

KS. JERZY KUŁACZKOWSKI

CHARAKTER JEDNOŚCI POMIĘDZY MĘŻCZYZNĄ I KOBIETĄ W ŚWIETLE KSIĘGI RODZAJU 2, 24–25

WPROWADZENIE

Coraz bardziej zauważalnym współcześnie zjawiskiem jest rozpad więzi pomiędzy małżonkami. Świadczy to o braku prawidłowego rozumienia istoty małżeństwa, jak również braku umiejętności realizowania celu tego związku. Skłania to do podjęcia poszukiwań poprawnego wzorca charakteru relacji małżeńskiej, który w ten sposób byłby pomocą w zachowaniu więzi małżeńskiej. Jeden z takich wzorców zawiera się w Księdze Rodzaju, zwłaszcza w rozdziale 2 tego dzieła. Jego specyfika wynika stąd, że Księga ta, będąc częścią Objawienia Bożego, zawiera spisane Słowo Boga. Stąd też, wzorzec ten jest pewną propozycją Bożą skierowaną do człowieka. Ma ona na celu wskazać człowiekowi umiejętny i tym samym skuteczny sposób realizowania jedności pomiędzy małżonkami i w ten sposób zapewnić trwałość więzi małżeńskiej.

1. SPECYFIKA Rdz 2, 24–25

Ogólnie należy stwierdzić, że opowiadania Rdz 1–11, w skład których wchodzi wiersze Rdz 2, 24–25, nie są utworami historycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu¹. Słusznie określa się je jako „spojrzenie Izraela w przeszłość”². Są one wizją początków świata i człowieka, jaką naród izraelski wypracował w świetle swej wiary. W opowiadaniach tych można wyróżnić warstwy literackie jako źródła, z których każde z nich odznacza się swoistymi cechami języka, stylu, treści

¹ E. Testa, *Genesi. Introduzione, storia primitiva, storia die Patriarchi* (La Sacra Bibbia di S. Garofalo), vol. 1, Torino–Roma 1977, s. 45–49.

² J. B. Bauer, *Israels Schau in die Vorgeschichte (Gen 1–11)*, w: *Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, pod red. J. Schresner, Würzburg 1967, s. 74–87.

teologicznej. Opis stworzenia małżeństwa przez Boga, jest tu zawarty w szerszej perykopie, która dotyczy w ogóle dzieła stwarzania przez Boga całego świata (Rdz 1–2). Analiza jego formy literackiej wskazuje, że powstał on z połączenia dwóch części, starszej i młodszej³. Obie z nich zawierają opis stworzenia człowieka i małżeństwa, choć w nieco odmiennej perspektywie, które wcale się nie wykluczają, lecz wzajemnie dopełniają.

Fragment Rdz 2, 4b–25 pochodzi ze źródła jahwistycznego. Jest ono tak określane, ponieważ autor tego tekstu, względnie redaktor, czy też wydawca, na określenie Boga używa hebrajskiego terminu יהוה – JAHWE⁴. Uczeni przyjmują, że źródło to pojawiło się w X w. przed narodzeniem Chrystusa⁵. Czas i miejsce powstania tej tradycji ustala się bowiem na podstawie analizy oceny historii Izraela przez tegoż autora określanego jako Jahwista. Zakłada on w dalszych tekstach (wskazują na to inne fragmenty tekstu jahwistycznego) jedność polityczną Izraela i połączenie południowych pokoleń izraelskich. Pozytywna ocena życia osiadłego i cywilizacji rolniczej wraz z jej świętami i obrzędami religijnymi, zwracanie głównej uwagi na potęgę narodową, organizację państwową i królestwo wskazującą na okres, kiedy władza królewska i organizacja państwowa wywierały duży wpływ na lud⁶. Taka sytuacja istniała po licznych osiągnięciach wojskowych króla Dawida i przed rozpadem państwa na królestwo południowe ze stolicą w Jerozolimie oraz na królestwo północne, którego stolicą w przyszłości miała być Samaria (por. 1 Krl 12, 16). Rozpad ten dokonał się już po śmierci króla Salomona w 931 r. przed Chrystusem. Ponadto Jahwista nie wysunął żadnych zarzutów przeciw plemionom północnym oraz wyraża się pozytywnie o sanktuarium w Betel (Rdz 12, 8; 13, 3; 28, 19). Taka pozytywna ocena tego sanktuarium byłaby niemożliwa po 931 roku, ponieważ po tej dacie, król Jeroboam I umieścił w tymże sanktuarium podobiznę cielca, pojmowaną jako podnózek Jahwe, aby powstrzymał mieszkańców państwa północnego od pielgrzymek do świątyni jerozolimskiej (1 Krl 12, 26–30)⁷.

Uwzględniając powyższe fakty, należy przyjąć, że dzieło jahwistyczne powstało około połowy X w. przed Chrystusem, czyli za czasów panowania króla Salomona (około 970–931). Zainteresowania Jahwisty Jerozolimą, dworem kró-

³ M. Peter, *Księga Rodzaju*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, pod red. M. Petera, t. 1, Poznań 1991, s. 4.

