

SAKRAMENTALNO-MAŁŻEŃSKA OBIETNICA WIERNOŚCI

Stwierdzenie, iż chrześcijańska wizja miłości i rodziny przeżywa obecnie kryzys, jest tak oczywiste, że nie wymaga żadnego potwierdzenia. To samo dotyczy słabości rodziny chrześcijańskiej, zwłaszcza gdy w grę wchodzi kwestia wierności w miłości małżeńskiej, a wraz z nią problem nierozzerwalności sakramentu małżeństwa. Jako reakcja na taki stan rzeczy pojawia się obecnie coraz większe zaangażowanie wspólnoty chrześcijańskiej na rzecz miłości i rodziny, które nie opiera się jednak zawsze, jak się przynajmniej wydaje, na odpowiednim pogłębieniu teologicznym. Powód tego jest prosty: teologia małżeństwa i rodziny jest stosunkowo młoda, gdyż przez długi (za długi!) czas kwestia ta należała niemal wyłącznie do dziedziny prawa kanonicznego. I dlatego zamiast się zatrzymywać na powodach aktualnego, teologicznego i duszpasterskiego, kryzysu rodziny¹, lepiej będzie się starać ukazać miejsce, w jakim się znajduje obecnie teologiczna refleksja nad małżeństwem i rodziną. Istnieje przeto konieczność pogłębienia centralnego pojęcia wierności małżeńskiej, albowiem to pozwoli określić przyszłość obecności rodziny chrześcijańskiej w świecie zachodnim, a także ustalić przebytą już do chwili obecnej drogę przez teologię rodziny oraz postarać się nakreślić pewne aspekty dalszego jej rozwoju.

Wierność jako motyw

Jedna z podstawowych trudności, na jakie natrafia obecnie chrześcijańska refleksja nad jednością i nierozzerwalnością małżeństwa, wynika z faktu, że stawia się miłość obok uczucia, a wierność obok woli. Innymi słowy: uważa się, że miłość należy do sfery uczuć i właśnie

¹ Zob. w tej kwestii: H. Denis (red.), *Le mariage, un sacrement pour les croyants?*, Paris 1990; L.-M. Chauvet (red.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris 2003.

dlatego może zniknąć w tej czy innej chwili; w takim zaś przypadku wola wspiera danego człowieka własnymi motywami, które zastępują brakującą już miłość. Tym, co się liczy naprawdę w takim stanie rzeczy, jest fakt, że można nadal „przebywać razem” nawet wtedy, gdy miłość ustała, albowiem istnieje jeszcze cała seria motywów lub racji (dzieci, dom, praca), które powodują, że można angażować swą wolę w wierność, która nie opiera się już na miłości: małżonkowie się nie kochają, ale żyją razem, albowiem do takiego wyboru skłaniają ich motywy osobiste lub/i społeczne.

Oczywiście, w obliczu takiej sytuacji rola teologii nie ogranicza się tylko do potwierdzania „doktryny”, ale polega raczej na demaskowaniu założenia, na jakim się opiera to rozumowanie. Zadanie to nie jest specjalnie trudne, albowiem jest rzeczą niemal oczywistą, że to założenie polega na traktowaniu wierności jako cnoty, która interweniuje *po* miłości: miłość rozwija się w dokładnie określonym horyzoncie (horyzoncie uczucia), a kiedy zanika, pojawiają się wówczas motywy i racje, przemawiające za tym, aby pozostać wiernym; i w ten właśnie sposób dobrowolna wierność zastępuje już miłość. Usiłuje się przy tym nadać choć trochę życia tej refleksji, odwołując się do szlachetności duszy tego, kto pozostaje wiernym podjętemu zobowiązaniu, zasadnicza jednak w tym wszystkim nie jest wzorcowość nastawienia, ale brak więzi między wiernością i miłością.

Niczymu przy tym nie służy podkreślanie tego, jak dalece więź wierności winna uwzględniać to wszystko, co małżeństwo niesie ze sobą „obiektywnie” (dzieci, dom, praca), albowiem wszystko to ukazuje jedynie wyraźniej, że przedłużenie wierności dostosowuje się jedynie do wygaśnięcia uczucia. Krótko mówiąc, przytaczane racje mają niewątpliwie na celu ukazanie waloru wierności, ukazują jednak faktycznie, że istnieje separacja pomiędzy miłością i wiernością. Zrozumiałe jest to, że taka koncepcja wierności następującej po miłości wymaga od teologii takiej refleksji, która będzie zdolna przezwyciężyć to rozdarcie.

