

ks. Cezary Smuniewski¹

AKADEMIA OBRONY NARODOWEJ

WSPÓLNOTA ŻYCIA I MIŁOŚCI. WYBRANE ZAGADNIENIA Z TEOLOGII KOMUNII MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

Określenie małżeństwa i rodziny jako „wspólnoty życia i miłości”, które jest mocno rozpowszechnione w literaturze przedmiotu, zyskało szczególną pozycję dzięki rozpropagowaniu przez św. Jana Pawła II. Na gruncie polskim należy tu wspomnieć księdza arcybiskupa prof. Kazimierza Majdańskiego, który wyraźnie zapisał się jako promotor takiego definiowania małżeństwa i rodziny². Małżeństwo i rodzina widziane właśnie jako „wspólnota życia i miłości” zachęcają w świetle wspólnie rozwijanej teologii komunii do wielu refleksji, badań i opracowań. Niniejsze studium podejmuje jedynie niektóre zagadnienia spośród wielu, które domagają się wnikliwych przemyśleń i analiz. Przybliżone zatem zostaną kwestie umiejscowienia teologii komunii małżeństwa i rodziny w odniesieniach szczególnie do trynitologii i eklezjologii. Podjęty zostanie także temat „samotności człowieka” w kontekście wydarzenia, jakim jest małżeństwo i rodzina. Całość przedstawionego opracowania zamkną trzy szczegółowe zagadnienia, będące swoistego rodzaju napięciem niesionym przez współczesność, z którymi w nieunikniony sposób musi zderzyć się praktyka życia człowieka powołanego i uzdolnionego do tworzenia relacji komunijnych.

1. HORYZONT ZAGADNIEŃ

Sformułowanie „wspólnota życia i miłości”, którego tak chętnie używa się w teologii dla określenia fundamentalnych doświadczeń, a zarazem zadań małżeństwa i rodziny, może posłużyć dla określenia także innych rzeczywistości będących

¹ Ks. Cezary Smuniewski – habilitował się na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie w roku 2014 na podstawie monografii *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza* (Kraków 2013). Od 2011 roku wykłada w Akademii Obrony Narodowej w Warszawie w Instytucie Bezpieczeństwa Państwa na Wydziale Bezpieczeństwa Narodowego. Prowadzi obecnie badania nad chrześcijaństwem w bezpieczeństwie narodowym i europejskim oraz z zakresu walki cywilizacji.

² Por. K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Poznań–Warszawa 1979 (wyd. 1.), 1983 (wyd. 2.), Łomianki 2001 (wyd. 3. uzupełnione). Książka tłumaczona na jęz. włoski i francuski.

przedmiotem analizy teologicznej. „Wspólnotą życia i miłości” możemy swobodnie określić Kościół będący przecież właśnie wspólnotą wierzących, którzy, żyjąc życiem ziemskim, żyją zarazem życiem wiecznym otrzymanym na chrzcie świętym. Kościół to również wspólnota mająca swoje źródło w miłości Bożej i powołana, między innymi, ze względu na dzieła miłości, do których czynienia i propagowania jest wezwana i ustanowiona. Wymiar społeczno-sakramentalny określony przez definiowanie małżeństwa i rodziny jako „wspólnoty życia i miłości”, a następnie pogłębiony przez kontekst eklezjologiczny (za pomocą tego samego zwrotu określamy też Kościół), wytycza kierunek dla o wiele głębszego rozumienia, bo dotyczącego samego Boga w tajemnicy Jego życia wewnętrznego. „Wspólnotą życia i miłości” jest Bóg Trójjedyny. Ten, który jest Życiem, i Ten, który jest Miłością. Jest On Życiem i Miłością zarówno w doświadczeniu „na zewnątrz”, w tym, jak my go rozpoznajemy, jak i w swoim życiu wewnętrznym, gdzie jest „Wspólnotą Osób”. Jeśli możemy swobodnie używać w teologii małżeństwa i rodziny sformułowania „wspólnota życia i miłości”, to dzieje się tak dlatego, że, po pierwsze, jest ono właściwe dla studium z zakresu trynitologii, i, po drugie, z zakresu eklezjologii. Małżeństwo i rodzina w rozumieniu chrześcijańskim są zawsze wydarzeniem kościelnym: osadzone w Kościele, uobecniają Kościół i budują Kościół. Co warto zauważyć, także refleksja Kościoła o rodzinie jest zawsze refleksją o sobie samym i o swojej misji w świecie. Misja Kościoła bowiem realizuje się w znacznej mierze przez misję rodziny.

Dzięki temu sformułowanie „wspólnota życia i miłości”, użyte dla potrzeb teologii małżeństwa i rodziny, pozwala na zakreslenie szerokiego horyzontu zagadnień wytyczonych przez relacje: rodzina – Trójca Święta oraz rodzina – Kościół. Gdy w niniejszym studium używamy słowa „rodzina”, zakładamy, że u podstaw znajduje się małżeństwo dwojga osób. Na widnokręgu jawią się nam zatem trzy pojęcia: Trójca Święta, Kościół i rodzina. Oczywiście każdy z tych trzech terminów posiada właściwy sobie zakres tematyczny i związany jest z właściwym sobie sposobem przeprowadzania badań, analizy i wnioskowania. Jednak już przy pierwszym zetknięciu z powyższą triadą nie sposób nie zauważyć, że tym, co wspólne dla przedstawionych zagadnień i co przenika zarówno trynitologię, jak i eklezjologię oraz teologię rodziny, jest pojęcie komunii. Teologia komunii, szczególnie rozwinięta po II Soborze Watykańskim i odważnie penetrująca i syntetyzująca kolejne traktaty, jawi się jednak w kontekście interesujących nas tu pojęć nie tylko jako wspólny mianownik, ale przede wszystkim jako określenie definiujące problematykę małżeństwa i rodziny.