⁴ Imię „Jahwe” wyraża idee, że Bóg jest obecny w narodzie izraelskim, by mu pomagać i nim kierować. M. Metzger, *Grundriss der Geschichte Israels*, Neukirchen 1977, s. 59; F. Zorell, יהוה, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 298–299.

⁵ W świetle najnowszych badań, coraz powszechniej przyjmowany jest pogląd, według którego źródło J powstało znacznie później. R. Rubinkiewicz, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RTK 46 (1999), z. 1, s. 111–124.

⁶ S. Mędala, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, pod red. L. Stachowiaka, Poznań 1990, s. 66.

⁷ L. Ruppert, *Der Jahwist – Kunder der Heilsgeschichte*, w: *Wort und Botschaft. Eine kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, pod red. J. Schreiner, Würzburg 1967, s. 90.

lewskim jako miejscem działalności literackiej, zwracanie uwagi na początek instytucji królestwa oraz znajomość grup etnicznych, które były związane z południową częścią Kanaanu nasuwa wniosek, że autor był mieszkańcem południowej Palestyny⁸. Być może nawet był jednym z historyków dworu królewskiego za czasów króla Salomona.

Dzieło jahwistyczne ma charakter narracyjny i retrospektywny⁹. Znaczy to, że autor stara się odtworzyć prawdy teologiczne dotyczące stworzenia świata i człowieka, cierpienia i zła, z zamierzchłej przeszłości z pozycji czasów sobie współczesnych. Narracja przebiega na dwóch planach. Najpierw przypomina przeszłość, odtwarza ją, opierając się na tradycyjnych przekazach, potem następuje refleksja i autor włącza w opowiadanie własne spojrzenie na Boga¹⁰. Przy tym język Jahwisty jest barwny i obrazowy. Posługuje się wyrażeniami konkretnymi i zarazem prostymi, zawartymi w bogatej symbolice czasów jemu współczesnych. Prawdy zbawcze zostały tu ujęte w formie dobranych opowiadań dostosowanych do umysłu ludzi mniej wykształconych¹¹. Opowiadanie Jahwisty ma charakter etiologiczny¹². Taka obrazowość stylu i naturalna symbolika, miała trafić do wyobraźni ludzi. Mówiąc o Bogu, pisarz ten chętnie posługuje się antropomorfizmami, to znaczy przedstawienia Boga poprzez pojęcia odnoszące się do człowieka. Działanie Boga jest ukazane poprzez historię i życie ludzkie. Postacie osób występujących w dziele Jahwisty są żywe, psychologicznie prawdziwe i odznaczają się cechami indywidualnymi. Na szczególną uwagę zasługują w jego opowiadaniach dialogi, w których po mistrzowsku uwydatnia charakter postaci i przeżywane przez nie uczucia¹³. Należy stwierdzić, że Jahwista odznaczał się wyjątkową intuicją teologiczną i talentem literackim¹⁴.

2. JEDNOŚĆ MAŁŻEŃSKA JAKO DOPEŁNIENIE W CZŁOWIECZEŃSTWIE I ODMIENNOŚCI

Podstawowym tekstem, przedstawiającym charakter jedności małżeńskiej jest Rdz 2, 24: *2, 24 Dlatego opuszcza mężczyzna ojca swego i matkę i łączy się z żoną, tak, że oboje stają się jednym ciałem.*

W sentencji tej występują podstawowe terminy, określające charakter relacji mężczyzna – kobieta. Należą do nich takie słowa, jak: „opuszcza”, „łączy się”,

⁸ J. S. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 43.

⁹ C. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis*, w: *Forschung am Alten Testament*, München 1964, s. 9–91.

¹⁰ S. Mędała, dz.cyt., s. 67.

¹¹ P. Ellis, *The Yahwist. The Bible's First Theologian*, London 1969; R. de Vaux, *Introduction au Pentateuque*, w: *La Bible de Jerusalem*, Paris 1974, s. 26.

¹² X.J.F. Friest, *Etiology*, w: *IDB. Supplementary Volume*, Nashville 1976, s. 293.

¹³ J.S. Synowiec, dz.cyt., s. 29.

¹⁴ A. Clamer, *Genese (La Sainte Bible)*, Paris 1953, s. 35.

„stają się jednym ciałem”. W pierwszej kolejności należy określić samo zjawisko „opuszczania przez mężczyznę swego ojca i matki”. Tekst hebrajski używa tutaj słowa *יָרַח*, będącego pochodnym od *רָחַח* i oznaczającego tyle, ile „opuszczać, porzucić, wypuścić, uwolnić”¹⁵. Również przekład grecki tego tekstu, czyli Septuaginta, posługuje się tu słowem *καταλείπω*, oznaczającym proces porzucenia, opuszczenia, zaniechania, pozostawienia¹⁶. Czasownik ten ma odcień znaczeniowy zerwania z kimś wszelkich więzów osobistych¹⁷. Dokonuje się to „ze względu na coś”, lub też „dla czegoś lub kogoś”. Taka motywacja procesu opuszczenia oznacza pojawienie się nowej, innej, a w tym przypadku lepszej, bardziej wartościowej egzystencji człowieka, pewnej szansy jego rozwoju, która dotychczas nie występowała. W przypadku analizowanego tekstu (Rdz 2, 24), nie chodzi o zupełne zerwanie przez mężczyznę więzi ze swymi rodzicami i tym samym umniejszenia jej znaczenia, ale o podkreślenie wyższości więzi męża z żoną nad więzią dziecka z rodzicem. Wiąż małżeńska jest tu traktowana jako ważniejsza dla mężczyzny niż więź rodzicielska. Związek małżeński ma silniejszą więź niż w więzy krwi, łączące człowieka z ojcem i matką¹⁸.

Wiąż pomiędzy rodzicami i dzieckiem była uważana w Starym Testamencie za bardzo ważną¹⁹. Rodzina była podstawą istnienia rodu, czy też w późniejszym czasie, plemienia i całej społeczności. O przywiązywaniu wielkiej uwagi do relacji w rodzinie świadczy chociażby prawo nadane przez Boga, dotyczące odniesie-

¹⁵ P. Briks, *יָרַח*, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 256; F. Zorell, dz.cyt., s. 584.

¹⁶ J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *καταλείπω*, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part II, Stuttgart 1996, s. 238; O. Jurewicz, *καταλείπω*, w: *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, s. 503; J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis (SCS 35)*, Atlanta 1993, s. 722.

¹⁷ Ogólnie należy stwierdzić, że w Biblii słowo „opuścić” (jego synonimem jest wyraz „porzucić”) jest używane najczęściej w dwóch znaczeniach. W pierwszym ma ono formę czasownika i oznacza zapomnienie lub zaniechanie wykonywania jakiejś czynności. W drugim oznacza sam stan opuszczenia, gdy ludzie nie mają nikogo, kto by się o nich zatroszczył. Tych drugich sytuacji, Biblia przedstawia zdecydowanie więcej. Dotyczy zwłaszcza kobiet, które będąc bardziej niż mężczyźni bezbronne, potrzebowały większej ochrony prawnej, finansowej i fizycznej. Wówczas Bóg okazuje szczególne współczucie i troskę wobec ludzi opuszczonych i potrzebujących. Opuszczenie ma także ściśle religijny charakter, gdy dotyczy porzucenia przez Izraelitów zobowiązań, wynikających z zawarcia przez Nich przymierza z Bogiem. Chociaż motyw porzucenia, wedle Biblii, ma zasadniczo charakter negatywny jako położenie, którego należy unikać, to jednak w kilku przypadkach nabiera odcienia pozytywnego, jak np. w opisach porzucenia zła (Ps 37, 8; Iz 55, 7; Ez 20, 8; Prz 28, 13). Do szczególnie wyjątkowego przypadku zaliczyć należy Rdz 2, 24, gdzie nie tyle chodzi o aspekt negatywny opuszczenia, ile raczej o aspekt niezwykle pozytywny, jakim jest wartość i nadrzędność więzi małżeńskiej. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Porzucić*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 744–746.

¹⁸ J. Roston, „Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę i złączy się z żoną” (*Gen 2, 23–24*), RBL 8 (1955), nr 2–3, s. 107–115.

¹⁹ Przyczyną tego była rola, jaką rodzina pełniła w procesie wychowania dziecka. J. Kułaczowski, *Biblijne zasady wychowania rodzinnego*, Rzeszów 1998; tenże, *Mądre wychowanie. Założenia systemu wychowawczego w inspiracji Księgi Przysłów*, Stalowa Wola 2000.

nia dzieci do rodziców, nakazujące cześć i szacunek, które zostało usankcjonowane czwartym przykazaniem Dekalogu²⁰. I oto w tę ważną prawdę o relacji rodzinnej, zostaje wpisana prawda dotycząca relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Prawda ta, w analizowanym tekście, uzyskuje pierwszeństwo przed prawem rodzinnym. Dzieje się tak z ustanowienia samego Boga, który określa istotę relacji mężczyzna – kobieta.

Z kolei należy zwrócić uwagę na stwierdzenie, że mężczyzna „łączy się ze swą żoną”. Czasownik oznaczający tę czynność oddany jest hebrajskim słowem קָבַד, którym posługiwano się, gdy mówiono o silnej miłości i niezłomnej wierności (Rdz 34, 3; 1 Krl 11, 2), przewijającej się nawet w najtrudniejszych okolicznościach (Rt 1, 14; 2 Sm 20, 2)²¹. Sam wyraz קָבַד ma szerokie znaczenie i można go przetłumaczyć jako: przyłgnąć, przykleić się, być przyklejonym, pozostać przy, być zespolonym, przyłączyć się, przylegać²². Tłumaczenie greckie tego wyrazu, oddane za pomocą słowa προσκολλάω □□, zawiera w sobie ponadto takie znaczenie, jak: przylepić, być przyczepionym, przywiązany, przywrzeć do czegoś lub kogoś, być zwartym²³. Zarówno termin hebrajski, jak i grecki, mają tu cechę wspólną, jaką jest określenie „ściślego przylegania do siebie”. Chodzi tu o takie zespolenie różnych części, dzięki któremu tworzą one nierozdzielalną całość. Idea zawarta w tym wyrazie oznacza zatem, siłę, moc takiego przywarcia do siebie.

Rezultat tego ściślego złączenia mężczyzny i kobiety przedstawia dalsza część wiersza Rdz 2, 24: *oboje stają się jednym ciałem*. Jest to równocześnie pogłębienie i rozwinięcie wcześniejszej myśli odnoszącej się do wzajemnej relacji pomiędzy kobietą i mężczyzną. Tekst hebrajski używa w tym wierszu zwrotu תָּאָרְבָּם בְּשָׂרָם – *bāsār echād*²⁴. Wyraz תָּאָרְבָּם jest zazwyczaj tłumaczony jako „jeden, jedyny, pierwszy, ktoś”. Ale może on też być tłumaczony jako „pojedynczy”²⁵. Chodzi tu głównie o zaznaczenie, iż nie istnieje już liczba pojedyncza, ale mnoga. Odrębnie istniejące elementy scalają się ze sobą, tworząc wspólnie coś nowego, widocznego jako jedność, przedstawiające się na zewnątrz jako coś pojedynczego. Wyraz בְּשָׂרָם, występujący w Rdz 2, 24, oznacza, iż ta nowo utworzona jedność pomiędzy mężczyzną i kobietą dotyczy ich „ciał”²⁶. Skoro biblijne pojęcie „ciała” oznacza

²⁰ J. Kułaczkowski, *Rodzice jako wychowawcy w ujęciu Starego Testamentu*, SG 15 (2001), s. 91–99; tenże, *Przejawy czci i szacunku dla rodziców wyrazem prawidłowego wychowania dziecka w ujęciu Księgi Mądrości Syracha*, „Paedagogia Christiana” 1 (11) (2003), s. 187–202.

²¹ F. Zorell, dz.cyt., s. 163.

²² P. Briks, dz.cyt., s. 82.

²³ O. Jurewicz, προσκολλάω, w: *Słownik grecko-polski...*, t. 2, s. 256.

²⁴ Przekład grecki tego zwrotu, brzmi w Septuagincie jako *sarka mian*. Słowo *mian* jest tu synonimem wyrazu *eis* oznaczającego tyle, co: jedno, jedność, jednolitość, jednia, jednolitość. O. Jurewicz, εἷς, w: *Słownik grecko-polski...*, t. 1, s. 262.

²⁵ P. Briks, dz.cyt., s. 27; F. Zorell, dz.cyt., s. 31.

²⁶ Niektórzy autorzy, jak np. G. von Rad, twierdzą, że wyrażenie „jedno ciało” oznacza jedność męża i żony w dziecku (G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1967, s. 318). Jednak

samego człowieka, całą jego osobowość, istotę, a nie tylko zewnętrzny wymiar, jakim jest cielesność, to można wysnuć wniosek, że wyrażenie „jedno ciało” określa nową jakość istnienia, utworzoną z połączenia, zespolenia mężczyzny z kobietą w całym ich człowieczeństwie, we wszystkim, także obejmujące ich najgłębszą istotę. Rezultatem takiego połączenia męskości i kobiecości we wszystkich wymiarach jest właśnie jedność. Taka jedność nie może być rozumiana jedynie jako istnienie czegoś wspólnego pomiędzy nimi. To coś zdecydowanie więcej. I to zespolenie przejawia się na zewnątrz właśnie jako coś pojedynczego a nierozdzielonego, odrębnego²⁷.

Autor natchniony podkreśla, że relacja pomiędzy mężczyzną i kobietą jest bardzo ścisła. Ciało w języku biblijnym nie oznacza jedynie wymiaru fizycznego, ale uwidacznianie się człowieka jako indywidualność konkretnej jednostki. Można więc stwierdzić, że relacja pomiędzy mężczyzną i kobietą polega na tworzeniu jedności w każdym wymiarze człowieczeństwa, obejmującym zarówno wymiar intelektualny, emocjonalny, wolitywny, jak i fizyczny, tak, że na zewnątrz związek ten pojawia się jako nierozzerwalna całość. Owa jedność poprzez ciało, jako widzialny element człowieczeństwa, wskazuje nie tylko na wymiar fizyczny, ale na wcieloną komunie osób²⁸. W świetle Rdz 2, 24 kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość. Obecność pierwiastka kobiecego obok męskiego i wspólny z nim ma znaczenie wzbogacające dla człowieka w całej perspektywie jego dziejów. To, że „stają się jednym ciałem” oznacza szczególnie więź ustanowioną przez Stwórcę, poprzez którą odkrywają swoje człowieczeństwo zarówno w pierwotnej jedności, jak też w tajemniczo atrakcyjnej dwoistości²⁹.

Jedność, o której mowa w Rdz 2, 24, to niewątpliwie ta jedność, która wyraża się i urzeczywistnia w zjednoczeniu małżeńskim. Związek małżeński pochodzi zatem z ustanowienia samego Boga – Stwórcy takiej relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Nie jest ten związek wymysłem samego człowieka. Komunizm, jaka istnieje pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 1, 27, jest także byciem „obrazem i podobieństwem” Boga. Człowiek więc, stał się obrazem Boga nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także przez komunie osób, jaka zachodzi w związku małżeńskim pomiędzy mężczyzną i kobietą. Jedność małżonków powinna przybrać tak wielkie znaczenie umysłu, woli, emocji pomiędzy małżonkami,

taka myśl nie zgadza się z całym kontekstem, w którym osadzone jest to wyrażenie, gdzie małżeństwo jest rozpatrywane wyłącznie jako wszechstronna i pełna wspólnota mężczyzny i kobiety. Podobnie też nie można uznać za prawidłowe dopatrywanie się w terminie „jedno ciało” oznaczenia stosunku seksualnego, jak starał się to rozumieć H. Gunkel. (H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1910, s. 13). M. Gilbert, „*Une seule chair*” (*Gn 2, 24*), *NRTh* 10 (1979), s. 66–89.

²⁷ W większości z 2000 biblijnych odnośników, w których pojawia się słowo „jeden”, chodzi o liczbę pojedynczą jako przeciwieństwo liczby mnogiej. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Jeden, Jedyny, Jedność*, w: *Słownik symboliki...*, s. 266.

²⁸ M. Gilbert, art.cyt., s. 66–89.

²⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin 1981, s. 43.

że na zewnątrz stanowią oni nierozzerwalną całość. Zjednoczenie małżonków, wyrażające się najwidoczniej w akcie małżeńskim, powinno obejmować wszystkie wymiary człowieka. Nie można go sprowadzić jedynie do wymiaru fizycznego, jeśli chce się wyrazić całą prawdę o nim i jego znaczenie, jak również prawdę o pełni miłości małżeńskiej. Miłość małżeńska jest więc darem Bożym. Ta ścisłość zjednoczenia pomiędzy małżonkami jest w takim kontekście nierozzerwalna. Ponieważ człowiek jest istotą rozumną i wolną, dlatego ta jedność, przez którą „staje się jednym ciałem” – od początku ma charakter zjednoczenia z wyboru. O ile do ojca i do matki przynależy człowiek z „natury”, na podstawie faktu zrodzenia, o tyle z żoną (lub mężem) „łączy się” z wyboru. Wybór stanowi o małżeńskim „przymierzu osób”, które dopiero przez ten wybór „stają się jednym ciałem”.

Sformułowanie biblijne z Rdz 2, 24, nadzwyczaj zwięzłe i proste, wskazuje także na płęć, na kobiecość i męskość, jako na tę właściwość człowieka-mężczyzny i kobiety, która pozwala im „stając się jednym ciałem” poddać zarazem całe swoje ciało błogosławieństwu płodności³⁰. Płciowość wyraża całą osobą ludzką, kobietę lub mężczyznę i służy miłości małżeńskiej, przejawiającej się najpełniej w akcie małżeńskim, to zaś w dalszym kontekście jest nierozłączne z przekazywaniem życia, czyli służy płodności. Pożycie małżeńskie obejmujące całego człowieka, jest więc, w świetle Rdz 2, 24, realizacją woli Stwórcy. Skoro tak, nie może być ono traktowane jako coś złego, ale jako dar i zadanie otrzymane od Boga. Nie może być tu mowy o bałwochwalczym uwielbieniu płciowości, jak to było spotykane w religiach ościennych Izraela. Podobnie i nie może być tu miejsca na fałszywą pruderię, czyli dopatrywanie się w tym darze, czegoś złego ze swej natury. Poważny kontekst nie pozwala traktować ciała i płci poza pełnym wymiarem człowieka i „komunii osób”, utworzonej przez męża i żonę. Oderwanie płciowości od tego zawierzenia Bożego, realizującego się w człowieku jako „obrazie i podobieństwie” Boga, jest wypaczeniem tego zamiaru. Płęć bowiem jest czymś więcej niż tajemniczą siłą ludzkiej somatyki, działającą jakby na prawach instynktu. Na poziomie człowieka i we wzajemnej relacji osób oznacza ona przekraczanie wciąż na nowo granicy samotności człowieka, wyrażonej w osobnej konstytucji ciała i stanowiącej o pierwotnym jego sensie. Ciało, które poprzez swą męskość i kobiecość od początku pomaga obojgu odrodzić się w owej komunijnej wspólnoty osób, stanowi w szczególnym znaczeniu konstytutywny moment ich jedności wówczas, gdy stają się mężem i żoną. Kiedy oboje łączą się z sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem, wówczas owo małżeńskie zjednoczenie zakłada dojrzałą świadomość ciała. Ponadto niesie ono w sobie szczególne poczucie sensu tego ciała we wzajemnym oddaniu osób.

Uwieńczeniem wspólnoty małżeńskiej jest udział mężczyzny i kobiety, jako małżonków, we władzy przekazywania życia, co ukazuje Rdz 1, 28. Ta zdolność według autora „dzieła kapłańskiego”, jest także odzwierciedleniem w człowieku,

³⁰ Tamże, s. 42.

bycia „obrazem” Boga³¹. Życie jest darem dla człowieka, które otrzymuje on od Boga, ale w tym procesie biorą udział rodzice, którzy zostali zaproszeni do tego przez Boga.

3. JEDNOŚĆ MAŁŻEŃSKA JAKO PEŁNA HARMONIA POMIĘDZY MĘŻCZYZNĄ I KOBIETĄ

Ważny aspekt charakteru jedności małżeńskiej jest przedstawiony w Rdz 2, 25: 2, 25 *Człowiek i jego żona byli oboje nadzy, a wstydu nie odczuwali*.

Dopełnieniem charakterystyki natury relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą jest zdanie Rdz 2, 25: „Człowiek i jego żona byli oboje nadzy, a wstydu nie odczuwali”. Ogólnie należy stwierdzić, iż biblijne obrazy nagości są liczne i mają różnorodne znaczenie. Można wymienić wśród nich pierwotny stan niewinności, bezbronność i narażenie na zranienia, wystawienie na widok publiczny, bezsilność, upokorzenie, winę, sąd, rozwiązłość, czy też wykorzystanie³². Większość z tych przykładów jest raczej negatywnym elementem nagości. Chociaż wszystkie te aspekty nagości są ważne dla życia człowieka, to jednak najbardziej podstawowy i równocześnie pozytywny przykład nagości zawiera się właśnie w tekście Rdz 2, 25. Uwzględniając znaczenie hebrajskiego słowa ערומים, występującego w tym wierszu i służącego na określenie „nagości”, a które może być także tłumaczone jako „skąpo ubrany”, oraz cały kontekst tego wiersza, można wyciągnąć wniosek, iż nagość w tym fragmencie odnosi się do ciała ludzkiego³³. W takim ujęciu „być nagim”, to znaczy nie posiadać ubrania, które jest niejako naturalną ochroną ciała, nie tylko przed niedogodnymi warunkami klimatycznymi, ale również uniemożliwiającą widzenie go oczyma³⁴. Biorąc także pod uwagę prawdę, w której świetle, w języku biblijnym, ciało nie oznacza jedynie fizycznego aspektu człowieka, ale jest określeniem całego człowieczeństwa, rozumianego jako coś indywidualnego, niepowtarzalnego, czyli całe ludzkie istnienie, osobowość, wówczas można dojść do wniosku, że „nagość” ciała w tym wierszu dotyczy właśnie całego człowieka. Jeżeli jest tu mowa o ciele, to dlatego, że jest ono zewnętrznym wyrazem człowieczeństwa, czyli tą płaszczyzną, w której w sposób najbardziej widoczny ono się przejawia i poprzez którą można go dostrzec w pierwszej kolejności. W takie rozumienie „nagości” wpisuje się dopiero dalsza część zdania, która brzmi w formie: *a wstydu nie odczuwali*.

³¹ H. van Oyen, *Ethique de l’Ancien Testament*, Geneve–Paris 1974, s. 61n; M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 86.

³² L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Nagość*, w: *Słownik symboliki...*, s. 556.

³³ Wyraz ten może być też tłumaczony jako „skąpo ubrany”. P. Briks, dz.cyt., s. 271; F. Zorell, dz.cyt., s. 629.

³⁴ J. Sulowski, *Dwie mądrości – z Bogiem lub bez Boga? – Czy Adam i Ewa „Byli nadzy”?* (Rdz 2, 25–3, 1), w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, Łódź 1997, s. 367–400.

Pojęcie wstydu w języku biblijnym w swym najbardziej ogólnym rozumieniu jest swą treścią zbliżone do pojęcia frustracji i zawodu. Dlatego są z nim powiązane takie wyrażenia jak: „upaść na głowę, być zmuszonym do wycofania się, być nieużytecznym, być nagim”. Według Biblii, sytuacje te wiążą się z cierpieniem doznawanym na oczach innych ludzi, a to z konieczności pociąga za sobą osąd otoczenia, czyli pozostaje w pewnym związku z przeżyciem zawstydzenia, gdyż osąd nie pozwala czegoś ukryć, ale zawsze coś odsłania³⁵. Im bardziej intymnej sfery człowieka dotyczy ten osąd, tym intensywniejsze jest przeżycie wstydu³⁶. Wstyd to uczucie, którego zadaniem jest powstrzymanie człowieka od nadużyć, wynikających stąd, że żądze cielesne dążą do wymknięcia się spod kontroli rozumu i woli. A zatem wstyd pełnił rolę hamulca nieuporządkowanych pożądań³⁷. Dlatego właśnie szczególnie wrażliwa na wstyd jest płaszczyna ciała ludzkiego i ściśle związana z nią nagość.

Występujące w Rdz 2, 25 sformułowanie „a wstydu nie odczuwali” (hebr. וְלֹא יִתְבַּשְׂשׂוּ), pozwala wnioskować, iż najbardziej istotną cechą przedstawionego tu pozytywnego obrazu nagości jest niewinność człowieka, jego wolność i prostota. Fragment ten wyraźnie wskazuje na kontrast pomiędzy pierwotnym a obecnym stanem rodzaju ludzkiego. Autor natchniony, poprzez stwierdzenie „nie odczuwali wstydu” odwołuje się do pierwotnego doświadczenia wspólnego każdemu człowiekowi. Zdanie stwierdzające, że pierwsi kobieta i mężczyzna byli nadzy, a jednak nie odczuwali wstydu (hebr. בְּרוֹשׁ), wskazuje na stan ich świadomości, mówi o wzajemnym przeżyciu ciała, to znaczy o przeżyciu przez mężczyznę kobiecości, która uwidocznia się w nagości ciała i wzajemnie o analogicznym przeżyciu męskości przez kobietę. Autor odwołując się do doświadczenia wstydu, pragnie podkreślić, że nie dokonuje się on jedynie w samym widzeniu, czyli wyłącznie użyciu wzroku. Chodzi tu o radykalną zmianę znaczenia pierwotnej nagości kobiety wobec mężczyzny oraz mężczyzny wobec kobiety. Zmiana ta dotyczy w sposób bezpośredni poczucia sensu własnego ciała wobec Stwórcy i stworzeń, w szczególności relacji mężczyzna – kobieta. W takim kontekście wstyd należy rozumieć jako podstawowe przeżycie, w którym wyraża się człowiek jako osoba we właściwej sobie strukturze.

Codzienne doświadczenie, jak również analiza filozoficzna dotycząca wstydu, ukazują, że w przeżyciu wstydu człowiek doświadcza lęku wobec drugiego „ja” – tak więc np. kobieta wobec mężczyzny – a jest to lęk przed własnym „ja”³⁸.

³⁵ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Nagość*, w: *Słownik symboliki...*, s. 1119.

³⁶ Wstyd ma na celu ochronę intymności, tego, co jest najbardziej skryte w człowieku. Ochrona ta może także dotyczyć czegoś niewłaściwego w zachowaniu i myśleniu człowieka, czyli np. powstrzymania go od nadużyć wynikających z braku kontroli rozumu i woli nad swoimi złymi skłonnościami. Wstyd ma powstrzymać człowieka przed niegodziwością.

³⁷ J.S. Synowiec, dz.cyt., s. 166.

³⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 156–172; F. Sawicki, *Fenomenologia wstydlivości*, Wrocław 1986.

Człowiek, jakby odruchowo, wyraża tymże samym przeżyciem potrzebę akceptacji swojego „ja”, na miarę istotnej dla niego wartości. Wyraża zaś równocześnie na wewnątrz i w sobie samym, i na zewnątrz wobec drugiego. Można więc powiedzieć, że wstyd jest przeżyciem wielorako złożonym, także i w tym znaczeniu, że oddalając niejako człowieka od człowieka (kobiety od mężczyzny), szuka równocześnie osobowego ich zbliżenia, ustanawiając dla niego właściwą płaszczyznę i poziom. Przez to samo ma podstawowe znaczenie w kształtowaniu etosu, postępowania ludzkiego współżycia i obcowania, zwłaszcza w relacji mężczyzna – kobieta. W takim ujęciu słowa Rdz 2, 25: „nie odczuwali wstydu”, nie wyrażają braku, czy też niedorozwoju, ale wręcz przeciwnie. Służą one do wyrażenia szczególnej pełni poczucia sensu ciała, która łączy się z faktem „byli nadzy”. Jest tu podkreślenie poczucia pełni sensu ciała ludzkiego, ukazującego całość godności osoby ludzkiej. Wymiarem bowiem ludzkiego wnętrza należy zmierzyć tę szczególną pełnię międzyosobowej komunikacji, dzięki której mężczyzna i kobieta „byli nadzy i nie odczuwali wstydu”. Wyraża ona tu osobę w jej egzystencjalnym konkrety, ludzkie „ja” we wszystkim, co jej zewnętrzną widzialność konstytuuje właśnie od wewnątrz. Ciało, które przez swą widzialność wyraża człowieka, a wyrażając pośredniczy, czyli sprawia, że mężczyzna i kobieta od początku komunikują na gruncie stworzonej w nich i między nimi komunii osób. Cały opis biblijny, a bezpośrednio tekst jahwistyczny, wskazuje na ciało, które przez swą widzialność wyraża człowieka, a przez to pośredniczy, czyli sprawia, że mężczyzna i kobieta od początku „komunikują” na gruncie stworzonej w nich i między nimi „komunii osób”. „Nie odczuwali wstydu”, może w tej relacji oznaczać tylko taką głębię afirmacji tego, co immanentnie osobowe, w tym, co „widzialne” kobiece i męskie, poprzez którą konstytuuje się osobowa intymność wzajemnej komunikacji w całej swojej radykalnej prostocie i czystości³⁹. Owej pełni zewnętrznej widzialności, o jakiej stanowi nagość fizyczna, odpowiada wewnętrzna pełnia widzenia człowieka w Bogu, to znaczy wedle miary „obrazu” Boga. Ich wzajemne widzenie jest nie tylko udziałem w zewnętrznej widzialności światła, ale ma wewnętrzny wymiar uczestnictwa w widzeniu samego Stwórcy. Nagość oznacza to pierwotne dobro widzenia Bożego. Oznacza całą prostotę i pełnię tego widzenia, poprzez które ujawnia się często wartość człowieka, jako mężczyzny i kobiety, czysta wartość ciała i płci. Nie zachodzi tu wewnętrzne pęknięcie i przeciwstawienie między tym, co duchowe, a tym, co zmysłowe. Pierwotne znaczenie nagości odpowiada takiej prostocie i pełni widzenia, w której poczucie wspólnoty – komunii, można nazwać „oblubieńczym”. Jahwista podkreśla to, że nagość nie była przez nich odczuwana jako stan ponizienia, po-

³⁹ A. Garbarz, *Antropologiczno-biblijna interpretacja wstydu seksualnego w świetle Jana Pawła II teologii ciała*, RSac 1 (1994), s. 57–80.

nieważ w stosunki międzyludzkie nie weszła jeszcze obawa przed doznaniem pogardy ze strony innych⁴⁰.

W świetle powyższych analiz, dotyczących charakteru jedności pomiędzy mężczyzną i kobietą, należy stwierdzić, że źródłem tej jedności jest sam Bóg. Dlatego też ma ona swoją wartość, będącą podstawą wszelkich odniesień między małżonkami. Jest ona ważniejsza od relacji rodzicielskiej, ponieważ najpełniej umożliwia dopełnienie mężczyzny i kobiety w ich człowieczeństwie i zarazem ich odmienności. Jedność ta jest tak ścisła, że obejmuje ona wszystkie płaszczyzny życia ludzkiego: fizyczną, psychiczną i duchową. To zespolenie się męża i żony ma przejawiać się na zewnątrz jako coś nierozzerwalnego. To zapewnia istnienie harmonii w relacji małżeńskiej, czego wyrazem jest pochłonięcie wstydu przez miłość. W ten sposób mąż i żona urzeczywistniają w sobie także „obraz Boga”. I ta właśnie prawda szczególnie domaga się przypomnienia współcześnie, jako naczelnego argument w zachowaniu nierozzerwalności małżeństwa.

SPECIFICATION OF UNITY BETWEEN MAN AND WOMAN ACCORDING TO THE BOOK OF GENESIS 2:24–25

Summary

According to analysis included in this article and concerning a unity between man and woman described in Gen 2, 24–25 the principal truth arising from them is location of marriage in the context of God's work. This, in turn, allows for drawing conclusion of Divine origin of this relationship. This also constitutes another manifestation of the efforts at adding value of marriage and placing it in a proper place of the whole order of created world. A nature of marriage understood as a close relationship of a man and a woman, superior in quality to such an important as that of a child with his parents is determined and confirmed here. This closeness is called “unity” here for the first time in the Bible. The unity consists in a full union of a man and a woman, firstly with regard to this, which decides of their humanity and then to this, which decides of their dissimilarity and thanks to which they complement each other, realizing in this way the plan of God.

Nota o Autorze: ks. dr **JERZY KUŁACZKOWSKI** – adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych KUL. Obszar zainteresowań intelektualnych to: teologia oraz pedagogika małżeństwa i rodziny.

Słowa kluczowe: Biblia, Księga Rodzaju, małżeństwo, kobieta, mężczyzna, jedność małżeńska.

⁴⁰ Izraelici pojmowali wstyd jako uczucie, którego zadaniem jest powstrzymanie człowieka od nadużyć wynikających stąd, że żądze cielesne dążą do wymknięcia się spod kontroli rozumu i woli (Oz 2, 7; Ez 16, 36; 2 Sm 13, 12; Kpł 20, 13). Zdawano sobie sprawę z roli wstydu jako hamulca nieuporządkowanych pożądań. A.M. Dubarle, *Le peche originel dans L'Ecriture*, Paris 1958, s. 64n.