Małżeństwo i rodzina

Z tego punktu widzenia może być pożyteczne błyskawiczne pokazanie kontekstu, w jakim dzisiejsza teologia (zwłaszcza teologia moralna) starała się wyjaśnić ten problem. Ze względu na reakcję, jaka się ostatnio pojawiła – na różne sposoby i z różnych powodów – przeciwko racjonalistycznemu ideałowi (traktowanemu jako integralna część tzw. „teologii podręcznikowej”), skierowano się ku ponownemu rozpat-

rzeniu rodziny, poczynając od przepracowania jej antropologicznych założeń. Rozpowszechniło się zwłaszcza przekonanie, że nie da się trwać przy esencjalistycznej wizji podmiotu, z której dałoby się wyprowadzić istnienie więzi małżeńskiej. W konsekwencji starano się na wielką skalę przywrócić wartość wymiarowi historycznemu, jaki specyfikuje życie ludzkie. Zdemaskowano przeto nie tylko abstrakcyjny charakter dawnej teologii, ale także czysto jurydyczną wizję więzi rodzinnej. Stąd też nie wydaje się już dopuszczalne rozumowanie na podstawie uprzedniej definicji tożsamości rodziny, z której miałyby następnie wynikać ukazanie adekwatnych zachowań moralnych.

Przewaga doświadczenia nad normą stała się w ten sposób „koniem” teologii, która poczuła się wreszcie wyzwolona z ograniczeń nowożytnego racjonalizmu; musiała ona jednak unikać popadania w historycyzm, który zaprowadziłby ją w ramiona tego postmodernistycznego sceptycyzmu odnośnie do tożsamości rodziny, który chciała ona przewyciężyć. Aby uniknąć tego niebezpieczeństwa, uwypukliła ona na nowo uniwersalną wartość tradycyjnego obrazu rodziny, poszukując zarazem w filozofii takiego wzorca myślowego, który mógłby służyć pomocą temu uwypukleniu. Wybierała wciąż przy tym to, co można by nazwać, w sposób bardzo ogólny i niedoprecyzowany, filozofią dialogu lub filozofią interpersonalną. Wnioskowanie, jeśli nawet odwołuje się za każdym razem do innych pojęć (miłość, dar, odpowiedzialność, solidarność)², dochodzi zawsze do tego samego rezultatu: trzeba podkreślić niemożliwość porzucenia instytucji rodzinnej ze względu na to, że stanowi ona pierwotną formę powszechnego wymiaru życia ludzkiego, wyrażonego w relacji „ja – ty”

Trzeba jednak stwierdzić, że to dążenie do zrozumienia tego, co jest specyficzne dla rodziny, doprowadziło, przywołując kategorie interpersonalności, paradoksalnie do ponownego pojawienia się trudności związanych z tym modelem teologicznym, który chciało się przewyciężyć. Widać to w motywie, dla którego chce się skorzystać z zasady interpersonalności: bardziej się interesowano samą podstawą normy niż jej opisem, wierząc przy tym, iż znajdzie się ją właśnie w pojęciu interpersonalności. Stało się więc ono elementem wyróż-

Zob. m. in. G. Gatti, *Morale matrimoniale e familiare*, w: tenże, *Corso di morale*, t. III: *Morale sessuale: educazione dell'amore*, Torino 1979, s. 161-327; D. Tettamanzi, *La famiglia e l'ethos del dono*, w: tenże, *La famiglia, via della chiesa*, Milano 1987, s. 146-162; L. Ciccone, *Per una cultura della vita a partire della famiglia. Responsabilità generosa nel dono della vita*, Torino 1988; A. Mattheeuws, *Les „dons” du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruxelles 1996.

niającym taką teologię, która po stwierdzeniu założycielskiej struktury relacji „ja – ty” może już bez przeszkód podjąć się uzasadnienia tożsamości rodziny jako rzeczywistości obdarzonej wartością uniwersalną, a zatem będącą także ewentualnym przedmiotem woli. W przekonaniu, że znalazło się w ten sposób nową „naturalną” podstawę refleksji teologicznej, można w dalszym ciągu omawiać chrześcijańską specyfikę rodziny, odnosząc się przy tym do Tajemnicy trynitarniej (pierwotny wzór relacji między-osobowej³) oraz wprowadzając – z drugiej strony – zagadnienie łaski na oznaczenie zbawczego wymiaru komórki rodzinnej, w której „razem się zbawia lub zatracą”⁴

