

mgr Ewa Szostok  
*Zakład Nauk o Rodzinie*  
*Wydział Teologiczny*  
*Uniwersytet Śląski*

## **Relacyjne znaczenie płci dla tożsamości człowieka z perspektywy personalityczno-teologicznej**

„Kim jestem?” – to jedno z podstawowych pytań, jakie zadaje sobie człowiek w poszukiwaniu prawdy o sobie samym. Współcześnie – wśród ponowoczesnej wielości odpowiedzi na to pytanie – poszukiwanie prawdy o sobie samym nie jest rzeczą łatwą. Ponowoczesność proponuje w tej kwestii nieograniczoną autokreację, polegającą na tworzeniu licznych, nienormatywnych tożsamości. Prawdopodobnie jest to efekt odwiecznej ambicji człowieka, do panowania nad ludzką naturą. Konsekwencją tego jest swego rodzaju „kryzys tożsamościowy” (Korobczenko, 2009, s. 84-85). Jak w takiej sytuacji ma się odnaleźć współcześnie żyjący „homo optionis”<sup>1</sup>?

Człowiek winien szukać odpowiedzi na pytanie „kim jestem” u źródeł, a właściwie u Źródła swego pochodzenia. Początki jego istnienia – zgodnie z opisem biblijnym – wskazują na fakt, iż został stworzony jako kobieta i mężczyzna (por. Rdz 1,27), a w związku z tym jest on z samej swej natury bytem relacyjnym. Warto więc postawić pytanie: jakie znaczenie dla jego tożsamości ma owe zróżnicowanie płciowe i wynikająca z niego relacyjność? Pytanie to wydaje się być istotne zwłaszcza w kontekście coraz częściej pojawiających się głosów przeczących znaczeniu płci w życiu człowieka, a nawet kwestionujących płciowe zróżnicowanie osoby ludzkiej<sup>2</sup>. Nie bez powodu naukowcy zauważają, iż „istnieje nagląca konieczność wskazania na naukę Kościoła o (...) znaczeniu płci” (Jucewicz, 2009, s. 74). Tym bardziej, iż prawda, że człowiek został stworzony jako byt płciowy wydaje się mieć znaczenie dla jego własnej tożsamości.

Celem uzyskania odpowiedzi na postawione pytanie, najpierw zostanie przeprowadzona semantyczna analiza pojęcia płci i relacji. Następnie badaniu zostanie poddana kwestia stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, w odniesieniu do jego płciowości i bytowania w relacji. Analiza Bożego zamysłu Taka

---

<sup>1</sup> Określenie stosowane w odniesieniu do ponowoczesnego człowieka, który w swym życiu jest „skazany” na niekończące się podejmowanie decyzji dotyczących także kwestii podstawowych, takich jak, np. wybór własnej płci. (Beck, Beck-Gernsheim, 2001, s. 5).

<sup>2</sup> Ma się tu na myśli twierdzenia przedstawicieli *gender studies*.

perspektywa pozwoli szerzej spojrzeć na problem relacyjnego znaczenia płci dla tożsamości osoby ludzkiej.

### 1. **Obraz Boga w relacyjności płci**

Skupiając się na kwestii płci i relacji konieczne jest przeprowadzenie semantycznej analizy tychże terminów. Pojęcie płci bywa różnorodnie rozumiane, a jego historia jest dosyć długa. Zdefiniowanie tego terminu nie jest rzeczą łatwą, gdyż można go opisać z perspektywy różnorodnych dyscyplin naukowych, takich jak socjologia, medycyna, czy też psychologia. Początkowo oznaczał on „przynależność do określonej, jednej z dwóch, grup płciowych” (Zwoliński, 2006, s. 137) i właśnie w takim znaczeniu rozumie się go w niniejszej analizie. „Seksualność jest integralnym składnikiem ludzkiej natury” (Dernowski, 2009, s. 23). Płeć przenika człowieka w jego konstrukcji. Kształtuje go zarówno w sferze fizycznej, psychicznej, jak i duchowej. Człowiek jest więc „w całości męski lub kobiecy. Stąd też płeć stanowi konstytutywny wymiar osoby” (Jucewicz, 2009, s. 76).

Pojęcie płci jest głęboko powiązane z kwestią relacji. „Relacja oznacza stosunek (odniesienie) pomiędzy dwoma rzeczami (bytami, przypadłościami, cechami)” (Szczurek, 2003, s. 204). Termin ten wprowadził do filozofii Arystoteles, który określał nim „to co względne” (cyt. za: tamże, s. 203), a rozwinął Tomasz z Akwinu, stwierdzając, że relacja polega na „przyporządkowaniu jednego bytu innemu” (cyt. za: tamże, s. 203). Zdefiniowanie tego terminu miało niebagatelne znaczenie dla personalistycznej perspektywy badawczej. Nie bez powodu Jan Paweł II zachęcał do tego, by personalizm był zakorzeniony w filozofii tomistycznej. Papież właśnie w antropologii relacji poszukiwał odpowiedzi na pytanie o tożsamość osoby ludzkiej (Allen, 2008, s. 41-42).

Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże jako mężczyzna i kobieta (por. Rdz 1,27). By zrozumieć fakt iż w swej płciowości jest on obrazem Boga, konieczne jest przyjrzenie się wewnętrznemu życiu Trójcy Świętej. Co prawda Bóg nie jest bytem płciowym, jednak niewątpliwie jest bytem relacyjnym. W wewnętrznej egzystencji Trójcy Świętej dostrzegalne są relacje jakie zachodzą pomiędzy Osobami Boskimi. Co więcej, są one dla Nich konstytutywne i wskazują na Ich tożsamość. W Bogu można wyróżnić relację synostwa, ojcostwa i tchnienia. Syna – jako Osobę – określa relacja synostwa. Ojciec jest Ojcem ze względu na relację ojcostwa do swego Syna. Zaś Osoba Ducha Świętego jest Osobą poprzez relację tchnienia. W samych imionach Bożych dostrzegalna jest relacyjność, a zatem relacje mają doniosłe znaczenie dla tożsamości Osób Boskich (Szczurek, 2003, s. 204-205).

Na relacyjność Boskiego bytowania wskazuje również fakt, iż podstawowa dla Boskiej natury jest relacja miłości, która także określa tożsamość Trójcy. Jak pisze św. Jan: „Bóg jest Miłością” (1 J 4,8). Oznacza to, że „Ojciec, Syn i Duch Święty, jeden Bóg poprzez jedność Bóstwa, bytują jako Osoby w niezgłębionej Boskiej relacji” (Jan Paweł II, 1986, nr 59). Ponadto, choć egzegeci podkreślają, że „w odróżnieniu od innych starożytnych religii politeistycznych i naturalistycznych, Stary Testament nigdy nie opisuje Boga w kategoriach seksualnych” (Kupczak, 2013, s. 78), to na określenie Bożej Miłości rozróżnia on dwa pojęcia – „hesed” i „rahamim”, które charakteryzują się cechami typowymi dla miłości męskiej i kobiecej. Pojęcie „hesed” w odniesieniu do Boga jest w Starym Testamencie łączone z kwestią Przymierza – ma więc nieco prawne zabarwienie. O ile uwydatnia ono „cechy wierności samemu sobie i <odpowiedzialność za własną miłość> (a więc cechy jak gdyby męskie), o tyle <rahamim> już w swym źródłosłowie wskazuje na miłość matczyną („reham”= łono matczyne). (...) Jest to jakby <kobieca> odmiana owej męskiej wierności sobie samemu, o jakiej mówi <hesed>„ (Jan Paweł II, 1980, nr 4). Można więc stwierdzić, że w Bogu – który nie jest bytem płciowym – w pewnym sensie wybrzmiewa wymiar płciowości<sup>3</sup>.

Wiedza na temat wewnętrznego życia Trójcy Świętej nie jest bez znaczenia dla człowieka, który został stworzony na Jej obraz i podobieństwo. Odkrycie w sobie owego obrazu i podobieństwa pozwala mu odnaleźć swoją tożsamość i powołanie. Składa się na nie bytowanie w relacji, do którego zostaje on od samego początku powołany. Skoro ma ono tak doniosłe znaczenie dla tożsamości Osób Boskich, to można wnioskować, że jego rola dla tożsamości – stworzonej na obraz Boży – osoby ludzkiej jest równie niebagatelna. Potwierdza to Biblijny opis stworzenia, w którym znajduje się informacja, iż samotność nie jest dobrym sposobem realizowania człowieczeństwa. Na fakt ten wskazuje sam Bóg, stwierdzając, że „Nie jest dobrze, by człowiek był sam” (Rdz 2,18). Warto zauważyć, że w tym fragmencie autor biblijny po raz pierwszy – podczas opisu stworzenia – wskazuje na brak dobra. Do tego momentu nieustannie podkreślał dobro występujące w poszczególnych etapach procesu stwórczego. Okazuje się, że pierwszy człowiek nie jest w stanie odnaleźć siebie bez odniesienia do drugiego. Nie potrafi zrealizować swego powołania do bycia obrazem Boga, który sam bytuje w nieustannym odniesieniu „do”, w nieustannej relacji.

<sup>3</sup> Warto także zauważyć, że Syn Boży stał się człowiekiem, przyjmując ludzkie ciało naznaczone płcią. Choć Paul Evdokimov (1991, s. 34. Cyt. za: Kupczak, 2013, s. 131) zaznacza, że Chrystus jest „uniwersalnym archetypem człowieczeństwa, drugim Adamem, w którym zawiera się wszystko, tak jak w pierwszym Adamie przed narodzinami Ewy, zawierała się niezróżnicowana męskość”, to nie można zaprzeczyć, że Jezus narodził się jako mężczyzna. Nie oznacza to oczywiście, że Mistyczne Ciało Chrystusa także musi być naznaczone płcią lub, że Chrystus jest wzorem tylko dla mężczyzn, gdyż w swej kenozie Syn Boży przyjął ludzką naturę wspólną wszystkim ludziom – zarówno mężczyznom, jak i kobietom.

Samopoznanie i swego rodzaju spełnienie pierwszego człowieka następuje dopiero w momencie stworzenia istoty odpowiadającej jego naturze. Adam w chwili rozpoznania siebie „w drugim”, a właściwie „w drugiej”, czuje się spełniony i staje się w pełni mężczyzną. Trafnie tę kwestię opisuje Jan Paweł II, zauważając że „pierwszego człowieka Biblia nazywa właśnie <człowiekiem> (’ādām), lecz od chwili stworzenia pierwszej kobiety zaczyna go nazywać mężczyzną <’iš>, w relacji do <’išša> – kobiety (bo właśnie z mężczyzny = <’iš> została wzięta)” (Jan Paweł II, 1986, s. 16). Dlatego też można powiedzieć, że płeć realizuje się w relacji.

## 2. Tożsamość osobowej jedności

Zadaniem dialogiczności wpisującej się w płciowość człowieka jest realizacja dobra, którego brakowało w jego samotnym bytowaniu (por. Rdz 2,18). Warto powrócić tutaj do kwestii Boskiej egzystencji. „Ideal osoby realizuje się właśnie w Trójcy Świętej” (Szczurek, 2003, s. 214). Trójjedyny bytuje na sposób relacji i są one – jak zostało zaznaczone wcześniej – konstytutywne dla Jego osobowej tożsamości. Więc jeśli tak egzystuje Bóg, to znaczy, że zrealizowanie obrazu Bożego w człowieku może nastąpić właśnie poprzez relacje. W relacji – którą umożliwia mu jego płciowość – może on najdoskonalej spełnić się jako osoba.

Tak też dzieje się w przypadku pierwszych ludzi. Ich wspólna natura została obrazowo ukazana poprzez stworzenie kobiety z żebra mężczyzny (por. Rdz 2,21). Tym sposobem autor biblijny wskazał z jednej strony na „jedność jako tożsamość człowieczeństwa, a z drugiej dwoistość, która na gruncie tożsamości objawia męskość i kobiecość człowieczeństwa” (Nagórny, 2009, s. 64). Adam odkrywa w Ewie samego siebie. Wydaje okrzyk zachwytu i radości (por. Rdz 2,23). „Głębia i moc tego pierwszego i <pierwotnego> wzruszenia człowieka-mężczyzny człowieczeństwem kobiety, a zarazem kobiecością drugiego człowieka, głębia i moc wzruszenia, jaką zanotowano w Rdz 2,23 wydaje się czymś jedynym i niepowtarzalnym” (Jan Paweł II, 1986, s. 38). Ewa jest więc dla niego wartością. Stąd można wysunąć wniosek, że człowiek – w swej płciowości – ma dla człowieka znaczenie aksjologiczne (tamże). W relacji do drugiego<sup>4</sup> może on poznać samego siebie i odkryć swoją tożsamość<sup>5</sup>. Tak więc „kobieta i mężczyzna stanowią dla siebie wzajemne osobowe <ty>, dzięki

<sup>4</sup> Oczywiście nie kwestionuje się tutaj znaczenia relacji człowieka do swego Stwórcy. Chodzi jedynie o podkreślenie roli relacji z osobą, która posiada taką samą naturę. Relacja Bóg – człowiek, ma niewątpliwie ogromne znaczenie w kształtowaniu się tożsamości osoby.

<sup>5</sup> Potwierdzają to także inne nauki, takie jak psychologia, czy socjologia. Przykładem może być koncepcja jaźni odzwierciedlonej, zgodnie z którą jednostka interpretuje siebie poprzez pryzmat tego jak jest oceniana poprzez inne jednostki. „Z socjologicznej perspektywy tożsamość przedstawia się jako społecznie nadawana, społecznie przekształcana i potwierdzana” (Szacka, 2003, s. 150).

któremu każde z nich poznaje siebie i odnajduje swoją tożsamość” (Grzeškowiak, 2010, s. 73).

Adam i Ewa stają się dla siebie nawzajem darem, co wskazuje na wartość relacyjności płci. „Cel ku któremu zmierza płciowość, to relacja daru” (Troska, 1998, s. 16). Pierwsi ludzie w postawie proegzystencji odkrywają swe powołanie i tożsamość (Wolicki, 1999, s. 114). Mężczyzna i kobieta – poprzez swe zjednoczenie – razem stanowią obraz Boga, który „sam w sobie najgłębiej i transcendentnie <bytuje> na sposób międzyosobowego Daru” (Jan Paweł II, 1986, nr 59). Realizacja „ja” Adama jest więc możliwa tylko w relacji do Ewy – drugiego „ty”, co obrazuje relację Osób Boskich, prowadząc pierwszych ludzi do osobowej miłości, realizującej się w „my” (Szyran, 2010, s. 69).

Kobieta i mężczyzna złączeni ze sobą w jedno ciało (por. Rdz 2,24) obrazują Boską Komunię Osób, stanowiąc *communio personarum*. Widoczne jest tutaj nie tylko podobieństwo do Boga, który bytuje na sposób relacji, ale także do Boga, który jest Miłością. Można więc powiedzieć, że ludzka „seksualność posiada swój głęboki komunijny logos” (Jucewicz, 2009, s. 78). Obrazuje relację daru obecną w Trójjedyniej Komunii. Hans Urs von Balthasar właśnie w oparciu o doświadczenie ludzkiej miłości wyprowadza teorię wzajemnego daru w Trójcy Świętej. Jak stwierdza: „Boska istota nie jest homogenicznym blaskiem tożsamości, ale daniem w Ojcu, przyjmowaniem w Synu, darem danym Duchowi razem przez Ojca i Syna” (1983, s. 66; za: Kupczak, 2013, s. 148)<sup>6</sup>.

W swym zjednoczeniu kobieta i mężczyzna nie przestają być sobą. Ich komunია nie przekreśla jedyności osób, które w swym zjednoczeniu – podobnie jak Osoby Boskie – nie tracą własnej tożsamości. Wskazuje na to same pojęcie *communio personarum* które wyraża „personalistyczną perspektywę relacji” (Nagórny, 2009, s. 74). Jest tu akcentowana zarówno wspólnota (*communio*) jak i osobowa odrębność (*personarum*) kobiety i mężczyzny. Oznacza to „odrzućenie indywidualistycznej interpretacji męskości i kobiecości, jako prowadzącej do ich przeciwstawienia, z drugiej zaś – takie widzenie wspólnoty i jedności międzyosobowej, w której

---

<sup>6</sup> Warto w tym miejscu nawiązać do opracowanej przez Balthasara teorii „płciowej” miłości w Trójcy Świętej. Zgodnie z tą teorią pierwiastek męski jest uznawany jako aktywny (choć twórcze działanie mężczyzny jako ojca jest receptywnym tworzeniem), natomiast kobiecy – receptywny (jednak receptywność kobiety jako matki jest stwórcza). Obie charakterystyki odpowiadają więc zarówno jednej, jak i drugiej płci. Balthasar przekłada te ujęcie na Trójcę Świętą, gdzie Ojciec rodzący Syna jest w swym akcie „męski”, zaś Syn – poprzez swoją receptywność – kobiecy. Receptywne oblicze Ojca ujawnia się w przyjmowaniu daru swego Syna. Oboje zaś są „męscy” w tchnięciu Ducha Świętego, który jest w tym akcie „kobiecy” – receptywny. Balthasar – zdając sobie sprawę z tego, że analogia ta jest dosyć daleka – nie stosuje tu pojęcia „męskości” i „kobiecości” lecz pisze o wymiarze „ponad-męskim” i „ponad-żeńskim”. (1983, vol. IV, s. 80. Cyt za: Kupczak, 2013, s. 150-151). Teoria ta – choć niewątpliwie dyskusyjna – w pewnym stopniu ukazuje kolejną analogię pomiędzy płciowością człowieka, a wewnętrzną egzystencją Trójcy Świętej.

zacierająby się różnice pomiędzy poszczególnymi osobami” (tamże). Pojęcie *communio personarum* wskazuje więc na jedność mężczyzny i kobiety w ich płciowej różnorodności.

Te powołanie do komplementarnej wspólnoty kobiety i mężczyzny, która jest możliwa między innymi dzięki konstrukcji cielesnej człowieka<sup>7</sup>, wskazuje na oblubieńczy sens jego ciała. „Jest w tym ciele <od początku> zawarta właściwość <oblubieńczy>, czyli zdolność wyrażania miłości, w której człowiek-osoba staje się darem, i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar” (Jan Paweł II, 1986, s. 61). Jego konstrukcja, która wskazuje na powołanie człowieka do bytowania w relacji, stanowi swego rodzaju przygotowanie do samoobjawienia się Trójcy Świętej (1988, nr 7). Dlatego też można powiedzieć, że ciało ludzkie niejako tworzy teologię, gdyż ukazuje prawdę o swoim Stwórcy.

### 3. Osobotwórcza Relacja Miłości

Ciało pozbawione płci nie wyrażałoby relacyjności osoby ludzkiej<sup>8</sup>. Stwórca także w ludzką seksualność wpisał powołanie do bycia Jego obrazem (West, 2009, s. 18). Dlatego też „teologia ciała, która od początku związana jest ze stworzeniem człowieka na obraz Boży, staje się w ten sposób poniekąd także teologią płci – albo raczej teologią męskości i kobiecości” (Jan Paweł II, 1986, s. 41). Ciało człowieka jest więc nie tylko „manifestacją osoby” (Jucewicz, 2009, s. 75), ale także – w swym otwarciu na „drugiego” – stanowi swego rodzaju manifestację Boga. Wskazuje to na konieczność podkreślania godności i znaczenia ludzkiego ciała oraz jego płciowości, co zawsze winno być czynione w kontekście integralnej wizji człowieka.

Jedność kobiety i mężczyzny nie tylko nie przekreśla ich osobowej różnorodności, ale co więcej, pozwala im na realizację siebie. Pierwszy człowiek odnajduje swą tożsamość w relacji miłości, którą realizuje w ramach swej płciowości. Widoczna jest tu osobotwórcza funkcja płci (Jan Paweł II, 1986, s. 42). „Tylko więc przez miłość i spotkanie z osobowym <ty> może człowiek dojść do siebie, całkowicie być u siebie, całkowicie stać się osobą” (Wolicki, 1999, s. 131). Perspektywa ta

<sup>7</sup> „Ludzka fizjologia od poziomu komórek rozrodczych jest ukształtowana z wyraźnym ukierunkowaniem na dopełnienie ze strony drugiej płci” (Machinek, 2003, s. 106).

<sup>8</sup> W tym miejscu można postawić pytanie, czy płeć jest elementem koniecznym do tworzenia relacji? Z pewnością wielu (przypuszczalnie byłoby to przede wszystkim przedstawiciele *gender studies*) mogłoby się z tą tezą nie zgodzić. Kwestia ta jest interesująca, zwłaszcza w kontekście informacji, że męskość Adama powstaje w wyniku relacji (a nie odwrotnie), jednak dotyczy ona nieco innego obszaru badawczego, który z pewnością warto poddać analizie. Jednakże trudno nie dostrzec w – zmierzającej do komplementarności – płciowości ludzkiej Bożego zamysłu na ludzką *communio personarum*, stanowią obraz Boga, który sam jest Miłością. Do tego typu relacji, zróżnicowanie płciowe człowieka jest zdecydowanie niezbędne.

wskazuje na słuszność koncepcji Williama Norrisa Clarke'a, który rozwinął teorię relacji Tomasza z Akwinu. Według niego „istnienie w samym sobie w naturalny sposób wpływa z siebie ku byciu w relacji, zwraca się ku innym poprzez własne samoudzielające się działanie. Być w pełni to być substancją-w-relacji” (Clarke, 1998, s. 14. Cyt. za: Allen, 2008, s. 42). Relacyjność, jaka została wpisana w ludzką płciowość stanowi możliwość autotranscendencji osoby ludzkiej, dzięki czemu może ona poznać własną tożsamość. Odkrywanie osobowej tożsamości człowieka dokonuje się więc także poprzez odkrycie jego męskości i kobiecości (Nagórny, 2009, s. 63).

Pierwszy człowiek przechodzi od pierwotnej samotności do pierwotnej komplementarności dwojga, która z czasem zostaje zaburzona w wyniku grzechu. Zakłócając relację kobiety i mężczyzny, wprowadza on równocześnie wewnętrzny konflikt w ich płciowe zróżnicowanie (Healy, 2008, s. 43-44). W efekcie pojawia się między nimi zgubne pożądanie i chęć dominacji (por. Rdz 3,16), zaś ich zróżnicowanie płciowe nie prowadzi już do miłości, lecz rodzi wzajemną konkurencyjność (Dernowski, 2009, s. 29). Grzech z samej swej natury – jako wykroczenie przeciwko miłości (por. KKK 1849-1851) – burzy relacje międzyludzkie. W związku z tym utrudnia człowiekowi odnajdywanie swej tożsamości, jak i realizację siebie jako osoby. W efekcie pomimo wielości niejednokrotnie mylnych odpowiedzi na pytanie „kim jestem?” nie potrafi on odnaleźć samego siebie.

W związku z wydarzeniem grzechu Adama i Ewy, pojawia się pytanie, czy płeć i relacyjność nadal odgrywają niebagatelne znaczenie dla tożsamości osoby ludzkiej? Grzech pierwszych rodziców niewątpliwie niesie ze sobą konsekwencje dla przyszłych pokoleń, które w poszukiwaniu swej prawdziwej tożsamości popełniają nieraz dramatyczne błędy. Kobiety i mężczyźni wielokrotnie rywalizują między sobą, nie potrafią zrozumieć siebie nawzajem, zaś zamiast realizować siebie w miłości, skupiają się na swych egoistycznych potrzebach. Ich wzajemne „obdarowywanie się” sobą jest nieraz warunkowe i tymczasowe, co ma niewiele wspólnego z miłością. Jednak trzeba zauważyć, że „od początku tak nie było” (Mt 19,8). Człowiek stworzony jako byt płciowy został „z natury ukierunkowany na partnerstwo, miłość i wspólnotę, na istnienie z kimś i we dwoje. Najpełniejszym wyrazem tej konstytutywnej dla człowieka rzeczywistości jest współ-istnienie czyli partnerstwo mężczyzny i kobiety w ogóle, a w szczególności partnerstwo w małżeństwie” (Grześkowiak, 2010, s. 81).

Warto zauważyć, że podobieństwo człowieka do swego Stwórcy „zostało wpisane jako właściwość osobowego bytu dwojga, mężczyzny i kobiety – równocześnie jako wezwanie i zadanie” (Jan Paweł II, 1988, nr 7). Człowiek nie został zwolniony z tego zadania z racji swych słabości powstałych w wyniku grzechu pierworodnego. Boży zamysł nie uległ zmianie, co zostaje potwierdzone przez Jezusa, który przypomina człowiekowi zamysł Boży na jego istnienie (por. Mt 19,3-9).

Ponadto, Chrystus zbawiając człowieka przywraca mu jego wolność (por. Ga 5,1) w realizowaniu siebie jako osoby i czyni go zdolnym do wypełniania pierwotnego zamysłu Stwórcy. W swej śmierci i zmartwychwstaniu niszczy skutki grzechu i przywraca stworzeniu jego pierwotną jedność (por. Ga 3,28).

Współczesny człowiek, pomimo licznych trudności jest więc w stanie odkryć własną tożsamość i realizować siebie zgodnie ze swym powołaniem. Relacyjność wpisująca się w jego płciowość nadal ma istotne znaczenie dla odkrycia jego powołania, gdyż jedynym sposobem na przezwycięzenie trudności, które wynikają z jego grzeszności, jest miłość. Skoro sam Chrystus pokonał grzech poprzez swą miłość, to znaczy, że właśnie w niej człowiek może odnaleźć sposób na nieustanne pokonywanie swej grzeszności. Jest ona „najświeższym zwycięstwem nad własnym <ja> – <bytem dla siebie>. Bo tylko pokora, całkowite oddanie i bezwzględne zapomnienie o sobie może radykalnie wykorzenić narośle zła: zakłamanie, istnienie pasożytnicze, parodię dobra” (Evdokimov, 1991; za: Kupczak, 2013, s. 133).

Mężczyzna i kobieta nadal są „wezвани do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego” (Jan Paweł II, 1988, nr 7). Osoba ludzka, by móc realizować się w komunii oblubieńczej musi na nowo odkryć oblubieńczy sens swego ciała, które jest drogą do jej spełnienia. Objawia ono człowiekowi jego naturę i przeznaczenie (Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, 1983, nr 22). Odpowiedzi na pytanie o człowieka nie należy więc wytwarzać w kreowaniu nowych, nienormatywnych tożsamości osoby ludzkiej. Znajduje się ona w jego naturalnej – zamierzonej przez Boga – konstrukcji.

Osobotwórcza funkcja płci jest obecnie realizowana w małżeństwie<sup>9</sup>. „Małżonkowie w swojej jedności tworzą komunie osób (*communio personarum*). Wybierając bowiem siebie nawzajem, stają się dla siebie bezinteresownym, całkowitym i nieodwołalnym darem oraz wchodzą w relację o charakterze wspólnotowym” (Szyran, 2010, s. 102). W ten sposób stają się oni podobni do Trójjedynego Boga oraz realizują siebie jako osoby. Dlatego też można powiedzieć, że tożsamość człowieka nadal ujawnia się w relacji i niebagatelną rolę w tym procesie odgrywa jego płeć oraz – wynikająca z niej – otwartość na drugiego.

Zgodnie z teorią personalistyczną człowiek może odkryć swoją tożsamość dzięki płciowości, która umożliwia mu realizację siebie jako osoby powołanej do życia

<sup>9</sup> Jak zauważa Jerzy Troska, relacyjne znaczenie płci w realizacji osoby występuje „u wszystkich ludzi, także żyjących samotnie, celibatariuszy, u których ma miejsce również pewna osobowa komplementarność. Najpełniej realizuje się ona jednak na płaszczyźnie fizycznej, jak też psychicznej i duchowej w małżeństwie (Troska, 1998, s. 16).



w relacji miłości. Bez niej jest on dla siebie istotą niezrozumiałą (Jan Paweł II, 1979, nr 10). Mężczyzna nie zrozumie siebie bez kobiety i odwrotnie (Stepulak, 2010, s. 131). Właśnie dlatego „personalizm kładzie nacisk na doniosłość relacji osobowych” i nie bagatelizuje roli płci oraz ciała ludzkiego. W swej płciowości nie jest ono „przypadkowym <naczyniem>, w którym znalazła się ludzka dusza, ale jest integralną częścią struktury osoby, w oparciu o którą tworzy się tożsamość człowieka” (Kupczak, 2013, s. 92).

Prawdziwa „definicja człowieka (...) musi sięgać w Boże Misterium życia i miłości, do Trójcy Przenajświętszej” (Wolski, 1998, s. 75). Zgodna z Bożym zamysłem płciowość osoby ludzkiej i tworzone poprzez nią relacje wskazują odpowiedź na nurtujące człowieka pytanie „kim jestem?”. Hans Urs von Balthasar (2006, s. 144) pisze, iż: „Stworzony człowiek jest ‘dwoistą jednością’, stanowi dwie odrębne, ale nieodłączne od siebie rzeczywistości, z których jedna jest pełnią drugiej, a obydwie są skierowane ku nieokreślonej bliżej definitywnej jedności”<sup>10</sup>. Osoba ludzka jest więc potencjalną miłością. Jej płciowość stanowi potencjał do tego, aby stała się prawdziwą komunią osób, a więc, by odnalazła swoją tożsamość i powołanie.

### **Bibliografia:**

- Allen P. (2008), *Filozofia relacji w nowym feminizmie Jana Pawła II*, w: *Kobiety w Chrystusie*, M. Schumacher (red.), tłum. M. Romanek, Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, s. 33-79.
- Balthasar H. U. von (1983), *Theodramatik*, Einsiedel.
- Balthasar H. U. von (2006), *Teodramatyka*, tłum. W. Szymona, t. 2/1, Kraków.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2001), *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, London.
- Clarke W. N. (1998), *Person and Being*, Milwaukee.
- Dernowski P. (2009), *Rola i znaczenie płci w nauczaniu Pawłowym*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, A. Jucewicz, M. Machinek (red.), Olsztyn, s. 23-40.
- Evdokimov P. (1991), *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań.
- Grześkowiak J. (2010), *„Tajemnica to jest wielka”. Sakramentalne przymierze małżeńskie*, Opole.
- Healy M. (2008), *Mężczyźni i kobiety są z rajy. Przewodnik po teologii ciała Jana Pawła II*, tłum. J. Jaworowska, Warszawa.

---

<sup>10</sup> Trzeba dodać, że sam Balthasar uważał, że definicja człowieka – z racji jego „biegunowości” – wydaje się być ciągle nieuchwytna. Definiens niejako nie potrafi „nadażyć” za definiendum. Człowiek – jak stwierdza Balthasar – „zmuszony jest do ciągłego przechodzenia od jednego bieguna do drugiego i szukania w nich dopełnienia siebie i zaspokojenia swoich aspiracji” (tamże, s. 342.). Okazuje się jednak, że właśnie w owej biegunowości można znaleźć odpowiedź na pytania o jego tożsamość i powołanie.

- Jan Paweł II (1979), *Redemptor hominis*, Rzym.
- Jan Paweł II (1980), *Dives in misericordia*, Rzym.
- Jan Paweł II (1986), *Dominum et vivificantem*, Rzym.
- Jan Paweł II (1986), *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan.
- Jan Paweł II (1988), *Mulieris Dignitatem*, Rzym.
- Jucewicz A. (2009), *Katolicka teologia ciała płciowego wobec idei płci kulturowej*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, A. Jucewicz, M. Machinek (red.), Olsztyn, s. 67-80.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (2002), Poznań.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego (1983), *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, Rzym.
- Korobczenko K. (2009), *Ideologia gender a "osobotwórcza" funkcja ciała i płci człowieka w teologii ciała Jana Pawła II*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, A. Jucewicz, M. Machinek (red.), Olsztyn, s. 81-98.
- Kupczak J. (2013), *Teologiczna semantyka płci*, Kraków.
- Machinek M. (2009), *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, A. Jucewicz, M. Machinek (red.), Olsztyn, s. 99-116.
- Nagórny J. (2009), *Płciowość – miłość – rodzina*, Lublin.
- Stepulak M. Z. (2010), *Relacyjny wymiar rozwoju osobowego w systemie rodzinnym*, Lublin.
- Szacka B. (2003), *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa.
- Szczurek J. (2003), *Trójjedyny*, Kraków.
- Szyran J. (2010), *Dialogalny charakter przymierza małżeńskiego. Studium teologiczno-moralne*, Niepokalanów.
- Troska J. (1998), *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań.
- West Ch. (2009), *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, tłum. M. i J. Kaniewscy, Warszawa.
- Wolicki M. (1999), *Relacje osoby a jej samorealizacja*, Przemyśl.
- Wolski K. (1998), *Potrzeba autorytetu*, w: *Człowiek osoba płeć*, M. Wójcik (red.), Łomianki, s. 163-172.
- Zwoliński A. (2006), *Seksualność w relacjach społecznych*, Kraków.