

## DZIEWICTWO KONSEKROWANE A NADEJŚCIE KRÓLESTWA

### Joachimickie pokusy życia konsekrowanego

Wraz ze zbliżaniem się roku 2000 odżyły na nowo idee lub nadzieje millenarystyczne, które w wielu postaciach, bardzo zresztą zróżnicowanych, niepokoiły od zarania dziejów Kościoła sumienia chrześcijan oczekujących idealnego okresu historii, złoto-wieku ludzkości, w którym wszelkie zło zostanie przepędzone i zakwitnie pokój, pomyślność, szczęście. Millenaryzm, nazywany także chiliazmem (z greckiego: *cilioi* = 1000), oznacza ogólnie oczekiwanie na tysiącletnie królowanie Chrystusa na ziemi, a więc na królestwo, którego zaistnienie — zgodnie z gnostycką interpretacją *Apokalipsy* (20, 1-15) — powinien poprzedzić sąd ostateczny. Podczas tego okresu, którego początkiem stanie się powtórne przyjście Chrystusa w chwale, szatan będzie związany, a święci męczennicy będą mieli już, w duchu, udział w „pierwszym zmartwychwstaniu”: zakrólują więc odtąd w formie widzialnej razem z Chrystusem przez tysiąc lat aż do „drugiego zmartwychwstania”, zmartwychwstania cielesnego tym razem, które stanie się udziałem sprawiedliwych i wszystkich w ogóle ludzi tuż przed sądem ostatecznym i osobistym ocenianiem każdego (wynagrodzeniem za dobre czyny lub jego wiecznym potępieniem).

Millenarystyczna doktryna pierwszych wieków, z którą już Ojcowie Kościoła toczyli ostrą walkę<sup>1</sup>, przetrwała aż do średnio-wiecza, pojawiając się z nową siłą wraz z Joachimem de Flore († 1202), który bronił idei tysiącletniego królowania Ducha Świętego i oczekiwał zakończenia tego pośredniego królestwa mesjańskiego w roku 1260. Wpływ tego opata kalabryjskiego dał się szczególnie odczuć wśród pierwszych dominikanów, u *uduchowionych* franciszkanów, u beguinów i tzw. *fraticelli*. Pomimo ostrego potępienia jego poglądów przez św. Tomasza z Akwinu<sup>2</sup>, a także podejmowanych przez św. Bonawenturę<sup>3</sup> wysiłków bardziej pozy-

<sup>1</sup> Por. np. Orygenes, *O zasadach*, II, XI, 2.

<sup>2</sup> Por. *S. Th.* III, Suppl. 77, 1 i 4. A także św. Robert Bellarmin, *De potestate Romani Pontificis*, I, 17.

<sup>3</sup> Por. zwł. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959 (1992<sup>2</sup>); przekład francuski: *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris 1988.

tywnego zreinterpretowania jego spekulacji, można wraz z H. de Lubacem powiedzieć, że joachimizm w swych rozlicznych postaciach stanowi dzisiaj jeszcze poważne niebezpieczeństwo<sup>4</sup>, zwłaszcza dla osób zakonnych.

Według potępionej przez Sobór Laterański IV<sup>5</sup> wizji Joachima de Flore, Kościół jest ludem w drodze do trzeciego wieku, ery „kontemplatyków”, następującej po erze „doktorów” i będącej przyszłym królestwem Ducha, zaczynającym się zaraz po obecnym panowaniu Chrystusa i dyscypliny Jego Kościoła. Ta trzecia epoka, następująca po erze Ojca i Syna jest wiekiem rozumienia duchowego: jako królestwo doskonałej wolności, typowej dla Jana, ma zastąpić dobę instytucji kościelnej, czyli ten przejściowy jeszcze okres nauczania klerykalnego, typowego dla Piotra. W tej erze kontemplacji eschatologicznej „woda” Chrystusowa zostanie przemieniona w „wino” Ducha, który sam tylko doprowadzi do pełnej prawdy, do „wiecznej Ewangelii” (Ap 14, 6). W takiej perspektywie zostaje więc przezwyciężona zasada wypełnienia wszystkiego w Chrystusie, stanowiąca podstawę całej ekonomii chrześcijańskiej, i to na rzecz swoistej „utopii”: głoszenia rychłego nadejścia doczesnego panowania Ducha, które przewyższy królestwo Chrystusa.

Akta Międzynarodowego Kongresu *Unii Przełożonych Generalnych*, odbytego w listopadzie 1993 roku w związku z przygotowaniem rzymskiego Synodu Biskupów, poświęconego problematyce życia konsekrowanego<sup>6</sup>, zawierają niejeden przykład pokusy joachimickiej, jaka jawi się obecnie. Sama posynodalna adhortacja, opublikowana przez Papieża w 1996 roku pod tytułem *Vita consecrata*, nie ustąpi jednak pod żadnym pozorem złudzeniom zeświecczonej teologii wyzwolenia, która jest jedną ze współczesnych form joachimizmu. Mimo to nie zabraknie teologów interpretujących i tę adhortację w tym właśnie duchu. Jeden z autorów znanych dzieł w tej dziedzinie<sup>7</sup> dostrzega z radością w tym dokumencie ponowne odkrycie tego dążenia scalającego, które antycypuje doskonałość eschatologiczną. Od samych swoich

<sup>4</sup> Por. H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris 1992<sup>2</sup>, s. 159. Głównie zaś chodzi o jego dzieło: *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I-II, Paris 1979—1981.

<sup>5</sup> Por. BF IV, 34.

<sup>6</sup> *Carismi nella Chiesa per il mondo. La Vita Consacrata oggi*, Cinisello Balsamo 1994. Z wielkim zainteresowaniem można przeczytać krytyczną analizę tych Akt: A. M. Sicari, *Vita consecrata: quale identità?*, *Rivista di vita spirituale* 48 (1994) zwł. s. 315 n.