Miłość właściwa małżonkom jest doświadczeniem wspólnoty. „Mężczyzna i kobieta oraz ich potomstwo w naturalny sposób tworzą jedność. Jest to komunია oparta na więzach krwi, mieszkania, majątku, życia uczuciowego, psychicznego, duchowego oraz zmagania się z codzienną egzystencją”³. Precyzując, można powiedzieć, że komunია to takie bycie „z”, które staje się byciem „w” poprzez aktywne

³ A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 385; por. J. Stala, *Rodzina – komunია osób jako objawienie prawdziwej natury Kościoła*, „Polonia Sacra” 2000 nr 6, s. 241–257.

bycie „dla”. Tak pojmowana komunია jest nieodłącznie związana z pojęciem „daru”, którego nie należy oddzielać od pojęcia „ofiary”. Dar nabiera wyrazistości i mocy, jeśli jest zarazem nie tylko jakimś wyjściem dawcy ku odbiorcy, ale realną jego ofiarą, wyrzeczeniem i rezygnacją. Im większa ofiara, tym większy dar, im większy dar, tym większa komunია. Nie chodzi tu jednak o ofiarę zewnętrzną względem ofiarodawcy na rzecz obdarowanego i przyjmującego. Dopóki ofiarodawca daje „coś” (coś zewnętrznego względem siebie, jakiś przedmiot), dopóty pozostaje z obdarowanym w relacji przedmiotowej. Dopiero wtedy, gdy daje nie tyle „coś”, ile siebie, wchodzi na poziom relacji osobowych. Właśnie dawanie siebie charakteryzuje miłość rozumianą jako jedną z form relacji międzyosobowej. Oczywiście jest, że o wiele łatwiejsze bywa pozostawanie na poziomie relacji przedmiotowych, te jednak nie budują komunii i nie pozwalają człowiekowi odkryć swoich autentycznych zdolności. O wiele łatwiej jest dać komuś np. jedzenie, ubranie czy pieniądze niż czas, który bardziej niż rzeczy wskazuje na dar osobowy. Bóg stworzył istotę ludzką jako mężczyznę i kobietę, równych w godności, aby dwoje byli darem jedno dla drugiego. Chodzi o takie wzajemne obdarowywanie, które tworzy wspólnotę życia i miłości.

Termin „komunია” ma w teologii cztery podstawowe znaczenia. Jes to, po pierwsze, relacja wertykalna pojedynczego człowieka z Bogiem, po drugie – relacja horyzontalna chrześcijan między sobą w Kościele, po trzecie – akt zjednoczenia eucharystycznego i, po czwarte – termin ten odnosi się do wzajemnych relacji Osób Boskich. Te cztery komunie nie tylko pozwalają zrozumieć komunię małżeńską, ale także we właściwy sobie sposób ją tworzą. Małżeństwo, tak jak Kościół, żyje tymi komuniami.

Teologia komunii we współczesnej refleksji systematycznej zdobyła uprzywilejowaną pozycję. Wiele jednak wskazuje na to, że ciągle jeszcze niewystarczająco przenika poszczególne dyscypliny teologiczne, dążąc do ukazania spójnej wizji Boga i Jego życia w świecie. Teologia komunii posiada, jak żadna inna, zdolność do łączenia, syntetyzowania i symfonicznego ukazywania prawdy. Zdaniem autora niniejszego studium pojęcie „komunია” wraz z właściwym sobie kontekstem trynitarnym, chrystologicznym, sakramentalnym i, co wynika z powyższych, eklezjologicznym, posiada potencjał mogący stać się wkładem teologii do dyskusji dotyczących nie tylko kwestii ściśle teologicznych, ale i społecznych, także tych dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Współcześnie rozwijana teologia komunii coraz częściej jawi się jako refleksja nie tylko nad Trójcą Świętą i Jej życiem wewnętrznym, nad wyjściem w Chrystusie ku światu Boga, ale staje się rozumieniem żyjącego w historii człowieka, który doświadcza i tworzy właściwe sobie relacje.

Fakt, że teologia komunii tak dynamicznie rozwinęła się po II Soborze Watykańskim, jest odpowiedzią na okoliczności, w jakich obecnie pielgrzymuje wspólnota wierzących, ale jest także wyjściem naprzeciw sytuacji współczesnego człowieka żyjącego w świecie coraz bardziej samotnych jednostek. To, że właśnie teologia komunii jest dzisiaj tak szeroko dyskutowana, wskazuje na wstrząs, jakiego doznała wiara w rzeczywistości ponowoczesnej, ale także na potencjał teologii.

2. DOŚWIADCZENIE SAMOTNOŚCI

Wśród zagadnień dotyczących problematyki komunii małżeństwa i rodziny należy wskazać na antropologiczne doświadczenie samotności. W tym celu, idąc w ślad za nauczaniem Jezusa zawartym w rozmowie z faryzeuszami, należy odwołać się do „początku”. Interesująca nas rozmowa dotycząca tegoż „początku” przebiegała w sposób następujący: „przystąpili do Niego faryzeusze, chcąc Go wystawić na próbę, i zadali Mu pytanie: «Czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu?» On odpowiedział: «Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę?» I rzekł: «Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela». Odparli Mu: «Czemu więc Mojżesz polecił dać jej list rozwodowy i odprawić ją?» Odpowiedział im: «Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było...»” (Mt 19, 3–8; por. Mk 10, 2nn). Nie sposób nie zauważyć, że Nauczyciel dwukrotnie odwołuje się do „początku”. Właśnie w tym przedstawieniu „początku” znajdujemy opis będący punktem wyjścia dla wszelkiej refleksji właściwej dla antropologii teologicznej odnośnie do samotności człowieka w historii ludzkości.

Charakteryzując stan Adama, opisanego w Księdze Rodzaju, można śmiało powiedzieć, że doświadczył on samotności. Pismo Święte opisuje, że Bóg lepi (niczym garncarz) pierwszego człowieka z gliny, przekazuje mu tchnienie życia, a następnie mówi: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2, 18). Pomimo tego, że Adama otaczały liczne stworzenia, jest on ukazany jako samotny pośród zwierząt (por. Rdz 2, 19–20) i dopiero w Ewie rozpoznaje tę, z którą może tworzyć relacje komunijne, dzięki której wejdzie w relacje ojcowskie względem synów, i tę, dzięki której będzie tworzył wspólnotę. Czy zatem Ewa jest rozwiązaniem dla samotności Adama? Czy chodzi tu jedynie o brak Ewy. Czy problem samotności to zwykły niedobór, który Adam rozpoznaje w sobie, a który zostaje zaspokojony i wypełniony w wyniku stworzenia kobiety. A może raczej należy wziąć pod uwagę spostrzeżenie św. Augustyna, gdy mówi: „Stworzyłeś nas [...] jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁴. Czy słowa te nie pozwalają nam przybliżyć się do prawdy o Trójcy Świętej, do życia w której człowiek jest powołany i w której znajduje pełne i ostateczne zaspokojenie danej mu już w Edenie samotności?

Problematykę „pierwotnej samotności” podjął Jan Paweł II w katechezach o małżeństwie. Również Jan Paweł II, posługując się językiem poetyckim, w *Tryptyku rzymskim* powie, że Adam jest „samotny z tym swoim zdumieniem pośród istot, które się nie zdumiewały”⁵. Analizując te teksty, można stwierdzić, że doświadczenie pierwotnej samotności utrzymuje się nawet po pojawieniu się pierwszej kobiety w ogrodzie. „Pierwotna samotność jest podstawowym doświadczeniem człowieka,

⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 1, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2007, s. 25.

⁵ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 10.

zarówno mężczyzny, jak i kobiety; pozostaje ona u źródeł każdego innego ludzkiego doświadczenia i towarzyszy człowiekowi przez całą drogę jego życia”⁶. Dla Papieża ten stan Adama ukierunkowuje ku szerokiej refleksji antropologicznej pozwalającej nawet na próby definiowania człowieka. Właśnie w kontekście analizowania „pierwotnej samotności” Jarosław Kupczak OP trafnie zauważa, że dla Jana Pawła II treści zawarte w opisie stanu Adama posiadają znamiona ponadczasowości, mówią o człowieku w ogóle, w pewien sposób dotyczą każdego człowieka⁷. Carl Anderson i José Granados, wskazując na szeroki horyzont relacyjności człowieka, daleko wykraczający poza stosunki damsko-męskie, powiedzą, że pierwotna samotność oznacza szczególnie związek człowieka z jego Stwórcą⁸.

Przedstawione z perspektywy „początku” zagadnienie samotności człowieka pozwala na spojrzenie jakby z drogiej strony – od „końca”, tym razem z perspektywy Apokalipsy św. Jana. „Strącony na ziemię diabeł rozpoczął z dziećmi Kościoła wojnę. Nie prowadzi jej jednak w swej pierwotnej samotności. Sam z siebie tworzy anty-Trójcę i dopiero w tej formie przejawia pełną uwodzicielską moc zła działającą wobec ludzkości”⁹ – pisze, komentując właśnie Apokalipsę Hans Urs von Balthasar. Ostatnia księga Pisma Świętego ukazuje Szatana parodiującego Boga-Trójcę. Podstęp ten można odczytać jako zabieg mający na celu wykorzystanie tego, kim człowiek jest. Otóż człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga-Trójcy, noszący w sobie „ślady Trójcy” (*vestigia Trinitatis*), będący dziełem Ojca przez Syna w Duchu Świętym, jest uzdolniony do relacji z Tym, od którego wyszedł w akcie stwórczym – z Bogiem Trójjedynym będącym doskonałą Komunią Osób. Szatan, znając „strukturę” człowieka, strukturę „logiczną” (od *Logos* – Słowo) i „ikonieczną” (od *eikon* – obraz, obraz Ojca), proponuje mu to, do czego jest on najbardziej zdolny, wręcz przeznaczony. Proponuje mu relację nie z „jednostką”, ale z „pseudowspólnotą” – anty-Trójcą. Człowiek, który w akcie stwórczym wyszedł od Boga-Trójcy, niejako naturalnie dąży do relacji komunijnych.

Ostatecznie naprzeciw temu pragnieniu zaspokojenia samotności człowieka wychodzi sam Bóg poprzez przyjście na ziemię w Jezusie Chrystusie. Ks. prof. Jerzy Szymik, pisząc właśnie o Wcieleniu, twierdzi: „Od zawsze na Niego czekaliśmy”¹⁰. To przyjście Syna Bożego jest zarazem „otwarcie” dla człowieka komunii z Bogiem-Trójcą. Chrystus „przynosi” komunię na ziemię, wypełniając w ten sposób odwieczne zamierzenie Ojca (por. Ef 1, 3–10). Pamiętając, że Chrystus jest „Darem Ojca” (por. J 3, 16), oraz to, co Pan Jezus mówi o sobie jako „bramie owiec” (por. J 10, 7.9) i „drodze do Ojca” (por. J 14, 6), można pełniej zrozumieć sformułowanie, że o komunii można mówić w kategoriach „daru” i „Boskiej inicjatywy”. Kongregacja Nauki Wiary w *Liście do*

⁶ C. Anderson, J. Granados, *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2011, s. 33.

⁷ Por. J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 31.

⁸ Por. C. Anderson, J. Granados, *Wezwani do miłości...*, dz. cyt., s. 33.

⁹ H. U. von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 80.

¹⁰ J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, s. 56.

biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunii. «*Communio notio*» pisze: „Istotą Chrześcijańskiego ujęcia komunii jest nade wszystko uznanie jej za dar Boży, za owoc Boskiej inicjatywy” (nr 3). Rozwinięta po II Soborze Watykańskim myśl na temat rozumienia Kościoła jako komunii wydaje się być odpowiedzią na poczucie samotności człowieka współczesnego, który odczuwa samotność pomimo tego, że znajduje się w gąszczu relacji. Sytuacja taka jest jakby ciągłym echem tej z raju, gdzie człowiek nie mógł odnaleźć siebie pośród zwierząt, a zarazem jest doskonałą okazją dla Szatana, który, jak to wyżej było ukazane, parodiuje Boga i ukazuje siebie jako „coś” na wzór Trójcy – „anty-Trójcę”.

Przejawy tego podstępu są widoczne na wielu płaszczyznach. I tak np. w życiu małżeńskim i rodzinnym płytkie, bo nie komunijne, relacje interpersonalne prowadzą do rozpadu związków; osoby spragnione głębokich relacji opartych na miłości wpadają w sidła sekt stosujących „love-bombing”; jednostki niepotrafiące odnaleźć się we współczesności jakby coraz szybciej „pędzą” przez życie, wchodząc w kolejne relacje (zazwyczaj o charakterze służbowym czy incydentalnym), niezaspokajające wszakże ich wewnętrznych pragnień. Między innymi w ten sposób powstaje w środku społeczeństwa „pokolenie singli”, którzy często żyją jakby tylko dla siebie samych. Na takim tle katolicka teologia komunii, przełożona w refleksji pastoralnej na język duszpasterski, ma wiele jeszcze do osiągnięcia. Niewątpliwie jawi ona się jako jeden z niezastąpionych współcześnie sposobów prowadzenia dialogu ze światem, w którym samotność jest jedną z cięższych chorób trawiących coraz więcej osób, także tych żyjących w rodzinach.

W świetle powyższej refleksji o samotności człowieka (kobiety i mężczyzny) należy się zastanowić, czym jest zatem relacja małżeńska. Czy jest tylko ziemskim półśrodkiem, który nie może zaspokoić głębokiego pragnienia ludzkiego? Czy jest ciągłym doświadczeniem przegranej w obliczu zaszczepionych, lecz niespełnionych marzeń? Czy nie powinniśmy raczej na pierwotną samotność człowieka (mężczyzny i kobiety) popatrzyć od strony pozytywnej? Czy nie jawi się ona bowiem jako dany człowiekowi dar otwartości na Boga Trójjedynego, który objawia się jako dająca się miłość? Czy nie jest to miłość zapraszająca do wnętrza Boga (gdzie nie ma samotności), do spotkania się w Bogu? Jeśli tak jest, to przecież w tę Boską Rzeczywistość nie wchodzi się samotnie, ale zawsze z kimś. Tym kimś jest ktoś, z kim jest się w komunii. Samotność człowieka (mężczyzny) w spotkaniu z samotnością drugiego człowieka (kobiety) nie tylko uświadamia to, co wspólne, ale z jeszcze większą siłą pozwala czerpać z wszelkiego zaspokojenia, które jest w Bogu. Nie jest to jednak skarb zamknięty „w Bogu”, ale dzięki Wcieleniu, przyjsciu Chrystusa jest dostępny w świecie ludzkich relacji. Dzięki relacjom komunijnym doświadczenie samotności nie jest przyjmowaniem skazującego i pogrążającego wyroku, ale jest darem, ciągle odkrywającym się na głębię intymnej wspólnoty życia i miłości Trójjedynego Boga, rozlanej w świecie ludzkim przez ekonomię Syna w Duchu Świętym¹¹. Oznacza to,

¹¹ Por. J. Kupczak, *Trynitarne źródła teologii daru w myśli Jana Pawła II. Próba interpretacji*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 6 (2003), s. 155–170.

że z inicjatywy Boga w miłości międzyludzkiej, szczególnie tej uprzywilejowanej – małżeńskiej, dostępne są: źródło pokonania samotności, odpowiedź na pytania o samotność i doświadczenie przekraczające w swych rezultatach to, co tworzą ludzie, łącząc się w pary.

3. ŚWIATŁO KOMUNII TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Przedstawiona powyżej refleksja dotycząca samotności ukierunkowuje nasze studium na zagadnienia znajdujące się w kręgu teologii komunii Trójcy Świętej. Trynitologia jawi się jako szczególne światło dla teologii małżeństwa¹². Bóg objawia się w komunii między mężczyzną a kobietą jako: „źródło”, „odpowiedź” i „doświadczenie”, ponieważ właśnie komunია obrazuje miłość, którą jest sam Bóg. Mówiąc inaczej: człowiek tym bardziej odkrywa w miłości małżeńskiej „źródło”, „odpowiedź” i „doświadczenie”, a także tym bardziej jest podobny do Boga i coraz wyraźniej ukazuje prawdę o Bogu, im bardziej kocha. Małżonkowie są predestynowani do tego, aby kochać się miłością, która nie jest ich wytworem, ale która ich przekracza, a w swoim początku jest zarazem tą samą miłością, która powołała ich do istnienia i przeszła ich zbawiennym doświadczeniem samotności.

Do istoty komunii małżeńskiej należy nie tylko uznanie jej za dar Boży, ale przede wszystkim osobowe rozumienie Boga, który nie jest bezosobową zasadą świata, ale wspólnotą – Trójcą Świętą. Dopiero wtedy Bóg może być nie tylko źródłem wszystkiego, co stworzone, ale także celem życia człowieka. Ponieważ bowiem Bóg od zawsze jest Komunią Osób, oznacza to, że jest w Nim miejsce dla człowieka. Gdyby Bóg nie był Trójcą Świętą, to czy mógłby zaproponować człowiekowi życie w Nim? Mógłby oferować jedynie wieczną egzystencję obok siebie. Czym wtedy doczesność różniłaby się od wieczności? Bóg Trójjedyny, osobowy jest bliski człowiekowi, ponieważ całą swoją komunijnością życia wewnętrznego jest ukierunkowany na Drugiego, jest wyjściem ku Drugiemu i otwartością na Drugiego. Bóg-Trójca to Bóg całym sobą zwrócony także ku człowiekowi, zainteresowany nim oraz tym wszystkim, co w nim jest wyjściem i otwartością, ale także zamknięciem na drugiego i na kolejnego.

Ponieważ Bóg jest Komunią Osób, a Trójca Święta stanowi absolutną jedność, to Trzy Osoby Boskie są w ciągłej czystej relacji i przejrzystej więzi. Chodzi tu o relacje między Osobami Trójcy w jedynej Bożej Substancji¹³. Ta prawda o Bogu znajduje swoje odbicie w ekonomicznym zbawieniu, szczególnie w zbawczym wymiarze relacji, w które wchodzi człowiek. Ludzie są stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, któremu właściwe są relacje nie tylko świadczące o życiu wewnętrznym, ale objawiające miłość będącą życiem wewnętrznym Boga. Syn Boży, przychodząc na ziemię i wchodząc w relacje z ludźmi, a zarazem będąc w odniesieniu do Ojca, nie tylko doświadczał

¹² Por. M. Ouellet, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma 2004; C. Rocchetta, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, Bologna 2011, s. 167–206.

¹³ Por. Benedykt XVI, enc. *Caritatis in veritate*, 54.

relacji z ludźmi, nie tylko w ten sposób je uświęcił, ale objawił także prawdę o Trójcy Świętej: Bóg jest właśnie Komunią Osób. W świetle prawdy o Bogu relacje ludzkie, zarówno w wymiarze życia pojedynczego człowieka, małżeństwa, jak i Kościoła, zyskują szczególną wartość, bo stają się miejscem objawienia prawdy o Bogu. Na tej drodze Bóg wspomaga człowieka. O tej dobroci Bożej, łasce Boga wychodzącego ku człowiekowi pisze Benedykt XVI: „Bóg pragnie także nas przyłączyć do tej rzeczywistości komunii: «aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy» (J 17, 22). Kościół jest znakiem i narzędziem tej jedności. Również relacje między ludźmi w dziejach powinny jedynie wyciągnąć korzyści z odniesienia do tego boskiego wzorca. Zwłaszcza w świetle objawionej tajemnicy Trójcy Świętej rozumie się, że prawdziwe otwarcie nie oznacza odśrodkowego rozproszenia, lecz głębokie wzajemne przenikanie. Wynika to także z powszechnych ludzkich doświadczeń miłości i prawdy”¹⁴.

Dla teologii małżeństwa szczególnie istotne jest, że w Chrystusie dokonuje się nie tylko spotkanie Boga z człowiekiem, ale także najpełniejsze spotkanie między ludźmi. Relacja Syna do Ojca, której potęgą stała się wydarzeniem kalwaryjskim, jest bramą naszego zbawienia i wieczną komunią w Bogu. Wcielony Syn Boży poprzez zaproszenie człowieka do komunii wprowadza go w nową dla stworzenia relację z Bogiem, nową, bo synowską – w Bogu spotykają się synowie. Każdy człowiek będący w komunii z Chrystusem może do Boga mówić, tak jak to czyni Syn: „Ojczy”, mimo że synostwo nasze różni się od synostwa właściwego Drugiej Osobie Trójcy Świętej. Wcielony Syn Boży zaprasza ludzi do komunii z sobą, aby w Nim spotkał się człowiek z człowiekiem. Aby to było możliwe w pełni właściwej komunii, konieczne było Odkupienie. Wydarzenie to dokonało się w relacji Wcielonego Syna Bożego do Ojca i jest ostateczną daną nam otwartością Boga na człowieka, która poprzedza otwartość człowieka na człowieka. Właśnie tak widziana otwartość człowieka na człowieka jest ciągle żywym źródłem dla relacji małżeńskich i rodzinnych. W ten sposób Chrystus objawiający Boga będącego Komunią Osób daje się nam poznać w całej gotowości tworzenia relacji między ludźmi, także szczególnej relacji małżeńskiej. W szerszej perspektywie oznacza to, że w Jezusie Bóg przychodzi z pomocą człowiekowi w jego dylematach dotyczących życia społecznego, zarówno w wymiarze odniesień względem osób najbliższej żyjących, jak i w wymiarze globalnym: międzynarodowym, międzykulturowym czy międzycywilizacyjnym.

Czyż nie na komunijne relacje wewnątrztrynitarnie i na komunijne relacje małżeńskie tworzone przez obdarowywanie i przyjmowanie daru wskazuje w *Tryptyku rzymskim* Jan Paweł II, pisząc:

„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”.

Został im przez Boga zadany dar.

Wzięli w siebie – na ludzką miarę – to wzajemne obdarowywanie,

które jest w Nim¹⁵.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 22.

Rodzina jest zatem powołana i uzdolniona do bycia obrazem Trójjedynego Boga – Komunii Osób. Wciąż należy przypominać, że tylko miłość jest tym, co czyni osobę ludzką autentycznym obrazem Trójcy Świętej.

4. KOMUNIA MAŁŻEŃSKA POŚRÓD NAPIĘĆ WSPÓŁCZESNOŚCI

Komunia małżeńska napotyka współcześnie wiele problemów. Jednym z dużych niebezpieczeństw zarówno dla małżeństwa, rodziny, jak i Kościoła jest oddzielanie od siebie tych rzeczywistości. Stając się przez chrzest członkami Kościoła, stajemy się zarazem „rodziną Boga”, w której rzeczywistością scalającą i jednoczącą jest miłość mająca swoje źródło w Trójcy Świętej. To samo możemy powiedzieć o rodzinie tworzonej przez chrześcijan, będących rodziną Boga. W perspektywie religijnej właśnie rodzina jest bardzo ważnym miejscem ukazania się Kościoła. Przecież Kościół żyje nie w strukturach (parafie, diecezje), ale właśnie w rodzinach, w życiu poszczególnych wiernych. Oczywiście struktury są istotne i ich pozycja jest niekwestionowana. Mówiąc inaczej, Kościół o tyle objawia się w parafiach i diecezjach, o ile objawia się w rodzinach. Rodzina chrześcijańska jest wydarzeniem kościelnym. U podstaw takiego stwierdzenia należy widzieć fakt, że plan Boga dotyczący dwojga ludzi znajduje swoją pełnię w Jezusie Chrystusie, który wyniósł małżeństwo do godności sakramentu. Właśnie ta sakramentalność małżeństwa współbrzmi swoim pięknem z sakramentalnością Kościoła. Ujmując to w inny sposób, a zarazem odwołując się do teologii komunii, należy stwierdzić, że komunijność małżeństwa i komunijność Kościoła to jedno, wspólne świadectwo o Bogu będącym Komunią Osób. Takie spostrzeżenia skłaniają do refleksji nad bardziej szczegółowymi zagadnieniami, które zostaną przedstawione w ostatniej części niniejszego studium.

5. KOMUNIA MAŁŻEŃSKA I RODZINNA W WYCHOWANIU DO DOJRZAŁEGO ŻYCIA EMOCJONALNEGO

Komunia małżeńska i rodzinna to podstawowe i pierwsze środowisko doświadczania uczuć i dojrzewania emocjonalnego. Chodzi tu także o doświadczanie miłości, której towarzyszą różne uczucia i napięcia (tęsknota, podniecenie, fascynacja itp.). Widząc współczesne nieporozumienia w tej kwestii, Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice przypomniał, że „miłość nie jest tylko uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. Uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą, lecz nie jest pełnią miłości”¹⁶.

Dojrzałość uczuciowa kształtowana i wzrastająca od wczesnego dzieciństwa winna zaowocować w konkretnych decyzjach, których motywem jest prawda, miłość i odpowiedzialność, a nie jego zmienne i przemijające stany czy potrzeby uczuciowe. Siła wzorców zaczerpniętych z domu rodzinnego uzdalnia dojrzewającego uczuciowo

¹⁶ Benedykt XVI, enc. *Deus caritas est*, 17.

człowieka do mobilizujących zwycięstw w działaniach trudnych. Chodzi o takie sytuacje, gdy w imię dobra, a nie przyjemności, należy zdecydować się na coś, co w danej chwili jest bolesne emocjonalnie, lub gdy dane przedsięwzięcie dostarcza tylko doraźnego zadowolenia emocjonalnego, a w rozrachunku późniejszym będzie ocenione negatywnie. Ciągłym zadaniem dla rodzin jest wpajanie dzieciom cnót ludzkich, które porządkują uczucia i kierują postępowaniem zgodnie z rozumem i wiarą.

Dobrze ukształtowanemu emocjonalnie człowiekowi o wiele łatwiej wchodzić w relacje, które mogą stać się w przyszłości przeżywaniem komunii małżeńskiej. Ciągłe aktualne jest wezwanie, by kolejne pokolenia „wychowywać do czystości”¹⁷. Rodzice, patrząc na swoje dzieci i ich rozwój, winni widzieć ich przyszłość w domach, które one założą. Potrzebna jest zatem swoistego rodzaju wyobraźnia rodzinna, w której dobra przyszłość formuje terażniejszość. Chodzi o taką terażniejszość, w której przeżycia uczuciowe prowadzą do harmonijnego i radosnego rozwoju osobowości, otwartej na drugiego człowieka, na dar, którym może stać się każdy człowiek, a przede wszystkim na uczynienie z siebie daru dla drugiego człowieka.

Warto w tym miejscu wspomnieć także, że jedną z form budowania komunii rodzinnej jest przekazywanie wiary dzieciom, co jest zaledwie sygnalizowane w niniejszym opracowaniu. Proces ten jednak nie tylko buduje więzi między rodzicami a potomstwem, ale jest również komuniotwórczy dla samych małżonków. To od środowiska rodzinnego w znacznej mierze zależy, jak będzie przekazywana wiara kolejnym pokoleniom i czy będzie oparta na rozumie, a nie skupi się na uczuciach i przeżyciach, co stwarza bezpośrednie zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Ciągłe aktualnym wyzwaniem dla duszpasterstwa prowadzonego na różnych poziomach życia Kościoła jest utwierdzanie małżeństw w ich misji przekazywania wiary dzieciom.

6. CIELESNOŚĆ LUDZKA NA DRODZE URZECZYWISTNIANIA KOMUNII MAŁŻEŃSKIEJ

Problematyka komunii małżeńskiej jest wprost związana z doświadczeniem cielesności, co niewątpliwie jest także powodem wielu napięć i nieporozumień. Tymczasem to właśnie między innymi za pośrednictwem ciała małżonkowie wyrażają swoje prokomunijne nastawienie względem siebie.

Słusznie zauważa Cezary Naumowicz, że współczesna kultura okazuje duże zainteresowanie problematyką ciała człowieka. Świadczą o tym nie tylko nurty filozofii, literatury i sztuki, ale także przypominają o tym media, moda czy wręcz powszechne poszukiwanie psychofizycznego dobrostanu¹⁸. Nie sposób także nie zauważyć, że współcześnie mamy także do czynienia z wieloma formami bezczeszczenia ciała

¹⁷ Por. Z. Struzik, *Wychowanie do czystości*, w: *Stworzeni do miłości*, red. A. J. Najda, Warszawa 2011, s. 47–56.

¹⁸ Por. C. Naumowicz, *Problematyka ciała we współczesnej antropologii teologicznej*, w: *Stworzeni do miłości*, dz. cyt., s. 29.

ludzkiego¹⁹ oraz z odchodzeniem od chrześcijańskiego podejścia do cielesności człowieka, czego jedną z konsekwencji jest choćby próba redefiniowania pojęcia „rodziny”²⁰. Szczególnie cennym głosem w interesującej nas tu kwestii jest spostrzeżenie, które poczynił Livio Melina (od 2006 roku rektor Papieskiego Instytutu Studiów nad małżeństwem i rodziną im. Jana Pawła II w Rzymie) – wybitny znawca teologii małżeństwa i rodziny²¹. Uczony ten stwierdza: „Naszą historię tworzą stulecia, w których pod wpływem naznaczonej manicheizmem i purytanizmem dualistycznej mentalności gardzono ludzkim ciałem lub niewystarczająco doceniano jego wartość. Patrzono na nie podejrzliwie i z lękiem, jakby było zagrożeniem dla duchowej natury i przeznaczenia człowieka. Zaniedbywano je albo kwestionowano jego wymiary uczuciowy i płciowy, jakby były one z konieczności najeżone pokusami i niebezpieczeństwami. Współcześnie – jak się wydaje – sytuacja zmieniła się diametralnie i mamy do czynienia z drugą skrajnością: ciało otacza się kultem, ubóstwia się je, dopóki jest młode, piękne i powabne; kiedy jednak zaczyna okazywać oznaki nieuniknionego starzenia się, choroby i śmierci, wówczas się nim gardzi. W rzeczywistości te dwie pozornie sprzeczne postawy łączy ten sam antropologiczny redukcjonizm, który nie potrafi włączyć ciała w rzeczywistość osoby, a tym samym nie jest w stanie we właściwy sposób docenić jego podmiotowości. Skutkiem tego ciało traci swoją tajemniczość i staje się czymś banalnym”²².

Bardzo złożony obraz współczesności stał się tłem do rozwoju „teologii ciała” Jana Pawła II, która okazała się i zapewne jeszcze okaże przedmiotem wielu opracowań²³ inspirowanych tą myślą. To o tych tekstach Papieża pisał George Weigel, że są „przełomowym momentem w wypędzaniu z katolickiej teologii moralnej manichejskiego demona wraz z jego deprecjonowaniem płciowości człowieka”²⁴.

¹⁹ Nie podejmuję tego tematu szerzej, gdyż został on przedstawiony we wcześniejszym opracowaniu. Por. C. Smuniewski, *Niewyczerpalne źródło świętości. Eschatologiczne ukierunkowanie adoracji w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 103–108.

²⁰ Por. W. Majkowski, *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010, s. 222.

²¹ Wśród wielu dzieł tego autora należy wymienić: *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Siena 2009 (wydane także w języku koreańskim i angielskim); *Azione: epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Siena 2008 (wydane także w języku angielskim); *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, Venezia 2006 (wydane także w języku niemieckim, angielskim, hiszpańskim i rumuńskim).

²² L. Melina, *Przedmowa*, w: C. Anderson, J. Granados, *Wezwani do miłości...*, dz. cyt., s. 7–8.

²³ Por. Ch. West, *Theology of the body explained. A commentary on John Paul II's "Gospel of the body"*, Boston 2003; M. Healy, *Mężczyźni i kobiety są z raju. Przewodnik po teologii ciała Jana Pawła II*, tłum. J. Jaworska, Warszawa 2008; J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006; C. Anderson, J. Granados, *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2011; T. Styczeń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1981, s. 85–135; T. Styczeń, *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II „teologii ciała”*, „Znak” 1982 nr 5, s. 339–362.

²⁴ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2000, s. 433–434.

Adam Skreczko zauważa, że treści zawarte w „teologii ciała” są wyraźnym aktem przeciwstawienia się temu, co proponuje cywilizacja śmierci²⁵.

Oparta na Wcieleniu i Zmartwychwstaniu antropologia chrześcijańska ukazuje cielesność człowieka, także tę przeżywaną w małżeństwie, w bardzo pozytywnym świetle. Z dużym uznaniem należy zatem przyjmować opracowania traktujące o relacji między cielesnością a miłością chrześcijańską, a także między cielesnością a duchowością chrześcijańską²⁶. Dominika Żukowska-Gardzińska trafnie zauważa, że „Chrześcijańska koncepcja przypomina, że ciało jest zasadniczym przejawem działań człowieka. Jest konieczną racją zaistnienia człowieka, choć nie racją wystarczającą. [...] Aby jednak tożsamość człowieka nie została zachwiana, konieczne są właściwe proporcje między duchem a ciałem, między kulturą a rozrywką i prawami rynku”²⁷.

7. „NARCYZM PARTNERÓW”

Dużym wyzwaniem dla komunii małżeńskiej przeżywanej pośród napięć współczesnego świata, pełnego iluzji i rozczarowań, jest zjawisko, które można by określić jako „narcyzm partnerów” tworzących związek. Dla zilustrowania tego zjawiska należy przywołać tu Narcyza – tragiczną postać greckiej mitologii, zakochaną we własnym odbiciu widzianym w wodzie. O Narcyzie pisał Owidiusz:

Nieszczęsny! Czego żądasz w tej zgubnej godzinie?

To, co widzisz jest niczym; odwróć się, a zginie.

Obraz widziany w wodzie twoim jest obrazem.

Nic własnego on nie ma, ożył z tobą razem,

Z tobą razem by zniknął, gdybyś odejść zdołał²⁸.

W miłości małżeńskiej chodzi między innymi o to, aby wpatrzeć się w oblicze drugiego człowieka i pokochać jego, a nie siebie w nim. Mówiąc inaczej, chodzi o pragnienie szczęścia (pokochanie szczęścia) drugiego człowieka przy jednoczesnym zapomnieniu o swoim. Małżonkowie to tacy kochankowie, którzy, patrząc na siebie, nie koncentrują się na własnych odbiciach widzianych w oczach partnera, ale patrzą na przyszłość miłowanej osoby. Ich własne radosne oblicze widziane w oczach drugiego człowieka nie jest celem ich relacji, ale środkiem do uszczęśliwienia kogoś innego. „Narcyzm partnerów” rodzi się w układzie będącym umową dwójki egoistów, którzy, owszem, stoją zwróceniu ku sobie, ale zatrzymują swoje spojrzenie na tym, co jest ich własnością w drugim człowieku i co jest ich odbiciem w stojącym

²⁵ Por. A. Skreczko, *Wyzwania pastoralne stojące przed Kościołem katolickim związane z cielesnością człowieka*, w: *Stworzeni do miłości*, dz. cyt., s. 63.

²⁶ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Warszawa 2008, s. 201–234.

²⁷ D. Żukowska-Gardzińska, *Kulturowe aspekty tożsamości ciała*, w: *Stworzeni do miłości*, dz. cyt., s. 221.

²⁸ Owidiusz, *Przemiany (Metamorfozy)*, III, 445–449, tłum. B. Kociński, Kraków 2002, s. 71.

naprzeciw partnerze. Każde z nich szuka zatem siebie: własnego oblicza i własnego szczęścia. Drugi człowiek jest wtedy jedynie środkiem do realizacji własnych celów, pragnień i potrzeb. W takim układzie, tworzonym przez „partnerów-narcyzów” nie ma miejsca na „dar” czyniony z siebie dla tego, który jest obok. Niemożliwa jest też zatem komunია. Problematyka „narcyzmu partnerów” wydaje się ciągle niedostatecznie przeniknięta światłem teologii „pierwotnej samotności”, o której była mowa we wcześniejszej części niniejszego opracowania. Tymczasem właśnie teologia „pierwotnej samotności” może okazać się lekarstwem na wiele dolegliwości związanych z różnego rodzaju narcystycznymi i egoistycznymi zachowaniami.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawione powyżej wybrane zagadnienia z teologii komunii małżeństwa i rodziny, widzianej jako wspólnota życia i miłości, skłaniają do wyciągnięcia podstawowych wniosków. Należy zauważyć, że problematyka komunii przenika całość życia małżeńskiego i rodzinnego, a szeroki horyzont zagadnień jest ciągłym wyzwaniem zarówno dla badań, jak i pracy duszpasterskiej.

Przedstawione studium o małżeństwie i rodzinie, czerpiące z teologii komunii, pozwala zrozumieć te rzeczywistości podobnie jak Kościół, czyli jako wspólnotę wierzących istniejącą tylko dzięki temu, że Bóg w swojej dobroci udziela się ludziom, co oznacza, że wchodzi z nimi w komunię i zaprasza ich do takiej komunii, która jest właściwa Jego życiu wewnętrznemu. Życie wewnętrzne Trójcy Świętej jest ciągle otwartym źródłem, z którego bierze początek i czerpie łaski każda komunია między ludźmi. Komunია właściwa Bogu i będąca zarazem Jego darem tworzy Kościół i każdą komunię międzyludzką oraz przenika łaską małżeństwa i rodziny. W ten sposób również małżeństwo chrześcijańskie jawi się jako sposób wyjścia Boga ku człowiekowi i światu, komunikacji z człowiekiem i światem.

Ponieważ przedstawione refleksje dotyczą teologii komunii, nie mogą ostatecznie niczego „zamykać”. Właściwością bowiem teologii komunii jest jej zdolność do „otwierania” nowych perspektyw. Mówiąc inaczej, teologia komunii ma swoją moc przyciągania do prawdy chcącej się objawiać w pięknie symfonii coraz większej ilości współbrzmiających dźwięków. Jest to ukazanie teologii z właściwym jej przesłaniem o otwartości komunijnej Boga na człowieka i ludzi na siebie nawzajem. W ten sposób ujawnia się specyfika teologii małżeństwa i rodziny.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson C., Granados J., *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2011.
- Kupczak K., *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.

- Majdański K., *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Poznań-Warszawa 1979 (wyd. 1.), 1983 (wyd. 2), Łomianki 2001 (wyd. 3. uzupełnione).
- Majkowski W., *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010.
- Ouellet M., *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma 2004.
- Rocchetta C., *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, Bologna 2011.
- Stworzeni do miłości*, red. A. J. Najda, Warszawa 2011.

STRESZCZENIE

Małżeństwo i rodzina widziane jako „wspólnota życia i miłości” zachęcają w świetle współcześnie rozwijanej teologii komunii do wielu refleksji, badań i opracowań. Niniejsze studium podejmuje niektóre zagadnienia spośród wielu, które domagają się wnikliwych przemyśleń i analiz. Przybliżone zatem zostaną kwestie umiejscowienia teologii komunii małżeństwa i rodziny w odniesieniach szczególnie do tajemnicy Trójcy Świętej i Kościoła. Podjęty zostaje także temat „samotności człowieka” w kontekście wydarzenia, jakim jest małżeństwo i rodzina. Całość przedstawionego opracowania zamykają trzy szczegółowe zagadnienia, będące swoistego rodzaju napięciem niesionym przez współczesność, a z którymi w nieunikniony sposób musi zderzyć się praktyka życia człowieka powołanego i uzdolnionego do tworzenia relacji komunijnych. Te zagadnienia to: wychowanie w dziedzinie emocji, cielesność człowieka i „narcyzm partnerów”.

SŁOWA KLUCZOWE

małżeństwo, rodzina, miłość, wychowanie, cielesność

SUMMARY

Community of life and love. Selected aspects from the field: the theology of communion of marriage and family

Marriage and family seen as a “community of life and love” encourage, from the perspective of today developing theology of communion, to multiple reflection, research and studies. This study treats of only few issues among many which require thorough reflection and analyzes. Issues related with theology of marriage communion and family are in particular referred to the mystery of the Trinity and the Church. The theme: “loneliness of man” in the context of such an event like marriage and family is one of the discussed issues. The whole study is closed by three specific issues which are a kind of tension posed by the contemporary world and with whom mankind must inevitably confront in the practice of human life. A man is created and made able to form relationships in the communion. These issues are: education in the field of emotions, human carnality and “narcissism of partners.”

KEYWORDS

marriage, family, love, education, carnality