Tym, co ukazuje wyraźnie, iż nie wyszło się wcale ze wspomnianych wyżej trudności, jest fakt, że najnowsza teologia boryka się z trudnościami związanymi z włączeniem rzeczywistości małżeństwa do refleksji nad rodziną. Innymi słowy: waga, jakiej nabierają w tych refleksjach teologicznych przesłanki „inter-personalne”, sprawia, że traktuje się ślub jako akt oznaczający publicznie początek rodzinnego doświadczenia, albowiem wyraża się już ono poprzez zasadę interpersonalną. Nie chodzi więc już o ukazanie tożsamości rodziny na podstawie ślubu: stara się jedynie podkreślić, że małżeństwo jest zastrzeżone dla relacji związku, który pragnie (lub może) przyjąć wszystkie prawa i obowiązki, przysługujące rodzinie jako takiej. Nie wyjaśnia się jednak w ten sposób powodu, dla którego relacja związku winna mieć swój początek w ślubie, gdyż relacja ta wyjaśnia się „powszechnym prawem” interpersonalności, a nie ślubem małżeńskim.

Sposób, w jaki taka teologia rodziny traktuje moment zawarcia małżeństwa, staje się jeszcze bardziej wyraźny w przypadku rodziny chrześcijańskiej. Tutaj bowiem idea, zgodnie z którą sakrament małżeństwa stanowi podstawę rodziny chrześcijańskiej, bywa często przedstawiana w sposób bardzo słaby w stosunku do tego, o co faktycznie chodzi. Przeważnie się twierdzi, że rodzina ma swe źródło w sakramencie, w miarę jak się on jawi jako „ustanowiony przez Boga”. Z tego też względu, na skutek niemożności znalezienia w sakramencie tożsamości rodziny, odwołuje się ogólnie do „woli” Boga (lub Jezusa), aby wykazać, że rodzina nie wyłania się wyłącznie z odpowiedzi na „potrzebę” mężczyzny lub niewiasty. Koncepcja ta nie wnosi jednak niczego nowego, albowiem – trzeba to znów stwierdzić – nie dostrzega

³ Por. G. Mazzanti, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, Bologna 2001, s. 247-277.

⁴ G. Gatti, dz. cyt., s. 225.

wcale wewnętrznej relacji pomiędzy ślubem a rodziną, a samą więź opiera na pozytywistycznym odwołaniu się do konstytuującej ją woli. Sakrament małżeństwa jest tu więc traktowany jako publiczne zapoczątkowanie rodziny chrześcijańskiej, której tożsamości należy jednak szukać poza tymże sakramentem.

Istnieje faktycznie w teologii współczesnej niekwestionowane dążenie do rozdzielenia małżeństwa i rodziny. Choć nie zostało ono nigdy jasno wyrażone, nastawienie to ciąży nad rozwojem analizy, zwłaszcza tam, gdzie w grę wchodzi pojęcie wierności miłości małżeńskiej. Oto dlaczego trzeba się zapytać, czy wrodzone prawo intersubiektywności lub interpersonalności zdolne jest zagwarantować tę więź między miłością i wiernością, co jest przecież istotnym dzisiaj zadaniem teologii rodziny. Odpowiedź jest oczywiście negatywna, albowiem nie ma potrzeby przywoływać miłości, aby móc mówić o relacji między podmiotami: wierność małżeńska nie różniłaby się przecież w tym przypadku od wierności jakiegokolwiek innego odniesienia intersubiektywnego⁵ Wierność nie miałaby tutaj nic wspólnego z miłością.

Wybranie bycia wybranym

Oddzielanie wierności od miłości kończy się zatem tym, że wymóg nierozzerwalności małżeństwa staje się całkowicie niezrozumiały dla świata, który nie żyje już „motywacjami” i „racjami” chrześcijańskimi. Im bardziej się stara zagwarantować wartość wierności, tym bardziej staje się ona sama niejasna; im bardziej się ogranicza refleksję nad rzeczywistością miłości, tym bardziej umacnia się także cień niepewności, jaka otacza trwanie małżeństwa. I dlatego sposób, w jaki się przedstawia małżeństwo chrześcijańskie, ukazuje tak wielki brak zaufania do doświadczenia miłości, iż można by nawet sądzić, że to właśnie doświadczenie wywołuje strach: pozostawia się je zupełnie na uboczu, albowiem świadczy ono o czymś innym, a nie o małżeństwie, które się jawi siłą rzeczy jako rzeczywistość stworzona nie dla człowieka zakochanego.

Istnieje tylko jeden środek wyjścia z tego impasu: należy wyjść z doświadczenia ludzkiej miłości i dojść do ukazania, że sakrament

⁵ Na temat niewystarczalności wizji małżeńskiej wierności opartej na przesłankach intersubiektywnych lub międzyosobowych, zob. cenne sugestie: J.-Y. Lacoste, *Voler amare. Note sull'amore e sulla fedeltà*, w: N. Reali (red.), *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Città de Vaticano 2007, s. 47-64.

małżeństwa nie jest jakąś opcją fakultatywną dla miłości, ale jest faktycznie jej dopełnieniem. Paradoksalne zresztą może być stwierdzenie, że ta właśnie idea jest obecna we wspólnotie chrześcijańskiej od czterdziestu lat: Sobór Watykański II podejmuje przecież w konstytucji *Gaudium et spes* (nr 47-52) całość ujęć w kwestii małżeńskiej, poczynając od idei przymierza między Bogiem a Jego ludem i między Chrystusem a Kościołem, jasno przy tym ukazując, iż trzeba wyjść od miłości, aby zrozumieć to, czym jest małżeństwo; a jest to „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona i wyposażona w prawa przez Stwórcę, powstaje na mocy przymierza małżeńskiego, czyli nieodwołalnej zgody osobowej” (KDK 48).

Taka koncepcja małżeństwa zobowiązuje do zadania sobie pytania: w jakiej mierze i w jakich warunkach komunია miłości między oblubieńcami (*communitas amoris*) może być symbolem oblubieńczej miłości między Chrystusem i Jego Kościołem? Sobór chciał niewątpliwie ukazać więź wewnętrzną, jaka zespala Chrystusowe Objawienie z ludzką miłością, będąc przy tym w pełni świadomym tego, że właśnie tutaj znajduje się uprzywilejowana dziedzina dialogu ze światem współczesnym (albowiem wcale nie przypadkowo pojawiła się w konstytucji *Gaudium et spes* problematyka małżeństwa!). Niemniej Sobór nie ogranicza się do podania tej programowej wskazówki, ale ukazuje także konkretną drogę: posługując się bardzo wymownym pojęciem na określenie natury paktu małżeńskiego, wybiera bynajmniej nie przypadkowo termin *dilectio*⁶ zamiast bardziej ogólnikowego słowa *amor*. Stosowany przez Sobór termin oznacza bowiem nie tylko dobrą wolę lub wspaniałomyślne nastawienie, ale także prawdziwą miłość (*dilectio*) w aspekcie wyboru (*electio*). Pomijając bardziej wnikliwą egzegezę tego tekstu soborowego, trzeba stwierdzić, że przywilej miłowania (*dilectio*) uwypukla charakter wyboru, jaki winien cechować tę miłość. Taki bowiem charakter nadaje decyzji na rzecz drugiej osoby możliwość

⁶ „Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł na spotkanie swojemu ludowi poprzez przymierze miłości i wierności (*foedus dilectionis et fidelitatis*), tak teraz Zbawiciel ludzi i Oblubieniec Kościoła przez sakrament małżeństwa wychodzi na spotkanie chrześcijańskim małżonkom. (...) Dlatego rodzina chrześcijańska, jako że bierze początek z małżeństwa, które jest obrazem przymierza miłości Chrystusa i Kościoła i uczestnictwem w nim (*participatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae*), ma objawiać wobec wszystkich żywą obecność Zbawiciela w świecie i prawdziwą naturę Kościoła, bądź to przez miłość małżonków, wielkoduszną płodność, jedność i wierność, bądź też przez pełne miłości współdziałanie wszystkich ich członków” (KDK 48). „Miłość ta (*haec dilectio*) okazywana we wzajemnym zaufaniu i szczególnie uświęcona sakramentem Chrystusa, pozostaje ciałem i duchem nierozdzielnie wierna na dobre i złe i dlatego są jej obce cudzołóstwo i rozwody” (KDK 49).

zespolenia w sobie wszystkich innych wymiarów miłosnego odniesienia. Konstytutywny rys miłości rodzi się z tego właśnie wyboru nieuchronnie preferencyjnego, w którym się objawia sens dążenia człowieka do samej miłości; dążenie to przechodzi przez świadomość ludzkiej słabości, przez ściśle związane z nią ryzyko zawodu i upadku, nadaje jednak miłości tę głęboką intensywność, która w tajemniczy sposób sprawia, iż staje się ona uczestniczką paktu miłości (*foedus dilectionis*) między Chrystusem i Kościołem.

Wybór jest natomiast kwestią wolności, a w konsekwencji pojmowanie miłości jako *dilectio* zobowiązuje nas do usytuowania w samym centrum refleksji aktu wolności, która wybiera miłowanie. Tego zaś aktu nie da się sprowadzić do determinacji i do analizy wybranego przedmiotu, ma on bowiem na względzie zawsze swą własną realizację: gdy wolność wybiera, nie wybiera nigdy tego czy innego przedmiotu, ale wybiera zawsze samą siebie, wybiera bycie wolnym. Kiedy więc wybiera miłowanie, wybiera wówczas bycie wolnym w dopuszczaniu wyboru, jakiego inna wolność dokonuje ze swej strony; można by powiedzieć, że *wybiera ona bycie wybraną*, lub też, że otrzymuje sposób, w jaki wolność wybiera, jako rodzaj zachowania swej własnej wolności w akcie.

Sobór odnawia w ten sposób pojęcie małżeństwa, nie traktując go już jako umowy, która daje prawa i obowiązki, ale raczej jako wzajemny wybór dwóch wolności. Miłość małżeńska określa się zatem jako fakt poświęcenia się innemu jako bytowi osobowemu, a tym samym wolnemu: *wybór bycia wybranym* polega na radykalnym odrzuceniu traktowania relacji z innym jako wyboru takiej czy innej jego zdolności indywidualnej. Chodzi tu przecież w gruncie rzeczy o oddanie się własnej wolności. Wolność działa zatem poprzez wybór, w którym jest oczywiste, że tylko inna wolność może otworzyć człowiekowi bramy miłości. Nie należy zapominać o tym, że w miłości ten inny interweniuje właśnie jako inny: miłość powinna ustawicznie uznawać, że inny jest gwarantem mojej własnej wolności i że to on zachowuje moją własną tożsamość.

Trzeba jednak dodać, że w tej sytuacji inność nie służy już tak po prostu zachowaniu/ochronie podmiotu. Wprost przeciwnie, chodzi tu przynajmniej o to, w co wierzę w ramach całkowicie odmiennej relacji, która wymaga jeszcze wyjaśnienia. W relacji miłości ktoś inny nie sytuuje się wyłącznie na przeciwnym biegunie mojej intencjonalności, lecz jest kimś, kto w momencie, gdy wybiera miłość, przenika od wewnątrz akt mojego wyboru, a tym samym określa moją tożsamość.

Miłość przedstawia zatem aspekt takiej ludzkiej egzystencji, której się udaje, jak żadnej innej, świadczyć o jedności i jedyności bytu ponad wszelką anonimową specyfikacją (inny, twarz, osoba). W konsekwencji ograniczające jest traktowanie wyboru miłowania w świetle samej odmienności: ukochany (ukochana) nie jest tak po prostu „kimś innym”, z kim wchodzę w relację, ale jest kimś, kto wybierając w swej niepodważalnej jedyności miłowanie pozwala mi dokonać tego wyboru, który sam jeden tylko pozwala mi stwierdzić z mojej strony jedynność mojej egzystencji. Relacja miłości nie jest odniesieniem komplementarności lub czystej funkcjonalności (jakim byłaby na przykład więź, jaka powstaje pomiędzy niewolnikiem a jego panem, i na odwrót); chodzi tu o uznanie, że wszystko, co wynika z ludzkiej wolności, znajduje swą spójność i trwałość w wyborze miłowania. Kochana osoba nie jest środkiem służącym do osiągnięcia jakiejś dodatkowej korzyści; jest miłowana po prostu dlatego, że jest kochana, albowiem jej wybór, jej wolność w działaniu, i tylko one pozwalają temu, kto na nie odpowiada, ustalić swoją tożsamość i jedynność.

Bezwarunkowość miłości

Przeciwstawiając się „funkcjonalnej” wizji osoby miłowanej, wypukła się w miłości zadanie, które stawia na pierwszym miejscu zachowanie/ochronę wyboru osoby miłowanej, a zarazem tę specyficzną pracę, jaką miłość winna wciąż podejmować. W istocie rzeczy wszystko dzieje się tak, jakby uczuciowość miłującego nie mogła być nigdy pewna zarówno swego, jak i tej drugiej strony, wyboru miłowania; miłość narzuca więc obojgu twardego obowiązku interweniowania w celu zachowania tego wyboru. Tutaj nabiera kształtu wewnętrzna „reguła” miłości, która – negując jakiegokolwiek instrumentalne pochodzenie relacji dwojga – ustala istotną jej naturę: by osoba miłowana była obecna przy mnie w sposób, którego nikt i nic nie może antycypować. *Wybór bycia wybranym* nie może być w rzeczy samej ani antycypowany ani z czegokolwiek wyprowadzany: nie ma po prostu takiego punktu widzenia, z którego miłujący mógłby obserwować uprzednio osobę miłowaną i określić *a priori* jej tożsamość. Gdyby bowiem miało to miejsce, wówczas osoba miłowana nie wkraczałaby w życie osoby miłującej jako miłowana, lecz mogłaby być sprowadzona do tego, co zostało już pojęte, dostrzeżone, przyjęte lub określone.

Problemem nie jest tutaj (zbyt racjonalistyczna) abstrakcyjna logika istotnych walorów miłości, które wymagałyby jakiejś konkretnej

formy, aby mogły być przeżywane: należy raczej się pytać o to, co umożliwiałoby przedłużenie tej całkowitej nowości, jaka się pojawia wraz z dokonaniem *wyboru bycia wybranym*. Można powiedzieć, że sposobem postrzegania osoby ukochanej, odpowiadającym uznaniu tej nowości, są podziw i zdumienie wobec tego czy tej, których nie da się sprowadzić do tego wszystkiego, co było przedtem. Miłość żyje niewątpliwie z oczekiwań, które są w rzeczy samej zwykłymi znakami oczekiwania głębokiego dobra dostrzeżonego w umiłowanej osobie, wystarczy przy tym jednak bardzo niewiele, aby zmienić te oczekiwania, z przerażającymi wprost skutkami. Albowiem wcale nie to, co się pojęło z miłości, określa rzeczywistość osoby miłowanej, a posiadane pragnienie lub potrzeba miłowania nie są w stanie uchwycić raz na zawsze tożsamości innego: zbyt pochopne lub pośpieszne oczekiwanie mogłoby się stać wymogiem zamkniętym odtąd boleśnie w samym sobie, co prowadziłoby w końcu do stłumienia lub stłamszenia nowości osoby miłowanej poprzez dążenie do uczynienia jej zgodnej z ustalonym przez jej pojęcie, pragnienie lub potrzebę, „warunkiem” Trzeba więc ostatecznie przyjąć, że nie ma żadnego uprzedniego w stosunku do wydarzenia miłości „warunku” i że wybór miłowania jest bezwarunkowy, albowiem sama miłość jest bezwarunkowa.

Skoro taka jest forma miłości, to nie może ona pozostać sobą, jeśli się nie odrzuca definiowania siebie na podstawie jakiegoś warunku, biorąc pod uwagę fakt, iż każdy jest pośrednikiem tej bezwarunkowości (gdyż ta się narzuca z racji *wyboru bycia wybranym*); natomiast element relacji, który się wymyka spod jakiegokolwiek warunku, nie może być ani kochany ani kochający. Innymi słowy, chodzi tu o uwzględnienie faktu, że bezwarunkowość miłości nie opiera się na osobach miłujących: oboje uznają w wyborze drugiego tę bezwarunkowość, ale żadne z nich nie jest w stanie jej „stworzyć” czy „ustanowić” Nie chodzi bowiem o szukanie motywów lub racji wyboru miłowania, ani o zakładanie w życiu ludzkim jakiegoś braku, który należałoby zapisać. Po prostu, ale także bardziej radykalnie, trzeba rozważyć, że w wiernej miłości w grę wchodzi bardzo szeroki sens samego wyboru miłowania: kto gwarantuje możliwość takiego bezwarunkowego *wyboru bycia wybranym*?

Pytanie to można by ująć inaczej słowami: jaki jest warunek bezwarunkowości miłości? Pytanie to może być użyteczne dla refleksji teologicznej z dwóch powodów: albowiem staje się rzeczą oczywistą najpierw to, że każdy wybór miłowania, który stawia „warunek” czasu (innego niż śmierć), zaprzecza wyraźnie bezwarunkowości miłości;

a następnie dlatego, że stawianie warunku w ten sposób pozwala teologii wkroczyć w grę, i to z autorytetem i to bardzo specyficznym, jaki jej przysługuje: chodzi o sakrament małżeństwa.

Małżeństwo i obietnica

Postarajmy się więc zastanowić nad wiernością, przyznając sakramentowi miejsce, które nie będzie jakimś nominalistycznym stwierdzeniem: „chrześcijanie powinni przyjąć sakrament, aby się miłować” Wypada w tym celu podjąć na nowo stwierdzenie z poprzedniego punktu, w którym wskazaliśmy, że bezwarunkowość miłości nie opiera się na miłujących, albowiem oni oboje uznają w wyborze drugiego tę bezwarunkowość, chociaż żadne z nich nie może jej „stworzyć” czy „ustanowić”

Jeśli się pominie dwuznaczność tych dwóch czasowników (ujętych nieprzypadkowo w cudzysłów), stwierdzenie to pomaga nam uchwycić od razu coś, czego nie powinno się żadną miarą lekceważyć: pozorny paradoks bezwarunkowego wyboru, który nie „tworzy się” i nie opiera na samym wyborze, wyjaśnia, dlaczego we wszystkich kulturach (nawet tych, które się uważają za postmodernistyczne) miłujący się chcą celebrować swą miłość w obrzędzie zawarcia małżeństwa. Trzeba doprecyzować to łatwe stwierdzenie dodając, iż normalnie (choćby żaden przysłówek nie jest dzisiaj bardziej dyskutowany od tego) obrzęd ten ma zawsze charakter religijny: w celebracji obrzędowej nie ograniczamy się do prostego odwołania się do zwykłej woli tych, którzy chcą się zjednoczyć, albowiem ich wybór – oczywiście konieczny – nie wystarcza do zagwarantowania bezwarunkowości ich miłości. Jeśli taka jest prawda, to oczywiste jest, iż szukanie w samej dynamice obrzędu małżeństwa tego, czego wybór miłujących nie może zagwarantować, nie jest tak obcą hipotezą, jak ta właśnie prawda.

Z tego punktu widzenia – zanim jeszcze wniknie się bezpośrednio w teologiczną kwestię sakramentu – konieczne jest uznanie, iż ślub ma w sobie coś wyjątkowego: niezależnie od swego kontekstu (religijnego czy świeckiego) przedstawia on wydarzenie przeszłe, które wpływa bezpośrednio na przyszłość. Ślub bowiem zobowiązuje, a obowiązek, jaki ustala, ma od pierwszej chwili charakter przyszłej obietnicy. Obietnicy wspólnoty życia opartego na podstawie wspólnoty interesów, obietnicy wzajemnego zaangażowania, obietnicy wzajemnego oddawania się potomstwu, obietnicy (dlaczego by nie?) miłowania taką miłością, w której „się nie rozłącza aż do śmierci” W niektórych

przypadkach oczywiście obietnica może nie zostać dotrzymana, a małżeństwo stanie się wówczas ciężarem, jakim przeszłość obciąża przyszłość; w innych przypadkach stanie się zasobem, na którym można będzie budować swoją przyszłość. W każdym razie jednak charakter obietnicy przynależy wewnętrznie do małżeństwa i jako taki, co jest oczywiste samo przez się, sprawia, że pamięci o ślubie nie da się sprowadzić do ponownego przywłaszczenia sobie jego dawnego znaczenia. Znaczenie ślubu zawiera w sobie bowiem także uznanie tego, iż ten dawny moment wpływa „rzeczywiście” na przyszłość.

Idea ta wymaga doprecyzowania. Jeśli bowiem obietnica jawi się niepodważalnie jako ten punkt ciężkości, jakim jest samo zawarcie małżeństwa dla przyszłości rodziny, to trzeba uznać, że tylko małżeństwo jest w stanie umożliwić wprost obietnicę. Innymi słowy, małżeństwo nie jest wydarzeniem już przeszłym i pustym, które obietnica odnosi do przyszłości rodziny: wybór obietnicy – a w konsekwencji wybór zaangażowania się na przyszłość – jest środkiem przekazu jako pamięć przeszłości tego, co się dokonało w wydarzeniu ślubu. Przed złożeniem obietnicy człowiek widział, odczuwał i doświadczał, był więc dotknięty tym, co się dokonało w wydarzeniu ślubu. I dlatego można by mówić, że wymóg obietnicy należy do samej istoty małżeństwa, albowiem on wyprzedza, wraz z możliwością, że człowiek złoży tę obietnicę, swoją własną przyszłość. Stąd też nie ma najmniejszego sensu dążenie do przeciwstawiania sobie nawzajem definitywnego charakteru małżeństwa (gdyż przeszłości nie można już zmienić) oraz niepewnej przyszłości rodziny, albowiem to, od czego nie można już się uwolnić (małżeństwo), jest niewyczerpanym zasobem przyszłości rodziny. Ma się wciąż do czynienia z tą samą alternatywą: albo dać się uwięzić bolesnemu uczuciu nieodwołalności, które sprawia, że postrzegamy historię rodziny jak cmentarzysko niespełnionych obietnic, albo też się nauczyć ustawicznego powtarzania wydarzenia, z którego wyrosła rodzina, powodując w ten sposób odżywianie – w naszych własnych obietnicach – wszystkich obietnic ślubu, nawet tych, które nie zostały dochowane.

Można wybrać, a więc przyrzec wierność bez warunku czasu dzięki wydarzeniu małżeństwa, które – zawierając w sobie możliwość obietnicy – antycypuje już sam wybór człowieka. W konsekwencji przyszłość rodzinnego doświadczenia jest nieuchronnie związana z minionym momentem zawarcia małżeństwa w dwumianie: *obietnica* – *wydarzenie*, który jest punktem wyjścia, pozwalającym także rozpocząć od nowa teologiczne odczytanie sakramentu. Albowiem podkreślona już przez

nas więź między ślubem a obietnicą wierności prowadzi niedwuznacznie do podjęcia na nowo nauczania Pisma świętego, które wbrew wszelkiemu ewentualnemu determinizmowi każe w oblubieńczym odniesieniu Chrystusa i Kościoła widzieć to pierwotne wydarzenie, które pozwala nam interpretować całość uczuciowej historii mężczyzny i kobiety. Ludzkie wybory zależą przede wszystkim od samego ludzkiego położenia, przybierając formę bezwarunkowego wyboru miłości. Ludzkie decyzje nie mogłyby być zagwarantowane zasadą, z której wyprowadzałoby się wybór: muszą się opierać na wyborze absolutnej wolności, która – oddając się konkretnie – antycypuje wszystkie możliwości ludzkiej wolności. Przez swe obrzędowe powtórzenie, które się wiąże ściśle z jego absolutnym charakterem, ten pierwotny wybór jawi się w symbolu sakramentalnym jako dar i jako zadanie: chodzi o uznanie tego, iż ta ludzka wolność powinna być (jej zadanie) urzeczywistnioną już w niej Prawdą, która staje się sama wolnością. W ten sposób *bezwarunkowy wybór bycia wybranym* znajduje symbolicznie (czyli prawdziwie) swój początek w sakramencie, dostrzegając w nim swą urzeczywistnioną już możliwość⁷

Rozumie się przeto, w jaki sposób odwołanie się do pierwotnej woli Boga, na którą sam Jezus się powołuje, demaskując niedostateczność każdego rozumienia wierności małżeńskiej na podstawie samej tylko relacji: prawo/sytuacja (por. Mk 10, 1-9), staje się tą istotną nowością, jaką się karmi i podtrzymuje wybór małżonków. Od tej pierwotnej woli miłość małżeńska otrzymuje oczywiście nowe przykazanie, ale nie w formie nakazu, który trzeba respektować za wszelką cenę: wybór nie polega bowiem na dopasowywaniu swego wysiłku do nakazu, który reguluje ten wysiłek, lecz na odnalezieniu w Bożym przykazaniu pełni swej własnej tożsamości. Pełni, która nie jest ideałem, z którego należałoby czerpać natchnienie lub do którego trzeba by było się zbliżać, na ile to tylko możliwe, ale pełni, gdyż jest już ona urzeczywistniona. Możliwość bezwarunkowej wierności jest już dana i przechowywana w najbezpieczniejszym miejscu, jakie tylko może istnieć – w bezwarunkowej miłości Boga, urzeczywistnionej w miłości Chrystusa do Kościoła i przekazywanej sakramentalnie ludziom.

Wnioski te są jedynie zarysem refleksji nad nierozzerwalnością sakramentu małżeństwa i wymagają pogłębienia. Niemniej, zdają się

⁷ Por. w tej kwestii N. Reali, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di J.-L. Marion*, Roma 2001, s. 271-284; S. Ubbiali, *La teologia della famiglia in Italia. A proposito dell'uomo, la donna e l'originario simbolo della vita*, La Famiglia 26 (1992), 5-17.

one otwierać drogę pozwalającą, być może, ujmować to zagadnienie bez nominalizmu: można by studiować z tego punktu widzenia aktualne dążenie do wiązania małżeństwa i rodziny oraz wyjaśniać powód, dla którego się zespala, także nieodzownie, wierność i miłość. Skoro sakrament ofiarowuje bezwarunkową obietnicę miłości Chrystusa do Kościoła, to Kościół staje się tym samym jedynym kontekstem, w którym człowiek może decydować o kierunku swojej miłości: wierność małżeńska nie opiera się na niemożliwym dla człowieka dopasowaniu do miłości Chrystusa, lecz na faktycznej możliwości wyrażania tej jedynej miłości.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC