

## ŚWIĘTA HISTORIA MIŁOŚCI

„Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” (*Redemptor hominis*, 10).

W słowach tych, które znajdujemy w pierwszej encyklice Jana Pawła II, zawiera się niejako streszczenie całej *chrześcijańskiej* doktryny o miłości, dokładnie tam, gdzie wszystkie istotne wypowiedzi, uznające w miłości konstytutywne i determinujące doświadczenie osoby, są ukierunkowane na nieuniknioną konsekwencję: na fakt, iż pełne objawienie człowieka samemu człowiekowi może dokonać się jedynie w Jezusie Chrystusie i za Jego pośrednictwem.

Uważny czytelnik nie może przeoczyć tego, jak ów tekst usilnie akcentuje najróżnorodniejsze formuły opisujące doświadczenie miłości („objawić”, „spotkać”, „dotknąć”, „uczynić swoją”, „żywo uczestniczyć”) oraz jak wyrażenia te rodzą potrzebę objawienia udzielonego przez Chrystusa Odkupiciela („i dlatego właśnie”).

Wypowiedź Papieża jest tak bogata w treść, że możemy oprzeć na niej swe refleksje dotyczące miłości chrześcijańskiej.

### 1. Miłość objawia człowieka samemu człowiekowi

Już codzienne doświadczenie moralne ukazuje nam, do jakiego stopnia człowiek jest uzależniony od splotu wielu różnych koniecznych relacji: język, gesty, napięcie między rozumem i wolą, uczuciowość, wrażliwość, upodobanie w działaniu, konieczność i wielorakie potrzeby — wszystko to stawia nas w nieuchronnych relacjach, bez których życie byłoby wręcz niemożliwe.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie można tego wszyst-

\* Antonio M. Sicari OCD — ur. w 1943 r., jest kapłanem od 1967 r. Od 1990 r. jest Przełożonym Prowincjalnym weneckiej prowincji Ojców Karmelitanów Bosych. Uzyskał doktorat z teologii oraz licencjat nauk biblijnych. Naucza teologii dogmatycznej na Karmelitańskim Studium Teologicznym w Brescii.

kiego określić jako „miłość”, a jednak relacje dają do zrozumienia, że człowiek ujmowany tylko sam w sobie i bez żadnych odniesień do innych jest czystą abstrakcją i nie do wyobrażenia. Nawet jeśli zazwyczaj myślimy o relacjach wewnątrzludzkich (oraz o uczuciach nierozłącznie z nimi związanymi) jako o czymś przygodnym w stosunku do osoby już określonej w swej istocie, to wciąż pozostaje prawdą, iż „relacje” konstytuują osobę ludzką, stoją u jej początku i ją przenikają, wyciskając na niej niezatarte piętno.

Stąd też to, co nazywamy „miłością”, jest — mówiąc ogólnie — jakąkolwiek relacją przeżywaną jako „dobra” i (przynajmniej częściowo) konieczna: chcieć czyjegoś dobra i oczekiwać tego dobra od innych.

Bez tych możliwych relacji miłości człowiek czuje się niepewnie, zdaje się mu, że brakuje mu doskonałości i realizacji, przeżywa strach i niepokój. Bywa też, że — tak, jak potrafi i jak długo jest w stanie — broni się fałszywą samowystarczalnością. Wielu wymownych tego świadectw dostarcza nam literatura wszystkich czasów i krajów.

O ile jest prawdą to, że wiele „relacji” ma charakter przelotny i nietrwały, o tyle trzeba przyznać, że niektóre z nich ujawniają jasno, iż posiadają konstytutywny rozmiar i siłę: nadamy im nazwę „spotkań”, usiłując nią opisać — w sposób zupełnie zwyczajny i orzekający — całą ową serię możliwych „relacji”, które objawiają podmiotowi jego powołanie, jego dobre przeznaczenie: objawiają człowieka samemu sobie. To właśnie do tych „spotkań” odnosi się najściślej miano miłości: do tych, które przyczyniają się do powstania relacji przyjaźni i braterstwa, relacji małżeńskiej, rodzicielskiej i synowskiej, relacji powstającej między nauczycielem i jego uczniem. To zaś, że potem termin „miłość” nabiera charakteru bardziej specyficznego i konkretnego, tak iż wiąże się ze stosunkiem seksualnym, stanowi dodatkowy dowód tego, co zostało powiedziane.

Dlatego w celu opisanego tego, w jaki sposób miłość objawia człowieka jemu samemu, możemy posłużyć się dość szeroką literaturą, która porusza wspomniane wyżej relacje z różnych punktów widzenia, aby ukazać bogactwo i niezastępowalność niektórych z nich. Ograniczymy się tu do tych, które ściśle konstytuują osobę ludzką.