<sup>7</sup> B. Secondin, *Speranza ed escatologia. La testimonianza della vita consecrata*, *Communio* 148 (1996). Kolejne cytaty ze ss. 40-47.

początków aż po dni nasze — wyjaśnia — życie zakonne charakteryzowało się oczekiwaniem na powrót Pana i świadczeniem o przemijalności całej rzeczywistości historycznej. Przez wieki „utopia”, jaką żyła „czujna pamięć” mnicha, „miała za swą specyficzną topografię powrót do raj, życie anielskie i ucieczkę ze świata”. Obecnie dostrzega się natomiast znaczną zmianę takiej perspektywy. Albowiem „oczekiwanie przyszłości przedstawia się już jako dążenie do tego, co tylko możliwe w czasie obecnym, jako mądry proces wielkich propozycji, aby zasiać wreszcie na ziemi sprawiedliwość i braterstwo, bliskość i wdzięczność, przemianę i wiarę”. Wraz z Wcieleniem Bóg stał się absolutną Przyszłością człowieka, historia zaś się stała *promissio inquieta*: „pamięć o obietnicy, która jest zaczynem historii, i czuwanie lub czujność na każdy znak, który zapowiada wtargnięcie ery definitywnej”. Zapowiedź nowego świata, rozpoczętego już w Chrystusie, odsyła poza aktualne uwarunkowania życiowe do *eschatonu*, który działa już w historii mocą samego działania chrześcijańskiego. Podejmując odpowiedzialność za królestwo Boże, zakonnik zostaje zatem wezwany do „wyrażania, ale i organizowania, nadziei, która się otwiera na przyszłość Boga i na teraźniejszość ludzi, pośród których Bóg pragnie zamieszkać”

Nie istnieje oczywiście najmniejsza wątpliwość co do tego, że życie konsekrowane ma wymiar ściśle eschatologiczny. Jan Paweł II podkreśla to wielokrotnie w *Vita consecrata*, idąc po linii nauczania Magisterium Kościoła w ostatnich dziesięcioleciach<sup>8</sup>. Czyż — według tradycyjnej interpretacji — nie jest to znakiem, że Kościół nie ma tutaj miasta trwałego, skoro szuka wciąż miasta niebieskiego, albo raczej jakiegoś zapoczątkowania królestwa przyszłego, świata definitywnego? Zakony są głosicielami królestwa Bożego, świadkami tej wyższej rzeczywistości, która przerasta wymiary tego świata<sup>9</sup>. Niemniej zaprezentowana tutaj interpretacja świadczy o zupełnie innym traktowaniu nadziei. Dążenie do tego, by doświadczenie Kościoła pomogło nam w niej się rozeznaczyć, utożsamia się z odrywaniem Chrystusa historycznego od Jego Ducha i z pojmowaniem tegoż Ducha jako siły poruszającej działanie człowieka w kierunku przyszłości, dla której tenże Chrystus stanowił wprawdzie punkt wyjścia, ale której cele znajdują się w gruncie rzeczy w rękach samej ludzkości. Zakonnik, ze swoim charyzmatem prorocstwa, staje się więc budowniczym tego królestwa eschatologicznego. Etyka czystej miłości, której karmelitanka

<sup>8</sup> Por. KK 44; KDK 38; DZ 12; Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 55.

<sup>9</sup> Por. *Mysterium salutis*, IV/2, s. 482.

naszych czasów przywróciła całą jej moc i wartość<sup>10</sup>, zostaje zastąpiona etyką czynów i dzieł, jak gdyby królestwo niebieskie i jego nadejście nie zależały wyłącznie od działania Boga i od Jego miłosierdzia.

Naszym zdaniem, lekarstwo na joachimickie pokusy życia konsekrowanego może pochodzić jedynie z jasnego zrozumienia tajemnicy Kościoła i komplementarności dwóch stanów życia, z jakich on się składa. Z jednej strony bowiem życie konsekrowane odgrywa determinującą rolę w przygotowywaniu królestwa niebieskiego, ale tylko w miarę jak jest i chce pozostać pewnym jedynie zarysem ideału *eklezjalnego*, próbą realizowania tegoż ideału „życia apostołskiego”, jaki Kościół realizował w samych swoich początkach. I to nie tyle jako eschatologiczny znak Kościoła zrealizowanego już w tamtym świecie, co raczej, i wcale nie mniej, jako dążenie do wcielenia, na ile to możliwe, świętości Kościoła tutaj i teraz. Swoim „świętym postępowaniem” i „modlitwami” chrześcijanie, a zwłaszcza osoby konsekrowane, powinni nie tylko „oczekiwać”, ale i „przyśpieszyć przyjście dnia Bożego” (2 P 3, 11-12), albowiem definitywna chwała Zbawiciela objawi się dopiero wtedy, gdy Jego Ciało — Kościół, z którym jest On mistycznie zespolony, a przezeń z całą ludzkością — osiągnie pełny swój wymiar, u kresu czasów (por. Ef 4, 13). Dopóki nie zostanie wypełniona misja, jaką powierzył Mu Ojciec, Chrystus totalny — *caput et membra* — nie przestaje działać na rzecz odkupienia ludzi. Tutaj właśnie zakonnik zajmuje miejsce wyjątkowe: współpracuje z tą misją głównie przez to, że „co dnia bierze krzyż swój” (Łk 9, 23) i idzie za Panem, o którym będzie świadczył „Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi” (J 15, 26). Jednak królestwo Boże przychodzi na ten świat w formie eklezjalnej, tej, jaką sam Chrystus ustanowił; jeżeli więc zakonnicy mogą się skutecznie przyczyniać do jego nadejścia, to tylko pod warunkiem, że ich „dzieło wiary, trud (ich) miłości i (ich) wytrwała nadzieja” nie będą miały za swój przedmiot jakiegoś społecznego ideału sprawiedliwości i pokoju ludzkiego, lecz wyłącznie „Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 1, 3), „Alfę i Omegę” (Ap 1, 8) dziejów. Czasu pełni nie należy oczekiwać w jakiejś przyszłości jeszcze nie znanej, którą człowiek musiałby sam budować; ten czas już się urzeczywistnił w sposób definitywny w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym. Czas Kościoła jest czasem wypełniania dzieła samego Jezusa Chrystusa.

<sup>10</sup> Por. św. Teresa z Lisieux, *Correspondance générale*, t. II, Paris 1992<sup>2</sup>, s. 895 n (list z 17.09.1896).

Z drugiej strony dwa stany życia, jakie Chrystus ustanowił w łonie swojego Kościoła, są zespolone ściśle ze sobą i komplementarne zarazem. Jest to mocny punkt eklezjologii, pozwalający uniknąć jednostronnego przeakcentowywania charyzmatu dziewictwa konsekrowanego. Cały Kościół, łącznie z wiernymi świeckimi i osobami żyjącymi w stanie małżeńskim, jest królestwem Bożym już się realizującym, zaczynem mającym działać w świecie. H. U. von Balthasar słusznie podkreśla:

*W sensie ścisłym całe życie chrześcijańskie jest „eschatologiczne”, albowiem chrześcijanin został w chrzcie ukrzyżowany razem z Jezusem dla świata, umarł i został pogrzebany dla świata, ale i zmartwychwstał wraz z Chrystusem — jako obywatel nowego Eonu, będąc już tutaj tylko obcym i pielgrzymem. Ten fakt zasadniczy każdy, niezależnie od swego stanu życia, aktywnego czy też kontemplacyjnego, powinien uznać i wyrażać poprzez swoje istnienie <sup>11</sup>.*

Prawdziwej, eschatologicznej natury Kościoła nie uświadomi się sobie ani przez wywyższanie charyzmatu zakonników, ani też (przeciwnie) przez ukazywanie zadania wiernych świeckich w łonie tego świata drogą przeciwstawiania go dziedzinie właściwej osobom konsekrowanym, uważanym za wyspecjalizowane w sprawach świata przyszłego. Zgodnie z tradycyjną nauką, która sięga pierwszych wieków ery chrześcijańskiej, istnieją dwa podstawowe stany życia: małżeństwo i dziewictwo <sup>12</sup>, które uzupełniają się nawzajem. Uczestniczą one, każdy na swój sposób, w tajemnicy Kościoła katolickiego, którego misją niewidzialną, otrzymaną od Założyciela, jest głoszenie i wprowadzanie już teraz, pośród wszystkich narodów, królestwa Bożego <sup>13</sup>. Pokusa millenarystyczna pojawia się przeto tam, gdzie w taki czy inny sposób oddziela się istnienie księdza i osoby konsekrowanej od istnienia „zwykłego chrześcijanina”, bądź to w celu uwypuklenia ich możliwości charyzmatycznych, bądź też — jak to czyni niejaki K. Rahner <sup>14</sup> — by zaproponować transcendentalne określenie tych pierwszych drogą uwypuklenia kontrastu z egzystencją świecką.

Wskazaliśmy tym samym na dwa punkty, różne lecz powiązane ze sobą, które niniejszy artykuł pragnie uwypuklić: po pierw-

<sup>11</sup> *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, s. 356-357.

<sup>12</sup> Wśród wielu innych tekstów zob. *Homilię o wyrzeczeniu się świata* Orygenesusa lub *Demonstratio evangelica* (1,8) Euzebiusza z Cezarei.

<sup>13</sup> Por. KK 5.

<sup>14</sup> Por. J. Servais, *Il regno di Dio e la vita consacrata*, *Studia Missionalia* 46 (1997) zwł. 189 nn.

sze, dziewictwo podejmowane ze względu na królestwo niebieskie jest znakiem eschatologicznej natury całego Kościoła; po wtóre, nadejście królestwa niebieskiego, którego oczekuje i które promuje w sposób specyficzny życie konsekrowane, może być ujmowane w prawdziwym jego świetle tylko pod warunkiem uznania podstawowej jedności i komplementarności dwóch stanów życia, konstytuujących kościelne ramy egzystencji chrześcijańskiej. Zaczniemy od punktu pierwszego, przypominając najpierw tradycyjne znaczenie dziewictwa chrześcijańskiego.

### Dziewictwo ze względu na Królestwo niebieskie

Dziewictwo ze względu na Królestwo niebieskie jest specyficzną formą czystości, w której człowiek postanawia wyrzec się na stałe, w sposób definitywny, aktywnego praktykowania własnej płciowości. Takiej powściągliwości nie wyjaśnia zatem jakieś poskramianie należne naturze, czy też ludzka interwencja, lecz jedynie wyrzeczenie, ze strony chrześcijanina, ewentualnego dobra i dokonany przez niego świadomie wybór dobra lepszego dla niego. Chociaż mówi się chętniej o dziewictwie u kobiety — dla której jego jasnym znakiem jest integralność cielesna — może ono z powodzeniem odnosić zarówno do mężczyzny jak i do kobiety. Definicja, jaką podaje św. Tomasz z Akwinu, uwypukla jego sens chrześcijański: „dziewictwem jest powstrzymanie się (*continentia*), którym Stwórca duszy i ciała oddaje, ofiarowuje i zachowuje się nieskazitelność ciała”<sup>15</sup>. W tym ściśle określonym sensie dziewictwo różni się więc od czystości, cnoty mającej — wprost przeciwnie — wartość powszechną, opartą na płciowej naturze człowieka. Stworzony jako mężczyzna i niewiasta, człowiek jest w samym swoim jestestwie ukierunkowany na zjednoczenie małżeńskie, stanowiące jedyną prawowitą sferę aktywnego i dobrowolnego realizowania jego własnej seksualności. Poza wy-

<sup>15</sup> *S. Th.*, II-II, q. 152, a. 1; tekst polski w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22: *Umiarkowanie* (tłum. ks. S. Bełch), London 1963, s. 120 (z kontekstu wynika, że jest to określenie podane już przez św. Augustyna — dopisek tłum., L. B.). Nie wystarcza zatem brać za kryterium samą integralność fizyczną. Gdy chodzi o mężczyznę, należy odróżnić różne przypadki: utrata tej integralności może nastąpić bądź to w pożyciu płciowym (sposób jak najbardziej naturalny), bądź też podczas snu (nawet bez jego winy), albo w stanie czujności (dobrowolnie); w tych trzech przypadkach mamy materialne naruszenie znaku dziewictwa, połączone z doświadczeniem przyjemności zmysłowej, obejmującej duszę i ciało. Integralność fizyczna jest więc tylko dodatkowa w dziewictwie; jego elementem formalnym jest brak wszelkiego dobrowolnego zadowolenia cielesnego, zdecydowana wola powstrzymywania się od takiego zadowolenia.

borem małżeństwa, zgodnym zresztą całkowicie z poleceniem Stwórcy, Ewangelia zna dwie tylko możliwości: przypadek — anormalny — eunucha naturalnego (ze względu na niezdolność wynikającą z braku rozwoju pierwszorzędných i drugorzędnych cech płciowych, albo też spowodowaną interwencją ludzką, względnie, w sensie pochodnym, jakąś niemożnością) oraz przypadek — wyjątkowy — eunucha dobrowolnego (który wyrzeka się praktykowania swej płciowości). W Starym Przymierzu bycie eunuchem traktowano jako przekleństwo powodujące wykluczenie danej osoby ze wspólnoty Ludu Bożego (por. Pwt 23, 2). W swej uniwersalistycznej perspektywie Izajasz (56, 3-5) pozwala także eunuchowi mieć nadzieję na zbawienie w czasach mesjańskich. *Księga Mądrości* (3, 14) otwiera się jeszcze bardziej: wierny eunuch zasługuje na większe uznanie od „przewrotnego pokolenia”, albowiem „lepsza (jest) bezdzietność połączona z cnotą...” (Mdr 4, 1). Aż do czasów Jezusa dominują jednak bardzo krytyczne nastawienia wobec osób wykastrowanych.

W Nowym Przymierzu dziewictwo nabiera waloru pozytywnego, który uwypuklają w szczególny sposób znane perykopy: Mt 19, 11-12 i 1 Kol 7, 7. 25-38. Dobrowolna wstrzeźliwość, o jakiej mówi św. Paweł w swym wykładzie na temat małżeństwa i dziewictwa, jest darem Bożym, łaską szczególną, którą otrzymali nieliczni tylko chrześcijanie i której właśnie dlatego, że jest ona darem, wszyscy nie są w stanie pojąć (a tym bardziej skutecznie zrealizować). Nie jest wykluczone, że pierwotny, oryginalny kontekst tego *logionu* Ewangelii (zob. także Łk 18, 29) stanowi odpowiedź Jezusa na kalumnię skierowaną przeciwko Niemu i Jego uczniom (wystarczy przypomnieć sobie oskarżenie podane u Mt 11, 19: „Oto żarłok i pijak”), bardzo szkalującą w ówczesnym środowisku społecznym. *Logion* ten uwypukla bowiem dobrowolny wybór „ze względu na Królestwo niebieskie” — wyrażenie, które można także oddać w sensie celowym: „dla”, „z myślą o”, albo też — rozwiązanie teologicznie lepsze — w sensie przyczynowym: „dla”, „z powodu”. Królestwo jest przedmiotem, który chce się osiągnąć tą drogą (a więc celem), ale jest także powodem (przyczyną) tego wyboru: zainteresowany uważa się za niezdolnego do małżeństwa ze względu na obecność w nim tegoż Królestwa. Sam Paweł, który — podobnie jak Jan Chrzciciel i Jan Ewangelista — był nieżonaty, zaleca dziewictwo jako coś lepszego w zestawieniu z małżeństwem. Niemniej małżeństwo, chociaż — jak to dalej ukażemy — nie przekracza progę królestwa eschatologicznego, jest usilnie zalecane. Jest to bowiem stan dobry, zwłaszcza w miarę jak — według Apostoła — symbolizuje związek Chrystusa z Kościołem (por. Ef 5, 22-32). Wielokrotnie, w obliczu niewłaściwych

ująć tej kwestii, Paweł musiał podkreślać wielką jego wartość chrześcijańską (por. 1 Tm 4, 3-5; 5, 14; 1 Kor 7, 2. 8).

Nowość stanu dziewictwa konsekrowanego w zestawieniu z sytuacją małżeńską jest niewątpliwie motywem, dla którego chrześcijanie, aż do czasów współczesnych, posuwali się nierzadko do wywyższania go z wyraźnym uszczerbkiem dla małżeństwa. Odpowiedź dana przez Jezusa saduceuszom w kwestii zmartwychwstania umarłych (por. Mt 22, 30; Mk 12, 25; Łk 20, 34nn) stała się okazją do pewnych jednostronnych przeakcentowań. W przeciwieństwie do małżeństwa, które jest z istoty swej związane z wiekiem obecnym, dobrowolna wstrzeźliwość stanowi — jak podkreślano — zapowiedź i w jakiejś mierze antycypację oraz przedsmak czasu przyszłego, w którym — osiągnąwszy już pełnię królestwa obecnego obecnie tylko w zarodku i w tajemnicy — synowie zmartwychwstania nie będą się już żenić, ani za mąż wychodzić, ale będą jak aniołowie Boży. Prawda tego twierdzenia zawiera się w zrównoważonej nauce Soboru Watykańskiego II. Życie zakonne — wyjaśnia Konstytucja *Lumen gentium* — jest znakiem, że Kościół, nie mając tutaj miasta trwałego, jest w drodze do miasta przyszłego. Ukazuje on wspaniałość królestwa Bożego oraz wykazuje wyjątkową skuteczność Chrystusa-Króla:

*Stan zakonny, który bardziej uwalnia swych członków od trosk ziemskich, w wyższym też stopniu tak ukazuje wszystkim wierzącym dobra niebiańskie już na tym świecie obecne, jak i daje świadectwo nowemu i wiekuistemu życiu zyskanemu dzięki odkupieniu Chrystusa, jak wreszcie zapowiada przyszłe zmartwychwstanie i chwałę Królestwa niebieskiego. (...) Ujawnia on wreszcie w swoisty sposób wyniesienie Królestwa Bożego ponad wszystko co ziemskie oraz jego najważniejsze potrzeby, ukazuje też wszystkim ludziom przeogromną wielkość potęgi Chrystusa królującego i nieograniczoną moc Ducha Świętego działającego przedziwnie w Kościele (KK 44) <sup>16</sup>.*

Jeżeli, jak to oświadcza Sobór Trydencki, mając w tym względzie solidne oparcie w Tradycji <sup>17</sup>, dziewictwo jest lepsze od małżeństwa, to nie jest to jeszcze powodem do przypisywania *ipso facto* osobom konsekrowanym większej zasługi osobistej. Pod tym względem powinno się unikać nazbyt dosłownego odczytywania

<sup>16</sup> Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 16.

<sup>17</sup> Por. Sobór Trydencki, *Matrimonii perpetuum* (1563), kan 10; BF, VII, 605. Por. też KK 42; Tomasz z Akwinu, *S. Th.* II-II, q. 152, a. 4 i SG 136 n. Akwinata odnosi się tutaj do przypieczętowanego przez św. Hieronima błędu Jowiniana, według którego nie powinno się wynosić dziewictwa ponad małżeństwo. Por. Pius XII, *Sacra Virginitas* (1954).



niektórych zdań Ojców Kościoła, jak choćby tej dobrze znanej wypowiedzi św. Augustyna: „Matka, jako żona, będzie miała w królestwie niebieskim miejsce niższe od córki dziewicy, chociaż obie będą w niebie: córka wyżej a o wiele niżej matka, pierwsza jako jaśniejąca gwiazda, druga jako gwiazda wyblakła”<sup>18</sup>.

Kiedy się mówi o życiu konsekrowanym, trzeba się wystrzegać niedostrzegalnego wprost przechodzenia od porządku obiektywnego do subiektywnego, jak czyni to na przykład teolog ograniczający do samych tylko osób konsekrowanych możliwość praktykowania miłości doskonałej<sup>19</sup>. Posynodalna adhortacja o życiu konsekrowanym mówi bardzo roztropnie o „obiektywnej wyższości życia konsekrowanego”<sup>20</sup>. Doskonałość miłości jest bowiem przykazaniem powszechnym, którego zachowywanie nie zależy *sic et simpliciter* od wybranego stanu życia. Wszyscy chrześcijanie są do niej powołani, bez żadnego wyjątku, to zaś, czego Bóg sam wymaga, czyni On możliwym do zrealizowania niezależnie od sytuacji tego, kogo powołuje. Jeżeli prawdą jest, że życie konsekrowane cieszy się w odniesieniu do życia małżeńskiego wyższością obiektywną, to trzeba od razu dodać, że to, co obiektywnie lepsze, nie musi być lepszym dla każdego: lepszym jest tylko dla tego, kto otrzymał szczególne powołanie do naśladowania Chrystusa (*sequela Christi*). Hierarchia wartości nabiera swego autentycznego sensu dopiero w odniesieniu do ekskluzywności odpowiedzi miłości, dawanej Chrystusowi, która jest przede wszystkim odpowiedzią Kościoła-Oblubienicy w swej całości. Przez chrzest wszyscy wierni zostali zanurzeni w tajemnicę miłości wyłącznej i powszechnej, zespalającej Chrystusa z Kościołem; ci zaś, którzy przez trzy śluby poświęcili się w sposób szczególny, mają łaskę, a zarazem i zadanie, przeżywania bardziej radykalnej formy tej tajemnicy<sup>21</sup>.

To, że życie konsekrowane jest powołane do bycia, zgodnie z wyrażeniami Magisterium Kościoła, *znakiem* „eschatologicznej

<sup>18</sup> *Sermo* 354, 9, 9. To jasne, że przytoczona wypowiedź nie oddaje całej myśli Augustyna. Por. A. Trapé, *Introduzione generale*, w: *Opere*, VII/1, s. LXVI.

<sup>19</sup> „Rady ewangeliczne są dyspozycjami i środkami służącymi do zdo-bycia, zachowania i praktykowania miłości w sposób całkowity i doskonały. Bez nich nie da się żyć doskonałą miłością, ale tylko miłością niezbędną do wypełniania przykazań”. F. S. Aguillar, *La vida de Perfección en la Iglesia*, Madrid 1965, s. 100. Zob. w tej kwestii mój art. „*Si tu veux être parfait... viens, suis-moi*”. *Le Christ, norme concrete et plénière de l'agir humain*, *Anthropotes* 1 (1994) 25-38, zwł. ss. poświęcone *De perfectione vitae spiritualis* św. Tomasza z Akwinu.

<sup>20</sup> *Vita consecrata*, nr 18.

<sup>21</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1981<sup>2</sup>, 190.

natury Kościoła, czyli jego dążenia do Królestwa Bożego”<sup>22</sup>, nie oznacza jeszcze, że osoby konsekrowane dzielają w pełni już tutaj, na ziemi, stan Chrystusa obecnego na ziemi i w chwale. Tylko Jezus, Wcielony Syn Ojca Przedwiecznego, jest osobiście Królestwem, które nadchodzi. Jego stan życia jest wyższy zarówno od stanu konsekracji, jak i od stanu małżeńskiego, albowiem ustanowienie oraz oddzielenie ich obu na Nim się opiera, gdyż to Chrystus jest równocześnie początkiem, źródłem i wypełnieniem, a z tego tytułu „wzorem”<sup>23</sup>. Jedynie Maryja uczestniczy wewnątrz w tym jedynym Jego stanie. Jako Dziewica i Matka żyje Ona w Nim zjednoczona, stanowiąc syntezę tych dwóch stanów: dla Niej fakt bycia w świecie nie sprzeciwia się żadną miarą faktowi bycia całkowicie w Bogu. W Niej dziewictwo i macierzyństwo, dalekie od tego, by wykluczać się nawzajem, odsyłają jedno do drugiego, albowiem mają za swe źródło jedynie łaskę Boga, który obdarzył Ją tą jedyną misją: współpracowania w tajemnicy zbawienia świata, realizowanej przez Syna zrodzonego z niewiasty (Ga 4, 4). Maryja sytuuje się zatem ponad tymi dwoma stanami, które stanowią dla chrześcijanina obowiązkową alternatywę; a zarazem przechodzi Ona przez każdy z nich i razem ze swoim Synem kładzie ich podwaliny. Jej sytuacja pierwotna, która się przedłuża w tych dwóch stanach, takich, jakimi wszyscy je znamy, polega — u *Virgo-Mater*, podobnie jak u Jezusa — na życiu wolą Ojca, na całkowitym byciu do Jego dyspozycji<sup>24</sup>. Wzięcie Maryi do nieba, gdzie wyprzedził Ją tylko Jej Syn zmartwychwstały, zakłada, że już na ziemi, w swoim ciebie, żyła Ona całkowitym wypełnieniem obietnic eschatologicznych.

W odróżnieniu od Maryi, osoby konsekrowane będą mogły wejść do chwały dopiero przez swoją śmierć, będącą następstwem grzechu pierworodnego. Królestwo Boże, które w tajemnicy Wniebowzięcia jest nie tylko zapowiadane obrazowo, ale zostaje także faktycznie zapoczątkowane, bywa raczej bardzo niekompletnie ukazywane przez śluby ubóstwa, dziewictwa i posłuszeństwa, gdyż z samej swej natury nie wyrażają one jeszcze pełni bogactw,

<sup>22</sup> *Christifideles laici*, nr 55.

<sup>23</sup> Ignacy Loyola, *Cwiczenia duchowe*, 135.

<sup>24</sup> Należy jednak tutaj uczynić, wraz z H. U. von Balthasarem, fundamentalne rozróżnienie pomiędzy stanem Syna a stanem Matki. „Tak” Syna wyprzedza bowiem i określa (determinuje) Jego życie ziemskie: **On sam jest** przecież Misją Ojca. Jezus rodzi się od początku w misji i dla misji. Natomiast Maryja rodzi się jako córka ziemską i chociaż została uprzednio odkupiona (jako Niepokalane Poczęcie), musi dojrzewać aż do chwili, w której otrzyma swoją misję i będzie mogła wyrazić na nią swoją pełną zgodę.

plodności i wolności, typowych dla tego królestwa. Eschatologiczna natura Kościoła, zrealizowana już w pełni w Maryi, wziętej z ciałem i duchem do nieba, znajduje swój pełny znak w komplementarności dwóch stanów. Wypada więc unikać wszelkiej postaci formalizmu w sposobie wyjaśniania specyfiki dziewictwa i małżeństwa, albowiem w tym, co mają one własnego, zostały ustanowione jeden dla drugiego i pozostają tym samym otwarte jeden na drugi.

Niedostrzeżenie tego faktu było w przeszłości powodem wielu nieporozumień prowadzących w końcu do różnorodnych błędów millenarystycznych. Od pierwszych wieków pasterze czuli się zobowiązani bronić małżeństwa przeciwko przesadnej gorliwości niektórych wiernych. Apologeci II i III wieku mówią o wielu chrześcijanach, którzy z miłości do Jezusa Chrystusa zachowywali doskonałą powściągliwość<sup>25</sup>. Ogólnie w Kościele pierwotnym wiara, nadzieja i miłość były przeżywane w kierunku zdecydowanie eschatologicznym: jako podjęte mocno, raz na zawsze, postanowienie bycia z Chrystusem. Męczennik jawi się w tej sytuacji jako pełne urzeczywistnienie, w swej śmierci poniesionej wraz z Jezusem, „stanu doskonałości”. Wychodząc od tej podstawowej formy świętości, usytuowanej ponad czasem, rozwiną się w następnych wiekach dziewictwo i monastycyzm, rozumiane jako męczeństwo nie krwawe, lecz ciągłe, trwałe. przejaw duchowej postawy tego, kto powierza całą swą wolę Bogu w ślubie wewnętrznym i w zewnętrznym geście wykonanym przez włożenie swych rąk w ręce biskupa lub opata<sup>26</sup>. Wobec nieuchronnych ekscesów entuzjazmu, wywoływanych taką właśnie postawą, trzeba było koniecznie przypominać wiernym o tym, że także małżeństwo jest drogą do świętości, jak to czynili nie tylko Ojcowie Kościoła<sup>27</sup>, ale liczne synody aż po dzień dzisiejszy<sup>28</sup>. Od samego początku swojego pontyfikatu Jan Paweł II w katechezach o miłości ludzkiej przestrzegał poważnie przed pomniejszaniem mał-

<sup>25</sup> Tak św. Justyn, *Apologia* I, 14-15; Atenagoras, *Legatio pro christianis* 33; a także Minucjusz Feliks, *Octavius* 31. 36. W tym, co dotyczy kobiet konsekrowanych w swym dziewictwie, zob. Euzebiusz z Cezarei, *Hist. eccl.* III, 31.

<sup>26</sup> Dziewica poświęca się Bogu” tam carne quam mente” — mówi św. Cyprian, *De hab. Virg.*, I, 189.

<sup>27</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju*, 18 i 21.

<sup>28</sup> Por. zwł. Synod w Toledo, BF VII, 590; Synod w Braga I, Lenz. 461; Sobór Laterański II, Denz. 718. Sobór Trydencji podkreśla, że przez Krzyż Chrystus nie tylko potwierdza dobroć stworzenia Bożego, ale i uświęca związek małżeński: BF VII, 594. Piękną syntezę nauki Kościoła o małżeństwie podaje soborowa Konstytucja *Gaudium et spes*, 47-52.

żeństwa w stosunku do dziewictwa ze względu na cielesny aspekt więzi małżeńskiej<sup>29</sup>.

Nie może być zatem kwestii przeciwstawiania osób konsekrowanych ludziom żyjącym w stanie małżeńskim zgodnie z manichejskim schematem oddzielającym doskonałych od niedoskonałych jako uduchowionych od cielesnych. Jeżeli bowiem pojmuje się jednostronnie stan kapłański i zakonny jako egzystencję eschatologiczną, popada się wówczas w niebezpieczeństwo oderwania go od całości Kościoła i nadania mu wymiaru spirytualistycznego typu gnostyckiego. Złożone z mężczyzn i kobiet uduchowionych, którzy oddali całe swoje jestestwo do dyspozycji tego Królestwa w postawie wiary, nadziei i miłości, przeżywanej w ubóstwie, dziewictwie i ewangelicznym posłuszeństwie, życie konsekrowane jest *forma informans* innych stanów życia w Kościele, albowiem jest *forma sui et totius*, albo też — według innego bardzo trafnego ujęcia H. U. von Balthasara — „konkretem powszechności”<sup>30</sup>. Jest to problem, do którego wypada nam przejść obecnie.

### Rady ewangeliczne w jedności i komplementarności stanów życia

Motyw, o jakim mówi św. Klemens Aleksandryjski, aby uzasadnić świętość małżeństwa, pozwala nam zrozumieć, jak bardzo jest on bliski samej rzeczywistości dziewictwa konsekrowanego. „Jeśli święte jest Prawo, święte jest też małżeństwo (por. Rz 7, 12). Apostoł misterium to ustawia w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła”. Dalej zaś wyjaśnia: „Lecz jak «niezameżna kłopotuje się o sprawy Pana, *aby była święta i ciałem, i duchem*» (1 Kor 7, 34), tak samo mężatka troszczy się o sprawy męża i sprawy Pana w Panu, *aby się stać świętą i ciałem, i duchem*; obydwie są jednakowo święte w Panu, ta jako mężatka, tamta jako panna”<sup>31</sup>. W Ef 5, 22n św. Paweł umieszcza wyraźnie małżeństwo ludzkie wraz z jego płodnością w kontekście odniesienia. Chrystus — Kościół, które nadaje mu prawdziwe znaczenie duchowe. A zatem to nie odniesienie mężczyzna—niewiasta, jest archetypem relacji Chrystus—Kościół, lecz ta ostatnia — z nowotestamentalnego punktu widzenia — jest tym pierwotnym wzorem, którego reprodukcją jest małżeństwo. Syn Wcielony, sam związany, jako taki, z pierwotną tajemnicą stworzenia, nie podał nam tak po prostu odniesienia.

<sup>29</sup> Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Libr. Ed. Vat. 1980.

<sup>30</sup> *Sponsa Verbi*, 447; *Christlicher Stand*, 191.

<sup>31</sup> *Kobierce*, III, 12, 84, 2-3 i 88, 3; tekst polski: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska), 1, Warszawa 1994, s. 278 i 280-281.

mężczyzna—kobieta, jako paraboli swojej przepełnionej miłością relacji do Kościoła, ale chcąc określić ją adekwatnie, podniósł istniejący już wzorzec i nadał mu wyraźnie sakramentalne znaczenie Nowego Przymierza. W ten sposób małżeństwo chrześcijańskie stało się zbiornikiem i zarazem wyrazem Jego miłości do Kościoła i do świata.

Miłość zespalająca małżonków chrześcijańskich jest znakiem nowego i wiecznego Przymierza, jakie na Krzyżu Syn Wcielony, posłany przez Ojca, zawarł raz na zawsze z ludzkością. Jednak wzajemne odniesienie, jedyne i definitywne, pomiędzy Chrystusem a Kościołem (jako przedstawicielem ludzkości) jest relacją *ponad-seksualną*. Sam Chrystus nie nadał swojej miłości wcielonej postaci małżeństwa, lecz postać dziewictwa. Tym, co przejął z pierwotnego odniesienia mężczyzny do kobiety, jest duchowe przede wszystkim oddanie się miłości wzajemnej, które stanowiło „od początku” (Mt 19, 8) *forma informans*. Sakramentalne światło rzucone na małżeństwo chrześcijańskie pochodzi od Kościoła i z jego ukonstytuowania jako podmiotu przyjmującego i odpowiadającego na miłość Chrystusa. Właśnie dlatego św. Augustyn wyjaśnia, że jeżeli Kościół jest duchowo w pełni dziewicą, to cielesnie jest nią tylko w niektórych swoich członkach, dziewicach świętych, będących dziewicami ciałem i duchem:

*Kościół w świętych, dla których zostało zachowane posiadanie Królestwa niebieskiego, jest cały matką Chrystusa i dziewicą Chrystusową, oczywiście w porządku duchowym; natomiast fizycznie nie cały jest matką i dziewicą. W niektórych jest on tylko dziewicą Chrystusową, a w innych tylko matką, ale nie Chrystusa. Duchowo zaś można powiedzieć, że matkami Chrystusa są zarówno kobiety, jak i dziewice Bogu poświęcone, byle byłyby święte, to znaczy ozdobione świętymi postępkami, a szczególnie miłością, która pochodzi z serca czystego, z dobrego sumienia i z niezachwianej wiary (1 Tm 1, 5), i pełniły wolę Ojca niebieskiego. W porządku naturalnym, przeciwnie, o kobietach zamężnych nie da się powiedzieć, że rodząc dzieci stają się matkami Chrystusa, ale tylko Adama. I właśnie dlatego — to znaczy z tego powodu, że znają one to, co zrodziły — same się spieszą z doprowadzeniem swoich dzieci do sakramentów, aby otrzymując ich zbawcze owoce stawały się one członkami Chrystusa* <sup>32</sup>.

Podobnie jak Maryja była Matką dlatego, że była Dziewicą, tak też Kościół rodzi synów właśnie dlatego, że jest dziewicą. Dziewictwo jest bowiem znakiem dyspozycyjności bez granic ni rezerwy, specyfikującej tajemnicę Kościoła w jego relacji do

<sup>32</sup> Św. Augustyn, *De S. Virg.* 6, 6.

Pana. On to — jak oświadcza *List do Efezjan* (5, 25. 27) — „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, (...) aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany”. Po wskazaniu na przykład Chrystusa, który ofiarował się za nas w ofierze Bogu (Ef 5, 2), Apostoł zachęca wiernych do naśladowania Go i do tego, aby oddali „ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną” (Rz 12, 1). Dawna liturgia знаła ten „kult duchowy” w formie *consecratio virginum*, akcie, poprzez który dziewice ofiarowują się Bogu, pragnąc przynależeć całkowicie do Oblubieńca Kościoła, Chrystusa. Praktyka ta przetrwała do naszych czasów w życiu radami ewangelicznymi. Dziewictwo niewiast konsekrowanych odgrywa także w tych dniach, jak stwierdza Magisterium Kościoła, istotną rolę w ukazywaniu najgłębszej natury Kościoła:

*Kobiety konsekrowane są w bardzo szczególny sposób powołane, aby przez swoje poświęcenie, przeżywane w pełni i z radością, być znakiem czulej dobroci Boga dla ludzkości oraz szczególnym świadectwem tajemnicy Kościoła, który jest dziewicą, oblubienicą i matką* <sup>33</sup>.

Mówiąc nieco szerzej, życe według trzech rad ewangelicznych ukazuje wewnątrznie dziewiczą naturę Kościoła. „Uświęcony” (Ef 5, 26) przez Krzyż, Kościół przyjmuje, nosi i rodzi owoc Odkupienia, jaki sam Chrystus mu przekazał. Tak więc każda osoba konsekrowana jest zaproszona do tego, aby dać się spowić od wewnątrz dziewiczą miłością Syna jedyne. Inny dokument Ojca Świętego podkreśla to w odniesieniu tym razem do wezwania człowieka bogatego — perykopa, którą tradycyjnie tłumaczono w sensie wykwalifikowanego powołania. „Jezus spojrział z miłością na niego” (Mk 10, 21): wezwanie do życia radami ewangelicznymi rodzi się z wewnętrznego spotkania z miłością Jezusa, która jest miłością odkupieńczą, miłością wybrania, obejmującą całą osobę, ciało i duszę, aż po moje jedyne „ja”; wzbudza ono w człowieku odpowiedź miłości oblubieńczej, która zaszczepli się następnie wewnątrz wspólnoty eklezjalnej <sup>34</sup>. Płodność, rodząca się z tego spotkania, nie jest owocowaniem jednostkowego nasienia cielesnego, złożonego w cielesnym łonie jednostkowym, lecz jest płodnością królestwa Bożego. Ta właśnie płodność, która — jak zauważa

<sup>33</sup> *Vita consecrata*, nr 57. Nauka Magisterium posoborowego jest w tej kwestii stała: przypomnijmy tylko wśród wielu innych takie dokumenty, jak *Evangelica testificatio*, nr 13; *Redemptor hominis*, nr 21; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 607 § 1.

<sup>34</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptionis donum*, nr 3; Tomasz z Akwinu, *S. Th.* II-II, q. 185, a. 1 ad 2.

Ewangelia — z istoty swej jest „tajemnicą” (Mk 4, 11), pochodzi z Krzyża odkupieńczego. A otrzymują ją ci, którzy przez swą konsekrację wszczepili się głębiej i bardziej wyłącznie w relację pomiędzy Chrystusem i Kościołem, dzielając dziewiczy kształt życia Ukrzyżowanego, Maryi i Jana, stojących u stóp Krzyża, i którzy się dopasowali (upodobnili) do tego właśnie płynącego z miłości ogołocenia — dla życia świata. Tego rodzaju płodność przekracza nieporównanie płodność małżeńską, również w przypadku małżeństwa chrześcijańskiego, w którym największe nawet ogołocenie i wzajemne, obopólne oddanie się sobie nawzajem małżonków jest zawsze ograniczone, skończone, krótko mówiąc, pozostaje wciąż poza progiem eschatologii.

Dostrzega się tutaj motyw, dla którego małżeństwo zalicza się do sakramentów. Z definicji sakrament jako zbawczy środek Kościoła w jego ziemskim pielgrzymowaniu<sup>35</sup> zawiera w sobie łaskę, którą oznacza, odsyłając zarazem do rzeczywistości oznaczanej — na dystans — swoją skuteczność, ukazuje tym samym aktualną jej obecność, w której pełni uczestniczy już teraz, ale tylko zaczątkowo. Tak rzecz się ma także z małżeństwem, zespolenie małżeńskie jest skutecznym znakiem łaski Przymierza — zjednoczenia Chrystusa i Kościoła — wychodzącym na przeciw małżonkom i spowijającym ich we własnej tajemnicy miłości. W życiu konsekrowanym, które — w odróżnieniu od małżeństwa — nie jest sakramentem, inicjatywa wychodzi już nie tylko od Chrystusa (i Kościoła), ale także od tego, kto przez swoje śluby postanawia ugruntować już tutaj swoją egzystencję w dziewiczym Przymierzu Krzyża. Płodność stanu rad ewangelicznych wypływa z dziewictwa równocześnie cielesnego i duchowego, przeżywanego jako ofiara duchowa<sup>36</sup>. I dlatego właśnie życie to znajduje się już z góry w samym sercu tej ostatniej rzeczywistości Kościoła, tam, gdzie świat upadły zostaje przemieniony w królestwo Boże.

Eschatologiczne królestwo Boga przychodzi do nas w Kościele, w miarę jak ten, zjednoczony ze swoją Głową i Oblubieńcem, „bierze swój krzyż i idzie za Nim” (Mk 8, 34) tam, dokąd On go wyprzedza, On, „Baranek bez skazy” (1 Kor 5, 7; Dz 5, 6. 12),

<sup>35</sup> L. Bouyer wyjaśnia, że sakrament pełni „funkcję pośrednią pomiędzy rzeczywistością *tajemnicy* zbawienia dokonanego w samym Panu a jego eschatologiczną realizacją w Kościele”. *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963, s. 587.

<sup>36</sup> „Życie zakonne, jako poświęcenie całej osoby, ukazuje przedziwne zaślubiny w Kościele, dokonane przez Boga, stanowiące znak przyszłego go wieku. Dzięki temu osoba zakonna dokonuje całkowitego oddania się, jakby złożenia się Bogu w ofierze, na skutek czego całe jej istnienie staje się ustawiczną czią Boga w miłości”. *KPK*, kan. 607 § 1.

który bierze na siebie grzech świata (J 1, 29), aby „dać życie (temu) światu” (J 6, 33). Przychodzi najpierw w Kościele, dziewicy i matce, płodnej dlatego, że jest dziewicą i nieskalaną, na wzór Chrystusa dziewiczego ciałem i duchem, który poświęca swoje życie dla zbawienia ludzi powierzonych Mu przez Ojca. Tego właśnie Kościoła najbardziej wyraźnym znakiem są osoby konsekrowane, jak to podkreśla Sobór Watykański II:

*Świętość Kościoła nieustannie ujawnia się i ujawniać się powinna w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych, (...) w pewien właściwy sobie sposób wyraża się ona w praktykowaniu rad, które zwykło się nazywać ewangelicznymi. To praktykowanie rad ewangelicznych, dzięki pobudzaniu przez Ducha Świętego, podejmowane przez licznych chrześcijan bądź prywatnie, bądź w zatwierdzonych przez Kościół warunkach czy stanie, daje w świecie i dawać powinno wspaniałe świadectwo i przykład tej właśnie świętości (KK 39; por. 44).*

Stan rad jest eschatologicznym stanem samo-oddania się, całkowitej ofiary z własnej osoby, która się oddaje do dyspozycji nadchodzącego (jako Kościół) królestwa. Stan ten ma pierwszeństwo, albowiem odzwierciedla sobą eschatologiczny stan Chrystusa (i Maryi), który się oddaje bezwarunkowo do dyspozycji Ojcu. Z tego właśnie tytułu otrzymuje on funkcję normatywną wobec stanu małżeńskiego, z którym jest fundamentalnie zespolony: ukazuje mu to, co oznacza całkowite oddanie się do dyspozycji tego Królestwa i jak można to uczynić <sup>37</sup>.

Dalekie od tego, aby się dumnie odwracać od świata dziewictwo podejmowane ze względu na Królestwo niebieskie przyjmuje rolę diakonii wobec wszystkich chrześcijan, a zwłaszcza małżonków powołanych także, nie mniej od osób konsekrowanych, do wlewania w świat ewangelicznego zacynu. W ten sposób oba te podstawowe stany życia zespalają się w tym jedynym radykalizmie chrześcijańskim, który polega „na oddawaniu swego życia w Kościele na rzecz Boga i bliźnich, i to w sposób tak definitywny i nieodwracalny, że nie można go już nigdy odebrać”. H. U. von Balthasar wyjaśnia w tym właśnie sensie tę głęboką więź, jaka zespala zaangażowanie małżonków w sakramencie małżeństwa z zaangażowaniem osób konsekrowanych w profesji ślubów:

*„Tak” obietnicy małżeńskiej i „tak” konsekracji odpowiadają temu, czego Bóg oczekuje od człowieka: by się oddał w sposób bezwarunkowy, tak jak na Krzyżu Pan oddał wszystko, ciało i duszę, na rzecz Ojca i świata. W stanie wybrania chrześcijanin oddaje swe ciało i swoją duszę Bogu, a Bóg dzieli owoce ofiary*

<sup>37</sup> Por. *Christlicher Stand*, s. 304 nn.



jego braciom oraz przekazuje temu, kto tak się poświęcił, misję wewnątrz Kościoła. W stanie małżeńskim chrześcijanin ofiarowuje współmałżonkowi w sakramentalnym „tak” swoje ciało i duszę, ale w Bogu, na podstawie wiary w Boga i w nadziei na Bożą wierność, będącą źródłem wszelkiej pełni, która nie może nie dać jego wyrzeczeniu obiecanego owocu cielesnego lub duchowego<sup>38</sup>.

W miarę jak małżeństwo chrześcijańskie uczestniczy w duchu Chrystusa ofiarowanego, jego owoc jest nie tylko cielesny, ale — jak oświadcza wyraźnie Papież<sup>39</sup> — również duchowy. W tajemnicy płodności fizycznej Chrystus zawiera, mocą płynącą z sakramentu, tajemnicę płodności nadprzyrodzonej: wiarę — miłość — nadzieję, „te trzy, które trwają” (1 Kor 13, 13) w czasie i w wieczności a wraz z nimi nierozłącznie ducha ubóstwa — dziewictwa — posłuszeństwa. Tak oto, nawet nie chcąc wiedzieć, co otrzymają, wierzący małżonkowie oczekują od Boga, Początku i Źródła wszelkiej miłości, owocu ewentualnie cielesnego, a w każdym przypadku duchowego, który już został dla nich przygotowany.

Małżeński stan chrześcijanina i stan konsekracji ewangelicznej nie sprzeciwiają się sobie nawzajem jako stan należący do tego świata i stan świata przyszłego, albowiem oba te stany uczestniczą we wcieleniu łaski Bożej, która w życiu i cierpieniu Kościoła, jak też w życiu i cierpieniu jego Pana, nie dokonuje już niczego bez „zespolonego narzędzia”<sup>40</sup> swojego Ciała i swojej Krwi. Oba są także „odzwierciedleniem jedynej fizyczno-duchowej miłości Chrystusa do Kościoła, a w nim do ludzkości”<sup>41</sup>. Duchowa miłość drugiego stanu przyczynia się do nadejścia „Dnia Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1, 8), ale tylko wtedy, gdy zamiast uciekać do sfer eterycznych, osoba konsekrowana idzie za prawem „ucelowienia” (nadania właściwego celu i kierunku) miłości wcielonej; cielesna miłość stanu pierwszego wesprze go w realizowaniu jego specyficznego powołania, o ile sami małżonkowie pozwolą duchowi ślubów wnikać i przekształcać wciąż na nowo ich wzajemne odniesienie. Pod tymi warunkami dziewictwo podejmowane ze względu na królestwo niebieskie spełnia swoją misję porządku eschatologicznego, nie popadając przy tym w pułapki i zasadzki millenaryzmu.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>38</sup> Dz. cyt., s. 192.

<sup>39</sup> *Familiaris consortio*, nr 28.

<sup>40</sup> Na temat tego pojęcia zob. św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.* III, q. 62, a. 5.