

## WSPÓLNOTA CHRZEŚCIJAŃSKA A STANY ŻYCIA: REFLEKSJA NAD ANTROPOLOGICZNYM ZNACZENIEM DZIEWICTWA I MAŁŻEŃSTWA

Każda dyskusja nad „wspólnotą chrześcijańską” powinna się rozpocząć od ustalenia podstaw tej wspólnoty. Z pewnością zaś sakramenty inicjacji – chrzest, bierzmowanie i Eucharystia – stanowią podstawowe źródło eklezjalnej komunii, a zatem i „wspólnoty chrześcijańskiej”<sup>1</sup> Jaka wobec tego jest rola wyboru chrześcijanina pomiędzy małżeństwem, dziewictwem a celibatem? Faktem jest, iż ich znaczenie i pozycja są często pomniejszane. Dzieje się tak mimo działań Magisterium, które uwybraźniło na nowo doniosłość małżeństwa oraz dziewictwa w życiu chrześcijanina, szczególnie podczas pontyfikatu Jana Pawła II.

Osoba ludzka jest istotą cielesną, a to oznacza, że pytanie o sposób dawania siebie samego Bogu i ludziom zawiera w sobie koniecznie dar z siebie, jako stworzenia cielesnego<sup>2</sup>. Otóż „Objawienie chrześcijańskie zna dwa właściwe sposoby urzeczywistnienia powołania osoby ludzkiej – w jej jedności wewnętrznej – do miłości: małżeństwo i dziewictwo. Zarówno bowiem jedno jak i drugie, w formie im właściwej, są konkretnym wypełnieniem najgłębszej prawdy o człowieku, o jego istnieniu na «obraz Boży»” (FC 11), czyli na obraz trójjedynego Boga, który jest zarówno Miłością, jak i Komunią Osób. Konsekwrowane dziewictwo, jako „wyższe”<sup>3</sup>, zakłada bezpośredni dar z całego swego osobowego bytu dla Boga. Natomiast „małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentu małżeństwa (...) wyrażają misterium jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w nim uczestniczą

<sup>1</sup> Zob. DZ 5; *Redemptionis donum*, 7; *Vita consecrata*, 14.

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 11, oraz rozważania Jana Pawła II nad „małżeńskim rozumieniem ciała” w: *The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*, Boston 1997, s. 60-71.

<sup>3</sup> Sobór Trydencki, Sessja XXIV, kan. 10 (DS, 1810); Pius XII, *Sacra virginitas* (1954); Jan Paweł II, *Vita consecrata*, 32, oraz *Familiaris consortio*, 16.

[*significant atque participant*]” (KK 11)<sup>4</sup>. Czy jednak bycie darem zarówno dla Boga jak i od Boga, a więc samo ludzkie „powołanie” do miłości, nie stanowi podstawy całej chrześcijańskiej wspólnoty?

Niewątpliwie istnieje wiele przyczyn pozwalających deprecjonować stany życia<sup>5</sup>. W odniesieniu do małżeństwa, wzrastająca akceptacja prawna oraz kulturowa rozwodów, stopniowe oddzielanie małżeństwa od prokreacji, „poprawność” faktu wspólnego zamieszkiwania poza-mażeńskich par – przyczyniły się do zacierania małżeńskiej tożsamości oraz misji. Z drugiej zaś strony słyszy się często o „kryzysie powołań” i o jednoczesnym „szarzeniu” wielu religijnych zadań i obowiązków. Dlatego pojawiają się powtarzające się wciąż apele o „przemyślenie” katolickiej dyscypliny kapłańskiego celibatu. Mając na uwadze wszystkie te trudności, mogłoby się wydawać łatwiejsze zakotwiczenie naszej dyskusji o chrześcijańskiej wspólnocie w prostym uczestniczeniu wiernych w Kościele oraz posłużenie się „stanami życia” bardziej jako „kontekstem”, w którym chrześcijanie przeżywają to uczestnictwo zgodnie z własnymi upodobaniami oraz sensem swego powołania<sup>6</sup>.

Ale co jest niejasnego w powyższym pytaniu? Istnieje zawsze tendencja do rozważania konsekrowanego dziewictwa – oraz ogólnie

<sup>4</sup> Por. *Familiaris consortio*, 13, oraz *List do rodzin*, 19.

<sup>5</sup> Pojęcie „stanu” jest oczywiście niejednoznaczne. Z jednej strony podstawowy chrześcijański „stan życia” odwołuje się do zwykłego członkostwa w Kościele. Wyrażenie „stany życia” (w liczbie mnogiej) odwołuje się natomiast zarówno do duchownego, jak i świeckiego, więc także małżeńskiego, oraz stanu „konsekrowanego” poprzez podjęcie rad ewangelicznych. W tym artykule pojęcie „stany życia” odnosi się do tej ostatniej pary znaczeń. Trzeba pamiętać, że nie istnieje jakiś alternatywny „pojedynczy stan”, czyli taki, który nie jest ani małżeństwem ani życiem konsekrowanym. Zgodnie z przekonującą argumentacją Balthasara, istnienie „trzeciego” stanu nie jest możliwe, gdyż stan życia może być oparty tylko na nieodwoływalnym postanowieniu, zgodnie z którym osoba oddaje siebie całą: „Jeśli... uznamy «trzeci stan» za obowiązujący, zagrozi to poważnie chrześcijańskiemu radykalizmowi zarówno chrześcijańskiego małżeństwa, jak i chrześcijańskiego stanu wybrania. Żadna trzecia forma, na której mógłby być oparty stan życia, nie jest możliwa do wyobrażenia, obok tych dwóch form naturalnego daru z siebie, gdyż objawienie nie przedstawia takowej” Hans Urs von Balthasar, *The Christian State of Life*, San Francisco 1983, s. 235-238. Zob. także *Familiaris consortio*, 11, oraz *Mulieris dignitatem*, 20. Jednak Balthasar zaznacza, że nie oznacza to, iż ci wszyscy, którzy nie wchodzi do któregośkolwiek z tych dwóch stanów, pozostają w jakimś stopniu mniej święci lub dojrzałi. Jest bowiem wiele przyczyn takiego postępowania danej jednostki, nawet tych niewłaściwych. Mówimy zaś tutaj o obiektywnych formach tych dwóch możliwości: małżeństwa i dziewictwa związanego z radami, które mogą się zrealizować przez trwałość ślubów.

<sup>6</sup> Taka tendencja zdaje się być oczywista na przykład w następującym stwierdzeniu E. Schillebeeckxa, zaczerpniętym z jego jubileuszowego przemówienia w roku 1985: „Tylko żywa łączność z Bogiem w Jezusie Chrystusie ma religijne znaczenie tak dla małżeństwa (i dla innych interpersonalnych relacji) jak i dla dobrowolnie przyjętego oraz narzuconego przez okoliczności celibatu. Wydaje mi się słuszne podać w wątpliwość, że posiadają one

rad ewangelicznych – jako swego rodzaju religijnego „dodatku”, pewnych wskazówek dla szczególnej pobożności. Zgodnie z takim rozumieniem, konsekracja zostaje szybko zredukowana do całkowicie „przypadłowości” relacji z bardziej „podstawowym” i ogólnokościelnym, moralnym i duchowym, życiem. Jeśli to ujęcie narusza znaczenie rad, to tym bardziej stanowi ono zagrożenie dla chrześcijańskiego rozumienia małżeństwa, w którym może się pojawić autentyczna świętość, chociaż nadal, na najgłębszym swym poziomie, zawiera ono zewnętrzną tylko relację względem tej świętości. Wynikiem tego jest eklezyjalna niejasność: bardziej miarodajna staje się albo starożytna tendencja do klerykalizmu (ponieważ aktualny podział kościelny zostaje wtedy prawie całkowicie zatarty przez inną architektoniczną biegunowość, jaką jest podział na stan duchowny i świecki) albo też mniej odległa w czasie tendencja do przyjmowania indywidualistycznego wzoru wspólnoty, proponowanego przez liberalizm (gdy stany życia nie są w stanie zaproponować żadnych dalszych „przejawów” i „wyrazów” wewnętrznej treści, niesionej przez bycie we wspólnocie samego Kościoła, jako typowo małżeńskiego doń „przynależenia”).

Oczywiście, istnieje wciąż tendencja do „zamazywania” podziału: świeccy/duchowni, poprzez „laicyzację” kapłaństwa i „klerykalizację” świeckich. Jednak nie rozwiązuje to podstawowego problemu „klerykalizmu”, do którego starano się w ten sposób odnieść, lecz jedynie go „demokratyzuje”<sup>7</sup> W rzeczywistości te dwa wyniki: tendencja do

---

to religijne znaczenie w sobie i z siebie. Co więcej, kwestionują zarówno dwudziestowieczną mistyfikację małżeństwa jak też starożytną zachodnią grecko-chrześcijańską mistyfikację celibatu. Same w sobie małżeństwo oraz celibat są religijnie obojętne w tym sensie, że obydwa mogą być częścią wieloznaczonej ludzkiej egzystencji nawet bez wiary w Boga...” (*For the sake of the Kingdom, w: For the Sake of the Gospel*, New York 1990, s. 167). Nawet jeśli się zgodzimy z podstawowym stwierdzeniem, że „żywa łączność z Bogiem w Chrystusie” może się przyczynić, w przypadku małżeństwa oraz dziewictwa czy celibatu, do ich „religijnego znaczenia”, to chcemy zapytać, co autor miał na myśli, odmawiając im „znaczenia w sobie oraz z siebie” i uznając je za „religijnie obojętne” oraz (co więcej) uważając za konieczne „zakwestionowanie” ich „mystyfikacji”. Z powodów, które – moim zdaniem – powinny stać się oczywiste w dalszej części tego artykułu, wydaje mi się, że wypowiedź taka, jak ta, rozmyja się całkowicie z zadaniem ukazania pełnego znaczenia małżeństwa oraz jest niejasna i myląca. Celem artykułu jest więc przedstawienie dwóch stanów z punktu widzenia „motywacji”. Z drugiej zaś strony artykuł ten ma ukazać, że stany zawierają wewnętrzną strukturę stwórczej relacji z Bogiem, choć jej antropologiczne znaczenie może być czasem zniekształcone, a nawet zniszczone. Dlatego małżeństwo i dziewictwo są obiektywnie odpowiedzią na pytanie: *po co być człowiekiem – i jak nim być?* (RD 5).

<sup>7</sup> Zob. D. Schindler, *Creation and Nuptiality: A Reflection on Feminism in Light of Schmemmann's Liturgical Theology*, *Communio* 28 (Summer, 2001), 291-92.

klerykalizacji laikatu oraz „demokratyzacja” Kościoła, są ściśle ze sobą związane. Klerykalizm identyfikuje bowiem formę Kościoła i jego świętość ze strukturą i funkcjami. Podobnie zresztą jak liberalizm, który zmierza do wartościowania ludzi z punktu widzenia aktywności i produkcji. W kulturze zdominowanej przez liberalno-demokratyczny światopogląd odpowiedzią jest oddzielenie tych funkcji poprzez pewien rodzaj demokratycznego zrównania. Taki schemat myślowy odzwierciedla założenie, że relacja: Kościół – świat, mieści się prawie w całości w tej, która się znajduje między klerykalnymi strukturami Kościoła (w których są już częściowo zawarci najbardziej pobożni ze świeckich) a resztą świata. Moim zdaniem, które wyłoni się w części końcowej, aby przezwyciężyć problem klerykalizmu, trzeba umiejscowić analogiczną (*similitudo et semper maior dissimilitudo*) relację stanu konsekrowanego do małżeńskiego, jako ich wzajemnego oddania się „wewnętrznej formie świętości”, „przed” biegunowością /rozróżnieniem pomiędzy stanem świeckim a kapłańskim. Jan Paweł II mówi: „Maryja z Nazaretu, jest «pierwowzorem» Kościoła. Ona «przoduje» wszystkim na drodze świętości, w Jej osobie Kościół «już osiąga tę doskonałość, dzięki której istnieje nieskalany i bez zmazy» (por. Ef 5,27). W takim też sensie można powiedzieć, że Kościół jest zarazem «maryjny» i apostołsko-Piotrowy”<sup>8</sup>. Postaram się więc ukazać, że zarówno rady ewangeliczne, jak i małżeństwo, proponują nową formę i treść, typowe dla otwartości Maryi i Jej *fiat*, a więc także małżeńskiego „przynależenia” i – co więcej – komunii wszystkich chrześcijan i ludzi.

Tezą tego artykułu jest zatem to, że stany życia: małżeństwo oraz życie konsekrowane, są „podstawowe dla” chrześcijańskiej wspólnoty oraz zawierają wewnętrzną treść tej w pełni autentycznej ludzkiej wspólnoty. Używając słowa „podstawowy”, mam na myśli to, że małżeństwo i dziewictwo angażują pragnienie i wolność osoby ludzkiej względem wspólnoty na swym najgłębszym poziomie, na którym osoba ludzka jest *capax Dei*. A dzieje się tak dlatego, że ludzkie pragnienie i wolność są ustalone w swym najgłębszym poziomie przez ludzkie powołanie do wspólnoty w miłości (por. VC 86), natomiast małżeństwo i konsekracja zawierają w sobie – analogicznie – obiektywną „formę” tej miłości (por. FC 11). O ile więc Kościół zawsze uważał, że dziewictwo podejmowane ze względu na królestwo (czyli wraz z dwiema pozostałymi radami) jest „stanem doskonałości”, to zostanie tutaj

<sup>8</sup> *Mulieris dignitatem*, 27. Por. David Schindler, *Heart of the World, Center of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation*, Grand Rapids 1996, s. 255.

wykazane, że małżeństwo niesie ze sobą także (analogiczną) formę tej doskonałości. Umieszczenie tych analogicznych i komplementarnych relacji pomiędzy tymi dwoma stanami życia jest wynikiem tego, że małżeństwo tkwi u korzeni ich obu w realizacji ludzkiego powołania i przeznaczenia w oddawaniu siebie samego dla tajemnicy drugiego.

Jeśli jednak dziewictwo (równoległe z innymi radami) i małżeństwo są „fundamentalne” w przedstawionym tutaj znaczeniu, to są jednocześnie pełniejszym „wyrażeniem” (por. FC 11, 56; RD 7), „wypowiedzeniem” lub „zawartością” wewnętrznej treści komunii, wprowadzonej przez „podstawowy wybór” lub wiarę (por. VS 65-66), a zawartej powszechnie w chrzcie i innych sakramentach inicjacji.

Zacniemy (p. 1) od dyskusji nad ideami „stanu doskonałości”, ukonstytuowanego ogólnie poprzez rady ewangeliczne, prowadzące do „wewnętrznych form miłości”. Następnie rozważymy dziewictwo, jako umiejscowione w obrębie pełniejszego kontekstu innych rad ewangelicznych: ubóstwa i posłuszeństwa, dowodząc, że rady, każda na swój własny sposób, pokazują nam autentyczną relację pomiędzy stworzeniem i Bogiem (p. 2). Dopiero wtedy przejdziemy do rozważania (p. 3) dziewictwa jako takiego, stwierdzając, że dziewictwo, posiadające pewne pierwszeństwo wśród innych rad, wskazuje na małżeński charakter najbardziej podstawowej ludzkiej tęsknoty i wolności (*desiderium naturale*). Omówimy więc małżeństwo jako stan życia (p. 4), udowadniając, że – jako „ujawnione samo w sobie”<sup>9</sup> w dziewictwie – angażuje ono także z konieczności najbardziej podstawowe ludzkie tęsknoty i wolność. Zakończymy zaś podając, w jaki sposób małżeństwo i dziewictwo niosą wraz ze sobą treści chrześcijańskiej wspólnoty (p. 5).

### 1. *Status Perfectionis*

Wiąże się z naszym tematem, dokonana przez Hansa U. von Balthasara<sup>10</sup>, subtelna ale i ważna, korekta niejasności występującej u św. Tomasza, która się pojawia w związku z koniecznością rozróżnienia pomiędzy „stanem doskonałości” a samą doskonałością. Chodzi zaś konkretnie o wyjaśnienie, jak rady budują stan doskonałości, bez dochodzenia do jednoczesnego wniosku, że stan świecki jest „stanem niedoskonałości”. Jak zaznacza Balthasar, Tomasz tłumaczył najpierw

<sup>9</sup> Por. KDK 22.

<sup>10</sup> H. U. von Balthasar, *The Christian State of Life*, s. 41-56.

relację pomiędzy radami a doskonałością jako relację między „środkami” a „celem” Jeśli doskonałość jest samą miłością, to rady stanowią najwłaściwszy środek do jej osiągnięcia<sup>11</sup>. Tłumacząc więc różnicę między stanem doskonałości a samą doskonałością, Tomasz traktuje rady jako instrumentalną jej przyczynę. W ten sposób Tomasz może uniknąć wniosku, że ci, którzy nie podejmują stanu zakonnego, są w „stanie niedoskonałości”, co prowadziłoby do sprzeczności z nauczaniem odnoszącym przykazanie *caritatis perfectio* do każdego bez wyjątku chrześcijanina. Skoro rady traktujemy jako środki służące do osiągnięcia miłości, Tomasz może stwierdzić, że nie wszyscy, którzy są w „stanie doskonałości” (chodzi tu o stan zakonny i duchowny) są doskonali (Tomasz podaje przykład niegodziwych/grzesznych biskupów i zakonników), podczas gdy niektórzy z tych, którzy nie należą do stanu doskonałości, są mimo to doskonali<sup>12</sup>. Rady mogą być środkami, wręcz najbardziej skutecznymi, ale nie są jedynymi sposobami osiągnięcia miłości.

Gdzie indziej Tomasz traktuje rady jako osobowe naśladowanie Chrystusowego samowyniszczenia<sup>13</sup> Sugeruje, że są one czymś więcej niż środkami. Wskazuje, że rady jako takie tworzą obiektywne samo-ofiarowanie się miłości. Dlatego odnosi się wrażenie, że nastąpiła subtelna zmiana w myśli Tomasza: „oszacowanie rad jako «drogi doskonałości», jako środka do uzyskania celu, do którego każdy ma dążyć, zmienia się znacząco na ich uznanie jako «stopnia miłości», jako wyższego poziomu miłości, który sam wydaje się być wspanialszy, ponieważ wynika z większego samo-wyrzeczenia”<sup>14</sup>. Pozostaje jednak pytanie: Jak można uniknąć wniosku, że ci, którzy nie wstępują w „stan doskonałości”, są w „stanie niedoskonałości”? Proponowane przez Balthasara rozwiązanie odnajdujemy już częściowo w „ignacjańskim podobieństwie”<sup>15</sup>: Chrześcijanin przyjmuje stan rad ewangelicznych w odpowiedzi na szczególne powołanie. Ważne jest więc to, by był otwarty na potencjalne Boże wezwanie do bycia wybranym. Co ważniejsze dla naszego obecnego celu: rozwiązanie Balthasara zawiera także rozumienie rad jako „wewnętrznej formy” miłości i dlatego

---

*Summa Theologiae* II-II, q. 184, a. 3; zob. *De Perfectione vitae spiritualis*, tłum. *The Religious State, the Episcopate, and the Priestly Office* (Westminster 1950), cc. 6, 10, s. 17-18, 47.

<sup>12</sup> *Summa Theologiae* II-II, q. 184, a. 4.

<sup>13</sup> *Summa Theologiae* II-II, q. 186, a.14; *The Religious State*, dz. cyt., 11, s. 48-52.

<sup>14</sup> H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 46.

<sup>15</sup> Tamże, s. 54n.

również jako całego życia chrześcijańskiego. „Każda prawdziwa miłość posiada wewnętrzną formę ślubu” – powiada Balthasar<sup>16</sup>. Potem zaś dowodzi, że stan szczególnego wybrania jest *forma sui et totius*<sup>17</sup>. Tak więc Balthasar „poprawia” Tomasza, uwypuklając bardziej w pojęciu rad (1) fakt powołania, a nie zwykłego tylko wyboru pomiędzy wyższą a niższą drogą<sup>18</sup>, oraz (2) ujmując je jako tworzące „wewnętrzną formę” miłości w takim sensie, że konstytuują one rzeczywistość wyrzeczenia się siebie, a więc bycia całkowicie oddanym i należącym totalnie do Boga.

Celem przemyśleń Balthasara nie jest oczywiście porzucenie rad rozumianych jako „środki” do osiągnięcia miłości<sup>19</sup>, ale tylko ukazanie nieuniknionego napięcia występującego w rozumowaniu Tomaszowym. Wchodzi tutaj w grę kwestia pierwszeństwa. Przy położeniu akcentu na rady jako „środki” pozostaje niesprecyzowany sposób, w jaki stany życia wyrażają twórczą komunie, zapoczątkowaną w sakramentach inicjacji, dających jej „pełniejszy wyraz” lub wnoszących „uszczegółowienie”, a w rzeczywistości zawierających, interpretujących i realizujących jej wewnętrzną treść<sup>20</sup>. Jeśli w naszym rozumieniu rad przejdziemy od postrzegania ich przede wszystkim jako środków służących do osiągania miłości oraz nadających głównie obiektywną „formę i treść” miłości, to zobaczymy, że rady odpowiadają szczególnej formie i strukturze powołania samej ludzkiej natury. Rola rad jako „cennych narzędzi” powinna być dopasowana do „pierwszorzędnej” rzeczywistości tworzącego je obiektywnego aktu samo-poddania. Musimy jednak zapytać, dlaczego tylko te trzy poświęcenia tworzą podstawę stanu życia? Dlaczego nie jakieś inne poświęcenia, śluby, a może nawet żadne tego typu przejawy? Utartą odpowiedź na to pytanie stanowiło stwierdzenie, że te trzy zawierają to wszystko, co stworzenie ma do oddania. Co więcej, oznaczają one – jak powiada Jan Paweł II – „całkowite należenie do Boga” (por. VC 25, 26, 36; RD 3, 7, 8), bycie „Jego wyłączną własnością” (RD 7, 8), oddanie wszystkiego, by pójść za Chrystusem: zewnętrzne dobra, dobra ciała, a nawet własną wolność i wolę.

<sup>16</sup> Tamże, s. 39.

<sup>17</sup> Tamże, s. 205.

<sup>18</sup> Por. to z odmiennym stanowiskiem Vermeerscha na temat rad jako wyboru: *Religious and Ecclesial Vocation*, Herder 1925.

<sup>19</sup> *The Christian State of Life*, dz. cyt., s. 64.

<sup>20</sup> Zob. FC 11; RD 7.

Dyskusja na ten temat wskazuje, że powinniśmy umiejscawiać rady razem z całym podstawowym ludzkim powołaniem. Jeśli rady uwyrażniają i określają „wewnętrzne formy miłości”, to uwyrażniają i określają także znaczenie ludzkiej egzystencji. Dlatego możemy powiedzieć, że rady zawierają szczególną strukturę stworzenia. Papież stwierdza: „Powołanie niesie w sobie odpowiedź na pytanie: *po co być człowiekiem – i jak nim być?*” (RD 5). Ale także „rady ewangeliczne służą w swej istotnej celowości «odnowie stworzenia»: «świat» ma stać się przez nie w taki sposób podległy człowiekowi i jemu oddany, ażeby człowiek sam doskonale oddany był Bogu” (RD 9). Patrząc na wyrażone w radach „wewnętrzne formy” stworzenia, można także uznać, iż rady wyrażają autentyczne znaczenie wspólnoty, zaczynając od „wspólnoty” wynikającej ze stworzenia *ex nihilo* oraz z samego pojęcia ludzkiej wspólnoty<sup>21</sup>.

## 2. Rady ewangeliczne a stworzenie

Co można by jeszcze powiedzieć o obejmowanej przez rady wewnętrznej treści stworzenia? Można by, rzecz jasna, mówić o wiele więcej niż jest to tutaj możliwe. Zacznijmy od „ubóstwa”, które wyraża prawdziwą sytuację stworzenia „przed” jego Stwórcą. Balthasar stwierdza, że Adam i Ewa „żyli w stanie, który był zarówno doskonałym bogactwem, jak i doskonałym ubóstwem. Ubóstwem, ponieważ nie posiadali oni dla siebie nic takiego, czego by nie otrzymali od Boga bezpośrednio lub pośrednio poprzez naturę, oraz ponieważ powracali do Niego nie z własnej woli i wdzięczności”<sup>22</sup>. To szczególne ubóstwo odnosi się nie tylko do „zewnętrznych dóbr” koniecznych do życia w świecie, ale także – i to najbardziej – do samego osobowego istnienia. Jeśli bowiem nauka o stworzeniu *ex nihilo* coś w ogóle oznacza, to przemawia przede wszystkim za tym podstawowym faktem, że stworzenie nie jest samowystarczalne, że wszystko, co otrzymuje, łącznie z jego osobowym istnieniem i otrzymaną naturą, pochodzi „od”

<sup>21</sup> Nadając radom głęboką antropologiczną interpretację, wskazujemy tym samym na ich rolę, jako odpowiedź na grzech. Jeśli przez grzech (tak pierwotny, jak i osobisty) rozumiemy odrzucenie obecnej relacji przymierza ze Stwórcą, to zauważymy, że jest on zarazem odrzuceniem samego stworzenia (a więc i wspólnoty). A jego wynik stanowi triada, podana przez Jana: „pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota” (1 J 2, 16), której przeciwstawieniem są rady. Każda z tych „pożądliwości” tworzy pewien rodzaj odrzucenia prawdy o stworzeniu, o jego byciu „od” Stwórcy i „dla” trynitarniej komunii oraz o wezwaniu do *fiat*, czyli dobrowolnego uznania swej prawdziwej relacji ze Stwórcą.

<sup>22</sup> *The Christian State of Life*, dz. cyt., s. 104.

Drugiego, a dzieje się to w całkowitej bezinteresowności. Ponadto ludzkie przeznaczenie do trynitarniej komunii nie może być nigdy postrzegane jako własność stworzenia, poddana jego władzy, czyli jako coś więcej niż czysty dar. I dlatego fakt, że człowiek jest przeznaczony w znaczeniu absolutnym do przebóstwienia, wskazuje także na fundamentalną i ontologiczną pozycję „ubóstwa” stworzenia. Wszystko, czym jest stworzenie lub czym może być, jest ostatecznie od Drugiego i pochodzi od Innego w formie całkowicie niezasłużonej. Jeśli więc kres człowieka jest „całkowicie-pozą”, to jego „spełnienie”, ostateczne „osiągnięcie”, jest także czymś, co może on otrzymać jedynie w obrębie swojej fundamentalnej sytuacji ubóstwa.

Trzeba jednak pójść jeszcze dalej i uznać, że omawiana sytuacja ubóstwa jest zasadnicza dla człowieka jako *imago Dei*. Szczególnie kenoza Słowa we Wcieleniu i Krzyżu zawiera oddanie boskiego bogactwa sytuacji ubóstwa stworzeń (por. 2 Kor 8, 9). „Ubóstwo Chrystusa kryje w sobie to nieskończone bogactwo Boga – jest właśnie tego bogactwa nieomylnym wyrazem. To bogactwo bowiem, jakim jest Bóstwo samo, nie mogłoby się właściwie wyrazić w żadnym z dóbr stworzonych, w żadnym z dóbr tego świata. Może się ono tylko wyrazić w ubóstwie” (RD 12). Ale nawet w samej Trójcy Świętej możemy widzieć odwieczne źródło pojęcia ubóstwa. W bogactwie boskości zawiera się bowiem „od” pochodzenia, a zatem i bycie całkowicie od drugiego – w Synu. Posługujemy się oczywiście ściśle analogicznymi pojęciami. Mimo to jednak fundamentalna pozycja „posiadania” i „bycia” jest sytuacją tak podstawową dla człowieka, że umiejscowiona zostaje w stworzeniu *ex nihilo* oraz w obrazie Boga, ukazanym w Chrystusie i poprzez Niego jako „pierworodnego ze wszystkich stworzeń” (Kol 1, 15)<sup>23</sup>

Teraz trzeba pójść krok dalej i rozważyć – zgodnie ze „strukturalnym ubóstwem” stworzenia – drugą i nieodzowną „strukturę bogactwa” stworzenia. Każde bogactwo zawierające się w stworzeniu jest najpierw i pierwotnie osadzone w darmowym darze trójjedności Osób Bożych. Chociaż te „bogactwa” są rzeczywiste i nie zawierają w sobie nic z iluzji – stworzenie, jego natura i przeznaczenie nie znikają, ani nie wyparowują w obliczu Stwórcy – są one zawsze fundamentalnie osadzone w pierwszym i absolutnym ubóstwie stworzenia. Stworzenie jest darem zarówno w swym początku, jak i przeznaczeniu. Jest to tak

<sup>23</sup> Por. D. Schindler, *Heart of the World*, s. 284.

podstawowe dla wiary chrześcijańskiej, jak wiara w zmartwychwstanie. Odpowiedź ubóstwa na wezwanie: „idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz, i daj ubogim” oraz „chodź za mną” (Mt 19, 21), jest uznaniem, wypełnieniem i przejawem tego podstawowego „od i dla”, które jest w rzeczywistości wbudowane w takie właśnie autentyczne pojęcie stworzenia.

Również w odniesieniu do posłuszeństwa można zauważyć, że to „od i dla”, czyli początek i przeznaczenie, *exitus* i *reditus*, tworzą krańcowy moment osobowo-duchowej „wsobności” stworzenia, czyli fakt, iż musi ono uznać to „od i dla” w swojej „wolności” – swoim *fiat*. Dlatego można stwierdzić, iż wolność powstaje w obrębie wyjątkowej relacji z „Drugim” i zawiera zawsze wewnętrzną strukturę posłuszeństwa, zakotwiczonego w prawdziwości tej relacji. Źródło tego stwierdzenia można odnaleźć jedynie cofając się do wolności w stworzeniu *ex nihilo* i do samej trynitarnej relacji. Skończona wolność stworzeń jest „obrazem” nieskończonej wolności Trójcy, a zatem pierwotnie obrazem wolności ujawnionej w posłuszeństwie Syna względem Ojca<sup>24</sup>. Stworzenie *ex nihilo* mówi nam dlatego, że „osobność” stworzeń jest zawsze konstytutywnie umieszczona w obrębie bycia „od i dla”<sup>25</sup>. To „od” oraz „dla” jest obrazem „od” i „dla” Syna, który jest „obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15)<sup>26</sup> W związku z tym wolność jest zawsze wewnętrznie

<sup>24</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory II: The Dramatis Personae: Man in God*, San Francisco 1990, s. 259.

<sup>25</sup> Taki pogląd na wolność polega na pierwotnym rozumieniu natury „osoby”. Jak uważa Dawid Schindler (*Heart of the World*, s. 275n), istota stworzona, jako *imago Trinitatis*, nie posiada siebie samej najpierw w autentycznym akcie (*esse*), który dopiero potem wprowadza w relacje (w drugi akt, *agere*). „Co do naszego stworzenia w *Logosie*, stajemy się wcieleni w Jezusa Chrystusa: czy nie oznacza to, iż «wyobrażamy» Boga najpierw w Jego trynitarnej rozumieniu, jak to zostało objawione w Jezusie Chrystusie: że właśnie dlatego «reprezentujemy» komunikatywność właściwą Ojcu tylko w i przez otwartość właściwą Synowi? Czyż w Słowie nie otrzymujemy od trójjedynego Boga w Jezusie Chrystusie to wszystko, czym jesteśmy?” (s. 286). Raczej relacja jest najpierw dana w autentycznym akcie istnienia (*esse*) stworzenia. Podobną ideę wysuwa Joseph Ratzinger w stwierdzeniu, że osoba jest w swym konstytutywnym byciu zarówno „od” jaki i „dla” (*Concerning the Notion of Person in Theology*, *Communio* 17 [Fall 1990], 439-454.). W pracy obu tych myślicieli, choć w odmienny sposób, jest podkreślone pojęcie stosunku jako „wcześniejszego” względem bytu. Zob. także: H. U. von Balthasar, *On the Concept of Person*, *Communio* 13 (Spring 1986), 18-26; John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY 1985).

<sup>26</sup> Dawid Schindler podaje: „Wszystkie stworzenia, uczynione w Chrystusie i przez Niego, «upodobniają się» tym samym do Niego – dokładnie w Jego otwartości na Ojca... Stworzenia «upodobniają» się do Boga najpierw nie jak Ojciec (który wychodzi sam z siebie, wypływa z siebie, komunikuje siebie), ale jako Syn (czyli Ten, który otrzymuje od Drugiego, który jest komunikowany)” (*Heart of the Church*, s. 284).

zbudowana zarówno z ruchu pochodzącego „od” (stworzenie jest pierwszym Boskim aktem *ad extra*)<sup>27</sup>, jak też z ruchu „w kierunku” wspólnoty (do której stworzenie jest „wezwane” od początku). Wolność, innymi słowy, jest zarówno „dana” stworzeniu, jak też stanowi prawdziwą jego własność.

W tym kontekście chcemy umiejscowić radę „dziewictwa” Dziewictwo wydaje się, w rzeczywistości, posiadać pewien prymat wśród innych rad, nadany mu przez Jana Pawła II, który nazywa je „pierwszą i najistotniejszą” z rad (VC 14)<sup>28</sup>. Ten prymat wypływa z oblubieńczego charakteru dziewictwa, tworzącego jego całkowitą i wyłączną „przynależność do Pana” „Rada ta jest w sposób szczególny zaadresowana do miłości serca ludzkiego. Uwydatnia ona bardziej rys oblubieńczy tej miłości, podczas gdy ubóstwo, a zwłaszcza posłuszeństwo, zdają się uwydatniać przede wszystkim rys odkupieńczy miłości zawartej w zakonnej konsekracji” (RD 11). Dziewictwo wskazuje na naturalną konsekwencję sytuacji fundamentalnego ubóstwa stworzeń. Jeśli bowiem „ubóstwo” stworzeń wskazuje na darmowy charakter istnienia i samo jego powołanie, to dziewictwo zwraca uwagę na oblubieńcze oddanie się stworzenia, wynikające z jego przeznaczenia<sup>29</sup> Dziewictwo ukazuje cel, w kierunku którego skierowana jest ludzka wolność. „Doskonałość domaga się tej dojrzałości w darze z siebie, do której powołana jest ludzka wolność” (VS 17). „Drogą, a zarazem treścią tej doskonałości jest naśladowanie Chrystusa, pójście za Nim, wyrzekłszy się wpierw własnych dóbr i siebie samego” (VS 19). To oddanie „samego siebie” jest niewątpliwie prawdziwym wyrazem treści i zna-

<sup>27</sup> Por. Martínez Camino, „*«Through Whom All Things Were Made»: Creation in Christ,*” *Communio* 28 (Lato 2001), 214-229.

<sup>28</sup> Zob. także VC 26: „Właśnie w tej perspektywie można lepiej zrozumieć, na czym polega rola eschatologicznego znaku życia konsekrowanego. Istnieje bowiem niezmienna doktryna, która przedstawia życie konsekrowane jako zapowiedź przyszłego królestwa... Jest to przede wszystkim zasługą ślubu dziewictwa, rozumianego zawsze przez tradycję jako zapowiedź ostatecznego świata, który już dzisiaj działa i przemienia człowieka” VC 32: „Istotnie, przedmiotem nieustannego nauczania Kościoła jest wielka wartość doskonałej czystości zachowywanej ze względu na królestwo, słusznie uważanej za «bramę» do całego życia konsekrowanego”

<sup>29</sup> Zob. np. Jan Paweł II, *General Audience* (4/14/82), w: *Theology of the Body*, s. 277-278, oraz *Mulieris dignitatem*, 21 (1988): „«Zaślubiona» jest bowiem kobieta czy to przez sakrament małżeństwa, czy duchowo przez zaślubiny z Chrystusem. W jednym i drugim przypadku zaślubiny wskazują na «bezinteresowny dar osoby», oblubienicy w stosunku do oblubieńca. W ten sposób można powiedzieć, iż profil małżeństwa odnajduje się w sposób duchowy w dziewictwie”

czenia miłości. Dziewictwo wyraża bowiem wyłączną osobową „przynależność”, która jest przedmiotem i treścią obdarowującej miłości. Jest to ta wyłączna osobowa „przynależność”, która jest powszechnym przeznaczeniem człowieka, samej osobowej natury. Ludzkie spełnienie znajduje się tu w całkowitym oddaniu i w swej nieskazitelności względem Boga.

Powinniśmy jeszcze dodać, że chociaż zwracaliśmy uwagę na kolejność rad, to w rzeczywistości zawierają one wzajemne relacje, z których każda implikuje treść drugiej. Zarówno bowiem dziewictwo, jak i posłuszeństwo, wyrażają całkowitą darmowość istnienia stworzeń i powołania. Jednak, co ważniejsze, każda z rad zależy od pozostałych ze względu na swą wewnętrzną treść i formę. Dlatego, jak zobaczymy poniżej, dziewictwo, jako całkowita przynależność, opiera się na możliwości osobistego *fiat*, które zawiera wewnętrzną formę wolności w odniesieniu do drugiego oraz – co więcej – postać posłuszeństwa. Mimo to, jeśli przyjmiemy własną myśl Papieża, obdarzymy dziewictwo pierwszeństwem w ukazywaniu małżeńskiego poświęcenia ludzkiej natury, „przynależności” człowieka jako duchowo-cieleśnej istoty.

### 3. Wolność, pragnienie i dziewictwo

Ukazywaliśmy wyżej dziewictwo i inne rady jako podstawową odpowiedź na „ludzkie powołanie do miłości” (FC 11), które jest fundamentalnym powołaniem samej ludzkiej natury. Właśnie dlatego dziewictwo jest „fundamentalne” w najgłębszym znaczeniu: jest antropologicznie i ontologicznie „fundamentalne”

Przypominam, że *Veritatis splendor* mówi o „najwyższ[ym] powołani[u], jakie wierni otrzymali w Chrystusie – jedynej odpowiedzi, która zaspokaja pragnienie serca człowieka”(nr 7). W *Vita consecrata* Papież mówi o dziewictwie wyrażającym „tęsknotę serca, nie znajdującą ukojenia w żadnej miłości stworzonej” (nr 36). Ponieważ „od i dla” stworzenia jest podstawowe dla jego szczególnej natury, to – jako wbudowane w stworzenie i tworzące określoną naturę stworzenia – jest ono „naturalnym pragnieniem” (*desiderium naturale*), gdyż przeznaczenie reprezentuje owe „od i dla”. Twierdząc więc, że dziewictwo jest „fundamentalne”, mam tu na myśli, iż pragnienie celu, który ugruntowuje byt stworzony, znajduje swój pełny wyraz w odpowiedzi dziewictwa. Dlatego też dziewictwo idzie w parze z podstawowym „paradoksem” ludzkiego istnienia; ludzka natura mianowicie „prag-

nie” i jest faktycznie wezwana do tego, co jest całkowicie poza nią<sup>30</sup> Każda zaś rada realizuje to wezwanie na swój sposób: ubóstwo wyraża fakt, że ludzkie pochodzenie i cel nie mogą być nigdy pojmowane jako własność człowieka; posłuszeństwo daje wyraz temu, że wolność zawiera w sobie zawsze posłuszeństwo względem prawdy drugiego; natomiast szczególny dziewiczy wymiar stworzenia jaśniej wskazuje na fundamentalne ludzkie „pragnienie” i na możliwość jego przynależności do Boga.

To ostatnie stwierdzenie musi być jednak szczegółowo przebadane. Dziewictwo posiada oczywiście „nieciągłość” z doświadczanym pragnieniem ludzkim. Dlatego na pewnym poziomie staje w opozycji względem doświadczenia spełnienia. Szczególnie w naszym upadłym świecie dar dziewictwa jawi się jako zaprzeczenie ludzkich pragnień małżeńskich. Co więcej, ludzka tęsknota jest „paradoksalnie” dokładna, ponieważ oczekuje spełnienia w powołaniu, które pochodzi całkowicie z zewnątrz. Dlatego „pragnienie” owego „spełnienia” jest pragnieniem skierowanym do tego, co znajduje się poza horyzontem ludzkich oczekiwań i w rzeczywistości stawia nawet te oczekiwania na głowie. Niezależnie od tego, jakiego „spełnienia” stworzenie się domaga – gdy tylko (lub jeśli) jego najgłębsze pragnienia zostaną mu ujawnione<sup>31</sup> – oznacza to nieprzewidywalne spełnienie, które w zasadzie nie może pochodzić ze środka samego stworzenia i może być zrealizowane tylko przez samo-ogółającą i pozorną nieciągłość z codziennymi pragnieniami.

Niemniej jednak dziewictwo musi dawać także ukryte „spełnienie” autentycznego ludzkiego pragnienia, „spełnienie”, które nie oznacza „naturalizacji” Bożego daru życia nadprzyrodzonego. Wskazuje więc ono, że jeśli powołanie ujawnia stworzeniu istnienie i naturę jego najgłębszych pragnień, to ten nadprzyrodzony dar daje zarazem jego najgłębsze spełnienie, zaspokojenie, które może być przyjęte jako „nowe stworzenie”, względnie jako pewien „rodzaj śmierci” lub „samo-ogółocenia”<sup>32</sup>. Dlatego w samo-ogółoceniu zawiera się i trwa nadal

<sup>30</sup> Zagadnienie stosunku między naturą i jej rzeczywistym celem w Bogu, z punktu widzenia „paradoksu” ludzkiego *desiderium naturale*, wiąże się z pracami H. de Lubac’a. Zob. głównie: *Surnaturel: Études historiques: nouvelle édition avec la traduction intégrale des citations latines et grecques* (Paris 1946, przedruk Desclée de Brouwer 1991); *The Mystery of the Supernatural* (New York 1998, przedruk z 1967); *A Brief Catechesis on Nature and Grace* (San Francisco 1984).

<sup>31</sup> Por. H. de Lubac, *Mystery of the Supernatural*, s. 207.

<sup>32</sup> Tamże, s. 28.

pewna forma pragnienia. Mówiąc innymi słowy, *eros* nie zostaje zniszczony przez *agape*, ale przez nią objęty i w niej zawarty. Jeśli *agape* dysponuje swego rodzaju „absolutnym” pierwszeństwem, to *eros* ma swoiste „podporządkowanie”, ale mimo to także rzeczywiste pierwszeństwo. Dlatego *eros* jest nie tylko zabezpieczony i realizowany w swej integralności, ale jest też zabezpieczony i realizowany właśnie jako *eros*. Zmusza to do podkreślenia, że jego „spełnienie” musi być rozumiane tylko w tym znaczeniu, jakie człowiek ma w swej ontologicznej głębi, lub raczej, że jest ono *desiderium naturale*, rozumianym jako zdolność, otwartość czy gotowość, które mogą być „spełnione” poprzez jego osobiste *fiat*, będące odpowiedzią na „wezwanie” płynące spoza horyzontu jego doświadczenia.

To „spełnienie-w-samo-ogoloceniu” winno się wyrazić w odpowiedzi stworzenia, która nie oznacza bynajmniej jakiegoś rodzaju alienacji, czy też wymogu posłuszeństwa względem całkowicie obcych i dziwacznych norm. Ceną, jaką trzeba by było zapłacić za zaprzeczenie faktu „spełnienia-się-w-nieciągłości”, jest przyjęcie nominalizmu i woluntaryzmu, wykreślenie *erosa* z *agape*. Ostatecznie takie zaprzeczenie tworzy odrzucenie tego, o czym mówi Papież w pierwszym rozdziale *Veritatis splendor*, gdy wspomina o wezwaniu w Chrystusie, odpowiadającemu najgłębszemu pragnieniu ludzkiego stworzenia. Jeśli nie dostrzeżemy momentu podkreślającego rezonans i spełnienie, wtedy musimy zapytać: Co takie „wezwanie” ma wspólnego ze mną, konkretną istotą ludzką? Czy nie jest to całkowicie woluntarystyczne narzucenie? Co więcej, jeśli wezwanie nie jest na najgłębszej płaszczyźnie „spełnieniem” stworzenia, to stworzenie nie będzie posiadało żadnej naturalnej możliwości spełnienia<sup>33</sup> „Rada” konsekrowanego dziewictwa nie tylko nie będzie więc stanowić zaproszenia do wyobcowanego stanu życia, ale – ponieważ nauka Kościoła podaje, że wszyscy są wezwani do „małżeńskiej miłości”, która najdoskonalej objawia się w dziewictwie – to wyobcowanie będzie koniecznie powszechnym przeznaczeniem człowieka.

Dziewictwo jest odpowiedzią na „powołanie” konkretne i „kategorialne” Innymi słowy, odpowiedź dziewictwa leży bezpośrednio na osi *desiderium naturale* oraz „wezwania” do „uświęcania się” Jest to fundamentalny, dalszy i zupełny, wyraz podkreślania małżeńskiej

<sup>33</sup> Tamże, s.141.

formy sakramentów inicjacji<sup>34</sup>, skoro są one najpełniejszą odpowiedzią na wezwanie do „naśladowania Mnie”, które jest powołaniem wszystkich ludzi oraz samej ludzkiej natury. Dziewictwo jako takie, stając więc przed nami jako odpowiedź pochodząca z najgłębszych obszarów specyfiki i pragnień stworzenia, przedstawia także najbardziej radykalny przejaw ludzkiej zdolności do *fiat*. W odpowiedzi dziewictwa można przeto widzieć zaangażowanie ludzkiej wolności na jej najbardziej radykalnym poziomie, w sferze obecnej w stworzeniu możliwości do używania swej wolności dla Boga, poprzez samo-aktualizujące *fiat*<sup>35</sup>. Jeśli zaś jest to podstawowe *fiat* dla należenia całkowicie do Pana, to musi ono obejmować najbardziej radykalny poziom wolności, wolność, która jest dana oraz umożliwiona przez wezwanie, przez treść Objawienia, dotyczącą tajemnicy człowieka i jego fundamentalnego *desiderium*.

Podsumowując, jeśli rady są wyrazem autentycznej relacji stworzenia do Stwórcy, to muszą one równocześnie tworzyć paradygmatyczną i najpełniejszą odpowiedź na samo ludzkie powołanie. Angażują zatem one pragnienie stworzenia oraz wolność na najgłębszym poziomie, na którym człowiek jest *capax Dei*. Jako takie wyrażają one wewnętrzną naturę ludzkiego pragnienia oraz wolności. Skoro zaś dziewictwo tworzy oblubieńczą lub małżeńską odpowiedź na ludzkie powołanie, to musimy powiedzieć, że koresponduje ono także w najgłębszym obszarze z ludzkim pragnieniem oblubieńczego spełnienia, ponieważ jest ono całkowitym oddaniem się „boskiemu Oblubieńcowi”<sup>36</sup>. Jeśli zaś fundamentalna odpowiedź i spełnienie ludzkiego powołania w Chrystusie, jako połączone przez paradygmatyczną odpowiedź w dziewictwie (rozszerzającym się także na ubóstwo i posłuszeństwo), mają charakter oblubieńczy, to musi być prawdą, że najgłębsza ludzka tęsknota ma fundamentalnie małżeński charakter. W takim wypadku dziewictwo winno być spełnieniem najgłębszego małżeńskiego prag-

<sup>34</sup> Małżeński charakter sakramentów inicjacji został szczególnie dobrze opracowany przez M. J. Scheebena: *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, s. 463n. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wypowiada się w tej kwestii następująco: „Całe życie chrześcijańskie nosi znamie oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła. Już chrzest, jako wejście do Ludu Bożego, wyraża tajemnicę zaślubin. Jest on jakby obmyciem weselnym (por. Ef 5, 26-27), które poprzedza ucztę weselną – Eucharystię” (nr 1617).

<sup>35</sup> *Veritatis splendor*, 65-66. W obydwu punktach Papież krytykuje pewne rodzaje tez „opcji fundamentalnej” oraz wskazuje na znaczenie „fundamentalnego wyboru” w zgodzie z Pismem św. i Tradycją. Obowiązujące rozumienie opcji fundamentalnej jest oparte na podstawowym akcie wiary, ale dokonuje się w *sequela Christi*. Papież podkreśla radykalne zaangażowanie wolności, którą *sequela Christi* zawiera.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *Audycja generalna* (4/14/82), w: *Theology of the Body*, s. 2777; *Mulieris dignitatem*, 20.

nienia stworzenia. Zobaczymy poniżej, jakie światło rzuca to na autentyczne rozumienie ludzkiej wspólnoty.

#### 4. Małżeństwo a naśladowanie Chrystusa

a) *Magisterium o małżeństwie*. Naszym celem jest teraz przedstawienie „fundamentalnego” charakteru „stanów życia”, czyli zarówno dziewictwa jak i małżeństwa, w odniesieniu do rozumienia kościelnej wspólnoty. Jak się jednak okaże, w odniesieniu do małżeństwa problem ten stanie się bardziej złożony. Jeśli bowiem dziewictwo jest „fundamentalne” dla powołania ludzkiego, w sensie wyżej przedstawionym, to małżeństwo musi się znaleźć bliżej faktu tworzenia zdecydowanie „świeckiej” i „czasowej” rzeczywistości, zawierającej całkowicie zewnętrzny stosunek względem naśladowania Chrystusa. Dlatego możemy słusznie wnioskować, że tendencja do umniejszania ważności stanów życia byłaby poniekąd usprawiedliwiona, przynajmniej w odniesieniu do małżeństwa. W przeciwieństwie bowiem do dziewictwa, małżeństwo zawiera w sobie oczywistą „ciągłość” z porządkiem stworzonym oraz naturalnymi i codziennymi inklinacjami stworzenia. W jaki jednak sposób ta ciągłość z „naturalnymi ludzkimi inklinacjami”<sup>37</sup> dotyczy wezwania do „zaprzeczenia wszystkim pragnieniom, [by] znaleźć to, czego pragnie twoje serce”<sup>38</sup>? Skoro rady są rzeczywiście „wewnętrzzną formą” doskonałej miłości (całkowitego należenia do Boga), jakie miejsce może zająć małżeństwo w powszechnym powołaniu do takiej samej doskonałej miłości? Dziewictwo jest wyrzeczeniem się życia małżeńskiego na rzecz „należenia całkowicie do Boga” i bycia „Jego wyłączną własnością”. Może rozwiązanie tego impasu znajdziemy u Tomasza?

Niewielu wątpi, iż ostatni wiek przyniósł widoczny rozwój doktryny i teologii małżeństwa. Aby to zilustrować, wystarczy zaglądnąć do *Arcanum divinae sapientiae* Leona XIII (1880). Papież jasno stwierdza, że chrześcijańscy małżonkowie są wezwani do „świętości w małżeństwie [*sanctitatem in ipso coniugio*]” (nr 7). Pozostaje jednak niejasne znaczenie tego „w”. Jest w pełni możliwe, że wskazuje ono, iż małżeństwo jest tym miejscem czy kontekstem, w którym świętość ma być osiągnięta. Jednak takie rozumienie sprawia, że małżeństwo i świętość

<sup>37</sup> Św. Tomasz, *STh*. I-II, q. 94, a. 2. Zob. także Pinckaers, *Sources of Christian Ethics*, s. 437-444.

<sup>38</sup> *Mystery of the Supernatural*, s. 230 (cyt. ze św. Jana od Krzyża).

muszą pozostać w zewnętrznej względem siebie relacji. Od czasów *Arcanum* Magisterium Kościoła sprecyzowało zawartość tego „w” jako konstytutywnego i obiektywnego, uwypuklając na przykład, iż małżeństwo posiada konstytutywnie i obiektywnie „formę” świętości<sup>39</sup> Sam Jan Paweł II, włączając się w nurt tego rozwoju, odrzuca całkowicie subiektywne pojmowanie małżeńskiej miłości. Dla niego bowiem każdy akt wkraczania w małżeństwo (*consensus matrimonialis*), jako akt „całkowitego daru” z siebie ludzkiej osoby jako istoty cielesnej, tworzy udział w obiektywnej formie miłości, której przymioty są konieczne oraz obiektywnie (dokładnie jako miłość) zjednoczone i nierozłączne, znajdują zaś swe zwińczenie w prokreacji. Dlatego też w odniesieniu do małżeństwa odnajdujemy u niego stanowisko, które już przedstawiliśmy: Zarówno [dziewictwo jak i małżeństwo], „w formie im właściwej [*forma propria*], są konkretnym wypełnieniem najgłębszej prawdy o człowieku, o jego istnieniu na «obraz Boży»” (FC 11), który – jak widzieliśmy – Jan Paweł II utożsamia z byciem na obraz Trójjedynego Boga, który „jest Miłością” (FC 11). W innym zaś miejscu czytamy: „Właściwym źródłem i pierwotnym środkiem uświęcenia małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej jest sakrament małżeństwa, który podejmuje i rozwija łaskę uświęcającą chrztu” (FC 56). Oraz: „Powszechnie powołanie do świętości jest skierowane również do małżonków i rodziców chrześcijańskich: określone w sprawowanym sakramencie zostaje przełożone na konkretny język rzeczywistości życia małżeńskiego i rodzinnego” (tamże, z odniesieniem do KK 41).

<sup>39</sup> Pięćdziesiąt lat po *Arcanum* znajdziemy w *Casti connubii* Piusa XI rozwinięcie znaczenia tego „w”. Pius XI wypowiada tam sławne stwierdzenie, że „wewnętrzny, wzajemny kształt męża i żony, ten określony wysilek, by udoskonalać się wzajemnie [*hoc assiduum sese invicem perficiendi studium*]” może zostać nazwany „główną przyczyną i celem małżeństwa [*prima matrimonii causa et ratio*]”, albowiem małżeństwo postrzegane jest w ścisłym sensie nie jako zinstytucjonalizowane dla właściwego poczęcia i wychowania dziecka, ale szerzej, jako dzielenie życia jako całości i jako wzajemna wymiana i udział w nim (*Casti connubii* [s. 14]: AAS 22 [1930], 548-549). Ze swej strony *Gaudium et spes* dodaje, że dzieje się to „przez sakrament małżeństwa”, przez który „Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonkom” i „pozostaje z nimi” (nr 48). „Prawdziwa miłość małżeńska włączana jest w miłość Bożą, kierowana i obdarzana odkupieńczą mocą Chrystusa oraz zbawczym działaniem Kościoła” (nr 48). Małżonkowie zatem „zespoleni” we „wspólnej świętości” idą „za Chrystusem, zasadą życia” i stają się „świadkami owego misterium miłości, które Pan objawił światu swą śmiercią i zmartwychwstaniem” (nr 52). Dlatego pojmujemy małżeństwo jako wyraz chrzcielnego wezwania do miłości, które ono obiektywnie zawiera, jako formę ofiarującej się miłości. Zob. García de Haro, *Marriage and the Family in the Documents of the Magisterium*, s. 234n.; Francisco Gil Hellín, *Marriage: Love and Institution*, w: *El Matrimonio: Amore Institucion. Cuestiones Fundamentales sobre Matrimonio y Familia: Il Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1980.

Ten rozwój skłania do stwierdzenia, że małżeństwo, o ile jest analogiczne do dziewictwa oraz innych rad, tworzy także to, co scharakteryzowaliśmy jako „fundamentalna” odpowiedź. W radach zawiera się bowiem, jak to widzieliśmy, radykalna natura ludzkiej wolności i pragnień: osoba ludzka posiada zarówno „pragnienie” jak i „wolność” oddania siebie. Rozwój kościelnej doktryny dotyczącej małżeństwa sugeruje, że ta fundamentalna relacja jest zawarta (analogicznie) także w małżeństwie. Gdy zaakceptujemy to stwierdzenie, wtedy będziemy musieli spojrzeć na małżeństwo inaczej niż zwykle. Jeśli bowiem małżeństwo oraz dziewictwo – to „dwa właściwe sposoby urzeczywistnienia powołania osoby ludzkiej (...) – do miłości”, jeśli one „w formie im właściwej, są konkretnym wypełnieniem najgłębszej prawdy o człowieku, o jego istnieniu «na obraz Boży»” (FC 11), jeśli sakrament małżeństwa, tak jak dziewictwo, jest „właściwym źródłem i pierwotnym środkiem uświęcenia małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej”, jeśli „podejmuje i rozwija łaskę uświęcającą chrztu” (FC 56), to musi też uczestniczyć w zaspokajaniu najgłębszych pragnień oraz wolności ludzkiej istoty względem Boga, a także w analogiczny sposób zawierać i czynić namacalną wewnętrzną, nieredukowalną i powszechną prawdę stworzenia, fakt, że jest ono *capax Dei*.

Zajmiemy się tym zagadnieniem w dwóch etapach. Najpierw wykażemy, że struktura małżeńskiej miłości jest dokładnie analogiczna względem wewnętrznej struktury „oblubieńczej miłości” zwartej w dziewictwie. Następnie przedstawimy, iż struktura, osiągnąta w małżeństwie, nie implikuje jedynie „horyzontalnej” i „ziemskiej” analogii z dziewictwem, ale przyczynia się do „całkowitego należenia do Boga” w wolności oraz osobistym darze samych małżonków.

b) „*Paradoks*” *małżeńskiej miłości*. Jan Paweł II podkreślił, że małżeństwo tworzy najbardziej podstawowe spotkanie z drugim (MD 7, 29), które może być tylko darem i może być odwzajemnione jedynie przez odwzajemniony dar (MD 29). To spotkanie jest wpisane w szczególne bycie osoby ludzkiej jako zróżnicowanej na mężczyznę i kobietę. „Oboje są od początku osobami w odróżnieniu od otaczającego ich świata istot żyjących. Niewiasta jest drugim «ja» we wspólnym człowieczeństwie” (MD 6)<sup>40</sup> Fakt, że człowiek jest zawsze mężczyzną lub

<sup>40</sup> Zob. Angelo Scola, *The Dignity and Mission of Women: The Anthropological and Theological Foundations*, *Communio* 25 (Spring 1998), 46-47; tenże, *The Nuptial Mystery at Heart of the Church*, *Communio* 25 (Winter 1998), 634-636, 643-647. Scola mówi w tym kontekście o „asymetrycznej obustronności” (s. 645). Asymetria ta opiera się na fakcie, że różnica płci, w znaczący i bezpośredni sposób, wskazuje, iż ten drugi pozostaje zawsze

kobietą, wskazuje innymi słowy, że będąc częścią ludzkości istnieje już-zawsze jako odmienność<sup>41</sup>. Co więcej, odkrywam, iż nie istnieję jedynie w jakimś obojętnym odniesieniu do drugiego. Poznają bowiem, że „potrzebuję” tego drugiego, że jestem „skonstruowany”, by iść z tym drugim, że nie mogę odnaleźć spełnienia bez tego drugiego, że tak naprawdę nie ożyję dla siebie (por. Rdz 2, 18, 20; MD 7) dopóki nie będę w obecności tego drugiego.

W sposób, który jest prawdziwie analogiczny do wewnętrznego wymiaru dziewictwa, spełnienie osiągnięte poprzez drugiego w małżeństwie może tylko w zasadzie być otrzymane jako całkowicie darmowe, ponieważ to, co jest przedmiotem pragnienia, jest „drugim”, dosłownie innym „ja”, czyli momentem autentycznej wolności, zdolnością do *fiat*. Rościć sobie prawo do tego „drugiego” w sposób, który pomija tę darmowość, oznaczałoby: rościć sobie prawo do czegoś mniej niż ten drugi, do tego „drugiego” pojmowanego nie jako tajemnica większa niż on lub ona sama, ale jako przedmiot przeznaczony dla mojego użycia. Co więcej, analogia ta wskazuje także, że całkowita darmowość może być osiągnięta w odwzajemnionym „w zamian”, w *fiat*, czyli w obopólnym darze z siebie. Małżeńskie samo-oddanie musi być bowiem wzajemne, gdyż otrzymując drugiego, trzeba go zaakceptować w jego lub jej integralności, jako wolnej, gdyż jest to dokładnie ta właśnie wolność oraz ta darmowość, która polega na tym, że jest najbardziej fundamentalnie pożądana w „drugim”. Niemniej to otrzymanie „drugiego” w jego lub jej integralności może się spełnić tylko poprzez dar z siebie, który „tworzy przestrzeń” dla tajemnicy drugiego, przestrzeń, która jest podstawą jego lub jej wolności. Dlatego ten drugi oddaje siebie właśnie jako dar i może z zasady być otrzymany tylko jako dar. Jakiegokolwiek „przyjęcie”, które nie zakłada wewnętrznej wolności daru w całym swym wymiarze, nie jest autentycznie małżeńskie. Dlatego w oba te wymiary małżeńskiego pragnienia (otrzymania drugiego oraz dokonanego w odpowiedzi na nie daru z siebie) wpisana jest fundamentalna treść, że mianowicie najgłębsze pragnienie drugiego jest pragnieniem osoby ludzkiej – właśnie jako osoby. Czyli upragnione

---

«drugim» dla mnie” (s. 645): „«Drugim» stoi zawsze przede mną jako «drugim»” Mimo to ten „drugim” jest zawsze drugim „dla mnie”- i stąd ta „asymetryczna obustronność”. Scola twierdzi także, że w tej „asymetrycznej obustronności” pomiędzy tymi dwoma drugimi istnieje „przestrzeń” dla „trzeciego”, czyli dziecka. Scola mówi także o tym, jak to spotkanie z drugim styka się z wolnością. Nasza wolność jest ustalona w „asymetrycznej obustronności” relacji: mężczyzna-kobieta.

<sup>41</sup> A. Scola, *The dignity and Mission of Women*, s. 46-47.

jest poślubienie drugiego w jego lub jej integralności. Odbiór tego darmowego daru drugiej osoby może się spełnić tylko w formie odwzajemnionego daru z siebie, ponieważ bez tego odwzajemnionego daru ten drugi nie może być otrzymany w swej własnej integralności, czyli jako tajemnicza otwartość na Boga i drugiego – w wolności. Dlatego też stajemy wobec analogicznego do objawionego w dziewictwie paradoksu: wynika z niego, że w małżeństwie – tak jak w dziewictwie – spełnienie samego małżeńskiego pragnienia realizuje się ostatecznie tylko poprzez kenotyczne samo-wyzucie się z siebie dla drugiego.

To, do czego powołane jest małżeństwo oraz małżeńskie pragnienie (oraz czym może być ono w odkupieńczej łasce Chrystusa), objawione zostało w swym najgłębszym wymiarze, jakim jest Chrystusowe ujawnienie ludzkiego „powołania”, oraz w paradygmatycznej odpowiedzi na to powołanie do życia konsekrowanego, zainaugurowanej przez Chrystusa. Objawione zostaje mianowicie to, że samo małżeńskie powołanie<sup>42</sup> czerpie (poprzez analogię) swą wewnętrzną formę z przedwiecznego powołania Chrystusa oraz z odkupieńczej łaski, która porywa małżonków oraz wyszczególnia sposób realizacji przez nich chrześcijańskiego paradoksu oraz wewnętrznego poruszenia człowieka w kierunku drugiego. To, co drugi daje w małżeństwie jako spełnienie, jest całkowicie (choć analogicznie) darmowe i okazuje się dostępne tylko poprzez wzajemny dar z siebie: Chrystus oraz dokonana przez Niego inauguracja możliwości dziewictwa pokazuje zaślubionym, iż małżeńskie pragnienie spełnienia jest ostatecznie możliwe do osiągnięcia tylko w samo-wyrzeczeniu<sup>43</sup>. Dlatego też nieciągłość-ciągłość, którą omówiliśmy powyżej w związku z dziewictwem, ujawnia, że – zawarta w obrębie oczywistej „ciągłości” małżeństwa – jest ona zarazem ukrytą „nieciągłością” samo-wyrzeczenia.

Ktoś „drugi” jawi się zatem dokładnie jako tajemnica i wolność oraz zdolność wyrażenia *fiat*, które staje się przedmiotem pragnienia. Krótko mówiąc, to, czego się pragnie, oraz to, ku czemu skierowana jest wolność, nazywa się miłością. Prawdziwe pragnienie kieruje się bowiem ku autentycznej przynależności w *communio personarum*.

<sup>42</sup> Trzeba pamiętać, że „małżeńskie pragnienie” nie wskazuje tutaj na „pragnienie seksualne”. Małżeńskie pragnienie, zakotwiczone w szczególnej możliwości stworzenia do oddania siebie w miłości, odnosi się do duchowego charakteru ciała-osoby, który sam może dać pełne znaczenie powołaniu do miłości. Seksualność, w Chrystusowym odkupieniu, wezwana jest do tworzenia w małżeństwie konkretnego wyrazu tej miłości. Zob. np. KDK 49; *Familiaris consortio*, 11.

<sup>43</sup> Por. KDK 24.

c) *Małżeństwo a „status perfectionis”* Jednak czy małżeństwo buduje fundamentalną i analogiczną odpowiedź na powołanie każdego człowieka do „naśladowania” Chrystusa, przynajmniej w tym zakresie, o którym mówimy, gdy charakteryzujemy treść tego „naśladowania” jako bycie całkowicie „dyspozycyjnym” i „otwartym”, jako „porzucenie wszystkiego”, by należeć tylko do Pana? Czy małżeństwo, pomimo zawierającego się w nim „samo-ogółocenia”, znajduje się na „horyzontalnej” osi „ziemskich ludzkich pragnień” (choć zostaje uleczone i uwzniośnione przez łaskę) i właśnie dlatego tworzy całkowicie zewnętrzną analogię do dziewictwa?

Najpierw zauważmy, że rady ewangeliczne, wyrażając autentyczną relację do Stwórcy, są też analogicznie wyrazem autentycznej relacji z „drugim”, ponieważ ten „drugi” tworzy zawsze pewien rodzaj „nieskończoności” w swojej otwartości na Boga. Inaczej mówiąc, człowiek jest „stworzoną tajemnicą”, która może (paradoksalnie) zostać wypełniona poprzez „niestworzoną tajemnicę”, co oznacza, że skończona otwartość może (znów paradoksalnie) zostać zaspokojona przez nieskończoną miłość. Powiedziano o człowieku, że jest „zarazem czymś więcej i mniej” niż on sam<sup>44</sup> Jest to dokładnie ta głębia lub potencjał, który uzdalnia go do złożenia daru z siebie, ponieważ stanowi wolność dla *fiat*. W oddaniu siebie w małżeństwie, kiedy to człowiek oddaje siebie innej istocie duchowej, osobie, która w tym sensie jest „zarazem czymś więcej i mniej” niż on lub ona sama, jako taki lub taka, *imago Dei* zawiera tajemniczą zdolność i wolność otrzymania daru Trójjedynego Boga oraz dania odpowiedzi poprzez całkowity dar z siebie. Jest to twórcza rzeczywistość uzasadniająca twierdzenie, że istota ludzka jest osobą.

Co więcej, naśladowanie Chrystusa nie jest tylko podstawową odpowiedzią jednostki Bogu. Musi być bowiem zanurzone w eklezjalnej komunii<sup>45</sup> Jako członkowie Kościoła, pan i panna młoda, którzy „oddają siebie” nawzajem w małżeństwie, ściśle mówiąc, nie rozpoczynają w małżeństwie jedynie od należenia do siebie. Skoro należenie do Kościoła, zapoczątkowane w sakramentach inicjacji, jest rzeczywistością oblubieńczą, zgodnie z tym, co mówi na przykład Jan Paweł II

<sup>44</sup> „Człowiek, jak stwierdzają Ojcowie, jest «obrazem Boga» nie ze względu na swój rozum, wolną wolę i nieśmiertelność, ani nawet ze względu na otrzymaną władzę panowania nad naturą: poza tym i przede wszystkim jest nim ostatecznie dlatego, że posiada w swej głębi coś niepojętego”. H. de Lubac, *Mystery of the Supernatural*, s. 209-210.

<sup>45</sup> Por. *Veritatis splendor*, 119.

i *Katechizm*<sup>46</sup>, to rzeczywistość „daru z siebie” zawiera się już we wcześniejszej rzeczywistości nie-należenia-do-siebie, ale należenia do Pana<sup>47</sup>. Zarówno „dar z siebie”, jak i przyjęcie tego daru w *consensus matrimonialis*, są zawarte w tym podłożu należenia do Pana i dlatego tworzą „małżeństwo w Panu” (1 Kor 7, 39). To zaś uczestnictwo mężczyzny i kobiety w ciele Kościoła, czyli tej uniwersalnej rzeczywistości Oblubienicy, która należy całkowicie do Pana, uwypukla sakramentalne uczestnictwo chrześcijańskiego małżeństwa w tej szczególnej eklezjalnej rzeczywistości. Dlatego też fakt małżeńskiej sakramentalności sugeruje, że małżeństwo tworzy przynależność do Pana poprzez wzajemną, obopólną wymianę małżonków<sup>48</sup>.

Musimy się jednak zapytać, co dokładnie się zawiera w „darze z siebie”, obecnym w małżeństwie i kapłaństwie. Odpowiedź jest prosta: to, co jest dawane w każdym z nich, czyli własne „ja”, jako duchowo-cielesny byt. Ale ten duchowo-cielesny byt, który zostaje ofiarowany i otrzymany, jest bytem o tajemniczej głębi i wolności zdolnej do radykalnego *fiat*, możliwego do spełnienia w zgodzie z powołaniem oraz w obrębie społecznej, a wreszcie i kościelnej, osobowej rzeczywistości. Dowiedliśmy przed chwilą, że dziewictwo (zgodnie z innymi radami), jako dar z wszystkiego, co osoba ludzka może ofiarować, jest bezpośrednią odpowiedzią na wezwanie do „naśladowania”. Jako takie jest ono przejawem najbardziej fundamentalnej ludzkiej wolności, odpowiadającej rzeczywistości osoby ludzkiej, jako zdolności do odpowiadającego na Boże wezwanie *fiat*.

Również małżeńskie *fiat*, tworzące także całkowite samo-oddanie osoby „jako całkowitość” (FC 11), jest wyrazem tej samej fundamentalnej wolności dla *fiat*, wolności dla całkowitego oblubieńczego daru z siebie. Jako członkowie ciała Kościoła, pan i panna młoda mogliby potencjalnie poświęcić siebie dla „Jedynego Oblubieńca” poprzez rady. Stanowiłyby to fundamentalną odpowiedź na „powołanie”. Aby stwierdzić, że ten sam poziom wolności zostaje zaangażowany w małżeńskim

<sup>46</sup> *Redemptionis donum*, 8; KKK 1617.

<sup>47</sup> Por. 1 Kor 6, 20; KKK 1269; *Veritatis splendor*, 11, 12; *Redemptionis donum*, 7. Zob. także A. Mattheeuws, *Les „dons” du mariage. Recherche de theologie morale et sacramentelle*, Bruksela 1996, s. 434.

<sup>48</sup> „Poprzez chrzest, mężczyzna i kobieta należą do Chrystusa nawet przez swe ciała. Już nie należą do siebie. Są Chrystusowi. Ich ciała już nie są ich własnością. Dlatego z konieczności sam Chrystus daje małżonkom siebie samego i oddaje każdemu z nich ciało drugiego, tak jak sam oddał swoje własne ciało” Mattheeuws, *Les „dons” du mariage*, s. 434.

*fiat*, trzeba jednak rozważyć, że gdy narzeczeni oddają się sobie nawzajem w małżeństwie, przestaje być już dla nich dostępna możliwość złożenia daru z siebie poprzez dziewictwo oraz inne rady. Niewątpliwie, prawdziwą wolnością jest należeć całkowicie do Boga i odnaleźć spełnienie małżeńskich pragnień w należeniu tylko do Boga. Dlatego też małżeński dar z siebie zawiera w sobie także niewątpliwie dar z dziewictwa, stanowiący obiektywną formę należenia całkowicie do „Jedynego Oblubieńca”

Na pierwszy rzut oka wydawać się to może całkowitą stratą. Jednak to paradoksalne spełnienie w samo-ogłoszeniu jest spełnieniem w tym drugim, który w samym rdzeniu swojego bycia jest tajemnicą. Co więcej, zawarta w tej tajemnicy tajemnica drugiego, tego, do którego to *fiat* jest skierowane i względem którego ta radykalna wolność się przejawia, stanowi uczestnictwo w ciele Chrystusa oraz może być określona jako bycie „świątynią Ducha Świętego” Jako taki, ten drugi (ta druga) jest zdolny do pośredniczenia między mną a Chrystusem<sup>49</sup> Dlatego możemy powiedzieć, że ten drugi (ta druga) niesie ze sobą spełnienie nie tylko poprzez otwarte (na mnie) samo-ogłoszenie, ale także jako osoba, która jest czymś więcej niż on czy ona i dlatego zawiera w sobie możliwość czegoś więcej niż sam tylko on czy ona. Skoro zaś ta „tajemnica” jest możliwością otwarcia się na Boga i stanowi szczególną podstawę osobowej wolności, to każdy z małżonków oddaje się tej tajemnicy, która jest o wiele głębsza niż ich dusze. To wzajemne samo-ogłoszenie musi być koniecznie samo-oddaniem dla tajemnicy drugiego, w centrum której stoi Duch Chrystusa, Tego, który sam siebie oddał jako pierwszy, który jest „Osobą-Darem” i „Osobą-Miłością”<sup>50</sup>

Rady ujawniają zatem głębszą prawdę wewnętrznej treści zawartej w pragnieniu i wolności, aniżeli czyni to małżeństwo jako takie. Jeśli jednak małżeństwo obejmuje także napięcie w kierunku spełnienia się w samo-ogłoszeniu dla drugiego, to musi również, jako stan życia, angażować ludzką wolność, zgodnie z osią *desiderium naturale*. I w tym właśnie znaczeniu możemy uznać, iż małżonkowie przybliżają sobie wzajemnie Pana oraz że w swoim małżeństwie i przez nie mogą być uznani za „należących całkowicie do Pana” Jest to zatem pośred-

<sup>49</sup> Zob. *Redemptoris Mater*, 38, na temat sposobu, w jaki członkowie Kościoła, począwszy w najpełniejszym znaczeniu od Maryi, mają dzięki Chrystusowi udział w Jego własnym pośrednictwie wobec Ojca.

<sup>50</sup> *Dominum et vivificantem*, 10.

niczenie, które uczestniczy w Chrystusowym pośrednictwie wobec Ojca oraz w kościelnym pośrednictwie odkupieńczej łaski Chrystusa. Każda osoba jest z racji swej natury, jako byt „w relacji”<sup>51</sup>, niewyczerpaną tajemnicą. Dając siebie sobie nawzajem, małżonkowie dają siebie Bogu Ojcu w Chrystusie, przez Ducha Świętego. Hans Urs von Balthasar stwierdza: „małżonkowie już nie są otwarci tylko na siebie, a więc zamknięci na wszystkich innych; stoją przede wszystkim w otwartości na Boga, a stojąc tak, oddają się Mu i dlatego spodziewają się otrzymać od Niego coś nieoczekiwanego: owoc Jego łaski”<sup>52</sup>.

Oczywiście, wszyscy chrześcijanie mogą się stawać pośrednikami między Chrystusem a sobą nawzajem i światem jako całością. Jednak istnieje coś, co jest charakterystyczne wyłącznie dla chrześcijańskiego małżeństwa: to, że takie pośrednictwo pojawia się w egzystencjalnie zdeterminowanym akcie całkowitego przekazania siebie, obejmującym cały cielesno-duchowy byt oraz wolność do dziewictwa (jako odpowiedź na wezwanie oraz jako początki obiektywnego spełnienia *desiderium naturale*) dla drugiego w stałym i zaślubionym chrześcijańskim stanie życia. Dlatego przekazanie własnej wolności do dziewictwa (wolności dostępnej tylko w odkupieńczej miłości i powołaniu Chrystusa) drugiemu w „całkowitym darze z siebie” dokonanym w małżeństwie jest przekazaniem *fiat* całkowitej przynależności. W rezultacie każdy zawiera swoją wolność należenia do „Jedynego Małżonka” innemu, który należy do Pana. Oznacza to jednak dokładnie możliwość dania odpowiedzi Panu w dziewictwie, w głębi i w tajemnicy ludzkiej wolności, która obrazuje radykalny charakter daru z siebie w chrześcijańskim małżeństwie. Dlatego „nadrzędność” dziewictwa nie jest negatywnym stwierdzeniem odnośnie do małżeństwa, ale warunkiem pełnego spełnienia małżeństwa, jako chrześcijańskiego stanu życia.

Jeśli tylko ten argument jest poprawny, to wynika z niego, że małżeństwo jest także – w sposób analogiczny do dziewictwa – „fundamentalne”, w sensie podanym wyżej, odnośnie do chrześcijańskiej społeczności. Oznacza zaś to nie tylko, że kościelna komunია jest niepełna, jeśli pozbawiona jest stanów życia, lecz także, że każdy stan jest niepełny, gdy zostaje wyabstrahowany od innych. Dlatego też w dużym stopniu omówiliśmy sposób, w jaki rady, a szczególnie dziewictwo, są konieczne do zrozumienia małżeństwa jako „należenia

<sup>51</sup> D. Schindler, *Heart of the World*, dz. cyt., s. 287-291.

<sup>52</sup> *The Christian State of Life*, s. 246.

całkowicie do Boga”, a więc także jako czegoś „fundamentalnego” dla wewnętrznego znaczenia chrześcijańskiej i całej autentycznej wspólnoty ludzkiej. Jednocześnie się okazuje, że małżeństwo zawiera to, co jest w samym sercu rad. Małżeństwo pozwala bowiem konsekracji przelać pewien rodzaj indywidualizmu: ujawniając coś z natury zaślubin, ukazuje, że dziewictwo nie jest jakimś rodzajem „powściągliwości” czy skupiającym się na sobie poszukiwaniem „mojej świętości”, lecz jest ukierunkowane na radykalną komunie osób. Dziewica czy celibatariusz, mówiąc innymi słowy, pozostaje „powściągliwy” ze względu na jeszcze bardziej radykalną *communio*<sup>53</sup>. Dlatego też jeśli dziewictwo zawiera pierwszeństwo w relacji z Bogiem i jakakolwiek prawdziwa relacja z drugim pociąga zawsze za sobą tę pierwszorzędną relację, to małżeństwo sprawia, że staje się jasny fakt, iż z pierwszorzędnej relacji „należenia całkowicie do Boga” wypływa zawsze „przynależność” do samej ludzkiej wspólnoty.

### 5. Stany życia a chrześcijańska wspólnota

Przy końcu tej naszej refleksji możemy jasno stwierdzić, że stany życia ujawniają sens i znaczenie chrześcijańskiej wspólnoty. Ukazaliśmy bowiem, że stany życia, począwszy od ewangelicznych rad, nie tylko wyrażają autentyczną strukturę samego stworzenia, ale także przeznaczenie osoby ludzkiej we wspólnocie, zarówno w wymiarze: Stwórcy-stworzenie, jak i tym związanym z relacjami ludzkimi, które osiągają swe wypełnienie w kościelnej komunii. Każdy stan, wyrażając autentyczną relację między stworzeniem a Trójjedynym Bogiem, tworzy sposobność wkroczenia w eklezjalną całość. Każdy też stanowi konkretny „wyraz” podstawowej rzeczywistości „należenia” do Kościoła poprzez sakramenty inicjacji, ale w takim stopniu, w jakim daje „fundamentalną” odpowiedź na radykalne powołanie do miłości.

Rady kierują wierzącego do pełnej wspólnoty, czyli – innymi słowy – do wszystkich poszczególnych osób we wspólnocie. Małżeństwo kieruje natomiast wierzącego do pojedynczej osoby w pojedynczej *ecclesia domestica*, która jest zawsze tworzona w obrębie uniwersalnej wspólnoty Kościoła. Dlatego w różnorodnych układach rad ewan-

<sup>53</sup> *Mulieris dignitatem*, 20: „Nie można tego (dziewictwa) porównać z samą bezżennością w znaczeniu niezawarcia małżeństwa, gdyż dziewictwo nie ogranicza się do samego «nie», natomiast zawiera głębokie «tak» w porządku oblubieńczym: oddanie siebie w sposób zupełny i niepodzielny”

gelicznych widzimy komplementarność odnoszącą się do większej wspólnoty całej *Ecclesia*. Oczywiście, kresem „powszechnego” ukierunkowania rad jest „poszczególność” osoba. Również to szczególne ukierunkowanie małżeństwa ma nieskończone implikacje i dlatego powszechne znaczenie: dzieci stają się dorosłymi wraz z własnymi kościelnymi rolami i powołaniami. Wreszcie, zarówno rady jak i małżeństwo są konieczne do wyrażenia pełnej rzeczywistości kościelnej wspólnoty, ponieważ każdy stan wyraża na swój własny sposób wewnętrzną rzeczywistość drugiego stanu i eklezjalnej całości, która jest ugruntowana w ludzkim powołaniu do miłości.

Bardziej fundamentalnie zakotwiczona w stanach życia wspólnota chrześcijańska przenosi jednak eklezjologiczną emfazę z relacji pomiędzy laikatem i duchowieństwem na te alternatywne formy oblubieńczo-paradoksalnego daru, zawartego w dwóch stanach, zmieniając tym samym także nasze poczucie relacji: Kościół – świat. Klerykalizm identyfikuje kapłaństwo hierarchiczne z tym, co jest najbardziej fundamentalne dla Kościoła, a zatem także i dla samej formy świętości, dążąc przy tym do spoglądania na Kościół, jako znajdujący się poza światem. Dlatego relacja: Kościół – świat, bywa tu postrzegana w kategorii hierarchicznych aspektów Kościoła, pojętego jurydycznie, zarówno w konfrontacji ze światem jak i w dopasowanym odpowiednio „błogosławieństwie” światowych struktur<sup>54</sup>, a nawet w dopasowywaniu tych struktur do Kościoła.

Rady ewangeliczne i małżeństwo wyrażają wewnętrzną prawdę kościelnej, a ostatecznie i ogólnoludzkiej, społeczności. Rzeczywiście możemy powiedzieć ogólnie, że celem rad jest ukazanie prawdziwego znaczenia „społeczności” w świecie, w tym najbardziej pierwotnej z ludzkich wspólnot: małżeństwa. Małżeństwo bowiem ze swej strony ugruntowuje wszystkie ludzkie wspólnoty, począwszy od rodziny, tej „podstawowej komórki społeczeństwa”<sup>55</sup> I – jak powyższe refleksje miały wykazać – niesie także ze sobą obiektywne (choć ukryte) znaczenie należenia całkowicie do Boga we wspólnocie z drugim. Dlatego małżeństwo, jako zapoczątkowanie rodziny, znajduje się w nieredukowalnym i koniecznym napięciu pomiędzy „świętym” i „świeckim”, wraz z posiadanym statusem zarówno „pierwotnej komórki społeczeństwa” jak i „domowego Kościoła”

<sup>54</sup> Nawet przekazanie naszych duchownych funkcji wiernym świeckim nie może zmienić tej sytuacji. Raczej poszerza tylko zakres posiadania tych funkcji, tak by obejmowały (w pewnym stopniu) szczególnie gorliwych świeckich.

<sup>55</sup> Por. KKK 2207; LF 13.

Jeśli rady ewangeliczne i małżeństwo ukazują autentyczną strukturę stworzenia, a myśl o wspólnocie implikuje stworzenie, to są one razem wezwane do „przemiany” świata zgodnie z własną strukturą jako komunią, poprzez bycie tak po prostu „tym, czym są” w świecie.

Zostało wyjaśnione w refleksji nad fundamentalnym charakterem stanów życia, że ukazują one autentyczną naturę stworzenia, a więc i autentyczną relację pomiędzy Bogiem a światem, oraz że służą jako uprzywilejowany moment wejścia Boga w świat i całą ludzką wspólnotę. O ile jest prawdą, że istnieje nieredukowalna i nieskończona różnica pomiędzy relacją człowieka z Bogiem a relacją między ludźmi, to jest także prawdą, że „wspólnota”, wskazywana w pojęciu stworzenia *ex nihilo*, wypływająca sama w sobie z trynitarnej komunii, daje siebie analogicznie jako model dla wszystkich ludzkich wspólnot. Rolą małżeństwa i rad jest zatem przekazanie podstawowego eklezjalnego znaczenia wspólnoty świata oraz „udomowienie” ludzkiej wspólnoty i wszystkiego, co stworzone<sup>56</sup> Wreszcie ich „istotnym celem” jest „przetworzenie całego kosmosu poprzez serce człowieka, od wewnątrz: «Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych... w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych»” (RD 9).

tłum. Wojciech Sadłoń SAC

---

<sup>56</sup> Por. D. Schindler, „Bezdomność” a współczesne warunki życia. Rodzina, społeczność i światowa ekonomia, w: *Osoba we wspólnocie* (Kolekcja Communio 16), Poznań 2005, s. 211-229.