W naszych czasach wielu filozofów i teologów zgodnie zaczyna swe rozważania od sposobu, w jaki człowiek jest wszczepiony w istnienie. Obserwuje się na przykład, jak dziecko dochodzi do świadomości siebie i tego wszystkiego, co je otacza, poprzez miłość

i uśmiech matki. Jest to pierwsza relacja (uśmiech okazywany w odpowiedzi na uśmiech), w której Byt ludzki otwiera się po raz pierwszy na horyzont Bytu i w której Byt objawia się mu, odkrywając przed nim swe cztery istotne aspekty: to, że Byt jest *jeden* w miłości; że ta miłość jest prawdziwa, w związku z czym sam Byt jest *prawdziwy*; że ta miłość jest dobra, w związku z czym Byt jest *dobry*; że ta miłość rodzi radość i wesele, co wskazuje na to, że Byt jest *piękny*.

Nikt nie ma trudności w uznaniu tego, że aspekty te stanowią najgłębsze i najbardziej starożytne kwestie filozoficzne. Podobnie też to, że miłość wymaga komunikacji, języka czy „słów”, sprawia, iż Byt, jako miłość, także staje się Słowem (*Verbum*) i dlatego może się objawiać<sup>1</sup>.

Podobnej anali można by dokonać, wychodząc od doświadczenia ciała „oblubieńczego i płodnego”, tzn. tego, w którym już są zawarte, konstytutywnie i fizycznie, znaczenia i wymogi miłości: przede wszystkim pierwotna samotność, która wskazuje, że człowiek jest ze swej istoty stworzony dla Absolutu; następujące później zróżnicowanie płci, które wyjaśnia znaczenie istnienia w „byciu z” innym bytem lub w „byciu dla” innego bytu; a wreszcie rodzicielski dar i zadanie, na mocy którego formacja bytu ludzkiego dokonuje się nie tylko wraz z innym bytem, lecz wręcz wewnątrz innego bytu.

Tak więc w spotkaniu miłości, w jego różnych formach i możliwościach, człowiek rozumie, jakie są najgłębsze struktury jego bytu, struktury postrzegane — wyrażając się językiem ewangelicznym — w świetle „początku” (Mt 19, 4 i Rdz 1-3)<sup>2</sup>. W tym samym świetle może on także pojąć własne pierwotne rozdarcie i wynikającą z niego potrzebę odkupienia. Jest rzeczą niezbędną, by dwie osoby, które darzą siebie miłością, dostrzegły wewnętrzną paradoksalność i dramat miłości, także dlatego, że każda z nich jest w stosunku do drugiej nieograniczona i wręcz nienasycona w potrzebie *bycia miłowaną*, podczas gdy jest ograniczona i łatwo się nasyca w zdolności *obdarzania miłością*.

Niemożliwość pogodzenia ze sobą obu tych aspektów (nieogra-

<sup>1</sup> Z refleksji tej wychodzi na przykład Hans Urs von Balthasar w swych rozważaniach filozoficzno-teologicznych, które przybierają rozmiary ważnej trylogii, stając się prawdziwą Summą teologiczną naszych czasów: I. *Herrlichkeit* (7 tomów); II. *Theodramatik* (5 tomów); III. *Logik* (3 tomy); tomy te były wydawane w Einsiedeln począwszy od 1961 r.

<sup>2</sup> Odwołujemy się tu szczególnie do długiej katechezy cotygodniowej na temat rodziny, którą Jan Paweł II rozpoczął w czasie audiencji generalnej 5 września 1979 r. i kontynuował w sposób nieprzerwany przez kilka lat.

niczoność potrzeby zależy od pierwotnego otwarcia się stworzenia na swego Stwórcę, zaś ograniczoność udzielania się innym zależy od ułomności tego stworzenia) jawi się z jeszcze większą wyrazistością, gdy owa granica nie jest już tylko stwórczym faktem, lecz konsekwencją pierwotnej rany, z powodu której stworzenie przejawia tendencję do zwracania się ku sobie samemu i do pojmowania „innego” jako przedmiotu pożądania. W takim przypadku znaczenia pierwotne, choć nie giną całkowicie, zaciemniają się, a dobro osób zostaje bardziej wymuszone, aniżeli darowane.

W konkretnej sytuacji historycznej zatem wydarzenie miłości, wraz z całą jego chwałą i nędzą, objawia człowieka jemu samemu, gdyż ukazuje mu nie tylko jego pierwotne struktury, według których Stwórca go zapragnął ukształtować, lecz także wielką konieczność jego Odkupienia.

Jest rzeczą jasną, że ujęcie człowieka w dramacie jego „miłosnego” doświadczenia nie wyczerpuje całego problemu ludzkiego, który jest całościowym problemem sensu i przeznaczenia, jednakże pozwala wnikać w tajemne serce historii. Także święta historia, którą opowiada Pismo święte, usiłuje ukazać całe dzieje ludzkie, chociaż umieszcza w ich centrum zagadnienie podwójnego przykazania miłości. Dar (starożytnego) Przymierza, pedagogicznie ofiarowanego przez Boga wybranemu przez siebie narodowi, miał kształtować całą jego historię aż do najbardziej różnorodnych i materialnych struktur istnienia, lecz zmierzał jednocześnie do powszechnego Przymierza, którego centrum miało być Objawienie Boga jako Miłości i wynikające z tego zaproszenie, skierowane do każdego człowieka, do „trwania w miłości” (1 J 4, 7-21).

Należy zauważyć, że także całe Pismo święte (co jest widoczne zwłaszcza w księgach prorockich i mądrościowych) przynagla do czytania świętej historii w terminach oblubieńczych. Stwórca, Oblubieniec i Zbawca — są to terminy, których celem jest coraz lepiej ukazać w Starym Testamencie oblicze Boże, a *Pieśń nad pieśniami*, w swej osnowie zarazem erotycznej i mistycznej, wchodzi do Kanonu właśnie jako punkt o największej konwergencji wychowawczej w odniesieniu do „tego wszystkiego, co jest miłością”

W sposób szczególny musimy podkreślić tu znaczenie i chwalebna doniosłość owego kręgu hermeneutycznego, ożywiającego całe starożytne objawienie, w którym konkretną i pokorną miłość małżeńską (pomimo jej ograniczeń i ułomności) podaje się jako symbol, aby zilustrować jakość miłości, z którą Bóg wychodzi do swego ludu i go jednoczy ze sobą. Jednakże — jako konsekwencja, tzn. jako nadwyżka i dar Boży — ze stosowania tego symbolu

ludzka miłość małżeńska wychodzi oczyszczona, pogłębiona i odniesiona do swego początku (por. choćby doświadczenie Ozeasa).

Na zakończenie można przytoczyć ów piękny „wniosek teologiczny”, który sformułował prorok Malachiasz: „Czyż nie mamy wszyscy jednego Ojca? Czyż nie stworzył nas jeden Bóg? Dlaczego szukujemy jeden drugiego, znieważając przymierze naszych przodków? (...) Pan był świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości, którą przenieścisz opuściłeś. Ona była twoją towarzyszką i żoną twojego przymierza...” (MI 2, 10. 14).

## 2. Chrystus-Odkupiciel objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi

Ta pełnia objawienia dokonuje się dlatego, że (jak podkreśla Papież w swej encyklice) człowiek nie może żyć bez miłości i musi mieć w niej pełny udział. Także tutaj należy jednak zauważyć, że kwestia „miłości” nie wyczerpuje całej treści Objawienia i zbawczej działalności Chrystusa, chyba że przez miłość rozumie się zarówno ową radykalną relację synowską ze swym Ojcem i Stwórcą, którą każdy powinien ustanowić na mocy swego powołania, jak też ową powszechną oblubieńczość, którą każdy powinien umieć przeżywać w stosunku do całej ludzkości (i stworzenia).

W obrębie tych branych łącznie kategorii miłości (synowskość-oblubieńczość) można już i powinno się zrozumieć wszelkie inne formuły: zarówno gdy chodzi o podwójne przykazanie miłości (względem Boga i bliźniego), jak też o relację miłości między Chrystusem a Kościołem (w którym Chrystus jest zarazem pierwotnym Synem pośród wielu braci oraz Oblubieńcem wierzącej ludzkości).

Tak więc Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi właśnie dlatego, że Jego objawienie Miłości jest całościowe i że w Nim znajduje swe wypełnienie nie tylko całe przesłanie i doświadczenie Starego Testamentu, lecz — o wiele szerzej — wszystko to, co człowiek rozumiał lub przeżył w odniesieniu do miłości. Ta pełnia, o której mówimy, polega jednak nie tyle na wielości czynników, ile na tym, że sama Osoba Boska, Absolut, nieskończenie udziela się człowiekowi, przybierając postać człowieka.

Tym sposobem człowiek został wezwany do życia w relacji miłości do Boga, który jest sam w sobie międzyosobową Wspólnotą Miłości. Mając takie powołanie, stworzenie otrzymuje łaskawie możliwość uwolnienia się od wszelkiego egoistycznego wykrzywienia. Miłość Boga i miłość bliźniego spotykają się zatem ze sobą

w fundamentalnym akcie wiary, z jaką przyjmuje się objawienie się Boga „w tym Bliźnim”, którym jest Jezus z Nazaretu, Człowiek „podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu”.

Dobrze jest zatrzymać się teraz nieco, by móc lepiej zgłębić oryginalność wydarzenia chrześcijańskiego.

Sam obowiązek miłowania Boga „z całego swego serca, z całej duszy swojej i ze wszystkich swych sił” (Pwt 6, 5) oraz miłowania „bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19, 18) może mieć niejasny sens dla każdego człowieka, nawet jeśli wychodzi się od wyraźnego poczucia własnej stworzonności (w stosunku do Boga) i od troskliwej, międzyludzkiej *pietas*. Temu niejasnemu rozumieniu Stare Przymierze nadało moc przykazania w oparciu o silną, wymagającą i miłosierną autoprezentację Boga wybranemu przez siebie (*umiłowanemu*) ludowi, który zjednoczył On wewnątrz w jedno.

Jednakże w Nowym Przymierzu zdarzyło się coś, co dla człowieka było wręcz nie do pomyślenia: oto tutaj Boga można rozpoznać w określonym Bliźnim (Jezusie). Jest to fakt oszałamiający, który jednocześnie objawia kilka niezgłębionych prawd: a) istnienie bliźniego w samym Bogu (Ojciec-Syn); b) zejście tego boskiego Bliźniego w osobę Bliźniego ludzkiego; c) nabycie przez każdego ludzkiego bliźniego swoistego „prawa Bożego” do tego, by być kochanym (jako że każdy stał się bliźnim Syna Bożego, który przyjmuje człowieka i uznaje go właśnie jako takiego).

Przejrzystą ilustracją tego ostatniego spostrzeżenia są słynne epizody ewangeliczne, zawarte w Łk 16 (przypowieść o dobrym Samarytaninie) i w Mt 25 (scena Sądu Ostatecznego).

Z tego to silnego utożsamienia dwóch przykazań (utożsamienia, które znalazło szczególnie swój wyraz w osobie Chrystusa) czerpią moc także najbardziej „niesłychane wymogi” orędzia ewangelicznego: miłość nieprzyjaciół i wszystkie inne zdumiewające postawy zalecane w *Kazaniu na Górze*.

Tak samo też w oparciu o tę nową tożsamość dwóch przykazań, połączonych ze sobą w Chrystusie, można pojąć ich „podobieństwo” (por. Mt 22, 39), tak że należy je przyjąć razem „bez oddzielania ich od siebie i bez pomieszania”. Tymi sformułowaniami chcemy wskazać na to, że z dwoma przykazaniami ma się rzecz analogiczna do tego, co się dzieje w osobie Chrystusa, kiedy się rozważa dwie Jego natury: należy je obie przyjąć razem, zarówno integralnie, jak też co do porządku. W przypadku dwóch przykazań znaczy to, że z pedagogicznego lub historycznego punktu widzenia można wyjść z jednego lub drugiego, pod warunkiem, że nie narusza się i nie puszcza się w niepamięć ich wewnętrzne

porządku, wewnętrznego priorytetu miłowania Boga (choćby tylko metodologicznie) i o ile zajmiemy miejsce tam, gdzie dwie miłości są „osobowo” ze sobą zjednoczone.

Na koniec wreszcie, z tej ścisłej jedności w Chrystusie, zachodzącej między miłością Boga i miłością bliźniego (należy zauważyć, że oba te wyrażenia mają zawsze znaczenie zarówno obiektywne, jak też subiektywne), czerpie swą istotę cała sakramentalna struktura Kościoła, a zwłaszcza struktura sakramentu małżeństwa.

Tak więc stwierdzenie, że Chrystus w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi dlatego, iż wyzwala doświadczenie miłości, nie jest zdaniem, które się odnosi przede wszystkim do moralnych pouczeń Mistrza, bądź też które odwołuje się tylko do łaski, przy pomocy której uzdrawia On i podnosi naszą biedną zdolność miłowania. Jest to stwierdzenie, które opisuje przede wszystkim samo wydarzenie Wcielenia: Miłość „stała się bliźnim” osobowo i po ludzku.

### 3. Miłość eklezjalna

Miłość Boga jako Bliźniego (tzn. miłość, jaką Chrystus ma względem uczniów) oraz miłość względem Boga jako Bliźniego (tzn. miłość, jaką uczniowie mają względem Chrystusa) uzyskała wyczerpującą celebrację (*usque ad finem*) w wydarzeniach Męki: nawet jeśli pod krzyżem uczniowie byli reprezentowani wyłącznie przez „Kościół maryjny”. Taka celebracja została całkowicie i żywotnie zamknięta w „pamiętce” przekazanej Kościołowi, „aż przyjdzie Pan”: dana nam Eucharystia pozwala konkretnemu ciału i krwi Chrystusa przeistoczyć się aż do upodobnienia do siebie naszej konkretnej natury ludzkiej.

Tym sposobem miłość Boga i miłość bliźniego (poprzez rozdzielane wiernym ciało Chrystusa) pozostają ze sobą złączone także w tajemnicy ciała eklezjalnego. Do tego należy dodać wiarę w dar Ducha Świętego, który kontynuuje w Kościele dzieło Wcielenia: podobnie jak sprawił poczęcie w dziewiczym ciele Maryi i jak doprowadził ciało Chrystusa aż do zmartwychwstania, tak też działa w eucharystycznej przemianie oraz mieszka w ciele wierzących, stanowiących Jego świątynię. Zwięźle można powiedzieć, że Duch Święty jest Miłością, która „rozłana jest w sercach naszych” (Rz 5, 5).

Wszystko to, co w Kościele nie opiera się na tym realistycznym przekonaniu, to znaczy na tej prawdziwej kontemplacji i celebracji eucharystycznej za pośrednictwem Ducha Świętego, w spo-

sób nieuchronny rozdziela dwa wielkie przykazania, a następnie niebezpiecznie przeciwstawia jedno z nich drugiemu.

Chrześcijanie wiedzą (lub przynajmniej powinni wiedzieć), że jest rzeczą możliwą wręcz przemienić siebie w chleb dawany do jedzenia braciom („rozdać na jałmużnę całą swą majątność”, „wystawić swe ciało na spalenie”), lecz zarazem „nie mieć miłości” (por. 1 Kor 13, 3).

„Mieć miłość” oznacza obecnie przekazywać, nierozdzielnie połączone ze sobą, miłość Boga i miłość bliźniego: jest to więź, która potrzebuje codziennego pożywienia eucharystycznego, aby nie stać się idealistyczną lub czysto deklamatorską. W ten sam sposób należy zdecydowanie stwierdzić, że to właśnie źródło eucharystyczne pozwala wierzącemu posiadać miłość uporządkowaną, eklezjalną w ścisłym tego słowa znaczeniu. Chcemy przez to powiedzieć, że wyraźna świadomość ciała eklezjalnego, karmionego eucharystycznie, pozwala wierzącemu pojmować siebie samego jako jego „członka” oraz pokornie darzyć ową miłością, której się oczekuje od kogoś innego, a która powinna być i pozostać tam, gdzie całe ciało jej potrzebuje: „Chodzi o to, abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale... Natomiast żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rośło ku Temu, który jest Głową — ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało — zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary — przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef 4, 14-16).

Wystarczy przeczytać te wskazania Apostoła, aby pojąć, ile miłości — ukierunkowanej na jakikolwiek cel — może się roztrwonić w Kościele przez to, że będzie to „miłość szalona”, że nie będzie ona troską albo organiczną jednością ciała, albo różnorodnością członków, albo ich „hierarchią”, albo ich wzajemnym celem, albo też czasem wchłaniania i dojrzewania.

Także owa brana jako wzór i niezastąpiona miłość eklezjalna, która się rozlewa w misyjnym zapale, nie może mieć innego źródła: miłość misyjna nie jest jakąś ogólną namiętnością okazywaną ludzkości oraz względem jej problemów, lecz wyraźną ofiarą, którą składa za świat miłość Syna Bożego. A nawet jest ona Jego własną miłością, która działa „przynaglająco” w ciele eklezjalnym: „miłość Chrystusa przynagla nas, pomnych na to, że skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli” (2 Kor 5, 14).

Bez wątpienia, Kościół musi nauczyć się głosić Chrystusa, a nie siebie, jak się często mówi; lecz temu, kto zbyt to podkreśla, sprawiając, że zasada ta staje się swoistym kompleksem antykościelnym, należy przypomnieć z podobną stanowczością, iż

zadaniem Kościoła jest głosić Syna Bożego, który stał się naszym „Bliźnim”, i że on sam, będąc ciałem i oblubienicą Chrystusa, też jest tym bliźnim. Tym sposobem, głosząc Chrystusa jako Wcielnego Syna Bożego, Kościół głosi też nieuchronnie siebie samego, aczkolwiek z całą pokorą.

Kościół nie może głosić powszechnej miłości (miłości wszystkich ludzkich bliźnich), jeśli nie ukazuje jednocześnie samego centrum jedności, tworzonoego przez Miłość Bożą: a sam Kościół przynależy do takiego właśnie centrum w swej nierozdzielnej więzi z Chrystusem. Bez tego centrum nie pozostaje światu nic innego, jak tylko postawić w sercu swego uniwersalistycznego programu takiej czy innej ideologii, takiej czy też innej potęgi.

#### 4. Powołanie do miłości w określonym „stanie życia”

Należy wszakże uszczegółowić jeszcze bardziej temat miłości, ujmując ją obecnie w bardziej ścisłym jej znaczeniu: chodziłoby tu o miłość, która skłania do wyboru określonego stanu życia w Kościele.

Jest już rzeczą znaczącą to, że wszystkie terminy użyte w myśli biblijnej i patrystycznej w celu opisania tajemnicy Kościoła pochodzą ze sfery życia rodzinnego: Dziewica (Oblubienica), Małżonka, Matka.

Chcemy tu natychmiast podać zasadę teologiczną, która — być może — wzbudzi pewne zastrzeżenie, a która w uważnej refleksji wydaje się jednak nieodzowna: dla chrześcijanina ogarniętego miłością eklezjalną są w gruncie rzeczy możliwe tylko dwa stany życia: albo sakramentalne małżeństwo, albo konsekrowane dziewictwo. Poza nimi nie ma nic innego.

Aby to zrozumieć, musimy odwołać się do dwóch sakramentów determinujących wszelką egzystencję chrześcijańską: do Chrztu i Eucharystii. Przynależność do Chrystusa, urzeczywistniona i zagwarantowana przez te dwa sakramenty, jest tak głęboka, że mogą ją wyrazić symbolicznie — i zawsze w sposób nieadekwatny — tylko najbardziej wewnętrzne doświadczenia, których doznają ludzie w fakcie zjednoczenia (z tej właśnie przyczyny mistyczny rozwój tych dwóch sakramentów skłania świętych do mówienia o „narodzinach Słowa”, „zaślubinach duchowych”, itd.).

Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest to, że żaden wierzący — jakkolwiek by nie była jego historyczna sytuacja życiowa — nie może pozostać „bez powołania”, „bez stanu życia”. Na mocy Chrztu i Eucharystii jest on bowiem wezwany do „stanu całkowitej przynależności do Chrystusa i do Kościoła” i jest on w tym

celu „konsekrowany”. Jeśli się zatem mówi, że w Kościele istnieją tylko „stan małżeństwa sakramentalnego” i „dziewictwa konsekrowanego”, znaczy to, że wszyscy ci, którzy nie urzeczywistniają powołania do małżeństwa (z jakiegokolwiek motywu), powinni przeżywać swą sytuację jako „dziewictwo poświęcone Chrystusowi i Kościołowi” na mocy samego Chrztu, pomijając — rzecz jasna — przy tym formy historycznie określone. Innymi słowy: w Kościele nie mogą istnieć stany pośrednie lub nie posiadające wyraźnego kształtu, chyba że chodzi o stany przejściowe, z pedagogicznego punktu widzenia konieczne do dojrzewania takiego bądź innego powołania.

Podajmy kilka tego przykładów. Jeśli komuś nie uda się zrealizować powołania do małżeństwa, mimo wyraźnych skłonności do niego, i gdy upływ czasu coraz bardziej utwierdza człowieka w takiej niemożności, to fakt ten jawi się nie jako sytuacja „przymusowej samotności” (czy też jeszcze gorzej: uczuciowej dwuznaczności), *lecz* jako powołanie do życia w „dziewiczej samotności”, którą należy poświęcić Panu Jezusowi i Kościołowi.

To samo należy powiedzieć w przypadku spowodowanej czymś samotności, rozpadu małżeństwa (zawinionego lub niezawinionego), w sytuacji wdowieństwa, choroby lub zawodowych wyborów, które do tego stopnia angażują, że po ludzku nie odradza się już małżeństwo.

Przykłady te pokazują nam, że tylko częściowo — a często jedynie w początkowej fazie — wybór wynikający z powołania zależy od naturalnych skłonności podmiotu. Patrząc o wiele głębiej, stwierdzamy, że wybór ten jest zakorzeniony w niepozornej konkretności „świętej historii”, którą każdy jest wezwany przeżyć.

Przedstawiając rzecz jeszcze prościej, aby ukazać wewnętrzną spójność wysuniętych tu twierdzeń, możemy zbudować tę oto krótką sekwencję: a) Bóg objawił się w Chrystusie jako Miłość — „Bliźni” każdego człowieka; b) gdy człowiek decyduje się pójść za Chrystusem, wówczas jest też wezwany do całkowitej miłości względem Niego (do miłości, która ma zarazem charakter oblubieńczy i dziewiczy); c) historyczną sytuację, w której człowiek faktycznie się znajduje (jakakolwiek by ona nie była), należy przeżywać jako miłość do Chrystusa i dla Chrystusa; d) może on zatem wybrać albo małżeństwo sakramentalne (tzn. życie ze szczególnym „bliźnim”, danym mu przez Chrystusa), albo zażyłe i bliskie życie z Chrystusem (dziewictwo), które go zarazem otwiera na wszystkich innych bliźnich.

## 5. Miłość małżeńska

Jak mogliśmy zobaczyć, życie eklezjalne jest w całej swej pełni doświadczeniem oblubieńczym (por. Ef 5, 22-23) i jest rzeczą całkowicie naturalną, że małżeństwo jest jednym z jego sakramentów. Jego istnienie jest mocno oparte na wierze, że „Bóg jest Miłością” i że otrzymaliśmy życie po to, by „trwać w Jego Miłości”. Tym sposobem owo osobliwe spotkanie międzyludzkie, które zaczyna się jako „zakochanie”, a następnie urzeczywistnia się jako „życiowa decyzja miłości”, jest darem Bożym, ofiarowanym dwu osobom, i stanowi miejsce, w którym one muszą wychowywać się do najbardziej wzniosłego objawienia się Boga-Miłości. W relacji małżeńskiej urzeczywistnia się zatem uprzywilejowany i paradygmataczny przypadek „bliźniego”, którego sam Bóg wskazuje i daje do kochania — jako skuteczny znak oddania, które w gruncie rzeczy należy się Jemu samemu.

To, że miłość małżeńska jest sakramentem, oznacza, iż należy ją przeżywać jako skuteczny znak owego wzniosłego doświadczenia miłości, która nierozdzielnie łączy Boga z każdym Jego stworzeniem — w Chrystusie. Dlatego w sprawowaniu sakramentu Małżeństwa oboje wierzący przyrzekają być dla siebie nawzajem znakiem tej „coraz większej” miłości; i jedynie to przeświadczenie może usprawiedliwić przed umysłem i sercem (pomimo świadomości własnych słabości) wielkie wymagania sakramentu: nierozzerwalność, wierność, płodność.

Nierozzerwalność jest usprawiedliwiona tym, że sakrament jest zanurzony w tej samej wielkiej mocy, która łączy wierzącego z Chrystusem („Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? — Rz 8, 35) i czerpie swą istotę z relacji do Niego, także wtedy, gdy trzeba ją wyprowadzać bezpośrednio z tajemnicy „całkowitego oddania się” na Krzyżu.

Wierność jest konieczna dlatego, że wybór partnera rozumie się jako znak tej głębi i wyłączności miłości Boga, który nie dopuszcza zdrady („Ja jestem Bogiem zazdrosnym...”) i który sprawia, że także stworzenia są „niewyczerpalne” (w dosłownym tego słowa znaczeniu) w miłości.

Płodność zaś opiera się na tym, że Miłość Boża, której jest się znakiem, rozciąga się nie tylko na dwoje małżonków, lecz także na owoc ich jedności, który (jako wynik „prokreacji”) jest wyrazem ich uczestnictwa w stwórczym dziele Bożym. Chodzi tu zarazem o stwórczą miłość, którą nie można manipulować i której nie można zabronić (w tym właśnie tkwi źródło moralności małżeńskiej).

W dziecku miłość małżonków przełamuje — można by rzec — swą nieuchronną dwubiegową polaryzację i otwiera się trynitarnie. Tym sposobem nierozzerwalność i wierność przestają być tylko „wartościami” i jawią się przed parą małżeńską jako żywy fakt, którego konkretnym obliczem oraz istotną treścią jest dziecko.

Cały ten zespół relacji i coraz większego pogłębienia sakramentu rodzi „rodzinę”: jedyny „fragment” rzeczywistości chrześcijańskiej, której można przypisać w całej pełni nazwę Kościoła — „kościół domowego”, albowiem w nim zawiera się cała tajemnica eklezjalna.

Można stwierdzić, na zakończenie, że jakość sakramentu miłości przeżywanej w rodzinie chrześcijańskiej wypływa już z tego, w jaki sposób poszczególni członkowie przeżywają doświadczenie jedności. Podczas gdy każda grupa ludzi skłania się ku temu, by rozumieć jedność jako pożądany wynik porozumienia i pracy, rodzina sakramentalna otrzymuje jedność jako dar pochodzący z wysoka, który nie tylko poprzedza wszelki ludzki wysiłek, lecz także wspiera go i go wymaga. Jest to dar, o który zawsze można prosić i który zawsze można sobie na nowo ofiarowywać (przynajmniej wtedy, gdy *obdarza się przebaczeniem*), którego jednak nie da się nigdy utożsamiać z osiągniętymi rezultatami (lub porażkami).

Także rodzina chrześcijańska — podobnie jak cały Kościół — „okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca, i Syna, i Ducha Świętego” (KK 4).

## 6. Miłość dziewicza

Z chrześcijańskiego punktu widzenia, czując wielkość i piękno objawionej tajemnicy, nie jest trudno pojąć sens powołania małżeńskiego, który znalazł swą pełną realizację w sakramencie: jak Chrystus jest Bożą Miłością, przez którą staje się On naszym Bliźnim, tak też analogicznie małżonek jest „naturalnym” bliźnim, który prowadzi współmałżonka (i nie tylko) do Chrystusa mocą Jego łaski. Można wręcz powiedzieć, że jedność dwóch sakramentów miłości urzeczywistnionej w osobie Chrystusa zostaje przez Niego sakramentalnie przedłużona w przypadku owego osobliwego bliźniego, jakim jest współmałżonek.

Jeśli natomiast chodzi o powołanie do dziewictwa, biorąc pod uwagę całą jego nowość i absolutną „nadprzyrodzoność”, trzeba stwierdzić, iż daje ono w Kościele możliwość świadczenia o samym źródle każdego powołania: człowiek jest wybrany po to, by przylgnąć bezpośrednio do Chrystusa jako własnego „Bliźniego”, a po-

przez Niego — do każdego innego bliźniego. Owa bezpośredniość zawiera się, ściśle rzecz biorąc, w wyrzekaniu się drogi małżeńskiej. To wyrzeczenie jest też pierwszym jej „znakiem”.

Dobrze jest wiedzieć, na czym właściwie opiera się ta nowa możliwość, którą Kościół uznał od pierwszych chwil swego istnienia, uważając ją przy tym za szczególnie znaczącą i uprzywilejowaną.

Otóż u jej początków znajdują się bez wątpienia wypowiedzane z naciskiem wskazania samego Jezusa (Mt 19, 10-13) i Apostoła Narodów (1 Kor 7); gdy jednak będziemy szukać następnych motywacji, znajdziemy je bez wątpienia — jako najbardziej czyste i autentyczne — w miłości do Chrystusa prowadzącego życie dziewicze i do Najświętszej Maryi Panny, a także w nieodpartym pragnieniu naśladowania Ich wzoru.

Nie da się tutaj opisać całej długiej historii, która pozwoliła powoli i coraz lepiej rozumieć powołanie dziewicze jako wyłączną kwestię „miłości”. Możemy jednak wskazać, dokąd powinna doprowadzić nas ta droga, jako że jeszcze — jak się nam wydaje — nie osiągnęła ona ostatecznego swego celu. Należy tu zatem wziąć pod uwagę doświadczenie dziewictwa przez Maryję i Chrystusa, nie tyle jednak w jego treści niezbyt jasno przykładowej czy ascetycznej, ile w jego treści ściśle dogmatycznej. Przede wszystkim trzeba brać na serio także „fizjologiczny” wymiar poruszanej przez nas rzeczy (wbrew wielu współczesnym interpretacjom): jeśli centralną wypowiedzią Nowego Testamentu jest, że miłość Boża objawia się w ciele, to nie trudno jest zauważyć że to właśnie ciało jest *cardo salutis*, a w tym świetle rozumie się, dlaczego Kościół starożytny z tak wielką stanowczością bronił zawsze również fizycznych aspektów (obok duchowych) dziewictwa Maryi i Chrystusa.

Jeśli chodzi o Maryję, jest jeszcze jeden aspekt, który zazwyczaj zbyt mało się podkreśla, a który ma tymczasem największe znaczenie: w chwili, gdy Trójca stwórcza zbliża się do świata stworzeń i gdy wchodzi weń Słowo, dziewictwo Maryi jest fizycznym udokumentowaniem — w fizycznym wymiarze tego świata — „bliiskości” Ojca, który pozwala na wcielenie swego prawdziwego Syna. Możemy tę rzecz wyjaśnić następująco: jak na ziemi całe posłannictwo Syna polega na objawianiu Jego „naturalnej” zażyłości z Ojcem („Abba”!), tak też na ziemi „obecność” Ojca, który realnie wkracza w historię oraz jest rzeczywistym i prawdziwym Ojcem tego jedyne Syna, objawia się poprzez dziewictwo Maryi. Tak więc Matka jest „Dziewicą”, Ta, która jako pierwsza otrzymuje

objawienie Ojca, objawienie tak jasne, jak jasną jest pewność, że się ma Syna bez ojca ziemskiego. Maryja zachowywała tę tajemnicę w konkretnym i codziennym doświadczeniu całej swej macierzyńskości, oddając się całkowicie Ojcu i Synowi, pozostając pokornie, dziewiczo, w tajemnicy Ich wyłącznej relacji oraz uczestnicząc w rozwoju Ich planu miłości. A jak do relacji między Ojcem i Synem zostali następnie przyjęci „liczni synowie” — poprzez całkowity dar („oddanie się”) Syna na krzyżu, tak też w tym samym momencie Matka zgodziła się na zamianę Syna na synów (wraz z Janem: J 19, 25-27), przeżywając aż do końca swe dziewictwo jako przyłgnięcie do rodzicielskiej woli Ojca (por. J 1, 12-13).

Powołanie do dziewictwa, zrozumiane przez Kościół jako egzystencjalna możliwość, z maryjnego punktu widzenia oznacza zatem „pewność Ojca”: człowiek czuje się tak bardzo synem, że własne upodobnienie się do Syna przewycięża jego uczuciową samotność.

Idąc tą drogą, przechodzi się w sposób niemal niezauważalny do kontemplacji oraz do upodobnienia się do dziewictwa Syna, które przeżywa się w Kościele jako „pewność Oblubieńca”. Chrystus żyje dziewiczo, ponieważ jest „Bliźnim” bezpośrednio zjednoczonym z każdym, kto Go przyjmuje (tak, że nie jest możliwa jeszcze większa bezpośredniość: życie Chrystusa w małżeństwie, w naszym „partykularystycznym” sensie, byłoby nie do pomyślenia). Wymiar także cielesny tego Jego bezpośredniego charakteru miłości wyraża się i zawiera w Eucharystii.

Przed tym Oblubieńcem eucharystycznym znajduje się Kościół — Oblubienica: w Kościele szczególne powołanie do dziewictwa jest powołaniem do świadczenia o „pewności obecnego (zmartwychwstałego) Oblubieńca”, który dla swej obecności nie potrzebuje żadnego pośrednika. Jest to pewność całego Kościoła, która jednak — w przypadku dziewic — staje się dla świata wyraźnym znakiem radosnej samotności, choć niezgłębionej w swej tajemnicy. „Pewność Ojca” i „pewność Oblubieńca” — są to zatem dwie pewności, do których — niczym do fundamentu — Miłość objawiona prowadzi miłość ludzką.

Z tej właśnie przyczyny św. Augustyn napisał, posługując się formułą bogatą i porywającą: *Gaudium Virginum Christi, de Christo, in Christo, cum Christo, post Christum, propter Christum* (*De Sancta Virginitate, XI, 10*).

W ten sposób zrozumieliśmy wreszcie osobliwą jakość miłości, którą przeżywa się w dziewiczym doświadczeniu w ogóle, a w sposób szczególny w doświadczeniu życia konsekrowanego.

Wszakże przy końcu całych tych rozważań należy jeszcze przypomnieć o tym, że istnieje tylko jedna Miłość: ta, którą nam Ojciec objawił i jaką obdarzył nas w swym Synu, jak też ta, którą wraz z Synem możemy odwzajemnić się względem Ojca, we wspólnocie z jedynym Ich Duchem i z całym stworzeniem.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC