który podarował ludziom – w szczególności świat zwierzęcy (a więc tak bardzo odpowiadający ludzkiej naturze) – nie zaspokoił oczekiwań Adama. Emmanuel Lévinas, komentujący pierwotną samotność mężczyzny, mówi, że jest on tym, „qui subsiste malgré la présence de Dieu”²³⁴. Jakże niepokojąco brzmi w kontekście obecności Boga owo „pomimo”.

Jan Paweł II rozpoczyna *Medytację* bardzo osobistym wspomnieniem, wpisującym się doskonale w powyższą refleksję. Píše: „Czy człowiek może powiedzieć drugiemu człowiekowi «Pan Bóg mi ciebie dał»? Jako młody duszpasterz usłyszałem od mojego kierownika duchowego

²³⁴ E. Lévinas, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976, s. 54.

takie słowa: «Może Pan Bóg chce ci dać tego człowieka...»²³⁵. Papież, komentujący te słowa zaznacza, że – mimo pobrzmiewającej w nich również nuty niepewności czy jakiegoś lęku – zawierała się w nich zachęta, aby zaufać Bogu, a nie sobie, ponieważ najwyraźniej człowiek nie jest dostatecznie mocny, by móc ten dar drugiego przyjąć²³⁶. Co takiego zawiera w sobie ów dar, że przyjęcie go wiąże się z ryzykiem? Czy Jan Paweł II mówi tu tylko o pierwszych latach posługi kapłańskiej młodego księdza i związanych z nimi trudnościach?

Z pewnością nie wystarczy takie postawienie problemu, bowiem Autor *Medytacji* wskazuje na trud budowania relacji. Całe życie człowieka opiera się od początku na różnorodnych relacjach. Wszystkie one ogniskują się w tym boskim „nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” (Rdz 2,18). *Medytacja* nawiązuje w pierwszej kolejności do odpowiedzi, jakiej sam Stwórca udziela człowiekowi, gdy stwarza tę pierwszą, podstawową relację – „mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1, 27). Jedynie relację tego rodzaju papież określa mianem początku wszelkiego obdarowania. Dobrze współbrzmi z wypowiedzią Jana Pawła II uwaga Hansa Ursa von Balthasara, że „Ewa wystarczała Adamowi, podczas gdy nie wystarczały mu wszystkie zwierzęta, które poznał, i którym nadał imiona, i nad którymi panował. *Jedyny* jest jakościowo nieskończonym; podczas gdy wielu, w ich nieskończonej liczbie, nie osiąga upragnionej jakości”²³⁷.

Można więc stąd wysnuć wniosek, że ów dar drugiego, który przysporzył młodemu kapłanowi Karolowi Wojtyśle tyle trosk, ma charakter daru zamkniętego w zdaniu: „mężczyzną i kobietą stworzył ich” (Rdz 1,27)²³⁸. Tego rodzaju relacja musi mieć absolutne pierwszeństwo. Jan Paweł II nie zajmuje się jednakże jej genezą. Patrzy na nią z punktu widzenia swojego osobistego doświadczenia. Jest to doświadczenie mężczyzny obdarzonego pragnieniem drugiej, podobnej mu istoty.

Podstaw do tego twierdzenia dostarcza dalszy ciąg *Medytacji*, gdzie Autor cytuje swoje wcześniejsze słowa: „Bóg mi ciebie dał”, w kontekście zachwyty, jaki wyraża mężczyzna na widok stworzonej kobiety²³⁹. Zachwyt ten daje wiele do myślenia, a mówi o tym papież w niezwyklej słowach: „Kobieta stała się dla mężczyzny przede wszystkim źródłem

²³⁵ *Meditatio*, 1.

²³⁶ Por. tamże, 1.

²³⁷ H. Urs von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, dz. cyt., s. 168.

²³⁸ D. Żukowska-Gardzińska zwraca uwagę, że dla stworzonego Adama spotkanie z Ewą staje się wyzwaniem: „Spotykają się dwie różne tożsamości, którym nie wystarczy budowanie konsensusu. Nie będą wtedy mogły naprawdę być ze sobą, ponieważ nie będą mogły wyrażać siebie”, w: D. Żukowska-Gardzińska, *Dialog ocalenia w myśli Karola Wojtyły w: Jan Paweł II. Miara wielkości człowieka*, pod red. D. Żukowskiej-Gardzińskiej, dz. cyt., s. 292.

²³⁹ Por. *Meditatio*, 1.

podziwu”²⁴⁰. Nie sposób pozostać obojętnym wobec tego stwierdzenia. Wyraża ono najgłębsze przekonanie Jana Pawła II. Potwierdza to Autor, gdy przypomina, że wielokrotnie zwracał uwagę na to, że stworzenie kobiety to „ostatnie słowo Boga Stwórcy”²⁴¹. Rodzi się pytanie: ku czemu ma prowadzić owo zachwycenie kobiecością, na co wskazuje.

Kierunek poszukiwań wyznacza stwierdzenie: stworzona kobiecość źródłem podziwu. Źródło to początek, rzeczywistość pragnienia wypływająca z samych głębin bytu, odpowiedź na najgłębiej zakorzenioną tęsknotę męskiego serca. Czy jedynie serca? Jak już zostało wyżej wspomniane, papież mówi o człowieku – mężczyźnie, który poszukuje w stworzeniach tego świata „pomocy” podobnej jemu samemu, „a tę pomoc trzeba rozumieć w znaczeniu jak najbardziej podstawowym”²⁴². Otóż to – nie może to być istota towarzysząca, czy nawet dopełniająca mężczyznę w jakimkolwiek sensie. Owo znaczenie podstawowe to pomóc mężczyźnie odkryć w nim samym źródło, znak nieskończonego pragnienia, które zaowocuje podziwem na poziomie podstawowym, czyli obejmującym całą jego stworzoną naturę. Warto zauważyć, jak kształtowały się poglądy na naturę męskości i kobiecości reprezentującą obraz Boga, wywodzące się jeszcze ze starożytności chrześcijańskiej, a obecne u Ojców Kościoła²⁴³. Wystarczy wspomnieć Ambrożego, który przyjmuje, że człowiek stworzony jest jako dusza, ale nie jako ciało²⁴⁴, czy zdanie Augustyna wyrażone w *De Trinitate*: „Człowiek stworzony jest na obraz Boga nie według formy ciała, ale według racjonalnego rozumu”²⁴⁵. Stwierdzenie to szeroko rozpowszechniło się w świecie chrześcijańskim, a skomentował je później Tomasz z Akwinu w swojej *Summie Teologicznej*²⁴⁶. W tym kształcie przedostało się ono do świadomości Kościoła, ze wszystkimi tego konsekwencjami²⁴⁷. Jaką wagę więc uzyskują słowa Karola Wojtyły, który ów podziw rodzący się w sercu mężczyzny kojarzy z wymiarem transcendentnym, jakim jest piękno.

„Można powiedzieć, że w ten sposób wraz ze stworzeniem kobiety Stwórca wyzwala w człowieku całe to olbrzymie dążenie do piękna”, wprowadzając go w zachwyt, „który jest dla

²⁴⁰ *Meditatio*, 1.

²⁴¹ Tamże, 2.

²⁴² Tamże, 1.

²⁴³ A. Scola pisze: „Niemniej wielka tradycja teologiczna, poczynając zwłaszcza od Ojców Aleksandryjskich i Augustyna, uważała za swą powinność umieszczać *imago Dei* w umyśle – mens człowieka, rozumianym jako siedziba intelektu i woli (względnie w jego duchowym wymiarze)”, w: A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, dz. cyt., s. 182.

²⁴⁴ Por. Ambrosius, *Exameron*, PL, VI, 8.45.

²⁴⁵ „Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem”, w: Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, PL, XII, 7.12.

²⁴⁶ Por. *STh.*, Ia, q. 93, art. 2. Odtąd będę korzystał z polskiego tłumaczenia: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, Londyn 1975.

²⁴⁷ Por. F. d’Agostino, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè Editore, Milano 2003, s. 164-165.

człowieka tak nieodzowny jak pokarm i napój”²⁴⁸. Piękno to, jeżeli dotyczy całości ludzkiej natury, tego podstawowego – jak wyżej zostało wspomniane – wymiaru człowieczego pragnienia, nie może dotyczyć jedynie duszy. Powołanie się przy tym przez Autora *Medytacji* na – ni mniej, ni więcej – obraz pokarmu i napoju, sugeruje jego nieodzowność. Skojarzenie z jakimś szczególnym pięknem, budzącym podziw w sercu mężczyzny, z pokarmem dającym życie nie tylko duszy, ale także i ciału (ponieważ nawet jeżeli mówi się o pokarmie dla duszy, to przecież dusza ludzka, będąca z zasady nieśmiertelną, nie potrzebuje być podtrzymywana przy życiu), daje do myślenia.

Problem, jaki stwarza pojmowanie piękna jako zachwycenia stworzoną kobiecością, dobrze ilustruje refleksja Hansa Ursa von Balthasara. Autor ten zajął się kwestią obecności estetyki w teologii. W swoim dziele *Verbum caro* (które stało się inspiracją dla Josepha Ratzingera)²⁴⁹ zauważa, że w historii myśli teologicznej temat piękna pojmowanego w kontekście estetyki, a więc wrażenia, jakie wywierało ono na zmysły, był spychany na margines, czy nawet traktowany podejrzliwie. Przez wieki wielcy teologowie zakładali, że piękno pojmowane estetycznie musi ustąpić, „aby odsłonić absolutny element religijny”²⁵⁰. Nawet jeżeli można dyskutować z poglądem Hansa Ursa von Balthasara, to należy zauważyć, że słusznie zwraca on uwagę na analizę wczesnych pism Augustyna.

Okazuje się bowiem, że nawrócenie biskupa Hippony wiązało się z gwałtownym odrzuceniem piękna zmysłowego jako demonicznego, o podłożu manichejskim. Odtąd Augustyn całkowicie zwrócił się ku pięknu świętemu, utożsamionemu z tym, co jedynie duchowe²⁵¹. Nie jest tajemnicą, że na Doktora Łaski miała wpływ jego osobista historia, szczególnie w kontekście relacji do kobiecości. Daje się tu odczuć silnie zarysowany dualizm, podział na to, co cielesne i na to, co duchowe, z oczywistą konotacją. Wzmianka o podłożu manichejskim nie jest tu uwagą o niewielkim znaczeniu, miała ona bowiem ogromny wpływ na późniejsze postrzeganie ludzkiej cielesności w świecie chrześcijańskim. Daje temu wyraz Jan Paweł II, gdy w *Katechezach* poddaje krytyce manichejską wizję człowieka²⁵², a – przez opatrzenie komentarzem słów Pawła Apostoła

²⁴⁸ *Meditatio*, 3.

²⁴⁹ W wywiadzie z P. Seewaldem Benedykt XVI wyraził się w następujących słowach o teologii H. Ursa von Balthasara: „Bliżej zainteresowałem się jego osobą w 1961 roku, kiedy z «Hochland» przysłano mi do wglądu dwa tomy jego rozpraw – *Verbum caro* i *Sponsa Verbi*. Chcąc napisać recenzję, musiałem je oczywiście gruntownie przeczytać. Od tego czasu Balthasar stał się dla mnie autorytetem. Widziało się w jego pracach teologię Ojców Kościoła, duchową wizję teologii uprawianej z odwołaniem się do wiary i kontemplacji, idącą w głąb, a jednocześnie będącą czymś nowym” w: P. Seewald, *Benedykt XVI. Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński sdb, Rafael, Kraków 2016, s. 175.

²⁵⁰ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, trad. it. di G. Colombi, Morcelliana, Brescia 1975³, s. 112.

²⁵¹ Por. tamże, s. 112.

²⁵² Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 140 i następne.

o pożądliwości ciała, które walczy przeciwko duchowi (Ga 5, 16-17) – podkreśla fakt, że Autor Listu do Galatów nie utożsamia nigdy „ciała grzesznego” (*sarx*) z ciałem fizycznym, jak to czynili Grecy²⁵³. W podobnym duchu wyraża się Francesco d’Agostino, kiedy negatywnie ocenia poglądy Augustyna i Tomasza z Akwinu odwołujące się do wizji dualistycznej, charakterystycznej nie tyle dla chrześcijańskiego pojmowania człowieka, ale – jak się okazuje – dla mentalności antycznej²⁵⁴. Wyżej omówione prądy myślowe ewidentnie wywarły pewien wpływ na Ojców Kościoła, począwszy od Orygenesesa. Obecność elementów filozofii greckiej w kształtowaniu myśli wczesnochrześcijańskiej nie podlega dyskusji²⁵⁵. Benedykt XVI, jakby tytułem dopowiedzenia zauważa: „dzisiaj nierzadko zarzuca się chrześcijaństwu, że w przeszłości było przeciwnikiem cielesności; faktycznie, tendencje tego rodzaju zawsze były”²⁵⁶. Jak się okazuje, owo „zawsze” powinno być także i dzisiaj dla chrześcijan z jednej strony przestrogą, z drugiej zaś punktem wyjścia do szerszych badań²⁵⁷.

Tak ukształtowana wizja piękna człowieczeństwa, z nieskrywaną podejrzliwością odnosząca się do ciała, pozostała w ciągu dziejów – według Hansa Ursa von Balthasara – głównym nurtem w teologii Kościoła. Potrzeba było takich postaci jak Jan Paweł II z jego poezją, czy Benedykt XVI, „Mozart teologii”, by ostatecznie przełamać ten schemat²⁵⁸. Szwajcarski teolog bierze za przykład dzieła malarskie El Greca i kończy cierpką uwagą: „wydaje się, że sztuka hiszpańska doświadczyła w sposób najbardziej palący tego, jak przedmiot mający artystycznie odzwierciedlić to, co chrześcijańskie, jest tym, co właśnie estetycznie nim nie jest”²⁵⁹. Wobec tak surowej oceny trzeba postawić pytanie, w jaki sposób przedstawiać piękno ludzkiego ciała, by nie zagubić jego godności. Czy cielesność może być tematem sztuki chrześcijańskiej i przedstawiać piękno samego Boga? W epoce starożytnej stało się ono w swojej nagości przedmiotem czci religijnej, odzwierciedlało bowiem boskość. Czy chrześcijaństwo wobec tego doświadczyło regresu w tej dziedzinie w stosunku do antyku?

²⁵³ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 160.

²⁵⁴ Por. F. d’Agostino, *Una filosofia della famiglia*, dz. cyt., s. 162-163.

²⁵⁵ Por. H. Urs von Balthasar, *Orygenes. Duch i ogień*, tłum. S. Kalinowski, Wydawnictwo M, Kraków 1995, s. 13.

²⁵⁶ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 5.

²⁵⁷ A. Milano zaznacza, że Benedykt XVI był pierwszym papieżem teologiem w historii, który w oficjalnym dokumencie, jakim jest encyklika *Deus caritas est*, łączy temat *agape* z *erosem*, co powinno być sygnałem do pogłębienia tej tematyki. Por. A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, dz. cyt., s. 8.

²⁵⁸ „Teologiczna refleksja nad fenomenem piękna jest Ratzingerowi niezwykle bliska. I w ogóle sztuka jako taka. Nieprzypadkowo mówi się o nim jako «Mozarcie teologii»”, w: J. Szymik, *Światło z teologii*, dz. cyt., s. 144.

²⁵⁹ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 113-114.

Hans Urs von Balthasar zwraca się ku mistyce chrześcijańskiej i konkluduje, że piękno człowieczeństwa ocalone zostało w doświadczeniach mistycznych wielkich świętych. Wyrazem tego może być przedstawienie słynnej ekstazy Świętej Teresy z Ávili autorstwa Giovanniego Lorenza Berniniego. Szwajcarski teolog pisze: „Jeżeli ktoś chce, może postrzegać w dziele Berniniego coś niejednoznacznego, ale w rzeczywistości nie jest to tym, co można tam znaleźć, ile raczej dowodzi naszej niezdolności do dostrzegania bez pęknięcia rajsco-eschatologicznej wielkości czystego erosa (po tej linii prowadzi nas Pieśń nad Pieśniami)”²⁶⁰. Przez to niezwykle odważne stwierdzenie Hans Urs von Balthasar chce zwrócić uwagę, że – w świetle wcześniej dokonanych refleksji – nie można już się wycofać. Trzeba poszukiwać w kierunku odkrywania głębszego sensu wynikającego z tej stwórczej fascynacji dotyczącej serca mężczyzny i kobiety, która jednak nie musi być zaraz kojarzona z pożądaniem²⁶¹. Wybrzmiewają tu słowa Jana Pawła II, że „byłoby groźne, gdybyśmy nie umieli rozpoznać tego bogactwa, jakim jest każdy człowiek”²⁶². Każdy człowiek jest przecież odbiciem piękna Boga, bowiem to „Bóg powołał do bytu człowieka i uczynił go pięknym, tak jak pięknym uczynił komunię osób: mężczyzny i kobiety”²⁶³. Nierozpoznanie kryjącego się za tym bogactwa oznacza nie tylko jakieś ubóstwo, ale – co gorsza – może prowadzić do niezrozumienia siebie samego, a w wyniku tego – swojego powołania. Poszukiwanie piękna jest podstawowym powołaniem człowieka, skoro owo piękno – jak wcześniej już powiedział papież – jest tak konieczne człowiekowi jak pokarm. Brak pokarmu to powolna śmierć. Czyż nie z tego właśnie powodu, że piękno budzi jakiś niepokój, porzuca się poszukiwanie go? Ze względu na ryzyko bycia porwanym przez siły, z trudem poddające się kontroli woli i umysłu, cielesność jest często odrzucana. Można by zapytać, co jest groźniejsze: fascynacja pięknem kobiecości, budząca się pod wpływem najgłębszej tęsknoty w sercu pierwszego Adama, czy odrzucenie kobiety, postrzeganej jako przyczyna upadku Adama (por. Rdz 3,12).

Tymczasem według wielkiej wizji Jana Pawła II kobieta, będąca personifikacją piękna, „ostatnim słowem Boga Stwórcy”²⁶⁴, ma wywoływać w sercu mężczyzny nieustanną tęsknotę za pięknem. „Ewa to kobieta ze snów Adama, ale także wcielenie tego, co przekracza jego świadomość, wymyka się rozumieniu. Bóg wyprowadza ją ze snu mężczyzny [...]. Jest odpoczynkiem Adama”²⁶⁵. Ponieważ poetycka wizja Fabrice’a Hadjadj oddaje istotę tajemnicy,

²⁶⁰ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 116.

²⁶¹ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 127.

²⁶² *Meditatio*, 2.

²⁶³ Tamże, 3.

²⁶⁴ Tamże, 2.

²⁶⁵ F. Hadjadj, *Kobieta i mężczyzna*, tłum. M. Nowak, W drodze, Poznań 2013, s. 309.

domaga się języka poezji. Adam, według refleksji francuskiego filozofa, niejako „wyśnił” Ewę. Tylko Bóg mógł być Autorem Daru, który przekracza wszystko to, co znane Adamowi, jednak to Adam jest powołany, by być interpretatorem jej piękna. Ona jest tak bardzo Inna! Jakże celne skojarzenie odmienności kobiecości z odpoczynek Adam. Ta inność nie jest źródłem żadnego niepokoju, wręcz przeciwnie: Adam w tej inności może się z rozkoszą pograć. Jest to Dar godny samego Stwórcy.

Potrzeba tu języka urzekającego pięknem, tak by poruszyć wewnętrzne struny męskiej wrażliwości. Dlatego Andrea Milano pisze, że swoje pierwsze słowa Adam wypowiada dopiero, kiedy pojawi się Ewa. Ta pierwsza artykulacja jest – co ciekawe – wypowiedziana językiem *erosa*²⁶⁶. Emmanuel Lévinas oddaje tę prawdę w swoim genialnym: „La Maison, c’est la Femme”, by zaraz potem dodać: „le doux en soi, l’origine de toute la douceur de la terre”²⁶⁷.

Karol Wojtyła sięga do tego samego poetyckiego języka, gdy wskazuje, że Cyprian Kamil Norwid, „który miał ogromną intuicję tej prawdy, napisał, że piękno jest kształtem miłości”. I dalej zaznacza: „nie można tworzyć piękna, jeżeli się nie uczestniczy w tej miłości, jeżeli się nie uczestniczy w tym spojrzeniu, jakim Bóg od początku ogarnął stworzony przez siebie świat, a w tym świecie stworzonego przez siebie człowieka”²⁶⁸. Bóg kochający jest przez miłość Autorem wszelkiego piękna. Aby je zrozumieć, trzeba kochać jak Bóg, trzeba posiadać oczy Boga. Dobitnie mówi o tym papież, gdy zwraca się do każdego mężczyzny: „jesteś stróżem świętości jej ciała, ono ma pozostać dla ciebie przedmiotem czci. Wówczas będziesz się cieszył tym pięknem, jakim Bóg obdarzył ją od początku”²⁶⁹. Jakież skojarzenie cielesnego piękna danego w kobiecości z *sacrum*!

Patrzeć na kobietę powinno rodzić w sercu mężczyzny skojarzenie z istotą piękna, którego wyrazem jest rozmiłowanie się w niej. Radość rodząca się w sercu mężczyzny nie ma nic wspólnego z pożądliwością, czyli sprowadzeniem kobiety do rangi przedmiotu służącego przeżyciu ekscytacji. Na nowo znajduje swój wyraz wspomniana już wcześniej miłość upodobania – *amor complacentiae*. Przeżycie piękna kobiecego ma być owocem, a nie produktem – odpowiedzią na wartość, jaką mężczyzna dostrzega w kobiecie. Przyjemność, jako owoc upodobania, jest bowiem ukierunkowana na wartość – dobro, którym jest kobieta sama w sobie. Natomiast czerpanie przyjemności pod wpływem pożądania – gdy kobiecość staje się narzędziem – będzie skutkowało jedynie produktem, sytuującym się zawsze poniżej wymiaru

²⁶⁶ Por. A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, dz. cyt., s. 63.

²⁶⁷ E. Lévinas, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, dz. cyt., s. 52 i 54.

²⁶⁸ *Meditatio*, 4.

²⁶⁹ Tamże, 4.

człowieczeństwa²⁷⁰. Ta sama fascynacja może doprowadzić więc do dwojakich, całkowicie rozbieżnych skutków. Dlatego tak bardzo istotne jest, by doprecyzować, o jakim zachwycie pięknem kobiecym mówi Jan Paweł II i jaką radość ma na myśli.

Już wyżej cytowany Hans Urs von Balthasar w zaskakujący sposób połączył te dwie wartości – wydawałoby się przeciwstawne – czystość widzenia i *erosa*, w jego wymiarze rajsko-eschatologicznym²⁷¹. Tylko na tak zarysowanym horyzoncie można właściwie pojmować pociągające, ekscytujące piękno kobiece (wyraźnie naznaczone *erosem*). W słowach papieża Polaka udzielające się piękno jest sposobem wyrażania się miłości, ale warunkiem, by piękno to właśnie tak odczytywać – jako miłość – jest uczestniczenie w spojrzeniu Boga. Ta niezwykle cenna uwaga pozwoli dostrzec w odpowiedniej perspektywie całą odsłaniającą się, delikatną problematykę. Koncentruje się ona na podstawowej kwestii: napięciu między *eros* a *agape*, między – u swych źródeł – pogańskim a chrześcijańskim, wreszcie między tym, co ludzkie, a tym, co boskie.

Na tym gruncie może zrodzić się pytanie: czy uprawnione jest kojarzenie miłości naznaczonej *erosem* z *sacrum*, czy nie zostaje przekroczona – jak celnie określił to ceniony przez papieża Włodzimierz Sołowjow²⁷² – cienka linia odgradzająca niebiańską Afrodytę Uranię od Afrodyty śmiertelnej²⁷³. Odpowiedź przynosi dalsza refleksja, zaczerpnięta z *Medytacji*. Karol Wojtyła cytuje słowa Pieśni nad Pieśniami, o której Hans Urs von Balthasar wspomina jako o drodze, na której należy interpretować znaczenie wzniesłego *erosa*: „O jakże piękna jesteś, przyjaciółko moja” (Pnp 1,15). Papież pisze:

Przytoczone słowa mówią przede wszystkim o wielkim olśnieniu pięknem kobiecości, i to nie tylko, a w każdym razie nie przede wszystkim pięknem zmysłowym, ale bardziej jeszcze pięknem duchowym. Można nawet dodać, że to drugie warunkuje pierwsze. Samo bowiem piękno zmysłowe nie wytrzymuje zwykle próby czasu²⁷⁴.

Pierwsza uwaga narzucająca się po przyjrzeniu się bliżej słowom papieża to wyraźnie zaznaczony podział na zmysłowe – dane w doświadczeniu doczesności (starzenie się) oraz duchowe – w znaczeniu: wieczne. Stwierdzenie to powinno uchronić przed błędną interpretacją, jakoby to, co zmysłowe, przyporządkowane cielesności, samo w sobie (jako zamysł stwórczy) miało ulec deprecjacji. Jan Paweł II proponuje hermeneutykę, według której powinno się

²⁷⁰ Por. J. Noriega, *Enigmi del piacere*, EDB, Bologna 2014, s. 117.

²⁷¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 116.

²⁷² Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 42.

²⁷³ Por. W. Sołowjow, *Dramat życiowy Platona w: Wybór pism*, t. 3, tłum. J. Zychowicz, W drodze, Poznań 1988, s. 58-59.

²⁷⁴ *Meditatio*, 5.

poszukiwać właściwego znaczenia piękna jako „kształtu miłości”. Jest ona bowiem rzeczywistością dostępną jedynie częściowo w doświadczeniu doczesnego życia, natomiast swoimi źródłami sięga wieczności.

Druga uwaga dotyczy specyficznego określenia, jakie pada z ust papieża: olśnienie pięknem kobiecości. W jakim znaczeniu mowa tu o nieprzemijającym, i czy aby na pewno Autor *Medytacji* odsyła do eschatologii?

1.3.2. Mężczyzna i kobieta przeobrażeni w pięknie

Aby lepiej zrozumieć, czym jest owo „nieprzemijające”, należy odwołać się do refleksji Józefa Tischnera: „Najpierw trzeba powtórzyć jedno: żaden byt jako byt nie nosi w sobie usprawiedliwienia tego, że jest i tego, czym jest [...]. Istnienie samo w sobie nie wyklucza absurdu”²⁷⁵. Tylko wartość absolutna usprawiedliwia istnienie przedmiotu. Piękno – jak pisze polski filozof – należy do takich wartości. „Ucieleśnione w człowieku piękno ukazuje się więc od początku jako wartość, która usprawiedliwia jego istnienie”. Istnieje więc ucieleśnione, dostępne dla zmysłów piękno, sprawiające, że „taki byt powinien istnieć naprawdę”²⁷⁶.

Pojawia się tu wartość, którą jest prawda – wartość transcendentálna. Wieczność objawia się przez prawdziwie istniejący byt. Józef Tischner powołuje się na Sørensa Kierkegaarda i pisze, że aby do końca odkryć prawdę o pięknie drugiego człowieka, potrzebna jest *genialność zmysłów*. „Tylko zmysłowość doprowadzona do doskonałości może dotknąć czaru drugiego [...]. To powinno trwać wiecznie!”²⁷⁷. Jednakże wspomniany *geniusz zmysłów* polega nie na intensywności przeżycia, gromadzeniu coraz większej ilości doznań, ponieważ ostatecznie „próby zbudowania całości z części, jak to wykazała psychologia postaci, nie doprowadzają do celu”²⁷⁸. Odpowiedź zarysowana przez Sørensa Kierkegaarda pobudza do odkrycia, że nie chodzi o sumę wrażeń płynących ze świata zmysłów, ale o ich syntezę, która wiedzie ku jedynej, unikalnej rzeczywistości – ku pięknu Innego. „Piękno transcenduje wszelkie jakości zmysłowe, choć się od nich nie odrywa”²⁷⁹. Dostrzec można tu pewien paradoks: mimo że zmysłowość wydaje się wielkością ograniczającą, niezdolną oddać wiecznego piękna, to jednocześnie jest konieczną głębią dla jego objawienia.

²⁷⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Édition du dialogue, Paris 1991, s. 97.

²⁷⁶ Tamże, s. 97.

²⁷⁷ Tamże, s. 99-100.

²⁷⁸ Tamże, s. 100.

²⁷⁹ Tamże, s. 100.

Głębiej jeszcze rzeczywistość tę ujmuję Hans Urs von Balthasar. Piękno bezpośrednio ujawnia wszelką bezpodstawność podstawy bytu. „Tym samym jest ono przede wszystkim bezpośrednim wyjawieniem nieogarnionego nadmiaru wyjawienia we wszystkim, co wyjawione, wiecznego «zawsze więcej», jakie zawiera się w samej istocie bytu”²⁸⁰. Pobrzmiewa tu sens zachwyty, niemożność ogarnięcia tego, co jest spełnieniem samego Adama w jego głębi: wieczne „zawsze więcej”, podczas gdy w samym sobie człowiek dostrzega brak możliwości adekwatnej odpowiedzi. Nie może to być jedynie estetyczne zjawisko, budzące zadowolenie, ale „całkowicie niepojęte stwierdzenie, że istota rzeczywiście jawi się w zjawisku (które przecież nie jest istotą), i to jawi się jako istota, która wiecznie jest czymś więcej niż ona sama, która zatem nigdy nie może zjawić się ostatecznie”. I genialna konkluzja szwajcarskiego teologa, że „właśnie ten wieczny stopień wyższy wyraża się stopniem równym”²⁸¹.

Wieczność, trwanie jest tym, co przekracza zdolność ludzkiego pojmowania, ujęcia w myślowe schematy, a jednocześnie istnieje – jest bytem. Piękno zawarte w zjawisku – a w kontekście rozważań o zachwycie Adama pierwotną kobiecością: piękno konkretnej kobiety – zdolne jest trwać wiecznie, to znaczy komunikować już nie tylko ludzki wymiar, ale samą boskość. Tylko to, co boskie, jest trwałe, nieśmiertelne. Piękno (kobiecości) odsyła do nieśmiertelności. To, co wyższe, w jakiś niepojęty sposób wyrażone jest tym, co „tylko” ludzkie. Dlatego Karol Wojtyła pisze, że słowa z Pieśni nad Pieśniami: „o, jakże piękna jesteś, przyjaciółko moja” (Pnp 1,15), świadczą o olśnieniu pięknem kobiecości, a na końcu akapitu zaskakuje: „Długa droga prowadziła mnie do odkrycia «geniuszu kobiecego», ale Opatrzność sama sprawiła, że przyszedł czas jego rozpoznania, poniekąd nawet olśnienia nim”²⁸². Wynika stąd, że papież kojarzy geniusz kobiecości z pojęciem piękna. Olśnienie nim – czy nie jest aluzją do pierwszego zachwyty Adama na widok rajskej Ewy?

W świetle tak pojętej „wieczności” doświadczenia zmysłowego propozycja odczytywania słowami Pieśni nad Pieśniami pierwotnego, wzajemnego zachwyty mężczyzny i kobiety jawi się jako nowatorska, ale i w pełni usprawiedliwiona. Przy tym zaskakiwać może fakt, że standardowe rozumienie słów biblijnej księgi miłosnej odnosi się najczęściej do rzeczywistości ziemskiej, w ścisłym sensie – małżeńskiej, która zazwyczaj „nie wytrzymuje próby czasu”. Piękno postrzega się więc w całym jego przejawie cielesno-duchowym, ale poza wymiarem doczesnym. O tym, że słowa Pieśni nad Pieśniami są najodpowiedniejszym kluczem interpretacyjnym do opisu pierwszego zdumienia mężczyzny pięknem kobiecości, można dowiedzieć się od samego Autora

²⁸⁰ H. Urs von Balthasar, *Teologika. T. 1, Prawda świata*, dz. cyt., s. 206.

²⁸¹ Tamże, s. 207.

²⁸² *Meditatio*, 5.

Katechez. Papież daje temu wyraz: „zwięzły tekst Rdz 2,23, zawierający słowa pierwszego mężczyzny na widok stworzonej – «wziętej z niego» – niewiasty, może być uznany za prototyp biblijnej Pieśni nad Pieśniami”²⁸³.

Jaki charakter miłości, rodzącej się z zachwyty drugim człowiekiem, opiewa natchniona księga? W tekście *Medytacji* nie pada ani razu słowo *erotyczna*, niemniej analiza powyższych tekstów każe przyjrzeć się pięknu kobiecości objawionej mężczyźnie, które zachowuje właśnie ten swój specyficzny charakter.

Jan Paweł II w *Katechezach* podaje klucz interpretacyjny, według którego powinno się odczytywać biblijny opis ludzkiej miłości zawarty w Pieśni nad Pieśniami. W *Medytacji* papież posługuje się cytatem nawiązującym do piękna kobiety, i co ważne, kobiety – przyjaciółki. W *Katechezach* wskazuje, że Pieśń nad Pieśniami, chociaż jest tekstem biblijnym i często była odczytywana w kontekście alegorii komunii między Jahwe a ludem izraelskim, to w pierwszej kolejności opowiada o ludzkiej miłości. „Nie sposób jej odczytywać inaczej, jak tylko na przedłużeniu tego, co zostało zapisane w pierwszych rozdziałach Genesis jako świadectwo «początku»”, z całą cielesnością, widzialną i przemawiającą do człowieka właśnie językiem ciała, a „Pieśń nad Pieśniami świadczy o tym, jakie jest bogactwo tej «mowy», której pierwszy zapis znajdujemy już w Rdz 2,23-25”²⁸⁴.

Pierwotny sens tekstu biblijnego jest więc sensem dosłownym. Niezwykle celna intuicja Autora *Katechez*, by powiązać zachwyt pierwszego stworzonego mężczyzny nad pięknem kobiecości z Pieśnią nad Pieśniami, prowadzi w konsekwencji do doniosłych wniosków.

Przede wszystkim można mówić o pełnym wymiarze tego, co Karol Wojtyła nazywa „mową ciała”: „Nawet powierzchowna analiza Pieśni nad Pieśniami przemawia za tym, żeby w tej wzajemnej fascynacji słyszeć «mowę ciała»”²⁸⁵. Przedmiotem tej mowy jest „kobiecość oblubienicy i męskość oblubieńca w bezpośrednim doświadczeniu widzialności”²⁸⁶. Nie można mieć żadnych wątpliwości co do konkretności słów wypowiedzianych przez papieża. Cała fascynacja drugim ma swój początek w ciele widzialnym i w jego pięknie w całej cielesnej specyfice, charakterystycznej dla kobiety i mężczyzny. Biblijna księga mądrościowa dostarcza wystarczających racji, by móc tak twierdzić.

²⁸³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 32.

²⁸⁴ Tamże, s. 330.

²⁸⁵ Tamże, s. 331.

²⁸⁶ Tamże, s. 331.

Othmar Keel w komentarzu do *Pieśni nad Pieśniami* kieruje się identyczną intuicją: miłosna księga biblijna jest dobrym komentarzem do drugiego rozdziału Księgi Rodzaju, a przeżycie obecności drugiego jest przede wszystkim uszczęśliwiające. Miłość rodząca się między zakochanymi „dąży do takiej sytuacji, jaka była w raju”²⁸⁷. Charakter tej miłości nie może budzić żadnych wątpliwości.

Chociaż miłość w PnP nie jest traktowana jako czysto zwierzęcy popęd, jeszcze mniej miejsca zajmuje w niej, jako przeciwieństwo rozkoszy cielesnych, miłość duchowa, która postrzega człowieka jako półanioła i w swojej prostackiej pysze dyskredytuje wszelkie dobro wspólne dla człowieka i zwierzęcia, jako «żądze ciała». Każda ludzka przyjemność stymuluje cielesne, duchowe i psychiczne siły człowieka. Takie widzenie wydaje się oczywistością i nie musi być formułowane w polemice z platońsko-hellenistyczną postawą²⁸⁸.

Cielesne, wręcz fizyczne piękno człowieczeństwa, takie, jakim ono się jawi, jednocześnie nieoderwane od wymiaru osobowego, jest przedmiotem zainteresowania Autora *Pieśni nad Pieśniami*. Radykalne stwierdzenie o prostackim postrzeganiu treści, wokół których ogniskuje się to piękno (a treścią tą jest samo piękno ludzkich zachowań komunikowanych przez różnicę płci) skłania, by ze złości i szacunkiem przyjrzeć się temu, co cielesnie męskie i kobiece. Cześć nie oznacza jednak sakralizowania tej rzeczywistości. Othmar Keel zauważa, że „to, iż cała dziedzina życia, traktowana przez sąsiednie religie jako sakralne misterium i boski bieg wypadków, pojawia się tutaj w zupełnie odmitologizowanej postaci, jest teologicznym osiągnięciem najwyższej rangi”²⁸⁹. Tak sformułowany pogląd przenosi dyskusję o dosłownym (bądź metaforycznym) odczytywaniu treści *Pieśni nad Pieśniami* na zupełnie inny poziom. Dla niniejszej refleksji ma ogromne znaczenie ostatnie twierdzenie Autora komentarza: chociaż punktem wyjścia musi być badanie źródeł i świata wyobrażeń obecnych w obcych kulturach, to sens piękna ludzkiej miłości powinien być umieszczony w perspektywie teologii najwyższej próby. Ma to znaczenie z tego względu, że nie wolno na ołtarzu sensu metaforycznego składać całego ludzkiego piękna zawartego w poetyckich obrazach. Obrazy te mają sens jednoznaczny! A więc nie trzeba uciekać od dosłowności tekstu, ale podążać w głąb, pytać o zamysł Stwórcy (najwyższą teologię), który to zamysł tak wiele razy był podawany w wątpliwość. Ten ostateczny teologiczny wymiar jest dany nie w konstrukcji rozumowej, nie w rozważaniach intelektualnych, ale w pięknie ciała mężczyzny i kobiety, będącym obrazem Boga.

²⁸⁷ O. Keel, *Pieśń nad pieśniami*, tłum. B. Mrozewicz, Zys i S-ka, Poznań 1997, s. 52-53.

²⁸⁸ Tamże, s. 53.

²⁸⁹ Tamże, s. 55.

Podobnie Gianni Barbiero zauważa, że cały świat przywołany w komentowanej wyżej księdze biblijnej nie ma charakteru mitologicznego. Opisuje go poetyckim, lirycznym językiem i tak należy go odczytywać. Porównania używane przez oblubieńców w opisie piękna cielesnego – inaczej niż we współczesnym kręgu cywilizacyjnym – nie tyle odnoszą się do metafor czy wyobrażeń wzrokowych, co raczej kierują czytelnika wprost ku poetyce ciała, zmysłów i wszystkiego, co jest siłą jednoczącą cielesności i duchowości – duszy i ciała. Opis piękna oblubienicy, obecny w Pieśni nad Pieśniami, nie opiera się na modelu wizualnym, ale skupia się na ciele kobiecym jako centrum wszelkiej energii życiowej całego wszechświata, a przede wszystkim świata, którego obrazem jest szczególnie ziemia Izraela²⁹⁰. Dlatego Fabrice Hadjadj, jako syn Narodu Wybranego, z całą precyzją przekazuje tę samą intuicję: Ukochana kobieta „jest całym kosmosem, który mogę zamknąć w ramionach. W niej splatają się królestwa minerałów, roślin i zwierząt, a nawet aniołów”²⁹¹.

Pobrzmiwa tu z pewnością echo *Medytacji*, w której można przeczytać, że w darze drugiego człowieka odkrywa się „poniekąd cały świat”²⁹². Jakże śmiało brzmią te z pozoru proste słowa papieża, gdy w tle słychać często stwierdzenie, że Bóg sam wystarczy. Trzeba wyobraźni mistyka, aby zbyt uproszczone widzenie piękna mężczyzny i kobiety nie sprowadziło tajemnicy do rangi instynktu. Wnikliwy czytelnik Pieśni nad Pieśniami zauważy, że bardziej niż samo zewnętrzne widzenie dominuje tu stan ducha Autora natchnionego, a wraz z nim całe bogactwo emocji wywoływanych przez obraz oblubienicy. I to także w tym znaczeniu należy rozumieć „cały świat” we wspomnianym już wyżej tekście *Medytacji*. Fabrice Hadjadj symbolicznie porównuje owo piękno kobiecości do otaczającej człowieka przyrody. „Dlatego taką wagę posiada wyrażenie, które jest «wyznaniem wiary» w 8,6: «(Miłość jest) płomieniem Jah»”²⁹³. Toteż Andrea Milano posuwa się jeszcze o krok dalej i pisze: „Mocny jak śmierć jest eros” (według tego Autora oryginalne hebrajskie *'ahabâ* tłumaczyć należy jako *eros*)²⁹⁴. Jedyne wyznanie wiary w całej natchnionej księdze, jaką jest Pieśń nad Pieśniami!

Poczynione wyżej uwagi i cała troska o precyzyjne zrozumienie wydźwięku strof miłosnej księgi biblijnej mają ogromne znaczenie dla umiejętnego uchwycenia znaczenia miłości, którą również Jean-Luc Marion nazywa erotyczną. Ta najwyższa forma miłości dostępna w relacjach międzyludzkich ma swoje źródło w Księdze Rodzaju, co nie jest dziełem przypadku. Piękno

²⁹⁰ Por. G. Barbiero, *Cantico dei cantici*, Paoline, Milano 2004, s. 27, 29. Zwraca uwagę bardzo bogaty materiał bibliograficzny.

²⁹¹ F. Hadjadj, *Kobieta i mężczyzna*, dz. cyt., s. 50.

²⁹² *Meditatio*, 4.

²⁹³ G. Barbiero, *Cantico dei cantici*, dz. cyt., s. 27.

²⁹⁴ Por. A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, dz. cyt., s. 97.

wywołujące właśnie taki rodzaj miłości („Płomień Pana”) musi być wielkością nie tylko bezinteresowną, czystym udzielającym się darem (bytem, którego istota jest wiecznie czymś więcej, niż obraz może wyjawiać), lecz także wielkością potężną, wyrrywającą z objęć śmierci. Taki rodzaj miłości może zrodzić się tylko w boskim pięknie. Mowa tu o miłości niejako „ponadbytowej”, przekraczającej to, co jest. „Kochać bez istnienia – to definiuje *miłość bez istnienia*. Prosta formalna definicja miłości obejmuje jej zwycięstwo nad nicością, a więc nad śmiercią. Miłość wskrzesza”²⁹⁵. Według Jeana-Luca Mariona miłość ta, paradoksalnie „niezależna” od bytu, jednocześnie nieskończenie przekracza sam byt, jego – w istocie – brak możliwości nadania samemu sobie sensu (ponieważ żaden byt nie może usprawiedliwić swojego istnienia). Taka miłość nie podlega śmierci. Może być dana, ale nigdy posiadana, oczekiwana, ale nie sprowokowana, pożądana, ale nigdy zasłużona. Absolutne piękno ukrywa się w niej, ponieważ to jej „własna bezsilność czyni ją potężną”²⁹⁶. Kluczowe jest tu wyrwanie ze stanu śmierci – pragnienie, by miłość trwała wiecznie nie potrzebuje żadnego uzasadnienia, zakorzenienia w bycie. Ona sama jest bytem, więcej: ona jedynie jest bytem samoistnym, ponieważ piękno, które objawia miłość (jest kształtem miłości), usprawiedliwia samo siebie.

Słusznie zatem Hans Urs von Balthasar stwierdza, że Pieśń nad Pieśniami stanowi serce teologii i nieprzypadkowo stała się ona centralnym motywem wielu dzieł mistycznych. Według szwajcarskiego teologa, piękno zawarte w tej księdze potrafiło przekuć płomienną miłość przedwiecznego Ojca – *agape* na oblubieńczą miłość Chrystusa do Kościoła, której nie sposób nadać innego miana niż *eros*²⁹⁷. Przy tym nie wolno odczytywać Pieśni nad Pieśniami w znaczeniu czysto metaforycznym – w czym Hans Urs von Balthasar zgodny jest z opinią Jana Pawła II²⁹⁸ – aby nie pozbawiać jej sensu dosłownego, pełnego treści erotycznej. „Pod żadnym pozorem nie wolno sakralizować sensu dosłownego tej pieśni w taki sposób, by przedstawić go *a priori* jako «sceniczne uobecnienie misterium», zatracając jednoznacznie dosłowny sens słów”²⁹⁹.

Pełna symboliki miłosnej księga biblijna „wibruje od erotycznego napięcia”, a postać Szulamitki, wybranej spośród tysięcy obecnych w haremie królewskim kobiet, jest „niepokalana” (cóż za intuicja Autora!)³⁰⁰, wyjątkowa z powodu niepowtarzalnego swojego uroku. Oblubieniec poddaje się pięknu tej jedynej kobiety. Hans Urs von Balthasar otwarcie pisze, że „ta pieśń, tak

²⁹⁵ „Aimer sans l'être – cela définit *l'amour sans l'être*. La simple définition formelle d'aimer inclut sa victoire sur le rien, donc sur la mort. L'amor ressuscite” w: J. L. Marion, *Le Phénomène érotique*, dz. cyt., s. 125.

²⁹⁶ Tamże, s. 152.

²⁹⁷ Por. H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 138.

²⁹⁸ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 327-328.

²⁹⁹ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 136.

³⁰⁰ Por. tamże, s. 136-137.

bardzo ryzykowna, była jednak konieczna w tej mierze, w jakiej ludzki έρως (który zawiera w sobie έρως całej natury) jest siłą napędową ludzkiej miłości³⁰¹. Aluzja do ryzyka, zawartego w słowach biblijnej księgi, daje do myślenia. Jest tu wciąż obecne napięcie między czysto ludzkim zachwytem a jakby zawstydzeniem, obawą, że ta siła może mieć efekt niszczycielski.

Jan Paweł II wobec takich obaw podsuwa ważne wskazanie: „Miłość też wyzwala szczególne przeżycie piękna, które koncentruje się na tym, co widzialne, chociaż ogarnia równocześnie całą osobę. Przeżycie piękna kształtuje upodobanie³⁰². Piękno więc musi być powiązane z miłością, nie może być tylko estetycznym przeżywaniem danej rzeczywistości, ale przeżyciem *ekstacycznym*, porywającym poza to, co widzialne, ograniczone – ku temu, co wszechogarniające. Jak to będzie przedstawione w dalszej części niniejszego rozdziału – doświadczenie upodobania pozwala wyjść (*eks-*), zostać wyrwanym poza samą śmierć: tę śmierć, którą Jacques Derrida paradoksalnie określa jako właściwe źródło transcendencji, a lęk człowieka w obliczu śmierci nazywa jedynym powodem narodzin idei duszy³⁰³. Jakże odmienna – by nie powiedzieć: przygnębiająca – to perspektywa! Dopiero tak ukazane przez papieża-filozofa znaczenie piękna, jako rzeczywistości przemieniającej ludzką egzystencję, pozwala zgodzić się ze słowami Cypriana Kamila Norwida cytowanymi w *Medytacji*: piękno, jako kształt miłości, na to jest, „aby się zmartwychwstało”³⁰⁴.

Ostatnim akordem niniejszej refleksji będzie odpowiedź na pytanie: jakie horyzonty otwierają się przed człowiekiem „zachwyconym”, czy też „pochwyconym” przez piękno, szczególnie w kontekście piękna kobiecości, danego w doświadczeniu rajskiego mężczyzny³⁰⁵.

W swoich *Katechezach* Jan Paweł II zgadza się, że miłość opisana słowami Pieśni nad Pieśniami, mająca swój początek w zachwyceniu drugim człowiekiem, ma konotację erotyczną. „Można powiedzieć, że ów biblijny poemat z całym bezbłędnym autentyzmem odtwarza ludzkie oblicze *erosa*”³⁰⁶. Podobnie stwierdza Hans Urs von Balthasar, kiedy mówi o wyrażnie erotycznym wydźwięku natchnionej księgi³⁰⁷.

Wobec takich świadectw nie sposób nie zapytać o powiązania piękna z *erosem*. Na pozór rzecz wydaje się prosta – mężczyzna i kobieta są wyposażeni przez Stwórcę w naturalną

³⁰¹ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 137.

³⁰² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 331.

³⁰³ Por. J. Derrida, *Donare la morte*, trad. it di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, s. 52-53.

³⁰⁴ *Meditatio*, 4.

³⁰⁵ Por. *Meditatio*, 2. Por. także A. Milano: „Ma l’eros, che traboccò nel grido di giubilo di Adamo, riecheggia sempre di nuovo nella storia, ogni volta che un cuore d’uomo viene afferrato, trapassato dallo stupore della scoperta dell’amore nei confronti dell’altro – da – sé, la donna (Gen 2,23)”, w: A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, dz. cyt., s. 99-100.

³⁰⁶ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 343.

³⁰⁷ Por. H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 136.

skłonność, powodującą, że obydwójce dążą do duchowo-cielesnej komunii. W tak pojętym znaczeniu piękno ogranicza się jednak do czysto ludzkiego przeżycia zachwycenia, które nieuchronnie zmierza do kresu. Nie trzeba przekonywać, że takie zawężone postrzeganie roli piękna nie wystarcza. Czy Bóg, stwarzający człowieka mężczyzną i kobietą, nie dał im pragnienia nieskończoności? Czy w sercu człowieka nie mieszka paląca tęsknota za trwaniem – trwaniem właśnie tego, co piękne? Zostało wyżej powiedziane, że ludzkie, zmysłowe doświadczenie przez przeżycie piękna może ukierunkować na to, co wieczne. Pod jakim warunkiem jest to możliwe?

Włodzimierz Sołowjow, analizujący doświadczenie erotyczne, zauważa, że kiedy staje się ono udziałem człowieka, ziemskiej istoty, od razu go przemienia – kochający obdarzony zostaje nową siłą nieskończoności. Nawiązuje do odkrycia Platona: prawdziwym powołaniem *erosa* jest płodzić w pięknie³⁰⁸. Owo tajemnicze płodzenie w pięknie rosyjski filozof ujmuję w zdaniu: „na czymże innym może polegać jego [piękna] prawdziwy i ostateczny cel, jeśli nie na tym, aby samą śmiertelną naturę czynić nieśmiertelną?”³⁰⁹. Perspektywa, otwierająca się dzięki tak rozumianemu „zrodzeniu w pięknie”, jest doprawdy imponująca. Należy w takim razie zadać pytanie: czy misterium miłości erotycznej ukryte w treści Pieśni nad Pieśniami rzeczywiście jest zdolne przekroczyć bramy śmierci.

Jan Paweł II pod koniec swojego komentarza do biblijnej księgi miłosnej zaznacza, że ludzka miłość erotyczna, będąca tematem tej księgi, poddana jest pewnemu istotnemu ograniczeniu. „Zdajemy się więc przybliżać do tego wymiaru, w którym «eros» szuka dopełnienia inną jeszcze prawdą miłości”³¹⁰.

Włodzimierz Sołowjow doskonale wyraża tę „inną prawdę”, gdy doprecyzowuje, że nie może tu być mowy jedynie o wymiarze duchowym. *Eros* płodzi, tworzy nie tylko w myśli, nie jest kontemplacją nieśmiertelnych, odwiecznych prawd. „Jego bezpośrednim przedmiotem nie są uchwytnie umysłem idee, lecz pełne życie cielesne”, ponieważ chociaż „triumf umysłu polega na czystej kontemplacji prawdy, triumf miłości – na pełnym wskrzeszeniu do życia”³¹¹. Wyłania się tu zupełnie nowa perspektywa. Zachwycenie prowadzi nie tylko do jedynie estetycznych wzruszeń, ale – prócz przeżycia dotknięcia nieskończoności – rodzi intuicję życia wiecznego, i to wiecznego w sensie cielesnym.

Hans Urs von Balthasar zawiera tę myśl w krótkim komentarzu do wspomnianego wcześniej odkrycia Platona. Píše, że platoński *eros* jest „pragnieniem, które aspiruje do boskich,

³⁰⁸ Por. W. Sołowjow, *Dramat życiowy Platona w: Wybór pism*, t. 3, dz. cyt., s. 62-63.

³⁰⁹ Tamże, s. 64.

³¹⁰ Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich*, dz. cyt., s. 347.

³¹¹ W. Sołowjow, *Dramat życiowy Platona w: Wybór pism*, t. 3, dz. cyt., s. 64.

absolutnych głębokości, konkretyzujących się w tym, co widzialne dla kochającego, a co odnajduje [kochający] w formie piękna ukochanego”³¹². Pragnienie to nigdy nie przestaje obejmować kochanej osoby, a może zrealizować się tylko w perspektywie wieczności³¹³.

Jednym słowem można tu mówić o pełnym ludzkim wymiarze wskrzeszenia do życia w ciele, z uwagi na to, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Piękno rodzące miłość pełni więc rolę pomostu między doczesnością a wiecznością. Piękno cielesne już w jakiś sposób komunikuje nieśmiertelność – budzi w człowieku pragnienie niezmiennego trwania. Włodzimierz Sołowjow powołuje się na zamysł Boga – stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety – a także przypomina, że dopiero cielesno-duchowa natura jest w pełni obrazem Stwórcy. W takim razie zadaniem miłości erotycznej w jej boskim przejawie będzie przywrócenie obrazu Bożego w śmiertelnym człowieczeństwie, co wyrazić się może tylko przez zjednoczenie tego, co męskie z tym, co żeńskie w wiecznym trwaniu. „Prawdziwym zadaniem miłości jest rzeczywiste obdarzenie jej przedmiotu wiecznym trwaniem, rzeczywiste uchronienie go od śmierci i przemijania, ostateczne przeobrażenie go w pięknie”³¹⁴.

Perspektywa taka jest nieosiągalna dla natury ludzkiej. Potrzeba tu wydarzenia, które jako jedyne zmienia bieg historii ludzkości i przerywa fatalny krąg narodzin ku śmierci. Jest nim zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Dokładnie to ma na myśli Hans Urs von Balthasar, gdy doprowadza do konkluzji: każdy człowiek, doświadczający ziemskiego *erosa*, ma obowiązek w życiu doczesnym pokonać jego czysto ludzką, niszczącą siłę, aby odkryć *erosa* niebiańskiego. Ten oblubieńczy bankiet (jak szwajcarski teolog nazywa opis spotkania mężczyzny i kobiety w Pieśni nad Pieśniami), który ostatecznie urzeczywistnia się w relacji Chrystusa do Kościoła, nie może się spełnić inaczej, jak tylko w wiecznym trwaniu. Dzieje się tak, „ponieważ *épos*, podniesiony tu ponad wszelką dialektykę końca właściwą wszelkiej naturze organicznej, [...] jest bezpośrednio umieszczony na linii między pierwotnym Edenem a oblubieńczą ucztą eschatologiczną”³¹⁵.

Dopiero piękno człowieczeństwa, rodzące się na styku Eden – Eschaton, wyłonione w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, pozwala zrozumieć ostateczny cel tego pierwotnego zachwyty człowieczeństwem. Hans Urs von Balthasar pisze, że w ten sposób pojmowana miłość – pełnia wszelkiej miłości, wieczna młodość i radość, ów eschatologiczny bankiet, czyli miłość jako *eros* – jest konieczna. „Ponieważ chodzi tu o wcielenie i wszelki sens

³¹² H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 111.

³¹³ Por. tamże, s. 111.

³¹⁴ W. Sołowjow, *Dramat życiowy Platona w: Wybór pism*, t. 3, dz. cyt., s. 66.

³¹⁵ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 137.

oblubieńczy w jednym ciele, w Eucharystii, w męce i w zmartwychwstaniu, nie można bez niej [miłości jako *eros*], przemienionej, przekroczyć progu Nowego Testamentu”³¹⁶.

Zaskakuje bezwzględna potrzeba, niezbędność wymiaru erotycznego, ale – co wyraźnie zaznaczono – przemienionego. Wymiar ten jest włączony w tajemnicę Boga samego. Można od tej chwili mówić o chrześcijańsko pojętym boskim *erosie*, jako ostatecznym wyrazie piękna w stworzeniu. Piękno zamknięte w treści Pieśni nad Pieśniami musi być zatem odczytywane na sposób przeżycia właściwego miłości ludzkiej (erotycznej), ale jednocześnie wyprowadzającej człowieka ku innemu horyzontowi miłości – ku *agape*³¹⁷, będącej zarazem owym boskim wymiarem *erosa*. Daje temu wyraz szwajcarski teolog w konkluzji: „Pieśń nad Pieśniami przedstawia się jako poezja, a więc jako zapowiedź rzeczywistości, która zaktualizuje się w obecności Chrystusa i w Kościele [...], podniesiona więc ponad wszelki upadek”³¹⁸. Biblijną pieśń miłosną powinno się wobec tego odczytywać w perspektywie eschatologicznej, gdzie mężczyzna i kobieta w pięknie komunii będą w pełni odzwierciedlać, kim jest Bóg.

1.3.3. Odwieczna kobiecość

W jakim celu Bóg powołał kobietę? Budząca zachwyt mężczyzny, może ona radować się darem, jakim Stwórca uczynił jej kobiecość. „Wówczas ta «wieczna kobiecość» (*das ewig Weibliche*) będzie znowu nienaruszonym darem ludzkiej cywilizacji, natchnieniem twórczości i źródłem piękna, które na to jest, «aby się zmartwychwstało» (Norwid)”³¹⁹. Aż trudno odnieść się do skondensowanej treści powyższych słów. Postawione pytanie dotyczy powołania kobiety w szerokim sensie, nie jedynie faktu jej stworzenia, czy innymi słowy – co jest istotą tego powołania. Radowanie się (a może zachwycenie?) całą rzeczywistością, tym wszystkim, kim kobieta jest sama w sobie. Jaką tajemnicą musi być ów dar, jak przerasta wszelkie domysły, refleksje, świadczy o tym fakt, że Jan Paweł II – by oddać jego najgłębszy sens – ucieka się do terminu *das ewig Weibliche* – *odwieczna kobiecość*. I dodaje: ta odwieczna kobiecość, będąca źródłem piękna w stworzeniu, mocą tego piękna zdolna jest pokonać śmierć³²⁰.

Rodzi się pytanie, czy nie ma w tym przesady. Zmartwychwstanie może być przecież tylko dziełem Boga samego. Czy istnieje upersonifikowane piękno, które nie podlega prawu śmierci?

³¹⁶ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 137.

³¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 347.

³¹⁸ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 137.

³¹⁹ *Meditatio*, 4.

³²⁰ Tamże, 4.

Papież nie cofa się w swojej refleksji i dochodzi do konkluzji w postaci pytania retorycznego: czyż nie dane zostało „to piękno, które swój szczyt znajduje w Bogarodzicy”³²¹.

Wszystko jest po to, „aby się zmartwychwstało”. Odniesienie do życia wiecznego wskazuje na rzeczywistość wieczną, istniejącą, nieśmiertelną. Jedyń istniejący odwiecznie to sam Bóg. Czy więc można tym samym określeniem obdarzyć kobiecość? Aby wnikać w tajemnicę piękna zdolnego przywrócić śmiertelne stworzenie do życia, trzeba zapytać, w jakim znaczeniu Autor *Medytacji* mówi o odwiecznie istniejącej kobiecości.

Termin *das ewig Weibliche* zaczerpnął papież z twórczości Gertrudy von Le Fort. Powołuje się na tę myślicielkę już na początku *Medytacji* (pod koniec punktu pierwszego) oraz jeszcze raz w punkcie czwartym (wyżej przytoczonym). Natomiast raz jeden spotkać można to wyrażenie w *Katechezach* Jana Pawła II, ale w nieco innym kontekście. Mowa jest o przeciwstawieniu odwiecznej fascynacji – mężczyzny kobiecością kobiety i kobiety męskością mężczyzny – pożądaniu, które pojawiło się w ich sercach w wyniku grzechu. Pada tu stwierdzenie, że owo „Odwiecznie kobiece („das Ewigweibliche”), podobnie zresztą jak odwiecznie «męskie», również i w całej swojej historyczności, stara się uchylić od pożądania”³²².

To ważne uzupełnienie pozwala zbliżyć się do właściwego sensu określenia „odwieczna” kobiecość. Mówimy bowiem także o odwiecznie męskim. Oznacza to, że chodzi o naturę ludzką pojętą jako integralną całość. Francesco D’Agostino dodaje, że w wyrażeniu „wieczne” (*Ewig – Weibliche*) chodzi o wagę, jaką odgrywa w ludzkiej naturze męskość i kobiecość, skoro są one wielkościami wiecznymi, nieśmiertelnymi. Nieśmiertelna dusza ludzka jest współprzenikająca się z nieśmiertelnym ciałem męskim i kobiecym, a więc naznaczonym płcią. Ma to ogromne znaczenie dla rozumienia rzeczywistości eschatonu³²³.

Z *Medytacji* wynika jednak, że owa natura stworzona nosi charakter kobiecy. Na czym opiera papież swoje twierdzenie? By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba uciec się do analizy wyżej wspomnianego dzieła Gertrudy von Le Fort zatytułowanego *Das ewig Weibliche*.

Niemiecka filozof już we wstępie zaznacza, że przemieniające światło wiecznej kobiecości, pozwalające na głębsze zrozumienie kryjącej się tu symboliki, zogniskowane jest w postaci Maryi Panny, „jako wyrażającej cały świat stworzony, reprezentującej w równym stopniu męczyznę i kobietę”³²⁴. Mówi dalej, że w Kościele katolickim metafizyczne pojęcie kobiecości zostało

³²¹ *Meditatio*, 4.

³²² Jan Paweł II, *Męczyznę i kobietę stworzył ich*, dz. cyt., s. 127.

³²³ Por. F. D’Agostino, *Una filosofia della famiglia*, dz. cyt., s. 172-173.

³²⁴ G. von Le Fort, *La donna eterna*, Istituto di Propaganda Libreria, trad. it. di G. F. Ajroldi, Milano 1936, s. 21.

najdoskonalej sformułowane właśnie dzięki postaci Najświętszej Dziewicy. Przy tym sam Kościół od początku określał siebie rodzajem żeńskim i był utożsamiany z Matką Pana.

Jeden jest Kościół, a więc i jedyny. Tak jak Bogurodzica jest jedyna, a jednocześnie jest jedyną kobietą. „Tylko w Niej metafizyczne misterium kobiecości przybrało formę, a więc stało się uchwytnie”³²⁵. Maryja – w dogmatyce katolickiej określana jako Niepokalana – przez swoją konkretność w istnieniu objawia wszelkie stworzenie u jego zarania. „Oznacza objawienie wszystkiego, czym był człowiek przed upadkiem: świętym obliczem stworzenia, które wyszło z rąk Boga, obrazem Boga odcisniętym w człowieku”³²⁶. Autorka zauważa, że skoro Niepokalana odzwierciedla boski porządek stworzonej ludzkości, to Dziewica Zwiastowania jest boskim obrazem człowieczeństwa. Co przez to niemiecka filozof chce powiedzieć?

Otóż na poparcie tezy, że stworzenie naznaczone jest charakterem kobiecości, zwraca uwagę na fakt zwiastowania Maryi, kiedy to wypowiada Ona swoje „niech mi się stanie” (Łk 1,38). Człowiek nie może ofiarować Bogu nic więcej niż siebie samego. W ten sposób wyraża on swoją pasywność: oddaje siebie, nie mając nic ponad to, co otrzymał od Stwórcy.

Pasywność już od starożytności uważano za cechę charakterystyczną pierwiastka żeńskiego, a w filozofii greckiej postrzegano ją jako negatywną. Jednakże w porządku chrześcijańskim uległo to odwróceniu. Dzięki łasce kobiecie poddanie wywarło decydujący wpływ na dzieje zbawienia. Zgoda Maryi na wcielenie Syna Bożego była jej ofiarowaniem siebie. To totalne oddanie siebie jest typowo kobiecą cechą i jednocześnie wyraża w pełni religijny wymiar człowieka. Wszelka adoracja Boga, wszelki akt czci sił kosmosu wobec Stwórcy dokonuje się za pośrednictwem figury kobiety – oblubienicy³²⁷.

Gertruda von Le Fort czerpie inspiracje dotyczące odwiecznej kobiecości ze spuścizny Mikołaja Bierdiajewa³²⁸. Rosyjski filozof jest przedstawicielem szerszego nurtu obejmującego takich myślicieli, jak Włodzimierz Sołowjow, Paweł Florenskij czy Sergiusz Bułgakow³²⁹. Idea odwiecznie kobiecego, istniejącego w zamyśle Boga pojawia się właśnie u Włodzimierza Sołowjowa. Jaka intuicja usprawiedliwia takie twierdzenie? Filozof pisze: „ta druga jedność, różna, chociaż i nieoddzielna od pierwotnej jedności Boga, jest względem Boga jednością pasywną, żeńską, gdyż w tym wypadku wieczna nicość (czysta potencja) przyjmuje pełnię życia

³²⁵ G. von Le Fort, *La donna eterna*, dz. cyt., s. 25.

³²⁶ Tamże, s. 25.

³²⁷ Por. tamże, s. 26.

³²⁸ Por. tamże, s. 92.

³²⁹ Cenna analiza poglądów wymienionych myślicieli autorstwa H. Paprockiego znajduje się w dziele S. Bułgakowa, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002, s. 138-142.

Bożego”³³⁰. Uzasadnia, że świat, chociaż stworzony z nicości, istnieje odwiecznie w Bogu, a więc nie jest już nicością, ale bytem nieustannie przyjmującym życie. To właśnie owo przyjmowanie, poddanie się – charakterystyczne dla natury kobiecej – sprawia, że całe stworzenie ma w sobie pierwiastek żeński³³¹. I chociaż osnowę odwiecznej kobiecości stanowi nicość, to jednak „nicość ta jest wiecznie ukryta przez przejmowaną od Boga postać absolutnej doskonałości”³³².

Dalsza refleksja prowadzi do uszczegółowienia problemu: odwieczna kobiecość w Bogu – przez miłość pełną czci – ma wcielić się w konkretną, stworzoną, ziemską kobiecość, daną kochającemu, tak by można w niej znaleźć odbicie tej istniejącej odwiecznie³³³. Mikołaj Bierdiajew dodaje, że ten idealny obraz kobiecości realizuje się konkretnie w ideale Matki – Dziewicy. Dochodzi do wniosku, że w macierzyństwie przejawia się dusza świata, a łono kobiece odzwierciedla rodzącą ziemię. Dziewiczość natomiast jest źródłem niewinności, która w duszy męskiej wywołuje kult i uwielbienie³³⁴. Męska zasada, ze swojej strony „oderwana od zasady kobiecej jest bezsilna i bezradna, jest abstrakcyjna i nie może utwierdzić idealnego obrazu człowieka”³³⁵. Mikołaj Bierdiajew dobitnie podkreśla dziewiczość jako wartość integrującą naturę ludzką rozdartą po grzechu pierworodnym. Dlatego za zasługę chrześcijaństwa uznaje wprowadzenie kultu dziewictwa (mimo ewidentnej dla wszystkich kultur wartości macierzyństwa) i powiązanie go z kultem Najświętszej Maryi Panny³³⁶.

To krótkie itinerarium pozwala na zrozumienie inspiracji, ale i kierunku refleksji Gertrudy von Le Fort. Wszystko, co powie o odwiecznej kobiecości, będzie ostatecznie odniesione do postaci Niepokalanej Dziewicy. Jednocześnie niemiecka filozof nie zagłębia się w jedynie teoretycznych rozważaniach, ale dotyka problematyki kobiety w jej konkretności. To punkt styczny z refleksją Jana Pawła II. Autor *Medytacji* daje wyraz temu samemu pogładowi, ponieważ dzieli z Gertradą von Le Fort podobną w istotnych treściach wizję³³⁷.

³³⁰ W. Sołowjow, *Sens miłości*, dz. cyt., s. 44.

³³¹ W tym kontekście bardzo ważna intuicja H. Ursa von Balthasara: „L’elemento femminile rappresenta la creatura di fronte al Creatore”, w: *Il tutto nel frammento*, dz. cyt., s. 272.

³³² W. Sołowjow, *Sens miłości*, dz. cyt., s. 44.

³³³ Tamże, s. 44.

³³⁴ Por. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2006, s. 247.

³³⁵ Tamże, s. 247.

³³⁶ Tamże, s. 243.

³³⁷ Por. *Meditatio*, 4. Jan Paweł II cenił myśl rosyjskich filozofów M. Berdiajewa i W. Sołowiowa, por. *John Paul II’s Letter to the Dean of the Department of Philosophy*, *Wojtyła Studies*, Vol.I, No. 2 (Aug. 2024), s. 8-11.

Przede wszystkim Maryja Dziewica, chociaż przyniosła rodzajowi ludzkiemu zbawienie w sensie religijnym, to paradoksalnie właśnie dlatego można Ją utożsamić z absolutnym sensem zbawienia³³⁸. Tym samym wszystko to, co Gertruda von Le Fort odnosi do sfery religijnej, dotyczy wszelkiej rzeczywistości, której na imię kobieta. W ten sposób „«odwiecznie kobiece», kiedy «dostępuje nieba», pada na twarz przed odwiecznie boskim: ostatnim misterium Niepokalanej jest Stworzyciel»³³⁹. Kobiecość, odwiecznie przyjmująca boskie życie, przerasta wszelkie stworzenie – przerasta z pewnością także i zasadę męską. Zawiera w sobie całe stworzenie – także mężczyznę. Dlatego w tym kontekście pierwszą tajemnicą Maryi będzie *virgo mater*³⁴⁰.

Dziewictwo, według Gertrudy von Le Fort, w świecie doczesnym kojarzy się z absurdem. Taki los kobiety postrzega się bardziej jako „wybrakowane małżeństwo i wybrakowane macierzyństwo” niż sensownie zrealizowane powołanie. Ale ukrywa się tu niezwykle subtelna prawda: „jedynie egzystencja jawiąca się jako pozbawiona jakiegokolwiek wartości jest zdolna wydobyć w stopniu najwyższym istotę wartości osoby”³⁴¹.

Dziewiczy stan jest ekstremalnym ubóstwem, w którym dopiero można dojrzeć całe bogactwo osobowości. Ta genialna w swym wyrazie intuicja pozwala zupełnie przeorientować sposób postrzegania dziewictwa i ukierunkować je na wartości wiecznotrwałe. Macierzyństwo z czysto biologicznego staje się duchowe, obejmujące wszystkich, którzy tego zapragną. Na zarzut, że przecież kobieta będąca matką biologicznie także może realizować ten ideał, należałoby odpowiedzieć słowami Apostoła Pawła: „już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20), to znaczy – dziewica jest w szczególny sposób wolna, by być matką w szerszej perspektywie. Macierzyństwo biologiczne podlega uwarunkowaniom wynikającym z relacji z bliskimi. Kobieta pod wieloma względami wolna od tego rodzaju ograniczeń (dziewica) wybiera swoje macierzyństwo, nie jest zdeterminowana biologicznie.

Jednak ostateczna wartość stanu dziewiczego sprowadza się do tego, że reprezentuje ono najwyższą, unikalną wartość osoby jako takiej – pozbawionej jakiegokolwiek zasługi z dokonanych dzieł, osobistych sukcesów, czy wypełnienia swojego szczególnego powołania. A zatem stan ten jest znakiem odwiecznej kobiecości, ponieważ dotyczy każdej kobiety, która przez swoją kobiecość – pokorną, cichą i ukrytą za męskim aktywizmem – potrafi być gwarantem tego, co niewidzialne w świecie zbyt często ceniącym tylko to, co widzialne³⁴².

³³⁸ Por. G. von Le Fort, *La donna eterna*, dz. cyt., s. 37.

³³⁹ Tamże, s. 39.

³⁴⁰ Tamże, s. 46.

³⁴¹ Tamże, s. 51.

³⁴² Tamże, s. 58.

Gertruda von Le Fort maluje obraz dziewczicy odniesionej do ideału odwiecznej kobiecości, nie po to, by wzywać do abstrakcyjnych refleksji. Zapytuje o kształt tego ideału w konkretnej egzystencji kobiecej. Jak już zostało wyżej opisane, kształt ten objawia się w pokornym *fiat mihi* (czyli w gotowości współpracy stworzenia ze swoim Stwórcą). Bogurodzica Dziewica nie jest jakimś odległym, niedosiężnym wzorem, ale raczej wyznacza kurs w życiu każdej konkretnej kobiety. Powinien on przejawiać się nie w aktywizmie, ale w oddaniu³⁴³.

Obraz odwiecznej kobiecości, ujawniający się w dziewictwie, musi zostać dopełniony macierzyństwem. Poczęcie i zrodzenie dziecka to rzeczywistości specyficznie kobiece, przy czym fizyczne rodzenie prowadzi kobietę aż po „totalną ofiarę z własnej osobowości”³⁴⁴. Ciekawostkę stanowi uwaga Autorki, że w sztuce starożytnej Grecji praktycznie nie występuje przedstawienie matki i dziecka. Starożytność jest jakby chłodna w tym wymiarze. Warto nadmienić, że podczas gdy w różnych kulturach i religiach kobieta matka kojarzona jest z ziemią, to w biblijnej wizji pojawia się motyw życia. Ewa (hebr. *Havah*) oznacza żyjącą – matkę wszystkich żyjących (Rdz 3,20)³⁴⁵. Dopiero jednak chrześcijaństwo w Bogarodzicy odkrywa tajemnicę kobiety, niosącej życie wieczne (Chrystusa). Nie można przedstawić istoty macierzyństwa w oderwaniu od dziecka – począwszy od dzieciątka aż po Pięć³⁴⁶. Jakże stąd płyną wnioski?

Otóż zrodzenie fizyczne odsyła do większej tajemnicy. Dziecko, które się rodzi, „nie rozrywa jedynie łona matki, ale rozrywa jej serce” – jak wstrząsająco pisze Gertruda von Le Fort³⁴⁷. Tajemnica, o której mowa, dotyczy egzystencji człowieka jako takiego, nie jedynie zrodzonego dziecka. Macierzyństwo gwarantuje przebaczącą dobroć, bez której życie świata stałoby się piekłem. Tu spotyka się ono z dziewictwem – znowu, tak jak w przypadku dziewiczej kobiecości, kobieta matka przyjmuje wszystko to, co słabe, nieukończone, pozbawione znaczenia. Kobieta obejmuje człowieczeństwo, z punktu widzenia świata ubogie i bezużyteczne. Nie działa tu logika użyteczności: wykorzystać potencjał ludzki tak, jak eksploatuje się potencjał ziemi. „Mali i słabi, «ubodzy» tej ziemi istnieją po to, by doprowadzić ludzi do miłosierdzia bożego”³⁴⁸.

Jakże bogata perspektywa otwiera się w tym stwierdzeniu! Każda kobieta matka – wzorem Maryi, Matki Boga-Człowieka – może stać się matką miłosierdzia. W takim przyjęciu wszystkiego, co słabe, zawiera się ostateczne znaczenie macierzyństwa duchowego, dostępnego także kobiecie pozbawionej własnego potomstwa. Macierzyństwo duchowe jest jednak wciąż

³⁴³ Por. G. von Le Fort, *La donna eterna*, dz. cyt., s. 54.

³⁴⁴ Tamże, s. 104.

³⁴⁵ Por. A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, dz. cyt., s. 71.

³⁴⁶ Por. G. von Le Fort, *La donna eterna*, dz. cyt., s. 106.

³⁴⁷ Tamże, s. 109.

³⁴⁸ Tamże, s. 115.

darem natury. To stwierdzenie zaskakuje, ponieważ każe dostrzec w samej naturalnej skłonności wymiar nadnaturalny. Kobieta ma w sobie taką zdolność! Gertruda von Le Fort daje temu pięknu wyraz, gdy zauważa, że doskonałym tego obrazem jest „Madonna Holbeina, która tuli w ramionach nie Dzieciątko Jezus, ale chorego synka ofiarodawczyni”³⁴⁹.

Wydaje się, że przy analizie misterium macierzyństwa zagubiony został wymiar wieczności. Czysto naturalnie pojmowane macierzyństwo, które także w wymiarze ducha odnosi wszystko do tego świata, jest związane z dzieckiem, a więc nie nawiązuje koniecznie do tego, co wieczne. Przy bliższym oglądzie niemiecka filozof zauważa jednak, że macierzyństwo nie tyle poddane jest czasowości, co przekracza tenże wymiar: przekazuje życie w nieskończoność. Kobieta, która troszczy się i opiekuje, chroni życie, utrwała w czasie wieczność³⁵⁰. W ten sposób pojawia się temat nadprzyrodzoności. Natura zapowiada łaskę. Fizyczne zrodzenie okazuje się nie owocem, ale dopiero pierwszym stopniem na drodze do narodzin nadprzyrodzonych. Można w ten sposób mówić o przejściu od macierzyństwa według porządku natury do macierzyństwa duchowego. Znakiem nowego życia z łaski jest sakrament chrztu. Symbolicznie macierzyństwo duchowe wyraża się przez ciekawy fakt – otóż należy zauważyć, że podczas sprawowania sakramentu chrztu to nie naturalna matka staje się gwarantem przekazywania życia Bożego, ale jest nim matka chrzestna. Matką ochrzczonego dziecka może być jedynie córka Kościoła³⁵¹. Wyraźnie zaznacza się linia przejścia od natury ku nadprzyrodzoności. Rola kobiety, która przyjmuje nowe życie niejako swoim kosztem, nie kończy się w momencie narodzin, ale oddanie siebie przejawia się także w wychowywaniu. Człowiek, naturalnie poczęty dzięki mężczyźnie, jest ostatecznie dzieckiem Stwórcy, co niesie poważne konsekwencje.

Kobieta mimo zrodzenia cielesnego nie rodzi ducha. Nie może więc zrodzić człowieczeństwa uformowanego według jej pragnienia. Ona jedynie otrzymuje w darze, a nie stwarza, więc tym bardziej nie posiada, dlatego świadomość oddania dziecka staje się dla kobiety źródłem nieustannego cierpienia. „Matka żyje w synu, ale syn nie żyje w matce”³⁵². Ostateczne powołanie kobiety matki zawiera się więc w słowach Zbawiciela: „Kto przyjmuje jedno z tych dzieci w Moje imię, Mnie przyjmuje” (Mk 9,37). Dostrzeganie oblicza Chrystusa w obliczu najmniejszego: w tym wyraża się zrozumienie powołania do macierzyństwa w jego najwyższym wyrazie. W tym punkcie znowu zbiegają się drogi powołania dziewiczego i macierzyńskiego. Gertruda von Le Fort widzi w obydwu tych wymiarach odbłask odwiecznie kobiecego: „dziewica musi przyjąć

³⁴⁹ Por. G. von Le Fort, *La donna eterna*, dz. cyt., s. 117.

³⁵⁰ Tamże, s. 120.

³⁵¹ Tamże, s. 129.

³⁵² Tamże, s. 132.

w sobie koncepcję macierzyństwa duchowego, a matka – powrócić na nowo do dziewictwa duchowego”³⁵³. Tylko w ten sposób – na miarę zacytowanych wyżej słów – każde indywidualne powołanie kobiece dostąpi swojej pełni. Każda kobieta, w której życiu – pod warunkiem zrozumienia i przyjęcia maryjnego *ancilla Domini* – dokona się rekonstrukcja odwiecznej kobiecości, zostaje bezpośrednio włączona w powołanie Maryi, Matki-Dziewicy. Maryja więc nie oznacza jedynie zbawienia kobiety, ale oznacza zbawienie, które dokonuje się tylko przez kobietę³⁵⁴. Odwieczna kobiecość zyskuje tym samym wymiar konieczności w dziejach człowieka.

Dietrich von Hildebrand zauważa: „na pytanie dlaczego kogoś kochamy, nie potrafimy wskazać na wartości uzasadniające naszą miłość” i dodaje: „trudność ta wynika przede wszystkim z tego, że istnieje więcej jakości wartościowych niż pojęć, jakich używamy na ich określenie”³⁵⁵.

W naszym założeniu owe „jakości wartościowe”, o których wyżej mówi niemiecki filozof – zbierające w sobie wszystkie inne wartości – to piękno, sprawiające, że druga osoba staje się drogocenna. Odwieczna kobiecość, jako *virgo-mater*, reprezentuje te jakości – nieznajdujące dla siebie odpowiedniego określenia.

Ostatnią, a jednocześnie kluczową wartość uosobioną w pięknie, trudną do scharakteryzowania, Gertruda von Le Fort określa mianem *sponsa*. „Ale *misterium charitatis* jako tajemnica oblubieńcza nie jest tajemnicą «mater», ale raczej przynależy do «sponsa», która ma swoje miejsce między «virgo» i «mater»”³⁵⁶. Przy czym każda z tych rzeczywistości przenika się wzajemnie z pozostałymi i dopiero jako kompletna, współprzenikająca się, określa w pełni to, co nazywa się życiem kobiecym. Istotnie, trzeba bowiem wskazać na życie, kiedy mowa jest o wieczności. Wiecznie żyjąca kobiecość oddaje dopiero w całości sens powyższych przemyśleń – żyjąca, a więc spajająca wymiar dziewiczy i macierzyński w jeden organizm z całym jego dynamizmem. Wyraża się on w archetypie oblubieńczym. Dotychczas była mowa o kobiecie jako wartości osobowej samej w sobie (*virgo*) oraz o kobiecie jako miejscu, w którym objawia się dar Stwórcy (*mater*). Teraz pojawia się kobieta w jej stosunku do mężczyzny, a więc w tej relacji, która ma miejsce „od początku” – *Ev αρχή* (Rdz 1,1). Dla mężczyzny kochającego kobietę nie traci ona nigdy rysów pierwszej oblubienicy z okresu ich „rajskiego narzeczeństwa”.

Niemiecka filozof w sposób oryginalny komentuje, jak sakramentalny związek małżeński jest wzorem dla wszelkich relacji między mężczyzną a kobietą. Za tak rozumianą więzią oblubieńczą „idą w ślad wszystkie możliwe więzi między mężczyzną a kobietą, działające w celu stworzenia

³⁵³ Por. G. von Le Fort, *La donna eterna*, dz. cyt., s. 140.

³⁵⁴ Por. tamże, s. 140.

³⁵⁵ D. von Hildebrand, *Istota miłości*, tłum. W. Paluchowski, Fronda, Warszawa, s. 96-97.

³⁵⁶ G. von Le Fort, *La donna eterna*, dz. cyt., s. 59.

pewnego porządku duchowego: nie istnieje jedynie żona związana Sakramentem, ale także przyjaciółka, ukochana mężczyzny”³⁵⁷. Stąd wniosek, że szczytem, a więc najwyższym przejawem wszelkich relacji znamionujących spotkanie mężczyzny i kobiety, jest rys oblubieńczy (archetypiczny). Okazuje się wobec tego, że rzeczywistość ta nie jest zarezerwowana jedynie dla małżonków. Jest to niewątpliwie pewna nowość.

Czy kobieta jest przyjaciółką mężczyzny także w znaczeniu więzi oblubieńczej, tak właściwej małżeństwu? Aby nie pozostawić co do tego wątpliwości, Gertruda von Le Fort dodaje, że „*misterium charitatis* istnieje na świecie także jako tajemnica duchowego stworzenia mężczyzny i kobiety – istnieje i owszem «sponsa», współpracownica ducha mężczyzny”³⁵⁸. Odtąd termin *oblubienica* na stałe towarzyszy odniesieniu do mężczyzny. Przede wszystkim tajemnica ta rozumiana jest jako głębsza relacja, wyrażona przez biblijny termin „poznanie”. Autorka rozszerza zdecydowanie jego znaczenie i mówi, że – aby kobieta mogła stawać się oblubienicą wobec mężczyzny – on sam musi „poznawać” ją jako odmienny wymiar człowieczeństwa, w którym kompletna odmiennność, różność, (a więc i komplementarność!) jest rzeczywistością absolutną.

Karol Wojtyła wyraża niemal identyczną myśl, ale postępuje o krok dalej. Omawia w dziele *Miłość i odpowiedzialność* znaczenie miłości pożądania – bowiem taki rys miłości musi się między oblubieńcem i oblubienicą pojawić – i mówi, że przemienia się ona w miłość życzliwości (*amor benevolentiae*). Miłość pożądania „winna do tego zmierzać w każdym stanie i w każdym przejawie ich współlistnienia oraz obcowania. W szczególnej mierze jednak winna zmierzać do tego w małżeństwie”³⁵⁹. Nowość leży w tym, że po pierwsze – Autor rozprawy o ludzkiej miłości dopuszcza zaistnienie zjawiska, któremu nadaje nazwę miłość pożądania, a więc akceptuje jako zasadniczo dobre doświadczenie płynące z cielesnego przeżywania atrakcyjności drugiego. Po wtóre – podobnie jak Gertruda von Le Fort – nie rezerwuje tego przeżycia jedynie dla miłości małżeńskiej, chociaż wyraźnie wskazuje, że jest ona szczególnie uprzywilejowanym miejscem takiego doświadczenia. Karol Wojtyła zdaje się dostrzegać, jaką trudność może sprawić wielu osobom tak śmiałe stwierdzenie z jego strony, dlatego dopowiada: „nie trzeba tego taić ani ukrywać. Prawdziwa miłość życzliwości może bowiem iść w parze z miłością pożądania, a nawet z samym pożądaniem”³⁶⁰ – oczywiście pod warunkiem przekształcania pożądania w *amor benevolentiae*.

³⁵⁷ G. von Le Fort, *La donna eterna*, dz. cyt., s. 61.

³⁵⁸ Tamże, s. 61.

³⁵⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 78.

³⁶⁰ Tamże, s. 78.

Tak rozumiana relacja pozwala zrozumieć, że kobieta – oblubienica mężczyzny – „tak, jak wprowadza radość w jego samotne życie, tak przenosi go poza wszelkie granice jego własnej osoby”³⁶¹. Jest to chyba jeden z najlepszych komentarzy do Księgi Rodzaju 2,27. To już nie kobieta – pomoc, ale klucz każdego mężczyzny do zrozumienia siebie, więcej nawet: to ukryta w kobiecości moc transcendująca jego samego. Pobrzmiwa tu echo zachwyty pierwszego mężczyzny w raju na widok pierwszej kobiety. Wszystko to dzieje się dlatego, że „we współpracy kobiety, oblubienicy swojego ducha, mężczyzna dostrzega swoje własne dzieło stwórcze jako współpracę z dziełem Boga, jedynego Stwórcy”³⁶². Kobieta, postrzegana zawsze w odniesieniu do ostatecznego celu – do Boga, jest współpracownicą mężczyzny jako oblubienica jego duszy. Natomiast – jak zaznacza Gertruda von Le Fort – będąc oblubienicą mężczyzny, nie przestaje być oblubienicą Chrystusa, do którego należy w pierwszej kolejności.

Jak to interpretuje sama Autorka? Niebezpieczeństwo pojawić się może tam, gdzie kobieta oddala się od Boga i wówczas w swoim oddaniu mężczyźnie traci wszelkie granice: „bez powiązania z wiecznością, utracone zostają tak rzeczy wieczne, jak i ziemskie”³⁶³. Zaskakuje kontekst wypowiedzi niemieckiej filozof. Upatruje oddalenia od Boga i od Jego stwórczego zamiaru nie tylko w niewolniczym poddaniu się mężczyźnie, ale i w fałszywej idei feminizmu, zaprzeczającej kobiecości przez zanegowanie mężczyzny. Brak zrozumienia dla tego, czym powinno być oddanie mężczyźnie według stwórczego, Bożego porządku, skutkuje albo odrzuceniem mężczyzny, albo zniewoleniem nim³⁶⁴. Ruch feministyczny nie stanowi zatem pozytywnej odpowiedzi dla kobiety, a nawet – ponieważ narzuca kobiecie modę, sposoby zachowania głoszone w imię jej wyzwolenia oraz równościową ideologię – paradoksalnie powoduje zanegowanie samej idei kobiecości.

Gertruda von Le Fort cytuje Mikołaja Bierdiajewa i pisze, że to odwieczna kobiecość – a nie kobieta zrównana z mężczyzną czy wyemancypowana – jest nadzieją na przyszłość świata. To ona zyska nowe i o wiele większe znaczenie w odnowie ziemskiej rzeczywistości, zagrożonej apokaliptycznym upadkiem. „Chodzi o przywrócenie na nowo *mysterium charitatis*, jako jedynego boskiego porządku, w którym spotkają się – nieważne, w jaki sposób – mężczyzna i kobieta w akcie stworzenia, aby wrzucić na nowo w ogień totalność istnienia. Jeśli ta odnowa nie powiodłaby się, nastąpiłaby ostateczna ruina”³⁶⁵. Jakież ogromne znaczenie zyskuje w świetle tych słów relacja, o której Jan Paweł II mówi, że jest ustanowioną na zawsze i konieczną,

³⁶¹ G. von Le Fort, *La donna eterna*, dz. cyt., s. 65.

³⁶² Tamże, s. 73.

³⁶³ Tamże, s. 82-83.

³⁶⁴ Por. tamże, s. 83.

³⁶⁵ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt, s. 92-93.

a zrozumienie podstawowych uwarunkowań tejże oblubieńczej relacji „jest ważne i nieodzowne dla tego, kim człowiek stale jest i kim być powinien”³⁶⁶.

W ostatniej refleksji niemiecka filozof zwraca uwagę na zbawienie, jakie niesie światu odwieczna kobiecość w wymiarze transcendentnym. Do mężczyzny należy odczytanie i realizowanie go w doczesności, to on bowiem jest z natury *agens* – działający. Wzorem pozostaje tu kobiecość w jej doskonałym przejawie: Najświętsza Maryja Panna jako ta, która będąc *virgo* i *mater*, jest przede wszystkim oblubienicą (*sponsa*) ducha. Sama Autorka pisze „ducha” małą literą³⁶⁷. O jakiego więc ducha chodzi? Otóż osoba Maryi jest tutaj odniesiona do osoby każdej kobiety – oblubienicy ducha męskiego. Zwiastowanie Najświętszej Pannie to zarazem zwiastowanie całemu stworzeniu. Dlatego kobieta jest oblubienicą, będącą w obliczu mężczyzny dziewicą i matką, a tym samym reprezentującą jedyną Dziewicę-Matkę. To Bogarodzica, obecna jakby w istocie kobiecości, jest zasadą życia i działania mężczyzny jako najistotniejsza część jego rzeczywistości. W ten sposób odwieczna kobiecość realizuje się przez maryjne powołanie kobiety. „Maryja reprezentuje swoje córki, a jej córki reprezentują ją”³⁶⁸. Pozostaje na koniec zapytać, jak Maryja – wzór odwiecznej kobiecości – w swoim życiu realizowała ideał oblubienicy męskiej duszy. By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przyjrzeć się szczególnej relacji, jaka łączyła Maryję z Józefem, jej Oblubieńcem.

Podsumowanie

Architektura pierwszego rozdziału niniejszej pracy opiera się na stwierdzeniu wziętym z *Medytacji* Jana Pawła II, w którym to Autor tajemnicę trynitarną opisuje w kategoriach relacji Osób, a więc z perspektywy personalistycznej. Tajemnica trynitarna wyraża się najdoskonalej – według papieża – w komunii między mężczyzną a kobietą, jako obrazie sposobu bytowania Trójcy Świętej. Oryginalność tej wizji ma swoje zakorzenienie w teologii ciała, dla której tekst *Medytacji* – w mojej opinii – stanowi najlepszy komentarz. Dlatego też w centrum pierwszej części rozdziału znalazła się problematyka komplementarności osób: tak mężczyzny i kobiety, jak i ich prawzoru – Osób boskich w tajemnicy Trójcy Świętej.

Konsekwencją tych rozważań jest analiza relacji między mężczyzną a kobietą tak, jak ją zamierzył Stwórca. *Medytacja* stawia z kolei w centrum zainteresowania pojęcie *amor complacentiae* (miłość upodobania) – oś, wokół której interpretować należy ową niezwykłą

³⁶⁶ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 60.

³⁶⁷ Por. G. von Le Fort, *La donna eterna*, dz. cyt., s. 142.

³⁶⁸ Tamże, s. 142.

komunię osób mężczyzny i kobiety: niezwykłą, ponieważ zakorzenioną w cielesności ich obojga. Stąd z punktu widzenia drugiej części pierwszego rozdziału pracy ważna jest relacja, zachodząca między pojęciami: *eros* i *agape*. Ukazana została współzależność obydwu aspektów tej jednej w istocie miłości, a jej właściwe rozumienie w kontekście ludzkim domaga się wciąż powrotu do „początku” – owego pierwotnego zamysłu Boga, danego w opisie stworzenia z Księgi Rodzaju.

W trzeciej części rozdziału pierwszego poruszona została kwestia tajemnicy piękna obecnego w ostatnim akcie Boga Stwórcy: stworzenia kobiety. Tekst *Medytacji* nie pozostawia wątpliwości co do wagi tejże tajemnicy i podkreśla centralne znaczenie piękna kobiecości pośród całego stworzonego świata. Rozważanie to doprowadza do pytania o nadprzyrodzone znaczenie kobiecej natury i ogniskuje się wokół powtarzanego w *Medytacji* określenia „odwieczna kobiecość” (*das ewig Weibliche*), pierwotnie autorstwa Gertrudy von Le Fort. Celem tak postawionego pytania jest doprowadzenie do konkluzji spajającej w jedną całość bogatą refleksję rozdziału pierwszego – kobieca natura, ukonkretyzowana w Bogarodzicy Maryi, jest paradygmatem dla wyrażonej przez Jana Pawła II w *Medytacji* tajemnicy piękna. Tajemnica ta, obecna w Bogu Trójcy, przenika całą rzeczywistość stworzoną.

ROZDZIAŁ II

Paradygmat biblijny

JÓZEF I MARYJA JAKO FUNDAMENTALNY MODEL

PIERWOTNEGO ZAMYŚLU

Aby uniknąć pułapki idealizmu czy abstrakcyjnego myślenia – mogących narzucać się czytelnikowi po lekturze pierwszego rozdziału pracy – trzeba sięgnąć do biblijnego paradygmatu. Paradygmat ten odnajdujemy w relacji oblubieńczej mężczyzny i kobiety, która to urzeczywistnia się w osobach Józefa i Maryi, ewangelicznych oblubieńcach.

Punktem wyjścia będzie adhortacja Jana Pawła II *Redemptoris custos*, dotycząca postaci Świętego Józefa i jego roli, jaką odegrał u boku Maryi w obliczu *kairosu* – momentu kulminacyjnego w dziejach ludzkości. Dlaczego przywołana zostaje postać Józefa?

Otóż dokument papieski ujmuje syntetycznie w jedną całość zarówno starożytną tradycję chrześcijańską, jak i myśl nowożytną, borykającą się niejednokrotnie z fenomenem tej jedynej, a jednocześnie tak po ludzku rozumianej relacji mężczyzny i kobiety. Celowo zostało tu użyte słowo *borykająca się*, ponieważ od początku dziejów chrześcijaństwa temat tej szczególnej więzi budził kontrowersje, a nawet spotykał się z pewnego rodzaju ostracyzmem. Wystarczy przyjrzeć się ikonograficznym przedstawieniom Świętego Józefa, by zrozumieć wpływ teologii Wschodu na kształtowanie obrazu Cieśli z Nazaretu. Starzec Józef zostaje praktycznie oddzielony od tajemnicy Maryi – Matki poświęconej całkowicie swojemu Synowi. Czy wobec takiej wizji, nowe podejście do tematu relacji Józefa i Maryi, zaproponowane w papieskiej adhortacji, może znaleźć swoje uzasadnienie w katechezach *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*? Co więcej, czy można stwierdzić, że właśnie teologia ciała stanowi dla Jana Pawła II klucz do interpretacji więzi łączącej tę ewangeliczną parę oblubieńców?

Aby uzasadnić powyższą tezę, przyjdzie uciec się ponownie do tekstu *Medytacji*, co pozwoli na zastosowanie właśnie takiego klucza interpretacyjnego oraz wyznaczy kierunki dalszych poszukiwań. W tym kontekście przyjdzie zmierzyć się z kolejnym, ważnym pytaniem:

czy możliwe jest – a jeśli tak, to pod jakim warunkiem – opisanie tej jedynej, najświętszej relacji oblubieńczej między dwojgiem Świętych za pomocą tekstów biblijnej Pieśni nad Pieśniami. Odpowiedź na to pytanie umożliwi przełożenie realiów tej wyjątkowej w swoim rodzaju więzi na doświadczenie każdego mężczyzny i każdej kobiety.

Pozostaje ostatnia kwestia, wynikająca wprost z wyżej zaproponowanych rozważań, mianowicie, uzasadnienie twierdzenia, że relacja oblubieńcza Józefa i Maryi – tak jak ją rozumie Jan Paweł II – może być wzorem życia małżeńskiego i konsekrowanego jednocześnie. Uwagę zwraca zwłaszcza zwrot *jednocześnie*, ponieważ to właśnie ta cecha więzi oblubieńczej Świętych z Nazaretu każe przeformułować i w innej perspektywie niż tylko doczesna, umieścić znaczenie terminu „oblubienczy sens ciała”. Może się to wydać propozycją dość zaskakującą, ale trzeba zadać pytanie, czy w świetle *Medytacji* oraz wynikającego z niej nauczania zaprezentowanego przez Jana Pawła II w teologii ciała, eschaton ma szansę spotkać się z doczesnością.

2.1. RELACJA OBLUBIEŃCZA JÓZEFA I MARYI

W jednym z najważniejszych fragmentów *Medytacji* Jan Paweł II nawiązuje do postaci Józefa z Nazaretu, Oblubieńca Maryi Panny. Często podaje się w wątpliwość sens omawiania relacji, jaka łączyła Józefa z Maryją. Przywołuje się przy tym jako argument brak dostatecznych świadectw w Ewangelii.

Papież w komentarzu do tego jedyne w dziejach związku, odwołuje się do genialnego klucza interpretacyjnego – jest nim teza zaprezentowana w tej części katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, która odnosi się do zamysłu Stwórcy wobec Adama i Ewy. Autor *Medytacji* wyraźnie sięga do głównych założeń teologii ciała i aplikuje je do relacji ewangelicznych oblubieńców. Stąd wynika nasze zainteresowanie tekstem adhortacji apostolskiej *Redemptoris custos*, ponieważ w niej odnajdziemy terminy i wyrażenia charakterystyczne dla nauczania papieskiego o mężczyźnie i kobiecie.

Kwintesencją rozważań będzie odwołanie się do tekstu *Medytacji*, gdzie w ściśle określonym kontekście wspominany jest Święty Józef w oblubieńczej relacji do Maryi. Zdumiewający w swej głębi tekst pozwoli odsłonić niejako drugie dno rozumienia biblijnej Pieśni nad Pieśniami w odniesieniu do ewangelicznych oblubieńców. Jednakże punktem zwrotnym będzie odkrycie znaczenia, jakie odsłania się w wyniku poczynionych refleksji. Jan Paweł II na nowo bowiem formułuje sens relacji między mężczyzną a kobietą i stawia tę więź – co należy podkreślić – w centrum każdego ludzkiego doświadczenia.

2.1.1. *Redemptoris custos*

Funkcjonuje w przestrzeni publicznej powszechnie znany i powtarzany slogan, że o Świętym Józefie nic nie można powiedzieć, ponieważ nie wypowiada na kartach Ewangelii żadnego słowa. Niestety, wydaje się to niektórym wystarczającym uzasadnieniem niewielkiego zainteresowania postacią Cieśli z Nazaretu. Cóż bowiem może o sobie powiedzieć Józef milczący?

W oficjalnym nauczaniu Kościoła postać tego wielkiego Świętego stała się tematem encykliki papieża Leona XIII. Dokument ten, wydany w 1889 roku, noszący tytuł *Quamquam pluries*, jest pierwszą tej rangi wypowiedzią Najwyższego autorytetu w Kościele katolickim. Wcześniej Święty Oblubieniec Maryi jest wzmiankowany raczej okazjnie, także przez wielkich Świętych (jak choćby przez Świętą Teresę z Ávili w autobiografii *Księga mojego życia*)³⁶⁹. Jan Paweł II kontynuuje tradycję Leona XIII: w swojej adhortacji *Redemptoris custos* sięga do wielu źródeł, w tym także do tradycji Ojców Kościoła, i do wyżej wzmiankowanej encykliki *Quamquam pluries*. W sto lat po dokumencie Leona XIII polski papież wydobywa przede wszystkim rys oblubieńczy Józefa, a wraz z nim – i Maryi, jego Oblubienicy. Tak silnie położony nacisk na tym właśnie wymiarze – wymiarze oblubieńczym czyni tę adhortację wyjątkową.

Można zapytać, cóż w tym wyjątkowego. Przecież już papież Jan XXIII polecił do mszału rzymskiego (kanonu) dodać wezwanie Świętego Józefa Oblubieńca³⁷⁰.

U Jana Pawła II wyjątkowy jest sposób rozumienia tego wymiaru. W analizowanym tekście *Medytacji* wspomina się tylko raz imię Świętego Cieśli z Nazaretu, ale jakże brzemienne w skutkach jest to jedno, jedyne zdanie. Józef jest tu wzorem mężczyzny, który przyjmuje kobietę – Maryję: „«Nie bój się wziąć do siebie Maryi» (Mt 1,20). «Nie lękaj się przyjąć», to znaczy uczynić wszystko, ażeby rozpoznać dar, jakim ona jest dla ciebie»³⁷¹. W tym zwięzłym stwierdzeniu papież przede wszystkim zwraca uwagę na mężczyznę – Józefa postawionego w obliczu daru kobiety – Maryi.

Wspomina – co zastanawia – o lęku przed przyjęciem tego daru. Zauważyć należy, jak ogromny ładunek emocjonalny ma tu sam termin „przyjąć” (co podkreśla Autor, ujmujący to wyrażenie w cudzysłów).

We wspomnianej już adhortacji *Redemptoris custos* Jan Paweł II mówi, że słowa wypowiedziane do Męża sprawiedliwego przez anioła są bardzo znamienne. Podkreśla przy tym,

³⁶⁹ Por. Święta Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, przeł. D. Wandzioch, Flos carmeli, Poznań 2007, s. 90.

³⁷⁰ Por. Święta Kongregacja Obrzędów, Dekr. *Novis hisce temporibus* (13 listopada 1962): AAS 54 (1962), s. 873.

³⁷¹ *Meditatio*, 5.

że „Bóg, który przemawia do Józefa słowami anioła, zwraca się do niego jako do *Oblubieńca Dziewicy z Nazaretu*. To, co dokonało się w Niej za sprawą Ducha Świętego, oznacza równocześnie szczególne potwierdzenie więzi oblubieńczej³⁷². W tekście oryginalnym dokumentu zwraca uwagę użycie kursywy dla podkreślenia wagi wypowiedzi: najpierw to sam Bóg mówi do Józefa – choć przez anioła – a więc objawia swoją wolę. Dotyczy ona – i to także podkreśla Autor dokumentu – prawdy o więzi, jaka łączy Świętych z Nazaretu. Bóg tę więź potwierdza, a nie anuluje. Więcej nawet: Stwórca potwierdza – przez wyjątkowe wybranie Maryi na Matkę Wcielonego Słowa – charakter tejże relacji, jako właśnie oblubieńczej. Dziecko nie zajmuje miejsca swojego ziemskiego ojca, nie staje się powodem do jakiegoś zdystansowania się Maryi do Józefa. Tak być może wyobrażałaby sobie tę sytuację umysłowość ograniczona czysto doczesnymi, ludzkimi kategoriami. Odwieczny Ojciec natomiast zdaje się niemal „zaprzeczać” samemu sobie, ponieważ – jak pisze papież – zwraca się do Józefa jako do *Oblubieńca Dziewicy z Nazaretu*, która ma przecież pozostać dziewicą!

Aby móc przejść do dalszego toku rozumowania, trzeba zapytać, czy istnieje jakiś logiczny związek, jakiś ślad papieskich katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* w analizowanym tekście adhortacji *Redemptoris custos*. Odpowiedź narzuca się niejako samoistnie – cały dokument o Świętym Józefie przeniknięty jest wprost treściami zaczerpniętymi z *Katechez*. Autor *Medytacji* stwierdza: „I oto na progu Nowego Testamentu, jak niegdyś na początku Starego, staje para małżonków”³⁷³. Aluzja do Adama i Ewy z Księgi Rodzaju wskazuje od początku na klucz interpretacyjny użyty przez papieża.

Porównanie więzi, jaka łączyła Józefa i Maryję, do relacji między Adamem a Ewą jest śmiałym zabiegiem. Natychmiast bowiem sprawia, że upada argument, jakoby ta święta para oblubieńców z kart Ewangelii była wyjątkiem poza zasięgiem ludzkiego losu i zwykłych ludzkich aspiracji. Należy przy tym rozgraniczyć papieską wizję Maryi jako Ewy i Józefa jako Adama – opartą na teologii ciała – od przyjętej w Kościele interpretacji Nowej Ewy-Maryi i Nowego Adama-Chrystusa, obecnej w starożytnej Tradycji chrześcijańskiej. Dlatego właśnie używamy terminu *klucz interpretacyjny*, ponieważ Autor *Medytacji*, doskonale zgadzający się z Tradycją Kościoła³⁷⁴, proponuje nowe spojrzenie na tajemnicę stworzenia.

Odtąd Jan Paweł II posługuje się językiem teologii ciała – tym samym, którym opisuje pierwszą rajską relację z Księgi Rodzaju. W zdumiewającym fragmencie w punkcie siódmym omawianej adhortacji – w którym papież pisze o miłosnej więzi łączącej Józefa z Maryją – pojawia

³⁷² Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, TUM, Wrocław 2000, 18.

³⁷³ Tamże, 7.

³⁷⁴ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 157.

się stwierdzenie, że „właśnie to małżeństwo w pełnej «wolności» realizuje «oblubieńczy dar z siebie», przyjmując i wyrażając ową miłość”³⁷⁵. Wyrażenia ujęte w cudzysłów odnoszą do szerszej perspektywy i każą zastanowić się nad ich znaczeniem.

Przede wszystkim relacja miłosna dokonuje się w pełnej wolności. Autor zatem zakłada, że nie istniał żaden przymus, żadne nakazane zwyczajem układanie się co do losów przyszłych małżonków ze strony ich rodzin – nawet jeśli w ówczesnych realiach ingerencja rodziców w decyzję o zaślubinach była pożądana i dobrze widziana. Taka argumentacja byłaby jednak niewystarczająca. Owa «wolność» świętych oblubieńców oznacza coś znacznie więcej. Dlatego drugi wniosek można wysnuć na podstawie następującego zdania: „Zbawiciel rozpoczął dzieło zbawienia od tej dziewiczej i świętej unii”³⁷⁶. Czyż Trójjedyny Bóg, który jest Pierwszy Miłością i Dawcą Miłości, mógłby wkroczyć w świat inaczej niż przez doskonale objawiającą się komunie miłości właśnie w tym mężczyźnie i w tej kobiecie? Z tego powodu nie można mówić jedynie o kontrakcie ślubnym.

Punktem odniesienia do głębszego zrozumieniu analizowanego wątku dziewiczej i świętej unii, charakteryzującej wzajemną miłość Józefa i Maryi, będzie dla nas refleksja Étienne’a Greneta. Francuski teolog wprowadza pewne istotne novum: ewangeliczne słowa o „Dziewicy poślubionej mężowi” (Łk 1,27) interpretuje w świetle Księgi Rodzaju, gdy to Bóg Stwórca przyprowadził do Adama kobietę wziętą z jego boku (por. Rdz 2,22)³⁷⁷. Nowość w myśleniu Autora artykułu polega na tym, że na miejscu Ewy stawia Dziewicę Maryję – nie jedynie jako zapowiedź realizującego się w Niej zbawczego planu Boga, ale jako potwierdzenie Jej pierwotnego wezwania do relacji z mężczyzną. Księga Rodzaju wyraźnie wskazuje na pierwsze powołanie kobiety.

Dopiero takie ujęcie zmienia perspektywę, ponieważ można założyć, że mimo swojego powołania do dziewiczego macierzyństwa, Maryja wcale nie zamierza być samotną. Jak bowiem byłoby to możliwe, skoro to właśnie Ona jest w pełni tą kobietą, która „z mężczyzny została wzięta”, a ściślej mówiąc – dla mężczyzny, jako najdoskonalsza przedstawicielka kobiecego świata?

Argument przemawiający za pierwotnym wezwaniem Maryi do oblubieńczej relacji z Józefem – na wzór rajskiej *communio* pierwszych rodziców – w niczym się nie sprzeciwia dziewiczemu macierzyństwu Bogarodzicy. A nawet – jak pisze Étienne Grenet – „byłoby wywróceniem jej powołania, gdyby się chciało widzieć ją samotną. Jak więc Maryja może być kobietą bez zjednoczenia z Józefem?”³⁷⁸.

³⁷⁵ Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, 7.

³⁷⁶ Tamże, 7.

³⁷⁷ Por. É. Grenet, *Czyż ja jestem na miejscu Boga?*, przeł. L. Balter, *Communio* 2 (170), 2010, s. 17-33.

³⁷⁸ Tamże, s. 17-33.

W tak postawionym pytaniu odsłania się doskonale istota naszych rozważań. Wypada bowiem z całą mocą podkreślić, że w odpowiedzi na nie kryje się treść znana z *Katechez* Jana Pawła II: kobieca natura Dziewicy z Nazaretu objawia się do końca jedynie w oddaniu prowadzącym do zjednoczenia z wybranym mężczyzną. Ono definiuje sens Jej jestestwa.

Tym samym Maryja nie odnajdzie sensu swojego istnienia jako kobieta, jeśli będzie go poszukiwać poza relacją z mężczyzną. Także i Ona podlega temu samemu – wywodzącemu się z raju – prawu Bożemu, ponieważ „w tajemnicy stworzenia mężczyzna i kobieta zostali w szczególny sposób wzajemnie «dani» sobie przez Stwórcę, i to nie tylko w wymiarze tej pierwszej pary ludzkiej i pierwszej zarazem komunii osób, ale w całej perspektywie bytowania rodzaju i rodziny ludzkiej”³⁷⁹.

W takim kontekście zupełnie nowego sensu nabiera sytuacja Józefa. Przyjęcie daru tej miary, jaką reprezentowała kobiecość Maryi, Matki Boga, musiało być wyzwaniem, wykraczającym poza przyrodzone zdolności Oblubieńca Dziewicy z Nazaretu. Znajduje się On niejako na miejscu biblijnego Adama – ma prawo z lękiem zapytać siebie: „czy ja jestem na miejscu Boga?” (Rdz 50,18-19). Przecież to Adam, jako pierwszy mężczyzna w dziejach, został postawiony wobec daru Ewy – pierwszej kobiety niejako na miejscu Stwórcy. Adam musi więc reprezentować samego Boga – oto w jakim położeniu znalazł się Józef.

„Trzeba było niewątpliwie, aby pojawiła się najpierw dziewica, by mężczyzna znalazł się w wymiarach swej własnej tajemnicy”³⁸⁰. Aluzja poczyniona przez Étienne’a Greneta – odnośnie do odkrycia tożsamości mężczyzny dzięki dziewiczemu darowi kobiety – łączy historię powołania Adama i Ewy w raju z historią sięgającą nowotestamentalnych oblubieńców u progu nowego stworzenia (por. Ap 21,5). Oboje – Józef i Maryja nawiązują w swoim powołaniu do stanu pierwszych rodziców sprzed grzechu pierworodnego. Dlatego muszą być odtąd postrzegani w obrębie tajemnicy, jaką jest powołanie do więzi oblubieńczej każdego z nich, odmienne od powołania do małżeństwa znanego w doczesności, wykluczającego stan dziewiczy. W swoim dziewiczym związku doświadczają głęboko pojmowanej wolności: wolności daru bez zdeterminowania w kierunku „pożądliwego patrzenia”³⁸¹. Czystość serca tej miary paradoksalnie wyklucza wszelkie idealizowanie rzeczywistości. Dopełnia to obrazu Józefa i pozwala go widzieć

³⁷⁹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 60.

³⁸⁰ É. Grenet, *Czyż ja jestem na miejscu Boga?*, art. cyt., 17-33.

³⁸¹ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 196.

wyłącznie jako dziewiczego – wbrew różnorodnym apokryficznym opowieściom o podłożu gnostyckim³⁸² – zjednoczonego z Dziewicą Maryją. Jest to stwierdzenie niezwyklej wagi.

Papież w analizowanym fragmencie adhortacji *Redemptoris custos* wskazuje na „oblubieńczy dar z siebie” jako właściwy sposób wyrażania sobie wzajemnej miłości przez Józefa i Maryję. Przywołuje tym samym jeden z głównych motywów teologii ciała, niezwykle pojemny w swej treści³⁸³. Nie mówimy o symbolicznym oblubieńcu czy przybranym ojcu. Można wręcz zapytać, jak umiejscowić w kontekście tych słów często spotykane wezwanie Najświętszej Dziewicy jako Oblubienicy Ducha Świętego. Tarcisio Stramare, wytrawny józefolog, słusznie zauważył, że nawet Ewangelie Dzieciństwa (według Mateusza i Łukasza) unikają tego typu tytułacji Maryi (przedstawianie Ducha Świętego jako Jej Oblubieńca), by uniknąć jakichkolwiek pozorów teogamii, ale „również dlatego, że odwraca wciąż uwagę teologii od jedyne go i prawdziwego oblubieńca – męża Maryi, jakim jest św. Józef”³⁸⁴. Realność więzi oblubieńczej ewangelicznych Świętych, jej w pełni ludzki wymiar, stanowi warunek konieczny do odniesienia jej do całego bogactwa teologii ciała Jana Pawła II. On sam pisze w adhortacji *Redemptoris custos* te ważne słowa: „«Mąż sprawiedliwy» z Nazaretu posiada nade wszystko wyraźne rysy oblubieńca”³⁸⁵. Tekst opisuje niemalże duchowo-fizyczną fizjonomię tego mężczyzny życia Najświętszej Dziewicy. W dodatku papież, widzący w Józefie nade wszystko oblubieńca, siłą rzeczy – na zasadzie wzajemności – nie może inaczej postrzegać Maryi. Relację Józefa i Maryi traktuje jak najbardziej dosłownie i realnie. Umiejscawia ją w kategoriach rzeczywistości ludzkiej, a nie – w przestrzeni teologii mistycznej, odnoszącej się do relacji innego porządku – oblubieńczej więzi między Duchem Świętym a Niepokalaną. To z kolei stwierdzenie pozwoli w dalszym toku analiz przejść do odpowiedzi na pytanie o zasadność interpretacji tej szczególnej więzi mężczyzny i kobiety – Józefa i Maryi w kategoriach biblijnej Pieśni nad Pieśniami, ze wszystkimi doniosłymi konsekwencjami prezentowanej argumentacji.

Prawda o oblubieńczym darze z siebie zyskuje w nauczaniu papieża z Polski jeszcze głębsze znaczenie: oblubieńczy sens ciała wpisuje się w wymiar komunijny relacji mężczyzny i kobiety. Czy można znaleźć uzasadnienie dla tak daleko posuniętej interpretacji? Odpowiedź przynosi jeden z najbardziej poruszających fragmentów adhortacji apostolskiej. Jan Paweł II pisze:

³⁸² Na temat źródeł pism apokryficznych oraz ich wpływu na pisma kanoniczne NT, por. *Nuovo Grande Commentario Biblico*, a cura di R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Edizione Italiana, Queriniana, Brescia 2002², s. 1394-1399.

³⁸³ Papież Franciszek bez cienia wątpliwości napisze, że „wielkość św. Józefa polega na tym, że był on oblubieńcem Maryi i ojcem Jezusa”, por. Franciszek, *Patris cordae*, 1, Wydawnictwo AA, Kraków 2020.

³⁸⁴ T. Stramare, *Ewangelia tajemnic ukrytego życia Jezusa*, tłum. L. Balter, Polskie Studium Józefologiczne, Kalisz 2007, przypis 114, s. 117.

³⁸⁵ Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, 18.

„«Józef... wziął swoją Małżonkę do siebie, lecz nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna» (Mt 1,24-25). Te słowa wskazują zarazem na *inną bliskość oblubieńczą*. Głębia tej bliskości, duchowa intensywność zjednoczenia i obcowania osób – mężczyzny i kobiety – ostatecznie pochodzi od Ducha, który daje życie (por. J 6,63)”³⁸⁶. W akapicie poprzedzającym papież nadmienia, że od Ducha Świętego pochodzi wszystko to, co po ludzku godne i piękne w tejże relacji, a co odnosi do autentycznej komunii Osób w tajemnicy Trójcy Świętej³⁸⁷! Powraca echem treść pierwszego rozdziału niniejszej pracy. Ogromne znaczenie zyskuje powiązanie oblubieńczej relacji Józefa i Maryi z – wspomnianym przez Autora *Medytacji* – wewnętrznym życiem Trójjedynego Boga.

Pojawia się tu ewidentnie pewien logiczny związek w całej refleksji papieża Wojtyły. W powyższym cytacie uwagę zwraca niezwykle subtelne powiązanie między „nie zbliżał się do Niej” a „inna bliskość oblubieńcza” (zapisane kursywą). Przy czym ciągle należy pamiętać, że chodzi wciąż o wszystko, co po ludzku godne i piękne. Aby nie popaść w żadną ze skrajności, należy sięgnąć do treści nauczania obecnych w *Katechezach*, w których Jan Paweł II wyjaśnia, na czym polega oblubieńczy sens ciała danego człowiekowi na początku stworzenia. Trzeba odnieść się bowiem do tego samego Autora, by odsłonić przyświecające mu intencje w analizowaniu tak delikatnej kwestii jak tajemnica relacji ewangelicznych świętych oblubieńców. Z jednej strony mówimy o ich dziewiczej relacji („nie zbliżał się do Niej”), z drugiej – wyraźnie zaznaczono bliskość oblubieńczą, nie jakąkolwiek inną. Czy można powiązać znaczenie ciała ludzkiego z oblubieńczą bliskością w kontekście dziewiczego związku?

Jan Paweł II, interpretujący sytuację Adama i Ewy u początków stworzenia – jeszcze przed upadkiem, mówi: „aby wyjaśnić samą ową niewinność wzajemnego przeżycia ciała, musimy niejako odsłonić, na czym polega sama wewnętrzna niewinność wymiany daru osoby”³⁸⁸. Przy odniesieniu powyższego cytatu do Józefa i Maryi można założyć, że jako mężczyzna i kobieta, obdarzeni łaską czystego serca jak nikt inny ani przedtem, ani potem, przeżywali swoją relację jako autentycznie ludzką, a więc w doświadczeniu męsko-kobiecej cielesności.

Dotykamy niezwykle delikatnej materii – tematu bliskości Józefa i Maryi. Tylko Jan Paweł II oferuje narzędzia, które pozwolą zgłębić tę trudną problematykę. Polski papież w nawiązaniu do rajskich realiów dopowiada, że „mężczyzna i kobieta wzajemnie są dla siebie darem poprzez prawdę i naoczność swego ciała w jego męskości i kobiecości”. Uwidacznia się w ten sposób najgłębszy i zarazem jednoznaczny sens tego, co określamy pierwotną nagością. „Chodzi więc

³⁸⁶ Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, 19.

³⁸⁷ Por. tamże, 19.

³⁸⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 56.

o takie «odebranie», czy też przyjęcie, które wyraża i podtrzymuje w ich wzajemnej nagości znaczenie daru, a poprzez to samo ugruntowuje wzajemną godność daru»³⁸⁹. Józef odbiera więc dar Maryi właśnie przez to, że „nie zbliża się do Niej”, ponieważ jest Ona dla niego darem tej miary, że to niejako on sam okrywa (osłania sobą) Jej nagość, i w ten sposób staje się gwarantem Jej dziewictwa.

Maryja jest dla Józefa przedmiotem czci do tego stopnia, że może Ona czuć się „bezpieczna wobec oczu brata”³⁹⁰. Nie musi się w żadnym wypadku obawiać naruszenia Jej niewinności. Wobec tego nie ma już miejsca na odczucie wstydu spowodowanego przedmiotowym potraktowaniem piękna kobiecej natury w jej cielesności. Trzeba zrozumieć, czym dla mężczyzny – Józefa mogło być głębokie wzruszenie w odbiorze kobiety – Maryi. To zupełnie inna kategoria przeżywania drugiego – aż po wymiar doświadczenia swego rodzaju nagości, całkowitej nieukrytości (*ἀ-λήθεια*), gdzie ewangeliczni oblubieńcy najściślej jednoczą się ze sobą, nie przez zamknięcie oczu na piękno natury innego, lecz przez całkowite oddanie siebie temuż miłującemu pięknu. Wypada jednocześnie wyrażnie dać do zrozumienia, że nasza refleksja na temat tego rodzaju nagości nie dotyczy w żaden sposób wymiaru seksualnego. Wspaniale to ujmuje Jan Paweł II, gdy pisze, że takie wzajemne przenikanie się mężczyzny i kobiety „zdaje się podmiotowo wykluczać jakiegokolwiek «zepchnięcie w przedmiot». W nim odsłania się sam podmiotowy profil miłości, o której można zarazem powiedzieć, że jest najgłębiej «przedmiotowa», gdyż żywi się wzajemnie samą «przedmiotowością» daru»³⁹¹.

Kluczem dla zrozumienia słów papieża pozostaje upodmiotowiająca moc miłości, która przemienia i uszlachetnia przedmiot – jakim jest ciało w jego szczególnie ludzkim wyrazie – właśnie dzięki temu, że ów przedmiotowy wymiar cielesności można przyjąć tylko jako wolny dar. Ciało Maryi staje się w ten sposób dla Józefa owym „Świątym Świątych” jerozolimskiego Przybytku, którego nigdy się nie narusza, a które pozostaje nieustannym centrum jego męskiego pragnienia, niezdeterminowanego pożądlivością ciała. Józef może zachwycać się pięknem Oblubienicy, pozostawać pod Jej kobiecym urokiem bez doświadczenia cielesnego pożycia. Dokładnie to wyrażają słowa polskiego papieża o miłości wywyższającej osobowo kobiecą naturę Dziewicy z Nazaretu, a zarazem – o powracającym do Józefa zachwycie nad Jej naturalnym pięknem.

³⁸⁹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 56.

³⁹⁰ *Meditatio*, 4.

³⁹¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 61.

Na gruncie powyższych refleksji może zrodzić się pewna wątpliwość co do realizmu tak przedstawionej relacji między ewangelicznymi oblubieńcami. Owszem, sama idea jest piękna, ale nie ma wiele wspólnego z doświadczeniem dostępnym człowiekowi. Co więcej, taka wizja z perspektywy grzechu pierworodnego wydaje się być po prostu niemożliwa. Jednak czy wolno kwestionować prawdziwość takiej relacji tylko na podstawie czysto ludzkiej perspektywy? W wypadku Maryi nie trzeba przecież udowadniać Jej stanu niewinności (dogmat o Niepokalanym Poczęciu). Także Józef może być odbierany w całej swojej męskiej oczywistości, obdarzonej wyjątkową łaską z racji zadania wyznaczonego mu u boku swojej Oblubienicy. Z pewnością do Niej można odnieść słowa Świętego Pawła o Chrystusie: „we wszystkim do nas podobny, oprócz grzechu” (Hbr 4,15). Nie do utrzymania jest zatem pogląd, jakoby Maryja traktowała Józefa – mężczyznę, swojego Oblubieńca – na jakimś „angelicznym” poziomie. Dalecy jesteśmy od naturalistycznej wizji ich przeczystej relacji, ale zarazem nie wolno zapominać, że pozostała ona wciąż oblubieńczą więzią, wyrastającą z piękna ludzkiej cielesno-duchowej komunii osób. Dodatkowo uzmysłwić sobie należy, że ten piękny mężczyzna był dziewiczym ojcem Syna Bożego, a więc musiał w jakiś sposób przypominać Jezusa, zrodzonego z ciała Maryi (por. Ga 4,4). Moment narodzin Syna Bożego nie dokonał się na jakichś pseudoduchowych wyżynach – był faktem bezspornie cielesnym (*Verbum caro factum est*, por. J 1,14), a ich świadkiem – choćby bardzo dyskretnym – był Oblubieniec Józef.

Fabrice Hadjadj w sugestywnych słowach daje wyraz niewystarczalności nawet najintymniejszej małżeńskiej bliskości, która w konfrontacji z bogactwem wewnętrznego świata nigdy nie dosięgnie swojej istoty. Píše: „Tajemnicy, którą dostrzegałem w mojej żonie, moje ramiona nie potrafiły ogarnąć, a pocałunki i pieszczoty, choćby najbardziej żarliwe, nie mogły przeniknąć do głębi. Moje zmagania z tajemnicą kończyły się zawsze kapitulacją”³⁹². Chociaż Józef po ludzku został pozbawiony – czy raczej sam wycofał się z możliwości doświadczenia tak bliskiej relacji z Maryją – to przecież na zawsze pozostaje Oblubieńcem w głębszym, subtelniejszym wymiarze niż francuski filozof.

Z rozważań powyższych wynika, jak decydujące jest pytanie o postawę Męża sprawiedliwego w stosunku do Jego Oblubienicy. Nie był obdarzony podobnym przywilejem co Ona (Niepokalanego Poczęcia). Jaką podstawę przyjąć, by interpretować czyste spojrzenie, delikatność gestów Józefa?

³⁹² F. Hadjadj, *Kobieta i mężczyzna*, dz. cyt., s. 331.

Jan Paweł II udziela genialnej odpowiedzi: „Józef, który był posłuszny Duchowi, odnalazł w Nim samym źródło miłości – swej oblubieńczej, męskiej miłości. Była to miłość większa od tej, jakiej mógł oczekiwać «mąż sprawiedliwy» wedle miary swego ludzkiego serca»³⁹³. To doskonale sportretowany Józef: męska, oblubieńcza, wyrazista miłość do kobiety (źródłem tej miłości jest Duch Święty), szlachetność charakteru (mąż sprawiedliwy), wreszcie – przekroczenie miary czysto ludzkich odruchów, naznaczonych choćby tylko cieniem złej pożądliwości, w odniesieniu mężczyzny do kobiety (miara ludzkiego serca). Papież zdaje się w ten sposób ukonkretniać ważne stwierdzenie Świętego Tomasza z Akwinu – *gratia non tollit naturam sed perficit* (łaska nie usuwa natury, lecz ją udoskonala)³⁹⁴. Nie mamy zatem do czynienia z wyidealizowanym, niemożliwym do zrealizowania obrazem relacji oblubieńczej. W przeciwnym razie czymś nierealnym byłby także opis rajskiej więzi Adama i Ewy, a w konsekwencji – biblijny przekaz stałby się oszustwem. Kwestia łaski, o której wspomina Akwinata wyżej, wskazuje zatem na konieczność wiary, a nie ludzkich dywagacji. Jeśli zabraknie głębokiej wiary, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego” (Łk 1,37), pozostanie tylko miejsce na sceptycyzm zaprawiony szczyptą ironii. To konieczny warunek, aby zbliżyć się do tajemnicy ewangelicznych Oblubieńców.

Tę wyjątkową w dziejach relację Jan Paweł II określa lapidarnie: „Liturgia wysławia Maryję jako «zjednoczoną z Józefem, mężem sprawiedliwym, więzią miłości dziewiczej i oblubieńczej»”³⁹⁵. Jakże paradoksalnie brzmi tak niewinnie brzmiące zdanie! Oboje zjednoczeni w oblubieńczej, najściślejszej przecież relacji, a pozostają dziewiczymi.

Czy wobec paradoksu rodzącego się z powyższych wniosków wypada pogodzić się z tym, że odpowiedź na pytanie o charakter relacji Józefa i Maryi pozostaje poza zasięgiem wszelkiej refleksji? Czy musi pozostać ostatecznie w sferze tajemnicy czy – co najwyżej – domysłów? Jan Paweł II wskazuje na coś innego: tajemnica wymaga pogłębionego studium.

2.1.2. Oblubieniec i Oblubienica.

Dla przejrzystości dalszych wywodów należy skonfrontować się z odważnym skojarzeniem, zaproponowanym w tytule podpunktu. Czy w ogóle stosowne jest mówienie o więzi Józefa i Maryi językiem biblijnej księgi miłosnej – Pieśni nad Pieśniami? Pytanie tym bardziej uzasadnione, że Maryję nazywa się czasem *Oblubienicą Słowa*³⁹⁶. Jednak Benedykt XVI wyraźnie daje

³⁹³ Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, 19.

³⁹⁴ Por. *STh.*, I, 1, 8 ad 2. 3.

³⁹⁵ Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, 20.

³⁹⁶ Jak wiele trudności może sprawić zrozumienie oblubieńczej więzi Józefa i Maryi, wystarczy przytoczyć następujący komentarz: „Prawdziwymi oblubieńcami są Jezus i Maryja. Wesele w Kanie

do zrozumienia, że w teologii biblijnej Maryja, „będąc głęboko przeniknięta słowem Bożym, może stać się Matką Słowa Wcielonego”³⁹⁷. Maryja jest Matką Słowa w sensie ściśle biblijnym.

Wobec powyższych rozważań trzeba się odwołać do tekstu *Medytacji*. Papież nie tylko komentuje w nim Księgę Rodzaju, lecz także włącza do swoich przemyśleń następujące zdanie: „«O, jakże piękna jesteś, przyjaciółko moja» (Pnp 1,15). Jeżeli Pieśń nad Pieśniami jest przede wszystkim poematem o miłości ludzkich oblubieńców, to równocześnie przy całej swej konkretności jest ona otwarta na wielką liczbę znaczeń”³⁹⁸. Jeżeli mówimy o ludzkich oblubieńcach, to czemuż nie odnieść ich do najdoskonalszej oblubieńczej pary – Józefa i Maryi? Dodatkowy argument stanowi aluzja papieża: mówi o jednoznaczności opisu biblijnego, a zarazem odsyła do bogactwa skrywającego się za obrazami Pieśni nad Pieśniami. To stwierdzenie pozwala znaleźć punkt zaczepienia do dalszych pytań o jakość miłosnej więzi ewangelicznych oblubieńców. Główny akcent zostanie zatem położony na oryginalnej interpretacji Pieśni nad Pieśniami, nie zaś na poszukiwaniu potwierdzających tę interpretację argumentów. Biblijną księgę miłosną będziemy odczytywać jako zrozumiały opis rzeczywistości nazywanej przez Jana Pawła II „oblubieńczym sensem ciała”, w odniesieniu do ewangelicznych oblubieńców – Józefa i Maryi. Zasadnicze jest tu stwierdzenie papieża: „zwięzły tekst Rdz 2, 23, zawierający słowa pierwszego mężczyzny na widok stworzonej – «wziętej z niego» – niewiasty, może być uznany za prototyp biblijnej Pieśni nad Pieśniami”³⁹⁹.

Oto wyraźna odpowiedź, dlaczego ta właśnie księga biblijna doskonale oddaje zamysł Stwórcy. Prototyp to wzór odniesień, zatem mężczyzna już na zawsze będzie postrzegał kobietę w kategoriach pierwszego zachwyty. Mimo upadku, zdrady pierwotnego zamierzenia stwórczego, mimo dramatu rozłamu i w końcu wrogości pojawiającej się ciągle w dziejach historii obojga, powstaje dzieło, o którym rabbi Akiba miał powiedzieć, że „cały świat nie jest wart dnia, w którym Pieśń nad pieśniami została dana Izraelowi, ponieważ wszyscy nauczyciele (k^etûbîm) są święci, ale Pieśń nad pieśniami jest święte świętych”⁴⁰⁰.

Niniejsza praca nie ma na celu przeprowadzenia szczegółowej egzegezy biblijnej, czy też skupienia się na znaczeniu poszczególnych obrazów i symboliki tej bogatej w treści księgi.

Galilejskiej oznacza zaślubiny Jezusa z Kościołem – Oblubienicą, którą uosabia i symbolizuje Maryja, pierwsza uczennica Pana”, w: J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, WAM, Kraków 2013, s. 88. Podobny pogląd na temat relacji Jezusa i Maryi znajdziemy wśród teologów amerykańskich, por. R. Marczewski, *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego Kościoła*, dz. cyt., s. 172.

³⁹⁷ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 28, Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II, Lublin 2011.

³⁹⁸ *Meditatio*, 5.

³⁹⁹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 32.

⁴⁰⁰ G. Barbiero, *Cantico dei cantici*, dz. cyt., s. 18.

Prowadzona analiza będzie koncentrować się wokół pytania o relację Józefa i Maryi w kontekście piękna objawionego przez Boga w księdze Pieśni nad Pieśniami.

Już na wstępie wyjaśnić należy pewną wątpliwość: czy interpretacja dosłowna obrazów i ich znaczenia w wyżej przywołanej księdze biblijnej nie zaszkodzi pogłębionej refleksji dotyczącej przecież tak wrażliwego tematu, jak więź Józefa i Maryi. Othmar Keel, cytujący *List do młodego katolika* Heinricha Bölla, pisze, że nie można pogardzać tym, co niesłusznie nazywamy miłością cielesną, jakoby podejrzaną: jest ona „bowiem kwintesencją sakramentu i oddaje jej głęboką cześć, tak jak oddaje cześć niekonsekwentnemu chlebowi – kwintesencji sakramentu”⁴⁰¹. Warto zwrócić uwagę na adekwatność porównania miłości – niesłusznie określanej wyłącznie jako cielesna – do sakramentu Eucharystii – Ciała Chrystusa.

To pierwsza intuicja świadcząca o tym, po jakiej linii będzie prowadzony główny wątek naszych rozważań. Chleb ziemski obrazuje większą tajemnicę, ale nie znaczy to, że można nim pogardzić. To, co cielesne, jest więcej niż tylko obrazem, materią sakramentu, ale – samo jest sakramentem. Przypomnijmy Boże wezwanie skierowane do świętego Piotra w Jaffie: „nie nazywaj nieczystym tego, co Bóg oczyścił” (Dz 11,9). Od momentu, gdy Logos staje się ciałem, rzeczywistość cielesna nie może być nieczysta⁴⁰². Stąd poszukiwanie wpierw dosłownego znaczenia, jakie niosą treści starotestamentalnej Pieśni nad Pieśniami, nie powinno dziwić. Na poparcie tego twierdzenia niech wreszcie wybrzmia słowa Jana Pawła II, który tak odnosi się do próby doszukiwania się jedynie analogii do innej relacji (traktowanej w wymiarach duchowych):

Temat miłości oblubieńczej, jaka jednoczy mężczyznę i kobietę, łączy do pewnego stopnia ten fragment Biblii z całą tradycją «wielkiej analogii», która poprzez pisma proroków przeniknęła do Nowego Testamentu, jawiąc się w szczególności w Liście do Efezjan (5, 21-33). Od razu jednak wypada powiedzieć, że temat ten w Pieśni nad pieśniami nie jest traktowany w obrębie owej analogii, jaką stanowi miłość Boga Jahwe do Izraela (czy też w Liście do Efezjan: miłość Chrystusa do Kościoła). Temat miłości oblubieńczej znajduje się w tym szczególnym «poemacie» biblijnym poza tą wielką analogią⁴⁰³.

Przy czym na poparcie swych słów papież podaje w przypisach świadectwa tak biblistów jak i teologów, na koniec zaś – przywołuje zdanie Karla Bartha i zaznacza, że uczony ten był

⁴⁰¹ O. Keel, *Pieśń nad pieśniami*, dz. cyt., s. 14.

⁴⁰² „Si tratta anzitutto (...) di valorizzare tutte le potenzialità della coppia, in modo da rendere possibile un’incarnazione del Verbo, grazie alla radicale bontà sia del Creatore che della creatura”, w: Y. Simoons, *Il libro della pienezza: Cantico dei Cantici: una lettura antropologica e teologica*, trad. it. di R. Fabbri, EDB, Bolonia 2005, s. 15.

⁴⁰³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 327.

prawdopodobnie pierwszym, który odkrył ścisły związek między Pieśnią nad Pieśniami a opisem z drugiego rozdziału Księgi Rodzaju⁴⁰⁴. Zawarta w tychże przypisach krytyka pod adresem „odcieleśnionej” lektury Pieśni nad Pieśniami jest wprost miażdżąca. Autor stwierdza z naciskiem, że kto nie umie dostrzec piękna w relacji wyrażanej cielesnie przez bohaterów biblijnej księgi miłosnej, nie będzie potrafił wzniesć się na wyżyny ducha, co oznacza, że nie odkryje w niej objawiającego się Boga⁴⁰⁵. Dlatego „miłość oblubieńca i oblubienicy jest w Pieśni nad Pieśniami sama dla siebie tematem, i na tym polega wyjątkowość i oryginalność tej Księgi”⁴⁰⁶.

Warto zatrzymać się nad tym stwierdzeniem. Oto niemal niepostrzeżenie Autor *Katechez środowych* przenosi na inny poziom refleksję nad sposobem patrzenia na cielesność obecną w jakże wyrazistych obrazach analizowanej księgi biblijnej. Bóg objawia się w miłości ludzkiej, a nawet – im bardziej pozostaje ona „cielesna” (przynajmniej taki sens niosą natchnione słowa Pieśni nad Pieśniami), tym bardziej jest „z Boga”! Odsłania się logika oparta na paradoksie: stworzenie w swojej radykalnej autonomii, inności wobec Stwórcy, najlepiej oddaje tajemnicę Absolutu Boga. Othmar Keel pisze: „jest wprost zdumiewające, że postaci Pieśni nad pieśniami poruszają się w całkowicie odsakralizowanej i odmitologizowanej codzienności”⁴⁰⁷. W pełni uprawnione, „alegoryczne” odczytywanie tej księgi nie będzie więc możliwe bez zrozumienia wpiętej jej wymiaru dosłownego, „odsakralizowanego” – według wyrażenia Autora.

Pojawia się tutaj znany z wcześniejszych analiz paradoks: powraca echem jedno z głównych założeń pierwszego rozdziału niniejszej pracy – chrystologiczny termin *ασυγχύτως*, to znaczy: bez zmieszania, niezmieszany (por. punkt 1.1.2. *Komplementarność istnienia – Maksym Wyznawca a Jan Paweł II*). Ta wielka intuicja Maksyma Wyznawcy oznacza w tym wypadku, że nie można „pomieszać” porządków, gdy kontempluje się stronice Pieśni nad Pieśniami. Dla precyzyjnego dopełnienia obrazu: Stwórca zamknął w cielesności ludzkiej natury całe piękno, całą tajemnicę swojego Bóstwa. Dopiero dzięki odkryciu najgłębszego sensu cielesności w jej najbardziej ludzkich przejawach, można dotrzeć do odsłonięcia tego, „co jest treścią Jego [Boga]

⁴⁰⁴ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., przypis 5, s. 329.

⁴⁰⁵ Por. tamże, przypisy od s. 2 do s. 5, s. 327-330. Przytoczyć warto szczególnie jeden tekst: „Alcuni lettori del Cantico dei Cantici si sono lanciati a leggere immediatamente nelle sue parole un amore discarnato. Hanno dimenticato gli amanti, o li hanno pietrificati in finzioni, in chiave intellettuale [...] hanno moltiplicato le minute corrispondenze allegoriche in ogni frase, parola o immagine [...] Non è questa la strada giusta. Chi non crede nell’amore umano degli sposi, chi deve chiedere perdono del corpo, non ha il diritto di elevarsi [...] Con l’affermazione dell’amore umano, invece, è possibile scoprire in esso la rivelazione di Dio” (L. Alonso-Schökel, *Cantico dei Cantici – Introduzione*, w: *La Bibbia, Parola di Dio scritta per noi. Testo ufficiale della CEI*, Torino 1980, Marietti, t. 2, s. 425-427).

⁴⁰⁶ Tamże, s. 327-328.

⁴⁰⁷ O. Keel, *Pieśń nad pieśniami*, dz. cyt., s. 54.

wewnętrznego życia”⁴⁰⁸. Należy w tym miejscu zaaplikować powyższe rozważania do opisu więzi, jaka łączyła Józefa z Maryją i wsłuchać się w słowa Jana Pawła II, które potwierdzają, że owa ewangeliczna para oblubieńców w swoich najbardziej ludzkich przejawach może odzwierciedlać tajemnicę życia Bożego.

Powiedziane już zostało, że biblijną Pieśń – określoną przez André Lacocque’a jako „wysławiający erosa poemat”⁴⁰⁹ – przez jej wyjątkowość i oryginalność trzeba czytać w szczególny sposób. Po pierwsze: jest to poemat, wymaga więc metajęzyka; i po wtóre: ów metajęzyk pozwala sferę *erosa* odczytywać w znaczeniu dążenia, porwania ku temu, co piękne, dobre i prawdziwe⁴¹⁰. Jan Paweł II w tekście *Medytacji* zaznacza, że słowa „jakże piękna jesteś, przyjaciółko moja” (Pnp 1,15) świadczą o olśnieniu pięknem nie nade wszystko zmysłowym, ale o wiele bardziej – pięknem duchowym. „Można nawet dodać, że to drugie raczej warunkuje pierwsze. Samo bowiem piękno zmysłowe nie wytrzymuje zwykle próby czasu”⁴¹¹. Określenie piękna jako zmysłowego – i to w dodatku w kontekście upływającego czasu – odsyła niewątpliwie do piękna ciała ludzkiego (w tym wypadku kobiecego). Papież jednak każe to piękno zmysłowe odczytywać w świetle piękna duchowego, a nawet stawia warunek: samo piękno zmysłowe nie daje gwarancji trwania, podlega zepsuciu nie tylko z powodu upływającego czasu (ze względu na starość), lecz także – za sprawą postępującej w czasie erozji zmysłowej atrakcyjności (znużenie).

Jak wobec tego odczytywać słowa Pieśni nad Pieśniami zgodnie z logiką *Medytacji*? Otóż zmysłowe piękno oblubieńców z biblijnej księgi miłosnej, wyrażone w ich cielesności, przesyczone erotyzmem, musi być odczytywane nie z perspektywy tylko doczesnej, ale z perspektywy (zawsze) przekraczającej doczesność, zwanej przez papieża duchową. Pamiętać należy, że to, co zmysłowe, nie jest przez to zniesione, czy nawet unicestwione, ale wręcz przeciwnie: wywyższone, podniesione na zupełnie inny poziom doświadczenia. W tym znaczeniu Jan Paweł II opisuje więź oblubieńczą Józefa i Maryi jako *inną bliskość oblubieńczą*⁴¹². Nie można mówić o utracie czegokolwiek z najgłębiej pojmowanej bliskości, jak i o jakimś zubożeniu ich relacji, skoro papież dodaje, że chodzi o bliskość oblubieńczą. Decyduje w tym wypadku użycie krótkiego słowa „inna” – *inna bliskość oblubieńcza*.

Na jakiej drodze trzeba poszukiwać znaczenia tej inności? Pytanie takie zdaje się narzucać samo, ale znowu wypada wskazać na pewien paradoks: mianowicie, ową „inność” odkryjemy

⁴⁰⁸ *Meditatio*, 2.

⁴⁰⁹ A. Lacocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tamowska, Znak, Kraków 2003, s. 397.

⁴¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 150-151.

⁴¹¹ *Meditatio*, 5.

⁴¹² Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, 19.

dopiero wtedy, gdy poddamy jednoznacznej interpretacji pojęcie „bliskości oblubieńczej” między Józefem a Maryją. Czy można odważyć się na ujęcie owej bliskości w kategoriach *erosa*?

Zaskakującej odpowiedzi udziela Hans Urs von Balthasar. Pieśń nad Pieśniami, która sławi w pełni objawione piękno w nagości ludzkiego ciała, musi kojarzyć się z wymiarem erotycznym. Jednak *eros* ten zostaje niejako pochwycony i ukierunkowany, by stał się siłą wznoszącą, a nie grożącą wyniszczeniem w kierunku tego, czym jest „postlapsaryczna, sromotna nagość”⁴¹³. Autor potwierdza w ten sposób, że trzeba dokonać kompletnego zwrotu i odejść od narzucającej się i ograniczającej perspektywy doczesności, ponieważ ta dotknięta jest zepsuciem, jakby wewnętrznym wirusem. Tym bardziej należy odejść od tego sposobu myślenia, im bardziej w biblijnej interpretacji płomiennymi farbami malowany jest obraz *erosa*, który przecież „włączony został do galerii pozostałych biblijnych obrazów!”⁴¹⁴. Zwraca uwagę zdecydowana obrona tego, co tak często kojarzy się z naturalistycznym odczytywaniem Pieśni nad Pieśniami. Owszem, księga sławiąca ludzką miłość, jest przecież ujęta w kanonie ksiąg natchnionych.

Pojawia się decydujące, niezwykle ważne stwierdzenie szwajcarskiego teologa: „To może mieć jedynie sens proroczy odnoszący się do pary ludzi, którzy ostatecznie urzeczywistnią to, co w raju przez jedną chwilę było przeczuwane, a nie dotrzymane: do drugiego Adama i drugiej Ewy”⁴¹⁵. Andrea Milano dodaje, że dar *erosa*, wobec którego radośnie kapitulują wszystkie zmysły, jest chciany przez Stwórcę w nadziei, że „stanie się zadatkem błogosławieństwa mającego pewnego dnia zostać potwierdzonym człowiekowi przez Boga z nieskończoną hojnością, w całej pełni i definitywnie”⁴¹⁶.

Czyż Jan Paweł II nie określił Józefa i Maryi właśnie w ten sposób – jako Adama i Ewy na progu Nowego Testamentu⁴¹⁷? Jednak, by uniknąć zarzutu wyidealizowanego, trącającego brakiem realizmu obrazu tego „poematu sławiącego *erosa*” (André Lacocque), Hans Urs von Balthasar dodaje: „Nie jest to mglista idea, lecz pełne, historyczne wcielenie absolutnej, będącej celem samym w sobie, niepodporządkowanej już żadnej genealogii miłości między mężczyzną i kobietą”⁴¹⁸. Ileż treści w tym na pozór prostym stwierdzeniu!

⁴¹³ H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna; t. 3/2 Teologia*, cz. 1, tłum. J. Fenrychowa, WAM, Kraków 2010, s. 118.

⁴¹⁴ Tamże, s. 118.

⁴¹⁵ Tamże, s. 118.

⁴¹⁶ A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, dz. cyt., s. 98.

⁴¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, 7.

⁴¹⁸ H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna, t. 3/2 Teologia*, cz. 1, dz. cyt., s. 118.

„Miłość niepodporządkowana żadnej genealogii” – nie w znaczeniu oderwania od korzeni, natury, pochodzenia, ale – więzi „z innego świata”. W dodatku mowa o wcielonej, samej dla siebie będącej wartością, ludzkiej relacji, w której Stwórca od początku znajduje upodobanie.

Jak słusznie zauważy Yves Simoens: „na poziomie opowiadania «Adam» jest bez ludzkich ojca i matki. Rozróżnienie między «mężczyzną» a «kobietą» jest dziełem Boga”⁴¹⁹. Doskonale koresponduje to z najgłębszą warstwą znaczeniową Pieśni nad Pieśniami. Ten sam Autor potwierdza, że miłość mężczyzny i kobiety, opisana z takimi szczegółami we wspomnianej wyżej biblijnej pieśni, jest niczym innym jak stworzeniem „na nowo” przez Boga całej rzeczywistości zaprzepaszczonej przez człowieka, a opisanej u początków Księgi Rodzaju – podkreślić należy – w całym pięknie tej miłości, wykraczającym poza doczesność⁴²⁰.

Ta „więź z innego świata” poświadczona jest właśnie przez „inną bliskość oblubieńczą” Józefa i Maryi. Relację tę najlepiej opisuje język Pieśni nad Pieśniami, aczkolwiek powinno się go używać z najwyższą subtelnością dostępną w ogóle ludzkiej mowie (metajęzyk)⁴²¹.

W rozumienie tego specyficznego „metajęzyka” doskonale wpisują się słowa Mieczysława Krąpca: „Możliwość «materializacji» w tworzonych dziełach własnego ducha jest jakby zapowiedzią możliwości innego bycia duszy ludzkiej w materii, gdy aktywność ducha w stosunku do «materii» będzie w stanie szczytowym, gdy materia zostanie poddana całkowicie prawom ducha”⁴²². Jeżeli można mówić o „szczytowym stanie ducha”, to w jakim innym przypadku, znanym w dziejach ludzkości, jeśli nie w tym jedynym, obrazującym piękno komunii Józefa i Maryi?

W Pieśni nad Pieśniami to inne, wyższego rzędu „zamieszkiwanie” duszy ludzkiej w materii oddaje poetyka tekstu. Kiedy oblubienica podziwia piękno ciała oblubieńca (por. Pnp 5,14), szczególnie – jego męskie piękno, przywołuje terminy podobne do tych, jakimi opisana jest potężna statua z wizji proroka Daniela (por. Dn 2). Cała postać ukochanego, imponująca budowa jego ciała podobna jest do wypolerowanego, drogocennego metalu, natomiast „«dziełem z kości słoniowej» jest cały jego brzuch”⁴²³. To nawiązanie wskazuje wyraźnie na szczególny przedmiot zainteresowania zakochanej kobiety. Kość słoniowa to szlachetny materiał, o ciepłej barwie,

⁴¹⁹ Y. Simoens, *L'uomo e la donna*, trad. it. di R. Fabbri, EDB, Bologna 2016, s. 69.

⁴²⁰ Por. Y. Simoens, *Il libro della pienezza: Cantico dei Cantici: una lettura antropologica e teologica*, dz. cyt., s. 14.

⁴²¹ „Ma nulla è più delicato di quest'«incarnazione» di Dio nella prima coppia (...). Occorre tutta l'ingegnosità di una Sapienza sia umana che divina per salvaguardare il dinamismo dell'alleanza minacciata dall'incredulità”, w: Y. Simoens, *Il libro della pienezza: Cantico dei Cantici: una lettura antropologica e teologica*, dz. cyt., s. 14

⁴²² M. A. Krąpiec, *Człowiek twórcą kultury*, w: *Wiara i życie*, red. B. Bejze, Warszawa 1985, s. 99-131.

⁴²³ G. Barbiero, *Cantico dei cantici*, dz. cyt., s. 252.

aksamitny w dotyku, przypominający karnację ludzkiego ciała. Dodatkowo jest przyozdobiony (*m^emulla'im* – „inkrustowany” – termin niezwykle rzadko spotykany w Biblii, oznaczający także „pokryty” w Rdz 38,14) cenionym na starożytnym Wschodzie lapis-lazuli. Ten szlachetny kamień jest materiałem niebiańskim (ma lazurową barwę), z którego rzeźbiono ciała bogów.

Cały opis tego fragmentu ma więc charakter teomorficzny, choć odnosi się do specyfiki ciała mężczyzny. Zaskakujące jest, jak jednoznacznie ten poetycki, przesycony nadziemskim pięknem opis ukochanego kojarzy boski blask z zawołanym, dyskretnym nawiązaniem do bliskości partii podbrzusza (części genitalnej) ciała oblubieńca⁴²⁴. Jakże potrzeba w tym miejscu poetyckiego języka, gdy mówimy o sferze tak narażonej na „desakralizację”!

Yves Simoens w charakterystyczny sposób ujmuje tę prawdę i pisze, że „niczego, co zostało w niej [Pieśni nad Pieśniami] opisane, nie trzeba pozbawiać realizmu ludzkiej miłości po to, aby celebrować komunikującą się stwórczą miłość. Jest ona bowiem miejscem trynitarnego współprzenikania się”⁴²⁵. Jeżeli jeszcze komuś ten opis wydaje się zbyt śmiały, wystarczy przytoczyć równie odważny tekst Symeona Nowego Teologa (949-1022), wczesnośredniowiecznego mistyka bizantyjskiego, szczególnie czczonego na Wschodzie. Warto przy tym zauważyć, że jako jedyny święty tytuł „teologa” współdzielili z Janem Ewangelistą i Grzegorzem z Nazjanzu. W *Hymnie XV* tak się wyraża o wcieleniu Jezusa:

Nie mów, że ja bluźnię,
Ale przyjmij tę rzeczywistość,
i adoruj Chrystusa, który Ciebie takim czyni.
Jeślibyś bowiem tego chciał, stałbyś się członkiem Chrystusa [...]
[Który] także wszystko to, co w nas jest zdeformowane,
uczyni godnym,
przyozdabiając to pięknem [...]
A więc w końcu rozpoznałeś, że mój palec jest Chrystusowy
i mój członek męski...
czy aby nie doznałeś wstrząsu i nie zawstydzileś się tym?⁴²⁶

W konfrontacji z zacytowanym *Hymnem* tekst *Pieśni nad Pieśniami* jest o wiele bardziej wysublimowaną aluzją, i nie pojmie jego delikatnej treści nikt, komu pozostaje obca głębia owego

⁴²⁴ G. Barbiero, *Cantico dei cantici*, dz. cyt., s. 252-253.

⁴²⁵ Y. Simoens, *Il libro della pienezza: Cantico dei Cantici: una lettura antropologica e teologica*, dz. cyt., s. 46.

⁴²⁶ Simeone il Nuovo Teologo, *Inno XV*, trad. it. di F. Trisoglio, Città Nuova Editrice, Roma 2014, s. 66.

„szczytowego stanu materii przenikniętej duchem”⁴²⁷. Jest to co prawda język ludzkiej miłości (eros), ale całkowicie przebóstwionej (agape).

Należy w tym miejscu przywołać fresk Michała Anioła z kaplicy Sykstyńskiej *Stworzenie Adama*. Piękno męskiego ciała, mimo całkowitego odsłonięcia, nie skupia na sobie, ale kieruje wzrok widza ku centrum przedstawianej sceny: ku gestowi dotykających się w akcie stwórczym palców Stwórcy i stworzenia. Geniusz artysty przejawia się nie tyle w sposobie przedstawienia, ile właśnie w tym, jak męska nagość integralnie wpisuje się w boski akt stwórczy. Można zaryzykować stwierdzenie i dopowiedzieć, że w centralnym polu widzenia odbiorcy dzieła znajduje się przeżycie człowieczeństwa drugiego, nie zaś – zawstydzienie nim.

Innymi słowy, Maryja może postrzegać swojego Oblubieńca wzrokiem tamtego „początku”, gdzie słowa *Pieśni nad Pieśniami* układają się w swoisty fresk. Jest to istotna intuicja: aby Maryja mogła właściwie przeżyć cały wymiar tajemnicy oddanego Jej mężczyzny, musi postrzegać biblijną pieśń miłosną niejako oczyma jej Autora (Boga). Brzmi to być może zaskakująco: Józef oddany Maryi, ale to właśnie od tej jedynej kobiety, która nosi w sobie Słowo Wcielone, zależy kształt ich oblubieńczej bliskości. Znamienne w tym kontekście jest, że według wielu egzegetów autorką *Pieśni nad Pieśniami* może być kobieta⁴²⁸. Dochodzimy do istotnej konstatacji o pierwszeństwie kobiety wobec mężczyzny w tej szczególnej relacji. Jan Paweł II słusznie zauważa:

Przecież ten, który stwarzał, «widział» – widział, że «było dobre».

«Widział», a więc Księga czekała na owoc «widzenia»

[...] Jest w Watykanie kaplica, która czeka na owoc twego widzenia!

[...] «i widział Bóg, że było bardzo dobre,

oboje zaś byli nadzy i nie doznawali wstydu».

Czy to możliwe?⁴²⁹

Tak wspaniale zinterpretowana przez renesansowego artystę Księga Rodzaju powinna stać się załącznikiem pytania o inną księgę biblijną i sposób jej odczytania.

Usprawiedliwieniem dla takiej „transformacji” (Księga Rodzaju interpretowana księgą *Pieśni nad Pieśniami*) mogą być słowa Benedykta XVI z jego mało znanego przemówienia do studentów z okazji jubileuszu trzydziestolecia powstania Instytutu Jana Pawła II na Lateranie. Papież Ratzinger powiedział wówczas: „Ciała Adama i Ewy jawią się przed Upadkiem w doskonałej

⁴²⁷ M. A. Krapiec, *Człowiek twórcą kultury*, art. cyt., s. 99-131.

⁴²⁸ Por. A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, dz. cyt., s. 384-385.

⁴²⁹ Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski*, 1-2.

harmonii. Jest w nich zawarty język, którego nie stworzyli, eros zakorzeniony w ich naturze, zapraszający ich, by przyjęli siebie nawzajem od Stwórcy po to, by móc sobą obdarować drugiego”⁴³⁰.

Pojawia się znowu nawiązanie do więzi erotycznej, i to więzi zakorzenionej w człowieku z woli Boga Stwórcy. Nie ma mowy w tekście o jakimkolwiek „podejrzany” pochodzeniu *erosa*. To niezwykle ważny głos w dyskusji nad znaczeniem języka, w którym komunikują się Adam i Ewa jeszcze przed tragicznym wydarzeniem grzechu pierworodnego. W dodatku mężczyzna i kobieta zostają zaproszeni do odkrywania tego języka, właśnie – naznaczonego erotyzmem.

Czy Pieśń nad Pieśniami nie jest biblijną odpowiedzią na takie zaproszenie? Z tak zarysowanej problematyki wynikają logiczne konsekwencje, prowadzące nas wprost do refleksji na temat ewangelicznych oblubieńców.

Aby zrozumieć, na czym polegało – w duchu słów Benedykta XVI – przyjęcie siebie nawzajem Józefa i Maryi, musimy zmierzyć się z pytaniem postawionym przez Jana Pawła II w *Tryptyku Rzymskim*, czy możliwe jest widzieć siebie w całej nagości, a nie doznawać wstydu. Jakie warunki muszą zostać spełnione, by było to możliwe? Nie sposób myśleć o spojrzeniu Maryi – obejmującym w całej prawdzie męską naturę Józefa – bez postawienia tego retorycznego, aczkolwiek ostrożnego pytania papieża: „Czy to możliwe?”⁴³¹.

Pomocny będzie tekst – pozornie bardzo odległy od naszego tematu – a jednak zaskakująco adekwatny w kontekście postawionego wyżej pytania. Podczas słynnych objawień w Guadalupe w 1531 roku Maryja zwróciła się do Juana Diego, prostego Indianina takimi oto słowami: „Czyż nie znalazłeś się pod moim płaszczem i opieką? Czyż to nie ja jestem źródłem twojego życia i szczęścia? Czyż to nie ty spoczywasz na moim łonie i w moich ramionach? Czyż potrzeba ci czegoś innego?”⁴³² Można by dodać w tym samym duchu: „czyż Ty, Józefie, mój Oblubieńcze, nie jesteś pierwszym adresatem tych słów?”.

Uważnemu czytelnikowi nie umknął z pewnością jeden fakt: dotychczasowe rozważanie mówi o tym, w jaki sposób Maryja mogła postrzegać ukochanego mężczyznę w perspektywie miłosego poematu biblijnego. Jak natomiast rzecz ma się od strony Oblubieńca Najświętszej Dziewicy – Józefa?

⁴³⁰ Benedetto XVI, *Discorso in occasione del XXX° anniversario dalla fondazione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia*, *Anthropotes* XXVII, nr 2 (2011), s. 239-242.

⁴³¹ Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski*, 2.

⁴³² Z szesnastowiecznego opisu *Nican Mopohua*, *Liturgia Godzin* t. 1, Pallottinum, Poznań 2006, s. 1000.

Powraca w tym punkcie stwierdzenie Jana Pawła II obecne w adhortacji *Redemptoris custos* o „innej bliskości oblubieńczej” ofiarowanej Józefowi jako dar⁴³³. Tajemnica daru oblubieńczej bliskości Józefa i Maryi w ich doczesnej egzystencji objawia się w tym, że „inność” tej bliskości musi zostać wyrażona także w innych kategoriach. Trzeba postawić pytanie: w jakich kategoriach – odwołujących się do sytuacji życiowej ewangelicznych oblubieńców – opisać tę bliskość. Niewątpliwie jest to bliskość ukrzyżowana.

Wyraz temu daje Jan Paweł II w *Medytacji*, gdy mówi o tęsknocie „za tym pierwotnym pięknem, w jakie wyposażył człowieka Stwórca”⁴³⁴. Jest ona wyrazem oczekiwania, które nie znajduje swojego spełnienia w określonych warunkach. Te warunki, czy też okoliczności, to nie tylko dziewicze poczęcie Słowa w łonie Maryi bez udziału Józefa, lecz także dziewicza więź oblubieńcza ich obojga.

Nie można tu pominąć ważnej wskazówki: przedmiotem tejże tęsknoty jest pierwotne piękno, a więc cała rzeczywistość „początku”. Także z perspektywy Oblubieńca z Nazaretu Pieśń nad Pieśniami, która z taką wyrazistością odmalowuje piękno kobiecej natury Maryi, musi być odczytywana w całej prawdzie, ale w kontekście jego kondycji – człowieka naznaczonego grzechem pierworodnym.

Jakże więc Józef byłby zdolny odpowiedzieć na dar ewangelicznej Oblubienicy? Przychodzi tu na myśl zdanie z cytowanego wyżej dokumentu *Redemptoris custos*, podkreślone przez papieża za pomocą kursywy: „*Józef, który był posłuszny Duchowi, odnalazł w Nim samym źródło miłości – swej oblubieńczej, męskiej miłości*”⁴³⁵. Stwierdzenie, że Mąż sprawiedliwy był posłuszny Duchowi, każe odwołać się do innej historii, znanej z Ewangelii Łukasza.

W rozdziale pierwszym, w tekście zapowiadającym narodziny Jana Chrzciciela, Autor biblijny pisze: „będzie napełniony Duchem Świętym już w łonie swej matki” (Łk 1,15). Czyż nie można postawić tezy, że i Józef od zarania był przygotowywany do bycia Oblubieńcem Maryi, podobnie jak Jan Chrzciciel – do zadania przygotowania drogi Zbawicielowi? W obydwu wypadkach tym, który mógł to sprawić, jest Duch Święty. Józef w obliczu atrakcyjności kobiecej natury objawionej w Maryi musi przekraczać wciąż miarę pragnienia posiadania kobiety, charakterystycznego dla mężczyzn wszystkich czasów po upadku Adama. Wezwany zostaje niejako do przekuwania tęsknoty za tym pierwotnym pięknem w umiejętność oddawania własnego życia za Oblubienicę („miłujcie wasze żony jak Chrystus Kościół, za który wydał samego siebie” Ef 5,25). W odróżnieniu od Maryi nie jest on obdarzony przywilejem

⁴³³ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, 19.

⁴³⁴ *Meditatio*, 3.

⁴³⁵ Tamże, 19.

bezgrzeszności, a więc tylko dzięki nadzwyczajnej łasce, która pozostaje darem Boga (Ducha Świętego), jest zdolny „ukrzyżować” swój wzrok (swoje zmysły) – patrzeć „zamkniętymi” oczyma. Tę intuicję zdaje się potwierdzać sam Jan Paweł II, gdy cytuje wypowiedź Leona XIII z encykliki *Quamquam pluries*:

Bez wątpienia godność Matki Bożej jest tak wysoka, że nic większego stworzyć niepodobna. Ponieważ jednak św. Józef połączony był z Najświętszą Dziewicą węzłem małżeńskim, przeto niezawodnie najbardziej zbliżył się do owej wzniosłej godności, którą Bogarodzica wszystkie stworzenia przewyższyła. Małżeństwo bowiem jest najbardziej istotną społecznością i związkiem, i dlatego z natury swej domaga się wzajemnej wspólnoty wszystkich dóbr małżonków⁴³⁶.

Opisać tę tajemnicę jest z pewnością zadaniem niezwykle karkołomnym. Teologia małżeństwa wynikająca z powyżej zacytowanych słów zdumiewa swoją głębią i przenikliwością. Ogromną wagę ma stwierdzenie, które zakłada jednoznacznie silną więź miłosną łączącą Józefa i Maryję, aczkolwiek niewyrażoną wprost. Józef, z powodu grzesznej kondycji nieporównanie „uboższy” od swojej Oblubienicy, przez tę miłość zostaje zrównany ze swoją ukochaną Kobieta, ponieważ ma udział w Jej dobrach w całej pełni.

Argument tego rodzaju nie tylko pozwala zbliżyć się do tajemnicy wzajemności istniejącej między Niepokalaną a pozbawionym tego przywileju stworzeniem, lecz także rzuca dodatkowe światło na delikatne piękno ich miłości, całkowicie niedostępnej, ukrytej wobec tego świata. Niemniej nie wolno rezygnować z prób jej przybliżenia, jeśli chce się przeniknąć treści zawarte w *Medytacji*. Piękno komunii między mężczyzną a kobietą, uosobione w jedynej relacji Józefa i Maryi, „nie jest bowiem dobrem utraconym na zawsze – jest dobrem do odzyskania”⁴³⁷. Można stąd wysnuć wniosek, że mimo wyjątkowości omawianej tu ewangelicznej pary, nie wolno traktować jej – dzięki niezwyklej intuicji zaproponowanej przez Jana Pawła II w *Katechezach środowych* – jako niedosiężnego ideału. Papież wskazuje bowiem, że ewangeliczni oblubieńcy mogli tenże ideał przeżywać tylko w paradoksalnym doświadczeniu: jako więź małżeńską w ścisłej łączności z powołaniem do życia konsekrowanego dla Królestwa Niebieskiego.

⁴³⁶ Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, 20.

⁴³⁷ *Meditatio*, 3.

2.1.3. Józef i Maryja wzorem życia małżeńskiego i konsekrowanego

Jeśli budzą się wątpliwości, czy powołanie się na relację Józefa i Maryi w odniesieniu do ludzkiej, codziennej rzeczywistości nie jest zgubnym idealizmem, to należy zajrzeć do fragmentu *Medytacji*, w którym Jan Paweł II pisze wprost o Oblubieńcu Maryi. To właśnie Józef z Nazaretu usłyszał kiedyś brzemiennie w skutkach słowa: „Nie bój się wziąć do siebie Maryi” (Mt 1,20). Na to krótkie zdanie papież zwraca szczególną uwagę. To jedyne miejsce w tekście (punkt piąty), gdzie wspomniane zostaje imię Józefa, co każe przyjrzeć się bardziej wnikliwie myśli Autora *Medytacji*. Papież wybiera moment kluczowy z życia Józefa: kiedy już wydaje się, że jego Oblubienica zostanie przez niego oddalona, nagle na scenę historii wkracza Bóg. Dzięki słowom anioła skierowanym do Józefa dokonuje się nieoczekiwany zwrot: nie tylko nie wolno mu oddalić Maryi, ale co więcej – zostaje Ona powierzona Mężowi sprawiedliwemu.

„Bóg, który przemawia do Józefa słowami anioła, zwraca się do niego *jako do Oblubieńca Dziewicy z Nazaretu*”⁴³⁸. Przy uważnym wczytaniu się w słowa zaznaczone kursywą można dostrzec wyłaniającą się z nich, szczególną treść: po pierwsze, to Bóg sam – chociaż przez pośrednictwo anioła – chce objawić swoją wolę. A więc jest to wola nienaruszalna, niezmienna.

Po wtóre, przemawia On do Józefa i potwierdza jego godność, jego miejsce przy Maryi – Józef na zawsze ma pozostać Oblubieńcem Matki Boga. Po trzecie wreszcie, Józef jest Oblubieńcem Dziewicy, co pozwala już od początku przewidywać, że charakter tej relacji wykracza zdecydowanie poza horyzont tradycyjnie rozumianego małżeństwa. Dlatego też powierzenie Maryi Józefowi zawiera w sobie tajemnicę miłości między mężczyzną a kobietą, która swojego wzorca musi poszukiwać w rzeczywistości innej niż tylko doczesna, uwarunkowana upadkiem pierwszych Rodziców.

W *Medytacji* owa odnowiona więź ewangelicznych oblubieńców skierowana jest ostatecznie ku temu, który przyniósł Dobrą Nowinę: Chrystusowi Panu. Jan Paweł II pisze w tym samym punkcie *Medytacji*: „Wystarczy popatrzeć na wszystkie kobiety, które pojawiają się w otoczeniu Chrystusa, poczynając od Marii Magdaleny i Samarytanki, poprzez siostry Łazarza, aż do tej Najświętszej, która pozostała błogosławiona pomiędzy wszystkimi niewiastami (por. Łk 1,42)”⁴³⁹. „Wystarczy popatrzeć”, to znaczy: przyjrzeć się ziemskiemu, bynajmniej nie wyidealizowanemu doświadczeniu Jezusa Chrystusa. Każde z tych spotkań z kobietami wymienionymi w *Medytacji* odsłania jakby inny profil postaci: Maria Magdalena, Samarytanka, siostry Łazarza, Dziewicza Matka Zbawiciela. Zawsze w centrum pozostanie kobiecość, w jej nawet najbardziej

⁴³⁸ Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, 18.

⁴³⁹ *Meditatio*, 5.

dramatycznych przejawach. Jednak dlaczego Jan Paweł II nie koncentruje się na roli, jaką odegrała Matka w życiu Jezusa? Co więcej, nie od tej Najświętszej rozpoczyna swój wywód, ale od kobiet o dość wątpliwej reputacji (Samarytanka). Odpowiedź znajduje się w następnym zdaniu: „Nie wolno ci nigdy przesądzać o znaczeniu Bożego daru”⁴⁴⁰. Dopiero te słowa mogą stać się punktem wyjścia do niezwyklej tezy zaproponowanej przez papieża w *Katechezach środowych*: więzi oblubieńczej Józefa i Maryi odpowiada powołanie do życia małżeńskiego i konsekrowanego jednocześnie. Jan Paweł II tak to uzasadnia:

Małżeństwo Maryi z Józefem (w którym Kościół czci Józefa jako oblubieńca Maryi, a Maryję jako jego oblubienicę) kryje w sobie równocześnie tajemnicę doskonałej komunii osób, mężczyzny i niewiasty, w przymierzu małżeńskim, a zarazem tajemnicę owej szczególnej beżenności dla królestwa Bożego – beżenności, która służyła najdoskonalszej w dziejach zbawienia «płodności w Duchu Świętym», owszem, była poniekąd absolutną pełnią tej duchowej płodności, skoro właśnie w nazaretańskich warunkach owego przymierza Maryi i Józefa, w małżeństwie – beżenności, urzeczywistnił się dar wcielenia Słowa Przedwiecznego⁴⁴¹

Niezwykły Boży projekt, realizowany przez Józefa i Maryję jest faktem, nie zaś jedynie – pewną ideą. W centrum dotychczas niespotykanego, Bożego zamysłu znajduje się Osoba Wcielonego Słowa. To Bóg, który stał się człowiekiem, jest spoiwem owego przedziwnego powołania do małżeństwa – beżenności, jak nazywa je papież. By przybliżyć tę tajemnicę, Jan Paweł II powołuje się na unię hipostatyczną: skoro Syn Boży, współistotny Ojcu, rodzi się jako Człowiek z łona Maryi Dziewicy, to „wraz z takim «przyjęciem» (*assumptio*) człowieczeństwa w Chrystusie zostaje także «przyjęte» wszystko, co ludzkie, a w szczególności rodzina, jako pierwszy wymiar Jego bytowania na ziemi”⁴⁴².

Absolutna nowość tego spojrzenia polega na uchwyceniu subtelnej równowagi pomiędzy powołaniem małżeńskim („wszystko, co ludzkie”, „rodzina”) a życiem poświęconym królestwu Bożemu (Chrystus zrodzony „jako Człowiek”). Dzieje się to dzięki genialnej intuicji: płodność, która jest wynikiem powołania do małżeństwa, najdoskonalej objawiła się w dziewiczym macierzyństwie Maryi, pochodzącym „od Ducha Świętego”. Już sam zwrot „dziewicze macierzyństwo”, tak często niezauważony, powinien zastanawiać, ponieważ w historii ludzkości taka forma macierzyństwa nie istnieje. Kobieta stającą się matką w oczywisty sposób przestaje być dziewicą z powodu połączenia się z mężczyzną. W wypadku Matki Pana przyczyną Jej stanu

⁴⁴⁰ *Meditatio*, 5.

⁴⁴¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 231.

⁴⁴² Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, 21.

brzemiennej jest łaska działającego w niej Ducha Świętego. Żadną miarą nie oznacza to jednak, jakoby Józef był z tej tajemnicy „płodności w Duchu Świętym” wyłączony. Skoro mówi się, że dokonała się ona w doskonałej komunii osób małżeńskiego przymierza – analogicznie do doskonałej jedności unii hipostatycznej w Osobie Syna – tym bardziej należy rozumieć, że „płodność w Duchu Świętym” Maryi jest udziałem mężczyzny jej życia – Józefa. Z ich zjednoczenia w Duchu Świętym wynika ich rodzicielstwo, mimo że ojcostwo Józefa nie da się porównać z macierzyństwem Maryi. Aby nie pozostawić żadnych wątpliwości, Jan Paweł II podkreśla: „*W tej Rodzinie Józef jest ojcem. Nie jest to ojcostwo pochodzące ze zrodzenia, ale nie jest ono «pozorne» czy też tylko «zastępcze». Posiada pełną autentyczność ludzkiego ojcostwa*”⁴⁴³. Wyrażenia podkreślone kursywą przez Autora adhortacji wprost sugerują prawdziwe ojcostwo Józefa – nie jedynie biologicznie uwarunkowane – a jednak nie mniej autentyczne, pochodzące z Ducha Świętego.

Ten swoisty paradoks znajduje się w centrum rozważanego zagadnienia. Znowu echem powraca jedno z założeń będących u podstaw myśli Maksyma Wyznawcy: w takiej mierze, w jakiej Chrystus przekracza jako Bóg wszystko co ludzkie, w tej samej mierze Jego człowieczeństwo pozostaje nietknięte⁴⁴⁴. Podobnie ma się rzecz w przypadku tajemnicy dwójakiego powołania Józefa i Maryi: chociaż są małżeństwem, „to przecież macierzyństwo Maryi jest dziewicze – a temu dziewiczemu macierzyństwu Maryi odpowiada dziewicza również tajemnica Józefa, który [...] nie zawahał się «wziąć do siebie Maryi»”⁴⁴⁵. W nawiązaniu do myśli greckiego Ojca Kościoła: w takiej mierze, w jakiej żyli oboje w dziewiczym stanie, w tej samej mierze byli złączeni oblubieńczą miłością małżonków.

Pozostaje odpowiedzieć na pytanie, co oznacza, że Józef „wziął Maryję do siebie”. Jakie ukryte znaczenie ma to zdanie? By znaleźć odpowiedź, „wystarczy popatrzeć na wszystkie kobiety, które pojawiają się w otoczeniu Chrystusa, poczynając od Marii Magdaleny i Samarytanki”⁴⁴⁶. Sposób podejścia Zbawiciela do kobiet pozwala domyślić się subtelnej relacji Józefa do Maryi. To przecież właśnie Syn Maryi stał się racją dziewiczo-oblubięcej relacji – małżeńskiej wobec prawa i ludzi⁴⁴⁷.

Jezus powołuje kobiety na równi z Apostołami do pójścia za Nim. On, który nie ma żony, nie rezygnuje z towarzystwa kobiet w czasach, gdy budziło to ogromne kontrowersje, a nawet

⁴⁴³ Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, 21.

⁴⁴⁴ Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 225.

⁴⁴⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 230.

⁴⁴⁶ *Meditatio*, 5.

⁴⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 230.

zgorszenie⁴⁴⁸. Nie bez znaczenia jest fakt, że wzrastał w domu Józefa i Maryi, obserwował ich życie i wzajemne relacje, czerpał z nich osobiste doświadczenia. Jan Paweł II pisze: „«Ojcowska» miłość Józefa z pewnością wpływała na «synowską» miłość Jezusa»⁴⁴⁹. Boski Syn w swoim doczesnym, ziemskim człowieczeństwie uczy się od ziemskiego ojca, przenikniętego Duchem Bożym. Przy czym jakość więzi ojca z synem w jej ludzkim wymiarze musi mieć ogromny wpływ na męskość Jezusa. Syn Boży uczy się z obserwacji swoich ziemskich rodziców z pewnością także i tego, jak być mężczyzną w stosunku do kobiet. „W odniesieniu Chrystusa do kobiety zostaje zrealizowane w sposób wzorczy to, co List do Efezjan wyraża w pojęciu «Oblubieńca»”, podpowiada papież, i dodaje: „Właśnie dlatego, że Boska miłość Chrystusa jest miłością Oblubieńca, jest ona paradygmatem i wzorem dla każdej miłości ludzkiej, a w szczególności męskiej»⁴⁵⁰.

Autor *Mulieris dignitatem* trafnie prowadzi myśl teologiczną: wychodzi od piątego rozdziału Listu do Efezjan, ale termin „mąż” zastępuje określeniem „oblubieniec” tak w odniesieniu do Chrystusa, jak i w szczególności do każdego mężczyzny. Ponadto, gdy pisze o wzorczym wymiarze tejże miłości, każe powrócić do początkowych rozważań o powołaniu każdego mężczyzny do spotkania z kobiecością. O ile Paweł Apostoł zwracając się do wspólnoty efeskiej, odnosi się ściśle do powołania małżeńskiego – i w tym kontekście bierze za wzór relację Chrystusa do Kościoła – o tyle Jan Paweł II poszerza horyzont.

Podobna refleksja pojawiła się już u Tomasza z Akwinu. Doktor Anielski przy wymienianiu kolejno argumentów za prawdziwością małżeństwa Józefa i Maryi powołuje się na więź Chrystusa i Kościoła, a gdy tłumaczy dziewiczy charakter ich związku, pisze: „Po czwarte, zaślubiny Dziewicy uzmysławiają Kościół powszechny, który «jest dziewicą, a wszakże został poślubiony jednemu mężowi, Chrystusowi», zgodnie ze słowami Augustyna”. I dalej: „Można tu dodać jeszcze piątą rację: w osobie Matki Boga, Dziewicy poślubionej, mamy w przeciwieństwie do heretyków, uwłaczających bądź małżeństwu, bądź też dziewictwu, szanować Jej dziewictwo jak i małżeństwo»⁴⁵¹.

Zdumiewa – zgodna z argumentacją Tomasza z Akwinu – intuicja Jana Pawła II. To w tym punkcie zbiegają się dotychczasowe rozważania, mające za przedmiot paradoksalną w swym

⁴⁴⁸ Por. K. Bator, „Jezus a kobiety: nowatorstwo postawy Jezusa wobec kobiet”, <http://bc.upjp2.edu.pl>. [dostęp: 21.05.2024]

⁴⁴⁹ Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, dz. cyt., 27.

⁴⁵⁰ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, 25, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1988.

⁴⁵¹ „Quarto, qui per hoc significatur universa Ecclesia, quae, cum virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo, ut Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate. Potest etiam quinta ratio esse quia, quod mater domini fuit desponsata et virgo, in persona ipsius et virginitas et matrimonium honoratur, contra haereticos alteri forum detrahentes”, *STh.*, III, q. 29, a.1.

wyrazie tęzę papieża o więzi łączącej Józefa z Maryją, jako wzorze życia małżeńskiego i konsekrowanego zarazem. Połączenie w jedno tych dwóch powołań (małżeństwa i życia poświęconego Bogu) w osobach dziewiczych małżonków jest możliwe nie dlatego, że są oni wyjątkiem od reguły, ale ponieważ – według stwierdzenia papieża – paradygmatem wszelkiej miłości jest miłość oblubieńcza.

Być może nie byłoby w tym nic odkrywczego, gdyby nie pewien zaskakujący fakt: dla Maryi jako Dziewicy tym Oblubieńcem w Tradycji Kościoła pozostaje konkretnie Józef, dla dziewiczego Józefa analogicznie tą Oblubienicą jest Maryja. I to mimo słów Chrystusa o tych, którzy w przyszłym świecie „nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić” (Mt 22,30).

Aby zrozumieć, jaki wymiar przyjmuje ostatecznie relacja Józef i Maryi, warto odnieść się do prostej w wyrazie, chociaż niezwyklej intuicji Jana Pawła II z jego przemówienia do studentów Instytutu Laterańskiego z maja 2001 roku. Papież stwierdza: „Miłość oblubieńcza Zmartwychwstałego do swojego Kościoła, rozwinięta sakramentalnie w chrześcijańskim małżeństwie, żywi w tym samym momencie dar dziewictwa dla Królestwa”.

Papieskie nauczanie zawiera ideę jedności dwóch powołań, a zarazem kończy się konkluzją nawiązującą do tajemnicy Zmartwychwstania: „To ono [powołanie do dziewictwa dla królestwa] wskazuje na ostateczny cel miłości małżeńskiej”⁴⁵². Doskonale powiązane zostają dwie różne płaszczyzny jednego oblubieńczego powołania, które ostatecznie zjednoczą się w przedziwnej rzeczywistości eschatonu.

Pojawiająca się już w tym miejscu tajemnica będzie przedmiotem rozważań w następnym rozdziale. Jednocześnie stwierdzenie Jana Pawła II rzuca światło na zasadność używania terminów *oblubieniec* i *oblubienica* w stosunku do Józefa i Maryi także w odniesieniu do życia przyszłego w Chwale (czemu daje wyraz liturgia Kościoła katolickiego)⁴⁵³.

Bóg w Chrystusie – Oblubieńcu ukazuje swoje szczególne oblicze, w którym odnajdują się oboje: mężczyzna i kobieta – uwikłani wzajemną miłością⁴⁵⁴. Wobec tego „wziąć do siebie” w kontekście Józefa nie może oznaczać „posiadać”, ponieważ Maryja oddana jest Bogu, i to mimo więzi małżeńskiej, ale jedynie – „przyjąć” dzięki więzi oblubieńczej. Natomiast Ona, niejako oddana Józefowi w darze przez Boga samego „jak było to od początku” (por. Mk 10,6), zostaje przez niego przyjęta dzięki jego wewnętrznej wrażliwości na dary Ducha Świętego, który

⁴⁵² Jan Paweł II, *Ai doceni e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia in occasione del XX° anniversario della fondazione*, *Anthropotes* XVII, nr 2 (2001), s. 185-188.

⁴⁵³ Por. *Missale Romanum*, Die 19 martii, S. Ioseph Sponsi Beatae Mariae Virginis, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 535.

⁴⁵⁴ Por. K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, TUM, Wrocław 2001, s. 58.

przekracza zwykłe proporcje jego męskiej zmysłowości, duchowości i uczuciowości⁴⁵⁵. Najlepszą konkluzją niech będzie tekst Jana Pawła II charakteryzujący Józefowe oddanie Maryi, dokonujące się właśnie przez Jej przyjęcie:

Poprzez całkowite ofiarowanie siebie Józef wyraża bezinteresowną miłość do Matki Boga, składając Jej «małżeński dar z siebie». Zdecydowany pozostać w ukryciu, by nie być przeszkodą dla Bożego planu dokonującego się w Niej, Józef wypełnia wyraźnie polecenie otrzymane od anioła: przyjmuje Maryję do siebie i szanuje Jej wyłączną przynależność do Boga⁴⁵⁶.

Zdumiewająca intuicja papieża nie pozostawia wątpliwości, w jakim stosunku do dziewiczej konsekracji Matki Boga pozostaje więź małżeńska. W tym stwierdzeniu możemy z niezwykłą wyrazistością rozpoznać treść *Medytacji o „bezinteresownym darze z siebie”*. Jak już było powiedziane wcześniej w rozdziale drugim, Oblubieniec Maryi oddaje się swojej Oblubienicy, a przez to oddaje się Bogu i zarazem rezygnuje z naturalnego prawa do współżycia. Józef nie wyrzeka się komunii z Najświętszą Dziewicą, ale posiadania Jej – przekracza siebie na mocy działania łaski miłości oblubieńczej. Józef – posłużmy się tytułem *Medytacji* – czyni siebie *darem bezinteresownym*. Jednocześnie to wyrzeczenie jest najdoskonalszym przyjęciem Maryi. Piękno oddania potęguje fakt, że Mąż z Nazaretu czyni to najdyskretniej, pozostając w ukryciu. Ma to posmak jakiegoś unicestwienia, jest jakby powtórzeniem ewangelicznych słów: „On ma wzrastać, a ja się umniejszać” (J 3,30), które kiedyś wypowie przyjaciel Oblubieńca.

Jakże trudno było znaleźć tę równowagę między prawami wynikającymi z małżeńskiej więzi a praktyką dziewiczego życia, aby przyjąć najwłaściwszą postawę wobec tajemnicy macierzyństwa Maryi. Przecież żaden mężczyzna w dziejach nie był postawiony w tak skomplikowanej sytuacji! Znowu daje się dostrzec przeblask tej „oblubieńczej, męskiej miłości”, tak zupełnie odmiennej, delikatnej, cichej, której źródło Józef odnalazł w Duchu Świętym⁴⁵⁷. Bierze więc Maryję do siebie, zdecydowany jednocześnie przekreślić siebie. Trudny wybór, którego dokonuje, jest kluczowy dla zrozumienia jego powołania.

Odpowiedzią na tenże paradoks musi być integralnie pojmowana relacja oblubieńcza w perspektywie teologii ciała mężczyzny i kobiety. Oznacza to, że nie można ograniczyć się wyłącznie do stwierdzenia, że była to wyjątkowa więź małżeńska, dotycząca tylko tej jedynej pary ewangelicznych oblubieńców. Postać Oblubieńca Maryi została poddana szczególnej analizie, ponieważ w *Medytacji* pojawia się w kontekście relacji wykraczającej poza ściśle rozumianą

⁴⁵⁵ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁵⁶ Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, 20.

⁴⁵⁷ Tamże, 19.

wież małżeńską. To często spotykany błąd: jakoby teologia ciała była zarezerwowana tylko dla małżonków. Jan Paweł II wskazuje na związek łączący Józefa i Maryję jako modelowy, ale – w zdecydowanie szerszym wymiarze, dotyczącym każdego mężczyzny (a w konsekwencji i każdej kobiety). Będzie ów związek przedmiotem rozważań w drugiej części niniejszego rozdziału.

2.2. BEZZENNOŚĆ DLA KRÓLESTWA NIEBIESKIEGO

Celem dalszych rozważań będzie prześledzenie tekstu *Medytacji* Jana Pawła II pod kątem odważnie sformułowanej interpretacji oblubieńczej więzi między mężczyzną a kobietą. Odwaga Najwyższego Pasterza Kościoła katolickiego polega na tym, że dokonuje on swoistego „przewrotu kopernikańskiego”, gdy ów oblubieńczy sens ciała wpisuje w historię każdego mężczyzny i każdej kobiety, niezależnie od ich stanu i powołania. Inspiracją dla papieża pozostaje miłosna więź ewangelicznych Oblubieńców – Józefa i Maryi. Właśnie do ich związku odwołuje się Autor *Medytacji*, by nakreślić, jaki charakter powinna przyjąć każda relacja mężczyzny i kobiety, aby mogła nosić miano oblubieńczej. Ten krótki, chociaż niezwykle skondensowany w swej treści, tekst papieża nie znajduje precedensu i w związku z tym może być traktowany jako wzorcowy – jako owoc osobistej medytacji, wynikający z doświadczenia Autora. Fragment ten jest – według piszącego te słowa – centralnym założeniem tekstu *Medytacji o „bezinteresownym darze z siebie”*, w nim bowiem, jak w soczewce, ogniskuje się cała refleksja Jana Pawła II.

W drugim punkcie niniejszego podrozdziału poddana zostanie analizie konkretna relacja umiejscowiona w historii, między Teresą z Ávili, karmelitańską Świętą, a ojcem Hieronimem Gracjanem, jednym z pierwszych – obok Jana od Krzyża – reformatorów męskiej gałęzi Karmelu Terezańskiego. Niezwykła, zażyła przyjaźń, która połączyła Matkę Teresę i ojca Gracjana, jest dobrą ilustracją dla zrozumienia – w ich tu i teraz – trudnej sztuki odnajdywania owych „początków” oblubieńczej więzi mężczyzny i kobiety. Sam Zbawiciel w ewangelicznej odpowiedzi danej swoim oponentom każe wracać do tej pierwotnej relacji (por. Mk10,6).

2.2.1. Medytacja Jana Pawła II paradygmatem relacji „mężczyzna – kobieta”

Osią niniejszej narracji będą słowa Jana Pawła II zaczerpnięte z *Medytacji*: „Myślę, że każdy mężczyzna, bez względu na stan i powołanie życiowe, musi kiedyś usłyszeć te słowa, które kiedyś usłyszał Józef z Nazaretu: «Nie bój się wziąć do siebie Maryi» (Mt 1,20)”⁴⁵⁸. Dopiero po bliższym przyjrzeniu się temu zdaniu dociera do czytelnika cała powaga słów wypowiedzianych przez papieża, cały ich ciężar gatunkowy. Przede wszystkim uderza to, że każdy mężczyzna, i to bez żadnego wyjątku, spotyka na swojej drodze kobietę. Co więcej, sytuacja taka musi prędzej czy później nastąpić. Owo papieskie „musi” jest zastanawiające.

Karl Barth w swojej *Dogmatyce Kościelnej* – według Hansa Ursa von Balthasara, „gruntownie omówił antropologię biblijną”⁴⁵⁹. Dlatego wychodząc od danych biblijnych protestancki teolog doskonale wpisuje się w przytoczone wyżej słowa papieża Polaka. Mówi bowiem o fundamentalnym prawie miłości małżeńskiej, że nie jest ona jedynym wyrazem relacji między mężczyzną a kobietą, ale wyznacza „w sposób szczególny regułę bycia i postępowania każdego mężczyzny w relacji do poszczególnej kobiety” – jednakże z zastrzeżeniem – „*Kobieta* jest jednak towarzyszką także *celibatariusza*, nie jako ogólnie pojęta figura, jako pewna idea kobiecości (nawet w postaci Maryi), ale we właściwym sensie – jako konkretna, wyjątkowa figura kobieca”⁴⁶⁰. Autor zwraca w związku z tym uwagę na fakt, że człowiek z racji bycia stworzeniem jest powołany do relacji przymierza z Bogiem. Każdy człowiek realizuje ją w relacji z drugim, podobnym sobie (w znaczeniu: mężczyzna – kobieta).

Szwajcarski teolog pisze, że gdyby było inaczej, „nie współgrałoby to z przeznaczeniem człowieka do bycia sprzymierzeńcem Boga, lecz byłoby tego zaprzeczeniem; Bóg, który nie jest *Deus solitarius*, ale *Deus trinus*, Bogiem relacji, nie mógłby rozpoznać siebie w *homo solitarius*”⁴⁶¹. Człowiek o tyle daje świadectwo o swoim człowieczeństwie, o ile posiada zdolność bycia „dla drugiego”. I chociaż reguła ta ma zastosowanie do wszystkich relacji, jak na przykład braterskiej czy przyjacielskiej, to jednak musi być zakorzeniona w owej podstawowej komplementarności mężczyzny i kobiety.

Wspomniany już wyżej w tekście *Medytacji* termin „musi” oznacza więc nie jakiś przymus zewnętrzny, ale sposób, w jaki człowiek odzwierciedla swój Pierwowzór. „Typowe dla bycia

⁴⁵⁸ *Meditatio*, 5.

⁴⁵⁹ H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna, t. 1 Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2008, s. 330.

⁴⁶⁰ K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, trad. it. di A. Molinaro, Gribaudi Editore Torino, Torino 1969, s. 97.

⁴⁶¹ Tamże, s. 10.

człowiekiem jest istnienie jako *współczłowieczeństwo*⁴⁶² – mówi Karl Barth i nie ma przy tym wątpliwości: nie istnieje coś takiego jak neutralny byt ludzki. Istnieje jedynie człowieczeństwo męskie i człowieczeństwo kobiece, a różnica płci decyduje o najistotniejszej jedności i specyfice tej relacji. To rozróżnienie jest definitywne i normatywne dla każdej innej relacji (*sic!*), i ponieważ natura ludzka wyraża się albo w męskości, albo w kobiecości, dlatego człowiek istnieje tylko i jedynie jako mężczyzna i kobieta.

Paradoksalnie to radykalne zróżnicowanie obecne w płciach, ich całkowita odmienność, niemająca sobie równych w jakimkolwiek innym układzie między człowiekiem a człowiekiem, jest gwarantem ich doskonałej jedności. Nie istnieje jakaś forma emancypacji od tejże relacji. Na zawsze człowiek pozostanie mężczyzną i kobietą – nie ma mężczyzny bez kobiety ani kobiety bez mężczyzny⁴⁶³.

Stąd omawiany zwrot „musi” Autor *Medytacji* oddał cytatem z Ewangelii Mateusza, gdzie wspomniano Józefa z Nazaretu jako Oblubieńca Maryi Panny, a więc jako mężczyznę pozostającego w relacji do kobiety swojego życia. Każdy mężczyzna wobec tego, wzorem Józefa powinien zmierzyć się z tym samym wezwaniem. Jest to jednocześnie wyzwanie, o czym jasno świadczy dalsza część tekstu: „nie bój się”. Zastanawia papieskie, bezwzględnie brzmiące „każdy mężczyzna”. Dlatego właśnie ten cytat jest odpowiednim wstępem do niniejszego punktu, w którym mówimy o paradygmacie.

Dotąd powołania do małżeństwa i do oddania dla Królestwa Bożego różniły się istotnie w tym jednym punkcie: relacja między mężczyzną a kobietą wyklucza życie poświęcone Bogu (i na odwrót: wybrany przez Boga jest wykluczony z więzi *stricte* oblubieńczej charakterystycznej dla mężczyzny i kobiety – ponieważ powołany do wyłącznej relacji z Bogiem). Ten jednoznaczny sposób myślenia nie spotykał się z żadnymi wątpliwościami, tym bardziej że nie był nigdy w Tradycji Kościoła katolickiego podważany.

Jan Paweł II powołuje się jednak na ważny argument: w Ewangelii Mateusza (1,20) mowa jest o lęku Józefa przed przyjęciem Maryi. Znamienne – na co trzeba zwrócić uwagę w kontekście tych rozważań – że papież cytuje niekompletne ewangeliczne zdanie, po imieniu Maryi stawia niespodziewanie kropkę i nie kończy już frazą „twojej małżonki”. Cały bowiem cytat wzięty z Ewangelii brzmi „nie bój się wziąć do siebie Maryi, twojej małżonki” (Mt 1,20). Jeżeli nie jest to przypadek, to brak zwrotu „twojej małżonki” wytłumaczyć można tylko w jeden sposób: treść zdania odnosi się rzeczywiście do każdego mężczyzny – także do tego, który nie jest związany sakramentalnym małżeństwem, a więc nie może określić spotkanej kobiety mianem „małżonki”.

⁴⁶² Por. K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 10.

⁴⁶³ Tamże, s. 11-12.

Widać tu wyraźnie, że papież rozszerza perspektywę: Józef lęka się, ale jest to lęk reprezentatywny, dotyczący każdego mężczyzny, niezależnie czy jest on żonaty, czy nie. Ten charakterystyczny lęk nie tyle więc odpowiada sytuacji małżeńskiej (byłoby to bezzasadne, skoro małżeństwo nadaje małżonkom określone prawa), ile okolicznościom życiowym mężczyzny postawionego w obliczu kobiety, wobec której nie ma żadnych praw.

Oznacza to, że Józef w swoim powołaniu nie jest wzorem jedynie dla mężczyzn żonatych, ale – zgodnie zresztą z cytowanym wyżej tekstem *Medytacji* – dla każdego mężczyzny. Ów lęk zatem może znaleźć swoje uzasadnienie w ryzyku, jakim dla każdego mężczyzny jest spotkanie z kobietą niewpisującą się bezpośrednio w jego drogę powołania. Papież pisze ten tekst z pozycji mężczyzny nieżonatego, w dodatku jako kapłan i to Najwyższy Pasterz w Kościele katolickim.

Mimo to padają w następnym zdaniu słowa o fundamentalnym znaczeniu: „«Nie lękaj się przyjąć», to znaczy uczynić wszystko, ażeby rozpoznać dar jakim ona jest dla ciebie”⁴⁶⁴. To jedno zdanie papieża Wojtyły może być kwintesencją całej jego drogi życiowej, całego dorobku intelektualnego, rozpoczętego z takim trudem w dziele „Osoba i czyn”, poprzez późniejsze poszukiwania, aż po refleksję nad sensem ludzkiej miłości.

Końcem tej drogi jest absolutnie fenomenalnie pojmowany humanizm chrześcijański. W następujących po tych słowach zdaniach ujawni się bowiem cała głębia rozumowania Jana Pawła II, jego rozmiłowanie się w człowieczeństwie pojmowanym jako dar. To te właśnie zdania odzwierciedlają ów wspomniany chrześcijański humanizm. Mężczyzna powinien uczynić wszystko, co tylko w jego mocy, aby rozpoznać dar, jakim jest spotkana kobieta. „Lękaj się tylko jednego, ażebyś tego daru sobie nie przywłaszczył. Tego się lękaj”⁴⁶⁵. Lęk Józefa i lęk każdego mężczyzny ogniskuje się w tym jednym punkcie, jakim jest bezbronność kobiety. Dlaczego pojawia się właśnie takie określenie? Kobiecie jestestwo nacechowane zostało pragnieniem oddania siebie drugiemu.

Edyta Stein w swoich rozważaniach o kobiecie pisze: „Całkowite poświęcenie się drugiemu z miłości, zupełne oddanie się na własność drugiemu i całkowite posiadanie tego drugiego – oto najgłębsze pragnienie kobiecego serca”⁴⁶⁶. Kobiecie pragnienie musi znaleźć w męskim sercu adekwatną odpowiedź. Święta karmelitańska twierdzi, że nie potrafi zaspokoić go żaden człowiek, że jest tu miejsce dla samego Boga, i tylko Bóg sam może stać się owym darem całkowicie przepełniającym pragnienie kobiecego serca.

⁴⁶⁴ *Meditatio*, 5.

⁴⁶⁵ Tamże, 5.

⁴⁶⁶ E. Stein, *Kobieta*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2021, s. 62.

Niemiecka filozof ostatecznie widzi wypełnienie się kobiecego powołania w postaci Maryi, na jej obraz, ale w kluczu *sponsa Christi*⁴⁶⁷. Trudno nie dostrzec tu pewnego rodzaju nieufności w porównaniu z wizją Karola Wojtyły, tym bardziej że według Edyty Stein „u progu nowego królestwa Bożego jako pierwsza nie pojawia się podobna do pierwszej para ludzka, lecz Matka i Syn”⁴⁶⁸.

Jakże inne spojrzenie wynika z intuicji przyjętej przez polskiego papieża w przywoływanym już wcześniej fragmencie dokumentu *Redemptoris custos*! Czytamy tam: „I oto na progu Nowego Testamentu, jak niegdyś na początku Starego, staje para małżonków [...], małżeństwo Józefa i Maryi stanowi szczyt, z którego świętość rozlewa się na całą ziemię”⁴⁶⁹. Jakaż afirmacja, jakże odważne potwierdzenie, że stanowią oni szczytowy punkt objawienia tego, co po ludzku dobre, piękne i prawdziwe! Nie ma tu miejsca na krytyczne porównanie poglądów obu Świętych. Usprawiedliwieniem wyraźnej różnicy stanowisk było przyjęcie odmiennej perspektywy. Wpływ na myślenie Jana Pawła II miały niewątpliwie postanowienia Vaticanum II, zwłaszcza refleksja nad człowiekiem postrzeganym jako dar w *Gaudium et spes* 25.

W dalszej części *Medytacji* inspiracja duchem Soboru zaznacza się z całą mocą. Zdumiewające zdanie wskazujące, w jaki sposób mężczyzna powinien przyjąć kobietę, staje się osiłą całej refleksji: „Jak długo ona pozostanie dla ciebie darem samego Boga, możesz się bezpiecznie radować tym wszystkim, czym jest ów dar”⁴⁷⁰.

Dotychczasowe rozważania skłaniają ku trzem ważnym sformułowaniom: po pierwsze, kobieta dla mężczyzny i mężczyzna dla kobiety rozpatrywani są w kategorii wzajemnego daru, a nie zagrożenia. Po wtóre, dar kobiecości dany mężczyźnie pochodzi od Boga, innymi słowy – Stwórca wpisał w ich naturę to wzajemne zwrócenie się ku sobie (oblubieńczy sens ciała). Po trzecie wreszcie, dar kobiecości skutkuje radością w życiu mężczyzny czy też – posłużmy się określeniem wziętym z *Katechez* – ma wymiar uszczęśliwiający⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ Por. E. Stein, *Kobieta*, dz. cyt., s. 62-63.

⁴⁶⁸ Tamże, s. 115.

⁴⁶⁹ Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, 7.

⁴⁷⁰ *Meditatio*, 5.

⁴⁷¹ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 52-53. Warto przytoczyć w tym kontekście słowa Karla Bartha o człowieczeństwie wyrażającym się w relacji między mężczyzną a kobietą: „Gli è lecito esistere nell’incontro dell’uomo e della donna. Non deve temere di fronte a tale incontro né deve vergognarsi; non deve avere una cattiva coscienza per il fatto di esistere realmente anche in questo settore. Egli può comportarsi in questo settore come in tutti gli altri settori che appartengono al suo essere umano” w: K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 18-19.

W nawiązaniu do powyższych założeń, niezwykle konsekwentnie – ale i w zupełnej zgodzie z refleksją Karola Wojtyły – brzmią zdania zaczerpnięte od Karla Bartha (zwraca uwagę fakt, w jak doskonale przejrzysty sposób protestancki teolog interpretuje termin *orientacja*)⁴⁷². Jakby na potwierdzenie tej śmiałej wizji podstawowego powołania każdego mężczyzny i każdej kobiety do wzajemnej relacji myśliciel ten zauważa, że relacja małżeńska nie wyczerpuje treści tegoż powołania. Boże przykazanie z raju, by byli jedno, dotyczy także celibatariuszy, a nawet osób owdowiałych czy rozwiedzionych, które być może nigdy już nie zrealizują powołania małżeńskiego. Wejście w związek małżeński bowiem urzeczywistnia to powołanie w sensie partykularnym, a więc w pewnym szczególnym kontekście. Natomiast

jest zadaniem *każdego* Człowieka być mężczyzną *albo* kobietą. I jeszcze bardziej jest zadaniem każdego Człowieka być mężczyzną *i* kobietą: mężczyzną – w relacji z kobietą dalekiej czy bliskiej, charakterystycznej i uporządkowanej w taki lub inny sposób; a kobietą – w relacji z mężczyzną. Człowiek jest człowieczeństwem, to znaczy o tyle jest współczłowieczy, o ile jest mężczyzną *albo* kobietą, mężczyzną *i* kobietą. Nie jest jednak zadaniem *każdego* Człowieka wieść życie małżeńskie. Decyzja o tym stanie nie jest dozwolona dla wszystkich, a niektórzy są wolni – istnieją ku temu powody – także do niepodjęcia takiej decyzji. Nawet *wtedy* jednak każdy jest Człowiekiem, mężczyzną *albo* kobietą, mężczyzną *i* kobietą. Także *jego* dotyczy i dosięga bez względu na wszelkie uwarunkowania przykazanie odnoszące się do tego powołania, jak i jego obietnica⁴⁷³.

Logika powyższego wywodu opiera się na prostym w gruncie rzeczy przesłaniu: mężczyzna *i* kobieta to nie wybór. Ich wzajemna relacja to istota, kwintesencja ich powołania. Teolog protestancki z mocą konkluduje, że nie wolno ograniczać przykazania danego pierwszej parze ludzi przez Stwórcę w raju „tak, jakby istniał *jedynie* stan małżeński!”⁴⁷⁴. Tak jak zadaniem stworzenia jest rozpoznać swoją stworzonosć w oparciu o boskość Innego – Stwórcy, nieskończenie odróżniającego się od swego stworzenia, podobnie głównym zadaniem mężczyzny *i* kobiety jest rozpoznać wzajemnie swoją tożsamość płciową za pomocą („pomoc jemu podobna” Rdz 2,18) drugiego, całkowicie odmiennego co do płci. To „rozpoznanie” swojej tożsamości

⁴⁷² „Per quanto possano essere dubbiose e contestabili le definizioni dell’essenza maschile e femminile – essa permane, e permette di essere mutata in un imperativo e quindi di essere presa sul serio: l’uomo è per la donna, la donna è per l’uomo; essi sono l’uno per l’altro reciprocamente orizzonte e orientazione concreta – come pure l’uno distinto dall’altro sono tutt’e due reciprocamente centro e origine. Ed è proprio questa *orientazione* all’*altro* che costituisce *essenza* di tutti e due” w: K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 94.

⁴⁷³ Tamże, s. 54-55.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 55.

Karl Barth nazywa najgłębszym korzeniem przykazania Boga danego pierwszej parze ludzkiej w raju⁴⁷⁵.

Cała przytoczona refleksja ma na celu umiejscowienie w odpowiednim kontekście sformułowania wziętego z *Medytacji* Jana Pawła II o radowaniu się darem kobiecości. Kontekstem tym jest najistotniejszy sens ukrywający się w Bożym zamyśle, by mężczyzna i kobieta byli sobie nawzajem niezbędni, ale nie jedynie w znaczeniu – użyteczni. Byłoby to sprzeczne z logiką normy personalistycznej uznawanej przez Karola Wojtyłę za fundamentalną. Papież wyraźnie pisze, że trzeba, aby jedno było źródłem radości dla drugiego, „aby móc się radować tym wszystkim, czym jest ów dar”⁴⁷⁶. Na pierwszy plan zdecydowanie wydobyta jest radość.

Obecność kobiety w życiu każdego mężczyzny (tak jak i mężczyzny w życiu każdej kobiety) jest kluczowa dla przeżycia spełnienia „właśnie dlatego, że mężczyzna jest mężczyzną w oczach kobiety, a kobieta jest kobietą w oczach mężczyzny”⁴⁷⁷, budzi się tu „zachwyt wobec odmienności”⁴⁷⁸. Jan Paweł II potwierdza wagę tej z pozoru prostej prawdy, gdy pisze do każdego mężczyzny: „więcej – winieś nawet uczynić wszystko na co cię stać, ażeby ten dar rozpoznać, ażeby jej samej ukazać to, jaką jest niepowtarzalną wartością”⁴⁷⁹. Następuje tu ciekawy zwrot. Otóż szczęście płynące z doświadczenia odmienności spotkanej kobiety jest nierozzerwalnie związane z przebudzeniem jej kobiecej tożsamości. Tak jakby dopiero radość mężczyzny w spotkaniu z kobiecością była warunkiem jej szczęścia. Można w tym miejscu zaryzykować stwierdzenie, że kobieta nie istnieje bez uważnie wpatzonego w nią mężczyzny. Dlatego tak dobitnie brzmi apel o poświęcenie wszystkiego, o włożenie całej męskiej siły w to niełatwe zadanie, bo przecież „Ewa to kobieta ze snów Adama, ale także wcielenie tego, co przekracza jego świadomość, wymyka się rozumieniu”⁴⁸⁰. W tym tkwi jej niepowtarzalna wartość – ona przekracza wszelkie oczekiwania mężczyzny. Ale papież nie poprzestaje na tym sformułowaniu, wyznacza każdemu mężczyźnie jeszcze trudniejsze zadanie. Mówi wprost: „Może Pan Bóg od ciebie chce, ażebyś jej ty właśnie powiedział o tym, na czym polega jej niepowtarzalna wartość oraz jej szczególne piękno. W takim razie nie lękaj się twego upodobania”⁴⁸¹.

Może zrodzić się w tym miejscu pewna wątpliwość, czy zdania te rzeczywiście wolno odnosić do każdego mężczyzny i, w konsekwencji, do każdej kobiety. Tytułem wyjaśnienia należy

⁴⁷⁵ K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 71.

⁴⁷⁶ *Meditatio*, 5.

⁴⁷⁷ K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 72.

⁴⁷⁸ A. Lacocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, dz. cyt., s. 391.

⁴⁷⁹ *Meditatio*, 5.

⁴⁸⁰ F. Hadjadj, *Kobieta i mężczyzna*, dz. cyt., s. 309.

⁴⁸¹ *Meditatio*, 5.

wspomnieć, że w teologii moralnej upodobanie czy pragnienie nie mają negatywnych konotacji, w odróżnieniu od pożądania. Mimo to pozostaje wciąż faktem, że mowa tu o relacji o wiele głębszej niż koleżeńska albo nawet przyjacielska. Czy nie podniosą się głosy oponentów, że taka relacja, w której doświadcza się szczególnego upodobania w pięknie kobiecości (a więc więc o wyjątkowym charakterze), powinna być ograniczona do małżonków? I to pomimo słów Karla Bartha (por. przypis 94), które wcześniej wybrzmiały, a które można było jeszcze wówczas odczytywać co najwyżej w formie niezobowiązującej opinii teologicznej.

Słowa Jana Pawła II powinny zaskakiwać, jeśli nie szokować. Wyraźnie w tekście powraca ów lęk mężczyzny, lęk Józefa z początkowych fragmentów punktu piątego *Medytacji*. Ale tym razem każdy mężczyzna, bez względu na to, jaką drogą powołania podąża, winien wsłuchiwać się w głos Boga, który wzywa go właśnie do odkrycia piękna kobiecości, i to pomimo tego lęku! Jakże prawdziwie brzmią w tym kontekście słowa wspomnianego już Karla Bartha: „Człowiekowi przykazane jest przez Boga – jego Stwórcę być prawdziwie i całkowicie jednym albo drugim, mężczyzną albo kobietą, przyjąć swoją płciowość, a nie negować jej w takiej czy innej postaci”⁴⁸². Nie może tu zaistnieć żadne zawstydzenie, ale wdzięczność, ponieważ człowiek powinien w różnorakim sensie zdradzać, a nie zdradzać powołania do rodzenia dzięki darowi radykalnej odmienności płci! Wreszcie protestancki teolog dodaje: „Pamiętamy, że dylemat «mężczyzna albo kobieta» musi natychmiast zostać dopełniony i przekroczony przez dwoistość «mężczyzna i kobieta»⁴⁸³.

Nie ma tu mowy o stawianiu warunku w postaci więzi małżeńskiej, poza którą reguła wynikająca z dzieła stworzenia przestałaby obowiązywać. Absolutnie nie! Mężczyzna i kobieta pozostają dla siebie miarą i kryterium nawet wtedy, gdy – z racji powołania, bądź kolei losu – ich relacja nie ma szans na „zmaterializowanie się”. W świecie doczesnym oboje mogą nigdy się nie połączyć w trwałym związku, ale przykazanie Boga: „nie jest dobrze, by mężczyzna był sam” (Rdz 2,18) pozostaje w ich życiu nieodwołalne⁴⁸⁴.

Dlatego czas zadać pytanie: jak mają tę drogę realizować mężczyźni obdarzeni powołaniem innym niż małżeńskie, choćby mężczyźni konsekrowani? Jak rozumieć jednoznaczne słowa Jana Pawła II zawarte w *Medytacji*? Wyczuwa się pewne napięcie w refleksji papieża, a jednocześnie pytania wyżej postawione każą poszukiwać odpowiedzi będącej centralną tezą tego rozdziału.

⁴⁸² K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁸³ Tamże, s. 71.

⁴⁸⁴ Por. tamże, s. 103.

Pierwszą podpowiedź znajdujemy w komentarzu Karla Bartha do zdania „Oboje byli nadzy, a nie odczuwali nawzajem wstydu” (Rdz 2,25). Autor zwraca uwagę na nagość jako znak wzajemności. Lapidarnie stwierdza: „Nie istniał żaden przywilej, którego mogliby sobie nawzajem zazdrościć, chociaż mężczyzna był dla siebie samego pytaniem bez odpowiedzi, a kobieta była jedyną odpowiedzią na pytanie, jakim był mężczyzna”⁴⁸⁵. Genialna intuicja, ponieważ wzajemność jest tutaj czymś o wiele więcej niż tylko wymianą daru. Nawet jeśli docelowo mężczyzna i kobieta są tym darem nawzajem dla siebie. Genialność wyraża się w stwierdzeniu o braku zazdrości mimo uprzywilejowania. Wręcz im bardziej uprzywilejowana jest druga strona, tym bardziej potwierdza tożsamość odbiorcy. Przy czym diametralne rozróżnienie między męskością a kobiecością w tym, co dla nich obojga charakterystyczne, sięga ich fizycznej widzialności („Nietrudno ustalić, że nagość odpowiada tej pełni poczucia sensu ciała, jaka płynie z zewnętrznej widzialności”)⁴⁸⁶. Aż trudno wyrazić, jakie siły działały w sercach pierwszych ludzi, stworzonych na obraz i podobieństwo Boga, jeśli sprowokowały ruch ku tak całkowitemu samooddaniu bez cienia podejrzenia i pozwoliły ogarnąć najczystszym spojrzeniem to, co najwstydlwsze z punktu widzenia człowieka po upadku.

Założenie to jest konieczne, by we właściwych proporcjach zrozumieć – i w konsekwencji przyjąć – papieski tok rozumowania, ponieważ w tekście protestanckiego teologa pojawia się – w odniesieniu do pierwotnej relacji mężczyzny i kobiety – termin *komunia* z doprecyzowaniem: w całkowitej niewspółmierności partnerów⁴⁸⁷. Nie trzeba przypominać, jakże ważny to termin w całej refleksji Jana Pawła II i jak owa „niewspółmierność” doskonale koresponduje z komplementarnością.

Druga podpowiedź, także mająca źródło w refleksji Karla Bartha nad piątym rozdziałem Listu do Efezjan, brzmi: „Porządek małżeński jest wzorczy dla każdej relacji między mężczyzną a kobietą”⁴⁸⁸. Przede wszystkim należy mieć na uwadze słowa Apostoła „ὁποτασσομενοι ἀλλήλοις” (Ef 5,21) – „bądźcie sobie wzajemnie poddani”. A jednocześnie – ponieważ jest napisane, że kobieta powinna być poddana mężczyźnie jak Kościół Chrystusowi (Ef 5,24) – to właśnie ona reprezentuje całą wspólnotę chrześcijan, a więc – tak mężczyzn, jak i kobiety, tak rodziców, jak i dzieci, tak wolnych, jak i niewolników.

Kobieta jest tu więc przedstawiona jako pewna totalność czy też ta, która uosabia wszystkich ludzi w obliczu samego Chrystusa (czyż nie pobrzmiewają tu echa intuicji Gertrudy von Le Fort

⁴⁸⁵ K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 72.

⁴⁸⁶ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 42.

⁴⁸⁷ Por. K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 72.

⁴⁸⁸ Tamże, s. 114.

odnoszące się do *Odwiecznej kobiecości*?). Miejsce kobiety okazuje się najwyższym, jakie może być wyznaczone stworzeniu. To „nie mężczyzna, ale kobieta jest typem wszystkich tych, którzy mają w Chrystusie swoją Głowę”. Natomiast „mężczyzna *nie* jest Chrystusem dla kobiety”. Jego zadaniem jest „przewodząc kobiecie poprzez *odzwierciedlenie* postawy Jezusa Chrystusa”⁴⁸⁹. Nie jest jej Zbawicielem. Powinien poprzedzać ją w przyjęciu jej samej, potwierdzeniu jej godności – dokładnie według słów Księgi Rodzaju: „opuści ojca i matkę i połączy się ze swoją żoną” (Rdz 2,24).

Gdy ma się na uwadze dwie powyższe podpowiedzi – pierwszą: dotyczącą wzajemnej pierwotnej nagości jako adekwatnego wymiaru daru drugiego oraz drugą: odnoszącą się do najgłębiej pojętego, wzorczego znaczenia więzi małżeńskiej, odniesionej do Chrystusa i Kościoła – można pokusić się o odpowiedź na nurtujące nas pytanie o powszechność relacji między mężczyzną a kobietą, a także o specyficzny charakter tej relacji. Papież kieruje bowiem do każdego mężczyzny takie oto słowa: „nie lękaj się twojego upodobania”⁴⁹⁰. Jak można usprawiedliwić upodobanie spowodowane pięknem kobiecości, jeśli doświadcza się go poza uświęconym kontekstem małżeńskim?

Kontekst ten – który można określić jako *sacrum* (wzór małżeńskiej relacji: Bóg – lud wybrany) w przeciwstawieniu do *profanum* (pierwotna nagość mężczyzny i kobiety) – został zinterpretowany z niezwykłą przenikliwością w dziele Paula Ricoeura *La métaphore nuptiale*.

Francuski filozof podejmuje temat możliwości metaforycznej interpretacji Pieśni nad Pieśniami. Właśnie ta księga biblijna otwiera szerokie pole do badania przecinających się rzeczywistości bosko-ludzkich. Z jednej strony bowiem dominuje ujęcie ściśle metaforyczne tej biblijnej pieśni – co skutkuje wykorzystaniem symboliki małżeńskiej, jako jedynej adekwatnej do usprawiedliwienia erotycznych obrazów (małżonek i małżonka, ale już nie: dowolny mężczyzna i kobieta).

Z drugiej strony Paul Ricoeur zauważa, że sugestywny opis piękna ciała kochanka i kochanki, jaki znajdujemy na kartach Pieśni nad Pieśniami, bogactwo, w jakie obfituje świat ich wzajemnych odniesień, przedstawiony jest w kontekście innym niż małżeński. Autor sięga więc do analogii relacji oblubieńczej: „Je propose de réserver le terme de *lien nuptial* pour désigner cet amour que l'on dit justement libre et fidèle”⁴⁹¹. Rodzi się pytanie, jak miłość może być jednocześnie *wolna* i *wierna*. Czyż popularne swego czasu stwierdzenie *wolna miłość* może mieć coś wspólnego z wiernością? Paul Ricoeur wprowadza wobec tego bardzo interesujące rozróżnienie: otóż termin

⁴⁸⁹ K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 115-116.

⁴⁹⁰ *Meditatio*, 5.

⁴⁹¹ A. Lacocque, P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Éditions du Seuil, Paris 1998, s. 430.

nuptial nie jest przez filozofa rozumiany jako *małżeński*, ale używa go w znaczeniu *oblubieńczy*. Na pozór obydwie te terminy oznaczają tę samą rzeczywistość. A jednak tak nie jest. Warto w tym miejscu zauważyć, że we francuskojęzycznym wydaniu katechez *Mężczyzn i niewiast stworzył ich* – *L'amour humain dans le plan divin* tłumacz dzieł Jana Pawła II oddaje termin *nuptial* przez *oblubieńczy*⁴⁹². Jest to dla nas o tyle istotne, że w polskim tłumaczeniu publikacji francuskiego filozofa użyto określenia *godowy*⁴⁹³, co może prowadzić do zamieszania na poziomie pojęć. Dlatego konieczne jest odwołanie się do tekstu oryginału.

Paul Ricoeur rozumie termin *oblubieńczy* w bliskim związku z wymiarem erotycznym, ale równocześnie przekracza jego znaczenie zawężone wyłącznie do cielesności („une certaine distance de sens est introduite entre le nuptial en tant que tel et le sexuel”). Dlatego też rzeczywistości tej nie można ograniczyć jedynie do kręgu relacji seksualnych, zarezerwowanych tylko dla małżonków („sans toutefois replacer le nuptial dans l'orbite du matrimonial”)⁴⁹⁴. Jest to stwierdzenie o niezwyklej wadze! *Oblubieńcza relacja* oznacza wobec tego wyjście poza ściśle określone granice przysługujące jedynie małżonkom, natomiast ofiaruje całe bogactwo znaczeń o zabarwieniu *erotycznym*, a zarazem pozostaje poza kontekstem *seksualnym*. Aby pojąć tę delikatną kwestię, trzeba podejść do niej w duchu równowagi wynikającej z treści *Medytacji*.

Natomiast Paul Ricoeur zdaje się potwierdzać celną intuicję polskiego papieża. Przytacza przy tym argument już wcześniej podnoszony: bohaterowie *Pieśni nad Pieśniami* nie są małżonkami, nie mają do siebie prawa, wręcz muszą ukrywać swoją miłość, naładowaną erotyzmem⁴⁹⁵. Jeśli nawet pominąć obecny tu wątek erotyczny – w tradycji biblijnej zdecydowanie sprzeciwiający się poczuciu *sacrum* (Bóg Izraela nie jest jak pogańskie bóstwa z ich kultem płodności) – to powstaje pytanie, jak to możliwe, by taka „nieregularna” relacja mogła reprezentować przymierze Boga z ludem wybranym.

⁴⁹² Por. Jean-Paul II, *L'amour humain dans le plan divin. De la Bible à Humanae Vitae*, trad. française de l'Osservatore Romano, Les Éditions du Cerf, Paris 1985, s. 34.

⁴⁹³ Por. A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, dz. cyt., s. 415.

⁴⁹⁴ A. Lacocque, P. Ricoeur, *Penser la Bible*, dz. cyt., s. 438. Kluczowy dla naszego tematu tekst P. Ricoeura (tłum. własne E. Matyasik): „Podsumowując tę część uwag, można stwierdzić, że przez właściwe literaturze zabiegi celowego niedookreślenia oraz metafory, wprowadzona została pewna odległość znaczeniowa między „oblubieńczy” jako taki a „seksualny”, jednak bez ponownego wiązania „oblubieńczego” tylko z „małżeńskim”. To wręcz ta stała odległość znaczeniowa zachowana między realiami seksualności a moralnością małżeńską pozwoli temu, co nazywam „oblubieńczy” jako taki, posłużyć jako *analogon* innych konfiguracji miłości niż tych związanych z miłością erotyczną”.

⁴⁹⁵ Tamże, s. 430.

Mierzymy się wobec tego z podobnym dylematem, który odnajdujemy w *Medytacji* Jana Pawła II, w wezwaniu skierowanym do każdego mężczyzny wobec każdej kobiety: „nie lękaj się przyjąć”⁴⁹⁶. Dlatego przytaczamy wypowiedź Paula Ricoeura dotyczącą pewnej jedności obrazów o zabarwieniu erotycznym, obecnych w biblijnej pieśni miłosnej, które powinny być analogicznie odniesione do sensu bogatej w treść relacji właśnie *oblubieńczej*. Ta genialna intuicja oznacza, że *każdy* czytelnik przepojonych erotyzmem stronic Pieśni nad Pieśniami może interpretować je przez analogię do własnej sytuacji życiowej – jako odzwierciedlających całe bogactwo więzi oblubieńczej danej w doświadczeniu. Tylko tak rozumiany charakter więzi biblijnych oblubieńców z Pieśni nad Pieśniami, może być punktem wyjścia wiarygodnej odpowiedzi na stawiane wyżej pytania pod adresem każdego mężczyzny i każdej kobiety „bez względu na stan i powołanie”⁴⁹⁷.

Aby dopełnić obrazu, dodać należy, że istotne jest tu określenie *analogiczne*. Nie wolno pomylić prawa do szczególnej intymności, przysługującego tylko małżonkom, z relacją o zabarwieniu oblubieńczym, która może zrodzić się w sercu każdego mężczyzny i kobiety także poza taką relacją. Ponownie domaga się podkreślenia faktu, że więź *oblubieńcza* zawiera się w małżeńskiej, ale nie oznacza to, że się w niej całkowicie wyczerpuje.

Śmiałe treści zawarte w Pieśni nad Pieśniami znajdują swoje odniesienie w opisie stworzenia mężczyzny i kobiety z Księgi Rodzaju⁴⁹⁸. Francuski myśliciel zauważa, że obydwie księgi mówią o niewinności relacji erotycznej mającej miejsce u początków dziejów stworzenia, niezależnie od niezaistniałej jeszcze instytucji małżeństwa – „L’un et l’autre disent l’innocence du lien érotique, pris hors de son insertion sociale et de l’institution du mariage”⁴⁹⁹. Podkreślmy to, bowiem spotykamy się w tym miejscu ponownie z intuicją podobną do tej, wyrażonej przez Jana Pawła II: to nie instytucja małżeńska została ustanowiona jako pierwsza, ale stwórcza atrakcja, pierwotne pragnienie dane przez Boga – rodzące się w sercu mężczyzny i kobiety – stają się źródłem ich jedności⁵⁰⁰.

⁴⁹⁶ *Meditatio*, 5.

⁴⁹⁷ Tamże, 5.

⁴⁹⁸ P. Ricoeur stwierdza: „Genèse 2 invite à faire place à une interprétation théologique qui ne s’identifie pas à une interprétation allégorique, du moins au sens usuel de ce terme: l’amour humain y est célébré dans le cadre d’un mythe de création qui ignore le dénivellement entre un amour spirituel et un amour charnel et ne suggère donc aucune analogie de l’un à l’autre. Genèse 2,23 et le Cantique ne connaissent qu’un amour: l’amour érotique entre une femme et un homme”, w: A. Lacocque, P. Ricoeur, *Penser la Bible*, dz. cyt., s. 467.

⁴⁹⁹ Tamże, s. 468.

⁵⁰⁰ Por. *Meditatio*, 3.

Spod pióra francuskiego myśliciela padają wreszcie słowa o niezwyklej mocy przekonywania: „L’innocence de l’eros est ainsi revêtue de l’approbation divine; c’est une innocence créaturelle, où créature signifie création de Dieu”⁵⁰¹. Można by wysunąć pod adresem Autora pewien zarzut: sytuacja opisana w Księdze Rodzaju dotyczy rzeczywistości sprzed grzechu pierworodnego, a więc niewinna więź erotyczna poza małżeństwem nie ma uzasadnienia w doczesności. To prawda, ale Paul Ricoeur zwraca uwagę na sens metafory oblubieńczej (jak zresztą sugeruje w tytule tekstu – *La métaphore nuptiale*). Kończy swoją refleksję precyzyjną wskazówką: być może, że rzeczywistość określana przez nas mianem *więzi oblubieńczej*, jest – czy to w rzeczywistości czy w świecie idei – wielką metaforą wszelkich odmian miłości⁵⁰². Warto podkreślić – wszelkiej miłości.

Z kolei Andrea Milano wysnuwa istotny dla naszej refleksji wniosek dotyczący uniwersalnej lektury Pieśni nad Pieśniami. Dopiero wtedy biblijna księga miłosna odkrywa całe bogactwo znaczeń każdemu kochającemu mężczyźnie i każdej kochającej kobiecie, gdy odczytywana jest w ich indywidualnej sytuacji życiowej⁵⁰³. Tym samym *Medytacja* Jana Pawła II stała się punktem zwrotnym, inicjującym nowe rozumienie biblijnego paradygmatu: „na początku stworzył ich mężczyzną i kobietą” (Rdz 1,27).

Odtąd wyrażenie: *relacja oblubieńcza* zyskuje w naszych poszukiwaniach pierwszeństwo nad wszelkimi innymi określeniami opisującymi charakter relacji między mężczyzną a kobietą. Dlatego fenomenalna intuicja polskiego papieża może zostać w pełni zrozumiana i przyjęta jedynie wtedy, gdy mężczyzna przyjmie kobietę w *duchu* relacji oblubieńczej opisanej powyżej. Powtórzmy to z mocą – w *duchu*. Dlatego „jeżeli słusznie się lękasz, ażeby twoje upodobanie nie stało się siłą destrukcyjną, to nie obawiaj się go w sposób uprzedzający. Owoce same ukażą, czy twoje upodobanie jest twórcze”⁵⁰⁴.

To wielkie wołanie papieża, skierowane do każdego mężczyzny, nie jest w żadnym razie sygnałem do ucieczki, ale wezwaniem, by oddał się poszukiwaniu. W przeciwnym wypadku męskość i kobiecość nie „wyrzeźbią” siebie nawzajem, co w ostatecznej konsekwencji może skutkować zamknięciem się na drugiego i utratą szansy na rozpoznanie własnej tożsamości. Jak ogromne ma to znaczenie dla każdego mężczyzny i każdej kobiety oraz jakże zaskakująco

⁵⁰¹ A. Lacocque, P. Ricoeur, *Penser la Bible*, dz. cyt., s. 468.

⁵⁰² Tamże, s. 476.

⁵⁰³ „È verosimilmente, anche un tale statuto ciò che, per un verso, universalizza il Cantico e, per un altro verso, lo rende appropriabile a ogni coppia di innamorati, che potrebbero personalmente recitarlo come davvero scritto per ciascuno di loro” w: A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, dz. cyt., s. 110.

⁵⁰⁴ *Meditatio*, 5.

ta trudna sztuka znalazła swoje uaktualnienie w realnym świecie ludzkich odniesień, prześledzimy w następnym punkcie.

2.2.2. Teologia ciała nie tylko dla małżonków – święta Teresa z Ávili i karmelita Hieronim Gracjan

Zapewne niejednego czytelnika, obeznanego choćby w niewielkim stopniu z mistyką chrześcijańską, zaskoczy zestawienie wielkiej Świętej karmelitańskiej z karmelitą prawie nikomu nieznanym – ojcem Hieronimem Gracjanem. Przecież Teresę z Ávili kojarzy się natychmiast z postacią ojca Jana od Krzyża. Nie można zaprzeczyć istnieniu szczególnej relacji łączącej tych dwoje szesnastowiecznych Reformatorów Karmelu. Ale w tytule niniejszego punktu zaznaczono konkretny kontekst: teologia ciała Jana Pawła II, odnosząca się do więzi mężczyzny i kobiety, w całym swoim bogactwie. I nieco prowokacyjnie zasugerowano, że będzie ona rozpatrywana w rzeczywistości odległej od małżeńskiej, bowiem dotyczyć ma środowiska zakonnego.

Jeżeli przyjmie się za punkt wyjścia *Medytację* Jana Pawła II, to nie da się uniknąć – jak już wiadomo z rozważań niniejszego rozdziału – pewnego rozdzwiku między treścią papieskiej refleksji a utartym schematem: teologia ciała zawiera treści przeznaczone zasadniczo tylko dla małżonków. Wystarczy w tym miejscu przywołać fragment omawianego dokumentu papieskiego, gdzie Autor wskazuje na wielkich Świętych przeszłych epok: „Wszyscy oni są świadkami tego, jak przełamywać krąg przeciętności” – i doprecyzowuje: „Jak widać, ów próg, na którym potyka się człowiek, nie jest nieprzekraczalny. Trzeba tylko świadomości, że on istnieje, i odwagi, aby go stale przekraczać”⁵⁰⁵.

Trudno zakwestionować intencje zawarte w tym odważnym stwierdzeniu. Jeżeli może jeszcze zrodzić się jakaś wątpliwość – czy aby nie odczytywać tych słów wyłącznie w kontekście małżeńskim – to wystarczy przypomnieć zakończenie punktu trzeciego *Medytacji*: „każdy człowiek jest zadany drugiemu człowiekowi, każda kobieta mężczyźnie, a każdy mężczyzna kobiecie”⁵⁰⁶. Wciąż więc poruszamy się według klucza hermeneutycznego: znaczenie oblubieńczego sensu ciała mężczyzny i kobiety tak, jak było to zamierzone *od początku*.

Odnosząc się do powyższej logiki, analogicznie trzeba zaproponować inny schemat więzi między mężczyzną a kobietą. Jeżeli mowa o relacji szczególnej przyjaźni (miłości), to w odniesieniu do powyższej analogii należy szukać wzoru wśród wielkich mistyków. W tym duchu często przywołuje się postaci Teresy z Ávili i Jana od Krzyża. Jednak po bliższej analizie

⁵⁰⁵ *Meditatio*, 4.

⁵⁰⁶ Tamże, 3.

tematu, po uwzględnieniu danych historycznych okazuje się, że schemat ten musi zostać poddany radykalnej weryfikacji. Aby tego dokonać, potrzeba wpierw pewnego wprowadzenia biograficznego.

Teresa z Ávili (1515-1582), karmelitanka bosa, kobieta ukształtowana w Hiszpanii złotego wieku, została powołana na opatrnościową Reformatorkę zakonu karmelitańskiego. Nie ma tu miejsca na szczegółową analizę dzieła reformy, ale trzeba pokrótce wspomnieć o drodze życiowej Świętej. Teresa Sanchez de Cepeda y Ahumada, urodzona w Ávili, pochodziła ze szlacheckiego rodu (dzięki swojej matce – Beatriz Davila y Ahumada – szlachciance z Valladolid, która była drugą żoną owdowiałego wcześniej ojca). Alonso Sanchez de Cepeda, ojciec Teresy, pochodził z Toledo, z rodziny żydowskich konwertytów.

Otrzymała ona wykształcenie godne córek średniozamożnej szlachty hiszpańskiej. Posiadała umiejętność czytania i pisanie w ojczystym języku, jeździła konno, tańczyła, od wczesnej młodości brała udział w życiu towarzyskim wśród swoich rówieśników. W *Księdze mojego życia* (dziele autobiograficznym) z niejakim zawstydzeniem opisuje zainteresowanie strojami, biżuterią i swoim wyglądem z tego okresu⁵⁰⁷. Po śmierci Beatriz, matki Teresy, ojciec, obawiający się złego wpływu świata, postanowił oddać ją na wychowanie do żeńskiego klasztoru. Od tego momentu jej życie wkracza na nowe tory. Po osiągnięciu odpowiedniego wieku wstępuje do klasztoru karmelitanek w rodzinnym mieście. Wspólnota jest bardzo liczna, reguła – rozluźniona. Po początkowym zapale Teresa sama wpada w zwyczajny rytm życia zakonnego.

Kluczowym wydarzeniem jest spotkanie z żywym Chrystusem, który poleca jej założenie zreformowanego klasztoru, gdzie mniszki będą wieść proste życie, oddane modlitwie i zażyłej przyjaźni z Bogiem. Młoda zakonnica – już w dzieciństwie przejawiająca zainteresowanie bardziej skupionym życiem eremickim – mimo pojawiających się wątpliwości doświadcza narastającego pragnienia powrotu do pierwotnej formy życia karmelitańskiego. Wreszcie w 1562 roku, za pozwoleniem Generała Zakonu ojca Rubeo (Juana Bautisty de Rossi), po wielu perturbacjach zakłada w Ávili pierwszy klasztor sióstr bosych pod wezwaniem Świętego Józefa. Odtąd może siebie nazywać karmelitanką bosą. Teresa zapoczątkowuje życie odnowionego Karmelu według wzoru *Reguły pierwotnej*, nadanej przez Alberta, patriarchę jerozolimskiego (1150-1214), ale dostosowanej do nowych realiów szesnastowiecznej Europy.

Wraz z tym wydarzeniem rozpoczyna się wielkie dzieło reformy całego zakonu karmelitańskiego. Z czasem dołączają do niej bracia pod przewodnictwem pierwszych dwóch karmelitów bosych: Jana od Krzyża i Antoniego de Hereida (1568 rok i pierwszy klasztor Braci

⁵⁰⁷ Por. Święta Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, dz. cyt., Rozdział 2.

bosych w Duruelo). Jednak działania Reformatorki odczytane zostają w łonie męskiej gałęzi karmelitów jako ingerencja w podstawy i prawa Zakonu. Rozpoczyna się ostry konflikt o kompetencje między władzami karmelitów dawnej obserw a nową gałęzią – bosymi. Dochodzi nawet do uwięzienia Jana od Krzyża przez karmelitów w karczerze klasztornym w Toledo. Na tle tych dramatycznych wydarzeń staje się zrozumiała rola, jaką odegra w reformie Karmelu – obok Jana od Krzyża – Hieronim Gracjan, pierwszy przełożony prowincjalny Braci bosych. Dlaczego właśnie ten człowiek stał się Teresie tak bliski?

Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, wybitny współczesny historyk Zakonu, powołuje się na dostępne źródła, z których wynika, że relacja Teresy od Jezusa i Jana od Krzyża miała zupełnie inny charakter niż ta, która łączyła Świętą (*La Santa* – jak zwykli mówić o Teresie z Ávili w Hiszpanii) z Hieronimem Gracjanem. Badania Autora naprowadzają nas na ciekawy trop – gdy opisuje on więź między dwojgiem karmelitańskich mistyków, zauważa: „Wydaje się, że istniały między nimi rozbieżności temperamentalne i duchowe. I pomimo, że ich wielkie wzajemne uznanie jest faktem bezspornym, to trzeba również wspomnieć o tym, że ich optyka była odmienna”⁵⁰⁸. Nie tylko więc zachodzi pewna niezgodność w drobiazgach czy sprawach drugorzędnych, ale dotyczy ona nawet poziomu percepcji duchowej.

Żywy temperament Teresy, tak różny od Janowego, można zaobserwować choćby w słynnym sprawozdaniu napisanym przez Świętą (*Vejamen*), w którym poddaje ocenie „duchową optykę” trzech ówczesnych autorytetów: Franciszka de Salcedo, Juliana z Ávili i Jana od Krzyża. W tym swoistym konkursie tego ostatniego krytykuje zarówno z humorem, jak i z pewną szczyptą ironii: „Drogo by nas kosztowało szukanie Boga, gdybyśmy Go inaczej szukać nie mogli, jak tylko gdy całkiem już będziemy umarli światu”. I w tym samym żartobliwym tonie: „Niech mnie Bóg broni od tego rodzaju ludzi tak wysoko duchowych, że wszystko, o czymkolwiek z nimi mówić, naciągają do kontemplacji doskonałej. Takie życie duchowe odpowiednie jest raczej dla odprawiania rekolekcji ignacjańskich, niż w codzienności” – dopowiada hiszpańska mistyczka⁵⁰⁹.

Czy to jedynie jakaś forma żartu? Decydujący w tej kwestii głos należy do Federica Ruiza Salvadora, karmelity bosego, nieżyjącego już wielkiego znawcy pism Jana od Krzyża. Jego opinię przytacza Autor cytowanego tu *Epilogu*: „Nie pozostaje najmniejsza wątpliwość, że osobą, która oczarowała Świętą jako osoba idealnie pasująca do jej Reformy, był ojciec Gracjan”⁵¹⁰. Federico Ruiz z pewnością nie miał żadnego powodu, by Świętemu, któremu z całą pasją poświęcił całe

⁵⁰⁸ L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *Epilog*, w: J. V. Rodríguez, *Święty Jan od Krzyża. Biografia*, tłum. D. Wandzioch, E. Strach, Flos Carmeli, Poznań 2019, s. 1153.

⁵⁰⁹ Por. tamże, przypis 32, s. 1156.

⁵¹⁰ Tamże, przypis 28, s. 1154.

swoje życie, nie oddać pierwszeństwa przy boku Teresy z Ávili. A jednak i z jego strony padło imię karmelity bosego zaledwie znanego nawet specjalistom od duchowości. Kim był wobec tego przyjaciel Matki Teresy?

Hieronim Gracjan – dużo młodszy od Teresy – urodził się w 1545 roku w Valladolid. Jego ojciec – don Diego Gracjan de Alderete – był sekretarzem na dworze królewskim. Matką była Joanna Dantyszek, córka ambasadora polskiego przy hiszpańskim dworze, krewna króla Zygmunta I Starego. Gracjan zatem od samego początku obracał się w najwyższych sferach życia politycznego i społecznego Hiszpanii. Nic dziwnego więc, że ten świetnie wykształcony mężczyzna o łagodnym charakterze i dużej ogładzie prezentował sobą to, co Święta tak bardzo ceniła: doskonale uformowane człowieczeństwo. Już po pierwszym spotkaniu Hieronima Gracjana pisze do matki Ines od Jezusa, przełożonej klasztoru w Medina del Campo: „Mówię ci, chociaż wiele z nim rozmawiam, nie pojęłam do końca wartości tego człowieka. Jest wręcz doskonały w moich oczach”. I nieco dalej: „nie widziałam jeszcze takiej doskonałości połączonej z tak wielką łagodnością [...]. Za nic na świecie nie chciałabym wyrzec się tego spotkania i rozmowy z nim”⁵¹¹.

Warto zauważyć: Święta pisze – już po dłuższej znajomości z Janem od Krzyża – że nie widziała jeszcze takiej doskonałości. Od tej chwili Teresa dosłownie „traci głowę” dla młodszego od siebie o trzydzieści lat karmelity bosego. Jeżeli to stwierdzenie wydaje się zbyt śmiałe, to analiza treści listów Reformatorki adresowanych do Hieronima Gracjana nie pozostawia wątpliwości. Ich pierwsze spotkanie miało miejsce wiosną 1575 roku. To o nim Matka Teresa pisze w liście do przełożonej z Medina del Campo, przytoczonym już wyżej: „wiedz, że według mnie to były najpiękniejsze dni mojego życia, nie przesadzam”⁵¹².

Czy ten wręcz tryskający entuzjizm nie niepokoi? Można by zaryzykować sąd, że taka reakcja nie pasuje do obrazu Świętej, ale przecież Autorką tych zdań jest Doktor Kościoła. Niepodobna, by Teresa lekkomyślnie szafowała słowami. Co więcej na podstawie obserwacji rozwoju korespondencji naszej bohaterki odnosi się wrażenie, że „utrata głowy” w stosunku do Hieronima Gracjana postępuje. On sam, obawiający się okazywania mu nadmiernego uczucia ze strony Reformatorki, usłyszał takie oto słowa: „Nie wiesz, mój Ojciec, że każda dusza, jakkolwiek byłaby doskonała, potrzebuje ujścia. Niech mi to Ojciec zostawi i mówi, co chce: Nie myślę

⁵¹¹ Santa Teresa de Jesús, *Obras completas* 3.^a edición, L^T 79, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1984, s. 1349.

⁵¹² „Sepa que a mi parecer han sido los mejores de mi vida, non encarecimiento” w: Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, dz. cyt., s. 1349.

zmieniać sposobu mego postępowania”⁵¹³. Warto przyjrzeć się argumentacji Teresy – niemal narzuca się pytanie: „Bóg sam nie wystarcza”?

Gdy nawet pominiemy fakt, że oryginalnie zdanie to pada w określonym kontekście – i wyrwane z tegoż kontekstu bywa błędnie rozumiane – uderza pewność i spokój Teresy w traktowaniu relacji z młodym karmelitą. W podziw wprawiają słowa o potrzebie, jakże ludzkiej, bliskości drugiego człowieka, i to bez względu na stopień doskonałości więzi z Bogiem. Czyż nie odnajdujemy tu pokrewieństwa z równie zdumiewającą refleksją obecną w *Medytacji* papieża Polaka: „każdy mężczyzna, bez względu na stan i powołanie życiowe, musi kiedyś usłyszeć te słowa, które kiedyś usłyszał Józef z Nazaretu: «Nie bój się wziąć do siebie Maryi»”⁵¹⁴? Obydwójgu – Świętej karmelitance i pierwszemu prowincjałowi zreformowanego Zakonu towarzyszy ta sama intuicja, która wskazuje, że miłość mężczyzny i kobiety należy umieszczać w Bogu – Stwórcy tej świętej unii, a nie – poza Nim. Nawet jeśli Teresa nie pisze wprost o relacji z Hieronimem Gracjanem w kategoriach znanych z teologii ciała (co byłoby anachronizmem), to pewne wydarzenie z jej życia – o którym mowa poniżej – pokazuje, jak bardzo doświadczenie tej przyjaźni kojarzy się ze specyfiką więzi oblubieńczej.

Co prawda nie zachowały się żadne listy prowincjała karmelitów bosych do Teresy, ale dysponujemy jego ważnym świadectwem. Jest nim rodzaj pamiętnika pod tytułem *Pątnicze podróże Anastazego*. W pierwszej edycji tego źródłowego dzieła z roku 1905 Autor przytacza niezwykle wizję, spisana ręką Teresy i przekazaną jemu samemu. Wydarzenie to miało miejsce w kwietniu 1575 roku. Oddajmy głos Świętej:

Któregoś dnia, gdy byłam przy stole, bez jakiegokolwiek wewnętrznego skupienia ducha, moja dusza zaczęła doznawać zawieszenia i podniesienia. Myślałam, iż wchodzę w ekstazę. Lecz to, co nastąpiło było wizją, jak zwykle, błyskawicznie krótką: ujrzałam przy sobie naszego Pana Jezusa Chrystusa, jak zwykł mi się przedstawiać, a po Jego prawej stronie stał tenże magister, o. Gracjan. Pan ujął nasze prawe ręce i złączywszy je, rzekł, iż pragnie, abym go przyjęła na całe życie jako Jego zastępcę i abyśmy odtąd wspólnie i zgodnie we wszystkim postępowali.

Zalecenie to budziło we mnie straszny opór. Myślałam o moich dwóch długoletnich spowiednikach, którym tak wiele zawdzięczałam; szczególnie jednemu z nich (o. Dominikowi Banez OP) byłam bardzo oddana. Nie mogłam jednak dopuścić myśli,

⁵¹³ Powołuję się na teksty Hieronima Gracjana dostępne w publikacji autorstwa E. Lorenz, *Nie każdej zakonnicy tak wolno*, tłum. J. Immakulata Adamska, Pallottinum, Poznań 1997, s. 28.

⁵¹⁴ *Meditatio*, 5.

że uległam zwykłemu złudzeniu, tak wielkie było wewnętrzne działanie wizji. Potem jeszcze dwa razy uspokoił mnie Pan, abym się nie bała. On tak chce⁵¹⁵.

To, co przykuwa uwagę, to forma, w jakiej sam Jezus Chrystus połączył dwoje przyjaciół oraz początkowy opór Teresy. Co ciekawe, nie spowodował go gest Jezusa, który połączył dłonie przyjaciół, ale poczucie zobowiązania wobec poprzedników Hieronima Gracjana. Wydawać by się mogło, że to właśnie forma, w jakiej Chrystus oddaje w jej ręce tę relację, powinna budzić największe wątpliwości. Jednak sam Pan tego w ten sposób chciał.

Posiadamy list Świętej, w którym prawdopodobnie robi aluzję do opisanej wyżej wizji. Jakkolwiek by było, treść tego pisma ma ogromne znaczenie dla zrozumienia, jak karmelińska Mistyczka podchodziła do tej relacji. Z kontekstu wynika, że jej przyjaciel nie może się uporać ze skrupułami dotyczącymi – według jego opinii – zbytnej zażyłości obecnej w ich przyjaźni. Trzeba pamiętać, że znajdujemy się w realiach Hiszpanii XVI wieku. Nawet zbyt długie rozmowy prowadzone z mniszką przy kracie klasztornej rozmównicy były czymś niestosownym. Jednocześnie sama Święta podkreślała – po tym jak bliżej poznała Hieronima Gracjana – że jest to człowiek o krystalicznie czystej duszy, łagodności i nawet pewnego rodzaju łatwowierności. To spostrzeżenie oczywiście nie każe jej wątpić w jego roztropność – wyraźnie mówi o tym jemu samemu w listach⁵¹⁶. I w takim dokładnie kontekście odpowiada na rodzące się wciąż w jego sercu wątpliwości. Píše takie oto zaskakujące słowa na temat więzi, która ich połączyła:

Niech będzie spokojny, ponieważ Twórca tego związku [hiszp. *el casamentero* po polsku tłumaczy się: swat] jest takim, i tak zespolił wspaniale ten węzeł, że przez całe życie nie będzie rozwiązany, a po śmierci stanie się jeszcze mocniejszy, niż to jest w stanie osiągnąć nasze nedorzeczne staranie o doskonałość⁵¹⁷.

Z całą charakterystyczną otwartością Teresa komentuje wątpliwości przyjaciela. Jakże niezwykle jest użyty przez nią zwrot *swat*! Czyż brakowało jej innych określeń Chrystusa Pana, który połączył ich węzłem przyjaźni? A może ma na myśli coś więcej niż tylko węzeł przyjaźni? Nawet jeśli przyjmujemy żartobliwy ton Autorki listu, to nie może umknąć uwadze, w jakim duchu pisze. Właśnie takie, a nie inne, przedstawienie Chrystusa – łączącego dłonie Teresy i młodego karmelity – w niej samej musiało obudzić jednoznaczne skojarzenia.

⁵¹⁵ Święta Teresa od Jezusa, cytowane za: E. Lorenz, *Nie każdej zakonnicy tak wolno*, dz. cyt., s. 49.

⁵¹⁶ Por. Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, dz. cyt., L^T 162, s. 1530 oraz L^T 173, s. 1551.

⁵¹⁷ Tamże, L^T 173, s. 1552.

Sam Hieronim Gracjan natomiast spotkał się w Zakonie z krytyką z powodu zażyłej przyjaźni ze Świętą. Wobec różnorodnych pomówień odpowiedział swoim adwersarzom w wyżej wzmiankowanym już pamiętniku, w następujących słowach: „Niektórzy z moich wrogów, wizji, w której Chrystus ujął nasze ręce nadawali skandaliczny sens”. I wyjaśnia: „Od czasu naszego spotkania w Beas, gdzie miała to objawienie, aż do jej śmierci, uzgadnialiśmy wspólnie wszystkie ważne sprawy zarówno zakonu, jak i osobiste”⁵¹⁸.

Nie da się nie zauważyć, że relacja Hieronima Gracjana jest stonowana. Jedyne, co zastanawia, to wzmianka, że nie tylko sprawy Zakonu były odąd traktowane jako wspólne, ale i te osobiste. Wygląda to na sugestię. W konfrontacji z pełnym ognia listem Teresy Autor *Pątniczych podróży Anastazego* jakby chciał uspokoić nastroje.

Dlaczego wobec tego na innym miejscu pisze: „Jeśli chcesz znać wszystko od podstaw, musisz wiedzieć, że Matka Teresa kochała mnie czule; podobnie jak ja ją, jak nikogo na tej ziemi”⁵¹⁹? Cóż za zwrot akcji! Kiedy się śledzi z uwagą teksty rozsiiane w różnych miejscach w pismach prowincjała karmelitów bosych, odnosi się wrażenie, że nie umiał do końca umiejscowić tej szczególnej relacji, jaka łączyła go ze Świętą. Jakże to znamienne dla męskiej percepcji. Warto zauważyć, że w *Medytacji* Jan Paweł II wspomina o identycznym rodzaju lęku u Józefa, wyrażonym ewangelicznymi słowami: „Nie bój się wziąć do siebie Maryi”⁵²⁰. Owo „nie bój się” odbija się i w egzystencji Hieronima Gracjana podobnym echem.

Na koniec tych rozważań przytoczyć trzeba niezwykle sympatyczny w swym wydźwięku tekst Teresy ze złotego okresu jej przyjaźni z młodym karmelitą. W liście do niego, w pewnym momencie nie potrafi powstrzymać swojej ciekawości i z rozbijającą szczerością pisze:

Rozmyślałam sobie, którą z nas obydwu kocha nasz ojciec bardziej [mówi o Joannie, matce Hieronima Gracjana], ale przecież pani Joanna ma męża i inne dzieci do kochania, a biedna Laurencja [pseudonim Teresy] nie ma nikogo na tej ziemi, prócz tego ojca⁵²¹.

Jak wiele innych kobiet w historii, także święta Mistyczka z Ávili w swoim przeżywaniu miłości do mężczyzny nie odbiega od tego wzoru, który u zarania stworzenia ustanowił Bóg. Jest całkowicie otwarta, szczerza, aż zawstydzająco szczerza, i – chyba trzeba to powiedzieć – po prostu prawdziwa. Szczególnie ostatni fragment jej listu pokazuje, że jest to porządek rzeczy wpisany w każdego mężczyznę i w każdą kobietę.

⁵¹⁸ Święta Teresa od Jezusa, cytowane za: E. Lorenz, *Nie każdej zakonnicy tak wolno*, dz. cyt., s. 53.

⁵¹⁹ Tamże, s. 47.

⁵²⁰ *Meditatio*, 5.

⁵²¹ „Yo, pensando, cuál querria más vuestra paternidad de las dos, hallo que la señora doña Juana tiene marido y otros hijos que querer, y la pobre Lorencia no tiene cosa en la tierra sino este padre”, w: Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, dz. cyt., L^T 120, s. 1443.

Jak pisze Karl Barth, jeżeli kobieta pozostanie do końca kobietą, a mężczyzna – mężczyzną, to porządek ten ujawni się z całą siłą i wspaniałością⁵²². W komentarzu do Listu do Galatów (3,28) – do fragmentu tak chętnie przytaczanego przez przeciwników konstytutywnego znaczenia różnicy między mężczyzną a kobietą („Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie”) – protestancki teolog celnie odpowiada, że jesteśmy kimś jednym w Chrystusie, równi między sobą właśnie dlatego, że perfekcyjnie sobie nawzajem przyporządkowani. „Żyd jest Żydem w Panu *tylko* w tej mierze, i właśnie w *takiej* mierze, w jakiej jest skonfrontowany z Grekiem”⁵²³. Podobnie mężczyzna i kobieta nie są stopieni w jakąś jedną całość w Chrystusie, jakby ich tożsamość nie miała już większego znaczenia, ale przeciwnie – mężczyzna jest mężczyzną dlatego właśnie, że ma przed sobą kobietę, i to diametralnie różniącą się od niego. „Mężczyzna w Panu jest mężczyzną *tylko* w tej mierze, i *tylko* w takiej mierze, w jakiej jest z kobietą [...]. I jest to właśnie ta jedność, która ustanawia ich jedność i ich różnorodność”⁵²⁴.

W Jezusie Chrystusie najdoskonalej można odnaleźć jedność mężczyzny i kobiety. Teresa rozumiała to z całą przenikliwością swojej kobiecej natury. Jak już wiemy, Jan Paweł II dał wyraz tej samej intuicji, gdy zauważył, że wystarczy przyjrzeć się życiu samego Zbawiciela, wokół którego pojawiała się wiele kobiet, poczynawszy od Samarytanki, przez Marię Magdalenę i inne. I każdemu mężczyźnie pozostawia taką wskazówkę: „Módl się *tylko* z całą pokorą o to, ażebyś umiał być stróżem twojej siostry, ażeby w zasięgu promieniowania twojej męskości ona sama znalazła drogę swojego powołania i świętość, jaka dla niej jest przeznaczona w Bożych zamiarach”⁵²⁵.

Teresie natomiast można z pewnością zadedykować drugą część papieskiego rozważania: „Ogromna jest siła duchowa kobiety. Raz wyzwolona, zdobywa się na męstwo o wiele większe, na taką gotowość do ofiar, o której trudno nieraz myśleć mężczyźnie”⁵²⁶.

Jakże dobrze charakteryzuje to zdanie relację wielkiej Reformatorki Karmelu i pierwszego prowincjała zreformowanego Zakonu! W kontekście ostatniego z przytoczonych zdań papieża Polaka można zacytować słowa Pieśni nad Pieśniami: „O, jakże piękna jesteś, przyjaciółko moja” (Pnp 1,15). Ostatnie słowo wobec tego niech należy do Hieronima Gracjana, który w swoim pośmiertnym wspomnieniu o ukochanej przyjaciółce zostawił takie oto wzruszające świadectwo:

⁵²² K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 95.

⁵²³ Tamże, s. 96.

⁵²⁴ Tamże, s. 96.

⁵²⁵ *Meditatio*, 5.

⁵²⁶ Tamże, 5.

„Po południu przypomniałem sobie któreś z naszych błazeństw i taka mnie czułość ogarnęła, że dałem swobodny upust łzom. To słodkie wspomnienie trwa ciągle, choć łzy już obeschły”⁵²⁷.

Podsumowanie.

Rozdział drugi pomyślany został jako pewna ilustracja, czy też w bardziej teologicznym ujęciu tematu – jako paradygmat biblijny. Materiałem źródłowym jest bowiem tekst Ewangelii opowiadający o relacji łączącej Józefa z Maryją, jego Najświętszą Oblubienicą. Rys oblubieńczy tejże więzi został podkreślony przez Jana Pawła II w adhortacji apostolskiej *Redemptoris custos*, który to dokument stanowi bazę dla rozważań nad bogactwem odniesień obojga ewangelicznych oblubieńców.

Polski papież jako pierwszy stosuje wprost porównanie tej niezwyklej relacji do pierwotnej więzi Adama i Ewy z raju. Umożliwia to pogłębioną analizę treści obecnych w *Medytacji* i postawienie pytania, czy dopuszczalne jest poszukiwanie źródeł wiedzy na temat relacji Józefa i Maryi w innej jeszcze biblijnej księdze, mianowicie – w Pieśni nad Pieśniami. Jan Paweł II nie pozostawia wątpliwości co do odpowiedzi pozytywnej. Wynika to z treści nauczania zawartych w *Katechezach* oraz z tekstu samej *Medytacji*, w którym znajdujemy wyraźne nawiązania do tej biblijnej księgi miłosnej. Po tak sformułowanej tezie dalsza refleksja zmierza ku końcowemu wnioskowi, że oblubieńczy charakter więzi Józefa i Najświętszej Dziewicy powinien być wzorem nie tylko dla relacji małżeńskich, lecz także punktem odniesienia wszelkiej relacji między mężczyzną a kobietą.

W drugiej części rozdziału staramy się ukazać, jakie warunki trzeba spełnić, by wyżej postawiona teza mogła przełożyć się na realia życia doczesnego. Szczególny nacisk położono na pytanie o możliwość doświadczenia więzi oblubieńczej pośród mężczyzn i kobiet konsekrowanych. Jest to pytanie o tyle palące, że w powszechnym mniemaniu takie doświadczenie powinno być obce życiu konsekrowanemu z racji wyłącznej przynależności do Boga.

Jan Paweł II w *Medytacji* z całą mocą sugeruje powszechne powołanie do odkrywania odwiecznej, zamierzonej przez Boga – a ukrytej w komplementarności – relacji o charakterze oblubieńczym w życiu każdego mężczyzny i każdej kobiety. Pomocą w zrozumieniu tego ideału jest komentarz teologiczny i biblijny autorów tej miary co Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger czy Karl Barth. Należy dodać, że polski papież wpisuje się w całość pełni w treści obecne we współczesnej myśli chrześcijańskiej.

⁵²⁷ E. Lorenz, *Nie każdej zakonnicy tak wolno*, dz. cyt., s. 95.

Ostatnim niejako akordem rozdziału jest zamknięcie całej problematyki analogicznie do otwarcia: historia przyjaźni Teresy z Ávili i Hieronima Gracjana, pierwszego prowincjała Reformowanego Karmelu. Podkreślamy: nie jest to analogia na zasadzie porównania wyżej wspomnianej więzi do tej, jaka łączyła ewangelicznych oblubieńców – Józefa i Maryję. Nie pozwalają na to ani uwarunkowania historyczne, ani kontekst. Ideał życia zakonnego w Hiszpanii XVI wieku, towarzyszący mu klimat społeczno-kulturowy oraz wizja antropologiczna nie pozostawiają możliwości formułowania współczesnych wniosków. Żądanie od Teresy z Ávili i Hieronima Gracjana czegoś podobnego traciłoby anachronizmem.

Natomiast celem konkluzji rozdziału drugiego jest po pierwsze: dostrzeżenie pewnych elementów istotnych łączących każde z tych doświadczeń (Józef i Najświętsza Dziewica Maryja jako paradygmat oraz Teresa z Ávili i Hieronim Gracjan jako realizacja).

Po drugie – naturalną konsekwencją tejże konkluzji jest przejście do rozważań rozdziału trzeciego, gdzie poszukiwać będziemy ostatecznych odpowiedzi na nurtujące pytanie: jaki jest ostateczny sens bytowania w komunii mężczyzny i kobiety.

ROZDZIAŁ III

Eschatologia

OSTATECZNE OBJAWIENIE PIĘKNA MĘŻCZYZNY I KOBIETY W CIAŁA ZMARTWYCHWSTANIU

Treścią trzeciego rozdziału pracy będzie próba dania odpowiedzi na pytanie o ostateczny sens piękna człowieczeństwa z perspektywy *Medytacji* Jana Pawła II. Piękno to, odcisnięte w komunijnej naturze mężczyzny i kobiety, przenika narrację papieża Polaka, jest „siłą napędową” papieskiej myśli i prowadzi Autora ku całkowitej afirmacji drugiego człowieka. Męskość i kobiecość są odczytywane w kategoriach daru, a nie – przeszkody w drodze ku wieczności.

Dlatego głównym tematem trzeciej części pracy będzie odkrycie, ale i uzasadnienie fascynującej prawdy o świecie przyszłym jako ostatecznie chcianym i miłowanym przez Boga. Obraz owego świata – zrealizowanego i dopełnionego w wielkiej wizji eschatologicznej Jana Pawła II – ukazany został w pierwszym rozdziale. Rozdział drugi pełni tu natomiast rolę swego rodzaju pomostu – intuicji zapisanej już w ziemskiej egzystencji człowieka. Nie dziwi więc, że pewne treści czy też sformułowania, które wydawały się jakby niedopełnione w poprzednich dwu rozdziałach, znajdą swoją konkluzję w rozdziale trzecim oraz ukażą kluczową rolę papieskiej *Medytacji*.

W tym miejscu pojawić się może częściowo usprawiedliwiona wątpliwość, dlaczego sięgamy po wymiar eschatologiczny. Przecież w tekście *Medytacji* znajdujemy niewiele odniesień do tajemnicy zmartwychwstania. Otóż Jan Paweł II objawienie piękna łączy z wydarzeniem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Ta intuicja prowadzi do odkrycia głównej osi, wokół której skoncentrowane jest nauczanie papieża o mężczyźnie i kobiecie, a zatem stanowi centralną tezę całej niniejszej pracy.

Ścisłe pokrewieństwo między *Medytacją* a treścią papieskich katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* oraz dokumentów pokrewnych (jak choćby adhortacji *Redemptoris custos* czy listu apostolskiego *Mulieris dignitatem*) wskazuje, że celem teologii ciała jest odsłonięcie

zdumiewającej prawdy: cielesny wymiar męskości i kobiecości w życiu przyszłym będzie stanowił główne tworzywo rzeczywistości nazywanej *communio sanctorum*. Ziemski, doczesny sens zawarty w znaczeniach określonych cielesnością obojga, wyrażony przez komunie małżeńską, nie jest sensem ostatecznym nauczania Jana Pawła II. Nazywanie ojca świętego papieżem rodziny to za mało. Powinniśmy poszukiwać tytułu adekwatnego do jego wielkiej wizji antropologicznej.

Stąd w pierwszej części rozdziału trzeciego przyjrzymy się bliżej – skądinąd genialnej – koncepcji o dwoistym charakterze, o kształcie bytowania, jaki będzie dany człowiekowi w eschatonie. Znalazł on swoją zapowiedź w stwórczym zamysle Boga.

Jakie elementy tego zamysłu przenosi papież na obraz „człowieka wiecznego”? W tych rozważaniach pomogą zagłębienie się w świat katechez *Mężczyzn i niewiast stworzył ich* oraz wnikliwa lektura tekstów innych autorów, których intuicje nie tyle dodadzą coś do myśli Jana Pawła II, co poszerzą horyzont.

W drugiej części rozdziału trzeciego całą uwagę poświęcimy wizji wyłaniającej się z podstawowych założeń papieskiej refleksji. Analiza treści Chrystusowych słów wypowiedzianych w konfrontacji z uczonymi w Piśmie (Mk 12, 20-27) będzie przedmiotem szczególnego zainteresowania. Sławne słowa Pana o tych, którzy – ponieważ stali się godni życia wiecznego – „nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,24-25), niejako wprost nakierowują na tematykę poruszaną w rozdziale drugim. Dlatego podejmiemy próbę opisu rzeczywistości eschatologicznej językiem Pieśni nad Pieśniami.

Wreszcie ze szczególną uwagą przyjrzymy się specyfice powołania do bezżenności w kontekście ostatniego, piątego punktu *Medytacji*. Powiązanie stanu dziewiczego z sensem cielesnej jedności mężczyzny i kobiety w życiu przyszłym ma ogromne znaczenie dla zrozumienia stwórczego zamysłu Boga, który dzieło stworzenia człowieka rozpoczęte w raju doprowadza do końca.

Chcemy z naciskiem zaznaczyć, że o ile *Katechezy* Jana Pawła II nawiązują w wielu miejscach do sakramentalnej więzi małżeńskiej, o tyle tekst *Medytacji* jest osobistym świadectwem polskiego papieża i powinien być interpretowany w kontekście więzi oblubieńczej, która przekracza relację ściśle małżeńską.

Niesie to ze sobą pewne konsekwencje, ponieważ rozdział trzeci odnosi się zarówno do przymierza małżonków, jak i mężczyzn i kobiet pozostających poza jego kręgiem. Zatem każdorazowe powołanie się na oblubieńczą komunie mężczyzny i kobiety wskazuje na perspektywę eschatologiczną, gdzie – zgodnie ze słowami Zbawiciela – „nie będą się już żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12, 25).

W ten sposób całościowo pojmowany sens piękna objawiającego się w relacji między mężczyzną a kobietą, a wyłaniającego się w pełni dzięki perspektywie eschatologicznej, znajdzie swój punkt kulminacyjny poza kontekstem małżeństwa i prokreacji, wewnątrz oblubieńczej *communio sanctorum*.

3.1. NOWE STWORZENIE, CZYLI KONIEC ODSYŁA DO POCZĄTKU

Zadaniem pierwszej części rozdziału trzeciego będzie wydobycie z tekstu *Medytacji* Jana Pawła II tych treści, wokół których zbudowana jest cała narracja dotycząca piękna. Piękno zamknięte w komunii mężczyzny i kobiety, jako temat główny, ma swoje źródło w tajemnicy zmartwychwstania ciał. W doskonałym komentarzu, który odnajdujemy w katechezach *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, papież nakreśla precyzyjną wizję i celowość egzystencji ludzkiej pary w eschatonie. Wizja ta oparta została na regule znanej już starożytnej tradycji chrześcijańskiej: finalny obraz stworzenia zawarty jest już u jego zarania – czyli koniec odsyła do początku.

Drugą część rozważań poświęcimy opisowi specyfiki istnienia mężczyzny i kobiety w życiu przyszłym. Wierność tradycji chrześcijańskiej (Augustyn, Tomasz z Akwinu) nie oznacza dla Autora *Medytacji* jakiegoś ograniczenia perspektywy. Wręcz przeciwnie: wychodzi on od pojęć obecnych w najwcześniejszej refleksji teologicznej i wkracza na teren dotychczas niezbadany. Jan Paweł II pyta o miejsce płci w eschatonie i udziela odpowiedzi wiarygodnej, chociaż trudnej: zjednoczenie mężczyzny i kobiety w życiu przyszłym, objawiające się w oblubieńczej komunii osób, uwarunkowane będzie kontemplacją Boga „twarzą w twarz” w życiu przyszłym. Struktura bytu ludzkiego zrodzona jest w Trójjedynym Bogu.

3.1.1. Obietnica nieśmiertelności

Jakże nie rozpocząć całej refleksji rozdziału trzeciego od znamiennych słów *Medytacji* Jana Pawła II: „Istotnie, trwa w ludzkości pragnienie i tęsknota za tym pięknem, jakim Bóg obdarzył człowieka stwarzając go mężczyzną i niewiastą”⁵²⁸. Ukryte, a nieujawniane często pragnienie, by przeżyć najzażywsze spotkanie z nią, z nim. I rodzące się zaraz pytanie, czy to współprzenikanie się mężczyzny i kobiety ma szansę pozostać trwałym. Uwarunkowania życia

⁵²⁸ *Meditatio*, 3.

doczesnego zdają się temu przeczyć. Śmierć kładzie się cieniem na całą ludzką egzystencję i powoduje, że człowiek popada w rezygnację lub szuka substytutów tej jedynej relacji.

Ale przecież pragnienie i tęsknota świadczą o trwaniu. Tak często słychać pośród ludzi ciężkie westchnienie, że najpiękniejsze momenty mamy już za sobą, że to, co było główną siłą napędową naszego życia, już nie wróci. Czyżby wobec tego piękno jedynej komunii osób pozostawało w sferze czystej iluzji?

Poranek Wielkanocny pozostaje jedyną odpowiedzią godną człowieka. Żadna inna filozofia, nadająca kształt ludzkiej egzystencji całym dziejom człowieka, nie jest w stanie udzielić odpowiedzi pełniejszej od tej: „Punktem szczytowym tych dziejów jest zmartwychwstanie Chrystusa, a zmartwychwstanie jest objawieniem najwyższego piękna”⁵²⁹. Myśl ta stanowić będzie oś, wokół której zbudowana zostanie cała narracja rozdziału trzeciego. Czyż bowiem temat piękna nie powinien ożywiać całej refleksji teologicznej? A jeżeli najwyższy wyraz tego piękna znajdujemy w eschatonie (rozumianym jako tajemnica zmartwychwstania ciała), to czy taka właśnie wizja spełnionego człowieczeństwa nie powinna stać się punktem wyjścia dojrzałej antropologii?

Podobne pytania stawia Hans Urs von Balthasar i w odpowiedzi pisze: „Eschatologia, niemal bardziej jeszcze niż jakikolwiek inny *locus theologicus*, jest jego treścią w całej różnorodności doktryny skupionej wokół prawdy *odkupienia*”. I stwierdza ponad wszelką wątpliwość: „To, jak zostanie wykazane, jest absolutnie centralne”⁵³⁰. Jeżeli przywołać słowa Jana Pawła II o *locus theologicus* jego refleksji rozwiniętej w katechezach *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* – a przypomnijmy: tym rdzeniem teologicznym jest cielesność mężczyzny i kobiety – to otrzymujemy wyraźne wskazanie na tajemnicę ciała uwielbionego. Przecież dla papieża punktem wyjścia refleksji nad ludzką naturą pozostaje opis stworzenia człowieka w Księdze Rodzaju⁵³¹. Dlatego tajemnicę eschatonu trzeba odczytywać w obliczu dzieła stworzenia. Pierwotne piękno świtu ludzkiej natury rzuca bowiem światło na ostateczny cel, ku któremu zdążają mężczyzna i kobieta⁵³².

⁵²⁹ *Meditatio*, 3.

⁵³⁰ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 283.

⁵³¹ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 34.

⁵³² „Powrót do początku, czyli do pierwotnego zamysłu Boga obecnego w dziele stworzenia. Taki zabieg zastosował sam Pan Jezus (...), ten sam «zabieg metodologiczny» zastosował Jan Paweł II, kiedy w słynnych katechezach środowych budował t.zw. teologię ciała”, w: A. Bartoszek, *Familiaris splendor, czyli piękno życia rodzinnego jako wyzwanie*, Symposium Piekarskie (20) 2011, Katowice/Piekary Śląskie, s. 12-20.

Jednak nie wystarczy powtórzyć biblijną analizę stworzenia Adama i Ewy, przytoczoną już w pierwszym rozdziale niniejszej pracy. Tym razem trzeba przyjąć inną logikę. Otóż, jeżeli celem jest pogłębienie tematyki niniejszego punktu, zawierającej się w pytaniu jak rozumieć pełnię człowieczeństwa w perspektywie eschatologicznej – to „należy przede wszystkim nie tyle oglądać się wstecz, ku jego pochodzeniu, jego byciu uformowanym z prochu ziemi, ile raczej patrzeć przed siebie, na jego cel, którym jest obraz i podobieństwo do Boga”⁵³³. Innymi słowy, należy dokonać pewnego rodzaju rekonstrukcji na podstawie przesłanki wynikającej z wnikliwej refleksji nad tajemnicą zmartwychwstania. Zamysł ten będzie mógł być zrealizowany dzięki odwołaniu się do niezwyklej intuicji Jana Pawła II zawartej we wspomnianych już *Katechezach*.

Papież uważa, że wgląd w tak niedostępne człowiekowi zagadnienie mogą dać tylko słowa Chrystusa zapisane u synoptyków, w których nasz Pan odpowiada saduceuszom na wyrażane przez nich wątpliwości co do zmartwychwstania ciał po śmierci (por. Mt 22,24-30, Mk 12,18-25, Łk 20, 27-36). Zwraca uwagę zaskakujący fakt: Autor *Medytacji* nie powołuje się na zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, co wydaje się bardziej logiczne. Jednak wbrew narzucającemu się schematowi, argumentacja taka pozbawiona zostałaby pewnego ważnego elementu: Pan rzuca światło na bytowanie po śmierci mężczyzny i kobiety związanych za życia węzłem małżeńskim. Pytanie zadane Jezusowi i udzielona przez Niego odpowiedź brzmią w interpretacji Ewangelisty Marka następująco:

«Otóż było siedmiu braci. Pierwszy wziął żonę i umierając, nie zostawił potomstwa. Drugi ją wziął i też umarł bez potomstwa, tak samo trzeci. I siedmiu ich nie zostawiło potomstwa. W końcu, po wszystkich umarła ta kobieta. Przy zmartwychwstaniu więc, gdy powstaną, którego z nich będzie żoną? Bo siedmiu miało ją za żonę». Odpowiedział im Jezus: «Czyż nie dlatego jesteście w błędzie, że nie rozumiecie Pisma ani mocy Bożej? Gdy bowiem powstaną z martwych, nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, ale będą jak aniołowie w niebie» [...]. «Jesteście w wielkim błędzie» (Mk 12, 20-25.27).

Jest to jeden z najważniejszych cytatów ewangelicznych (jeżeli nie najważniejszy obok cytatu z Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka) w nauczaniu papieża Polaka. Cała wykładnia eschatologicznej egzystencji mężczyzny i kobiety, zawarta w *Katechezach środowych*, bazuje na tych kilku zdaniach. „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę?” (Mt 19,4). Powyższe zdania tworzą wraz z cytowanymi już wcześniej słowami Pana jedną uzupełniającą się kompozycję. Zaś przytoczoną wyżej treść rozmowy Jezusa z saduceuszami

⁵³³ H. Urs von Balthasar, *Gli staty di vita del cristiano*, dz. cyt., s. 64.

Jan Paweł II nazwie zdumiewającym objawieniem⁵³⁴. Czas więc przyjrzeć się wnioskowi, jakie wynikają z tegoż objawienia.

Wpierw należy poczynić pewną uwagę, będącą jednocześnie aluzją pod adresem każdego współcześnie wierzącego chrześcijanina: prawda o wymiarze eschatologicznym ludzkiej egzystencji nie może być przedmiotem dociekań nauk ścisłych, przedstawianiem takich czy innych dowodów (jak na przykład częste naiwne powoływanie się na doświadczenie tak zwanej śmierci klinicznej). Rzeczywistość życia przyszłego jest przedmiotem wiary, ale zarazem – wiary ugruntowanej na słowach Jezusa Chrystusa.

Należy więc szukać odpowiedzi nie na podstawie czysto ludzkiego rozumienia, ale przez odwołanie się do słów Zbawiciela. Jan Paweł II wyraźnie to podkreśla, gdy zauważa, że Pan wytyka saduceuszom dwa błędy: metodologiczny (nie znają Pisma) i merytoryczny (nie znają mocy Bożej)⁵³⁵. Ta uwaga powinna zobowiązywać każdego współczesnego odbiorcę prawdy zapisanej w Ewangeliach. Słowo Boga zawiera wystarczająco dużo treści, by móc odkrywać tajemnice życia przyszłego, a Jego moc nie jest ograniczona naszą wyobraźnią. Czyż Stwórca świata nie powiedział przez archanioła Gabriela, że „dla Boga wszystko jest możliwe” (Łk 1,37) wbrew wszelkim ludzkim rachubom? Do uwagi tej dodajmy jeszcze jedną: interpretatorem Chrystusowych słów o mężczyźnie i kobiecie w życiu przyszłym jest Jego namiestnik, który w *Medytacji* daje wyraz głębi swojej refleksji.

Papież wysnuwa z ewangelicznego Objawienia podstawowy wniosek: przeświadczenie, że można poszukiwać odpowiedzi na pytanie o sposób istnienia oraz sens bycia mężczyzną i kobietą w świecie przyszłym. Jan Paweł II z całym przekonaniem stwierdza: „Objawienie to wnika niejako w samo serce rzeczywistości, której doświadczamy – a rzeczywistością tą jest przede wszystkim człowiek, jego ciało, ciało człowieka «historycznego»”⁵³⁶.

Jakaż intuicja! Eschaton jest już obecny w naszej historycznie doświadczanej cielesności. Nie ma miejsca na rozdzielenie, czy wręcz oderwanie pierwiastka cielesnego od duszy. Sugeruje się coś przeciwnego: cielesnie pojmowaną egzystencję papież stawia w centrum doświadczenia człowieczeństwa (jako jego „serce”). Wobec tego człowiek nie tylko przeczuwa jego początki, opisane w Księdze Rodzaju, lecz także sięga ku wieczności. Autor *Medytacji* wskazuje więc na „zasięg”, jaki mają słowa Chrystusa o zmartwychwstaniu mężczyzny i kobiety. Należy bowiem uzmysłwić sobie, że „to, czym ciało ludzkie jest w polu historycznego doświadczenia człowieka,

⁵³⁴ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 200.

⁵³⁵ Tamże, s. 202.

⁵³⁶ Tamże, s. 212.

nie odcina się hermetycznie od obu tamtych wymiarów jego egzystencji⁵³⁷. Wolno mężczyźnie i kobiecie koncentrować się na zrozumieniu siebie w tym, co dane jest im w życiu doczesnym, by „dokonać niejako teologicznej rekonstrukcji tego, czym mogło być doświadczenie ciała na gruncie objawionego «początku» człowieka – jak też tego, czym będzie ono w wymiarze «świata przyszłego»”⁵³⁸.

Dopiero tak pojęta ludzka natura, w której cielesność mężczyzny i kobiety odgrywa główną rolę, daje w rezultacie kompletny obraz człowieczeństwa oraz uzmysławia, w czym jesteśmy istotnie podobni do Stwórcy. Papież dowartościowuje doczesną egzystencję człowieka przez włączenie jej – jako wiarygodnego świadka rajskiego początku – w wizję ostatecznego przeznaczenia pierwszej pary ludzkiej. Te trzy wymiary „razem – są one konstytutywne dla teologii ciała”⁵³⁹. Iluż nieporozumień można by uniknąć, gdyby wielu badaczy papieskiego nauczania wzięło sobie do serca powyższe słowa!⁵⁴⁰

Nasuwa się wniosek, że nie wolno uronić niczego, co dane jest człowiekowi przeżywać w ziemskiej egzystencji, a co nie tylko ma znamiona początków, lecz także przede wszystkim przeznaczone jest do wieczności. Zamyśl Stwórcy został naruszony przez grzech człowieka, a więc nie ma powrotu do raju. Dzieło zbawienia, dokonane na krzyżu przez Chrystusa, nie przywraca już stanu sprzed grzechu pierworodnego, a Jego zmartwychwstanie wskazuje na inny wymiar ludzkiego bytowania.

Kolejne pytanie, z którym przyjdzie się zmierzyć, powinno brzmieć: w jaki sposób owa wieczność objawia się w doczesności, a precyzyjniej – jaka istotna treść kryje się za tajemnicą zmartwychwstania Pana. Trzeba powrócić w tym miejscu do tekstu *Medytacji*, do punktu trzeciego, zatytułowanego „Wrażliwość na piękno”. To właśnie tam znajdziemy interesującą nas odpowiedź. Jan Paweł II pisze, że piękno eschatonu „jest światłem, które prowadzi pośród mroków ludzkiej egzystencji [...] O tym wiedzą już wszyscy ludzie, każdy mężczyzna i kobieta, od czasów kiedy Chrystus zmartwychwstał”⁵⁴¹. Światło pośród mroków egzystencji wyraża się przez piękno. Tak więc tajemnicę zmartwychwstania Chrystusa jednoznacznie określa się mianem piękna

⁵³⁷ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 212-213.

⁵³⁸ Tamże, s. 213.

⁵³⁹ Tamże, s. 213.

⁵⁴⁰ Identyczne spostrzeżenie znaleźć można u D. Żukowskiej-Gardzińskiej: „Aby zrozumieć myślowy konstrukt Wojtyły, należy wyjaśnić, że u jego fundamentów leży przekonanie, że w aktualnej sytuacji swojego «bytowania w ciele» tj. w sytuacji po grzechu pierworodnym, człowiek doświadcza cierpienia, słabości, ograniczeń oraz chorób i śmierci. Mimo to, możliwe jest doświadczenie w jakimś aspekcie tego, co przeżywali pierwsi rodzice, a na pewno możliwe jest poznanie sensu własnego ciała, podmiotowości i własnej istoty”, w: *Traktat o stworzeniu jako teologiczny kompas w dokonywaniu wyborów i komunikacji międzypersonalnej*, Ateneum kapłańskie 184 (2025), z. 3 (697), s. 632-643.

⁵⁴¹ *Meditatio*, 3.

i bez wątpienia jest to piękno ostateczne. Ale – zgodnie z tytułem punktu trzeciego – wymagana jest tu pewna wrażliwość.

Można zapytać, o jakiej wrażliwości na piękno mówi Autor. W odpowiedzi, w tym samym punkcie trzecim, pada zdanie: „kobieta jawi się w oczach mężczyzny jako szczególna synteza piękna całego stworzenia, i on jawi się w sposób podobny w jej oczach”⁵⁴². Słowa te nie dotyczą jedynie rajskich początków, a tym bardziej przeżycia zwykłego zakochania czy przelotnego uczucia. Słowa te są prorocstwem życia przyszłego, ponieważ niemożliwe, by w życiu doczesnym mężczyzna i kobieta odnaleźli spełnienie swoich pragnień. O tej niezwyklej tęsknocie Jana Pawła II za pięknem wyrażonym w komunijnym wymiarze człowieka świadczą słowa Stanisława Grygiela.

We wspomnieniu o wielkim polskim papieżu pisze on, że „żył doświadczeniem piękna”, które prowadziło go ku przeżywaniu wartości prawdy i dobra. „To stąd, z metafizycznego doświadczenia piękna wypływa źródło poszukiwane przez Karola Wojtyłę”⁵⁴³. Jakże znamienne stwierdzenie przyjaciela Autora *Medytacji*: piękno w ujęciu metafizycznym jako życiowa inspiracja. W tej samej wypowiedzi znajdziemy jeszcze jedną ważną intuicję – wszelka rzeczywistość piękna musi być odniesiona do Transcendencji (w tekście oryginalnym pisane wielką literą). A więc z teologicznego punktu widzenia trzeba by powiedzieć: piękno w ujęciu eschatologicznym, wyrwane z pułapki immanencji. Zrozumiałe się staje, że taka postawa pozwoliła Janowi Pawłowi II zachować do końca cechującą go, nadzwyczajną młodość ducha⁵⁴⁴. Rzeczywiście, jeżeli odniesie się tę refleksję do tekstu *Medytacji*, nie da się ukryć, że treści w niej zawarte – zapisane przez ponad siedemdziesięcioletniego człowieka – tchną młodością. Dodajmy – młodością eschatonu.

Yves Simoens, cytujący Gottharda Bernheima, zauważy, że przeżycie związane z różnicą płci jest tylko zapowiedzią wszelkiego doświadczenia transcendencji, które „opisuje nierozzerwalną relację z rzeczywistością absolutnie nieosiągalną. Toteż można zrozumieć, dlaczego Biblia używa tak chętnie relacji między mężczyzną a kobietą jako metafory relacji między Bogiem a bytem ludzkim”⁵⁴⁵. Pragnienie zjednoczenia zakorzenione w dwojako ukształtowanym człowieczeństwie nie jest w stanie osiągnąć spełnienia w tym świecie! To zupełnie odwraca perspektywę i zmusza do postawienia pytania o prawdziwy sens istnienia różnicy płci w doczesności. Więcej nawet: okazuje się bowiem, że owego sensu trzeba poszukiwać

⁵⁴² *Meditatio*, 3.

⁵⁴³ S. Grygiel, *Un sentiero verso la verità dell'uomo*, *Anthropotes* XXI, nr 2 (2005), s. 181-184.

⁵⁴⁴ Por. tamże, s. 181-184.

⁵⁴⁵ Y. Simoens, *L'uomo e la donna*, dz. cyt., s. 33.

poza doczesnością ze wszystkimi jej ograniczeniami (starzenie się w czasie i śmierć ciała). Niebywale wprost brzmią słowa wyżej cytowane o nierozrwalnej relacji przeżycia płci z rzeczywistością nieosiągalną.

Z jednej strony w mężczyznę i kobietę wpisane jest pragnienie drugiego, kompletnie innego, nieosiągalnego na żadnym poziomie, a przecież koniecznego, by egzystować. To jakby w załączku zapowiedź nieskończoności, która wykracza poza najbardziej nawet pozytywnie pojmowaną doczesność.

Z drugiej strony, odkrycie owego transcendentnego wymiaru więzi między mężczyzną a kobietą w perspektywie życia przyszłego zdaje się być jedynym, prawdziwym światłem dla tej relacji. Fabrice Hadjadj zwięźle to ujmuje: „Światłem, które ukazuje sens i cel obcowania płciowego, jest ludzkie podświadome pragnienie zmartwychwstania”⁵⁴⁶, a nie jedynie jakaś romantyczna miłość czy nawet zrodzenie potomstwa.

Dlatego punkt piąty *Medytacji*, w którym papież tak bardzo zaskakuje i z nieporównaną odwagą daje wyraz swojemu osobistemu przekonaniu, musi być odczytany w kontekście poprzedzającej go głębokiej analizy piękna – piękna objawionego ostatecznie w człowieczeństwie Chrystusa Zmartwychwstałego, a sięgającego swoimi korzeniami eschatonu każdego mężczyzny i każdej kobiety⁵⁴⁷. Zostaje w ten sposób zarysowany horyzont o kluczowym znaczeniu dla naszych rozważań. Będzie odąd nazywany horyzontem eschatologicznym. W dalszej części pracy postaramy się wykazać, że jest sercem *Medytacji*, a w konsekwencji – także centralnym punktem myśli Jana Pawła II, spajającym w całość pozostałe treści teologii ciała. Nieprzypadkowo to właśnie w niniejszym rozdziale – zatytułowanym „Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania” – padają słowa podkreślające, co jest istotą katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*⁵⁴⁸.

Powtórzmy to jeszcze raz z mocą: głęboka refleksja papieża dotycząca więzi między mężczyzną a kobietą nie jest jedynie poradnikiem dla małżonków albo materiałem na kurs przedmałżeński dla duszpasterzy! *Medytacja* wskazuje, że owa oblubieńcza relacja jest wyzwaniem dla każdego człowieka „bez względu na stan i powołanie życiowe”⁵⁴⁹ i powinna być odczytywana w perspektywie eschatologicznej. Oto jedna z podstawowych tez niniejszej pracy.

Aby przeprowadzić poprawną argumentację na poparcie powyższej tezy, należy sięgnąć do tekstu katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Autor, komentujący polemikę Chrystusa z saduceuszami, dotyczącą zmartwychwstania umarłych (przycoczony wcześniej fragment

⁵⁴⁶ F. Hadjadj, *Kobieta i mężczyzna*, dz. cyt., s. 328.

⁵⁴⁷ Por. *Meditatio*, 3.

⁵⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 212-213.

⁵⁴⁹ *Meditatio*, 5.

Ewangelii Marka 12, 20-25.27), wyprowadza z treści odpowiedzi udzielonej przez Jezusa dwa istotne wnioski. Po pierwsze: mimo że małżeństwo w wymiarze ziemskim dobiegnie swego kresu, nie oznacza to kresu istnienia człowieka jako mężczyzny i kobiety w eschatonie. Po drugie: aluzja Jezusa do bytowania człowieka na podobieństwo aniołów nie oznacza stwierdzenia o przemianie ludzkiej natury w anielską.

3.1.2. Zmartwychwstanie płci

Już Augustyn zmagał się z pytaniem o to, czy zmartwychwstaniemy jako mężczyzna i kobieta, czy też w jakiejś innej, przeobrózionej formie. Robert Skrzypczak we wstępie do najnowszego wydania *Katechez* Jana Pawła II zaznacza, że Doktor Łaski nigdy do końca nie uwolnił się od wpływów manichejskich w swoich poglądach na ludzką seksualność, podobnie zresztą, jak niektórzy inni Ojcowie Kościoła (choćby Hieronim)⁵⁵⁰. To zaskakujące, ale po swoim nawróceniu Augustyn uważał, że stan człowieka po zmartwychwstaniu dotyczy przede wszystkim życia duchowego i przyznawał tylko jako ewentualność, że ludzkie ciało w eschatonie będzie miało jedynie pewne cechy ciała widzialnego. W tym sensie zostanie ono poddane chwalebnej przemianie⁵⁵¹. W dziele *De fide et Symbolo*, w punkcie 10,24 biskup Hippony pisze wprost o „transformacji anielskiej” i uważa, że nie będzie to cielesność w znaczeniu znanym z życia doczesnego (ciało i krew).

Jednym słowem opowiada się za specyficznie pojmowaną cielesnością duchową w wieczności zbawionych. Wyraźnie w jego poglądach zaznacza się wpływ filozofii platońskiej⁵⁵². Trzeba przyznać, że wraz z upływem czasu jego teologia ulega istotnej przemianie. Już w *De civitate Dei* odpiera błędne argumenty platoników, jakoby człowiek jedynie duchowo miał mieć udział w życiu przyszłym. Używa przy tym celnego argumentu: przecież w raju, przed grzechem pierworodnym, pierwsi rodzice posiadali cielesność wziętą z ziemi, a mimo to byli przeznaczeni, by właśnie w tejże cielesności cieszyć się życiem wiecznym. I pyta: dlaczego błogosławieni nie mieliby w wieczności cieszyć się tym samym ciałem, w którym żyli i cierpieli na tym świecie, ale przemienionym tak, że nie dosięgnie ich już żadne nieszczęście⁵⁵³.

⁵⁵⁰ Por. R. Skrzypczak, *Wstęp*, w: Św. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Wydawnictwo AA, Kraków 2020, s. 11.

⁵⁵¹ Aurelius Augustinus, *De fide et Symbolo*, PL, 10,23.

⁵⁵² Por. Allan D. Fitzgerald, *Agostino dizionario enciclopedico*, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova Editrice, Roma 2007, s. 1201.

⁵⁵³ „et talia sanctos in resurrectione habituros ea ipsa, in quibus hic laboraverunt, corpora, ut nec eorum carni aliquid corruptionis vel difficultatis nec eorum beatitudini aliquid doloris et infelicitatis possit accidere?”, w: Aurelius Augustinus, *De civitate Dei opera omnia contra paganos libri XXII*, PL, 13,19.

Augustyn długo zastanawiał się nad rodzajem relacji, jaka w wieczności charakteryzować będzie ciało w jego stosunku do duszy. W późniejszym okresie jego życia można zauważyć, że transformacji uległy także i jego poglądy. Ciało duchowe rozumie już nie po platońsku, ale w sensie niezniszczalności, na podobieństwo niezniszczalnej duszy⁵⁵⁴ oraz jako doskonałe poddanie ciała duchowi⁵⁵⁵. Wreszcie problematyczny fragment z Listu do Koryntian o tym, że „ciało i krew nie odziedziczą królestwa Bożego” (1 Kor 15,50), interpretuje nie w kategoriach odrzucenia ciała, ale jako uwolnienie cielesności od zepsucia spowodowanego przez grzech, ciężącego na naturze ludzkiej w doczesności⁵⁵⁶.

Na koniec w *Sermones* pisze, że ciało, mające doskonale partycypować w życiu Boga, będzie miało nadzwyczajną łatwość poruszania się i niezwykłą lekkość⁵⁵⁷, a w swojej strukturze będzie tak przeniknięte duchem, że dusza będzie poznawać najskrytsze tajemnice życia wiecznego przez ciało⁵⁵⁸. Nasuwa się pewien szczególny wniosek: Augustyn wciąż postrzega cielesność na sposób intelektualny, rozumowy. Nie wspomina natomiast o roli płci, o jej miejscu w rzeczywistości zmartwychwstania.

Nie powinno nas dziwić takie „niedopatrzenie”, ponieważ oczekiwanie od chrześcijańskiego myśliciela przełomu IV/V wieku wprowadzenia tematyki dotyczącej płci do eschatologii byłoby anachronizmem. Hans Urs von Balthasar zauważa jednak, że we współczesnej myśli teologicznej zabrakło poważnego studium inspirowanego się odkryciami takich Ojców Kościoła jak Augustyn czy Tomasz z Akwinu. „To tak szerokie pole [patrystyczna koncepcja eschatologii] pozostało odłogiem, bowiem gdyby było mądrze uprawiane, mogłoby się okazać jednym z najpłodniejszych w historii teologii”⁵⁵⁹. Wydaje się, że wraz z teologią ciała nastąpiła pewna zmiana.

Otóż Jan Paweł II, opisujący relację mężczyzny i kobiety, opartą przecież na znaczeniu płci, wkracza na trudny teren teologicznej debaty, prowadzonej od początków chrześcijaństwa. W debacie tej – w zależności od tradycji filozoficznej, z jakiej wyrastali poszczególni teolodzy – ze zmiennym szczęściem traktowana była ludzka cielesność. Wspomniany już Augustyn, jako jeden z pierwszych odważył się poruszyć problematykę konsekwencji wynikających ze zmartwychwstania ciała. Ostatecznie więc wypada zapytać o wizję człowieczeństwa zrodzoną pod wpływem refleksji wielkich chrześcijańskich myślicieli, która w późniejszym okresie

⁵⁵⁴ Por. Aurelius Augustinus, *ench.*, PL, 23,91, *civ.* 20,21.

⁵⁵⁵ Por. tamże, *civ.*, 20,21.

⁵⁵⁶ Por. tamże, *retr.* 1,17; 2,3.

⁵⁵⁷ Por. tamże, 242,8,11; 277,12.

⁵⁵⁸ Por. tamże, 243,5.

⁵⁵⁹ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 297. Por. także przypis 69 ze s. 297.

zaważyła na świadomości chrześcijan. Bardzo dobrym przykładem jest tu niezwykle inspirujące porównanie myśli Orygenesusa i Ireneusza z Lyonu autorstwa Antonio Orbe:

Przepaść dzieli [Orygenesusa] od Ireneusza. Przepaść terminologiczna: *factus* (Orygenes), *plasmatus* (Ireneusz). Aleksandryczyk stosuje go do intelektu (*noûs*), podczas gdy Ireneusz odnosi go do *ciała*. Tajemnice Obrazu i Podobieństwa, które dla Orygenesusa skupiają się wokół czystej *racjonalności*, według Ireneusza ciążą w kierunku *ciała* albo *plazmy człowieczej*. Pokorne błoto zostało uformowane według formy Syna, Obrazu Boga, i według formy Ducha, Podobieństwa do Boga⁵⁶⁰.

Różnica w pojmowaniu istoty natury cielesnej człowieka jest uderzająca. Już od początku dziejów myśli chrześcijańskiej daje się zauważyć pewne rozdzielenie – jakby biblijna wizja stworzenia Adama była zbyt związana z materią⁵⁶¹.

Papież w *Medytacji* odnosi się do podobnie brzmiących zarzutów i dobitnie stwierdza, że nie wolno zatrzymać się na naturalistycznym odczytaniu stron Księgi Rodzaju, ponieważ w tej wielkiej wizji „nie dominuje biologia”⁵⁶². Natomiast punktem kulminacyjnym, na którym skupia się dzieło stworzenia człowieka, jest piękno – jak wyraźnie daje do zrozumienia Jan Paweł II, gdy pisze: „Zmartwychwstanie Chrystusa daje początek odrodzeniu tego piękna, które człowiek utracił przez grzech”⁵⁶³. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że piękno objawione w tajemnicy Zmartwychwstania jest tożsame z pięknem człowieka historii. Dlatego bój o rozumienie tajemnicy zmartwychwstania – czym ono jest dla człowieka, jakie niesie konsekwencje – przekłada się na pojmowanie ludzkiej natury danej w doczesności. Objawienie Zmartwychwstania „wnika niejako w samo serce rzeczywistości, której doświadczamy – a rzeczywistością tą jest przede wszystkim człowiek, jego ciało, ciało człowieka «historycznego»”⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ „Un abisso separa [Origene] da Ireneo. L’abisso di un verbo: *factus* (Origene), *plasmatus* (Ireneo). L’Alessandrino applica all’intelletto (*noûs*) quanto Ireneo attribuisce al *corpo*. I misteri dell’Immagine e della Somiglianza, concernenti per Origene il *razionale* puro, gravitano secondo Ireneo attorno alla *carne* o plasma *umano*. L’umile fango fu plasmato conforme al Figlio, Immagine di Dio, e conforme allo Spirito, Somiglianza di Dio”, w: A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, 2 vol., Piemme-Pontificia Università Gregoriana, Casale Monferrato-Roma 1995, I, s. 291-292, 293, 295.

⁵⁶¹ Dobrze ujmuje to J. Kupczak: „Jan Paweł II w anty-kartezjańskim nachyleniu swojej analizy powraca do biblijnego przekonania, że człowiek nie tyle posiada ciało, ile jest ciałem w takim samym stopniu, w jakim jest duszą”, w: *Ludzkie ciało – widzialny znak tego, co niewidzialne*, Filozofia chrześcijańska, t. 5 (2008), s. 55-64.

⁵⁶² *Meditatio*, 3.

⁵⁶³ Tamże, 3.

⁵⁶⁴ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 212.

W jednym prostym zdaniu, przytoczonym wyżej z *Medytacji*, o zmartwychwstaniu Chrystusa jako źródle odnowionej natury ludzkiej ukrywa się niezwykła głębia. Papież wskazuje na trzy ważne prawdy i sprowadza je do wspólnego mianownika, aby opisać tajemnicę człowieka w kategoriach eschatologicznych.

Elementarne prawdy, o których mowa wyżej, to najpierw teza, że pełni człowieczeństwa należy szukać w perspektywie ludzkiej egzystencji po zmartwychwstaniu ciała. Po wtóre: celem zmartwychwstania jest odrodzenie piękna integralnej natury ludzkiej. Wreszcie – od tak pojmowanej natury człowieka należy oddzielić wszystko to, co naznaczone zostało grzechem. Grzech bowiem nie może być włączony w prawdę o człowieczeństwie takim, jakim chciał go Stwórca.

Dokładnie takiemu pogładowi daje wyraz Jan Paweł II w *Katechezach*: „prawda o zmartwychwstaniu posiada kluczowe znaczenie dla ukształtowania całej teologicznej antropologii tak dalece, że można ją nawet po prostu rozumieć jako «antropologię zmartwychwstania»”⁵⁶⁵. To jeszcze jedna intuicja świadcząca o tym, że w samym centrum refleksji papieża znajduje się tajemnica eschatonu. Stamtąd płynie światło i tylko w jego promieniach można właściwie odczytać ostateczny sens i piękno relacji między mężczyzną a kobietą. Tego sensu nie znajdziemy w doczesności. Rzeczywistość tego przemijającego świata może co najwyżej podpowiadać, uczyć poszukiwania piękna mężczyzny i kobiety w ich wzajemnych odniesieniach na drodze powołania do małżeństwa bądź – do życia dla Królestwa Niebieskiego. Ale powołania te, przeżywane w doczesności, nie udzielają pełnej odpowiedzi na pytanie, ku jakiemu celowi ostatecznemu zostali wezwani mężczyzna i kobieta. Dopiero refleksja nad eschatologicznym wymiarem człowieczeństwa staje się kluczem do całościowej wizji teologii ciała przedstawionej w *Katechezach*.

Jan Paweł II nie może być nazywany tylko „papieżem rodziny” czy duszpasterzem małżeństw! Z całą mocą należy skonstatować: jak Maksym Wyznawca przez swoją doktrynę chrystologiczną stał się w swoich czasach prekursorem humanizmu chrześcijańskiego⁵⁶⁶, tak Jana Pawła II należy nazwać prekursorem eschatologicznego humanizmu chrześcijańskiego. Owo papieskie *novum* znajduje swój wyraz właśnie w teologii ciała – ciała wyrażającego męską i kobiecą naturę człowieka, ale zorientowaną na światło płynące z eschatonu.

Świadomie przywołujemy ponownie postać Maksyma Wyznawcy. Czesław Bartnik przekonuje, że refleksja tego wielkiego Ojca Kościoła na temat człowieczeństwa Logosu była szczytowym osiągnięciem chrystologii hellenistycznej i przygotowała nadejście nowożytnej

⁵⁶⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 207.

⁵⁶⁶ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, dz. cyt., s. 802.

antropologii indywidualistycznej⁵⁶⁷. Jeżeli przyjąć twierdzenie polskiego teologa, to bez Maksyma Wyznawcy trudno by było mówić o chrześcijańskiej antropologii, rozwiniętej w średniowieczu, a dopracowanej przez Tomasza z Akwinu. Hans Urs von Balthasar nazywa tego greckiego Doktora Kościoła współfundatorem łacińskiej tradycji średniowiecza⁵⁶⁸. Warto przytoczyć w tym miejscu wypowiedź Livia Meliny, że to właśnie Ojcowie Kościoła są najlepszymi przewodnikami „metody teologicznej, która syntetyzuje wymagania płynące z wiary i świata kultury, ponieważ żyli w systematycznym zjednoczeniu doktryny i życia duchowego”⁵⁶⁹. Nie mamy więc do czynienia z czystą teorią czy z systemem filozoficzno-teologicznym, ale z doświadczeniem źródłowym, można by nawet powiedzieć: ze swoistą medytacją żyjącego Słowa – Logosu.

Aby przyjąć właściwą perspektywę wobec tajemnicy zmartwychwstania ciała, trzeba na powrót odwołać się do „metodologii Wcielenia” jednego z najwybitniejszych przedstawicieli starożytności chrześcijańskiej. W niezwykle fragmentarycznym dziele *Ambigua* Maksym Wyznawca daje wyraz dojrzałemu pogładowi, oderwanemu od czysto platońskiej wizji człowieczeństwa deprecjonującej cielesność rozumianą jednostronnie – jako źródło upadku. Gdy pisze o naturze ludzkiej Chrystusa, pyta: skoro Pan przyjmuje ciało upadłego Adama, czy jest możliwe, by nasza grzeszna natura zachowała w sobie jakiś aspekt egzystencji pierwszego Adama, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga w niewinności. Pytanie o tyle ważne, że Maksym Wyznawca usiłuje ocalić godność człowieka bez zwracania uwagi na jego kondycję moralną – nie uzależnia wartości osoby ludzkiej od jakichkolwiek innych kryteriów, poza kryterium chrystologicznym. Geniusz greckiego Ojca Kościoła polega na uniknięciu pułapki, której nie ustrzegł się wiele wieków później chociażby Marcin Luter. Jeżeli bowiem grzech całkowicie zniszczyłby obraz Boga w człowieku, a tym samym i naturę ludzką, to spowodowałoby to katastrofalne reperkusje w postrzeganiu człowieczeństwa, nie wyłączając jego cielesności danej w doczesnym doświadczeniu. W luteranśkim *solus Christus* kryje się niebezpieczny błąd⁵⁷⁰. Chrystus nie mógłby przyjąć tak pojętej ludzkiej natury jako „swojej”, ponieważ nic z niej nie zasługiwałoby na uzdrowienie, a w konsekwencji przestałaby się ona w ogóle liczyć. Zamiast chrześcijańskiego humanizmu uzyskalibyśmy jego karykaturę: jak bowiem cenić w sobie to, co w oczach Boga straciło jakąkolwiek wartość. Pozostałoby jedynie oczekiwanie na drugie stworzenie, niemające zasadniczo nic wspólnego z pierwszym. Dlatego odpowiedź, jakiej udzielił

⁵⁶⁷ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, dz. cyt., s. 802.

⁵⁶⁸ Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 30.

⁵⁶⁹ L. Melina, *Prospettive di ricerca e di insegnamento del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia*, *Anthropotes* XXI, nr 2 (2005), s. 247-270.

⁵⁷⁰ Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, dz. cyt., s. 513-514.

Maksym Wyznawca, trafia w sedno problemu. Píše on o dwu aspektach natury ludzkiej przyjętej przez Chrystusa:

Jednocząc obydwie w sposób doskonały przez siebie samego,... swoją wielką potęgą usunął skutecznie słabości obydwu: z tej drugiej, pozbawionej honoru, uczynił zbawczynię i odnowicielkę pierwszej, najszlachetniejszej; ale to dzięki pierwszej sprawił, że stała się ona dla drugiej usprawiedliwieniem i protektorką⁵⁷¹.

Innymi słowy Pan przyjął na siebie grzeszną naturę ludzką, która w Nim, i dzięki Niemu, zajaśniała swym pierwotnym – powiedzielibyśmy: rajskim – blaskiem. Przy spojrzeniu z tej perspektywy cielesność (na równi z duszą!) nie jest odrzucona jako zbędna czy całkowicie poddana zniszczalności.

Niemal identycznej intuicji da wyraz Jan Paweł II: „ów człowiek historyczny korzeniami tkwi niejako w swojej objawionej, teologicznej prehistorii – i stąd w każdym punkcie swej grzesznej historyczności tłumaczy się (co do duszy i ciała) odniesieniem do pierwotnej niewinności”. Papież doskonale ujmuje istotę problemu, a jednocześnie stwierdza: „jeżeli ten grzech w każdym historycznym człowieku oznacza stan łaski utraconej, to tym samym wywołuje odniesienie do tej łaski, która była właśnie łaską pierwotnej niewinności”⁵⁷².

Poszukiwanie uzasadnienia „teologii piękna” z perspektywy doczesnej kondycji człowieka jeszcze dla Augustyna wydaje się trudne do zaakceptowania – z powodu słabości cielesnej natury podlegającej zmysłom, a więc narażonej na skażenie fałszem. „Jednak z punktu widzenia chrześcijańsko-inkarnacyjnego i (by tak rzec) rezurekcyjnego, myśli tej brakuje koniecznego dopełnienia”⁵⁷³.

Dopełnienie takie znajdujemy natomiast u Maksyma Wyznawcy, gdzie właśnie owo piękno odbite w człowieczeństwie takim, z jakim się spotykamy w tym świecie, staje się wręcz szansą dla odnowienia całej ludzkiej rzeczywistości. Bogoczłowiecza natura Jezusa Chrystusa to adekwatna odpowiedź, wprowadzająca doskonałą równowagę w doświadczenie człowieczeństwa takim, jakim powinno ono być przeżywane w doczesności. Przy czym cytowany grecki Ojciec Kościoła, gdy mówi o słabości ciała grzesznego, nie podkreśla – w duchu neoplatonickiego idealizmu – jego

⁵⁷¹ Maximus Confessor, *Amb.* 91,1317 A-C, za: H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 178.

⁵⁷² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 17-18.

⁵⁷³ „Na płaszczyźnie metafizycznej zasadnicza nieufność wobec zmysłów wyraża się w sposób najbardziej brzemienny w skutki, w deprecjacji części średniej i pośredniczącej natury ludzkiej i ziemskiej, czyli duszy pomiędzy ciałem i duchem, wyobraźni pomiędzy zmysłami cielesnymi i rozumem. To właśnie siedziba estetyki, w której ma miejsce tworzenie świata obrazów, jest przez Augustyna wielokrotnie posądzana o kłamstwo i fałsz, o pustkę i tworzenie pozorów”, w: H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2/1 *Modele teologiczne*, cz. 2, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2007, s. 119.

bezużyteczności (przynajmniej w doczesności), ale wskazuje na przeobóstwienie całego człowieka: w równym stopniu duszy i ciała⁵⁷⁴. W ten sposób cielesność ludzkiej natury nie tylko nie jest odrzucona, ale odnajduje swoje miejsce w doskonałej harmonii z duszą, na równych prawach.

Nic dziwnego zatem, że tak pozytywny obraz natury ludzkiej, zakorzeniony u samych źródeł, to znaczy w tajemnicy Wcielenia, musiał wreszcie wydać owoce, do których odniesie się później Jan Paweł II. Nie obawia się on powołać na wielką tradycję teologii średniowiecznej. Pisze: „Tomasz z Akwinu w swojej metafizycznej (a równocześnie teologicznej) antropologii opuścił koncepcję filozoficzną Platona na temat stosunku duszy do ciała, a przybliżył się do koncepcji Arystotelesa”. I wyjaśnia: „Zmartwychwstanie bowiem przynajmniej pośrednio świadczy o tym, że ciało nie jest w całokształcie złożonego bytu ludzkiego doraźnie tylko i czasowo dołączone do duszy”⁵⁷⁵. Przełomem było więc całościowe ujęcie człowieczeństwa w teologii średniowiecznej, w którym cielesność i dusza zyskały równorzędną rolę. Zaowocowało to zaskakującym wnioskiem, jaki Tomasz z Akwinu wyciągnął z refleksji nad zmartwychwstaniem. Otóż na pytanie zadane w *Summie* – czy ciała zmartwychwstałych do życia wiecznego będą jednostkowo identyczne z ciałami ziemskimi, znanymi z doczesnej egzystencji – odpowiedział twierdząco⁵⁷⁶. Co więcej, gdy rozważał o ciele zmartwychwstałym i jego budowie, na rodzące się wątpliwości – czemu miałyby służyć w rzeczywistości eschatonu narządy rozrodcze, jeżeli tam „nie będą się żenić ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25) – napisał, że każdy z tych specyficznych członków ciała „nie tylko służy do wykonywania czynności przyczyny działającej, ale także ujawniania jej mocy”⁵⁷⁷.

Ta utrzymana w klasycznym stylu odpowiedź Doktora Anielskiego wsparta jest jeszcze bardziej wnikliwą analizą. Autor w dalszym ciągu rozważań uzupełnia swoje poglądy w podobnym duchu i powołuje się na pierwotny zamysł stwórczy: „taką bowiem naturę Bóg stworzył i taką też przywróci”⁵⁷⁸, bez żadnych braków. I wreszcie, by nie pozostawić jakichkolwiek wątpliwości, dopowiada: „A chociaż będzie różność płci, nie będzie jednak wstydu ze wzajemnego patrzenia na siebie, jako że nie będzie pożądlivosti prącej ku nieczystym uczynom, co powoduje wstyd”⁵⁷⁹. Ostatnie zdanie artykułu trzeciego w kwestii o numerze 81 *Supplementum* to elegancka konkluzja: „A jak już powiedziano, w niebie płęć nie będzie komukolwiek przynosić ujmy”⁵⁸⁰.

⁵⁷⁴ Por. C. Moreschini, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 119.

⁵⁷⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 207-208.

⁵⁷⁶ Por. *S. Th. Supplem.* III, q. 75, art. 2, ad 3.

⁵⁷⁷ *S. Th. Supplem.* III, q. 80, art. 1, ad 1.

⁵⁷⁸ *S. Th. Supplem.* III, q. 81, art. 1, ad.1.

⁵⁷⁹ *S. Th. Supplem.* III, q. 81, art. 3, ad. 2.

⁵⁸⁰ *S. Th. Supplem.* III, q. 81, art. 3, ad. 2, odp. 3.

Jeżeli – z jednej strony – zaskakuje precyzja opisu rzeczywistości ciała zmartwychwstałego, to – z drugiej strony – z jaką wyrazistością wybrzmiewa tu afirmacja ludzkiej, doczesnej egzystencji! Zrozumiałe się staje, dlaczego Jan Paweł II powołuje się w *Katechezach* na Tomasza z Akwinu. Korzysta z bogatej myśli Autora *Summy*, ale jednocześnie przekracza ją w pewnym istotnym aspekcie. Dochodzimy do najistotniejszej części papieskiej refleksji.

3.1.3. Przewrót kopernikański

Myśl średniowieczna, mimo że bazowała na wielkich podwalinach starożytnej refleksji filozoficznej i teologicznej, nie była zdolna wyjść poza horyzont naznaczony nieufnością wobec świata stworzonego. Niewątpliwie swój wpływ zaznaczył wszechobecny wówczas duch manicheizmu. Romano Guardini zauważa, że doskonale poukładany świat cywilizacji średniowiecza z jego radykalnym teocentryzmem, z człowiekiem w postawie nieustannej adoracji „innego świata” stanął w obliczu ryzyka zamknięcia się w sobie, popadnięcia w pewnego rodzaju błędne koło. „Wielki i pobożny kształt egzystencji w średniowieczu mógł narodzić się tylko wtedy, gdy wzrok oddalał się od rzeczywistości stworzonych, a serce utrzymywane było w bezpiecznym dystansie od możliwości, które dawał świat”, dlatego „człowiek wierzący nie pojmował siebie samego i świata w sposób autonomiczny: adorował Boga i był posłuszny władzy, którą Bóg ustanowił na świecie”⁵⁸¹. Tak pojmowana przedkrytyczna wizja człowieczeństwa i świata musiałaby ostatecznie doprowadzić do groźnej w skutkach mitologizacji rzeczywistości. W oczach człowieka tamtej epoki świat nie przedstawiał się tym, czym istotnie jest, a wiara nie była w stanie stać się podstawą egzystencji we współczesnym znaczeniu⁵⁸².

Nic dziwnego zatem, że i cielesność ludzkiej natury, jak również świat stworzony, nie mogły być postrzegane jako wartości same w sobie. W tym kontekście zwrotu w kierunku człowieka – tak charakterystycznego dla nowożytności – nie wolno z pewnością postrzegać jedynie w kategoriach negatywnych. Także refleksja Jana Pawła II – wraz z oryginalnym podejściem do ludzkiej natury ufundowanym na teologii ciała – jest swoistym przewrotem. Rysują się w związku z tym pewne istotne wątki papieskiego nauczania.

Otóż przezwyciężenie ciążącej od wieków nieufności względem cielesno-duchowego wymiaru ludzkiej natury, naznaczonej płciowością, pozwoliło papieżowi na sformułowanie dwóch ważnych postulatów, zasygnalizowanych pod koniec poprzedniego punktu. Zamknijmy

⁵⁸¹ R. Guardini, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, a cura di M. Borghesi, trad. it. di C. Brentari, Morcelliana, Brescia 2009, s. 231.

⁵⁸² Por. tamże, s. 231.

w ten sposób rozpoczętą refleksję, popartą autorytetem wybranych Ojców Kościoła, by pokazać, że stwierdzenia Jana Pawła II nie są zawieszane w teologicznej próżni.

Przypomnijmy pierwsze założenie: mimo że małżeństwo w wymiarze ziemskim dobiegnie swego kresu, nie oznacza to kresu istnienia człowieka jako mężczyzny i kobiety w eschatonie. To prawda, że u samych rajskich początków mężczyzna i kobieta zostali powołani do płodności. „Małżeństwo i prokreacja nie stanowią natomiast eschatologicznej przyszłości człowieka. W zmartwychwstaniu tracą one niejako swą rację bytu”⁵⁸³.

W refleksję papieża doskonale wpisują się słowa, które znajdujemy u Karla Bartha. W swojej analizie powołania do małżeństwa w perspektywie Nowego Testamentu zauważa on, że sam Chrystus niejako „relatywizuje” absolutny status małżeństwa starotestamentowego, oczywiście nie w znaczeniu przekreślenia jego fundamentalnego znaczenia dla istnienia rodzaju ludzkiego. Szwajcarski teolog stwierdza jednak, że cała doczesna rzeczywistość – w tym także sens małżeństwa – uległa radykalnej zmianie dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa. Przy tym powołuje się na ten sam fragment Ewangelii, na którym opiera swoją refleksję Jan Paweł II. Aż niewiarygodne, jak podobne nauczaniu papieskiemu jest stwierdzenie zawarte w wypowiedzi Karla Bartha: „W Mk 12,25 nie powiedział on [Chrystus] – jak przyjęło się często interpretować – że w zmartwychwstaniu z umarłych ludzie nie będą już mężczyzną i kobietą; natomiast powiedział jednoznacznie, że wtedy *nie będzie więcej* kwestii brania męża lub żony”⁵⁸⁴.

Zasługuje na szczególną uwagę fragment o błędnym odczytywaniu słów Pana. Identyczna intuicja charakteryzująca refleksję Karla Bartha i Jana Pawła II w tym punkcie daje do myślenia. Czyż nie można zinterpretować błędnego poglądu uczonych w Piśmie w kwestii braku bytowania jako mężczyzna i kobieta w przyszłym świecie w kontekście manichejskiej pokusy odrzucenia cielesności naznaczonej płcią? Jakby – z jednej strony – za tajemnicą zmartwychwstałego ciała kryła się jakaś nieokreślona idea człowieka. A z drugiej strony, jakby określenie „mężczyzna i kobieta” mogło być sprowadzone i ograniczone jedynie do „mąż i żona”, a więc zamknięte w rzeczywistości tego świata, bez żadnego punktu stycznego z eschatonem. Nie trzeba wielkiej wyobraźni, by zauważyć, jakiemu zubożeniu, wręcz okaleczeniu, podlega taka wizja człowieczeństwa, i jak rzutuje na postrzeganie natury człowieka w doczesności. Niedaleko stąd do wszelkiego rodzaju ideologii zarażonych genderyzmem⁵⁸⁵.

Przy powrocie do lektury tekstu Jana Pawła II nasuwa się jeszcze jedna myśl: jeżeli powołanie się na stan małżeński, właściwy dla tego świata, jest jak najbardziej słuszne w kontekście opisu

⁵⁸³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 205.

⁵⁸⁴ K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 61.

⁵⁸⁵ Por. N. Petrovich, *Trinità e nuzialità*, *Anthropotes* XXVIII, nr 1 (2012), s. 239-278.

ewangelicznego (por. Mk 12,25), to dość dziwnie może brzmieć wzmianka o prokreacji, tym bardziej, że Jezus wprost o niej nie wspomina. Pojawia się ona nieprzypadkowo. Sam termin „prokreacja” zdaje się sugerować ponowną kreację, na wzór Stwórcy. Celem tej kreacji, powtarzającej się dzięki pierwszej parze ludzkiej, było zaludnianie ziemi (por. Rdz 1,28). W rzeczywistości eschatonu potrzeba taka wygaśnie. Tak jakby Autor *Katechez* chciał wskazać na coś istotnego: mianowicie, że proces przekazywania życia w rzeczywistości rajskiej miał być czymś innym od tego właściwego rzeczywistości eschatonu. Jakby należało skojarzyć go raczej ze stwarzaniem niż ze zradzaniem. Nie jest to tylko spór o słowa. Czyżby rodzenie zarezerwowane było dla świata przyszłego? A jeżeli tak, to o jakim zradzaniu mówi papież?

W *Medytacji* Jan Paweł II daje wyraz swojemu pokrewieństwu z genialną intuicją platońską dotyczącą zradzania w pięknie⁵⁸⁶. Chociaż bowiem człowiek poszukuje go

zamiast odnajdywać piękno, traci je, stwarza tylko jego namiastki. Tymi namiastkami piękna człowiek wypełnia swoją cywilizację, która jednak nie jest cywilizacją piękną, ponieważ nie jest zrodzona z tej odwiecznej miłości, z której Bóg powołał do bytu człowieka i uczynił go pięknym, tak jak pięknym uczynił komunię osób: mężczyzny i kobiety⁵⁸⁷.

Między tworzącym człowiekiem a rodzącym Bogiem zaznacza się diametralna różnica: ludzkość tworzy (kreuje) imitację piękna, Stwórca natomiast, kochając, zradza piękno ukryte w komunii mężczyzny i kobiety. Owa komunia jest istotą piękną wszelkiego stworzenia. Wypada jednak już teraz zapytać, czy nie jest ona jednocześnie owocem procesu zradzania. Odpowiedź na tak postawione pytanie będzie przedmiotem rozważań w dalszej części rozdziału trzeciego.

W ramach konkluzji wynikającej z pierwszego założenia należy stwierdzić, że Autor *Katechez* nie ma żadnych wątpliwości co do stanu, jaki przeznaczony jest człowiekowi w eschatonie. Słowa Chrystusa: „nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25) mówią o tym, „że owe odzyskane i zarazem odnowione w zmartwychwstaniu ciała ludzkie zachowają swoją właściwość męską lub kobiecą”, a więc człowiek pozostanie tym, kim stał się u początków, i jakim zna siebie w doczesności, ale „równocześnie sam sens co do bycia mężczyzną lub kobietą zostanie w tym «przyszłym świecie» ukonstytuowany i uświadomiony inaczej, aniżeli to było «od początku»”⁵⁸⁸.

Może niepokoić użyty w tekście termin „inaczej”. Dlatego, aby wyjaśnić intencje Autora, należy przekonać się, jak rozumie Jan Paweł II aluzję Jezusa do bytowania człowieka

⁵⁸⁶ Por. Platon, *Uczta XXV E*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 108.

⁵⁸⁷ *Meditatio*, 4.

⁵⁸⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 206.

na podobieństwo aniołów. Przechodzimy w ten sposób do drugiego założenia, jeszcze bardziej szczegółowego.

Gdy papież odnosi się do słów Chrystusa o innym sposobie bytowania w eschatonie na podobieństwo aniołów, absolutnie odrzuca wszelkie wizje bezcielesnej egzystencji zbawionego człowieka. Nie ma mowy o takim sensie uduchowienia ciała, w którym zostałoby ono niejako pochłonięte w życiu wiecznym przez ducha. Czyżby człowiek miał stać się aniołem? Absolutnie nie! „Kontekst wskazuje wyraźnie na to, że zachowa on w tym «przyszłym świecie» swoją własną ludzką naturę duchowo-cielesną. Gdyby miało być inaczej, nie byłoby sensu mówić o zmartwychwstaniu”⁵⁸⁹.

Słowo kluczowe brzmi: „zachowa on”. Człowiek nie będzie niczego ani pozbawiony, ani tym bardziej nie dojdzie do jakiejś przemiany natury ludzkiej w anielską, czy choćby tylko w podobną do anielskiej. Realność cielesności będzie wręcz jeszcze większa, aniżeli człowiek poznał ją w doczesnym życiu! „Należy wnosić, że w zmartwychwstaniu podobieństwo stanie się jeszcze większe: nie poprzez jakieś odcieleśnienie człowieka, ale poprzez inny rodzaj – można by też powiedzieć: inny stopień – uduchowienia jego cielesnej natury”⁵⁹⁰.

Trzeba więc mówić o pewnego rodzaju „docieleśnieniu” człowieka, a nie o jego anielskim „odcieleśnieniu”. W takim kontekście ostatecznym zwieńczeniem papieskiej refleksji jest doprecyzowanie, w jakim stosunku wzajemnie do siebie pozostaną dusza i ciało. W urzekający w swej prostocie sposób Jan Paweł II dopowiada, że w człowieku powołanym do eschatonu będzie mieć miejsce niezwykle „przeniknięcie energii ciała siłami ducha”⁵⁹¹. Stan ten będzie nie tylko inny od znanego z doczesności co do stopnia, ale i co do – powiedzielibyśmy – jakości. Nie oznacza to jednak, jak zaznacza powtórnie papież, „jakiegoś «odcieleśnienia» ciała, ani też w konsekwencji jakiegoś «odczłowieczenia» człowieka”⁵⁹². Nie będą to swego rodzaju rządy duszy nad ciałem. Bytowanie w przyszłym świecie nie będzie miało nic z niewolniczego poddania cielesności duchowi. Zapanuje doskonała harmonia obydwu sfer – z zachowaniem szlachetnego pierwszeństwa duszy – objawiająca się „z doskonałą spontannością”⁵⁹³. Hans Urs von Balthasar słusznie zauważa, że tak pojęta teologia eschatonu „ciąży ku spekulacji o orientacji jednoznacznie antyplatońskiej i antyspirytualistycznej, w kierunku rehabilitacji ciała i materii, ku inkarnacji ducha oraz jego zmysłowego charakteru”⁵⁹⁴.

⁵⁸⁹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 207.

⁵⁹⁰ Tamże, s. 207.

⁵⁹¹ Tamże, s. 208.

⁵⁹² Tamże, s. 209.

⁵⁹³ Tamże, s. 209.

⁵⁹⁴ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 298-299.

Wobec takiej wizji nowego wymiaru nabiera właściwe odczytanie znaczenia płci. Niezwykle w tym kontekście brzmi owa „spontaniczność”. Kojarzy się w pierwszym odruchu raczej z zagrożeniem czy pokusami ze strony złożonej, cielesnej natury. Jan Paweł II natomiast wprowadza w temat eschatonu płciowość jako źródło człowieczego piękna. Jakże inaczej bowiem odnieść się do słów zapisanych w *Medytacji*, że w Odkupieniu wszystko staje się nowe (por. Ap. 21,5) przez tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa? I kiedy pada stwierdzenie o wszelkiej rzeczywistości, to papież ma na myśli przede wszystkim kontekst jedności dwojga. „Człowiek zostaje na nowo obdarowany swoją męskością, swoją kobiecością, zdolnością bycia dla drugiego, zdolnością wzajemnego bytowania w komunii”⁵⁹⁵. Zauważmy jeszcze raz tę niezwykłą intuicję: spontaniczność płci w jej oddziaływaniu będzie wyrażała piękno. Można mieć tylko jakieś odległe wyobrażenie tego stanu dzięki doświadczanemu w doczesności stanowi pierwszego zakochania. Jednak stan zakochania trwa niezwykle krótko, i mimo że wielu go doświadcza, warunkiem jego trwania jest dojrzałe przeżywana cnota czystości⁵⁹⁶.

Oczywiście – nie jesteśmy jeszcze uczestnikami zmartwychwstania i nie można w związku z tym popadać w pułapkę idealizmu. Niemniej jednak myśl papieża o odnowionym przez Chrystusa stworzeniu daje podstawy do zupełnie innego przeżywania ludzkiej płciowości – rzeczywistości nazbyt często spychanej na margines i ze wstydem pomijanej. Nawet współcześni autorzy, powołujący się na teologię ciała, zatrzymują się na progu, któremu na imię płęć. Wydaje się, że panuje w tym temacie dziwne niedopowiedzenie⁵⁹⁷. Dlatego trzeba za Janem Pawłem II powtórzyć: „W tej perspektywie zupełnie nowego znaczenia nabierają słowa: «Bóg mi ciebie dał»”⁵⁹⁸. Perspektywą tą jest pełna, duchowo-cielesna egzystencja jako mężczyzna i kobieta w życiu wiecznym.

⁵⁹⁵ *Meditatio*, 4.

⁵⁹⁶ Zobacz: studium cnoty czystości jako *sophrosyne* w: J. Noriega, *Enigmi del piacere*, dz. cyt., s. 224-225.

⁵⁹⁷ Por. na przykład ostrożne wypowiedzi o stanie dziewiczym jako zapowiedzi świata przyszłego, gdzie m.in. „nie ma już potrzeby ludzkiej mediacji: istnieć będzie zjednoczenie z Bogiem w ciele duchowym i zjednoczenie z innymi przez uczestnictwo w tym samym darze”, w J. Noriega, *Enigmi del piacere*, dz. cyt., s. 266-267. Można zapytać, co oznacza dla Autora, że „nie ma już potrzeby ludzkiej mediacji”?

⁵⁹⁸ *Meditatio*, 4.

3.1.4. Boska płodność

Jak można mówić o płodności Boga, skoro od rajskiego początku zostało postanowione, że to „człowiek ma opuszczać swego ojca i matkę i łączyć się z żoną, stawać się z nią «jednym ciałem», dając początek nowemu życiu (por. Rdz 2,24)”⁵⁹⁹? Czyż sama treść *Medytacji* nie daje podstaw do wiązania kwestii płodności jedynie z kontekstem więzi małżeńskiej? Stwierdzenie o płodności Boga może budzić wątpliwości. Zwykle nie używa się tego rodzaju terminologii w stosunku do Boga Stwórcy. Stąd niezwykle oryginalna intuicja Hansa Ursa von Balthasara: wzmianka o płodnej miłości pierwszej pary ludzkiej, odzwierciedlającej coś z archetypu, według którego została stworzona – archetypem tym jest tajemnica płodności Trójcy Świętej.

Pochodzi [ów archetyp] już z płodności fizycznej Adama, którą Bóg sprawił w trakcie jego snu i wraz ze zrodzeniem Ewy z jedynego żyjącego ciała Adama stała się [płodność] bezpośrednim fizycznym obrazem pochodzenia wiecznego, współistotnego Syna z substancji Ojca⁶⁰⁰.

W ten sposób Adam jest wyniesiony do nieskończonej godności dzięki temu, że niemal dosłownie uczestniczy w tajemnicy udzielania się Ojca Synowi – udzielania mającego charakter rodzenia. Gdy pozbawiony zostaje żebra, upodabnia się do Ojca Niebieskiego, który zradzając Syna, w jakimś sensie „wyzbywa się” na Jego rzecz swojej odwiecznej boskości⁶⁰¹.

W punkcie czwartym *Medytacji* czytamy, że w Tajemnicy Paschalnej Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego „człowiek zostaje na nowo obdarowany swoją męskością, swoją kobiecością, zdolnością bycia dla drugiego, zdolnością wzajemnego bytowania w komunii”. Jan Paweł II pisze jakby analogicznie o samoddaniu się Syna Bożego człowiekowi (tak jak Ojciec oddaje się Synowi), aby ten ostatni odkrył – już na nowo – prawdziwy sens swojej męskości i kobiecości. Czym jest istotnie owo oddanie się mężczyzny kobiecie w komunii (i wzajemnie–kobiety mężczyźnie) odsłoni się jednak dopiero w pełni w eschatonie. Papież wyraźnie odnosi ten nowy sposób bytowania do Tajemnicy Paschalnej, a więc ostatecznie do perspektywy zmartwychwstania, które jest aktem wieńczącym dzieło Chrystusa na ziemi.

Toteż pada zdanie decydujące dla naszych rozważań: „Bóg daje człowieka człowiekowi w nowy sposób przez Chrystusa, w którym pełna wartość człowieka, ta którą miał od początku, jaką miał w tajemnicy stworzenia, na nowo się objawia i na nowo się urzeczywistnia”⁶⁰². Nie ma tu mowy o znanym z doczesności wymiarze istnienia, ale jest mocno podkreślony ów nowy

⁵⁹⁹ *Meditatio*, 3.

⁶⁰⁰ H. Urs von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, dz. cyt., s. 198.

⁶⁰¹ Por. tamże, s. 199.

⁶⁰² *Meditatio*, 4.

wymiar bytowania mężczyzny i kobiety w komunijnej relacji. Jeżeli uzupełni się powyższą refleksję zdaniem z punktu czwartego wspomnianej wyżej *Medytacji*, zapowiadającym apokaliptyczny kontekst całej wypowiedzi: „w Odkupieniu wszystko staje się nowe (Ap 21,5)”⁶⁰³, to owa „nowość” nabierze osobliwego znaczenia. Przecież ziemską egzystencją człowieka nie może zrealizować owej nowości w pełni, co najwyżej może być jej zapowiedzią. Natomiast, zgodnie ze słowami papieża, odkąd Jezus umarł i zmartwychwstał, nie ma już prostego powrotu do rajskiej kondycji człowieka. Jak wobec powyższego ową „nowość” rozumieć?

W katechezach *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* znaleźć można stwierdzenie zaskakująco zbieżne ze słowami *Medytacji*. Jan Paweł II wspomina o uczestnikach zmartwychwstania, którzy „nie będą się żenić ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25), jednak zaznacza, że słowa Ewangelisty „świadczą nie tylko o zamknięciu ziemskiej historii związanej z małżeństwem i prokreacją, ale zdają się także wskazywać na odsłonięcie nowego sensu ciała”⁶⁰⁴. Podobne zdanie padło już w poprzednim punkcie rozdziału trzeciego. Niezwykle interesujący jest natomiast kontekst tejże wypowiedzi, ponieważ zaraz w następnym zdaniu Autor *Medytacji* zadaje pytanie: „Czyż można by mówić w tym wypadku o odkryciu na miarę biblijnej eschatologii oblubieńczego sensu ciała jako nade wszystko «dziewiczego» sensu bycia co do ciała mężczyzną i kobietą?”⁶⁰⁵. Papież zdaje się przez to pytanie retoryczne wiązać ten „na nowo” odkryty sens cielesnej jedności mężczyzny i kobiety w rzeczywistości eschatonu ze stanem dziewiczym. Jak wobec tego rozumieć ów przedziwny stan dziewiczy w perspektywie cielesnego wymiaru oblubieńczego? Czyż przykazanie nadane przez Stwórcę pierwszym oblubieńcom w raju nie mówi o płodności i rozmnażaniu się?

W tym miejscu Jan Paweł II dokonuje ważnego zwrotu, bowiem – aby znaleźć klucz do właściwej interpretacji tajemnicy oblubieńczej komunii mężczyzny i kobiety w eschatonie – „wypada głębiej wnikać w to, czym ma być uszczęśliwiający ogląd Istoty Bożej, widzenie Boga «twarzą w twarz» w życiu przyszłym”⁶⁰⁶.

By głębiej wnikać w tajemnicę wzmiankowanej wyżej wizji Istoty Bożej w eschatonie, należy powrócić najpierw do opisu stworzenia człowieka jako „obrazu i podobieństwa” Boga (Rdz 1,26). Owo bowiem „podobieństwo i obraz” doprowadzi nas ku zrozumieniu, w jaki sposób papież interpretuje oblubieńczy sens ciała w życiu przyszłym.

⁶⁰³ *Meditatio*, 4.

⁶⁰⁴ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 210.

⁶⁰⁵ Tamże, s. 210.

⁶⁰⁶ Tamże, s. 210.

Hans Urs von Balthasar zwraca uwagę na biblijne określenie o obrazie i podobieństwie do Boga, którego nie można rozumieć na zasadzie odzwierciedlenia oryginału do tego stopnia, że zlanie się w jedno stworzenia ze Stwórcą miałoby być najdoskonalszą realizacją tego podobieństwa. Wręcz przeciwnie – „«obraz i podobieństwo» oznaczają natomiast podkreślenie dystansu do tego stopnia, że przez ich uwidocznienie ujawni się w jeszcze większym stopniu także odrębność i jedyność oryginału”⁶⁰⁷.

Różnica między człowiekiem a Bogiem, między statusem człowieczeństwa stworzonego z nicości a odwiecznym istnieniem Stwórcy, wprowadza tak radykalną dychotomię między nimi, że paradoksalnie umożliwia to relację. Relacja bowiem może powstać jedynie między tymi, którzy są głęboko inni, różni (odniesienie do komplementarności zostało omówione już w rozdziale pierwszym). Jak pisze szwajcarski teolog: jeżeli lustro odbijające oryginał zbliżyłoby się do swego przedmiotu aż do zetknięcia się z nim, nastąpiłoby zlanie w jedno i zlikwidowanie relacji. „I jeżeli dwoje kochających się chciałoby posiadać siebie nawzajem aż do momentu zlania się z drugim, miłość – jeżeli byłoby to możliwe – uległaby unicestwieniu”⁶⁰⁸.

Wniosek, jaki rodzi się z powyższych rozważań, brzmi następująco: jakiegokolwiek z istniejących stworzeń odzwierciedla obraz Stwórcy tylko wtedy, jeśli kocha. Jednakże stworzenie samo w sobie nie jest miłością, ponieważ jedynie „Bóg jest miłością”, ale jest naturą powołaną w tym celu, by stać się całkowicie instrumentem miłości w świecie⁶⁰⁹. Wszelkie dary natury, duchowe i cielesne, od budowy fizycznej poczynawszy, a na strukturze duchowej człowieka skończywszy, służą temu jednemu objawieniu, jednemu celowi. Dlatego też, jeżeli chce się zrozumieć istotę ludzkiej natury, „należy nie tyle oglądać się wstecz, ku jej pochodzeniu, stworzeniu z prochu ziemi, co raczej patrzeć w przód, ku przeznaczeniu, by być obrazem i podobieństwem Boga”⁶¹⁰. Zauważmy: nie mówimy tu o tym, by negować założenie, iż „koniec odsyła do początku”, ale by nie zatrzymywać się tylko na empirycznej, doczesnej wiedzy o człowieku. Interesujące nas pytanie nie tyle brzmi „jak”, co – „dlaczego”. Nie wystarczy poznać konstrukcję człowieczeństwa, trzeba raczej zgłębić ukryty sens tej konstrukcji – zrozumieć, do jakiej większej rzeczywistości odsyła. Człowiek przecież nie stanowi tylko części tego świata, ale przynależy jednocześnie do świata określonego przez transcendentalia⁶¹¹.

Z tak pojmowanym sensem stworzonej ludzkiej natury doskonale korespondują słowa Jana Pawła II: „wypada się kierować taką skalą doświadczenia prawdy i miłości, jaka znajduje się poza

⁶⁰⁷ H. Urs von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, dz. cyt., s. 62.

⁶⁰⁸ Tamże, s. 62.

⁶⁰⁹ Por. tamże, s. 64.

⁶¹⁰ Tamże, s. 64.

⁶¹¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Teologika. T. 1, Prawda świata*, dz. cyt., s. 18-20.

granicami poznawczych i duchowych możliwości człowieka w doczesności, a która stanie się jego udziałem w «świecie przyszłym»⁶¹². Należy odejść od rozumienia czysto naturalistycznego – to znaczy: znamionującego znany człowiekowi świat – jeżeli ma zostać odkryty głębszy, wręcz inny sens dziewiczej, oblubieńczej miłości, jej „nowość”.

Widzenie Boga „twarzą w twarz” w pełni odsłoni tenże sens. W następstwie tego eschatologicznego oglądania Boga przez powstałego z martwych człowieka „zrodzi się w nim miłość o takiej głębi i sile koncentracji na Bogu samym, że ogarnie bez reszty całą jego duchowo-cielesną podmiotowość”. Niezwykle brzmią słowa o dotąd nieznanym człowiekowi wymiarze koncentracji miłości na Bogu czy też – w Bogu.

Czy nie zachodzi tu obawa przed niejako rozplynięciem się w Bogu całej ludzkiej rzeczywistości? Wszystko, co stworzone jako dobre od początku, paradoksalnie zatracą swoją wartość, jeżeli zanurzone zostanie w panteistycznej wizji Boga utożsamionego z naturą. Niestety, w popularnej literaturze z dziedziny teologii duchowości napotkać można – obok niewątpliwie znajdujących się tam cennych treści – coraz częściej tego rodzaju propozycje poszukiwania Boga⁶¹³.

Tymczasem papież Franciszek wyraźnie wskazuje, że światło wiary nie koncentruje się na jakimś wewnętrznym przeżywaniu prawdy, ale prawda „jaką przed nami odsłania wiara, jest prawdą skupioną na spotkaniu z Chrystusem, na kontemplacji Jego życia, na dostrzeganiu Jego obecności. W [...] wierze, która widzi! – wobec Zmartwychwstałego widzianego w ciele”⁶¹⁴. Zwróćmy uwagę na rolę zmysłów w przyjęciu objawiającego się Boga: mowa tu o Chrystusie Zmartwychwstałym, wokół którego ogniskuje się piękno wszelkiego stworzenia. Refleksja Autora encykliki o wierze spotyka się tu z cytowanym już fragmentem *Medytacji*: „Zmartwychwstanie Chrystusa daje początek odrodzeniu tego piękna, które człowiek utracił przez grzech”⁶¹⁵. Temat piękna, zapoczątkowanego w ciele, wyłania się jakby niepostrzeżenie jako motyw przewodni myśli Jana Pawła II.

Dlatego intuicja polskiego papieża na temat widzenia Boga „twarzą w twarz” odgrywa tu zasadniczą rolę, bowiem doświadczenie ostatecznego spotkania z Bogiem odsłoni człowiekowi

⁶¹² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 210.

⁶¹³ „Nasze centralne przesłanie znów się powtarza: *Bóg kocha rzeczy, stając się nimi*. Wyrazem naszej miłości do Boga jest naśladowanie tego wzoru”, w: R. Rohr, *Uniwersalny Chrystus*, tłum. W. Drażek, WAM, Kraków 2024, s. 134. Por. także jeszcze jedno niepokojące stwierdzenie z tej samej publikacji: „Ludzkość potrzebuje teraz Jezusa historycznego, związanego z codziennym życiem, fizycznego i konkretnego, tak jak my. Jezusa, którego życie może zbawiać jeszcze bardziej niż Jego śmierć”, tamże, s. 127.

⁶¹⁴ Franciszek, *Lumen Fidei*, 30, Wydawnictwo M, Kraków 2013.

⁶¹⁵ *Meditatio*, 3.

„w sposób żywy i doświadczalny owo «udzielanie się» Boga całemu stworzeniu»⁶¹⁶. Z naszego punktu widzenia niezwyklej wagi nabiera wzmianka o „udzielaniu się” Stwórcy stworzeniu. W *Medytacji* jest mowa o komunii Boga ze stworzonym światem, która przez człowieka ma promieniować na całe stworzenie, „tak, ażeby to stworzenie stawało się «kosmosem», komunią człowieka ze wszystkim, co stworzone»⁶¹⁷. Doświadczenie to nie będzie więc mieć żadną miarą charakteru „wchłonięcia” stworzenia! Wręcz przeciwnie, człowiek, jako kwintesencja kosmosu, ukaże sobą, jak najdoskonalej ma być rozumiany i interpretowany wymiar komunijny Boga. Bóg chrześcijański rozdaje siebie, albo – lepiej powiedzieć – zradza.

Hans Urs von Balthasar w swoim wspomnianym już komentarzu do teologii Maksyma Wyznawcy *Liturgia kosmiczna* opatruje jeden z podrozdziałów tytułem: *Ukryta płodność*. Treść skoncentrowana jest na niezwykle trudnym zagadnieniu wewnętrznego życia Trójjedynego Boga. Termin *płodność* (włoskie tłumaczenie używa terminu *fecondità*) wykazuje podobieństwo z papieskim określeniem *udzielanie się*. To skojarzenie nie jest zawieszane w próżni. Szwajcarski teolog w niemal identycznym duchu interpretuje grecką myśl patrystyczną wyrażoną przez Maksyma Wyznawcę. Znowu sięgamy do nauczania tego wielkiego teologa, by rzucić światło na mocno skondensowaną treść nauczania Jana Pawła II.

Autor *Medytacji* stwierdza, że widzenie Boga nie oznacza tylko poznawania tajemnicy Stwórcy, ale „stanie się ona (jeśli tak można to wyrazić) treścią eschatologicznego doświadczenia i «kształtem» całej ludzkiej egzystencji w wymiarach «świata przyszłego»”. Przy czym będzie owa egzystencja „doświadczana w samej swojej uszczęśliwiającej rzeczywistości”⁶¹⁸. Uwagę przykuwa przede wszystkim określenie: *kształt egzystencji*, upostaciowanej w czystej szczęśliwości. Ostateczne pragnienie człowieka, by stan szczęścia nie tylko był niejako produktem widzenia Boga, lecz także by był trwale doświadczany, by znalazł się w centrum jego doświadczenia, wydaje się być kwintesencją myśli papieskiej. Nie wolno tracić z oczu właśnie *kształtu* ludzkiej egzystencji w eschatonie. Źródłem uszczęśliwiającego doświadczenia będzie doskonałe zjednoczenie, komunია z Bogiem, która „będzie się żywić na gruncie widzenia «twarzą w twarz» oglądem tej najdoskonalszej, bo czysto Boskiej komunii, jaką jest trynitarna komunია Osób w jedności samego Bóstwa»⁶¹⁹. To niezwykle zwięzłe sformułowanie domaga się głębszej analizy.

Zauważmy, że papież koncentruje się nie tyle na *poznawaniu*, ile na *przeżywaniu* Boga. Świadczy o tym nacisk położony na rzeczywistość komunii z Trójjedynym Bogiem. Ogląd tej

⁶¹⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 210.

⁶¹⁷ *Meditatio*, 2.

⁶¹⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 210.

⁶¹⁹ Tamże, s. 210.

komunii nie może być zrozumiany omyłkowo jako kategoria filozoficzna czy czysto wydedukowana. Takie poznawanie Boga kojarzyłoby się bardziej z intelektualną spekulacją, charakterystyczną raczej dla tradycji teologii Zachodu.

Hans Urs von Balthasar, nawiązujący do Maksyma Wyznawcy, zwraca uwagę, że poznawać tajemnicę Boga może tylko kochający, ponieważ Bóg jedynie kochającemu udziela łaski stania się tym, kim jest on sam z natury. Dlatego aby Bóg mógł być w pełni poznany w swojej naturze, musi jednocześnie pozostać w pełni Niepoznawalnym. Potwierdza się w ten sposób formuła, tak droga greckiemu myślicielowi, dotycząca ekstatycznego poznawania Boga⁶²⁰.

Owo greckie *ekstasis* wydaje się być dalekim echem pojęcia *szczęściodajny*. Obydwa terminy charakteryzują bowiem, na czym ma polegać owo oglądanie „twarzą w twarz” Boga. Maksym Wyznawca daje do zrozumienia, że teologia zachodnia – skoncentrowana na poznawaniu tajemnicy istoty Boga w oparciu o ideę „skopiowania” (stworzenie na obraz i podobieństwo Boga) jako sposobie bytowania istot stworzonych – wychodzi poza właściwie pojętą ekonomię, którą należy rozumieć bardziej jako manifestowanie się Boga niż analizę, kim jest On w swej istocie. Bóg siebie samego objawia, a nie podlega ludzkim schematom myślowym⁶²¹. Oczywiście taka interpretacja nie wyklucza rozumowego zgłębiania tajemnicy Boga w Trójcy, ale nadaje jej kierunek inny niż w refleksji Zachodu.

To kluczowe *ekstasis* uświadamia, że Bóg pozostaje zawsze większym misterium, i to misterium niewypowiedziane płodnym – jak to wyraża Hans Urs von Balthasar, powołując się na greckiego Ojca Kościoła⁶²². Jediną możliwą drogą do zagłębienia się w tajemnicę owej ukrytej płodności w Bogu jest mistyka. Zresztą na polu teologii spekulatywnej trudno posługiwać się tego rodzaju terminologią. Maksym Wyznawca kiedy komentuje myśl Grzegorza z Nazjanzu, w następujący sposób przybliża misterium Trójcy Świętej:

Także Grzegorz, ogarnięty boskim natchnieniem, mówi: «Monada, od początku poruszająca się ku diadzie, spełnia się w triadzie» [...], a mówiąc jaśniej: [Bóg] nie poddaje się podziałowi i naucza intelekt – na ile jest on zdolny zbliżyć się do tej tajemnicy – o [triadzie] relatywnie do rozumienia monady, tak aby nie wkraść się podział do pierwszej przyczyny. Później jednak towarzyszy mu aż do pojęcia także boskiej i niedającej się wyrazić płodności tej pierwszej przyczyny oraz komunikuje mu tajemniczo i sekretnie, że nie sposób pomyśleć, by to najwyższe Dobro mogło pozostać bez płodzenia *Logosu* i *Sophii*, a więc Potęgi uświęcającej. Są w Nim równobytowymi, istniejącymi hipostazami, aby nigdy nie

⁶²⁰ Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 86.

⁶²¹ Por. tamże, s. 86-87.

⁶²² Tamże, s. 88.

suponować, jakoby Bóg był złożony z nich niemal jakby byli przypadłościami, ale by nieustannie wyznawać wiarę, że zawsze pozostają oni w stosunku pochodzenia. Mówi się więc, że Bóg porusza się w takiej mierze, w jakiej jest przyczyną poszukiwania sposobu, w jaki pochodzi⁶²³.

Ta, prawdopodobnie jedna z najtreściwszych i zarazem niezwykle rozbudowanych definicji Trójjedynego Boga, jaką spotykamy w chrześcijańskiej tradycji, rzuca światło na znaczenie prostej – jak się wielu wydaje – prawdy dogmatycznej, zaczerpniętej z Credo Nicejsko-Konstantynopolińskiego: zrodzony, a nie stworzony.

Hans Urs von Balthasar zauważa, że u zarania Maksymowej refleksji leży właśnie pojęcie *Logos zrodzony*, a w konsekwencji – tajemnica wcielenia Syna Bożego, rodzącego się w ludzkiej naturze i w ten sposób dającego wyraz pochodzeniu swojej natury Boskiej – jako Zrodzonej. Dlatego właściwie pojęta ekonomia zbawienia bierze swój początek od objawienia się Trójjedynego Boga, który kocha we wcielonym Synu, zdradzając Go. Bóg uczestniczy w tajemnicy wcielenia przez swoje „upodobanie” w Synu. Oznacza to, że człowieczeństwo Syna jest miłe Ojcu, natomiast Osoba Ducha Świętego przenika całkowicie Chrystusa, a uobecnia się przez współpracę z Synem w dziele przyjęcia ludzkiego ciała⁶²⁴. Jan Paweł II pisze o szczególnej komunii łączącej Osobę Ducha Świętego z Chrystusem. „Komunia ta ma swoje *ostateczne źródło w Ojcu* [...]. Duch Święty *naprzód* został posłany *jako dar dla Syna*, który stał się człowiekiem”⁶²⁵.

Cała tajemnica musi jednak wciąż pozostać ukryta. Gdy mówi się o płodności Boga, wciąż trzeba mieć przed oczyma *magis dissimilitudine*. „W Chrystusie objawia się trójjedyna miłość, która jednak, jako miłość Boga ponadsubstancjalnego, jest nieosiągalna naszej myśli, chyba że w dialektyce Areopagity”⁶²⁶, to znaczy jako poznanie przez *ekstasis* tego, który pozostaje nieodmiennie Niepoznawalnym.

Warto, jakby na marginesie naszych rozważań, ponownie zauważyć, jak drogi Maksymowi Wyznawcy jest wymiar *humanum* w tajemnicy Boga objawiającego się w Synu i Duchu Świętym. Koncentracja na tymże wymiarze pokazuje, z jaką pasją ten najbardziej rzymski z greckich Ojców Kościoła traktował sprawę człowieka. Nie można nie dostrzec podobnej pasji w refleksji Jana Pawła II. To niewątpliwie cecha charakteryzująca obydwu Autorów, jak to staramy się od początku unaocznić. Nieprzypadkowo właśnie Hans Urs von Balthasar umiał docenić i wydobyć z zapomnienia myśl tego wielkiego Ojca Kościoła, który wywarł decydujący wpływ na pełne

⁶²³ Maximus Confessor, *Ambigua* 91,1260D, za: C. Moersch, *Massimo il Confessore. Ambigua*, dz. cyt., s. 402.

⁶²⁴ Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 86-87.

⁶²⁵ Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem* 22, Znak, Kraków 1996.

⁶²⁶ H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 88-89.

objawienie chrześcijańskiej prawdy o wcieleniu *Logosu*. Maksym Wyznawca rzeczywiście może być stawiany w szeregu ojców idei chrześcijańskiego humanizmu, kształtującej w późniejszym okresie dojrzałą koncepcję antropologiczną w Kościele⁶²⁷.

Przedstawiona wyżej, pogłębiona refleksja pozwala pojąć istotę terminu *plodność* czy też *zrodzenie* w zupełnie innych kategoriach, niż zwykło się to często rozumieć. Jest to o tyle ważne, że myśl Jana Pawła II, oparta na eschatologicznej kontemplacji tajemnicy Boga w Trójcy Świętej, nie koncentruje się jedynie na *visio beatifica*. Papież, stawiający człowieka „twarzą w twarz” wobec miłości Boga Osobowego, będącego komunią Osób, rozwija swoje rozważania w kierunku teologii ciała, teologii – przypomnijmy – komunii osób: mężczyzny i kobiety. Ekstacyzna fascynacja misterium Boga nie jest jedynie biernym oglądaniem, kontemplacją boskiej rzeczywistości oderwanej od spraw cielesnego człowieka, ale – jako dar udzielony każdemu uczestnikowi życia przyszłego – wywiera wpływ na niego samego w jego cielesno-duchowej strukturze. Temat znany już z rozdziału pierwszego (komunia mężczyzny i kobiety obrazem komunii Osób Trójcy Świętej) zostaje teraz podjęty na nowo i dopełniony wizją eschatologiczną.

Uczestnicy «świata przyszłego», czyli doskonałej komunii z żywym Bogiem, będą cieszyć się doskonale dojrzałą podmiotowością. Jeżeli w tej doskonale dojrzałej podmiotowości, zachowując w swym zmartwychwstałym, czyli uwielbionym ciele, jego męskość oraz kobiecość, «ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić», to tłumaczy się to nie tylko zakończeniem historii, ale także – i to nade wszystko – całym eschatologicznym autentyzmem podmiotowej odpowiedzi na owo «udzielanie się» Bożego Podmiotu, które stanowić będzie uszczęśliwiające doświadczenie osobowego oddania ze strony Boga, przerastające bezwzględnie wszelkie doświadczenie doczesności⁶²⁸.

Jakże znaczeniowo bliska słów Maksyma Wyznawcy wydaje się refleksja polskiego papieża. Podczas gdy cytowany wyżej Ojciec Kościoła wspomina o zradzanych *Logos* i *Sophia* – jako równych w bóstwie Ojcu, a jednocześnie owocach boskiej komunii – Autor *Medytacji* schodzi jakby o jeden stopień niżej, ku stworzeniu. I tak jak Bóg nie jest absolutną monadą, zamkniętym w sobie bytem, ale przeciwnie – rodzącym, tak oglądanie Boga „twarzą w twarz” będzie mieć moc zradzającą ludzką naturę w jej pełnym wymiarze cielesno-duchowym, to znaczy w jej specyfice

⁶²⁷ Jak trafnie zauważa H. Urs von Balthasar: „Prawda o Trójcy Świętej, której immanentne trwanie naprzeciw siebie usprawiedliwia transcendentne trwanie naprzeciw siebie Boga i człowieka, wypełnia się ponad wszelkie przypuszczenia we wcieleniu Boga, przez które skończoność człowieka i jego miary, nie będąc zniesioną, zostaje wzięta w posiadanie i potwierdzona przez nieskończoność miary Boga. Tak bardzo potwierdzona, że Bóg staje się nie tylko ludzkim duchem, lecz ciałem, a owo Wcielenie zostaje na wieki przypieczętowane zmartwychwstaniem ciała. Dalej nie może pójść żaden świecki humanizm”, w: H. Urs von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. M. Urban, D. Jankowska, WAM, Kraków 2006, s. 91.

⁶²⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 211.

męskiej i kobiecej. Maksym Wyznawca, dzięki refleksji nad tajemnicą wcielenia, odważył się wprowadzić w misterium Trójcy Świętej „ludzką” kategorię płodności. Natomiast Jan Paweł II włączył w owo misterium rzeczywistość przebóstwionej płci jako ostateczną odpowiedź na komunie trynitarną.

W tym kontekście nowego znaczenia nabiera wypowiedź o doskonałej podmiotowości w ciele, która nic nie straci ze swojej indywidualności. Wynika z tego, że męska i kobieca natura zyska na swej wyrazistości („nie tylko zachowują swą autentyczną podmiotowość, ale uzyskują ją w mierze daleko doskonalszej niż w życiu doczesnym”⁶²⁹). „Autentyzm odpowiedzi” – to znaczy spełniony, doskonały sposób bytowania ludzkiej natury – będzie wynikał bezpośrednio z rzeczywistości eschatologicznej, nazywanej przez Jana Pawła II „udzielaniem się Bożego Podmiotu”. Każdy zbawiony będzie przecież „wpatrywał się” w tajemnicę współprzenikających się Osób Boskich, a więc w tajemnicę zradzania Syna przez Ojca w miłosnym ogniu Ducha Świętego. Dlatego też każdy z powołanych do życia przyszłego – kontemplujący Boga właśnie jako mężczyzna albo kobieta – włączony zostanie w tę samą zradzającą miłością miłość. Męskość i kobiecość, niejako rodzące siebie nawzajem, doświadczą doskonałego spełnienia. Znowu napotykamy nieprzekraczalny dla śmiertelnej natury próg tajemnicy: jak to możliwe, by to, co czysto duchowe, nieskończone, ponadbytowe (boska natura), objawiało się w upodmiotowionej płci.

3.2. CIELESNOŚĆ UWIELBIONA, CZYLI *ANI SIĘ ŻENIĆ NIE BĘDĄ...*

Perspektywa Zmartwychwstania Pana przenika treść *Medytacji* i skłania do rozważań o ostatecznym kształcie piękna komunii osób w eschatonie. Docieramy w ten sposób do centralnej problematyki pracy: co wnosi *misterium resurrectionis* do oblubieńczej komunii mężczyzny i kobiety. Odpowiedzi poszukiwać będziemy na trzech uzupełniających się płaszczyznach.

Najpierw zostanie ukazany zupełnie odmienny sens istnienia płci w świecie przyszłym. Nasuwa się przy tym pytanie: jeżeli – według słów Chrystusa – nie będzie istniał stan małżeński znany z doczesności, a wraz z nim i prokreacja, to czy istnieje jeszcze wystarczające uzasadnienie cielesnej komunii mężczyzny i kobiety.

Po wtóre, czy można włączyć w opis eschatologicznej egzystencji mężczyzny i kobiety obrazy zaczerpnięte z Pieśni nad Pieśniami? Jan Paweł II w swojej *Medytacji* dwukrotnie cytuje fragmenty tej księgi w kontekście piękna ludzkich oblubieńców oraz piękna kobiecości. Jak trzeba w takim wypadku rozumieć tekst święty, aby wiarygodnie odzwierciedlał tajemnicę

⁶²⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 211.

życia przyszłego? Wreszcie po trzecie, zachodzi pytanie, jak w świetle prawdy o zmartwychwstaniu ciał trzeba rozumieć misterium wiary o obcowaniu świętych. Ponieważ to *communio sanctorum* jest ostatecznym dopełnieniem prawdy o zmartwychwstaniu mężczyzny i kobiety.

3.2.1. Dziewiczy oblubieńczy

W doczesności stan dziewiczy często pojmuje się – w kontekście oblubieńczej więzi cielesnej mężczyzny i kobiety – jako *de facto* wykluczający tego rodzaju więź. Dzieje się tak z powodu upadku prarodziców – Adama i Ewy, czego następstwem jest zapowiedziana przez Stwórcę śmierć (por. Rdz 2,17) oraz konieczność zrodzenia potomstwa dla przedłużenia rodzaju ludzkiego. Cieleśność zamiast aspirować ku przebóstwieniu – „kiedy pierwsi rodzice, nadzy, wpatrywali się w siebie, kiedy kontemplowali swoje ciała, z których każde było darem dla drugiego”⁶³⁰ – z powodu grzechu została poddana prawom materii stworzonej, skazanej na destrukcję, ponieważ zepsutej. Dlatego w *Medytacji* odnajdujemy przestrozę, że ów dar, jakim jest mężczyzna dla kobiety i *vice versa*, „może w sercu ludzkim przestać być bezinteresowny. Człowiek może stać się dla drugiego przedmiotem użycia. Tym jest najbardziej zagrożona nasza cywilizacja, zwłaszcza zaś cywilizacja świata materialnie bogatego”⁶³¹. Największe zagrożenie naszej cywilizacji płynie ze strony nieskrępowanej konsumpcji ciała ludzkiego. I – co znaczące – ma to miejsce szczególnie w świecie materialnie bogatym.

Spotykamy się tu z pewnym paradoksem: im bardziej człowiek pochłonięty jest rzeczywistością materialną, tym bardziej zamiast cenić to, co materialne w drugim człowieku (ciało), uprzedmiotawia go. Aby kobieta dla mężczyzny i mężczyzna dla kobiety mogli pozostać darem *bez-interesownym*, muszą rezygnować z interesownego użycia, czy nawet wyżycia się (kategoria potrzeb, które należy zaspokajać). W tym kontekście zrozumiały staje się postulat dziewictwa jako wolności od determinizmu płci. W rozważaniach *Medytacji* nie znajdziemy terminu „dziewicza” w odniesieniu do relacji między mężczyzną a kobietą.

Jan Paweł II natomiast wprowadza termin „sakralność” ciała ludzkiego. „Ciało ludzkie ma swoją godność, która płynie z tego *sacrum*”. Korzeni owego *sacrum* należy szukać w porządku dogłębnie osobowym, gdyż „źródło tego *sacrum* jest w świętości Boga samego, który stał się

⁶³⁰ F. Hadjadj, *Kobieta i mężczyzna*, dz. cyt., s. 314.

⁶³¹ *Meditatio*, 4.

człowiekiem”⁶³². Powraca w ten sposób tajemnica wcielenia jako centralny argument na uzasadnienie właściwego rozumienia godności ciała ludzkiego jako dziewiczego.

Powyższy wywód pozwala postawić we właściwym kontekście kluczowe pytanie: jak można połączyć Boże wezwanie z raju: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28) z dziewiczą więzią eschatologicznych oblubieńców, skoro dziewictwo co do ciała wzbrania takiego cielesnego pojmowania płodności, a wizja eschatonu wyklucza obecność prokreacji w życiu przyszłym.

Hans Urs von Balthasar zwraca uwagę na fakt, że zjednoczenie seksualne mężczyzny i kobiety w doczesności nie ma nic wspólnego z dziewiczą płodnością podarowaną przez Stwórcę Adamowi i Ewie w raju. „Jedność powołań [do dziewictwa i do małżeństwa] jest nie do odzyskania, a istotne dopełnienie małżeństwa w postaci dziewictwa oraz jego specyficznie duchowej i nadprzyrodzonej płodności są żywe jedynie jako dalekie wspomnienie i jako przyszłość nie do wyobrażenia”. Będzie to możliwe dopiero, „kiedy Dziewica pocznie i porodzi Syna”⁶³³. Zaskakujące, jak intuicja szwajcarskiego teologa spotyka się w tym miejscu z myślą Jana Pawła II. Przy czym Wcielenie Syna Bożego, które otwiera zupełnie nowy rozdział w historii człowieka – bowiem przywraca niejako stan pierwotny – musiało dokonać się jako właśnie dziewicze. Doskonale argumentuje to Hans Urs von Balthasar, gdy dopowiada, że Chrystus nie mógł przyjść na świat dzięki zjednoczeniu mężczyzny i kobiety w rzeczywistości doczesnej, naznaczonej grzechem. „To, co jest istotowo związane z *sàrx*, z naturą upadłą, innymi słowy – akt niszczący stan dziewiczy małżonków, nie może stać u początków Tego, który przyszedł złamać potęgę grzechu”⁶³⁴.

Czy więc dziewicza więź mężczyzny i kobiety, rozumiana jako pierwotny zamysł Stwórcy, nie jest najodpowiedniejszym odniesieniem do owocu rodzącego się poza doczesnością – do więzi eschatologicznej, ale już nie do więzi małżeńskiej? Przypomnijmy: „*rozpoczynając od stanu pierwotnego, jako stanu człowieka pomyślanego, chcianego i stworzonego oryginalnie przez Boga, należy wydedukować i rozjaśnić ów stan ostateczny, który także pochodzi od Boga*”, dlatego „musi być w jakiś sposób możliwe – gdy patrzy się od strony współczesnych powołań – mieć wgląd w pierwotne powołanie Adama”⁶³⁵.

Innymi słowy, powołanie do małżeństwa i dziewictwa konsekrowanego, rozbite w naszej postgrzechowej rzeczywistości na dwie zupełnie różne drogi, należałoby traktować jako jedno, niepodzielone w zamysle Stwórcy. Co więcej, w takiej perspektywie rysuje się wyraźnie jedność

⁶³² *Meditatio*, 4.

⁶³³ H. Urs von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, dz. cyt., s. 200.

⁶³⁴ Tamże, s. 202.

⁶³⁵ Tamże, s. 77.

tych dwóch dróg życiowych eschatologicznej pary – Adama i Ewy. Jakkolwiek zaskakująco brzmi owe: *eschatologiczni Adam i Ewa*, ma jednak swoje uzasadnienie w projekcie Boga, który tak, jak miał swój początek, tak też ma być doprowadzony do końca.

Idealnym komentarzem, jakby kłamrą spinającą powyższe rozważania, zdają się być słowa zaczerpnięte z *Medytacji*, gdzie o Adamie powiedziano: „Stwarzając zaś niewiastę, stawiając ją przed oczyma mężczyzny, wyzwolił w jego sercu świadomość daru. «Ona jest ze mnie i ona jest dla mnie, i dzięki niej ja mogę stawać się darem, ponieważ ona sama jest darem dla mnie»”⁶³⁶.

Znajdujemy się u korzeni najpierwotniejszego powołania człowieka, ku któremu zmierza, aż dokona się ono w eschatonie. Nie ma znaczenia, że ową wizję rozpatruje się z punktu widzenia mężczyzny, ponieważ jej punktem centralnym pozostaje zawsze kobieta – i to nie w znaczeniu pełnionej przez nią roli („ona jest ze mnie i ona jest dla mnie”), ale w znaczeniu: „istnieję, by oddać jej siebie”. Możliwość oddania siebie drugiemu – gdy jest się samemu zaskoczonym ogromem obdarowania – stanowi kwintesencję pojęcia daru. Bycie całkowicie dla drugiego nie może mieć nic wspólnego z wyliczającą zyski i straty kalkulacją. Zachwyt pięknem drugiego bierze mnie niejako w posiadanie. Dlatego należy zwrócić uwagę na wzmiankę o świadomości daru u pierwszego mężczyzny na widok kobiety. Nawet w naszej doczesnej, ułomnej rzeczywistości mamy okazję doświadczać czegoś z tamtego zachwytu mężczyzny zaskoczonego kobiecością.

Powyższe rozważania prowadzą ku odpowiedzi na ostatnie, najistotniejsze pytanie: jak uzasadnić relację eschatologicznych mężczyzny i kobiety, powołanych do bycia dla siebie całkowitym darem, jeżeli oblubieńczy sens ciała objawi się jako dziewiczy. W doświadczeniu doczesności – jak to już powiedziano – popadamy w sprzeczność (małżeństwo i dziewictwo konsekrowane są sobie przeciwstawione). W *Medytacji* temu zagadnieniu odpowiada tekst cytowany już w rozdziale drugim niniejszej pracy: „Myślę, że każdy mężczyzna, bez względu na stan i powołanie życiowe, musi kiedyś usłyszeć te słowa, które kiedyś usłyszał Józef z Nazaretu: «Nie bój się wziąć do siebie Maryi»(Mt 1,20)”⁶³⁷.

Przytaczany fragment ma pomóc w odpowiedzi na pytanie o nowy kształt spotkania mężczyzny i kobiety w życiu przyszłym. To, co nieuniknione na tym świecie (mężczyzna musi doświadczyć spotkania z kobiecością), powinno przecież rzutować na życie wieczne, które objawi do końca sens tego spotkania. Przypomnijmy: Maryja i Józef są określani przez Tradycję Kościoła i liturgię mianem oblubieńców, a przecież nie jest to kwestia li tylko tytułacji – odzwierciedla to realny stan, w jakim znajdują się obecnie oboje Święci. Trzeba powrócić do Edenu i najpierw rozważyć tajemnicze zaproszenie Stwórcy do płodności i rozmnażania się, skierowane pod

⁶³⁶ *Meditatio*, 2.

⁶³⁷ Tamże, 5.

adresem pierwszych rodziców, bowiem rodzą się pewne wątpliwości dotyczące możliwości połączenia stanu małżeńskiego z dziewiczym.

Hans Urs von Balthasar zauważa, że sensu biblijnych słów należy poszukiwać w perspektywie zupełnie innej niż doczesna. Płodność w rajskim Edenie nie miała się w żaden sposób sprzeciwiać stanowi dziewiczemu. Cieleśność wraz z instynktem była doskonale zharmonizowana i podporządkowana płodnej miłości ducha. Dopiero grzech spowodował swego rodzaju pęknięcie i pojawienie się gwałtownej żądzy seksualnej, która zbuntowana, rozlała się i zapanowała nad ciałem do tego stopnia, że zyskała wpływ na ducha i zniweczyła pierwotny porządek rzeczy. Cieleśność przestała odzwierciedlać życie duszy. Człowieczeństwo – na podobieństwo doskonale zestrojonego instrumentu, w którym wymiar cielesno-zmysłowy i duchowo-rozumny współprzenikały się i używały sobie nawzajem właściwego sobie światła – nie znało żadnego podziału, włącznie z podziałem na duchowe i cielesne. Dlatego też macierzyństwo Ewy w raju nie kolidowałoby w żaden sposób ze stanem dziewiczym, „ponieważ miłość mężczyzny i kobiety byłyby najczystsza, byłyby miłością, która swoje poruszenia czerpałaby z ducha, aby stać się płodną, i zamknęłaby cielesność w służbie owej dziewiczej miłości”⁶³⁸. Szwajcarski myśliciel powołuje się przy tym na wczesną tradycję teologiczną i dodaje, że nie możemy poznać, czym była dziewicza, a jednocześnie płodna, więź mężczyzny i kobiety w Edenie, ponieważ grzech przeszkodził w realizacji tego powołania, a mężczyzna zbliżył się do swojej żony, gdy już znajdował się w stanie upadku⁶³⁹.

Takie ujęcie problemu dziewiczej komunii mężczyzny i kobiety otwiera drogę do zrozumienia, dlaczego Jan Paweł II proponuje perspektywę eschatologiczną, jako jedyną mogącą rzucić światło na rozbieżności pojawiające się w rozumieniu pełni człowieczeństwa u jego źródeł biblijnych. Całość *Medytacji* jest prześiąknięta duchem eschatonu pojmowanym jako – w pewnym sensie – powrót do początków.

To kolejna podstawowa teza niniejszej pracy. Jednocześnie wraz z Jezusowymi słowami, odsłaniającymi rzeczywistość życia przyszłego, że „nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić” (Mt 22,30), pojawia się zupełnie nowa interpretacja owych rajskich początków człowieka. Autor

⁶³⁸ H. Urs von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, dz. cyt., s. 86.

⁶³⁹ „Come già Guglielmo di Auxerre nella sua Summa (tr 10, c2, q 4) lo esprime nel migliore dei modi, quando dice: in quello stato il matrimonio sarebbe stato *in praecepto*, e così non ci sarebbe alcuna distinzione *statuum matrimonii et coelibatus*. Ciò deriva per i teologi dal fatto che «altrimenti lo stato della natura caduta supererebbe lo stato dell'innocenza per quanto riguarda la perfezione della verginità, cosa che sembra essere contro la superiore eccellenza di questo stato quanto contro il fatto su cui i santi pongono tanta importanza: che cioè Adamo non senza un profondo mistero conobbe la sua donna solo allorché fu stato cacciato dal paradiso» (Suarez, 385)”, w: H. Urs von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, dz. cyt., s. 87.

Medytacji umiejętnie wydobywa samą istotę tej nowości w swoich *Katechezach*, gdy pisze – w odniesieniu do tajemnicy wiary w ciała zmartwychwstanie – że „słowa Chrystusa, stwierdzające, iż w «świecie przyszłym [...] ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić», stoją u podstaw tych treści naszej wiary – a zarazem domagają się adekwatnej interpretacji właśnie w jej świetle”⁶⁴⁰.

Spostrzeżenie Karola Wojtyły – przekonanego o wielkiej wadze słów Chrystusa dotyczących relacji mężczyzny i kobiety w eschatonie – jest do tego stopnia inspirujące, że określa je jako fundamentalne dla zrozumienia samej tajemnicy zmartwychwstania. Doniosłość powyższego stwierdzenia nie polega – jak to zobaczymy – na odrzuceniu sensu więzi Adama i Ewy, ustanowionej przez Stwórcę „od początku”, ale – na wnikięciu w najbardziej ukryte znaczenia tej relacji. Dlatego pojawia się postulat „adekwatnej interpretacji” słów Zbawiciela, aby zachować i rozwijać w sobie żywą wiarę, bez której formułowanie jakichkolwiek dalszych wniosków jest niemożliwe.

Powyższa uwaga jest kluczowa dla naszych rozważań, ponieważ treści, które będą poruszane, w zasadzie są niedostępne ludzkiemu poznaniu na drodze dedukcji czysto rozumowej. Toteż objawiona w Ewangelii tajemnica zmartwychwstania ciała wymaga precyzyjnego i głębokiego przemyślenia, popartego solidną argumentacją teologiczną i filozoficzną. *Medytacja* Jana Pawła II będzie więc ponownie odczytywana z pomocą komentarza zaczerpniętego z katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*.

Wydaje się, że w samym centrum opisu przedziwnego stanu dziewiczości mężczyzny i kobiety w życiu przyszłym znajduje się zdanie nawiązujące do samooddania się Boga człowiekowi. Jak już zostało powiedziane, *visio beatifica* to coś nieskończenie więcej, niż tylko widzenie, nawet – niż widzenie zachwycające. Oddanie się Boga swojemu stworzeniu wywoła nieuniknione odwzajemnienie ze strony człowieka. Uwieńczeniem owego uszczęśliwiającego spotkania będzie „dziewictwo” ciała (wyrażenie ujęte przez samego Jana Pawła II w cudzysłów), które „objawi się w pełni jako eschatologiczne spełnienie oblubieńczego sensu ciała, jako znak właściwy i autentyczny wyraz całej osobowej podmiotowości”⁶⁴¹.

Ujęcie przez Autora *Medytacji* terminu „dziewictwo” w cudzysłów każe odejść od ściśle moralnej interpretacji. Należy przyjąć raczej wymiar symboliczny tego określenia, w jego szerszym znaczeniu. Otóż owa „dziewiczość” to przede wszystkim niepodzielność, doskonale zintegrowana, zharmonizowana osobowość, doskonale samoposiadanie – powiedzielibyśmy językiem antropologii Karola Wojtyły – by doskonale stać się obdarowaniem drugiego.

⁶⁴⁰ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 212.

⁶⁴¹ Tamże, s. 211.

Przypomnijmy: „tylko ten może stawać się bezinteresownym darem dla drugich, kto sam siebie posiada. W taki sposób bytuje Bóg w niewysłowionej tajemnicy swego wewnętrznego życia”⁶⁴².

Zdumieniem natomiast napelnia fakt afirmacji ciała w takiej perspektywie, ponieważ dziewiczość – rozumiana jako samoposiadanie – okazuje się być warunkiem najdoskonalszego przeżycia objawionej cielesnie istoty męskości i kobiecości. Paradoksalne dla człowieka tego świata jest odkrycie, że stan dziewiczy – pojmowany eschatologicznie – najdoskonalej odsłoni oblubieńczy sens ciała. Innymi słowy: im większe odsłonięcie w wymiarze nie tylko duszy, lecz także w równym stopniu – ciała, tym bardziej dziewicze, z całą cielesno-duchową specyfiką mężczyzny i kobiety. Jan Paweł II przywraca w ten sposób właściwy sens pierwotnej nagości, jako zapowiedzi radykalnego (na wszystkich płaszczyznach) odsłonięcia – powiedzielibyśmy: „dziewiczego” – które w eschatonie zaowocuje uszczęśliwiającym widzeniem. *Nagie* oznacza *dziewicze*, natomiast już nie – wstydlive. Równocześnie owo widzenie, koncentracja na Bogu samym,

która nie może być niczym innym, jak pełnią uczestniczenia w życiu wewnętrznym Boga, czyli w samej rzeczywistości trynitarniej – będzie odnalezieniem w Bogu całego «świata» w tych relacjach, które są konstytutywne dla jego odwiecznego ładu («kosmos»). Nade wszystko zaś będzie ona odnalezieniem się człowieka nie tylko w osobowej głębi każdego, ale także w owej jedności, jaka właściwa jest dla świata osób w ich duchowo-cielesnej konstytucji. Wiadomo, iż jest to jedność komunii. Koncentracja poznania i miłości na Bogu samym w trynitarniej komunii Osób nie może znaleźć uszczęśliwiającej odpowiedzi w tych, którzy staną się uczestnikami «świata przyszłego» inaczej, jak tylko poprzez urzeczywistnienie komunii wzajemnej na miarę osób stworzonych⁶⁴³.

Czyż nie mamy w sobie tego przeczucia, pragnienia – które tak często można zaobserwować już w tym świecie – by stworzenie trwało wiecznie? Tajemnica zmartwychwstania pozwala wierzyć, że nic nie rozplynie się ani w nicości, ani nawet w Bogu, ponieważ Stwórca jest relacją, a więc wszystkie relacje ocaleją – pośród nich i te, które mężczyznę i kobietę łączą ze sobą w sakramentalnym małżeństwie. Czyż szczęście nowożeńców w tym jednym dniu, który już nigdy później się nie powtórzy, nie świadczy o najgłębszej tęsknocie śmiertelnego człowieka?

Niezwykła perspektywa nakreślona słowami papieża jest jedyną na miarę naszego ludzkiego serca. Być może także i taki sens zawiera się w terminie: eschatologiczna „dziewiczość” ciała? Właśnie nowożeńcy, z całym przepychem i wyjątkowością tego jednego, jedynego dnia, mogą

⁶⁴² *Meditatio*, 2.

⁶⁴³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 211-212.

symbolicznie wskazywać na dziewiczych oblubieńców, mężczyznę i kobietę, jakimi staną się po zmartwychwstaniu ciał. W doczesności tylko raz w życiu kobiecie dane jest przywdziać białą suknię ślubną. W eschatonie dzień zaślubin nigdy nie przeminie, ponieważ przyobleczonej ona będzie pięknem dziewiczej, duchowo-cieleśnej natury ciągle „od początku”.

W przytoczonym wyżej cytacie zwraca uwagę właśnie ten fakt: nacisk położony na duchowo-cieleśny wymiar komunii mężczyzny i kobiety w eschatonie. Papież powołuje się na konsekwencje oglądania Boga jako komunii Osób. Bóg jest Duchem, ale człowiek, od początku będący obrazem Boga, doskonale zrealizuje w sobie właśnie komunijny wymiar boskości cieleśnie, ponieważ na miarę osób stworzonych, innymi słowy – tak jak było „od początku”. Powracają wciąż echem słowa Zbawiciela: „mężczyznę i kobietą stworzył ich, aby byli jedno” (Mt 19,4). Zjednoczenie z Bogiem w wieczności musi przełożyć się na uszczęśliwiające zjednoczenie mężczyzny i kobiety ciałem i duszą.

3.2.2. Poza horyzontem małżeństwa i prokreacji

„Bardzo myliłby się każdy, kto by sądził, że w biblijnym opisie stworzenia człowieka dominuje biologia”⁶⁴⁴. I dodajmy, że bardzo myli się ten, kto odczytuje w taki uproszczony sposób słowa Księgi Rodzaju i twierdzi, że zmartwychwstanie ciała nie będzie mieć nic wspólnego z biologią. A przecież „w Biblii Hebrajskiej nie ma podkreślanego (i często wyolbrzymianego) w późniejszych czasach rozróżnienia na ciało i duszę”⁶⁴⁵. Problem bowiem pojawia się wtedy, gdy uświadomimy sobie, że ciało ludzkie może być tylko męskie lub kobiece. Często z tego właśnie powodu następuje jakieś przedziwne „odcieleśnienie” tajemnicy zmartwychwstania. Jan Paweł II pisze, że objawienie zmartwychwstałego ciała Chrystusa dokonało się już na górze Tabor. „I oczy Apostołów zachwyciły się tym pięknem, zapragnęły pozostać w jego kręgu”⁶⁴⁶. Tymczasem to samo piękno, wyrażone w cielesności mężczyzny i kobiety, powołane do chwały Taboru, wywołuje niespodziewanie problemy, jakby ciążyła nad wieloma umysłami jakaś „sarkofobia” (por. określenie Stanisława Grygiela)⁶⁴⁷.

Waldemar Chrostowski, komentujący owo odium ciężące nad dwoistością płciową człowieczeństwa, zwraca uwagę na istotny fakt: w Biblii Bóg jest przedstawiany jako duch, i wyraźnie nie ma nic wspólnego z cielesnością (ciało określa się w języku hebrajskim terminem *baśar* – słowo to nigdy nie występuje w odniesieniu do bóstwa). Co więcej, wyraźnie ten sam Bóg

⁶⁴⁴ *Meditatio*, 3.

⁶⁴⁵ W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Vocatio, Warszawa 2003, s. 210.

⁶⁴⁶ *Meditatio*, 3.

⁶⁴⁷ Por. S. Grygiel, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 42.

w Dekalogu zakazuje tworzyć jakiegokolwiek wyobrażenia bóstwa. Jednak paradoksalnie – z jednym wyjątkiem, kiedy to On sam powie: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26). Stwórca jakby wyłamuje się ze słów Dekalogu, i tworzy swój obraz w postaci człowieka. „Rola człowieka jako «obrazu» Boga ma związek z cielesnością, ta natomiast jest nie do pomyślenia bez płciowości”⁶⁴⁸. Związek obrazu Boga z cielesnością człowieka jest do tego stopnia organiczny, że Karol Wojtyła nie obawia się mówić o stygmacie Boga, odcisniętym na ludzkiej naturze. Jakby ciało ludzkie było najwłaściwszą interpretacją tajemnicy, kim jest Bóg! „I dlatego Boże dzieło Zbawienia jest wyprowadzone przez Boga z tego, co ludzkie, istotowo ludzkie, konstytutywne dla człowieczeństwa, dla natury ludzkiej”⁶⁴⁹. Jakie miejsce – wobec powyższego – wyznaczone jest sferze płciowości (która w pozytywnym sensie stygmatyzuje każdy byt ludzki) w jej pełnym, cielesnym wyrazie męskości i kobiecości w eschatonie? Przede wszystkim nie można uniknąć pytania o sens męskości i kobiecości tam, „gdzie nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25).

Myślą przewodnią będzie zdanie wzięte z *Medytacji*: „Odkupienie jest więc otwarciem oczu ludzkich na cały nowy porządek świata, zbudowany wedle zasady bezinteresownego daru. Jest to porządek dogłębnie osobowy, a równocześnie sakramentalny”⁶⁵⁰. Papież komentuje, że odkupienie należy rozumieć jako *sacrum* człowieka stworzonego mężczyzną i kobietą⁶⁵¹. Świętość oznacza nienaruszalność, oznacza także ostateczny kształt ludzkiej egzystencji. Trzeba szerokiego otwarcia oczu, by pozostając zakorzenionym w dwoistości płci, odczytać na nowo jej znaczenie. Tej niezwykle delikatnej operacji Jan Paweł II dokonał najdoskonalej we wspomnianych już katechezach *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*.

Najpierw papież wyjaśnia, że Chrystus w rozmowie z saduceuszami, negującymi sens zmartwychwstania (Mt 22,23), mówi o człowieku, „tak jak wyszedł z rąk swego Stwórcy i Ojca”, po czym dodaje: „Jest więc rzeczą oczywistą, iż sensu bycia co do ciała mężczyzną lub kobietą w owym «przyszłym świecie» musimy szukać poza małżeństwem i prokreacją”, a jednocześnie „nie ma powodu, żebyśmy mieli go szukać poza tym, co (niezależnie od błogosławieństwa prokreacji) wynika z samej tajemnicy stworzenia, a co z kolei kształtuje również sam najgłębszy zrąb dziejów człowieka na ziemi”⁶⁵².

Wypada przyjrzeć się tej wypowiedzi. Narzuca się jednoznaczny ton słów Jana Pawła II, ponieważ ewangeliczny przekaz Chrystusa nie podlega dyskusji. Małżeństwo i związana z nim

⁶⁴⁸ W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, dz. cyt., s. 213.

⁶⁴⁹ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Éditions du dialogue, Paris 1980, s. 113.

⁶⁵⁰ *Meditatio*, 4.

⁶⁵¹ Por. tamże, 4.

⁶⁵² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 213-214.

nieuchronnie prokreacja mają wymiar doczesny, i tylko doczesny. Zaskakuje jednak przekonanie papieża o niezmienności – znanego z ziemskiej rzeczywistości – sposobu bytowania w eschatonie jako mężczyzna i kobieta. Charakterystyczne jest wzięcie w nawias „błogosławieństwa prokreacji”. Nasuwa się w związku z tym pewna trudność: przecież z opisu stworzenia wiadomo, że Bóg, gdy ustanowił cielesną jedność dwojga – mężczyzny i kobiety, wpisał w nią dar rodzicielstwa. Jak zatem można rozdzielić oba te wymiary? Czy nie zaprzecza się samym początkom stworzenia?

Autor *Medytacji* – warto przypomnieć – właśnie z powodu wyżej wspomnianej trudności, każe otworzyć oczy na *novum*, jakie niesie tajemnica zmartwychwstania. W dziele stworzenia – a w konsekwencji także w doczesności – komunijny, oblubieńczy wymiar bytowania mężczyzny i kobiety związany został z małżeństwem i z prokreacją.

Jednakże pierwotny i podstawowy sens bycia ciałem, a także bycia co do ciała mężczyzną i kobietą – właśnie ów sens oblubieńczy – związany jest z tym, że człowiek zostaje stworzony jako osoba i powołany do życia «in communio personarum». Małżeństwo i prokreacja same w sobie nie stanowią bez reszty o tym pierwotnym i podstawowym sensie bycia ciałem, ani też bycia co do ciała mężczyzną i kobietą. Stanowią tylko o konkretyzacji tego sensu w wymiarach historii. Zmartwychwstanie wskazuje na zamknięcie wymiaru historii. I oto kiedy słyszymy: «Gdy bowiem powstaną z martwych, nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić» (Mk 12,25), słowa te nie tylko jednoznacznie mówią o tym, jakiego sensu ciało ludzkie nie będzie miało w świecie przyszłym, ale pozwalają nam równocześnie wnioskować, iż ów «oblubieńczy» sens ciała w zmartwychwstaniu do życia przyszłego będzie w sposób doskonały odpowiadał zarówno temu, że człowiek jako mężczyzna/niewiasta jest osobą na obraz i podobieństwo Boga, jak też i temu, że ów obraz spełnia się w komunii osób. Będzie zatem ów oblubieńczy sens bycia ciałem realizował się jako sens doskonale osobowy i komunijny zarazem⁶⁵³.

W powyższych słowach ujawnia się geniusz Jana Pawła II i – w przekonaniu piszącego te słowa – są one osią i centrum całej teologii ciała. Tekst *Medytacji*, nawet jeżeli wprost nie odwołuje się do powyższego cytatu, to i tak przeniknięty jest jego sensem, jego duchem. W tym znaczeniu można mówić, że owa – zaledwie kilkustronicowa refleksja papieża – jest najodpowiedniejszą interpretacją nauczania papieskiego zawartego w katechezach *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. To teza o fundamentalnym znaczeniu! Jednocześnie tak bardzo osobiste wyznanie Jana Pawła II, poczynione w *Medytacji*, nie będzie w pełni zrozumiałe, jeżeli nie odczyta

⁶⁵³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 214.

się go w perspektywie zmartwychwstania, ale tak, jak je pojmuje Autor teologii ciała. Stąd niezwykle istotne pytanie: jak tajemnicę zmartwychwstania mężczyzny i kobiety widzi polski papież.

Najpierw ważna uwaga Jana Pawła II: powracamy do pierwotnego zamysłu Stwórcy, w którym istota męskości i kobiecości, a więc płciowość osoby ludzkiej, jest spoiwem owej relacji, a nie jedynie cechą osobowości. Bez osobowo pojmowanej płci (rzeczywistości cielesnej) nie istnieje *communio personarum*. Po tym przypomnieniu papież jednoznacznie stwierdza, że związek małżeński i wynikająca z niego płodność nie są jedyną, adekwatną i w pełni wystarczającą odpowiedzią na pytanie o sens różnicy płciowej, zakorzenionej w naturze ludzkiej. Co więcej – i to wydaje się zaskakujące – nie stanowią nawet o pierwotnym sensie tejże różnicy płci! Zdumiewające, jak odwraca to zupełnie sposób myślenia, usankcjonowany od początku dziejów człowieka: jakoby jedynym, logicznym następstwem istnienia jako mężczyzna i kobieta miały być związek małżeński i zrodzenie potomstwa.

W *Medytacji* ślad tej interpretacji odnajdujemy w punkcie trzecim, w którym czytamy: „Warto zwrócić na to uwagę, że słowa, które ustanawiają małżeństwo, nie są pierwszymi słowami Stwórcy, jakie skierowuje do mężczyzny i kobiety”⁶⁵⁴. Otóż to – małżeństwo nie było pierwotną, a więc i ostateczną odpowiedzią na stworzenie ich mężczyzną i kobietą.

Gdy śledzi się niektóre współczesne komentarze dotyczące teologii ciała, aż zadziwia brak w nich konsekwentnego wnioskowania, popartego tak jednoznacznym przecież przekazem płynącym z trzeciego rozdziału *Katechez* Jana Pawła II⁶⁵⁵. Zrozumiałe więc staje się, jak ważne jest pogłębione odczytanie treści słów Jana Pawła II, przywołanych powyżej.

⁶⁵⁴ *Meditatio*, 3.

⁶⁵⁵ Tadeusz Styczeń, komentujący w jednym z artykułów dokładnie ten wątek teologii ciała [eschatologię], pozostawia go bez zasadniczej odpowiedzi. Píše jedynie o trudnościach wynikających z poliandrii w wieczności (znane pytanie saduceuszy z Ewangelii) i o tym, że „jeśli chcemy się z trudnością tą jakoś uporać, przynajmniej w zaświatach, to czy nie należy zacząć przede wszystkim od postawienia znaku zapytania przy tym, co określono mianem zmartwychwstania?”. Po czym Autor artykułu nic nie mówi o tym, jakiej odpowiedzi w świetle teologii ciała udzieli Jan Paweł II. Rodzi się pytanie, czemu Tadeusz Styczeń nie przytacza nawet jednego cytatu z *Katechez*. Por. T. Styczeń, *Zmartwychwstanie czynem miłości potężniejszej od śmierci i grzechu*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała*, Wydawnictwo KUL, Lublin, 2009, s. 115-121. Stwierdzenia w podobnym tonie – jak się wydaje: pewnego niezrozumienia do końca myśli papieża Polaka czy braku wniosków, które współbrzmiałyby z nauczaniem Autora *Medytacji* – znajdujemy w kolejnym artykule J. Szlagi, zatytułowanym *Eschatologiczny wymiar osoby ludzkiej – beżzenność dla królestwa niebieskiego*. We wstępie tenże Autor sugeruje, że będzie się opierał na papieskich *Katechezach*. Tematyka jest o tyle ciekawa, że łączy się z intuicjami znanymi z *Medytacji* Jana Pawła II. Główne założenie wyżej wymienionego artykułu o beżzenności dla królestwa niebieskiego mówi, że jest ono „wyprzedzeniem nieba”, a więc stanem właściwym dla bytowania w życiu wiecznym. Jednakże pojawia się tu pewna trudność – otóż Autor zadaje pytanie: „Czy w takim razie ludzie żyjący w małżeństwie nie mają możliwości wyprzedzenia swojej osobistej eschatologii, realizowanej już w warunkach ziemskich?”. I odpowiada: „Ściśle biorąc – nie”. Wobec tego także w życiu przyszłym nie może być mowy

Na tle różnorodnych poglądów obecnych w publikacji *O Jana Pawła II teologii ciała* (por. przypis 123 poniżej), jakże odmiennie brzmią słowa interpretujące teologię Świętego Pawła o zmartwychwstaniu ciał autorstwa Hansa Ursa von Balthasara. Pisze on, że na poszukiwanie sensu płciowości, która sama w sobie jest wystarczającym misterium, „jest od czasu Chrystusa za późno (1 Kor 7, 6nn, 29). Od czasu Nowego Testamentu właściwe jest przejście z Pawłem z porządku małżeństwa do porządku dziewiczości, to znaczy do eschatologicznej oblubieńczości”⁶⁵⁶.

W dalszy ciąg rozważań polskiego papieża doskonale wpisuje się intuicja szwajcarskiego myśliciela: Autor *Estetyki teologicznej* posługuje się celnym stwierdzeniem o dziewiczej „eschatologicznej oblubieńczości”, jako celu egzystencji ludzkiej. Jan Paweł II identycznie interpretuje więc mężczyzn i kobiety w eschatonie – jako dziewiczą. Dopowiada jednak, jak ów oblubieńczy wymiar rozumie.

Otóż pełna afirmacja więzi małżeńskiej jest tu punktem wyjścia, ponieważ w tym świecie to właśnie sakramentalne małżeństwo najdoskonalej pozwala wejść w przestrzeń cielesno-duchowego zjednoczenia mężczyzny i kobiety. Po zmartwychwstaniu ciał natomiast rzeczywistość komunii oblubieńczej między mężczyzną a kobietą przekroczy najdoskonalsze nawet małżeńskie zjednoczenie, znane z ziemskiej egzystencji. Przychodzą tu na myśl słowa Ewangelii, w których Chrystus obiecuje: „Dobrze, słuگو dobry i wierny! Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię: wejdź do radości twego pana” (Mt 25, 23). Okazuje się, że małżeńska więź oblubieńcza to tylko to „niewiele” znane w doczesności. Czymże będzie wobec tego prawdziwe dobro?

„Będzie to doświadczenie całkowicie nowe, a równocześnie nie będzie ono żadną miarą wyobcowane z tego, co było udziałem człowieka «od początku»”⁶⁵⁷. Z czego wynika, że po zmartwychwstaniu ciał – podobnie jak Adam i Ewa w raju objawili się w całej ich nagiej

o wymiarze komunijnym między mężczyzną a kobietą. Skąd takie przekonanie? *Communio personarum* małżonków jest pojmowana jedynie jako wyraz ziemskiej egzystencji, i nie ma nic wspólnego z życiem w przyszłym świecie, tak jakby eschaton był ostatecznym przypieczętowaniem stanu... bezzennego. Oto jak brzmi główna teza J. Szłagi: „Bezzenność też jest darem ciała, z tym, że adresatem tego daru jest Bóg”. Najistotniejszy element nauczania papieskiego o sensie męskości i kobiecości w eschatonie: ich wzajemna, specyficzna więź, jest zupełnie pominięta. Co prawda, Autor wspomnianego artykułu dodaje, że bezzenny będzie posiadał ciało w swoim podmiocie, i w ten sposób stanie się darem bezinteresownym dla bliźnich. Nie wspomina o oblubieńczym charakterze znaczenia płci, co jest kluczowe w nauczaniu papieża. Por. J. Szłaga, *Eschatologiczny wymiar osoby ludzkiej – bezzenność dla królestwa niebieskiego*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała*, Wydawnictwo KUL, Lublin, 2009, s. 123-134.

⁶⁵⁶ H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2 *Teologia*, cz. 2, dz. cyt., s. 394.

⁶⁵⁷ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 214.

piękności – tak mężczyzna i kobieta doświadczą całkowitego odsłonięcia wobec siebie w tym, co specyficznie męskie i kobiece.

Nicola Reali, odwołujący się do „początku”, wskazuje na istotną rolę różnicy płci i jej celowość inną, niż tylko prokreacyjną: Możliwość istnienia jako mężczyzna i kobieta Bóg ofiarowuje człowiekowi nie wyłącznie w kategoriach daru, ale – konieczności, aby zdołał odnaleźć swoją tożsamość. Istnienie płci jest więc „koniecznością” – w znaczeniu, że to ona determinuje istotę bycia człowiekiem. „Oto więc można zrozumieć, dlaczego opowieść biblijna kończy się potwierdzeniem, że mężczyźni, seksualnie zdeterminowanemu, powierzony zostaje obowiązek, zadanie, które powinien doprowadzić do końca: stać się z kobietą «jednym ciałem» (Rdz 2,24)”⁶⁵⁸. Najistotniejsze jest tutaj stwierdzenie o zdeterminowaniu płcią, co trzeba odpowiednio rozumieć. Człowiek nie może istnieć inaczej niż jako mężczyzna i kobieta, i to nawet w eschatonie. Odmienne pojmowane życie wieczne byłoby może bliższe anielskiemu, ale z pewnością byłoby nieludzkie.

Identyczną intuicję prezentuje Giovanni Salmieri – to nie względy biologiczne, reprodukcyjne, zadecydowały o stworzeniu człowieka mężczyzną i kobietą, ale pragnienie spełnienia siebie w komunii⁶⁵⁹. Tylko w takim kształcie rzeczywistość płci przestaje mieć posmak naiwnie pojmowanego „naturalizmu eschatologicznego”.

Jeżeli więc papież mówi, że w eschatonie mężczyzna i kobieta nie zostaną pozbawieni żadnej cechy, która właściwa jest ich ludzkiej kondycji, a która sprawia, że człowieczeństwo utożsamiane jest z byciem mężczyzną i kobietą, to mimo zakończenia ziemskiej wędrówki człowiek nie pozostanie przecież w stanie jakiejś formy „samotności z Bogiem”. Ta prawda może być trudna do przyjęcia dla wyobrażających sobie życie wieczne jako uwolnienie od ciała oraz uwarunkowań związanych z męskością i kobiecością. Natomiast z powyższych rozważań wynika, że w eschatonie, w całej nagiej prawdzie objawi się oblubieńczy sens ciała męskiego wobec konkretnej kobiety i ciała kobiecego – wobec konkretnego mężczyzny.

Nie sprowadzi się to jedynie do jakiegoś statycznego wymiaru „bytowania”, czy też „zachwycenia” ze względu na płeć. Papież z niezwykłą odwagą uzupełnia ów pejzaż, gdy dodaje, że mężczyzna i kobieta nie będą wyobcowani także i z tego, „co w wymiarze historycznym jego

⁶⁵⁸ N. Reali, *Secolarizzazione della sessualità ovvero l'autoevidenza dell'erotico*, Anthropotes XX, nr 2 (2004), s. 11-21.

⁶⁵⁹ „Perfino la narrazione biblica sembra mossa anche dall'esitazione di fronte al carattere sfuggente della differenza sessuale: anzitutto perché essa viene introdotta esplicitamente per la sola specie umana, come se in fondo il suo carattere problematico si radicasse non tanto nei meccanismi biologici della riproduzione, ma in una sete di comunione, frustrata o realizzata, che caratterizza proprio l'essere umano”, G. Salmieri, *Differenza e indifferenza sessuale*, art. cyt., przypis 1 s. 306.

bytowania stanowiło w nim źródło napięcia pomiędzy duchem a ciałem, najczęściej właśnie w związku z prokreacyjnym znaczeniem ciała i płci”⁶⁶⁰.

Bardzo odważne stwierdzenie, jeżeli się pojmie jego istotne znaczenie. Każdy ludzki byt w tym świecie podlega napięciu wynikającemu z dominującej, przenikającej go cielesności seksualności. To w tej przestrzeni odbywa się walka między aspektem duchowym a cielesnością w człowieku. Wymiar seksualny jest dokładnie jakby linią frontu między ciałem a duszą, jak to w pełnych dramatyzmu słowach ilustruje Jean Bataille, opisujący walkę, jaką stoczył z pokusami Antoni pustelnik⁶⁶¹. Ten sam Autor wspomina nieco ironicznie o chrześcijanach, którym nie mieści się w głowie oblubieńczy sens dwoistości płci w życiu przyszłym. Pyta retorycznie: czyż sfera płciowa służyć miałaby tylko do rozmnażania rodzaju ludzkiego. Czyżby więc każdy człowiek miał być pozbawiony całego wymiaru płciowego po zmartwychwstaniu? I dopowiada: „a może, na odwrót, paruzja będzie wiecznym orgazmem, rozlewającym się na wieczność, by być dopełnieniem życia małżeńskiego”⁶⁶². Cytat ten może się wydać nazbyt dosadnie wyrażoną wizją świata po zmartwychwstaniu ciała. Jednakże w jakiś sposób intuicje francuskiego filozofa mają swoje pokrycie w teologii ciała, jakkolwiek szokująco by brzmiały.

Jan Paweł II opisuje rzeczywistość eschatologiczną z sobie właściwą subtelnością, której być może nieco zabrakło francuskiemu filozofowi. Nie oznacza to jednak braku realizmu w rozważaniach Autora *Medytacji*. Przecież – mimo wykluczenia elementu prokreacyjnego z dziedzictwa nieśmiertelności – papież przedziwnie widzi w eschatonie miejsce dla tego charakterystycznego napięcia, istniejącego w mężczyźnie i kobiecie „od początku”. Ni mniej, ni więcej, ale mowa tu o przestrzeni erotycznej, przeżywanej na wszelkich, dostępnych poziomach ciała czy świadomości, niezależnie od form, jakie przyjęła w doczesnym powołaniu człowieka. W Liście Apostolskim *Mulieris dignitatem* papież daje do zrozumienia, że nawet w konsekracji zakonnej „nie można prawidłowo pojąć dziewictwa, kobiecej konsekracji w dziewictwie bez odwołania się do miłości oblubieńczej, w takiej bowiem miłości człowiek-osoba staje się darem dla drugiego” (analogicznie to samo dotyczy mężczyzny)⁶⁶³. Nie inaczej należy rozumieć słowa Jana Pawła II o związku z prokreacyjnym znaczeniem ciała i płci. Jak więc poprawnie odczytać intencje Autora? Przecież doświadczenie to nie może być obecne w tym samym

⁶⁶⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 215.

⁶⁶¹ „Le tentazioni che assalivano Antonio durante le sue innumerevoli notti insonni non erano l’effetto di una nevrosi ma il marchio di una battaglia in cui erano impiegate le profonde riserve dell’essere. Antonio non combatteva per rispettare un codice morale, lottava letteralmente per la propria vita, per non essere privato di ciò che impediva alla sua esistenza di ricadere nell’entropia di un mondo perituro”, w: J. Bataille, *Eros redento*, trad. it. di G. Dotti, Edizioni Qiqajon, Magnano 1991, s. 25.

⁶⁶² Tamże, s. 87.

⁶⁶³ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, 20.

kształcie, niejako w jednakowej skali, w znaczeniu seksualizacji eschatologicznych oblubieńców (jak już wyżej zostało wspomniane, groziłoby to czymś w rodzaju „naturalizmu eschatologicznego”). Nie ma tu mowy o determinującej, podporządkowującej sobie człowieczeństwo, pożądawczej sile starego eonu, z całą sferą *sexus*. Element seksualny zniknie w eschatonie – co do tego nie ma żadnych wątpliwości. Czy jednak doświadczenie uwielbionego ciała nie sprawi, że cały towarzyszący człowiekowi doczesnemu trud – walka, jaką prowadził, by przeżywać sferę seksualną na ludzką miarę – nie przemieni tej ludzkiej sfery na miarę boską?

Człowiek «świata przyszłego» odnajdzie w takim nowym doświadczeniu swego ciała właśnie spełnienie tego, co odwiecznie i historycznie zarazem nosił w sobie – poniekąd jako dziedzictwo, a bardziej jeszcze jako zadanie i cel, jako treść etosu⁶⁶⁴.

Uważnemu czytelnikowi nie może umknąć fakt, że sens cielesności w życiu wiecznym zawiera się w wyrażeniu: to, co człowiek „odwiecznie i historycznie zarazem nosił w sobie”. Mężczyzna i kobieta historii nie będą zapomniani, nie odejdą gdzieś w niebyt ze swoim doświadczeniem cielesności. Podobnie i człowieczeństwo – takie, jakie wyszło z rąk Stwórcy – nie jest stracone na zawsze, nie do odzyskania. „To piękno i ta komunია nie są bowiem dobrem utraconym na zawsze”⁶⁶⁵ – mówi Autor *Medytacji*. Rozróżnienie płci umożliwi w życiu wiecznym utrwalenie stanu, będącego w ziemskiej egzystencji tylko chwilą. Odsłania się tu ogrom tajemnicy, ukrytej w refleksji niemającej sobie równej w dorobku myślicieli chrześcijańskich. Z jednej strony oblubienczy sens ciała mężczyzny i kobiety odsłoni się w całej pełni, w całym pięknie i wyrazistości dopiero w eschatonie. Przedsmak tej rzeczywistości jest udziałem każdego mężczyzny i każdej kobiety już w życiu doczesnym, w którym odbija się dalekie echo raju.

Z drugiej strony zjednoczenie cielesno-duchowe eschatologicznych oblubieńców wyznaczy miarę tego, co dobre (przypomnijmy: „Godny serca ludzkiego jest taki kształt tego, co «erotyczne», który zarazem jest kształtem etosu: tego, co «etyczne»”⁶⁶⁶), a nawet – w nawiązaniu do słów Księgi Rodzaju 1,31 – „bardzo dobre”. Innymi słowy, im ściślejsza i bardziej intymna komunია mężczyzny i kobiety, tym wyższy poziom uświęcenia w życiu przyszłym, większe zjednoczenie z Trójjedynym Bogiem po to, „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

Konkluzją powyższej refleksji niech będą słowa zadumy Jana Pawła II nad objawieniem się piękna człowieczeństwa z perspektywy jego osobistej drogi. Papież potwierdza, że w *Medytacji* „ukryta jest poniekąd długa droga, wewnętrzne *itinerarium*, które prowadziło od słów, jakie

⁶⁶⁴ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 215.

⁶⁶⁵ *Meditatio*, 3.

⁶⁶⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 151.

usłyszałem w młodości z ust mego duchownego kierownika, do owego *Totus Tuus*⁶⁶⁷. Początkowe: „nie lękaj się przyjąć” musi się spełnić w całkowitym oddaniu się Autora temu, co ostatecznie Piękne: *odwiecznej kobiecości* ucieleśnionej w Bogarodzicy Maryi w Pieśni nad Pieśniami.

3.2.3. Przebóstwione człowieczeństwo

Pytaniem badawczym niniejszego podrozdziału będzie zagadnienie dotyczące interpretacji kobiecości upostaciowanej w Bogarodzicy Dziewicy Maryi, w świetle biblijnej Pieśni nad Pieśniami. Odpowiedź na nie można znaleźć na końcu punktu czwartego *Medytacji*. Jan Paweł II pisze o pięknie kobiecości – którego szczytem jest Bogarodzica – by zaraz przejść do punktu piątego, o charakterystycznym tytule „Totus Tuus”. Rozpoczyna go cytatem z Pieśni nad Pieśniami: „Jakże piękna jesteś przyjaciółko moja” (Pnp 1,15)⁶⁶⁸.

To nie przypadkowe, że Autor tekstu kojarzy motto swojego pontyfikatu – „cały Twój” (kierowane pod adresem Najświętszej Maryi Panny), ze słowami z biblijnej księgi miłosnej. W punkcie piątym powtórzy jeszcze raz ten sam cytat z Pieśni nad Pieśniami. Tak, jakby papieska interpretacja całkowitego oddania się Maryi była nierozzerwalnie związana z zachwyceniem, wyrażonym słowami: „jakże piękna jesteś, Przyjaciółko moja”. Czy można zaryzykować stwierdzenie, że eschaton jest całkowicie przeniknięty tym jedynym, imponującym doświadczeniem piękna, które tak wyraźnie naszkicowane zostało w *Medytacji*? A w konsekwencji – czy Pieśń nad Pieśniami, jako wyraz tego doświadczenia, jest w stanie przybliżyć nas do zrozumienia, czym to piękno mężczyzny i kobiety będzie w życiu wiecznym?

Jan Paweł II powołuje się na tę właśnie księgę biblijną, ponieważ „przypoczone słowa mówią przede wszystkim o wielkim olśnieniu pięknem kobiecości”⁶⁶⁹. Może ktoś postawić zarzut, że wciąż poruszamy się w rzeczywistości widzianej oczyma mężczyzny, z pominięciem kobiecego punktu widzenia.

Czego jednak możemy oczekiwać, skoro tekst *Medytacji* ma za Autora mężczyznę, co determinuje sposób postrzegania samego piękna? Nie powinno więc dziwić, że papież – opierający się na osobistym doświadczeniu – nie dąży do ujednolicenia poglądów. Mężczyzna i kobieta nie postrzegają siebie jednakowo, nie istnieje tu swego rodzaju symetria, aby można

⁶⁶⁷ *Meditatio*, 5.

⁶⁶⁸ Por. tamże, 4-5.

⁶⁶⁹ Tamże, 5.

po prostu odwrócić role. Każde z nich tylko wtedy przekazuje prawdę o wspólnym człowieczeństwie, kiedy mówi ze swojego specyficznego punktu widzenia⁶⁷⁰.

Jednocześnie – dla pełności obrazu – należy zauważyć, że kobieca perspektywa jest tu reprezentowana przez samą bohaterkę Pieśni nad Pieśniami. Piękno, utożsamione przez papieża z kobiecą naturą, występuje jako główna postać biblijnego poematu – kobiecość jest jego personifikacją – a zarazem nie zajmuje ono miejsca bohaterki biblijnego poematu miłosnego. Jest po prostu interpretacją tego, co specyficznie kobiece. Stąd niedaleka już droga do zrozumienia, że Maryja, jako kwintesencja kobiecości, jest także kwintesencją piękna stworzonego, i to przede wszystkim za sprawą dogmatu o wniebowzięciu. Jako wzięta do niebiańskiej chwały z duszą i ciałem, reprezentuje eschatologiczną naturę ludzką w pełnym tego słowa znaczeniu. Dlatego papież pisze, że „to piękno, które swój szczyt znajduje w Bogarodzicy [...] na to jest, «aby się zmartwychwstało» (Norwid)»⁶⁷¹. Powiązanie kobiecego piękna Maryi z przyszłym, wiecznym życiem, z wplecionym między wierszami tematem „wiecznej kobiecości”, jest ewidentne.

Jak już wspomniano, *Medytację* przenika duch prawdy o zmartwychwstaniu ciał. Tekst papieskiej refleksji należy odczytywać przez pryzmat tej tajemnicy, aby pojąć jego najgłębszą warstwę. Czy można zatem przyjąć śmiało założenie, że papieskie *Totus Tuus* w eschatonie najlepiej interpretować właśnie w świetle Pieśni nad Pieśniami? Jest ono śmiało z tego względu, że przecież treści obecne w biblijnej pieśni miłosnej wiążą się bezpośrednio z przeżyciem o silnym zabarwieniu erotycznym. Czy *eros* ma prawo bytu pośród powołanych do zmartwychwstania w ciele?

Odwołajmy się ponownie do teologii Maksyma Wyznawcy, jako źródła właściwego zrozumienia – zgodnego z najstarszą tradycją – rysującej się antynomii: *eros* – *agape*. Autor *Ambigua* zastanawia się nad określeniem, że ostatecznie Bóg jest wszystkim we wszystkich. Ku temu stanowi rzeczy zmierza całe dzieło stworzenia, w pewnym sensie oznacza to więc bytowanie w życiu przyszłym.

Aby uniknąć niebezpieczeństwa swoistego rozplynięcia się stworzenia w Stwórcy, trzeba wprowadzić kategorię relacji między Bogiem a kosmosem. Jest to jednak relacja niejednoznaczna: ciągle oddalanie się (niebezpieczeństwo popadnięcia w niebyt stworzenia) i jednocześnie zbliżanie (co grozi wchłonięciem stworzenia) Stwórcy i kosmosu, przesilanie się immanencji

⁶⁷⁰ Por. cenna uwaga K. Bartha: „Come la posizione e la funzione dell'uomo e della donna non debbono essere scambiate e confuse, ma fedelmente mantenute, se d'altra parte non possono essere separate e contrapposte, ma devono essere comprese ed attuate in riferimento l'una all'altra, non possono però nemmeno essere considerate semplicemente identiche e quindi in rapporto in cui stano non può essere invertito”, w: K. Barth, *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, dz. cyt., s. 104.

⁶⁷¹ *Meditatio*, 4.

i transcendencji w jednakowej mierze. Jednakże ten dialektyczny ruch nie ma żadnego wpływu na Boga, Bóg mu absolutnie nie podlega, a jedynie ukazuje, jak antytetycznie myśleć o Bogu, wychodzącym poza siebie, by jednocześnie w sobie samym pozostać nieporuszonym⁶⁷². Ta trudna łamigłówka metafizyczna ma na celu ukazać paradoksalną sytuację stworzenia, którego istnienie powiązane jest ściśle nie tyle z bytem, co z relacją w jej dynamicznym aspekcie. Maksym Wyznawca twierdzi:

Bóg jest początkiem, tym, który rodzi *Agape* i *Erosa*, ponieważ wydał na świat wszystkich, którzy byli w Nim, to znaczy wszelkie stworzenie. Dlatego też powiedziano: «Bóg jest miłością», a również w Pieśni [nad Pieśniami] nazwano Go «agape», i ponadto «słodyczą» i «pragnieniem», co tłumaczy się jako *eros*. Ponieważ jest On najprawdziwiej godny miłości i erotyczny. Na ile z Niego wypływa miłujący Eros, na tyle rodzący go zostaje nazwany poruszonym w sobie samym; jednak na ile On sam jest tym, który daje się kochać i pragnąć, na tyle porusza to, co wpatruje się w Niego i według własnej miary posiada moc pragnienia⁶⁷³.

Niezwykłe inspirująca myśl wskazuje na równoważne, agapiczno-erotyczne pochodzenie każdego pragnienia obecnego w stworzeniu. Dowodem na to jest choćby sposób odczytania przez Maksyma Wyznawcę Pieśni nad Pieśniami. Rzecz niezwykła w starożytności i wczesnej epoce chrześcijańskiej!⁶⁷⁴ Claudio Moreschini we wspomnianym już opracowaniu dzieła *Ambigua* podkreśla, że to właśnie Maksym Wyznawca, nawiązujący do Dionizego Areopagity, bronił terminu *eros* i stawiał go obok *agape*. Do tego stopnia, że „Maksym posługuje się obydwoma [terminami], by określić tak miłość Boga, jak i miłość do Boga i do ludzi; w tym kontekście jednak [*Ambigua* 91, 1260C] to *eros* przeważa, którego – co zaskakujące – uważa za bardziej boskiego”⁶⁷⁵. *Eros* wyniesiony do boskiej godności jest istotnie czymś niezwykłym, szczególnie w interpretacji Ojca starożytnego greckiego Wschodu. Można próbować polemizować ze

⁶⁷² Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁷³ Maximus Confessor, *Div. Nom.* 4; 4, 265CD za: H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁷⁴ H. Urs von Balthasar, piszący o interpretacji Pieśni nad Pieśniami, zauważa: „Czegoś tak całkowicie świeckiego i niereligijnego, tak wyłącznie poświęconego rozkoszy zmysłowej, nie napisałby żaden poeta, który miałby na myśli coś innego niż wyrażenie miłości Jhwh do swego narodu. Interpretacja alegoryczna, która pojawiła się dopiero po Septuagincie (250-150 przed Chrystusem), nie wykazującej jeszcze żadnych jej śladów (poświadczona po raz pierwszy przez rabbię Akibę zmarłego 135 po Chrystusie), a która sprawiła, że *Pieśń nad pieśniami* stała się dla późniejszych czytelników znośna, a później (po komentarzu Orygenesesa) rozpoczęła zwycięski pochód w Kościele chrześcijańskim okresu Ojców, w średniowieczu, a także w czasach Reformacji i w baroku, nie była oczywiście pretekstem dla włączenia tej księgi do kanonu”, w: *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2 *Teologia*, cz. 1, dz. cyt., s. 115.

⁶⁷⁵ C. Moreschini, *Massimo il Confessore. Ambigua*, dz. cyt., s. 684.

znaczeniem, jakie nadaje temu terminowi Maksym Wyznawca. Nie ma ono wiele wspólnego ze współczesnym rozumieniem Pieśni nad Pieśniami, odnosi się bowiem do rzeczywistości boskiej, nie ludzkiej: wszak to Bóg jest źródłem miłości erotycznej i zarazem jej adresatem.

Jak chcemy uzasadnić zastosowanie pojęcia *erotyczny* w kontekście eschatologicznej egzystencji mężczyzny i kobiety? Co prawda Pieśń nad Pieśniami jest przeniknięta duchem *erosa*, ale czy wolno właśnie tego ducha wprowadzać do eschatonu?

Hans Urs von Balthasar zauważa, że Maksym Wyznawca – myśliciel rozpięty pomiędzy Wschodem a Zachodem – doskonale pojął w pełni chrześcijański sens istnienia świata stworzonego (w duchu Arystotelesa) jako celowego w samym sobie: „Nie rozplyniecie się w Bogu jest celem, do którego Bóg zmierza, stwarzając kosmos, ale raczej – we wcieleniu swojego Syna – [jest tym celem] także utrwalone dopełnienie bytu stworzonego, ἀσυγχύτως”⁶⁷⁶.

Grecki termin, decydujący o losach Soboru Chalcedońskiego (451 r.), teraz powraca, by dopełnić obrazu stworzenia, przeznaczonego do przebóstwienia, ale przebóstwienia rozumianego nie jako zagubienia się w Stwórcy. Podobnie jak w pierwszym rozdziale była mowa o chrześcijańskim humanizmie wynikającym z teologii tego wielkiego Ojca Kościoła, tak teraz, na zakończenie niniejszej refleksji, wykazać należy, czemu ma ostatecznie służyć autonomia stworzenia.

Przy powrocie do refleksji o boskości pochodzenia *erosa*, przypomnieć należy o pewnym paradoksie, napięciu istniejącym między tym, co boskie a rzeczywistością stworzoną. Autorem wszelkiego poruszenia, wszelkiego pragnienia poruszającego stworzenie, jest Bóg. W tym pragnieniu, ruchu, *eros* jest właśnie tą siłą, która najbardziej charakteryzuje ludzkie pragnienie. Z całą jasnością potwierdza to Maksym Wyznawca na innym miejscu, gdy pisze, że w naszą słabą, ludzką naturę Bóg wszczepił – jako pierwszą cnotę – możliwość poznania Go przez „pragnienie i [przez] *erosa*, które niosą nas ku Niemu”⁶⁷⁷.

Wiemy, że określa nas „początek” – pierwotny zamysł stwórczy: „mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1,27). Jakaż wobec tego siła powoduje, że – jak pisze papież Wojtyła – „wraz ze stworzeniem kobiety Stwórca wyzwala w człowieku całe to olbrzymie dążenie do piękna”⁶⁷⁸. Otóż to: dążenie, olbrzymia siła, która nie pozwala mężczyźnie – ze względu na wszechogarniający go cel – na jakąkolwiek ucieczkę. Piękno to jest celem samym w sobie, i nie ma w tym nic obrazoburczego. Hans Urs von Balthasar, komentujący wersy Pieśni nad Pieśniami,

⁶⁷⁶ H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 134.

⁶⁷⁷ Maximus Confessor, *Amb.* 91, 1361AB, za: H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 132.

⁶⁷⁸ *Meditatio*, 3.

mówi coś identycznego: w tym poemacie „eros istnieje sam dla siebie, nie ma innego celu, jak tylko kochanie się – nigdzie nie ma mowy o małżeństwie, a cóż dopiero o dzieciach – jest zmysłowym, upojnym byciem-dla-siebie-wzajemnie i byciem razem”⁶⁷⁹. Jakże blisko stąd do eschatonu! Jest to przecież wprost nawiązanie do papieskiego „poza małżeństwem i prokreacją”⁶⁸⁰. Co więcej, upojenie wzajemnym byciem dla siebie wskazuje jednoznacznie na najistotniejszy aspekt istnienia w życiu przyszłym: *communio personarum*.

Jako kwintesencja naszych rozważań niech posłużą słowa Maksyma Wyznawcy o celowości w samym sobie tego, co stworzone, jako wyrazie spełnienia, a w konsekwencji – przebóstwienia stworzenia. W takim kontekście należy umieścić rzeczywistość komunii mężczyzny i kobiety, jako doskonałego obrazu Stwórcy, odcisniętego w stworzeniu, zgodnie ze słowami *Medytacji*, że „ta właśnie komunია jest miejscem szczególnego podobieństwa człowieka do Boga”⁶⁸¹. W odniesieniu do tego właśnie stwierdzenia wypada zacytować Maksyma Wyznawcę: „To, co nie ma celu [τέλος] swojego naturalnego działania, nie jest w żadnym wypadku spełnione, doskonale [τέλειον]”⁶⁸². I w tym kontekście geniusz Hansa Urs von Balthasara, komentującego powyższe zdanie słowami: „chcieć ograniczyć ową celowość – pod pretekstem jeszcze bardziej intymnego zlania się bytu z nieskończonością – oznaczałoby anulowanie najgłębszego, ontycznego sensu stworzenia”, przeciwnie – doskonała pełnia bytu stworzonego „aktualizuje się najwłaściwiej w zachowaniu i umocnieniu go w jego granicach”⁶⁸³. Jeżeli „świeckie” treści Pieśni nad Pieśniami wyznaczają szczyt owej celowości „naturalnego działania” – jego τέλος, to stworzenie bytu ludzkiego jako mężczyzny i kobiety oraz ich wzajemne zachwycenie sobą, spowodowane pięknem męskiej i kobiecej natury, są same w sobie doskonale spełnionym celem, τέλειον, najwyższym dobrem, chcianym przez Stwórcę!

Nie potrzeba żadnych alegorycznych wyjaśnień biblijnego poematu, by usprawiedliwić zasadność zastosowania obrazów o erotycznym zabarwieniu. Paradoksalnie, dopiero w życiu przyszłym, w ciele zmartwychwstałym, ów sens „niealegoryczny” doskonale się objawi. Dzieje się tak dlatego, że „doskonale zamieszkanie i obecność boskiej jedności w bycie skończonym mogą mieć początek tylko w paradoksie, według którego owa jedność czyni doskonałą tak indywidualność, jak i wzajemną różnorodność stworzenia”⁶⁸⁴. Przedwieczny Stwórca nigdy nie

⁶⁷⁹ H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2 *Teologia*, cz. 1, dz. cyt., s. 114.

⁶⁸⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 214.

⁶⁸¹ *Meditatio*, 2.

⁶⁸² Maximus Confessor, *Amb.* 91, 1220A, za: H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 135-136.

⁶⁸³ H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 136.

⁶⁸⁴ Tamże, s. 136.

będzie konkurentem wobec swojego stworzenia, wobec najwyższego dobra, jakim jest jego (tego stworzenia) doskonałe spełnienie w granicach natury. Paradoks polega na tym, że jednocześnie natura stworzona (ograniczona) sama w sobie nie może znaleźć swojego spełnienia. Aż nadto jest to widoczne w doczesnym świecie. „Ponieważ jednak Bóg nie nienawidzi żadnej rzeczy, którą stworzył, dlatego nie wolno jej nienawidzić ani mieć w pogardzie również człowiekowi. Musi je kochać w ich prawdzie, to znaczy w Bogu”⁶⁸⁵.

W pełni wzajemnie szczęśliwe bycie dla siebie mężczyzny i kobiety w eschatonie – gdzie jak wiemy: „nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25) – musi się wyrazić przez przeobóstwienie ich relacji: tylko Bóg jest gwarantem trwania ich oblubieńczej komunii na zawsze. Ale przeobóstwienie to powinno mieć swój początek w kontemplacji piękna obojga – mężczyzny i kobiety – w ich pierwotnym, stworzonym wymiarze, jak przedstawia to księga Pieśni nad Pieśniami.

Aby należycie podsumować refleksję Maksyma Wyznawcy, odwołajmy się do ostatecznego kryterium, jakie odnaleźć można w pytaniu o życie wieczne, zadany przez Hansa Urs von Balthasara: „Czyżbyśmy mieli czekać na piękniejsze róże, większe, dłużej kwitnące i mocniej pachnące? Nie, doskonałe są stworzenia Boże takie, jakie są, a nie ich duplikaty”⁶⁸⁶. Parafrazując Autora, można zapytać: czyżby trzeba było czekać w eschatonie na jakąś inną, nieznaną – i chociaż wielką, to jednak mglistą – komunijną więź mężczyzny i kobiety. Czyżby sfera cielesna – a więc i zawierająca się w niej od zarania sfera erotyczna, wysławiana poetyckimi słowami Pieśni nad Pieśniami – miała stać na przeszkodzie wznioślejszego, uduchowionego stanu człowieczeństwa w życiu przyszłym? Czy należy oczekiwać na jakieś „inne róże”, inną męskość i kobiecość, wyzutą z nagości cielesnej, która „czyni ich zdolnymi do wzajemnego upodobania w sobie”?⁶⁸⁷

Sugestia szwajcarskiego myśliciela, że stworzenie w swym pierwotnym kształcie zawiera w sobie zapowiedź doskonałości, przeczy takiej interpretacji eschatonu. Czytelnik Pieśni nad Pieśniami mógłby zapytać, czy raczej to nie „Duch Święty w niewidzialny sposób troszczy się o to, aby czysto liryczna atmosfera sprawiała, by zjawisko to przebiegało w ahistoryczności, a tym samym abstrakcyjności, która wyklucza wszelką «infralapsaryczność»”⁶⁸⁸. Spowodowany przez grzech upadek człowieka nie może decydować, co w ludzkiej, cielesnej naturze jest dobre, a co godne pogardy. Upadła natura nie może wyznaczać jej granic – przynajmniej nie w biblijnym poemacie miłosnym. Ponieważ w Pieśni nad Pieśniami „nie panuje ani niewinność, ani grzech,

⁶⁸⁵ H. Urs von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2008, s. 106.

⁶⁸⁶ Tamże, s. 107.

⁶⁸⁷ *Meditatio*, 2.

⁶⁸⁸ H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2 *Teologia*, cz. 1, dz. cyt., s. 117.

nie ma teologicznego pożądania, jest tylko czysty, wyraziście ukazany i płonący jako potężna siła stwórcza eros”⁶⁸⁹. Jedynym kontekstem takiego stanu rzeczy – czy wytłumaczeniem kondycji człowieka niedotkniętej postlapsarycznym wstydem – może być eschaton.

O tym, że Pieśń nad Pieśniami musi być ostatecznie odczytywana w perspektywie życia wiecznego, jest przekonany sam Hans Urs von Balthasar. Nazbyt płomiennie malowany obraz więzi mężczyzny i kobiety, o charakterze erotycznym, nie znajduje w żadnym innym wypadku głębszego – niealegorycznego (co podkreślamy z mocą) – uzasadnienia w Biblii. „To może mieć jedynie sens proroczy, odnoszący się do pary ludzi, którzy ostatecznie urzeczywistnią to, co w raju przez jedną chwilę było przeczuwane, a nie dotzymane: do drugiego Adama i drugiej Ewy”⁶⁹⁰. Dlatego z drugiej strony, takie rozumowanie powinno być dalekie od uproszczonej – całkowicie fałszywej w kontekście chrześcijańskiej antropologii – wizji czegoś na kształt „raju dla mahometan”⁶⁹¹. Tego typu skojarzenia świadczą jedynie o kompletnym niezrozumieniu obrazów i znaczeń obecnych w biblijnej pieśni miłosnej. Jej bezdyskusyjnie erotyczny charakter nie ma nic wspólnego z panseksualizacją.

Odtąd staje się zrozumiałe, dlaczego w poprzednim rozdziale użyto tak bardzo subtelного języka w opisie relacji Józefa i Maryi. W jakimś sensie tylko ta jedyna para świętych oblubieńców reprezentować może tę niezwykle delikatną równowagę między *eros* a *agape* eschatologicznych oblubieńców. Tę finezyjną harmonię, obecną w Pieśni nad Pieśniami, doskonale wyczuwa Joseph Ratzinger. Wielcy Ojcowie Kościoła czy dawni święci umieli włączyć całą pasję ludzkiej miłości w relację człowieka do Boga. Jednak „w miarę jak w nowożytności – pod wpływem zawężonego historycznego myślenia – zanikła zdolność do rozumienia takiej transcendencji słów w wymiarze tajemnicy, wyschła również siła źródła”⁶⁹². Porywająca siła Pieśni nad Pieśniami, tego ożywczego, pełnego ludzkich znaczeń źródła, zanikła. Nastąpiło pęknięcie, podział na interpretację ściśle alegoryczną i dosłowną (naturalistyczną). Dlatego tak trudno współczesnemu człowiekowi pojąć tę niezerównaną, współprzenikającą się równowagę między rzeczywistością miłości ludzkiej – jakiej przedstawicielami są Józef i Maryja – a miłością Boga, będącego jak „żar ognia, płomień Pana” (Pnp 8,6). Następca Jana Pawła II dostrzegł konsekwencje takiej postawy umysłowej: transcendentne treści biblijnej pieśni miłosnej z czasem „fałszywie poddano tabuizacji pod hasłem alegorii”⁶⁹³.

⁶⁸⁹ H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2 *Teologia*, cz. 1, dz. cyt, s. 117.

⁶⁹⁰ Tamże, s. 118.

⁶⁹¹ Jak dosadnie wyraża to F. Hadjadj, por. *Kobieta i mężczyzna*, dz. cyt., s. 331.

⁶⁹² J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego*, dz. cyt., s. 57.

⁶⁹³ Tamże, s. 57.

Delikatną problematykę możliwości włączenia doświadczenia *erosa* – pojmowanego na sposób chrześcijański – w rzeczywistość eschatonu może dodatkowo naświetlić Romano Guardini. Wychodzi on z założenia, że człowieczeństwo złożone jest ze współprzenikających się warstw. „Człowiek więc wydaje się być ukonstituowany w taki sposób, że każda z warstw jego bytu osiąga sobie właściwy, specyficzny sens tylko wówczas, kiedy wchodzi w relację z wyższą warstwą”⁶⁹⁴. W ten sposób na przykład sfera biologiczna człowieczeństwa uzyskuje pełny sens tylko wtedy, gdy odnosi się do sfery duchowej, czy też świat fizyczny wyjaśnia się dopiero przez odniesienie do wewnętrznych wartości: dobra i prawdy.

Zgodnie z podobną zasadą wolno wysnuć wniosek, że przeżycie erotyczne, tak mocno związane z płcią i cielesnością, swój pełny sens odsłoni dopiero w świecie przyszłym, wyższym. Dopiero życie wieczne pozwoli odczytać obrazy zawarte w Pieśni nad Pieśniami. Nie trzeba więc tej sfery usuwać – jako niestosownej – z życia zbawionych, powołanych do wieczności. Powtórzmy za Hansem Ursem von Balthasarem: „doskonałe są stworzenia Boże takie, jakie są, a nie ich duplikaty”⁶⁹⁵.

Na koniec wypada zadać pytanie o „dzisiaj” ludzkiej egzystencji: czyżby doczesna, grzeszna kondycja historycznego człowieka uniemożliwiała, bądź istotnie ograniczała, przeżycie piękna kryjącego się w relacji między mężczyzną a kobietą. Jeżeli sfera *erosa* byłaby sama w sobie powiązana z grzechem, odpowiedź musiałaby być twierdząca. Jednak skoro wyjaśnia się dzięki wizji eschatonu, to rzecz przedstawia się zgoła odmiennie. Odwołanie się do papieskiej *Medytacji* pozwala dostrzec ważną intuicję: Jan Paweł II powołujący się na dojrzałe doświadczenie chrześcijaństwa, potwierdzone życiem w tym świecie, pisze, że to właśnie święci „są świadkami tego, jak przełamywać krąg przeciętności, a w szczególny sposób, [...] jak odnajdywać dobro i piękno, pomimo wszystkich degradacji, którym ulega ludzka cywilizacja”⁶⁹⁶.

Udzielona tym samym odpowiedź nie pozostawia najmniejszych wątpliwości, w jakim kierunku zmierza refleksja Autora. Papież następnie dobitnie stwierdza: „Jak widać, ów próg, na którym potyka się człowiek, nie jest nieprzekraczalny”⁶⁹⁷. Prawdziwym wrogiem na drodze zachwycenia się pięknem, promieniującym z wizji zmartwychwstania, jest nie tyle grzeszna kondycja człowieka, co zwykła przeciętność.

W odniesieniu do powyżej wyrażonej intuicji Nikołaj Bierdiajew mówi, że należy, „określając siebie eschatologicznie, ukazywać, wyrażać, wypromieniowywać swoją energię

⁶⁹⁴ R. Guardini, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, dz. cyt., s. 294.

⁶⁹⁵ H. Urs von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, dz. cyt., s. 107.

⁶⁹⁶ *Meditatio*, 4.

⁶⁹⁷ Tamże, 4.

twórczą w poznaniu, w miłości, w obcowaniu, w wolności, w pięknie. Wszystko jest zanurzone w misterium Ducha”⁶⁹⁸. Potwierdza się jedna z tych prawd papieskiego nauczania, która powinna wybrzmieć z całą mocą: koncentracja na skończoności zamkniętej śmiercią wynika z jednej strony z braku szerszej, odważnej perspektywy tak charakterystycznej dla świętych, jak i z nagromadzonych lęków, czy wręcz z niewiary, kapitulującej wobec tajemnicy (por. wyżej cytowany Benedykt XVI). Dlatego papież Wojtyła podkreśla, że aby pokonać lęk przed owym progiem – przeciętnością – „trzeba świadomości, że on istnieje, i odwagi, aby go stale przekraczać”⁶⁹⁹.

Nie inaczej prawdę o ludzkiej kondycji widzi Romano Guardini. Skończoność, nicość, wreszcie świadomość śmierci, towarzyszące egzystencji człowieka od zarania, postrzegane są jako normalność. Tymczasem zapomina się, że pierwotna, rajska natura człowieka została utracona, a pojawiająca się zamiast niej – upadła, dotknięta grzechem – stała się na skutek kłamstwa normą! W ten sposób „struktura typowa dla zepsucia” stała się normatywną w myśleniu o człowieczeństwie, a w konsekwencji stała się punktem wyjścia interpretacji „ja”. To katastrofalny w skutkach błąd (Romano Guardini wyprowadza stąd krytykę poglądów Martina Heideggera). Miarą prawdziwego człowieczeństwa jest „przewrót w myśleniu, polegający na poszukiwaniu oraz na kryteriach prawdziwego i fałszywego już nie tyle w „drugiej naturze” – która się ustaliła po grzechu – ile raczej w objawieniu, a jeszcze lepiej powiedzieć: w egzystencji [*Existenz*] Chrystusa”⁷⁰⁰.

Autor *Medytacji* jest doskonale świadomy trudności w przyjęciu takiej właśnie wizji człowieczeństwa, ponieważ zdaje sobie sprawę ze zła ciążącego nad doświadczeniem ludzkości. Iluż chrześcijan potyka się na tym progu i zdaje się powtarzać słowa, skierowane niegdyś do Pawła Apostoła na ateńskim Areopagu: „posłuchamy cię o tym innym razem” (Dz 17,32).

Tymczasem perspektywa eschatonu wymaga od wierzącego ciągłego (stałego) zapatrzania w tajemnicę zmartwychwstania ciał, by odkryć głębsze znaczenie prostej na pozór prawdy, że „z tajemnicy stworzenia, czerpiemy jakby pierwszą nadzieję tego, że owocem tej Boskiej ekonomii prawdy i miłości, jaka objawiła się «u początku» człowieka, stanie się nie sama śmierć, ale życie”, po czym papież wspaniale doprecyzowuje: „nie samo zniszczenie ciała człowieka stworzonego «na obraz Boży», lecz «wezwanie do chwały» (por. Rz 8,30)”⁷⁰¹.

⁶⁹⁸ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przeł. W. i R. Paradowscy, Antyk, Kęty 2004, s. 169. Ten sam Autor dodaje: „Eschatologiczna perspektywa to nie tylko perspektywa nieprzewidywalnego końca świata, jest to również perspektywa każdej chwili życia. W każdej chwili życia trzeba kończyć ze starym światem i rozpoczynać świat nowy. W tym jest oddech Ducha. Eon kresu jest odsłonięciem Ducha”, tamże, s. 169.

⁶⁹⁹ *Meditatio*, 4.

⁷⁰⁰ R. Guardini, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, dz. cyt., s. 497.

⁷⁰¹ Jan Paweł II, *Męczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 63.

Co ciekawe, słowa te padają w kontekście analizy sakramentalnego małżeństwa. Autor *Katechez* zdaje się wyraźnie wskazywać, jaki ostateczny sens wpisany jest w tajemnicę tego sakramentu: ukazanie w doczesności prawdy o – innym niż małżeński – wymiarze oblubieńczej komunii między mężczyzną a kobietą. Nie dziwi więc, że Jan Paweł II widzi konieczność przekraczania progu przeciętności. Częstokroć przeszkodą staje się spłycona refleksja nad *communio personarum* obojga oblubieńców, co w konsekwencji może wpływać także na więź małżeńską i skutkować jej rozbiciem.

Jak widać, treści kryjące się w podrozdziale zatytułowanym „Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa” w papieskich katechezach *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* wykraczają daleko poza horyzont ograniczony zwykle wąskim rozumieniem relacji małżeńskiej. Przymierze małżeńskie, chociaż samo nie stanowi o ostatecznym sensie powołania do bytowania jako mężczyzna i kobieta, jednak zakorzenione jest w perspektywie eschatologicznej. Dlatego mówienie o papieskim nauczaniu jako skupionym tylko na małżeństwie i rodzinie pomija ważniejszy jeszcze aspekt: dogłębną analizę, czym jest odkupienie ciała, które stoi u podstaw *communio personarum* mężczyzny i kobiety, a swój ostateczny wyraz znajdzie w *communio sanctorum*.

3.2.4. *Communio sanctorum*

W związku z powyższymi refleksjami rodzi się pytanie, do jakiej konkluzji prowadzi nas itinerarium proponowane przez Jana Pawła II w *Medytacji*. Znajdujemy w nim bowiem wezwanie do śmielszej interpretacji ostatecznego przeznaczenia ludzkiej natury – związanego z owym upodobaniem, znanym już z doczesnego doświadczenia męskości i kobiecości – a wyrażonego słowami: „nie obawiaj się go w sposób uprzedzający”⁷⁰². Myśl podobną refleksji wyżej zacytowanej znajdujemy w *Katechezach* o mężczyźnie i kobiecie:

Ten odwieczny sens ciała ludzkiego, na który historia każdego człowieka obciążonego dziedzictwem pożądliwości naniosła z konieczności szereg ograniczeń, zmagających i cierpień, odsłoni się na nowo – a odsłoni się w takiej prostocie i wspaniałości zarazem, że każdy z uczestników świata przyszłego odnajdzie w swym uwielbionym ciele źródło wolności daru⁷⁰³.

Horyzont otwierający się w powyższym cytacie pozwala na właściwe odniesienie się do imponującej wizji papieża Polaka o *communio sanctorum*. Trudno znaleźć inne określenie niż „imponująca”, ponieważ wizja ta zaskakuje, otwiera na przestrzenie dotychczas nieznanne.

⁷⁰² *Meditatio*, 5.

⁷⁰³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 215.

Najpierw zwraca uwagę fakt, że głównym bohaterem dramatu stworzenia i odkupienia wciąż pozostaje ludzkie ciało. Uwielbione – a przez to jeszcze bardziej cielesne, realne – jest źródłem sensu, a więc kwintesencją męskości i kobiecości nawet w świecie przyszłym („źródło wolności daru”)! Co więcej, Jan Paweł II rehabilituje cielesny wymiar człowieczeństwa, gdy wskazuje na tymczasowość pożądliwości, odziedziczonej po upadku Adama, tak bardzo obciążającej cielesność w doczesności. Niezwykłość myśli papieskiej ujawnia się w stwierdzeniu o zrelatywizowaniu pożądliwości, jako przyczynie wszelkiej konieczności (zniewolenia). Natomiast sfera cielesna przeciwnie – objawi się pięknem tak determinująco wyzwalam, że jedyną możliwością istnienia jako mężczyzna i kobieta w eschatonie będzie pełne, cielesno-duchowe samooddanie drugiemu. Wręcz fascynująco wybrzmiewają słowa o determinującej sile ukrytej w naturze męskiej i kobiecej, która w warunkach tego świata (człowieka historycznego) odbiera wolność niczym jakiś narkotyk, natomiast w eschatonie stanie się powodem zachwyceń transcendujących każde doświadczenie męskości i kobiecości, zmierzające do jeszcze głębszych zachwyceń. Poruszające wszystko pragnienie będzie jak „święty taniec”, w którym męskość i kobiecość, „jak wszystkie antytezy wewnątrzświatowe, w Bogu są pojednane, ponieważ przekroczone”⁷⁰⁴.

Hans Urs von Balthasar w krótkim komentarzu do pism Grzegorza z Nyssy dodaje, że przebóstwione człowieczeństwo trzeba pojmować w kategoriach „paradoksu: pragnienie jest wiecznie zaspokajane, a jednak ciągle w wieczności rozprzestrzenia się na miarę dokonującego się zaspokojenia”⁷⁰⁵. Wreszcie Maksym Wyznawca, który wszelkie stworzenie odczytuje w kategoriach doskonale objawiającego się piękna, pisze o przyszłym, przebóstwionym świecie jako „rozświetlonym, nietkniętym, integralnym, zawierającym w sobie samym (jeśli wolno mi mówić w ten sposób) całkowite piękno piękna najpierwotniejszego”. Przy czym stworzenie „skoncentruje w sobie samym – w takiej mierze, w jakiej będzie do tego zdolne – boskokszałtny i niczym nieumniejszony przebłysk dobra milczenia ukrytego w przepaściach”⁷⁰⁶.

Nieco poetycki język Maksyma Wyznawcy jest w rzeczywistości nacechowany intuicją „nie z tego świata” (eschatologiczną?). Z łatwością można dostrzec w stworzeniu przede wszystkim naturę męską i kobiecą, jako szczyt i ukoronowanie świata stworzonego „na obraz i podobieństwo Boga” (Rdz 1,27). „Przepaści milczenia Boga” wskazują na tak drogą greckiemu teologowi ideę możliwości poznania przez stworzenie swojego Stwórcy, pozostającego jednak jeszcze bardziej

⁷⁰⁴ H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 124.

⁷⁰⁵ Tamże, s.124.

⁷⁰⁶ Maximus Confessor, *Myst.* 23; 91,701C (zwraca uwagę termin grecki *θεοποιήσαντος*, tłumaczony w wersji włoskiej jako *deiforme*), za: H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 305.

nieprzeniknionym. Ale czy z tego powodu stworzenie nie może nie mieć nic wspólnego z boską naturą? Maksymowe określenie „na kształt Boga” pozwala zabsolutyzować wartość pierwotnego piękna stworzenia. Wiemy, że w oczach Stwórcy „było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Czyż nie w takim kontekście należałoby umieścić prawdę o nagości eschatologicznych oblubieńców? Przecież piękno najpierwotniejsze wyraża się najpierw w rajskiej nagości wolnej od wstydu. To sam Bóg – przez wyzwalającą od wszelkiego wstydu miłość – „pozwała im z całą prostotą i niewinnością obcować ze sobą i cieszyć się sobą wzajemnie jako darem, pozwała im czuć się obdarowanymi swoim człowieczeństwem, które na zawsze ma zachować tę dwoistą postać męskości i kobiecości”⁷⁰⁷. Podkreślmy – na zawsze.

Niezwykłość wizji Jana Pawła II, w której nawet nagość odzyskuje swoje miejsce w eschatonie, polega na wyraźnym oddzieleniu pożądliwości od cielesności, przy jednoczesnym zachowaniu integralności ciała w tym wszystkim, co było jemu (dziełu stworzenia) pierwotnie właściwe. Pożądliwość nie jest w stanie niczego zdyskredytować w ludzkiej cielesności, nawet wymiaru erotycznego. Stąd w cytowanym wcześniej fragmencie *Katechez* słowa o prostocie i zarazem wspaniałości doświadczenia ciała w życiu przyszłym. Dwa terminy jakby przeciwstawne (prostota i wspaniałość) można rozumieć jako przejrzystość, nieukrytość, a więc nagość, dzięki której objawi się całe bogactwo stworzonej, cielesno-duchowej natury człowieka. Owa niezwykłość papieskiej refleksji tkwi właśnie w afirmacji erotycznej rzeczywistości człowieczeństwa do tego stopnia, że w nagości, rozumianej jako niewinność, owa rzeczywistość znajduje właściwy kształt i miejsce w eschatonie.

Jednak poniekąd ostatni akord eschatologicznych rozważań Jana Pawła II jeszcze bardziej odsłania jej imponujący wymiar. Papież posuwa się do ostatecznych granic w interpretacji cielesności – przez którą dokona się wzajemne obdarowanie eschatologicznych oblubieńców – gdy nawiązuje do tajemnicy świętych obcowania. Hans Urs von Balthasar zaznacza, że wiara w *communio sanctorum* bardzo późno znalazła swój wyraz w Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskim, ponieważ na przestrzeni wieków nie dostrzegano jej istotnego znaczenia. Ojcowie Kościoła rozumieli obcowanie świętych na sposób pewnej wspólnoty życia i dóbr. „Ojcowie radykalizują jedynie biblijne podstawy, traktując poważnie wżycie się osób wierzących we wspólną podstawę życia, która deprywatyzuje do głębi, lecz nie depersonalizuje, bowiem sama podstawa – życie trynitarnie – jest osobowa”⁷⁰⁸.

Wspólnota świętych w niebie będzie mieć źródło w ciele Chrystusa pojmovanym eucharystycznie. Jak wobec tego rozumieć cielesność człowieka w eschatonie, wezwaną do

⁷⁰⁷ *Meditatio*, 3.

⁷⁰⁸ H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2 *Teologia*, cz. 2, dz. cyt., s. 375.

wzajemnej *communio sanctorum*? Szwajcarski teolog zauważa: „obraz biologiczny nie ukazuje bezpośrednio komunikacji interpersonalnej”. Powołuje się na Pawła Apostoła (por. 1 Kor 10,17) i dodaje: „«wspólnota» Chrystusem poprzez ucztę eucharystyczną staje się jakby mimochodem także wspólnotą uczestniczących w niej”⁷⁰⁹. W podobny sposób istotę komunii wśród świętych powołanych do życia wiecznego rozumie Jan Apostoł⁷¹⁰. Zauważyć trzeba, że wymiar wertykalny, to znaczy wspólnota z Bogiem przez bogoczłowieczeństwo Chrystusa, jest przywoływany jako temat przewodni egzystencji odkupionych w eschatonie. Nie można temu obrazowi nic zarzucić, ale czy jest on pełny, więcej – czy jest wystarczający?

Hans Urs von Balthasar doskonale odpowiada na to pytanie uwagą o braku znaczenia wymiaru biologicznego, a więc cielesnego – przecież tak istotnej części ludzkiej natury – dla wyrażenia komunii wśród świętych. Trudno oprzeć się wrażeniu, że owa cielesność nie nadaje się do wzniosłej komunii osobowej, przenikniętej Bożym Duchem. Jeszcze w ziemskiej, doczesnej rzeczywistości cielesność ma swoje miejsce w obrazie Trójjedynego Boga. Wszak nie da się zaprzeczyć opisowi stworzenia Adama i Ewy z Księgi Rodzaju. Jak jednak będzie to wyglądać w życiu przyszłym? Według niektórych twierdzeń, tam już nie będzie potrzeby istnienia mężczyzny i kobiety, jakich znamy z tego świata, bo „jak wskazał Jezus, życie przyszłe będzie inne, podobne do anielskiego”⁷¹¹. Takie i tym podobne opinie, kompletnie pomijające istotne znaczenie płci w życiu przyszłym, wpływają na fałszywe postrzeganie ostatecznego przeznaczenia mężczyzny i kobiety do wzajemnego obcowania. Refleksja nad następstwami tego typu poglądów, często rozpowszechnionych wśród wierzących, będzie treścią kolejnego rozdziału pracy.

Na tle powyższych rozważań można docenić głębię myśli zawartą w nauczaniu Jana Pawła II. Autor *Katechez* dostrzega w wymiarze wertykalnym egzystencji zbawionych całe bogactwo wymiaru horyzontalnego. Wyrazi to, nieco zaskakująco, językiem filozoficznym. Wydaje się, że tematyka skłania ku językowi ściśle teologicznemu. Jednak dla podkreślenia właśnie międzyludzkich relacji – szczególnie tych dotyczących mężczyzny i kobiety – papież ucieka się do antropologii. Píše o „nowej, doskonałej podmiotowości każdego, a równocześnie odnalezieniu nowej, doskonałej intersubiektywności wszystkich”⁷¹² w życiu przyszłym.

Podczas gdy terminy: „podmiotowość”, „podmiot” (osobowość, osoba) są dość powszechnie zrozumiałe i stosowane, to termin „intersubiektywność” wprowadza nową jakość do myślenia o sposobie istnienia człowieka w życiu przyszłym. Według *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*

⁷⁰⁹ H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2 *Teologia*, cz. 2, dz. cyt, s. 375.

⁷¹⁰ Por. tamże, s. 375.

⁷¹¹ M. Wojciechowski, *Jak będzie w niebie*, w: *Niedziela* 39/29.09.2024, s. 14-15.

⁷¹² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 212.

pod pojęciem „intersubiektywność” rozumiemy „własność pewnych przedmiotów (np. wiedzy) polegając[ą] na ich dostępności dla wielu podmiotów; charakter tych przedmiotów powstający w wyniku istnienia komunikujących się podmiotów”⁷¹³.

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że rozwinięcie tematyki związanej z intersubiektywnością zawdzięczamy filozofii fenomenologicznej. Edmund Husserl, a w następstwie między innymi Martin Heidegger, Max Scheler, Jean-Paul Sartre czy Michael Merleau-Ponty i Emmanuel Lévinas przyczynili się waleń do przeniesienia znaczenia tego terminu na grunt podmiotowy (relacji międzyosobowych)⁷¹⁴. Zrozumiałe jest, że Jan Paweł II, jako spadkobierca tego kierunku filozoficznego, wpisuje się w ten sam nurt myślenia.

Gdy przystępuje się do analizy papieskiej wizji świata komunii świętych w kontekście fenomenologicznego ujęcia osoby-podmiotu, należy relacje między poszczególnymi zbawionymi rozumieć jako w pewnym sensie osobotwórcze. Tożsamościowe istnienie (jako mężczyzna bądź kobieta) będzie na tyle wyraziste samo w sobie, na ile intensywniejsze, powszechniejsze będą relacje między każdym jednostkowo mężczyzną a każdą kobietą w eschatonie. Doskonałe istnienie jako osoba – mężczyzna lub kobieta (charakter przedmiotu) – będzie możliwe i nieskończenie udoskonalane dzięki współprzenikaniu się w absolutnej dostępności (można powiedzieć: dzięki komunii) każdego mężczyzny i każdej kobiety pośród wspólnoty zbawionych.

Dla zobrazowania tej prawdy warto posłużyć się analizą języka Ludwiga Wittgensteina. Nie istnieje rzeczywistość określana mianem „język prywatny”. Każdy język rządzi się regułami, a posługiwanie się nimi musi być zweryfikowane przez wspólnotę podmiotów. Jednostka nie może sama decydować, czy poprawnie stosuje reguły językowe, gdyż nie będzie nigdy pewna, że stosuje je poprawnie. Reguły językowe wymagają więc wspólnoty podmiotów, bo tylko taka wspólnota gwarantuje poprawność stosowania reguł⁷¹⁵. Jeżeli językiem eschatonu jest miłość wzajemna, to staje się jasne, że doskonale istnieć jako mężczyzna bądź kobieta możliwe będzie jedynie w całkowitej „zależności” od każdej napotkanej kobiety (w wypadku mężczyzny), bądź –

⁷¹³ *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 893.

⁷¹⁴ E. Baccarini doskonale to ujmuje w komentarzu do personalizmu M. Heideggera oraz E. Levinasa: „Nella gratuità radicale che la definisce, la persona scopre di essere «donata a se stessa». Una totalità significativa indipendente, nella radicale dipendenza, un dativo originario che la costituisce come vivente. Ci son degli enti che si manifestano costitutivamente come differ-enti; enti cioè che «consistono» nel loro essere altrimenti, la cui *loro identità è la differenza*. È questo il caso della singolarità personale o dell'unicità di Dio. L'indicibilità li colloca originariamente nella dimensione metafisica”, w: E. Baccarini, *L'esistenza umana tra gratuità e gratitudine*, *Anthropotes* XXVI, nr 2 (2010), s. 419-434.

⁷¹⁵ Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, dz. cyt., s. 894.

od każdego napotkanego mężczyzny (w wypadku kobiety). „I w tym znaczeniu każdy człowiek jest zadany drugiemu człowiekowi, każda kobieta mężczyźnie, a każdy mężczyzna kobiecie”⁷¹⁶.

Można dojść w ten sposób do odkrycia znaczenia ostatniej prawdy wiary, wyrażonej w *Credo*, tak jak ją rozumie polski papież. Jako konkluzja powyżej cytowanych słów z *Medytacji* niech posłużą słowa zaczerpnięte z *Katechez*: „tym darem doskonała «wolność synów Bożych» (por. Rz 8,14) żywić będzie również każde z owych obcowań, jakie złożą się na wielką wspólnotę obcowania świętych”⁷¹⁷. Refleksja Jana Pawła II wywraca standardowe sposoby myślenia. Może o tym zaświadczyć wypowiedź Fabrice’a Hadjadj. Taka niezwykła wizja eschatonu prowokuje francuskiego filozofa do pytania o kształt jego relacji z żoną w przyszłym świecie. Daleki jest on oczywiście od błędnego postrzegania tajemnicy zmartwychwstania, jak to miało miejsce w wypadku ewangelicznych saduceuszy (por. Mk 12,18-25). Jednocześnie z całą świadomością przyjmuje, że małżonka, wybrana do wyłącznej relacji w doczesności, w życiu przyszłym doskonale zjednoczy się z Bogiem i będzie, jako stworzenie, przynależeć w pierwszym rzędzie do Stwórcy. Z taką wizją – jak sam pisze – Autor nie ma problemu⁷¹⁸.

Natomiast nieco zabawnie przedstawia rodzącą się w nim wątpliwość – inną myśl budzącą w nim dreszcz niepokoju: „W niebie bliskość będzie się mierzyć nie jednostkami odległości w przestrzeni, ale mocą miłości. Najbliższy mojej żonie będzie człowiek, który najmocniej ją kochał. Czy to na pewno ja?”⁷¹⁹. Przebija z tej refleksji – mimo pozornego uproszczenia – pewna ciekawa intuicja: ziemski relacja małżeńska, nawet najintymniejsza i najbliższa, w eschatonie przestanie być ograniczona do tej właśnie kobiety, czy tego właśnie mężczyzny. Poddana będzie prawu miłości, a nie – pierwszeństwa. Pojawić się musi zatem czynnik zazdrości, obecny w doczesnym doświadczeniu. „Uczciwie przyznaję, że wiara w taki raj nie daje mi poczucia bezpieczeństwa”⁷²⁰.

Celowo przytacza się tę refleksję, ponieważ sposób myślenia w niej zawarty nie uwzględnia najgłębszej prawdy wynikającej z papieskiej wizji eschatonu. Tak jakby Fabrice Hadjadj nie do końca pojmował imponujący horyzont, otwierający się przed każdym uczestnikiem życia przyszłego. Otóż wolność synów Bożych – wspomniana przez Jana Pawła II, nawiązującego do myśli Pawła Apostoła z Listu do Rzymian (por. Rz 8,14), w którym mowa jest o dziedziczeniu wolności samego Boga – wyrazi się przebóstwieniem człowieka i umożliwi mu nieskończenie nieograniczoną obecność już poza czasem i przestrzenią. Skoro będziemy bytować na zasadzie

⁷¹⁶ *Meditatio*, 3.

⁷¹⁷ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 215.

⁷¹⁸ Por. F. Hadjadj, *Kobieta i mężczyzna*, dz. cyt., s. 336-337.

⁷¹⁹ Tamże, s. 337.

⁷²⁰ Tamże., s. 337.

pełnego uczestnictwa w naturze boskiej, a więc jak Bóg, to każdy mężczyzna będzie w pełni komunijnej relacji oblubieńczej z każdą kobietą i *vice versa*, bez uszczerbku dla wyjątkowości tych relacji.

Innymi słowy, oblubieńcza relacja mężczyzny i kobiety w eschatonie będzie jedyną, szczytową formą każdej relacji każdego mężczyzny i każdej kobiety. O tym, że owa relacja będzie mieć charakter oblubieńczy, świadczą słowa papieża o obcowaniu świętych. Natomiast na jej powszechność wskazują jednoznacznie słowa: „każde z owych obcowań”⁷²¹. Jeżeli niepokojąco brzmią słowa o obcowaniu świętych między sobą w życiu przyszłym, a ściślej – jeżeli skojarzenie z biblijnym terminem „obcowanie” narusza czyjąś wrażliwość, to być może trzeba zadać sobie pytanie, czy dobrze rozumie się papieską refleksję obecną w *Medytacji*, przedstawioną we wszystkich dotychczasowych trzech rozdziałach niniejszej pracy.

Z drugiej strony, jeżeli wizja tak pojmowanej *communio sanctorum* wyda się komuś zbyt fantastyczna, niepoparta żadnym doświadczeniem, wypada zadedykować mu przejrzystą uwagę Autora *Katechez*: to prawda, że trudno jest wyobrazić sobie relację między mężczyzną a kobietą w świecie przyszłym, skoro ma się do czynienia z tak bardzo wykrzywionym i ograniczonym obrazem tej relacji danym w doświadczeniu doczesności. „Jednak nie ulega wątpliwości, iż z pomocą słów Chrystusa jest możliwe i dostępne przynajmniej pewne przybliżenie tego obrazu”⁷²². Nie wolno negować prawdy o komunii mężczyzny i kobiety w eschatonie, nie wolno jej odcieleśniać. Raczej Jan Paweł II domaga się – według słów *Medytacji* – „aby czysty był mój wzrok i słuch i umysł. Aby wszystko służyło objawieniu piękna, jakim Bóg obdarowuje ludzi”⁷²³.

Jak niebezpieczne jest zlekceważenie znaczenia piękna wynikającego z artykułu wiary obecnego w *Credo*: „wierzę w ciała zmartwychwstanie” – niech świadczą słowa Josepha Ratzingera. Powołuje się on na przełomową tezę Karla Bartha z jego komentarza *Der Römerbrief*: „Chrześcijaństwo, które nie jest całkowicie eschatologią, nie ma zupełnie nic wspólnego z Chrystusem”⁷²⁴.

⁷²¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 215.

⁷²² Tamże, s. 215.

⁷²³ *Meditatio*, 5.

⁷²⁴ J. Ratzinger, *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, t. X, tłum. J. Kobienia, pod red. K. Goździa i M. Góreckiej, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 69.

Podsumowanie

Zadaniem trzeciego rozdziału niniejszej pracy było zamknięcie swoistego tryptyku – od początków człowieka, przez odkrywanie sensu jego cielesnej, dwoistej natury w doczesności, aż do konkluzji wynikającej z całościowego odczytania *Medytacji* Jana Pawła II. Przemyślenia papieża pozwalają na postawienie ważnej tezy: chociaż motywem przewodnim *Medytacji* jest refleksja nad pięknem ludzkiej natury – takiej, jaka pierwotnie wyszła z rąk Stwórcy – to jednak do właściwego odczytania intencji Autora – w rozumieniu tegoż piękna – potrzeba odpowiedniego klucza interpretacyjnego.

Główna teza więc opiera się na twierdzeniu, że całość papieskiej refleksji należy interpretować w perspektywie tajemnicy zmartwychwstania. Dopiero gdy patrzy się od strony eschatonu, można przyjąć i niejako ulec imponującej wizji Jana Pawła II.

W rozdziale trzecim, w wyniku przeprowadzonej analizy – opartej o szeroko pojętą papieską medytację – wyłaniają się trzy główne kierunki badań, z odpowiadającym im wnioskowaniem.

Najpierw wyłania się prawda o przeznaczeniu człowieczeństwa do życia wiecznego w jego pełnej, w niczym nieuszczuplonej, cielesno-duchowej naturze. Podczas gdy w Tradycji Kościoła tematyka ta była traktowana dość ostrożnie, w papieskim nauczaniu mężczyzna i kobieta – tacy, jakimi Stwórca powołał ich „od początku”, w nieskazitelnej nagości objawiającej stwórczą atrakcję obojga – będą uczestnikami zmartwychwstania. Nie ma mowy o zmienionej formie co do natury, ponieważ groziłoby to popadnięciem w angelizm. Cielesność z jej dwoistością płciową nie może rozpuścić się w eschatonie, przemienić w naturę anielską. Nie tylko dlatego, że Bóg już na początku uczynił wszystko jako ostatecznie dobre, a więc natura ludzka ma pozostać niezmienna po zmartwychwstaniu ciał. Istnieje jeszcze inny powód: byłoby to sprzeczne z pierwotnym wezwaniem człowieka – stworzonego na obraz Boga – do komunii międzyosobowej na wzór komunii Trynitarniej.

Następnie – w konsekwencji tak pojmowanego znaczenia istnienia mężczyzny i kobiety w eschatonie – Jan Paweł II wprowadza oryginalną koncepcję oblubieńczego sensu ciała, mającego objawić się do końca dopiero w życiu przyszłym. W ten sposób papież Polak dokonuje swoistego przewrotu w myśleniu o przeznaczeniu ludzkiej natury. Na podstawie słów Chrystusa o tych, którzy w życiu przyszłym „nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,18-25), oraz cytatów zaczerpniętych z księgi Pieśni nad Pieśniami, obecnych w *Medytacji*, można określić więc mężczyznę i kobietę po zmartwychwstaniu ciał mianem komunii eschatologicznych oblubieńców. Przy czym biblijna księga mądrościowa nie jest jedynie opisem rajskich początków Adama i Ewy (jak uważa Karl Barth), ale przez barwne, poetyckie obrazy wskazuje na ostateczny cel stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety.

Wreszcie ostatnia ze stawianych tez ujawnia intuicję Jana Pawła II: opisywane wyżej piękno eschatologicznych oblubieńców będzie udziałem każdego mężczyzny i każdej kobiety, bez względu na ziemskie powołanie, co koresponduje z piątym, ostatnim punktem *Medytacji*. Papież daje do zrozumienia, że *communio sanctorum* zrealizuje się w zupełnie innej, eschatologicznej rzeczywistości, ale nie zatraci nic z ludzkiego kształtu oblubieńczej relacji każdego mężczyzny w odniesieniu do każdej kobiety. Owo „obcowanie” każdego ze świętych z każdą świętą nie będzie jednak miało nic wspólnego z ograniczeniami wynikającymi z doczesności naznaczonej grzechem. W życiu wiecznym każde z nich karmić się będzie wzajemnie sobą, pięknem wzajemnej komunii, ponieważ będą wolni od wszelkiego zła, charakteryzującego się zazdrością i zniszczalnością (starość i śmierć).

Istnienie po zmartwychwstaniu – aby było zgodne z naturą człowieka i godne chwalebnej niezniszczalności – nie może żadną miarą oznaczać czysto naturalistycznego pojmowania relacji między mężczyzną a kobietą. Rozumowanie takie jest błędem i stoi w całkowitej sprzeczności z wizją zaczerpniętą z myśli Autora *Katechez*. Przypomnijmy: oblubieńczy sens ciała objawi się w pełni w życiu przyszłym poza kontekstem małżeństwa i prokreacji, ale zarazem – jako doskonale komunijny. Daje temu wyraz Jan Paweł II w *Medytacji*, gdy zaznacza, że tajemnica ta domaga się czystego spojrzenia, umysłu przenikniętego boskim światłem. Wtedy bez lęku, w niekończącym się, wiecznym zdumieniu, można pozwolić opanovać się pięknu, które ostatecznie jest Pięknem Boga.

ROZDZIAŁ IV

Prakseologia

OBLUBIEŃCZY SENS CIAŁA ODKRYTY NA NOWO

Rozdział czwarty pomyślany został jako prakseologiczny, czyli pewnego rodzaju podsumowanie praktyczne w odniesieniu do treści zaprezentowanych w poprzednich rozdziałach pracy. Owa *praxis* musi jednak wynikać z przyjętej logiki, z odkrycia głównego założenia charakteryzującego refleksję Jana Pawła II. Punktem odniesienia niniejszego rozdziału będzie więc odpowiedź na pytanie o metodologię zastosowaną przez papieża Polaka w jego rozważaniach nad sensem daru, jakim jest ludzkie ciało naznaczone płciowością. Specjalnie nie używa się tu terminu *teologia ciała*, ponieważ obecne studium poświęcone zostało dokumentowi zatytułowanemu *Medytacja na temat „bezinteresownego daru”*. Dopiero tekst wzmiankowanego dokumentu – w zamyśle piszącego te słowa będący kluczem interpretacyjnym do całości papieskiej myśli zawartej w katechezach *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* – umożliwi sformułowanie wniosków prezentowanych w niniejszym rozdziale.

Dlatego jego pierwsza część będzie poświęcona odkryciu hermeneutyki, którą posłużył się Jan Paweł II w kontekście tajemnicy istnienia człowieka jako mężczyzna i kobieta. Po przeanalizowaniu treści poprzednich rozdziałów można właściwie ocenić, którędy przebiega główne założenie papieskiej medytacji. Wielka wizja Autora – łącząca w całość trzy etapy historii człowieka: dzieło stworzenia w doskonałości ludzkiej natury, doczesną egzystencję, naznaczoną upadkiem, oraz przywrócenie pierwotnego piękna człowieczeństwa w eschatonie – wyznacza ramy wspomnianej wyżej metody zastosowanej do interpretacji sensu istnienia w męskiej i kobiecej naturze. Pojmowane w taki właśnie sposób zintegrowane człowieczeństwo – jako zorientowane na wymiar oblubińczy, przenikający każdą sferę ludzkiej egzystencji – najlepiej odpowiada na współczesne wyzwania, mające często swoje źródło w dualizmie manichejskim. Herezja ta objawia się dzisiaj w negowaniu bądź w zredukowanym spojrzeniu na osobotwórczą godność płci, co przekłada się na błędną wizję człowieka, proponowaną przez różne odmiany genderyzmu.

Następstwem wyżej wspomnianej hermeneutyki jest przekonanie o w pełni realistycznym podejściu papieża do złożonej tematyki związanej z płciowością. Tekst *Medytacji* pozwoli na odczytanie znaczeń ukrytych w darze męskości i kobiecości w całym jego bogactwie, przekraczającym ściśle cielesne, naturalistyczne rozumienie płci. Domaga się to jednak pewnego rodzaju przemiany spojrzenia na celowość powołania do istnienia mężczyzny i kobiety, a w konsekwencji – wypracowania wewnętrznej wrażliwości, właściwej teologii mistycznej.

W wyniku powyższych przemyśleń otwiera się perspektywa wychowawcza, która będzie przedmiotem badań w drugiej części rozdziału. Holistyczne rozumienie natury ludzkiej – obecne w refleksji Jana Pawła II – każe zupełnie przeformułować znaczenie cnoty czystości. Odtąd w użyciu będzie termin *sophrosyne* – mądrość serca. Postawa taka domaga się jednak podjęcia wysiłku ascetycznego, rozumianego jednak na nowy sposób – ponieważ zakorzenionego w przeżyciu piękna. Tym samym powraca główny motyw papieskiej *Medytacji*: piękno wraz z jego teo-terapeutycznym znaczeniem.

W powiązaniu ze wspomnianym wyżej wątkiem musi zrodzić się pytanie o miejsce sztuki, jako języka, przez który wyraża się piękno, a konkretniej: o zasadność i celowość przedstawiania w dziełach artystycznych nagości ludzkiego ciała. W jaki sposób nagość mężczyzny i kobiety powinna być prezentowana, aby odzwierciedlać całe piękno obrazu i podobieństwa do Boga, i aby równocześnie być zaakceptowana przez chrześcijańską wrażliwość. Poddanie ocenie owej wrażliwości pomaga ustalić kryterium, według którego można rozpoznać stopień dojrzałości wewnętrznej odbiorcy. Aby w świetle *sophrosyne* zweryfikować świat wartości, jakimi kierować się powinien każdy człowiek „bez względu na stan i powołanie życiowe”, Jan Paweł II sięga do Pieśni nad Pieśniami. To słowa miłosnej pieśni biblijnej wskazują na ostateczny sens zdania zaczerpniętego z poezji Cypriana Kamila Norwida o przemianie ludzkiej natury w pięknie: jego szczytem jest unieśmiertelniona cielesno-duchowa kobieca natura, upersonifikowana w Dziewiczej Matce Boga.

4.1. DOBRO DO ODZYSKANIA

Pierwsza część rozdziału czwartego skoncentruje się na argumentacji uzasadniającej konieczność zastosowania nauczania Jana Pawła II w wychowaniu do dojrzałego przeżycia relacji między mężczyzną a kobietą. Nie będzie to jednak ani swoisty poradnik, ani szczegółowo przeprowadzona analiza oparta na danych socjologicznych bądź psychologicznych. Nie jest to bezpośrednio przedmiotem niniejszej pracy i wspomnianej już argumentacji.

Rozważania tej części pracy skupią się na genezie „choroby” oraz na konsekwencjach fałszywych założeń, którymi nieomal od początku zarażone było chrześcijaństwo. Według Jana Pawła II „choroba” tą (aczkolwiek nie jedyną w podejściu do stworzenia) były błędne założenia manicheizmu. Przeniknął on aż do współczesnych prądów myślowych, czemu znamieny wyraz daje Jan Paweł II w *Katechezach*, gdy nazywa niektórych spośród przedstawicieli tych kierunków „nauczycielami podejrzenia”.

W odpowiedzi papież Polak proponuje oryginalną metodologię, wokół której buduje zintegrowaną narrację o sensie istnienia człowieczeństwa jako mężczyzny i kobiety. Decydujący jest tu tekst *Medytacji*, ponieważ pozwala odkryć logikę, jaką kieruje się jej Autor. Kluczowe zatem będzie ukazanie swego rodzaju „zwrotu”, jakiego dokonuje papież, ku nowej interpretacji znaczenia piękna, opisanego przede wszystkim na kartach Pieśni nad Pieśniami. Księga ta bowiem w pierwszej kolejności opiewa zachwyt nad dwoistą postacią bytowania człowieka.

Jako lekarstwo na redukcjonistyczne pojmowanie sensu stworzenia męskości i kobiecości, Autor *Medytacji* proponuje nie ucieczkę od piękna erotycznej więzi, przyciągającego człowieka, ale realizm afirmacji człowieczeństwa w podejściu do trudnej sztuki wzajemnego miłowania. Wymaga to zastosowania nowej metody w analizowaniu tej pierwszej i jedynej relacji między mężczyzną a kobietą, tak jak Bóg zamierzył ją od „od początku” (Mk 10,7).

4.1.1. Herezja manicheizmu

Gdy zagłębia się w tekst *Medytacji*, można odnieść mylne wrażenie, że Jan Paweł II proponuje co najwyżej swego rodzaju opcję, nierealną propozycję przeżywania własnego człowieczeństwa w perspektywie piękna. Tekst rozważań, tak całkowicie przeniknięty pozytywnym odniesieniem do ludzkiej natury, ukierunkowanej na relacje, aż rodzi wątpliwości: czy taki świat istnieje naprawdę?

Nawet jeżeli powyższe spostrzeżenie wydaje się uzasadnione, to czy wolno bezceremonialnie odrzucać papieskie wezwanie bez uprzedniego zbadania przesłanek, jakie kierowały Autorem? Czy otaczający świat dla wierzącego chrześcijanina jest jedyną rzeczywistością? Tym bardziej, że w niniejszym punkcie przyjdzie zmierzyć się z pierwszym założeniem: przyjęcie perspektywy nakreślonej w *Medytacji* jest nieodzownym warunkiem, by nie popaść w brzemienne w skutkach błędy. O takim błędzie wprost mówi papież: „Byłoby groźne, gdybyśmy nie umieli rozpoznać tego bogactwa, jakim jest każdy człowiek, gdybyśmy zamykali się wyłącznie w swoim «ja»,

zatracając ten rozległy horyzont, jaki z biegiem lat otwiera się przed oczyma naszej duszy”. I jednocześnie dodaje: „o każdym i każdej można powiedzieć: «Bóg mi ciebie dał...»”⁷²⁵.

Drugi człowiek zawsze powinien być postrzegany w kategoriach daru, i to daru pochodzącego od samego Boga. Z jednym zastrzeżeniem: mowa o ludziach postawionych na naszej drodze życiowej w wyniku działania Opatrzności, a nie tych, których obecność jest wynikiem nieetycznych wyborów i może narazić na niebezpieczeństwo zniewolenia. Niepodważalna więc pozostaje kwestia dobrego rozeznania własnego powołania i wierności temuż powołaniu. Niemniej afirmacja człowieczeństwa, uderzająca w papieskiej refleksji, przekłada się na uniwersalne znaczenie przynaglenia, by odkrywać bogactwo ukryte w relacji z drugim człowiekiem. Warto jeszcze raz podkreślić szczególne uznanie Autora *Medytacji* dla wyjątkowości więzi między mężczyzną a kobietą, „bez względu na stan i powołanie życiowe”⁷²⁶.

Prawdziwe niebezpieczeństwo kryje się zasadniczo gdzie indziej. Jan Paweł II używa mocnego sformułowania – pisze o zagrożeniu, od wieków rozpowszechnionym w chrześcijańskiej świadomości. Groźba ta wiąże się z zamknięciem w swoim bezpiecznym, bezrelacyjnym świecie. Pokusa samodoskonalenia, odizolowania od czyhających wokół tak zwanych „niebezpiecznych związków”, pozostaje wciąż dla wielu niezwykle pociągająca. Lęk przed drugim, przed ryzykiem odsłonięcia się, a nawet pewnego rodzaju obnażenia w obliczu drugiego człowieka, jest dziedzictwem grzechu, szczególnie gdy mówimy o relacji między mężczyzną a kobietą. Jednak konsekwencje takiej postawy mogą być wręcz katastrofalne w skutkach. Jeżeli „prawda, ἀλήθεια, jest nieukrytością bytu”⁷²⁷, to odmowa relacji – ukrywanie się w gąszczu drzew ogrodu Eden, „bo jestem nagi” (Rdz 3,10) – oznacza egzystowanie w kłamstwie, co ostatecznie prowadzi do różnych form zniewolenia tak na poziomie duchowym, jak i psychologicznym.

Trzeba pozostawić jednak na marginesie próby udzielania częściowych odpowiedzi na pytania o źródła lęku, posługujące się skomplikowaną metodą badania osobowości znaną z dziedziny psychologii czy nawet psychopatologii, a także problematykę ludzi wymagających fachowej pomocy w tym względzie. Zamknięcie, o jakim wspomina Jan Paweł II, ma zupełnie inną genezę (także wtedy, gdy czynnik psychologiczny odgrywa tu pewną rolę). Papież nazywa to brakiem istotnej umiejętności polegającej na zdolności rozpoznania i przyjęcia obecności drugiego człowieka jako ubogacającej. Można mówić nawet o negacji wartości, jaką reprezentuje samo człowieczeństwo – tak moje własne, jak i kogoś innego, drugiego, szczególnie w kontekście wartości dwoistości płci. Utrata relacji to utrata horyzontu, bez którego przecież nie można

⁷²⁵ *Meditatio*, 1.

⁷²⁶ Tamże, 5.

⁷²⁷ H. Urs von Balthasar, *Teologika. T. 1, Prawda świata*, dz. cyt., s. 191.

dostrzec celu. Jednocześnie horyzont (w znaczeniu relacji między mężczyzną a kobietą) nie jest celem samym w sobie, ponieważ to „Bóg jest rzeczą ostateczną człowieka”⁷²⁸. W powyższym rozważaniu istotnym pozostaje fakt, że ucieczka od relacji z drugim prowadzi do niezrozumienia, i w efekcie – nieprzyjęcia daru człowieczeństwa jako takiego. Paradoksalnie, w trosce o uchronienie za wszelką cenę własnego „ja” pobrzmiewa fałszywy ton, znany z przestrogi Zbawiciela: „ten, kto chce zachować swoje życie, straci je” (Mt 16,25). Oto sens groźby wspomnianej przez Jana Pawła II w *Medytacji*. Widać zatem, że pytanie o źródła nieumiejętności docenienia drugiego ze względu na istnienie jako mężczyzna i kobieta dotyczy owego niedowartościowania sfery erotycznej, o której wspominają *Katechezy*⁷²⁹. Skąd zatem zgubny lęk przed *erosem*?

Poszukiwanie źródeł tego błędu antropologicznego – jak można by określić groźbę odrzucenia daru, jakim jest drugi człowiek – jest ważne o tyle, że jedynie poznanie przyczyn choroby pozwoli zaproponować skuteczne lekarstwo. Jan Paweł II sugeruje w *Katechezach*, że u początków tej niebezpiecznej choroby stoi fałszywy obraz samej ludzkiej natury – herezja zyskująca dziejach miano manicheizmu, w jego szerokim znaczeniu. Chociaż w samej treści *Medytacji* termin ten nie pojawia się ani razu, to w rozważaniach o pięknie, wpisanym w relację mężczyzny i kobiety, Autor *Medytacji* przestrzega: „Bardzo myliłby się każdy, kto by sądził, że w biblijnym opisie stworzenia człowieka dominuje biologia”⁷³⁰.

Aluzja do błędu, karmiącego się czysto biologicznym, naturalistycznym punktem widzenia na cielesny wymiar męskości i kobiecości, świadczy o intencji papieża: ukazać, wydobyć pełny sens zamysłu Boga Stwórcy, który chciał w cielesność, określoną płcią, wpisać ducha. W żadnym razie nie ma mowy o oddzieleniu tegoż ducha od materialnej sfery człowieczeństwa. Jerzy Szymik przestrzega wręcz przed współczesną formą tej fałszywej interpretacji, lansowanej wśród środowisk promujących ideologię gender, i nazywa ją „manichejską hybrydą”. Powołuje się na Benedykta XVI, gdy pisze, że zadaniem Kościoła dzisiaj jest „«przeciwstawić się każdej nowej formie manicheizmu, która redukuje ciało do nieistotnej, czysto biologicznej sfery», pozbawiając tym samym ludzką płciowość tego, co w niej zachwyca i jest godnością we właściwy człowiekowi sposób”⁷³¹.

Współczesne prądy myślowe nawiązują do owej starożytnej herezji pod postacią dialektyki spirytualistyczno-materialistycznej. Ciało ludzkie staje się w tej wizji przedmiotem, którym można

⁷²⁸ H. Urs von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, dz. cyt., s. 88.

⁷²⁹ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 151.

⁷³⁰ *Meditatio*, 3.

⁷³¹ J. Szymik, *Światło z teologii*, dz. cyt., s. 151.

dowolnie dysponować – gdyż to sfera duchowa określa człowieka. Natomiast po przeciwnej stronie sytuuje się pogląd o utożsamieniu człowieczeństwa z wymiarem czysto materialnym. Dlatego „dobrym przykładem wspomnianej wyżej dialektyki spirytualizmu i materializmu w mentalności współczesnej są dwie przeciwstawne próby uzasadnienia zachowań homoseksualnych”⁷³².

Pod koniec papieskiej refleksji padają ważne słowa. Autor *Medytacji*, gdy ogląda się wstecz – na wszystkie relacje i ludzi powierzonych mu w darze przez Pana – pisze: „Nie stargam,... nie zniszczę,... nie pomniejszę,... uwydatnię... *Totus Tuus*”⁷³³. To bardzo osobiste wyznanie wyznacza papieską *hermeneia*, przebiegającą przez całą narrację *Medytacji* – nie pomniejszyć ani nie zatracić piękna ludzkiej natury, objawionej w komunii mężczyzny i kobiety, ale ją wydobyć spod manichejskiej wizji „nauczycieli podejrzenia”⁷³⁴. Zanim przejdzie się do istoty naszych rozważań, należy wcześniej przypomnieć, czym jest owa choroba manicheizmu, trapiąca chrześcijańską wizję człowieczeństwa niemal od początku.

Mani (216-276) – twórca tej herezji, perski wędrowny nauczyciel, wychowany w mezopotamskiej wspólnocie chrzcielnej, podobnie jak później Mahomet porzucił swoje środowisko pod wpływem rzekomych objawień. Twierdził, że jest ostatnim prorokiem po Buddzie, Zoroastrze (Zaratustrze) i Jezusie. Jedno z jego najbardziej szkodliwych twierdzeń to przekonanie, że „tylko uznanie zła za realny składnik rzeczywistości pozwala na właściwe rozumienie natury świata”⁷³⁵. Uznanie istnienia zła, jako naturalnej części składowej stworzonego świata, zatręło myśl ludzką i stało się niezwykle nośną ideą, znajdującą się później u podstaw fałszywego rozumienia natury człowieka. Jeżeli „zło jest nie tylko czymś realnie istniejącym, ale także (jako element współtworzący świat), czynnikiem niezbędnym dla istnienia świata”⁷³⁶, to w konsekwencji dobro i zło są siłami równorzędnymi.

Pogląd ten stał się źródłem dualizmu manichejskiego, w którym materia, jako przejaw zła, przeciwstawiona jest niematerialnemu duchowi reprezentującemu dobro. Stąd odrzucenie cielesności jako złej (ponieważ materialnej) i chorobliwe wręcz podejście do sfery charakteryzującej szczególnie cielesność: płci. Na potwierdzenie powyższych refleksji w *Katechezach* znaleźć można bardzo szeroki przypis, wyjaśniający genezę i naturę tej „choroby

⁷³² J. Merecki, *Ciało jako sakrament osoby*, w: *Miłować ludzką miłość*, pod red. L. Meliny, S. Grygiela, tłum. P. Herbich, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2010, s. 171-184.

⁷³³ *Meditatio*, 5.

⁷³⁴ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 144.

⁷³⁵ *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 778.

⁷³⁶ Por. tamże, s. 779.

duszy”⁷³⁷, sprzecznej z duchem ewangelicznym. W niniejszych rozważaniach istotne jest ujawnienie, dlaczego chrześcijańska starożytność stała się podatnym gruntem dla tego typu herezji. Otóż według Jana Pawła II na ukształtowanie tego fałszywego poglądu wpłynął dualizm platoński⁷³⁸, „wzbogacony” o elementy dualizmu mazdejskiego, pochodzące z azjatyckiego Wschodu, obce duchowi biblijnemu⁷³⁹.

Płciowość, najgłębiej zakorzeniona w ludzkiej cielesności, oddziałuje na człowieka z ogromną siłą i nie poddaje się łatwo panowaniu woli. Dlatego dualizm – wiążący z boską rzeczywistością jedynie wymiar duchowy, przy jednoczesnej deprecjacji ciała z jego wstydlwym nieopanowaniem, niepohamowaną energią seksualną – stał się dla chrześcijańskiej wrażliwości pierwszych wieków doskonałym usprawiedliwieniem marginalizacji ciała. Jeżeli doda się do tego niezrozumienie nauczania apostolskiego (por. Ga 5,16-17) – w którym ciało, naznaczone płcią, utożsamiono z nieczystością, zamiast widzieć sferę *sexus* jako dotkniętą konsekwencjami grzechu pierwotnego, zakorzenionego w duszy ludzkiej (jak to wyjaśnia zwięźle Jan Paweł II)⁷⁴⁰ – otrzymuje się pełny obraz spustoszenia, jakie dokonało się w świadomości chrześcijan.

Dopiero w odniesieniu do powyższych rozważań zrozumiała staje się papieska reinterpretacja wypowiedzi Jezusa pod adresem starotestamentalnych nauczycieli, którzy etykę seksualną rozumieli czysto kazuistycznie: „każdy, kto pożądlwie patrzy na kobietę, już w swym sercu dopuścił się cudzołóstwa” (Mt 5,28). Ewangeliczne rozumienie Dekalogu przenosi dyskusję nad etycznym wymiarem sfery erotycznej z przestrzeni czysto zewnętrznej na poziom ludzkiego serca. I w tym kontekście papież stawia pytanie: czy serce ludzkie jest wobec tego przez Jezusa oskarżone. Czy wszystko, co związane z ludzką płciowością, powinno budzić podejrzenia u chrześcijan⁷⁴¹?

Odpowiedź udzielona przez Jana Pawła II nie pozostawia wątpliwości, jaki pogląd stoi za taką fałszywą interpretacją nauczania Jezusa: „Raczej bowiem odjęto słowom Chrystusa całą ich

⁷³⁷ W takiej perspektywie „człowiek winien starać się uwolnić swoje «żyjące ja» (*noûs*) od cielesności i ciała, jeżeli pragnie się zbawić. Skoro materia znajduje swój najwyższy wyraz w pożądlwości, głównym grzechem jest akt płciowy, który manicheizm zowie «nierządem» i uważa za zezwierzęcenie, czyniące z ludzi poprzez prokreację narzędzia i współników Złego”, przypis 35, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 140.

⁷³⁸ Por. M. Jędraszewski, *Boże Ojczyce Miłosierny, Tobie zawieramy*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2022, s. 204.

⁷³⁹ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 141. Ahura Mazda – Bóg Dobry, posiadał w religii zoroastriańskiej swoje przeciwieństwo – bliźniaczego brata – Spenta Mainju, odpowiednika Ducha Złego. Stąd zrodził się perski dualizm, który z taką siłą zainspirował ruchy gnostyczne i w ich następstwie – manicheizm. Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 962-963.

⁷⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 160.

⁷⁴¹ Por. tamże, s. 138.

prostotę i głębię i nadano sens daleki od tego, który został w nich wyrażony, a nawet sens ostatecznie z nimi sprzeczny”. Po czym papież jednoznacznie stawia diagnozę: „Mamy tutaj na myśli wszystko to, co pojawiło się na marginesie chrześcijaństwa pod nazwą manicheizmu”⁷⁴².

Drugi poważny błąd manichejskiej wizji świata ujawnia się w podejściu do tajemnicy Wcielenia: Chrystus jest bytem duchowym, pojawił się na świecie w postaci ludzkiej, ale nie ma nic wspólnego z ludzkim ciałem. To mylne stwierdzenie doprowadziło do zanegowania odkupienia człowieka jako jedności cielesno-duchowej i podważyło sens wiary w zmartwychwstanie. Jak zauważa Jean Corbon –to nie cielesność Syna Bożego była przeszkodą dla objawienia się Jego chwały, ponieważ „za swego ziemskiego życia Jezus nie mógł, w pewnym sensie, osiągnąć pełnej dojrzałości swej przebóstwiającej potęgi; był ograniczony w swych relacjach, ale nie przez swe ciało, tylko przez jego śmiertelność”⁷⁴³.

Manicheizm wkraść się w mentalność chrześcijańską i towarzyszył jej przez długie wieki aż po czasy współczesne. Wystarczy przypomnieć stwierdzenie Benedykta XVI (por. punkt 1.3.1. niniejszej pracy): „Dzisiaj nierzadko zarzuca się chrześcijaństwu, że w przeszłości było przeciwnikiem cielesności; faktycznie, tendencje tego rodzaju zawsze były”⁷⁴⁴. Owo „zawsze” wiele mówi o tym, jak głęboko w świadomości wierzących w Chrystusa utkwiała fałszywa wizja człowieczeństwa, wyrażonego przez ciało mężczyzny i kobiety. Pogarda dla sfery cielesnej, wynikająca z powiązania materii ze złem, przejawiająca się w pewnych formach chrześcijańskiego ascetyzmu już od wczesnego średniowiecza, jest tego najlepszym dowodem.

Trzeba zapytać, skąd wzięły się wątki manichejskie w świecie chrześcijańskim. Niestety, już od starożytności w kulturze chrześcijańskiego Zachodu uwidocznił się przemożny wpływ myśli augustiańskiej z jej licznymi interpretacjami. Sam Augustyn w latach od 373 do 382 słuchał nauk manichejczyków. Dualizm manichejski daje się dostrzec zwłaszcza w historiozofii Doktora Łaski, dla którego świat dzieli się na dobre „Państwo Boże” i złe „państwo ziemskie”. Ten wielki autorytet chrześcijańskiego Zachodu w znaczący sposób zaważył na myśleniu autorów pism filozoficznych i teologicznych aż po wiek XIII⁷⁴⁵.

Blisko dziesięć stuleci w dziejach całkowicie wystarczyło, aby w tyglu przemian, zachodzących w rodzącej się na nowo Europie, dokonać przemiany myślenia. Wspomnieć tu należy wielki szacunek w pielęgnowaniu ideału życia monastycznego, poświęconego wyłącznie Bogu. Taka postawa przyczyniła się do deprecjacji stanu małżeńskiego jako „mniej doskonałego”.

⁷⁴² Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 140.

⁷⁴³ J. Corbon, *Liturgia ze źródła*, tłum. A. Foltńska, WAM, Kraków 2024, s. 109.

⁷⁴⁴ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 5.

⁷⁴⁵ Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, dz. cyt., s. 779.

W świetle przytoczonych faktów nie powinno dziwić, że Jan Paweł II przestrzega współczesnych chrześcijan przed podobnymi tendencjami rozdzielenia cielesności od ducha ludzkiego i przeciwstawia im zintegrowaną wizję człowieka. Wczytuje się we wspomniane wyżej wersety Dobrej Nowiny, gdzie Jezus zwraca uwagę na cudzołożenie w sercu (Mt 5,27-28), i pisze: „Starano się więc dostrzec i wielokrotnie dostrzegano to potępienie w Ewangelii, znajdując je tam, gdzie wyrażone zostało – tylko i wyłącznie – szczególne wymaganie pod adresem ludzkiego ducha”⁷⁴⁶.

Papieskie „tylko i wyłącznie” jest wyraźnym zaznaczeniem linii obrony. Płyne stąd wniosek, że ludzie odznaczający się dojrzałością wewnętrzną nie widzą źródła zła w ciele jako takim, ponieważ takie „potępienie mogło – i zawsze może – być drogą do uchylenia się od wymagań stawianych w Ewangelii”⁷⁴⁷. Nie sposób nie zauważyć, że w tak śmiałych słowach przemawia przez polskiego papieża poaugustiański fenomen. Ta genialna w swoim wyrazie intuicja stawia wymagania ludzkiemu wnętrzu, które szuka łatwiejszego sposobu uniknięcia konfrontacji z mrokiem czającym się w zakamarkach własnego serca. Słowa Chrystusa nie są w żadnym razie potępieniem cielesności, ale wezwaniem do odkrycia bogactwa kryjącego się w całościowo pojętej rzeczywistości, jaką jest człowiek: co do ciała mężczyzna i kobieta. Oto, według Jana Pawła II, najistotniejszy sens słów Zbawiciela.

Zwrócić należy jeszcze uwagę na dwa spostrzeżenia papieża Polaka. Po pierwsze, pokusa negatywnego stosunku do ludzkiej cielesności, naznaczonej płcią – stale obecna – pozostaje nieustannym zagrożeniem dla wierzących w Chrystusa. Po wtóre: postawa taka ma swoje źródło w swoistej ucieczce od trudu, do którego wzywa Pan, by w cielesnym bytowaniu człowieka upatrywać dar, wynikający z dzieła stworzenia. „Do takiej zaś afirmacji kobiecości i męskości człowieka jako osobowego wymiaru «bycia ciałem» mają prowadzić słowa Chrystusa z Mt 5,27-28”⁷⁴⁸.

Na tle powyższych refleksji doskonale uwidacznia się duch *Medytacji* Jana Pawła II. Przyjęcie i uruchomienie (by odwołać się do ewangelicznej przypowieści o talentach – Mt 25,14 - 30) – a nie: potępienie – potężnych sił, drzemających w cielesności mężczyzny i kobiety, prowadzi do prawdziwie chrześcijańskiej, ewangelicznej antropologii. Sam Jezus nie unikał towarzystwa kobiet, a nawet żył i głosił Dobrą Nowinę w ich obecności: „Wystarczy popatrzeć na wszystkie kobiety, które pojawiają się w otoczeniu Chrystusa, poczynając od Marii Magdaleny i Samarytanki [...]. Nie wolno ci nigdy przesądzać o znaczeniu Bożego daru”⁷⁴⁹. Niewątpliwie

⁷⁴⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 141.

⁷⁴⁷ Tamże, s. 141.

⁷⁴⁸ Tamże, s. 141.

⁷⁴⁹ *Meditatio*, 5.

to punkt zwrotny w postrzeganiu roli, jaką pełni właściwie przeżywana więź, od początku wpisana w spotkanie między mężczyzną a kobietą. Nie ma mowy o odrzuceniu, czy nawet o ostrożnym napomnieniu, by relację taką traktować z rezerwą. Papież powołuje się na Zbawiciela, jako wzór do naśladowania w odnoszeniu się do kobiet, i to nawet do kobiet o wątpliwej reputacji. Czy nie powinno się poszukiwać klucza interpretacyjnego papieskiej metodologii, przez powołanie się właśnie na ten fragment *Medytacji*?

4.1.2. Hermeneutyka Jana Pawła II

Główna teza niniejszego rozdziału zawiera się we wspomnianej wyżej, przewodniej myśli, jaka przyświeca Autorowi *Medytacji*, gdy w pełnym wzruszenia zakończeniu tego dokumentu mówi, że nie naruszy, nie pomniejszy daru, jaki otrzymał, ale go uwydatni⁷⁵⁰. Aby zrozumieć głębię papieskiego wyznania, trzeba sięgnąć do doskonałej ilustracji – tekstu *Katechez*, w których Jan Paweł II pisze o sensie doświadczenia pierwotnej nagości:

Owo zahamowanie zdolności wzajemnego komunikowania siebie, które ujawnia się jako wstyd seksualny, pozwala nam lepiej zrozumieć pierwotne poczucie jednoczącego znaczenia ciała [...]. Owo znaczenie jednoczące należy rozumieć nie tylko w odniesieniu do jedności, którą mężczyzna i kobieta jako małżonkowie mieli stanowić «stając się jednym ciałem» (Rdz 2,24) przez akt małżeński. Jednoczące znaczenie ciała należy rozumieć w odniesieniu do samej «komunii osób», która była właściwym wymiarem bytowania mężczyzny i kobiety w tajemnicy stworzenia. Ciało w jego męskości i kobiecości stanowi swoiste «tworzywo» tej komunii, tego osobowego zjednoczenia. Wstyd seksualny, o którym mowa w Rdz 3,7, świadczy o utracie pierwotnej pewności, że ciało ludzkie, przez swą męskość i kobiecość jest takim właśnie «tworzywem» komunii osób, że ją «po prostu» wyraża, że służy jej urzeczywistnieniu (a w ten sposób służy też dopełnieniu «obrazu Boga» w widzialnym świecie)⁷⁵¹.

Cytat ten rzuca światło na sposób interpretacji dzieła stworzenia i jednocześnie wyznacza kierunek poszukiwań odpowiedzi na nurtujące nas pytanie o metodologię przyjętą przez polskiego papieża. Logika powyższego tekstu doskonale współgra ze zdaniem wziętym z *Medytacji* o „absorpcji wstydu przez miłość”⁷⁵². Gdy ma się przed oczyma te trzy teksty – mianowicie:

⁷⁵⁰ Por. *Meditatio*, 5

⁷⁵¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 96-97.

⁷⁵² *Meditatio*, 3.

wziętą z *Medytacji* deklarację, że „nie umniejszę, nie naruszę Bożego daru, ale go uwydatnię”⁷⁵³, następnie wyżej cytowane słowa z *Katechez*, wraz ze zdaniem o miłości oblubieńczej, zdolnej pokonać *pogrzechowy wstyd*⁷⁵⁴ – można podjąć próbę wnikięcia w metodologię zastosowaną przez Jana Pawła II.

Papież wychodzi od centralnego założenia: przyjęcie prawdy o cielesnej jedności mężczyzny i kobiety jest możliwe nie inaczej, jak tylko przez odniesienie do „początku”, zapisanego na kartach Księgi Rodzaju, jako paradygmatu ostatecznego spełnienia tej komunii w Eschatonie. Jest to idea rekapitulacji stworzenia w Chrystusie – jednakże nowość papieskiego myślenia polega na przyjęciu cielesnej płciowości jako konstytutywnej dla *communio personarum*.

Autor *Medytacji* co prawda analizuje charakter, jaki więź między mężczyzną a kobietą przyjęła w doczesności – naznaczonej już upadkiem pierwszych Rodziców – ale nie uznaje jej za ostateczną. Natomiast definitywna pozostaje perspektywa zmartwychwstania ciała, które nadal zachowa w pełni charakter płciowy, i to pomimo faktu, że „nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić” (Mt 22,30). Jest to kluczowy moment dla zrozumienia papieskiego toku myślenia. Doczesność dostarcza istotnej wiedzy o relacji oblubieńczej łączącej mężczyznę i kobietę, ale spełnienie tejże relacji umieszczone jest poza kontekstem doczesności. Stąd wynika tak skrajnie optymistyczna wizja oblubieńczego sensu ciała. Papież nie odnosi się do słabości, doświadczanej z powodu cielesnej natury. Prowadziłoby to do deprecjacji płci – deprecjacji, przejawiającej się we wstydzie w związku z nagością ciała (które to przeżycie jest przecież pierwotne!). To właśnie odniesienie do pierwotnego zamysłu Stwórcy stanowi o sile napędowej papieskiej refleksji⁷⁵⁵.

Kryje się tu hermeneutyka oparta na paradoksie i można zaryzykować twierdzenie, że jest to paradoks zbudowany na podobnej zasadzie jak u Maksyma Wyznawcy, gdy myśli o prawdziwym wymiarze człowieczeństwa. Warto przypomnieć: temu greckiemu Ojcu Kościoła prawda o naturze ludzkiej objawia się w pełni nie w doczesności naznaczonej grzechem, ale w momencie stworzenia. Człowieczeństwo zajaśnieje właściwym sobie blaskiem, gdy przywrócony zostanie jego pierwotny stan w eschatonie. Swoją ufność w zasadnicze dobro stworzenia Maksym Wyznawca pokłada w tajemnicy Wcielnego Logosu. Właściwy sens natury (*λόγος τῆς φύσεως*) dopełnia się nie przez uwolnienie się od jej materialnego wymiaru, ale „w Chrystusie, który zdołał zamknąć przepaść rozciągającą się między Bogiem a człowiekiem, bez zmieszania natur”⁷⁵⁶. Hans Urs von Balthasar dodaje, że w ten sposób ten grecki myśliciel poddał korekcje mistykę

⁷⁵³ *Meditatio*, 5.

⁷⁵⁴ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 96-97.

⁷⁵⁵ Por. tamże, s. 51.

⁷⁵⁶ H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 62.

o zabarwieniu neoplatońskim, wzmocnił myśl arystotelesowską i oparł się monastycyzmowi ucieczki od świata, orygenesowemu z ducha⁷⁵⁷. Nie ma tu miejsca dla pesymistycznej wizji człowieczeństwa, ze względu na jego cielesno-duchową naturę, ponieważ Maksym Wyznawca „stworzył jako zdecydowaną przeciwwagę, w łonie antropologii, chrystologię żywiołowo wspartą na teologii dwojakiej natury i woli”⁷⁵⁸. W ten sposób stworzone podwaliny pod swego rodzaju antropologię teologiczną wykazują niezwykle pokrewieństwo z refleksją Jana Pawła II o człowieku stworzonym „ze względu na niego samego” (*Gaudium et spes* 25). Dowodem niech będą słowa samego Autora *Ambigua*:

Ponadbytowy w istocie Logos, który w swoim niewyraźnym pojęciu przybrał wraz z naturą także wszystko to, co do niej przynależy, nie odepchnął niczego, co ludzkie, niczego, co w naturalny sposób należało do Niego, a co jednocześnie nie stałoby się boskim i nie zostałyby przyjęte na sposób jego nadprzyrodzonego samoistnego istnienia. Znajomość tych rzeczy przekracza rozum, jest niemożliwa do udowodnienia i może być pojęta jedynie przez wiarę tych, którzy szczerze adorują tajemnicę Chrystusa⁷⁵⁹.

Przebóstwienie człowieczeństwa wyrazi się ostatecznie w zmartwychwstaniu ciała, co oznacza w konsekwencji, że „Chrystus zasiada po prawicy Boga wraz z ciałem. Nie wolno nam dopuścić, by ciało było w jakikolwiek sposób odsunięte na margines”⁷⁶⁰. Maksymowy paradoks polega na tym, że ostatecznym celem natury stworzonej nie jest zjednoczenie ze Stwórcą polegające na wchłonięciu elementów nieboskich jako obcych Bóstwu. Problem cielesności nie może być rozwiązany na drodze jej utracenia, by móc zjednoczyć się z Bogiem, ale dzięki człowieczeństwu Logosa: cielesność odnajdzie trwałe spełnienie w tym, co istotowo stworzone – im bardziej cielesna, tym bardziej przebóstwiona natura ludzka, na mocy genialnej formuły *ἀσπυχῦτως*⁷⁶¹.

W tę ze wszech miar pozytywną wizję tego, „co ludzkie”, wpisuje się druga cenna intuicja papieża Polaka: miara wstydu – spowodowanego odkrytą po grzechu nagością cielesną mężczyzny wobec kobiety (i *vice versa*) – będąca miarą upadku, wskazuje paradoksalnie na miarę tego piękna, jakie objawi się ostatecznie w cielesnej komunii mężczyzny i kobiety⁷⁶².

⁷⁵⁷ Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 62.

⁷⁵⁸ Tamże, s. 176.

⁷⁵⁹ Maksym Wyznawca, *Amb.* 91,1053CD, za: H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 181.

⁷⁶⁰ Tamże, 91,1333CD, za: H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 152-153.

⁷⁶¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 134.

⁷⁶² „Piękno jest ponadużyteczne i tam, gdzie po raz pierwszy zostało jako takie dostrzeżone w kręgu tego, co zmysłowo zadowala, co jest potrzebne, tam «zaczął się człowiek». Swoistość człowieczeństwa zaznacza się może słabo, ale poruszająco w dostępie zarazem do najniższych i najmocniejszych wartości hedonistycznych, utylitarnych i do tego, co piękne”, w: M. Grabowski, *W stronę antropologii adekwatnej*,

Najwłaściwiej pojęte znaczenie nagości cielesno-duchowej, jako pełnego odsłonięcia (jako prawdy) znaczeń wpisanych w ludzką naturę – włącznie z płcią – jest tu kluczem interpretacyjnym. Bez przyjęcia logiki zmartwychwstania – jako ostatecznego spełnienia sensu cielesności, „którą [człowiek] miał od początku, jaką miał w tajemnicy stworzenia”⁷⁶³ – nie można zrozumieć hermeneutyki, jaką kieruje się Jan Paweł II.

Dodać należy jeszcze znamienne, papieskie *Totus Tuus*, obecne w prośbie o czystość serca, zapisanej w końcowym fragmencie *Medytacji*. Oddanie całego siebie Najświętszej Maryi Pannie można jednoznacznie rozumieć jako oddanie mężczyzny w ręce doskonałej kobiecości. Jan Paweł II naśladuje w pewien sposób postawę Józefa, Oblubieńca Maryi – w takim kształcie, w jakim zostało to zapisane w rozważaniach o *bezinteresownym darze*. Pobrmiewa tu z pewnością echo owej „odwiecznej kobiecości”, kwintesencji piękna, do której odwołuje się Autor *Medytacji*, choć nie jest to zapewne jedyne źródło inspiracji⁷⁶⁴. Papież daje temu wyraz, gdy zadaje pytanie retoryczne: „Czyż nie dlatego źródłem tylu ludzkich zmartwychwstań stało się piękno kobiety, piękno macierzyńskie, siostrzane, oblubieńcze – to piękno, które swój szczególny szczyt znajduje w Bogarodzicy?”⁷⁶⁵.

4.1.3. Realizm *Medytacji*.

Stwórca, który w Jezusie Chrystusie sam stał się człowiekiem, „objawił Boskość zadaną poniekąd człowiekowi i stworzył nowy porządek międzyludzkich odniesień”⁷⁶⁶. Boskość jest zadana człowiekowi, ludzkie relacje mają zostać przebóstwione. Oto perspektywa, w jakiej rozgrywa się – z całym jej dramatyzmem – historia spotkania mężczyzny i kobiety w doczesnym świecie. Nie „idziemy za wymyślonymi mitami” (por. 2 P 1,16), kiedy wraz z Janem Pawłem II próbuje się interpretować pozytywnie zamysł Boga, pomimo upadku człowieka i jego smutnych konsekwencji.

W punkcie tym podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie, jak należy rozumieć *communio personarum* wpisane w egzystencję ziemską, z całym jej doczesnym bagażem „człowieka

w: *O antropologii Jana Pawła II*, pod red. M. Grabowskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 15-67.

⁷⁶³ *Meditatio*, 4.

⁷⁶⁴ Z pewnością Jan Paweł II, który wywodził się z polskiej katolickiej tradycji, głęboko zakorzenionej w maryjnej pobożności, znał i rozważał ten fragment *Godzinek ku czci Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*: „Wszystka piękna jesteś, przyjaciółko moja”, by zaraz potwierdzić: „Słudzy Twój zakochali się bardzo w Tobie”, w: J. Siedlecki, *Śpiwnik kościelny*⁴¹, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 2021, s. 1189, 1191.

⁷⁶⁵ *Meditatio*, 4.

⁷⁶⁶ Tamże, 4.

historycznego”? Czy wizja papieża nie jest aby zbyt idealistyczna? Czy wolno proponować mężczyźnie i kobiecie, zranionym słabością i grzechem, zanurzonym w czasie i przestrzeni tego świata, nadzieję przerastającą ich ludzkie możliwości?

Autor *Medytacji* z pełnym realizmem konfrontuje się z kondycją ludzką, podległą słabości. Obejmuje wzrokiem także konsekwencje, do jakich doprowadził upadek pierwszych Rodziców. Punktem wyjścia czyni jednak zawsze Osobę Jezusa Chrystusa. Jest wierny starożytnej tradycji chrystocentrycznej Kościoła, którą reprezentuje Maksym Wyznawca⁷⁶⁷. Papież podobnie koncentruje swoją uwagę na centralnej roli, jaką zajmuje dzieło Zbawienia w dziejach – nie zaś na wyizolowanym aspekcie grzeszności człowieka – i pisze: „W kontekście Odkupienia, które dokonało się przez Ofiarę Ciała i Krwi Chrystusa, staje się bardziej przejrzysta «sakralność» ciała ludzkiego, nawet wówczas, gdy to ciało jest najbardziej wyniszczone czy zdeptane”⁷⁶⁸.

Słowa papieża na wskroś przenikają nawet najmroczniejszą historię człowieka. Jezus Chrystus umęczony na krzyżu reprezentuje wszystko to, co można nazwać doprowadzonym do skrajności stanem upodlenia ludzkiego ciała. Nie było w Nim „wdzięku ani blasku, aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał” (Iz 53,2). Ale mimo to, a może właśnie dlatego „nie wolno ci nigdy przesądzać o znaczeniu Bożego daru”⁷⁶⁹. Przypomnijmy – w *Medytacji* zdanie to odnosi się wprost także do kobiet o wątpliwej reputacji, które towarzyszyły Jezusowi (poczynając od Marii Magdaleny czy Samarytanki). Jakże celnie wyraża to w jednej ze swoich homilii Joseph Ratzinger, gdy przestrzega kapłanów przed zbyt jednoznacznym odrzuceniem towarzyszącej roli kobiet, ponieważ to one „towarzyszą mu ze swoją bezinteresowną, czystą, kobiecą dobrocią i troską”⁷⁷⁰. Refleksja niemieckiego teologa doskonale wpisuje się w słowa polskiego papieża o bezinteresownym darze. W tym wypadku darem tym jest dla kapłana, czy każdego mężczyzny powołanego do szczególnej służby Bogu kobieta. Nie sposób nie zasugerować się innym fragmentem *Medytacji*, którego Autorem jest przecież również kapłan – „każdy człowiek jest zadany drugiemu człowiekowi, każda kobieta mężczyźnie, a każdy mężczyzna kobiecie”⁷⁷¹.

⁷⁶⁷ C. Moreschini pisze we wstępie do *Ambigua*: „Il corpo che il Signore avrebbe assunto con il farsi uomo salì al cielo e rimase insieme con lui e questa assunzione produsse l’unione dell’elemento sensibile con quello spirituale. Cristo appare quindi come il punto centrale dell’universo, che risolve i contrasti che regnano nel mondo e unisce nella pace tutte le cose” w: Massimo Confessore, *Ambigua*, dz. cyt., s. 39-40.

⁷⁶⁸ *Meditatio*, 4.

⁷⁶⁹ Tamże, 5.

⁷⁷⁰ J. Ratzinger, *Głosiciele słowa i służby waszej radości*, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 421.

⁷⁷¹ *Meditatio*, 3.

Sugestia zdaje się być wyraźna: nie wolno koncentrować się jedynie na dotkniętym upadkiem wymiarze ludzkiej cielesności. Trzeba poszukiwać, mozolnie odkrywać, na czym polega prawdziwy sens oblubieńczej relacji, nawet wówczas, gdy brzydota, wyniszczenie – w następstwie złego przeżywania wzajemnej fascynacji mężczyzny i kobiety – zdają się dominować. To paradoks, że najbardziej poniżone może być tylko to, co pierwotnie było dane jako najwznioślejsze. Wobec tego odzyskanie zdrowo pojętej wizji *communio personarum* mężczyzny i kobiety może dokonać się tylko pod warunkiem odzyskania piękna człowieczeństwa w jego szczytowej formie. Z *Medytacji* wiemy, że owa szczytowa forma piękna zamyka się w pięknie kobiecości. Zbyt długo kobieta kojarzona była z grzechem, czy wręcz narzędziem Złego. Czas na przypomnienie, że przecież piękno „swoją szczególny szczyt znajduje w Bogarodzicy”⁷⁷².

Jan Paweł II dostrzegł w Chrystusowym wyniszczeniu przebijającą *sakralność* ludzkiego ciała. Jest ona ściśle powiązana z Odkupieniem, a w konsekwencji każe to odwołać się do perspektywy ostatecznej: zmartwychwstania. „*W imię zmartwychwstania Chrystusa Kościół głosi życie, które objawiło się poza granicą śmierci: życie, które jest potężniejsze od śmierci*”⁷⁷³. Kościół nie głosi Jezusa Chrystusa w imię czy to jakiejś ideologii, czy to chęci zdominowania świata. Nawet Chwała Boża pojmowana jest – według sformułowania Ireneusza z Lyonu – jako *człowiek żyjący*⁷⁷⁴, a więc wychwalanie Boga oznacza głoszenie niezniszczalnego życia.

Tym samym najważniejsza prawda, którą głosi Kościół, to potwierdzenie, że rzeczywistość otaczającego nas świata należy odczytywać w kontekście życia wiecznego, jego kształtu. Wszystko to, co dotknięte jest śmiercią, w pewnym sensie nie powinno mieć dla chrześcijanina żadnego istotnego znaczenia! Mimo że tu na ziemi istnieje starość i śmierć, pozostaje świadomość tego, „co w *człowieku wewnętrzne*, a zarazem najbardziej głębokie i istotne, *bo duchowe i niezniszczalne*”⁷⁷⁵. Owo *niezniszczalne* ma pozostawać w centrum uwagi. Gwarantem tej niezniszczalności jest jedynie człowieczeństwo – takie, jakim chciał go Bóg od początku, i jakim powróci dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Syna Bożego. Do niego więc trzeba się odwoływać w poszukiwaniach prawdy o komunii mężczyzny i kobiety w doczesności. Nie ma tu miejsca na manichejskie odrzucenie cielesności.

Powyższe przemyślenia mają doprowadzić do ważnej konstatacji, wyrażonej w cytowanej już encyklice *Dominum et Vivificantem*: „*Trójjedyny Bóg, który sam w sobie najgłębiej*

⁷⁷² *Meditatio*, 4.

⁷⁷³ Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, 58.

⁷⁷⁴ Por. tamże, 59.

⁷⁷⁵ Tamże, 58.

i transcendentnie «bytuje» na sposób międzyosobowego Daru, *udzielając się w Duchu Świętym jako Dar człowiekowi, przetwarza świat ludzki od wewnątrz, od wnętrza serc i sumień*»⁷⁷⁶.

Cytat ten jest usprawiedliwieniem tytułu obecnego punktu – o konieczności obiektywnego, a więc naznaczonego realizmem odczytywania teologii ciała. Nie można już mówić o idealizowaniu, jakby myśl papieża była oderwana od rzeczywistości. Przeciwnie, refleksja Autora *Medytacji* jest tu rozumiana jako widzenie rzeczywistości od strony Boga, niejako Jego oczyma. Nie ma możliwości przyjęcia tak właśnie pojmowanej wizji komunii mężczyzny i kobiety – a więc w perspektywie eschatologicznej – bez głębokiej przemiany wnętrza ludzkiego. Myślenie odmawiające nawrócenia napotyka tu nieprzekraczalny próg. Nie chodzi jedynie o kategorię *stricte* moralną, ale o decyzję, o wysiłek, by wszelką rzeczywistość starać się oglądać od strony Boga, by jak Chrystus, „stać się posłańcem Eschatonu, móc uczynić Go teraźniejszą rzeczywistością, uczynić przyszłość teraźniejszością”⁷⁷⁷. Bez takiej wizji nie da się bowiem przeniknąć „oczyma Stwórcy” tajemnicy oblubieńczego sensu ciała w doczesnym świecie, w jej pełnym, właściwym jej wymiarze.

W tym kontekście Fabrice Hadjadj posuwa się do stwierdzenia, że „akt małżeński jest najbardziej wymownym symbolem doświadczenia mistycznego”⁷⁷⁸. „Oczy świata” – który takie postrzeganie rzeczywistości uważa za idealistyczną mrzonkę – sprowadzają piękno relacji między mężczyzną a kobietą do kategorii co najwyżej umiejętności seksualnych. Takie podejście poddane zostało krytyce nawet przez psychiatrę i seksuologa tej miary, co Alexander Lowen⁷⁷⁹.

Odsłania się w tym miejscu ważna dla niniejszych rozważań intuicja. Jan Paweł II sięga do samego źródła i czerpie wzór ze sposobu bytowania Trójcy Świętej, aby zilustrować sens relacji dwojga osób – mężczyzny i kobiety, w perspektywie bezinteresownego daru z siebie. Perspektywa ta ożywia cały przewód myślowy *Medytacji* (znalazło to swój wyraz w tytule dokumentu). Autor wyraźnie nawiązuje do fragmentu Konstytucji Duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* 24, który to dokument w identycznej formie znalazł się w drugim punkcie papieskiej refleksji.

Intrygujące jest natomiast zdanie podsumowujące tenże fragment *Vaticanum II*, wzięty ze wspomnianej encykliki *Dominum et vivificantem*: „Można powiedzieć, że w tym zdaniu

⁷⁷⁶ Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, 59.

⁷⁷⁷ J. Ratzinger, *Głosiciele słowa i służby waszej radości*, dz. cyt., s. 339.

⁷⁷⁸ F. Hadjadj, *Kobieta i mężczyzna*, dz. cyt., s. 158.

⁷⁷⁹ „A sua volta, come vedremo, la sessualità informa e modella la personalità. È per questo che la soddisfazione sessuale non può essere raggiunta mediante l’uso o la pratica di particolari tecniche sessuali. Essa è piuttosto il prodotto di un modo di vivere, l’esperienza di una personalità matura”, w: A. Lowen, *Amore e orgasmo*, trad. A. D’Anna, Fertonelli Editore, Milano 2017¹⁷, s. 12.

Konstytucji duszpasterskiej Soboru streszcza się *cała chrześcijańska antropologia*: owa teoria i *praxis*, oparta na Ewangelii⁷⁸⁰. Czyż wobec tego *Medytacja na temat bezinteresownego daru* nie może być w całości odczytana jako klucz interpretacyjny chrześcijańskiej antropologii Jana Pawła II? Co więcej – czy ten krótki tekst papieża nie powinien być w całości traktowany jako źródło hermeneutyki teologii ciała? Przecież stwierdzenie o teorii i *praxis* – ze szczególnym podkreśleniem właśnie owej praktycznej strony – naprowadza na jednoznacznie brzmiący wniosek: propozycja papieża jest jak najbardziej praktyczna, realistyczna.

Doskonale zdaje się to rozumieć Aneta Gawkowska w dyskusji na temat geniuszu kobiecego i nowego pojmowania feminizmu. Cytuje fragment encykliki *Evangelium vitae* – w którym Jan Paweł II zwraca się bezpośrednio do kobiet – i mówi o znaczeniu bezinteresownego daru jako warunku zrozumienia samego rdzenia relacji między mężczyzną a kobietą⁷⁸¹. Aby wskazać na wartość papieskich *Katechez*, Autorka opatruje tekst encykliki następującym komentarzem: „Ponad sto katechez na temat miłości kobiety i mężczyzny jako w zasadzie klucz do zrozumienia natury człowieka – czyli: po co jest różnica płci? Po to, żebyśmy przekraczali tę różnicę w kierunku tworzenia komunii osób”⁷⁸². Wniosek na wskroś praktyczny: różnica płci nie jest rozumiana jako czysto biologiczne uwarunkowanie – ze swoją specyficzną, prokreacyjną celowością – ale jako szansa, wyzwanie, by człowiek mógł w ogóle zrozumieć siebie, stał się dojrzałe sobą *in communio personarum*.

W tytule omawianego punktu znalazło się stwierdzenie o konieczności przyjęcia nadprzyrodzonej perspektywy w odczytywaniu teologii ciała jako w pełni realistycznej. Komentarz do Pieśni nad Pieśniami autorstwa Jana Pawła II daje wyraz niemal identycznej intuicji. Biblijni oblubieńcy, pomimo wzajemnej fascynacji spowodowanej fizyczną bliskością „ulegają wezwaniu czegoś, co przerasta zawartość chwili, co zdaje się też przekraczać granice erosu odczytywane słowami wzajemnej «mowy ciała»”⁷⁸³. *Eros* jest punktem wyjścia, musi nim pozostać, odcisnąć się na oblubieńczej relacji mężczyzny i kobiety swoją porywającą mocą. Jednocześnie pozostawia po sobie nieokreśloną tęsknotę za czymś więcej. Tęsknota ta wywołana jest ograniczonością, zakorzenioną w cielesności. Przy czym nie wynika ona z samej istoty stworzonej natury cielesnej. Powód jest inny: „Ciało kryje w sobie perspektywę śmierci, której

⁷⁸⁰ Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, 59.

⁷⁸¹ „Jesteście powołane, aby dawać świadectwo prawdziwej miłości, tego daru z siebie i tego przyjęcia drugiego człowieka, które dokonują się w sposób szczególny we wspólnocie małżeńskiej, ale które muszą stanowić istotę każdej innej więzi między osobami”, w: Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 99, Znak, Kraków 1996.

⁷⁸² A. Gawkowska, *O kobiecie*, dz. cyt., s. 113.

⁷⁸³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 343.

miłość nie chce się poddać. Miłość jest bowiem, jak czytamy w Pieśni nad Pieśniami, «wielkim żarem», którego «ugasić» nie zdołają «wody wielkie»⁷⁸⁴.

Znawcy wielkiej mistyki karmelitańskiej ów „żar miłości” kojarzą jednoznacznie: z Janem od Krzyża i jego głównym dziełem, zatytułowanym *Żywy płomień miłości*. Odwołanie do nauczania Doktora Mistycznego – który po mistrzowsku sformułował, czym jest prawdziwa mistyka – znajdzie się w następnym punkcie pracy. Wydobyty zostanie ów mistyczny profil, który charakteryzować powinien najgłębiej pojęte przeżywanie *communio personarum* mężczyzny i kobiety.

4.1.4. Nie tylko dla mistyków

Medytacja Jana Pawła II nie jest wydedukowanym, wypracowanym w zaciszu biblioteki tekstem naukowym. To dzieło mistyka. Stanisław Grygiel ujmuje to w znaczących słowach: „Karol Wojtyła poznawał człowieka, modląc się do Boga, a Boga poznawał, rozmawiając modlitewnie z człowiekiem”. I nieco dalej: „wsluchiwał się w słowo, jakim jest ludzkie ciało, i w zadumie pełnej zdziwienia kontemplował jego piękno łączące kobietę i mężczyznę w jedno ciało”⁷⁸⁵. Kontemplacja to domena mistyki – swoim przedmiotem czyni tajemnicę piękna, i dokładnie o tym traktuje tekst analizowanej w niniejszej pracy *Medytacji na temat bezinteresownego daru*. Piękno ukryte w relacji między mężczyzną a kobietą jest punktem wyjścia biblijnej Pieśni nad Pieśniami. Zarówno Jan od Krzyża, jak i Jan Paweł II rozumieli to doskonale, a wczesne zainteresowanie polskiego papieża mistyką karmelitańską z pewnością pozostawiło trwałe ślad w jego refleksji⁷⁸⁶.

W rozdziale trzecim (por. punkt 3.2.2.: „Poza horyzontem małżeństwa i prokreacji”) przywołane zostało stanowisko francuskiego filozofa Jeana Baste’a na temat mistycznego wymiaru przeżycia erotycznego. Ta niezwykle delikatna problematyka znalazła doskonałe uzasadnienie w słowach papieża Franciszka. Mogą one pomóc uniknąć oddzielenia wzniosłej tematyki relacji człowieka z Bogiem od ekstatycznego doświadczenia danego mężczyźnie i kobiecie w ich intymnej relacji. Franciszek z naciskiem stwierdza: „Musi istnieć jakiś powód tego, że miłość bez przyjemności i namietności nie wystarcza, aby symbolizować jedność ludzkiego serca z Bogiem”⁷⁸⁷. Cytuje Antonina Sertillangesa i dopowiada: „«Wszyscy mistycy

⁷⁸⁴ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 346.

⁷⁸⁵ S. Grygiel, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 40, 42.

⁷⁸⁶ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., przypis 30, s. 66. Także: K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1990.

⁷⁸⁷ Franciszek, *Amoris laetitia*, 142, Wydawnictwo M, Kraków 2016.

stwierdzili, że miłość nadprzyrodzona i miłość niebiańska odnajdują poszukiwaną symbolikę bardziej w miłości małżeńskiej, niż przyjaźni, niż w uczuciach synowskich, czy też w poświęceniu się w służbie»⁷⁸⁸.

Wypada zapytać, jakiż to powód skłania Stwórcę, by ludzką namiętność – jak to doskonale zauważył Franciszek – uczynić najlepszym obrazem zażyłości między Nim a stworzeniem. Cytowany wyżej fragment istotnie wpisuje się w logikę *Medytacji* Jana Pawła II, w której można przeczytać, że żadna inna więź – oprócz tej wyrażonej przez małżeństwo – nie może wystarczająco oddać głębi relacji człowieka z Bogiem. Mistycy „uznają cielesny fundament ludzkiej duchowości i, co za tym idzie, dostrzegają w seksualności obraz każdego mistycznego zjednoczenia”⁷⁸⁹. Wspomniany już Fabrice Hadjadj cytuje Pieśń nad Pieśniami ze znanstwem godnym syna Narodu Wybranego: „«Ukochany mój przez otwór włożył rękę swą, a łono moje zadrżało od tego» (Pnp 5,4)”, i dopowiada, że „ci, co mają wątpliwości, czy chodzi tu o erotyk, czy o hymn religijny, zakładają – wiedzeni myślą słabą – że te dwie opcje koniecznie się wykluczają”⁷⁹⁰.

Pomimo zupełnie różnej perspektywy, przyjętej przez wymienionych wyżej Autorów, łączy ich wspólna pasja odkrywania piękna Boga, najgłębiej pojętego, objawiającego się przez stworzenie. Dopiero w tak przedstawionym kontekście można zadać pytanie o umiejscowienie mistyki Jana od Krzyża w myśli Jana Pawła II. Jakie intuicje karmelitańskiego Świętego korespondują z papieskim wezwaniem do poznawania ludzkiej, oblubieńczej miłości, która „sięga niejako do ostatecznych granic «mowy ciała», by również i te granice sobą przekraczać”⁷⁹¹?

W celu odpowiedzi na to pytanie warto nawiązać do wspomnianego utworu Doktora Mistycznego, uznawanego za jego poetyckie arcydzieło w dziedzinie mistyki chrześcijańskiej: *Żywego płomienia miłości*⁷⁹². Federico Ruiz, wybitny znawca pism Jana od Krzyża, zauważył, że w tych kilku strofach Autor opiewa zachwycenie Bogiem w Jego Trójosobowym bycie. Natomiast tematem kluczowym – niejako następstwem owego uszczęśliwiającego spotkania – jest przebóstwienie człowieka. Nie ma mowy już ani o drodze oczyszczającej, ani o zjednoczeniu

⁷⁸⁸ Franciszek, *Amoris laetitia*, 111.

⁷⁸⁹ F. Hadjadj, *Rodzina czyli transcendencja w majtkach*, tłum. M. Tórz-Harat, W drodze, Poznań 2016, s. 48.

⁷⁹⁰ Tamże, s. 49.

⁷⁹¹ Jan Paweł II, Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 347.

⁷⁹² „È una poesia intensa, semplice, di grande bellezza. Più compatta del *Cantico*, meno progressiva e drammatica della *Notte*. Le parole sono allo stesso tempo simboliche e dirette. Non vi si avvertono reminiscenze bibliche. I termini sono giusti, esatti, al loro posto. Nessuno manca o è fuori luogo, nessuno svolge funzione di riempimento ornamentale [...]. La *Notte* è superiore quanto a forza simbolica e drammatica; tuttavia quanto a esattezza e purezza di parola e di ritmo la poesia della *Fiamma* è senza pari”, w: F. Ruiz, *Introduzione*, w: Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, trad. S. Giordano, Edizioni OCD, Roma 2010, s. 13-14.

władz – co jest charakterystyczne dla innych dzieł karmelitańskiego mistyka. Jednocześnie „etap, na którym się znajdujemy, bardziej jest definiowany przez relację z życiem i zaczątkami przyszłej chwały, niżby odnosić się miał do dotychczasowej drogi”, gdzie „u szczytu tego mistycznego procesu zjednoczenia, Jan umieszcza chrześcijańską tajemnicę Boga osobowego i trójjedynego”⁷⁹³. Zjednoczenie człowieka z Bogiem przez komunię z Ojcem, Synem i Duchem Świętym prowadzi ku „mistycznej antropologii *Żywego Płomienia*”⁷⁹⁴. To niezwykle celne stwierdzenie Komentatora dzieł Jana od Krzyża każe powiązać mistykę z główną intuicją Autora *Medytacji* – mianowicie z przyjęciem prawdy o komunijnym wymiarze bezinteresownego daru. Otwierają się tu nowe perspektywy.

Po pierwsze: przebóstwienie to, innymi słowy, darowanie się Bóstwa człowiekowi w całej pełni, przyjmujące kształt *utrójcowienia* człowieka⁷⁹⁵. Człowieczeństwu w sposób absolutnie bezinteresowny podarowana zostaje forma Boga. Występuje tu ewidentnie logika daru, tak ważna dla Jana Pawła II. Według Jana od Krzyża, samoudzielający się Bóg czyni to na sposób ognia przepalającego: przepełnia żarem duszę, staje się w niej życiodajnym ogniem. Nie jest to bowiem ogień spalający, wyniszczający naturę. Zjednoczenie Stwórcy ze swoim stworzeniem można zobrazować za pomocą głównej rozpalającej się wewnątrz siebie. Bóg „objawia się takim, jakim jest, oddając się przez działanie”⁷⁹⁶. Istotne jest właśnie owo *oddanie poprzez działanie*, a nie jedynie poddanie ludzkiego bytu boskiej, pochłaniającej i unicestwiającej człowieka sile. Wciąż trzeba przywoływać przed oczy formułę Maksyma Wyznawcy: *ασυγχύτως* – co oznacza zjednoczenie zachwycające, ponieważ dokonujące się przez radykalną autonomię Bóstwa i Człowieczeństwa, niezmięszanych ze sobą⁷⁹⁷. Oglądanie Boga będzie więc procesem przemieniającym człowieka! Dla Doktora Mistycznego ludzki byt sam staje się niejako ognisty, materia ujawnia swój nadprzyrodzony sposób istnienia. „Będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” – mówi Apostoł Jan (1 J 3,2). Oznacza to, że im więcej Boga w naturze ludzkiej, tym bardziej potwierdzone będzie w Nim samo człowieczeństwo, a w człowieczeństwie uwidoczni się to wszystko, co jest jemu najbardziej właściwe: cielesność. Stąd można wnosić, że wyraziściej objawi się współprzenikające bytowanie mężczyzny w kobiecie i kobiety oddanej całkowicie mężczyźnie. W taki sposób „Stwórca wyzwala w człowieku całe to olbrzymie dążenie

⁷⁹³ F. Ruiz, *Introduzione*, w: Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, dz. cyt., s. 18.

⁷⁹⁴ Tamże, s. 19.

⁷⁹⁵ Por. S. Cannistrà, *Dal dono di Dio al dono di sé: un percorso di antropologia carmelitana*, art. cyt., s. 47-60.

⁷⁹⁶ F. Ruiz, *Introduzione*, w: Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, dz. cyt., s. 19.

⁷⁹⁷ Por. H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 40.

do piękna”⁷⁹⁸. Wtedy jasne się stanie, że niegdyś Adam i Ewa w raju, „skoro «nie odczuwali nawzajem wstydu», byli zjednoczeni świadomością daru, że mieli wzajemne poczucie oblubieńczego sensu swoich ciał”⁷⁹⁹.

Następstwem przebóstwienia jest realizacja boskich atrybutów, przenikających człowieczeństwo i oddających się niejako w służbę człowiekowi (pobrzmiwa tu echo Ewangelii Łukasza 12,37: „Przepasze się i każe im zasiąść do stołu, a obchodząc będzie im usługiwał”). Pierwsza strofa *Żywego płomienia miłości* opisuje to następująco:

O, żywy płomieniu miłości,
który najsubtelniej ranisz
duszę moją w jej najintymniejszym wnętrzu!
Nie bądź nieuchwytny,
więc zakończ już, jeśli chcesz;
zerwij zasłonę tego słodkiego spotkania!⁸⁰⁰.

Kiedy Bóg jednoczy się z człowiekiem i odsłania mu siebie, nie czyni tego jedynie w słowach, nie objawia mu jedynie jakiejś prawdy o sobie, „ale daje mu kosztować siebie i prowokuje go, aż ten zechce wejść”⁸⁰¹ w relację z Nim. Ileż emocji jest w sanjuanistycznym: „ranisz mnie najsubtelniej”! Ujawnia się w tych słowach moc pragnienia, które towarzyszy każdemu człowiekowi od początku istnienia. Chce on doświadczać w najintymniejszym przeżyciu tego, co opisuje Jan od Krzyża: „ponieważ jest wszechmocny, czujesz, że czyni ci dobro i kocha cię z wszechmocą; ponieważ jest mądry, czujesz, że czyni ci dobro i kocha cię z mądrością; ponieważ jest nieskończenie dobry, czujesz, że kocha cię z dobrocią”⁸⁰². Wreszcie ileż nieustraszonej determinacji, by „zerwał zasłonę słodkiego spotkania”, bo „jak śmierć potężna jest miłość” (Pnp 8,6).

Radykalnie i jednoznacznie wkracza na scenę tajemnica życia wiecznego z perspektywą zmartwychwstania. Nie śmierć jest ostatnim słowem – mimo prośby o zerwanie ostatniej zasłony. Perspektywą powinno zawsze pozostać „z wysoka Wschodzące Słońce” (Łk 1,78), by wydobyć z ciemności piękno całej natury stworzonej. Ostatecznie przecież człowiek – mężczyzna i kobieta – znajdzie swoje spełnienie nie tyle w powrocie do początków, ile w mistycznym *ekstasis*

⁷⁹⁸ *Meditatio*, 3.

⁷⁹⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 61.

⁸⁰⁰ San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988³, s. 774. „¡Oh llama de amor viva/que tiernamente hieres/de mi alma en el más profundo centro!/Pues ya no eres esquivo/acaba ya, si quieres;/¡rompe la tela de este dulce encuentro!”

⁸⁰¹ F. Ruiz, *Introduzione*, w: Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, dz. cyt., s. 19.

⁸⁰² Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, dz. cyt., s. 89.

(przekraczaniu) owego stwórczego prapoczątku. Dlatego sens ekstatycznych strof Jana od Krzyża zamknąć można w papieskiej refleksji o pięknie, wziętej z *Medytacji*, że „zmartwychwstanie jest objawieniem najwyższego piękna”⁸⁰³.

Aby podsumować powyższe rozważania, trzeba stwierdzić: przeniknięte mistyką poznawanie tajemnicy oblubieńczej komunii mężczyzny i kobiety w cielesnej rzeczywistości to nic innego, jak pełne realizmu odczytywanie autentycznych i najgłębiej zakorzenionych znaczeń ukrytych w tejże relacji. Jakiegokolwiek inne jej postrzeganie zafałszuje pierwotny zamiar Stwórcy odnośnie do bytowania człowieka. Termin *mistyczny* w żadnym razie nie oznacza *odrealniony* czy *fantastyczny*, ale *prawdziwy*, – a prawda unaocznia się przez piękno, by doprowadzić do tego, co nazywa się dobrem stworzenia. Jerzy Szymik wyraża identyczne przekonanie: widzi w *Tryptyku rzymskim* Jana Pawła II akt profetyzmu, w którym papież „dał nam do zrozumienia, że prawda potrzebuje piękna, by służyć dobru”, po czym dodaje: „Piękna nie trzeba się bać, bo jest z Boga”⁸⁰⁴. Określenie *mistyczny* musi więc być jednoznacznie skojarzone z *pięknym*.

Niestety, nazbyt często w chrześcijańskiej antropologii obecny był dylemat: estetyczne czy etyczne⁸⁰⁵? Często skutkowało to przekonaniem, że mistyka, jeżeli ma traktować o wymiarze ludzkim, musi pozostać poza tym, co najbardziej ludzkie: mianowicie, wyrażone przez różnicę płci, najdobitniej określającą relację między mężczyzną a kobietą. Tylko w ten sposób uniknie bowiem podejrzania o zbytnią zmysłowość, co sprzeciwia się przecież wzniosłej boskości. Jakże często ma to zgubny wpływ na szeroko pojętą współczesną sztukę chrześcijańską, daleką od wzorców epoki – chrześcijańskiego przecież – humanizmu. Powoduje to postawę naznaczoną duchem manichejskiego błędu, wzbraniającego „czuć się obdarowanymi swoim człowieczeństwem, które na zawsze ma zachować tę dwoistą postać męskości i kobiecości”⁸⁰⁶.

Poszukiwanie piękna nadprzyrodzonego w zwykłej, ziemskiej egzystencji, z jej blaskami i cieniami, powinno stać się paradygmatem interpretacji doczesnego piękna, ukrytego w relacji ludzkich oblubieńców. Ta swego rodzaju transcendentna antropologia uobecnia się w refleksji Hansa Ursa von Balthasara między innymi przez odwołanie się do świata poezji. Rainer Maria Rilke – cytowany przez niego – wydobywa tony, niemal mistycznie brzmiące, z rzeczywistości wymykającej się postrzeganiu zwykłych śmiertelników: „Piękno nie jest niczym innym, jak początkiem strasznego, które ledwie zdołamy tolerować, a przecież tak bardzo zachwyca nas,

⁸⁰³ *Meditatio*, 3.

⁸⁰⁴ J. Szymik, *Światło z teologii*, dz. cyt., s. 180.

⁸⁰⁵ Por. H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 114.

⁸⁰⁶ *Meditatio*, 3.

ponieważ uroczym wyrzeka się niszczycielskiej siły⁸⁰⁷. Jest tu i majestat, który przepelnia lękiem, i jakieś igranie z pociągającą nas tajemnicą, i wreszcie pragnienie, by oddać się we władanie tej siły, która tak uroczym zniewala, nie wyniszczając. Cudowne współbrzmienie przeciwstawnych doświadczeń. Nie będzie przesadnym spostrzeżenie, że podobnego przeżycia musiał doświadczyć Adama, gdy zbudził się ze swojego genezyjskiego snu i ujrzał Ewę. Boskość objawiona została w stworzeniu przez prostą formę cielesną objawiającą ducha. „I z pewnością wobec tej pierwszej stworzonej przez Boga kobiety mężczyzna musiał pomyśleć: «Bóg mi ciebie dał»⁸⁰⁸. Pierwotne, nagie piękno terroryzuje, bez względu na wysiłki jakiegokolwiek filozofii, chcącej je oswoić, bez względu na jakiegokolwiek próby ucieczki w świat odcieleśnionych pseudoduchowości⁸⁰⁹. Stwórcze postanowienie na zawsze odcisnę się tym drżącym, niepokojącym, a przecież uszczęśliwiającym piętnem, ponieważ „kobieta stała się dla mężczyzny przede wszystkim źródłem podziwu”⁸¹⁰.

Dlatego *έρως* z Pieśni nad Pieśniami (będącej biblijnym natchnieniem mistyków) „znajduje się bezpośrednio na linii między pierwotnym Edenem a oblubieńczą uczcią eschatologiczną”. Toteż „stanowi serce całej teologii”⁸¹¹. Pobrzmiewa tu refleksja – brzemienista w swojej treści – potwierdzająca tok rozumowania niniejszej pracy. Nie wolno stracić z oczu terminu *έρως*, radykalnego w swoim wydźwięku, użytego przez szwajcarskiego teologa. Oznacza to bowiem, że starotestamentowa pieśń ludzkich oblubieńców, z jej sugestywnymi, cielesnymi obrazami, z całym wymiarem wynikającym ze „stwórczej atrakcji”, stanowi sam rdzeń interpretacji Logosu! W tym jednym zdaniu dają się dostrzec zarówno *chrześcijańskie humanum* Maksyma Wyznawcy (bosko-ludzki *έρως*), jak i hermeneutyka obecna w *Medytacji* Jana Pawła II (Eschaton obecny w Edenie). Hans Urs von Balthasar ubolewa jedynie, że współczesna teologia tak niechętnie powołuje się na wielką Tradycję chrześcijańską, jak choćby tę reprezentowaną przez Autorów tej miary, co Dionizy Areopagita, który „jak nikt inny umiał mówić z szacunkiem i w liturgicznym duchu o *θεῖος έρως*”, a „zatrata erotyki Pieśni nad Pieśniami i estetyki pism Dionizego miały fatalne konsekwencje dla teologii”⁸¹². Trzeba dodać: konsekwencje, dziś ujawniające się z nową siłą w postaci prądów ideologicznych negujących godność ciała.

W tym kontekście zastanawia, jak dziś mówić o boskim *erosie* w duchu chrześcijańskiej, mistycznej liturgii, tak bliskiej Ojcom Kościoła. Wydaje się, że Władimir Solowjow w podobnym, nadprzyrodzonym duchu odpowiada na pytanie o interpretację, czym jest ów bosko-ludzki *eros*,

⁸⁰⁷ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 118.

⁸⁰⁸ *Meditatio*, 1.

⁸⁰⁹ Por. H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 118.

⁸¹⁰ *Meditatio*, 1.

⁸¹¹ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 137-138.

⁸¹² Tamże, s. 138.

o którym mowa wyżej. Zachwycenie pięknem, obecne w doświadczeniu spotkania mężczyzny i kobiety – czy ma za zadanie „płodzić tylko w kontemplacji”? Innymi słowy, czy można skoncentrować się na anielskiej, czy też noetycznej rzeczywistości, a zapomnieć o ciężarze cielesności, która tylko przeszkadza? Tak pojmowane piękno duchowe skazane jest na amputację człowieczeństwa, kiedy to utracą swoje znaczenie słowa psalmu: „najpiękniejszy jesteś spośród synów ludzkich, wdzięk się rozlał na Twoich wargach” (Ps 45,3). A przecież „prawdziwym zadaniem miłości jest rzeczywiste obdarzenie jej przedmiotu wiecznym trwaniem, rzeczywiste uchronienie go od śmierci i przemijania, ostateczne przeobrażenie go w pięknie”⁸¹³. Postulat wyrażony przez rosyjskiego filozofa wpisuje się w ostateczne znaczenie wiary w zmartwychwstanie ciała. To cielesność podlega śmierci, duch jest wiecznotrwały. Przez utratę ciała dokonuje się dekompozycja człowieczeństwa. Z pewnym wyprzedzeniem porusza się już tutaj ten wątek, ponieważ często w duchu takich fałszywych, odcieleśnionych założeń buduje się wizje różnorodnych teologii duchowości (por. *Patologia duchowości* Krzysztofa Grzywacza⁸¹⁴).

Tajemnica zmartwychwstania natomiast wskazuje – według słów Władimira Sołowjowa – że prawdziwa miłość chce ocalić całego człowieka, bo zdolna jest dostrzec w nim nieśmiertelne piękno. Już od wczesnej epoki chrześcijaństwa Ojcowie Kościoła, tak wysławiający stan anielski, czyli monastycyzm, „za najwyższy cel i przeznaczenie człowieka uważali całkowite zjednoczenie z Bóstwem – *przebóstwienie*, θεώσις, a nie αγγελώσις”⁸¹⁵. Kojarzenie więc mistyki z odcieleśnioną kontemplacją, jakiś rodzaj angelizmu przebranego we wzniosłe szaty duchowości chrześcijańskiej, jest nieporozumieniem. Jan Paweł II rozpoczyna interpretację Pieśni nad Pieśniami, tego „serca chrześcijaństwa”, od słów: „O, jak piękna jesteś, przyjaciółko moja”, by dodać, że słowa te mówią przede wszystkim „o wielkim olśnieniu pięknem kobiecości”⁸¹⁶.

Na zakończenie warto odwołać się jeszcze do słów Władimira Sołowjowa o człowieczeństwie jako Bożym obrazie, co pozwoli na kontynuację rozważań w kierunku formowania serca ludzkiego i roli, jaką odgrywa w tej formacji sztuka. Boży obraz bowiem, to nie tylko ciało i dusza, ale to bytujący w zjednoczeniu mężczyzna i kobieta.

Otóż, „to, co ma być przywrócone – odnosi się nie do połowy, lecz do całego człowieka, tzn. do konkretnego zjednoczenia pierwiastka męskiego i żeńskiego”⁸¹⁷. Piękno człowieczeństwa objawia się jedynie w komunii między mężczyzną a kobietą. Nigdy nie pozostawia w połowie drogi. Ponieważ nie istnieje antynomia, przeciwstawiająca ducha ciału, dlatego Autor *Dramatu*

⁸¹³ W. Sołowjow, *Wybór pism. Dramat życiowy Platona*, t. 3, dz. cyt., s. 66.

⁸¹⁴ K. Grzywocz, *Patologia duchowości*, WAM, Kraków 2020.

⁸¹⁵ W. Sołowjow, *Wybór pism. Dramat życiowy Platona*, t. 3, dz. cyt., s. 69.

⁸¹⁶ *Meditatio*, 5.

⁸¹⁷ W. Sołowjow, *Wybór pism. Dramat życiowy Platona*, t. 3, dz. cyt., s. 69.

życiowego Platona stwierdza, że przebóstwienie może oznaczać jedynie poddanie się mocy odwiecznie istniejącego Bóstwa. Żaden byt zdeterminowany, niebędący autorem samego siebie, nie zapewni kochanemu trwania, choćby miłował go nad własne życie. Miłość ludzka nie ocala, jeżeli nie wynika „z ratującego czynu Kogoś kochającego, kto ma do tego władzę: dlatego człowiek nie może ulec całkowicie zagładzie, ponieważ jest znany i kochany przez Boga”⁸¹⁸. Tylko poddanie boskiej sile, „idealnie jednoczącej pierwiastek męski z żeńskim, duchowy z cielesnym, już w samej zasadzie musi być zjednoczeniem [...], a więc jest procesem bogoczłowieczym”⁸¹⁹.

Pozornie prozaiczny, czysto ziemski zachwyt pięknem drugiego jest czymś więcej niż tylko krótkotrwałą iluzją. Porywające męczyznę piękno kobiecości, zdolnej go „ośnić”, i pragnienie kobiece, by w głębokim pokoju oddać siebie mężczyźnie, być „bezpieczna wobec oczu brata”⁸²⁰, przekraczają próg doczesnej egzystencji i przenoszą w wymiar wieczności. Jedyną możliwą interpretacją naszej codzienności – swój początek biorącej zawsze od biblijnego paradygmatu: „mężczyznę i kobietą stworzył ich” – jest wewnętrzna wiara, silniejsza niż śmierć, że „«piękno na to jest, by zachwyciło do pracy, praca (...), by się zmartwychwstało»”⁸²¹.

4.2. ODRODZENIE W PIĘKNIE

Jakiej pracy wymaga owo pochwycenie przez piękno, by doświadczenie to nie pozostało na poziomie jałowego estetyzmu, bez wydania owoców wewnętrznej przemiany? Przemiana taka jest bowiem konieczna, aby treści wynikające z papieskiej *Medytacji* mogły przyoblec się w ciało, to znaczy uczyniły człowieka pięknym.

Odpowiedź na tak sformułowane pytanie będzie przedmiotem ostatniej już refleksji niniejszej pracy. Przedstawiona tu prakseologia – bo przedstawione zostaną pewne praktyczne propozycje – wyrazi się w dwojaki sposób: przez omówienie cnoty czystości – warunku przyjęcia wartości płynących z wizji męskości i kobiecości Jana Pawła II – oraz roli szeroko pojętej twórczości artystycznej w kształtowaniu „wewnętrznego człowieka”, zdolnego afirmować wymiar cielesny jako dar.

W pierwszym punkcie uwaga skupi się na analizie procesu koniecznego do przejścia od niewystarczającej, często spłyconej interpretacji terminu znanego z teologii moralnej – *castus*,

⁸¹⁸ J. Ratzinger, *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 333.

⁸¹⁹ W. Sołowiow, *Wybór pism. Dramat życiowy Platona*, t. 3, dz. cyt., s. 70.

⁸²⁰ *Meditatio*, 4.

⁸²¹ C. K. Norwid, *Promethidion*, fragment, w: *Meditatio*, 3.

ku terminowi greckiemu *sophrosyne*, dojrzałemu pojęciowo i bogatemu w swej treści. Pozwoli to na umieszczenie we właściwym kontekście znaczenia komplementarności mężczyzny i kobiety, jako paradygmatu. W ten sposób swoją ostateczną konkluzję znajdzie założenie przedstawione w rozdziale pierwszym.

Dalsza część refleksji poświęcona zostanie dwóm aspektom: roli ascezy i jej miejsca w wychowywaniu do mądrości serca – winnej być wyrazem umiejętnego łączenia przeciwstawnych na pozór sił *erosa* i *agape* – oraz roli, jaką w tym procesie pełni szeroko rozumiana sztuka. Za podstawę posłuży norwidowskie wezwanie, obecne w *Medytacji*, do pracy wynikającej z zachwycenia pięknem przemienionej natury ludzkiej. Wnioski stąd płynące odsłonią *praxis* obecną w nauczaniu Jana Pawła II, dotyczącą bezpośrednio każdego i każdej z powołanych do miłości – mężczyzny i kobiety, bez względu na osobiste powołanie życiowe.

4.2.1. Cnota czystości jako *sophrosyne*.

Obdarowanie człowieczeństwem w jego cielesno-duchowej strukturze odsyła do zaskakującej w swej treści interpretacji zmysłowości w *Summie* teologicznej Tomasza z Akwinu. Doktor Anielski analizuje sposób istnienia ciała po zmartwychwstaniu i mierzy się tym samym z trudnym zagadnieniem roli cielesnej zmysłowości w eschatonie. Próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie o zdolność ciała zmartwychwstałego do odczuwania dotyku. Wpierw odnosi się do opisu ewangelicznego, mówiącego o Chrystusie zmartwychwstałym, przychodzącym do uczniów pomimo drzwi zamkniętych (por. J 20,26). Fragment ten ma naprowadzić czytelnika na zasadne pytanie o sposób istnienia ciała chwalebного. Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że Pan czyni to w tym celu, aby apostołowie doświadczyli, że Jego ciało jest tej samej natury ludzkiej, wspólnej z ich naturą, ale innej chwały⁸²². Następnie Autor *Summy Teologicznej* stwierdza, że w ciałach zmartwychwstałych „jakości dotykalne będą sprowadzone [...] do równowagi proporcjonalnej, która jak najlepiej odpowiada strukturze psychofizycznej człowieka w każdej jego części. Toteż dotyk tychże ciał będzie jak najbardziej czuły, jako że władza odczuwa przyjemność w tym, co jej odpowiada”⁸²³.

To doskonale wyważone, a przy tym śmiałe, twierdzenie Doktora Anielskiego dotyczy najdelikatniejszej sfery, związanej ze zmysłem dotyku. Nic tak mocno nie wpływa na naszą percepcję, jak właśnie możliwość bezpośredniego doświadczenia kogoś drugiego przez bliskość cielesną, przejawiającą się w dotyku. Można to rozumieć w dwojakim sensie: jako dotyk

⁸²² Por. *S. Th. Supplem.* III, q. 83, art. 6, ad. 2.

⁸²³ Tamże, ad. 3.

na poziomie czysto zmysłowym, ale i dotknięcie oddziałujące na wnętrze, sferę ducha. W obu wypadkach reakcja każdego człowieka będzie podobna – albo objawi się przyjęciem, akceptacją drugiego, albo natychmiastowym odrzuceniem. Dobrze znana jest w dziedzinie psychiatrii i psychologii rola dotyku już od najwcześniejszego dzieciństwa, jeszcze zanim pojawi się komunikacja werbalna⁸²⁴.

Tomaszowa interpretacja roli zmysłu dotyku w życiu przyszłym najlepiej ilustruje, czym powinien on być najdoskonalej w rzeczywistości doczesnej. Pojawia się tu pierwsze założenie odnośnie do tematu cnoty czystości i jej właściwego rozumienia. Zmysłowa struktura ciała ludzkiego, połączona silnymi więzami ze sferami psychiczną i duchową, jest terenem nieustannej walki o prawdę o pełni człowieczeństwa. Nie wolno dać się uwieść manichejskiemu uproszczeniu, jakoby ze strony cielesnej zmysłowości groziło jedynie niebezpieczeństwo, a cnota czystości, jako remedium, polegała na mniej czy bardziej ukrytym odrzuceniu tego, co cielesne.

Jeżeli uważnie przyjrzeć się tekstowi Doktora Anielskiego, można dostrzec cenną wskazówkę: dotyk, najbardziej oddający to, co zmysłowe, decyduje o przeżywaniu własnej natury jako ludzkiej. Znowu należy zwrócić uwagę na doniosłe stwierdzenie Jana Pawła II, znane z *Katechez*, mianowicie: przeobrażenie ciała w eschatonie nie oznacza zamiany ludzkiej natury w anielską⁸²⁵. Jeżeli w wieczności cielesna zmysłowość zostanie zachowana i udoskonalona w pełni, to z pewnością jej znaczenie musi być docenione i zrozumiane w doczesności.

Drugi wniosek jest równie ważny: otóż dzięki zmysłom władza odczuwania pełni kluczową rolę dla należytego odczytania znaczenia cielesności, jako rzeczywistości szczęśliwej. Skąd takie przekonanie? Ponieważ – jak sugeruje Tomasz z Akwinu w cytowanym fragmencie – sens tak pojmowanej zmysłowości ujawni cały potencjał drzemiący w ludzkiej naturze w doskonałych proporcjach. Innymi słowy, przyjemność jako owoc zjednoczenia władz cielesno-duchowej natury ludzkiej (*frui*), odczuwana zmysłami, zostanie zharmonizowana z pełnią przeżycia duchowego, gdyż będzie już zdolna zmysłowo wyrazić sobą wszystko, co odpowiada duchowej doskonałości. Przez proporcjonalną równowagę między wszystkimi władzami składającymi się na konstrukcję psycho-fizyczną człowieka należy rozumieć wewnętrzną siłę jako pragnienie niemające końca, bo wciąż ożywione, niejako napędzane rozpalającym, wewnętrznym żarem. Skoro duch dąży ku nieskończoności, to i zmysły w takiej samej mierze będą ku niej zdążać. Rzeczywistość ta ma początek w Osobie Jezusa Chrystusa, który według Maksyma Wyznawcy

⁸²⁴ Por. M. Binasco, *La differenza umana. L'interesse teologico della psicoanalisi*, Edizione Cantagalli, Siena 2013, s. 305-314.

⁸²⁵ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 207.

wstępując do nieba wraz z tym ciałem ziemskim, tej samej co my natury i substancji, pokazał, że cała natura zmysłowa była jednością, w swoim ogólnie pojętym logosie, anulując w sobie samym osobliwość podziału, która rozbijała tę naturę, [aby w ten sposób] zjednoczyć rzeczy zmysłowe z niebiańskimi ponadzmysłowymi, ukazując w sobie zbieżność, absolutnie niepodzielną i jednoczącą, która porusza całe stworzenie ku Jednemu⁸²⁶.

Zjednoczenie świata zmysłowego z nadprzyrodzonym wyznacza kierunek myślenia o roli cnoty czystości, o jej miejscu w doświadczeniu mężczyzny i kobiety. Punktem wyjścia zawsze powinno być zdanie wzięte z *Medytacji*: „To piękno i ta komunia nie jest bowiem dobrem utraconym na zawsze – jest dobrem do odzyskania”⁸²⁷.

Właściwie rozumiana czystość ma prowadzić do przyjęcia drugiego z całym bogactwem, które niesie ze sobą odmienność płciowa, wyrażona przede wszystkim w ciele, a nie – do odrzucenia go w imię jakoby wyższych wartości. Gdy czyta się przed chwilą przytoczony tekst Jana Pawła II o pięknie, które nie jest utracone na zawsze, trzeba skojarzyć te słowa z innym tekstem wziętym z *Katechez*. Papież komentuje w nim fragment Listu św. Pawła do Efezjan 5,27. Apostoł mówi o Kościele, Oblubienicy Chrystusa, niemającej w sobie żadnej skazy czy zmarszczki. Autor *Medytacji* jednoznacznie odnosi tę rzeczywistość do chwalebnej postaci zbawionych w niebie: „owa chwalebna postać Kościoła zostaje w naszym tekście uwydatniona jako piękno ciała oblubienicy. Oczywiście jest to metafora, niemniej bardzo wymowna, świadcząca o tym, jak głęboko w analogię miłości oblubieńczej wchodzi moment ciała”⁸²⁸.

Już sama ta krótka refleksja wystarcza, by tematykę cnoty czystości ujmować w perspektywie nie tyle nawet eschatologicznej (choć oczywiście tu obecnej), co – zrozumienia i przyjęcia znaczenia piękna, tajemniczo zakorzenionego w tym, co różni mężczyznę od kobiety już na poziomie cielesnym. Jan Paweł II z naciskiem akcentuje, że owszem, Apostoł Narodów posługuje się językiem metaforycznym, ale kobiece ciało nieprzypadkowo znajduje się w centrum refleksji i domaga się „sztuki podziwu”. *Medytacja* jest dokładnie takim przewodnikiem – „wewnętrznym itinerarium”⁸²⁹, jak sztukę tę interpretować.

Czym wobec tego powinno być owo czyste spojrzenie, wypływające z serca oczyszczanego z wszelkich symptomów brzydoty czy starzenia się?⁸³⁰ Jose Noriega proponuje inne rozumienie

⁸²⁶ Massimo il Confessore, *Ambigua*, 91, 1309C, za: C. Moreschini, *Ambigua*, dz. cyt., s. 459.

⁸²⁷ *Meditatio*, 3.

⁸²⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 278.

⁸²⁹ *Meditatio*, 5.

⁸³⁰ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 279.

cnoty czystości niż to zwykle przedstawiane na wykładach z teologii moralnej czy obecne w chrześcijańskiej formacji duchowej. Chce dokonać w naszych umysłach niezwyklej *volty*.

Otóż, według hiszpańskiego teologa, całe nieporozumienie odnośnie do rozumienia, czym jest czystość w rozumieniu moralnym, wzięło się od kantowskiego przeciwstawienia dwu wartości: przyjemności i obowiązku. Purytanizm, zrodzony na gruncie walki z hedonizmem, zaproponował przez refleksję filozoficzną Immanuela Kanta „wykorzenienie przyjemności i poczucia szczęścia z przestrzeni motywacji”⁸³¹. Innymi słowy, przeżycie szczęścia nie może motywować do decydowania o tym, co dobre, o *actio*. Pragnienie (w tym także to dotyczące seksualności) musi być odsunięte na plan dalszy. Wszelkie upodobanie w drugim staje się przeszkodą dla cnotliwego życia, czyli wyboru większego dobra. Nigdzie tak bardzo, jak we współczesnej przestrzeni kulturowej, nie funkcjonuje przysłowiowe: „najpierw obowiązek, później przyjemność”. A przecież „kochając, człowiek czuje, że wie dlaczego i w jakim celu żyje. W ten sposób wszystko prowadzi do stanu połączenia i harmonii”⁸³². Papież Franciszek zwraca uwagę nie na prawo moralne we mnie, ale – „czy mam serce”⁸³³. Czy zatem nie jest tym bardziej słusznym pytanie, jakie stawia Jose Noriega: a gdyby obowiązek był przyjemnością – gdyby to, co przeżyte jako szczęściodajne, było jednocześnie naszym obowiązkiem?

Hiszpański teolog rozpoczyna obronę swojej tezy od ustalenia pewnego prostego faktu. Czerpie z *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa oraz z myśli Tomasza z Akwinu i przypomina, że każde działanie człowieka, aby było godne uznania za w pełni ludzkie, powinno dążyć ku wyborom dobra. Przy czym owocem takich wyborów staje się doświadczenie przyjemności. Warto zwrócić uwagę na termin owoc. Szczęście wynikłe z aktu ukierunkowanego na dobro jest właśnie *owocem* działania, nie może być natomiast *produktem*. Dlaczego tak jest? „Produkt jest to coś, ku czemu intencjonalnie się dąży, co jest celem naszej pracy, owoc nie jest w naszych rękach [...]. Owoć więc nie jest produktem naszych rąk, ale procesu dojrzewania”⁸³⁴. Intuicja Jose Noriega trafia w punkt. Każdy wybór dobra nie musi zaraz być kojarzony z odczuwaniem szczęścia, często zresztą tak się nie dzieje. Ale jest tak dlatego, że szczęściodajne przeżycie jest długotrwałym dojrzewaniem, procesem. Jak świetnie to ujął Cyprian Kamil Norwid: „Wiele, wiele jest pociech – ale jak wiele trzeba pracy, żeby z czasem przyjść do tego, że je uczuje pociechami”⁸³⁵. Jest tu obecny ten sam motyw pracy, który towarzyszy Autorowi *Medytacji*,

⁸³¹ J. Noriega, *Enigmi del piacere*, dz. cyt., s. 116.

⁸³² Franciszek, *Dilexit nos*, 23, Wydawnictwo M, Kraków 2024.

⁸³³ Tamże, 23.

⁸³⁴ J. Noriega, *Enigmi del piacere*, dz. cyt., s. 117.

⁸³⁵ C. Norwid, *Myśli*, Wydawnictwo ŁUK, Białystok 1993, s. 81.

gdy cytuje wielkiego polskiego wieszczą. Dojrzewanie owocu, długotrwała i czasem żmudna praca, by ostatecznie przeżyć piękno dzięki wybranemu dobru. Dopiero na takim fundamencie może wyrosnąć właściwe rozumienie cnoty czystości – nie w znaczeniu moralizatorskiego prawidła postępowania, ale jako zaproszenia do tego, co jako *amor complacentiae* „jest, a w każdym razie może być uczestnictwem w tym odwiecznym upodobaniu, jakie Bóg ma w stworzonym przez siebie człowieku”⁸³⁶.

Następnym krokiem będzie ustalenie pojęć. Jose Noriega przywołuje zdanie Tomasza z Akwinu o najpiękniejszej z cnót: umiarze – w języku łacińskim: *temperantia*. Termin ten został przełożony przez Cyserona z języka greckiego, w oryginale brzmi więc *sophrosyne* i posiada trudne do przetłumaczenia znaczenie. Składa się z dwóch greckich słów: *sózo* (zbawić) i *phrónesis* (osąd afektywny dokonany w doświadczeniu wewnętrznym), innymi słowy, termin ten oznacza: osąd serca. Cyseron przełożył to słowo jako *prudencia*, czyli roztropność. Jednak ostatecznie – w rozumieniu cyserońskim – roztropność to *temperantia*, a więc umiarkowanie, którego zadaniem jest czuwać nad roztropnym używaniem sądu afektywnego⁸³⁷. W czym tkwi słabość tego schematu?

Termin *temperantia* – decydujący o ukierunkowaniu naszych pragnień, o sędzie dotyczącym atrakcyjności piękna, ku któremu ciąży się w sposób naturalny (pociąga bowiem ostatecznie to, co piękne) – ma silne zabarwienie moralnego nakazu – zakazu. Sam termin pochodzi od łacińskiego *temperare*: formować, kierować, a także hartować – tak jak się hartuje żelazo, by nabrało odpowiedniej formy i trwałości. Łatwo tu dostrzec typowo rzymskie zamięłowanie do dyscypliny, siły, hartu ducha, prawa. Problem jednak w tym, że Cyseron nie wydobył dostatecznie z greckiego *sophrosyne* jego znaczenia o zdecydowanie innym zabarwieniu, mianowicie – „rozumności wyrażonej przez uczucie (sąd afektywny), zdolnej rzucić światło na cel i drogę wyznaczoną przez samo pragnienie”⁸³⁸. Zagubiony został cały przebogaty świat ukryty w ludzkim pragnieniu piękna jako najwyższej instancji, która podpowiada, a nawet jest zdolna formować sąd o dobru. Rzymski filozof dał wyraz swoim stoickim przekonaniom, oddzielił bowiem *ratio* od *affectus*. Namiętność, uczucie, przeżywanie piękna były pojmowane jako mało wiarygodne, zwodnicze, zależne od niekontrolowanych sił. Ostateczną instancją w wyborze dobra stała się więc jedynie racjonalność – radykalna kontrola ze strony *logosu*⁸³⁹.

⁸³⁶ *Meditatio*, 5.

⁸³⁷ Por. J. Noriega, *Enigmi del piacere*, dz. cyt., s. 223.

⁸³⁸ Tamże, s. 224.

⁸³⁹ Por. J. Noriega, *Enigmi del piacere*, dz. cyt., s. 224. Także bardzo dobra analiza poglądów stoickich w: N. White, *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, tłum. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2008, s. 86-90.

Nie byłoby w tym zapewne nic złego, gdyby w walce o cnotę nie pominięto znaczenia niezwykle istotnej rzeczywistości: ludzkiego serca. Nie można zapominać, że Jan Paweł II w podobnym tonie zatytułował jeden z rozdziałów swoich *Katechez* – „Chrystus odwołuje się do «serca» ludzkiego”⁸⁴⁰. Zwróćmy uwagę na to, że termin *serce* został wzięty w cudzysłów. W tym samym duchu papież Franciszek wskazuje na Maryję, jako tę, która najlepiej posługuje się mądrym osądem serca⁸⁴¹.

Rodzi się więc pytanie, czy możliwe jest na tyle roztropne włączenie umiarkowania w dziedzinę *affectus* – które decyduje przecież o profilu cnoty czystości – by uniknąć wyżej wspomnianego błędu radykalnego rozdzielenia sądu serca od sądu rozumu.

Greckie *sophrosyne* to miłość inteligentna, przepełniona wewnątrznie *logosem*, nienarzuconym jej z zewnątrz, niczym nadzorca czy moderator, ale stającym się uwewnętrznioną siłą zrodzoną z pragnienia i namiętności poruszonej pięknem. Kiedy Jan Paweł II w *Medytacji* mówi do każdego mężczyzny, obdarowanego darem kobiecości: „jesteś stróżem świętości jej ciała, ono ma pozostać dla ciebie przedmiotem czci”⁸⁴², to czyż nie pobrzmiewa w tym zdaniu właśnie głębokie wzruszenie, mające źródło w najtajniejszym wnętrzu męskiego serca? Z pewnością jest to zaproszenie, by podstawą dla najgłębszego szacunku wobec piękna kobiecej natury, wyrażonej w ciele, był zachwyt, a nie czysto rozumowo przyjęte „prawo moralne we mnie”. Trzeba się rozmyślać w *logoi* tego, co piękne, by móc wydawać osąd moralny.

Rozumna miłość łagodnie wprowadza porządek w pragnienia człowieka, niejako wychowuje je. W ten sposób stają się one zharmonizowane wewnątrznie, a namiętność nie degraduje ich do rangi jakiegoś rodzaju zezwierzęcenia, podległego tylko samym instynktom. Cieleśność, z zakorzenionymi w nią instynktami, pod przemożnym wpływem doświadczenia piękna, rodzącego się we wnętrzu serca ludzkiego, skłania się ku słusznej proporcji – ku pewnego rodzaju symetrii między tym, co zwierzęce, a tym, co rozumne, i pozwala im (co bardzo istotne!) zachować ich własny charakter. „W pośrodku znajduje się zdolność człowieka do stałego zachowania panowania nad swoim byciem i działaniem”⁸⁴³. Otóż to: z jednej strony *logos*, a z drugiej strony pragnienia zakorzenione w ludzkiej naturze spotykają się pośrodku, czyli w postawie roztropnego szacunku, i respektują nawzajem swoje prawa. Dopiero teraz wolno przejść do właściwego rozumienia cnoty, której zadaniem jest interpretacja ludzkiej miłości erotycznej, a którą w cywilizacji Zachodu nieco myląc nazwano czystością.

⁸⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 79.

⁸⁴¹ Por. Franciszek, *Dilexit nos*, 19.

⁸⁴² *Meditatio*, 4.

⁸⁴³ J. Noriega, *Enigmi del piacere*, dz. cyt., s. 224.

4.2.2. Piękno źródłem ascezy

Propozycja Jose Noriegi skupiona jest na takim mądrym przeżywaniu swoich pragnień, aby były dla drugiej strony – to znaczy dla działającego rozumu – swego rodzaju siłą napędową do wyboru dobra. Wrażliwość na piękno staje się kluczowa, by „w obrębie pojęcia «eros» znalazło się miejsce dla tego etosu, dla tych treści etycznych, które [...] zostały wydobyte z Chrystusowego odwołania się do «serca» w Kazaniu na górze”⁸⁴⁴ – jak odnotowuje to Jan Paweł II. Przez etos przenikający rzeczywistość erotyczną dociera się do samego rdzenia właściwie pojętej cnoty czystości: miłującego piękno serca. Jest to warunek *sine qua non* zrozumienia, że nie zamiłowanie do porządku ma nami rządzić, ale „ciążenie ku pięknu”, wyrażające się przez uporządkowane pragnienia. Dopiero tak pojmowane, szlachetne piękno jest godne, by je miłować⁸⁴⁵.

Dramatyczne konsekwencje odmiennego pojmowania cnoty czystości wynikają z „wizji, w której porządek jest utożsamiony z panowaniem: identyfikuje się «porządkowanie» z «zapanowaniem nad sobą», na mocy kontroli, jaką wywiera rozum”⁸⁴⁶. Akcent przesuwają się w kierunku kontroli nad nieokiełznanym pragnieniem, a samo pragnienie staje się niebezpieczne dla zachowania czystości.

W czym wobec tego zamyka się sens właściwie pojętej cnoty czystości? Najgłębiej ludzki wymiar tej cnoty nie polega istotnie jedynie na takim wyćwiczeniu woli, by ta wybierała dobro, ale na przemienionym pragnieniu, zrodzonym z namiętnego zachwycenia pięknem, które poprzedza wolę i na nią wpływa. W ten sposób za uporządkowanie wewnętrznych sił w człowieku, za jego wewnętrzną harmonię, odpowiedzialna jest ostatecznie spełniona miłość osobowa. „Fascynacja pięknem natomiast umożliwia nam transcendowanie nas samych”⁸⁴⁷, by taka miłość była możliwa do zrealizowania. Czystość wyrasta w tym kontekście na cnotę, zasługującą na miano ekskluzywnej – w znaczeniu: uszlachetniającej ludzkie działanie. Papież Franciszek wyraża to jednoznacznie: „Zdrowy erotyzm, chociaż byłby złączony z poszukiwaniem przyjemności, zakłada podziw, a zatem może uczłowieczyć impulsy”⁸⁴⁸.

Któż spodziewałby się takich wniosków? Okazuje się bowiem, że różnica płci, nadająca specyficzny charakter osobowy mężczyźnie i kobiecie, i wynikające stąd napięcie z konieczności zabarwione *erosem*, mogą stać się dobrym punktem wyjścia umiejętności rozeznania między dobrem a złem moralnym. Zastanawiające, jak radykalnie zakorzeniony jest ten moment etyczny

⁸⁴⁴ Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 150.

⁸⁴⁵ Por. J. Noriega, *Enigmi del piacere*, dz. cyt., s. 226.

⁸⁴⁶ Tamże, s. 225.

⁸⁴⁷ Tamże, s. 242.

⁸⁴⁸ Franciszek, *Amoris laetitia*, 151.

w doświadczeniu pierwotnego zachwyty – zetknięcia się z pięknem, przez które oboje „mają potwierdzać wzajemnie swoje człowieczeństwo, zdumiewając się nad jego dwoistym bogactwem”⁸⁴⁹. Zdumienie, ale nie wobec „nieba gwiazdzistego nade mną”, lecz w obliczu męskości i kobiecości, jest źródłem właściwie rozumianej etyki. Pozostaje zapytać, jak owo zdumienie przekuć na szczęśliwe dobro, dosięgające rzeczywistości eschatonu, a jednocześnie stamtąd czerpiące dla siebie inspirację.

Wilfrid Stinissen, karmelitański teolog duchowości, w swojej analizie *erosa* i *agape* powołuje się na encyklikę Benedykta XVI *Deus caritas est* i wyciąga z papieskiej refleksji niezwykle inspirujący wniosek. Otóż przywołuje znane z *Medytacji* zdanie, mające za swoje źródło tekst soborowy: „człowiek jest jedynym stworzeniem, którego Stwórca chciał dla niego samego” (*Gaudium et spes* 24), i na tej podstawie stwierdza: „Moim **najwyższym szczęściem** jest kochać drugiego **ze względu na niego samego**” [zaznaczenie W. Stinissen]⁸⁵⁰. Zastanawia fragment podkreślony pogrubioną czcionką: motywacja, czyli szczęście, będące ostatecznym spełnieniem człowieka, jest zdeterminowane wartością człowieczeństwa jako takiego. Miłość jest takim szczęśliwym spełnieniem, owszem, ale celem w nim ma być drugi człowiek. Sens spełnienia nie polega więc na samodoskonaleniu, ale doskonaleniu umiejętności przyjęcia drugiego jako daru. Jest to radykalna antropologia, ponieważ wartością najwyższą staje się drugi człowiek. Nie sposób więc pominąć ważnego aspektu problematyki związanej z cnotą czystości, to znaczy kształtowania własnego wnętrza otwartego na wartość duchowo-cieleśnego piękna człowieczeństwa.

W celu podjęcia wyzwania, jakim jest walka o tak pojętą cnotę czystości, wkracza się nieuchronnie na teren ascezy. Wspomniany wyżej, karmelitański teolog z pewną dozą sarkazmu zwraca uwagę na błędy popełniane w formowaniu do dojrzałej miłości, polegające na wykluczeniu radości towarzyszącej doświadczeniu kochania – także tej noszącej znamiona *erosa*. Miłość przecież ma być zupełnie czysta...⁸⁵¹. Podobne się to staje „do starego zwyczaju, czy bardziej złego obyczaju, by posypywać swój posiłek popiołem po to, aby nie doznawać pokusy szukania radości w jedzeniu”⁸⁵². A przecież to Bóg dał człowiekowi możliwość odczuwania przyjemności z jedzenia! Dlatego Wilfrid Stinissen dodaje, że „w taki sam sposób jest w nas zakodowana radość z miłości”, i powołując się na Karla Rahnera, pisze: „każda miłość, nawet najbardziej duchowa, ma «erotyczną» podstawę, której nie powinniśmy się wstydzić”⁸⁵³.

⁸⁴⁹ *Meditatio*, 1.

⁸⁵⁰ W. Stinissen, *Największa jest miłość*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2021, s. 87.

⁸⁵¹ Por. tamże., s. 87.

⁸⁵² Tamże, s. 87.

⁸⁵³ Tamże, s. 87.

Czym więc powinna się karmić dobrze pojęta asceza? Z pewnością nie wolno w cnocie czystości widzieć jakiegoś okaleczenia miłości, jednoczącej w sobie obydwie boskie elementy: *erosa* i *agape*. Wspomniane to już zostało w poprzednim punkcie. Teraz czas powrócić do początkowej refleksji z rozdziału pierwszego i niejako zamknąć cykl niniejszych rozważań ważnym cytatem z karmelitańskiego myśliciela: „*Agape* bez *erosa* jest martwa, sztywna, jest szkieletem bez ciała. Bez *erosa* miłość traci pasję. W swoim komentarzu do Pieśni nad Pieśniami Orygenes pisze, że istnieje Boski *eros*”⁸⁵⁴.

Główną tezę, ku której zbiegają się wszystkie poruszone w rozdziale czwartym wątki jest przekonanie, że te dwie twarze miłości: pierwsza – namiętna, porywająca, erotyczna, druga – uszlachetniająca, bezinteresowna, agapiczna, stają się w Bogu jedną współprzenikającą się rzeczywistością. Cnota czystości będzie więc polegała na *sztuce kochania*, to znaczy zdolności (nie używa się tu celowo terminu *sprawność*) do odnalezienia w sobie i połączenia obydwu współprzenikających się „twarzy” miłości w jedną bogoczlówieczą miłość. „Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdą właściwą jedność w jednej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle”⁸⁵⁵. Trzeba zwrócić uwagę na istotne wskazanie papieża Benedykta XVI dotyczące różnych, nawet krańcowo odmiennych od siebie wymiarów miłości: *eros* i *agape*, które jednak muszą być przeżywane niejako do końca – każda według własnej specyfiki.

Cnota czystości będzie więc sztuką jednoczenia przeciwstawnych wartości, bez wykluczania jednych przez drugie pod pozorem uchronienia czystego przed nieczystym. Już Apostoł Paweł przestrzega Kolosan przed błędną interpretacją Prawa żydowskiego, mówiącej o wystrzeganiu się dotykania i spożywania tego, co nieczyste. U źródeł fałszywej ascezy zawsze znajduje się jakaś forma pogardy dla ciała, dla jego słuszych praw, ustanowionych przecież przez Stwórcę. Autor kończy swoją refleksję słynnym zdaniem: „Przepisy te mają pozór mądrości dzięki wymyślonemu kultowi, unізaniu siebie i surowości – w odnoszeniu się do ciała, nie dzięki jakimś względom dla zadośćuczynienia ciału” (Kol 2, 23). Jakże często w naszej chrześcijańskiej świadomości brakuje nawiązania do roztropnej postawy Apostoła Narodów.

Niestety, genialna intuicja Jana Pawła II, przebijająca ze stron *Medytacji*, dotycząca roli, jaką pełni zachwycenie pięknem drugiego, jest wciąż słabo słyszana albo niezrozumiana. W wielu publikacjach powołujących się często na papieskie nauczanie wciąż zdaje się powtarzać ten sam schemat: relację między mężczyzną a kobietą rezerwuje się zasadniczo dla małżonków, natomiast *eros* rodzący się poza tym kontekstem budzi niemal zawsze podejrzenia i należy go unikać.

⁸⁵⁴ Por. W. Stinissen, *Największa jest miłość*, dz. cyt, s. 90.

⁸⁵⁵ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 7.

Poruszany tu temat pozostaje palący, tym bardziej że dotyczy wczesnej formacji chrześcijańskiej, w szczególności wychowywania powołanych do kapłaństwa, czy życia konsekrowanego w Kościele katolickim. W bliskim związku z przedstawionymi argumentami na rzecz wartości tekstu *Medytacji* jest fakt, że wiele zła spowodowanego w ostatnim czasie przez licznych duchowych mistrzów czy kapłanów katolickich ma swój początek w nieumiejętności docenienia daru, czy wręcz w zaprzeczaniu temu darowi, jakim jest dla mężczyzny kobieta. Tak zwane skandale pedofilskie wśród duchownych są tego jakże smutnym dowodem. Co więcej, można odnieść dziwne wrażenie, że najlepszymi kandydatami do stanu duchownego stali się z czasem mężczyźni o skłonnościach homoseksualnych. To samo można również powiedzieć o kobietach powołanych do życia konsekrowanego. Benedykt XVI w swoim dramatycznym liście *O przyczynach kryzysu Kościoła* wyraźnie daje do zrozumienia, że środowiska seminaryjne poddane były presji rewolucji seksualnej, postępującej w Europie od końca lat sześćdziesiątych. I choć nie jest to jedyny powód kryzysu w Kościele, to jednak czynnik ten odegrał znaczącą rolę w erozji wiary. Dało to początek zjawisku, określanemu przez emerytowanego papieża mianem „klik homoseksualnych”, które co gorsza „działały mniej lub bardziej otwarcie i znacząco zmieniły klimat w seminariach”⁸⁵⁶.

To niezwykle mocne stwierdzenie musi skłaniać do refleksji i nie pozwala pozostawić bez odpowiedzi pytania o wpływ deprecjonowania relacji między mężczyzną a kobietą na stan kapłański i zakonny. Ten niezwykle istotny wątek niniejszej refleksji bezpośrednio dotyka kwestii związanej z *Medytacją* Jana Pawła II jako propozycji, mającej wskazać na uzdrawiający wpływ tej paradygmatycznej relacji.

⁸⁵⁶ Benedykt XVI, *O przyczynach kryzysu Kościoła*, tłum. J.J. Franczak, Wydawnictwo AA, Kraków, s. 22.

4.2.3. Teo-terapeutyczny wymiar *Medytacji*

Karol Wojtyła napisał niegdyś: „Cóż może być bardziej istotne dla chrześcijańskiego stylu życia, jak wychowanie miłości, czyli przewyciężenie różnorodnych postaci egoizmu”⁸⁵⁷ Czy tekst pod tytułem *Medytacja Jana Pawła II na temat «bezinteresownego daru»*, analizowany w niniejszej pracy, może stanowić punkt odniesienia w szeroko pojętej formacji duchownych i świeckich do zdrowych relacji opartych na różnicy płci? Papież wzywa w nim do odważnego przyjrzenia się własnemu powołaniu, od zarania mającemu swój początek w stwórczym: „mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1,27). Ale czy trzeba aż tak głęboko zajmować się tym tematem? Przecież powołanie kapłańskie czy zakonne zakłada rezygnację z dobra, jakim jest komunია małżeńska. Może wobec tego należy zostawić małżonkom kwestie, które ich tylko dotyczą, a Jana Pawła II bezpiecznie nazywać Papieżem rodziny?

Zanim padną konkretne odpowiedzi na zadane pytania, trzeba przygotować grunt dla dalszych rozważań. Nieprzypadkowo w punkcie 4.1.4. niniejszego rozdziału, zatytułowanym „Teologia ciała tylko dla mistyków”, przywołany został Krzysztof Grzywocz, Autor między innymi cyklu wykładów zebranych w publikacji pod wiele mówiącym tytułem *Patologia duchowości*. Nie jest celem tej pracy szczegółowa analiza interesującego i bogatego materiału nieżyjącego już kapłana.

Co jednak uderza, to słowo *patologia* w kontekście duchowości, dość odważnie zaproponowane w tytule. Termin ten wiąże się ściśle z bolesną problematyką poruszoną pod koniec poprzedniego punktu. Duchowość łatwo kojarzy się z powołaniem do stanu duchownego – określanego jako stan doskonałości chrześcijańskiej, czyli życia konsekrowanego i kapłańskiego. Mimo że dziś mówienie o doskonałości wśród wezwanych do tej formy życia stało się problematyczne, to jednak wciąż mają oni autorytet w sprawach wiary i moralności chrześcijańskiej. To duchowni są pasterzami w Kościele, na nich spoczywa odpowiedzialność za kształtowanie wiary powierzonego im ludu. Chrystus Pan przestrzega: „uderzę w pasterza, a rozproszą się owce” (Mt 26,31). Dlatego w centrum obecnej refleksji należy postawić pytanie o duchową i ludzką dojrzałość wybranych do szczególnej służby Bogu. Nazbyt często bowiem określenia „duchowość” czy „duchowy” w sposób zawoalowany sugeruje wykluczenie, a przynajmniej ograniczone zainteresowanie sprawami ciała, czy co gorsza – płci. Manichejska praktyka oddzielania tego, co duchowe, czyste, szlachetne od tego, co cielesne, nieczyste i podejrzane, niestety ciągle jest obecna w nauczaniu niektórych pasterzy, czy w świadomości osób konsekrowanych. Nauczanie Kościoła, choć nigdy nie uległo tendencjom manichejskim,

⁸⁵⁷ K. Wojtyła, Wychowanie do miłości, w: Aby Chrystus się nami posługiwał, Znak, Kraków 1979, s. 91.

jednak nie dopracowało się pogłębionej refleksji antropologicznej⁸⁵⁸. Duchowa dojrzałość musi w pełni rezonować z cielesnym wymiarem ludzkiej natury. Dokładnie ten wątek interesuje Krzysztofa Grzywocza jako duchownego, ale i jako znawcę natury człowieka, która w swoich najgłębszych pokładach pozostaje ściśle powiązana z psychiką.

Przywołany wyżej Autor zwraca uwagę na pewien istotny fakt: mianowicie, umiejętnie łączy ze sobą aspekty psychiatrii, psychologii, duchowości oraz teologii i wspiera się w tym pośrednio na praktyce Antoniego Kępińskiego, znanego psychiatry. W polu zainteresowania bowiem pozostaje znaczenie cielesności oraz rządzących nią praw i uwarunkowań, mających wpływ na osobowość. Jeżeli przyjąć założenie, że *Medytacja* Jana Pawła II ma być swoistym kryterium adekwatności prezentowanej antropologii (by posłużyć się terminem Autora *Katechez*), to właśnie ze względu na papieskie podejście do ciała. Dzięki temu założeniu można przyjąć pewien terapeutyczny wymiar *Medytacji*. Jak należy to rozumieć?

Otóż każdorazowa reakcja odbiorców treści nauczania zawartego w teologii ciała wiele mówi nie tylko o ich kondycji duchowej, lecz także w równej mierze – o psychologicznej dojrzałości. W kontekście rozważanego tekstu *Medytacji* można przywołać w tym miejscu słowa papieża: „«nie lękaj się przyjąć», to znaczy uczynić wszystko, ażeby rozpoznać dar, jakim ona jest dla ciebie”⁸⁵⁹.

Nie tyle więc chodzi tu o jakiś osąd moralny nad czytelnikiem słów papieża, ale o stwierdzenie, na ile dana osoba jest gotowa przyjąć pełną prawdę o sobie jako mężczyźnie czy kobiecie, a nie – abstrakcyjnie, ogólnie pojętym człowieku. Prawda ta bowiem ujawnia się dzięki konfrontacji z darem drugiego, innego, danego w komplementarności płci. Dopiero na takim gruncie można zakładać, że ma się do czynienia z autentycznym wymiarem duchowym. Autentyczna duchowość zawsze będzie zakorzeniona w ciele. W tym znaczeniu treści zawarte w papieskiej refleksji mogą stać się kryterium określającym, na ile odbiorca *Medytacji* jest wolny, a na ile kierują nim różne lęki.

To dość śmiałe założenie każe poważnie potraktować podejście wspomnianego wcześniej Krzysztofa Grzywocza do tematu duchowości zintegrowanej z ciałem. Sam Jan Paweł II nie stronił od analizowania poglądów psychoanalitików, na przykład Karla Gustawa Junga. W *Katechezach*

⁸⁵⁸ „Chociaż teologia katolicka nigdy nie uległa pokusie manicheizmu, a w teologii scholastycznej – inspirowanej filozoficzno-teologiczną wizją św. Tomasza – ciało uznawane było za istotną część *compositum humanum* (interpretowaną filozoficznie zgodnie z arystotelesowskim hylemorfizmem), to jednak faktem jest również, że w filozofii scholastycznej refleksja nad cielesnością skoncentrowana była raczej na wymiarze metafizycznym (na relacji dusza – ciało), a teologia scholastyczna nie stworzyła nawet osobnego traktatu poświęconego człowiekowi”, J. Merecki, *Ciało jako sakrament osoby w: Miłować ludzką miłość*, art. cyt., s. 173.

⁸⁵⁹ *Meditatio*, 5.

rozpatruje zjawisko archetypu: „Według tej koncepcji można zetknąć się z archetypem we wzajemnej relacji mężczyzna – kobieta, relacji, która polega na obustronnym i uzupełniającym się realizowaniu istoty ludzkiej w obu płciach”. I dodaje: „Archetyp napętnia się treścią dzięki doświadczeniu indywidualnemu oraz zbiorowemu i może pobudzać twórczą wyobraźnię”⁸⁶⁰. Warto zwrócić baczną uwagę na ten wątek: relacja między mężczyzną a kobietą jest typiczna, ponieważ sięga aż do *arche*. Papież z Polski nie obawia się przyjąć perspektywy z pogranicza teologii i psychologii, gdy poddaje badaniu wpływ odległej, archaicznej przeszłości na sposób rozumienia, czym powinna być dojrzała osobowość.

Nie może dziwić w tym kontekście, że Krzysztof Grzywocz krytykuje często zanadto podejrzliwe traktowanie dziedziny wiedzy związanej z ludzką psyche. Pogląd taki, niestety, wciąż jeszcze daje się zauważyć w niektórych środowiskach kościelnych – jakoby psychiatria i psychologia stały się nową religią, której wierzący powinien unikać. Świadectwem takiego podejścia jest cytowany przez Autora *Patologii duchowości* artykuł, zatytułowany „Religia własnego ja” (*Gość Niedzielny* 6/2017), podający w wątpliwość zasadność korzystania z odkryć takich uczonych jak Karl Gustaw Jung, Erich Fromm i inni. Tymczasem „ci wybitni psycholodzy doceniali związek psychologii z religią i byli otwarci na duchowość”⁸⁶¹.

Powyższe słowa padają z ust katolickiego teologa, a zarazem psychologa i terapeuty w jednej osobie. Trudno posądzać Krzysztofa Grzywocza o lekkomyślność, aczkolwiek można zastanawiać się nad trafnością określenia „wybitni” odnośnie do wymienionych wyżej badaczy i stawiać uzasadnione pytanie o wartość całokształtu ich osiągnięć⁸⁶². Zdania będą tu podzielone, a uczciwość wymaga ostrożnego podejścia do problematyki powiązania teologii z tą młodą dziedziną nauki. Dla pełnego obrazu trzeba nadmienić, że Krzysztof Grzywocz daleki jest od gloryfikacji i bezkrytycznego przyjmowania odkryć wielu powszechnie uznanych autorytetów, jak choćby ojca psychoanalizy, Zygmunta Freuda. Nie przeszkadza mu to jednak w stwierdzeniu, że „zasługą Zygmunta Freuda było pokazanie, iż istnieją chore wymiary religijności i należy o tym mówić”⁸⁶³.

Gianfrancesco Zuanazzi w swoim niezwykle wyważonym artykule z okazji pięćdziesiątej rocznicy śmierci Zygmunta Freuda poddaje analizie odkrycia ojca psychoanalizy. Z pewnością nie sposób pominąć poglądów całkowicie sprzecznych z antropologią chrześcijańską, jak choćby

⁸⁶⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., przypis 30, s. 66.

⁸⁶¹ K. Grzywocz, *Patologia duchowości*, dz. cyt., s. 66.

⁸⁶² Por. słuszna uwaga J. Szymika w: *Światło z teologii*, dz.cyt., s. 90.

⁸⁶³ K. Grzywocz, *Patologia duchowości*, dz. cyt., s. 40.

redukcjonistyczne pojmowanie osoby⁸⁶⁴. Czerpiąc z nauczania Karola Wojtyły Michał Harciarek zauważa, że to z powodu „nieodróżniania subiektywności od subiektywizmu jako postawy, psychologia z jednej strony zrezygnowała z introspekcji jako metody poznania, a z drugiej strony faktycznie została pogrążona w subiektywizmie czyli solipsyzmie”⁸⁶⁵.

Włoski teolog zwraca jednak uwagę na dwie wypowiedzi Piusa XII: z okazji V Kongresu Psychoterapii i Psychologii Klinicznej z 1953 roku oraz wygłoszonego dziesięć lat później orędzia do zgromadzonych na XIII Kongresie Stowarzyszenia Psychologów. Należy podkreślić: papież nie wzywa do odrzucenia badań nad psychiką ludzką, ale do roztropnego przyjęcia i próby wzajemnego zrozumienia obu dziedzin nauki – jednak w taki sposób, aby nie dochodziło do fałszywej interpretacji nowych odkryć, przy całym szacunku dla odmiennych kryteriów, jakimi się rządzą⁸⁶⁶. Wydaje się, że Jan Paweł II, uwzględniający rolę psychologii w kształtowaniu się relacji mężczyzny i kobiety, właściwie odczytał intencje swojego wielkiego Poprzednika na Stolicy Piotrowej⁸⁶⁷.

Absolutnie nie twierdzi się więc, jakoby wszelka religijność miała być pewną formą patologii. To pogląd z gruntu fałszywy. Trzeba zapytać jedynie – w ślad za Krzysztofem Grzywoczem: „jakie mamy kryteria zdrowej osobowości? Jaką duchowość przyjmujemy jako zdrową? Po czym poznać, że na przykład duchowość Jana Pawła II była zdrowa, a nie chora?”. W odpowiedzi słychać, że za kryterium zdrowej duchowości należy przyjąć świętość. Ale „co to jest świętość? Święty, hagios, znaczy po grecku cały, nienaruszony, zdrowy. Choroba narusza całość”⁸⁶⁸.

Ostatnie zdanie Autora *Patologii duchowości* doskonale oddaje sens pytania o właściwe rozumienie rzeczywistości, za którą kryje się pojęcie duchowości chrześcijańskiej: zdrowy to w tym wypadku cały, zintegrowany. To stwierdzenie dokładnie odpowiada nauce o człowieku zawartej w *Medytacji*. Aby jednak nie dać powodu do zarzutu, że poruszana problematyka nazbyt koncentruje się na argumentacji rodem z dziedziny psychologii – co wykraczałoby poza ramy

⁸⁶⁴ G. Zuanazzi, «Psicoanalisi, scienza dell'uomo?» A 50 anni dalla morte di Freud, *Anthropotes* VI, nr 1 (1990, s. 9-22).

⁸⁶⁵ M. Harciarek, *Antropologia Karola Wojtyły podstawą rozwoju psychologii jako nauki*, w: Jan Paweł II. *Posługa myślenia*, t. 2, red. B. Kastelik, A. Krupka, R. Woźniak, Wydawnictwo Naukowe UPJP II, Kraków 2015, s. 66.

⁸⁶⁶ „Pio XII affermò autorevolmente: «Non si deve certo incriminare la psicologia della profondità se essa si impadronisce del contenuto dello psichismo religioso e si sforza di analizzarlo e di ridurlo in un sistema scientifico, anche se siffatta indagine è nuova e se la sua terminologia non ha riscontro nel passato. Noi ricordiamo quest'ultimo punto perché si danno facilmente dei malintesi allorché la psicologia attribuisce un senso nuovo ad espressioni già in uso. Da ambe le parti saranno necessarie prudenza e riserva per evitare false interpretazioni e rendere possibile una comprensione reciproca»”, w: G. Zuanazzi, «Psicoanalisi, scienza dell'uomo?», art. cyt., s. 9-22.

⁸⁶⁷ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 127.

⁸⁶⁸ K. Grzywocz, *Patologia duchowości*, dz. cyt., s. 42.

niniejszej pracy – trzeba przywołać jeszcze głos innego autorytetu, tym razem z dziedziny teologii dogmatycznej.

Robert Woźniak w *Posłowie* do zbioru *Kazanie na Areopagu* Karola Wojtyły zwraca uwagę na pewien błąd w myśleniu starożytnych Greków, z którymi spotkał się Paweł Apostoł w Atenach. Jest to niemal identycznie brzmiący błąd jak ten wykazany przez Krzysztofa Grzywocza, gdy mówi o braku całościowego pojmowania człowieczeństwa i określa go jako chorobę.

Otóż krakowski teolog zauważa, że we wspomnianej debacie Apostoła Narodów z mieszkańcami Aten nie byli oni w stanie przyjąć głoszonego im Boga, ponieważ „objawia On siebie najdoskonalej w Chrystusie, szczególnie zaś w tajemnicy zmartwychwstania, której słuchacze Pawła nie byli zdolni przyjąć”⁸⁶⁹. Zmartwychwstanie dotyczy, jak wiadomo, bezpośrednio cielesności, dlatego Ateńczycy odrzucili nauczanie Apostoła „ze względu na swoją zawężoną wizję człowieczeństwa, w dużej mierze redukującą człowieka do tego, co duchowe”⁸⁷⁰.

Powraca w tym miejscu zamysł Jana Pawła II dotyczący decydującej roli tajemnicy bytowania człowieka w życiu przyszłym, jako mężczyzny i kobiety w ciele. Grecka antropologia, pomimo pewnego kultu cielesności, widocznego szczególnie w religii i sztuce, nie potrafiła poradzić sobie z przemijalnością ciała (por. *Fedon* Platona). Znany podział na to, co duchowe, i na to, co cielesne, we wzajemnej opozycji, położył się cieniem na myśleniu starożytnych. Giorgio Faro dopowiada, że „chrześcijaństwo rozwiąże dualizm metafizyczny Greków wraz z koncepcją stworzenia jako wolnego aktu Boga. Człowiek jest jedynym stworzeniem cielesno-duchowej natury, chcianym dla niego samego”⁸⁷¹.

Ten sam Autor w błyskotliwym wywodzie wydobywa istotę ludzkiej natury: człowieka nie można definiować jako zwierzęcia myślącego (co sugerowałoby jakiś ewolucjonistyczny proces ilościowy, ale nie jakościowy), ani jako wcielonego ducha, (co przysługuje jedynie Boskiej naturze Chrystusa, przyjmującej ciało). To raczej „istota żyjąca, natury cielesnej i wolitywno-racjonalnej (nie tylko «racjonalnej», prezentującej zubożone dziedzictwo greckiego intelektualizmu)”⁸⁷². Cytowany filozof główny nacisk kładzie na personalizizm, można by nawet zaryzykować, że człowieka określa jako osobę objawioną przez ciało. Jakże blisko stąd do refleksji, odnajdywanej w *Katechezach*, a leżącej u podstaw adekwatnego, to jest całościowego myślenia o człowieczeństwie! Papież pisze przecież wyraźnie, że ludzkie ciało, „i tylko ono,

⁸⁶⁹ R. Woźniak, *Posłowie*, w: K. Wojtyła, *Kazanie na Areopagu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 155.

⁸⁷⁰ Tamże, s. 155

⁸⁷¹ G. Faro, *Dio, natura, persone: riflessioni etiche e antropologiche (in dialogi con R. Speamann)*, *Anthropotes* XVIII, nr 2 (2002), s. 287-308.

⁸⁷² Tamże, s. 289.

zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne: duchowe i Boże”⁸⁷³. Warto zwrócić uwagę na interesujący wątek: prawdziwie duchowy świat, boska *μεταφυσικά*, musi się wyrazić widzialnie, dotykalnie. Może się to stać tylko i wyłącznie dzięki ciału i przez ciało człowieka, naznaczone płcią.

Dlatego w *Medytacji* jednoznacznie wybrzmiewa podstawowa prawda, że oczy Stwórcy „koncentrują się na ich obojgu: na mężczyźnie i kobiecie, tak jak ich stworzył. I może tym się tłumaczy, że Księga Rodzaju podkreśla, iż byli oboje nadzy”⁸⁷⁴. Przedziwny spłot dwu rzeczywistości: Świętego Świętych, który patrzy na swoje dzieło, i piękna ciała ludzkiego, objawiającego się jedynie przez nagość. Można się tu doszukiwać pewnego skojarzenia z tajemnicą Wcielenia: Bóg do tego stopnia ukochał ludzką cielesność i zachwycił się nią, że uczynił ją godną uobecnienia swojej boskiej natury.

Ku czemu zmierzają powyższe przemyślenia? Analizowany tekst Jana Pawła II jest z pewnością doskonałym probierzem prawdziwej dojrzałości duchowej człowieka: na ile jest w stanie głęboko przetrwać w sobie i przyjąć treści papieskiego świadectwa, ponieważ jest to – nie wolno o tym zapominać – osobiste świadectwo polskiego papieża. Jak już wiadomo z wcześniejszych rozważań, Autora, medytujący naturę piękna z męskiego punktu widzenia, kieruje czytelnika ku odkryciu i docenieniu kobiecości. Ten szczególny rys refleksji Jana Pawła II odsyła do ostatecznego spostrzeżenia: autentycznie chrześcijańska duchowość każdego mężczyzny i każdej kobiety, powołanych do małżeństwa czy do szczególnej służby Bogu, wyraża się przez ich stosunek do kobiecości czy do męskości drugiego.

Przyczynkiem do tak postawionej tezy niech będzie przestroga papieża, że nieprzypadkowo źródłem feminizmu stała się utrwalona przez wieki postawa mężczyzny wobec kobiety, a konkretnie – brak czci okazywanej kobiecie. Autor *Medytacji* jednak nie wdaje się w jałowe dywagacje, ale zauważa z nadzieją: „natomiast rzecz znamienita, że pośród tego wszystkiego odradza się autentyczna teologia kobiety. Zostaje odkryte na nowo jej duchowe piękno, jej szczególny geniusz”⁸⁷⁵. Ponownie daje się słyszeć echo *Medytacji* z jej głównym przesłaniem o człowieku, „zdumiewając się nad jego dwoistym bogactwem”⁸⁷⁶.

Jeżeli w taki sposób każdy mężczyzna zdoła patrzeć na kobietę i jednocześnie każda kobieta będzie w stanie w zaufaniu powierzać siebie mężczyźnie, to tym samym wolno powiedzieć, że dojrzałe życie duchowe, prawdziwa duchowość, może zaistnieć na gruncie zintegrowanych

⁸⁷³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 62.

⁸⁷⁴ *Meditatio*, 2.

⁸⁷⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 159.

⁸⁷⁶ *Meditatio*, 1.

we wszystkich wymiarach męskości i kobiecości. Chrześcijańskie „życie według ducha” wzrasta tylko na podłożu antropologii adekwatnej.

W kontekście przeprowadzonych refleksji wypada zwrócić uwagę na ważny głos kobiety, jako że w głównej mierze to jej dotyczy tekst *Medytacji*. Jan Paweł II pisze o kobiecości jako kapłan, dlatego warto odnieść się do publikacji autorstwa Emilii Lichtenberg-Kokoszki, wydanej w 2022 roku, o wiele mówiącym tytule *Relacje damsko-męskie w kapłaństwie*⁸⁷⁷. Praca ta, choć jest oparta na nieco innym paradygmacie niż przedstawiona w *Medytacji* wizja papieża, to jednak z całą pewnością wnosi wiele wartościowych spostrzeżeń, szczególnie na gruncie psychologii oraz – co istotne – odnosi się do kobiecego punktu widzenia. Nie sposób także nie wspomnieć o roli miłości, wyrażającej się w *erosie*, współprzenikającej się i przemieniającej w *agape*, jako swojego rodzaju drogowskaze, wskazującym właściwy kierunek na zawiłych ścieżkach egzystencji mężczyzny – kapłana i kobiety.

Ostatnie słowo w poruszanej wyżej kwestii należy jednak do przywoływanego już Krzysztofa Grzywacza. Z właściwą mu prostotą, ale i głębią mówi o zakochaniu jako darze dla osób powołanych do służby Bogu w Kościele. Autor *Uczuć niekochanych* pisze:

Kapłan czy siostra zakonna, która dobrze przeżyła swoje uczucie zakochania, nie uciekła w izolację, albo w romans, przyjęła to jako otwarcie na miłość, na drugiego człowieka – staje się bardziej delikatna, czuła, pozbywa się maski zimnego urzędnika; taki ktoś wobec swojej wspólnoty jest bardziej otwarty. Nie ma ochoty gonić za tym, co wielkie, co przerasta jego siły (por. Ps 131,1). Dobrze przeżyte zakochanie uszlachetnia⁸⁷⁸.

Innymi słowy, każdy właśnie dzięki swojej męskości czy kobiecości, ukierunkowanych na drugiego, ma szansę na doświadczenie – może jeszcze nieutralone, ale już możliwe – przemieniającej, twórczej mocy owego pierwotnego zachwyty, znanego z kart Księgi Rodzaju. Proboszcz nie jest już zimnym urzędnikiem, ale serdecznym przyjacielem, siostra zakonna z pełnej dystansu anielskiej istoty przemienia się w czułą kobietę – oblubienicę męskiej duszy.

Piękno, wyrażone słowami *Medytacji*, które uczy i prowadzi ku dojrzałemu przeżywaniu i zrozumieniu samego siebie, musi wyrazić się przez twórczość poetycką. Jest ona obficie obecna w refleksji Jana Pawła II. Na koniec prezentowanych tu rozważań trzeba odwołać się do sztuki, ponieważ – jak wspomina papież Franciszek: „w erze sztucznej inteligencji nie możemy zapomnieć, że do ocalenia człowieczeństwa niezbędne są poezja i miłość”⁸⁷⁹. Zanim przyjdzie

⁸⁷⁷ E. Lichtenberg-Kokoszka, *Relacje damsko-męskie w kapłaństwie*, Impuls, Kraków 2022.

⁸⁷⁸ K. Grzywacz, *Uczucia niekochane*, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2008, s. 50-51.

⁸⁷⁹ Franciszek, *Dilexit nos*, 20.

czas na analizę roli twórczości artystycznej w ostatnim punkcie niniejszego rozdziału, warto przywołać niezwykle słowa księdza, poety, teologa:

Dziewczynka w żółtych rajstopach, w śląskim kościele
Nie widziałem jej nigdy wcześniej ani później,
tylko wówczas, ten jeden jedyny raz: w sobotę, 8 września, między
12.00 a 13.00, na mszy w pszowskiej bazylice. Siedziała w pierwszej ławce.
Rajstopy żółte, w ładnym odcieniu (między cytryną a kanarkiem),
szczupłe nogi, seledynowa minispódniczka, czarne lakierki,
brązowy kapelusik. Filuterne błyski w kącikach ust.
Miała jakieś dziesięć lat i braciszka pod opieką.

Nie umiałem oderwać od niej myśli. Wyobrażałem ją sobie za trzy
lata, za trzynaście, trzydzieści, trzysta. Jak przemienia się w gazelę,
w upragnioną, w rodzącą, w odchodzącą. W proch. W anioła.
Widziałem jej portret w siatce zmarszczek i pajęczyn,
pod warstwą emalii na przecięciu ramion
nagrobneho krzyża.

Nie przypuszczała zapewne, że moje trudności z płynnym odprawianiem
mszy płyną z jej powodu. Wszystko jest w jej życiu możliwe,
myślałem z
trwogą i zachwytem:
obcięta pierś, syn alkoholik,
chwile szczęścia o świcie,
w czerwcu, w ogrodzie. Pożywałem Ciało, piłem Krew do ostatniej kropli.
Rozumiałem, wierzyłem, że wszystko w niej jest objęte, wybaczone, święte.

I olśnienie, kiedy czyściłem kielich, kiedy wertowałem mszał:
najpiękniejsze, co mogło się przydarzyć tej ziemi, to chrześcijaństwo⁸⁸⁰.

⁸⁸⁰J. Szymik, *25 wierszy*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2017.

4.2.4. Oblubieńczy sens ciała językiem sztuki

Jose Noriega z całą mocą podjął krytykę cnoty czystości rozumianej wyłącznie jako „kontrola rozumu, który zapanowuje nad pragnieniami”, dlatego czystość „nie może być identyfikowana z represją, a tym bardziej z wykorzenieniem namiętności, według propozycji stoicyzmu”⁸⁸¹. Taka postawa nie prowadzi do właściwego celu, jakiemu winna służyć cnota czystości – życia spełnionego, czyli szczęśliwego. Co najwyżej, tak pojmowana czystość skutkuje utratą życia w znaczeniu antyewangelicznym, a więc ostatecznie – do frustracji. Człowiek taki nigdy nie pozwoli, by jego natura rozkwitła⁸⁸². Stąd rodzi się pytanie o siłę napędową, która jako jedyna jest w stanie zmobilizować do walki ze swoimi wadami, bo przecież cnota czystości wymaga mądrej i stałej ascezy. Bez wystarczającej motywacji jednak nikt nie podejmie się tej trudnej sztuki, jaką jest poszukiwanie piękna ukrytego za cnotą czystości. Asceza nie istnieje dla siebie samej, dla jakiegoś „ćwiczenia się w doskonałości”. Ma prowadzić do celu o wiele ważniejszego. O jakim celu mowa?

Cała *Medytacja* Jana Pawła II skupiona jest na wydobyciu znaczenia piękna odkupionego człowieczeństwa. W ostatnich liniach tekstu można znaleźć prośbę o umiejętność przyjęcia daru piękna szczególnie ukrytego w naturze kobiety – „aby czysty był mój wzrok i słuch i umysł”⁸⁸³. Ten papież-filozof, który ukochał ludzką miłość, sztukę miłowania osiągnął przez swoje zdumienie nad pięknem, ponieważ „trwa w ludzkości pragnienie i tęsknota za tym pięknem, jakim Bóg obdarzył człowieka stwarzając go mężczyzną i niewiastą”⁸⁸⁴. Polski papież udziela celnej wskazówki, ku jakiej rzeczywistości trzeba się zwrócić, by osiągnąć cel: umiejętność takiego wychowywania pragnień, by czyniły serce przejrzystym dla drugiego, „abym nie uległ pożądaniu, nawet w formie najbardziej zakamuflowanej. Ażebym został czysty, czyli «przeźroczysty» dla Boga i ludzi”⁸⁸⁵. Rzeczywistością tą jest afirmacja piękna, wyrażonego w stwórczym dziele Boga – człowieku. To jego materialne ciało zdolne jest wyrazić intymne wnętrze duszy.

Zgodnie z intuicją Autora *Medytacji* potrzeba kontemplacji człowieczeństwa z perspektywy szeroko pojętej sztuki. Sztuka bowiem jest tym zdumiewaniem się nad pięknem, a jednocześnie zdolna jest objąć całość doświadczanej ludzkiej egzystencji. Dzięki pięknu wyrażanemu przez artystę w słowie, materii, można odnaleźć i wyrazić prawdę o odwiecznym przeznaczeniu mężczyzny i kobiety.

⁸⁸¹ J. Noriega, *Enigmi del piacere*, dz. cyt., s. 234.

⁸⁸² Por. tamże, s. 235-236.

⁸⁸³ *Meditatio*, 5.

⁸⁸⁴ Tamże, 3.

⁸⁸⁵ Tamże, 5.

Czemu jest to tak ważne dla podjętego w tym rozdziale tematu o wychowywaniu cnoty czystości? Ponieważ – najprościej rzecz ujmując – artystyczne przedstawienie ludzkiego ciała wymaga od odbiorcy umiejętności i dojrzałości patrzenia, przyjmowania prawdy o pełnym wymiarze człowieczeństwa w jego całkowitym odsłonięciu, nieukrytości – *ἀ-λήθεια*.

W aneksie do *Katechez*, zatytułowanym *Etos ciała a dzieła kultury artystycznej* Jan Paweł II z właściwą sobie przenikliwością konfrontuje się z trudnym tematem przedstawiania nagości ludzkiego ciała w malarstwie i rzeźbie. Ma to ścisły związek z dotychczasowymi rozważaniami, dotyczącymi cnoty czystości. Czy możliwe jest prezentowanie nagości kobiety i mężczyzny poza kontekstem małżeńskim, dla którego przecież nagość ta jest wyłącznie zarezerwowana? Przecież nagie ciało ludzkie, „aby uczynić go naprzód modelem, z kolei tematem dzieła sztuki, jest zawsze jakimś przeniesieniem poza ten pierwotny i właściwy dla niego układ międzyosobowego obdarowania”⁸⁸⁶. To małżonkowie mają jako jedyni prawo stawać przed sobą nawzajem w całej odsłaniającej ich prawdzie, aż po najintymniejsze cielesne odsłonięcie, i nie popaść przy tym w niebezpieczeństwo relacji czysto przedmiotowej. Papież nie lekceważy niezwykle delikatnej problematyki związanej z artystycznym przedstawieniem ciała jako aktu.

Należy zauważyć, że dotyka się tu kilku kwestii jednocześnie: możliwości naruszenia cnoty czystości przez wywołanie określonej reakcji za pośrednictwem dzieła sztuki – którego zabarwienie erotyczne musi oddziaływać na odbiorcę – pytania o granicę między sztuką a pornografią i wreszcie pojawiającej się wątpliwości, czy sztuka taka jest odpowiednia dla każdego z nią obcującego. Jan Paweł II, analizujący wymiar erotyczny przeżycia ludzkiego ciała, wyraźnie daje do zrozumienia, że „serce» ludzkie, stając się panem odruchów, odkrywa całe duchowe piękno znaku, jakim jest ciało ludzkie w swej męskości i kobiecości”⁸⁸⁷. Papież Franciszek ubolewa nad nieumiejętnością odczytania owego znaku, jakim jest właśnie symbol ludzkiej cielesności: „Tak dzieje się również z symbolem naszego ciała. Jest symbolem, bo jest intymnym zjednoczeniem duszy i ciała, uwidocznieniem duszy duchowej w porządku cielesnym”⁸⁸⁸. Otóż to – uwidocznienie w tym, co specyficznie cielesnie męskie czy kobiece, wymiaru osobowego. Przebijająca rzeczywistość erotyczna nie musi zaraz redukować człowieczeństwa do poziomu przedmiotowego. Czy wobec takiego założenia osoby niepowołane do małżeństwa: konsekrowani czy celibatariusze, powinni unikać takich przedstawień?

Może to się wydać absurdalne, ale szczególnie ostatnie pytanie wydaje się zasadne w kontekście dotychczas przeprowadzonych rozważań. Tym bardziej, że współczesny człowiek

⁸⁸⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 190.

⁸⁸⁷ Tamże, s. 153.

⁸⁸⁸ Franciszek, *Desiderio desideravi*, 43, Pallottinum, Poznań 2022.

jest świadkiem wydarzeń, które boleśnie obnażyły braki w tym względzie wśród duchownych. Ten smutny rozdział historii Kościoła ostatniego czasu (czy tylko ostatniego?) każe zastanowić się nad pytaniem o wychowanie do cnoty czystości w duchu nauczania Jana Pawła II – każe wprost zadać pytanie, czy jest ono akceptowane. Jak już zostało wspomniane, *Medytacja* stanowi doskonałe kryterium, ponieważ reakcje na tekst papieskich rozważań wiele mogą powiedzieć o kondycji i poziomie formacji w klasztorach i seminariach duchownych.

W jakim duchu naucza polski papież, by udzielić odpowiedzi na wyrażone wyżej obawy, czy innymi słowy, by sztuka przedstawiająca prawdę przez nagość ciała nie stała się dla katolików „kamieniem potknięcia”? I nie ma przy tym znaczenia podział sztuki na sakralną i świecką, gdy – jak pisze Fabrice Hadjadj – „Madonna o ciele bogini Wenus rozchyła dekolt sukni, a jej krągła pierś wyskakuje ze stanika o wiele zbyt radośnie, wprost w chciwe usta głodnego Boga”⁸⁸⁹. Jak pozostać czystym w obliczu takich dzieł?

Odpowiedź nasuwa się niejako sama: trzeba nauczyć się trudnej sztuki takiego zachwycenia boginią Wenus, by dosięgało ono niebiańskich wyżyn Bożej Rodzicielki Maryi. Trzeba jednak wciąż pamiętać o obowiązującej od pierwszego rozdziału niniejszej pracy idei *ασυγχύτως* Maksyma Wyznawcy. Autor *Medytacji* doskonale ujmuje to w jednej z *Katechez*: „opis taki znalazł swoje miejsce również w Biblii, przede wszystkim poprzez tekst Pieśni nad Pieśniami”⁸⁹⁰. Powraca w ten sposób dobrze znany motyw i zarazem teza, mianowicie że przedmiotem rozważań papieskich jest co prawda piękno, ale źródłowym materiałem powinna pozostawać księga biblijnych oblubieńców. Kto nie potrafi przyjąć podstawowych znaczeń tej księgi, nie zrozumie w jaki sposób „wraz ze stworzeniem kobiety Stwórca wyzwala w człowieku całe to olbrzymie dążenie do piękna, jakie stanie się treścią ludzkiej twórczości, twórczości artystycznej”⁸⁹¹.

Kluczowa zdaje się więc zdolność mężczyzny do patrzenia na każdą kobietę w kategoriach, jakimi wyrażone to zostało w Pieśni nad Pieśniami. Ta trudna sztuka to cel, do którego ma prowadzić cnota czystości z perspektywy obojga, choć w związku z różną wrażliwością mężczyzny i kobiety, właściwą ich naturze – różnie akcentowany⁸⁹². Sposób odbioru dzieła sztuki

⁸⁸⁹ F. Hadjadj, *Mistyka ciała*, dz. cyt., s. 297.

⁸⁹⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 195.

⁸⁹¹ *Meditatio*, 3.

⁸⁹² Przykładem takiego patrzenia na kobiecość może być fragment listu C. K. Norwida do K. Krasińskiego: „I – od powrotu z Ameryki bardzo serdecznie kocham się w każdej kobiecie, która cokolwiek bądź zewnątrz lub wewnątrz ma w całości swojej pięknego. Czy to oprawę oka i tok spojrzenia – czy to ramię, czy szyi obrót, czy głos, czy udatność ruchu, czy serca powab, czy łzę, czy arabską linię łęku stopy – czy włosów jedwab?... W każdej takiej kocham się bardzo serdecznie, bez względu azali jest matką, żoną, wdową, siostrą, Imperatorową, wiejską dziewczyną, księżną rzymską, hrabiną austriacko-polską etc”, w: C. Norwid, *Pisma wybrane. Listy* 5, PIW, Warszawa 1983³, s. 407.

prezentującego piękno ciała w jego nagości staje się natomiast kryterium – a bardziej jeszcze wymaganiem pod adresem odbiorcy – na ile nauczył się tej szlachetnej umiejętności. Każdy jest do niej wezwany „bez względu na stan i powołanie życiowe”⁸⁹³. Daje temu wyraz Jan Paweł II w jednym z najpiękniejszych tekstów zamieszczonych we wspomnianym już aneksie do *Katechez*:

Są w ciągu różnych epok, poczynając od starożytności, zwłaszcza w wielkim okresie klasycznej sztuki greckiej, dzieła sztuki mające za temat ciało ludzkie w jego nagości, a których oglądanie pozwala nam się skupić poniekąd na całej prawdzie człowieka, na godności i pięknie – także ponadzmysłowym – jego męskości i kobiecości. Dzieła te noszą w sobie jakby ukryty pierwiastek sublimacyjny, doprowadzający widza poprzez ciało do całej osobowej tajemnicy człowieka. Obcując z takimi dziełami, gdzie nie czujemy się zdeterminowani ich treścią w kierunku «pożądliwego patrzenia» z Kazania na górze, uczymy się poniekąd owego oblubieńczego sensu ciała, który jest odpowiednikiem i miarą «czystości serca»⁸⁹⁴.

Powyższy tekst jest podsumowaniem przeprowadzonych refleksji. Przede wszystkim odwołuje się do godnego piękna jako głównego motywu, siły napędowej wszelkiego ludzkiego dążenia. Mówi też o jednoczącej mocy zachwycenia pięknem drugiego, niepozwalającej traktować go jedynie przedmiotowo na poziomie czysto zmysłowym. Wreszcie papież jednoznacznie wskazuje na cnotę czystości jako drogę do ostatecznego spełnienia – do odnalezienia oblubieńczego sensu ciała każdego mężczyzny i każdej kobiety. Nikt nie może czuć się zwolniony z uczenia się tej sztuki.

W wyżej cytowanym fragmencie zwraca uwagę jeszcze jedno, ważne wtrącenie: o pięknie ponadzmysłowym. Nie wolno go pominąć z uwagi na jego znaczenie dla niniejszych rozważań. Ponadzmysłowe spotyka się tu ze zmysłowym. Materia jest zdolna objawić to, co ją nieskończenie przekracza. Wenus objawia Najświętszą Dziewicę.

W nawiązaniu do obrazu z *Mistyki ciała* Fabrice’a Hadjadj wraca pytanie o miejsce *sacrum* i *profanum* w sztuce. Jest to temat o tyle ważny, że Jan Paweł II wzywa do autentycznej i odpowiedzialnej twórczości artystycznej, która „stara się przewyciężyć anonimowość ciała ludzkiego jako przedmiotu «bez wyboru»”⁸⁹⁵. Innymi słowy, by sztuka sakralna nie ulegała swego rodzaju pornografizacji.

⁸⁹³ *Meditatio*, 5.

⁸⁹⁴ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 196.

⁸⁹⁵ Tamże, s. 197.

Wkracza się tu bezpośrednio na grunt delikatnej wrażliwości wielu wierzących, dla których pewne tematy nie powinny być nigdy łączone ze sobą. Oczywiście, nie ma tu mowy o przedstawieniach obrazoburczych, przebranych w szaty sztuki, charakteryzujących się często brakiem dobrego smaku, a nawet mających znamiona zwykłej profanacji. W takich wypadkach mówić należy raczej o pseudosztuce. Interesująca jest natomiast śmiała interpretacja francuskiego filozofa, którego nie można posądzić o złą wolę. Czy połączenie figur Madonny i Wenus jest w ogóle na miejscu? Co takie odniesienie oznacza? Jeżeli chce się udzielić pełnej odpowiedzi, trzeba zmierzyć się z pytaniami o sens sztuki, wyrażającej piękno ponadzmysłowe, dotykające ludzkiej namiętności obecnej w zmysłach.

Pytania powyższe przybliżają refleksję Jana Pawła II do myśli Maksyma Wyznawcy, towarzyszącego od początku poszukiwaniom niniejszej pracy. Przy interpretacji myśli tego wielkiego Ojca Kościoła, dochodzi się do wniosku, że połączenie przeciwieństw – symbolicznie przedstawione w sztuce za pomocą postaci Madonny i Wenus – może zaistnieć i w tym wypadku. Nie trzeba zaraz w takim obrazie dopatrywać się niestosowności, ponieważ owa specyficzna *logika przeciwieństw* ma swoje źródło w Bogu, objawiającym się stworzeniu przez *logoi* – idee. Im bardziej odzwierciedlają one to, co przynależy do stworzenia, innymi słowy – im bardziej są „cielesne”, „stworzone” w swoim charakterze, tym bardziej odsłaniają rzeczywistość Stwórcy. Tego rodzaju paradygmat myślenia – zaaplikowany z rozdziału pierwszego i odniesiony do tworzenia dzieł sztuki przez artystę – powoduje, że w każdym dziele ukrywa się zaczątek tego, co nazwać można najpierwotniejszą sztuką na miarę Stwórcy⁸⁹⁶. Wszakże pod jednym warunkiem: że świat stworzeń, materia, oznaczająca jedynie samą siebie, jest zdolna ukazać inną rzeczywistość – ponadstworzoną.

Maksym Wyznawca, aby uniknąć błędu panteizmu, proponuje wobec tego nie utożsamienie się Stwórcy ze stworzeniem, ale logikę przeciwieństw, ponieważ to właśnie za pośrednictwem rzeczywistości paradoksu należy zadać pytanie o ostateczny *τέλος* – cel. Nie może nim być jedynie zaspokojenie najprostszych, zmysłowych ludzkich pragnień. Jak już wiadomo dzięki Autorowi *Ambigua*, żaden człowiek nie jest w stanie znaleźć w sobie samym swojego spełnienia. Nie jest bowiem twórcą samego siebie, nie jest artystą, który siebie samego stworzył. Może tym celem być

⁸⁹⁶ Doskonale ujął H. Urs von Balthasar znaczenie *logoi* u Maksyma Wyznawcy: „«L’invisibilità di Dio», che viene «razionalmente contemplata» nella creazione, è interpretata in riferimento dapprima alle idee che sono «misteriosamente accennate» nelle creature, ma poi (come in Paolo) anche alle proprietà (attributi) di Dio, «alla sua eterna forza e divinità»: «Nell’esser(cì) delle cose riconosciamo, credendo, il reale essere di Dio», nella particolarizzazione degli esseri (nel loro essere come sono [*Sosein*]) e nel loro mantenimento, la divina sapienza e nel loro moto naturale la divina vivezza”, gdzie *idee* są tożsame z *logoi*, w: H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 87.

jedynie spełniająca się, a nigdy niemająca końca, nadprzyrodzona komunია międzyosobowa, która ma swe źródło w życiu Trynitarnym⁸⁹⁷.

Temat podobieństwa do Boga, omówiony w pierwszym rozdziale, zostaje podjęty na nowo i ze względu na tę komunijną postać relacji mężczyzny i kobiety tutaj znajduje swoje dopełnienie, można powiedzieć – swoją *praxis*. Prawdziwa sztuka to ukazanie, jak wszystko powraca do Boga, wszystko staje się przebóstwione, by nawet namiętność – przemieniona i uszlachetniona – porwała ku „temu, co w górze” (Kol 3,2), ku ekstatycznemu pięknu perychorezy. Czyż nie taki cel wyznaczono *erosowi*, zrodzonemu z *Wenus*⁸⁹⁸?

Tę imponującą perspektywę przenosi na płaszczyznę wiary i opisuje niezwykle przenikliwie, teologicznie wysublimowanym językiem, wspomniany wyżej Maksym Wyznawca:

Końcem wiary jest prawdziwe odsłonięcie (*ἀποκάλυψις*) tego, co jest przedmiotem wiary. A prawdziwym odsłonięciem tego, co było przedmiotem wiary, jest niewyrażalne słowami współprzenikanie się (*περιχώρησις*), które dopełnia się na miarę wiary każdego. Natomiast współprzenikanie się przedmiotu wiary jest powrotem wierzących do ich pierwotnych źródeł jako ich celu. Ale powrót wierzących do ich pierwotnych początków jako ich celu jest spełnieniem ich pragnień. Owo spełnienie pragnień jest jednak głębokim pokojem tego, kto pragnie i odwiecznie porusza się wokół upragnionego. Natomiast spoczynek tego, który pragnie i odwiecznie porusza się wokół upragnionego jest nieprzerwanym zaspokojeniem na wieczność,... udziałem w boskich nadprzyrodzonych dobrach. Oto czym jest przeobrażenie uczestniczącego w uczestnika, ale przeobrażenie to jest tożsamością między uczestniczącym a tym, w którym uczestniczy, czynnie przeżywanym (*κατ' ἐνεργειαν*) w podobieństwie upodabniającym. Ta tożsamość... jest przebóstwieniem⁸⁹⁹.

W swoim pierwszym znaczeniu cytowany fragment mówi o przebóstwieniu jako czynnej przemianie – o niemającej swego kresu perychorezie, spełniającej najgłębsze pragnienie współprzenikających się bytów, aby jednocześnie darować siebie i być obdarowanym. Co jednak jest przedmiotem obdarowania? Na miarę wiary każdego jest nim odsłonięcie pragnienia, zakorzenionego „od początku” w bycie, które w pełni się realizuje, czy też aktualizuje, u celu – w wieczności. Przytoczony tekst zaskakuje złożonością paradoksu, w którym punktem kulminacyjnym pozostaje idea obecności porywających pragnień, wprowadzających – dzięki współprzenikającemu się zjednoczeniu z ukochanym – w niemający końca pokój. Jak wynika to

⁸⁹⁷ Por. J. Noriega, *Enigmi del piacere*, dz. cyt., s. 237-238.

⁸⁹⁸ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 151.

⁸⁹⁹ Maximus Confessor, Qu. a. T. 59; 90, 608C-609A za: H. Urs von Balthasar, *Liturgia Cosmica*, dz. cyt., s. 148-149.

z rozdziału trzeciego, komunია z Bogiem w eschatonie zaowocuje podobną komunią mężczyzny i kobiety. Właśnie owo *communio personarum* – wyrażone słowami Maksyma Wyznawcy – odnieść można do rzeczywistości nazywanej obrazem praobrazu.

Nasuują się wnioski tak istotne dla obecnie omawianego tematu. Twórczość artystyczna to naśladowanie Stwórcy, a główna jej rola polega na odsłonięciu – w całej nagości – nieukrytości (prawdy) bytu dzięki przebóstwionemu utożsamieniu twórcy z Bytem odwiecznym. Źródłem wszelkiej sztuki musi być przebóstwienie, przemieniająca zwykłą materię moc, nadająca obrazowi rzeczy materialnych rzeczywiste – bo nadprzyrodzone – znaczenie. Oto ostateczny sens odsłonięcia, ujawnienia w całej prawdzie, w całej nagości wszelkiego stworzenia, którego kulminacyjnym punktem ma być odradzanie się w pięknie.

Przytoczona refleksja Maksyma Wyznawcy pomaga zrozumieć cel – spełnienie komunijnej jedności stworzenia. Grecki myśliciel obejmuje całość stworzenia, ponieważ pojmuje owo spełnienie jako powrót do pierwotnego stanu doskonałości, dzięki czemu staje się ono jeszcze wyraziściej sobą, aż w nieskończonym ruchu ku Absolutowi (rekapitulacja stworzenia). Wyszczególnione w przytoczonym wyżej fragmencie greckie terminy doprecyzowują sens słów ich Autora: *apokalipsa* jako ostateczne odsłonięcie (por. w rozdziale pierwszym *ἀ-λήθεια*: synonim prawdy); *perychoreza*, niebędąca niczym innym, jak najgłębiej pojętą komunią osób w doskonale zharmonizowanych przeciwieństwach, które już nie są powodem podziału; i wreszcie wspaniale się komponujące *energeia* – na oznaczenie dynamicznej mocy jednoczącego osoby doświadczenia. Są tu i pełen energii, porywający *eros* i godna czci, gościnna *agape* jednocześnie w jakimś niepojętym, mistycznym tańcu, prowadzącym ku najgłębszemu pokojowi, wyrażającemu się jednak w ekstatycznej komunii.

Cnota czystości – jak już zostało to powiedziane – to nic innego, jak sztuka kształtowania własnego wnętrza w duchu omawianej wcześniej *sophrosyne*, by w świecie doczesnym dostrzegać rzeczywistości tu opisane, aby dostrzec w nich przebłysk eschatonu. Zofia Zarębianka zwraca uwagę, że „charakterystyczną cechą dojrzałej koncepcji artysty u Wojtyły jest rozszerzenie jej rozumienia na każdego człowieka, którego obowiązkiem duchowym jest uczynienie dzieła sztuki ze swojego życia”⁹⁰⁰. Autentyczny artysta musi odznaczać się wobec tego pewnym poziomem dojrzałości wewnętrznej w percepcji świata stworzonego, ponieważ utalentowanie czy wrażliwość same w sobie jeszcze nie gwarantują stworzenia dzieła na miarę człowieka.

⁹⁰⁰ Z. Zarębianka, *Wprowadzenie*, w: Karol Wojtyła, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, Znak, Kraków 2020, s. 15.

4.2.5. Człowiek ikoną Boga – Maryja Dziewica.

Gdy treści wyżej opisanej rzeczywistości przenosi się ze świata nadprzyrodzonego do ziemskich, doczesnych odniesień, warto zapytać o możliwości uobecnienia przez sztukę – w której nagość ludzkiego ciała zawsze była przedmiotem podziwu – wymiaru transcendentalnego.

Jerzy Nowosielski poruszył tę trudną kwestię w swojej refleksji na temat religijnej twórczości artystycznej. Należy zauważyć i zarazem docenić, że w swoich poszukiwaniach (jakkolwiek by ich nie oceniać) nie boi się stawiania kłopotliwych pytań. Jako artysta rozumiał dotkliwy brak odniesienia rzeczywistości *eros-agape* do eschatonu we wschodniej ikonografii. Nie zgadzał się na takie odcieleśnienie świętości, ale i „sztuka zachodnia nie miała aspiracji przekształcania rzeczywistości fizycznej według wymogów wizji właściwej rzeczywistości po zmartwychwstaniu”⁹⁰¹.

Dlaczego tak się stało? Ponieważ – jak zauważa – „ludzie nie myśleli, że dokonanie czegoś takiego, jak sprowadzenie elementów rzeczywistości empirycznej, cielesnej, a ściśle erotycznej, na poziom rzeczywistości zmartwychwstałej jest możliwe”⁹⁰². Odnajduje się tu doprawdy nowatorską intuicję, godną Autora *Medytacji*. Jan Paweł II zawarł identyczne spostrzeżenie w swoich *Katechezach* (por. rozdział trzeci pod tytułem „Jezus odnosi się do zmartwychwstania” w: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*). Dopiero w perspektywie eschatologicznie pojmowanego piękna, do końca odsłania się sens właściwie pojmowanej cnoty czystości jako praktycznej umiejętności współtworzenia z Jedynym Prawdziwym Artystą. W Jego oczach *wszystko odsłonięte jest i nagi* i jako takie *bardzo dobre*⁹⁰³.

Dochodzi się w ten sposób do konkluzji: oto stawanie się twórcą na miarę Stwórcy – według logiki zaczerpniętej z myśli Maksyma Wyznawcy – owocuje podziwem dla wszelkiego stworzenia, „aby wszystko służyło objawieniu piękna, jakim Bóg obdarowuje ludzi”⁹⁰⁴. Warto zwrócić uwagę, że Jan Paweł II podkreśla wyrażnie: „wszystko służyło”. Dlatego za Hansem Ursem von Balthasarem można powiedzieć o twórczości greckiego Ojca Kościoła, że w jego teologii i ekonomii Zbawienia „problemem nie jest poznanie, ale chrześcijański *eros*, o którym daje świadectwo, i to w sposób niezwykle, jego *Mystagogia* doprowadzona do szczytu”⁹⁰⁵.

⁹⁰¹ Z. Podgórzec, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Pax, Warszawa 1985, s. 78.

⁹⁰² Tamże, s. 78.

⁹⁰³ Por. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 293. J. A. Carreño w komentarzu do cytowanego poematu daje do zrozumienia, że komunijna relacja Adama i Ewy jest uobecnieniem prawdziwego człowieczeństwa według autentycznej wizji Stwórcy, gdzie „lo invisible se manifiesta en lo visible”, w: *Karol Wojtyła, Tríptico romano*, Quién. Revista de filosofía personalista 19/2024, s. 180-183.

⁹⁰⁴ *Meditatio*, 5.

⁹⁰⁵ H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, dz. cyt., s. 46-47.

Podobną w charakterze, mistagogiczną mądrością – rozkochaną w ludzkiej miłości, doprowadzonej do szczytu – jest bez wątpienia treść *Medytacji* Jana Pawła II. Może ona być traktowana jako klucz interpretacyjny do opisu pierwotnej relacji między Adamem a Ewą, opisywanego w *Katechezach*, ponieważ syntetyzuje w sobie temat piękna. Można w nich przeczytać, że mężczyzna przez stworzenie kobiety nie tylko został obdarowany jej osobową kobiecością, „ale także swoim własnym obdarowaniem. To męskie obdarowanie, odpowiedź na dar kobiety, jest dla samego mężczyzny obdarowujące, w nim bowiem ujawnia się jakby osobowa istota jego męskości”⁹⁰⁶.

Papież w żadnym razie nie mówi tu o swego rodzaju zatraceniu się w drugim. Zacytowany fragment nie ma również charakteru panteistycznego – w rozumieniu stawania się jednością ze wszechświatem – ani nie ma nic wspólnego z wizją utraty tożsamości. Jak wiadomo, mężczyzna wyraziściej staje się sobą – dojrzałą męskością w cielesno-duchowej konstrukcji, w całym bogactwie swojej natury – jedynie w konfrontacji, czy lepiej powiedzieć: w komplementarnej jedności z kobiecością. Zadaniem artysty tworzącego dzieło jest ostatecznie doprowadzenie do przeżycia tejże prawdy, zapośredniczonej materią.

W ten sposób osiągnięty zostaje ostatni akord objawienia owego piękna, którym jest perspektywa zmartwychwstania. Temat ten wyraźnie pojawia się w tekście *Medytacji* z inspiracji Cypriana Kamila Norwida – twórcy tak bardzo bliskiego Janowi Pawłowi II⁹⁰⁷. Poezja była jego wielką miłością – stąd nic dziwnego, że w tekście *Medytacji* Autor przywołuje słowa polskiego wieszczki kilkakrotnie. Są to dwa, powtórzone w punkcie trzecim i czwartym, fragmenty z *Promethidiona* oraz fragment poematu *Fortepian Szopena*, przywołany na końcu papieskiej refleksji.

Jan Paweł II w swoim watykańskim przemówieniu z okazji 180. rocznicy urodzin Cypriana Kamila Norwida nie tylko przywołuje główne założenia obecne w refleksji poety, lecz także daje wyraz własnemu spojrzeniu na tajemnicę człowieka stworzonego przez Boga. Jest to bez

⁹⁰⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 58.

⁹⁰⁷ Dowodem na to jest tekst wygłoszony podczas audiencji dla polskich przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego, która odbyła się 1 lipca 2001 roku z okazji 180. rocznicy urodzin Cypriana Kamila Norwida. Przytacza się tu właśnie tę wypowiedź papieża Polaka, ponieważ wydaje się najpełniej oddawać wyjątkowe miejsce zarezerwowane dla tego właśnie poety w *Medytacji*. Bardzo sugestywnie brzmią słowa wypowiedziane wtedy przez Jana Pawła II: „Chciałem rzetelnie spłacić mój osobisty dług wdzięczności dla poety, z którego dziełem łączy mnie bliska, duchowa zażyłość”, por. Jan Paweł II, *Audiencja dla polskich przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego, 1 lipca 2001 roku z okazji 180-tej rocznicy urodzin Cypriana Kamila Norwida*, Sala Stampa della Santa Sede, Bollettino 2.07.2001, www.press.vatican.va

wątpienia echo jego metodologii zastosowanej w *Medytacji* oraz w rozumieniu komunijnego wymiaru relacji mężczyzny i kobiety, opisanego w *Katechezach*. Papież pisze:

«Człowieczość [jest] Boża». Stąd ogrom pracy stojącej przed osobą ludzką, która, stworzona «na obraz i podobieństwo» Boga, jest powołana do stawania się podobną Bogu, co nie jest łatwe, bo «Trud to jest właśnie z tego duży, że codzienny». Zdobyć się nań mogą jedynie ludzie trzeźwi «w rzeczach potocznych», a trzeźwi w nich są wtedy; kiedy są w rzeczy «wieczne zachwyceni»⁹⁰⁸.

Tekst przemówienia obficie nawiązuje do różnych fragmentów norwidowskiej poezji oraz innych pism wieszcz. Jan Paweł II wspaniale zarysowuje samo główne założenie: człowiek pochodzi od Boga, czy – mówiąc językiem chrześcijan greckiego Wschodu – jest bogocześniewy. Sztukę stawania się podobnym Bogu należy rozumieć jako trud – to wszyscy pojmują. Trud ten ma swoje źródło w codziennym, mozolnym zmaganiu ze sobą. Zmaganie jednak nie może zdominować chrześcijańskiej sztuki poznawania wyzwalaającej prawdy o sobie. Uniemożliwiłoby to ludzkie istnienie jako dobre. Musi się objawić bezinteresowny zachwyt rzeczywistością tego świata, który właśnie przez swój realizm zapowiada świat przyszły⁹⁰⁹. Ponownie spotyka się tu perspektywę eschatonu jako siłę napędową, umożliwiającą wszelką egzystencję i współtworzenie z Bogiem, na kształt artystów uwewnętrznionego świata. Bowiem to od wyrobionego sposobu patrzenia, wewnętrznej percepcji otaczającego człowieka stworzenia zależy, czy cały żmudny wysiłek wyda owoce w postaci piękna, które „na to jest, by zachwycało do pracy, praca (...), by się zmartwychwstało”⁹¹⁰.

O ile wersety wzięte z poematu *Promethidion* doskonale wpisują się w narrację *Medytacji*, o tyle zaskakuje nieco fragment wzięty z wiersza *Fortepian Szopena*. Pewną podpowiedzią są słowa prośby papieża o czystość wnętrza, by móc odczytać piękno, jakim Bóg obdarza ludzkość. Szczytem tego piękna, jak wiadomo, jest dla Jana Pawła II odwieczna kobiecość upostaciowana w Bożej Rodzicielce Maryi. Papieskie *Cały Twój* wyraża nie tylko oddanie Maryi, ale jest poddaniem siebie samego Jej zniewalającemu pięknu (*Totus Tuus*), w tej jedynej kobiecie

⁹⁰⁸ Por. Jan Paweł II, *Audienca dla polskich przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego, 1 lipca 2001 roku z okazji 180-tej rocznicy urodzin Cypriana Kamila Norwida*, Sala Stampa della Santa Sede, Bollettino 2.07.2001, www.press.vatican.va.

⁹⁰⁹ Trafnie ujmuje to J. Szymik we fragmencie poezji *Czarne róże*: „Pachniało miodem, nagrzaną trawą, czymś / tu odwiecznym, wiał mocny, ciepły wiatr. / Nad kulami hortensji fruwał śmiertelnie / błady motyl. Skądś dobiegał głos, ściszony / niedzielą. Stukot maminych garnków z otwartej / na ogród kuchni. Stygła zgaszona czerwień / jarzębin. Za parawanem tego, co skończone, / odsłaniał się cud świata, jego nigdy / niewypowiedziana obietnica, zachęta / do czegoś, co mogło być nadzieją”, w: J. Szymik, *Moc ze słowa*, t. 3, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2022, s. 161.

⁹¹⁰ *Meditatio*, 3.

symbolicznie mogącemu całkowicie zapanować nad męskim sercem papieża. Janusz Lekan pisze, że cały pontyfikat polskiego papieża wskazuje na „Piękno, któremu na imię Maryja”, i dodaje: „Maryja posiada, jako Nowa Ewa, kształt promieniujący, idealny kształt chrześcijańskiej antropologii”⁹¹¹.

Jednak czy Autor *Medytacji* nie ma na myśli każdej kobiety, która jest – a przynajmniej może stać się dla niego – obrazem Dziewicy z Nazaretu? W wywiadzie zatytułowanym *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II wyraźnie wskazuje, że tak istotnie jest. W odpowiedzi na pytanie o owo *Totus Tuus* pontyfikatu papież z Polski stwierdza, że w nabożeństwie do Matki Boga „nie chodzi tylko o pewną formę dewocji czy pobożności, chodzi o pewną postawę. Jest to także postawa wobec kobiety jako takiej”, ponieważ „zostaje odkryte na nowo jej duchowe piękno, jej szczególnie geniusz”⁹¹². Geniusz, który – co warto przypomnieć – zdumiał i olśnił Autora *Medytacji*⁹¹³.

Ostatnie wersety norwidowskiego utworu *Fortepian Szopena* należy więc odnieść do nadziei, że kiedyś niedokończony wątek owego zachwytu pięknem stworzenia, ze szczególnym podkreśleniem piękna kobiecości, znajdzie swoje uszczęśliwiające dopełnienie. Warunkiem jest ciągły powrót do „na początku stworzył ich mężczyzną i kobietą” (Rdz 1,27), jako nienaruszalnego sanktuarium objawionego w pełni człowieczeństwa. Jan Paweł II nigdy nie rezygnuje z logiki daru. Nie kieruje nim obawa czy lęk w obliczu porywającego piękna, lecz pragnienie uwydatnienia, przyjęcia go. Aby to było możliwe, „trzeba całkowicie być darem, darem bezinteresownym, ażeby w każdym człowieku rozpoznać ten dar, jakim on jest. Ażeby za ten dar osoby dziękować Dawcy”⁹¹⁴.

Podsumowanie

Ostatni rozdział niniejszej pracy wprowadza wątki praktyczne, wynikające z wcześniejszych refleksji. W odpowiedzi na dwa postawione na początku pytania trzeba zauważyć, że *Medytacja* Jana Pawła II zaskakuje bogactwem interpretacji rzeczywistości, której na imię mężczyzna i kobieta – dogłębną, przemyślaną analizą znaczeń, kryjących się pod pojęciem piękna.

Papieska odpowiedź na dualizm manichejski, który tak zgubnie wpłynął na pojmowanie znaczenia płci, koncentruje się właśnie na przyjęciu tej podstawowej prawdy: mężczyzną i kobietą stworzył ich Bóg na zawsze. W tym jednym zdaniu można już dostrzec zwiastun metody, jaką

⁹¹¹ J. Lekan, *Maryja ikoną Chrystusa – „Nowego człowieka”*, Roczniki Teologiczne, t. 61, z. 2 (2014), s. 79-98.

⁹¹² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 159.

⁹¹³ Por. *Meditatio*, 1, 5.

⁹¹⁴ Tamże, 5.

stosuje Autor *Medytacji* w swoich przemyśleniach. Podobnie jak w refleksji Maksyma Wyznawcy, prawdziwe człowieczeństwo objawione jest na początku, w stwórczym dziele Boga, a w pełni zostanie objawione w eschatonie, tak u Jana Pawła II – ostatecznego znaczenia istnienia jako mężczyzna i kobieta należy szukać w tajemnicy zmartwychwstania ciał, pozostając jednak wiernym paradygmatowi rajskiego dzieła stwórczego. Oryginalnym wkładem Autora *Medytacji* jest docenienie doczesnego wymiaru męskości i kobiecości, zdolnego komunikować pierwotne i jednocześnie odwieczne piękno człowieczeństwa. Stąd tak zaskakująco pozytywna wizja ludzkiej, doczesnej egzystencji. Domaga się ona jednak mistycznego, nadprzyrodzonego spojrzenia na tajemnicę stworzenia. Główna teza niniejszej pracy brzmi wobec tego następująco: dopiero całościowa propozycja odczytania sensu bytowania jako mężczyzna i kobieta, zaprezentowana wyżej, wskazuje na metodologię zastosowaną przez Jana Pawła II w szeroko pojętej teologii ciała.

Druga część rozważań ześrodkowuje się na pojmowaniu cnoty czystości jako *sophrosyne* – mądrości serca. Bliżej chodzi tu o umiejętność wyboru dobra pod kierunkiem uporządkowanych pragnień, zakorzenionych w oczyszczonym wnętrzu. Owo wychowywanie pragnień jest kluczowe dla przyjęcia piękna ukrytego we wzajemnej fascynacji zakorzenionej w męskości i kobiecości. W ten sposób tekst *Medytacji* nieoczekiwanie staje się niejako źródłowym kryterium w ocenie dojrzałości psycho-duchowej człowieka. Nikomu, kto zmierzy się z treściami rozważań papieskich, nie wolno pozostać obojętnym na pytanie, kim jest dla niej mężczyzna, czy dla niego – kobieta. W zależności od podanej odpowiedzi, można wysnuć wniosek o mniej lub bardziej zintegrowanym podejściu do rozumienia człowieczeństwa. Swego rodzaju sprawdzianem jest tu umiejętność dostrzegania piękna ludzkiej, cielesnej natury w dziełach sztuki.

Wreszcie ostatnia część refleksji została poświęcona pytaniu o miejsce poezji w papieskiej *Medytacji*, w szczególności – cytowanym fragmentom utworów Cypriana Kamila Norwida. Ostatnie zdania analizowanego tekstu, z centralnym hasłem *Totus Tuus*, pozwalają włączyć dramatyczną narrację polskiego wieszczą w prośbę Jana Pawła II o uszanowanie piękna kobiecości, objawionego ostatecznie w osobie Najświętszej Maryi Panny.

ZAKOŃCZENIE

Podjęte w tej pracy studium *Medytacji na temat „bezinteresownego daru”* Jana Pawła II pozwala ukazać nauczanie polskiego papieża zawarte w szeroko pojętej teologii ciała. Jej źródłem i równocześnie kwintesencją są katechezy zatytułowane *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Ta ważna konstatacja wyznacza ramy badań przeprowadzonych w niniejszej pracy, ale również wskazuje na wnioski płynące z analizy wymienionego na początku dokumentu. Okazuje się bowiem, że niewielkich rozmiarów tekst *Medytacji* umożliwia wniknięcie w główną myśl Jana Pawła II, która refleksję o przeznaczeniu mężczyzny i kobiety do komunii osobowej stawia w zupełnie innym świetle, niż to się zwykło przyjmować. To papieskie itinerarium (by posłużyć się słowami Autora, zapisanymi w *Medytacji na temat „bezinteresownego daru”*) zamknięte zostało w czterech rozdziałach, ogólnie scharakteryzowanych jako protologia, paradygmat biblijny, eschatologia oraz prakseologia.

W rozdziale pierwszym, tworzącym fundament naszych przemyśleń, prezentuje się trzy istotne punkty z odpowiadającymi im tezami. Pierwszy z nich dotyczy podniesionej w *Medytacji* kwestii komunii mężczyzny i kobiety jako obrazu wewnętrznego życia Trójcy Świętej. Teza o tyle oryginalna, że nie odwołuje się do rzeczywistości ludzkiej rodziny jako modelu relacji międzyosobowej, ale sięga samej istoty więzi istniejącej między mężczyzną a kobietą z inspiracji Stwórcy. Owo współprzenikanie się osób obdarzonych cielesnością, aby odzwierciedlić w świecie stworzonym komunią osobową Boga, staje się zwiastunem całościowo rozumianej hermeneutyki zastosowanej w teologii ciała. Jest to z pewnością jedna z najoryginalniejszych myśli polskiego papieża, wprowadza bowiem w tajemnicę Trójcy Świętej wzór więzi opartej na różnicy płci: mężczyzna i kobieta zostali stworzeni do jedności osobowej dzięki dwoistej odmienności. Napotyka się tu dwa odkrywcze wyrażenia, pozwalające kontynuować w niniejszym rozdziale pogłębioną refleksję nad teologią trynitarną: *osobotwórcza funkcja płci* oraz *komplementarność*.

Mężczyzna i kobieta są komplementarni, ponieważ ludzkie *suppositum* wspiera się na biblijnym paradygmacie, mającym swoje źródło w stwórczym zamysle Boga u początków dziejów ludzkości. Stworzenie człowieka jako mężczyzny i kobiety pozostaje na zawsze fundamentem antropologii teologicznej Jana Pawła II.

Autor *Medytacji* dopatruje się w cielesnej, przenikniętej płciowością konstytucji człowieka głębszego sensu: nazywa go osobotwórczym. Ostatecznym zaś aktem osoby wyrażającej siebie poprzez ciało może być tylko czyn o najwyższej wartości – miłowanie. To miłość czyni z nas

osoby. W ten sposób cielesna odmienność płci dwojga osób pozwala zaistnieć relacji miłości charakteryzującej wewnętrzne życie Boga.

Tylko taka na wskroś personalistyczna antropologia, poparta argumentacją zaczerpniętą z Pisma Świętego, może nosić miano chrześcijańskiej. Aby jednak przekonać się, że nauczanie papieża nie jest odosobnionym przypadkiem, ale nosi w sobie długą historię poszukiwań nad istotą człowieczeństwa, trzeba odwołać się do jednego z najwybitniejszych przedstawicieli postchalcedońskiej myśli teologicznej: Maksyma Wyznawcy. Ten współtwórca chrześcijańskiego humanizmu reprezentuje szczytowe osiągnięcie starożytnej chrystologii, bowiem z godną podziwu mądrością zinterpretował jeden z kluczowych terminów Soboru chalcedońskiego: *ασυγχύτως*. Grecki myśliciel wyprowadza stąd wniosek, że w Jezusie Chrystusie – w takiej mierze prawdziwym Bogu, w jakiej mierze jest prawdziwym Człowiekiem – bierze początek słuszna autonomia stworzenia wobec Stwórcy.

Te dwa wymiary komplementarności: całkowita odmienność Boga wobec stworzonego kosmosu oraz podstawowa teza o komplementarności mężczyzny i kobiety, jako obrazie relacji między Osobami w Trójcy Świętej, znajdują podstawy właśnie w analizie podobnej zasady tkwiącej u źródeł bosko-ludzkiej natury Chrystusa. Dlatego ujęcie głęboko chrystologiczne, naznaczone chalcedońskim *niezmieszany* (*ασυγχύτως*), pozostaje punktem wyjścia rozważań Maksyma Wyznawcy, a w konsekwencji prowadzi do istotnych wniosków.

Otóż całkowite niepodobieństwo, absolutna różnica między naturą Boga a człowieczeństwem staje się paradoksalnie gwarantem najgłębszej komunii tych dwu natur w jednej osobie *Logosu* – do tego stopnia, że wolno twierdzić, iż bóstwo najdoskonalej objawiło się w ziemskim życiu Jezusa właśnie dzięki Jego egzystencji całkowicie zgodnej z ludzką naturą. Można powiedzieć, że im bardziej Syn Boży wydawał się tylko człowiekiem, tym bardziej objawiała się Jego boska natura. Pozwala to więc zrozumieć, dlaczego tak często spotykamy na kartach Ewangelii, wciąż powracające określenie „Syn Człowieczy” – z upodobaniem powtarzane przez Zbawiciela.

Wynika stąd, że niesprzeczność w sposobie istnienia Jezusa Chrystusa jako Boga i Człowieka oraz zasada komplementarności w relacjach charakteryzujących Trójjedynego Boga mogą być pierwowzorem człowieczeństwa stworzonego na obraz Stwórcy: mężczyzny i kobiety. Prowadzi to do istotnego wniosku: jeżeli sposobem istnienia Boga jest relacja, to wszelkie więzi osobowe muszą opierać się na komplementarności. Tłumaczy to potrzeba poszukiwania Innego ze względu na jego radykalną odmienność, która rodzi najwyższy w swym wyrazie akt osoby – miłość. Miłowanie Innego domaga się jednakże wolności, wolnego wyboru, ale i samoposiadania. Owa wolność człowieka nie identyfikuje się wprost z naturą boską, bo tej istotowo nigdy się nie

osiągnię. Dopiero przebóstwione człowieczeństwo jest zdolne uczestniczyć w naturze Boga, która równocześnie nie podważa istnienia w jemu właściwej, ludzkiej naturze.

Wobec powyższego chrześcijański humanizm Maksyma Wyznawcy polega na obronie autonomii człowieka, ale bytującego we współprzenikającej się komunii ze Stwórcą, której najwyższym wyrazem jest *Logos*. O jedności bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie stanowić może tylko miłość.

Zasada ta u Jana Pawła II staje się warunkiem wszelkiej *communio personarum*, bowiem dokonuje się tylko na poziomie wolnego stworzenia – jako całkowicie wolne obdarowanie sobą drugiego. Ta autonomia, czy też wolność, charakteryzuje sposób bytowania człowieka jako osoby i w konsekwencji prowadzi do komunii, spełniającej się najdoskonalej w tajemnicy Trójcy Świętej. Mężczyzna i kobieta, stworzeni na obraz i podobieństwo Trójjedynego Stwórcy, realizują właśnie dzięki osobotwórczej odmienności płci samą najbardziej wewnętrzną zasadę życia Boga – miłosną, osobotwórczą komplementarność. Pojęcie komunii osób, której nie stanowi podobieństwo czy utożsamienie się z drugim, pozwala na odkrycie jedności postulującej całkowitą Inność drugiego.

Druga teza sięga swoimi korzeniami do wypowiedzi o miłości upodobania (*amor complacentiae*), wziętej z *Medytacji*. W wykładni Jana Pawła II upodobanie – owa stwórcza atrakcja, którą Bóg obdarowuje człowieka w jego dwoistej płciowo konstytucji – pełni kluczową rolę dla zrozumienia rodzącej się *communio personarum*. Atrakcyjność drugiego wynika z mocy, jaką niesie zachwycenie drugim, mające początek w fenomenie pierwotnej nagości. Pojawia się tu swego rodzaju równowaga między współprzenikającymi się *eros* a *agape*. Według Jana Pawła II ciało ludzkie wyraża osobę, toteż właściwe odczytanie najgłębszych znaczeń ukrytych w cielesności – objawiającej się przez nagość – realizuje się w najintymniejszej więzi między mężczyzną a kobietą. Cielesna nagość kochanego paradoksalnie objawia w ten sposób najgłębszą przestrzeń ducha, domagającego się ze swojej strony jedynej właściwej reakcji ze strony kochającego: pełnego szacunku odwrócenia spojrzenia. Mamy prawo mówić wtedy o komunii godnej osób, a nie wzajemnym posiadaniu siebie jako przedmiotów.

Wzajemne upodobanie męskości i kobiecości prowadzi ku właściwemu Autorowi *Medytacji* rozumieniu rzeczywistości kryjącej się za terminem *amor*. Dwie twarze miłości: erotyczna i agapiczna związane są ze sobą nierozzerwalnie i jako takie spełniają się ostatecznie w *miłości obłubieńczej*. Odtąd termin ten staje się dla Jana Pawła II motywem przewodnim w określaniu najwyższej formy miłowania dostępnej człowiekowi. Cała ta tajemnica ma źródło w Trójjedynym Bogu, tak namiętnie miłującego stworzenie, że sam siebie niejako „neguje”. Można zaryzykować stwierdzenie, że nawet sprawiedliwość Boża poddaje się namiętności miłowania. Jednakże

namiętność ta musi przyjąć kształt szlachetnego pragnienia, by – po wyrażeniu siebie jako *eros* – objawić zarazem przebaczącą *agape*.

Gdy polski papież wpisuje pojęcie *erosa* w krąg tego, co etyczne, przełamuje całe odium ciążące na przeżywaniu tej delikatnej sfery ludzkiego doświadczenia. Ostatecznie powołuje się na słowa Zbawiciela z *Kazania na górze* (Mt 5,28-30), w których Chrystus nie piętnuje pragnienia drugiego ze względu na różnicę płci, naznaczonej stwórczą atrakcją, ale wzywa ludzkie serce do przekraczania siebie, by owo ludzkie pragnienie prowadziło ku szlachetnemu upodobaniu.

Ta na wskroś pozytywna wizja relacji łączącej mężczyznę z kobietą, zaproponowana przez Jana Pawła II, musi być oparta na podstawowym założeniu: nie doczesność obciążona grzechem powinna być źródłem poznania prawdy o *communio personarum*, ale – pierwotny zamysł Stwórcy. Człowiek jest bowiem „od początku” stworzony jako mężczyzna i kobieta na zawsze, a doczesność pozostaje jedynie swego rodzaju dramatycznym intermezzo do dojrzewania ukierunkowanego na miłość oblubieńczą. Sens więzi wynikającej z dwoiście stworzonego człowieczeństwa polski papież odczytuje według zasady: koniec (eschaton) odsyła do początku (dzieło stworzenia). Aby zrozumieć ostateczny cel bytowania jako mężczyzna i kobieta w ciele, należy zawsze odwoływać się do zamysłu Stwórcy.

Trzecia, ostatnia intuicja obecna w niniejszym rozdziale wiąże się z darem kobiecości. Jan Paweł II daje do zrozumienia, że ów dar kobiety powinien budzić w sercu mężczyzny zachwycenie istotą piękną, owocujące rozmiłowaniem się w niej. Radość rodząca się w sercu mężczyzny nie ma nic wspólnego z pożądliwością, dlatego znajduje swój wyraz we wspomnianej już wcześniej miłości upodobania – *amor complacentiae*. Przeżycie kobiecego piękna spowodowane jest pierwotnym, znanym jeszcze z raju, zdumieniem kobiecością w sercu mężczyzny. To dzięki owej pierwotnej czystości spojrzenia, przyjęcie cielesno-duchowego wymiaru kobiecości staje się możliwe w erotyczno-agapicznym obrazie Pieśni nad Pieśniami.

W takim kontekście należy umieścić określenie autorstwa Gertrudy von Le Fort *odwieczna kobiecość* (*das ewig Weibliche*), mocno zaakcentowane w *Medytacji*. Pojęcie to wskazuje na naturę kobiecości, realizującą się zarówno w dziewictwie, jak i w macierzyństwie, by ostatecznie zogniskować się w powołaniu do stawania się oblubienicą męskiego ducha. Papież odnosi to ostateczne piękno natury kobiecej – zgodnie z przesłaniem niemieckiej filozof – do Maryi: Dziewicy i zarazem Matki Boga. Widzi w Niej kwintesencję wszelkiego piękna – Oblubienicę z Pieśni nad Pieśniami.

Rozdział drugi uzasadnia powyższe tezy i wzbogaca je o nowe wątki dzięki analizie więzi ewangelicznych oblubieńców: Józefa i Maryi. Autor *Medytacji* powołuje się na postać Józefa, jako wzoru postawy życiowej każdego mężczyzny. Według adhortacji *Redemptoris custos*, w której

postać Oblubieńca Dziewicy z Nazaretu znajduje swój najpełniejszy wyraz, biblijni Adam i Ewa są najdoskonalszym obrazem więzi łączącej Józefa z Maryją. Wynikają stąd doniosłe wnioski.

Pierwszy z nich to wprowadzenie języka teologii ciała, znanego z katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, do interpretacji tej jedynej, w pełni ewangelicznej relacji między mężczyzną a kobietą. Usprawiedliwienie dla takiej tezy znajduje się w samym tekście papieskiej adhortacji: terminologia w niej zastosowana jest niemal identyczna z tą znaną z *Katechez*. Cały dokument, chociaż poświęcony został Świętemu Józefowi, przeniknięty jest jednak duchem oblubieńczej więzi łączącej go z Maryją. Józefa nie sposób zrozumieć bez odniesienia do jego oblubienicy Maryi.

Rodzi to poważne konsekwencje w postaci możliwości opisu relacji między Józefem a Maryją językiem Pieśni nad Pieśniami. Warunkiem *sine qua non* takiego odczytania tej jedynej w historii relacji jest uświadomienie sobie czystości spojrzenia ewangelicznych oblubieńców, bez zagubienia realnych, ludzkich reakcji warunkujących ich wzajemną fascynację. Punktem zaczepienia możliwości interpretacji miłości oblubieńczej Józefa i Maryi w kluczu Pieśni nad Pieśniami pozostaje stwierdzenie polskiego papieża, że najlepszym komentarzem do opisu stworzenia Adama i Ewy z Księgi Rodzaju są właśnie obrazy wzięte z tej biblijnej księgi miłosnej. Stąd prosty wniosek: Józef i Maryja, reprezentujący początek Nowego Testamentu, mają prawo do identycznego rozumienia ich więzi.

Wobec powyższego Pieśń nad Pieśniami trzeba wpisać w logikę znaną z pierwszego rozdziału: *koniec odsyła do początku*, to znaczy piękno zmysłowe oblubieńców, wyrażone w ich cielesności – przesycionej biblijnie rozumianym erotyzmem – musi być odczytywane nie z perspektywy jedynie doczesnej, ale zawsze z perspektywy przekraczającej doczesność. Dopiero wtedy daje się zrozumieć, że to, co zmysłowe, nie powinno być zniesione, czy nawet unicestwione, ale wręcz przeciwnie: wywyższone, podniesione na zupełnie inny poziom pojmowania. W tym kontekście miłosną więź Józefa i Maryi Jan Paweł II nazywa *inną bliskością oblubieńczą*.

Wreszcie zaskakuje ostatnia teza Jana Pawła II – doskonale odzwierciedlona w *Medytacji*: postrzeganie relacji Józefa i Maryi jako równoczesnego powołania do małżeństwa i do dziewictwa. Ta niezwykła teza otwiera drogę ku drugiej części rozdziału, w której życie konsekrowane – jako całkowicie oddane Bogu – nie stoi w jednoznacznej sprzeczności z podstawowym powołaniem wpisanym w serce każdego mężczyzny i każdej kobiety „od początku” – z małżeństwem.

Odpowiedź na nurtujące pytanie o możliwość połączenia w jedno tych dwóch powołań: małżeńskiego i poświęconego Bogu w osobach dziewiczych małżonków Józefa i Maryi

odnajdujemy nie w stwierdzeniu, jakoby byli oni wyjątkiem od reguły, ale w śmiałej tezie papieża, że paradygmatem wszelkiej miłości jest miłość oblubieńcza.

Może nie byłoby w tym nic odkrywczego, gdyby nie pewien zaskakujący fakt: dla Maryi, jako Dziewiczej Matki Boga, oblubieńcem pozostaje w Tradycji Kościoła katolickiego konkretny mężczyzna – Józef. Podobnie dla dziewiczego Józefa – analogicznie oblubienicą pozostaje Maryja. Po zakończenia ziemskiej egzystencji więź obojga zachowała charakter oblubieńczy, i to pomimo wyraźnej deklaracji Zbawiciela, że „przy zmartwychwstaniu nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25). Wynika stąd, że relacja oblubieńcza między mężczyzną a kobietą pozostała utrwalona przynajmniej w wypadku tej jednej pary.

Z refleksji nad tą wyjątkową wspólnotą oblubieńczą Jan Paweł II wyciąga wniosek, że już w ziemskim życiu Józef nie wyrzekł się nigdy komunii z Maryją, ale dzięki heroicznej postawie odmówił sobie małżeńskiego prawa do posiadania Jej. Uczynił to, ponieważ przekroczył siebie na mocy działania łaski miłości oblubieńczej – stał się *darem bezinteresownym*, czego wyrazem jest tytuł *Medytacji*. Jednocześnie to wyrzeczenie jest najdoskonalszym przyjęciem Maryi, zapowiedzią miłosnego samooddania osoby osobie w życiu przyszłym. Dlatego w Tradycji Kościoła obydwójce zachowali tytuł *Oblubieńca* i *Oblubienicy* – według pierwotnego zamysłu Stwórcy.

W konsekwencji przeprowadzonych refleksji należy stwierdzić, że mężczyzna i kobieta to nie wybór, ponieważ ich wzajemna relacja jest istotą ich powołania. Jednak intuicja Jana Pawła II dotycząca powołania każdego mężczyzny i każdej kobiety do wzajemnej relacji może zostać w pełni zrozumiana i przyjęta jedynie wtedy, gdy oboje przyjmują i odbierają się wzajemnie w duchu relacji oblubieńczej opisaney powyżej – w kontekście Józefa i Maryi.

Dowodem na możliwość realizacji takiej papieskiej wizji pozostaje historyczna relacja Teresy z Ávili, reformatorki Zakonu karmelitańskiego, i ojca Hieronima Gracjana, pierwszego przełożonego prowincjalnego odnowionego Karmelu. Obydwójgu towarzyszy ta sama intuicja, która źródeł miłości między mężczyzną a kobietą każe upatrywać jedynie w Bogu – Stwórcy tej świętej unii.

Autorka słów *Bóg sam wystarcza* z uderzającą pewnością i spokojem przeżywa swoją relację z ojcem Hieronimem Gracjanem. W podziw wprawiają słowa zapisane w listach Teresy o potrzebie – jakże przecież ludzkiej – bliskości drugiego człowieka, a ściślej: męskiej obecności w życiu kobiety. Ojciec Hieronim Gracjan stał się dla karmelitańskiej Świętej mężczyzną jej życia, i to bez względu na stopień doskonałości osiągnięty w relacji z Bogiem, a nawet z błogosławieństwem samego Boskiego Oblubieńca. Odnajduje się tu pokrewieństwo z równie zdumiewającą refleksją obecną w *Medytacji*, w której papież Polak mówi o powszechnym

powołaniu – a więc dotyczącym każdego mężczyzny i każdej kobiety wszystkich czasów – do relacji według pierwotnego zamysłu Stwórcy.

Rozdział trzeci wprowadza w kluczową tezę, będącą niejako siłą napędową niniejszej pracy, a wyrażoną w pytaniu: co wnosi *mysterium resurrectionis* do oblubieńczej komunii mężczyzny i kobiety? Jan Paweł II stawia w centrum tekstu *Medytacji* tematykę piękna, wyrażoną w komunii mężczyzny i kobiety, i odnosi owo piękno przede wszystkim do tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa. Problematyka życia wiecznego została szczegółowo przeanalizowana w papieskich katechezach *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dlatego ponownie sięga się do tego dzieła jako źródła szczegółowych sformułowań dotyczących tajemnicy eschatonu.

Na kanwie słów Zbawiciela o tym, że powołani do życia przyszłego „nie będą się żenić ani za mąż wychodzić” (Mk 12,25), papież dokonuje ważnego odkrycia: dowartościowuje doczesną egzystencję człowieka, co skutkuje włączeniem jej – wiarygodnego świadka rajskiego początku – w wizję ostatecznego przeznaczenia rodzaju ludzkiego stworzonego jako mężczyzna i kobieta. Dlatego Jan Paweł II znowu nawiązuje do wielkiej Tradycji Kościoła – nakazującej eschatologiczne spełnienie interpretować w świetle rajskiego początku – i wzbogaca ją zarazem o wątek doczesnego doświadczenia męskości i kobiecości, które odczytane na sposób fenomeniczny, staje się wiarygodnym językiem teologii ciała. Według Autora *Medytacji*, zasada ta pozwala piękno ludzkiej natury ujmować integralnie, bez deprecjonowania cielesności – świadka przyszłego zmartwychwstania.

Dzięki tak pojętej wizji polskiego papieża, relację między mężczyzną a kobietą, znaną z doczesności, trzeba zawsze postrzegać w perspektywie piękna natury stworzonej przez Boga, której spełnienie odsłoni się w świecie przyszłym. Jan Paweł II nazywa ją *antropologią zmartwychwstania*. Wynikają stąd daleko idące konsekwencje.

W pierwszej kolejności należy przyjąć transcendentny wymiar płci. W świecie przyszłym człowiek pozostanie nadal mężczyzną i kobietą, natomiast rola płciowości nie ograniczy się do jej ściśle biologicznej celowości, naturalnej dla tego świata – zrodzenia potomstwa.

Ów wspomniany wyżej wymiar transcendentny polega na tym, że oddziaływanie płci, w całej jej spontaniczności, będzie objawieniem piękna, mającego swoje źródło w płodnej miłości Ojca do Syna w miłosnym ogniu Ducha Świętego. Mężczyzna i kobieta włączeni zostaną w tę samą zdradzającą miłość miłość, aby być dla siebie – niejako rodząc siebie nieustannie nawzajem mocą tejże miłości – doskonale spełniającą się komunią osób.

Wyłania się stąd zupełnie odmienny sens istnienia płci w eschatonie. Należy go umiejscowić poza wymiarem małżeństwa i prokreacji. Fundamentalne odkrycie Jana Pawła II zasadza się na tym, że dzięki istnieniu różnicy płci w życiu przyszłym objawi się ostatecznie najgłębiej pojęty

oblubieńczy sens cielesnego bytowania jako mężczyzna i kobieta, znany tylko fragmentarycznie z doczesności. Równocześnie więc oblubieńcza objawiona w ciele uwielbionym wyrazi się w dziewiczym współprzenikaniu się obojga. W ten sposób w *dziewiczych oblubieńcach* – w eschatologicznych mężczyźnie i kobiecie – spełnią się przede wszystkim niepodzielność i całkowicie zintegrowana, zharmonizowana osobowość. Używając języka antropologii Karola Wojtyły, można odtąd mówić o doskonałym samoposiadaniu zapośredniczającym pełne samooddanie. W takim kontekście zrozumiałe się staje, dlaczego paradoksalnie stan dziewiczy, pojmowany eschatologicznie, najistotniej odsłoni oblubieńczy sens ciała.

Odsłania się tu ogrom tajemnicy, ukrytej w refleksji niemającej sobie równej wśród myślicieli chrześcijańskich: z jednej strony oblubieńczy sens ciała mężczyzny i kobiety odsłoni się w całej pełni, w całym pięknie i wyrazistości dopiero w eschatonie. Z drugiej strony zjednoczenie cielesno-duchowe eschatologicznych oblubieńców wyznaczy miarę tego co *bardzo dobre*. W rezultacie im ściślejsza i intymniejsza komunია mężczyzny i kobiety, tym wyższy poziom uświęcenia w życiu przyszłym, większe wzajemne zjednoczenie, objawiające się we włączeniu do komunii Trójjedynego Boga.

Kolejne odkrycie polega na konsekwentnym sposobie rozumienia owego stanu wiecznej szczęśliwości. Jak wiadomo z *Katechez*, według Jana Pawła II o oblubieńczej więzi mężczyzny i kobiety, zapoczątkowanej w raju, trzeba mówić językiem Pieśni nad Pieśniami. Jednak zgodnie z logiką przyjętą przez Autora *Medytacji* biblijna pieśń miłosna nie obrazuje tylko początków znanych z pierwszych kart Księgi Rodzaju, ale pozwala interpretować więc eschatologicznych oblubieńców. W ten sposób wprowadzony zostaje w rzeczywistość eschatonu wątek *erosa*. Przeżycie erotyczne, które jest mocno powiązane z oblubieńczym znaczeniem ciała – a zarazem odsłoni swój pełny sens dopiero w świecie przyszłym – będzie podlegało nieustannej przemianie w wymiar *agape*. Dopiero życie wieczne pozwoli w całej pełni zrozumieć i przyjąć intymną komunię mężczyzny i kobiety, opisaną za pomocą obrazów zawartych w Pieśni nad Pieśniami.

Jak widać, treści, jakie kryją się w *Medytacji*, wykraczają daleko poza zwykły horyzont ograniczony często wąskim rozumieniem relacji między mężczyzną a kobietą jako więzi czysto małżeńskiej. Odkupienie ciała, stojące u korzeni *communio personarum*, znajdzie swój ostateczny wyraz w *communio sanctorum*. Jan Paweł II, powołujący się na tę prawdę wiary, dostrzega w wymiarze wertykalnym egzystencji zbawionych całe bogactwo wymiaru horyzontalnego. Wyraża tę rzeczywistość językiem filozoficznym: aby podkreślić międzyludzkie, intersubiektywne relacje, jakie będą charakteryzować życie przyszłe każdego w doskonałej podmiotowości – każdego mężczyzny i każdej kobiety – ucieka się do terminologii antropologicznej.

Tożsamościowe istnienie jako mężczyzna bądź jako kobieta będzie tym wyraziściej doświadczane, im intensywniejsze, pełniejsze będą relacje między każdym jednostkowo mężczyzną a każdą kobietą w eschatonie. Doskonale istnieć jako osoba – mężczyzna lub kobieta – będzie możliwe i nieskończenie doskonalić się będzie dzięki współprzenikaniu się, absolutnej dostępności każdego mężczyzny i każdej kobiety pośród wspólnoty zbawionych.

Rozdział czwarty zamyka niniejszą refleksję pytaniem o praktyczne konsekwencje wynikające z postawionych wyżej tez. Pierwszy wniosek sformułowany został w oparciu o analizę błędu manichejskiego, który w różnych, nieraz skrajnych formach – jak chociażby współczesna ideologia gender – zagraża wspólnocie chrześcijańskiej. Remedium na owe zgubne poglądy – postulujące rozłączenie rzeczywistości materialnej, skojarzonej z ciałem i złem, od duchowej, niematerialnej i dobrej – pozostaje przyjęcie teologii ciała Jana Pawła II.

Tytułem podsumowania tez zaprezentowanych w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy, należy wskazać na metodologię zastosowaną przez Jana Pawła II. Dopiero dzięki analizie całości materiału wyłania się pewien charakterystyczny sposób myślenia polskiego papieża o sensie relacji między mężczyzną i kobietą.

Hermeneutyka przyjęta przez Autora *Medytacji* zamyka się w następującej tezie: doczesne doświadczenie istnienia jako mężczyzna i kobieta dostarcza człowiekowi istotnej wiedzy o miejscu roli relacji oblubieńczej, ale spełnienie tejże relacji umieszczone jest poza kontekstem doczesności – mianowicie w eschatonie. Wynika stąd tak skrajnie optymistyczna wizja męskości i kobiecości, objawiających *oblubieńczy sens ciała*, ponieważ papieska refleksja bierze za punkt odniesienia pierwotny zamiysł Stwórcy, a nie – doświadczenie postlapsarycznej słabości cielesnej natury ludzkiej. Jan Paweł II dopełnia ten pogląd przekonaniem o mocy Chrystusa Zmartwychwstałego, który odnawiając stworzenie, wskazuje na ostateczną perspektywę zrozumienia sensu bytowania jako mężczyzna i kobieta. Nie ma już miejsca na jakąkolwiek deprecjację płci, przejawiającą się we wstydzie z powodu nagości ciała, skoro natura ludzka zajaśnieje właściwym sobie blaskiem, gdy przywrócony zostanie jej pierwotny, dziewiczy stan w eschatonie.

Autor *Medytacji* uzupełnia swoją metodę o drugą tezę: miara wstydu, spowodowanego odkrytą po grzechu nagością cielesną mężczyzny wobec kobiety (i *vice versa*), będąca miarą upadku, wskazuje paradoksalnie na miarę piękna, jakie było dane człowiekowi „od początku”, a objawi się ostatecznie w życiu przyszłym w cielesnej komunii mężczyzny i kobiety. Najwłaściwiej pojęte znaczenie nagości cielesno-duchowej, jako pełnego odsłonięcia (prawdy) znaczeń wpisanych w ludzką naturę – nie wyłączając z niej płci – pozostaje tu kluczem interpretacyjnym.

Warto jeszcze raz powtórzyć: bez przyjęcia logiki zmartwychwstania, jako ostatecznego spełnienia sensu cielesności, naznaczonej płcią, nie sposób zrozumieć hermeneutyki, przyjętej przez polskiego papieża. Konsekwencją powyższej metodologii jest przekonanie, że nie wolno koncentrować się jedynie na dotkniętym upadkiem wymiarze ludzkiej cielesności. Jan Paweł II daje do zrozumienia, że trzeba poszukiwać prawdziwego sensu oblubieńczej relacji, nawet wówczas, gdy brzydota i wyniszczenie – w następstwie złego przeżywania wzajemnej fascynacji mężczyzny i kobiety – zdają się dominować. To paradoks, że najbardziej poniżone może być tylko to, co pierwotnie było dane jako najwznioślejsze. Odzyskanie właściwie pojętej wizji *communio personarum* mężczyzny i kobiety może wobec tego dokonać się pod warunkiem odzyskania wiary w piękno człowieczeństwa w jego szczytowej formie.

Dopiero tak rozumiana refleksja polskiego papieża: jako widzenie rzeczywistości od strony Boga, niejako Jego oczyma, daje możliwość przyjęcia i właściwego pojmowania wizji komunii mężczyzny i kobiety. Owa więź oblubieńcza, *mistyczna* z ducha, oparta na logice daru, dokonuje się tylko w perspektywie eschatologicznej. Jednak nie będzie to możliwe bez głębokiej przemiany ludzkiego wnętrza.

Z tego powodu Jan Paweł II proponuje mistyczną, uwewnętrzną drogę do poznawania tajemnicy oblubieńczej komunii mężczyzny i kobiety w ich cielesnej rzeczywistości. To bowiem nic innego, jak pełne realizmu odczytywanie autentycznych i najgłębiej zakorzenionych znaczeń ukrytych w tejże relacji. Jakiegokolwiek inne jej postrzeganie zafałszuje pierwotny zamiar Stwórcy. Termin *mistyczny* w żadnym razie nie oznacza *odrealniony* czy *fantastyczny*, ale *prawdziwy*.

Metodologia przyjęta przez Jana Pawła II prowadzi do praktycznych wniosków. Podstawowym warunkiem wewnętrznej przemiany w przeżywaniu więzi oblubieńczej każdego mężczyzny i każdej kobiety musi być odnowione spojrzenie na cnotę czystości, która – właściwie pojmowana – ma prowadzić do przyjęcia drugiego z całym jego bogactwem – także tym, które niesie ze sobą odmienność płciowa, wyrażona w ciele, a nie – do odrzucenia jej jako nieczystej. Cnota czystości zatem odnosi się wprost do sformułowania znanego z *Medytacji*: *amor complacentiae* – miłość upodobania. Aby mówić o upodobaniu ukierunkowanym na miłość drugiego, trzeba odwołać się do cnoty czystości wyrażonej greckim terminem *sophrosyne*.

Ów termin oznacza miłość inteligentną, przepełnioną wewnętrznie *logosem*, który nie jest jej narzucony z zewnątrz, jako nadzorca, ale staje się uwewnętrzną siłą zrodzoną z pragnienia, pierwotnie mającego swoje źródło w poruszeniu pięknem. Cnota czystości to więc rozumna miłość, wprowadzająca łagodnie porządek w ludzkie pragnienia, niejako wychowująca je. Dzięki niej pragnienia człowieka stają się zharmonizowane wewnątrz, a namiętność, będąca siłą napędową tychże pragnień, nie służy już tylko samym instynktom, ale poddaje się woli człowieka.

Dla człowieka prawdziwie czystego sfera etyczna korzeniami tkwi w przemienionym pragnieniu, zrodzonym z namiętnego zachwycenia pięknem, który to zachwyt poprzedza wolę i na nią wpływa. W ten sposób za uporządkowanie wewnętrznych sił w człowieku odpowiedzialna jest ostatecznie spełniona miłość osobowa.

Stąd rodzi się wymóg ascezy, rozumianej jako sztuka jednoczenia przeciwstawnych wartości, bez wykluczania jednych przez drugie pod pozorem uchronienia czystego przed nieczystym. Zasada ta ma swoje szczególne zastosowanie w kontekście formacji duchowieństwa i osób zakonnych.

Ostatnia część papieskiej refleksji zmusza niejako do przyjęcia określonego stanowiska pod kątem prawdy o podstawowych uwarunkowaniach, wynikających z bytowania jako mężczyzna lub kobieta. Ponieważ mówi się o sferze cielesno-duchowej człowieka, dlatego pewną rolę do odegrania mają na tym polu nauki związane z psychologią. Poznanie podstawowych mechanizmów psycho-fizycznych, rządzących ludzką naturą, może być nieodzowne do weryfikacji dojrzałości ludzkiej, a w dalszej kolejności – zdolności do rozpoznania i podjęcia drogi własnego powołania. Ostatecznie zintegrowana, pojęta całościowo duchowość każdego mężczyzny czy kobiety, tak powołanych do małżeństwa, jak i do szczególnej służby Bogu, wyraża się przez ich stosunek do drugiego – do inności kobiecej bądź męskiej.

Powyższe przemyślenia prowadzą do kolejnego praktycznego wniosku: umiejętność obcowania z artystycznym przedstawieniem nagości weryfikuje stan wewnętrznej dojrzałości człowieka. Jan Paweł II, powołujący się na obrazy wzięte z biblijnej Pieśni nad Pieśniami, bierze je za wzorzec wszelkiego przedstawienia delikatnej sfery nagości ludzkiego ciała. W takim kontekście twórczość artystyczna staje się naśladowaniem Stwórcy, a główna rola twórczości artystycznej polega na odsłonięciu – w całej nagości – prawdy bytu transcendującej tenże byt. Źródłem wszelkiej sztuki musi być pewne doświadczenie przebóstwienia, nadające obrazowi rzeczy materialnych rzeczywiste – bo nadprzyrodzone – znaczenie. Kulminacyjnym punktem tego procesu ma być odradzanie się w pięknie tego, kto kontempluje dzieła sztuki, aby dostrzec w nich przebłysk eschatonu.

Ostatnim akordem prezentowanego papieskiego itinerarium jest rola piękna kobiecości w doświadczeniu życiowym każdego mężczyzny. Aby móc rozpoznać dar, jakim Bóg czyni każdą kobietę, trzeba, aby każdy mężczyzna stawał się artystą, poetą, na miarę Autora *Medytacji*. Sztukę tę należy rozumieć jako trud, który ma swoje źródło w codziennym, mozolnym zmaganiu ze sobą, w którym stawką jest zdolność zachwycenia pięknem, „by się zmartwychwstało”.

Szczytu tego eschatologicznego piękna Jan Paweł II upatruje w postaci Bogarodzicy Maryi. To Ona pozostaje w najdoskonalszym sensie Dziełem Sztuki samego Stwórcy. Ona jest powodem

papieskiego oddania się stworzonemu pięknu w znanym *Totus Tuus*, wieńczącym tekst *Medytacji na temat „bezinteresownego daru”*.

Uważny czytelnik niniejszego studium z pewnością odniesie wrażenie, że treści wyżej przedstawione mają tendencję do powracania, jakby powtórzeń raz już dotkniętych tematów. Jest to uzasadnione spostrzeżenie, bowiem ten sposób pogłębiania przez powtórzenia w tekście wpisuje się w sposób argumentowania właściwy polskiemu papieżowi.

Podczas gdy klasyczna linia przeprowadzania przewodu myślowego opiera się na linearnym przechodzeniu od założeń do wniosków – według metody badawczej polegającej na wyprowadzaniu kolejnych tez wynikających z uprzednich rozważań – to kluczem do zrozumienia analizy przeprowadzanej przez Autora *Medytacji* jest logika, którą nazwać można lotem orła.

Otóż Jan Paweł II podaje szeroką panoramę myślową już od samego początku, jakby widząc z góry, jaki przyświeca mu cel. Krąży wokół tematyki więzi mężczyzny i kobiety – zatacza najpierw bardzo szerokie koło, gdy skupia się na zamyśle Stwórcy z Księgi Rodzaju. Ta refleksja stale będzie powracać, ale w różnych odsłonach. Drugi trop to powołanie się na słowa Zbawiciela odnoszące się właśnie do początków stworzenia. Papież jakby chciał najpierw ukazać, w jaki sposób sam Chrystus interpretuje ową komunie pierwszej pary ludzkiej w Raju. Stąd w refleksji Jana Pawła II ciągle odwoływanie się do *początku* – jak uczynił to Pan w swoim nauczaniu.

Trzeci punkt zaczepienia papieskiej logiki odsyła do głębokiego namysłu nad tajemnicą Zmartwychwstania. Autor *Medytacji* zastanawia się nad istotą piękna ludzkiej natury, a dzięki ewangelicznemu wezwaniu, by postrzegać przyszłość oblubieńczej relacji mężczyzny i kobiety poza małżeństwem i prokreacją, buduje swoją nowatorską *antropologię zmartwychwstania*.

Dalszy tok myślenia papieża opiera się już tylko na krążeniu wokół wyznaczonej wyżej tematyki, aby zniżając się coraz bardziej, dotykać na nowo kolejno odsłaniających się aspektów danego zagadnienia. W ten sposób, przy ograniczaniu wciąż argumentacyjnego kręgu, dochodzi do precyzyjnego uchwycenia celu poszukiwań badawczych. Nieco zaskakujące wyobrażenie orła krążącego nad swoją ofiarą wydaje się jednak dobrym opisem metodologii przyjętej przez Jana Pawła II.

W podsumowaniu całości wniosków wynikających z przedstawionej pracy należy z całą mocą uznać ogromne znaczenie przestudiowanej *Medytacji* Jana Pawła II dla zrozumienia źródeł jego długoletniej refleksji nad sensem stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety. Okazuje się bowiem, że Autor *Medytacji* sam żył swoją teologią, a nie tylko – uprawiał teologię. Ten zaledwie kilkustronicowy dokument pozwala wejrzeć do wewnętrznego świata papieża, a dzięki temu przekonać się, że relacja między mężczyzną a kobietą nie była jedynie przedmiotem jego duszpasterskiej troski, ale osobistym przeżyciem.

Dlatego nazywanie Jana Pawła II papieżem rodziny, czy inne podobne tytułacje, niezmiennie redukują prawdę o głębi wizji polskiego papieża, zaprezentowanej przez niego w nauczaniu ogólnie określanym jako teologia ciała. Wydobyć pełnego blasku ukrytego w refleksji o odwiecznej komunii cielesno-duchowej eschatologicznych oblubieńców powinno być priorytetem współczesnej teologii. Jan Paweł II z całą pewnością zasługuje na miano Doktora Kościoła za odkrywcze tezy, godne wielkich Ojców Kościoła.

Powiedziano niegdyś o naszym Rodaku, że ukochał ludzką miłość. Na kanwie niniejszych rozważań można powiedzieć jednak coś więcej: Jan Paweł II pokazał, że ludzka miłość jest zawsze warta kochania.

Bibliografia

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallottinum, Poznań 2012.

I. Źródła. Dzieła Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Jean-Paul II, *L'amour humain dans le plan divin. De la Bible à Humanae Vitae*, trad. française de l'Osservatore Romano, Les Éditions du Cerf, Paris 1985.

Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1988.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, WAM, Kraków 1996.

Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, Znak, Kraków 1996.

Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Znak, Kraków 1996.

Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, TUM, Wrocław 2000.

Jan Paweł II, *Audienca dla polskich przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego, 1 lipca 2001 roku z okazji 180-tej rocznicy urodzin Cypriana Kamila Norwida*, Sala Stampa della Santa Sede, Bollettino 2.07.2001, www.press.vatican.va [dostęp: 10.02.2025]

Jan Paweł II, *Ai doceni e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia in occasione del XX° anniversario della fondazione*, Anthropotes XVII, nr 2 (2001).

Jan Paweł II, *Poezje zebrane. Tryptyk Rzymski*, oprac. M. Skwarnicki, Biały Kruk, Kraków 2003.

Jan Paweł II, *Meditatio*, AAS, 98, t. II [2006], s. 628-638.

Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

John Paul II's Letter to the Dean of the Department of Philosophy, Wojtyła Studies, Vol. I, No. 2 (August 2024).

Wojtyła K., *Amour et responsabilité*, trad. fr. T. Sas, Société d'Éditions Internationales, Paris 1965.

Wojtyła K., *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Znak, Kraków 1979.

Wojtyła K., *Znak sprzeciwu*, Éditions du dialogue, Paris 1980.

Wojtyła K., *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1990.

Wojtyła K., *Przed sklepem jubilera*, TUM, Wrocław 2001.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, KUL, Lublin 2001.

Wojtyła K., *Kazanie na Areopagu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020.

Wojtyła K., *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, Znak, Kraków 2020.

II. Dokumenty Kościoła katolickiego

Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Pallottinum, Poznań 2006.

Benedykt XVI, *Verbum Domini*, Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II, Lublin 2011.

Benedetto XVI, *Discorso in occasione del XXX° anniversario dalla fondazione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia*, *Anthropotes* XXVII, nr 2 (2011).

Franciszek, *Lumen Fidei*, Wydawnictwo M, Kraków 2013.

Franciszek, *Amoris laetitia*, Wydawnictwo M, Kraków 2016.

Franciszek, *Patris cordae*, Wydawnictwo AA, Kraków 2020.

Franciszek, *Desiderio desideravi*, Pallottinum, Poznań 2022.

Franciszek, *Dilexit nos*, Wydawnictwo M, Kraków 2024.

Missale Romanum, Die 19 martii, S. Ioseph Sponsi Beatae Mariae Virginis, Typis Polyglottis Vaticanis, Watykan 1970, s. 535.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526-606.

Święta Kongregacja Obrzędów, Dekr. *Novis hisce temporibus* (13 listopada 1962): AAS 54 (1962).

Z szesnastowiecznego opisu *Nican Mopohua*, Liturgia Godzin t.1, Pallottinum, Poznań 2006, s. 999-1001.

III. Ojcowie Kościoła

Ambrosius, *Exameron*, PL, VI, 14.

Aurelius Augustinus, *De civitate Dei opera omnia contra paganos libri XXII*, PL, 41.

Aurelius Augustinus, *De fide et Symbolo*, PL, 40.

Aurelius Augustinus, *De Fide. Spe et Charitate*, PL, 40.

Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, PL, 42.

Aurelius Augustinus, *Retractationum Libri Duo*, PL, 32.

Fitzgerald Allan D., *Agostino dizionario enciclopedico*, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova Editrice, Roma 2007.

Massimo il Confessore, *Ambigua*, trad. it. di C. Moerschini, Bompiani, Milano 2014.

Maximus Confessor, *Mystagogia*, PG 91,701C.

Simeone il Nuovo Teologo, *Inni*, trad. it. di F. Trisoglio, Città Nuova Editrice, Roma 2014.

Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Testo latino dell'Edizione Leonina, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.

Tomasz z Akwinu Św., *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, Londyn 1975.

IV. Literatura przedmiotu

- Baccarini E., *L'esistenza umana tra gratuità e gratitudine*, Anthropotes XXVI, nr 2 (2010), s. 419-434.
- Balthasar H. Urs, *Verbum caro*, trad. it. di G. Colombi, Morcelliana, Brescia 1975³.
- Balthasar H. Urs, *Orygenes. Duch i ogień*, tłum. S. Kalinowski, Wydawnictwo M, Kraków 1995.
- Balthasar H. Urs, *Gli stati di vita del cristiano*, trad. it. di E. Babini, Jaca Book, Milano 1996.
- Balthasar H. Urs, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, trad. it. di L. Tosti, Milano 2001².
- Balthasar H. Urs, *Teologika. T. 1. Prawda świata*, przeł. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2004.
- Balthasar H. Urs, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. M. Urban, D. Jankowska, WAM, Kraków 2006.
- H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna, t. 2/1 Modele teologiczne*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2007.
- Balthasar H. Urs, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2008.
- Balthasar H. Urs, *Chwała. Estetyka teologiczna, t. 1 Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2008.
- H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna; t. 3/2 Teologia*, cz. 1, tłum. J. Fenrychowa, WAM, Kraków 2010.
- H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna; t. 3/2 Teologia*, cz. 2, tłum. J. Fenrychowa, WAM, Kraków 2010.
- Balthasar H. Urs, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 2014².
- Balthasar H. Urs, *Il tutto nel frammento*, trad. it. di L. e P. Sequeri, Jaca Book, Milano 2017³.
- Barbiero G., *Cantico dei cantici*, Paoline, Milano 2004.
- Barth K., *Kirchliche Dogmatik*, III, 2, Zollikon-Zürich 1950.
- Barth K., *Uomo e donna nel mistero salvifico di Dio*, trad. it. di A. Molinaro, Gribaudo Editore, Torino 1969.
- Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. I, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. II, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Bartoszek A., *Familiaris splendor, czyli piękno życia rodzinnego jako wyzwanie*, Symposium Piekarskie (20) 2011, Katowice/Piekary Śląskie, s. 12-20.
- Bastaire J., *Eros redento*, trad. it. di G. Dotti, Edizioni Qiqajon, Magnano 1991.
- Bator K., *Jezus a kobiety: nowatorstwo postawy Jezusa wobec kobiet*, <http://bc.upjp2.edu.pl> [dostęp: 21.05.2024].

- Benedykt XVI, *O przyczynach kryzysu Kościoła*, tłum. J.J. Franczak, Wydawnictwo AA, Kraków 2019.
- Biblia Aramejska*, przekł. i oprac. M. S. Wróbel, Gaudium, Lublin 2014.
- Bierdiajew M., *O przeznaczeniu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2006.
- Bierdiajew M., *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przekł. W. i R. Paradowscy, Antyk, Kęty 2004.
- Binasco M., *La differenza umana. L'interesse teologico della psicoanalisi*, Edizione Cantagalli, Siena 2013.
- Bułgakow S., *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002.
- Burgos J. M., *Metoda Karola Wojtyły jako zaczątek właściwej metody personalistycznej*, w: *Osoba – Wspólnota – Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. A. Lekka-Kowalik, G. Barth, K. Guzowski, B. Sipiński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 35-52.
- Caffarra C. Card., *Giovanni Paolo II e l'Istituto che porta il suo nome: le ispirazioni originarie*, *Anthropotes* XXI, nr 2 (2005), s. 161-163.
- Cannistrà S., *Dal dono di Dio al dono di sé: un percorso di antropologia carmelitana*, *Rivista di vita spirituale* 77 (2023), s. 47-60.
- Cardedal O. G., *Sobór Chalcedoński a istotne kwestie chrystologii dzisiejszej*, *Communio* kol. 11, 1997, s. 93-111.
- Carreño J. A., *Karol Wojtyła, Tríptico romano*, *Quién*. *Rivista de filosofía personalista*, 19/2024, s. 180-183.
- Chrostowski W., *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, *Vocatio*, Warszawa 2003.
- Corbon J., *Liturgia ze źródła*, tłum. A. Foltńska, WAM, Kraków 2024.
- Człowiek w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, pod red. A. Różyło, M. Sztaby, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.
- D'Agostino F., *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè Editore, Milano 2003.
- Derrida J., *Donare la morte*, trad. it di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002.
- Faro G., *Dio, natura, persone: riflessioni etiche e antropologiche (in dialogi con R. Speamann)*, *Anthropotes* XVIII, nr 2 (2002), s. 287-308.
- Gałkowski J. W., *Szkice o filozofii Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2017.
- Gałuska P., *Karol Wojtyła i „Humanae vitae”: wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI*, tłum. K. Stopa, Warszawa 2018.
- Gawkowska A., *O kobiecie*, w: *Myśląc z Wojtyłą*, pod red. A. Seniuk, cz. 2, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2017, s. 101-145.
- Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, trad. S. Giordano, Edizioni OCD, Roma, 2010.

- Grabowski M., *W stronę antropologii adekwatnej*, w: *O antropologii Jana Pawła II*, pod red. M. Grabowskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 15-67.
- Grenet É., *Czyż ja jestem na miejscu Boga?*, przeł. L. Balter, *Communio* 2 (170), 2010, s. 17-33.
- Grygiel S., *Un sentiero verso la verità dell'uomo*, *Anthropotes* XXI, nr 2 (2005), s. 181-184.
- Grygiel S., *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II*, Flos Carmeli, Poznań 2013.
- Grzywocz K., *Uczucia niekochane*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008.
- Grzywocz K., *Patologia duchowości*, WAM, Kraków 2020.
- Guardini R., *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, a cura di M. Borghesi, trad. it. di C. Brentari, Morcelliana, Brescia 2009.
- Hadjadj F., *Kobieta i mężczyzna. O mistyce ciała*, tłum. M. Nowak, W drodze, Poznań 2013.
- Hadjadj F., *Rodzina czyli transcendencja w majtkach*, tłum. M. Tórz-Harat, W drodze, Poznań 2016.
- Harciarek M., *Antropologia Karola Wojtyły podstawą rozwoju psychologii jako nauki*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, t. 2, red. B. Kastelik, A. Krupka, R. Woźniak, Wydawnictwo Naukowe UPJP II, Kraków 2015.
- Hildebrand D., *Istota miłości*, tłum. W. Paluchowski, Fronda, Warszawa 2021.
- Jan Paweł II. Miara wielkości człowieka*, pod red. D. Żukowskiej-Gardzińskiej, Narodowe Centrum Kultury, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2020.
- Jędraszewski M., *Boże Ojczy Miłosierny, Tobie zawierzamy*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2022.
- Keel O., *Pieśń nad Pieśniami*, tłum. B. Mrozewicz, Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Kowalczyk D., *Dio esiste perché il Padre esiste. L'ontologia della Persona in Joannis Zizioulas*, *Studia Włocławskie*, t. 23 (2021), s. 81-102.
- Krapiec M. A., *Człowiek twórcą kultury*, w: *Wiara i życie*, red. B. Bejze, Warszawa 1985, s. 99-131.
- Krapiec M. A., *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała*, pod red. T. Styczeń, C. Ritter, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.
- Kupczak J., *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, *Ethos*, 3/4, 2002, s. 128-140.
- Kupczak J., *Trynitarne źródła teologii daru w myśli Jana Pawła II: próba interpretacji*, *Sosnowieckie Studia Teologiczne*, t. 6 (2003), s. 155-170.
- Kupczak J., *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Znak, Kraków 2006.
- Kupczak J., *Ludzkie ciało – widzialny znak tego, co niewidzialne*, *Filozofia chrześcijańska*, t. 5 (2008), s. 55-64.
- Kupczak J., *Ciało jako ikona. O znaczeniu teologii ciała Jana Pawła II*, *Forum Teologiczne*, t. 10 (2009), s. 93-104.

- Lacocque A., Ricoeur P., *Penser la Bible*, Éditions du Seuil, Paris 1998.
- Lacocque A., Ricoeur P., *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003.
- Le Fort G., *La donna eterna*, Istituto di Propaganda Libreria, trad. it. di G. F. Ajroldi, Milano 1936.
- Lekan J., *Maryja ikoną Chrystusa – „Nowego człowieka”*, Roczniki Teologiczne, t. 61, z. 2 (2014), s. 79-98.
- Leonardi M., *Come Gesù. L'amicizia e il dono del celibato apostolico*, Edizioni Ares, Milano 2011.
- Lévinas E., *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- Lichtenberg-Kokoszka E., *Relacje damsko-męskie w kapłaństwie*, Impuls, Kraków 2022.
- Lorenz E., *Nie każdej zakonnicy tak wolno*, tłum. J. Immakulata Adamska, Pallottinum, Poznań 1997.
- Lowen A., *Amore e orgasmo*, trad. it. di A. D'Anna, Fertinelli Editore, Milano 2017¹⁷.
- Marczewski R., *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego Kościoła*, tłum. U. Kowalczyk, O. Pawlak, WAM, Kraków 2015.
- Marion J.L., *Le Phénomène érotique*, Grasset, Paris 2019³.
- McManus J., *Jestem swoim ciałem*, tłum. K. Czerski, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2013.
- Melina L., *Prospettive di ricerca e di insegnamento del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia*, Anthropotes XXI, nr 2 (2005), s. 247-270.
- Melina L., *Grammatica della differenza. La sessualità nell'orizzonte dell'amore*, w: *Amare nella differenza*, Edizioni Cantagalli, a cura di L. Melina e S. Beraldinelli, Siena 2012, s. 407-430.
- Merecki J., *Ciało jako sakrament osoby w: Miłować ludzką miłość*, pod red. L. Meliny, S. Grygiela, tłum. P. Herbich, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2010, s. 171-184.
- Merecki J., *The Role of Consciousness in Karol Wojtyła's Philosophy of the Human Person*, Wojtyła Studies, Vol. I, No. 2 (August 2024), s. 23-34.
- Milano A., *Donna e amore nella Bibbia*, EDB, Bologna 2008.
- Mroczkowski I., *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2008.
- Myśląc z Wojtyłą*, pod red. A. Seniuk, część 2, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2017.
- Noriega J., *Il destino dell'eros*, trad. it. di V. Moggi, EDB, Bologna 2006.
- Noriega J., *Enigmi del piacere*, EDB, Bologna 2014.
- Norwid C., *Pisma wybrane. Listy 5*, PIW, Warszawa 1983³.
- Norwid C., *Myśli*, Wydawnictwo ŁUK, Białystok 1993.
- Nuovo Grande Commentario Biblico*, a cura di R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Edizione Italiana, Queriniana, Brescia 2002².

- Ognibeni B., *Il racconto biblico del primo uomo e della prima donna*, *Anthropotes* XXII, nr 2 (2006), s. 361-382.
- O Jana Pawła II teologii ciała, pod red. T. Stycznia, C. Rittera, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Orbe A., *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, 2 vol., Piemme-Pontificia Università Gregoriana, Casale Monferrato-Roma 1995.
- Petrovich N., *Trinità e nuzialità*, *Anthropotes* XXVIII, nr 1 (2012), s. 239-278.
- Platon, *Uczta XXV E*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982.
- Podgórzec Z., *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Pax, Warszawa 1985.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008.
- Ratzinger J., *Patrzeć na przebitego*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008.
- Ratzinger J., *Głosiciele słowa i służby waszej radości*, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, t. X, tłum. J. Kobienia, pod red. K. Goździa i M. Góreckiej, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.
- Reali N., *Secolarizzazione della sessualità ovvero l'autoevidenza dell'erotico*, *Anthropotes* XX, nr 2 (2004), s. 11-21.
- Rhonheimer M., *L'inclinazioni del vissuto sessuale e loro ragionevolezza*, w: *Amare nella differenza*, Edizioni Cantagalli, a cura di L. Melina e S. Beraldinelli, Siena 2012, s. 431-439.
- Rodriguez J. V., *Święty Jan od Krzyża. Biografia*, tłum. D. Wandzioch, E. Strach, Flos Carmeli, Poznań 2019.
- Rohr R., *Uniwersalny Chrystus*, tłum. W. Dążek, WAM, Kraków 2024.
- Ruiz F., *Introduzione*, w: Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, trad. S. Giordano, Edizioni OCD, Roma 2010.
- Salmieri G., *Differenza e indifferenza sessuale*, *Anthropotes* XX, nr 2 (2004), s. 305-325.
- Santa Teresa de Jesús, *Obras completas* 3.^a edición, L^T 79, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1984.
- San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988³.
- Scola A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2005.
- Seewald P., *Benedykt XVI. Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński sdb, Rafael, Kraków 2016.
- Serretti M., *Tajemnica Wcielenia – nowe stworzenie osoby*, *Ethos* 82/83, 2008, s. 43-54.
- Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*⁴¹, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 2021.

- Simoens Y., *Il libro della pienezza: Cantico dei Cantici: una lettura antropologica e teologica*, trad. it. di R. Fabbri, EDB, Bolonia 2005.
- Simoens Y., *L'uomo e la donna*, trad. it. di R. Fabbri, EDB, Bologna 2016.
- Skrzypczak R., *Wstęp*, w: Św. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Wydawnictwo AA, Kraków 2020.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, Wydawnictwo AA, Kraków 2020.
- Sołowjow W., *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2002.
- Sołowjow W., *Dramat życiowy Platona w: Wybór pism*, t. 3, tłum. J. Zychowicz, W drodze, Poznań 1988.
- Stein E., *Kobieta*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2021.
- Stinissen W., *Największa jest miłość*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2021.
- Stramare T., *Ewangelia tajemnic ukrytego życia Jezusa*, tłum. L. Balter, Polskie Studium Józefologiczne, Kalisz 2007.
- Styczeń T., *Zmartwychwstanie czynem miłości potężniejszej od śmierci i grzechu*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała*, Wydawnictwo KUL, Lublin, 2009, s. 115-121.
- Szlaga J., *Eschatologiczny wymiar osoby ludzkiej – beżenność dla królestwa niebieskiego*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała*, Wydawnictwo KUL, Lublin, 2009, s. 123-134.
- Szymik J., *Światło z teologii*, t. 2, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2022.
- Szymik J., *Moc ze słowa*, t. 3, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2022.
- Szymik J., *25 wierszy*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2017.
- Szymik J., *Amor ergo sum. Miłość w centrum antropologii chrześcijańskiej*, Ethos 82/83, 2008, s. 72-77.
- Święta Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, przeł. D. Wandzioch, Flos carmeli, Poznań 2007.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Édition du dialogue, Paris 1991.
- Weigel G., *Świadek nadziei*, tłum. D. Chylińska, J. Illg, J. Piątkowska, R. Śmietana, M. Tarnowska, W drodze, Poznań 2024.
- White N., *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, tłum. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2008.
- Wieczorek B., *Personalizm Jana Pawła II w dialogu z filozofami XX wieku*, w: *Jan Paweł II. Miara wielkości człowieka*, pod red. D. Żukowskiej-Gardzińskiej, Narodowe Centrum Kultury, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2020, s. 271-281.
- Wojciechowski M., *Jak będzie w niebie*, w: *Niedziela* 39/29.09.2024, s. 14-15.

- Woźniak R. J., *Chrystocentryzm teologii chrześcijańskiej: chrystologiczna gramatyka kościelnego wyznania wiary w perspektywie trynitarnej*, *Analecta Cracoviensia*, t. 38/39 (2006/2007), s. 367-394.
- Woźniak R. J., *Jan Paweł II jako papież wielkich syntez. Papieskie dziedzictwo w świecie późnonowoczesnych mikronarracji*, w: *Pontyfikat odnowy*, red. naukowa D. Wąsek, M. Gilski, Ł. Piórkowski, Wydawnictwo «scriptum», Kraków-Wadowice 2024, s. 257-287.
- Zizioulas J., *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, trad. it. di M. Campatelli, Lipa, Roma 2018.
- Zuanazzi G., «Psicoanalisi, scienza dell'uomo?» *A 50 anni dalla morte di Freud*, *Anthropotes* VI, nr 1 (1990), s. 9-22.
- Zuanazzi G., *Espressione corporea dell'amore*, *Anthropotes* XV, nr 2 (1999), s. 433-446.
- Żukowska-Gardzińska D., *Dialog ocalenia w myśli Karola Wojtyły w: Jan Paweł II. Miara wielkości człowieka*, pod red. D. Żukowskiej-Gardzińskiej, Narodowe Centrum Kultury, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2020, s. 283-296.
- Żukowska-Gardzińska D., *Traktat o stworzeniu jako teologiczny kompas w dokonywaniu wyborów i komunikacji międzyosobowej*, *Ateneum kapłańskie* 184 (2025), z. 3 (697), s. 632-643.