

Warszawskie Studia Teologiczne

Martín Carbajo-Núñez

Etica e privacy familiare nell'era dell'intelligenza artificiale

Ethics and Family Privacy in the Age of Artificial Intelligence 17

Dariusz Chełstowski

„Ofiaruję Ci... Bóstwo”? Granice dopuszczalnego języka modlitwy w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej i zasady lex orandi – lex credendi

“I Offer You... the Divinity”? The Limits of Admissible Prayer Language in the Light of Nicene-Chalcedonian Christology and the Lex Orandi – Lex Credendi Principle 31

Damian Leszczyński

Władcy marionetek. O ludziach, robotach i władzy

Puppet masters. About people, robots and power 122

Maciej Raczyński-Rożek,

Dia tou Hyiou i Filioque w teologii chrystologiczno-trynitarnej Hansa Ursa von Balthasara

‘Dia tou Hyiou’ and ‘Filioque’ in the Christological-Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar 173



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

Warszawskie Studia Teologiczne



Rada Naukowa

prof. Laurent Basanese (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)
prof. Juan Manuel Burgos (Professor at the University San Pablo CEU, Madryt, Hiszpania)
o. prof. Aldino Cazzago OCD (l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Università Cattolica, Brescia, Włochy)
prof. Phillippe Chenaux (Uniwersytet Laterański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)
prof. Giuseppe Goisis (Uniwersytet Ca' Foscari, Wenecja, Włochy)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)
prof. dr hab. Mária Kardis (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja)
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury – „Seraficum” w Rzymie, Włochy)
ks. prof. Robert Lapko (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku, Słowacja)
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Akademia Katolicka w Warszawie, Polska)
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska)
ks. dr hab. Ryszard Selejdak (Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej, Polska)
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salesjański, Rzym, Włochy)
prof. César Izquierdo Urbina, Facultad de Teología (Universidad de Navarra, Pamplona, Hiszpania)

Redakcja

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (redaktor naczelny)
ks. dr Mateusz Wyrzykowski, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (zastępca redaktora naczelnego)
ks. prof. dr. Josef Dolista, Uniwersytet Karola w Pradze, Republika Czeska
prof. dr Mihály Laurinyecz, Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmánya w Budapeszcie, Węgry
ks. dr Łukasz Duda, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (sekretarz redakcji)

Redakcja językowa

Katarzyna Wróbel (język polski)
mgr Monika Nowosielska (język angielski)
mgr Katarzyna Marczuk (język niemiecki)

Korekta

Katarzyna Wróbel

Projekt okładki

Justyna Grabowska

typografia

Agnieszka Idźkowska

© Copyright by the Authors

e-ISSN 2719-7530

Adres wydawcy

Akademia Katolicka w Warszawie
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
www.akademiatokatolicka.pl

Redakcja

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
e-mail: wst@akademiatokatolicka.pl

Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

**AKADEMIA
KATOLICKA
W WARSZAWIE**
Warszawa 2026

Miłość jako istota kultu chrześcijańskiego w pismach Josepha Ratzingera-Benedykta XVI

Love as the essence of Christian worship in the writings
of Joseph Ratzinger-Benedict XVI

MACIEJ BIEDROŃ 

Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie, Polska

ORCID <https://orcid.org/0009-0006-7443-8453> • maciej.biedron@upjp2.edu.pl

Zgłoszono: 2025-02-24; zrecenzowano: 2025-04-08; zaakceptowano: 2025-04-10;

opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Miłość jest dla Josepha Ratzingera-Benedykta XVI centralnym elementem wyjaśniającym kult chrześcijański, który nie ogranicza się do akcji liturgicznej, lecz rozciąga się na życie. Eucharystia, jako ofiara miłości Chrystusa, pozwala na włączenie się ochrzczonego w Jego ofiarę i na nadanie życiu wymiaru eucharystycznego, który nie istnieje bez miłości. Ratzinger streścił tę prawdę w pojęciu *logiké latreía*, które najlepiej oddaje istotę kultu Nowego Przymierza i oznacza ofiarę wyrażoną „w słowie”. Rozumienie miłości jako istoty kultu wynika z dwóch elementów: z pojęcia *logosu*, w którym autor odnajduje teologiczną podstawę dla wyjaśnienia człowieka i jego podobieństwa do Boga oraz z ofiary Chrystusa, która swój fundament odnajduje w miłości. Autentyczny kult chrześcijański, możliwy dzięki ofierze Logosu, jest uwielbieniem Boga, ale także przejawia się w akcie służby bliźniemu, czym ukazuje, że nie jest pustym rytualizmem, ale miłością, której pragnie Bóg.

Słowa kluczowe: kult, *logiké latreía*, *logos*, miłość, ofiara

Abstract: For Joseph Ratzinger-Benedict XVI, love is the central explanatory element of Christian worship, which is not limited to liturgical action but extends to life. The Eucharist, as a sacrifice of Christ's love, makes it possible for the baptized to join in his sacrifice and to give life a Eucharistic dimension that does not exist without love. Ratzinger summarized this truth in the term *logiké latreía*, which best captures the essence of New Covenant worship and means sacrifice expressed "in the word". The understanding of love as the essence of worship derives from two elements: the concept of *logos*, in which the author finds the theological basis for explaining man and his likeness to God, and the sacrifice of Christ, which finds its foundation in love. Authentic Christian worship, made possible by the sacrifice of the Logos, is the worship of God, but it also manifests itself in an act of serving to one's neighbour, thereby demonstrating that it is not empty ritualism, but the love that God desires.

Keywords: worship, *logiké latreía*, *logos*, love, sacrifice

Wprowadzenie

Wiele pism Josepha Ratzingera-Benedykta XVI koncentruje się na temacie liturgii i kultu. Wspomniany autor istotną część swoich rozważań teologicznych poświęcił Eucharystii, która stanowi dla Kościoła „życiowe centrum” (Benedykt XVI, 2007b, nr 2)¹. Teologiczne rozumienie sakramentu Eucharystii przez Ratzingera-Benedykta XVI można streścić w określeniu jej przez niego terminem *logiké latreía*². Takie spojrzenie daje do zrozumienia, że „pojęcie *logiké latreía*, zorientowanej na Logos służby Bożej, musimy odczytywać jako najbardziej poprawną formułę wyrażającą istotę liturgii chrześcijańskiej” (Ratzinger, 2012a, s. 53).

W Eucharystii dokonuje się aktualizacja misterium paschalnego Chrystusa, które, mając fundament w miłości, definiuje się jako całkowite oddanie się Syna Bożego w śmierci i zmartwychwstaniu (Benedykt XVI, 2005a, s. 752). Liturgia, której centrum jest Eucharystia, nie obejmuje jednak całości życia religijnego wiernych, lecz jest jego źródłem, a stąd wyłania się wniosek, że Eucharystia ma być przedłużona w życiu codziennym. Stać się to może dzięki miłości, którą wierzący czerpie z Eucharystii – ofiary Logosu – by żyć miłością, a tym samym sprawować autentyczny kult chrześcijański, wypływający z sakramentalnej ofiary eucharystycznej i dopełniający się w wymiarze egzystencji człowieka. Kult w Nowym Przymierzu nie kończy się bowiem w samej celebracji liturgicznej, ale podkreśla „więź istniejącą pomiędzy tajemnicą eucharystyczną, akcją liturgiczną oraz nową służbą duchową wynikającą z Eucharystii jako sakramentu miłości” (Benedykt XVI, 2007b, nr 5).

Niniejszy artykuł ma więc na celu wyjaśnienie stwierdzenia, iż miłość stanowi istotę kultu Nowego Przymierza i staje się fundamentem autentycznej ofiary w chrześcijaństwie, zarówno w wymiarze liturgicznym, jak i egzystencjalnym. Podkreśla się bowiem to, co głosił już Odo Casel, iż religia bez ofiary nie istnieje (2001, s. 21). Wyjaśnienie to dokona się dzięki analizie najważniejszych pism i wypowiedzi Josepha Ratzingera-Benedykta XVI. Wykorzystuje się tu także teksty papieskie, gdyż Benedykt XVI, jako papież, nigdy nie utracił zmysłu teologicznego. Dlatego, choć wiele jego pism pontyfikalnych charakteryzuje się stylem duszpasterskim, nie zostały pozbawione głębi teologicznej

1 Dla tekstów nauczania papieskiego Benedykta XVI przedstawiam w bibliografii ich najbardziej pierwotne źródła, mianowicie: *Acta Apostolicae Sedis* oraz *Insegnamenti di Benedetto XVI*. W przypadku *Acta Apostolicae Sedis* pozostawiam także przy numerze tomu Akt rok jego publikacji, który w niektórych przypadkach może różnić się od roku wydania samego tekstu papieskiego.

2 *Logiké latreía* jest greckim odpowiednikiem łacińskiego *rationabile obsequium*. Sformułowanie to odnajdujemy w Rz 12, 1, gdzie święty Paweł wzywa rzymskich chrześcijan do złożenia swoich ciał w ofierze Bogu. Głębsza analiza egzegetyczna i terminologiczna pozwala stwierdzić, że autor Listu do Rzymian używa w tym wersecie na określenie ciała greckiego terminu *σῶμα*, które nie oznacza jedynie fizycznego ciała człowieka, ale podkreśla jego strukturalną całość, czyli jego związek z całą istotą ludzką, człowieka w jego integralności (zob. Schmidt, 2018, s. 518). Nie chodzi więc o to, by chrześcijanin składał ze swego ciała ofiarę w sposób fizyczny, podobnie jak w Starym Przymierzu ofiarowano całopalenia. Chrześcijanin jest raczej wezwany, by włączyć się w ofiarę Chrystusa i, tak jak On, oddać siebie i swoje życie na duchową ofiarę dla Boga, a tym samym przedłużyć ducha Eucharystii – ofiary Logosu (*logiké latreía*) – na całe swoje życie, nadając mu wymiaru liturgicznego (zob. Attinger, 2013, s. 286). W tym greckim stwierdzeniu, które możemy przetłumaczyć jako kult duchowy lub kult racjonalny, ukazuje się nowość chrześcijaństwa, jaką jest nie tyle uduchowienie samego kultu, co wydarzenie Chrystusa, który otworzył drogę do autentycznego kultu miłości.

i cechują się kontynuacją jego systematycznych refleksji sprzed pontyfikatu³. Najpierw zaprezentuje się teologiczne uzasadnienie, z którego Ratzinger-Benedykt XVI czerpie inspirację do wskazania miłości jako istoty kultu w Nowym Przymierzu. Następnie, zostanie dokonana analiza samego pojęcia miłości w kontekście kultu chrześcijańskiego, zarówno w wymiarze sakramentalnym, jak i egzystencjalnym.

1. Teologiczne uzasadnienie miłości jako istoty kultu chrześcijańskiego

Aby dogłębnie zrozumieć, skąd Ratzinger-Benedykt XVI czerpie inspirację do ukazania miłości jako podstawy kultu chrześcijańskiego, zarówno w jego wymiarze liturgicznym, jak i egzystencjalnym, należy przedstawić dwa uzasadnienia teologiczne tematu, które są widoczne w twierdzeniach niemieckiego autora: refleksję o wewnętrznym *logosie* w człowieku oraz opis nowości ofiary Chrystusa.

1.1. Wewnętrzny logos w człowieku jako ukierunkowanie na miłość i prawdę

Ratzinger-Benedykt XVI, chcąc wyjaśnić w swoich pismach sens istnienia świata i człowieka, rozwija refleksję wywodzącą się z rozumienia Logosu⁴. Analizując jego teksty, można dojść do wniosku, że owo odniesienie do Logosu zamyka się w trzech zasadniczych wymiarach: chrystologicznym, antropologicznym i kosmicznym⁵. Już teraz warto zauważyć to, co zostanie uzasadnione w dalszej części badania, a mianowicie, że niemiecki teolog, osadzając swoje twierdzenia na prymacie *logosu*, wzmacnia znaczenie *praxis* miłości, która jest ostatecznie naturą samego Logosu w wymiarze chrystologicznym i stanowi o powołaniu człowieka w wymiarze antropologicznym (Millare, 2022, s. 5)⁶.

Logos, w wymiarze chrystologicznym, jest dla Ratzingera rozumem, myślą, sensem (*Sinn*), który gwarantuje rozumność świata i człowieka. Nie jest jednak czystą myślą, ponieważ „ten rozum jest także miłością, [gdyż] to nie chłodna matematyka buduje wszechświat” (Benedykt XVI, 2009e, s. 924). Logos nie jest Bogiem abstrakcyjnym, odległym i nieznanym, ale osobowym. Wewnętrzną istotą Logosu jest relacja (*Zuwendung*),

3 Zdaniem Schneidera, tak jak biskupstwo i kardynalat nie zakończyły pracy teologicznej Ratzingera, tak samo nie zakończyło jej objęcie posługi Piotrowej (zob. Schneider, 2008, s. 15). Więcej informacji na temat teologicznego waloru tekstów pontyfikalnych Benedykta XVI znajduje się w artykule, w którym poruszamy rozumienie Eucharystii jako *logiké latreía*, nie tyle w kontekście pojęcia miłości (co chce się przedstawić w obecnym badaniu), lecz porównując myśl Ratzingera z myślą św. Josemaría Escrivy (zob. Marti del Moral, P. i Biedron, M., 2024, s. 350-351).

4 Odwołanie do zasady *logosu* w refleksji teologicznej Ratzingera naraziło go na zarzut platonizmu. Nie można jednak zapominać, że boski Logos (prawda i miłość) w jego myśli to Osoba, która przyjęła ludzką kondycję, a nie abstrakcyjna idea (zob. Blanco Sarto, 2006, s. 78-79).

5 Na potrzeby tego badania ograniczamy się do analizy dwóch wymiarów: chrystologicznego i antropologicznego.

6 Na zastosowanie koncepcji *logosu* u Ratzingera wpłynęła teologiczna twórczość Romano Guardiniego, który broni prymatu *logosu* nad *ethosem*, a więc sposobem działania. Jak stwierdza Guardini, hegemonia *ethosu* nad *logosem*, ostatecznie woli nad rozumem, jest głęboko sprzeczna z treścią katolicyzmu (zob. Guardini, 1983, s. 135).

komunikacja w miłości (Ratzinger, 2017, s. 45). Nie da się więc oddzielić współzależności idei relacji i dialogu w miłości od pojęcia osoby. Ponadto, w przeciwieństwie do Arystotelesa, św. Augustyn, a w tym samym duchu Ratzinger, stwierdzają, że dialog i relacja nie należą do przypadłościowego charakteru bytu Boga, ponieważ jest On tylko substancją. Z tego wynika niezmiernie ważny fakt dla rozumienia Boga jako osobowego: relacja nie jest czymś dodanym do Osoby, ale samą Osobą (Ladaria, 2017, s. 46-51).

Chrześcijaństwo odkrywa także, iż odwieczny Logos, Słowo Boga, które „stało się ciałem” (J 1, 14) jest fundamentem całej rzeczywistości (Benedykt XVI, 2007c, s. 566; Blanco Sarto, 2006, s. 60-61). Logos, przez fakt Wcielenia, wychodzi w ten sposób na spotkanie ludzkości i staje się *dia-logosem*, ustanawiając dynamikę dialogiczną między Bogiem a człowiekiem (Blanco Sarto, 2010, s. 501). To ostatecznie powoduje, iż Logos – stwórczy rozum i prawda – to także miłość osobowa, czego konsekwencją jest to, że Syn Boży osobiście kocha każdego człowieka, „którego stworzył, aby był miłującym i aby otrzymywał miłość” (Ratzinger, 2005, s. 39). Już tu należy stwierdzić więc, że Logos wcielony wskazuje człowiekowi drogę do prawdziwego wypełnienia powołania ludzkiego, a jest nią droga miłości, która realizuje się w relacji, oddaniu, darze z siebie dla Boga i bliźniego. W ten sposób tajemnica człowieka i jego powołania wyjaśnia się w tajemnicy Słowa Wcielonego, w którym miłość i prawda kroczą razem, gdyż „bez prawdy miłość staje się sentymentalizmem” (Benedykt XVI, 2009d, nr 3).

W tym momencie przechodzi się więc do wymiaru antropologicznego pojęcia *logosu*. Charakterystyczne dla niemieckiego teologa jest przedstawienie teologicznej korelacji między boskim i stwórczym Logosem, a *logosem* ludzkiego rozumu (Blanco Sarto, 2011, s. 275). Człowiek, jako część stworzonego i skonstruowanego świata, skierowanego ku Stwórcy, ma swoje odniesienie do boskiego i wcielonego Logosu. Teza ta uświadamia, że rozum ludzki jest zakorzeniony w rozumie Bożym, w osobowym Logosie (Benedykt XVI, 2007a, s. 130). Ponieważ boski Logos jest jednocześnie osobową prawdą i miłością, odniesienie ludzkiego rozumu nie może ograniczać się tylko do zdolności poznawczych czy intelektualnych człowieka, ale obejmuje również sumienie moralne, tak że ludzkie postępowanie jest również oświecone przez Logos. Benedykt XVI (2007d, s. 685) dobitnie wspominał o tej jedności prawdy i miłości:

Do upodobnienia do Boga oraz Jego kontemplacji nie można dojść na drodze samego tylko poznania rozumowego: potrzebne jest do tego również życie zgodne z Logosem, życie zgodne z prawdą. A zatem dobre uczynki winny być nieodłączne od życia intelektualnego, jak cień od ciała.

To prowadzi do uznania, że prawda o człowieku, niejako jej wewnętrzny *logos*, wyjaśnia się ostatecznie w miłości, a więc w realizowaniu powołania do relacji i oddania się Bogu i drugiemu człowiekowi. Istota ludzka, zakorzeniona w „sztuce” Boga, jest *imago Dei*, jest stworzona na obraz i podobieństwo Boga, a „podobieństwo do Boga oznacza być do Niego odniesionym. [...] Podobieństwo do Boga oznacza również, że człowiek jest istotą słowa i miłości; istotą zmierzającą ku drugiemu, przeznaczoną do darowania siebie drugiemu” (Ratzinger, 2022, s. 49). Ratzinger streścił to wskazując, że

nowością pojęcia *logosu*, którą odnajduje się w chrześcijaństwie, a która nie eliminuje jego wewnętrznej racjonalności i jest konieczna dla rozumienia człowieka w antropologii, jest „raczej relacyjność egzystencji. [...] Słowo jest egzystencją, która w całości jest drogą i otwartością” (Ratzinger, 2021, s. 39).

Ostatecznie można więc stwierdzić za Millare (2022, s. 184), iż cechą konstytutywną osoby ludzkiej, która pochodzi od Boga, jest miłość, jest relacyjność, co pokazuje, że człowiek został stworzony do egzystencji dialogicznej.

1.2. Nowość ofiary Chrystusa

Jak można zaobserwować po dotychczasowej analizie, miłość stanowi o podobieństwie człowieka do Boga, jest podstawą ofiarowania siebie Bogu i człowiekowi, uczynienia ze swojej egzystencji daru „dla” Boga i bliźniego, jest prawdą o powołaniu osoby. Poruszając się więc w kultycznej, lub lepiej, ofiarniczej terminologii, nie można nie zauważyć, iż owo uczynienie daru „dla” z siebie łączy się z pojęciem ofiary. Należy więc odwołać się do ofiary samego Chrystusa, która w pełni miłości i w darze z siebie Syna Bożego odnajduje swoją nowość.

Historia rozwoju kultu w Biblii wskazuje, że człowiek zawsze szukał sposobów oddania chwały Panu, często prześlągania, ale nie był w stanie uczynić tego w pełni (Ratzinger, 2012a, s. 42-54). Do czasu Chrystusa cały kult opierał się na idei substytucji, czyli zastępstwa. Dopiero ofiara Syna Bożego na krzyżu, a więc ofiara prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, spełnia oczekiwania kultu. Po pierwsze, zauważa się, że w tej ofercie łączy się to, co ludzkie z tym, co Boskie, gdyż jest to ofiara Boga i człowieka zarazem. Po drugie, fundament miłości, który stanowi o darze z siebie, sprawia, że Syn Boży nie ofiarowuje Ojcu już czegoś, ale siebie samego. W ofercie Jezusa to już nie człowiek szuka sposobu na złożenie Bogu daru ekspiacyjnego, ale to On sam, przez swoje zbliżenie się do człowieka i ofiarę miłości przywraca życie przez zjednoczenie (por. Hbr 4,14-16; 10,12). Dzieje się tak dlatego, że ofiara Ciała i Krwi Chrystusa, złożona na krzyżu, wchodzi w przestrzeń wiecznej miłości na skutek wydarzenia zmartwychwstania, które przemienia śmierć w ofiarę dającą życie i prawdziwą chwałę Bogu oraz świadczy o wiecznej skuteczności ofiary (Hoping, 2012, s. 66-72).

W miejsce baranka paschalnego, który symbolizował kult Starego Przymierza, Jezus Chrystus postawił samego siebie, dając siebie i swoje życie w swoim Ciele i Krwi. Nie dał czegoś, ale siebie, co oznacza, że Bóg zawsze oddaje się człowiekowi w nadmiarze, gdyż On jest miłością (Ratzinger, 2020, s. 308). Charakter ofiarniczy kultu, a szczególnie nowość podmiotu tej ofiary widać szczególnie w Ostatniej Wieczerzy, która jest nierozdzielnie złączona z wydarzeniem Jego śmierci i zmartwychwstania. Choć sam akt Ostatniej Wieczerzy nie był jeszcze liturgią chrześcijańską, to przedstawia się ją jako fundament dla wyjaśnienia treści dogmatycznych związanych z Eucharystią. W konsekwencji Eucharystia ma charakter ofiarniczy, gdyż w czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus, posługując się obecnym w żydowskiej religii pojęciem *memoriale* (pamiętki), antycypował ofiarę krzyża i zmartwychwstania, a więc dokonał dobrowolnego aktu

całkowitego oddania siebie Ojcu i innym⁷. Dlatego, za Benedyktem XVI, można powiedzieć, że już podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus dobrowolnie przekształcił swoją ofiarę w *słowo* (*logos*), czyli w akt woli i modlitwy, „zapowiedział swoją śmierć i przemienił ją w dar z samego siebie, w akt radykalnej miłości” (2005c, s. 948). Tym samym otworzył drogę do kultu w duchu i prawdzie (por. J 4, 24).

Zbawcze misteria Chrystusa i nowość ofiary Chrystusa uobecniają się więc w Eucharystii, ale ona nie zamyka się w samej celebracji liturgicznej. Jest to wymiar sakramentalny kultu chrześcijańskiego. Jednak na tym nie kończy się kult chrześcijański, gdyż Eucharystia jest źródłem, z którego wierni czerpią siłę do tego, by w swojej codziennej egzystencji składać siebie i swoje życie na „ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu” (Rz 12, 1). Kult chrześcijański opiera się więc na życiu sakramentalnym, ale rozciąga się nie tylko na życie liturgiczne, lecz i na wymiar egzystencji wierzącego. Stąd moralność chrześcijańską można nazwać moralnością sakramentalną.

2. Miłość jako istota kultu chrześcijańskiego i ofiary „w Słowie”

Dotychczasowe uzasadnienia teologiczne miłości jako istoty kultu chrześcijańskiego pozwalają przejść do szczegółowego studium samego pojęcia miłości w kontekście kultycznym w nauczaniu Ratzingera-Benedykta XVI. Do tej pory udało się wykazać – zwłaszcza w chrystologicznej analizie Logosu – iż miłość, a zatem relacyjność, darowanie siebie, ofiarowanie, nie stanowi dodatku do osoby, ale stanowi konstytutywny element jej natury i powołania. Relacja w Bogu jest nie tylko Jego właściwością, ale istotą. Co więcej, Logos wcielony (Chrystus) objawia się jako miłość i ukazuje, iż człowiek odnajduje w realizacji miłości prawdę o sobie. Ma to fundamentalne reperkusje antropologiczne, bowiem człowiek – będąc *imago Dei* – odnajduje swe podobieństwo do Boga i prawdę o sobie w możliwości ofiarowania siebie Bogu i bliżnim na wzór Syna Bożego, który przemienił swą ofiarę w *słowo* (*logos*), w akt miłości. Istota ludzka wyraża się poprzez miłość, także w sferze kultycznej.

Ostatecznie, kult chrześcijański można uznać za wypływający z tajemnicy ofiary miłości Jezusa w Eucharystii, którą Ratzinger wprost nazywa *logiké latreía*, ofiarą Logosu, gdyż, jak sam wyjaśnia, „źródłem samej już ofiary jest wcielona miłość Boga, dlatego wewnętrznie jest ona daniem siebie samego przez Boga, w które włącza On człowieka, tak że z kolei on sam staje się darem” (Ratzinger, 2012c, s. 587). Ofiara Logosu celebrowana w Eucharystii przedłuża się w życiu chrześcijanina (wymiar egzystencjalny), czyniąc ze wspomnianego życia wierzącego opartą na miłości „eucharystyczną formę

⁷ Wspomnienie (łac. *memoriale*) miało miejsce podczas celebracji posiłku paschalnego, kiedy to ojciec rodziny recytował *Hagadę Paschalną* i w ten sposób przywoływał historię wielkich czynów dokonanych przez Boga w Narodzie Wybranym. Istotną cechą tej modlitwy jest jednak to, że nie tylko upamiętnia ona minione dzieje Izraela, ale stara się, przede wszystkim, wysławiać Bożą obecność w dziejach współczesnych. Stąd nie tylko upamiętnia przeszłość, ale wskazuje na obecność Boga. Jest to istotna uwaga dla rozumienia ofiary Mszy świętej, gdyż w kontekście ofiarowania się Chrystusa, wskazuje, że celebacja eucharystyczna nie jest jedynie pamiątką w sensie wspomnienia przeszłego wydarzenia, ale aktualizacją zbawczych dzieł Boga (zob. Ratzinger, 2012b, s. 288-290, 303).

egzystencji” (Benedykt XVI, 2007b, nr 92). Kult chrześcijan (*logiké latreía*) jest oddaniem według ofiary Logosu, ofiarą wyrażoną „w słowie”, które swą wewnętrzną naturę odnajduje w miłości. Skierowanie tego „słowa”, a więc miłości, która przemienia egzystencję ludzką w duchowy dar dla Boga, oznacza, że człowiek całkowicie oddaje siebie „jako żywą hostię Temu, który z miłością oddał siebie za nas” (Benedykt XVI, 2012b, s. 326).

2.1. Miłość jako podstawa kultu w wymiarze sakramentalnym i egzystencjalnym

Zarówno w Eucharystii, jak i w codziennym życiu chrześcijanina, które dzięki włączeniu się w ofiarę Logosu, może stać się kultem miłym Bogu, zauważyć można, iż dla Ratzingera-Benedykta XVI miłość jest podstawą umożliwiającą złożenie ofiary „w słowie”. Jest to pierwszy ważny element. „Miłość jest przeobrażeniem. [...] Miłość istnieje, a ponieważ istnieje, istnieje też przeobrażenie” (Ratzinger, 2012d, s. 465). Istota miłości polega na dawaniu siebie, ekstazie, która ma moc przemieniającą. Co więcej, o miłości można powiedzieć, że „odnawia się ona, gdy się daje” (Benedykt XVI, 2009b, s. 1002). Dlatego tylko dzięki niej można złożyć Bogu ofiarę żywą, która paradoksalnie oznacza złożenie siebie w ofierze dla Boga i innych, lecz nie zniszczenia, lecz spełnienie. Według Ratzingera Jezus ukazuje to na krzyżu, gdy daje do zrozumienia, że prawdziwa miłość polega na traceniu siebie samego (*sich verlieren*), byciu „dla” (2012e, s. 228), ale po to, aby prawdziwie żyć, gdyż akt miłości Chrystusa „zapewniał wreszcie przejście do uduchowionej kategorii Ofiary [...]: umarł Logos i przez to śmierć stała się życiem” (2012f, s. 342).

Drugim elementem podkreślanym przez niemieckiego autora, zwłaszcza w wymiarze egzystencjalnym, jest prawda o tym, że miłość sprawia, iż kult chrześcijański jest zgodny z kultem samego Logosu. Innymi słowy, nie jest on czystym wysiłkiem człowieka w oddawaniu chwały Bogu, lecz działaniem Boga w chrześcijaninie, by ten mógł właściwie Go wychwalać. Człowiek może szukać kontaktu z Bogiem, budować ołtarze, ale nigdy nie stworzy sam liturgii, w której pierwszy działa i objawia się sam Pan (Ratzinger, 2012a, s. 32-33). Dlatego nieodzowna jest świadomość, że miłość jest Bożym darem, a „poznanie Chrystusa to nie tylko myśl, ale miłość, która otwiera oczy, przemienia człowieka i tworzy komunię z Logosem” (Benedykt XVI, 2007e, s. 684). Dzięki miłości człowiek nie tylko zbliża się do Boga, ale upodabnia się do Boga, który sam jest miłością i składa ofiarę miłości. Za Hopingiem można powiedzieć, że *transitus caritatis* w życiu wierzącego jest ofiarą *caritas Christi*, przez którą Syn Boży wprowadza nas w swoją istotę i swoją miłość, która jest prawdziwym kultem (Hoping, 2013, s. 121). Przyjmując ten dar i prymat miłości Boga, stwierdza się, że nowość chrześcijaństwa w odniesieniu do miłości polega głównie na tym, że nie uważa się jej za wtórną w stosunku do inteligencji, lecz uznaje się, że sama zawiera wewnętrzny *logos* i wewnętrzną racjonalność (Sánchez-Migallón, 2010, s. 146). Jeśli tak jest, to ofiara „w słowie” (*logos*) musi się najpełniej objawiać przez miłość, która upodabnia człowieka do wiecznego Logosu i wskazuje

w Nowym Przymierzu, że jest to „nowa forma czci, kult miłości” (Benedykt XVI, 2012a, s. 291).

Wreszcie, aby wyjaśnić ideę miłości jako prawdziwego kultu, można przywołać pojęcie adoracji obecne w tekstach niemieckiego teologa. Adoracja to nic innego jak uwielbienie Boga, gdzie człowiek staje przed swoim Bogiem i Stwórcą, oddając Mu cześć. Autor łączy wyjaśnienie tego terminu właśnie z miłością, która jest więc przedstawiona jako podstawowa forma realizacji prawdziwego kultu i autentycznego uwielbienia, zespalać egzystencję ludzką ze Słowem wcielonym (Ratzinger, 2012a, s. 137). Na miłość wskazuje samo rozumienie łacińskiego słowa *ad-oratio*, które dosłownie oznacza pocałunek, uścisk, ostatecznie miłość (Benedykt XVI, 2005b, s. 889). Łacińskie tłumaczenie odnosi się więc do miłości, która jest pojmowana jako wyjście z siebie ku Bogu i innym, jako dar „dla”. Ostatecznie, prawdziwe uwielbienie Boga polega na oddaniu Mu czci w komunii z Chrystusem, ponieważ „tylko «miłość do końca», tylko miłość, która dla dobra ludzi całkowicie ofiarowuje się Bogu, jest prawdziwym kultem, prawdziwą ofiarą” (Benedykt XVI, 2008a, s. 223).

2.2. Miłość i jej podwójne odniesienie

Skoro dla Ratzingera-Benedykta XVI miłość jest istotą kultu chrześcijańskiego, czego doświadcza się zarówno w Eucharystii, jak i w codziennym życiu, które, dzięki miłości, może stać się ofiarą wyrażoną „w słowie”, to stwierdza się, że kult chrześcijański musi obejmować także relację do bliźniego. Miłość, która polega na darze z siebie, ma wymiar wertykalny, ale i horyzontalny. Ofiara Chrystusa na krzyżu i w Eucharystii ukazuje to wyraźnie: jest to Jego dar z siebie dla Ojca, ale i dla ludzkości.

Zauważa to Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice, kiedy przypomina, iż zjednoczenie z Jezusem oznacza komunię także z tymi, którym On się ofiarowuje, co prowadzi osobę do wyjścia z egocentryzmu i własnego „ja” ku innym (2005d, nr 15). Realizuje się to podczas akcji liturgicznej wspólnoty, zwłaszcza w sprawowaniu Eucharystii, która jednoczy uczestników ze sobą i łączy ich miłość z miłością Chrystusa do Boga i ludzi, ukazując w ten sposób, że kult chrześcijański opiera się na miłości Boga, ale i bliźniego (Müller, 1995, s. 656). Odniesienie do wspólnoty eucharystycznej wskazuje, że miłość bliźniego w chrześcijaństwie oraz w pismach Ratzingera-Benedykta XVI nie jest jedynie społeczną normą, ale przede wszystkim „wyrazem sakramentalnej koncepcji moralności chrześcijańskiej” (Benedykt XVI, 2009c, s. 3). Kiedy wspólnota Kościoła, jako lud żywych kamieni (por. 1 P 2, 5), świadomie wchodzi w tajemnicę eucharystyczną, żyjąc w szczerzej miłości braterskiej, staje się duchową ofiarą miłą Panu (Benedykt XVI, 2008b, s. 644).

Przez miłość do bliźnich chrześcijanin jednoczy się z ofiarą Logosu i w ten sposób sprawuje kult w zgodzie z Logosem. Z Logosu, którego istotą jest relacja w miłości, wynika dla chrześcijan wezwanie do *etosu* miłości, który z kolei tworzy *communio* między ludźmi. Za Benedyktem XVI można stwierdzić, że kult chrześcijański jednoczy w sobie liturgiczne uwielbienie Boga oraz miłość bliźniego, a Eucharystia „osiąga pełnię

tylko wtedy, gdy liturgiczna *agape* staje się miłością w życiu codziennym. W kulcie chrześcijańskim dwie rzeczy stają się jednym – napełnienie łaską przez Pana w akcie kultu oraz kult miłości bliźniego” (2009a, s. 361). Dla Ratzingera miłość bliźniego jest więc znaczącą i integralną z Eucharystią częścią kultu chrześcijańskiego.

Zakończenie

Joseph Ratzinger-Benedykt XVI w swoich tekstach przedstawił miłość jako istotę kultu chrześcijańskiego, którego wewnętrzną treść zawarł już św. Paweł w greckim pojęciu *logiké latreía* (Rz 12, 1). Określenie kultu w Nowym Przymierzu wspomnianym powyżej terminem zwraca uwagę na to, że, tak jak *logos* w odniesieniu do Boga czy człowieka wyjaśnia się w prawdzie i miłości, tak *logos* w odniesieniu do chrześcijańskiej ofiary „w słowie” ma swoje spełnienie w miłości i ostatecznie w prawdzie, gdyż jest autentycznym kultem, którego pragnie Bóg. Ze wskazania na miłość jako istoty kultu Nowego Przymierza wynikają istotne wnioski. Po pierwsze, niemiecki teolog widzi podobieństwo człowieka do boskiego i wcielonego Logosu w miłości, która realizowana w życiu pozwala mu składać autentyczny kult i działać zgodnie z prawdą o sobie i w wolności. Po drugie, nowość ofiary Chrystusa widzi właśnie w miłości, która pozwala Synowi Bożemu, w sposób wolny, ofiarować się i przemienić śmierć w wolny akt miłości i ofiarę ożywiającą. Po trzecie, miłość, rozumiana jako podstawa kultu chrześcijańskiego, wskazuje na jego zgodność z ofiarą samego Logosu. Oznacza to i potwierdza, że kult chrześcijański jest zawsze składany w Chrystusie i we wspólnocie tych, za których Chrystus się ofiarował.

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia

- Attinger, D. (2013). *Lettera ai Romani. La misteriosa compassione di Dio*, Magnano: Qiqajon, Comunità di Bose.
- Benedykt XVI. (2005a). Homilia w bazylice św. Jana na Lateranie z okazji objęcia katedry Biskupa Rzymu, 7-V-2005. *Acta Apostolicae Sedis*, 97(2005), 748-752.
- Benedykt XVI. (2005b). Homilia na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży, 21-VIII-2005. *Acta Apostolicae Sedis*, 97(2005), 887-892.

- Benedykt XVI. (2005c). Homilia Papieża na rozpoczęcie Synodu Biskupów, 2-X-2005. *Acta Apostolicae Sedis*, 97(2005), 946-949.
- Benedykt XVI. (2005d). Encyklika Deus caritas est. *Acta Apostolicae Sedis*, 98(2006), 217-252.
- Benedykt XVI. (2007a). Anioł Pański, 28-I-2007. W: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III/1, (129-134). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedykt XVI. (2007b). Adhortacja apostolska Sacramentum caritatis. *Acta Apostolicae Sedis*, 99(2007), 105-180.
- Benedykt XVI. (2007c). Przemówienie do członków Rady Duszpasterskiej parafii Świętej Felicji i Synów, męczenników, na zakończenie celebracji eucharystycznej, 25-III-2007. W: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III/1, (564-566). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedykt XVI. (2007d). Audiencja generalna: Klemens Aleksandryjski, 18-IV-2007. W: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III/1, (683-690). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedykt XVI. (2008a). Homilia podczas Mszy Niedzieli Palmowej, 16-III-2008. *Acta Apostolicae Sedis*, 100(2008), 221-225.
- Benedykt XVI. (2008b). Anioł Pański, 9-XI-2008. W: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IV/2, (643-648). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedykt XVI. (2009a). Homilia Mszy Wieczery Pańskiej, 9-IV-2009. *Acta Apostolicae Sedis*, 10(2009), 358-363.
- Benedykt XVI. (2009b). Anioł Pański, 14-VI-2009. W: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V/1, (1001-1005). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedykt XVI. (2009c). Audiencja generalna, 1-VII-2009. W: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V/2, (1-8). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedykt XVI. (2009d). Encyklika Caritas in veritate. *Acta Apostolicae Sedis*, 101(2009), 641-709.
- Benedykt XVI. (2009e). Przemówienie na rozpoczęcie Synodu Biskupów poświęconego Afryce, 5-X-2009. *Acta Apostolicae Sedis*, 101(2009), 920-924.
- Benedykt XVI. (2012a). Anioł Pański, 11-III-2012. W: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, VIII/1, (290-294). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedykt XVI. (2012b). Homilia na Placu Rewolucji w Hawanie, 25-III-2012. *Acta Apostolicae Sedis*, 104(2012), 322-326.
- Blanco Sarto, P. (2006). *Logos*. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 1(14), 57-86.
- Blanco Sarto, P. (2010). *Logos and Dia-Logos: Faith, Reason, (and Love) According to Joseph Ratzinger*. *Anglican Theological Review*, 92(3), 499-509.
- Blanco Sarto, P. (2011). *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Madrid: Palabra.
- Casel, O. (2001). *El misterio del culto en el cristianismo*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Guardini, R. (1983). *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg: Herder.
- Hoping, H. (2012). Das Geheimnis des Sohnes. Zur Christologie Joseph Ratzingers. W: Hastetter, M. C. i Hoping, H. (red.), *Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI*. (62-73). Regensburg: Friedrich Pustet.
- Hoping, H. (2013). Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. W: Maximilian Heim i Justinus C. Pech (red.), *Zur mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI*. (109-121). Regensburg: Friedrich Pustet.
- Ladaria, L. F. (2017). Die Trinitätstheologie bei Joseph Ratzinger. *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI*, 10, 43-58.
- Marti del Moral, P. i Biedron, M. (2024). *La Eucaristía y la logiké latreía en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI y san Josemaría Escrivá de Balaguer*. *Scripta Theologica*, 56(2), 345-375.
- Millare, R. (2022). *A Living Sacrifice. Liturgy and Eschatology in Joseph Ratzinger*, Steubenville: Emmaus Academic.
- Müller, G. L. (1995). *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg-Basel-

Wien: Herder.

- Ratzinger, J. (2012a). Duch liturgii. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia. Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, XI, (23-182), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, J. (2012b). Eucharystia centrum Kościoła. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia. Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, XI, (287-337), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, J. (2012c). Liturgia – zmienna czy niezmienna? Pytania do Josepha Ratzingera. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia. Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, XI, (575-588), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, J. (2012d). Jakie znaczenie ma dla mnie Boże Ciało? Trzy rozważania. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia. Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, XI, (458-465), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, J. (2012e). Znaczenie niedzieli dla modlitwy i życia chrześcijanina. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia. Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, XI, (221-242), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, J. (2012f). Forma i treść celebracji eucharystycznej. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia. Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, XI, (338-361), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, J. (2017). Wprowadzenie w chrześcijaństwo. Wykłady o apostołskim wyznaniu wiary. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia. Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie-Chrzest-Naśladowanie*, IV, (25-300), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, J. (2020). „Bóg jest nadmiarem, ponieważ jest miłością”. Piątek I Tygodnia Wielkiego Postu, Honkong, 5 marca 1993. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia. Kazania*, XIV/1, (307-310), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, J. (2021). O rozumieniu osoby w teologii. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia. Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny-Kultura-Europa-Społeczeństwo*, III/1, (32-47), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, J. (2022). Na początku Bóg stworzył. Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia. Pochodzenie i przeznaczenie. Nauka o stworzeniu-Antropologia-Mariologia*, V, (19-81), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sánchez-Migallón, Sergio. (2010). El logos del amor en „Caritas in veritate” un acercamiento filosófico a su comprensión. *Scripta Theologica*, 42(1), 139-158.
- Schmidt, M. W. G. A. (2018). σωμια. W: M. W. G. A. Schmidt (red.), *A Greek-English Reference Manual To The Vocabulary Of The Greek New Testament. Based on Tischendorf's Greek New Testament Text and on Strong's Greek Lexicon With Some Additions and Amendments* (473), Hamburg: disserta Verlag.
- Schneider, M. (2008). Primat des Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger. W: P. Hofmann (red.), *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil* (15-45). Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh.

Etica e privacy familiare nell'era dell'intelligenza artificiale

Ethics and Family Privacy in the Age of Artificial Intelligence

MARTÍN CARBAJO-NÚÑEZ, OFM 

Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia

Alfonsianum (Pontificia Università Lateranense), Roma, Italia

FST – University of San Diego, California, USA

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2814-5688> • mcarbajon@gmail.com

Ricevuto: 2025-08-11; recensito: 2025-11-08; accettato: 2026-01-11; pubblicato: 2026-06-30

Riassunto: La progressiva espansione dell'intelligenza artificiale sta trasformando la casa in un oggetto di interesse economico e di intrusione tecnologica. Dispositivi progettati per facilitare la vita familiare, come elettrodomestici, veicoli, sensori e assistenti digitali, stanno trasformando gli spazi più intimi della casa in preziose fonti di dati al servizio delle logiche di mercato. La protezione della privacy familiare, e in particolare la salvaguardia del superiore interesse del minore, deve prevalere su qualsiasi presunto beneficio informativo o interesse commerciale. Infatti, quando la privacy viene violata, l'essere umano viene ridotto a un mero oggetto.

Nella prima parte presenteremo alcune conclusioni sulla privacy familiare tratte dal nostro studio di sessanta e cinque codici deontologici giornalistici provenienti da quarantadue paesi europei. Analizzeremo inoltre le sfide che l'intelligenza artificiale pone alla privacy nell'ambito familiare (cap. 2) e nella vita dei minori (cap. 3), per proporre infine strategie che consentano di affrontare tali sfide (cap. 4).

Parole chiave: Privacy, famiglia, minori, intelligenza artificiale, codici deontologici

Abstract: The progressive expansion of artificial intelligence is transforming the home into an object of economic interest and technological intrusion. Devices designed to facilitate family life, such as household appliances, vehicles, sensors, and digital assistants are turning the most intimate spaces of the home into valuable data sources for market logics. Protecting family privacy, and especially safeguarding the best interests of the child, must take precedence over any supposed informational benefit or commercial interest. In fact, when privacy is violated, the human being is reduced to a mere object.

In the first part, we will outline some conclusions on family privacy from our studies of sixty five national codes of journalistic ethics, drafted and adopted by journalists in forty-two European countries. We will then examine the challenges that AI poses to privacy within the family (ch. 2) and in the lives of minors (ch. 3), and finally propose strategies to address these challenges (ch. 4).

Keywords: Privacy, family, minors, artificial intelligence, codes of ethics

La nostra società digitale ha compiuto notevoli progressi nella valorizzazione e nella protezione della privacy personale, ma ha anche favorito l'esibizionismo e la mercificazione della sfera intima. Oggi, «nella comunicazione digitale si vuole mostrare tutto ed ogni individuo diventa oggetto di sguardi che frugano, denudano e divulgano, spesso in maniera anonima»¹. In questo modo, «cessa di esistere il diritto all'intimità», si sgretola il rispetto verso l'altro e «tutto diventa una specie di spettacolo» (FT 42).

Quando l'intimità personale viene violata, l'essere umano è ridotto a un semplice oggetto (cfr. Carbajo-Núñez, 2011, 2012, 2023). L'intelligenza artificiale (IA) generativa sta condizionando ulteriormente il modo in cui ciascuno esprime la propria interiorità e il modo in cui si viene informati sull'intimità altrui. In questo nuovo contesto, è urgente recuperare la capacità di stupirsi di fronte al «mistero sacro» di ogni essere umano (FT 277), riconoscendogli «il diritto di essere sé stesso e di essere diverso» (FT 218), amandolo «come se al mondo non ci fosse altri che lui» (FT 193).

La commercializzazione dei dati personali è oggi una delle industrie più redditizie (Feldman, Haber, 2020). Le tracce digitali che l'individuo lascia involontariamente in qualsiasi attività quotidiana, sia essa commerciale o ludica, vengono raccolte automaticamente e conservate a tempo indeterminato. A partire da queste informazioni digitali, è possibile costruire un profilo dettagliato della persona, che può essere utilizzato per influenzarne i comportamenti e spingerla al consumismo.

Nella prima parte di questo articolo, presenteremo alcune conclusioni tratte dagli studi che abbiamo condotto su sessantacinque codici deontologici di ambito nazionale², elaborati e adottati dai giornalisti di quarantadue paesi europei. L'obiettivo è comprendere come questi professionisti concepiscono il valore dell'intimità umana e come cercano di tutelarla (cfr. Singh, 2018; Banning, 2020; Miller, 2024). Successivamente, analizzeremo le sfide che l'intelligenza artificiale pone alla privacy nell'ambito familiare (cap. 2) e nella vita dei minori (cap. 3), per proporre infine alcune strategie atte ad affrontare tali sfide (cap. 4)³.

Tabella 1. Documenti deontologici europei oggetto di questo studio

Id.	Paese	Denominazione e istituzione emittente
1	c01 FIP (IFJ)	Federazione Internazionale dei Giornalisti (Tirana)
	c02 Albania	Codice etico del giornalista
	c03 Germania	Codice etico e regolamento del Consiglio della stampa
	c04 Armenia	Codice etico del Club della stampa di Yerevan
5	c05 Austria	Codice etico del Consiglio della stampa

1 Il riferimento è all'enciclica di papa Francesco *Fratelli tutti* (d'ora in poi: *FT*), citata secondo la numerazione dei paragrafi. Nel presente testo useremo il termine «intimità» per indicare due dimensioni: una più profonda e una più esterna. La prima si riferisce al nucleo dell'individuo, al suo mistero personale, al suo essere più profondo. La seconda — che chiameremo anche «privacy» — è più spaziale che psicologica. Indica lo spazio che l'individuo riserva a sé stesso e che condivide solo con le persone più vicine.

2 A fini statistici, i codici di un Paese contano come un'unica unità.

3 Questo articolo si basa sulla conferenza tenuta dal Prof. Martín Carbajo-Núñez durante il nono Simposio internazionale sulla famiglia, organizzato dall'Università di Warmia e Mazury a Olsztyn (Polonia), il 12 giugno 2025.

	c06 Azerbaigian	Codice etico professionale per giornalisti
	c07a Belgio	Codice dei principi giornalistici
	c07b Belgio	Raccomandazioni dell'Associazione dei giornalisti (AGJPB) sul trattamento informativo degli stranieri
	c08 Bielorussia	Codice etico professionale del Sindacato dei giornalisti
10	c09a Bosnia-Erzegovina	Codice della stampa
	c09b Bosnia-Erzegovina	Codice di condotta della radiodiffusione
	c10 Bulgaria	Codice etico dei media bulgari
	c11 Croazia	Codice etico dell'Associazione dei giornalisti
	c12 Repubblica Ceca	Codice di condotta del Sindacato degli editori
15	c12b Repubblica Ceca	Codice etico del Sindacato dei giornalisti
	c13 Danimarca	Codice di condotta approvato dal parlamento e adottato dal Sindacato dei giornalisti
	c14 Slovacchia	Codice etico del Sindacato dei giornalisti
	c15 Slovenia	Codice dell'Associazione e del Sindacato dei giornalisti
	c16a Spagna	Codice della Federazione della Stampa di Spagna (FAPE)
20	c16b Spagna	Codice deontologico del Collegio dei giornalisti della Catalogna
	c17 Estonia	Codice deontologico della stampa
	c18 Finlandia	Linee guida di condotta del Sindacato dei giornalisti
	c19a Francia	Codice del Sindacato dei giornalisti
	c19b Francia	Statuto del diritto all'informazione
25	c19c Francia	Norme e pratiche della stampa quotidiana provinciale
	c20 Grecia	Codice etico della stampa e del settore audiovisivo
	c20b Grecia	Codice etico della Federazione panellenica dei giornalisti
	c21 Ungheria	Codice etico dell'Associazione nazionale dei giornalisti
	c22 Irlanda	Codice di condotta del Sindacato nazionale dei giornalisti
30	c23 Islanda	Norme etiche giornalistiche del Consiglio della stampa
	c24a Italia	Codice etico dell'Ordine e della Federazione della stampa
	c24b Italia	Carta di Treviso su informazione e minori
	c24c Italia	Codice sulla televisione e i minori
	c24d Italia	Codice sul trattamento dei dati personali
35	c25 Lettonia	Codice deontologico del Sindacato dei giornalisti
	c26 Lituania	Codice deontologico della stampa scritta e della radiodiffusione
	c27 Lussemburgo	Codice deontologico del Consiglio della stampa
	c28a Macedonia	Codice deontologico dei giornalisti
	c28b Macedonia	Dichiarazione degli editori e dirigenti di SEEMO
40	c29a Malta	Codice del Club della stampa e dell'Istituto di radiodiffusione

	c29b Malta	Codice deontologico del Club della stampa (TMPC)
	c30 Moldavia	Codice deontologico del Sindacato dei giornalisti
	c31 Montenegro	Codice deontologico delle Associazioni dei giornalisti
	c32 Norvegia	Codice etico della stampa norvegese
45	c33 Paesi Bassi	Norme del Collegio dei giornalisti
	c34a Polonia	Codice dell'Associazione dei giornalisti (AJRP)
	c34b Polonia	Statuto etico di giornalisti, editori e radiodiffusori
	c35a Portogallo	Codice deontologico del Sindacato dei giornalisti
	c36 Romania	Codice deontologico del Club della stampa
50	c37a Russia	Norme sul trattamento informativo del terrorismo
	c37b Russia	Codice etico dei giornalisti
	c38 Serbia	Codice dell'Associazione dei giornalisti indipendenti
	c39 Svezia	Codice del Consiglio della stampa, radio e televisione
	c40 Svizzera	Dichiarazione e norme su diritti e doveri del giornalista
55	c41a Turchia	Principi professionali adottati dal Consiglio della stampa
	c41b Turchia	Codice deontologico dell'Associazione dei giornalisti
	c42a Regno Unito	Codice di condotta del Sindacato nazionale dei giornalisti (NUJ)
	c42b Regno Unito	Codice della Commissione per i reclami della stampa (PCC)
	c42c Regno Unito	Norme dell'Associazione dei fotografi sul lavoro con i minori
60	c42d UK.ofcom	Codice di radiodiffusione di Ofcom (Codice dell'editore)
	c43 Ucraina	Codice etico del giornalista
	c44 Cipro	Codice di condotta del giornalista
	c45a Georgia	Codice etico del giornalista
	c45b Georgia	Norme professionali dei media
65	c46 Kosovo	Codice della stampa

1. La privacy familiare nei codici deontologici del giornalismo europeo

I documenti di autoregolamentazione etica, comunemente denominati «codici deontologici»⁴, stabiliscono le linee guida che i professionisti dell'informazione devono seguire per svolgere il proprio lavoro in modo responsabile, secondo criteri oggettivi di servizio pubblico.

⁴ Non esiste una terminologia uniforme per designarli. In inglese, le espressioni più comunemente usate sono: '*codes of ethics*', '*codes of conduct*' e '*codes of practice*'. Sebbene a volte siano considerati sinonimi, nella pratica hanno significati diversi. Cfr. (Fisher, Lovell, 2003, p. 210; Laas, Davis, Hildt, 2022).

La rapida crescita del giornalismo digitale (*online*)⁵ e dell'intelligenza artificiale presenta una nuova problematica. Il ruolo tradizionalmente assegnato alla stampa come filtro e garante del diritto all'informazione sembra essersi indebolito. Oggi, chiunque può pubblicare contenuti su Internet senza apparenti restrizioni⁶.

Il rispetto dell'intimità e della vita privata⁷ è presente nel 71,4% dei codici deontologici europei. In essi si difende il diritto di ogni persona, fisica o giuridica, a controllare le proprie informazioni, sia al momento di fornirle che nelle fasi successive di redazione, pubblicazione e archiviazione. Di seguito vengono presentate alcune conclusioni relative all'ambito familiare.

1.1. Criteri etici per la raccolta, la pubblicazione e l'archiviazione

Durante la fase di raccolta, devono essere evitate ingerenze informative nello spazio privato, compreso il domicilio familiare. Inoltre, viene riconosciuto il diritto del soggetto a esercitare un controllo attivo sull'esattezza, l'uso e l'aggiornamento dei suoi dati personali già archiviati.

Il 78,5% dei codici richiede che l'informazione sia ottenuta in modo onesto. Sono ammesse eccezioni a questa norma solo quando i dati raccolti sono di rilevante interesse pubblico e non vi è altro modo per ottenerli senza correre gravi rischi. In ogni caso, deve essere sempre rispettata la proporzionalità tra i mezzi impiegati e l'utilità sociale delle informazioni ricercate.

Una volta pubblicata l'informazione, sia il giornalista che l'impresa informativa hanno l'obbligo di correggere qualsiasi dato errato, incompleto o distorto, facilitando l'esercizio del diritto di replica.

Le informazioni di carattere personale appartengono sempre al soggetto cui si riferiscono. Di conseguenza, è necessario richiederne nuovamente il consenso per utilizzarle a fini diversi da quelli che hanno motivato la raccolta iniziale. Inoltre, coloro che archiviano tali informazioni sono obbligati a tenere informati gli interessati su tutto ciò che è necessario (ubicazione, responsabili, procedure) per consentire loro di esercitare un controllo effettivo sui propri dati.

La pubblicazione di dati personali non è giustificata dal solo fatto che essi siano veri o accessibili; è indispensabile che siano anche rilevanti e che la loro divulgazione generi un «beneficio sociale straordinario». Occorre dunque distinguere tra «soddisfare la curiosità del pubblico» e «servire l'interesse del pubblico». Non è raro che l'audience sia attratta da aspetti irrilevanti o morbosi della vita privata, ma tale fattore non è sufficiente per renderli oggetto di interesse pubblico.

5 Il primo giornale online, cioè pubblicato regolarmente su Internet, è nato nel gennaio 1994. Sei anni dopo c'erano già più di 5400 giornali online (Gunter, 2003, p. 143).

6 Sono diventati popolari i cosiddetti «weblog» o semplicemente «blog», che sono una sorta di giornale online, creato da singoli individui. Cfr. (Miladi, 2022).

7 Alcuni codici distinguono tra «sfera intima» e «privacy» (c12).

1.2. Tutela della privacy dei bambini e dei ragazzi

Il 52,3% dei codici afferma esplicitamente che la protezione della privacy dei minori deve avere la precedenza sul valore informativo della notizia, poiché si tratta di persone ancora vulnerabili e influenzabili. Occorre evitare qualsiasi ingerenza nella loro vita privata che possa causare traumi o compromettere negativamente il loro sviluppo futuro. L'età maggiormente tutelata varia a seconda del codice, potendo arrivare fino ai quattordici, quindici, sedici o diciotto anni.

I minori non devono essere oggetto di interferenze arbitrarie né di forme di violenza, danno, abuso psicologico o sfruttamento. Il fatto che siano figli di personaggi pubblici non giustifica un minor grado di protezione della loro privacy.

Il giornalista dovrà essere particolarmente prudente quando i minori compaiono come vittime, testimoni o imputati in procedimenti giudiziari, per non danneggiare la loro personalità né compromettere il loro futuro reinserimento sociale. Pertanto, non vanno pubblicati i loro nomi, né le loro fotografie, né alcun dato che ne favorisca l'identificazione, soprattutto nei casi di abuso sessuale⁸. La diffusione dei nomi di minori scomparsi richiederà l'autorizzazione espressa dell'autorità competente. Allo stesso modo, si richiede sensibilità nel trattare dispute familiari o custodie dei figli (c17).

I programmi che possono turbare l'equilibrio psicologico e morale dei minori non devono essere trasmessi in fascia protetta, cioè durante le ore di visione dei bambini. In particolare, si devono evitare contenuti che possono favorire la discriminazione, il disprezzo verso persone o gruppi, la delegittimazione delle figure genitoriali o educative, nonché la trasgressione delle norme sociali fondamentali. Sono sconsigliate anche le rappresentazioni ambigue del bene e del male (c24c).

La partecipazione dei minori ai media è soggetta a restrizioni molto severe, al fine di proteggerli da eventuali esperienze traumatiche (c20, c24b). Sebbene sia sempre richiesto il consenso dei genitori o tutori (c17), ciò non è sufficiente a legittimare qualsiasi forma di partecipazione⁹. Sono particolarmente delicate le interviste su conflitti familiari, divorzi, adozioni, rapimenti, esperienze dolorose o comportamenti delinquenziali (c16a). Solo i temi sportivi sono considerati sufficientemente innocui per la partecipazione infantile (c29b).

2. AI e privacy nell'ambiente familiare

Le sfide per la privacy familiare sono aumentate con lo sviluppo dell'intelligenza artificiale. L'estrazione massiva di dati e l'automatizzazione crescente delle decisioni richiedono una revisione e un aggiornamento dei principi etici sanciti dai professionisti dell'informazione nei rispettivi codici deontologici.

⁸ Ci sono codici che ammettono la possibilità di pubblicare tali informazioni in casi di omicidio o di crimini particolarmente gravi, oppure quando sia dimostrato che vi è un chiaro interesse pubblico (c32).

⁹ (c42d/1). Alcuni codici prevedono la possibilità di intervistare un minore nel caso in cui fosse necessario tutelarne gli interessi (c24a), oppure «se il minore si trova già sotto l'attenzione del pubblico» (c17).

L'intelligenza artificiale favorisce nuove forme di sorveglianza sulla famiglia, limitandone in alcuni casi l'autonomia decisionale. Per affrontare tali sfide, è indispensabile non solo una formazione adeguata delle famiglie, ma anche un quadro normativo etico e giuridico appropriato.

2.1. Il paradosso della casa «intelligente»

I dispositivi dell'Internet delle cose (IoT), come gli assistenti virtuali (Alexa, Google Home, Siri), le telecamere di sicurezza, gli elettrodomestici connessi e i giocattoli intelligenti, stanno trasformando la casa familiare in una «casa intelligente». Sebbene queste tecnologie offrano indubbi vantaggi in termini di comodità ed efficienza, il loro utilizzo comporta rischi significativi per la privacy della vita familiare.

Questi dispositivi raccolgono continuamente dati sulla routine, sulle abitudini, le conversazioni e le preferenze dei membri della famiglia, dati che possono essere utilizzati successivamente per personalizzare contenuti pubblicitari, condizionare l'accesso a servizi assicurativi o come prova in eventuali contenziosi. Nel 2023, l'azienda Amazon ha riconosciuto che certe registrazioni ottenute tramite Alexa erano state utilizzate per addestrare modelli di intelligenza artificiale, anche dopo che alcuni utenti avevano richiesto la cancellazione di tali registrazioni (FTC, 2023).

2.2. Valutazione delle dinamiche familiari a fini predittivi

Il funzionamento dell'intelligenza artificiale e le conclusioni a cui essa giunge non sono necessariamente oggettive né neutrali, poiché dipendono dal tipo di addestramento ricevuto e dai criteri utilizzati per definire ciò che si considera una vita familiare «normale».

Alcuni servizi sociali, giudiziari o sanitari hanno iniziato a utilizzare algoritmi per analizzare dinamiche familiari, modelli di consumo, geolocalizzazioni e attività sui social media, al fine di prevedere potenziali rischi come l'abbandono dei bambini, rotture coniugali o instabilità economica. Sistemi di punteggio algoritmico sono impiegati per classificare il livello di «stabilità» familiare, condizionando così l'accesso a prestazioni sociali, crediti bancari, mutui o assicurazioni personali¹⁰.

L'uso di questi sistemi comporta seri rischi etici. Etichettando alcune famiglie come «a rischio», gli algoritmi possono riprodurre pregiudizi strutturali, perpetuare stereotipi sociali e amplificare bias di classe, genere o etnia (Powers, Vogeli, Mullainathan, 2019; Ho, Burke, 2023). Un caso emblematico è stato lo scandalo delle frodi fiscali nei Paesi Bassi, dove un algoritmo segreto ha utilizzato variabili discriminatorie per accusare falsamente migliaia di famiglie come colpevoli di frode (Council of Europe, 2020). Negli Stati Uniti, sistemi come eScore sono stati oggetto di forti critiche per l'impiego di dati potenzialmente discriminatori nella valutazione dell'affidabilità creditizia (CoreLogic, s.d.).

¹⁰ «Redlining is an illegal practice in which lenders avoid providing services to individuals living in communities of color» (U.S. Department of Justice, 2021).

D'altra parte, molte applicazioni di «controllo parentale» si avvalgono di tecnologie IA per monitorare messaggi, geolocalizzazioni e social network degli adolescenti. Sebbene vengano presentate come strumenti di protezione, il loro uso può deteriorare la fiducia tra genitori e figli e offuscare il confine tra protezione e sorveglianza (Feldstein, 2020; FTC, 2024). Applicazioni come Bark o mSpy, che integrano riconoscimento vocale e geolocalizzazione, possono estendere pratiche di controllo occulto all'interno dell'ambiente domestico.

2.3. Deepfakes e diritto all'oblio

L'intelligenza artificiale rende più difficile mantenere l'anonimato e il diritto all'oblio, soprattutto su aspetti sensibili come le cartelle cliniche, i procedimenti giudiziari o i documenti accademici. Anche quando il nome e i dati familiari sono stati cancellati, i sistemi di IA possono identificarli nuovamente attraverso l'incrocio di banche dati e altre analisi.

L'IA generativa può riattivare contenuti legati a situazioni superate, riaprendo stigmi e compromettendo la reputazione e il benessere di persone che hanno cercato di ricostruire la propria vita. La dispersione dei dati personali e familiari su server remoti o cloud digitali impedisce agli utenti di avere un controllo effettivo sulle proprie informazioni, aumentando così il rischio di accessi indebiti o usi impropri.

L'IA consente anche la creazione di contenuti falsi con apparente veridicità (*deepfakes*) a partire da frammenti di dati autentici. Tali contenuti possono includere narrazioni fittizie, ricostruzioni di dispute familiari o scene sessualizzate manipolate. La creazione di pornografia sintetica o la modifica di immagini del passato a fini di ricatto costituiscono nuove forme di violenza digitale con un potenziale traumatico (Jondec Briones et al., 2024), soprattutto quando le vittime sono minori.

La capacità dell'IA di rendere virali i contenuti rappresenta un'ulteriore sfida: notizie che un tempo erano state pubblicate con una certa discrezione possono essere amplificate in contesti diversi dal loro scopo originario. Ad esempio, una nota su una disputa di custodia può riemergere con nuove narrazioni e intenzioni. Ci sono stati anche casi di *deepfake* che hanno ricostruito scene di reati, rendendo riconoscibili dei minori la cui identità era stata inizialmente protetta.

2.4. Controversie familiari e profilazione algoritmica

Il principio secondo cui il giornalista deve agire con delicatezza e rispetto nel trattare i conflitti familiari e le procedure relative all'affidamento dei minori diventa ancora più necessario in un contesto comunicativo influenzato dalle tecnologie di intelligenza artificiale.

Questi strumenti sono in grado di identificare modelli e dinamiche familiari a partire da una molteplicità di fonti, come social network, comunicati stampa, registri giudiziari e altri documenti pubblici legati a conflitti coniugali, divorzi o questioni di tutela. A questo insieme di informazioni si aggiungono fotografie, video e messaggi digitali condivisi, anche da terzi esterni al nucleo familiare.

Nonostante che i contenuti analizzati dall'IA siano già stati divulgati, il loro trattamento automatizzato (Periodismo automatizado, s.d.) può portare a un'amplificazione sproporzionata. Attraverso l'analisi di grandi volumi di dati, i sistemi IA possono ricostruire profili dettagliati che rischiano di stigmatizzare alcune famiglie.

Inoltre, alcuni modelli algoritmici possono generare automaticamente contenuti informativi di carattere sensazionalistico, estraendo dati da archivi giudiziari senza applicare misure adeguate per garantire l'anonimato dei minori coinvolti.

3. Sfide alla privacy dei minori

L'infanzia rappresenta il settore più esposto alle minacce contro la riservatezza della vita familiare. I rischi di re-identificazione, la perpetuazione degli stigmi e la moltiplicazione dei vettori di sorveglianza costituiscono sfide senza precedenti che richiedono una riflessione etica e giuridica approfondita. Di seguito vengono analizzati alcuni casi rappresentativi.

3.1. Reidentificazione a partire da dati anonimizzati

I codici deontologici del giornalismo europeo sottolineano la necessità di proteggere l'identità dei minori in tutte le informazioni che potrebbero condizionare il loro sviluppo personale o il loro futuro. Questa protezione prevede l'uso di tecniche come la pixellatura dei volti o l'omissione dei nomi nei contenuti grafici e testuali.

Tuttavia, i recenti progressi delle tecnologie di intelligenza artificiale hanno messo in discussione l'efficacia di queste pratiche tradizionali. Esistono infatti strumenti di riconoscimento facciale e di analisi dei dati biometrici che sono in grado di invertire i processi di anonimizzazione, permettendo la reidentificazione dei minori a partire da immagini, localizzazioni e modelli contestuali. Un caso emblematico è stato quello dell'azienda *Clearview AI*, sanzionata per aver raccolto e analizzato i volti di minori senza consenso (Euronews, 2024).

Questi algoritmi non si limitano a identificare i volti in spazi pubblici o scolastici, ma sono anche in grado di arricchire i profili ricostruiti con informazioni aggiuntive, come la geolocalizzazione, l'appartenenza a determinate istituzioni scolastiche o il contesto familiare del minore. La capacità di questi strumenti di incrociare banche dati pubbliche e private aumenta notevolmente l'esposizione dei minori, anche quando siano state adottate misure basilari di anonimizzazione.

3.2. Profilazione automatizzata ed esposizione algoritmica dei minori

Numerose applicazioni educative e ricreative progettate per i minori integrano sistemi di intelligenza artificiale in grado di raccogliere ed elaborare dati sensibili relativi alle loro abitudini, capacità cognitive, emotive e sociali. Questi sistemi consentono di costruire profili automatizzati, spesso senza che vi sia un consenso informato da parte dei genitori o dei tutori legali.

Tale trattamento algoritmico risponde a una logica commerciale che prevale sull'interesse superiore del minore. Si generano così dinamiche di ricompensa e controllo volte a incentivare il consumo, mettendo a rischio lo sviluppo emotivo e sociale dell'infanzia. È significativo che normative come la *Children's Online Privacy Protection Act* (COPPA) negli Stati Uniti proibiscano la raccolta di dati personali dei minori di tredici anni, ma non regolino con la stessa severità l'ottenimento e lo sfruttamento di informazioni inferite tramite IA, come emozioni, tratti di personalità o intenzioni comunicative (Code of Federal Regulations, 2025).

Inoltre, diverse applicazioni per l'infanzia incorporano sistemi di riconoscimento facciale o vocale che consentono di analizzare le reazioni affettive dei minori (gioia, tristezza, frustrazione) con l'obiettivo di adattare dinamicamente i contenuti offerti. Questi dati possono essere utilizzati successivamente per fini commerciali o istituzionali, ad esempio in campagne di marketing mirato. Esiste il rischio che alcuni minori vengano classificati precocemente come soggetti «problematici» o «potenzialmente trasgressivi».

3.3. Minori coinvolti in reati penali

I codici deontologici del giornalismo europeo stabiliscono l'obbligo di proteggere i minori coinvolti in fatti delittuosi, sia in qualità di vittime, che in qualità di testimoni o di presunti responsabili. In questo senso, il Codice della Federazione delle Associazioni dei Giornalisti della Spagna (FAPE) stabilisce che «il giornalista deve astenersi dall'intervistare, fotografare o registrare minori su temi legati ad attività delittuose o riconducibili all'ambito della privacy» (FAPE, s.d.).

La crescente influenza dell'intelligenza artificiale nel settore dell'informazione genera nuovi rischi che richiedono un rafforzamento della protezione dei minori. Ad esempio, i sistemi algoritmici sono in grado di estrarre informazioni da documenti giudiziari, anche dati o contenuti parzialmente anonimizzati, riuscendo in alcuni casi a identificare minori coinvolti in procedimenti penali.

La capacità dell'IA di incrociare dati sparsi, anche quando i riferimenti espliciti sono stati rimossi, aumenta significativamente il rischio di re-identificazione. Inoltre, i profili generati da questi sistemi possono includere valutazioni predittive sul comportamento futuro del minore, contribuendo così alla sua stigmatizzazione e marginalizzazione.

4. Proposte per la protezione della riservatezza familiare

Di seguito si propongono alcune linee d'azione volte a proteggere la privacy dai rischi associati all'uso dell'intelligenza artificiale nei contesti familiari e infantili.

4.1. Migliorare gli algoritmi per garantire la privacy dei minori

Il rispetto della riservatezza familiare deve orientare lo sviluppo dei sistemi, prodotti e dei servizi gestiti mediante l'IA. In questo senso, si raccomanda l'implementazione dell'approccio *Privacy by Design and by Default* (PbD), articolato in base ai

sette principi formulati da Ann Cavoukian (2020; cfr. Giannakakis, 2019). Ciò implica limitare la raccolta dei dati sui minori allo stretto necessario, garantirne una rigorosa anonimizzazione e ottenere sempre il consenso informato e verificabile da parte dei tutori legali.

Va assolutamente evitato l'uso dell'IA per classificare, monitorare o prevedere i comportamenti dei minori in aree sensibili come la salute mentale, l'orientamento sessuale o la condizione socioeconomica. Allo stesso modo, va limitata la raccolta di dati biometrici in spazi frequentati da minori, come aule scolastiche, parchi o centri ricreativi.

4.2. Meccanismi di riparazione e responsabilità

Una volta raccolti i dati, è indispensabile disporre di protocolli rigorosi per la conservazione, l'accesso e l'utilizzo degli stessi, supervisionati mediante audit periodici, obbligatori e indipendenti. Tali audit dovranno verificare il rispetto degli standard internazionali (ISO, s.d.), come la norma ISO/IEC 27090, garantire il diritto all'oblio dei minori e promuovere un'educazione digitale che permetta loro di gestire consapevolmente la propria impronta digitale.

La Legge sull'Intelligenza Artificiale dell'Unione Europea (AI Act, 2024) riconosce espressamente la necessità di valutare le applicazioni rivolte ai minori quando queste comportano un rischio elevato. La responsabilità legale degli sviluppatori aumenta in modo significativo nei casi in cui si dovessero verificarsi danni ai minori, obbligandoli a garantire una robusta anonimizzazione e a utilizzare filtri preventivi per impedire la generazione di contenuti che li menzionino o stigmatizzino. I dati giudiziari relativi a minori non devono mai essere utilizzati per l'addestramento dei modelli di IA, nemmeno a fini statistici.

La gravità delle potenziali violazioni della privacy dei minori giustifica l'imposizione di sanzioni esemplari. Inoltre, i mezzi di comunicazione e le agenzie di stampa dovranno implementare protocolli rigorosi di verifica e sistemi di allerta nei loro strumenti di IA, per garantire che i contenuti generati non includano pregiudizi (*bias*) né riferimenti inappropriati a scuole, attività extrascolastiche o indirizzi familiari.

Conclusioni

La curiosità morbosa e la commercializzazione della vita privata costituiscono una minaccia diretta alla dignità umana e allo sviluppo armonico della persona. Ognuno di noi ha bisogno di integrare in modo equilibrato le nuove possibilità offerte dalla società dell'informazione, senza che la propria comunicazione cessi di essere «incarnata», rispettosa, autenticamente umana.

La progressiva espansione dell'intelligenza artificiale sta trasformando la casa in un oggetto di interesse economico e di intrusione tecnologica. Dispositivi progettati per facilitare la vita familiare — elettrodomestici, veicoli, sensori, assistenti digitali — fanno

parte dell'Internet delle Cose (IoT), una rete che costantemente raccoglie e scambia informazioni, trasformando gli spazi più intimi della casa in fonti preziose di dati per le logiche di mercato.

In questa linea, il documento *Antiqua et nova*, elaborato dai Dicasteri per la Dottrina della Fede e per la Cultura e l'Educazione (2025), propone una riflessione etica e relazionale che invita a riumanizzare i processi tecnologici e comunicativi. La tutela della privacy familiare e, in particolare, la salvaguardia del superiore interesse dei minori deve avere la precedenza su ogni presunto vantaggio informativo o interesse commerciale. Si tratta di garantire che i bambini possano crescere senza essere esposti mediaticamente né stigmatizzati digitalmente.

È urgente ritrovare un equilibrio tra il rispetto dell'intimità personale e la necessaria vicinanza all'altro. Così come ci «togliamo i sandali» davanti al «mistero sacro dell'altro» (Francesco, 2016; cfr. *FT* 277), dobbiamo anche evitare di lasciarlo nella solitudine, nell'indifferenza e nell'anonimato. Come avverte papa Francesco in *Fratelli tutti*, «il rispetto per l'altro si sgretola» quando lo si emargina, lo si ignora e, al tempo stesso, si invade senza pudore la sua vita (*FT* 42).

L'intrusione tecnologica nella sfera domestica, anche negli spazi più intimi, richiede l'imposizione di limiti chiari e la promozione di spazi di disconnessione digitale, dove le relazioni familiari possano fiorire senza essere condizionate dalla sorveglianza o dalla quantificazione.

Dichiarazioni

Finanziamento della ricerca: La presente pubblicazione non ha ricevuto alcun finanziamento esterno.

Dichiarazione del comitato etico competente: Non applicabile.

Dichiarazione sulla disponibilità dei dati: Non applicabile.

Ringraziamenti: Non applicabile.

Conflitto di interessi: L'autore dichiara di non avere alcun conflitto di interessi relativo alla pubblicazione della presente ricerca.

Bibliografia

- AI Act. (2024). *Regolamento (UE) 2024/1689 del Parlamento europeo e del Consiglio, del 13 giugno 2024, che stabilisce regole armonizzate sull'intelligenza artificiale e modifica i regolamenti (CE) n. 300/2008, (UE) n. 167/2013, (UE) n. 168/2013, (UE) 2018/858, (UE) 2018/1139 e (UE) 2019/2144 e le direttive 2014/90/UE, (UE) 2016/797 e (UE) 2020/1828 (regolamento sull'intelligenza artificiale)*. Recuperato da: <https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2024/1689/oj>.
- Banning, S. A. (2020). *Standards of Work Today: Using History to Create a New Code of Journalism Ethics* [eBook]. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Pub.
- Carbajo-Núñez, M. (2007). Intimidad y comunicación. Bases filosófico-teológicas para un encuentro en autenticidad. *Antonianum*, 82, 637–675.

- Carbajo-Núñez, M. (2011). Informazione e Diritto all'Intimità. Una prospettiva cristiana. *Frontiere*, 8, 129–147.
- Carbajo-Núñez, M. (2012). El espectáculo de la intimidad. Raíces históricas de la comunicación centrada en el yo. *El Ágora USB*, 12(2), 449–534.
- Carbajo-Núñez, M. (2014). L'attenzione alla soggettività e l'appello alla coscienza nei codici deontologici del giornalismo europeo. in A. V. Amarante (ed.), *Fedeli alla chenosi del Redentore. Scritti in onore di Sabatino Majorano* (pp. 129–143). Bologna: EDB.
- Carbajo-Núñez, M. (2023). *La fraternità universale. Radici francescane di Fratelli tutti*. Napoli: EDI.
- Cavoukian, A. (2020). Understanding How to Implement Privacy by Design, One Step at a Time. *IEEE Consumer Electronics Magazine*, 9, 78–82.
- Code of Federal Regulations. (2025). *Part 312 – Children's Online Privacy Protection Rule* (22.04.2025). Recuperato da: <https://www.ecfr.gov/current/title-16/chapter-I/subchapter-C/part-312>.
- CoreLogic. (s.d.). *CoreLogic Score* [glossario]. Recuperato da: https://twia.msbscommercial.com/Help/Content/Resources/Glossary/CoreLogic_Score.htm.
- Council of Europe. (2020). *Netherlands – Report of the Childcare Allowance Parliamentary Inquiry Committee entitled “Unprecedented injustice” (Ongekend onrecht)* (17.12.2020). Recuperato da: [https://www.coe.int/en/web/venice-commission/-/CDL-REF\(2021\)073-e](https://www.coe.int/en/web/venice-commission/-/CDL-REF(2021)073-e).
- Dicastero per la Dottrina della Fede, Dicastero per la Cultura e l'Educazione. (2025). *Antiqua et Nova. Nota sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana*. Recuperato da: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20250128_antiqua-et-nova_it.html.
- Euronews. (2024). *Países Bajos multa a Clearview AI por construir una base de datos ilegal* (3.09.2024). Recuperato da: <https://es.euronews.com/next/2024/09/03/paises-bajos-multa-a-clearview-ai-por-construir-una-base-de-datos-ilegal>.
- Federación de Asociaciones de Periodistas de España (FAPE). (s.d.). *Código deontológico*. Recuperato da: <https://fape.es/home/codigo-deontologico-1/>.
- Federal Trade Commission (FTC). (2023). *FTC and DOJ Charge Amazon with Violating Children's Privacy Law by Keeping Kids' Alexa Voice Recordings Forever and Undermining Parents' Deletion Requests*. Recuperato da: <https://www.ftc.gov/news-events/news/press-releases/2023/05/ftc-doj-charge-amazon-violating-childrens-privacy-law-keeping-kids-alexa-voice-recordings-forever>.
- Federal Trade Commission (FTC). (2024). *Staff Report. A look behind the Screens: Examining the data practices of social media and video streaming services* (Sept. 2024). Recuperato da: https://www.ftc.gov/system/files/ftc_gov/pdf/Social-Media-6b-Report-9-11-2024.pdf.
- Feldman, D., Haber, E. (2020). Measuring and protecting privacy in the Always-on era. *Berkeley Technology Law Journal*, 5, 197–249.
- Feldstein, S. (2020). State surveillance and implications for children. *UNICEF Issue Brief, 1* (Aug. 2020). Recuperato da: <https://www.unicef.org/innocenti/media/1136/file/UNICEF-Global-Insight-data-governance-surveillance-issue-brief-2020.pdf>.
- Fisher, C., Lovell, A. (2003). *Business ethics and values*. Essex: Prentice Hall.
- Francesco. (2016). Messaggio per la 50ª Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali (24.01.2016). *L'Osservatore Romano*, 17 (23.01.2016), 7.
- Francesco. (2020). *Fratelli tutti. Lettera enciclica* (3.10.2020). Città del Vaticano: LEV. [AAS 112 (2020) 969–1074].
- Giannakakis, I. (2019). *Privacy by Design and By Default. A Practical Guide for the Digital Era*. Saarbrücken: LAP.
- Gunter, B. (2003). *News and the Net*. London: Routledge.
- Ho, S., Burke, G. (2023). *Child welfare algorithm faces Justice Department scrutiny* (1.02.2023). Recuperato da: <https://apnews.com/article/justice-scrutinizes-pittsburgh-child-welfare-ai-tool-4f61f45bfc3245fd2556e886c2da988b>.
- International Organization for Standardization (ISO). (s.d.). *ISO/IEC 27090*. Recuperato da: <https://www.iso.org/standard/56581.html>.

- Jondec Briones, H. P. et al. (2024). El uso ilícito de las técnicas de inteligencia artificial y la necesidad de su regulación: el deepfake. *Vniversitas Jurídica*, 73. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.vj73.uiti>.
- Laas, K., Davis, M., Hildt, E. (edd.). (2022). *Codes of ethics and ethical guidelines: emerging technologies, changing fields* [eBook]. Cham: Springer.
- Miladi, N. (2022). *Global media ethics and the digital revolution*. London: Routledge.
- Miller, B. (2024). *Reporting by the code: journalistic ethics and responsibilities*. London: SAGE.
- Periodismo automatizado. (s.d.). in *Wikipedia*. Recuperato da: https://es.wikipedia.org/wiki/Periodismo_automatizado.
- Powers, B., Vogeli, C., Mullainathan, S. (2019). Dissecting racial bias in an algorithm used to manage the health of populations. *Science*, 366(6464), 447–453.
- Singh, P. P. (2018). *European codes of journalism ethics*. New Delhi: Global Open University.
- U.S. Department of Justice. (2021). *Press release: Justice department announces new initiative to combat redlining* (22.10.2021). Recuperato da: <https://www.justice.gov/archives/opa/pr/justice-department-announces-new-initiative-combat-redlining>.

„Ofiaruję Ci... Bóstwo”? Granice dopuszczalnego języka modlitwy w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej i zasady *lex orandi – lex credendi*

“I Offer You... the Divinity”? The Limits of Admissible Prayer Language in the Light of Nicene-Chalcedonian Christology and the *Lex Orandi – Lex Credendi* Principle

DARIUSZ CHEŁSTOWSKI 

Uniwersytet Preszowski w Preszowie, Słowacja

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3112-6963> • dariusz.chelstowski@icloud.com

Zgłoszono: 2026-01-09; zrecenzowano: 2026-04-30; zaakceptowano: 2026-05-07;
opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Artykuł podejmuje krytyczną analizę teologiczną centralnej formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego: „*Ojczy Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego najmilszego*”. Celem badania jest ocena struktury tej modlitwy w świetle chrystologii Soborów Nicejskiego I (325) i Chalcedońskiego (451) oraz zasady *lex orandi – lex credendi*. Zastosowana metoda polega na analizie strukturalno-dogmatycznej języka modlitwy, polegającej na zestawieniu jej konstrukcji syntaktycznej z klasycznym rozróżnieniem teologii ofiary Chrystusa (*secundum humanitatem – virtute divinitatis*). Analiza wskazuje, że w strukturze zdania termin „Bóstwo” zostaje włączony w tę samą sekwencję przedmiotów ofiary, co elementy odnoszące się do natury ludzkiej Chrystusa. Powoduje to kontrowersje pomiędzy literalnym brzmieniem modlitwy a klasycznym rozróżnieniem chrystologicznym dotyczącym natur i działania Chrystusa. Artykuł analizuje również współczesne próby reinterpretacji tej formuły – w szczególności interpretację symboliczną, eucharystyczną i perychoretyczną – oraz wskazuje ich ograniczenia metodologiczne. W konkluzji stwierdza się, że problem analizowanej formuły nie dotyczy intencji modlitwy ani jej wartości duchowej, lecz struktury teologicznej języka modlitwy i jej relacji do normatywnej chrystologii Kościoła.

Słowa kluczowe: Koronka do Miłosierdzia Bożego; chrystologia; Sobór Nicejski I; Sobór Chalcedoński; *lex orandi – lex credendi*; teologia ofiary; subordynacjonizm funkcjonalny; język modlitwy

Abstract: The article offers a critical theological analysis of the central formula of the Divine Mercy Chaplet: “Eternal Father, I offer You the Body and Blood, Soul and Divinity of Your dearly beloved Son”. The aim of the study is to evaluate the structure of this prayer in the light of the Christology of the Councils of Nicaea I (325) and Chalcedon (451) as well as the principle *lex orandi – lex credendi*. The methodological approach consists in a structural-dogmatic analysis of the language of prayer,

comparing its syntactic construction with the classical distinction in the theology of Christ's sacrifice (*secundum humanitatem* – *virtute divinitatis*). The analysis shows that the term "Divinity" is placed within the same sequence of objects of the offering as the elements referring to Christ's human nature. This structure creates a controversy between the literal wording of the prayer and the classical Christological distinction concerning the two natures and their operations. The article also examines contemporary attempts to reinterpret the formula – especially symbolic, Eucharistic, and perichoretic interpretations – and points to their methodological limitations. The conclusion argues that the problem of the formula concerns not the spiritual intention of the prayer but the theological structure of its language in relation to the normative Christology of the Church.

Keywords: Divine Mercy Chaplet; Christology; Council of Nicaea I; Council of Chalcedon; *lex orandi* – *lex credendi*; theology of sacrifice; functional subordinationism; language of prayer

Wstęp

Jedną z fundamentalnych zasad hermeneutyki teologicznej pozostaje klasyczna formuła *lex orandi* – *lex credendi*, której najpełniejsze sformułowanie przypisuje się Prosperowi z Akwitanii. W jej klasycznym ujęciu modlitwa Kościoła nie jest jedynie ekspresją wiary wspólnoty wierzących, lecz również jednym z jej istotnych nośników i sposobów przekazu (Prosper Aquitanus, 1861, PL 51, 209–210). W konsekwencji język modlitwy ma znaczenie teologiczne: struktura formuł modlitewnych pozostaje w relacji do treści doktryny i może być analizowana jako jeden z *loci theologici* refleksji teologicznej (Congar, 1960, s. 327–335; Wainwright, 1980, s. 218–225).

Związek między modlitwą a doktryną był wielokrotnie podkreślany zarówno w refleksji patrystycznej, jak i w nowożytnej teologii systematycznej. Już w sporach trynitarnych IV wieku Ojcowie Kościoła wskazywali, że błędna chrystologia ujawnia się nie tylko w traktatach dogmatycznych (Basilus Magnus, 1857, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 109; Athanasius Alexandrinus, 1857, *Contra Arianos*, PG 26, 33), lecz także w języku modlitwy i kultu (Hanson, 1988, s. 430–435; Ayres, 2004, s. 228–236). W tym sensie analiza form modlitwy może odsłaniać struktury teologiczne, które nie zawsze są *explicite* artykułowane na poziomie systematycznej refleksji doktrynalnej. Współczesna teologia liturgiczna rozwija tę intuicję, traktując modlitwę Kościoła jako przestrzeń, w której dokonuje się wzajemna interakcja pomiędzy doświadczeniem religijnym, tradycją doktrynalną oraz językiem kultu (Kavanagh, 1984; Fagerberg, 2013).

Szczególnym polem tego rodzaju refleksji pozostają formy pobożności paraliturgicznej. Choć nie należą one do ścisłej liturgii Kościoła, to jednak w wielu przypadkach funkcjonują w szerokiej praktyce wspólnotowej i wywierają istotny wpływ na sposób przeżywania wiary przez wiernych. W tradycji katolickiej modlitwy tego typu były wielokrotnie przedmiotem refleksji teologicznej, zwłaszcza wtedy, gdy ich język wchodził w interakcje z rozwiniętą refleksją dogmatyczną (Bouyer, 1963, s. 174–181; Ratzinger, 2002, s. 45–52). Analiza języka takich modlitw nie zmierza do oceny ich wartości duchowej, lecz do zbadania ich relacji do normatywnych kategorii teologicznych.

Jednym z najbardziej rozpowszechnionych przykładów współczesnej pobożności paraliturgicznej jest Koronka do Miłosierdzia Bożego, związana z doświadczeniem mistycz-

nym św. Faustyny Kowalskiej i rozwijającym się od pierwszej połowy XX wieku kultem Bożego Miłosierdzia. Po okresie kontrowersji i badań doktrynalnych nabożeństwo to zostało ostatecznie przyjęte w praktyce Kościoła, szczególnie po pontyfikacie Jana Pawła II oraz kanonizacji Faustyny Kowalskiej w 2000 roku (Czaczkowska, 2012, s. 311–332; Machniak, 2015, s. 145–162). Dziś Koronka należy do najbardziej rozpowszechnionych modlitw paraliturgicznych w Kościele katolickim.

Centralna formuła tej modlitwy brzmi: „*Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego najmilszego, Pana naszego Jezusa Chrystusa*” (Kowalska, 2005, nr 474–476). Formuła ta ma wyraźną strukturę oblatywną i odwołuje się do języka ofiary Chrystusa. Jednocześnie wprowadzenie terminu „Bóstwo” (*divinitas*) w obrębie wyliczenia elementów ofiary rodzi pytanie o sposób, w jaki język modlitwy opisuje relację pomiędzy naturą Boską i ludzką w tajemnicy Chrystusa. Problem ten nie dotyczy intencji pobożnej modlitwy ani jej funkcji duchowej, lecz struktury sensu generowanej przez sam tekst modlitewny.

W literaturze teologicznej pojawiają się różne próby interpretacji tej formuły. Część autorów wskazuje, że należy ją rozumieć przede wszystkim w kontekście duchowości Miłosierdzia Bożego i symbolicznego języka mistyki chrześcijańskiej (Granat, 1970, s. 241–252; Różycki, 2008, s. 145–152). Inni proponują interpretację eucharystyczną, według której modlitwa Koronki stanowi odniesienie do sakramentalnego uobecnienia ofiary Chrystusa w Eucharystii, gdzie – zgodnie z nauczaniem Soboru Trydenckiego – obecny jest cały Chrystus „z ciałem i krwią, duszą i bóstwem” (Concilium Tridentinum, DS 1651; por. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1992, nr 1374).

Dotychczasowa refleksja teologiczna nad nabożeństwem do Miłosierdzia Bożego rozwijała się w kilku wyraźnych nurtach badawczych. Najwcześniejsze opracowania koncentrowały się przede wszystkim na genezie objawień św. Faustyny Kowalskiej oraz na teologicznym znaczeniu samego przesłania o Bożym miłosierdziu. W klasycznych studiach Wincentego Granata nabożeństwo to interpretowane było w szerokiej perspektywie teologii miłosierdzia jako jednego z podstawowych przymiotów Boga objawionych w historii zbawienia (Granat, 1970, s. 233–256). Podobną orientację przyjmują analizy Ignacego Różyckiego, który bada tekst *Dzienniczka* św. Faustyny przede wszystkim z punktu widzenia teologii duchowości i doświadczenia mistycznego (Różycki, 2008, s. 141–168). W tych opracowaniach język modlitw związanych z nabożeństwem do Miłosierdzia Bożego interpretowany jest przede wszystkim jako symboliczna ekspresja całkowitego daru Chrystusa dla zbawienia świata.

W kolejnych dekadach refleksja nad nabożeństwem rozwijała się głównie w perspektywie pastoralnej oraz historycznej. Autorzy tacy jak Stanisław Urbański, Józef Machniak czy Elżbieta Czaczkowska analizowali jego znaczenie w kontekście współczesnej duchowości katolickiej oraz jego recepcję w życiu Kościoła po zniesieniu ograniczeń dotyczących kultu w latach siedemdziesiątych XX wieku (Machniak, 2015, s. 145–162; Urbański, 2016, s. 211–225; Czaczkowska, 2012, s. 311–332). W tym nurcie badań modlitwa Koronki pojawia się przede wszystkim jako element praktyki religijnej, który wyraża

podstawowe intuicje teologii miłosierdzia, jednak rzadko staje się przedmiotem szczegółowej analizy dogmatycznej.

Znacznie mniej liczne są opracowania podejmujące problem języka modlitwy w świetle chrystologii klasycznej. W refleksji dogmatycznej XX wieku zagadnienie relacji między ofiarą Chrystusa a wewnętrznym życiem Trójcy Świętej było szeroko analizowane przez teologów systematycznych takich jak Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner czy Joseph Ratzinger (Balthasar, 1987; Rahner, 1967; Ratzinger, 2002). Autorzy ci podkreślali, że ofiara Chrystusa stanowi wydarzenie dokonujące się w historii zbawienia, którego podmiotem jest Syn Boży wcielony, działający w jedności swojej Boskiej i ludzkiej natury. W tych analizach pojawia się klasyczne rozróżnienie pomiędzy tym, co w dziele zbawienia dokonuje się *secundum humanitatem*, a tym, co posiada nieskończoną skuteczność *virtute divinitatis* (Aquinas, 1888–1894, III, q. 48, a. 3). Należy jednak podkreślić, że refleksje te dotyczą ogólnej teologii ofiary Chrystusa i nie odnoszą się bezpośrednio do języka Koronki do Miłosierdzia Bożego.

W literaturze pojawia się również interpretacja eucharystyczna analizowanej formuły modlitwowej. Jej zwolennicy wskazują, że wyrażenie „Ciało i Krew, Dusza i Bóstwo” odpowiada klasycznemu opisowi obecności Chrystusa w Eucharystii, rozwiniętemu w nauczaniu Soboru Trydenckiego (DS 1651) oraz w teologii sakramentalnej Kościoła (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1992, nr 1374). W tej perspektywie modlitwa Koronki miałyby stanowić analogiczne odniesienie do ofiary eucharystycznej, w której obecny jest cały Chrystus (*totus Christus*).

Interpretacja ta niewątpliwie wskazuje na ważny kontekst sakramentalny analizowanej modlitwy. Jednocześnie część autorów zwraca uwagę, że opis pełni obecności Chrystusa w Eucharystii ma charakter ontologiczny, podczas gdy formuła Koronki ma strukturę aktu ofiarowania skierowanego do Ojca. Z tego względu niektórzy badacze podnoszą pytanie, czy przeniesienie terminologii eucharystycznej do struktury modlitwy oblatywnej nie wymaga dodatkowej refleksji teologicznej (Słomski, 2025).

Na tym tle można zauważyć pewną lukę badawczą. O ile teologia Miłosierdzia Bożego została szeroko opisana w literaturze duchowościowej i pastoralnej, o tyle znacznie rzadziej podejmowana jest systematyczna analiza struktury teologicznej języka modlitwy Koronki w odniesieniu do klasycznej chrystologii i teologii ofiary Chrystusa. Szczególnie niewiele badań dotyczy pytania, w jaki sposób formuła modlitwy pozostaje w relacji do normatywnych rozstrzygnięć chrystologii Soboru Nicejskiego I oraz Soboru Chalcedońskiego, które określają sposób rozumienia jedności natur w jednej Osobie Chrystusa (Ayres, 2004; Grillmeier, 1975).

W świetle przedstawionego stanu badań zasadniczym celem niniejszego artykułu jest analiza struktury teologicznej centralnej formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego w odniesieniu do klasycznej chrystologii Kościoła oraz tradycyjnej teologii ofiary Chrystusa. Analiza ta koncentruje się na pytaniu, w jaki sposób język modlitwy opisuje relację pomiędzy naturą Boską i ludzką w tajemnicy Chrystusa oraz czy struktura analizowanej formuły pozostaje w pełni zgodna z kategoriami wypracowanymi w tradycji patrystycznej i scholastycznej.

Główny problem badawczy można sformułować następująco: czy włączenie terminu *divinitas* w obręb struktury oblatywnej modlitwy – obok elementów odnoszących się do ludzkiej natury Chrystusa – pozostaje w pełni zgodne z klasycznym rozróżnieniem między tym, co w ofierze Chrystusa dokonuje się *secundum humanitatem*, a tym, co posiada nieskończoną skuteczność *virtute divinitatis* (Aquinas, 1888–1894, III, q. 48, a. 3).

Z problemu tego wynikają pytania szczegółowe:

1. Jaką strukturę teologiczną posiada formuła modlitwy „ofiaruję Ci Ciału i Krew, Duszę i Bóstwo”?
2. W jaki sposób klasyczna chrystologia patrystyczna i chalcedońska opisuje relację pomiędzy naturą Boską i ludzką w akcie ofiary Chrystusa?
3. Czy język analizowanej modlitwy można interpretować w sposób zgodny z tymi kategoriami, czy też wymaga on dodatkowej hermeneutyki teologicznej?

Hipoteza badawcza przyjmowana w niniejszym artykule zakłada, że literalna struktura analizowanej formuły może rodzić pewne kontrowersje interpretacyjne w odniesieniu do klasycznych kategorii chrystologicznych. Nie oznacza to jednak przypisywania tej modlitwie intencjonalnego błędu doktrynalnego. Celem analizy jest raczej zbadanie, czy sposób sformułowania modlitwy odpowiada wprost tradycyjnym kategoriom teologii ofiary Chrystusa, czy też wymaga interpretacji pośredniej.

Metodologicznie artykuł opiera się na kilku komplementarnych perspektywach badawczych. Podstawową rolę odgrywa hermeneutyka źródeł teologicznych, obejmująca analizę tekstów patrystycznych i soborowych odnoszących się do chrystologii Soboru Nicejskiego I (325) oraz Soboru Chalcedońskiego (451) (Grillmeier, 1975; Ayres, 2004). Uzupełnia ją analiza teologiczno-filologiczna terminów *divinitas*, *θεότης* i *θειότης* w tradycji chrześcijańskiej, pozwalająca ustalić zakres semantyczny tych kategorii w klasycznej teologii trynitarniej.

Drugim elementem metodologicznym jest analiza teologii ofiary Chrystusa rozwiniętej w tradycji patrystycznej i scholastycznej, zwłaszcza w refleksji św. Tomasza z Akwinu, który w sposób systematyczny sformułował rozróżnienie między materią ofiary a jej nieskończoną skutecznością wynikającą z Boskiej godności Osoby Chrystusa (Aquinas, 1888–1894). Analiza ta zostaje uzupełniona przez metodę komparatystyczną, polegającą na zestawieniu języka analizowanej modlitwy z normatywnymi tekstami modlitwy Kościoła, w szczególności z tradycją eucharystyczną liturgii łacińskiej i wschodniej (Jungmann, 1951; Bouyer, 1963).

Tak rozumiane podejście metodologiczne odpowiada współczesnym propozycjom metodologii teologicznej, które traktują język modlitwy jako element dyskursu teologicznego pozostającego w relacji do rozwiniętej refleksji doktrynalnej Kościoła (Lonergan, 1972; Tracy, 1981). Analiza ta nie zmierza do oceny duchowej wartości nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego ani do podważenia jego miejsca w życiu Kościoła. Jej celem jest wyłącznie zbadanie struktury teologicznej konkretnej formuły modlitewnej oraz jej relacji do klasycznych kategorii chrystologii chrześcijańskiej.

Sobór Nicejski I jako norma języka modlitwy

Sobór Nicejski I (325) stanowi jeden z fundamentalnych punktów odniesienia dla chrześcijańskiej chrystologii oraz dla języka, w którym Kościół wyraża swoją wiarę. Definicja wiary zawarta w Symbolu Nicejskim określa Syna jako „Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, a nie stworzonego, współistotnego Ojcu” (*homoousion tō Patri*) (DH 125–126). Formuła ta miała znaczenie nie tylko ontologiczne, lecz również regulatywne wobec sposobu mówienia o relacji Ojca i Syna w refleksji teologicznej. W tym sensie rozstrzygnięcie nicejskie nie ogranicza się do odpowiedzi na pytanie o status ontologiczny Syna, lecz wyznacza także ramy języka teologicznego, w którym relacja ta może być opisywana (Ayres, 2004, s. 236–244; Hanson, 1988, s. 424–430).

W refleksji patrystycznej zasada ta została rozwinięta również w odniesieniu do języka kultu i modlitwy. Atanazy z Aleksandrii wielokrotnie podkreślał, że błędy chrystologiczne ujawniają się nie tylko w spekulacji teologicznej, lecz także w sposobie modlitwy Kościoła. Jeżeli bowiem relacja Ojca i Syna zostaje przedstawiona w kategoriach nadrzędności i podporządkowania, wówczas zmienia się także sposób rozumienia działania Chrystusa w ekonomii zbawienia (Athanasius Alexandrinus, 1857, PG 26; Ayres, 2004, s. 228–236).

W perspektywie tej tradycji zasada *homoousios* ma znaczenie normatywne także dla analizy języka modlitwy. Oznacza ona, że formy modlitwy powinny być interpretowane w taki sposób, aby pozostawały w zgodzie z podstawowym rozstrzygnięciem chrystologicznym Soboru Nicejskiego, czyli z wyznaniem współistotności Syna z Ojcem. Z tego względu analiza formuł modlitewnych może wymagać zbadania, czy sposób ich sformułowania odpowiada kategoriom teologicznym rozwiniętym w refleksji doktrynalnej Kościoła.

W tym kontekście pojawia się pytanie o strukturę teologiczną formuły modlitewnej Koronki do Miłosierdzia Bożego. Jeżeli w obrębie aktu oblatywnego pojawia się termin odnoszący się do Boskości Chrystusa, konieczne staje się zbadanie, w jaki sposób funkcjonuje on w strukturze modlitwy oraz czy jego użycie pozostaje zgodne z klasycznymi kategoriami chrystologii. Problem ten nie dotyczy samego użycia pojęcia „Bóstwa” w modlitwie, lecz raczej funkcji, jaką termin ten pełni w relacji modlitewnej między Ojcem a Synem.

Z tego względu dalsza analiza wymaga odniesienia do klasycznego rozróżnienia chrystologicznego rozwiniętego w tradycji chalcedońskiej, które precyzuje relację między naturą Boską i ludzką w jednej Osobie Chrystusa.

Chalcedon i zasada *secundum humanitatem* – *virtute divinitatis*

Drugim zasadniczym punktem odniesienia dla chrześcijańskiej chrystologii pozostaje Sobór Chalcedoński (451), który doprecyzował relację pomiędzy Boską i ludzką naturą w jednej Osobie Chrystusa. Definicja chalcedońska stwierdza, że jeden i ten sam Chrystus, Syn i Pan, istnieje „w dwóch naturach bez zmieszania, bez zmiany, bez po-

działu i bez rozłączenia” (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως) (DH 301–302). Rozstrzygnięcie to nie posiada wyłącznie charakteru ontologicznego, lecz pełni również funkcję hermeneutyczną wobec języka teologicznego, ponieważ określa sposób przypisywania działań Chrystusowi w refleksji doktrynalnej. W świetle tej zasady wszystkie działania przypisywane Chrystusowi mają jeden podmiot – Osobę Syna – lecz są rozumiane w odniesieniu do właściwości natur (Grillmeier, 1975, s. 543–550; Pelikan, 1971, s. 251–260).

W refleksji patrystycznej zasada ta została rozwinięta między innymi w tzw. regule teopaschickiej: *Unus de sancta Trinitate passus est carne*. Reguła ta nie oznacza, że Boskość jako taka podlega cierpieniu lub zmianie, lecz że Ten, który jest Bogiem, doświadcza cierpienia i działania w swojej naturze ludzkiej. Leon Wielki wyraził tę zasadę w klasycznej formule: „każda z natur działa we wspólnocie z drugą to, co jest jej właściwe: Słowo czyni to, co należy do Słowa, a ciało wykonuje to, co należy do ciała” (Leo Magnus, 1846, PL 54, 763–767). W ten sposób zachowana zostaje zarówno jedność podmiotu działania, jak i integralność właściwości obu natur.

Na gruncie scholastyki rozróżnienie to znalazło szczególnie precyzyjne zastosowanie w teologii odkupienia rozwiniętej przez św. Tomasza z Akwinu w *Summa Theologiae* (III, q. 48–49). Akwinata wskazuje, że męka Chrystusa jest przyczyną zbawienia człowieka (*causa salutis nostrae*) i działa wielorako: jako zasługa (*meritum*), zadośćuczynienie (*satisfactio*), odkupienie (*redemptio*) oraz ofiara (*sacrificium*). W tym sensie ofiara Chrystusa dokonuje się w historii zbawienia poprzez Jego ludzką naturę, natomiast jej skuteczność ma charakter nieskończony ze względu na godność Boskiej Osoby Syna.

W refleksji teologicznej pojawia się również odniesienie do kategorii perychorezy, opisującej wzajemne przenikanie się Osób Boskich w życiu Trójcy Świętej (Ioannes Damascenus, 1864; Lossky, 1976; Zizioulas, 1985). Należy jednak zauważyć, że kategoria ta odnosi się przede wszystkim do relacji trynitarnych *ad intra*, podczas gdy analiza ofiary Chrystusa dotyczy porządku ekonomii zbawienia (*ad extra*). W tym drugim porządku tradycja chrystologiczna konsekwentnie podkreśla, że ofiara Chrystusa dokonuje się w historii zbawienia poprzez Jego ludzkie działanie, choć jej skuteczność wynika z Boskiej godności Jego Osoby (Rahner, 1967, s. 254–262; Balthasar, 1987, s. 401–420).

Rozróżnienie to ma istotne znaczenie dla analizy języka modlitwy. Jeżeli bowiem termin odnoszący się do Boskości Chrystusa pojawia się w strukturze aktu ofiarowania, pojawia się pytanie o jego funkcję teologiczną w obrębie takiej formuły. Nie chodzi przy tym o samo użycie kategorii „Bóstwa” w modlitwie, lecz o sposób, w jaki termin ten funkcjonuje w relacji pomiędzy podmiotem modlitwy, przedmiotem ofiary oraz jej adresatem.

Z tego względu analiza formuły modlitewnej Koronki do Miłosierdzia Bożego wymaga uwzględnienia zarówno chalcedońskiej zasady rozróżnienia natur, jak i klasycznej interpretacji teologii ofiary Chrystusa rozwiniętej w tradycji patrystycznej i scholastycznej. Dopiero w tym świetle można rozważyć, w jaki sposób użycie terminu „Bóstwo” w strukturze modlitwy należy interpretować w odniesieniu do klasycznego rozumienia relacji pomiędzy naturą Boską i ludzką w dziele zbawienia.

Interpretacja eucharystyczna formuły Koronki

Jednym z najczęściej przywoływanych argumentów w obronie formuły modlitewnej Koronki do Miłosierdzia Bożego jest jej interpretacja eucharystyczna. Zwraca się uwagę, że formuła „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” przypomina klasyczne sformułowanie doktryny eucharystycznej, zgodnie z którym w Najświętszym Sakramencie obecne są „prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie Ciało i Krew wraz z duszą i Bóstwem Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Concilium Tridentinum, DS 1651; *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1992, nr 1374). Na tej podstawie sugeruje się, że język Koronki można interpretować w analogii do struktury ofiary eucharystycznej: modlący się nie „ofiarowuje” Bóstwa w sensie ścisłym, lecz odnosi się do jedynej ofiary Chrystusa, która w Eucharystii zostaje sakramentalnie uobecniona.

Interpretacja ta ma istotną wartość hermeneutyczną. W teologii sakramentalnej Kościoła Eucharystia uobecnia bowiem całego Chrystusa (*totus Christus*), to znaczy Chrystusa obecnego z Jego naturą ludzką i Boską (Ratzinger, 2002, s. 47–52; *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1992, nr 1374). W tym kontekście sformułowanie „Ciało i Krew, Dusza i Bóstwo” stanowi tradycyjny sposób wyrażenia integralności obecności Chrystusa w sakramencie. Z tego punktu widzenia można argumentować, że język modlitwy Koronki odwołuje się do tej samej intuicji teologicznej, która podkreśla całkowity dar Chrystusa dla zbawienia świata.

Jednocześnie należy zauważyć, że analogia ta nie oznacza pełnej tożsamości strukturalnej pomiędzy formułą eucharystyczną a analizowaną modlitwą. W doktrynie eucharystycznej sformułowanie „Ciało i Krew wraz z duszą i Bóstwem” opisuje sposób sakramentalnej obecności Chrystusa, a nie strukturę aktu ofiarowania w sensie ścisłym. W Eucharystii ofiarą jest sam Chrystus – Wcielony Syn Boży – który uobecnia swoją jedyną ofiarę krzyża (Jungmann, 1951, s. 201–210; Bouyer, 1963, s. 174–181). W tym sensie formuła ta nie oznacza, że Boskość Chrystusa stanowi materię ofiary, lecz że Chrystus obecny w sakramencie jest obecny w całej integralności swojej Osoby.

Z tego względu wskazana analogia eucharystyczna nie musi oznaczać prostego przeniesienia kategorii sakramentalnych na strukturę modlitwy. W klasycznej teologii ofiary Chrystusa rozwiniętej w tradycji patrystycznej i scholastycznej podkreśla się, że akt ofiary dokonuje się *secundum humanitatem*, natomiast jego skuteczność ma charakter nieskończony *virtute divinitatis* (Aquinas, 1888–1894, III, q. 48, a. 3; Rahner, 1967, s. 254–262). Rozróżnienie to nie podważa integralności osoby Chrystusa, lecz wskazuje sposób, w jaki tradycja teologiczna opisuje relację między Jego naturą Boską i ludzką w wydarzeniu ofiary.

W tym kontekście pojawia się pytanie o funkcję, jaką termin *divinitas* pełni w strukturze analizowanej modlitwy. Nie chodzi przy tym o samo użycie pojęcia „Bóstwa” w języku modlitwy, lecz o sposób, w jaki zostaje ono włączone w formułę aktu oblatywnego. Zagadnienie to dotyczy przede wszystkim relacji pomiędzy językiem pobożności a klasycznymi kategoriami chrystologicznymi wypracowanymi w refleksji doktrynalnej Kościoła.

Nie oznacza to konieczności odrzucenia modlitwy ani zakwestionowania jej wartości duchowej. Historia teologii pokazuje, że język pobożności często operuje skrótem symbolicznym, który bywa interpretowany w świetle rozwiniętej refleksji teologicznej (Congar, 1960; Wainwright, 1980). W tym sensie interpretacja eucharystyczna formuły Koronki może stanowić ważny klucz hermeneutyczny, wskazujący na jej odniesienie do jedynej ofiary Chrystusa obecnej w ekonomii zbawienia.

Jednocześnie pozostaje pytanie o relację pomiędzy strukturą językową modlitwy a normatywnymi rozstrzygnięciami chrystologii klasycznej. Analiza podejmowana w niniejszym artykule nie zmierza do oceny wartości duchowej nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego ani do podważenia jego znaczenia w życiu Kościoła. Dotyczy ona wyłącznie problemu teologicznej adekwatności języka modlitwy w odniesieniu do kategorii chrystologii nicejsko-chalcedońskiej oraz zasady *lex orandi – lex credendi*.

W tym świetle interpretacja eucharystyczna formuły Koronki jawi się jako ważny element jej możliwej hermeneutyki, jednak nie wyczerpuje całkowicie problemu struktury języka modlitwy. Analiza ta wskazuje raczej na potrzebę dalszego doprecyzowania relacji pomiędzy językiem pobożności a klasycznymi kategoriami teologicznymi, które regulują sposób mówienia o ofierze Chrystusa w tradycji Kościoła.

Analiza strukturalna formuły Koronki: *oblatio* i przedmiot ofiary

Po ustaleniu ram doktrynalnych wynikających z chrystologii nicejsko-chalcedońskiej możliwe staje się przejście do zasadniczego przedmiotu niniejszego studium, którym jest strukturalna analiza formuły modlitewnej Koronki do Miłosierdzia Bożego. W centrum uwagi znajduje się jej centralne zdanie: „*Ojczy Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego najmilszego, Pana naszego Jezusa Chrystusa*” (Kowalska, 2005, nr 474–476).

Z punktu widzenia teologii modlitwy formuła ta ma wyraźną strukturę oblatywną. Czasownik „ofiaruję” (*offero*) wprowadza akt *oblatio*, który w klasycznej teologii ofiary obejmuje trzy podstawowe elementy: podmiot aktu, adresata ofiary oraz jej przedmiot (*oblatus*) (Jungmann, 1951, s. 201–205; Bouyer, 1963, s. 174–181). Podmiotem aktu w analizowanej modlitwie jest modlący się, występujący w imieniu wspólnoty wierzących; adresatem jest Ojciec; natomiast przedmiot aktu zostaje określony poprzez cztery elementy wymienione w zdaniu: Ciało, Krew, Duszę i Bóstwo Chrystusa.

Kluczowe znaczenie ma sposób zestawienia tych elementów w strukturze zdania. Wszystkie cztery składniki pojawiają się w jednej sekwencji syntaktycznej i pełnią tę samą funkcję gramatyczną jako przedmioty czasownika „ofiaruję”. W strukturze zdania nie pojawia się element, który wprost rozróżniałby pomiędzy tym, co stanowi materię ofiary, a tym, co określa jej źródło lub skuteczność. Język modlitwy nie mówi na przykład „ofiaruję Ci Ciało i Krew w mocy Bóstwa”, lecz umieszcza termin „Bóstwo” w tej samej pozycji syntaktycznej co elementy odnoszące się do natury ludzkiej.

Z perspektywy klasycznej teologii ofiary taki układ językowy może rodzić pytania interpretacyjne. W tradycji chrystologicznej rozwiniętej w refleksji patrystycznej i scholastycznej akt ofiary Chrystusa jest zwykle opisywany jako dokonujący się *secundum humanitatem*, natomiast jego nieskończona wartość wynika z godności Boskiej Osoby Syna (*virtute divinitatis*) (Aquinas, 1888–1894, III, q. 48, a. 3; Rahner, 1967, s. 254–262). W tym sensie Boskość Chrystusa nie jest rozumiana jako element materii ofiary, lecz jako źródło jej nieskończonej skuteczności.

Szczególnej uwagi wymaga natomiast obecność terminu „Bóstwo” w tej samej strukturze składniowej. Nie chodzi przy tym o samo użycie kategorii odnoszącej się do Boskości Chrystusa w modlitwie chrześcijańskiej. Tradycja teologiczna wielokrotnie posługuje się takim językiem w kontekście adoracji, kontemplacji czy wyznania wiary. Problem interpretacyjny pojawia się dopiero wtedy, gdy termin ten zostaje włączony w strukturę aktu ofiarowania, w której pełni funkcję elementu wyliczenia określającego treść aktu oblatywnego.

W takim przypadku pojawia się pytanie o sposób interpretacji tej struktury w świetle klasycznego rozróżnienia chrystologicznego. Jeśli bowiem termin *divinitas* zostaje umieszczony w tym samym szeregu syntaktycznym co elementy odnoszące się do natury ludzkiej Chrystusa, wówczas język modlitwy nie wskazuje wprost na rozróżnienie pomiędzy tym, co w ofierze Chrystusa dokonuje się *secundum humanitatem*, a tym, co stanowi źródło jej nieskończonej skuteczności.

Nie oznacza to oczywiście, że sama modlitwa zawiera twierdzenie sprzeczne z chrystologią klasyczną. Analiza dotyczy raczej sposobu, w jaki struktura języka modlitwy może być interpretowana w odniesieniu do kategorii teologicznych wypracowanych w refleksji doktrynalnej Kościoła. W tym sensie problem analizowanej formuły nie dotyczy pojedynczego terminu, lecz sposobu, w jaki cała struktura zdania organizuje relację pomiędzy podmiotem modlitwy, jej adresatem oraz treścią aktu ofiarowania.

Z tego względu dalsza analiza wymaga zestawienia tej struktury językowej z klasycznymi kategoriami chrystologii oraz teologii ofiary Chrystusa, aby ustalić, w jaki sposób formuła modlitwy może być interpretowana w świetle tradycji doktrynalnej Kościoła.

Język ofiary i relacja Ojca i Syna w kontekście sporów chrystologicznych IV wieku

Analiza struktury formuły modlitewnej prowadzi do pytania o jej możliwe implikacje w świetle historii sporów chrystologicznych. Szczególnie istotnym punktem odniesienia pozostaje debata ariańska IV wieku, w której centralnym problemem było nie tylko ontologiczne określenie relacji Ojca i Syna, lecz także sposób opisywania tej relacji w porządku działania i kultu (Hanson, 1988, s. 424–431; Ayres, 2004, s. 228–236).

W rozwiniętych formach arianizm rzadko ograniczał się do prostego twierdzenia, że Syn jest stworzeniem. Często przyjmował bardziej złożone modele interpretacyjne, w których Syn zachowywał wysoką godność i wyjątkową rolę w ekonomii zbawienia, lecz jego relacja do Ojca była ujmowana w sposób asymetryczny w porządku działania.

W takim ujęciu Syn jawił się przede wszystkim jako pośrednik lub wykonawca woli Ojca, a nie jako współuczestnik tej samej Boskiej natury (Hanson, 1988, s. 424–431).

Ojcowie Kościoła zwracali uwagę, że tego rodzaju schematy relacyjne ujawniają się nie tylko w traktatach teologicznych, lecz także w języku modlitwy i kultu. Atanazy z Aleksandrii podkreślał, że sposób mówienia o relacji Ojca i Syna w ekonomii zbawienia może utrzymywać określone modele chrystologiczne. Jeżeli bowiem Syn zostaje przedstawiony w kategoriach podporządkowanej funkcji wobec Ojca, wówczas pojawia się napięcie wobec zasady *homoousios*, która wyraża pełną wspólnotę natury między Ojcem i Synem (Athanasius Alexandrinus, 1857, PG 26; Ayres, 2004, s. 236–244).

Podobne intuicje odnajdujemy w refleksji Ojców kapadockich. Bazyli Wielki oraz Grzegorz z Nazjanzu wskazywali, że różnica relacji pomiędzy Osobami Boskimi nie oznacza różnicy w ich godności ani w stopniu uczestnictwa w Boskości. W konsekwencji język teologiczny – w tym także język modlitwy – powinien zachowywać zgodność z zasadniczym rozstrzygnięciem chrystologii nicejskiej, zgodnie z którym Syn uczestniczy w tej samej naturze Boskiej co Ojciec (Basilius Magnus, 1857, PG 32; Gregorius Nazianzenus, 1858, PG 36; Ayres, 2004).

W tym kontekście należy podkreślić, że niniejsza analiza nie zmierza do utożsamienia formuły Koronki z doktryną ariańską. Taka interpretacja byłaby zarówno historycznie, jak i teologicznie nieuzasadniona. Odwołanie do sporów IV wieku ma charakter wyłącznie hermeneutyczny: pozwala przypomnieć, że sposób konstruowania relacji pomiędzy Ojcem i Synem w języku teologicznym i liturgicznym był w historii Kościoła przedmiotem szczególnej uwagi refleksji doktrynalnej.

Z tej perspektywy można ponownie przyjrzeć się strukturze analizowanej formuły modlitewnej. Jeżeli Ojciec zostaje wskazany jako adresat aktu ofiary, a elementy odnoszące się do osoby Chrystusa jako treść aktu oblatywnego, powstaje relacja, w której modlący się przedstawia Ojcu dar odnoszący się do osoby Syna. W odniesieniu do elementów natury ludzkiej Chrystusa taka konstrukcja pozostaje w pełni zgodna z klasycznym opisem ofiary Chrystusa w tradycji teologicznej.

Pewne pytanie interpretacyjne pojawia się jednak w momencie, gdy w tej samej strukturze syntaktycznej zostaje umieszczony termin odnoszący się do Boskości Chrystusa. W takiej sytuacji konieczne staje się rozważenie, w jaki sposób należy interpretować tę formułę w świetle klasycznego rozróżnienia chrystologicznego pomiędzy działaniem Chrystusa *secundum humanitatem* a skutecznością Jego działania *virtute divinitatis* (Aquinas, 1888–1894; Rahner, 1967).

Z tego względu problem analizowanej formuły nie dotyczy samego użycia kategorii „Bóstwa” w modlitwie chrześcijańskiej, lecz raczej sposobu, w jaki termin ten funkcjonuje w strukturze aktu modlitewnego. W tym sensie analiza ma charakter przede wszystkim językowo-teologiczny: dotyczy relacji pomiędzy strukturą modlitwy a kategoriami chrystologicznymi wypracowanymi w refleksji doktrynalnej Kościoła.

Zwrócenie uwagi na ten aspekt nie stanowi oskarżenia doktrynalnego wobec samej modlitwy, lecz ma charakter analityczny. Pokazuje ono, że struktura języka modlitwy

może rodzić pytania interpretacyjne, które wymagają refleksji w świetle klasycznej tradycji chrystologicznej. Właśnie z tego względu dalsza część artykułu podejmuje analizę współczesnych interpretacji tej formuły, które starają się wyjaśnić jej znaczenie w odniesieniu do tradycyjnych kategorii teologii chrześcijańskiej.

Współczesne interpretacje formuły Koronki i granice ich zastosowania

W literaturze teologicznej oraz w refleksji pastoralnej pojawiają się różne próby interpretacji formuły „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo”, których celem jest wyjaśnienie jej sensu w świetle klasycznej doktryny chrystologicznej. Interpretacje te zakładają zazwyczaj, że literalna struktura języka modlitwy powinna być rozumiana w szerszym kontekście teologicznym oraz duchowym. W ten sposób proponowane są różne strategie hermeneutyczne, które starają się odczytać analizowaną formułę w zgodzie z tradycyjnymi kategoriami teologii chrześcijańskiej.

Jedną z najczęściej spotykanych interpretacji jest ujęcie symboliczne lub mistyczne, obecne zwłaszcza w literaturze duchowościowej. W tej perspektywie zwrot „Bóstwo” nie jest traktowany jako precyzyjna kategoria chrystologiczna, lecz jako wyraz pełni daru Chrystusa w dziele zbawienia. Modlitwa miałaby wyrażać całkowite oddanie się Chrystusa Ojcu, a użyty język należałoby interpretować w sposób analogiczny i duchowy (Różycki, 2008). Tego rodzaju interpretacja pozwala ukazać modlitwę w kontekście doświadczenia religijnego i języka pobożności, choć jednocześnie przesuwając punkt ciężkości interpretacji z samej struktury tekstu modlitwy na jego teologiczne objaśnienie.

Drugą szeroko dyskutowaną propozycją jest interpretacja eucharystyczna. W tym ujęciu formuła Koronki rozumiana jest jako modlitewne odniesienie do ofiary Chrystusa uobecnianej w Eucharystii. Zwrot „Ciało i Krew, Dusza i Bóstwo” odczytywany jest w analogii do klasycznego opisu obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, w którym obecny jest cały Chrystus (*totus Christus*) (Concilium Tridentinum, DS 1651; *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1992, nr 1374). Interpretacja ta podkreśla sakramentalny wymiar modlitwy i wskazuje na jej odniesienie do misterium paschalnego. Jednocześnie pozostaje pytanie o sposób, w jaki termin „Bóstwo” funkcjonuje w strukturze samego zdania modlitewnego, zwłaszcza w kontekście aktu oblatywnego skierowanego do Ojca.

Trzecią propozycją interpretacyjną jest odwołanie do kategorii jedności Osoby Chrystusa oraz wzajemnej relacji natur w Chrystusie. W tej perspektywie wskazuje się, że skoro Chrystus jest jedną Osobą Boską istniejącą w dwóch naturach, to odniesienie do Jego człowieczeństwa może być rozumiane jako odniesienie do całej Osoby Syna. Argument ten bywa uzupełniany odwołaniem do kategorii perychorezy, która opisuje wzajemną relacyjność Osób Boskich oraz jedność działania w ekonomii zbawienia.

Należy jednak zauważyć, że klasyczna teologia perychorezy nie znosi rozróżnienia natur, lecz je zakłada. W chrystologii chalcedońskiej jedność Osoby Chrystusa nie oznacza zniesienia różnicy pomiędzy tym, co dokonuje się *secundum humanitatem*, a tym, co

przysługuje Boskiej naturze (Grillmeier, 1975). Perychoreza wyraża wzajemną relacyjność i jedność działania, ale nie eliminuje konieczności rozróżnienia właściwości natur w refleksji teologicznej.

Wspólną cechą przedstawionych interpretacji jest próba odczytania analizowanej formuły modlitwowej w szerszym kontekście teologicznym. Wskazują one, że język modlitwy – zwłaszcza w tradycji pobożności ludowej – często operuje skrótem symbolicznym, który wymaga interpretacji w świetle rozwiniętej refleksji doktrynalnej (Congar, 1960; Wainwright, 1980).

Z perspektywy metodologicznej pojawia się jednak pytanie o relację pomiędzy strukturą języka modlitwy a jej późniejszą interpretacją teologiczną. Zasada *lex orandi – lex credendi* wskazuje, że modlitwa Kościoła pozostaje w ścisłym związku z treścią wiary, choć nie każdy tekst modlitwowy ma charakter definicji doktrynalnej. Oznacza to jednak, że struktura języka modlitwy powinna pozostawać możliwie przejrzysta w odniesieniu do podstawowych rozstrzygnięć doktrynalnych.

Z tego względu interpretacje proponowane w literaturze teologicznej można rozumieć jako próby pogłębienia sensu analizowanej formuły w świetle tradycji doktrynalnej Kościoła. Jednocześnie ich istnienie wskazuje, że sama struktura języka modlitwy może rodzić pytania interpretacyjne, które wymagają dalszej refleksji teologicznej. Właśnie w tym sensie analiza formuły Koronki prowadzi do pytania o relację pomiędzy językiem pobożności a klasycznymi kategoriami chrystologii i teologii ofiary Chrystusa.

Recepcja kościelna i znaczenie praktyki modlitwowej w refleksji teologicznej

Jednym z często przywoływanych argumentów na rzecz teologicznej poprawności analizowanej formuły modlitwowej jest jej szeroka recepcja w praktyce modlitwowej Kościoła. Koronka do Miłosierdzia Bożego należy dziś do najbardziej rozpowszechnionych form pobożności katolickiej i jest obecna zarówno w oficjalnych modlitewnikach, jak i w praktyce duszpasterskiej oraz życiu wspólnot wiernych. Fakt ten bywa interpretowany jako wskazanie na jej zgodność z nauczaniem Kościoła oraz na jej znaczenie w życiu duchowym współczesnych chrześcijan.

Argument ten wymaga jednak pewnego doprecyzowania metodologicznego. W teologii katolickiej należy bowiem odróżnić recepcję pastoralną danej praktyki od jej formalnej normatywizacji doktrynalnej. Pobożność ludowa oraz formy modlitwy paraliturgicznej funkcjonują w życiu Kościoła w sposób bardziej dynamiczny i zróżnicowany niż teksty liturgiczne w ścisłym znaczeniu tego słowa. Ich obecność w praktyce duszpasterskiej nie oznacza automatycznie, że wszystkie elementy językowe tych modlitw mają status wypowiedzi doktrynalnych w sensie ścisłym.

W odniesieniu do nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego warto przypomnieć również jego złożoną historię recepcji. W 1959 roku Święte Oficjum ogłosiło notyfikację ograniczającą publiczne szerzenie niektórych form kultu związanych z objawieniami św.

Faustyny Kowalskiej. Decyzja ta została cofnięta w 1978 roku przez Kongregację Nauki Wiary, co otworzyło drogę do dalszego rozwoju nabożeństwa w Kościele oraz jego stopniowej recepcji w praktyce duszpasterskiej (CDF, 1978; Czackowska, 2012). Historia ta pokazuje, że proces recepcji nabożeństwa miał charakter stopniowy i był związany zarówno z refleksją teologiczną, jak i z doświadczeniem duszpasterskim Kościoła.

Z tego względu argument odwołujący się do powszechnej praktyki modlitwnej nie rozstrzyga sam w sobie wszystkich aspektów analizowanego problemu. Szeroka recepcja Koronki do Miłosierdzia Bożego świadczy niewątpliwie o jej znaczeniu w życiu duchowym Kościoła oraz o jej wartości duszpasterskiej. Jednocześnie nie wyklucza ona możliwości podejmowania refleksji teologicznej nad językiem poszczególnych formuł modlitwnych, zwłaszcza gdy są one analizowane w kontekście klasycznych kategorii doktrynalnych.

Nie oznacza to podważenia wartości nabożeństwa jako takiego. Wskazuje raczej na fakt, że refleksja teologiczna nad językiem modlitwy może być podejmowana również w odniesieniu do praktyk szeroko obecnych w życiu Kościoła. W tym sensie zasada *lex orandi – lex credendi* nie oznacza prostego utożsamienia każdej formy pobożności z normą doktrynalną, lecz wskazuje na dynamiczną relację pomiędzy modlitwą Kościoła a jego refleksją teologiczną (Wainwright, 1980).

Na tej podstawie możliwe jest przejście do sformułowania wniosków końcowych dotyczących teologicznej interpretacji analizowanej formuły modlitwnej.

Wnioski

Przeprowadzona analiza pozwala sformułować kilka wniosków dotyczących teologicznej interpretacji formuły modlitwnej Koronki do Miłosierdzia Bożego. Wnioski te nie odnoszą się do duchowej wartości nabożeństwa ani do autentyczności doświadczenia mistycznego św. Faustyny Kowalskiej, lecz wyłącznie do struktury teologicznej języka modlitwy.

Po pierwsze, analiza wykazała, że klasyczna chrystologia Kościoła, ukształtowana przez Sobory Nicejski I i Chalcedoński, stanowi istotny punkt odniesienia dla refleksji nad językiem modlitwy chrześcijańskiej. Definicja współistotności Syna z Ojcem (*homoousios*) oraz rozróżnienie natur w jednej Osobie Chrystusa wyznaczają ramy interpretacyjne, w których rozumiany jest język kultu i modlitwy. W tym sensie zasada *lex orandi – lex credendi* wskazuje na ścisłą relację pomiędzy modlitwą Kościoła a treścią jego wiary (Prosper Aquitanus; Wainwright, 1980).

Po drugie, strukturalna analiza formuły „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” pokazuje, że wszystkie wymienione elementy zostają włączone w jedną sekwencję przedmiotów aktu modlitwnego. Taka konstrukcja językowa powoduje, że termin „Bóstwo” pojawia się w tej samej strukturze syntaktycznej co elementy odnoszące się do natury ludzkiej Chrystusa. W świetle klasycznej teologii ofiary, która opisuje działanie Chrystusa *secundum humanitatem*, przy jednoczesnym uznaniu nieskończonej wartości Jego dzia-

łania *virtute divinitatis*, układ ten może rodzić pytania interpretacyjne dotyczące sposobu rozumienia analizowanej formuły.

Po trzecie, przedstawiona analiza pokazała, że w literaturze teologicznej pojawiają się różne propozycje interpretacji tej modlitwy, w tym interpretacje symboliczne, eucharystyczne oraz odwołujące się do jedności Osoby Chrystusa. Próby te wskazują na możliwość odczytania analizowanej formuły w zgodzie z klasyczną chrystologią Kościoła i podkreślają jej odniesienie do misterium paschalnego Chrystusa. Jednocześnie ich istnienie pokazuje, że interpretacja tej formuły wymaga pewnego kontekstu teologicznego, który pozwala właściwie zrozumieć jej sens.

Po czwarte, szeroka recepcja Koronki do Miłosierdzia Bożego w życiu modlitewnym Kościoła stanowi ważne świadectwo jej znaczenia duchowego i duszpasterskiego. Jednocześnie w refleksji teologicznej recepcja praktyki religijnej nie zawsze jest jedynym kryterium oceny języka modlitwy. Historia doktryny pokazuje, że refleksja nad językiem pobożności może prowadzić do jego dalszego doprecyzowania w świetle rozwijającej się refleksji teologicznej (Congar, 1960).

Na tej podstawie można stwierdzić, że analizowana formuła modlitewna stanowi interesujący przykład relacji pomiędzy językiem pobożności chrześcijańskiej a klasycznymi kategoriami chrystologii i teologii ofiary Chrystusa. Analiza ta nie prowadzi do zakwestionowania samego nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego ani jego miejsca w życiu Kościoła, lecz wskazuje na możliwość dalszej refleksji teologicznej nad sposobem interpretacji jego języka.

W tym sensie formuła „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” może być rozumiana jako punkt wyjścia do szerszych badań nad relacją pomiędzy pobożnością parali-turgiczną a normatywną chrystologią Kościoła. Dalsze studia mogłyby objąć zarówno porównanie tej modlitwy z tradycyjnymi formami języka ofiary w liturgii chrześcijańskiej, jak i refleksję nad kryteriami teologicznej interpretacji współczesnych form pobożności. Tego rodzaju badania mogą przyczynić się do pogłębienia refleksji nad dynamiką relacji pomiędzy modlitwą Kościoła a jego refleksją doktrynalną w perspektywie zasady *lex orandi – lex credendi*.

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia

- Aquinas Thomas. (1888–1894). *Summa theologiae*. In: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Commissio Leonina.
- Athanasius Alexandrinus. (1857). *Orationes contra Arianos*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 26. Paris.
- Augustinus Aurelius. (1845). *De Trinitate*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 42. Paris.
- Ayres, L. (2004). *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Balthasar, H. U. von. (1994). *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. vol. IV: *The Action*. Transl. G. Harrison. San Francisco: Ignatius Press.
- Balthasar, H. U. von. (1987). *Truth Is Symphonic: Aspects of Christian Pluralism*. A. Baron, H. Pietras (eds.). San Francisco: Ignatius Press.
- Bartnik, C. S. (2008). O tekście Koronki do Miłosierdzia Bożego. *Teologia w Polsce* (2008), s. 267–270.
- Basilus Magnus. (1857). *De Spiritu Sancto*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 32. Paris.
- Beinert, W. (ed.). (1991). *Glaube als Zustimmung: Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Bouyer, L. (1968). *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Bouyer, L. (1963). *Liturgical Piety*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Cano, M. (1563). *De locis theologicis libri duodecim*. Salmanticae: Mathias Gastius.
- Catechismus Catholicae Ecclesiae*. (1992). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Congar, Y. (1960). *La Tradition et les traditions*. Paris: Fayard.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. (2002). *Directorium de pietate populari et liturgia. Principia et orientationes*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Congregatio pro Doctrina Fidei. (1978). *Notificatio de cultu Divinae Misericordiae*. *Acta Apostolicae Sedis* 70, 350.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. (1978). *Norms regarding the manner of proceeding in the discernment of presumed apparitions or revelations*.
- Czaczkowska, E. K. (2012). *Siostra Faustyna. Biografia świętej*. Kraków: Znak.
- Denzinger, H., Hünermann P. (eds.). (2010). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 43rd ed. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*. (2005). t. I (325–787). A. Baron, H. Pietras (red.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*. (2003). t. II (869–1312). A. Baron, H. Pietras (red.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*. (2004). t. IV (1511–1870). A. Baron, H. Pietras (red.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Dudek, A. (2010). Relacyjny charakter Miłosierdzia. W: *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, red. K. Góźdź i K. Guzowski, s. 417–431. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Fagerberg, D. W. (2013). *On Liturgical Asceticism*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Granat, W. (red.). (1970). *Ewangelia miłosierdzia*. Poznań: Pallottinum.
- Gregorius Nazianzenus. (1857–1866). *Opera*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 35–38. Paris.
- Grillmeier, A. (1975). *Christ in Christian Tradition*. vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. 2nd rev. ed. London: Mowbrays.
- Hanson, R. P. C. (1988). *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381*.

- Edinburgh: T&T Clark.
- Ioannes Damascenus. (1864). *De fide orthodoxa*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 94. Paris.
- Jan Damasceński. (1969). *Wykład wiary prawdziwej (De fide orthodoxa)*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Jan Paweł II. (1980). *Dives in misericordia*. Vatican City.
- Jungmann, J. A. (1951). *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Sollemnia)*. vol. 1–2. New York: Benziger Brothers.
- Kasper, W. (1982). *Der Gott Jesu Christi: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań: Pallottinum.
- Kavanagh, A. (1984). *On Liturgical Theology*. New York: Pueblo Publishing Company.
- Kowalska, M. F. (2005). *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Warszawa.
- Leo Magnus. (1846). *Epistolae*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 54. Paris.
- Lonergan, B. J. F. (1972). *Method in Theology*. New York: Herder and Herder.
- Lossky, V. (1976). *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Machniak, J. (2015). Miłosierdzie Boże w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. *Łódzkie Studia Teologiczne* 24, 4 (2015), s. 77–92.
- Pelikan, J. (1971). *The Christian Tradition*. vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- Prosper Aquitanus. (1861). *Opera*. W: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 51. Paris.
- Rahner, K. (1997). *The Trinity*. New York: Crossroad.
- Rahner, K. (1967). Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. W: *Mysterium Salutis*, vol. II. Einsiedeln: Benziger.
- Rahner, Karl. (1967). Trinität. W: *Sacramentum Mundi*, vol. IV. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Ratzinger, J. (2002). *Duch liturgii*. Poznań: Christianitas.
- Ratzinger, J. (1994). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków: Znak.
- Różycki, I. (2008). *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego*. Kraków: Misericordia.
- Słomski, W. (2025). Teologiczna analiza formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” w Koronce do Miłosierdzia Bożego w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej. *Warszawskie Studia Teologiczne* 38, 2 (2025), s. 84–103.
- Tracy, D. (1981). *The Analogical Imagination*. New York: Crossroad.
- Urbański, S. (2016). *Wszystko mi mówi o Jego Miłosierdziu*. Warszawa: Wydawnictwo ADAM.
- Wainwright, G. (1980). *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Warchoń, P. (2016). Trynitarny wymiar miłosierdzia w sakramencie pokuty i pojednania. *Warszawskie Studia Teologiczne* 29, 1 (2016), s. 33–45.
- Zizioulas, J. D. (1985). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.

„Rycerstwo Niepokalanej” jako szkoła życia duchowego¹

„The Militia of the Immaculata” as a School of Spiritual Life

PRZEMYSŁAW GŁUSZEK 

Akademia Katolicka we Wrocławiu, Polska

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7699-6727> • przemyslawgluszek92@gmail.com

Zgłoszono: 2026-01-02; zrecenzowano: 2026-03-17; zaakceptowano: 2026-04-20;

opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Artykuł analizuje Rycerstwo Niepokalanej jako szkołę życia duchowego, przedstawiając jego genezę, cel, duchowość, formację członków oraz misję apostołską. Założone przez św. Maksymiliana Marię Kolbego w 1917 roku, Rycerstwo Niepokalanej powstało jako odpowiedź na duchowe i kulturowe wyzwania początku XX wieku, zachowuje jednak wysoką aktualność również w kontekście współczesnym. Szczególną uwagę poświęcono chrystocentrycznemu i maryjnemu charakterowi duchowości MI, opartej na koncepcji całkowitego oddania się Niepokalanej jako drodze prowadzącej do pełnego zjednoczenia z Chrystusem. Artykuł wykazuje, że formacja w Rycerstwie Niepokalanej ma charakter integralny i dynamiczny, łącząc życie sakramentalne, modlitwę osobistą, lekturę duchową i nieustanną pracę nad sobą z czynnym zaangażowaniem apostołskim. Działalność apostołska zostaje ukazana jako kontemplacyjno-czynna w swej naturze, obejmująca zarówno zewnętrzne działania ewangelizacyjne, jak i dary duchowe, takie jak modlitwa i ofiara. W zakończeniu studium podkreślono trwałą aktualność Rycerstwa Niepokalanej jako propozycji duchowej, która skutecznie odpowiada na wyzwania stojące przed współczesnym Kościołem.

Słowa kluczowe: Rycerstwo Niepokalanej; Militia Immaculatae; św. Maksymilian Maria Kolbe; duchowość maryjna; formacja chrześcijańska; apostołstwo.

Abstract: The article analyzes the Militia of the Immaculata as a school of spiritual life, presenting its origins, purpose, spirituality, formation of members, and apostolic mission. Founded by Saint Maximilian Maria Kolbe in 1917, the Militia of the Immaculata emerged as a response to the spiritual and cultural challenges of the early twentieth century, yet it remains highly relevant in the contemporary context. Particular attention is given to the Christocentric and Marian character of MI spirituality, based on the concept of total consecration to the Immaculate Virgin as a path leading to full union with Christ. The article demonstrates that formation within the Militia of the Immaculata is integral and dynamic, combining sacramental life, personal prayer, spiritual reading, and ongoing self-formation with active apostolic engagement. Apostolic activity is presented as contemplative-active in nature, encompassing both external evangelizing

¹ Artykuł powstał w oparciu o dysertację doktorską autora: *Prostota, doświadczenie niezrozumienia i szaleństwo w życiu i działalności św. Maksymiliana Marii Kolbego*.

actions and spiritual offerings such as prayer and sacrifice. The study concludes by emphasizing the enduring relevance of the Militia of the Immaculata as a spiritual proposal that effectively responds to the challenges faced by the contemporary Church.

Keywords: Militia of the Immaculata; Saint Maximilian Maria Kolbe; Marian spirituality; Christian formation; apostolate.

1. Wstęp

Rycerstwo Niepokalanej (łac. *Militia Immaculatae*, dalej: MI), założone przez św. Maksymiliana Marię Kolbego w 1917 roku, stanowi jeden z najbardziej oryginalnych i dynamicznych ruchów duchowych XX wieku. Powstałe w okresie głębokich przemian kulturowych, społecznych i religijnych, MI było odpowiedzią na narastające procesy sekularyzacji oraz kryzys autorytetu Kościoła w przestrzeni publicznej. Św. Maksymilian Kolbe, odczytując „znaki czasu”, zaproponował formę duchowości, która łączyła w sobie głęboką kontemplację tajemnicy Maryi Niepokalanej z aktywnym zaangażowaniem apostolskim. Choć geneza Rycerstwa Niepokalanej wiąże się z konkretnym kontekstem historycznym i kościelnym początku XX wieku, ruch ten szybko przekroczył ramy epoki, stając się uniwersalną propozycją formacji chrześcijańskiej. Jego struktura, oparta na prostych, a zarazem wymagających zasadach duchowych, umożliwiła szerokie zaangażowanie zarówno duchownych, jak i świeckich, bez względu na wiek, stan czy poziom wykształcenia. Dzięki temu MI od początku miało charakter powszechny i misyjny, odpowiadający eklezjologii komunii.

Centralnym elementem duchowości Rycerstwa Niepokalanej jest idea całkowitego oddania się Niepokalanej, rozumianego nie jako cel sam w sobie, lecz jako skuteczna droga prowadząca do pełniejszego zjednoczenia z Chrystusem. W tym sensie duchowość MI pozostaje głęboko chrystocentryczna, a zarazem integralnie maryjna, wpisując się w tradycję katolickiej teologii duchowości. Apostolstwo, będące naturalnym owocem życia wewnętrznego, nie stanowi dodatku do formacji rycerza, lecz jej nieodłączny wymiar.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie Rycerstwa Niepokalanej jako swoistej szkoły życia duchowego, w której mariologia, chrystocentryzm i apostolstwo splatają się w spójną drogę uświęcenia. Analiza ta zostanie przeprowadzona poprzez przedstawienie genezy MI, jego celu i duchowości, zasad formacji członków oraz wymiaru apostolskiego, a także poprzez próbę oceny aktualności tego ruchu w kontekście wyzwań współczesnego Kościoła.

2. Geneza Rycerstwa Niepokalanej

Rycerstwo Niepokalanej powstało 16 października 1917 roku w Rzymie, w Kolegium Serafickim Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, z inicjatywy sześciu młodych zakonników, na czele ze św. Maksymilianem Marią Kolbem (Kolbe, 1997, s. 20–22). Akt założycielski MI miał charakter skromny i niemal nieformalny, jednak jego znaczenie okazało się dalekosiężne zarówno dla duchowości katolickiej, jak i dla rozwoju nowo-

czesnych form apostołstwa w Kościele. Data powstania Rycerstwa Niepokalanej wpisuje się w okres szczególnych napięć politycznych i ideologicznych w Europie, naznaczonej doświadczeniem I wojny światowej oraz głębokimi przemianami kulturowymi (Domaniewski, 2005, s. 31–33).

Bezpośrednim impulsem do założenia Rycerstwa Niepokalanej były wydarzenia związane z demonstracjami masonskimi, które miały miejsce w Rzymie w 1917 roku i były wymierzone w Kościół katolicki oraz w osobę papieża Benedykta XV (Forycki, 2011, s. 54–56). Św. Maksymilian Kolbe interpretował te wydarzenia nie tylko w kategoriach konfliktu ideologicznego czy politycznego, lecz przede wszystkim jako przejaw duchowej walki o dusze ludzi i o kształt cywilizacji chrześcijańskiej (Kolbe, 1998, s. 45–47). W jego przekonaniu odpowiedzią na to wyzwanie nie mogły być jedynie środki polemiczne czy apologetyczne, lecz przede wszystkim intensyfikacja życia duchowego oraz apostołstwa opartego na całkowitym zawierzeniu Niepokalanej.

Rycerstwo Niepokalanej zostało pomyślane jako duchowa odpowiedź na postępujący sekularyzm, relatywizm moralny oraz antyklerykalizm, które Kolbe postrzegał jako jedno z głównych zagrożeń dla wiary chrześcijańskiej w nowoczesnym świecie (Bukowski, 2003, s. 88–90). Jednocześnie MI nie miało charakteru ruchu defensywnego czy zamkniętego na dialog ze współczesnością. Jego założyciel pragnął stworzyć wspólnotę ludzi głębokiej wiary, zdolnych do twórczego i odważnego świadectwa chrześcijańskiego w przestrzeni publicznej, przy wykorzystaniu zarówno tradycyjnych, jak i nowoczesnych środków apostołskich (Wojtczak, 2010a, s. 23–26).

Istotnym rysem genezy Rycerstwa Niepokalanej jest jego powszechny i inkluzywny charakter. Kolbe od samego początku zakładał, że MI nie będzie ruchem elitarnym ani ograniczonym do określonego stanu życia. Przynależność do Rycerstwa została otwarta zarówno dla duchownych, jak i świeckich, mężczyzn i kobiet, bez względu na ich pozycję społeczną czy wykształcenie (Kolbe, 1999b, s. 15–17). Taka wizja apostołstwa świeckich, oparta na współodpowiedzialności za misję Kościoła, wyprzedzała w pewnym sensie późniejsze nauczanie Soboru Watykańskiego II o powszechnym powołaniu do świętości i apostołstwa (Sobór Watykański II, 1964, nr 33–34).

Geneza Rycerstwa Niepokalanej ukazuje zatem, że nie było ono jedynie reakcją na konkretne wydarzenia historyczne, lecz owocem pogłębionej refleksji teologicznej i duchowej św. Maksymiliana Marii Kolbego. MI wyrastało z przekonania, że odnowa świata musi rozpocząć się od nawrócenia serca człowieka oraz jego całkowitego oddania się Bogu przez Maryję. W tej perspektywie Rycerstwo Niepokalanej jawi się nie tylko jako ruch pobożnościowy, lecz jako spójny projekt formacyjny i apostołski, zakorzeniony w tradycji Kościoła i jednocześnie otwarty na wyzwania współczesności (Zadroga, 2016, s. 145–160).

3. Cel i duchowość MI

Zasadniczym celem Rycerstwa Niepokalanej jest „zdobycie całego świata dla Chrystusa przez Niepokalaną” (Kolbe, 1998, s. 112). Formuła ta, często przywoływana w pi-

smach św. Maksymiliana Marii Kolbego, w syntetyczny sposób wyraża istotę duchowości MI, która pozostaje głęboko chrystocentryczna, a zarazem integralnie maryjna. Maryja nie jest w niej celem samym w sobie, lecz najdoskonalszym stworzeniem całkowicie zjednoczonym z wolą Boga i najpewniejszą drogą prowadzącą człowieka do pełnego zjednoczenia z Chrystusem (Bukowski, 2003, s. 45–48).

Duchowość MI opiera się na przekonaniu, że dzieło zbawienia dokonuje się w ściślejszej współpracy Boga z wolną odpowiedzią człowieka, a szczególną rolę w tej ekonomii zbawczej zajmuje Maryja jako Niepokalana, całkowicie oddana Bożemu planowi. Św. Maksymilian Kolbe rozwijał oryginalną mariologię, w której Niepokalana jawi się jako narzędzie działania Ducha Świętego, najdoskonalsze pośrednictwo łaski oraz wzór doskonałej odpowiedzi na Boże wezwanie (Kolbe, 1999a, s. 132–135). W tym sensie duchowość MI nie prowadzi do pomniejszenia roli Chrystusa, lecz przeciwnie – ukazuje Jego zbawcze dzieło w perspektywie maryjnej, zakorzenionej w Tradycji Kościoła.

Centralnym elementem duchowości Rycerstwa Niepokalanej jest akt całkowitego oddania się Niepokalanej, rozumiany jako świadome, wolne i dobrowolne powierzenie Jej całego życia, woli, zdolności oraz wszelkich działań apostolskich (Wojtczak, 2010b, s. 67–72). Oddanie to nie ma charakteru jednorazowego aktu pobożnościowego, lecz stanowi trwałą postawę duchową, obejmującą wszystkie wymiary życia chrześcijańskiego. Kolbe podkreślał, że akt ten nie znosi wolności człowieka ani jego osobowej odpowiedzialności, lecz przeciwnie – prowadzi do jej pogłębienia i uporządkowania, umożliwiając pełniejsze uczestnictwo w dziele zbawienia (Kolbe, 1999b, s. 89–91).

Istotnym rysem duchowości MI jest jej wymiar apostolski, który wyrasta bezpośrednio z życia wewnętrznego. Apostolstwo nie jest tu dodatkiem do formacji duchowej, lecz jej naturalnym owocem. Każdy członek Rycerstwa, oddany Niepokalanej, staje się narzędziem Jej działania w świecie, zgodnie ze swoim powołaniem, stanem życia i możliwościami (Domaniewski, 2007a, s. 101–104). W tej perspektywie duchowość MI posiada charakter kontemplacyjno-czynny, łącząc modlitwę, ofiarę i aktywne zaangażowanie w ewangelizację.

Cel i duchowość Rycerstwa Niepokalanej ukazują więc spójną wizję życia chrześcijańskiego, w której świętość osobista i misja apostolska wzajemnie się przenikają. MI proponuje drogę duchową, która jest jednocześnie wymagająca i dostępna, zakorzeniona w tradycji Kościoła, a zarazem otwarta na wyzwania współczesności. W tym sensie duchowość ta może być postrzegana jako uniwersalna szkoła życia duchowego, odpowiadająca na potrzebę integralnej formacji chrześcijańskiej (Zadroga, 2019, s. 173–188).

4. Formacja duchowa członków

Rycerstwo Niepokalanej nie posiada rozbudowanego systemu formacyjnego w sensie instytucjonalnym czy programowym, charakterystycznego dla niektórych współczesnych ruchów kościelnych. Niemniej jednak jego duchowość zakłada konsekwentną i integralną formację chrześcijańską, obejmującą całego człowieka i wszystkie wymiary jego życia

(Bukowski, 2003, s. 101–104). Formacja ta nie opiera się na schematach organizacyjnych, lecz na przyjęciu określonej postawy duchowej, której centrum stanowi całkowite oddanie się Niepokalanej oraz stałe dążenie do świętości.

Podstawowym elementem formacji duchowej członków MI jest życie sakramentalne, zwłaszcza regularne uczestnictwo w Eucharystii oraz korzystanie z sakramentu pokuty i pojednania. Św. Maksymilian Kolbe wielokrotnie podkreślał, że bez zakorzenienia w łasce sakramentalnej nie jest możliwe autentyczne życie duchowe ani skuteczne apostołstwo (Kolbe, 1998, s. 76–78). Sakramenty stanowią zatem fundament, na którym budowana jest cała formacja rycerza, umożliwiając mu wzrost w wierze, nadziei i miłości.

Integralnym wymiarem formacji MI jest modlitwa osobista, rozumiana jako stałe trwanie w relacji z Bogiem. Szczególną rolę odgrywa codzienna modlitwa do Niepokalanej, będąca wyrazem zawierzenia oraz prośbą o Jej wstawiennictwo w dziele osobistego uświęcenia i apostołstwa (Wojtczak, 2011, s. 45–48). Modlitwa ta nie ogranicza się do ustalonych formuł, lecz ma prowadzić do pogłębiania życia wewnętrznego i coraz większej otwartości na działanie Ducha Świętego. Ważnym elementem formacji duchowej członków MI jest również lektura duchowa, zwłaszcza Pisma Świętego oraz pism św. Maksymiliana Marii Kolbego. Lektura ta sprzyja pogłębianiu refleksji teologicznej, formowaniu sumienia oraz kształtowaniu dojrzałej postawy chrześcijańskiej (Domaniewski, 2008, s. 62–66). W połączeniu z osobistą modlitwą i sakramentami stanowi ona narzędzie stałej pracy nad sobą, ukierunkowanej na coraz pełniejsze upodobnienie się do Chrystusa.

Szczególnym znakiem przynależności do Rycerstwa Niepokalanej jest noszenie Cudownego Medalika, który nie jest traktowany jako przedmiot o charakterze magicznym czy ochronnym, lecz jako sakramentalium przypominające o całkowitym oddaniu się Maryi oraz o zobowiązaniu do apostołstwa (Kolbe, 1999b, s. 33–35). Kolbe widział w Medaliku skuteczne narzędzie ewangelizacji, które poprzez swoją prostotę i symbolikę może stać się impulsem do refleksji religijnej i nawrócenia.

Formacja duchowa MI ma charakter dynamiczny i misyjny. Nie zatrzymuje się ona na doskonaleniu indywidualnym, lecz prowadzi do coraz większego zaangażowania w życie Kościoła i świata. Członkowie Rycerstwa są zachęceni do podejmowania inicjatyw apostołskich dostosowanych do ich możliwości i środowiska życia, zarówno w wymiarze wspólnotowym, jak i indywidualnym (Zadroga, 2017, s. 189–203). W ten sposób formacja MI realizuje się jako proces permanentny, w którym życie duchowe i apostołstwo wzajemnie się przenikają, tworząc spójną drogę wzrostu chrześcijańskiego.

5. Apostołstwo i misja

Apostołstwo stanowi nieodłączny i konstytutywny wymiar przynależności do Rycerstwa Niepokalanej. Św. Maksymilian Maria Kolbe postrzegał MI nie jako stowarzyszenie o charakterze wyłącznie pobożnościowym, lecz jako dynamiczny ruch apostołski, którego celem jest aktywne uczestnictwo w misji ewangelizacyjnej Kościoła (Domaniewski, 2007a, s. 85–88). Każdy rycerz, poprzez akt całkowitego oddania się Niepokalanej, zosta-

je wezwany do bycia narzędziem w Jej rękach, zgodnie ze swoim stanem życia, osobistymi możliwościami oraz otrzymanymi charyzmatami (Kolbe, 1998, s. 134–136).

Apostolstwo MI ma charakter powszechny i elastyczny. Nie jest ograniczone do określonych form działalności ani do wybranych środowisk, lecz może być realizowane w codziennym życiu, pracy zawodowej, rodzinie oraz przestrzeni społecznej. Kolbe podkreślał, że każdy czyn, nawet najbardziej zwyczajny, może stać się aktem apostołskim, jeśli zostanie podjęty w duchu oddania się Niepokalanej i ofiarowany dla zbawienia dusz (Kolbe, 1999b, s. 58–60). Tak rozumiane apostolstwo wpisuje się w ideę uświęcenia rzeczywistości doczesnej i przemiany świata od wewnątrz.

Szczególną cechą apostolstwa Rycerstwa Niepokalanej jest otwartość na wykorzystanie nowoczesnych środków przekazu. Św. Maksymilian Kolbe dostrzegał ogromny potencjał prasy, radia i innych form komunikacji masowej jako narzędzi ewangelizacji. Wrazem tej wizji było powstanie czasopisma „Rycerz Niepokalanej”, które stało się jednym z najważniejszych organów apostołskich MI, a także dynamiczny rozwój Niepokalanowa jako ośrodka formacyjno-wydawniczego (Forycki, 2012, s. 41–47). Inicjatywy te ukazują prorocki charakter myśli Kolbego, wyprzedzającej późniejsze nauczanie Kościoła o znaczeniu mediów w misji ewangelizacyjnej.

MI nie ogranicza jednak apostolstwa wyłącznie do działań zewnętrznych i aktywności. Istotnym jego wymiarem jest apostolstwo duchowe, obejmujące modlitwę, ofiarę oraz przyjmowanie cierpienia, zwłaszcza w intencji nawrócenia grzeszników i uświęcenia świata (Bukowski, 2003, s. 141–145). Kolbe podkreślał, że skuteczność apostolstwa zależy nie tyle od widocznych rezultatów, ile od stopnia zjednoczenia z Bogiem i gotowości do ofiary. W tym sensie cierpienie, przeżywane w łączności z ofiarą Chrystusa, nabiera wymiaru zbawczego i misyjnego.

W konsekwencji apostolstwo Rycerstwa Niepokalanej przyjmuje charakter kontemplacyjno-czynny, łącząc głębokie życie wewnętrzne z aktywnym zaangażowaniem w misję Kościoła. Taka synteza kontemplacji i działania stanowi jeden z najbardziej oryginalnych rysów duchowości MI i czyni ją szczególnie aktualną w kontekście współczesnych wyzwań duszpasterskich. Apostolstwo MI nie jest więc jedynie formą aktywności religijnej, lecz integralnym stylem życia chrześcijańskiego, zakorzenionym w oddaniu się Niepokalanej i ukierunkowanym na powszechne zbawienie (Zadroga, 2020, s. 211–226).

6. Znaczenie MI dziś

Współczesny świat, naznaczony kryzysem tożsamości, postępującą sekularyzacją oraz osłabieniem więzi religijnych i wspólnotowych, czyni przesłanie Rycerstwa Niepokalanej szczególnie aktualnym (Zadroga, 2021, s. 145–148). W kontekście pluralizmu światopoglądowego i relatywizmu moralnego MI proponuje jasną i integralną wizję życia chrześcijańskiego, zakorzenioną w Ewangelii i Tradycji Kościoła. Duchowość oparta na całkowitym oddaniu się Bogu przez Maryję odpowiada na potrzebę sensu, stabilności i duchowej tożsamości, której doświadcza wielu współczesnych ludzi.

Itotnym elementem aktualności MI jest jego personalistyczny charakter. Rycerstwo Niepokalanej nie narzuca sztywnych schematów działania, lecz proponuje drogę duchową, którą każdy członek realizuje zgodnie ze swoim powołaniem, stanem życia i możliwościami (Domaniewski, 2009, s. 122–125). Taka elastyczność sprawia, że MI pozostaje ruchem otwartym zarówno dla osób głęboko zaangażowanych w życie Kościoła, jak i dla tych, którzy dopiero poszukują swojej drogi wiary. W tym sensie Rycerstwo Niepokalanej wpisuje się w duszpasterskie wezwanie do nowej ewangelizacji, akcentującej osobiste spotkanie z Chrystusem.

Znaczenie MI dziś przejawia się również w jego zdolności do inkulturacji i adaptacji do zmieniających się warunków społecznych i kulturowych. Rycerstwo funkcjonuje zarówno w tradycyjnych strukturach parafialnych i zakonnych, jak i w przestrzeni nowych mediów, inicjatyw ewangelizacyjnych czy działań o charakterze społecznym (Forycki, 2015, s. 78–82). Wykorzystanie internetu, mediów społecznościowych oraz nowoczesnych form komunikacji pozostaje w duchowej ciągłości z wizją św. Maksymiliana Kolbego, który już w pierwszej połowie XX wieku dostrzegał ewangelizacyjny potencjał środków masowego przekazu.

W kontekście współczesnych wyzwań Kościoła szczególnego znaczenia nabiera także maryjny wymiar duchowości MI. Nauczanie św. Maksymiliana Kolbego, osadzone w teologii Niepokalanego Poczęcia, ukazuje Maryję jako wzór dojrzałej odpowiedzi wiary oraz jako Matkę prowadzącą człowieka ku pełni życia w Chrystusie (Bukowski, 2006, s. 93–97). Taka perspektywa sprzyja pogłębieniu pobożności maryjnej, wolnej od sentymentalizmu i uiekrunkowanej na autentyczną formację chrześcijańską. Rycerstwo Niepokalanej, zachowując wierność swojemu pierwotnemu charyzmatowi, pozostaje zatem żywym i aktualnym ruchem kościelnym. Jego znaczenie we współczesnym świecie polega nie tylko na kontynuowaniu dzieła zapoczątkowanego przez św. Maksymiliana Marię Kolbego, lecz także na twórczym odpowiadaniu na nowe wyzwania duszpasterskie i kulturowe. MI może być postrzegane jako trwała propozycja duchowa, zdolna wspierać proces odnowy wiary oraz budowania dojrzałego świadectwa chrześcijańskiego w świecie XXI wieku (Sobór Watykański II, 1965, nr 40–43).

7. Podsumowanie

Przeprowadzona analiza pozwala ukazać Rycerstwo Niepokalanej jako autentyczną i spójną szkołę życia duchowego, w której formacja osobista oraz apostołstwo nie stanowią dwóch odrębnych rzeczywistości, lecz wzajemnie się przenikają i warunkują. Duchowość MI, oparta na całkowitym oddaniu się Niepokalanej, prowadzi do integralnego rozwoju chrześcijańskiego, obejmującego zarówno pogłębienie życia wewnętrznego, jak i aktywne uczestnictwo w misji Kościoła. W tej perspektywie Rycerstwo Niepokalanej jawi się jako droga uświęcenia dostępna dla wiernych różnych stanów życia, odpowiadająca idei powszechnego powołania do świętości.

Duchowość zaproponowana przez św. Maksymiliana Marię Kolbego, choć zakorzeniona w realiach i wyzwaniach XX wieku, zachowuje ponadczasową wartość i aktualność.

Jej chrystocentryczny i zarazem maryjny charakter wpisuje się w ciągłość nauczania Kościoła, ukazując Maryję jako najpewniejszą drogę prowadzącą do pełnego zjednoczenia z Chrystusem. W świecie naznaczonym fragmentaryzacją życia, kryzysem sensu i relatywizmem moralnym, propozycja MI oferuje spójną wizję duchowości, zdolną integrować wiarę z codziennym doświadczeniem człowieka.

Rycerstwo Niepokalanej nie jest zatem jedynie pobożnym stowarzyszeniem ani formą tradycyjnej religijności maryjnej. Stanowi dynamiczny ruch duchowy i apostolski, który — zachowując wierność swojemu pierwotnemu charyzmatowi — pozostaje otwarty na nowe formy ewangelizacji i wyzwania współczesności. Jego znaczenie polega nie tylko na kontynuowaniu dzieła zapoczątkowanego przez św. Maksymiliana Marię Kolbego, lecz także na twórczym współtworzeniu misji Kościoła we współczesnym świecie.

W świetle powyższych rozważań można stwierdzić, że Rycerstwo Niepokalanej pozostaje wartościową i aktualną propozycją formacyjną, zdolną inspirować zarówno indywidualne życie duchowe, jak i wspólnotowe zaangażowanie apostolskie. Jako szkoła życia duchowego MI ukazuje, że droga świętości nie jest zarezerwowana dla nielicznych, lecz stanowi realne powołanie każdego chrześcijanina, realizowane w codzienności poprzez zawierzenie Bogu i gotowość służby innym.

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia:

- Bukowski, J. (2003). *Duchowość maryjna św. Maksymiliana Kolbego*. Kraków.
- Bukowski, J. (2006). *Maryjny wymiar duchowości św. Maksymiliana Kolbego*. Kraków.
- Domaniewski, J. (2005). *Rycerstwo Niepokalanej w myśli św. Maksymiliana Kolbego*. Warszawa.
- Domaniewski, J. (2007a). *Rycerstwo Niepokalanej jako ruch apostolski*. Warszawa.
- Domaniewski, J. (2008). *Formacja duchowa w Rycerstwie Niepokalanej*. Warszawa.
- Domaniewski, J. (2009). *Rycerstwo Niepokalanej jako propozycja formacji chrześcijańskiej*. Warszawa.
- Forycki, R. (2011). *Św. Maksymilian Maria Kolbe. Człowiek i dzieło*. Niepokalanów.
- Forycki, R. (2012). *Niepokalanów. Fenomen apostołstwa medialnego św. Maksymiliana Kolbego*. Niepokalanów.
- Forycki, R. (2015). *Dziedzictwo św. Maksymiliana Kolbego w nowej ewangelizacji*. Niepokalanów.
- Kolbe, M. M. (1997). *Pisma* (t. 1). Niepokalanów.
- Kolbe, M. M. (1998). *Pisma* (t. 2). Niepokalanów.
- Kolbe, M. M. (1999a). *Pisma* (t. 3). Niepokalanów.

- Kolbe, M. M. (1999b). *Pisma* (t. 4). Niepokalanów.
- Sobór Watykański II. (1964). *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- Sobór Watykański II. (1965). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Wojtczak, A. (2010a). *Apostolstwo Rycerstwa Niepokalanej*. Niepokalanów.
- Wojtczak, A. (2010b). *Oddanie się Niepokalanej w duchowości MI*. Niepokalanów.
- Wojtczak, A. (2011). *Modlitwa i duchowość Rycerstwa Niepokalanej*. Niepokalanów.
- Zadroga, A. (2016). Geneza i aktualność Rycerstwa Niepokalanej. *Studia Mariologiczne*, 22, 145–160.
- Zadroga, A. (2017). Formacja i apostołstwo w Rycerstwie Niepokalanej. *Studia Mariologiczne*, 23, 189–203.
- Zadroga, A. (2019). Duchowość Rycerstwa Niepokalanej jako propozycja formacji chrześcijańskiej. *Studia Mariologiczne*, 25, 173–188.
- Zadroga, A. (2020). Apostolstwo kontemplacyjno-czynne w Rycerstwie Niepokalanej. *Studia Mariologiczne*, 26, 211–226.
- Zadroga, A. (2021). Aktualność duchowości Rycerstwa Niepokalanej w kontekście współczesnych wyzwań kulturowych. *Studia Mariologiczne*, 27, 145–148.

Hermeneutyka czy kwalifikacja dogmatyczna? Spór o formułę „ofiaruję Ci... Bóstwo”

Hermeneutics or Dogmatic Qualification? The Dispute over the
Formula “I Offer You ... Divinity”

PIOTR JANKOWSKI 

Akademia Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, Polska

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3704-1677> • pjankowski@buziaczek.pl

Zgłoszono: 2025-12-28; zrecenzowano: 2026-04-30; zaakceptowano: 2026-03-17;

opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Artykuł przedstawia polemiczną i zarazem systematycznoteologiczną analizę formuły „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” zawartej w Koronce do Miłosierdzia Bożego. Zasadniczy problem zostaje rozpatrzony w świetle normatywnego paradygmatu chrystologicznego ukształtowanego przez Sobór Nicejski I, Sobór Chalcedoński oraz późniejszą tradycję doktrynalną Kościoła. Punktem wyjścia studium jest zasada *lex orandi – lex credendi*, zgodnie z którą język modlitwy nie tylko wyraża wiarę, lecz również podlega ocenie doktrynalnej. Artykuł dowodzi, że sporna formuła nie może zostać rozstrzygnięta wyłącznie za pomocą hermeneutyki dewocyjnej, afektywnej lub mistycznej, jeśli jej literalna struktura wprowadza „Bóstwo” w semantyczny zakres aktu ofiarowania. W pierwszej części zrekonstruowano klasyczną teologię ofiary Chrystusa jako aktu dokonanego według Jego człowieczeństwa, podczas gdy jej zbawcza skuteczność wypływa z Jego Boskości. W drugiej części przeanalizowano językową i dogmatyczną strukturę samej formuły, wskazując, że zawiera ona kategoriałne pomieszanie między tym, co może być ofiarowane, a tym, co z racji Boskiej niezmienności i współistotności nie może stać się przedmiotem oblaty. Trzecia część podejmuje rozróżnienie między hermeneutycznym łągódzeniem a kwalifikacją dogmatyczną, stawiając pytanie, czy analizowaną formułę należy traktować jedynie jako nieprecyzyjny wyraz pobożności, czy też jako obiektywnie błędną teologicznie propozycję w sensie materialnym. Artykuł konkluduje, że spójność doktrynalna wymaga czegoś więcej niż pobożnej intencji oraz że modlitwa Kościoła musi pozostawać odpowiedzialna wobec ontologicznej i chrystologicznej precyzji dogmatu katolickiego.

Słowa kluczowe: Koronka do Miłosierdzia Bożego, ofiara Chrystusa, *lex orandi – lex credendi*, herezja materialna, chrystologia, teologia dogmatyczna, Boże Miłosierdzie, doktryna nicejsko-chalcedońska

Abstract: This article offers a polemical and systematic theological analysis of the formula “I offer You the Body and Blood, Soul and Divinity” contained in the Divine Mercy Chaplet. The central problem is examined in light of the normative Christological framework established by the Council of Nicaea I, the Council of Chalcedon, and the subsequent doctrinal tradition of the Church. The study proceeds from the principle *lex orandi – lex credendi*, according to which the

language of prayer not only expresses faith but also remains subject to doctrinal evaluation. The article argues that the disputed formula cannot be resolved solely by devotional, affective, or mystical hermeneutics if its literal structure introduces “Divinity” into the semantic scope of sacrificial offering. The first part reconstructs the classical theology of Christ’s sacrifice as accomplished according to His humanity, while its salvific efficacy derives from His divinity. The second part analyzes the linguistic and dogmatic structure of the formula itself and argues that it entails a categorical confusion between what may be sacrificially offered and what, by reason of divine immutability and consubstantiality, cannot become the object of oblation. The third part addresses the distinction between hermeneutical mitigation and dogmatic qualification, asking whether the formula should be treated merely as an imprecise devotional expression or as an objectively erroneous theological proposition in the material sense. The article concludes that doctrinal coherence requires more than pious intention and that the Church’s prayer must remain accountable to the ontological and Christological precision of Catholic dogma.

Keywords: Divine Mercy Chaplet, sacrifice of Christ, *lex orandi – lex credendi*, material heresy, Christology, dogmatic theology, Divine Mercy, Nicene-Chalcedonian doctrine

Wstęp

Zasada *lex orandi – lex credendi* należy do najbardziej fundamentalnych reguł teologicznej samoświadomości Kościoła. Jej sens nie wyczerpuje się w prostym stwierdzeniu, że modlitwa odzwierciedla wiarę. Oznacza ona również, że język modlitwy, właśnie dlatego, że uczestniczy w przekazie wiary, nie może pozostawać poza oceną dogmatyczną. Formuły modlitewne nie są wyłącznie spontanicznym wyrazem religijnego doświadczenia, lecz mogą pełnić funkcję normatywną, pedagogiczną i formacyjną. Kształtują one wyobraźnię teologiczną wiernych, utrwalają określony sposób rozumienia Boga, Chrystusa, zbawienia i Kościoła, a przez to współtworzą realny horyzont recepcji doktryny (Beinert, 1991, s. 9–31; *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, 2002, nr 9–13; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

Z tej przyczyny napięcie między pobożnością a precyzją dogmatyczną nie może być traktowane jako problem marginalny. Historia Kościoła pokazuje, że wiele sporów doktrynalnych nie rodziło się wyłącznie na poziomie abstrakcyjnych definicji, lecz również na poziomie języka kultu, praktyk religijnych i ich recepcji eklezjalnej. To właśnie dlatego klasyczna teologia katolicka konsekwentnie podkreśla, że pobożność, choć jest rzeczywistością autentycznie religijną i duchowo doniosłą, nie stanowi samodzielnego kryterium prawdy. Pobożność musi pozostawać wewnętrznie podporządkowana wierze Kościoła, a nie odwrotnie (Cano, 1563, lib. XII, cap. 3–5; por. *Congregation for the Doctrine of the Faith*, 1978/2012, nr I–II; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, nr 67, 1674–1676).

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera formuła Koronki do Miłosierdzia Bożego: „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo najmilszego Syna Twojego, a Pana naszego Jezusa Chrystusa...”. Formuła ta należy dziś do najbardziej rozpowszechnionych tekstów modlitwy pozaliturgicznej w Kościele katolickim. Jej recepcja jest szeroka, a znaczenie duszpasterskie niezaprzeczalne. Tym bardziej nie można uchylać pytania o jej wewnętrzną poprawność teologiczną. Właśnie dlatego, że tekst

ten funkcjonuje nie jako prywatna notatka mistyczna, lecz jako powtarzana przez miliony wiernych formuła modlitewna, podlega on ocenie w świetle norm wiary Kościoła (*Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, 2002, nr 9–13, 204–207; *Ioannes Paulus II*, 1980, nr 7–8; Różycki, 2008, s. 45–78).

Problem dogmatyczny koncentruje się wokół wyrażenia „ofiaruję Ci... Bóstwo”. W sensie dosłownym formuła ta włącza termin „Bóstwo” w ten sam syntaktyczny i semantyczny zakres aktu ofiarowania, który obejmuje „Ciało”, „Krew” i „Duszę”. Powstaje wówczas zasadnicze pytanie: czy natura Boska Chrystusa może być ujęta jako przedmiot oblaty? Innymi słowy, czy wolno w języku modlitwy mówić o „ofiarowaniu Bóstwa” Ojcu bez naruszenia podstawowych zasad chrystologii i teologii ofiary? Nie jest to pytanie retoryczne ani drugorzędne. Dotyczy ono samej struktury wyznania wiary: relacji między naturą Boską i ludzką w Chrystusie, zasady współistotności Syna Ojcu, niecierpliwości Boga oraz klasycznego rozumienia ofiary zbawczej (Sobór Nicejski I, 325/2010, nr 125–126; Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302; Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49).

Współczesna literatura teologiczna dotycząca Bożego Miłosierdzia najczęściej przyjmuje wobec tej formuły strategię interpretacyjnego łagodzenia. Akcent przesuwają się z sensu literalnego na intencję modlącego się, z precyzji dogmatycznej na funkcję dewocyjną, z ontologii na afekt religijny. Niektórzy autorzy wskazują, że język modlitwy prywatnej rządzi się innymi prawami niż język ścisłej teologii systematycznej. Inni akcentują, że w modlitwie nie chodzi o techniczną definicję natur Chrystusa, lecz o pełne zawierzenie odkupieńczemu dziełu Syna Bożego. Jeszcze inni odwołują się do całościowego sensu nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, uznając, że jego ortodoksja jako całości pozwala interpretować poszczególne sformułowania w sposób życzliwy i nienaruszający dogmatu (Dudek, 2010, s. 417–431; Urbański, 2016, s. 112–145; Warchoń, 2016, s. 33–45).

Jednak taka strategia, choć duszpastersko zrozumiała, nie rozwiązuje problemu w sensie metodologicznym. Jeżeli sporna formuła ma zostać uznana za teologicznie poprawną, nie wystarczy stwierdzić, że wierni modlą się nią w dobrej intencji albo że całość nabożeństwa prowadzi do zaufania Bożemu miłosierdziu. Trzeba wykazać, że sama struktura wypowiedzi pozostaje zgodna z chrystologią Kościoła. Teologia dogmatyczna nie może zadowolić się samym odwołaniem do subiektywnej intencji, jeśli obiektywny sens zdania rodzi poważne zastrzeżenia. W przeciwnym razie zasada *lex orandi – lex credendi* zostałaby odwrócona: nie modlitwa byłaby oceniana przez wiarę, lecz wiara zostałaby zmuszona do usprawiedliwiania każdej utrwalonej praktyki modlitewnej (Beinert, 1991, s. 9–31; Cano, 1563, lib. XII, cap. 3–5; Ratzinger, 1994, s. 172–198).

Punktem wyjścia dla niniejszego artykułu jest przekonanie, że spór o formułę „ofiaruję Ci... Bóstwo” nie może zostać uczciwie rozstrzygnięty bez sięgnięcia do normatywnego centrum teologii katolickiej, to znaczy do doktryny trynitarniej, chrystologicznej i soteriologicznej. Jeśli Syn jest współistotny Ojcu, to Jego Bóstwo nie stanowi rzeczywistości odrębnej od Boskości Ojca. Jeśli zaś Boskość jest niestworzona, prosta, niezmienna i niecierpiętna, nie może stać się „przedmiotem” ofiary w tym sensie, w jakim ofiaro-

wane zostają ciało i krew. Klasyczna teologia ofiary, od Ojców Kościoła po scholastykę, konsekwentnie odróżnia to, co w dziele zbawczym należy do porządku człowieczeństwa Chrystusa, od tego, co stanowi o nieskończonej godności i skuteczności Jego czynu przez zjednoczenie z Osobą Słowa (Augustinus, 1845–1864, XV, 5–8; Ioannes Damascenus, 1864/1969, III, 3–4; Rahner, 1997, s. 103–145; Balthasar, 1994, s. 215–260).

W tym miejscu zasadniczym punktem odniesienia staje się wcześniejsza analiza Wojciecha Ślomskiego poświęcona formule „ofiaruję Ci... Bóstwo” w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej (Ślowski, 2025, s. 84–103). Artykuł ten ma niewątpliwie istotną wartość, ponieważ jasno pokazuje, że problem nie jest pozorny ani wyłącznie emocjonalny. Przeciwnie, dotyczy samej możliwości pogodzenia literalnego brzmienia formuły z klasyczną doktryną chrystologiczną. Jednak właśnie w tym miejscu rodzi się potrzeba dalszego kroku. Jeżeli bowiem analiza dogmatyczna rzeczywiście wykazuje napięcie między literalnym brzmieniem modlitwy a normą wiary, to pozostaje pytanie, czy wystarczy je osłabić za pomocą interpretacji hermeneutycznej, czy też należy dokonać bardziej jednoznacznej kwalifikacji teologicznej.

Niniejszy artykuł stawia tezę, że sama hermeneutyka nie wystarcza. Jeżeli w strukturze formuły modlitewnej termin „Bóstwo” zostaje wpisany w zakres czynności ofiarowania, to mamy do czynienia nie tylko z niezręcznością językową, lecz z problemem dogmatycznym wymagającym kwalifikacji. Celem artykułu nie jest podważanie autentyczności kultu Bożego Miłosierdzia ani kwestionowanie jego miejsca w życiu Kościoła. Celem jest znacznie bardziej precyzyjne zadanie: zbadanie, czy konkretna formuła modlitewna może zostać obroniona w świetle klasycznej teologii, czy też powinna zostać uznana za obiektywnie nieadekwatną, a zatem wymagającą korekty interpretacyjnej, katechetycznej, a może nawet językowej (Bartnik, 2008, s. 267–270; Granat, 1970, s. 405–408; Różycki, 2008, s. 45–78).

W sensie metodologicznym artykuł sytuuje się w obrębie teologii dogmatycznej i fundamentalnej. Punktem odniesienia nie jest więc wyłącznie fenomenologia modlitwy ani socjologia religii, lecz normatywna struktura doktryny. W pierwszej części zostanie zrekonstruowana klasyczna chrystologia ofiary w oparciu o wybrane świadectwa Magisterium i tradycji teologicznej. W drugiej części podjęta zostanie analiza językowo-dogmatyczna samej formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo”. W trzeciej zostanie postawione pytanie o możliwość jej kwalifikacji jako błędu teologicznego w sensie materialnym. W czwartej zostaną omówione granice interpretacji hermeneutycznych, które próbują ocalić literalne brzmienie modlitwy bez naruszania jej powszechnej recepcji. Całość zmierza do odpowiedzi na pytanie, czy wierność wobec depozytu wiary wymaga w tym przypadku jedynie objaśnienia, czy także korekty.

W tym znaczeniu spór o formułę Koronki nie jest sporem o margines pobożności, lecz o granice dopuszczalnego języka teologicznego w modlitwie Kościoła. Jeżeli bowiem modlitwa ma pozostawać prawdziwie kościelna, nie może tylko poruszać religijnie; musi również pozostawać zgodna z ontologiczną i chrystologiczną prawdą wiary. Pytanie o formułę „ofiaruję Ci... Bóstwo” jest więc pytaniem o to, czy pobożność może być ra-

towana kosztem precyzji dogmatu, czy też właśnie dogmat stanowi warunek prawdziwej i trwałej pobożności (Kasper, 1982, s. 210–245; Rahner, 1967a/1997, s. 103–145; Rahner, 1967b, s. 981–989; Ratzinger, 1994, s. 172–198).

Chrystologia ofiary jako norma rozstrzygająca

W klasycznej teologii katolickiej pojęcie ofiary nie jest metaforą ani pojęciem wyłącznie religijno-afektywnym, lecz kategorią ściśle teologiczną, zakorzenioną w strukturze objawienia i precyzowaną przez rozwój doktryny. Ofiara w sensie ścisłym oznacza akt odniesienia do Boga, w którym określone oblatum zostaje złożone, oddane lub poświęcone Bogu. Nie chodzi więc jedynie o wewnętrzną intencję ofiarującego, lecz także o obiektywną strukturę samego aktu. W tym znaczeniu każda poprawna teologia ofiary wymaga rozróżnienia między podmiotem ofiary, przedmiotem ofiary oraz skutkiem zbawczym, jaki z tej ofiary wynika. Zatarcie któregoś z tych poziomów prowadzi nieuchronnie do niejasności dogmatycznej (Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49; Balthasar, 1994, s. 215–260; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

Punkt wyjścia dla chrześcijańskiego rozumienia ofiary stanowi oczywiście misterium paschalne Chrystusa. Nowy Testament nie pozostawia wątpliwości, że zbawcza ofiara Chrystusa jest związana z Jego wcielonym istnieniem, z Jego ciałem wydanym i krwią przelaną dla zbawienia świata. To właśnie człowieczeństwo Chrystusa staje się miejscem i narzędziem zbawczego posłuszeństwa. Nie oznacza to żadnego oddzielenia człowieczeństwa od Osoby Syna, lecz wskazuje na to, że akt ofiarny dokonuje się w porządku natury ludzkiej. Chrystus jako jeden i ten sam Syn Boży działa w obu naturach, ale cierpienie, śmierć i ofiara przysługują Mu według człowieczeństwa, nie zaś według Boskości. To rozróżnienie jest warunkiem wszelkiej poprawnej soteriologii i chrystologii (Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302; Sobór Konstantynopolitański II, 553/2010, nr 421–438; Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49).

Tę samą prawdę potwierdza cała normatywna tradycja wiary Kościoła. Symbol nicejski, ogłaszając współistotność Syna Ojcu, nie tylko zabezpiecza Boską godność Chrystusa, ale pośrednio wyznacza granice wszelkiego języka odnoszącego się do Jego Boskości. Jeżeli Syn jest homoousios Ojcu, to Jego Bóstwo nie jest jakąś rzeczywistością częściową, wydzielalną czy funkcjonalnie odrębną wobec Ojca. Boskość Syna nie może być ujmowana jako „coś”, co zostaje przekazane Ojcu, oddane Mu lub złożone Mu w ofierze, ponieważ stanowi tę samą, jedną, niepodzielną naturę Boską wspólną Ojcu i Synowi (Sobór Nicejski I, 325/2010, nr 125–126; Denzinger i Hünermann, 2010, nr 125–126).

Właśnie dlatego chrystologia ofiary nie może być budowana w oderwaniu od teologii trynitarniej. Gdy Kościół wyznaje, że Syn jest prawdziwym Bogiem z prawdziwego Boga, to zarazem wyklucza wszelkie takie ujęcie, w którym Boskość Syna byłaby traktowana jako obiekt relacji ofiarniczej wobec Ojca. Relacja między Ojcem i Synem w Trójcy nie jest relacją ofiarującego i ofiarowanego w sensie natury Boskiej. Owszem, Syn w ekonomii zbawienia składa siebie Ojcu w posłuszeństwie aż do śmierci, ale czyni to jako wcie-

lone Słowo, a więc jako Ten, który działa w przyjętym człowieczeństwie. Innymi słowy, podmiot jest Boski, lecz sposób dokonania ofiary jest zakorzeniony w ludzkiej naturze Chrystusa (Augustinus, 1845–1864, XV, 5–8; Rahner, 1997, s. 103–145; Kasper, 1982, s. 210–245).

Znaczenie tego rozróżnienia zostało dobitnie potwierdzone przez Sobór Chalcedoński. Definicja chalcedońska nie jest jedynie historycznym kompromisem terminologicznym, lecz normą dla całej późniejszej refleksji chrystologicznej. Sobór naucza, że jeden i ten sam Chrystus jest rozpoznawany w dwóch naturach, bez zmieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia. Oznacza to, że jedność Osoby nie znosi różnicy natur, a różnica natur nie rozbija jedności Osoby. W konsekwencji to, co przysługuje jednej naturze, nie może być bezpośrednio przenoszone na drugą na zasadzie prostego utożsamienia. Działania i właściwości natury ludzkiej pozostają działaniami i właściwościami natury ludzkiej, choć są działaniami jednej Boskiej Osoby Syna (Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302; Baron i Pietras, 2005, t. I, s. 214–223).

Na tym tle szczególnego znaczenia nabiera klasyczna reguła teopaschicka: *Unus de Trinitate passus est carne*. Reguła ta została sformułowana właśnie po to, aby zabezpieczyć jednocześnie realność zbawczego cierpienia oraz niecierpiętlivość natury Boskiej. Nie oznacza ona, że Boskość cierpi, lecz że Ten, który jest jednym z Trójcy, cierpiał w ciele. To krótkie sformułowanie posiada ogromne znaczenie metodologiczne. Pokazuje bowiem, że język teologiczny może orzekać o Boskiej Osobie to, co dokonało się według natury ludzkiej, ale nie może z tego powodu znieść rozróżnienia natur ani przypisać Boskości tego, co przysługuje człowieczeństwu. Jeśli więc można powiedzieć, że Bóg cierpiał, to tylko w sensie ściśle chrystologicznym, nigdy zaś w tym sensie, że natura Boska stała się podmiotem cierpienia jako taka (Sobór Konstantynopolitański II, 553/2010, nr 421–438; Ioannes Damascenus, 1864/1969, III, 3–4).

To samo dotyczy kategorii ofiary. Ofiara Chrystusa nie jest aktem dokonującym się „w Boskości”, lecz aktem zbawczym dokonany przez wcielonego Syna w Jego człowieczeństwie. Klasyczna tradycja teologiczna była w tej kwestii zadziwiająco zgodna. Ojcowie Kościoła, choć posługiwali się nieraz językiem silnie doxologicznym i soteriologicznym, nie traktowali Boskości jako przedmiotu ofiary. Przeciwnie, to właśnie niecierpiętlivość i niezmienność Boga stanowiły warunek zrozumienia, że dzieło zbawienia dokonuje się przez przyjęte człowieczeństwo Syna. W logice wcielenia to, co ludzkie, zostaje zjednoczone z Boską Osobą i przez to staje się narzędziem zbawienia. Nie oznacza to jednak, że Boskość sama zostaje włączona w porządek tego, co może być oddane, wyniszczone lub złożone w ofierze (Augustinus, 1845–1864, XV, 5–8; Ioannes Damascenus, 1864, III, 3–4; Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, nr 253–255, 468–469).

Niezwykle precyzyjnie ujmując ten problem Tomasz z Akwinu. W jego ujęciu męka Chrystusa stanowi prawdziwą i właściwą ofiarę, ale jej rzeczywistość odnosi się do natury ludzkiej, podczas gdy jej skuteczność wypływa z Boskiej godności Osoby. To klasyczne rozróżnienie ma znaczenie rozstrzygające dla całego omawianego sporu. Boskość nie jest przedmiotem ofiary, lecz źródłem nieskończonej wartości i skuteczności ofiary. To, że

ofiara Chrystusa posiada wartość nieskończoną, nie oznacza, że Boskość została ofiarowana. Oznacza jedynie, i aż tyle, że ofiara człowieczeństwa Chrystusa ma nieskończoną godność, ponieważ należy do Osoby Boskiej. Właśnie tutaj przebiega granica między ortodoksją a błędem: między stwierdzeniem, że ofiara ma skuteczność ze względu na Boskość, a twierdzeniem, że Boskość sama staje się oblatum (Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49; Rahner, 1997, s. 103–145; Balthasar, 1994, s. 215–260).

W tym świetle należy również czytać późniejszą teologię katolicką. Zarówno refleksja trynitarna, jak i chrystologiczna XX wieku, mimo różnych metod i akcentów, nie podważyła klasycznej zasady, że ekonomia zbawienia urzeczywistnia się przez wcielenie Syna, a więc przez przyjęte człowieczeństwo, podczas gdy Boskość pozostaje źródłem, podstawą i warunkiem skuteczności całego dzieła. Rahner, analizując relację między immanentną i ekonomiczną Trójcą, nie rozmywa różnicy natur, lecz przeciwnie, pokazuje, że samoudzielenie Boga dokonuje się w historii bez naruszenia Boskiej transcendencji. Podobnie Balthasar, rozwijając dramatyczny wymiar dzieła zbawienia, nie zaciera granicy między ekonomią posłuszeństwa Syna a ontologiczną niezmiennością Boskości. Także Ratzinger, zwłaszcza w refleksji nad liturgią i chrystologicznym centrum kultu, zakłada nienaruszalność tego rozróżnienia (Rahner, 1967, s. 981–989; Rahner, 1997, s. 103–145; Balthasar, 1994, s. 215–260; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

W odniesieniu do samej kategorii miłosierdzia znaczący pozostaje również głos Wincentego Granata. Jego refleksja nad Bożym miłosierdziem nie przeciwstawia miłosierdzia prawdzie dogmatu ani nie buduje teologii dewocyjnej niezależnej od klasycznych rozstrzygnięć chrystologicznych. Przeciwnie, u Granata miłosierdzie należy do ekonomii zbawienia uporządkowanej przez wcielenie, odkupienie i łaskę. Nie ma więc żadnych podstaw, aby twierdzić, że akcent na miłosierdzie uprawnia do osłabienia chrystologicznej precyzji. Gdy mowa o odkupieńczej ofierze Chrystusa, także u Granata zachowany zostaje klasyczny porządek: człowieczeństwo Chrystusa stanowi realny nośnik cierpienia i ofiary, Boskość zaś nie należy do porządku tego, co może stać się przedmiotem złożenia ofiarnego (Granat, 1970, s. 405–408).

Ważne jest również to, że norma chrystologii ofiary nie wynika wyłącznie z abstrakcyjnych rozważań systematycznych, ale znajduje swój wyraz w życiu modlitwy Kościoła. Oficjalna modlitwa Kościoła, jego nauczanie oraz zasadnicza tradycja liturgiczna są głęboko zgodne w języku odnoszonym do ofiary Chrystusa. Tam, gdzie Kościół mówi o wydanym ciele, przelanej krwi, posłuszeństwie, męce i śmierci, odwołuje się do ekonomii wcielenia. Tam zaś, gdzie mówi o Boskiej godności Chrystusa, mówi o źródle zbawczej skuteczności, a nie o przedmiocie ofiarowania. To nie jest przypadek stylistyczny, lecz konsekwencja dogmatyczna (*Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, 2002, nr 9–13, 204–207; *Ioannes Paulus II*, 1980, nr 7–8; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, nr 1846–1848).

Wszystko to prowadzi do wniosku, że chrystologia ofiary ustanawia ścisłą normę rozstrzygającą dla oceny spornego sformułowania „ofiaruję Ci... Bóstwo”. Norma ta może zostać ujęta w sposób prosty: ofiarowane jest to, co Chrystus składa Ojcu w swoim

człowieczeństwie, natomiast Boskość nie jest przedmiotem ofiary, lecz ontologiczną podstawą nieskończonej wartości i skuteczności tego aktu. Jeżeli ta zasada zostaje zachowana, język modlitwy pozostaje zgodny z dogmatem. Jeżeli zostaje naruszona, pojawia się nie tylko niejasność stylistyczna, lecz realny problem teologiczny.

Z tego powodu nie można zadowolić się ogólnym stwierdzeniem, że modlitwa „ma sens religijny” albo że „wierni rozumieją ją poprawnie”. Pytanie, jakie musi postawić teologia dogmatyczna, brzmi inaczej: czy literalna struktura danej formuły pozostaje zgodna z normą chrystologiczną? Jeśli odpowiedź jest negatywna, wówczas nie wystarczy apel o życzliwą interpretację. Konieczne staje się przejście do analizy samej struktury językowej. Dopiero na tym poziomie można odpowiedzieć, czy chodzi wyłącznie o niefortunne sformułowanie, czy o głębszy błąd kategoryjny dotyczący pojęcia ofiary, Boskości i relacji między nimi.

W tym właśnie miejscu należy przejść do bliższego oglądu samej formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego. Jeśli bowiem chrystologia ofiary wyznacza normę, to zasadnicze pytanie brzmi teraz: czy sformułowanie „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” mieści się jeszcze w granicach tej normy, czy też narusza ją przez włączenie Boskości do zakresu *oblatio*?

Analiza struktury językowej formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo”

Po zrekonstruowaniu normy chrystologicznej należy przejść do samego centrum problemu, czyli do analizy struktury językowej formuły: „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo najmilszego Syna Twojego, a Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Kowalska, 2005, nr 474–476). W teologii dogmatycznej nie wystarczy bowiem odwołanie się do ogólnego sensu religijnego modlitwy. Konieczne jest zbadanie, czy konkretna konstrukcja językowa, właśnie w swoim literalnym i bezpośrednim brzmieniu, pozostaje zgodna z porządkiem pojęciowym wiary Kościoła. W tym przypadku problem nie dotyczy wyłącznie tonu nabożności ani emocjonalnego ciężaru wypowiedzi, lecz tego, jak skonstruowany jest sam akt predykcji i jakie relacje znaczeniowe zostają przez niego ustanowione.

Pierwszym elementem wymagającym uwagi jest sam czasownik „ofiaruję”. W języku religijnym i teologicznym czasownik ten nie jest neutralny. Nie oznacza po prostu „oddaję Tobie”, „zawierzam Tobie” albo „powierzam Tobie”. W chrześcijańskiej tradycji modlitewnej oraz doktrynalnej „ofiarować” odsyła do rzeczywistości *oblatio*, a więc do czynności, w której pewne dobro staje się przedmiotem złożenia Bogu. Oczywiście zakres semantyczny czasownika może być niekiedy szerszy w języku potocznym, jednak w formule religijnej o tak wysokim nasyceniu soteriologicznym i chrystologicznym podstawowe znaczenie jest jednoznacznie ofiarnicze. Nie ma tu podstaw, by traktować ten czasownik jako zwykły synonim aktu pobożnego zwrócenia się ku Bogu. Cały kontekst nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, w którym mowa o prześlągnięciu za grzechy nasze i całego świata, dodatkowo wzmacnia ścisły sens ofiarniczy tej wypowiedzi (Kowalska, 2005, nr 474–476; Różycki, 2008, s. 45–78; Bartnik, 2008, s. 267–270).

Drugim elementem jest konstrukcja dopełnienia. W formule pojawia się wyraźna enumeracja: „Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo”. Z punktu widzenia składni zdania wszystkie te człony są objęte jednym orzeczeniem i należą do jednego ciągu semantycznego. Nie ma w tekście żadnego wskaźnika, który pozwalałby twierdzić, że trzy pierwsze elementy są objęte zakresem czasownika „ofiaruję” w sensie ścisłym, natomiast czwarty jedynie w sensie przenośnym. Nie ma też żadnego rozróżnienia składniowego, które sugerowałoby zmianę poziomu odniesienia między „Duszą” a „Bóstwem”. Przeciwnie, tekst buduje jednolity szereg, w którym wszystkie cztery człony funkcjonują jako współrzędne dopełnienia tego samego aktu ofiarowania.

Ta obserwacja ma zasadnicze znaczenie. W teologii języka religijnego często można dopuścić wieloznaczność, metaforyczność albo analogiczność, ale nie można dowolnie zawieszać podstawowej logiki składni. Jeśli bowiem w jednym szeregu występują elementy odnoszące się do realiów ofiarniczych, to czytelnik i modlący się zostają skierowani ku odczytaniu całego szeregu jako objętego tym samym porządkiem znaczeniowym. Ciało i krew Chrystusa niewątpliwie należą do tego porządku. Dusza, choć w tradycji biblijnej i scholastycznej nie bywa najczęściej osobno wskazywana jako przedmiot ofiary w taki sam sposób jak ciało i krew, nadal mieści się w obrębie integralnego człowieczeństwa Chrystusa. Problem powstaje dopiero przy czwartym członie, czyli „Bóstwie”, które nie należy już do porządku człowieczeństwa, lecz do porządku Boskiej natury współistotnej Ojcu (Sobór Nicejski I, 325/2010, nr 125–126; Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302).

Właśnie tutaj ujawnia się podstawowe napięcie semantyczne i dogmatyczne. Enumeracja łączy bowiem elementy należące do dwóch różnych porządków ontologicznych. „Ciało”, „Krew” i „Dusza” odnoszą się do tego, co w Chrystusie należy do rzeczywistości przyjętej, wcielonej, historycznej, zdolnej do cierpienia i śmierci. „Bóstwo” odnosi się natomiast do natury Boskiej, która z definicji nie podlega cierpieniu, przemianie, wyniszczeniu ani złożeniu w ofierze. Jeśli jednak wszystkie te elementy zostają połączone w ramach jednego aktu ofiarowania, wówczas język modlitwy dokonuje przesunięcia, którego nie da się uznać za obojętne. Boskość zostaje wprowadzona do tego samego szeregu, do którego należą elementy związane z ekonomią męki i odkupienia. Tym samym zostaje semantycznie wpisana w obszar *oblatio*.

Nie wystarczy odpowiedzieć, że pobożność religijna operuje czasem językiem bardziej całościowym niż ścisła teologia. Owszem, modlitwa może ujmować Chrystusa całościowo, mówiąc o Nim jako o Zbawicielu, Synu Bożym, Panu lub Odkupicielu bez każdorazowego rozróżniania poziomu natur. Jednak co innego mówić o całej Osobie Chrystusa, a co innego wprost wprowadzić termin odnoszący się do natury Boskiej jako człon współrzędny w szeregu przedmiotów ofiary. Tego rodzaju ruch językowy nie jest już zwykłym skrótem pobożnościowym. Wchodzi w sam środek klasycznych rozróżnień chrystologicznych. Nie chodzi tu o zakwestionowanie *communicatio idiomatum*, lecz właśnie o jej prawidłowe rozumienie. Zasada ta pozwala przypisywać jednej Osobie to, co przysługuje jednej z natur, ale nie pozwala dowolnie mieszać porządków ontologicznych

w obrębie aktu ofiarnego (Ioannes Damascenus, 1864/1969, III, 3–4; Sobór Konstantynopolitański II, 553/2010, nr 421–438).

W tym miejscu szczególnie przydatna staje się kategoria błędu kategorialnego. W sensie filozoficzno-teologicznym błąd kategorialny polega na przypisaniu określonej rzeczywistości właściwości, funkcji albo trybu istnienia należącego do innej kategorii bytowej. W analizowanej formule taki błąd polega na tym, że „Bóstwo” zostaje potraktowane tak, jakby mogło wejść do porządku tego, co ofiarowane. Tymczasem Boskość nie jest czymś, co może zostać oddane Bogu na sposób ofiarniczy. Nie jest rzeczywistością stworzoną, nie jest czymś odrębnym wobec Ojca, nie jest też czymś, co mogłoby zostać przemienione, wyniszczone, wydane lub złożone. Z punktu widzenia klasycznej metafizyki i chrystologii przypisanie Boskości funkcji oblatum oznacza więc przesunięcie jej do porządku nieadekwatnego wobec jej natury (Augustinus, 1845–1864, XV, 5–8; Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49; Kasper, 1982, s. 210–245).

Można oczywiście próbować bronić tej formuły przez odwołanie do języka integralnego, argumentując, że skoro Chrystus jest jeden, to można Go „ofiarować” Ojcu w całej pełni Jego Osoby, a więc również z odniesieniem do Boskości. Tego rodzaju argument jednak nie usuwa problemu, lecz jedynie go przesuwa. Gdyby bowiem formuła brzmiała po prostu: „ofiaruję Ci Twojego Syna Jezusa Chrystusa”, wtedy rzeczywiście można byłoby mówić o całościowym odniesieniu do jednej Osoby, bez rozbijania jej na poszczególne elementy. Tutaj jednak sytuacja wygląda inaczej. Tekst nie poprzestaje na odniesieniu do osoby Chrystusa jako całości, lecz wylicza składniki należące do różnych porządków ontologicznych. Właśnie to wyliczenie czyni problem ostrzejszym, ponieważ nie pozostawia miejsca na neutralną ogólność. Boskość nie występuje tu jako cecha osoby ani jako podstawa jej godności, lecz jako element wymieniony obok ciała, krwi i duszy.

To rozróżnienie jest decydujące także dlatego, że klasyczna teologia chrześcijańska zna dobrze różnicę między pełnią osoby a rozróżnieniem natur. Osoba Syna jest jedna, ale natury nie stapiają się ani nie wymieniają własności w sposób nieuporządkowany. Dlatego można powiedzieć, że Chrystus odkupił świat, że Syn Boży umarł za nas, że Pan chwały został ukrzyżowany, ale nie można bezkarnie przejść od tej poprawnej predykcji osobowej do twierdzenia, że Boskość została ukrzyżowana, cierpiała lub została złożona w ofierze jako Boskość. Jeśli to rozróżnienie zostaje usunięte albo rozmyte, wówczas język modlitwy przestaje być niewinnym skrótem i zaczyna ingerować w samą strukturę chrystologii (Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302; Ioannes Damascenus, 1864/1969, III, 3–4; Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49).

Należy też odrzucić argument, że sam fakt kościelnej recepcji formuły neutralizuje problem jej literalnej struktury. Kościelna aprobata praktyki pobożnościowej nie oznacza automatycznie, że każde jej pojedyncze sformułowanie zostało przyjęte jako wzorcowe pod względem ścisłości dogmatycznej. Historia teologii zna liczne przypadki, w których pewne wyrażenia pobożne były tolerowane, reinterpretowane lub korygowane w miarę dojrzewania refleksji doktrynalnej. Także dokumenty dotyczące rozeznawania objawień prywatnych wyraźnie pokazują, że autentyczna duchowa wartość jakiegoś nurtu poboż-

ności nie znosi potrzeby krytycznej oceny jego form wyrazu (Congregation for the Doctrine of the Faith, 1978/2012, nr I–II; Kongregacja Nauki Wiary, 1959, s. 271; Congregatio pro Doctrina Fidei, 1978, s. 350).

W tym świetle próba obrony sformułowania „ofiaruję Ci... Bóstwo” przez samą intencję modlącego się również okazuje się niewystarczająca. Intencja może sprawić, że dana osoba nie popełnia błędu formalnego. Nie usuwa jednak problemu obiektywnej struktury językowej formuły. Kto modli się tymi słowami, może chcieć powiedzieć coś całkowicie ortodoksyjnego, mianowicie że składa Ojcu Chrystusa jako Zbawiciela w całej pełni Jego osoby i dzieła. Jednak teologia nie bada wyłącznie tego, co modlący się miał na myśli, lecz także to, co rzeczywiście mówi tekst. A tekst, odczytany literalnie i zgodnie z regułami składni, włącza „Bóstwo” w zakres aktu ofiarowania. To właśnie czyni problem obiektywnym, a nie wyłącznie psychologicznym czy pastoralnym (Beinert, 1991, s. 9–31; Bartnik, 2008, s. 267–270).

Na tym etapie można więc sformułować pierwszy zasadniczy wniosek. Problem formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” nie polega jedynie na tym, że może być ona źle zrozumiana przez niewykształconego odbiorcę. Problem leży głębiej: w samej konstrukcji zdania, które łączy w jednym akcie ofiarniczym elementy należące do porządku człowieczeństwa Chrystusa z terminem odnoszącym się do Jego natury Boskiej. W ten sposób dochodzi do semantycznego przesunięcia Boskości do sfery *oblatum*. Tego rodzaju przesunięcie nie może być uznane za całkowicie neutralne, ponieważ narusza strukturę klasycznej chrystologii ofiary.

Drugi wniosek jest równie istotny. Jeżeli problem ma charakter strukturalny, to nie może zostać rozwiązany wyłącznie przez apel do interpretacji życzliwej, duchowej lub mistycznej. Owszem, taka interpretacja może osłabiać skutki duszpasterskie błędnego odczytania. Nie usuwa jednak samego faktu, że literalna warstwa tekstu rodzi poważną trudność. Innymi słowy, hermeneutyka może próbować ratować sens, ale nie może sama przez się unieważnić błędu wpisanego w konstrukcję językową, jeśli taki błąd rzeczywiście tam występuje.

To właśnie prowadzi do kolejnego etapu analizy. Skoro formuła wykazuje cechy błędu kategorialnego, należy postawić pytanie bardziej precyzyjne: czy mamy do czynienia jedynie z nieadekwatnym językiem pobożnościowym, czy też z obiektywną sprzecznością z normą wiary, która uzasadnia mocniejszą kwalifikację dogmatyczną? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przejść od analizy językowej do klasycznej teologicznej kategorii błędu materialnego.

Herezja materialna – kryteria klasyczne i kwalifikacja spornego sformułowania

Po ustaleniu, że formuła „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” rodzi realny problem na poziomie struktury językowej, konieczne staje się postawienie pytania o jej kwalifikację dogmatyczną. W tym miejscu nie chodzi już wyłącznie o to, czy sformułowanie jest stylistycznie niefortunne, katechetycznie ryzykowne albo podatne na błędną recepcję.

Pytanie brzmi bardziej radykalnie: czy literalny sens tej formuły pozostaje jedynie nieprecyzyjny, czy też wchodzi w obiektywną sprzeczność z normatywną treścią wiary Kościoła? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sięgnąć do klasycznych rozróżnień teologii dogmatycznej, zwłaszcza do rozróżnienia między herezją formalną a herezją materialną.

W tradycji katolickiej herezja formalna oznacza świadome i uporczywe zaprzeczenie prawdzie objawionej i podanej do wierzenia przez Kościół. Jej istotnym elementem jest zatem nie tylko obiektywna niezgodność treści z dogmatem, ale także subiektywny komponent uporu, świadomości i woli trwania przy błędzie. Tymczasem herezja materialna odnosi się do sytuacji, w której jakaś wypowiedź, formuła lub teza pozostaje obiektywnie sprzeczna z treścią wiary, nawet jeśli podmiot nie ma świadomości tej sprzeczności albo nie zamierza przeciwstawiać się nauce Kościoła. To rozróżnienie ma podstawowe znaczenie dla oceny tekstów pobożnościowych, katechetycznych, a nawet teologicznych, które nie są aktami buntu wobec Magisterium, lecz mimo to mogą zawierać element obiektywnej niezgodności z dogmatem (Denzinger i Hünermann, 2010, nr 125–126, 301–302, 421–438; Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, nr 253–255, 456–478).

Właśnie dlatego zastosowanie kategorii herezji materialnej do formuły modlitwowej nie oznacza oskarżenia modlących się o winę doktrynalną. Nie jest to ocena intencji św. Faustyny Kowalskiej, wiernych odmawiających Koronkę ani duszpasterzy szerzących nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. Chodzi wyłącznie o obiektywną analizę treści wypowiedzi. Teologia dogmatyczna musi bowiem rozróżniać między poziomem subiektywnej religijności a poziomem obiektywnej zgodności z normą wiary. Pobożność, nawet szczerza i owocna duchowo, nie posiada immunitetu wobec takiej oceny. Jeśli jakaś formuła pozostaje problematyczna w świetle chrystologii i teologii ofiary, samo wskazanie na dobre owoce duchowe nie rozwiązuje jeszcze kwestii jej poprawności doktrynalnej (Beinert, 1991, s. 9–31; Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, 2002, nr 9–13, 204–207).

Aby uniknąć arbitralności, trzeba wskazać kryteria, według których można mówić o błędzie materialnym w sensie dogmatycznym. W niniejszym studium można wyróżnić cztery takie kryteria. Po pierwsze, chodzi o sprzeczność z prawdą dogmatycznie zdefiniowaną lub bezpośrednio z niej wynikającą. Po drugie, chodzi o naruszenie rozróżnienia konstytutywnego dla danego obszaru doktryny. Po trzecie, chodzi o błąd kategorialny, który prowadzi do fałszywej predykcji. Po czwarte, chodzi o niemożność usunięcia sprzeczności bez zasadniczej reinterpretacji albo korekty samej formuły. Jeśli wszystkie te elementy występują łącznie, wówczas nie mamy już do czynienia tylko z luźnym językiem pobożnościowym, lecz z realnym problemem doktrynalnym.

Pierwsze kryterium odnosi się do współlistotności Syna Ojcu. Dogmat nicejski stwierdza, że Syn jest współlistotny Ojcu, to znaczy posiada tę samą Boską naturę, a nie naturę odrębną, podrzędną lub częściowo wydzieloną. Ta zasada nie jest jedynie abstrakcyjną tezą metafizyczną. Ma bezpośrednie konsekwencje dla języka modlitwy i soteriologii. Jeżeli Boskość Syna jest tą samą, jedną Boskością wspólną Ojcu i Synowi, to nie może być ujmowana jako przedmiot ofiarowania Ojcu. Ofiara zakłada bowiem relację między tym, co zostaje złożone, a Tym, któremu jest składane. W obrębie jednej i tej samej, nie-

podzielnej natury Boskiej taka relacja nie może zostać pomyślana na sposób ofiarniczy. Kiedy więc formuła modlitewna mówi o „ofiowaniu Bóstwa” Syna Ojcu, wprowadza strukturę, która pozostaje w napięciu z samym rdzeniem nicejskiego rozstrzygnięcia (Sobór Nicejski I, 325/2010, nr 125–126; Denzinger i Hünemann, 2010, nr 125–126).

Drugie kryterium dotyczy rozróżnienia natur w Chrystusie. Definicja chalcedońska nie tylko wyznaje pełnię Boskości i pełnię człowieczeństwa Chrystusa, ale czyni to w sposób, który ma charakter normatywny dla wszelkiego dalszego języka chrystologicznego. Dwie natury pozostają niezmieszane, nieprzemienione, niepodzielne i nierozłączne. Oznacza to, że działania właściwe ekonomii cierpienia, posłuszeństwa, śmierci i ofiary odnoszą się do Chrystusa według człowieczeństwa. Jeśli Boskość zostaje semantycznie przesunięta do porządku oblatio, dochodzi do naruszenia właśnie tego rozróżnienia. Nie chodzi tu o czystą subtelność scholastyczną. Chodzi o samą zasadę, że właściwości natury Boskiej i właściwości natury ludzkiej nie mogą być mieszane w obrębie aktu zbawczego w sposób, który zaciera ich odrębność. Formuła „ofiaruję Ci... Bóstwo” właśnie to ryzyko w sobie zawiera, ponieważ wpisuje termin odnoszący się do natury Boskiej w ten sam szereg, który obejmuje elementy natury ludzkiej jako przedmiot ofiary (Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302; Baron i Pietras, 2005, t. I, s. 214–223).

Trzecie kryterium dotyczy błędu kategoryalnego. Jak zostało pokazane wcześniej, Boskość nie należy do porządku tego, co może stać się oblatum. Nie może zostać złożona, oddana ani poświęcona Bogu, ponieważ nie jest rzeczywistością stworzoną, cierpiącą ani ontologicznie odrębną wobec Ojca. Włączenie „Bóstwa” do enumeracji „Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” sprawia, że termin odnoszący się do natury Boskiej zostaje potraktowany jak element tego samego rodzaju co rzeczywistości należące do człowieczeństwa Chrystusa. To nie jest już tylko kwestia niefortunnej stylistyki. To klasyczny przykład nieadekwatnego przypisania kategorii: temu, co nie może stanowić przedmiotu ofiary, przypisuje się funkcję właściwą oblatum. Błąd kategoryalny ma tutaj konsekwencję stricte dogmatyczną, ponieważ dotyczy samego rozumienia ofiary Chrystusa (Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49; Granat, 1970, s. 405–408; Kasper, 1982, s. 210–245).

Czwarte kryterium polega na sprawdzeniu, czy trudność można usunąć bez naruszenia literalnej struktury tekstu. To kryterium jest niezwykle ważne, ponieważ odróżnia zwykle nieostrości języka od sformułowań rzeczywiście problematycznych. Gdyby sens ortodoksyjny dał się wydobyć z samego zdania bez zmiany jego struktury, wówczas można byłoby mówić najwyżej o wyrażeniu niezgrabnym lub wymagającym komentarza. Tutaj jednak sytuacja wygląda inaczej. Aby uczynić formułę w pełni zgodną z klasyczną teologią, trzeba de facto przesunąć „Bóstwo” poza zakres czasownika „ofiaruję” albo nadać temu terminowi sens nieobjęty już zwykłą logiką enumeracji. Innymi słowy, ortodoksyjny sens nie wynika z literalnego kształtu zdania, lecz musi zostać do niego dopowiedziany z zewnątrz przez interpretację korekcyjną. To zaś oznacza, że sama struktura formuły nie jest neutralna, lecz domaga się ratowania przez dodatkową hermeneutykę.

Na tej podstawie można postawić tezę bardziej zdecydowaną: literalnie rozumiana formuła „ofiaruję Ci... Bóstwo” spełnia warunki błędu materialnego w sensie dogma-

tycznym. Nie dlatego, że zaprzecza dogmatowi wprost w formie jawnej antytezy, lecz dlatego, że implikuje strukturę myślową niezgodną z klasyczną chrystologią i teologią ofiary. W sferze dogmatycznej wiele błędów nie polega na brutalnym zanegowaniu definicji wiary, lecz na takim przesunięciu pojęć, które rozsadza ich wewnętrzną równowagę. Tutaj właśnie to się dzieje: Boskość zostaje wprowadzona do porządku ofiarowania, chociaż według całej klasycznej tradycji może ona stanowić jedynie źródło skuteczności ofiary, nie zaś jej przedmiot (Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49; Rahner, 1997, s. 103–145; Balthasar, 1994, s. 215–260).

W tym miejscu szczególnego znaczenia nabiera rozróżnienie między niepoprawnością teologiczną a pełną kwalifikacją „herezji materialnej”. Niektórzy teologowie mogliby uznać, że użycie terminu „herezja” jest zbyt mocne w odniesieniu do modlitwy pobożnościowej. Zastrzeżenie to trzeba potraktować poważnie, ponieważ słownictwo kwalifikacyjne w teologii nie może być nadużywane. Jednak z drugiej strony nie można zapominać, że tradycja katolicka zawsze dopuszczała możliwość materialnej niezgodności jakiejś formuły z depozytem wiary, nawet jeśli jej autor lub użytkownik nie działał z intencją heretycką. Jeśli więc dana wypowiedź rzeczywiście narusza strukturę dogmatu, to unikanie mocniejszego określenia wyłącznie z powodów pastoralnych może prowadzić do rozmycia samych kryteriów teologicznych (Denzinger i Hünermann, 2010, nr 125–126, 301–302, 421–438; Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, nr 253–255, 456–478).

W tym sensie sformułowanie o „materialnym” charakterze błędu wydaje się tu metodologicznie uzasadnione. Pozwala ono z jednej strony zachować rozróżnienie między obiektywną treścią formuły a subiektywną winą osób, z drugiej zaś nie banalizuje realnej sprzeczności z normą chrystologiczną. Nie chodzi o potępienie nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego jako całości. Nie chodzi nawet o zanegowanie jego wartości duchowej. Chodzi o wskazanie, że w jego centralnej formule występuje sformułowanie, które literalnie odczytane przekracza granice poprawności dogmatycznej i z tego powodu nie może być pozostawione bez krytycznej kwalifikacji.

Warto zauważyć, że taka ocena nie jest sprzeczna z troską o Kościół i pobożność wiernych. Przeciwnie, jest jej konsekwencją. Jeśli bowiem modlitwa kształtuje wiarę, to pozostawienie w obiegu formuł obiektywnie nieadekwatnych może stopniowo osłabiać wrażliwość doktrynalną i przyzwyczajając wiernych do języka, który miesza porządki ontologiczne. W tym sensie problem nie jest marginalny. Dotyczy samej odpowiedzialności teologii za oczyszczanie języka wiary. Prawdziwa troska pastoralna nie polega na ochronie każdej utrwalonej formy pobożności przed krytyką, lecz na takim prowadzeniu wiernych, aby ich modlitwa była zarazem gorliwa i teologicznie prawdziwa (Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, 2002, nr 9–13, 204–207; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

Na tej podstawie można sformułować wniosek przejściowy. Jeśli literalna struktura formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” pozostaje w sprzeczności z normą współistotności Syna Ojcu, narusza chalcedońskie rozróżnienie natur, popełnia błąd kategorialny i nie daje się obronić bez korekcyjnej reinterpretacji, to jej ocena nie może zakończyć się na stwierdzeniu, że jest to jedynie „język mniej precyzyjny”. Tego rodzaju diagnoza byłaby za słaba.

W świetle klasycznych kryteriów teologii dogmatycznej należy mówić o błędzie materialnym, a więc o obiektywnej niezgodności formuły z normą wiary.

Jednak właśnie tutaj pojawia się najbardziej newralgiczny punkt sporu. Zwolennicy obrony tej formuły zazwyczaj nie negują samej chrystologii nicejsko-chalcedońskiej. Ich strategia polega raczej na tym, że próbują „uratować” modlitwę przez odpowiednią interpretację: analogiczną, afektywną, mistyczną albo eklezyjalną. Dlatego, aby analiza była pełna, trzeba jeszcze zbadać, czy te hermeneutyczne strategie rzeczywiście rozwiązują problem, czy tylko odsuwają jego jednoznaczną kwalifikację. Temu właśnie należy poświęcić następną część wywodu.

Krytyka interpretacji ratujących i granice hermeneutyki dogmatycznej

Jeżeli uznać, że literalna struktura formuły „ofiaruję Ci Ciału i Krew, Duszę i Bóstwo” rodzi realny problem dogmatyczny, wówczas naturalną reakcją staje się próba jej ocalenia przez odpowiednią hermeneutykę. Tego rodzaju strategia jest zrozumiała zarówno z teologicznego, jak i duszpasterskiego punktu widzenia. Formuła należy przecież do bardzo szeroko rozpowszechnionej praktyki pobożnościowej, zakorzenionej w duchowości Bożego Miłosierdzia i związanej z ważnym nurtem życia Kościoła. Z tego względu wielu autorów nie chce przechodzić od razu do kwalifikacji krytycznej, lecz szuka takiego sposobu odczytania tekstu, który pozwoli zachować jego dopuszczalność bez naruszania chrystologii nicejsko-chalcedońskiej. Pytanie zasadnicze nie brzmi jednak, czy taka intencja jest zrozumiała, lecz czy jest metodologicznie wystarczająca.

W praktyce można wyróżnić kilka podstawowych typów hermeneutyki „ratującej”. Pierwszy polega na interpretacji analogicznej lub afektywnej. W tym ujęciu zwrot „ofiaruję Ci... Bóstwo” nie miałby oznaczać, że Boskość staje się dosłownym przedmiotem ofiary, lecz że modlący się zwraca się ku całemu misterium Chrystusa i wyraża pełnię zawierzenia Jego osobie. Drugi typ polega na interpretacji mistycznej. Według tego podejścia tekst modlitwy należałoby odczytywać nie według rygoru systematycznej teologii, lecz według logiki języka mistycznego, który bywa skrótowy, symboliczny i intensywnie zorientowany na doświadczenie religijne. Trzeci typ odwołuje się do interpretacji eklezyjalno-uczestniczącej: wierny nie miałby „dokładać” niczego do ofiary Chrystusa, lecz jedynie wejść w już dokonaną ofiarę Syna i uczestniczyć w niej przez modlitwę Kościoła. Wszystkie te strategie łączy wspólny cel: zachować prawowierność sensu modlitwy mimo napięć obecnych w jej literalnym brzmieniu (Różycki, 2008, s. 45–78; Dudek, 2010, s. 417–431; Urbański, 2016, s. 112–145).

Na pierwszy rzut oka taka droga może wydawać się przekonująca. Teologia rzeczywiście zna i akceptuje analogię, symbol, skrót doxologiczny oraz różne poziomy języka religijnego. Nie każda modlitwa musi być sformułowana tak, jak definicja soborowa. Nie można więc wymagać od każdego tekstu dewocyjnego tego samego poziomu ścisłości, jaki obowiązuje w podręczniku dogmatyki. Taki argument ma jednak swoje granice. To, że mo-

dlitwa nie musi być definicją soborową, nie oznacza jeszcze, że może pozostawać obiektywnie sprzeczna z podstawową strukturą doktryny. Innymi słowy, odmiennosc rejestru języka nie znosi odpowiedzialności za sens. Język pobożnościowy może być mniej techniczny, ale nie może być teologicznie dowolny (Beinert, 1991, s. 9–31; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

Podstawowa trudność hermeneutyki „ratującej” polega na tym, że nie usuwa ona napięcia obecnego w tekście, lecz stara się je zneutralizować przez nadanie mu sensu, który nie wynika bezpośrednio z samej formuły. To jest zasadnicza różnica metodologiczna. Czym innym jest interpretować tekst, aby wydobyć jego sens zgodny z jego strukturą, a czym innym interpretować go wbrew jego najbardziej oczywistemu porządkowi składniowemu po to, by uniknąć kwalifikacji krytycznej. W przypadku zwrotu „ofiaruję Ci... Bóstwo” problem polega właśnie na tym, że sens ortodoksyjny nie wynika z literalnego układu zdania, lecz musi zostać do niego dopowiedziany. Hermeneutyka nie tyle odczytuje tu tekst, ile osłabia jego dosłowność, aby ocalić go przed konsekwencjami dogmatycznymi.

Najlepiej widać to na przykładzie interpretacji analogicznej. Jej zwolennik powie, że modlący się nie chce przecież stwierdzać, iż Boskość Chrystusa jest składana Ojcu jako *oblatus*, lecz jedynie w sposób pobożny wskazuje na pełnię Chrystusowego misterium. Jednak taka odpowiedź nie rozwiązuje problemu składniowego. W formule nie ma żadnego sygnału, że „Bóstwo” ma być rozumiane inaczej niż „Ciało”, „Krew” i „Dusza”. Wszystkie te terminy pozostają objęte tym samym zakresem czasownika „ofiaruję”. Jeśli trzy pierwsze terminy są rozumiane realnie i ofiarniczo, to czwarty nie może zostać arbitralnie przesunięty na poziom czysto symboliczny bez naruszenia spójności wypowiedzi. Innymi słowy, interpretacja analogiczna staje się tutaj interpretacją korekcyjną, a nie po prostu wyjaśniającą.

Podobne ograniczenie dotyczy interpretacji mistycznej. Można oczywiście twierdzić, że język prywatnych objawień i tekstów duchowych rządzi się własną logiką i nie zawsze zachowuje pojęciową precyzję klasycznej teologii. Jest to obserwacja słuszna, ale niewystarczająca. Co innego bowiem język zapisu doświadczenia mistycznego, a co innego powtarzalna formuła modlitewna wprowadzona do szerokiego obiegu religijnego. Zapis mistyczny może być przedmiotem interpretacji, selekcji i krytycznej recepcji. Modlitwa powszechnie odmawiana pełni natomiast funkcję formacyjną i normatywną. Nie pozostaje już jedynie prywatnym świadectwem, lecz zaczyna współtworzyć język wiary wspólnoty. Z tej przyczyny argument mistyczny nie tylko nie znosi potrzeby oceny dogmatycznej, ale wręcz ją wzmacnia. Im bardziej dana formuła staje się częścią praktyki modlitewnej Kościoła, tym bardziej musi być badana pod kątem zgodności z normą wiary (Congregation for the Doctrine of the Faith, 1978/2012, nr I–II; Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, 2002, nr 9–13, 204–207).

Jeszcze subtelniejsza jest interpretacja eklezjalno-uczestnicząca. Jej punkt wyjścia jest skądinąd ortodoksyjny. Kościół rzeczywiście uczestniczy w jedynej ofierze Chrystusa. Wierni nie składają innej ofiary obok Niego, lecz wchodzi przez modlitwę, sakramenty i życie łaski w ten jedyny akt zbawczy, który swoje źródło ma w wcielonym Synu. Problem pojawia się wtedy, gdy z tej prawdy próbuje się wyprowadzić usprawiedliwienie dla literalnej formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo”. Uczestnictwo Kościoła dotyczy bowiem udziału

łu w ofierze Chrystusa, a nie redefinicji jej przedmiotu. To, że wierny uczestniczy w ofierze Syna, nie oznacza jeszcze, że może dowolnie określać, co w tej ofierze stanowi oblatum. Innymi słowy, interpretacja eklezjalna może wyjaśniać podmiotowy sens modlitwy, ale nie może zmienić ontologicznej struktury ofiary Chrystusa (Ioannes Paulus II, 1980, nr 7–8; Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, nr 1846–1848; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

W tym miejscu szczególnej ostrości nabiera różnica między hermeneutyką a kwalifikacją dogmatyczną. Hermeneutyka ma za zadanie objaśniać sens, wydobywać intencję tekstu, osadzać wypowiedź w kontekście i ukazywać możliwe poziomy znaczeń. Kwalifikacja dogmatyczna stawia natomiast pytanie normatywne: czy dana wypowiedź jest zgodna z regułą wiary? Obie operacje są potrzebne, ale nie są tym samym. Problem zaczyna się wtedy, gdy hermeneutyka zostaje użyta nie po to, by wyjaśnić tekst, lecz po to, by zawiesić ocenę jego literalnego sensu. Wówczas interpretacja przestaje być narzędziem rozumienia, a staje się mechanizmem ochronnym wobec formuły, której nie chce się poddać jednoznacznej krytyce.

Dokładnie to ryzyko ujawnia się w sporze o zwrot „ofiaruję Ci... Bóstwo”. Jeśli chrystologia ofiary wyznacza ścisłą normę, a analiza składni pokazuje, że Boskość zostaje wprowadzona do zakresu *oblatio*, to teologia musi odpowiedzieć na pytanie, czy to przesunięcie jest dopuszczalne. Odpowiedź nie może polegać jedynie na stwierdzeniu, że „w gruncie rzeczy chodzi o coś ortodoksyjnego”. Takie stwierdzenie może być duszpastersko uspokajające, ale metodologicznie jest za słabe. W teologii nie wystarcza wiedzieć, że za problematycznym sformułowaniem da się dopowiedzieć sens prawowierny. Trzeba jeszcze wykazać, że sens ten naprawdę wynika z samego tekstu albo przynajmniej nie jest z nim sprzeczny. W tym przypadku ten warunek nie zostaje spełniony.

Na tym tle bardzo ważne staje się stanowisko Wincentego Granata. Jego refleksja nad miłosierdziem Bożym nie zmierza do ratowania każdego języka dewocyjnego za pomocą szerokiej interpretacji, lecz przeciwnie: pozostaje podporządkowana klasycznej strukturze dogmatu. U Granata miłosierdzie nie znosi ontologii, ale ją zakłada. Nie osłabia chrystologii, lecz wymaga jej ścisłości. Nie ma więc podstaw, aby twierdzić, że sama centralność miłosierdzia w ekonomii zbawienia usprawiedliwia język, który zaciera granicę między Boskością a człowieczeństwem w porządku ofiary. W tym sensie stanowisko Granata ma znaczenie korygujące wobec hermeneutyk „ratujących”, ponieważ przypomina, że pobożność nie może funkcjonować poza regułą wiary (Granat, 1970, s. 405–408).

Warto też podkreślić, że krytyka hermeneutyki „ratującej” nie oznacza negacji sensu interpretacji jako takiej. Teologia potrzebuje hermeneutyki, ponieważ Objawienie dociera do Kościoła przez język, symbole, gatunki literackie i historyczne formy przekazu. Problem nie polega więc na samej interpretacji, lecz na jej nadużyciu. Nadużycie pojawia się wtedy, gdy hermeneutyka zostaje oderwana od normatywnej funkcji dogmatu. Wówczas nie służy już wyjaśnianiu prawdy wiary, lecz neutralizowaniu wszystkiego, co mogłoby wejść z nią w konflikt. To zaś prowadzi do sytuacji, w której prawie każde problematyczne sformułowanie dałoby się obronić przez odpowiednio zyczliwe odczytanie. Taki model byłby jednak końcem precyzji dogmatycznej jako takiej.

W odniesieniu do analizowanej formuły oznacza to, że hermeneutyka może pełnić funkcję pomocniczą, lecz nie rozstrzygającą. Może wyjaśnić, jak wierni zwykle rozumieją Koronkę do Miłosierdzia Bożego. Może pokazać, że intencja modlących się nie jest heretycka. Może nawet pomóc wskazać, jaki sens ortodoksyjny chciano zapewne wyrazić. Nie może jednak sama z siebie unieważnić faktu, że literalna struktura wypowiedzi pozostaje problematyczna. Jeśli to właśnie struktura jest miejscem błędu, wówczas rozwiązanie musi mieć charakter także normatywny: albo przez jednoznaczną kwalifikację, albo przez potrzebę korekty.

Na tej podstawie można sformułować kolejny wniosek. Strategie hermeneutyczne nie rozwiązują problemu formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo”, lecz odsuwają moment jego jednoznacznej oceny. Łagodzą recepcję, ale nie usuwają błędu kategorialnego. Pozwalają dopowiedzieć sens prawowierny, ale nie wykazują, że sens ten wynika z samego tekstu. W efekcie dochodzi do metodologicznego przesunięcia: zamiast poddać modlitwę normie chrystologii, próbuje się normę chrystologii rozciągnąć tak, by pomieściła formułę, która w swoim literalnym brzmieniu tej normy nie respektuje.

Jeżeli tak jest, wówczas pozostaje pytanie o konsekwencję teologiczną i praktyczną. Czy wystarczy przy tym stanie rzeczy nadal powtarzać, że modlitwa jest „do uratowania” przez odpowiedni komentarz? Czy też należałoby wprost sformułować wnioski dogmatyczne i pastoralne: wskazać nieadekwatność języka, potrzebę korekty katechetycznej, a być może także korekty samej formuły?

Wnioski dogmatyczne i postulaty korekty

Przeprowadzona analiza prowadzi do wniosków, które mają charakter nie tylko interpretacyjny, ale normatywny. Problem formuły „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” nie sprowadza się do indywidualnej wrażliwości teologicznej ani do sporu o styl modlitwy. Nie jest też wyłącznie kwestią duszpasterskiej ostrożności lub nieostrożności. Dotyczy on samej granicy między językiem pobożności a strukturą dogmatu. Jeśli zaś chodzi o granicę tak podstawową, nie można poprzestać na wnioskach ogólnikowych. Konieczne jest sformułowanie tego, co z całego wywodu wynika wprost.

Po pierwsze, normatywna chrystologia Kościoła jednoznacznie wyklucza możliwość traktowania Boskości Chrystusa jako przedmiotu ofiary. Od Nicei, przez Chalcedon, aż po klasyczną syntezę teologii scholastycznej obowiązuje zasada, według której ofiara zbawcza dokonuje się według człowieczeństwa Chrystusa, natomiast Boskość stanowi podstawę jej nieskończonej godności i skuteczności. Wszelkie poprawne ujęcie teologii ofiary musi respektować to rozróżnienie. Nie jest ono dodatkiem do chrystologii, lecz jej elementem konstytutywnym (Sobór Nicejski I, 325/2010, nr 125–126; Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302; Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49).

Po drugie, literalna struktura analizowanej formuły nie respektuje tego rozróżnienia. Umieszcza ona „Bóstwo” w jednym szeregu z „Ciałem”, „Krwcią” i „Duszą”, a więc w obrębie jednego aktu ofiarowania. Z punktu widzenia składni i semantyki religijnej oznacza

to, że Boskość zostaje przesunięta do porządku *oblatio*. Takie przesunięcie ma charakter błędu kategorialnego, ponieważ przypisuje naturze Boskiej funkcję, której nie może ona pełnić. Nie chodzi przy tym o zwykłą niezręczność językową, lecz o problem strukturalny. Wypowiedź nie jest jedynie „niedoskonała”; jest obiektywnie teologicznie nieadekwatna.

Po trzecie, z tego względu uzasadnione jest mówienie o błędzie materialnym tej formuły. Taka kwalifikacja nie oznacza przypisania modlącym się winy formalnej ani negacji duchowej wartości nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego jako całości. Oznacza jedynie, że literalnie rozumiane sformułowanie pozostaje niezgodne z normą wiary. W ten sposób zachowane zostaje podstawowe rozróżnienie między poziomem obiektywnej treści a poziomem subiektywnej intencji. Tylko dzięki temu można uniknąć dwóch skrajności: z jednej strony bezkrytycznej aprobaty każdego utrwalonego języka pobożności, z drugiej zaś niesprawiedliwego oskarżania wiernych o świadomy sprzeciw wobec Kościoła.

Po czwarte, hermeneutyki „ratujące” nie rozwiązują problemu, lecz go odsuwają. Ich rola może być pomocnicza na poziomie duszpasterskim, ale nie może zastąpić kwalifikacji dogmatycznej. Jeżeli sens prawowierny musi zostać dopowiedziany z zewnątrz, a nie wynika z literalnej struktury formuły, to sama formuła nie może zostać uznana za teologicznie wystarczającą. W przeciwnym razie dogmat zostałby zredukowany do funkcji elastycznego komentarza, którego zadaniem jest usprawiedliwianie każdego problematycznego języka religijnego.

Z tych wniosków wypływają konkretne postulaty. Pierwszy ma charakter katechetyczny. Tak długo, jak analizowana formuła pozostaje w powszechnym użyciu, konieczne jest jednoznaczne nauczanie, że Boskość Chrystusa nie jest przedmiotem ofiary. Jeśli formuła ma być odmawiana, wierni powinni być pouczeni, że sens ortodoksyjny może być zachowany wyłącznie przez interpretację, w której „Bóstwo” nie jest rozumiane jako oblatum, lecz jako odniesienie do Boskiej godności Chrystusa, stanowiącej źródło skuteczności Jego zbawczego dzieła. Tego rodzaju katecheza nie usuwa wprawdzie trudności tekstu, ale przynajmniej ogranicza ryzyko jego błędnej recepcji (Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, nr 456–478, 1846–1848; Różycki, 2008, s. 45–78).

Drugi postulat ma charakter metodologiczny. Teologia systematyczna nie może kapiitulować przed utrwaloną praktyką pobożnościową. Jeśli jakaś formuła jest szeroko używana, tym bardziej wymaga badania, a nie ochrony przed krytyką. Wierność wobec tradycji Kościoła nie polega na biernym zachowywaniu wszystkich historycznie ukształtowanych wyrażań, lecz na ich stałym oczyszczaniu w świetle depozytu wiary. W przeciwnym razie teologia przestałaby pełnić funkcję rozeznającą i ograniczyłaby się do wtórnego uzasadniania tego, co już funkcjonuje w obiegu religijnym.

Trzeci postulat ma charakter redakcyjno-językowy. Jeśli uznać, że modlitwa jako taka ma zachować swoje miejsce w duchowości wiernych, należałoby rozważyć możliwość takiej korekty formuły, która usunęłaby błąd kategorialny, a zarazem zachowała zasadniczy sens soteriologiczny. Z teologicznego punktu widzenia najwłaściwsze byłoby takie sformułowanie, które zachowuje odniesienie do pełni odkupieńczego dzieła Chrystusa, ale nie czyni Boskości elementem wyliczenia *oblatio*. Przykładowo, poprawniejsza

byłaby formuła akcentująca, że wierny ofiaruje Ojcu Ciało i Krew Chrystusa, a skuteczność tej ofiary wynika z godności Jego Boskiej Osoby. Nie chodzi tutaj o tworzenie nowej duchowości, lecz o doprowadzenie języka modlitwy do większej zgodności z normą dogmatyczną.

Czwarty postulat dotyczy relacji między pobożnością a dogmatem. Spór o analizowaną formułę pokazuje, że zasada *lex orandi – lex credendi* nie może być rozumiana w sposób jednostronny. Modlitwa nie tylko wyraża wiarę, ale także podlega osądowi wiary. Nie każda praktyka modlitewna jest z samego faktu popularności lub długiego trwania automatycznie wzorcowa teologicznie. Kościół musi zachować zdolność krytycznej recepcji własnych form pobożności, jeśli chce pozostać wspólnotą, w której kult i prawda wzajemnie się przenikają, a nie znoszą.

W tym sensie problem formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” należy uznać za test szerszy niż pojedynczy spór o jedno zdanie. Jest to test metodologicznej dojrzałości teologii katolickiej. Pokazuje on, czy teologia ma jeszcze odwagę stawiać pytania o obiektywną adekwatność języka modlitwy, czy też ogranicza się do późniejszego usprawiedliwiania tekstów już utrwalonych przez praktykę religijną. Pokazuje także, czy pobożność jest rozumiana jako rzeczywistość potrzebująca nieustannego oczyszczania przez wiarę, czy jako obszar w praktyce wyjęty spod kryterium dogmatycznego.

Ostateczny wniosek niniejszego studium jest więc następujący: formuła „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo”, odczytywana literalnie, nie daje się pogodzić z klasyczną chrystologią ofiary bez istotnej korekty interpretacyjnej. Z tego względu nie powinna być traktowana jako dogmatycznie neutralna. Jeżeli Kościół chce zachować spójność między tym, co modli się, a tym, w co wierzy, nie wystarczy apel do dobrej intencji wiernych ani do szerokiego sensu nabożeństwa. Potrzebna jest jasność teologiczna. A jasność teologiczna w tym przypadku prowadzi do stwierdzenia, że język tej formuły przekracza granice poprawności dogmatycznej i dlatego wymaga nie tylko interpretacji, ale również krytycznej korekty.

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Podczas przygotowywania niniejszej publikacji autor korzystał z narzędzi GenAI w ograniczonym zakresie, wyłącznie pomocniczo, na etapie prac redakcyjnych, językowych i porządkowania struktury tekstu. Autor dokonał pełnego przeglądu, weryfikacji i redakcji wyników oraz ponosi pełną odpowiedzialność za treść niniejszej publikacji.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia:

- Augustinus, A. (1845–1864). *De Trinitate*. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* (t. 42). Paris: Garnier / J.-P. Migne.
- Baron, A. i Pietras, H. SJ (red.). (2005). *Dokumenty Soborów Powszechnych* (t. I: 325–787). Kraków: WAM.
- Bartnik, C. S. (2008). O tekście Koronki do Miłosierdzia Bożego. *Teologia w Polsce*, 2(2), 267–270. <https://doi.org/10.31743/twp.2008.2.2.06>
- Beinert, W. (Hg.). (1991). *Glaube als Zustimmung: zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Balthasar, H. U. von. (1994). *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action* (G. Harrison, tłum.). San Francisco: Ignatius Press.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. (2012). *Norms regarding the manner of proceeding in the discernment of presumed apparitions or revelations (Normae de modo procedendi in diiudicandis praesumptis apparitionibus ac revelationibus)*. Watykan. (Dokument z 1978, publ. oficjalna 2012).
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. (2002). *Directorium de pietate populari et liturgia. Principia et orientationes*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Congregatio pro Doctrina Fidei. (1978). *Notificatio de cultu Divinae Misericordiae. Acta Apostolicae Sedis*, 70, 350.
- Denzinger, H. i Hünermann, P. (red.). (2010). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (43. wyd.). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Dudek, A. (2010). Relacyjny charakter Miłosierdzia. W: K. Gózdź i K. Guzowski (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia* (s. 417–431). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Granat, W. (1970). Miłosierdzie jako przymiot Boga. W: W. Granat (red.), *Ewangelia miłosierdzia* (s. 8–47). Poznań: Pallottinum.
- Ioannes Damascenus. (1864). *De fide orthodoxa*. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Graeca* (t. 94). Paris.
- Ioannes Damascenus. (1969). *Wykład wiary prawdziwej (De fide orthodoxa)*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Ioannes Paulus II. (1980). *Dives in misericordia*.
- Kasper, W. (1982). *Der Gott Jesu Christi: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. (1994). Poznań: Pallottinum.
- Kongregacja Nauki Wiary [Sacra Congregatio Sancti Officii]. (1959). *Notificatio de scriptis Sororis Faustinae Kowalska. Acta Apostolicae Sedis*, 51, 271.
- Kowalska, F. (2005). *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Warszawa.
- Rahner, K. (1967). Der dreifaltige Gott als transzendenter Ugrund der Heilsgeschichte. W: J. Feiner i M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis* (t. II). Einsiedeln: Benziger.
- Rahner, K. (1997). *The Trinity* (J. Donceel, tłum.). New York: Crossroad.
- Ratzinger, J. (1994). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków: Znak.
- Ratzinger, J. (2002). *Duch liturgii*. Poznań: Christianitas.
- Różycki, I. (2008). *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego: studium teologiczne Dzienniczka świętej Siostry Faustyny Kowalskiej na temat Nabożeństwa* (wyd. 2). Kraków: Wydawnictwo Misericordia Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia.
- Słomski, W. (2025). Teologiczna analiza formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” w Koronce do Miłosierdzia Bożego w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 38(2), 84–103. <https://doi.org/10.30439/WST.2025.2.5>
- Sobór Chalcedoński. (2010). *Definitio fidei*. W: H. Denzinger i P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (nr 301–302). Freiburg im Breisgau: Herder.

- Sobór Konstantynopolitański II. (2010). W: H. Denzinger i P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (nr 421–438). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Sobór Nicejski I. (2010). *Symbolum Nicaenum*. W: H. Denzinger i P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (nr 125–126). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Thomas Aquinas. (1888–1894). *Summa theologiae*. W: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Commissio Leonina.
- Urbański, S. (2016). *Wszystko mi mówi o Jego Miłosierdziu. Świętość Miłosierdzia objawiona Faustynie*. Warszawa: Wydawnictwo ADAM.
- Warchoł, P. (2016). Trynitarny wymiar miłosierdzia w sakramencie pokuty i pojednania. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 29(1), 33–45.

Quelle anthropologie pour la bioéthique ?

What anthropology for bioethics?

SZCZEPAN KALECIAK 

Université pontificale Jean-Paul II de Cracovie, Pologne

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3059-5909> • szczepankaleciak@pm.me

Reçu : 2025-11-06 ; évalué : 2026-03-12 ; accepté : 2026-05-11 ; publié : 2026-06-30

Résumé : Le pluralisme des approches en bioéthique trouve son origine dans la diversité des conceptions anthropologiques véhiculées par les différents systèmes éthiques. Cette étude examine les conceptions de l'être humain dans les principales théories bioéthiques contemporaines, telles que celles développées par Beauchamp, Singer, Engelhardt et Warren, et évalue leur pertinence. Dans la suite de son argumentaire, elle présente le personalisme comme une contre-proposition, soulignant que les connaissances médicales, psychologiques et juridiques se révèlent insuffisantes pour établir un jugement moral. Enfin, l'auteur aborde la question de l'éclairage de ces anthropologies par la Révélation.

Mot-clés : personalism, principisme, ethical anthropology, Anthropologie personaliste, dignité humaine

Abstract: The pluralism of approaches in bioethics is a consequence of the different anthropological conceptions represented by the various ethical systems. The present study examines the different conceptions of understanding of human beings in the main contemporary bioethical theories, such as those of Beauchamp, Singer, Engelhardt and Warren, and assesses their adequacy. Personalism is then presented as a counter-proposal, emphasising that medical, psychological and juridical knowledge is insufficient for the purpose of making moral judgements. Finally, the question of the illumination of these anthropologies by the Revelation is posed.

Keywords: personalism, principlism, ethical anthropology, personalist anthropology, human dignity

Introduction

La médecine est l'un des domaines les plus dynamiques. Toute recherche scientifique fait humblement l'objet d'une évaluation éthique effectuée par des comités de bioéthique indépendants. Ainsi, en conséquence et d'une certaine manière à la suite des sciences exactes, la bioéthique se développe également de manière rigoureuse. Elle doit être capable de répondre aux nouveaux dilemmes que la médecine soulève en permanence. Du point de vue méthodologique, la médecine est une science unifiée, mais ce n'est pas le cas de la bioéthique. Il existe un pluralisme de vues irréconciliable et unifiable en matière de bioéthique. Le modèle d'argumentation adopté en elle est donc une question décisive. Il en résulte d'énormes conséquences pratiques. Il semble que le débat dépasse même l'axiologie au sens large : il porte sur la vision même de la bioéthique dans la médecine contemporaine.

Le caractère éthique de la bioéthique n'est pas évident pour tous les acteurs. De nombreux auteurs s'attachent bien plus à décrire les préférences éthiques ou à créer un modèle de résolution des conflits qu'à indiquer le devoir moral et ce qui est bien ou mal. Beaucoup, surtout dans la culture anglo-saxonne, se concentrent sur le statut juridique des questions en jeu, considérant les dispositions légales et les jugements des tribunaux comme les conclusions éthiques finales qui clôturent définitivement le débat éthique.

Une anthropologie adéquate, qui constitue le fondement de la bioéthique, doit prendre en compte une vision intégrale de la personne humaine en tant qu'unité corporelle et spirituelle. L'auteur tentera de défendre la thèse selon laquelle, parmi les approches analysées, seule l'anthropologie personnaliste, dans son interprétation catholique, fournit des bases axiologiques cohérentes et solides, capables de résoudre les dilemmes bioéthiques contemporains. Le but de cet ouvrage n'est pas seulement de présenter la diversité des points de vue, mais de prouver que l'anthropologie adoptée détermine les décisions normatives et que, parmi les approches analysées, seul le personnalisme offre une cohérence suffisante pour résoudre les dilemmes.

Cela revêt une importance particulière lorsqu'il s'agit d'évaluer sur le plan éthique des techniques et des méthodes relativement nouvelles en médecine, telles que l'édition du génome des embryons par la méthode CRISPR, l'utérus artificiel, les embryons chimériques ou l'intelligence artificielle dans le cadre du diagnostic et des décisions concernant la vie du patient. Malheureusement, le cadre restreint du présent article et la complexité des questions abordées empêchent l'auteur de les traiter plus en détail.

Il existe un énorme pluralisme de concepts en matière de bioéthique. Chaque concept a sa propre approche anthropologique. La réponse à la question fondamentale : « Qui est l'homme ? » permettra par conséquent à chacun des courants pluralistes de répondre aux questions pratiques : « Comment agir par rapport à l'homme ? » et « Quel acte et quelle option thérapeutique seront les meilleurs au regard de ce qui est le plus grand bien pour la personne ? ». Les désaccords entre de nombreux systèmes éthiques contemporains sont dus aux différentes positions anthropologiques que chaque système véhicule implicitement ou explicitement.

Toute réponse normative concernant les traitements repose sur une conception de l'être humain préalablement définie, même si celle-ci n'est pas exprimée explicitement. Les différences entre les systèmes bioéthiques ne découlent pas uniquement de principes moraux divergents, mais d'un niveau plus profond : d'incompatibilités anthropologiques. La thèse défendue dans cet article est d'autant plus importante qu'il est impossible de répondre de manière cohérente à la question comment agir sans avoir préalablement déterminé qui est l'homme, en quoi consiste son bien.

L'incohérence méthodologique interne de la bioéthique est perceptible. La discussion engage des personnes ayant des visions du monde, des approches cognitives et des hypothèses méthodologiques mutuellement exclusives. Certes, le culte de la tolérance qui prévaut dans le monde démocratique permet un libre échange des opinions, mais on ne peut guère s'attendre à ce que cet échange soit créatif et constructif. Les divergences se manifestent pratiquement à tous les niveaux.

En outre, pour les recherches scientifiques actuelles, le modèle éthique de choix est le plus souvent le principisme ou une approche dérivée de celui-ci. Dans la base des articles scientifiques PubMed, le nombre de publications avec le mot clé « principisme » se compte en milliers et son apparition croît de manière exponentielle. Il est rare de trouver d'autres approches.

Afin d'entrer en dialogue avec les courants bioéthiques contemporains, il est nécessaire de se demander comment ils comprennent l'être humain. Cette étude se compose de trois parties. Nous verrons d'abord quelles sont les caractéristiques des anthropologies proposées par les courants les plus répandus en bioéthique. Nous examinerons si ces propositions sont suffisantes. Nous nous pencherons ensuite sur la contre-proposition qu'est le personnalisme. Enfin, nous nous demanderons comment les anthropologies bioéthiques peuvent être éclairées par la Révélation. Si la question anthropologique est fondamentale pour la bioéthique, on ne peut y répondre sans se référer à Celui qui est à l'origine de l'existence de l'homme et la source de sa dignité.

1. Anthropologie des courants bioéthiques contemporains

Les systèmes bioéthiques diffèrent les uns des autres sur le plan axiologique : soit au niveau des valeurs les plus importantes, soit au niveau de leur ordonnancement. Cependant, la différence entre eux est encore plus profonde : ils diffèrent dans leur compréhension de ce qu'est un être humain. Malgré les nombreuses différences, il est possible d'identifier certaines lignes dominantes. C'est pourquoi je vais maintenant essayer d'examiner quelle est l'image de l'homme qui émerge des débats bioéthiques contemporains. C'est important car des hypothèses erronées sur la nature de l'homme et sa valeur par rapport à d'autres organismes aboutiront à la formulation de normes morales et de décisions qui ne respecteront pas la grande dignité de l'homme.

Il existe deux approches dominantes en bioéthique, deux réductionnismes qui limitent la personne humaine à une seule dimension (Kieniewicz, 2011, p. 38). Le premier réduc-

tionnisme se concentre sur la sphère biologique-physiologique de l'homme. Il réduit le fait d'être humain à une fonctionnalité biologique. Par conséquent, l'homme est identifié à son corps, qui est traité comme un mécanisme complexe. L'essentiel est d'assurer le fonctionnement des organes et de l'organisme dans son ensemble. La conséquence pour la bioéthique est la sous-évaluation de la dimension éthique de l'homme, due à la réduction du fonctionnement humain au niveau des réactions aux stimuli et des soumissions aux instincts.

Le deuxième réductionnisme est de type psychologique-fonctionnel. Il se caractérise par la mise en relation entre le fait d'être une personne, avec certaines capacités psychiques et les interactions dans lesquelles une personne peut s'engager. Elle semble être une conséquence de la philosophie de Kant et du développement des sciences psychologiques. Ceux-ci ont abouti au développement des points de vue qui font dépendre le statut personnel des pouvoirs psychiques réels et de la fonctionnalité de la psyché. Par conséquent, le statut de personne est refusé aux individus qui ne répondent pas au minimum de conscience et de liberté ou dont le développement physique n'a pas atteint le minimum attendu.

Il ne fait aucun doute que la personne fait une expérience d'elle-même à la fois au niveau biologique comme au niveau psychologique. Elle interagit également avec d'autres personnes. Chacune de ces dimensions est importante, mais chacune doit être considérée comme complémentaire avec les autres. Il apparaît cependant que dans les discussions bioéthiques, surtout celles menées par les chercheurs américains, une approche intégrale de la nature de la personne ne peut être trouvée que chez les auteurs catholiques (et pas tous), car eux seuls construisent une anthropologie tenant compte de la métaphysique de l'être humain (Pellegrino, 2000, pp. 670-673). Afin de construire une vision intégrale de l'homme, il est nécessaire de se référer à sa structure ontologique. Le grand défaut des théories modernes est la négation de la dimension transcendante de l'homme et la négation totale de sa relation avec Dieu. Ceci trouve son origine dans deux mouvements. D'abord dans les Lumières, lorsque la raison était absolutisée et la vérité révélée rejetée. Deuxièmement, dans le positivisme, dont l'une des caractéristiques était la réduction de l'homme au seul aspect matériel.

Le principisme se réfère à l'éthique déontologique de W. Ross, dans laquelle le devoir *prima facie* est intuitivement supposé (Thornton, 2006, p. 366). Au départ, elle se situe comme une éthique fondée sur des principes (principle-based ethics). Il postule quatre principes : le principe d'autonomie, le principe de bienfaisance, le principe de non-malfaisance et le principe de justice comme base pour les jugements moraux. Les fondateurs du principisme, Beauchamp et Childress, à la lumière de ces quatre principes formels, veulent organiser la morale populaire (common morality), qui est pour eux la source première des normes morales (Trotter, 2020, p. 431). Ils proposent un chemin de réflexion, équilibré entre les différents principes et valeurs, entre les interprétation et négociation (Richardson, 2000). Le contenu des principes est formel et indéfini. Ces principes n'ont ni de lien ni de référence systématique entre eux, ce qui fait qu'ils entrent souvent en conflit les uns avec les autres (Garcia, 2020, p. 489). Ce conflit est insoluble, car il n'existe pas une théorie dont ils sont issus (Clouser, Gert, Bernard, 1990, p. 219).

Les descriptions phénoménologiques de la personne, donc : la description de sa conscience, la description de l'accomplissement de ses actes de liberté, le fait d'utiliser le langage, la capacité de travailler et de créer des technologies ; ce ne sont pas des manifestations de personnéité au niveau ontologique. *Ordo congoscendi* ne peut jamais précéder *ordo essendi*. La pensée phénoménaliste, fonctionnaliste, actualiste ne saisit pas le simple fait que toutes ces manifestations sont secondaires à la nature de la personne (Moreland, Mitchell, John, 1995).

La perte de la réflexion métaphysique va si loin que des penseurs comme Peter Singer commencent à nier les différences ontologiques entre les hommes et les animaux (Singer, 1987, pp. 5-8). Ce type de monisme vitaliste a des conséquences désastreuses pour l'éthique : le nouveau-né n'est pas considéré comme ayant une existence rationnelle ou consciente de soi. Selon Singer, il existe de nombreux êtres non personnels dont le raisonnement et la conscience de soi, la perception et la capacité de ressentir sont bien plus développés que les capacités d'un enfant d'une semaine, d'un mois ou même d'un an. Ainsi, la vie d'un nouveau-né a moins de valeur que celle d'un cochon, d'un chien ou d'un chimpanzé (Singer, 2009, p. 571).

Une conception phénoménaliste de la personne, similaire à celle de Singer, est utilisée par Engelhardt. Il affirme que tous les humains ne sont pas égaux (Engelhardt, 1996, p. 104). Pour Engelhardt, l'énorme variation des caractéristiques des individus humains est à l'origine d'importantes inégalités morales. Tous les hommes ne sont pas des personnes. Ne sont pas des personnes ceux qui n'utilisent pas la conscience, qui n'utilisent pas sa rationalité, qui se sont pas capables de distinguer ce qui est bon et ce qui est mauvais. Le fœtus humain, les nourrissons, les handicapés mentaux profonds, les personnes dans le coma et sans espoir de guérison, sont des exemples d'êtres qui ne sont pas des personnes (Engelhardt, 1996, p. 107). Mary Ann Warren, la philosophe américaine qui aborde le sujet de la libération des animaux, énumère que pour être une personne, il faut répondre à l'un des cinq critères suivants : 1/ la conscience, notamment la capacité de ressentir la douleur ; 2/ la capacité développée de raisonner ; 3/ la capacité d'agir raisonnablement ; 4/ la capacité de communiquer avec les autres ; 5/ avoir ses propres concepts (Warren, 1973, pp. 50-53).

Le concept phénoménaliste de la personne déshumanise l'éthique médicale. Ceux qui sont exclus du monde des personnes, n'ont aucun droit moral. L'inclusion d'un nouveau-né ou d'un malade mental sévère dans le monde des personnes dépend de la décision arbitraire de ceux qui se reconnaissent déjà comme des personnes. Acceptant cette critique, l'éthique personnaliste propose d'organiser des principes selon une norme unique de moralité, qu'elle appelle la norme personnaliste. Puis, elle propose de développer une théorie intégrale de la personne. Une telle théorie aide à résoudre les problèmes fondamentaux de la bioéthique. Le personnalisme exige que la bioéthique s'appuie sur un concept intégral de la personne. Les sciences biomédicales, la psychologie empirique, la sociologie et d'autres sciences ne peuvent, par leurs méthodes, que décrire la personnalité et ses caractéristiques ; elles ne peuvent pas décrire la nature de la personne. Pour cela, la méthode philosophique est nécessaire.

2. Anthropologie personnaliste

Le fondement de l'anthropologie personnaliste est la notion de norme personnaliste. L'affirmation du patient en tant que personne appelle catégoriquement le médecin à rechercher l'acte juste qui répond à cette affirmation. Toutes les autres normes - médicales, économiques, techniques, juridiques ou les normes de la recherche efficace du consensus - grâce à la norme personnaliste peuvent être incluses dans la sphère de la moralité. La norme personnaliste détermine la bonté morale d'un acte. Des connaissances médicales, psychologiques et juridiques sont nécessaires pour établir le jugement, mais elles ne sont pas suffisantes pour poser le bon jugement moral. On peut dire que dans l'expérience axiologique-normative, se révèle la valeur fondamentale qui est la dignité de la personne et qui devient la base de la norme de la moralité.

Dans la recherche d'actes corrects et justes qui affirment la valeur de la personne, on doit se demander quel est le bien objectif pour la personne. Cette recherche conduit à l'anthropologie qui permet de décrire la nature de la personne et de son bien. Une notion utilitariste de l'intérêt qui montre le bien immédiat et à court terme, n'est pas suffisante. Le personnalisme est à la recherche d'un bien objectif pour la personne et vise à protéger la médecine contre la déshumanisation et les tendances totalitaires. Pour comprendre ce qu'est une norme personnaliste et ce qu'elle n'est pas, il faut se poser la question de la dignité. Josef Seifert en distingue quatre : 1/ la dignité personnelle ontologique (ontological dignity) ; 2/ la dignité du sujet conscient, la dignité de personnalité (dignity of the conscious subject) ; 3/ la dignité acquise/morale (acquired dignity, moral dignity) ; 4/ la dignité relationnelle, qui est reçue en étant en relation avec quelqu'un comme Dieu, la société, la communauté (dignity as a gift, bestowed dignity) (Seifert, 2003). C'est la première qui est le fondement de la norme personnaliste.

La dignité ontologique d'autrui est celle qui m'est donnée dans la cognition de manière directe, immédiate et intuitive. Dans les relations avec les autres, la personne révèle sa valeur innée personnelle. Pour d'autres, cette expérience de la valeur de la personne est la source d'une obligation morale inconditionnelle et catégorique. La dignité ontologique est liée à l'existence de l'être humain : il existe à la manière d'une personne, personnellement. Cette dignité n'est pas acquise et ne peut être retirée. C'est elle qui est le fondement pour distinguer et évaluer ce qui est digne et ce qui est indigne de l'homme. D'autre part, la dignité de la personnalité est un sentiment de sa propre dignité et de la manière de l'exprimer à l'extérieur.

D'autre part, la dignité de la personnalité est un sentiment personnel de sa propre dignité et de la manière de l'exprimer à l'extérieur. Dans une situation favorable, le sentiment de la dignité de la personnalité coïncide avec la conscience de sa dignité ontologique, mais il peut aussi devenir déviant en raison de défauts acquis. La dignité acquise, à son tour, est le résultat de l'acquisition de facultés morales, ou vertus. Elle est liée au caractère de l'individu, à ses capacités, à ses résultats dans le domaine de la science, de l'art ou de la morale.

Les éthiciens de la tradition empiriste anglo-saxonne utilisent la dignité du sujet conscient lorsqu'ils cherchent à justifier leur éthique. Ce faisant, ils réduisent l'éthique à

la psychologie ou à la sociologie de la moralité. Une autre approche est celle de l'éthique personnaliste, qui fait appel à la dignité ontologique. Elle détermine notre comportement vis-à-vis de la personne en tant que telle, et non vis-à-vis de ses manifestations. La personnalité peut faciliter ou entraver la reconnaissance de la dignité d'autrui, mais même lorsque quelqu'un a une personnalité dégradée (il s'agit d'une personnalité psychologique ou morale, comme celle d'un criminel), il ne perd pas sa dignité ontologique, la dignité d'être humain. Ainsi, même en prison, un malfaiteur doit être traité conformément à la dignité de la personne qui lui appartient. Si cela est valable pour les criminels, combien plus pour les enfants à naître. Ce principe occupe une place importante en médecine, qui s'occupe, entre autres, de personnes souffrant de divers défauts biologiques, psychologiques ou sociaux. C'est précisément le remplacement de la réflexion en termes de dignité de la personne par une réflexion en termes d'organisme fonctionnant bien ou mal biologiquement qui permet à Peter Singer de placer dans son éthique le droit à la vie d'un animal bien développé plus haut que celui d'un nouveau-né anencéphalique ou trisomique (Singer, 1996, pp. 70-75).

La norme personnaliste précède les principes de non-malfaisance, de bienfaisance, de justice, d'autonomie. Elle est la norme normative, « *norma normans* » pour les autres principes. Elle révèle en effet que c'est la personne qui est au fondement du comportement moral et non une réalité extra-personnelle, comme par exemple des préceptes juridiques, sociaux ou les mœurs. Ce n'est que lorsque le bien objectif de la personne a été déterminé qu'on peut dire ce qu'est la bienfaisance ou la non-malfaisance en médecine. Sans cela, il est facile de confondre la bienfaisance charitable avec diverses activités anti-humanistes nuisibles à la personne. On le voit dans les positions qui prétendent qu'il est dans l'intérêt du patient de subir un avortement ou une euthanasie, la charité étant alors appelée l'élimination d'un être humain.

Le principe de l'affirmation de la personne pour elle-même est plus large que le principe d'autonomie. Elle s'applique également aux personnes qui ont perdu la conscience ou la capacité de prendre des décisions. Il est en effet difficile de parler de l'autonomie du fœtus humain ou de l'autonomie d'un malade mental. Le champ d'application de la norme personnaliste englobe chaque individu, chaque être humain, quels que soient son état de développement, sa maladie ou son utilité pour la société. Le prénatal, les malades en phase terminale, les inconscients, les mourants ne peuvent en être exclus. Cette norme s'oppose à l'humanisme sélectif, qui attribue des droits personnels à certaines personnes et les retire à d'autres (Spaemann, 2006, pp. 34-40).

Le personnalisme exige que la bioéthique s'appuie sur un concept intégral de la personne. La science biomédicale, la psychologie empirique, la sociologie par leurs méthodes, ne peuvent que décrire certaines caractéristiques de la personnalité. Leur description n'est jamais exhaustive. Pour cela, une méthode philosophique, on pourrait dire ontologique, est nécessaire : non pas à la place des méthodes exactes, mais en complément de celles-ci.

3. La source véritable de la dignité humaine

Les différentes sciences naturelles, humaines et philosophiques, sur la base d'un raisonnement naturel, cherchent à scruter le mystère de la nature humaine. Elles expriment un effort de l'homme pour se connaître et se comprendre de plus en plus profondément et largement (Choromański, 2015, p. 63). Les données de ces sciences sont également utiles à la théologie, à condition qu'elles soient soumises à une interprétation sur la base d'une méthodologie appropriée. L'éthique personnaliste est souvent présentée comme l'éthique par excellence en accord avec l'enseignement de l'Église. Même si c'est le cas, elle reste une éthique. Ses arguments sont tout à fait rationnels et philosophiques. Lorsqu'on cherche une réponse à la question des sources de la dignité de la personne humaine, les arguments rationnels ne s'avèrent pas toujours suffisants. Enfin, la vraie valeur de l'homme ne peut être vue qu'à la lumière de la croix et de la résurrection du Christ, en percevant que les hommes sont créés et aimés par Dieu. Comme l'enseigne le Concile Vatican II : « *le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné* » (Concile Vatican II, 1965, no. 22). L'une des missions fondamentales de la théologie contemporaine est de débattre avec le monde moderne et de lui faire prendre conscience de la dignité de la personne humaine. L'homme a été créé par Dieu à son image et à sa ressemblance, racheté par le sang précieux du Christ et appelé à devenir un enfant de Dieu, un temple vivant de l'Esprit Saint et à atteindre la vie éternelle dans une communion sanctifiante avec Dieu (Jean-Paul II, 1995, no. 25). Ce fait est la première et la plus importante source de la dignité humaine.

La dignité unique de l'homme parmi les autres créatures découle de sa condition de créature créée par Dieu. Les descriptions dans la Genèse en sont la preuve. Là, l'homme est présenté comme la couronne de la création, comme le seul créé à l'image de Dieu et doté de liberté et de conscience. Contrairement à ce que pensent les bioéthiciens modernes, l'homme est quelqu'un de différent des autres créatures, bien plus riche de sa dignité. Déjà Pie XII disait que tout être humain a un droit à la vie qui vient directement de Dieu, et non des parents, d'une communauté ou des autorités quelconques (1951). Ainsi, aucun homme, aucune autorité humaine, aucune science, aucune indication médicale, eugénique, sociale, économique, morale n'a le droit de disposer d'une vie innocente. Toute vie appartient en effet à Dieu. L'homme est « la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même » (Concile Vatican II, 1965, no. 24). Tout est créé pour l'homme, et de toutes les créatures, seul l'homme a la capacité de s'orienter rationnellement vers Dieu : l'homme est pour Dieu. En effet, seul l'être humain est une personne et a donc « la dignité d'un sujet et la valeur d'une fin » (Conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé, 1995, p. 38).

La relation de l'homme avec Dieu est définie et conditionnée par le fait même de la création de l'homme. Il a été créé comme *quelqu'un*, pas comme *quelque chose*. Cela signifie que l'homme est « *quelqu'un* » pour Dieu et par rapport à Dieu. Il est doté de la capacité de connaître et d'aimer Dieu et est en même temps appelé à répondre positivement à ce don. Par sa création à l'image de Dieu, l'homme est en même temps appelé à devenir,

parmi les créatures du monde visible, une expression de la gloire de Dieu. La participation à la gloire de Dieu est pour l'homme la plus grande dimension de sa dignité.

Le deuxième élément dont découle la dignité de l'homme est l'incarnation du Verbe éternel et la rédemption de l'homme par la croix. Seul Jésus-Christ a révélé à l'homme toute la richesse de sa condition. Toute tentative de répondre à la question de l'homme, de sa vocation et de sa dignité en recourant à des critères partiels et échoue. Ce n'est qu'en se rapprochant du Christ, dans sa lumière, que l'on peut toucher le mystère intérieur de l'homme (Jean-Paul II, 1979, no. 8). Jésus, étant venu dans le monde, a révélé par sa personne la pleine vérité sur l'homme, en effet, l'homme ne peut être pleinement compris en dehors de Dieu (Jean-Paul II, 1985, no. 4).

Le Christ, en tant qu'homme parfait, restitue aux fils d'Adam la ressemblance avec Dieu, déformée par le péché. La nature humaine trouve son sens et son destin final dans sa personne, libre de tout péché. En Lui, la grandeur de la dignité humaine se révèle plus pleinement. Dans le Christ, tous les hommes sont accueillis et consacrés au Créateur qui a donné naissance à toute existence. Grâce à l'incarnation du Verbe, l'homme est capable de donner à Dieu une réponse adéquate. En Christ, Dieu parle à tout homme et tout homme est capable de lui répondre (Concile Vatican II, 1965, no. 22).

Le Christ, le Fils consubstantiel au Père, est celui qui a révélé le dessein de Dieu sur l'ensemble de la création et sur l'homme en particulier. Il le fait en révélant le mystère du Père et de son amour (Jean-Paul II, 1994, no. 4). La dignité humaine, incomparable à toute autre créature, s'enracine dans la relation de l'homme à Dieu. Dans le Christ et par le Christ, Dieu s'est révélé à l'humanité de la manière la plus complète, il s'est approché le plus près d'elle et en même temps, dans le Christ et par le Christ, l'homme a pris pleinement conscience de sa dignité, de son élection, il a pris conscience de la valeur transcendante de l'humanité elle-même et du sens de son existence. Car le Christ annonce la liberté des Fils de Dieu et proclame la liberté et la dignité de la conscience. Par le Christ, la dignité humaine retrouve sa dimension sacrée. Toutes les personnes, quels que soient leur stade de développement et leur niveau de conscience, ont le droit de participer à sa vie divine. Et tous les êtres humains y participent en quelque sorte, car ils sont tous par nature accordés à la vie divine. Dès lors que l'on est uni au Christ, toutes les activités humaines quotidiennes, les soucis et les difficultés peuvent devenir un prolongement, une continuation de l'œuvre de Jésus et porter des fruits abondants (Jean XXIII, 1961, no. 259). C'est d'autant plus vrai pour ceux qui sont confrontés à des épreuves, des maladies ou qui approchent de la fin de leur vie. Les visions erronées et incomplètes de l'homme conduisent par conséquent à un désordre moral qui met en danger la dignité humaine.

La dignité de la personne humaine, vue dans la perspective de la révélation divine, acquiert une dimension particulière. Par le sang rédempteur du Christ, tous les hommes sont devenus enfants et amis de Dieu. La filiation divine est un don de l'Esprit Saint. En même temps, cette filiation choisie conduit à la fraternité de tous les hommes (Francois, 2020, no. 8). Pour que cela devienne une réalité, il doit d'abord y avoir un processus d'union profonde entre chaque être humain et Jésus, car lui seul est capable de faire entrer la nature humaine

dans la plénitude de l'existence divine. Le sacrifice rédempteur de la Croix contient une telle affirmation de l'homme et de l'humanité comme seul le Christ Rédempteur en est capable. Lui seul sait ce qui est présent dans l'homme, il connaît ses faiblesses, mais il connaît aussi sa dignité. Celle-ci concerne chaque être humain sans exception : non pas l'homme abstrait et virtuel que certains courants bioéthiques contemporains tentent de proclamer, mais l'homme concret, qui a besoin de trouver sa propre identité, sa place dans le monde et de comprendre le sens du salut (Jean-Paul II, 1979, no. 24).

L'homme ne peut être pleinement compris sans le Christ. En Jésus-Christ, le Verbe éternel, l'homme prend conscience de sa dignité. Pour cette raison même, chaque vie humaine a une valeur unique et exceptionnelle. L'Église défend la vie de chaque personne, consciente que chacun est appelé à la résurrection avec Jésus-Christ et que chacun, en tant qu'enfant de Dieu, est appelé à participer éternellement à la plénitude de la vie et de l'amour de Dieu.

Dès le moment de sa création, l'homme est orienté vers son but surnaturel. Son âme, spirituelle et immortelle, dispose de la faculté d'être élevée à la communion avec Dieu (Catéchisme de l'Église Catholique, 2012, p. 357). Un élément essentiel de la dignité humaine est son appel à l'immortalité. Cela signifie que l'homme, orienté vers le transcendant, non seulement vient de Dieu mais est destiné à la communion avec Lui (Jean-Paul II, 1991, no. 53). Cette vocation se caractérise par l'universalité. Il s'agit d'une vocation première et indépendante de la vocation individuelle par laquelle Dieu appelle les individus à des tâches spécifiques. Cette vocation n'est pas le résultat d'un quelconque commandement imposé à l'homme de l'extérieur, mais découle de la nature même de la personne.

La vie offerte à l'homme par Dieu ne peut être réduite à une simple existence temporelle. Car l'homme est né de Dieu pour participer à la plénitude de son amour dans l'éternité. Le don de cette vie est l'objet même de la mission de Jésus. La vie est éternelle parce qu'elle est une pleine participation à la vie de celui qui est éternel. La réalité de l'union avec Dieu rend possible la naissance d'un nouvel être humain appelé à participer à la vie de Dieu lui-même. C'est cette union qui donne le pouvoir à tous ceux qui ont cru en Christ de devenir des fils de Dieu. Le Christ en est le témoin. L'Évangile qu'il a prêché par sa parole a été définitivement scellé par sa Croix et sa Résurrection (Jean-Paul II, 1979, no. 18). Le but suprême de la vie humaine est d'exister pour Dieu. Dans un monde fasciné par le progrès et le développement des sciences et des technologies, l'Église rappelle constamment la dimension eschatologique de l'existence humaine. Elle est consciente qu'il est de son devoir fondamental de défendre l'être humain contre tout ce qui pourrait le détruire ou le mettre en danger de perte de dignité (Congrégation pour la doctrine de la foi, 1974, p. 1). Elle enseigne donc que la plénitude du développement de l'homme ne peut être donnée que par Dieu dans une réalité qui dépasse le cadre de l'existence terrestre.

La source ultime de la réflexion sur les droits, la dignité et la valeur de l'homme est la vision intégrale de l'homme : la créature la plus parfaite que Dieu ait créée sur terre, créature rachetée par le sang du Christ et appelée à la vie éternelle. Ce n'est que dans cette optique que nous pouvons voir l'existence de l'homme en vérité : telle que Dieu l'a voulue.

Conclusion

Le personnalisme fait référence à la notion de personne et à sa dignité, qui sont largement acceptées même en dehors de l'éthique religieuse. Cela permet de trouver un langage commun entre les différents courants. Même si tous n'acceptent pas les mêmes fondements métaphysiques, nombreux sont ceux qui s'accordent à dire qu'il ne faut pas traiter l'être humain de manière purement instrumentale. Le personnalisme s'appuie sur la notion de dignité de la personne humaine, qui revêt un caractère rationnel et non pas uniquement confessionnel. Cette approche rend le discours plus rationnel. Il est alors possible de parvenir au moins à un accord pratique, même en l'absence d'un accord théorique total.

L'éthique médicale est aujourd'hui partagée. Malgré tous les avantages extraordinaires que l'humanité peut en tirer dans la mise en œuvre des découvertes scientifiques et technologiques, certains aspects de leurs applications constituent néanmoins une violation grave de l'ordre de la création. Dans les sciences, on rencontre un grand nombre de vues et de principes qui sont difficilement conciliables entre eux. Ces différences sont sous-tendues par une compréhension différente de ce qu'est un être humain et de ce qu'est sa dignité. Toutes les approches phénoménalistes, réduisant l'homme soit à sa dimension matérielle, soit à sa dimension rationnelle, s'avèrent inadéquates et menacent finalement la dignité humaine. Une vision intégrale, telle que celle proposée par le personnalisme, semble être une meilleure alternative.

Voyant dans l'homme l'unité de l'âme et du corps, il donne à chacun de ces deux éléments une juste place et ne risque pas la domination de l'un en anéantissant l'autre. Cependant, une telle éthique, même si elle est utile pour résoudre certains conflits et débattre avec un monde qui a évacué l'existence de Dieu, apparaît insuffisante pour scruter la valeur et la dignité humaine dans la plénitude de la vérité. Ce n'est qu'en réalisant que l'homme est un être créé par Dieu par amour et pour l'amour, un être racheté par le sang précieux du Christ et appelé à vivre en communion éternelle avec Dieu, qu'on peut voir la grande valeur de chaque vie humaine.

Déclarations

Financement : Cette recherche n'a bénéficié d'aucun financement extérieur.

Déclaration du comité d'éthique : Sans objet.

Déclaration de disponibilité des données : Sans objet.

Remerciements : Sans objet.

Conflit d'intérêts : L'auteur déclare n'avoir aucun conflit d'intérêts.

Bibliographie

Catéchisme de l'Église Catholique. (2012) Desclée-Mame.

Choromański, A. (2015). The human person as the "relational being" – Anthropological foundations of ecclesiology of the Second Vatican Council. *Studia Theologia Dogmatica*, 1, 58–87.

- Clouser, D. K., Gert, B. (1990). A Critique of Principlism. *Journal of Medicine and Philosophy*, 15(2), 219–236.
- Concile Vatican II (1965). *Gaudium et Spes*.
- Congrégation pour la doctrine de la foi. (1974). *Déclaration Questio de abortu sur l'avortement provoqué*.
- Conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé. (1995). *Charte des personnel de la santé*.
- Engelhardt, T. H. (1996). *The foundations of bioethics*. Oxford University Press.
- Francois. (2020). *Fratelli tutti*, AAS 112 (11), 969-1074.
- Garcia, J. L. A. (2020). Virtues and Principles in Biomedical Ethics. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 45(4-5), 471–503.
- Jean XXIII. (1961). *Mater et Magistra*. AAS 53, 401-464.
- Jean-Paul II. (1979). *Redemptor hominis*, AAS 71, 259-324.
- Jean-Paul II. (1985). *Lettre apostolique à tous les jeunes du monde à l'occasion de l'année internationale de la jeunesse*, AAS 77, 579-628
- Jean-Paul II. (1991). *Centessimus annus*, AAS 83, 793-867.
- Jean-Paul II. (1994). *Tertio Millennio Adveniente*, AAS 87, 5-41.
- Jean-Paul II. (1995). *Evangelium vitae*, AAS 87, 401-522.
- Kieniewicz, P. (2011). Anthropological Argument in Bioethics. *Teologia i Moralność*, 10, 25–40.
- Moreland, J. P., Mitchell, J. (1995). Is the Human Person a Substance or a Property-thing? *Ethics & Medicine*, 11(3), 50–55.
- Pellegrino, E. D. (2000). Bioethics at Century's Turn: Can Normative Ethics Be Retrieved? *The Journal of Medicine and Philosophy*, 25(6), 655–676.
- Pie XII. (1951). Discorso di sua santità Pio pp. XII alle partecipanti al congresso della unione cattolica italiana ostetriche. Pozyskano z: https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19511029_ostetriche.html
- Richardson, H. S. (2000). Specifying, Balancing, and Interpreting Bioethical Principles. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 25(3), 285–307.
- Seifert, J. (2003). The Right to Life and the Fourfold Root of Human Dignity. In E. Sgreccia, de Dios Vial Correa, Juan (Ed.), *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of the Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context* (p. 194215).
- Singer, P. (1987). Animal liberation or animal rights? *The Monist*, 70(1), 3–14.
- Singer, P. (1996). *Rethinking life and death: the collapse of our traditional ethics*. St. Martin's Griffin.
- Singer, P. (2009). Speciesism and moral status. *Metaphilosophy*, 40(3/4), 567581.
- Spaemann, R. (2006). *Persons: The Difference Between Someone and Something*. Oxford University Press.
- Thornton, T. (2006). Judgement and the role of the metaphysics of values in medical ethics. *Journal of Medical Ethics*, 32(6), 365–370.
- Trotter, G. (2020). The Authority of the Common Morality. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 45(4-5), 427–440.
- Warren, M. A. (1973). On the Moral and Legal Status of Abortion. *The Monist*, 57(1), 43–61.

The Beginning of the Theology of Numbers: From Philo of Alexandria to Saint Victorinus of Poetovio

Początki teologii liczb: od Filona z Aleksandrii do św. Wiktoryna z Petowium

MYKOLA A. KHANDOGA 

Bershad Professional Lyceum, Bershad city, Ukraine

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5494-5822> • mykola_khandoga@ukr.net

Received: 2026-04-24; reviewed: 2026-05-30; accepted: 2026-06-07; published: 2026-06-30

Abstract: In the Ante-Nicene period of the Church of Christ's history, most holy fathers, church writers, and other authors devoted particular attention to the theology of numbers, or symbolic arrhythmology. They "borrowed" their numbers from Holy Scripture and several other sources. Therefore, in this study, we have limited ourselves to those writers for whom the symbolic numbers "one," "seven," and "eight" are particularly significant. Firstly, it is Philo of Alexandria, who, while revealing the symbolic significance of the numbers "one" and "seven," mentioned the number "eight" as a historical number. Secondly, there are Hermas, Anonymous, and Saint Cyprian of Carthage, who, paying attention only to the symbolic numbers "one" and "seven," teach that the number "one" is equal to the number "seven." And thirdly, it is Saint Victorinus of Poetovio, who, revealing the symbolic meaning of the numbers "one," "seven" and "eight," comes to the conclusion that the number "one" is equal to the number "seven," and also that the number "eight" is a "continuation" of the number "one." It should also be taken into account that, with the help of these numbers, Philo of Alexandria, Hermas, Anonymous, Saint Cyprian of Carthage and Saint Victorinus of Poetovio, while revealing "the laws of the Universe" (using the terminology of Professor Martine Dulaey), emphasize those issues that concern them most and examine a wide variety of topics.

Keywords: theology of numbers, symbolic arrhythmology, Holy Scripture, Ante-Nicene writers, the number „one“, the number „seven“, the number „eight“, Philo of Alexandria, Hermas, Anonymous, Saint Cyprian of Carthage, Saint Victorinus of Poetovio, allegorical interpretation, typological interpretation, theological and philological analysis, six-day creation of the world.

Streszczenie: W przedniecejskim okresie dziejów Kościoła Chrystusowego większość świętych ojców, pisarzy kościelnych i innych autorów poświęcała szczególną uwagę teologii liczb, czyli symbolicznej arytmologii. Swoje liczby „zapożyczyli” oni z Pisma Świętego oraz z kilku innych źródeł. Dlatego też w niniejszym studium ograniczyliśmy się do tych pisarzy, dla których szczególnie znaczące są liczby symboliczne „jeden”, „siedem” i „osiem”. Po pierwsze, jest to Filon z Aleksandrii, który — odsłaniając symboliczne znaczenie liczb „jeden” i „siedem” — wzman-

kował o liczbie „osiem” jako liczbie historycznej. Po drugie, są to Hermas, Anonim oraz św. Cyprian z Kartaginy, którzy, zwracając uwagę wyłącznie na liczby symboliczne „jeden” i „siedem”, nauczają, że liczba „jeden” jest równa liczbie „siedem”. Po trzecie zaś, jest to św. Wiktor z Petowium, który — ukazując symboliczne znaczenie liczb „jeden”, „siedem” i „osiem” — dochodzi do wniosku, że liczba „jeden” jest równa liczbie „siedem”, a ponadto że liczba „osiem” stanowi „kontynuację” liczby „jeden”. Należy także wziąć pod uwagę, że za pomocą tych liczb Filon z Aleksandrii, Hermas, Anonim, św. Cyprian z Kartaginy oraz św. Wiktor z Petowium — odsłaniając „prawa Wszechświata” (posługując się terminologią profesor Martine Dulaey) — podkreślają te zagadnienia, które najbardziej ich zajmują, oraz badają najrozmaitsze tematy.

Słowa kluczowe: teologia liczb, arytmologia symboliczna, Pismo Święte, pisarze przedniejszy, liczba „jeden”, liczba „siedem”, liczba „osiem”, Filon z Aleksandrii, Hermas, Anonim, św. Cyprian z Kartaginy, św. Wiktor z Petawii, interpretacja alegoryczna, interpretacja typologiczna, analiza teologiczna i filologiczna, sześciodniowe stworzenie świata.

*Dedicated to the jubilee of Professor Martine Dulaey,
a leading French expert on Latin patristics*

Introduction

In the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, which, as is known, are written in symbolic and figurative language (Nikulin, 2022, s. 62; Skaballanovich, 1911, s. 535-536), various numbers (Wisdom 11:21; John 11:9) are found on practically every page. All these numbers, which “are among the oldest and most important symbols in antiquity” (Kalvesmaki, 2006, s. 1), are divided by modern exegetes into two categories: historical and symbolic (Ivliev, 2015, s. 90; Men’, 2002, s. 400)¹. Based on the name, it follows that the first category includes numbers reflecting historical reality, that is, those that have a material component; the second category includes numbers reflecting symbolic reality, that is, those imbued with deep theological meaning. However, “since the Bible primarily contains the kerygma, the Word of God, the numerical data of the second category predominate” (Men’, 2002, s. 400). In addition, one should not forget that this category includes natural numbers, that is, from one to “infinity.”

Also, symbolic numbers, “which are expressions of the laws of the Universe” (Dulaey, 1993a, s. 119), significantly complement the text of the biblical narrative. For example, the number “one,” according to the original Divine plan, is “connected” with free will and, accordingly, with the ability to do good or evil (Luke 15:3-10; Matthew 18:12-14). This number is especially important for the one Lord Almighty (Ephesians 4:5-6; see also: Malachi 2:10; Mark 12:29), Who in the beginning created only one world, or “heaven and earth” and one man (Genesis 1:1; 2:1; 1:26-27; 2:7; Acts 17:24-26), and in the end will create “a new heaven and a new earth, for the first heaven and the first earth have passed

¹ There is another opinion, that is, that the numbers found on the pages of Holy Scripture come in four categories: generally accepted, rhetorical, symbolic and hidden (Slovar’, 2005, s. 1312).

away” (Revelation 21:1; see also: Isaiah 65:17; 2 Peter 3:13). Nevertheless, the number “darkness,” or “without number,” that is, “infinity,” has a completely different meaning. This number is known only to God and is “located” in His power (Deuteronomy 33:2; Jude 1:14; Psalm 103:25; 104:34-35). Consequently, the number “one” and the number “darkness,” or “without number,” have different symbolic meanings, the significance of which cannot be fully understood. However, if we remember that in the world, besides angels, people and animals, there exists the Trinity of One Essence and Indivisible (Matthew 28:19; 1 John 5:7), then the spiritual life of every person (Acts 17:28), and especially of every repentant sinner (Luke 15:7,10; Matthew 18:14), becomes especially important. Therefore, textbooks on biblical and patristic theology should include another section – the theology of numbers, or symbolic arrhythmology².

In this study, we will limit ourselves to more modest objectives, determined by the number of authors, works, and numbers “borrowed” from Holy Scripture and certain other sources (naturally, sometimes this is “literal borrowing,” and sometimes “authorial interpretation”). Nevertheless, preference will be given to biblical examples, as they convey the words of God Himself through the sacred authors. Based on this, using theological and philological analysis, firstly, we will analyze and compare some fragments from the works of such Ante-Nicene writers (1st – early 4th century) as Philo of Alexandria, Hermas, Anonymous, Saints Cyprian of Carthage and Victorinus of Poetovio. Secondly, from the numbers, we will select only symbolic, or perfect, numbers: “one,” “seven,” and “eight.” And thirdly, let us find out whether it is possible that the number “one” is equal to the number “seven” and how the number “eight” relates to them?

1. Alexandria: Philo of Alexandria

The first time we encounter the theology of numbers is in the works of Philo of Alexandria (about 30 BC – 45 AD), a contemporary of the Lord Jesus Christ (5 or 6 BC – 30 or 33 AD) and the chief apostles Peter and Paul (about 67/68), who in a way “is a mediator between Greek philosophy and early Judaism, on the one hand, and Christian theology, on the other” (Gaginskij, 2012, s. 27). In other words, “Philo was an exegete of the Jewish Scriptures, a philosopher, and a contemplative “mystic” (Shenk, 2007, s. 18). The formation of his worldview was influenced by various philosophers and, accordingly, by various philosophical schools. First of all, it is Pythagoras (about 570 BC – 490 BC). This is written about, for example, by Clement of Alexandria (about 150 – about 215), who calls him a “Pythagorean” (Clément, 1951, s. 102; Clément, 1954, s. 111). Secondly, it is Plato (428/427, or 424/423 BC – 348/347 BC). This is written about, for example, by Blessed Jerome of Stridon (about 347 – 419/420), who calls him “the second, or Jewish Plato” (Hieronymus, 1910, s. 704) and “a follower of the Platonic school” (Hieronymus,

2 In modern studies, this term is used, since they consider only those numbers that reflect symbolic reality (Marin, 2021, s. 157-158; Marin, 2004, s. 195-196).

1910, s. 200). Moreover, as Jerome notes, “the Greeks have a proverb: ‘Either Plato Philonizes, or Philo Platonizes,’ that is, either Plato followed Philo, or Philo followed Plato, so great is the similarity of their thought and style” (Hieronymus, 2009, s. 298). Therefore, a natural question arises: the teachings of which of these philosophers predominate in the works of Philo?

A partial answer to this question is found in a work by Eusebius, Bishop of Caesarea (between 260 and 270 – 339/340), who believes that “he (that is, Philo of Alexandria. – Author) studied Pythagoras and Plato with particular diligence” (Eusèbe, 1986, s. 56). Nevertheless, it is well known that the Pythagorean doctrine is older than the Platonic, but much smaller in scope. Accordingly, the “former” was a source of philosophical ideas for the “second”, but the influence of the idea of the “second” on later writers is difficult to underestimate. Based on this, a complete answer to this question follows: “However, Philo’s Platonism is predominantly Pythagorean in color. Numerology and the concept of parable are of great importance to him (Pythagoras often clothed his teachings in parables). These are Philo’s recurring themes, and without the Pythagorean doctrine there would be nowhere to borrow the philosophical content for them” (Savrej, 2006, s. 208). Moreover, “Philo’s Pythagorean features are manifested at two levels of his allegory – both in the ethical and in the physical interpretation, the very complexity of the structure of which already sets him apart from Stoic models” (Matusova, 2000, s. 24). Consequently, Philo in his works, that is, systematic commentaries on the Holy Scriptures, beginning with Genesis and ending with Deuteronomy (with additions from the Psalms and Prophets), rethought the philosophical ideas of Pythagoras and Plato, combining them with biblical teachings, set out, for example, in the Six Days, or Hexameron of the Prophet Moses the God-seer (Genesis 1:1 – 2:3).

Nevertheless, it should be kept in mind that “unlike other Middle Platonists, Philo was a monotheistic Jew, not just a philosopher but also a careful exegete of the Bible” (Zinkovskij, 2014, s. 47). Therefore, in his writings, depending on the passages of Scripture that he considered literal or “higher,” he used different methods of interpretation. Accordingly, if the text was literal, Philo chose a historical, or literal, interpretation, while if it was a “higher” text, he resorted to a mystical, or allegorical, interpretation (Panagopulos, 2013, s. 82-88). When interpreting the numbers associated with the “higher” passages of the Pentateuch, which are partly the subject of his treatises “On the Creation of the World” and “Allegory of the Laws”, he employed symbolic interpretation, which is an integral part of allegorical interpretation (Savrej, 2006, s. 295). This is how he writes about it: “All this, it seems to me, should be interpreted rather in a symbolic than in a literal sense” (Philo, 1896a, s. 53; see also: Philo, 1896b, s. 61, 66). Also, “according to this method, the letter of the Law is a cipher or veil behind which some spiritual or moral idea is hidden” (Panagopulos, 2013, s. 84). Thus, Philo uses allegorical interpretation in his works solely for the purpose of teaching moral lessons to his contemporaries and their successors.

In addition, Philo of Alexandria “remains alone among the authors of his time (at least non-Christian ones) who has a truly mystical teaching, based, at least in part, on

genuine experience” (Armstrong, 2006, s. 181). Therefore, when analyzing his teaching on numbers, one must remember that Philo is the least consistent in this matter, that is, he is more a mystic than a philosopher or exegete. In other words, “it is hardly possible to indicate precisely the ‘rules’ that Philo follows in this case. Sometimes he proceeds from the mathematical properties of number, sometimes from its connection with known world phenomena, sometimes from the peculiarities of the biblical text to be interpreted; often, finally, he combines all the ‘rules’ together, and then an irreconcilable contradiction arises, since the same number acquires different symbolic meanings” (Ivanickij, 1911, s. 536-537). It should be borne in mind, however, that “Philo seems to have had great respect for the principles of Pythagoras and to have adduced sound mathematical proofs alongside the biblical ones” (Rogers, 2025, s. 173). For him, for example, the numbers “one” and “seven” are symbolic numbers, since the number “one” is God, the Monad, the Divine Logos, the intelligible world, the visible world, the first man, the divine garden, and also the first day of creation; the number “seven” is all possible variants in both the corporeal and incorporeal worlds, the number of days, as well as the seventh day of rest. However, the number “eight” is not such a number, since, firstly, “eight (ὀκτώ) is a number derived from four taken twice, but does not itself produce any number in the decimal” (Philo, 1896a, s. 34). And, secondly, “the embryos in the womb reach maturity in seven months (μῆσιν ἑπτὰ), so that something quite surprising happens: those of seven months (ἑπτάμηνα) are viable, while those of eight months (ὀκτωμηνιαίων), as a rule, cannot survive» (Philo, 1896a, s. 43; see also: Philo, 1896b, s. 63). Therefore, according to Philo, only some numbers have a symbolic meaning (for example, the numbers “one” and “seven”), that is, those that have a mathematical-biblical basis.

First of all, it is the number “one”, since “the fundamental tenet of Philo of Alexandria’s metaphysical system is the religiously sublime and at the same time philosophically refined doctrine of the one, absolute and personal God, Who is by His essence transcendental to the world, but at the same time is its Creator (πηγὴς, δημιουργός) and First Cause (αἴτιον, αἴτιος). [...] God is completely in need of nothing; neither before the origin of the world was there anything next to God, nor after its origin is there anything comparable to Him. This is an absolute being, a beginningless, self-sufficient principle, having within Himself the reason for His existence” (Fokin, 2017, s. 105-106). In this regard, his reflection on the first day of creation, corresponding to the first phase of creation, that is, the creation of the Idea, is interesting³. Following Moses (Genesis 1:3-5), Philo considers this day special, since it was then that God created immaterial and incorporeal light (Philo, 1896a, s. 9). Moreover, from the first day of creation the counting of time began and the question of its naming was resolved: “When the light appeared, and the darkness gave way and evening and morning were established as the boundaries in the intervals between

3 It should be noted that, according to Philo of Alexandria, there are three phases of creation during which God created the visible world: the creation of the Idea (phase one), the creation of the physical universal (phase two), and the creation of the physical particular (phase three). He most likely developed this scheme, which does not violate the structure of the creation narrative in Genesis, for apologetic reasons (Radice, 2009, s. 132-133).

them, then of necessity [it must be recognized that] there immediately arose a measure of time, which the Creator called day, and not the first day, but the ‘one’ (οὐχὶ πρώτην, ἀλλὰ μίαν), called [so] in view of the uniqueness of the intelligible world, which has the nature of a unity” (Philo, 1896a, s. 11; see also: Philo, 1896a, s. 4). This light also “became a model for the sun and all the luminous heavenly bodies which God created in heaven” (Philo, 1896a, s. 9). Naturally, firstly, this points to its Creator, Who is also immaterial and incorporeal; and, secondly, it suggests the idea that people, as “bearers” of the image and likeness of God (Genesis 1:26-27), must become like the Lord as their Prototype, that is, strive for true holiness (Leviticus 11:44; 1 Peter 1:16).

In expounding the doctrine of God, Philo of Alexandria, following the Pythagoreans and Platonists, calls Him one and one, or the Monad, that is, God is one, true, and there are no other gods (Philo, 1896a, s. 59-60; Philo, 1896b, s. 73, 90); He is the foundation and prototype of the Monad (Philo, 1896b, s. 90). Nevertheless, it should be borne in mind that although God is represented “in the image of the one (μονὰς) and one (μονάδα), it is better to say that the one (μονάδα) is in the image of the one God (μονὰς ο Θεός), for every number is younger than the world, as is time, but God is older than the world and its Creator” (Philo, 1896b, s. 90). Therefore, “according to Philo, the biblical God is the absolute Monad, rising above all plurality, or even the Supermonad, for He is such a Unity next to which there are no other units, and such a Unity that is completely indivisible and indissoluble” (Majorov, 1979, s. 48-49). Thus, by analogy with the one God, there is only one Logos, or one Divine Logos, or one Divine Mind (Philo, 1896a, s. 7, 9, 11; Philo, 1896b, s. 107, 151)⁴; only one intelligible world, or one intelligible city (Philo, 1896a, s. 5-7); only one [visible] world, or one [visible] Universe, or one great city (Philo, 1896a, s. 60, 6), which the Creator created simultaneously, or instantly (Philo, 1896a, s. 4, 8-9, 22; Philo, 1896b, s. 61-62, 66), and not in six earthly days (Genesis 1:1-2:1); only one first man, or the first man born from the earth (Genesis 1:26-27, 2:7), or the only citizen of the world – Adam (Genesis 2:20; Philo, 1896a, s. 47-50, 54), who was also created by the Creator⁵ and who, before God created his “helper” – Eve (Genesis 2:21-22) – lived alone in the garden, or in the divine garden, or in paradise like the first king (Philo, 1896a, s. 53; Philo, 1896b, s. 84, 90; Wyrzykowski, 2023, s. 99-105)⁶.

4 It's important to note that for Philo of Alexandria, the Logos is a personal being, or a second God, who not only participated in the creation of the world but also provides for it. However, unlike God, who is neither begotten nor created, the Logos is something between the unbegotten God and the created world. Furthermore, the Logos is the Mind of God, or the receptacle of His Divine ideas (Fokin, 2017, s. 116-117).

5 It should be borne in mind that, according to the teaching of Philo of Alexandria, which contradicts Holy Scripture (Genesis 1:20-25), God created the entire animal world on the fifth day of creation: «...He began to create the mortal race of living creatures and began on the fifth day with the creation of waterfowl, considering that nothing is so closely related to one another as the fivefold number for animals» (Philo, 1896a, s. 20). Accordingly, the Lord dedicated the sixth day of creation entirely to the creation of the primordial man (Genesis 1:26-31). It is most likely that Victorinus of Poetovio, after reading the treatise «On the Creation of the World» (De opificio mundi) by Philo of Alexandria, wrote the treatise «On the Creation of the World» (De fabrica mundi) (Victorinus, 2017a, s. 296, 298), in which he began to adhere to a similar opinion. Naturally, both writers wanted to emphasize the special importance of Adam, and by extension, of all humanity, for the Creator.

6 It is important to note that, according to the teachings of Philo of Alexandria, the essential difference between created man and the created world is that man is the image of the one God, and the world is the image of the Divine Logos (Seleznov, 2023, s. 20-21).

This number is also “seven” because it expresses “the fullness of God’s glory” (Bajborodin, 2021, s. 77), numerous examples of which are presented in the treatises of Philo of Alexandria – “On the Creation of the World” from chapters 89 to 128 (Philo, 1896a, s. 31-44; this is about 22% of this work) and “Allegory of the Laws” from chapters 2 to 8 of Book I (Philo, 1896b, s. 61-66; this is about 4.5% of this work). This is how he writes about it: “I do not know whether anyone can be found who could adequately sing the nature of the week (ἑβδομάδος), since it surpasses all words” (Philo, 1896a, s. 31). In other words, “Philo dedicates more space to the number seven than to any other number” (Rogers, 2025, s. 173). This is most likely due to Philo’s origins and preferences, that is, he was a Jew who lived at the turn of the eras, and in symbolic arrhythmology he adhered to the teachings of Pythagoras and Plato. Therefore, for him, the number “seven” is sacred and symbolizes completeness, fullness, and holiness. However, it should be noted that he borrows these examples not from Holy Scripture, but from the works of ancient Greek philosophers and the surrounding reality (Kraft, 2009, s. 220-230). Furthermore, “Philo is downright enamored with Pythagorean-Platonic number theories and therefore finds these numbers in various essential and nonessential areas of human life” (Losev, 2000, s. 137). Naturally, this is a strict but fair critique of Philo’s theology of the number “seven.” Consequently, we will not consider these examples, as they fall outside the scope of our study.

For this reason, Philo of Alexandria attaches particular importance to the seventh day of rest, or Saturday: “When the whole world had been created according to the nature of sextuple, the perfect number, the Father glorified the seventh day (ἡμέραν ἑβδόμην) that had come, praising it and calling it holy. For not in any one city or country, but everywhere, is this day a feast, which alone in the full sense of the word is worthy of being called common to all men and the birthday of the world” (Philo, 1896a, s. 31; see also: Philo, 1896b, s. 62, 65). Thus, in the first six days God created the visible world, or the Universe (Genesis 1:1-2:1; the so-called six-day creation of the world), and on the seventh day He ceased to create (Genesis 2:2-3), but did not cease to care for all that was created. In other words, “the world is continually preserved thanks to the eternal activity of the Creator. The Creator brings rationality and order into the world and thereby makes it resistant to the passage of time” (Tolstenko, 2011, s. 138). Furthermore, on this day, Jews celebrate the birthday of the world and call it a holy, public, and universal holiday. Therefore, “the symbolism of the number seven is essential for understanding the meaning of the Sabbath in Philo. The long and detailed discussion in *De opificio mundi* 89-128 shows that the seal of the sevenfold scheme is imprinted on the cosmos, both corporeal and incorporeal, at all levels. The number seven indicates a value prior to creation, due to the connection that exists between the hebdomad and the monad” (Termini, 2009, s. 118). Consequently, according to the teaching of Philo of Alexandria, the “connecting link” between the seven (or hebdomad) and the unit (or monad), as well as the seventh day of rest and the first day of creation, is the one God, who, with the help of the one Logos, creates simultaneously, or instantly, the one visible world and, in particular, the first man Adam (Philo, 1896a, s. 47-50, 54) as “the most beautiful of earthly and destructible [entities]” (Philo, 1896a, s. 28),

from whom the entire human race originated, and also provides for them (Philo, 1896a, s. 3, 60; Philo, 1896b, s. 65; Benevich, 2013, s. 40-41).

2. Rome: Hermas and Anonymous

The next writer in time who pays special attention to the symbolic meaning of the numbers “one” and “seven” is Hermas (first half of the 2nd century) – a Jew by origin, and also a Greek-speaking Christian seer, prophet and author of the treatise “The Shepherd”, who wrote it in Rome around 140-150 (Sidorov, Dobrocvetov, Fokin, 2019, s. 80; Sidorov, 2011, s. 161)⁷. As for the title of the work, it most likely derives from the main character of this treatise, that is, from the angel of repentance, who, appearing to Hermas in the guise of a shepherd, imparted various revelations. As some researchers rightly believe, “this work, in its character and style, is one of the most complex among the works of the apostolic fathers” (Sidorov, Dobrocvetov, Fokin, 2019, s. 80; Sidorov, 2011, s. 159; see also: Sagarda, 2004, s. 160; Sagarda, Sagarda, 2004, s. 235). The whole point is that, on the one hand, the treatise “The Shepherd” is written “in the genre of ‘apocalypses’, that is, direct revelations from above; it even has a fascinating, almost artistic, plot line and numerous dialogues, mystical images, dreams, and visions” (Sidorov, Dobrocvetov, Fokin, 2019, s. 80). On the other hand, the author in this work only “uses the form of an apocalypse to shape the content, which can be defined rather as an allegorical (though not always) sermon on virtues and repentance” (Vinogradov, Dunaev, 2008, s. 614). Therefore, when resorting to a theological and philological analysis of the treatise “Shepherd”, one should keep in mind its various features, including the religious worldview of Hermas, which is often unconventional.

For Hermas, the main teachings are ecclesiology and morality. According to his teachings, the Church has two incompatible aspects, that is, the metaphysical-transcendental (heavenly or ideal) and the eschatological (earthly or imperfect) (Hermas, 2014, s. 44, 47; Sidorov, Dobrocvetov, Fokin, 2019, s. 82-83; Carolyn, 1999, s. 36-37). The first aspect indicates that the Church-Elder was created by God before all living beings and the world came into being for her sake (the so-called doctrine of the pre-existent Church, which is also found in the Second Epistle of Clement to the Corinthians (middle of the 2nd century) (Anonymus, 2007, s. 154-155)). That is, most likely, the Eldress Church existed from the creation of the world until the First Coming of Christ, or during the Old Testament period. The second aspect indicates that the Tower Church will gradually evolve (from a simpler to a more complex version), so its historical path, which began on earth, will only end in the Kingdom of Heaven. That is, most likely, the Tower Church will exist from the First Coming of Christ until the Second Coming of Christ, or during the New Testament period. Based on this, according to the teaching of Hermas, there are two Churches: the Old

⁷ There is another opinion, that is, that Hermas wrote The Shepherd in the first half of the 2nd century (Batovici, 2021, s. 302; Tornau, Cecconi, 2014, s. 1).

Testament Church, or Eldress Church (which has ceased to exist), and the New Testament Church, or the Church of Christ, or Tower Church (Matthew 16:18; which still exists) (Pisarev, 2009, s. 404-405). Consequently, in the treatise “The Shepherd” the doctrine of numbers is revealed in the context of Old Testament ecclesiology and New Testament ecclesiology and morality.

For Hermas, as for Philo of Alexandria, the number “one” is associated with the one God, or God the Father, who in this work is also called the Lord, the Creator, and the Father, who created and provides for the world. Hermas, explaining the first commandment, teaches: “Believe first of all that there is one God (*unus Deus*), who created and perfected all things (Ephesians 3:9), who brought all things from non-existence into existence (2 Maccabees 7:28; Hebrews 11:3). He embraces all things, being Himself immeasurable, and cannot be defined by words or comprehended by the mind” (Hermas, 2014, s. 58; see also: Hermas, 2014, s. 85). Therefore, as N. I. Sagarda rightly believes, “the first commandment represents the formulation of the central truth of [Hermas’s] theology and can be accepted as the foundation of all subsequent teaching...” (Sagarda, 2004, s. 164; Sagarda, Sagarda, 2004, s. 242). However, unlike Philo, he maintains that there is also one Son of God, who in this creation is also called the majestic man, the majestic and glorious man, and the Holy Spirit⁸. This is how Hermas writes about this: “The Son of God (*Filius dei*) is more ancient than every creature, so that he was present at the council of his Father (*patri suo*) regarding the creation of the creature” (Hermas, 2014, s. 111; see also: Hermas, 2014, s. 83-84). There is also one prophet in the one God, that is, Hermas (Hermas, 2014, s. 45, 51, 54, 56, 86, 109), who has with him one handsome youth, or shepherd, that is, the angel of repentance (Hermas, 2014, s. 44, 57, 74-75, 101, 125-126)⁹. It is important to keep in mind that Hermas, before receiving one of God’s revelations, “fasted one day (*unum diem*)” in honor of the one God (Hermas, 2014, s. 53; see also: Hermas, 2014, s. 80). Thus, according to the teaching of Hermas (although he does not say this directly), the world was created by God the Father and the Son of God and, accordingly, the Divine duality cares for order and harmony in the world.

By analogy with the one God the Father and the one Son of God, there exists in the world, firstly, one Church-Tower, which was made, or hewn from one stone: “And when he (that is, the shepherd. – Author) saw that it was beautiful in its construction, he became very happy; for it was built so well that anyone who saw it would admire its construction, because it seemed to be made as if from one stone (*de uno lapide*), and not a single joint was visible, but was hewn from this stone” (Hermas, 2014, s. 108; see also: Hermas, 2014, s. 46, 112, 116). Secondly, after the sacrament of Baptism, Christians have only one

8 It should be noted that the phrases «The Son is the Holy Spirit» (Hermas, 2014, s. 83); «For this Spirit is the Son of God» (Hermas, 2014, s. 101), which mention the Second and Third Persons of the Holy Trinity, are ambiguous. First, Hermas unites the Son and the Holy Spirit into one inseparable whole. Second, he, with the help of the Holy Spirit, testifies to the divinity of the Son (Sidorov, 2011, s. 164-165).

9 Moreover, there is a single enemy of God and people at work in the world – the devil, who in the last times will send a false prophet to earth with the sole purpose of «attracting [to his side] one of the righteous,» that is, «those who are double-minded, and not true believers» (Hermas, 2014, s. 70-72; see also: Hermas, 2014, s. 54-57).

repentance¹⁰: “Therefore, I (that is, the shepherd. – Author) say to you (that is, Hermas. – Author), that after this great and holy calling (that is, the sacrament of Baptism. – Author), if anyone, having been tempted by the devil and has sinned, has only one repentance (unam paenitentiam). But if he often sins and performs repentance, this will not serve to the benefit of the person who does this, for he will live in God with difficulty” (Hermas, 2014, s. 61; see also: Hermas, 2014, s. 60). However, since this is practically impossible to do, all kinds of sins in the Shepherd are considered in terms of pleasure and punishment: “One hour of pleasure and enjoyment (dulcedinis et voluptatis una hora) is limited in duration, but one hour of punishment (poenae vero una hora) has the strength of thirty days. He who has given himself over to pleasure and enjoyment for one hour [in this life] will suffer torment for one day [in the future life], but one day of torment will be worth a whole year. Therefore, for as many days as one enjoys, so many years will one suffer torment” (Hermas, 2014, s. 89). Based on this, Hermas, warning Christians about spiritual responsibility, “theoretically supported the unconditional holiness of Church members, and consequently, the unconditional self-sufficiency of the grace of baptism alone, as a means of remission of ‘all previous sins,’ but in practice he also allowed for repeated repentance as a concession to human weakness, as a manifestation of God’s special mercy toward the state of the Christian seeking salvation in his struggle “with the great malice of the devil” (Pisarev, 2009, s. 435). Thus, Hermas, calling Christians to holiness of life, teaches that they should, if possible, avoid grave sins and repent of all sins in the one Church of Christ.

For Hermas, the number “seven” is also associated with the number “one.”¹¹ Using the typological method of interpreting Holy Scripture and an allusion to the Book of Prophet Isaiah (Isaiah 4:1), he tells of seven women standing around one Church-Tower: “Do you see the seven women around the tower?” “I see them, lady (that is, the old woman. – Author),” I (that is, Hermas. – Author) say. “This tower [,” she says, “] is supported by them by the Lord’s command. Listen now to their actions. The first of them, who holds it with her hands, is called faith (fides); through her, God’s chosen ones are saved. The other, who is girded and acts courageously, is called continence (continentia); she is the daughter of faith (fidei). And whoever follows her will be blessed in his life, for he will abstain from all evil deeds, believing that he will be an heir of eternal life if he abstains from every evil desire.” “Who are the other five, lady?” [I say]. “Daughters one after another,” she says, “but one is called simplicity (simplicitas), another innocence (innocentia), the third modesty (modestia), the fourth strict order (disciplina), the fifth mercy (caritas). Therefore, when you fulfill the works of their mother, then you will be able to keep all things”

10 It is important to note that for Hermas, who most likely wrote *The Shepherd* in several stages, there are two practices of repentance. The first, or rigoristic (Hermas, 2014, s. 61), is where Christians after the sacrament of Baptism have only one repentance. And the second, or non-rigoristic (Hermas, 2014, s. 118-119) – Christians after the sacrament of Baptism can repent many times (Peshkov, 2025, s. 40-41).

11 Once, contradicting a shepherd, he said: «They (that is, sinners. – Author) suffer little, I (that is, Hermas. – Author) say, «those who have given themselves over to pleasures and forgotten God should suffer punishments seven times greater» (Hermas, 2014, s. 88). That is, Hermas, incorrectly thinking, believed that those who in earthly life abandoned faith in the one God and, accordingly, did not repent of their sins, receive a sevenfold punishment after death.

(Hermas, 2014, s. 50-51; see also: Hermas, 2014, s. 113). Consequently, according to the teaching of Hermas, true Christians are only those who, during their earthly life, believe in one God the Father, one Son of God, and are members of the one Church of Christ, and also acquire the seven virtues necessary for inheriting the Kingdom of Heaven.

The next writer who pays special attention to the symbolic meaning of the numbers “one” and “seven” is Anonymous (second half of the 2nd century), a Greek-speaking Christian writer and the author of the work “The Muratorian Fragment,” or “Muratorian Canon,” who wrote it in Rome around 200 (Schnabel, 2014, s. 239; Naumowicz, 2011, s. 11-12)¹². As for the title of the work, it is associated with its discoverer, that is, L. A. Muratori (1672-1750) – a Catholic priest, historian of the Church of Christ, religious thinker and learned encyclopedist, who in 1700 in the Ambrosian Library discovered an anonymous fragment of a Latin manuscript from the 8th century and first published it in 1740. However, “The Muratorian Fragment” is not a canon in the proper sense of the word (as some researchers claim, for example, Karnachev, 2017, s. 673; Tkachenko, 2017, s. 675-679; Tkachenko, 2012, s. 253; Naumowicz, 2011, s. 11-12 and others), since it “is not only a list of canonical books; its author sets out their main theological ideas, and also cites the circumstances of the writing of some of them, known to him. Therefore, this work can be considered the first of the known introductions to the New Testament” (Jurevich, 2016, s. 75; Mecer, 2011, s. 191). Moreover, “perhaps it should be classified as a biblical prologue” (Tkachenko, 2017, s. 675). Therefore, when resorting to a theological-philological analysis of the “Muratorian Fragment,” one should keep in mind that this work is an anonymous fragment and an introduction to the New Testament, which combines different information.

For Anonymus, the number “one” is, firstly, associated with the one Lord Jesus Christ, who, called the Spirit, is the true author of the Four Gospels, since “by one Spirit (uno spiritu) everything was revealed in all [the Gospels]: concerning the birth, the passion, the resurrection, the life with the disciples, his two comings; the first in humiliation, when he endured suffering, the second in glory, in the royal dignity that will take place in the future” (Anonymus, 2008, s. 33). Moreover, this opinion is confirmed by the Apostle Paul in his Second Epistle to the Corinthians: “The Lord is the Spirit; and where the Spirit of the Lord is, there is liberty” (2 Corinthians 3:17; see also: Luke 4:18-19). Secondly, with a single authoritative book that partially reveals the apostolic life – “The Acts of the Holy Apostles.” However, it must be kept in mind that not all the apostles saw “the Lord in the flesh” (Anonymus, 2008, s. 33). For example, the apostle and evangelist Luke neither saw nor heard the Savior of the world. Nevertheless, He is the true teacher of the twelve and seventy apostles, since “the acts of all the apostles are written in one book (uno libro)”

12 It is important to note that there is no unanimous opinion among scholars as to who could have been its author, either among Greek-speaking or Latin-speaking Christian writers. However, in 2008, an article appeared in a scholarly journal in which J. J. Armstrong attempted to prove that Victorinus of Poetovio was the author of «The Muratorian Fragment» (Armstrong, 2008, s. 1-34). Unfortunately, his attempt was unsuccessful, since a short time later this opinion was convincingly refuted by other scientists (Tkachenko, 2012, s. 253; Guignard, 2015, s. 599-601; Tkachenko, 2017, p. 676; Rothschild, 2018, s. 58-59, footnote 8; Rothschild, 2022, s. 150-157).

(Anonymus, 2008, s. 33). And thirdly, with a single apostle “in need of protection” – the chief apostle Paul, who also did not see, but heard, the Lord (Acts 9:3-8). Unlike the other apostles mentioned in this work only by name, he is referred to as “the blessed apostle Paul (beatus apostolus Paulus)” (Anonymus, 2008, s. 33). This is most likely due to the fact that Anonymus, knowing personally the heretic Marcion (2nd century), who had a negative attitude toward the apostle Paul and his epistolary legacy, wanted to emphasize the true significance of the apostle Paul for the Church of Christ (Pani, 1999, s. 189).

By analogy with the one Lord, there is only one Church in the world, or one Universal Church (Anonymus, 2008, s. 33-34), the head of which is the Lord Jesus Christ, for “their foundation is Christ (Christum)” (Anonymus, 2008, s. 33). Based on this, Anonymus, combining the number “one” with the number “seven”, indicates that the one Church consists of seven churches of Christ – Corinthian, Ephesian, Philippian, Colossian, Galatian, Thessalonian and Roman (Anonymus, 2008, s. 33) – arranged “in chronological order and increasing volume” (Tkachenko, 2017, s. 678). In listing these churches, he refers to the Apostle Paul, who, in imitation of the Apostle John, wrote seven epistles (Dulaey, 1993a, s. 305): “We need to discuss them (that is, the epistles. – Author) one by one, since the blessed apostle Paul himself, following the example of his predecessor John, addresses only seven churches (septem ecclesiis) by name in the following order: first to the Corinthians, second to the Ephesians, third to the Philipians, fourth to the Colossians, fifth to the Galatians, sixth to the Thessalonians, seventh to the Romans. It is true that he wrote again to the Corinthians and Thessalonians for exhortation, but nevertheless it is clearly seen that there is one Church (una ecclesia), scattered throughout the whole earth. “For John, even in the Apocalypse, although he writes to seven churches (septem ecclesiis), nevertheless addresses them all” (Anonymus, 2008, s. 33). Therefore, for Anonymus, “the number ‘seven’ symbolizes the fullness of the one Church (although the author of ‘The Muratorian Canon’ further mentions 2 Corinthians and 2 Thessalonians)” (Tkachenko, 2017, s. 678; Mecger, 2011, s. 198). Moreover, discussing the “Apocalypse of Peter” and “The Shepherd” of Hermas, he asserts that these works are useful for Christians to read at home, but they “cannot be read to people publicly in church (that is, in none of the seven churches of Christ. – Author)” (Anonymus, 2008, s. 34). Therefore, according to the teaching of Anonymous, although there are many churches in the world, only one Universal Church, or one Church of Christ, is true, in which a special place is given to the one head – the Lord Jesus Christ, as well as to his disciple – the blessed Apostle Paul.

3. Carthage: Saint Cyprian of Carthage

Further, we encounter the theology of numbers in the pages of the works of Saint Cyprian of Carthage (c. 200/210 – 258) – the first Latin holy father, a true supporter of the unity of the Universal Church, the first martyr of the Carthaginian Church (Sidorov, Dobrocvetov, Fokin, 2019, s. 242-247; Fokin, 2013, s. 658-661; Ziegler, 2009, s. 458-471; Fokin, 2005, s. 160-164). Cyprian, as the principal moral teacher for the Carthaginian

Christians (Ezekiel 34:11-16; John 10:11-18; Cyprianus, 1996h, s. 554; Cyprianus, 1996g, s. 515; Cyprianus, 1996h, s. 557), in his original works – the treatises «On the Unity of the Universal Church,» «On the Lord's Prayer,» «To Quirinus,» and «To Fortunatus»¹³ – as well as in numerous letters, employing typological, typological-moral¹⁴, and allegorical (in some cases) methods of interpreting Holy Scripture, explores various theological questions: Christology and soteriology, ecclesiology and morality, eschatology and sacramentology, as well as symbolic arrhythmology. Nevertheless, the numbers «one» and «seven,» possessing symbolic meaning, «unite» the entire homiletic-epistolary complex of his writings. Therefore, with the help of these numbers, Cyprian reveals the teachings about the one, or true Church of Christ, about the one faith, about the one episcopate, and also about the seven churches of Christ.

It is important to note that among the works of Cyprian of Carthage, one of the first ecclesiological treatises has been preserved – „On the Unity of the Universal Church” (251), dedicated to the issues of the church schisms of Novatian in Rome and Felicissimus in Carthage and the acceptance of the fallen. In this work, Cyprian „views schisms and heresies as the invention of the devil (chapters 1-3) and defends the idea of the unity of the Church (chapters 4-9). He speaks of the disastrous consequences of church schisms, of the invalidity of the sacraments performed by schismatics (chapters 10-22); in the end, he once again calls on all believers to distance themselves from communion with schismatics and to maintain unity with their bishop and presbyters (chapters 23-26)” (Sidorov, Dobrocvetov, Fokin, 2019, s. 249). However, it should be borne in mind that the 4th and 5th chapters of the treatise „On the Unity of the Universal Church” exist in two versions: a short one („Primacy Text”; only one manuscript has survived intact), which speaks of the primacy of the Apostle Peter, and a longer one („Textus Receptus”; preserved in most manuscripts and first editions), which says nothing about this (Cyprien, 2006, s. 176-184). As a result, since the beginning of the 16th century, scholars have been divided into two groups: those who recognized the primacy of the Apostle Peter and those who rejected it as an interpolation of the 6th century. The situation changed only at the beginning of the 20th century, when J. Chapman proved that the short and long versions of chapters 4 and 5 of the treatise „On the Unity of the Universal Church” are not later interpolations, but modified and supplemented texts (Chapman, 1902, s. 246-254; 357-373; Chapman, 1903, s. 26-51; see also: Nichols, 1992, s. 254). In other words, Cyprian of Carthage wrote two versions of the text: first, a short version (the first edition), and some time later, a longer version (the second edition). This follows from the fact that, firstly, in 251, Cyprian, wishing to emphasize his respect for Cornelius, Pope of Rome († 253), as the successor of the Apostle Peter, sent him a short version of this treatise. And, secondly, in 255-256,

13 However, the last two treatises, that is, “To Quirinus” and “To Fortunatus”, are, in the narrow sense of the word, collections of biblical quotations, in which sacred texts are grouped according to thematic principles (Al’breht, 2005, s. 1706).

14 It should be borne in mind that Cyprian uses this method of interpretation for the sole purpose of reminding the Carthaginian Christians that they should strive daily to fulfill the commandments and commands of the Old and New Testaments (Panagopulos, 2013, s. 384).

a dispute arose between Cyprian and the Hieromartyr Stephen, Pope of Rome († 257), over the longer version of this work (the most probable hypothesis; Mattei, 2012, s. 47-53; Siniscalco, Mattei, 2006, s. 101-115).

As for the historical context, in the 2nd and 3rd centuries, the Church of Christ, represented by its best representatives – bishops, priests, and laity – fought against heresies and schisms. Their primary goal, in fulfillment of the «commandment» of the Savior of the world (John 17:21,11), was the restoration of church unity. However, while Saint Irenaeus of Lyons (about 130/140 – 198) opposed Gnostic heresies, Cyprian of Carthage opposed church schisms. As Martyr John (Popov) writes, «Saint Irenaeus directed his teaching against the Gnostics, who completely distorted Christian dogma, and established the principle of church unity as the unanimous recognition by all of the rule of faith handed down from the apostles. The schisms of Novatus, Felicissimus, and Novatian demonstrated that divisions were possible between true believers and those who venerated the same rule of faith. The tendency toward such schisms needed to be countered by a concept of the Church that would condemn even divisions that did not arise from distortions of the apostolic faith. Influenced by the struggle against the schisms of Novatus and Novatian, Saint Cyprian developed a concept of the Church according to which the foundation of ecclesiastical unity is the union of local churches uniformly organized and governed by the sole authority of a bishop» (Popov, 2006, s. 147-148). It should also be borne in mind that «in the period of the 2nd and 3rd centuries, it was not at all customary for a bishop to move from one cathedra to another: a bishop viewed himself as having entered into a spiritual, inseparable union with his flock» (Lebedev, 2006, s. 149). Based on this, Cyprian teaches that the true Church of Christ is only that where all believers observe two symbols of unity: one faith (internal unity) and one episcopate (external unity) (Sidorov, Dobrocvetov, Fokin, 2019, s. 253-256; Fokin, 2013, s. 669-672; Fokin, 2005, s. 185-195).

According to the teaching of Cyprian of Carthage, the Lord Jesus Christ founded the one Church of Christ on earth for the salvation of repentant sinners, or true Christians (Matthew 16:18; Cyprien, 2006, s. 184; Cyprianus, 1994d, s. 286; Cyprianus, 1996b, s. 432; Cyprianus, 1996h, s. 537; see also: Anonymus, 2008, s. 33-34). As a result of this, a single sacramental connection arose between Christ and the Church. It is no accident that the true Church of Christ is the true Bride of Christ, since she always remains faithful to the Heavenly Bridegroom (Cyprien, 2006, s. 186-191; see also: Pseudo-Victorinus, 2002, s. 352-357) and the true Mother of believers, since, having once given birth to them, she always nourishes and animates each of them (Cyprien, 2006, s. 182-191; Cyprien, 1996i, s. 571-572). Therefore, firstly, the most important property of the Church of Christ is one faith: «There is one God, one Christ, one His Church, one faith (fides una), one people, united into a whole unity of society by the union of consent» (Ephesians 4:5-6; Cyprianus, 2006, s. 240; see also: Cyprianus, 1994c, s. 205; Cyprianus, 1996a, s. 407). To reveal this ecclesiastical unity, Cyprian, using the typological method of interpreting Holy Scripture, cites various images (Cyprien, 2006, s. 184-186; Cyprianus, 1996a, s. 406-409; Cyprianus, 1996f, s. 474-477; Cyprianus, 1996i, s. 578). However, the most important of them

is the prototype of the unity of the Persons of the Holy Trinity: «The Lord says: I and the Father are one (John 10:30). And again about the Father, the Son and the Holy Spirit it is written: and these three are one (1 John 5:7). Who would think that this unity (*unitatem*), based on the immutability of the Divine and united with the heavenly mysteries, can be violated in the Church and fragmented by the discord of opposing desires? “No, he who does not preserve such unity (*unitatem*) does not keep the law of God, does not keep the faith (*fidem*) in the Father and the Son, does not adhere to the true path to salvation» (Cyprianus, 2006, s. 188-190; see also: Cyprianus, 1976, s. 108-109; Cyprianus, 1996f, s. 475-476; Cyprianus, 1996i, s. 578). Thus, the one faith of Christ, preserved throughout the centuries in the one Church of Christ, can only be one, since the Truth (John 14:6), or the Trinity of One Essence and Indivisible, is only one.

And, secondly, the most important property of the Church of Christ is the united episcopate: «Our Lord, whose commandments we must fear and keep, defining the dignity of a bishop (*episcopi*) and the principle of the structure of His Church (*ecclesiae suae*), said to Peter in the Gospel: I say to you: you are Peter, and on this rock I will build My Church, and the gates of hell will not prevail against it; and I will give you the keys of the Kingdom of Heaven: and whatever you bind on earth will be bound in heaven, and whatever you loose on earth will be loosed in heaven (Matthew 16:18-19). From this follows the order in time and succession of the appointment of bishops and the organization of the Church, so that the Church is founded on the bishops, and every act of the Church is governed by the same primates» (Cyprianus, 1994b, s. 164; see also: Cyprianus, 2006, s. 176-182; Cyprianus, 1994a, s. 14). Or in another place we read: «The universal and one Church (*ecclesia quae catholica una*) is not torn apart or divided, but is united and strengthened by the bond of priests [that is, bishops. – Author], mutually united to one another» (Cyprianus, 1996c, s. 443; see also: Cyprianus, 1994d, s. 286). In other words, the words quoted here from the Gospel of Matthew (Matthew 16:18-19) point not to the Apostle Peter, but to all the bishops as the successors of the Apostles, who «jointly govern the Universal Church» (Sidorov, Dobrocvetov, Fokin, 2019, s. 254; see also: Quasten, 1986, s. 375) and are in complete agreement with each other (Cyprianus, 1994e, s. 301; Cyprianus, 1996d, s. 454; Cyprianus, 1996e, s. 465; Cyprianus, 1994d, s. 265). However, it should be borne in mind that, according to Cyprian's teaching, «the episcopate is one (*episcopatus unus*), and each [individual bishop] participates in it as a whole» (Cyprianus, 2006, s. 184; see also: Cyprianus, 1994d, s. 286), that is, «one bishop (*episcopus unus*) presides over [one] church» (Cyprianus, 1996c, s. 439), or «the bishop is in the church, and the church is in the bishop, and whoever is not with the bishop is not in the church (*episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse*)» (Cyprianus, 1996c, s. 443). Based on this, as some scholars rightly believe, „it is clear from this that Christ's founding of the Church on the Apostle Peter alone was, for St. Cyprian, only a symbol of the Church's unity: Peter is the temporal beginning of the Church and its unity, but not its origin in the sense that the Church grew out of him, and its unity rests on its union with him, and specifically with him. The real principle, the operative cause of the

Church and its unity, both at the beginning and afterwards, is only Christ Himself, and not Peter. He is not the beginning of the Church and not the beginning of unity, but only the numerical unity with which Christ deigned to begin His Church. With this beginning, the Founder most clearly demonstrated that His Church must be forever one and unique. This – and nothing else – is the thought of Cyprian” (Sagarda, 2004, s. 515; Sagarda, Sagarda, 2004, s. 649-650; Koch, 1910, s. 22; see also: Hondzinskij, 2025, s. 24-25). Consequently, one faith and one episcopate, proceeding from the unity of the persons of the Holy Trinity, indicate that the one Church of Christ is only that in which all true believers preserve the succession from the apostles, both in matters of faith and in matters of the episcopate.

As for the doctrine of the seven churches of Christ, in the treatise «To Quirinus» – whom Cyprian of Carthage called his „dear son (fili carissime)” (Cyprianus, 1972b, s. 3) – he writes: „Likewise, in the First Book of Kings [we read]: ‘The barren woman has borne seven children, while she who had many children has grown weak’ (1 Samuel 2:5). And the seven sons signify the seven churches. For this reason, Paul wrote epistles to seven churches¹⁵, and seven churches are mentioned in the Apocalypse (Revelation 1:4), so that the number seven might be preserved; inasmuch as there are seven days in which God created the world, and seven angels who stand and abide before the face of God – as the angel Raphael says in the Book of Tobit (Tobit 12:15) – and the seven-branched lampstand in the Tabernacle of Testimony (Exodus 25:31), and the seven eyes of the Lord which survey the world (Zechariah 4:10), and the stone with seven eyes, as Zechariah says (Zechariah 3:9), and the seven spirits (Revelation 4:5), and the seven lampstands in the Apocalypse (Revelation 1:21), and the seven pillars upon which Wisdom built her house in the time of Solomon (Proverbs 9:1)” (Cyprianus, 1972b, s. 20-21). Furthermore, in his treatise «To Fortunatus» – the Bishop of Thuccabor, who participated in the African Council of September 256 – he adds: „But what of the seven brothers in the Book of Maccabees (2 Maccabees 7:1) – who, being born of the same womb and equal in valor, express through the mystery of their perfect death the fullness of the number seven? Thus, in their martyrdom, the seven brothers were united just as, in the divine economy, are the first seven days (which encompass seven thousand years); just as the seven spirits (Revelation 4:5); just as the seven angels who stand and converse before the face of God (Tobit 12:15); just as the seven-branched lampstand in the Tabernacle of Testimony (Exodus 25:31); and – in the Apocalypse – the seven golden lampstands (Revelation 1:12); and – in the writings of Solomon – the seven pillars upon which Wisdom built her house (Proverbs 9:1). And thus, the number seven embodied by these brothers signifies the seven Churches, in accordance with what we read in the First Book of Kings: ‘The barren woman has borne seven children’ (1 Samuel 2:5). And in Isaiah, where seven women seize hold of one man, demanding that his name be called upon them (Isaiah 4:1). And the Apostle Paul, mindful of this significant and apt number, writes to seven Churches. And in the Apocalypse, the Lord directs His divine commands and heavenly precepts to seven Churches and their angels. In this same manner, too, is this

15 These are the churches to which he wrote his epistles, namely, Rome, Corinth, Galatia, Ephesus, Philippi, Colossae, and Thessalonica.

very number found in the seven brothers, serving to express the fullness of lawful perfection. Clearly, the Mother – the source and root – is also united with the seven children; she, being herself the first and the one, and founded upon the rock in accordance with the Lord's word (Matthew 16:18), subsequently gave birth to the seven churches. Nor is it without reason that the Mother alone is present with her children amidst their sufferings. For the martyrs, by bearing witness through their suffering that they are sons of God, acknowledge but one Father – God – just as the Lord teaches in the Gospel, saying: „And call no one on earth your father, for you have one Father, who is in heaven'» (Matthew 23:9) (Cyprianus, 1972a, s. 205-206). Thus, Cyprian of Carthage, in expounding the doctrine of the seven churches of Christ, designates the Church of Christ as the Mother who bore seven children – or seven brothers, or seven churches; that is to say, he transitions from Old Testament allusions to New Testament reality. In other words, according to Cyprian's teaching, there exists in the world either one Church of Christ, or seven churches of Christ.

4. Poetovio: Saint Victorinus of Poetovio

The next writer who pays special attention to the symbolic meaning of different numbers is Saint Victorinus of Poetovio (about 230 – 303/304), the first Latin interpreter of the Holy Scriptures (Dulaey, 2003, s. 97; Dulaey, 1997, s. 15; Dulaey, 1993a, s. 11; Dulaey, 1993b, s. 9), the first Christian writer of all the Danubian provinces of the Roman Empire (Bratož, 2002, s. 7, 13; Bratož, 2001, s. 313) and the first martyr of the Church of Poetovio (Mesjaceslov, 2013, s. 24; Hieronymus, 2009, s. 348-349; Martyrologium, 2005, s. 370). Victorinus, as the main teacher of morality for the Poetovian Christians (Ezekiel 34:11-16; John 10:11-18), in his original works – the treatise “On the Creation of the World,” the fragment “On the Life of Christ,” and the commentary “On Revelation” (Khandoga, 2022, s. 83-84; Handoga, 2022a, s. 34-36) – using allegorical, typological, and historical (in some cases) methods of interpreting the Holy Scriptures, explores various theological issues of cosmology and eschatology, Christology and soteriology, ecclesiology and morality, as well as symbolic arrhythmology¹⁶. However, the numbers “one,” “seven,” and “eight,” which have symbolic meaning, “unite” the entire exegetical and theological complex of his works¹⁷. Therefore, with the help of these numbers, Victorinus reveals the teachings about the first day of creation, the seventh day of rest and the eighth day of judgment, as well as the teachings about the seven churches of Christ, the seven groups of saints and the seven Christian virtues.

For Victorinus of Poetovio, the symbolism of the number “seven (septem)” is of par-

16 An integral part of this teaching is the Poetovian church calendar, since it mentions only seven church holidays, that is, five Lord's holidays – Nativity, Baptism, Passion, Resurrection and Ascension, and two Theotokos holidays – Annunciation and Conception, as well as Sunday (Victorinus, 2017a, s. 296, 299; Victorinus, 2017b, s. 303; Victorinus, 2017c, s. 112, 170-172; Handoga, 2024, s. 28-30; Handoga, 2022b s. 237-242; Bratož, 2002, s. 11-12, 18-19; Bratož, 2001, s. 321-324).

17 In turn, Pseudo-Victorinus of Poetovio (beginning of the 3rd century) in his homily «On the Ten Virgins» gives other symbolic numbers, that is, «five (quinque)» and «ten (decem)» (Pseudo-Victorinus, 2002, s. 352, 354; Khandoga, 2023, s. 7-8; Handoga, 2021b, s. 6-7), which are not found in the authentic works of Victorinus of Poetovio.

ticular importance, examples of which he “borrowed” not only from Holy Scripture, but from Holy Tradition¹⁸. As a result of this, from the eighth chapter of the treatise “On the Creation of the World” we learn that in the world there are “seven horns of the Lamb (Revelation 5:6), seven eyes of God (Zechariah 4:10), seven eyes made of an alloy of silver and lead (Zechariah 3:9), seven spirits (Revelation 4:5), seven torches burning before the throne of God (Revelation 4:5), seven golden candlesticks (Revelation 1:12), seven sheep (Leviticus 23:18; Numbers 28:11), seven women in Isaiah (Isaiah 4:1), seven churches in Paul, seven deacons (Acts 6:3), seven angels (Revelation 8:2; 15:1), seven trumpets (Revelation 8:6), seven seals of the book (Revelation 5:1), the seven weeks ending with Pentecost (Leviticus 23:15-16), the seven weeks of Daniel (Daniel 9:24-27), as well as the sixty-three weeks of Daniel, seven of every clean [cattle] in Noah’s ark (Genesis 7:2), the seven punishments of Cain (Genesis 4:15, 24), seven years for the repayment of debts (Deuteronomy 15:1), the lampstand with seven openings (Zechariah 4:2), the seven pillars of wisdom in the house of Solomon (Prov. 9:1)” (Victorinus, 2017a, s. 298-299). There are also “seven heavens” and “seven spirits” in the Universe (Victorinus, 2017a, s. 297-298). Furthermore, the commentary on Revelation contains numerous passages that reveal the symbolic meaning of the number “seven” (Victorinus, 2017c, s. 112, 122-128, 146, 160, 164-166, 188-194, 198, 222, 230-232, 248). However, in these examples, the heavenly and the earthly are so intertwined that it is difficult to separate one from the other. Therefore, the number seven has a heavenly-earthly origin.

Based on this, Victorinus of Poetovio asserts that “everything is governed by the seven-day number (*septinario numero dierum*): both heavenly and earthly” (Victorinus, 2017a, s. 295), that is, everything in the world exists harmoniously and is subject to a certain order established by its Creator. This follows, for example, from the fact that God “allocated” seven days for the creation of the world: “God produced this entire vast Universe in six days from nothing (*sex diebus ex nihilo*) to adorn His greatness, and He sanctified the seventh (*septimum*) [day] with a blessing, having rested [from] [His] works (Genesis 2:2-3) (Victorinus, 2017a, s. 295-296). Moreover, in the treatise “On the Creation of the World” we read: “...therefore, to begin with, I will reflect on this week, which is the queen of all weeks, and, as far as I can, I will try to explain the day of power as its completion” (Victorinus, 2017a, s. 295)¹⁹. In other words, Victorinus “places” the history of the world and humanity in the first seven days, or the first seven thousand years (the so-called con-

18 For example, according to his teaching, the earthly life of the Lord Jesus Christ consists of seven periods (including birth and death). In addition, Victorinus cites seven examples from Holy Scripture to confirm the human and divine natures of the Savior of the world (Victorinus, 2017a, s. 299; Victorinus, 2017b, s. 303; Handoga, 2021a, s. 150-153; Marin, 2021, s. 163-168; Marin, 2004, s. 201-205).

19 For Victorinus, the «day of power (*uirtutis diem*)» (Psalm 109:3) probably corresponds both to the first day of creation, when God revealed His creative power (Victorinus, 2017a, s. 295), and to the eighth day of judgment, when He will again reveal His power, but this time as a formidable Judge and Retributer (Victorinus, 2017a, s. 297; Victorinus, 2017c, s. 112).

cept of “Great Week”)²⁰: “Also Isaiah and some of his companions broke the Sabbath (Isaiah 1:13; Hosea 2:13), so that that true and righteous Sabbath of the seventh millennium (*uerum illud et iustum sabbatum septimo miliario annorum*) might be observed. That is why the Lord designated each thousand years by these seven days. For it is thus stated: In Your sight, O Lord, a thousand years are as one day (Psalm 89:5; 2 Peter 3:8). Therefore, in the sight of God, every millennium abides; for I count the seven eyes of the Lord (Zechariah 4:10). For this reason, as I have said, that true Sabbath is the seventh millennium (*uerum illud sabbatum est septimum miliarium*), in which Christ will reign with His elect” (Victorinus, 2017a, s. 297). Thus, for as many days as it took God to create the world, that is how many days it will exist.

Victorinus of Poetovio, following Philo of Alexandria, particularly emphasizes the first day of creation and the seventh day of rest (naturally, imbuing them with Christian meaning). The point is that, according to Victorinus’s teaching, on the first day God created light (Genesis 1:1; 1:3), twelve angels of the day and twelve angels of the night, and established the counting of time, that is, twelve daytime hours and twelve nighttime hours (Victorinus, 2017a, s. 295, 300). Moreover, on this same day, the Lord Jesus Christ was resurrected (Victorinus, 2017a, s. 299; Victorinus, 2017b, s. 303; Victorinus, 2017c, s. 112). As for the seventh day of rest, on which God not only ceased to create (Genesis 2:2-3), but began to provide for the world (Victorinus, 2017a, s. 295-296), on this same day the “first man” – Adam – fell and the “second man, [or one] of the human race” – the Lord Jesus Christ – was crucified on the cross (Victorinus, 2017a, s. 296, 298-299; Victorinus, 2017b, s. 303; Victorinus, 2017c, s. 112, 160). Therefore, unlike Philo, who teaches that God the Father takes care of everything in the world every day, Victorinus points to the Lord Jesus Christ, Who once sacrificed Himself for the entire human race and also constantly provides for creation.

Based on this, Victorinus of Poetovio and the Poetovian Christians, firstly, knew that they were living at the end of the sixth day of creation (Victorinus 2017a, s. 296); secondly, they were expecting the beginning of the seventh day of rest for the millennial reign

20 This concept was first set forth by Anonymus in «The Epistle of Barnabas» (about 130) (Anonymus, 1971, s. 182-184; Hvalvik, 2021, s. 282-283; Osvalda, 1995, s. 150) and was developed in the works of many holy fathers, church writers, and other authors of the Ante-Nicene period, with whose literary heritage Victorinus of Poetovio was undoubtedly familiar.

A distinctive feature of this concept is its connection with various traditions – Hellenistic, Jewish, and Christian – as each of them contains the doctrine of the cosmic week. From the Hellenistic tradition, the division of the world’s existence into seven millennia is borrowed, from the Jewish tradition, the rest of the seventh day, and from the Christian tradition, the eternity of the eighth day. Thus, the typology of the week is revealed here, that is, the six days of creation point to the time of this world, and the seventh day of rest points to the time of the future world (Akimov, 2021, s. 184; Daniélou, 1991, s. 399). The eighth day is “the beginning of another world” (Anonymus, 1971, s. 186), that is, the beginning of eternal life.

We read something completely different in some theological studies by Archdeacon Vladimir Vasilik (b. 1970), Doctor of Historical Sciences, Candidate of Philological Sciences, and Candidate of Theology, dedicated to the teachings of Victorinus of Poetovio: “The spiral model of history present in St. Victorinus is connected with the theology of recapitulation, when one similar event precedes the next, which occurs at a higher level...” (Vasilik, 2025a, s. 67-68; Vasilik, 2022, s. 91; Vasilik, 2021, s. 42; see also: Vasilik, 2025b). Naturally, we cannot agree with this statement, since it contradicts the views of Victorinus of Poetovio. He was a supporter of the linear (chronological) model of history and, accordingly, in his works “divides the entire history of mankind into 6 millennia and presents the final 7th millennium as the glorious earthly kingdom of Christ and the saints” (Tkachev, 2024, s. 540; see also: Handoga, 2015, s. 30; Handoga, 2010, s. 82; Panagopoulos, 2013, s. 396; Fokin, 2005, s. 267; Fokin, 2004, s. 460).

with the Lord Jesus Christ (Victorinus, 2017a, s. 297); and thirdly, they were preparing for the Last Judgment, or the Day of Judgment, since they believed that after the end of the seventh day of rest the eighth day of judgment, or the first day of creation, would begin (Victorinus, 2017a, s. 297, 299; Victorinus, 2017c, s. 112; Victorinus, 2017b, s. 303). Moreover, Victorinus of Poetovio and the Poetovian Christians knew that from the eighth day of judgment eternal rest would begin (Victorinus, 2017c, s. 188). Thus, the number „seven” indicates the period during which God created the world, as well as the time He allotted for its existence (Handoga, 2019, s. 202-203; Handoga, 2016, s. 216-219; Fokin, 2005, s. 266-269; Fokin, 2004, s. 460-461).

Furthermore, Victorinus of Poetovio, following Anonymus and Cyprian of Carthage, expounds on the teaching of the seven churches of Christ in his interpretation of the first chapters of the Revelation of the Apostle John the Theologian (Revelation 1-3). However, Victorinus does not list these seven churches by name, as “their historical reality is of little interest to Bishop of Poetovio” (Victorinus, 2017c, s. 124; Dulaey, 1993a, s. 160). According to him, these seven churches, which were located in Asia Minor, or throughout the world (Victorinus, 2017c, s. 124), were one Church of Christ: “So by these seven churches (septem ecclesiis) understand one Church (una ecclesia)” (Victorinus, 2017c, s. 128; see also: Anonymus, 2008, s. 33; Cyprianus, 1972b, s. 20-21; Cyprianus, 1972a, s. 205-206). In support of his words, Victorinus refers to the letters of the Apostle Paul, which indicate that “the seven (septem) churches (ecclesias) named [by him] constitute one Universal [Church] (unam catholicam [ecclesiam])” (Victorinus, 2017c, s. 124)²¹. This follows from the fact that Paul, firstly, wrote only seven letters addressed to seven churches, that is, to Rome, Corinth, Galatia, Ephesus, Philippi, Colossae, and Thessalonica; secondly, he wrote several letters (but no more than seven) to individuals; and thirdly, he himself testified to this in his First Epistle to Timothy (1 Timothy 3:15; Victorinus, 2017c, s. 124). However, in comparing these seven churches, Victorinus uses an example “from military language known to him, since a Roman legion was stationed in Poetovio at the residence of the governor of Upper Pannonia” (Pani, 2005, s. 156). Therefore, he compares one of these seven churches with a small detachment of soldiers, and seven churches with the entire army: “...what he (that is, the Apostle John the Theologian. – Author) says to one [Church], he says to all [the churches]²²: for it makes no difference whether someone speaks to a small detachment of soldiers or through him to the entire army” (Victorinus, 2017c, s. 124). Consequently, for Victorinus, each of the seven churches represents the entire Church of Christ and, accordingly, all seven churches together represent the fullness of the Church of Christ (that is, $1 = 7$ and $7 = 1$).

21 Here Victorinus of Poetovio uses the expression „catholica ecclesia,” or „universal Church,” which, firstly, etymologically derives from the Greek term „ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία,” meaning „universal church”; secondly, it acquired symbolic significance in the history of Christianity (Pani, 2005, s. 156). Moreover, for Victorinus, who adhered to the opinion of Anonymous and Cyprian, each local church is the Universal Church, or the whole church, because the whole is revealed in the particular (Ivliev, 2014, s. 156; Popov, 2006, s. 150).

22 This principle, that is, to speak to one means to speak to all, Victorinus of Poetovio borrowed from Irenaeus of Lyons, Anonymus and Tertullian (about 155/160 – after 220) (see: Irénée, 1965, s. 520; Anonymus, 2008, s. 33; Tertullien, 2004, s. 308).

Developing the doctrine of the one and only Church of Christ, Victorinus of Poetovio, following the Apostle Paul (Corinthians 1:15-28; 2:9-19; Ephesians 1:22-23; 2:14-16; 4:12-16; 5:23-32), Tertullian (Tertullien, 1984, s. 182) and Cyprian of Carthage (Cyprien, 2006, s. 240), testifies that the head of the Church of Christ is the incarnate Son of God – the Lord Jesus Christ, who not only founded it, but also is this Church itself (Victorinus, 2017c, s. 200). Therefore, “it is impossible to separate the Church from Christ” (Stojadinov, 2016, s. 71). Moreover, “the unity of the Church is something more than a numerical unity. The Church is not simply one, but one unity; unity is the principle of its existence” (Davidenkov, 2013, s. 506). Based on this, there can only be one Church of Christ in the world, consisting of many churches, since “the Church (ecclesia) is the Body of Christ (corpus Christi), adorned with its members, and each [member] must correspond to its place” (Victorinus, 2017c, s. 200). Thus, according to the teaching of Victorinus, there is an indivisible unity of the Lord Jesus Christ and the Church of Christ.

An important aspect of Victorinus of Poetovio ecclesiology is that for nearly two thousand years, not only the Lord Jesus Christ but also the Holy Spirit has been active in the Church of Christ (Victorinus, 2017c, s. 126). As V. N. Losskij rightly observes, “since the Church is the work of both Christ and the Holy Spirit, the teaching about it has a double basis: thus, ecclesiology simultaneously has its roots in Christology and pneumatology” (Losskij, 2020, s. 317). Therefore, “the Christian life of grace is simultaneously Christocentric and pneumatological” (Evtich, 2009, s. 379). To explain this clearly, Victorinus, using the typological method of interpreting the Holy Scripture, explains the passage from the Book of Prophet Isaiah about one man and seven women (Isaiah 4:1): „We read that this image is proclaimed by the Holy Spirit through Isaiah – of seven women who will lay hold of one man. The one man is Christ, not born of seed. The seven women are the churches, receiving their bread and clothed in their tunics, striving to remove their shame so that His name may be called upon them. The ‘bread’ is the Holy Spirit, who nourishes unto eternal life; [‘their’] – promised to them through faith, as ‘their tunics’ – that is, promised to them, in which they desire to shelter themselves...” (Victorinus, 2017c, s. 126). Therefore, according to Victorinus, the seven women who seized upon one man are a type of the seven churches of Christ; the one man is a type of the Lord Jesus Christ, or God-man; the one bread which they eat is a type of the Holy Spirit.

Also Victorinus of Poetovio in his commentary “On Revelation,” when interpreting the Revelation of the Apostle John the Theologian, instead of the traditional exegesis of the second and third chapters, which contain “messages” (Nebol’sin, 2010, s. 60), or “prophetic statements” (Ivliev, 2015, s. 43) of the Seer to the seven churches of Asia Minor²³, offers readers or listeners a text addressed to seven groups of saints, or an educated Christian community (Victorinus, 2017c, s. 128-144). It is no coincidence that this

23 That is, the Church of Ephesus (Revelation 2:1-7), the Church of Smyrna (Revelation 2:8-11), the Church of Pergamum (Revelation 2:12-17), the Church of Thyatira (Revelation 2:18-29), the Church of Sardis (Revelation 3:1-6), the Church of Philadelphia (Revelation 3:7-13) and the Church of Laodicea (Revelation 3:14-22).

work begins with the words: “The beginning of the book promises blessedness to him who reads, listens, and observes (Revelation 1:3), so that from here he may diligently learn the matter and observe the instruction” (Victorinus, 2017c, s. 110). Thus, this text is Victorinus’ spiritual testament, firstly, to his flock, the Poetovian Christians; secondly, to his contemporaries, Jews and pagans, who may have been interested in Christianity; and, thirdly, to future generations.

It should be borne in mind, however, that for Victorinus of Poetovio, these seven groups of saints represent, on the one hand, a Christian community consisting of an unknown number of Poetovian Christians who needed daily strengthening of their faith through the “living word,” visual example, and study of spiritual literature; and, on the other hand, they represent seven types of Christians of the Church of Poetovio, distinguished from each other by their sins and virtues (Victorinus, 2017c, s. 128-144; Pani, 2005, s. 152; Bratož, 2002, s. 12; Bratož, 2001, s. 324). Therefore, most likely, they not only prayed daily and performed good deeds, but also read the Holy Scriptures and the works of the holy fathers of the Ante-Nicene period. Moreover, this Christian community, following the example of the Lord Jesus Christ and the Holy Spirit, was united. This follows, for example, from the fact that, when discussing the first and fifth groups of saints, he uses only the singular: “... until the last time (*nouissimum*), it is necessary to carry out the work of love (*amoris opera*), which is the principal commandment (*principale mandatum*) (Matthew 22:38). [...] For it is not enough for a tree (*arborem*) to live [and blossom] and not to bear fruit (*fructum*) (Luke 13:6-9); so it is not enough to be called a Christian (*christianum*) and to acknowledge oneself as such, but not to have Christian work (*christiani opera*)” (Victorinus, 2017c, s. 132, 140). Consequently, Victorinus, addressing the Poetovian Christians, called them to “daily likeness” to the Lord, that is, to holiness (Leviticus 11:44; 1 Peter 1:16).

Also, Victorinus of Poetovio, following the Lord Jesus Christ (Matthew 25:34-40), the Apostle Paul (1 Corinthians 13:1-13), and Hermas, points to seven Christian virtues, or seven moral qualities²⁴, necessary for Poetovian Christians: faith and patience, mercy and love, repentance and humility, and work (Victorinus, 2017c, s. 128-130). Nevertheless, Victorinus most likely considers mercy (*miser cordia*) and love (*amor*) to be the main Christian virtues, since “sacrificial love is also the realization of love for God” (Garnak, 2007, s. 105). Based on this, to be a true Christian, one must have or strive to acquire these moral qualities (Victorinus 2017c, s. 130). Moreover, in his treatise “On the Creation of the World,” Victorinus points to another Christian virtue – piety (*pietas*), which is actually a combination of the seven aforementioned moral qualities (Victorinus 2017a, s. 296, 298).

The whole point is that Victorinus of Poetovio, using the typological method of interpreting the Holy Scriptures and an allusion to the Book of the Prophet Isaiah (Isaiah 11:2-

24 His treatise «The Shepherd» is the first to provide a «list» of seven virtues. However, it mentions slightly different moral qualities than Victorinus’s commentary on «On Revelation» (only two virtues are identical: faith and charity). Furthermore, Hermas, unlike Victorinus, teaches that these moral qualities are acquired by believers in a specific sequence: «from faith comes abstinence, from abstinence comes simplicity, from simplicity comes innocence, from innocence comes modesty, and from modesty comes strict order and charity» (Hermas, 2014, s. 51).

3), “connects” the Christian virtue of piety with the sixth spirit, with the sixth heaven, and also with the sixth day of creation, on which God created the first man and on which the Savior of the world was born of the Virgin Mary (Luke 2:6-7; Victorinus, 2017a, s. 296, 298; Victorinus 2017c, s. 112; Handoga, 2019, s. 197-199; Handoga, 2016, s. 219-223; Fokin, 2005, s. 267-268; Fokin, 2004, s. 460-461). This indicates that the first people, Adam and Eve, possessed such a moral quality as piety in Paradise before the Fall (Genesis 2:25); that the New Adam and the New Eve, the Lord Jesus Christ and the Most Holy Theotokos, possessed this Christian virtue in their earthly life (Matthew 1:22-23); that the “beginnings” of such a moral quality as piety are given to every Christian in the Sacraments of Baptism and Chrismation (John 3:3; 3:5-6; 3:11). In other words, “the restoration of the ‘first Adam,’ essentially accomplished in Christ, continues in every Christian. It begins in Baptism, which is thereby represented as a new creation and a return to paradise...” (Danielu, 2013, s. 29). Thus, according to the teachings of Victorinus of Poetovio, there are seven churches of Christ, seven church holidays, seven groups of saints and seven Christian virtues in the world. However, by analogy with the one Lord Jesus Christ and the one Holy Spirit, there is also only one Church of Christ, or one Universal Church – the Poetovian Church; only one group of saints – the Poetovian Christians community and only one Christian virtue – piety, which Victorinus undoubtedly possessed and, perhaps, some Poetovian Christians.

Conclusion

The One Lord Almighty, or the Trinity Consubstantial and Indivisible, firstly, created the world observing mathematically precise proportions (Wisdom 11:21; John 11:9). Therefore, „the mathematical sciences are a gift from God; they bring order and equality, while the devil’s deeds are countless” (Larionova, 2023, s. 112). And secondly, God the Creator established the temporal boundaries of the universe’s existence. Therefore, „the universe is not only ,heaven and earth,’ that is, the world realized in space, but, crucially for biblical understanding, also OLAM – the totality of the temporal extent of world history, delimited by the first and last days” (Grilihes, 2017, s. 408). Naturally, this was known to most of the church fathers, church and other writers of antiquity, who eventually became proponents of the theology of numbers, or symbolic arrhythmology. However, unfortunately, no theological works devoted to this teaching have survived (the exception is the book “The Numbers” by the prophet Moses the God-seer, which is partly devoted to the symbolic meaning of certain numbers). Based on this, the theology of numbers is one of the least studied theological topics and is supposedly included in other topics such as, for example, cosmology and eschatology. However, this is not the case. The whole point is that symbolic, or perfect numbers, prevailing over historical numbers not only in the Holy Scriptures, but also in the works of Philo of Alexandria, Hermas, Anonymous, Saints Cyprian of Carthage and Victorinus of Poetovio, are filled with deep theological meaning.

The first among the Ante-Nicene writers is Philo of Alexandria, who, in his treatises “On the Creation of the World” and “Allegory of the Laws,” reveals the symbolic signif-

icance of the numbers “one” and “seven.” For him, the number “one” is associated with God, the Monad, the Divine Logos, the intelligible world, the visible world, the first man, the divine garden, and the first day of creation; the number “seven” is associated with all possible variations in both the corporeal and incorporeal worlds, the number of days, as well as with the seventh day of rest. Philo of Alexandria ascribes particular significance to the one God, the one Logos, the one visible world, and the first man. It should be noted that, according to his teaching, the one visible world was created by the one God together with the one Logos in the image of the one Logos, and the first man was created in the image of the one God. Furthermore, as regards the first day of creation and the seventh day of rest, these days are symbolic as a result of the uniqueness of what happened on them.

The successor of Philo of Alexandria’s “work” is Hermas, who in his treatise “The Shepherd” reveals the symbolic meaning of the numbers “one” and “seven.” For him, the number “one” is associated with God the Father, the Son of God, the Holy Spirit, the Elder Church, the Tower Church, repentance, the prophet, and the shepherd; the number “seven” is associated with the virtues. Hermas ascribes particular significance to God the Father, the Son of God, the Elder Church, and the Tower Church. It should be noted that, according to his teaching, the Elder Church is inseparably united with God the Father, and the Tower Church with the Son of God. Furthermore, as for the seven virtues necessary for every Christian, they can be acquired only in the Tower Church, or in the one Church of Christ.

After Hermas, Anonymous devoted attention to this teaching, revealing the symbolic meaning of the numbers “one” and “seven” in his work “The Muratorian Fragment.” For him, the number “one” is associated with the Lord Jesus Christ, the book of “Acts of the Holy Apostles,” the blessed Apostle Paul and the Universal Church; the number “seven” is associated with the churches of Christ. Anonymous ascribes particular significance to the one Lord Jesus Christ and the one Universal Church, as they are inseparably united. Moreover, as regards the seven churches of Christ, which have an inseparable unity among themselves, they constitute one whole, that is, a single Universal Church.

Cyprian of Carthage serves as the successor to the „work” of Hermas; in his treatises „On the Unity of the Catholic Church,” „On the Lord’s Prayer,” „To Quirinus,” and „To Fortunatus,” as well as in numerous letters, he elucidates the symbolic significance of the numbers „one” and „seven.” For him, the number „one” is associated with the one Lord Jesus Christ, the one Church of Christ, the one faith, and the one episcopate; the number „seven” is associated with the churches of Christ. Like Anonymous, Cyprian attaches particular significance to the one Lord Jesus Christ and the one Church of Christ, for they are inextricably united with one another. Furthermore – with regard to the seven churches of Christ, which share an indissoluble unity among themselves – they constitute a single whole: namely, the one Universal Church; for they share a single Mother who not only gave them birth once but continually nourishes and animates each one of them.

After Cyprian of Carthage, Victorinus of Poetovio devoted attention to this teaching. In his treatise “On the Creation of the World,” a fragment of “On the Life of Christ,” and his commentary “On the Revelation,” he reveals the symbolic significance of the numbers

“one,” “seven,” and “eight.” For him, the number “one” is associated with the Lord Jesus Christ, the Holy Spirit, the Church of Christ, and the first day of creation; the number “seven” is associated with all possible variations in both the corporeal and incorporeal worlds, the number of days, the periods of the life of the Savior of the world, examples from Holy Scripture of His human and divine natures, the Churches of Christ, groups of saints, Christian virtues, church holidays, and the seventh day of rest; the number “eight” is associated with the eighth day of judgment. Victorinus ascribes particular significance to the Lord Jesus Christ, the Holy Spirit, and the Church of Christ, as they are inextricably linked. Furthermore, firstly, regarding the seven Churches of Christ, they have an inseparable unity among themselves and constitute a single whole; secondly, concerning the seven church feasts, seven groups of saints, and seven Christian virtues, their appearance is possible only in the one Church of Christ; and thirdly, regarding the eighth day of judgment, or the first day of creation, this day is special, as it is the beginning of a new week, or the beginning of eternal life.

Statements

Funding: This research received no external funding.

Institutional Review Board Statement: *Not applicable.*

Data Availability Statement: *Not applicable.*

Acknowledgments: *Not applicable.*

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest.

Bibliografija:

- Akimov, S., arhimandrit. (2021). *Istorija Hristianskoj Cerkvi v donikejskij period*. Minsk: Izdatel'stvo Minskoj duhovnoj akademii.
- Al'breht, M. fon. (2005). *Istorija rimskoj literatury i ee vlijanija na poznejshie jepohi. T. 3: Ot Andronika do Bojecija*. Moskva: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina.
- Anonymus. (1971). Épitre de Barnabé. W: P. Prigent, R. A. Kraft (red.), *Sources chrétiennes*. T. 172 (s. 72-219). Paris: Cerf.
- Anonymus. (2007). 2 Clement. W: M. W. Holmes (red.), *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations* (s. 138-165). Grand Rapids: Baker Academic.
- Anonymus. (2008). Canon Muratori. W: J. J. Armstrong (red.), *Vigiliae christianae* 62, s. 32-34.
- Armstrong, A. H. (2006). *Istoki hristianskogo bogoslovija. Vvedenie v antichnuju filosofiju*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo O. Abyshko.
- Armstrong, J. J. (2008). Victorinus of Pettau as the Author of the Canon Muratori. *Vigiliae christianae* 62, s. 1-34.
- Bajborodin, N., arhimandrit. (2021). *Chisla v bogoslovii i prirode*. Moskva: Sibirskaja blagozvonnica.
- Batovici, D. (2021). The Shepherd of Hermas as Early Christian Apocalypse. W: M. F. Bird, S. D. Harrower (red.), *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers* (s. 290-308). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Benevich, G. I. (2013). *Kratkaja istorija «promysla» ot Platona do Maksima Ispovednika*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RHGA.

- Bratož, R. (2001). Verske razmere v Petovionu v drugi polovici 3 stoletja v luči poročil škofa Viktorina. W: M. Vomer Gojkovič, N. Kolar (red.), *Ptuj v rimskem cesarstvu. Mitrazem in njegova doba (Ptuj, 11-15 oktober 1999)* (s. 313-325). Ptuj: Pokrajinski muzej Ptuj.
- Bratož, R. (2002). Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts). *Zalai múzeum II*, s. 7-20.
- Carolyn, O. (1999). *Shepherd of Hermas: A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press.
- Chapman, J. (1902). Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église. *Revue Bénédictine* 19, s. 246-254; 357-373.
- Chapman, J. (1903). Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église. *Revue Bénédictine* 20, s. 26-51.
- Clément, d'Alexandrie. (1951). Les stromates. Livre I. W: C. Mondésert, M. Caster (red.), *Sources chrétiennes*. T. 30 (s. 44-177). Paris: Cerf.
- Clément, d'Alexandrie. (1954). Les stromates. Livre II. W: P. T. Camelot, C. Mondésert (red.), *Sources chrétiennes*. T. 38 (s. 32-144). Paris: Cerf.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1972a). Ad Fortunatum. W: R. Weber, M. Bévenot (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 (s. 183-216). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1972b). Ad Quirinum. W: R. Weber, M. Bévenot (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 (s. 3-179). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1976). De domonica oratione. W: M. Simonetti, C. Moreschini (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 A (s. 90-113). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1994a). Epistula 3. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 B (s. 9-16). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1994b). Epistula 33. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 B (s. 164-166). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1994c). Epistula 43. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 B (s. 200-210). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1994d). Epistula 55. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 B (s. 256-295). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1994e). Epistula 57. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 B (s. 300-310). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1996a). Epistula 63. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 C (s. 389-417). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1996b). Epistula 65. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 C (s. 426-433). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1996c). Epistula 66. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 C (s. 434-445). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1996d). Epistula 67. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 C (s. 446-462). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1996e). Epistula 68. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 C (s. 463-468). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1996f). Epistula 69. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 C (s. 469-496). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1996g). Epistula 70. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 C (s. 501-515). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1996h). Epistula 73. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 C (s. 529-562). Turnhout: Brepols.
- Cyprianus, Carthaginensis. (1996i). Epistula 74. W: G. F. Diercks (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 3 C (s. 563-580). Turnhout: Brepols.

- Cyprien, de Carthage. (2006). L'unité de l'église. W: P. Siniscalco, P. Mattei, M. Poirier (red.), *Sources chrétiennes*. T. 500 (s. 166-249). Paris: Cerf.
- Daniélou, J. (1991). *Théologie du judéo-christianisme*. Paris: Cerf.
- Danielu, Zh. (2013). *Tainstvo budushhego: Issledovanija o proishozhdenii biblejskoj tipologii*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi.
- Davidenkov, O., protoierej. (2013). *Dogmaticeskoe bogoslovie: Uchebnoe posobie*. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU.
- Dulaey, M. (1993a). *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*. T. 1: Texte. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Dulaey, M. (1993b). *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*. T. 2: Notes et tables. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Dulaey, M. (1997). Introduction. W: M. Dulaey (red.), *Sources chrétiennes*. T. 423 (s. 15-41). Paris: Cerf.
- Dulaey, M. (2003). Viktorin von Pettau. W: G. Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie*. T. 35 (s. 97-99). Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Eusèbe, de Césarée. (1986). Histoire ecclésiastique. Livres I-IV. W: G. Bardy (red.), *Sources chrétiennes*. T. 31 (s. 1-215). Paris: Cerf.
- Evtich, A., ieromonah. (2009). *Jekkleziologija apostola Pavla*. Moskva: Novospasskij monastyr'.
- Fokin, A. R. (2004). Viktorin Petavskij [Petavijskij]. W: Patriarh Moskovskij i vseja Rusi Aleksej II (red.), *Pravoslavnaia jenciklopedija*. T. 8 (s. 458-461). Moskva: Pravoslavnaia jenciklopedija.
- Fokin, A. R. (2005). *Latinskaja patrologija. T. 1. Period pervyj: Donikejskaja latinskaja patrologija (150-325 gg.)*. Moskva: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina.
- Fokin, A. R. (2013). Kiprian Karfagenskij. W: Patriarh Moskovskij i vseja Rusi Kirill (red.), *Pravoslavnaia jenciklopedija*. T. 33 (s. 658-676). Moskva: Pravoslavnaia jenciklopedija.
- Fokin, A. R. (2017). *Formirovanie trinitarnoj doktriny v latinskoj patristike*. Moskva: Obshhecerkovnaia aspirantura i doktorantura imeni svjatyh Kirilla i Mefodija.
- Gaginskij, A. M. (2012). Imja Boga i bytie: Filon Aleksandrijskij i Iustin Filosof. *Duhovnye tradicii narodov* 2, s. 26-33.
- Garnak, A. (2007). *Missionerskaja propoved' i rasprostranenie hristianstva v pervye tri veka*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo O. Abyshko.
- Grilihes, L., protoierej. (2017). Shestodnev v kontekste Svjashennogo Pisanija. V: Mitropolit Volokolams'kij Ilarion (red.), *Sovremennaja bibleistika i Predanie Cerkvi: Materialy VII Mezhdunarodnoj bogoslovskoj konferencii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (Moskva, 26-28 nojabrja 2013 g.)*. Moskva: Obshhecerkovnaia aspirantura i doktorantura imeni svjatyh Kirilla i Mefodija; Izdatel'skij dom «Poznanie».
- Guignard, C. (2015). The Original Language of the Muratorian Fragment. *The Journal of Theological Studies* 66 (2), s. 596-624.
- Handoga, N. A. (2010). *Svjatitel' Viktorin Petavskij i ego traktat «O sotvorenii mira» v kontekste hristianskih kosmologicheskikh predstavlenij II-IV vekov: Dissertacija kandidata bogoslovija*. Sankt-Peterburg, 2010.
- Handoga, N. A. (2015). Kosmologija svjatitelja Viktorina Petavijskogo: chetverica i sedmerica kak strukturoobrazujushhie principy mira. *Hristianskoe chtenie* 4, s. 7-35.
- Handoga, N. A. (2016). Vos'midnevnaia koncepcija svjatitelja Viktorina Petavijskogo. *Trudy Minskoj duhovnoj akademii* 13, s. 213-233.
- Handoga, N. A. (2019). Jeshatologija svjatitelja Viktorina Petavijskogo: poslednie tri dnja, ili poslednie tri tysjachi let. *Trudi Kiivs'koi duhovnoi akademii* 31, s. 195-203.
- Handoga, N. A. (2021a). Adam i Eva kak proobraz Novogo Adama i Novoj Evy (po ucheniju svjatitelja Irineja Lionskogo, Tertulliana i svjatitelja Viktorina Petavijskogo). K voprosu o teorii rekapituljacii v rannehristianskom bogoslovii. *Warszawskie studia teologiczne* 34 (2), s. 142-159.
- Handoga, N. A. (2021b). Javljaetsja li svjatitel' Viktorin Petavijskij avtorom gomilii «O desjati devah»? *Voprosy teologii* 3 (1), s. 5-23.

- Handoga, N. A. (2022a). Kosmologija svjatitelja Viktorina Petavijskogo (na primere traktata «O sotvorenii mira» i tolkovanija «Na Otkrovenie»). *Trudy Minskoj duhovnoj akademii* 1 (20), s. 33-68.
- Handoga, N. A. (2022b). Svjatitel' Viktorin Petavijskij i petavijskij cerkovnyj kalendar. *Cerkov'. Bogoslovie. Istorija* 3, s. 237-242.
- Handoga, M. A. (2024). Iz istorii Petavijs'koi cerkvi: donikejs'kij cerkovnij kalendar. *Visnik Harkivs'koi duhovnoi seminarii* 13, s. 28-30.
- Hermas. (2014). The Shepherd of Hermas in Latin. W: C. Tornau, P. Cecconi (red.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. T. 173 (s. 39-128). Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Hieronymus, Stridonensis. (1910). Epistulae I-LXX. W: I. Hilberg (red.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. T. 54 (s. 1-708). Vindobonae, Lipsiae.
- Hieronymus, Stridonensis. (2009). De viris illustribus. W: M. E. Bottecchia Dehò (red.), *Corpus scriptorum ecclesiae aquileiensis*. T. 6/1 (s. 269-385). Roma, Gorizia: Città Nuova, Società per la conservazione della Basilica di Aquileia.
- Hondzinskij, P. V. (2025). Sv. Kiprian v ruskom bogoslovii pervoj treti XX v. *Rossijskij zhurnal istorii Cerkvi* 6 (3), s. 20-35.
- Hvalvik, R. (2021). The Epistle of Barnabas. W: M. F. Bird, S. D. Harrower (red.), *The Cambridge Companion to the Apocstolic Fathers* (s. 268-289). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Irénée, de Lyon. (1965). Contre les hérésies. Livre IV, tome II. W: A. Rousseau (red.), *Sources chrétiennes*. T. 100 (s. 382-995). Paris: Cerf.
- Ivanickij, V. F. (1911). *Filon Aleksandrijskij: zhizn' i obzor literaturnoj dejatel'nosti*. Kiev.
- Ivliev, I., arhimandrit. (2014). Cerkov' Bozh'ja kak jeshatologicheskaja real'nost' v mire. W: U. Luc (red.), *Edinstvo cerkvi v Novom Zavete* (s. 156-165). Moskva: Izdatel'stvo BBI.
- Ivliev, I., arhimandrit. (2015). *Iuvidel'ja novoe nebo i novuju zemlju. Kommentarij k Apokalipsisu*. Moskva: Izdatel'stvo BBI.
- Jurevich, D. V., protoierej. (2016). *Vvedenie v Novyj Zavet: Uchebnoe posobie*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo SPbDA.
- Kalvesmaki, J. (2006). *Formation of the Early Christian Theology of Arithmetic: Number Symbolism in the Late Second and Early Third Century: A dissertation*. Washington.
- Karnachev, A. E. (2017). Muratori. W: Patriarh Moskovskij i vseja Rusi Kirill (red.), *Pravoslavnaja jenciklopedija*. T. 47 (s. 673-675). Moskva: Pravoslavnaja jenciklopedija.
- Khandoga, N. A. (2022). Cosmology of Saint Victorinus of Poetovio: from the Creation of Light to the Creation of Adam. *Warszawskie studia teologiczne* 35 (2), s. 82-101.
- Khandoga, N. A. (2023). Why can't Saint Victorinus of Poetovio be the Author of the Homily «On the Ten Virgins»? *Warszawskie studia teologiczne* 36 (2), s. 6-25.
- Koch, H. (1910). *Cyprian und der Römische Primat*. Leipzig: Hinrichs.
- Kraft, R. A. (2009). *Exploring the scripturesque: Jewish texts and their Christian contexts*. Leiden, Boston: Brill.
- Larionova, S. (2023). Mathematical Education in Early Christian Authors. *Huperboreus* 29 (1), s. 109-123.
- Lebedev, A. P. (2006). *Duhovenstvo drevnej Vselenskoj Cerkvi ot vremen apostol'skich do X veka*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo O. Abyshko.
- Losev, A. F. (2000). *Istorija antichnoj jestetiki. Pozdnij jellinizm*. Har'kov, Moskva: Folio; Izdatel'stvo AST.
- Losskij, V. (2020). *Oчерк misticheskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi. Dogmaticeskoe bogoslovie*. Moskva: Akademicheskij proekt.
- Majorov, G. G. (1979). *Formirovanie srednevekovoj filosofii. Latinskaja patristika*. Moskva: Mysl'.
- Marin, M. (2004). Note sul simbolismo aritmologico di Vittorino di Petovio. W: S. Santelia (red.), *Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV Convegno di Studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002)* (s. 195-205). Bari: Edipuglia.
- Marin, M. (2021). *Retorica ed esegesi studi di letteratura cristiana antica*. Bari: Edipuglia.

- Martyrologium*. (2005). = *Martyrologium romanum. Editio princeps (1584)*. W: M. Sodi, R. Fusco (red.). Citta del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Mattei, P. (2012). Rimskij primat v vosprijatii afrikanskih hristian: predistorija, sodержanie i istoricheskie sledstvaia. *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta* 4 (47), s. 40-61.
- Matusova, E. D. (2000). Filon Aleksandrijskij – kommentator Vethogo Zaveta. *Filon Aleksandrijskij. Tolkovanija Vethogo Zaveta* (s. 7-50). Moskva: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina.
- Mecger, B. M. (2011). *Kanon Novogo Zaveta. Voznikovenie, razvitie, znachenie*. Moskva: Izdatel'stvo BBI.
- Men', A., protoierej. (2002). *Bibliograficheskij slovar'*. T. 3: R-Ja. Moskva: Fond imeni A. Menja.
- Mesjaceslov. (2013) = *Mesjaceslov dopolnitel'nyh imen svjatyh, ne sodержashhihsja v kalendare Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi.
- Naumowicz, J., ksiadz. (2011). Pierwsze interpretacje Apokalipsy. W: D. Budzanowskiej, W. Linke (red.), *Pierwszw łacińskie komentarze do Apokalipsy: Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz* (s. 7-49). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Nebol'sin, A. S. (2010). Metody interpretacii, jeshatologija i struktura Otkrovenija Ioanna Bogoslova. *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta* 3 (31), s. 55-74.
- Nichols, A. (1992). The Appeal to the Fathers in the Ecclesiology of Nikolai Afanas'ev: II. From Cyprian to Denys. *The Heythrop Journal* 33 (3), s. 247-266.
- Nikulin, M., svjashhennik. (2022). Simvolicheskoe bogoslovie rannesirijskoj patristiki. *Trudy kafedry bogoslovija Sankt-Peterburgskoj duhovnoj akademii* 3 (15), s. 46-64.
- Osvalda, A. (1995). La formazione di un modulo storiografico cristiano: dall'esamerone cosmico alle «Chronographiae» di Giulio Africano. *Aevum* 69 (1), s. 147-170.
- Panagopulos, I. (2013). *Tolkovanie Svjashhennogo Pisanija u otcov cerkvi. T. 1: Pervye tri veka i aleksandrijskaja jekzegeticheskaja tradicija do pjatogo veka*. Moskva: Perervinskaja pravoslavnaja duhovnaja seminarija.
- Pani, G. (1999). Paolo e Giovanni alle sette chiese: il Frammento Muratoriano. W: L. Padovese (red.), *Atti del VII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (s. 181-203). Roma: Istituto Francescano di Spiritualità; Pontificio Ateneo Antoniano.
- Pani, G. (2005). Le sette chiese nel commento all'Apocalisse Vittorino di Petavio. W: L. Padovese (red.), *Atti del X simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo* (s. 149-171). Roma: Istituto Francescano di Spiritualità; Pontificio Ateneo Antoniano.
- Peshkov, A. A. (2025). Vopros o pokajanii v pervye veka hristianstva. *Trudy Nizhegorodskoj duhovnoj seminarii* 1 (26), s. 29-46.
- Philo, Alexandrinus. (1896a). De opificio mundi. W: L. Cohn, P. Wendland (red.), *Opera quae supersunt*. T. 1 (s. 1-60). Berlin: Reimer.
- Philo, Alexandrinus. (1896b). Legum allegoriarum. Libri I-III. W: L. Cohn, P. Wendland (red.), *Opera quae supersunt*. T. 1 (s. 61-169). Berlin: Reimer.
- Pisarev, L. I. (2009). *Ocherki iz istorii hristianskogo verouchenija patristicheskogo perioda. Vek muzhej apostol'skih (I i nachalo II veka)*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo O. Abyshko.
- Popov, I., muchenik. (2006). *Konspekt lekcij po patrologii*. Tver': Izdatel'stvo «Bulat».
- [Pseudo-Victorinus, Poetovionensis]. (2002). De decem virginibus. W: M. Veronese (red.). *Corpus scriptorum ecclesiae aquileiensis*. T. 2 (s. 352-357). Roma, Gorizia: Città Nuova, Società per la conservazione della Basilica di Aquileia.
- Quasten, J. (1986). *Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*. Westminster: Christian Classics.
- Radice, R. (2009). Philo's Theology and Theory of Creation. W: A. Kamesar (red.), *The Cambridge Companion to Philo* (s. 124-145). Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge University Press.

- Rogers, J. M. (2025). Didymus the Blind. W: C. J. P. Friesen, D. Lincicum, D. T. Runia (red.), *The Receptio of Philo of Alexandria* (s. 162-177). Oxford: Oxford University Press.
- Rothschild, C. K. (2018). The Muratorian Fragment as Roman Fare. *Novum Testamentum* 60, s. 55-82.
- Rothschild, C. K. (2022). *The Muratorian Fragment: Text, Translation, Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sagarda, N. I. (2004). *Lekcii po patrologii. I-IV veka*. Moskva: Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi.
- Sagarda, N. I., Sagarda, A. I. (2004). *Polnyj korpus lekcij po patrologii*. Sankt-Peterburg: Voskresenie.
- Savrej, V. Ja. (2006). *Aleksandrijskaja shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoj mysli*. Moskva: Kom-Kniga.
- Schnabel, E. J. (2014). The Muratorian Fragment: *The State of Research*. *Journal of the Evangelical Theological Society* 57 (2), s. 231-264.
- Seleznev, M. G. (2023). «V sootvetstvii s obrazom Bozh'im...» ili «V kachevstve obraza Bozh'ego»? (Byt. 1, 26-27). *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo humanitarnogo universiteta* 105, s. 11-25.
- Shenk, K. (2007). *Filon Aleksandrijskij: Vvedenie v zhizn' i tvorcestvo*. Moskva: Izdatel'stvo BBI.
- Sidorov, A. I. (2011). *Svjatootecheskoe nasledie i cerkovnye drevnosti. T. 2: Donikejskie otcy Cerkvi i cerkovnye pisateli*. Moskva: Sibirskaja blagozvonnica.
- Sidorov, A. I., Dobrocvetov, P. K., Fokin, A. R. (2019). *Patrologija: Uchebnik. T. 1: Cerkovnaja pis'mennost' donikejskogo perioda*. Moskva: Izdatel'skij dom «Poznanie».
- Siniscalco, P., Mattei, P. (2006). Introduction. W: P. Siniscalco, P. Mattei, M. Poirier (red.), *Sources chrétiennes*. T. 500 (s. 9-162). Paris: Cerf.
- Skaballanovich, M. N. (1911). O simvolicheskom bogoslovii. *Trudy Kievskoj duhovoju akademii* 11, s. 534-566.
- Slovar'. (2005). = *Slovar' biblejskih obrazov*. W: L. Rajkena, D. Uilhojta, T. Longmana III (red.). Sankt-Peterburg: Biblija dlja vseh.
- Stojadinov, M. (2016). Nebesnaja i zemnaja skinii — videnie Cerkvi svt. Grigoriem Nisskim v «De vita Moysis». *Covremennaja bolgarskaja patrologija* (s. 66-74). Kiev: Izdatel'skij otdel Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi.
- Termini, C. (2009). Philo's Thought within the Context of Middle Judaism. W: A. Kamesar (red.), *The Cambridge Companion to Philo* (s. 95-123). Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge University Press.
- Tertullien. (1984). La penitence. W: C. Munier (red.), *Sources chrétiennes*. T. 316 (s. 144-191). Paris: Cerf.
- Tertullien. (2004). Contre Marcion. Livre V. W: C. Moreschini, R. Braun (red.), *Sources chrétiennes*. T. 483 (s. 70-375). Paris: Cerf.
- Tkachenko, A. A. (2012). Kanon biblejskij: Kanon Novogo Zaveta. W: Patriarh Moskovskij i vseja Rusi Kirill (red.), *Pravoslavnaja jenciklopedija*. T. 30 (s. 246-255). Moskva: Pravoslavnaja jenciklopedija.
- Tkachenko, A. A. (2017). Muratori kanon. W: Patriarh Moskovskij i vseja Rusi Kirill (red.), *Pravoslavnaja jenciklopedija*. T. 47 (s. 675-679). Moskva: Pravoslavnaja jenciklopedija.
- Tkachev, E. V. (2024). Hiliazm. W: Patriarh Moskovskij i vseja Rusi Kirill (red.), *Pravoslavnaja jenciklopedija*. T. 73 (s. 536-546). Moskva: Pravoslavaja jeciklopedija.
- Tolstenko, A. M. (2011). *Evropejskaja metafizika: ot bytija-kak-prirody k bytiju-kak-istorii*. Sankt-Peterburg: Izdatel'skij Centr «Gumanitarnaja Akademija».
- Tornau, C., Cecconi, P. (2014). Introduction. W: C. Tornau, P. Cecconi (red.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. T. 173 (s. 1-35). Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Vasilik, V., protodiakon. (2021). Predstavlenija svjatitelja Viktorina [Petavskogo] o vlasti i carstve. *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo humanitarnogo universiteta* 98, s. 25-49.

- Vasilik, V., protodiakon. (2022). Istoriosofija svjatitelja Viktorina Petavskogo. *Trudy Perervinskoj pravoslavnoj duhovnoj seminarii* 24, s. 70-94.
- Vasilik, V., protodiakon. (2025a). *Balkanskije otcy III-IV vekov: svjatiteli Viktorin Petavskij i Nikita Remesianskij*. Moskva: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrja; Sretenskaja duhovnaja akademija.
- Vasilik, V., protodiakon. (2025b). *Kto pervym istolkoval Apokalipsis i prosvetil nashih predkov?* Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=-obGkDkAhTY&t=5545s> (dostep: 31.12.2025).
- Victorinus, Poetovionensis. (2017a). De fabrica mundi. W: R. Gryson (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 5 (s. 295-300). Turnhout: Brepols.
- Victorinus, Poetovionensis. (2017b). De vita Christi. W: R. Gryson (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 5 (s. 303). Turnhout: Brepols.
- Victorinus, Poetovionensis. (2017c). In Apocalypsin. W: R. Gryson (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 5 (s. 110-265). Turnhout: Brepols.
- Vinogradov, A. Ju., Dunaev, A. G. (2008). Erma, avtor «Pastyrja». W: Patriarh Moskovskij i vseja Rusi Aleksej II (red.), *Pravoslavnaja jenciklopedija*. T. 18 (s. 612-620). Moskva: Pravoslavaja jeciklopedija.
- Wyrzykowski, M., ksiadz. (2023). *Uniwersalny wymiar interpretacji alegorycznej Filona z Aleksandrii*. Warszawa, Kielce: Akademia Katolicka w Warszawie, Wydawnictwo „Jedność”.
- Ziegler, M. (2009). Die Vita et passio Cypriani: Aussageabsicht und historischer Hintergrund. *Klio* 91 (1), s. 458-471.
- Zinkovskij, K., ieromonah. (2014). *Vera v Boga – vera v cheloveka. Predstavlenija o materii i tele cheloveka v Aleksandrijskoj bogoslovskoj tradicii (donikejskij period)*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RHGA.

Władcy marionetek. O ludziach, robotach i władzy¹

Puppet masters. About people, robots and power

DAMIAN LESZCZYŃSKI 

Uniwersytet Wrocławski, Polska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3294-4343> • damian.leszczynski@uwr.edu.pl

Zgłoszono: 2026-03-02; zrecenzowano: 2026-04-09; zaakceptowano: 2026-05-08;

opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Historia uczy nas, że ludzie łatwo dają się zwieść iluzjom rzeczywistości lub kopiom istot żywych. Człowiek ma w sobie coś, co można by nazwać kompleksem Prometeusza — kompleksem twórcy równego bogom, a nawet Bogu: pragnie samodzielnie stworzyć świat naśladujący rzeczywistość naturalnych stworzeń, a gdy już tego dokonuje, początkowo głęboko wierzy, że owo naśladownictwo jest równie doskonałe jak oryginał, a nawet od niego lepsze. Kolejne prometejskie wynalazki, przedstawiane przez ich twórców jako rewolucyjne, z początku fascynują ludzi, budząc ich podziw lub lęk, lecz wkrótce — gdy czas pozwoli nabrać do nich dystansu — ich słabość staje się oczywista i każdy może dostrzec, jak bardzo podróbka różni się od oryginału. Tak jest również z narzędziem zwanym „sztuczną inteligencją”. Dziś reklamuje się ją jako doskonałą kopię, dopełnienie, a nawet rozszerzenie ludzkiego umysłu, choć w rzeczywistości nie jest ona nawet falsyfikatem, lecz narzędziem działającym zupełnie inaczej niż umysł i — co najważniejsze — służącym zupełnie innemu celowi. Ludzki umysł potrafi wyzwolić człowieka, nawet jeśli jest on fizycznie zniewolony, podczas gdy ów „sztuczny umysł” stanowi kolejne narzędzie zniewolenia. Po pierwsze dlatego, że rozprzestrzenianie się algorytmów SI w każdej dziedzinie życia prowadzi do narzucania ludziom nieludzkiego, robotycznego sposobu myślenia i rozwiązywania problemów. Po drugie dlatego, że posługiwanie się tym narzędziem, upowszechnianie myślenia proceduralnego i robotyzacja ludzi są sposobem zarządzania ludzkim stadem. SI służy przede wszystkim masowemu formatowaniu ludzkiej świadomości zgodnie z bieżącymi potrzebami władzy — politycznej lub ekonomicznej, globalnej lub lokalnej.

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja, teoria świadomości, symulacja, robotyzacja, kontrola, władza

Abstract: History teaches us that people are easily deceived by illusions of reality or copies of living beings. Humans have something that could be called the Prometheus complex, the complex of a creator equal to the gods or even God – they want to independently create a world that imitates the reality of natural creatures, and when they do so, they initially believe deeply that this imitation is as perfect as, or even better than, the original. Successive Promethean inventions, presented by their authors as revolutionary, initially fascinate people, arousing their

¹ Wykład wygłoszony podczas III Warszawskiego Festiwalu Teologicznego, zorganizowanego przez Akademię Katolicką w Warszawie, 11 kwietnia 2024 roku w Domu Arcybiskupów Warszawskich.

admiration or fear, but soon, when time allows them to gain some distance, their weakness becomes obvious and everyone can see how much the fake differs from the original. This is also the case with a tool called 'artificial intelligence'. Today, it is advertised as a perfect copy, complement or even extension of the human mind, although in reality it is not even a counterfeit, but a tool that works completely differently from the mind and, most importantly, serves a completely different purpose. The human mind can liberate a person, even if they are physically enslaved, while this 'artificial mind' is yet another tool of enslavement. Firstly, because the spread of AI algorithms in every area of life leads to the imposition of an inhuman, robotic way of thinking and problem-solving on people. Secondly, because the use of this tool, the spread of procedural thinking and the robotisation of people is a way of managing the human herd. AI serves primarily to massively format human consciousness in accordance with the current needs of power – political or economic, global or local.

Keywords: artificial intelligence, theory of consciousness, simulation, robotisation, control, power

Widzowie, którzy dzisiaj oglądają pierwszą wersję *King Konga* z 1933 roku, z przyrównaniem oka traktują zastosowane w tym filmie efekty specjalne. Wykorzystane przez twórców miniaturowe modele oraz animacja poklatkowa nikogo dziś nie są w stanie zwiść, a sceny z potworną małpą wspinającą się na szczyt Empire State Building bardziej śmieszą niż straszą. To samo dotyczy pierwszej *Godzilli* z 1954 roku, w której przebrany w gumowy kostium aktor dokonuje spektakularnych zniszczeń tekturowego miasta. W jednym i w drugim wypadku nikt dziś nie nabierze się na tę iluzję rzeczywistości – każdy doskonale widzi, że to tylko nieudolna imitacja. Jednak w czasie, kiedy filmy te powstawały, ich odbiór był zupełnie inny. Efekty specjalne działały na widzów, w których oczach potwory wyglądały „jak żywe”, a siane przez nie spustoszenie wśród makiet budziło taką samą grozę, jak gdyby faktycznie sceny te rozgrywały się w Nowym Jorku bądź Tokio. Można powiedzieć, że odbiorcy z czasów, w których te pełne efektów specjalnych filmy powstały, dali się nabrać.

Sięgnijmy po inny przykład tego samego zjawiska polegającego na uleganiu iluzji. Kiedy w 1738 roku Jean Le Rond d'Alembert i Denis Diderot oglądali stworzone przez Jacquesa de Vaucansona automaty, kaczkę i mężczyznę grającego na tamburynie, uznali je za doskonałe naśladownictwo istot żywych, Wolter zaś nazwał ich twórcę „rywalem Prometeusza”. Według oświeceniowych filozofów, nie mówiąc już o szerokiej publiczności, te pierwsze androidy zachowywały się „jak żywe”, a ich zdolność do „samodzielnego poruszania się” sprawiała, że trudno je było odróżnić od twórców natury¹. Niestety żadna

1 W pierwszym tomie *Encyklopedii* d'Alembert i Diderot opisują cudowną mechaniczną kaczkę, „w której odtworzone są mechanizmy działania narządów wewnętrznych odpowiedzialnych za picie, jedzenie i trawienie; dokładnie odwzorowano tu wszystkie elementy niezbędne do wykonywania tych czynności: kaczka wyciąga szyję, aby wziąć ziarno z dłoni, połyka je, trawi i wydalą w postaci strawionego pokarmu; wszystkie ruchy kaczki, która połyka pokarm w pośpiechu i wykonuje odpowiednie ruchy gardzieli, aby przepchnąć go do żołądka, są odwzorowane zgodnie z naturą: pokarm jest trawiony tak jak u prawdziwych zwierząt, poprzez rozpuszczanie, a nie rozdrabnianie; przetrawiona w żołądku materia jest transportowana rurami, tak jak u zwierząt przez jelita, do odbytu, gdzie znajduje się zwieracz umożliwiający jej wydalenie” (d'Alembert, Diderot, 1751, s. 896). Na temat automatów Vaucansona zob. (Landes, 2011).

z maszyn Vaucansona nie zachowała się do dziś, ale biorąc pod uwagę ich wizerunki oraz inne ówczesne automaty, które przetrwały, nikt obecnie nie wypowiedziałby o nich takich opinii. W przeciwieństwie do osiemnastowiecznej widowni, dzisiejsi odbiorcy w żadnym razie nie potraktowaliby tych imitacji czy podróbek istot żywych jako oryginału.

Iluzje a rzeczywistość

Takich przykładów w historii techniki znajdujemy wiele. Nowe wynalazki, zwłaszcza imitujące pewne ludzkie czynności czy usprawniające je, w chwili prezentacji wzbudzają przesadny entuzjazm i skłaniają widzów do wiary, że już wkrótce zastąpią one ludzi bądź nawet przewyższą ich. Jednak już kilka dekad później zapal stygnie i to, co wydawało się rewolucyjne, okazuje się po prostu kolejnym narzędziem, być może i poręcznym, lepszym od poprzednich, ale wciąż tylko narzędziem – wykreowanym przez człowieka, które niczego samo nie potrafi i bez swojego twórcy jest martwe. Tak jak efekty specjalne w czarno-białych filmach albo automaty Vaucansona, które w oczach współczesnych uważane były za doskonałe imitacje oryginału, podróbka staje się aż nadto widoczna i nie budzi fascynacji, lecz jedynie uśmiech politowania nad naiwnością naszych przodków.

Jak wyjaśnić to zjawisko? Otóż nasza percepcja rzeczywistości i myślenie o niej są kształtowane przez zakorzenione w podmiocie czynniki poprzedzające samą percepcję i myślenie. Za Kantem można je nazwać warunkami apriorycznymi poznania, jednak – wbrew niemu – należałoby je potraktować szerzej, na ową strukturę składają się bowiem nie tylko warunki tkwiące w samej konstytucji podmiotu (rozumianej transcendentalnie bądź naturalistycznie), ale również te, które nieświadomie nabywane są we wczesnym procesie akulturacji, uczenia się języka i komunikacji. Te systemy kategoryjne, schematy percepcyjne i reguły interpretacji zmieniają się w czasie i stąd właśnie bierze się znane z historii nauki zjawisko polegające na tym, że ludzie różnych epok – podobnie jak ludzie różnych kultur – mogą, dosłownie, żyć w innych światach (zob. Kuhn, 1968, rozdz. X). Na poziomie poznania potocznego czy też naturalnego nastawienia, jak nazywają to fenomenolodzy, ludzie nie są świadomi tego, że ich obraz świata jest w istocie pewną konstrukcją, u której podstaw leżą ukryte w tle schematy, supozycje czy programy, które w dużej mierze kierują tym, co widzimy i jak myślimy. Mechanizmy tworzenia doświadczenia same nie są doświadczane, podobnie jak oko nie znajduje się w polu widzenia, choć to od niego zależy to, co widzimy. Dopiero analiza refleksyjna bądź badania transcendentálne są w stanie wydobyć owe założenia, choć oczywiście nie bez trudności, gdyż analiza podmiotowych warunków poznania sama musi pewne warunki zakładać, co wikła nas w różnego rodzaju trudności – regres w nieskończoność, błędne około etc.

Zostawmy jednak te metodologiczne trudności i wróćmy do podanych wcześniej przykładów. W wypadku opisanych prób tworzenia imitacji rzeczywistości (efekty specjalne) bądź podróbek istot żywych (automaty), zarówno ich twórcy, jak i odbiorcy dzielą ze sobą zazwyczaj te same schematy interpretacyjne. Ich historyczne i kulturowe *a priori* jest na tyle zbliżone, że kiedy jedni oszukują, podstawiając kopię w miejsce oryginału,

drudzy dają się nabrać. Wystarczy jednak, że upłynie jakiś czas, warunki początkowe doświadczenia i myślenia zmienia się, a to, co zostało wykreowane w ramach innych schematów jako imitacja rzeczywistości bądź podróbka żywej istoty, przestaje zwodzić i dla każdego staje się jasne, że to tylko *erzac*.

Takie spojrzenie wstecz, ukazujące nam powtarzające się uleganie iluzji, która pryska po upływie pewnego czasu, pozwala sformułować ogólny wniosek. Wydaje się, że niemal zawsze przeceniamy własne wynalazki, ich jakość i wpływ na przyszłość, widzimy je doskonalszymi niż są i przypisujemy im cechy, których w istocie nie posiadają. Dotyczy to zwłaszcza tych wynalazków, które mają charakter imitacyjny i symulacyjny, które związane są z udoskonalaniem osoby ludzkiej albo ludzkiego świata. Projektujemy na nie nasze własne pragnienia, włączamy w eschatologiczne wizje zakorzenione w scjentyistycznej ideologii i w efekcie dajemy się zwodzić własnym sztuczkom – nabieramy się na własne wytwory, wierzymy w symulacje i czcimy podróbki.

Jeśli diagnoza ta jest słuszna, powstaje intrygujące pytanie: na jakie sztuczki dziś się nabieramy? Jakie imitacje nas zwodzą? Które wynalazki, działające jako podróbki i symulacje sprawiają, że jesteśmy skłonni uznać, iż są „jak żywe”? Aby to stwierdzić, należałoby na chwilę wycofać się poza aktualny *Lebenswelt* (używając fenomenologicznego określenia) i spróbować wydobyć z naszego doświadczenia struktury, schematy i supozycje, które kształtują nasz obraz świata: dostrzec okulary, przez których pryzmat patrzymy na świat. Do tego potrzebujemy nie tylko lustra, ale również dystansu, który można uzyskać dzięki pewnym metodom znanym ogólnie pod nazwą redukcji transcendentnej. Nie chodzi tu jednak o spojrzenie na nasze historyczne i kulturowe *a priori* z punktu widzenia czystej świadomości (nie sądzę, aby to było możliwe, nie będę jednak tutaj kwestii tej rozważał), ale raczej o wzięcie w nawias aktualnych oczywistości poprzez zastosowanie metodologicznego sceptycyzmu i ewentualne przyjęcie na próbę innych perspektyw kulturowych i historycznych, innych systemów założeń.

Komputer a umysł

Stosując taką, dość ogólnie zarysowaną tu metodę, chciałbym przyjrzeć się zjawisku albo raczej całemu zespołowi zjawisk, teorii, procesów i technologii, określanych mianem sztucznej inteligencji (SI albo – od angielskiego *Artificial Intelligence*, AI). To powszechnie dziś dyskutowane narzędzie, definiowane jako „zdolność systemów obliczeniowych do wykonywania zadań typowo związanych z ludzką inteligencją, takich jak uczenie się, rozumowanie, rozwiązywanie problemów, postrzeganie i podejmowanie decyzji” (*Artificial intelligence*, b.d.), jest ludzkim wynalazkiem doskonale ilustrującym opisane tu zjawisko przeceniania innowacji, których celem jest imitacja ludzkich zachowań bądź czynności i ich rzekome doskonalenie. W ciągu ostatnich lat na temat SI prowadzi się gorące dyskusje: jedni się zachwycają tą innowacją, inni ją potępiają, dla jednych stanowi eschatologiczną obietnicę na przyszłość i narzędzie do tworzenia nadczłowieka, inni z kolei widzą w niej zagrożenie i ostrzegają przed możliwym scenariuszem „ucznia

czarnoksiężnika”. W rzeczywistości jedni i drudzy popełniają ten sam błąd: przesadnie idealizują ludzki wytwór, widząc w nim coś, czego faktycznie tam nie ma, ale co znajdują dzięki temu, że dzielą pewne nadzieje i postawy z jego twórcami. Jak spróbuję pokazać, zjawisko sztucznej inteligencji jest w gruncie rzeczy taką samą sztuczką, jak efekty specjalne z czarno-białego *King Konga* albo automaty Vaucansona.

Głównym źródłem nieporozumienia związanego z oceną wartości SI i jej twórców jest fakt, że przyjęliśmy za oczywistość dyskusyjną w istocie tezę, iż SI w jakiś sposób imituje czy też naśladuje ludzkie myślenie. Już w czasach tzw. mózgów elektronowych i testowania pierwszych maszyn Turinga niektórzy konstruktorzy uwierzyli, że praca komputera przypomina pracę mózgu, a algorytmy w jakiś sposób odpowiadają naszemu rozumowaniu i przekazali swoją wiarę użytkownikom maszyn. Opinię tę podchwycili filozofowie, inni naukowcy, a za nimi publicyści i najpierw jako przedmiot dyskusji, a później już jako oczywistość wprowadzona została do powszechnego obiegu i umieszczona w strukturze podmiotowych supozycji służących do interpretacji świata. Przejście od maszyn analogowych do komputerów cyfrowych, następnie zaś doskonalenie tych ostatnich przyspieszyło operacje dokonywane przez SI, co stało się dodatkowym argumentem na rzecz tezy o podobieństwie umysłu i komputera, a rzekoma skuteczność SI w obróbce danych, ich wyszukiwaniu, korelowaniu, a wreszcie generowaniu sprawiła, że algorytmy SI zaczęto traktować jako jakiś rodzaj myślących podmiotów.

W gruncie rzeczy jednak, mimo stosowania rozmaitych modeli, podobieństwo między SI a ludzkim umysłem jest czysto iluzoryczne, gdyż zarówno funkcjonalnie, jak i strukturalnie (nie mówiąc już o poziomie ontycznym), te dwa byty, jeśli tak można powiedzieć, nie mają ze sobą nic wspólnego. Dla niewtajemniczonego w metodę działania algorytmów użytkownika algorytmy SI wydają się działać niczym umysł, ale realne podobieństwo jest takie samo, jak między automatem grającym na tamburynie a żywym tamburynistą. SI nie działa tak jak umysł i nie myśli, a jedynie naśladuje umysł i imituje myślenie, i wyłącznie fakt zanurzenia twórców i odbiorców w tym samym apriorycznym tle powoduje, że może ona uchodzić za udaną kopię świadomości i sugerować jakąś namiastkę twórczości. Jeśli jednak uda nam się spojrzeć na to zjawisko spoza obowiązujących dziś schematów interpretacyjnych, staje się jasne, że jest tylko symulacja, bardzo daleka od oryginału, a to, co bierzemy w SI za myślenie, jest tylko jego *pozorem*.

Nie miejsce tu, aby rozwodzić się nad naturą ludzkiego umysłu, intencjonalnością i twórczością, intuicją i iluminacją, jednak wystarczy pobieżnie przyjrzeć się tym cechom, aby dostrzec, że działanie SI nie tylko nie obejmuje tych zjawisk, ale po prostu je wyklucza – to właśnie ich brak zapewnia SI skuteczność. Narzędzie to może działać w pewnych okolicznościach szybciej i skuteczniej niż ludzki umysł wyłącznie dlatego, że nie ma z nim nic wspólnego. Istotą SI jest bowiem działanie według procedur, automatycznie, krok po kroku, choć bardzo szybko i przy uwzględnieniu gigantycznej liczby danych – jednak jest to działanie mechaniczne, niezależnie od tego, jak bardzo nielinearnie i holistycznie pracować będzie taka maszyna. Ostatecznie zawsze postępować będzie wedle wymyślnego pierwotnie programu i pomysłu. Nawet jeśli jest to program otwarty na modyfikacje czy „uczenie się” – jak

mówią niektórzy, przesadnie komplementując algorytm – jest to wciąż tylko program, u którego źródeł, gdzieś na samym początku, leży ludzka inwencja, wynalazczość, kreatywność nie mająca nic wspólnego z algorytmem, procedurami czy obliczeniami.

Fakt, że w pewnych obszarach SI działa szybciej i sprawniej niż człowiek – co podkreślane jest przez jej entuzjastów – nie jest żadnym argumentem za tym, że SI myśli, a więc działa podobnie jak umysł. Narzędzie takie, jakim jest SI, zostało stworzone do tego, żeby w pewnych obszarach wyręczać człowieka i nie ma nic dziwnego w tym, że działa zgodnie z przeznaczeniem. Jednak czyni to, postępując wedle swoich, mechanicznych reguł, a nie imitując człowieka – pozór myślenia, jaki wywołuje u użytkowników, jest jedynie ich subiektywnym odczuciem. Jest to dosłownie *robot*, czyli „autonomiczna maszyna, która jest w stanie wykrywać otaczające ją środowisko, przeprowadzać obliczenia i podejmować decyzje oraz wykonywać działania w świecie rzeczywistym” (Yang, Wu, Wu, 2024, s. 2). Jako urządzenie czy maszyna SI jest czymś analogicznym do młota pneumatycznego czy samochodu – narzędziem stworzonym i programowanym przez człowieka do tego, aby pewne czynności zrobić szybciej, zaoszczędzając czas, siły etc. Młot rozbija beton skuteczniej, niż człowiek uczyniłby to gołą ręką, samochód porusza się szybciej niż człowiek na własnych nogach, ale nie ma żadnego podobieństwa między działaniem tych maszyn a człowiekiem – młot nie naśladuje pięści, samochód chodzenia. Gdyby owo podobieństwo istniało – urządzenia te nie były tak skuteczne, jak są, a są takie, gdyż osiągają cele inaczej niż człowiek.

Na tej samej zasadzie działa SI, a fakt, że służy jako wsparcie przy działaniach, które wiążą się z działaniem ludzkiego umysłu, nic nie zmienia, gdyż, powtórzę, SI osiąga swoje cele na zupełnie innej drodze – takiej, jaką *wymyślił* dla tego narzędzia człowiek. Można by powiedzieć, że niementalnie – a więc mechanicznie – osiąga pozornie mentalne cele. Jeśli więc SI gra w szachy, to nie gra tak, jak człowiek, który przecież nie przelicza w głowie setek ruchów naprzód, lecz często zdaje się na intuicję. To jedynie symulacja gry – automatyczne działanie wedle procedur, które zostały robotowi zadane na początku. Cała fascynacja SI, wiara w jej możliwości w przyszłości i obawy przed nią zasadzają się na takim mechanizmie, jak zachwyt nad gumowym potworem w tekturowym mieście albo kwakaniem mechanicznej kaczki: zwodzą nas nasze własne wytwory; nie widzimy oszustwa, bo jesteśmy zafascynowani tym, czego sami dokonaliśmy i interpretujemy nowe wynalazki przez ten sam system założeń, co ich twórcy.

Ludzie jak roboty

Fascynacja SI i przekonanie o mentalnym jej charakterze to jeden problem, który rodzi inny, dużo poważniejszy, biorąc pod uwagę funkcjonowanie człowieka i społeczeństwa. Otóż znajdujemy się w sytuacji, w której nie tylko nabieramy się na własne symulacje, dajemy się zwodzić stworzonym przez siebie podróbkom, ale – uważając je za doskonałe – zaczynamy je *naśladować*. Przez dekady, co najmniej od lat pięćdziesiątych, w obrębie naturalistycznych, a zwłaszcza funkcjonalistycznie zorientowanych badań nad

umysłem utrwał się dogmat, w myśl którego komputer (mózg elektronowy, robot, SI) naśladuje umysł, a działanie algorytmów imituje ludzkie myślenie. Jak pisałem, dogmat ten jest oparty jedynie na powierzchownym podobieństwie uzyskiwanych skutków, jednak utrwalenie go i uczynienie rodzajem oczywistości doprowadziło do przeciwnych skutków. W rezultacie *to nie komputer imituje ludzki umysł, ale ludzie w swoim myśleniu zaczynają naśladować komputery*. Upowszechnienie SI połączone z wdrażaniem przesadnej wiary w jej możliwości i zarazem ukazywaniem jej jako jakiegoś kolejnego kroku w ewolucji myślenia powoduje, że *istoty ludzkie zaczynają naśladować roboty*. I czynią to niekoniecznie same z siebie, ale dlatego, że wdrażane wraz z upowszechnianiem SI schematy myślenia wzorowane są na działaniu algorytmów i w efekcie stosujący je ludzie upodabniają się do robotów. W kolejnych obszarach życia głównymi kryteriami skutecznego działania stają się standaryzacja, centralizacja i proceduralizacja. W nauce, edukacji, medycynie, prawie, w funkcjonowaniu urzędów, a nawet w codziennych kontaktach międzyludzkich zaczynają zwyciężać procedury, a więc myślenie automatyczne, robotyczne, imitujące mechanizmy, które wcześniej uznaliśmy za doskonałą imitację myślenia. Krótko mówiąc, *imitujemy stworzoną przez siebie imitację*.

To upodabnianie się człowieka do robota sprawia, iż traci on zasadnicze cechy pozwalające odróżnić go od automatu czy też maszyny: kreatywność, działanie intuicyjne oraz dziwienie się i stawianie pytań wykraczających poza przyjęty z góry program (schemat interpretacji). Działanie proceduralne wymaga przejścia przez wszystkie kroki, które robot pokona szybko, ale człowiekowi zabiera to dużo więcej czasu, więc w porównaniu z maszyną człowiek zmuszony postępować wedle procedur wydaje się działać gorzej. W takiej sytuacji uznaje się, że droga do doskonałości wiedzie poprzez dalszą robotyzację życia i myślenia, podczas gdy jest to ślepa uliczka. Ludzka kreatywność opiera się na intuicji twórczej, pozwalającej przyjmować rozwiązania całkowicie spoza schematu i formułować twierdzenia, których nie da się udowodnić w ramach przyjętej aksjomatyki ani z niej wywieść (o czym mówi nam twierdzenie Gödla o niezupełności). Niespełnane procedurami człowiek pójdzie na skróty, przeskoczy pewne kroki, wytyczy nową ścieżkę tam, gdzie jej nie było i osiągnie swój efekt. Działający wedle procedur robot z definicji tego nie robi. Nigdy nie będzie twórczy, a rzekome „uczenie się” maszyn, o czym już wspominałem, jest jedynie mylną nazwą na programy otwarte, których możliwość modyfikacji jest wszakże z góry w nie wpisana przez twórców. Twórczość oznacza przerwanie procedur, a to z kolei zakłada nie tylko intuicję, ale również wolę, tej zaś mechanizm z ontycznych względów nie może posiadać.

Człowiek, w przeciwieństwie do robota, dziwi się – stawia pytania i formułuje problemy, których rozwiązanie wyprowadza go poza przyjęty początkowo schemat interpretacyjny (program). To metodyczne podważanie przyjętych założeń czy kwestionowanie aksjomatyki jest również źródłem twórczości i wynalazczości – w ten sposób też człowiek stworzył maszyny, w tym roboty, wymyślając coś, czego nie było w jego naturalnym otoczeniu. To zdziwienie zresztą ma głębszy charakter i stanowi o istocie ludzkiego myślenia: próbując wykroczyć poza podstawowe schematy pojęciowe, człowiek pyta o warunki

możliwości samego zapytywania – epistemiczne, ontyczne i teologiczne. W skrajnej postaci pirrońskiego sceptycyzmu czy kartezjańskiego nihilizmu teoretycznie kwestionuje swój świat i samego siebie, co nie ma żadnego pragmatycznego uzasadnienia i jest wyrazem czysto filozoficznej spekulacji, jednak – w dalszej perspektywie – może rodzić całkowicie nowe ujęcia zarówno świata, jak i samego człowieka (zob. Leszczyński, 2015). Nie trzeba tu dowodzić, że roboty nie wykonują i nie mogą wykonać żadnej z tych czynności, a jeśli nawet zadają pytania, to jedynie dlatego, że je do tego zaprogramowano – ich rzekome „myślenie” to tylko imitacja.

Wspomniałem, że „sztuczna inteligencja” może rozwiązywać stawiane przed nią zadania wyłącznie dlatego, że w istocie nie jest żadną „inteligencją” – ponieważ działa zupełnie inaczej niż ludzki umysł, choć efekty jej działania mogą sugerować coś innego. Należy tu dodać, że zadania, które SI tak sprawnie rozwiązuje, dzięki czemu budzi zachwyt bądź obawy, z punktu widzenia człowieka jako istoty myślącej i duchowej są całkowicie zbędne. Ten sposób automatycznego gromadzenia, przeszukiwania, selekcjonowania czy zestawiania informacji, generowania (pozornego kreowania) wypowiedzi, obrazów, dźwięków etc., w żaden sposób nie przyczynia się do udoskonalenia człowieka i jego myślenia. W gruncie rzeczy SI służy przede wszystkim do rozwiązywania problemów wytwarzanych przez system organizacji ludzkiego życia, który wytworzył to narzędzie – sztuczny, nadmiernie skomplikowany i w jakiejś mierze nieludzki system, w którym życie wymaga sztucznych narzędzi. Nie wydaje się więc, aby człowiek miał dążyć do tego, aby stać się liczydłem, katalogiem bibliotecznym bądź papugą. Informacje nie są wiedzą, podobnie jak ich automatyczna analiza czy synteza nie jest myśleniem, lecz jego atrapą czy protezą. Rozwiązania uzyskane za pomocą SI tylko pozornie nas wzbogacają, a w istocie często oglupiają: wygenerowany sztucznie dźwięk skrzypiec nie czyni człowieka skrzypkiem, zebrane dzięki robotom informacje nie sprawiają, że człowiek staje się mądrzejszy².

Władza i tresura

Dochodzimy tu do istotnego pytania: dlaczego tak usilnie wdraża się i promuje SI, skąd bierze się to wszechobecne forsowanie SI, propaganda i ciągle utwierdzanie człowieka w poczuciu niższości wobec robota, dlaczego narzuca się ludziom automatyzm myślowy i zmusza wręcz do działania proceduralnego, dowodząc, że prowadzi to do lepszej przyszłości?

Najłatwiej będzie odpowiedzieć na to pytanie, odwołując się do rzymskiej maksymy: *is fecit, cui prodest* – robi ten, kto zyskuje. A kto zyskuje na tym, że człowiek staje

2 Krytykę SI w kontekście ludzkiego rozwoju duchowego można zestawić z Platonią krytyką pisma z *Fajdrosa*: „Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą. Posiadają bowiem wielkie oczytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrcy z pozoru, a nie ludzie mądrzy naprawdę” (*Fajdros*, 275A, tłum. W. Witwicki).

się niezadającym pytań, więzionym przez własne symulacje i zwodzonym przez pozory myślenia biologicznym robotem, który działa jedynie wedle procedur, krok po kroku, nie-samodzielnie i nietwórczo? Nie ma potrzeby uciekać się do eufemizmów i należy rzeczy nazwać wprost: SI to narzędzie władzy nad ludźmi. To część globalnego systemu kontroli i tresury, którego innymi częściami są media, kamery na ulicach, kontrole na lotniskach, dowody osobiste etc. Wypowiedziana ponad półtora tysiąca lat temu diagnoza św. Augustyna, badającego dzieje Imperium Romanum, wciąż jest aktualna: państwo ziemskie „pożąda panowania nawet wtedy, gdy ludy są mu już uległe, i w związku z tym samo dostaje się pod panowanie żądzy panowania” (Augustyn, 1977, t. I, s. 92; por. tamże, s. 223; zob. też tenże, *O Trójcy Świętej*, ks. V, 19).

Żąda panowania, *libido dominandi*, to podstawowa ludzka cecha, pragnienie, które jest w stanie nawet pokonać inny ludzki instynkt, jakim jest lęk przed śmiercią. Uzależnienie od władzy, o którym pisze Augustyn, polega na tym, że nigdy nie ma się jej dość – jednym z sensów posiadania władzy jest możliwość jej poszerzania. SI jest narzędziem, które pozwala rozszerzyć ją w niespotykany dotąd sposób – i można powiedzieć, że pod tym względem jest to rewolucyjny i nowatorski wynalazek. Jest to rodzaj kagańca i kajdan, które wydają się na pierwszy rzut oka tak atrakcyjne, że ludzie sami je sobie zakładają, wierząc w slogany o ułatwieniach, optymalizacji, dostępności, doskonałości etc. A kiedy już zaczynają w nich chodzić, stają się one ich nieodłączną częścią i przestają je widzieć – gdyż w istocie kajdany zakładane są na duszę.

Łatwo wskazać na dwie zasadnicze funkcje SI jako narzędzia sprawowania władzy. Po pierwsze, celem jest *tresura* ludzi i wyrabianie w nich nawyków działania wedle procedur, a nie według intuicji. Chodzi o to, aby w każdej sytuacji trzymali się opracowanych schematów, a nie szukali własnych rozwiązań: mają iść krok po kroku, a nie na skróty, zgodnie z wzorcem, a nie twórczo, po ścieżkach już wydeptanych, a nie wytyczać nowe. Celem jest zniszczenie samodzielności, inwencji i twórczości, które mogłyby stać się źródłem nieposłuszeństwa – na tym bowiem zależy każdej władzy, na posłuchu. Władza, zwłaszcza w formie, jaką przybrała w czasach nowożytnych³, potrzebuje *robotów* w dosłownym tego słowa znaczeniu. Warto pamiętać, że twórca tego terminu, Karel Čapek, robotami nazywał „żywe i inteligentne maszyny robocze”, zmutowanych ludzi o ograniczonych umysłach, dostosowanych do wykonywania ciężkich prac⁴.

Po drugie, chodzi o *stworzenie zasłony*. SI jest doskonałym rodzajem fasady, maskującej faktycznie i ludzkie źródło narzucanych nam pod hasłem cyfryzacji często nie-

3 Tę nowożytną formę, która w przeciwieństwie do dawnego rządu nad ciałami pragnie przede wszystkim sprawować rząd dusz, opisał dobrze Ernst Cassirer w książce *Mit państwa* (Cassirer, 2006).

4 Oto jak pisywane są roboty w sztuce Čapka *R.U.R.*: „Produkcja sztucznych robotników niczym się nie różni od produkcji silników spalinowych. Ma być jak najprostsza, a produkt jak najlepszy pod względem praktycznym”. Twórca robotów: „wynalazł najmniej wymagającego robotnika. Musiał go uprościć. Usunął wszystko, co nie służy bezpośrednio do pracy. Wyrzucił to, co człowieka podraża. W ten sposób w zasadzie usunął człowieka i stworzył robota. [...] roboty to nie ludzie. Są mechanicznie doskonalsi niż my, dysponują zadziwiającą inteligencją umysłową, ale nie mają duszy. [...] Roboty nie przywiązują wagi do życia. Nie mają bowiem do czego. Nie znają przyjemności. Są mniej świadome niż trawa. [...] Roboty wszystko zapamiętują, ale nie poza tym. Nawet nie śmieją się z tego, co mówią do nich ludzie. [...] Nie ma nic bardziej obcego człowiekowi niż robot” (Čapek, 2023, s. 21–44).

ludzkich regulacji, przepisów i rozwiązań, które rzekomo są wypracowane naukowo jako obiektywne, optymalne, pragmatyczne etc. Chodzi o to, aby ukryć fakt, że wszystkie one stworzone są przez konkretnych ludzi, przez pewne grupy interesów, które realizują swoje cele. Działając zgodnie z procedurami, jak roboty, ludzie nie powinni zorientować się, że wszystkie programy mają swoich programistów, a ci bynajmniej nie kierują się troską o szczęście mas, ale pragnieniem władzy.

Jest wiele dowodów tego, że na przykład systemy wyszukiwania danych nie są neutralne, że rzekomo obiektywny obieg informacji jest kontrolowany i odpowiednio profilowany, że narzędzia SI w rodzaju ChatGPT dostarczają rozwiązań wedle zadanego im z góry klucza. Dla każdego, kto miał okazję być w Chinach, jest oczywiste, że tamtejsza władza całkowicie kontroluje Internet i odpowiednio modeluje społeczeństwo za pomocą narzędzi cyfrowych – jest oczywiste, że SI używane jest w tym kraju do tresury i kontroli. Ludzie Zachodu, utrwalani w wierze w swój „wolny świat”, sądzą, że takie działania możliwe są jedynie w odległych systemach totalitarnych. W rzeczywistości jednak od dawna już tzw. demokratyczne rządy współpracują z korporacjami w celu nadzoru nad narzędziami wyszukiwania danych, rzekomo pod pretekstem walki z dezinformacją, używają też powszechnie narzędzi SI do kontroli ludzkiej aktywności. Wiele osób pamięta z pewnością czasy, kiedy pod pretekstem walki z dezinformacją zagłuszano radio Wolna Europa – skąd więc naiwne przekonanie, że zachodnie rządy różnią się od chińskiego i chcą dobra mas? Czyżby tresura prowadzona miękkimi środkami – również dzięki SI – okazała się tak skuteczna?

Spróbuję podsumować te ogólne rozważania, których celem nie jest wyczerpująca analiza problemu, a jedynie zwrócenie uwagi na pewne kluczowe kwestie, które często umykają filozofom pracującym na poziomie szczegółowym. Historia uczy nas, że ludzie łatwo dają się zwieść aktualnie tworzonemu iluzjom rzeczywistości czy kopią istot żywych. Człowiek cierpi na coś, co można nazwać kompleksem Prometeusza, kompleksem twórcy równego bogom czy nawet Bogu – pragnie samodzielnie wykreować świat imitujący realność stworzenia podobne do naturalnych, a kiedy to uczyni, początkowo głęboko wierzy, że ta podróbka jest równie doskonała, a nawet lepsza niż oryginał. Prześcignąć Stwórcę, wykazać, że się lepiej potrafi zorganizować świat – oto wciąż powracające marzenie. Kolejne prometejskie wynalazki, ukazywane przez ich autorów jako rewolucyjne, początkowo fascynują ludzi, budzą ich zachwyt bądź lęk, ale wkrótce, kiedy czas pozwoli nabrać dystansu, ich słabość zaczyna być oczywista i każdy widzi, jak bardzo podróbka różni się od oryginału.

Tak jest też w wypadku narzędzia nazwanego na wyrost „sztuczną inteligencją”. Reklamuje się je dziś jako doskonałą kopię, uzupełnienie bądź nawet rozwinięcie ludzkiego umysłu, choć w rzeczywistości nie jest to nawet podróbka, ale narzędzie działające zupełnie inaczej niż umysł i, co najważniejsze, służące czemuś zupełnie innemu. Ludzki umysł potrafi wyzwolić człowieka, choćby ten nawet fizycznie był zniewolony, natomiast ów „sztuczny umysł” jest kolejnym narzędziem zniewolenia. Po pierwsze dlatego, że upowszechnianie algorytmów SI w każdej dziedzinie życia prowadzi do narzucania ludziom

niehumanistycznego, robotycznego sposobu myślenia i rozwiązywania problemów. Odsuwając na bok intuicję, zdrowy rozsądek i właściwe ludzkie myślenie na skróty, wdraża się wszędzie schematy proceduralne naśladujące SI – krok po kroku, punkt po punkcie. Człowiek zaczyna iść za wskazówkami niczym szczur w labiryncie, co prowadzi do wykluczenia myśli twórczej, oryginalnej i nie pochodzącej z początkowego programu. Zresztą samo korzystanie z SI już osłabia umysł, w taki sam sposób jak korzystanie z innych maszyn osłabia mięśnie – powszechnie dostępne łatwe rozwiązania ogłupiają, co do tego nie ma wątpliwości. Jest wszakże jeszcze drugi aspekt działania SI: kontrola i nadzór. Powszechnie korzystanie z tego narzędzia, upowszechnianie myślenia proceduralnego i upodabnianie ludzi do robotów jest sposobem zarządzania ludzkim stadem. To, co reklamowane jest jako lekarstwo, okazuje się trucizną. Programy i algorytmy nigdy nie są neutralne i nigdy nie dostarczają nam „obiektywnej”, jak się czasem naiwnie sądzi, wiedzy. Każdy program ma swojego programistę, każdy algorytm właściciela, a ci, którzy inwestują w rozwój SI, nie czynią tego z dobroci serca, lecz dla władzy, a przy okazji dla zysku. W każdym więc wypadku SI służy przede wszystkim do masowego formatowania ludzkiej świadomości zgodnie z aktualnymi potrzebami władzy – politycznej czy ekonomicznej, globalnej bądź lokalnej.

Godząc się na dyktaturę SI, dając się zwieść symulacji myślenia, przestawiając się na myślenie proceduralne i upodabniając się do robotów, w istocie godzimy się na dyktaturę ludzi, którzy tworzą dla nas procedury i programy. W takiej sytuacji, kiedy głównym motywem ludzkiego działania w *Civitas terrena* jest wola władzy, władza zaś posługuje się kłamstwem, imitacją oraz skuteczniejszym od przemocy zwodzeniem, dobrze jest wziąć sobie do serca formułę Kartezjusza i „nie ufać nigdy w zupełności tym, którzy nas chociaż raz zwiedli” (Descartes, 1958, t. I, s. 21).

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia

- Artificial intelligence. (b.d.). W: *Wikipedia*. Pobrane z: https://en.wikipedia.org/wiki/Artificial_intelligence.
- Augustyn. (1977). *O państwie Bożym* (t. I; tłum. W. Kornatowski). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Čapek, K. (2023). *R.U.R.* (tłum. M. M. Lemańczyk). Warszawa: Wolne Lektury.

- Cassirer, E. (2006). *Mit państwa* (tłum. A. Staniewska). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- d'Alembert, J., Diderot, D. (1751). *L'Encyclopédie* (t. I). Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand.
- Descartes, R. (1958). *Medytacje o pierwszej filozofii* (t. I; tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kuhn, T. S. (1968). *Struktura rewolucji naukowych* (tłum. H. Ostromęcka). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Landes, J. B. (2011). Vaucanson's Automata as Devices of Enlightenment. *Sjuttonhundratat. Nordic Journal for Eighteenth-Century Studies*, 8, 50–59. <https://doi.org/10.7557/4.2394>.
- Leszczyński, D. (2015). *Demon zwodziciel. Badania filozoficzne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Yang, C., Wu, X., Wu, D. (2024). A Review of Advances in Underwater Humanoid Robots for Human–Machine Cooperation. *Robotics and Autonomous Systems*, 179, 104744. <https://doi.org/10.1016/j.robot.2024.104744>.

Liturgia ku czci świętej Marii Magdaleny w rytach rzymskim i hiszpańsko-mozarabskim

Liturgy in Honour of Saint Maria Magdalena in the Roman and Hispano-Mozarab Rites

DAWID MAKOWSKI 

Papieskie Ateneum Świętego Anzelma, Rzym, Włochy

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6007-0393> • dawid.makowski@anselmianum.com

Zgłoszono: 2025-08-07; recenzowano: 2026-01-22; zaakceptowano: 2026-04-20;

opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Maria Magdalena jest bez wątpienia postacią dość enigmatyczną, o czym świadczą mnogość opinii na temat jej pochodzenia, historii i obecności w ziemskim życiu Jezusa Chrystusa. Jednocześnie jednak jest ona bardzo ważną świętą, która od wieków czczona jest przez rzesze wiernych. Jednak nie wszyscy czynią to w ten sam sposób, ponieważ różne rytmy podkreślają często odmienne aspekty posłannictwa tej kobiety i ujawniają jedynie pewien konkretny wymiar życia świętej. W niniejszej publikacji przeanalizowano obrządek rzymski i hiszpańsko-mozarabski, aby ukazać zarówno elementy wspólne jak i różnice w celebracji obchodów liturgicznych ku czci świętej Marii Magdaleny w obu obrządkach, przez co możliwe jest nakreślenie ogólnego obrazu tej świętej, przedstawianego w tekstach liturgicznych obu zachodnich rytów. W tym celu artykuł został podzielony na trzy części. W pierwszej z nich przeanalizowano modlitwy rytu hiszpańsko-mozarabskiego, ukazując przy tym ich źródła. Drugi rozdział został poświęcony temu samemu zagadnieniu, tyle że w odniesieniu do rytu rzymskiego. Natomiast trzecia część została poświęcona przedstawieniu teologicznego wymiaru tych modlitw, a jednocześnie ukazaniu różnic związanych z odmiennym akcentowaniem kultu świętej Marii z Magdali. Zastosowano tu metodę analityczną, która uwzględniała również metodę historyczno-literacką. Z tego powodu głównym wnioskiem płynącym z tej analizy jest spostrzeżenie, że wizerunek Marii Magdaleny w rycie hiszpańsko-mozarabskim dotyczy aspektu jej nawrócenia i doświadczenia Bożego miłosierdzia, podczas gdy modlitwy rzymskie koncentrują się głównie na kwestii jej uczestnictwa w misterium paschalnym Zbawiciela.

Słowa kluczowe: Święto św. Marii Magdaleny, Liturgia, Ryt hiszpańsko-mozarabski, Ryt rzymski, Kult świętych.

Abstract: Mary Magdalene is undoubtedly a rather enigmatic figure, as evidenced by the multitude of opinions on her origins, history and presence in the earthly life of Jesus Christ. At the same time, however, she is a very important saint, who has been venerated by crowds of the faithful for centuries. However, not everyone does it in the same way, because different rites place different accents, exposing only a certain dimension of the life of this saint. In this publication,

the Roman and Spanish-Mozarabic rites were analysed in order to outline the general image of this saint, presented by the liturgical texts of the two Western liturgies, based on the forms of the celebration in honour of St. Mary Magdalene in both rites. For this purpose, the article was divided into three parts. The first part analysed the prayers of the Spanish-Mozarabic rite, showing the sources of the orations of this liturgy. The second chapter concerned the same, but in relation to the Roman rite. The third part is devoted to showing the theological dimension of these prayers, while at the same time showing the differences related to the different distribution of accents in the cult of St. Mary of Magdala. The analytical method was used, taking into account also the historical-literary method. Thanks to this, the main conclusion of the analysis is the observation that the image of Mary Magdalene in the Hispano-Mozarabic form concerns the aspect of her conversion and the experience of God's mercy, while the Roman prayers focus mainly on the issue of her participation in the Paschal mystery of the Savior.

Keywords: Feast of St. Mary Magdalene, Liturgy, Rite Hispano-Mozarabe, Roman Rite, Cult of the Saints..

Wydane w 2004 r. *Martyrologium Rzymskie* pod datą 22 lipca posiada następujący opis: „*Memoria sanctae Mariae Magdalene, quae, a septem daemoniis a Domino liberata et discipula ipsius effecta, eum usque ad Calvarium montem secuta est et summo mane Paschatis prima meruit Salvatorem videre a mortuis resurgentem et aliis discipulis nuntium afferre resurrectionis*” (*Martyrologium Romanum* 2004, 404).

Postać Marii Magdaleny w liturgii Kościoła zasługuje na szczególną uwagę (Bartnik, 1996, 183; Lodi, 1992, 191)¹. Każdy obchód ku czci świętych jest celebrowany właśnie ze względu na to, iż Kościół dostrzega w nim jasny przykład postępowania, wynikający ze szczególnego rodzaju uczestnictwa danego świętego w misterium paschalnym Chrystusa, dzięki czemu jest dla wiernych stawiany jak wzór do naśladowania (Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, 1963, 104). Zwiększenie znaczenia tego obchodu liturgicznego należy więc rozumieć jako pogłębienie refleksji Kościoła nad tym, co dokonało się w życiu świętej. Trzeba bowiem pamiętać, że w kulcie świętych nie chodzi tyle o uwielbienie danej osoby, ile o dostrzeżenie łaski Bożej, która w nich była obecna, bo to ona jest przyczyną czci składanej świętym (Kunzler, 1999, 696).

Liturgia Kościoła przedstawia postać św. Marii Magdaleny i odnosi się do wszystkich ważnych aspektów z jej życia (Plaza, 2017)². Jeżeli przyjmuje się, że dany ryt liturgiczny wyraża wiarę, którą celebruje, to ich mnogość w Kościele – gdy się je ze sobą zestawi –

1 W wielu tekstach patrologicznych jest ona nazywana świadkiem Bożego miłosierdzia. Do pisarzy chrześcijańskich, którzy w ten sposób mówili o św. Marii Magdalenie, należą: Alulfus z Tournai, Alan z Inseln, Anselm z Canterbury i w pewnym stopniu Gotfried von Admont (Alanus de Insulis, 1855, 920c; Alulfus Tornacensis 1849, 1222a; Anselmus Cantuariensis, 1853, 1010a; Godefridus Admontensis, 1854, 1103c). Nic więc dziwnego, że podwyższenie rangi obchodu liturgicznego na jej cześć w obrządku rzymskim odbyło się w 2016 r., który to rok był właśnie Rokiem Miłosierdzia (Sarah, 2016, 63). Wspomniany tytuł pojawia się jednak nie tylko w dawnych pismach i traktatach teologicznych, ale również we współczesnych dokumentach Kościoła powszechnego, spośród których należy wymienić między innymi dekret Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dn. 3 czerwca 2016 r. (Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, 2016, 24). Wpływ na tę decyzję miało teologiczne odczytywanie życia omawianej świętej, w której dostrzega się dwa ważne elementy: pokutę i miłosierdzie (Krawczyk 2020, 158).

2 Tu warto wspomnieć, że Maria, która pojawia się w scenie biblijnej poprzedzającej pogrzeb Pana, jest w rzeczywistości Marią z Magdali (Barba, 2013, 324-325).

wskazuje na bogactwo teologiczne tekstów, w które obfituje, gdyż każda liturgia w nieco inny sposób przedstawia te same misteria, skupiając się na ich odmiennych elementach (Jurczak, Jarczewski, 2021, 57-58; Sinka, 1994, 53-57)³. Można więc uznać, że ryt odnosi się do ustalonego sposobu sprawowania obrzędów liturgicznych, wyrażających wiarę danej wspólnoty Kościoła (Semenova, 2019, 418). Jeżeli więc mówi się o rycie rzymskim, to ma się na myśli sposób modlitwy Kościoła rzymskiego, którego dzisiejszym *lex orandi* są księgi wydane z polecenia II Soboru Watykańskiego (Franciscus, 2021, 1). W kontekście liturgii hiszpańsko-mozarabskiej takie określenie odnosi się do ksiąg promulgowanych po II Soborze Watykańskim, gdy po dokonaniu odnowy liturgicznej tego obrządku, wydano szereg ksiąg liturgicznych, spośród których należy wymienić przede wszystkim dwa tomy *Missale Hispano-Mozarabicum* (Cichy, 1990, 119; Pinnel i Pons, 1997, 193)⁴.

Celem niniejszego artykułu stanie się analiza teologiczno-liturgiczna tekstów liturgicznych formularza Mszy o św. Marii Magdalenie z tych dwóch wspomnianych obrządków: rzymskim i hiszpańsko-mozarabskim. Analiza skupi się jedynie na tych dwóch liturgiach, ponieważ świadczą one o dwóch różnych, odmiennych tradycjach mówienia o Marii Magdalenie. Uwaga artykułu będzie skupiona jedynie na tych dwóch rytach zachodnich, jako że przedstawiają one dwa odrębne sposoby interpretacji tej świętej. Dzięki temu możliwe jest nakreślenie teologicznej koncepcji tej świętej z dwóch wielkich, ciągle żywych tradycji liturgicznych. Ograniczenie się jedynie do tych dwóch liturgii wynika również z powodów praktycznych, jako że niemożliwym byłoby porównanie tutaj tekstów eucharystycznych wszystkich obrządków liturgicznych Kościoła. Badanie zawężono więc do liturgii zachodniej, wybierając spośród nich dwa rytę, które w zgoła inny sposób uwypuklają postać tej świętej. Dzięki takiemu zawężeniu materiału badawczego możliwe będzie dostrzeżenie teologicznego wymiaru eucharystycznej bogactwa obu mszałów. Umożliwi to również poznanie źródeł teologii kultu św. Marii Magdaleny, czczonej w obydwu obrządkach liturgicznych Kościoła. Dlatego uwaga pierwszej części prezentowanej publikacji zostanie skupiona na źródłach modlitw formularza mszalnego wspomnienia św. Marii Magdaleny w rycie mozarabskim, podczas gdy w drugiej zostanie poruszone zagadnienie pochodzenia oracji święta ku czci tej świętej w rycie rzymskim. Następnie w trzecim rozdziale zostanie podjęta próba ukazania zarówno obrazu św. Marii z Magdalii, wynikającego z tekstów liturgicznych, jak i odmiennego przedstawiania tej osoby w rycie rzymskim i mozarabskim.

3 „W Kościele zachodnim, zwanym także łacińskim istnieje jeden obrządek kanoniczny oraz kilka obrządków liturgicznych” (Skubiś, 1978, 321).

4 Arthur King (1957, 457-631) obszernie opisał historię i kształt rytu mozarabskiego. W literaturze przedmiotu można się jednak nadal spotkać z określeniem “liturgii wizygockiej”, stosowanej względem tego rytu, wskazując tym samym na VII w., kiedy ten obrządek zyskał na znaczeniu. Niemniej, jest to pewne uproszczenie, nie do końca trafne, ponieważ takie sformułowanie może wskazywać na to, że obrządek ten powstał dopiero w siódmym stuleciu, podczas gdy istniał on na długo przed tym czasem (Miazek, 2007, 163). Trzeba przy tym podkreślić, że liturgia mozarabska jest tym obrządkiem, który w dużej mierze czerpie z obrzędów wschodnich (Kopeček, 2018, 71).

1. Źródła modlitw formularza z Mszału Hiszpańsko-Mozarabskiego

W kalendarzu hiszpańsko-mozarabskim obchód liturgiczny św. Marii Magdaleny, występujący podobnie jak w rycie rzymskim w dniu 22 lipca, posiada rangę wspomnienia (*Calendarium*, 1994, 29)⁵. Normy kalendarza z 1994 r. wskazują na to, że za pomocą sformułowania „wspomnienie” (*memoria*) prawodawca wyróżnił niektóre dni liturgiczne, posiadające teksty własne (*propria*), aby nie stanowiły zwykłego dnia w ciągu roku (*Normas sobre el año litúrgico y sobre el calendario*, 1994, 6). Być może wyróżnienie tego dnia liturgicznego spośród innych uroczystości wynika z faktu, że obecny dzień pamięci był już dniem świątecznym rytu mozarabskiego około 971 r. (Férotin, 1996, 473).

Niniejszy formularz został w całości przedrukowany z *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes*, którego redakcji dokonano w 1500 roku (Arocena, 2014, 39; Boynton, 2015, 17). We wspomnianej księdze omawiany obchód liturgiczny występował również w dniu 22 lipca i posiadał tę samą rangę, co obecnie, a więc wspomnienia św. Marii Magdaleny, czczonej jako Wyznawczynię (*Missale mixtum*, 1500, 789-791).

1.1. *Oratio post Gloriam*

Pierwszą kapłańską oracją formularza Mszału Hiszpańsko-Mozarabskiego jest modlitwa odmawiana po hymnie „Gloria”, będąca odpowiednikiem kolekty rytu rzymskiego (Cichy, 121). Omawiana oracja pochodzi ze zbioru kolekt do psalmów antycznego rytu mozarabskiego, powstałego w 960 r., w którym była przypisana do Psalmu 50 (*Liber Orationum*, 369). Oracja ta ma wyraźnie charakter uwielbiający Boga, o czym świadczą używane w niej zwroty, na czele z pierwszym zdaniem: „Laudet te, Domine, lingua nostra, annuntiando iustitias tuas”⁶. Jest ona zwrócona do Boga Ojca, o czym świadczy posłużenie się terminem „Domine” (Syczewski, 1999, 145). Chwalony jest tu Ojciec za Jego sprawiedliwość, co nawiązuje do wspomnianego psalmu (por. Ps 50, 6). Znamionym jest tutaj brak podkreślenia atrybutu Boga, tak bardzo związanego ze strukturą rzymskich modlitw (Raffa, 1998, 254). W przeciwieństwie do ducha rzymskiego, oracja, o której mowa, jest długa, co jest charakterystyczne dla modlitw mozarabskich (Skubiś 1976, 317). Uwaga modlitwy skupia się na Darczyńcy, który obdarzył człowieka szczególnymi darami, co z kolei odnosi się także do jego życia (Roszak 2019, 70). Istotnym elementem tej modlitwy, dzięki któremu można rozpoznać w tej mowie Bożą łaskę przebaczenia grzechów ludu, jest relacja prawdy do sprawiedliwości Boga Najwyższego. Z tego powodu lud wyraża nadzieję na otrzymanie życia wiecznego (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 1994, 432). Wątek eschatologiczny wyraźnie wskazuje tutaj na niebiańską ucztę zgromadzenia

5 Data obchodzenia dnia ku czci św. Marii Magdaleny jest znana od X w. i była powszechna w całym zachodnim chrześcijaństwie (Lodi, 191).

6 Cała treść modlitwy: „Laudet te, Domine, lingua nostra, annuntiando iustitias tuas. Et exaltent labia nostra praeconia veritatis, ut non dissolvantur vaniloquio falsitatis. Siquae tibi confitendo, remissis criminibus exsultemus, ut in congregatione iustorum sacro agmine, decantantes vitae beatae efficiamur heredes” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 1994, 432).

świętych (por. Ap 19:9). Nie jest on jednak pozbawiony związku z Psalmem 50, który mówi o zgromadzeniu ludzi miłych Bogu, którzy – jeśli będą dobrze postępować – ujrzą Jego zbawienie (por. Ps 50, 5. 23).

1.2. *Oratio admonitionis i alia*

Drugą modlitwą celebransą, umieszczoną w omawianym formularzu jest oracja poprzedzająca wygłoszenie uroczystych prośb, zwana także wezwaniem (Solano, 2010, 9). Pochodzi ona z XV-wiecznego mszału mozarabskiego (*Missale mixtum*, 790). Jest to modlitwa błagalna, zbliżona swoją strukturą do oracji rzymskich, choć zdecydowanie dłuższa od nich (Skubiś, 1976, 317). Jej tekst rozpoczyna się inwokacją do Boga Syna: „Dómine Iesu Christe” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 432)⁷. Jest to cecha charakterystyczna rytu mozarabskiego, który bardzo dużo modlitw – więcej niż ryt rzymski – kieruje bezpośrednio do Drugiej Osoby Boskiej (Solano, 11-12)⁸. Treść wspomnianej modlitwy łączy się z przesłaniem oracji „alia”, odmawianej po prośbach (Solano, 9). W nich prosi się bowiem Syna Bożego o przebaczenie grzechów ludu, aby ten mógł Go wyznać czystymi ustami (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 433)⁹. Również ta modlitwa pochodzi z XV-wiecznego mszału (*Missale mixtum*, 790).

1.3. *Oratio post Nomina*

Trzecią oracją formularza wspomnienia św. Marii Magdaleny jest modlitwa odmawiana przed obrzędami pokoju, a po odmówieniu dyptyków (Solano, 9). Jej źródłem także jest piętnastowieczny mszał (*Missale mixtum*, 790). Adresatem tej oracji jest ponownie Syn Boży, którego nazywa się dobrym Odkupicielem, jak to podaje sam incipit: „O bone Redemptor” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 433)¹⁰. Nic w tym dziwnego, wziąwszy pod uwagę fakt, że cała oracja ma charakter błagalny, gdyż jest w niej wyrażana prośba, aby lud został oczyszczony z nieprawości, tak by każdy mógł pełnie trwać w Kościele, który jest

7 Cała treść modlitwy: „Domine Iesu Christe, qui ad agnitionem tui nominis Mariam Magdalenam ducere dignatus es, et eam a nextu criminum tua bonitate solvere voluisti, concede nobis famulis tuis, de tua misericordia confidentibus, ut tua pietate solita, et per eius merita, puro corde, et mente devota, ad tui nominis confessionem pervenire mereamur illaesi” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 1994, 432-433).

8 Ma to związek z historią tego obrządku, ponieważ powstał on, gdy herezja ariańska, która zaprzeczała boskości Chrystusa, zaczęła się rozpowszechniać na Półwyspie Iberyjskim (Grenesche, 2014, 110; Pietras, 2019, 50-68). Adresatem tej modlitwy jest więc Jezus, Syn Boży, który otrzymuje cześć i chwałę wraz Ojcem i Duchem Świętym i którego zgromadzenie prosi, aby mogło wyznawać Jego imię z czystym sercem i pobożnością (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 432-433).

9 Cała treść modlitwy: „Christe Iesu, qui mentes et corda purificas, conscientias nostras, petimus, ab omni contagione peccati abstergas, ut impollutis labiis confessionem veram de te plebi prodere conemur sicut beata Maria Magdalena nomen tuum confitendo, meruit ab omnibus vitiis expiari, ita nos indignos, et per peccatum maculatos, dignos et purificatos ad te per confessionem iubeas gratissime pervenire” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 1994, 433).

10 Cała treść modlitwy: „O bone Redemptor, qui miserando parcis, et parcendo remittis, te diligentes ab omni periculo libera. Etiam fidei populo nomen tuum vere confitenti, et Mariae Magdalene festivitatem congaudenti, peccatorum omnium remissionem plenariam concede. Et sicut dignatus es post lacrymarum rigationem Magdalenam ab omni sordide peccaminum emundare ita nos purgatis mentibus et vitiis extirpatis, consortes fieri facias tui regni Caelestis” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 1994, 433). Podobna oracja, która jednak zawiera znacznie więcej prośb, ale jest również skierowana do Jezusa, Pana i Odkupiciela, znajduje się w Kodeksie Londenkim z przełomu IX i X wieku oraz późniejszym Kodeksie z Toledo, napisanym między XI a XII w. (*Liber Missarum de Toledo*, 1982, 912; *Liber Misticus*, 1977-1978, 777).

poślubiony Chrystusowi (Popielewski, 2002, 185-186). Jest tu widoczny akcent biblijny, zaczerpnięty zarówno z Apokalipsy mówiącej o Oblubienicy Baranka – Kościele, jak też z Listu do Efezjan, wskazującego na owo misterium komunii (por. Ap 21, 9; Ef 5, 21-33).

1.4. *Oratio ad Pacem*

Jedną z kolejnych modlitw jest oracja odmawiana w obrzędach pokoju (Solano, 9). Pochodzi ona również z *Missale Mixtum* powstałego w 1500 r. (*Missale Mixtum*, 790). Rozpoczyna się ona słowami: „Omnipotens et immense Deus” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 434)¹¹. Kapłan mówi w niej o tym, że dzięki wyznaniu grzechów można otrzymać dar pokoju, o który też prosi Boga, bo On jest jego dawcą (por. J 14, 27). Znamienne jest więc tu nawiązanie do sakramentu pokuty i pojednania, który przynależy do grupy sakramentów uzdrowienia i jedną z płynących z niego łask jest właśnie udzielenie penitentowi daru pokoju (Mateja, 2019, 41)¹².

1.5. „*Illatio*”

Następną oracją jest modlitwa, będąca odpowiednikiem rzymskiej prefacji (Kopeček, 71). Pochodzi ona tak samo, jak trzy powyższe modlitwy z jednego i tego samego mszału (*Missale Mixtum*, 790-791). Ma ona następującą formę: wprowadzenie, w którym kapłan wskazuje na potrzebę dziękowania Bogu Ojcu przez Jego Syna, który okazał litość Marii Magdalenie; embolizm, w którym celebrans ukazuje potęgę Bożego działania; zakończenie, mające na celu pobudzenie wiernych do radosnego wyśpiewywania Bogu chwały wraz z mieszkańcami nieba (Syczewski, 142)¹³. Głównym motywem tej oracji jest ukazanie związku między dwiema Maryjami: podczas gdy Matka Boża została zachowana od grzechu od samego początku, Maria Magdalena została przez nim zachowana w pewnym momencie, aby mogła uwierzyć w Boga przez Chrystusa, który dokonał wielkich rzeczy, i wyznać Go (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 435). Godne uwagi jest tutaj odniesienie do Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, które zostało wyrażone w modlitwie napisanej na długo przed ogłoszeniem dogmatu w 1854 r. (Tymister, 2023). Chodzi zatem o dostrzeżenie „dro-

11 Cała treść modlitwy: „Omnipotens et immense Deus, qui Mariae Magdalenae placatus confessione, ad te animam eius accedere iussisti, in pace tu nos et pia peccatorum confessione salva, et fraterne dilectionis unanimite iustifica. Quo per Mariam Magdalenam, et confessionis dono a vitiis emundemur, et pacis unitate tue visionis solatio potiamur” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 1994, 434).

12 Jest to wyrażone w formule rozgrzeszenia: „Deus, Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. Et ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti” (*Rituale Romanum*, 1974, 46).

13 Cała treść modlitwy: „Dignum et iustum est, omnipotens Pater, tibi in honorem tuae Mariae Magdalenae gratias agere, per Iesum Christum Filium tuum, Dominum nostrum. Cuius nec fides necessitate sexus variatur, nec virtus teneritudine miliebrum artuum enervata dissolvitur. Invictum enim Ecclesiae Catholicae caput ita suis membris subrogavit virtutis augmentum, ut non solum viros sui nominis testes in certamine victores per patientiam redderet, verum etiam faeminis triumphalem coronam per tolerantiam condonaret. Sed in his omnibus Christus Dominus unigenitus tuus continuis laudibus est glorificandus, qui est ubique laudabilis, ubique mirabilis. Qui et Mariam matrem illibatam ab omni corruptione servavit, et Mariam Magdalenam sui nominis fidelissimam testem in confessionem suscepit. Et sicut Mariam fecit Virginem permanere post partum, ita Mariam Magdalenam victricem fecit post transitum. Quem collaudant omnes Angeli et Archangeli, ita dicentes” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 434-435).

gi pobożności”, która wyrasta ze zmysłu wiary ludu Bożego i ostatecznie zmierza do ogłoszenia dogmatycznej nauki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, zapoczątkowanej na Wschodzie i mającej wpływ na modlitwę obrządku mozarabskiego (Napiórkowski 2005, 25). W ten sposób można dostrzec odniesienie do dogmatu o dziewictwie Maryi z 649 roku (Błaza, 2018, 26). Jej czystość i nieskazitelność są przedstawiane w kontraście do grzechu Marii Magdaleny, względem której mówi się o uchowaniu jej przed potępieniem (por. J 8, 1-11). Nawiązuje się tu również do godności kobiet i ich roli, ponieważ początek modlitwy „Illatio” wskazuje, że płeć i delikatność kobiecego ciała nie miały wpływu na wiarę i cnotę Chrystusa (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 435). Jest tutaj ukazana godność kobiet, które są równe mężczyznom i mogą być wzorem wiary w perspektywie Ewangelii, podobnie jak jest to było widać u kobiet wspomnianych w Ewangelii Marka (Kubiś, 2014, 165).

1.6. „Post Pridie”

Modlitwa ta jest anamnezą, będącą częścią zmienną modlitwy eucharystycznej, występującą po opisie ustanowienia (Porosło, 2023, 115). Ta oracja pochodzi z Kodeksu z Toledo, powstałego na przełomie XI i XII w. (*Liber Missarum*, 89). Jest ona skierowana do Boga Ojca, którego określa się tu wszechmogącym i zawiera element podkreślający moment zbawczej działalności Boga w życiu Marii Magdaleny (Syczewski, 142)¹⁴. Mając to wydarzenie na względzie, prosi się Boga o przyjęcie złożonej Ofiary (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 435).

1.7. „Ad Orationem Dominicam”

Przed modlitwą Pańską wygłasza się specjalną orację, która następuje po przełamaniu chleba (Solano, 9). Tekst modlitwy, którą odmawia się po obrzędzie łamania chleba, pochodzi z Kodeksu Kolońskiego, który został napisany pod koniec IX lub na początku X wieku (*Liturgica Latinorum*, 319). Jest ona wprowadzeniem do Modlitwy Pańskiej, która koncentruje się na tajemnicy dnia i rozpoczyna się słowami: „Deus, qui beate...”¹⁵. Kapłan wyraża w niej prośbę, aby lud mógł radować się uczestnictwem w celebracji ku czci Najświętszej Maryi Panny, dzięki której modlitwom zostaje oczyszczony ze wszystkich grzechów (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 436).

1.8. „Completuria”

Na zakończenie liturgii odmawia się specjalną modlitwę, poprzedzającą pozdrowienie i rozesłanie (Solano, 9). Pochodzi ona z mszału powstałego w 1500 (*Missale Mixtum*,

14 Cała treść modlitwy: „Precibus confessoris tuae Mariae Magdalene, omnipotens Deus, hoc tibi oblatum a nobis sacrificium suscipe, et tuae benedictionis perlustra sanctificatione. Ut dum ex his sumpserimus, quicquid in confessione poposcerit lingua, praelargiri dignetur tua miseratio consueta” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 435).

15 Cała treść modlitwy: „Deus, qui beatae Mariae Magdalene paenitentiam ita tibi placitam, gratamque fecisti, ut non solum ei peccata dimitteres, sed etiam singulari tui amoris gratia cordis eius intima perlustrares, da nobis tuae propitiationis abundantiam, ut eius sollemnitate laetemur, cuius precibus apud te a peccatorum nostrorum maculis emundemur” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 436).

791). Rozpoczyna się ona rozbudowanym incipitem: „Domine, Deus omnipotens, qui es vita et salus fidelium” (Syczewski, 142)¹⁶. Jest to modlitwa błagalna, stanowiąca ostatnią prośbę całej liturgii, dotyczącą otrzymania wiecznej nagrody w niebie poprzez złożenie Najświętszej Ofiary (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 437).

2. Źródła modlitw formularza Mszału Rzymskiego

Kalendarz rzymski, jak już wspomniano, również umiejscawia omawiany obchód liturgiczny w dniu 22 lipca, tyle że ma on rangę święta (*Calendarium Romanum* 1969, 28; *Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum*, 24). Od momentu powstania Mszału Laterańskiego, który pochodzi z końca jedenastego lub początku dwunastego wieku, Kościół zachodni czci w tym dniu świętą, utożsamianą z Marią z Betanii, której obchód liturgiczny na Wschodzie był świętowany 18 marca (Barba 2023, 322; Lodi, 191). Wyrażnie o tym świadczyło później pierwsze potrydenckie wydanie Mszału Rzymskiego, opublikowane przez papieża Piusa V (†1572) w 1570 r.¹⁷ Obecny zaś ryt rzymski po reformie liturgicznej czci samą Marię Magdalenę, nie łącząc jej z innymi kobietami (Roche, 2016a, 73-76). Jest to o tyle istotne, o ile wcześniejsze wydania mszału rzymskiego często łączyły niektóre niewiasty ewangeliczne z Marią Magdaleną (Barba, 93-101).

Współczesny formularz liturgii rzymskiej składa się z sześciu modlitw: antyfony na wejście, kolekty, modlitwy nad darami, prefacji, antyfony na Komunię oraz modlitwy po Komunii. Spośród nich tylko dwie modlitwy są nowe, chociaż ich kompozycja opierała się na bogactwie euchologicznym ze wcześniejszych ksiąg, podczas gdy pozostałe oracje zostały zaczerpnięte ze wcześniejszych wydań mszału (Johnson 1996, 126).

2.1. *Collecta*

Pierwszą oracją mszalną omawianego formularza święta Marii Magdaleny jest kolekta, odmawiana po hymnie anielskim „Gloria”, będąca wprowadzeniem w zagadnienie liturgii dnia (Miazek, 2013, 205). Tekst tej oracji jest nowy, to znaczy nie występujący w poprzednich księgach liturgicznych, choć wzorowany na tekście dwóch oracji z wcześniejszych ksiąg liturgicznych: mszału ambrojańskiego z 1640 r. i mszału paryskiego z 1738 r. (Dumas, 1971, 135; Johnson, 126)¹⁸. Rozpoczyna się ona incipitem „Deus, cuius...” (*Missale Roma-*

16 Cała treść modlitwy: „Domine, Deus omnipotens, qui es vita et salus fidelium, quem venturum iudicem credimus verum, esto nobis propitius. Et qui hanc oblationem pro nostra nostrorumque salute, vel pro expiatione nostrorum peccatorum, in honorem sanctae Mariae Magdalенаe tibi obtulimus, misericordiae tuae opem in nos diffundi sentiamus. Ut qui iam refecti sumus ad mensae tuae convivium, dono tui muneris, consequi mereamur praemium sempiternum” (*Missale Hispano-Mozarabicum*, 437).

17 Jest to widoczne w modlitwach mszalnych, a zwłaszcza w kolekcie i w Ewangeli (Missale Romanum. Editio Princeps, 2915 i 2919).

18 Ta modlitwa opierała się na dwóch tekstach. Pierwszym z nich była oracja na święto św. Marii Magdaleny (duplex-majus) z mszału paryskiego z 1738 r.: „Deus, cujus Unigenitus post resurrectionem suam primo Mariae Magdalенаe apparuit: praesta quaesumus, ut ejus intercessionem, eumdem in dextera tua sedentem videre mereamur Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum. Qui tecum” (*Missale Parisense* (1738), 1993, 2979). Drugą zaś modlitwą była oracja z mszału ambrojańskiego z 1640 r.: „Deus, qui per os beatae Mariae Magdalенаe Resurrectionis dominice gaudii Sanctis Apostolis praeloquendo innotescere voluisti; tribue quaesumus: ut eius praesidiis infirmitas nostra roboretur in terris, de cuius profectionibus Angeli gratulantur in caelis. Per eundem” (*Missale Ambrosianum*, 1640, 459).

num 2008, 790)¹⁹. Modlitwa zachowuje swój rzymski styl przez precyzyjność wypowiedzi i wskazuje na to, że Bóg wybrał tę świętą na świadka zmartwychwstania Syna Bożego – motyw ten jest wyrażony w rozwinięciu inwokacji modlitwy (Syczewski, 142). Zawiera ona również prośbę, aby wierni mogli oglądać chwałę Pana w wieczności, a w doczesności głosić, że Chrystus żyje (*Missale Romanum*, 790). Jest to więc nawiązanie do tajemnicy dnia, wyrażanej w perykopie Ewangelii (por. J 20, 1).

2.2. *Super oblata*

Kolejną modlitwą formularza mszalnego wspomnianego święta jest modlitwa nad darami, która zwraca uwagę zgromadzenia na dary, które zostały złożone na ołtarzu (Krasoń, 2000, 38). Modlitwa ta pochodzi z poprzedniego wydania Mszału Rzymskiego z 1962 r. (*Missale Romanum*, 1962, 598)²⁰. Adresatem prośby jest Bóg Ojciec, (Raffa, 1998, 254)²¹. Oracja posługuje się paralelizmem, prosząc Boga o przyjęcie darów na wzór przyjęcia posługi czczonej świętej przez Chrystusa (*Missale Romanum*, 790). Jest to aluzja do tego, że Maria Magdalena z innymi kobietami towarzyszyła Jezusowi i usługiwała Mu (por. Łk 8, 1-3).

2.3. *Præfatio*

Poodmówieniu modlitwy nad darami, kapłan wygłasza prefację, która w tym przypadku jest ściśle związana z postacią św. Marii Magdaleny, przez co wskazuje na przyczynę składania Bogu dziękczynienia w tym szczególnym dniu (Krakowiak, 2013, 274). Jest ona nowa, aczkolwiek w wielu miejscach padają zwroty obecne w dawnych księgach liturgicznych i dziełach pisarzy chrześcijańskich (Roche, 2016b, 67). Można przypuszczać, że była ona inspirowana mszałem gotyckim, powstałym około VIII w., a także tekstem przypisywanym Rabanowi Maurovi (†856) (*Missale Gothicum*, 1961, 70; Hrabanus Maurus, 1852, 1474). Ze wspomnianego mszału został zaczerpnięty bardzo ważny fragment prefacji, mówiący o tym, że miłosierdzie Boże nie jest mniejsze od Jego mocy (*Missale Gothicum*, 1961, 70; Roche 2016b, 67). Fakt, iż wpływ na powstanie tej prefacji miała wspomniana księga, jest tu bardzo istotny, gdyż liturgia gotycka miała dawniej również znaczący związek z rytym hiszpańsko-mozarabskim, gdyż powstanie tego obrzędu zbiegło się w czasie z panowaniem katolickiego królestwa Wizygotów w Toledo (Grenesche 2014, 110). Dzięki temu można dostrzec, że ryt rzymski (on także czerpał z liturgii gotyckiej) ma pewne elementy wspólne z rytym mozarabskim, które można wytłumaczyć wpływem ksiąg gotyckich (Matwiejuk, 2017, 44-45). Tak więc przedmiotem dziękczynienia tej prefacji jest ukazanie pierwszego świadka cudu zmar-

19 Cała treść modlitwy: „Deus, cuius Unigenitus Mariae Magdalene ante omnes gaudium nuntians paschale commisit, praesta, quaesumus, ut, eius intercessionem et exemplo, Christum viventem praedicemus, et in gloria tua regnantem videamus. Qui tecum” (*Missale Romanum*, 790).

20 Więcej informacji na temat tych modlitw w Mszału Rzymskim z 1962 r. można znaleźć w książce „Liturgia Tridentina” (Sodi, Toniolo, Bruylants, 2010, 124).

21 Cała treść modlitwy: „Suscipe, Domine, munera in beatae Mariae Magdalene commemoratione exhibita, cuius caritatis obsequium Unigenitus Filius tuus clementer suscepit impensum. Qui vivit.” (*Missale Romanum*, 790).

twychwstania Chrystusa i uczynienie z tej świętej zwiastunki Ewangelii wśród Apostołów (*Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum*, 2016a, 35)²². Jej embolizm nawiązuje bowiem do wydarzeń poranka wielkanocnego, opisanych przez Jana (por. J 20, 1-2). W tej perspektywie daje się dostrzec chrystocentryczny charakter prefacji, mówiący o objawieniu się Pana Marii Magdalenie, która jako pierwszego uwielbiła Zmartwychwstałego i której zostało dane polecenie ogłoszenia Apostołom tej tajemnicy, której doświadczyła.

2.4. *Post communionem*

Ostatnią oracją opisywanego formularza jest modlitwa po Komunii, akcentująca zarówno tajemnicę dnia, jak też fakt przyjęcia przez wiernych Najświętszego Sakramentu (Miazek 2013a, 444). Pochodzi ona z Mszału Paryskiego, powstałego w 1738 r., gdzie była ona umiejscowiona w liturgii święta ku czci Marii Magdaleny (*Missale Parisense* (1738), 2987). Zaczyna się ona słowami: „Mysteriorum tuorum, Domine” (Syczewski, 145). Intencją tej modlitwy jest przyrównanie wiernych do św. Marii Magdaleny. Prosi się tu bowiem o to, aby Bóg przez przyjęty sakrament obudził w sercach wiernych miłość, podobnie jak wzbudził ją w czczonej świętej, która doświadczywszy dobroci Chrystusa, trwała przy Nim nieustannie w miłości aż po krzyż, czuwając potem przy Jego grobie (*Missale Romanum*, 790).

2.5. *Antiphona ad introitum i ad communionem*

Poza trzema modlitwami i prefacją, wspomniany formularz zawiera jeszcze dwie antyfony (jedną na wejście, a drugą na Komunię), które ze względu na podobną tematykę zdecydowano się omówić wspólnie (*Missale Romanum*, 789-790). Pierwsza z nich pochodzi z Ewangelii według św. Jana (J 20, 17) i przedstawia słowa, wypowiedziane przez Jezusa do Marii Magdaleny, gdy posyłał ją do uczniów w celu ogłoszenia faktu, iż On żyje (*Missale Romanum*, 789). Druga natomiast jest fragmentem Listu do Koryntian (2 Kor 5, 14.15) i wskazuje na miłość Chrystusa. Dzięki temu dostrzegalna jest postać tej, która doświadczywszy miłości Bożej, zaczęła pełnić misję apostołatu wśród uczniów (Roche, 73-76).

3. Obraz Marii Magdaleny w świetle treści modlitw mszalnych

Pismo Święte nie mówi o Marii Magdalenie zbyt wiele, choć wzmianki o niej są na tyle ważne, iż wskazuje na pewne elementy z jej życia (Borek, 2001, 315). Po lekturze tekstów z Ewangelii można dojść do wniosku, że była ona kobietą, z której Chrystus wyrzucił siedem złych duchów (por. Łk 8, 1-3). To również ona była jedną z tych niewiast, które mu usługiwały (por. Mk 15, 40). Maria Magdalena uczestniczyła także w męce Pańskiej (por.

22 Cała treść modlitwy: „Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos te, Pater omnipotens, cuius non minor est misericordia quam potestas, in omnibus praedicare per Christum Dominum nostrum. Qui in horto manifestus apparuit Mariae Magdalene, quippe quae eum dilexerat viventem, in cruce viderat morientem, quaesierat in sepulcro iacentem, ac prima adoraverat a mortuis resurgentem, et eam apostolatus officio coram apostolis honoravit ut bonum novae vitae nuntium ad mundi fines perveniret. Unde et nos, Domine, Angelis et Sanctis universis tibi confitemur, in exultatione dicentes” (*Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum*, 35).

Mk 15, 47). Wreszcie to ona ogłosiła Piotrowi radosną wieść o zmartwychwstaniu (por. Łk 24, 10). Tych kilka fragmentów pozwala dostrzec w jakich perspektywach modlitwy powstałe na bazie Pisma Świętego, akcentują postać omawianej świętej.

Ale czy zawsze była postrzegana w ten sposób? Jeśli pozostaniemy na gruncie liturgicznym, możemy powiedzieć, że istniały dwa zwyczaje: jeden, który utożsamiał ją wyłącznie z cudzołożną kobietą, a drugi, który łączył w niej trzy kobiety ewangeliczne. Podczas gdy Kościół zachodni zwykle utożsamiał Marię Magdalenę z innymi kobietami, o których można przeczytać w Piśmie Świętym, Kościoły Wschodnie rozróżniały trzy różne kobiety (Schuster, 1932, 92). W rzeczywistości Kościół zachodni opierał się na pismach Grzegorza Wielkiego (†604), w których bezimienne niewiasty zostały połączone w jedną postać Marii Magdaleny (Foskolou, 2011-2012, 271)²³. Istotne jest jednak to, że obchód ku czci św. Marii Magdaleny w tym czasie na Zachodzie jeszcze nie istniał, podczas gdy obchód ku czci sióstr Marii i Marty z Betanii był już wówczas obecny na Wschodzie (Gross-Diaz, 2019, 151; Saxer, 1959, 41). Wpływ na rozwój obchodu liturgicznego ku czci św. Marii Magdaleny miał doktor Kościoła Beda Czcigodny (†735), który w klasztorze w Jarrow poznał kulturę grecką (Sprutta, Kołodziejczyk 2019, 192)²⁴. Jest zatem bardzo prawdopodobne, że to właśnie dzięki niemu do zachodniego roku liturgicznego został włączony osobny obchód ku czci Marii Magdaleny, wykazujący zresztą związki z rzymską teologią (Gross-Diaz, 2019, 151-153).

W ten sposób w Kościele rozwinęły się dwa główne sposoby ukazywania tej świętej: (1) grecki, który wskazuje na jej grzeszność i został przejęty przez ryt mozarabski, który ma wiele cech wschodnich; (2) łaciński, który podkreśla jej obecność przy Zmartwychwstaniu i został przejęty przez ryt rzymski (Saxer, 1959, 33).

3.1. Perspektywa hiszpańsko-mozarabska: kobieta wyzwolona z mocy złego

Jedną z biblijnych wzmianek o św. Marii Magdalenie jest fragment mówiący o uwolnieniu jej spod panowania siedmiu złych duchów (por. Łk 8, 1-3). Warto tu jednak wspomnieć, że nie chodzi tutaj tylko o grzeszność tej świętej, ale owo wyrzucenie złych duchów dotyczyło uwolnienia jej od pełni niemocy, wynikającej ze zła (Klinkowski, 2021, 145-146; Krawczyk, 157). Ten aspekt życia świętej z Magdali dość mocno uwypukla ryt hiszpańsko-mozarabski (Plaza). Dlatego mówi się o niej jako o „błogosławionej grzesznicy” (Foskolou, 2011-2012, 271).

Modlitwy formularza obchodu ku jej czci w tymże obrządku wielokrotnie wskazują na aspekt pokuty i otrzymanego przebaczenia (*Missale Hispano-Mozarabe*, 431-437). W modlitwie „Illatio” do głosu dochodzi motyw nawrócenia św. Marii Magdaleny, które

23 Jest to widoczne w dwóch „homiliach” do Ewangelii: dwudziestej piątej i trzydziestej trzeciej (Gregorius Magnus, 1849, 1188-1196 i 1238-1246).

24 W pismach Bedy (†735) znajduje się następujący fragment: „XI. Calend. August. - Natale sanctæ Mariæ Magdalænæ, de qua, ut Evangelium refert, septem dæmonia ejecit Dominus: quæ etiam inter alia dona insygnia, Christum a mortuis resurgentem prima videre meruit” (Beda Venerabilis, 1850, 982).

sprawiło, że ona jako pierwsza uwierzyła w zmartwychwstanie Pana, ponieważ On ją doprowadził do oczyszczenia (*Missale Hispano-Mozarabe*, 435)²⁵. Jest więc ona tą kobietą, która została uzdrowiona poprzez namaszczenie łaską Bożą (Adamus S. Victoris, 1855, 1473). Modlitwa „Ad Orationem Dominicam” dodaje do tego, że owo uzdrowienie, związane z przebaczeniem jej grzechów, nie było jedynym darem, który ona otrzymała, gdyż Bóg okazał jej nadto swą miłość (*Missale Hispano-Mozarabe*, 436). Słusznie więc się uznaje, że okazanie wielkiej miłości nie było czymś pobocznym względem uzdrowienia, ale raczej te oba dary współistniały ze sobą komplementarnie, tak iż dostała łaski otrzymania miłości Bożej, dzięki której zostały jej odpuszczone winy (Alanus de Insulis, 1855, 920)²⁶.

Dar miłości, udzielony Marii Magdalenie sprawił, że była ona zdolna lepiej i pełniej poznawać oraz rozumieć to, co jest istotne (por. Flp 1, 8-11). W rzeczywistości bowiem oracja „Post Nomina” podkreśla, że Bóg otarł łzę z ich oczu, to znaczy oczyścił ich (*Missale Hispano-Mozarabe*, 433). Łzy są metaforą przyznania się do winy, przyznania się do popełnionego zła, tak więc ich otarcie oznacza przebaczenie (Kamczyk, 2024, 181). Jest to jednocześnie znak smutku, odczuwany początkowo przez Marię, gdy nie wiedziała, co się stało z ciałem Pańskim, gdy zastała pusty grób (Pesch, 1985, 54).

Sam jednak motyw przebaczenia jest rozwijany w modlitwie „Oratio admonitionis”, która wskazuje na miłosierdzie Boże (*Missale Hispano-Mozarabe*, 432-433). Jest to o tyle istotne, o ile w myśl tej oracji Maria Magdalena może być nazwana szczególnym świadkiem miłosierdzia Bożego (Alulfus Tornacensis, 1849, 1221). Tekst homilii Grzegorza Wielkiego (†604), który komentuje dwie różne postawy Ewy i Marii Magdaleny, jest tu szczególnie pomocny, ponieważ wyjaśnia, że Maria nie została potępiona (Krawczyk, 156)²⁷. Dlatego treść „Oratio post Gloriam” można odnosić do Marii Magdaleny, biorąc przy tym pod uwagę fakt, że jej język wychwala Pana za Jego sprawiedliwość i łaskę, dzięki którym mogła otrzymać nagrodę wiecznej chwały w niebie (*Missale Hispano-Mozarabe*, 432).

3.2. Perspektywa rzymska: zwiastunka zmartwychwstania Pana

W Ewangelii według św. Jana zostało napisane, że Maria Magdalena jako pierwsza poszła do grobu, który zastała pustym (por. J 20, 10). To właśnie ona dostała wówczas łaski świadectwa o zmartwychwstaniu Pana, tak iż stała się „apostołką Apostołów” (Bartnik, 189-190). Ryt rzymski swoją uwagę skupia więc na tym szczególnym posłannictwie świętej z Magdali.

25 Warto przywołać następujące słowa: „Nie dziwi nas fakt zauważenia tego epizodu z życia Marii Magdaleny przez Łukasza, wszakże według tradycji był on lekarzem, a opętanie traktowano jako chorobę. W przypadku Marii Magdaleny Łukasz wspomina jeszcze, że Jezus uwolnił ją od „słabości” (astheneia) (por. Łk 8,1), co należy rozumieć: od braku sił, niemocy albo jakiejś choroby ciała (por. Łk 13,11; J 5,5; 11,4). Niektórzy dopatrywali się w tym jakichś zaburzeń seksualnych, inni doszukiwali się choroby psychicznej, jeszcze inni zwracali uwagę na depresję. Nie wiemy, jakie były przyczyny jej złego stanu, ale najwyraźniej w odczuciu otoczenia miała wewnętrzne problemy, które rzutowały na jej zewnętrzną postawę. Możemy sobie zatem wyobrazić Marię Magdalenę ogarniętą złą mocą i wyalienowaną z życia społecznego” (Klinkowski, 145).

26 Niektórzy pisarze kościelni odnosili do niej słowa Pisma Świętego: „Czarna jestem, lecz piękna” (Pnp 1, 5). W wykładzie na temat tego fragment wskazywano, że Maria Magdalena była „czarna” przez grzech, ale „piękna” przez łaskę (Wernerus S. Blasii, 1854, 876).

27 Odnosi się to do wspomnianego powyżej dwudziestego piątego kazania (Gregorius Magnus, 1849, 1188-1196).

Kolekta świątecznego formularza uwypukla ten aspekt ogłoszenia przez Marię Magdalenę Apostołom wielkiej radości, wynikającej ze zmartwychwstania Pana (*Missale Romanum*, 790). W ten sposób podkreśla się fakt, iż to właśnie ona pierwsza wyznała wiarę w Pana zmartwychwstałego (Ambrosius Mediolanensis, 1845, 1074). W sposób szczególny podkreśla to prefacja, którą należałoby interpretować w świetle Ewangelii według św. Jana (por. J 20, 1-2, 11-18). Ma więc ona charakter chrystocentryczny i mówi o najpierw o objawieniu się Zmartwychwstałego Pana, a następnie o Jego stopniowym samobjawianiu się Marii Magdalenie, które stało się podstawą jej misji – ogłoszenia faktu zmartwychwstania Pańskiego innym uczniom (*Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, 35). Można więc uznać, że jest ona kobietą, która poprzez doświadczenie działania Boga, została wezwana do świadczenia o Nim (Krzyszowski, 1999, 75). Niektórzy pisarze kościelni dostrzegali w tym, iż Maria jest symbolem narodów pogańskich, które również przyjęły Ewangelię (Beda 1850, 135).

Na osobną uwagę zasługują jednak modlitwy nad darami i po Komunii, które przedstawiają nieco inny motyw, aniżeli prefacja i kolekta. W nich bowiem na pierwszy plan wysnuwa się kwestia miłości, jaką święta żywiła do Boga oraz służby, jaką pełniła wobec Niego (*Missale Romanum*, 790). Jest to nawiązanie do tekstów biblijnych, wskazujących na to, iż przy Chrystusie były kobiety, które mu usługiwały (por. Mk 15, 40) Maria Magdalena, zaliczana do najbliższych przyjaciół Chrystusa, nie opuściła Go nawet w momencie śmierci, ale towarzyszyła Mu z Maryją i inną Marią (por. J 19, 25-27). Jej posługa wynikała z faktu nawrócenia i uwierzenia w Boga (Akonon, 2023, 57). Treść tych dwóch oracji odbiega zatem od wymowy prefacji i kolekty, ale nie stanowi czegoś niezwiązanego z nimi – one ukazują raczej, dlaczego to właśnie ona stała się pierwszym świadkiem zmartwychwstania (Pesch, 1985, 54).

Teologia modlitw rzymskiego formularza, skupiając się na obecności Marii Magdaleny w paschalnym misterium Zbawiciela, wskazuje przede wszystkim na jej drogę od niewiary do wiary, skupiając się szczególnie na tym, iż *de facto* stała się ona równa Apostołom, gdyż ona jedna ufała, gdy uczniowie zwątpili (Siemieniowski, 2011, 71). Ta perspektywa pozwala zrozumieć, dlaczego tak wielu pisarzy kościelnych odnosiło do niej tytuł „współapostołki” czy „apostołki Apostołów” (Schaberg, 2004, 88). Tu dobrze widać, że Bóg uzdalnia tych, których powołuje i przygotowuje ich do misji świadczenia o Nim w świecie, gdyż apostołstwo polega na czynnym uczestniczeniu w zbawczym posłannictwie Chrystusa realizowanym w wielu wymiarach życia świata (Lipiec, 2009, 45). W przypadku Marii Magdaleny taką misją było nawrócenie św. Piotra poprzez świadectwo o zmartwychwstaniu Pana (Borkowska-Kniołek, 2008, 35).

Zakończenie

Poznając treść eucharystyczną przedstawionych wyżej tekstów mszalnych można wyróżnić dwa elementy z życia omawianej świętej: pierwszy, dotyczące wydarzeń sprzed Paschy, tj. wyzwolenie jej spod władzy siedmiu złych duchów i uczynienie jej uczenni-

cą przez Pana, a także drugi, odnoszący się do wydarzeń paschalnych, tj. towarzyszeniu Zbawicielowi pod krzyżem i dostąpienia łaski bycia apostołką Apostołów po ujrzeniu Chrystusa zmartwychwstałego. W ten sposób dzieli się także rozumienie osoby św. Marii Magdaleny pomiędzy rytami hiszpańsko-mozarabskim a rzymskim. Kiedy więc obie perspektywy złożą się w jedno, powstaje komplementarny obraz osoby św. Marii Magdaleny.

Ryt z Półwyspu Iberyjskiego akcentuje raczej wydarzenia przedpaschalne, skupiając się pośrednio też na Bóstwie Chrystusa, który mocą Bożą uzdrowił Marię Magdalenę. Trzeba tu mieć bowiem na względzie, że uzdrowienie tej świętej polegające na wyzwoleniu jej z mocy zła, ukazywało potęgę Bożego działania (Baran, 2010, 53)²⁸. W modlitwach formularza wspomnienia św. Marii Magdaleny aspekt ten jest widoczny o tyle, o ile owa święta stanowi osobę przyjmującą łaskę Bożą, którą obdarzył ją prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek – Jezus Chrystus.

Ryt rzymski idzie tu natomiast za soborowym nauczaniem o kulcie świętych, w myśl którego cześć oddawana świętym jest przede wszystkim oddaniem czci Bogu za to, czego On dokonał w danym człowieku, iż doszedł on do doskonałości (Misztal, 1997, 103-104). Formularz Mszy o św. Marii Magdalenie wskazuje właśnie na to działanie łaski Bożej w świętej, którą Bóg uczynił pierwszym świadkiem zmartwychwstania²⁹. Teksty liturgiczne zasadniczo opisują jej drogę do tego wydarzenia, lecz nie kładą zbyt wielkiego nacisku na aspekcie jej uzdrowienia, wzmiankując o wiele bardziej o jej służbie. S One dotyczą tego samego, o czym wcześniej pisał chociażby Orygenes (†254), wskazujący na to, że Maria Magdalena swoją wielkość posiada dzięki temu, iż uczestniczyła w tajemnicy męki Pańskiej, a wcześniej poszła i służyła Temu, którego potem spotkała Zmartwychwstałego (Krawczyk, 153).

Łącząc obydwie perspektywy w jedno, można dostrzec drogę wiary św. Marii Magdaleny do Boga, który uczynił z niej narzędzie łaski. O ile ryt hiszpańsko-mozarabski dogłębnie ukazuje aspekt nawrócenia, czyli początek tej drogi, o tyle ryt rzymski wskazuje na jej kulminację, mającą swoje szczególne miejsce w chwili zmartwychwstania Pańskiego. Jej przykład może dziś pobudzić wiele osób do zaufania Bogu oraz dostrzeżenia, że dla Niego nie ma nic niemożliwego (por. Łk 1, 37). Istotne jest tu właśnie zauważanie pierwszorzędnego działania Bożego, które pozwala spojrzeć wertykalnie na celebrację liturgiczną – nie tylko w święto czy we wspomnienie św. Marii Magdaleny. Artykuł wiary o świętych obcowaniu będzie bowiem lepiej rozumiany, gdy poza zwracaniem uwagi na historyczną heroiczną cnót świętego, zwróci się uwagę także na ponadczasowość łaski Bożej, mogącej za przyczyną św. Marii Magdaleny ukazać wiernym drogę do Boga i uczynić ich świadkami miłosierdzia i apostołami nadziei.

28 Tym, co dzisiaj łączy obydwie rytmy w obchodzeniu dnia ku czci św. Marii Magdaleny, jest związek między miłosierdziem a mocą Bożą, który jest wyrażony w prefacji rytu rzymskiego i w poszczególnych modlitwach rytu mozarabskiego.

29 Ten paschalny akcent jest tak silnie wyrażony, że hymn brewiarzowy *Laudes* w święto św. Marii Magdaleny w ogóle nie wspomina o żadnym innym momencie z jej życia niż obecność pod krzyżem i doświadczenie radości zmartwychwstania (*Liturgia Godzin*, 1991, 1368-1369).

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia:

- Adamus S. Victoris. (1855). *Sequentiae*. W: J. Paul-Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 196, 1432-1534. Paris.
- Akonom, J. (2023). Służba kobiet w liturgii – Tradycja Kościoła a współczesna praktyka pastoralna. Stan badań na rok 2020 przed ogłoszeniem Motu Proprio <<Spiritus Domini>>. *Łódzkie Studia Teologiczne* 32 (1), 53-67.
- Alanus de Insulis. (1855). *Distinctiones dictionum theologicarum*. W: J. Paul-Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 210, 685-1011. Paris.
- Alulfus Tornacensis. (1849). *Expositio Novi Testamenti*. W: J. Paul-Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 79, 1137-1201. Paris.
- Ambrosius Mediolanensis. (1845). *Enarrationes in XII psalmos Davidicos*. W: J. Paul-Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 14, 921-1180. Paris.
- Anselmus Cantuariensis. (1853). *Orationes*. W: J. Paul-Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 158, 855-1016. Paris.
- Baran, Grzegorz M. (2010). Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w świetle homilii św. Augustyna do Ewangelii i Pierwszego Listu Jana Apostoła. *Vox Patrum* 55, 43-62.
- Barba, M. (2023). *Il Messale Romano. Sviluppi dopo la terza edizione emendata*. Roma: VivereIn.
- Bartnicki, R. (2014). Przygotowania do śmierci Jezusa (Mk 14, 1-11). *Warszawskie Studia Teologiczne* 27(2), 203-221.
- Bartnik, C. S. (1996). Maria Magdalena jako „Apostola Apostolorum”. *Roczniki Teologiczne* 42(2), 183-191.
- Beavis, M. A. (2012). The Deification of Mary Magdalene. *Feminist Theology* 21(2), 145-154.
- Beda Venerabilis. (1850). *Homiliae*. W: J. Paul-Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 94, 9-516. Paris.
- Beda Venerabilis. (1850). *Martyrologia*. W: J. Paul-Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 94, 797-1148. Paris.
- Blaza, M. (2018). Matka Boża w teologii prawosławnej. *Studia Bobolanum* 29(1), 23-45.
- Borek, M. M. (2001). Postać świętej Marii Magdaleny w malarstwie. *Studia Gdańskie* 14, 313-336.
- Borek, M. M. (2004). Kult świętej Marii Magdaleny w trójmiejskim cechu fryzjerów. *Studia Gdańskie* 17, 257-268.
- Borkowska-Kniolek, A. (2008). Apologia roli kobiety w Kościele w świetle wybranych wypowiedzi Prymasa Tysiąclecia. *Studia Gdańskie* 22, 27-41.
- Boynton, S. (2015). Restoration or Invention? Archbishop Cisneros and the Mozarabic rite in Toledo. *Yale Journal of Music & Religion* 1(1), 5-30.
- Calendarium Hispano-Mozarabicum Generale. (1994). W: *Missale Hispano-Mozarabicum*, 23-34. Toledo.
- Calendarium Romanum ex Decreto Sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum (1969). Editio typica. Roma.

- Cichy, S. (1990). Biuletyn liturgiczny. Nowy Mszał Hiszpańsko-Mozarabski. *Collectanea Theologica* 60(3), 119-126.
- Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum. (2016). Decretum. De festo Sanctæ Mariæ Magdalænæ. *Notitiæ* 52, 24-25.
- Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum. (2016). Variationes et additiones die 22 iulii S. Mariæ Magdalænæ. *Notitiæ* 52, 34-35.
- De Clerck, P. (2000). *Lex orandi, lex credendi*. Un principe heuristique. *La Maison Dieu* 222(2), 61-78.
- De Clerck, P. (2010). Les Prières liturgiques. Difficultés, défis et ressources. *Nouvelle Revue Théologique* 132(1), 67-85.
- Dumas, A. (1971). Les sources du nouveau Missel Romain (IV). *Notitiæ* 63, 134-136.
- Durak, A. (1994). Teksty euchologiczne jako źródło teologiczne (euchologia liturgiczna). *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 47(1), 32-37.
- Ferdeck, B. (2012). Wzajemna relacja między *lex orandi* a *lex credendi*. *Studia Salvatoriana Polonica* 6, 45-60.
- Férotin M. (1996). *Le Liber Ordinum. En usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Roma.
- Florczyk, Ł. (2019). Namasczenie Jezusa w Betanii (Mt 26, 6-13). *Poznańskie Studia Teologiczne* 35, 59-78.
- Foskolou, A. V. (2011-2012). Mary Magdalene between East and West: Cult and Image, Relics and Politics in the Late Thirteenth-Century Eastern Mediterranean. *Dumbarton Oaks Papers* 65/66, 271-296.
- Franciscus. (2021). Litteræ Apostolicæ Motu Proprio datæ *Traditioni custodes*. De usu librorum liturgicorum instaurationem Concilii Vaticani II antecedentium. *Acta Apostolicæ Sedis* 113, 793-796.
- Godefridus Admontensis. (1854). Homiliæ in diversos locos Scripturæ W: J. Paul-Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 174. Paris.
- Gregorius Magnus. (1849). Homiliæ in Evangelia. : J. Paul-Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 76, 1075-1312. Paris.
- Grenesche, Ferrer Juan-Miguel. (2014). Elementy kultury „gockiej” w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej. *Teologia i Człowiek* 27(3), 109-119.
- Gross-Diaz J., T. (2019). The Cult of Mary Magdalene in the Medieval West. W: E. F. Lupieri's (red.), *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*, 151-175. Leiden: Brill.
- Hrabanus Maurus. (1852). De Vita B. Mariæ Magdalænæ et sororis ejus S. Marthæ. W: J. Paul-Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 112, 1431-1506. Paris.
- Janini, J. (1977). Officia Silensia. Liber Mysticus III. Sanctorale (Cod. Londres, British Museum, add. 30.845). *Hispania Sacra* 31(61), 357-483.
- Johnson, Cuthbert. (1996). *The sources of the Roman Missal (1975). Proprium de Tempore. Proprium de Sanctis*. Rome: Nototiae.
- Jurczak D., Jarczewski D. (2021). *Nerw święty. Rozmowy o liturgii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kamczyk, W. M. (2024). Grzeszna kobieta (Łk 7, 36-50) jako obraz Kościoła w nauczaniu św. Ambrożego. *Vox Patrum* 67, 177-195.
- King, A. A. (1938). „Rite of Braga”. *Blackfriars* 19(225), 914-919.
- King, A. A. (1957). *Liturgies of the Primatials Sees*. London: Longmans, Green and Co.
- Klinkowski, J. (2021). Kobiety w „szkole” Jezusa i popaschalnej wspólnocie oraz ich różne modele życia i zaangażowania w ewangelizację. W: A. A. Napiórkowski (red.), *Kościół i człowiek*, 142-174. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
- Kopeček, P. (2018). Illatio hispánsko-mozarabské liturgie. *Studia theologica* 4, 71-92.
- Krakowiak, C. (2013). Prefacja w modlitwie eucharystycznej. W: J. Hadalski, *Msza Święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć*, 274-278. Poznań: Wydawnictwo Hlondianum.
- Krasoń, F. (2000). Treści teologiczne w mszalnych formularzach jubileuszowych. *Seminare* 16, 35-45.

- Krawczyk, M. (2020). *Apostola Apostolorum*. Maria Magdalena w nauczaniu Ojców Kościoła. *Resovia Sacra* 27, 151-161.
- Krzyszowski, Z. (1999). Zmartwychwstanie a eklezjologia. *Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej* 6, 55-80.
- Kubiś, A. (2014). Kobiety jako model wiary w Ewangelii Markowej. W: D. Dziadosz (red.), *Świadczenie wiary: Biblia o wierze*, 133-170. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kucharski, J. (2022-2023). Maria Magdalena w apokryficznych tekstach środowiska chrześcijańskiego. *Studia Diecezji Radomskiej* 14-15, 157-170.
- Kunzler M. (1999). *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter. Poznań: Pallottinum.
- Liber Missarum de Toledo*. (1982). T. 1. Toledo.
- Liber Orationum Psalmographus*. *Colectas de Salmos de antiguo rito hispánico*. (1972). W: J. Pinell (red.), *Monumenta Hispaniae Sacra*, t. 9. Barcelona-Madrid.
- Lipiec, D. (2009). Apostolstwo świeckich w parafii. *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne* 1, 45-56.
- Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*. (1991). Wydanie skrócone. Poznań: Pallottinum.
- Liturgica Latinorum*. (1571). T. 2.
- Lodi, E. (1979). *Enchiridion Euchologicum Fontium Liturgicorum*. Roma: Centro Liturgico Veneziano.
- Lodi, E. (1992). *Saints of the Roman Calendar. Including Feasts Proper to the English-Speaking World*, tłum. J. Aumann. New York.
- Makowski, D. (2024). *Lex orandi – lex credendi* in the Roman Liturgy: Using the Example of the 1965 Renewal of the Good Friday Universal Prayer. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 44(1), 59-74.
- Mały, A. (2024). L'unzione a Betania (Mc 14, 3-9). Una lettura esegetico-tipologica. *Diacovensia* 32(3), 429-451.
- Mateja, E. (2019). Sakrament pokuty i pojednania w mistagogii liturgicznej. *Teologia i Człowiek* 48(4), 35-50.
- Matwiejuk, K. (2017). Sakramentarz jako księga liturgiczna. *Teologiczne Studia Siedleckie* 14(14), 37-51.
- Martyrologium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*. (2004). Editio altera. Civitate Vaticana: Libreria Editrice Vaticana.
- Miażek, J. (2007). Liturgia w czasach Ojców Kościoła. *Warszawskie Studia Teologiczne* 20(1), 155-166.
- Miażek, J. (2013). Kolekta – szczyt liturgii gromadzenia się. W: J. Hadalski (red.), *Msza Święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć*, 204-209. Poznań: Wydawnictwo Hlondianum.
- Miażek, J. (2013). Post Communionem – Modlitwa dziękczynna po Komunii. : J. Hadalski (red.), *Msza Święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć*, 444-450. Poznań: Wydawnictwo Hlondianum.
- Missale Ambrosianum*. (1640). Mediolani.
- Missale Gothicum (Vat. Reg. Lat. 317)*. (1961). Roma: Centro Liturgico Veneziano.
- Missale Hispano-Mozarabicum*. (1994). Toledo.
- Missale Hispano-Mozarabicum* (1990). (2004). W: B. Coppiersters 'T Wallant (red.), *Corpus Orationum*, t. 14. Turnhout.
- Missale Mixtum*. (1844). W: J. P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 85, 9-1048. Paris.
- Missale Parisense (1738)*. (1993). Roma: Centro Liturgico Veneziano.
- Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*. (2012). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*. (2008). Editio typica tertia. Civitate Vaticana: Libreria Editrice Vaticana.
- Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*. (1962). Editio typica. Civitate Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Misztal, H. (1997). Kult świętych, obrazów i relikwii w Kościele Katolickim w aspekcie prawa kanonicznego. *Roczniki Nauk Prawnych* 7, 99-120.

- Napiórkowski, S. C. (2005). Podstawowe prawdy o Niepokalanym Poczęciu i podanie jej przez Kościół do wierzenia. W: D. Mastalska (red.), *Niepokalone Poczęcie i życie chrześcijańskie*, 17-41. Częstochowa-Niepokalanów.
- Normas sobre el año litúrgico y sobre el calendario. (1994). W: *Missale Hispano-Mozarabicum*, 17-21. Toledo.
- Pesch, R. (1985). „Pusty grób” a wiara w zmartwychwstanie Jezusa. *Communio* 5(2), 51-66.
- Pietras, H. (2019). *Herezje*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pinnel i Pons, J. (1979). History of the Liturgies in the Non-Roman West. W: A. J. Chupungco (red.), *Handbook for Liturgical Studies*, 179-198. Collegeville-Minnesota: The Liturgical Press.
- Popielewski, W. (2002). Zbawieni przez miłość Baranka (Ap 1,5b-6). *Verbum Vitae* 1, 185-198.
- Porosło, K. (2021). *Pneumatologia del missale hispano-mozarabicum „de tempore”*. *Análisis litúrgico-teológico de la eucología pneumatológica*. Barcelona-Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Porosło, K. (2023). Wielość teorii dotyczących epiklezy rytu hiszpańsko-mozarabskiego. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 31(1), 113-138.
- Plaza, B. R. (2016). *Calendario Litúrgico del Rito Hispano-Mozárabe (2016-2017)*, <https://lexorandies.blogspot.com/2017/02/-calendario-liturgico-del-rito-hispano.html> (07.08.2025).
- Raffa, V. (1998). *Liturgia Eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*. Roma: Centro Liturgico Veneziano.
- Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Pœnitentiæ*. (1974). Editio typica. Civitate Vaticana: Libreria Editrice Vaticana.
- Roche, A. (2016a). Apostolorum Apostola. *Notitiæ* 52, 73-76.
- Roche, A. (2016b). Il nuovo prefazio di Santa Maria Maddalena. *Notitiæ* 52, 66-68.
- Roszak, P. (2014). Mozarabowie a iberyjskie doświadczenie graniczności. *Polonia Sacra* 18(2), 149-175.
- Roszak, P. (2015). *Mozarabowie i ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Roszak, P. (2015). „Mysterium” w euchologii hiszpańsko-mozarabskiej: od epistemologii liturgicznej do eklezyjalnej praxis. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 68, 69-88.
- Roszak, Piotr. (2019). Antropologiczne wątki rytu hiszpańsko-mozarabskiego” z perspektywy euchologii *In initio anni. Polonia Sacra* 23(1), 69-85.
- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. (1963). Constitutio de Sacra Liturgia. *Acta Apostolicæ Sedis* 66, 97-134.
- Sarah, R. (2016). Testimone della Divina Misericordia. *Notitiæ* 52, 63-66.
- Saxer, V. (1959). *Le culte de Marie Madeleine en Occident: des origines à la fin du moyen âge*. Paris: Clavreuil.
- Schaberg, J. (2004). *The resurrection of Mary Magdalene: legends, apocrypha and the Christian testament*. New York – London: Continuum.
- Schuster, A. I. (1932). *Liber Sacramentorum*, t. 7. Torino-Roma.
- Semenova, V. (2019). Reforma liturgiczna jest nieodwracalna. Głos w sprawie tendencji powrotu do liturgii przedsoborowej („trydenckiej”). *Liturgia Sacra* 25(2), 417-426.
- Siemieniowski, A. (2011). Jak zostać apostołką, czyli feministyczna lektura Biblii w dawnych wiekach Kościoła. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 19(2), 69-79.
- Sinka, T. (1994). *Zarys liturgiki*. Gościkowo-Paradyż.
- Skubiś, I. (1976). Rodzaje obrządków w Kościele. *Częstochowskie Studia Teologiczne* 4, 313-336.
- Skubiś, I. (1978). Podstawowe pojęcia dotyczące obrządków. *Częstochowskie Studia Teologiczne* 6, 315-340.
- Sodi, M., Toniolo A., Bruylants P. (2010). *Liturgia Tridentina. Fontes – Indices – Concordantia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Solano, F. M. A.. (2010). Ryt hiszpańsko-mozarabski. *Roczniki Liturgiczno-homiletyczne* 57(1), 5-16.

- Solano, F. M. A. (2014). Wstęp Alexandra Lesleya do *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes*. *Studia Gdańskie* 34, 39-50.
- Sprutta, J., Kołodziejczyk, D. (2019). Beda Czcigodny – życie i twórczość. *Studia Gnesnensia* 33, 191-210.
- Syczewski T. (1999). Kompozycja i struktura modlitwy liturgicznej. *Roczniki Teologiczne* 46(8), 139-152.
- Tymister M. (2023). 8. Dezember: Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria, <https://populocongregato.over-blog.com/2023/12/8.dezember-hochfest-der-ohne-erbsunde-empfangenen-jungfrau-und-gottesmutter-maria.html> (07.08.2025).
- Wernerus S. Blasii. (1854). „Libri deflorationum”. W: J. Paul-Migne (red.), *Patrologia Latina*, t. 157, 723-1148. Paris.

Religious freedom in the Teachings of Pope Francis in the Face of Selected Challenges of the Modern World

Wolność religijna w nauczaniu papieża Franciszka wobec
wybranych wyzwań współczesnego świata

EWELINA M. MACZKA-BAK 

University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9574-443X> • ewelina.maczka@uwm.edu.pl

Received: 2025-09-26; reviewed: 2026-03-14; accepted: 2026-05-01; published: 2026-06-30

Abstract: Religious freedom is one of the fundamental human rights, guaranteeing the possibility to profess, practise and manifest one's religion or beliefs without fear of repression. Today, religious freedom on a global scale appears to be a multifaceted issue, and the exercise of this right in the postmodern world is marked by numerous challenges and threats. The pontificate of Pope Francis came at a demanding time, as the global context included a number of religious conflicts and increasing persecution on the grounds of religious belief. In a world dominated by secularism, relativism, radicalism and religious fundamentalism, the Pope points out that religious freedom appears to be a fundamental condition for authentic peace in a pluralistic world. Therefore, the subject of religious freedom has occupied an important place during the pontificate of the Bishop of Rome, as evidenced by its presence in many speeches, homilies and documents. The aim of this article is to analyse the theme of religious freedom in the teachings of Pope Francis. The article discusses the basic terminology related to religious freedom, the threats to it, and selected aspects of the Pope's teachings on this subject. The primary research method employed by the author is the analysis of selected source texts and the relevant literature.

Keywords: religious freedom, Francis, Christianity, religion

Streszczenie: Wolność religijna stanowi jedno z podstawowych praw człowieka, które gwarantuje możliwość wyznawania, praktykowania i manifestowania swojej religii lub przekonań bez obawy przed represjami. Współcześnie wolność religijna w ujęciu globalnym jawi się jako zagadnienie wielopłaszczyznowe, a realizacja tegoż prawa w ponowoczesnym świecie jest naznaczona licznymi wyzwaniami i zagrożeniami. Pontyfikat Papieża Franciszka przydał na czas wymagający, ponieważ globalny kontekst obejmował szereg konfliktów na tle religijnym oraz nasilające się prześladowania ze względu na wyznawaną wiarę. W świecie zdominowanym przez sekularyzm, relatywizm, radykalizm i fundamentalizm religijny Papież wskazuje, że wolność religijna jawi się jako podstawowy warunek dla autentycznego pokoju w spluralizowanym świecie. Dlatego tematyka wolności religijnej w trakcie pontyfikatu Biskupa Rzymu zajmowała ważne miejsce, o czym świadczą jej obecność wielu przemówieniach, homiliach oraz dokumentach. Ce-

lem niemniejszego artykułu jest próba analizy tematyki wolności religijnej w nauczaniu Papieża Franciszka. W artykule zostaną omówione podstawy terminologiczne dotyczące wolności religijnej, jej zagrożeń oraz wybrane aspekty nauczania Papieża na w/w temat. Podstawową metodą badawczą stosowaną przez autora jest analiza tekstów źródłowych oraz literatury przedmiotu.

Słowa kluczowe: wolność religijna, Franciszek, chrześcijaństwo, religia

Religion is an integral part of human life, culture and society (Piechowiak, 1996, p. 7). The German philosopher and psychologist Erich Fromm wrote that “never in the past has there been a culture, and – it seems – there cannot be one in the future, that does not have religion” (Fromm, 1966, p. 133). In the 20th century, a trend of denying God was widespread, which significantly influenced attitudes towards religion in society. In the 21st century, a significant shift has occurred in this area, manifesting itself in heightened tensions between the traditional understanding of religion and the processes of secularisation, cultural pluralism, relativism and globalisation. There has also been an increase in the importance of individual identity, which in turn is linked to the growing individualisation of beliefs. More and more people are moving away from traditional religious structures, choosing spirituality outside the classical institutional framework. Globalisation, together with the rapid development of technology (including the Internet), on the one hand fosters free religious expression, whilst on the other exacerbates conflicts arising from differences in worldview (Schreiber, 2012; Zachara, 2012; Ryczan, 2007, pp. 95–99).

Today, religious freedom constitutes one of the fundamental human rights, guaranteeing the ability to profess, practise and manifest one's religion or beliefs without fear of repression. Consequently, religious freedom, viewed globally, appears as a complex and multifaceted issue. Today, religious freedom is no longer merely a matter of law, but also a dynamic process of negotiating values within multicultural societies. The key challenge remains striking a balance between respecting diversity and maintaining community cohesion and a compromise-based coexistence. Currently, in many countries around the world, disputes are arising regarding the place of religion in the public sphere – ranging from the wearing of religious symbols in state institutions, through the influence of the Church or other faiths on the legal system and education, to religious discrimination and violence. Pope Francis points out that religious freedom is an inalienable human right which, despite the challenges of the modern world, constitutes the foundation of social peace, interreligious dialogue and the building of authentic brotherhood among nations. Furthermore, the Pope defends religious freedom as a key condition for the survival of authentic humanism, as well as peace in the modern pluralistic world (Francis 2016a, pp. 8–9; Francis 2021b, p. 4). In this context, the following questions arise: How did the Pope define and interpret religious freedom? Which elements of the teachings of previous popes on the aforementioned topic does Francis develop and reinterpret? The aim of this article is to attempt an analysis of the theme of religious freedom in the teachings of Pope Francis. The article will discuss the terminological foundations concerning religious freedom,

the threats to it, and selected aspects of the Pope's teachings on the aforementioned topic. The primary research method employed by the author is the analysis of selected source texts and the relevant literature. The selection of the speeches, homilies and papal documents analysed was based on their key significance, relevance and influence.

Selected challenges to religious freedom in the modern world

Postmodernity faces many challenges that affect or infringe upon the religious freedom of individuals and communities. Processes such as secularisation, globalisation and laicisation are interrelated phenomena, though they are not identical. Their interrelationships are complex and depend on the social, cultural and historical context.

Andrzej Napiórkowski (2013, p. 18) considers that the concept of secularisation¹ is accompanied by a wide range of phenomena, such as the weakening of the role of Christianity, secularisation, emancipation, a kind of 'de-churching', as well as demythologisation and irreligiousness. Janusz Mariański (2002, pp. 1089-1092), however, points out that secularisation is not limited solely to the context of Christianity, but concerns all religions, although it is particularly pronounced within European Christianity. It is worth emphasising that, according to this author, secularisation is primarily a process – a transition from a period favourable to religion to a phase in which religion is gradually pushed to the margins of social life. And this is not about the fixed characteristics of specific individuals or situations, but about long-term, historically conditioned dynamics of change. These include, amongst other things, the restriction of religious freedom within the state, the separation of church and state, the decline of religious authorities, and the rise of religious indifference (Mariański, 2002, pp. 1089-1092; Mariański J., 2007, pp. 105-126). This process unfolds differently in Europe than in Asia or Africa.

Globalisation is another postmodern phenomenon, which we understand as a complex process encompassing various spheres of life – political, economic, social, cultural and religious. Within this framework, religious systems are being transferred and adapted to entirely new social and cultural contexts on an unprecedented scale (Czupryński, 2017, p. 147). One definition states that it is a process "taking place on a global scale, characterised by an increased intensity and speed of the exchange of people, goods, information, knowledge and ideas, as well as the standardisation of economic conditions, lifestyles and ideological visions" (Glombik, 2015, p. 411; Ryczan, 2007, pp. 96–102). The roots of this process date back to the turn of the 15th and 16th centuries. Globalisation contributes to the dynamic development of technology, communication and transport, enabling the rapid flow of information, people and goods. On the one hand, it brings many benefits, includ-

¹ The term 'secularisation' is etymologically derived from the Latin word *saecularis* (Latin for 'secular'), which in turn derives from another term, *saeculum* (Latin for 'age' or 'century'), meaning a specific duration of something, a generation, a period of time, a single generation or a specific age, and is therefore associated solely with the temporal world (Draguła, 2010, s. 11-12; Vanney).

ing economic growth, access to knowledge and the bringing together of cultures. On the other hand, however, it is controversial and gives rise to problems such as the deepening of social inequalities, the dominance of Western culture, the marginalisation of traditional values and identity crises (Łuszczak, 2017, pp. 5–6; Glombik, 2015, pp. 411–413).

Globalisation is not a uniform phenomenon; it unfolds differently depending on the region and the socio-cultural context. It requires conscious management to minimise its negative effects and promote equitable development. This process also has a significant impact on religion, both through its spread and through changes in its social role. Thanks to advances in technology, the media and mobility, people and religions are crossing traditional geographical and cultural boundaries (Dziuban, 2008, p. 319; Paleczny, 2008b, pp. 39–40; Paleczny, 2008a, pp. 134–140). Religious systems are spreading into new environments, leading to their adaptation, transformation or syncretism. On the one hand, globalisation fosters religious pluralism – different faiths coexist within the same societies, which necessitates dialogue, tolerance and interfaith cooperation. On the other hand, it may lead to secularisation and laicisation, especially in Western societies, where religion is increasingly losing its influence on public and private life (Dziuban, 2008, pp. 319–321). At the same time, opposing reactions emerge: religious fundamentalism as a response to a perceived threat to identity and tradition in a globalised world (Szulist, 2017, pp. 264–265). Religion can also be used as a tool of resistance against the dominant cultural and economic models imposed by globalisation. This process does not invalidate religion, but transforms its forms of presence and significance in the life of society and the individual (Waszczak, 2010, pp. 117–120; Dziuban, 2008, pp. 323–324). Globalisation is a dynamic process that brings about social, cultural and economic changes. Consequently, these changes may influence a sense of cultural and religious identity.

Radicalism² is a complex phenomenon resulting from a combination of religious, social, political and psychological factors. The PWN Dictionary of the Polish Language provides the following definition of the term: ‘uncompromising attitude; extremism in views and methods of action or conduct; an attitude and behaviour that are extreme in terms of means and ends’ (Beźnic, 2012, p. 326). A person with radical views is characterised by a drive for fundamental changes that are intended to be effective, fundamental and uncompromising (Beźnic, 2012, p. 326). The concept of radicalism (much like the term extremism) is ambiguous in nature and is applied in the analysis of diverse manifestations of human culture-forming activity (Beźnic, 2012, p. 326). Adam Michnik (2005, p. 261) writes that “radicalism springs from the human longing for a sinless, harmonious and just world. Those who believed that fascism would remove the corruption, filth and humiliation born of demoliberalism were not genetically tainted monsters. Those who believed that communism would remove injustice were not latent criminals. Those who today believe – like Islamic, Jewish and Christian fundamentalists – that states organised according to religious norms will eradicate sin, injustice and wickedness – are not cynical

2 The word ‘radicalism’ derives from the Latin words: *radix* – root, and *radicalis* – thorough (Beźnic, p. 325).

propagators of violence, hatred and intolerance. Each of them dreams of a radical purification of the world, of discovering the true, good nature of humanity beneath the shell of sinful everyday life. Perhaps the most important message of the twentieth century is the realisation that purifying the world of sin is a dangerous delusion of a mind thirsting for good – we are doomed to imperfection.” Social reformers and ideologues often cite inspiration drawn from religious ideas, such as Martin Luther King Jr. or Mahatma Gandhi.

In the realm of religion, radicalism is evident today in various forms, and can be defined in both positive and negative terms. In a positive sense, it denotes a deep and consistent attitude of faith, which involves a full commitment to living in accordance with the principles of one’s religion. This may manifest itself in genuine piety, charitable works or involvement in community life. An example of positive religious radicalism was the attitude of St Francis of Assisi, who devoted himself to a life of poverty and love for his neighbour (Giuseppi, 2017). Enzo Bianchi, a Christian theologian, points out, however, that evangelical radicalism in Christianity means a return to the roots, to establishing a deep relationship with Jesus. “A Christian who follows Jesus in a radical way shows to those who have no faith and regard His life as illusory, His relevance, His reality in the history of our world, within the community of people” (Bianchi, 2000, pp. 9–10). This theologian takes a critical view of contemporary radical culture, understood as a drive towards uncompromising revision which, rather than recognising Jesus’ message, leads to its marginalisation and excludes God from this sphere (Bežnic, 2012, pp. 330–331; Bianchi, 2000). Negative religious radicalism denotes an extreme interpretation of religious doctrine. Such an attitude leads to the rejection of other worldviews and religions. In such cases, dialogue becomes impossible. In its extreme forms, it can take the form of fanaticism or religious fundamentalism, and may also lead to violence. In summary, negative religious radicalism may attempt to impose a faith on an entire social group (Bežnic, 2012, pp. 330–331). This approach to religious radicalism is fuelled by a sense of threat, particularly in societies where social inequalities exist and religious leaders and their personal preferences gain influence. Radical religious groups often do not accept other religions, or even moderate adherents of their own faith. Consequently, this can lead to religious persecution; one example is the Islamic State, which persecuted Iranian Yazidis in its activities (Wawrzyńczyk, 2018, pp. 346–363). The causes of religious radicalism can be found in a sense of marginalisation, an identity crisis, a reaction to processes of secularisation and the influence of the Western lifestyle, as well as in difficult experiences related to war.

Basam Tibisi (1997, p. 23) points out that “religious fundamentalism has become a global political phenomenon”. Referring to Anthony Giddens’s words that “fundamentalism is a child of globalisation in two senses, for it is both a reaction to globalisation and a means of exploiting it (recognising the dual nature of fundamentalism is the starting point for all interpretations of this concept)” (Baranowska, 2010, p. 76; Giddens, 2000). Anthony Giddens further emphasises that fundamentalism constitutes a certain reaction to the process of erosion of traditional norms in society. “It is a defence of tradition in the classical sense, through an appeal to ritual truth in a modern world that appeals to reason.

What is significant here is not what people believe, but how they defend their beliefs, why they hold on to them and how they justify them” (Baranowska, 2010, p. 76). Judyta Bielanowska defines religious fundamentalism as “a radicalised, even extreme attitude, having little in common with conscious spiritual or mystical experience, let alone with reflective contemplation of the doctrine prevailing in a given religion and the interpretation of the basic tenets of faith through the prism of dynamically changing external circumstances—that is, the passage of years, decades, centuries, and shifts in the general human mindset. Religious fundamentalism most often constitutes a passive, unreflective imitation of the way of life and beliefs of individuals regarded as religious authorities or charismatic leaders”.³ Fundamentalism offers individuals and communities a sense of stability, belonging and clearly defined moral principles. In turn, religious fundamentalism emerges as a reaction to changes that are perceived as a threat. Therefore, in this context, fundamentalism appears as an attempt to defend identity, tradition and values in an increasingly globalised world. Religious fundamentalism is based on a literal interpretation of sacred texts, whilst rejecting any compromise with modernity. Currently, there is a rapid radicalisation of young Muslims in France, as evidenced by recent studies: “49% of French Muslims want Catholics to convert to Islam, 36% want churches to be converted into mosques, and 25% of French Muslims say that ‘France’ is a word they reject” (Millière, 2024).

A defining feature of today’s world is the intensification of religious persecution, as well as an unprecedented escalation of the migration and refugee crisis. The international organisation Open Doors reports that the right to choose and practise one’s own religion is among the most frequently violated human rights in the world. This phenomenon occurs despite the fact that almost all countries in the world are signatories to the UN Universal Declaration of Human Rights, which not only prohibits discrimination on the grounds of religion but also emphasises the right of every individual to freedom of thought, conscience and religion (Open Doors). Religious persecution constitutes a violation of human rights and fundamental freedoms; it is characterised by discrimination encompassing a wide range of behaviours, from the prohibition of religious practices to social ostracism. The regions where the most severe persecution occurs include the Middle East, Asia and parts of Africa (Open Doors; Allen, 2015, pp. 44-46).

An introduction to the issue of religious freedom

The term ‘religious freedom’ (Latin: *libertas religionis*) was first used by Tertullian, a Christian theologian at the turn of the 2nd and 3rd centuries (Skrzypczak, 2020; Wąsik, 2015, pp. 81–90). This concept has a long and complex history, evolving alongside changes in the fields of science, society and politics (Karasiński, 2007, pp. 201-203). Initially,

3 J. Bielanowska. (n.d). *Fundamentalism*. Religious Freedom Laboratory. Accessed at: <https://laboratoriumwolnosci.pl/slownik/fundamentalizm/> (2025,14,07).

the idea referred to the issue of religious tolerance and the limited scope of freedoms for followers of different religions. However, in the 20th century – following the Second World War – the term acquired particular significance in the context of human rights. In 1948, the UN General Assembly adopted the Universal Declaration of Human Rights, which included Article 18, stating: ‘Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance’ (UN, 1948, p. 3; Cox, 2015, p. 52).

Undoubtedly, the subject of religious freedom is an important and topical issue, which is why it occupies a significant place in the teaching of the Magisterium of the Catholic Church. In 1965, during the Second Vatican Council, the Catholic Church promulgated the Declaration on Religious Freedom “*Dignitatis humanae*”, which contains moral teaching on the subject of religious freedom. This teaching holds that “all people should be free from coercion by individuals, social groups or any human authority, at least to the extent that no one is compelled to act against their conscience or hindered when acting in accordance with their conscience-whether privately or publicly, alone or in association with others – in independent groups [...] the right to religious freedom is in fact rooted in the dignity of the human person” (DH, no. 2). Rober Skrzypczak (2020) emphasises that “the principle of human dignity, self-evident in itself, takes on special significance in the light of the Christian faith. It derives entirely from the event of the Son of God becoming man, thereby raising the dignity of the human person to the level of divine life. And although religious freedom constitutes an irrefutable truth closely linked to faith in Jesus Christ – and over the centuries, though not without difficulty, has found confirmation in the words and deeds of Jesus’ authentic disciples” (Skrzypczak). In summary, the Council Fathers recognised religious freedom as an essential aspect of human nature, independent of any specific faith and its doctrinal content. The analysis conducted by the participants of the Second Vatican Council points to the anthropological foundation of the right to religious freedom and stems precisely from the dignity of the human person. Tadeusz Płoski (2009, p. 57) points out that religious freedom comprises two aspects: freedom of conscience (internal) and an external aspect, which “refers only to what is expressed outwardly”.

The Catechism of the Catholic Church (2009, no. 2108, p. 495) states that the right to religious freedom “does not imply moral approval of adherence to error, but rather the natural right of the human person to civil liberty, that is to say – within proper limits – to freedom from external coercion in religious matters on the part of political authorities”. This means that every person, by virtue of their dignity, possesses a natural right to civil liberty in matters of faith (CCC, 2009, no. 2019, p. 495). No one should be compelled by political authority to accept or reject specific religious beliefs. This right, rooted in human nature, should be duly recognised and guaranteed in the legal order of society as a civil right.

John Paul II expanded upon the teachings of the Second Vatican Council on the subject of religious freedom and was one of the most important advocates of this value in the

20th century. The Pope's teachings on this subject had a significant influence on the development of Catholic thought, as well as on the shaping of human rights policy worldwide (Feliciani, 2017, pp. 112-113; Karasiński, 2007, pp. 201-212). The Pope taught that truth constitutes the moral foundation of every freedom, referring to the words from the Gospel of St John: 'You will know the Truth, and the Truth will set you free' (Jn 8:32). Quoting the words of St John Paul II, "freedom of conscience and religion does not mean [...] the relativisation of objective truth, the search for which is the moral duty of every human being. In an organised society, this freedom is merely the institutional expression of that order according to which God has decreed that His creatures may, as free and responsible persons, come to know and accept His eternal plan of covenant and respond to it" (John Paul II, 1988; Kmiec, 2020, p. 178). It is clear from John Paul II's statement that religious freedom is not merely a privilege, but constitutes a fundamental right that should be guaranteed by civil law. The Pope spoke of contemporary challenges to religious freedom, which he listed as secularisation, moral relativism and religious extremism. In his teachings, he warned of the dangers posed by a lack of respect for truth and morality, which form the foundation of authentic freedom. True freedom cannot exist without reference to the truth, and religious freedom should be based on the pursuit of the good and the truth.

The themes addressed in this paragraph were also present in the teachings of Benedict XVI. Fr. Jerzy Lewandowski (2010, p. 15) describes the Pope's concept as "metaphysical liberalism, which assumes that man always remains free, even though in reality, in specific situations, people experience various forms of social, historical or religious bondage. Man is free by nature and never loses this natural freedom. Human nature is identical with the nature of freedom". In turn, Fr. Janusz Szulist (2021, p. 138) emphasises that the Pope, in his teaching, "did not by chance draw attention to the fact that religious freedom is the source of other human rights and duties, the realisation of which constitutes a manifestation of the broadly understood process of the humanisation of the world". In his Encyclical *Spe salvi* (SpS), Benedict XVI presented a vision of religious freedom in which "he assumes that, when making fundamental decisions, every person, every generation, is a new beginning. Of course, new generations must build upon the knowledge and experience of those who preceded them, just as they may draw upon the moral heritage of all humanity" (SpS, 2007, no. 24). In summary, the authentic freedom of the individual is subject to an internal contradiction when it does not coexist with the freedom of others and when it does not respect their agency.

In academic literature, Marek Bielecki (2014, pp. 513-515) presents the following definition of religious freedom: "it is one of the fundamental rights of the human individual, independent of social status, gender, beliefs or any other characteristics that allow a person to be identified [...] religious freedom should be understood as a right belonging to the human individual (personal freedom), which may be exercised individually (individual freedom) as well as collectively with others (communal freedom). It is also a right enjoyed by organised communities, such as churches, religious associations and ideological organisations (institutional freedom)". Applying this to everyday life – just as the state

should not force a citizen to adopt a specific way of thinking on political or ideological matters, so too should it not interfere with their religious choices. As a rational and free being, a person has the right to seek the truth and act in accordance with their conscience (Gryz, 2020, pp. 134-143).

Religious freedom in the teachings of Pope Francis

Pope Francis's pontificate lasted from 13 March 2013 to 21 April 2025. The issue of religious freedom was a recurring theme in his speeches, homilies and papal documents. The Bishop of Rome's conception of this freedom centred on several key principles derived from the teachings of the Catholic Church and his pastoral sensitivity (Napiórkowski, 2020, pp. 33-35). Among the main elements of this concept are: religious freedom as a fundamental human right, the rejection of fundamentalism, opposition to persecution and intolerance, brotherhood, interreligious dialogue and respect (Francis 2014h, pp. 12–15; Francis, 2014a, pp. 4-9). In this section, the author analyses the concept of religious freedom as understood by Pope Francis, drawing on relevant and influential sources.

a) Religious freedom as a foundation of human rights

In his homilies, speeches and reflections, the Pope has often emphasised the importance of religious freedom as a fundamental human right, which is not respected everywhere, for 'this is particularly the case where religious freedom is not guaranteed or fully respected. However, this also occurs in countries and communities which, on paper, protect freedom and human rights, but in reality believers, and above all Christians, face restrictions and discrimination' (Francis, 2014c, p. 33; Francis, 2014i; Francis, 2015d, pp. 14–15). In his encyclical *Fratelli tutti* (2013, no. 279), the Pope writes that "there is a fundamental human right that must not be forgotten on the path to fraternity and peace: it is religious freedom for the followers of all religions. This freedom shows that we can find good understanding between different cultures and religions. It also testifies that there are many important things we have in common and that it is possible to find a way of peaceful, orderly and tranquil coexistence, in a spirit of acceptance of differences and joy in the fact that we are brothers and sisters as children of one God". The Bishop of Rome taught that religious freedom constitutes the integration of a fundamental human right, peace and brotherhood. Respect for and observance of this freedom protects the individual and fosters the formation of communities in a world that is today highly diverse in terms of culture and religion.

On 20–21 June 2014, a scientific conference entitled "*Religious Freedom under International Law and the Universal Conflict of Values*" was held at the Free University of the Assumption of the Blessed Virgin Mary (LUMSA) in Rome, at which Pope Francis (2014e, p. 14) delivered a speech, emphasising that "the intellect recognises religious freedom as a fundamental human right which reflects man's supreme dignity, his capacity to seek and accept the truth, and sees in it an indispensable condition for the development of all his potential. Religious freedom is not merely freedom of thought or private worship.

It is the freedom to live according to ethical principles consistent with the truth discovered, both privately and publicly. This is a great challenge in a globalised world, where weak thinking – which is like a disease – also lowers the general ethical standard and, in the name of a falsely understood tolerance, persecutes those who defend the truth about the human person and its ethical consequences” (Francis, 2014e, p. 14; Francis, 2014f, pp. 35-36; Francis, 2014i). The Pope emphasised that legal systems should recognise, guarantee and protect religious freedom, which constitutes a right inscribed in human nature and is inseparably linked to the dignity of the person. He stressed that this issue is a hallmark of democracy and one of the foundations of the rule of law (Francis, 2014e, p. 14) .

Subsequently, the subject of religious freedom was raised by the Pope during his apostolic journey to Albania in September 2014. The speech delivered at that time during a meeting with leaders of other religions and Christian denominations in Albania was characterised by a spirit of dialogue. He emphasised that Albania’s history had been marked by a period of dictatorship and religious persecution. One of the significant changes that had taken place in this society was the creation of conditions for the development of religious freedom. Therefore, the Albanian experience holds particular value in the coexistence of different religions and denominations, presenting it as an example of mutual respect, solidarity and peaceful coexistence. Using Albania as an example, the Pope pointed out that religious freedom appears as the foundation of a democratic society (Francis, 2014h, pp. 14–15; Francis, 2014g, pp. 10–11). The central theme of the address was to emphasise the importance of authentic interreligious dialogue, based on the recognition of the equal dignity of every human being and respect for the religious identity of others. Francis emphasised that true peace does not stem from uniformity or the denial of differences, but from the ability to experience them in a spirit of openness and mutual trust. He also pointed out that Albania could serve as a model for other countries in building a pluralistic society, in which religion is not a factor of division, but of cooperation and the common good (Francis, 2014h, pp. 14-15).

On 25 November 2014, Pope Francis delivered an important address to the Council of Europe in Strasbourg, in which he emphasised the significance of the European continent’s wealth, namely its nations, languages, and their cultural and religious identities. He pointed out that “the vision of the founding fathers was to rebuild Europe in a spirit of mutual service, which even today, in a world more inclined to demands than to service, must form the basis of the Council of Europe’s mission for peace, freedom and human dignity (Francis, 2014j; Francis, 2014i). The Pope emphasised that human rights, peace and respect for human dignity are also fundamental European values, upon which a society respecting these principles should be built (Francis, 2014j).

Subsequently, in the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* (EG), the theme of religious freedom is addressed, although it is not the main subject of the document. The Pope situates this topic within the context of interreligious dialogue, human rights and respect for the dignity of every human being. He emphasises once again that religious freedom is a fundamental human right, encompassing the right to publicly express religious

beliefs, and that it is the duty of the state to ensure protection and support, rather than to restrict them (EG, 2014, no. 255). This topic is set within a broader chapter covering relations with other religions and cultures in the context of dialogue in the broadest sense and authentic evangelisation, which is to be based on respect and freedom of conscience (EG, 2014, nos. 238-258).

The Pope emphasised that religion must not be used to violate human rights, including religious freedom. The peaceful coexistence of different religious communities constitutes a good, enabling development as well as peace. Religious freedom appears as a space in which people can function in an environment characterised by respect and cooperation, including non-believers. Religious freedom is a consequence of the personal dignity of every human being, regardless of religious affiliation. Therefore, the Pope pointed out that no pressure should be exerted on anyone, because truth prevails through strength and a focus on the common good, and this is made possible precisely by religious freedom (Francis, 2014d, pp. 35–36; Francis, 2014b, pp. 23–24; Francis, 2014i; Francis, 2014j; Francis, 2016b, pp. 18–19). During Francis's pontificate, the theme of religious freedom as an inalienable human right has been raised on numerous occasions, highlighting that its violation amounts to an undermining of human dignity.

In the homily he delivered during the canonisation of St Joseph Vaza in Sri Lanka in January 2015, the Bishop of Rome emphasised that every person should have the freedom to make choices, both as an individual and as part of a community. Every person should be able to express their views freely. "Saint Joseph Vaz is an example that overcoming religious divisions in the service of peace is both possible and necessary. True worship of God cannot lead to discrimination, hatred or violence, but should manifest itself in respect for the sanctity of life, the dignity and freedom of every human being" (Francis, 2015a; Menke, 2016, pp. 130-131). The homily reiterates the thesis that human beings have the freedom and the right to express their views. The Bishop of Rome returned to this theme during his papal apostolic journey to Manila, emphasising that people should exercise religious freedom prudently. It is a fundamental principle, but it should be exercised with prudence and within the bounds of responsibility (Francis, 2015a; Francis, 2015b).

The Pope addressed the issue of religious freedom during numerous speeches, including during his visit to the United States in September 2015, emphasising its importance for the organisation of a pluralistic society based on mutual respect and fraternity (Francis 2015c). A particularly significant moment was Francis's address to the US Congress in Washington, when he became the first Pope in history to speak to that body. In his message, he emphasised the role of various religious traditions that have helped shape American national identity. At the same time, he highlighted the need to respect freedom of conscience and religion as the foundations of democracy. He then went on to mention four important figures who have influenced the history of the United States. The Bishop of Rome first mentioned Abraham Lincoln as a symbol of freedom. He then named Martin Luther King as a symbol of freedom within pluralism and the fight against exclusion and discrimination. The next person mentioned was Dorothy Day as an advocate for social

justice and human rights. The last person cited was Thomas Merton as a representative of dialogue and an attitude of openness to God (Francis 2015c, Menke, 2016, p. 131). The message emerging from the speech was to present religious freedom as a principle enabling peaceful coexistence, community-building and the fight against exclusion, rather than as an individual right (Francis, 2015c).

The following day (25 September 2015), the Pope addressed the 70th session of the UN General Assembly in New York, in which he emphasised that for sustainable development it is crucial for those in charge of society to ensure that all citizens have at least the minimum spiritual and material resources necessary for a dignified life and for starting and maintaining a family (Francis, 2015e; Menke, 2016, pp. 131-132). It is also worth mentioning the speech delivered by Francis on 26 September 2015. It took place at a symbolic site of American tradition of freedom and democracy – Independence National Historic Park in Philadelphia. In his speech, the Pope referred to the Declaration of Independence, which states that ‘all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, and that governments exist to protect and defend those rights’ (Francis 2015d, Menke, 2016, p. 132). Religious freedom is “a fundamental right that shapes the way we interact socially and personally with our neighbours who hold religious views different from our own. The ideal of interreligious dialogue, in which all people of different religious traditions can engage in dialogue without conflict. This is what religious freedom allows” (Francis, 2015d; Francis, 2015f, pp. 14–15). The Pope went on to emphasise that religious freedom entails the freedom to worship God, both individually and in community. Conscience plays a vital role here. “Religious freedom, by its very nature, goes beyond places of worship and the private sphere [...]; the religious dimension is not a subculture, but is part of the culture of every nation and every state” (Francis, 2015d). In summary, the aforementioned freedom transcends the individual and collective spheres; it emerges as a human right and a means by which a person can shape their relationship with the Other. This relationship can be realised despite differing views and professed faiths. Moreover, the pursuit of freedom understood in this way constitutes the ideal of interreligious dialogue, since the religious dimension is part of the culture created by humankind, and this culture enables the realisation of an attitude of tolerance and dialogue (Francis, 2015d; Menke, 2016, p. 132).

b) Religious freedom and brotherhood, peace and dialogue

In his teachings, Pope Francis emphasised that religious freedom is the foundation of lasting social peace (Francis, 2014a, pp. 4–8; Francis, 2014b, pp. 31–33). He believed that every person has the right to seek the truth and to express their beliefs in a spirit of respect for others; therefore, “every person must be free, whether alone or in association with others, to seek the truth and to express their religious convictions openly, free from intimidation and external coercion” (Francis, 2015a). He pointed out that overcoming religious divisions fosters peace. He cited the example of St Joseph Vaz, who “shows us that true worship of God does not lead to discrimination, hatred or violence, but to respect for the sanctity of life, the

dignity and freedom of other people” (Francis, 2015a; Menke, 2016, p. 130).

In the Pope’s teaching, the theme of peace occupies an important place and recurs in many of his documents, homilies and speeches. He understands peace not merely as the absence of war, but as true brotherhood and harmony encompassing people within the community (Francis, 2015g; Francis, 2019e, pp. 9–10). In the Bishop of Rome’s address in Strasbourg, cited earlier, the theme of peace also featured prominently. This is borne out by the following words: ‘To achieve the good that is peace, we must first and foremost educate people towards it, rejecting the culture of conflict which seeks to intimidate others and marginalise those who think or live differently. It is true that conflict cannot be ignored or concealed – it must be confronted. But if we remain trapped in it, we lose perspective, our horizons narrow, and reality becomes fragmented. When we become stuck in a situation of conflict, we lose the sense of the deep unity of reality, we halt history, and we fall into internal self-destruction through fruitless contradictions. Unfortunately, peace is still all too often wounded. This is the case in many parts of the world where various kinds of conflict are rife. It is also the case here in Europe, where tensions persist. How much pain and how many victims are there still on this continent, which ardently desires peace, yet so easily succumbs to the temptations of the past! That is why the Council of Europe’s efforts to seek a political resolution to current crises are both important and encouraging. Peace is also put to the test by other forms of conflict, such as religiously motivated and international terrorism, which harbours a profound contempt for human life and reaps a harvest of innocent victims without distinction” (Francis, 2014j). The Pope emphasised that peace, in the Christian sense, is a combination of three aspects: comprising “a gift from God, the fruit of the free and rational action of a person who seeks the *common good* in truth and love” (Francis, 2014j). In this context, the Bishop of Rome pointed out that the development of democracy, together with the rule of law, constitutes a fundamental framework for building peace in society.

The Pope has repeatedly emphasised that ‘there is no future without peace, and that there is no end to the work of building peace, for peace is an ever-present task’ (Zaremba, 2025, p. 136; Francis, 2015g, pp. 38–39). According to the Bishop of Rome, peace is one of the fundamental categories of human rights (Francis, 2014; Zaremba, 2025, p. 142; Francis 2017, pp. 5–6). Analysing the Pope’s discourse on religious freedom as a condition for peace, one can observe that he promotes dialogue and cooperation between religions, and may also point the way to overcoming existing conflicts. “An attitude of openness in truth and love should characterise dialogue with believers of other non-Christian religions, despite various obstacles and difficulties, especially fundamentalism on both sides. Interreligious dialogue is a necessary condition for peace in the world and is therefore a duty for Christians, as well as for other religious communities. This dialogue is, above all, a conversation about human life or, simply, as the bishops of India suggest, ‘an attitude of openness towards them, sharing their joys and sorrows”’ (EG, no. 250).

In his teaching, Francis pointed out that religious freedom and fraternity are elements of peace and social coexistence (Francis, 2022). It is precisely religious freedom

that provides the space in which a person can seek the truth, as well as express their faith individually and communally. Brotherhood, in turn, serves as a shield whose task is to protect the aforementioned freedom. Moreover, brotherhood fosters a sense of solidarity among people and enables the cultivation of mutual respect (FT; Francis 2015, pp. 38–39; Kućko, 2020; Francis, 2015f, pp. 14–15; Francis, 2015g, pp. 38–39; Francis, 2019c). In his teaching, the Pope admonished that true brotherhood would not be possible in places where freedom of conscience and religion is not respected. “If everyone’s right is not harmoniously subordinated to the greater good, it is ultimately understood as a right without limits, and thus becomes a source of conflict and violence” (FT, no. 111). The text of the encyclical echoes and confirms the teaching on religious freedom as a fundamental human right, “which must not be forgotten on the path to brotherhood and peace: it is religious freedom for the followers of all religions. This freedom shows that we can find good understanding between different cultures and religions. It also testifies that there are many important things we have in common, and that it is possible to find a way of peaceful, orderly and harmonious coexistence, in a spirit of acceptance of differences and joy in the fact that we are brothers and sisters as children of one God” (FT, no. 279). The Pope taught that authentic religiosity does not lead to violence, but can serve as a starting point for fostering an attitude of respect, dignity and freedom for every human being. Religious freedom is an element of coexistence within society, but only when faith is expressed in a sincere and voluntary manner, free from coercion and instrumentalisation. Religion provides a space in which fraternity and interreligious dialogue can together build a harmonious society (FT, no. 283).

Religious convictions regarding the sanctity of life form a firm foundation of an ethical and moral nature. And this is one of the points where religion does not divide, but offers opportunities for dialogue. Therefore, fraternity can constitute the practical realisation of religious freedom, as it will respect the dignity of the Other and strive for the common good of the social community (Francis, 2014f, pp. 35–36; Francis, 2021a, pp. 4–5; Francis, 2021b, p. 4). The recognition of the dignity of every human being is the common denominator of religious freedom and fraternity. Only when every person has the right to freely profess their faith and is treated as a brother or sister does it become possible to build peace, based not on domination but on mutual trust and solidarity.

Pope Francis has expressed the conviction that religious freedom is a prerequisite for social peace, and his clear commitment to interfaith dialogue (particularly with Islam) stems from his belief that religions are not a source of war. Religions should serve as instruments of genuine peace. In this context, it is important to recall the *Joint Declaration on Human Fraternity for World Peace and Living Together*, signed in Abu Dhabi in 2019 by Pope Francis and the Grand Imam of Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb (Francis, 2019a). The main message of the document is the pursuit of universal peace in the world and the fostering of relationships based on brotherhood. The document was received with approval. Zbigniew Kubacki, a researcher in the field of interreligious dialogue, points out that “the document is a source of inspiration and, at the same time, a huge challenge for many

institutions, organisations, political and religious leaders, and in particular for Catholics and Muslims” (Kubacki, 2024, pp. 31-44; Perzyński, 2025, pp. 399–400). However, there are critical voices suggesting that the declaration is not sufficiently precise and does not place enough emphasis on the issue of the persecution of Christians. The document states that “freedom is the right of every person: every person has freedom of belief, thought, expression and action. [...] Religious pluralism and diversity are an expression of God’s wisdom” (Francis, 2019). This is a somewhat controversial formulation, as the position adopted in it views religious pluralism as an opportunity rather than a threat. According to the Pope, religious pluralism can provide an opportunity to initiate interreligious dialogue. The Apostolic Vicar of Southern Arabia, Bishop Paolo Martinelli, said that “the very idea of a joint text on human fraternity is something unprecedented, which opens up the possibility of a stable common path between Christians and Muslims [...] with the signing of the document, a new phase in dialogue has begun; this is not about confronting doctrines, but about seeking ways for religions to cooperate towards a more humane and fraternal world (Dudek, 2024). In the opinion of the Muslim scholar Bass Tibi, “for genuine dialogue to have a chance of materialising, Muslims must abandon double standards; namely, the freedom of religion guaranteed to them in Europe should also be the standard in Islamic countries with regard to Christians” (Baran, 2020, p. 128; Babiński, 2009, p. 88). This document may serve as a source of inspiration for future generations.

To summarise, in the Pope’s teaching, religious freedom constitutes both an individual right and a fundamental condition for social, local and international peace. Peace enables interfaith dialogue, a sense of solidarity and respect for the dignity of every human being, regardless of their religion or lack of faith.

Summary

Pope Francis assumed the Petrine ministry during a difficult period marked by numerous religiously motivated conflicts and increasing persecution of believers. The issue of religious freedom has undoubtedly occupied a prominent place throughout the Pope’s pontificate, as evidenced by its presence in many of his speeches, homilies and documents.

Religious freedom is a fundamental human right, yet its realisation in the post-modern world is fraught with challenges and threats that characterise both democratic and authoritarian states. In a world dominated by secularism, relativism, radicalism and religious fundamentalism, the Pope points out that religious freedom appears to be a fundamental prerequisite for authentic peace in a pluralistic world.

An analysis of the Pope’s teaching reveals that he focuses on specific dimensions encompassed by the concept of religious freedom. These aspects are human rights, fraternity, interreligious dialogue and peace. These are key values that determine the proper functioning of the individual within society. Reflecting on Pope Francis’s teachings, the following conclusions can be drawn religious freedom constitutes a right of both the individual and the community. This freedom can serve as a path to reconciliation, the resolu-

tion of conflicts, and the joint action of believers from different religions within a single community. The right to religious freedom should not be confined solely to the private sphere of human life, but should be an integral element of human dignity, which is significant for personal life and influences social and international life.

Pope Francis continues the Church's teaching on the subject of religious freedom, but places greater emphasis on its practical dimension. In his teaching, he emphasises the communal dimension of religious freedom, concerning the right of communities to exist and function in the public sphere. Another key focus of the Pope's teaching has been the issue of fraternity and peace, which are linked to the freedom in question.

Statements

Funding: This research received no external funding.

Institutional Review Board Statement: *Not applicable.*

Data Availability Statement: *Not applicable.*

Acknowledgments: During the preparation of this article, the author used the DeepL tool for the purpose of verifying the translation of the text. This tool was not used to generate substantive content or to formulate arguments. The author has reviewed the entire content and takes full responsibility for this publication.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest.

Bibliography:

- Allen, J.L. (2015). *Globalna wojna z chrześcijanami. Wstrząsający obraz współczesnych prześladowań*. Kraków: WAM.
- Babiński, J. (2009). Interpretacje ratyzbońskiego przemówienia Benedykta XVI. *Studia Gdańskie*, XXIV, 85-95.
- Baran, T. (2020). Deklaracja o Powszechnym Braterstwie na tle posoborowego dialogu chrześcijaństwa z islamem, *ACTA ERASMIANA*, XIX, 115-131.
- Baranowska, A. (2010). Fundamentalizm jako reakcja na globalną zmianę, *ACTA UNIVERSITATIS WRATISLAVIENSIS*, 3210, 75-82.
- Benedykt, XVI. (2007). Encyklika *Spe salvi Ojca Świętego Benedykta XVI o nadziei chrześcijańskiej*, Accessed at: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (2025, 08.12).
- Beźnic, S. (2012). Ekstremizm czy radykalizm religijny – kryteria identyfikacji z perspektywy kultury, dominującej, in: I. Borowik (eds.), *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej* (317-334), Kraków: Nomos.
- Bianchi, E. (2000). *Radykalizm chrześcijański* [D. Stanicka-Apostoł, transl.], Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Bielanowska, J. (n.d.). *Fundamentalizm*, Laboratorium wolności religijnej, Accessed at: <https://laboratoriumwolnosci.pl/sloownik/fundamentalizm/> (2025,14,07).
- Bielecki, M. (2014). Wolność religijna, in: A. Mezglewski, *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć* (513-520). Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Cox, C. 2015. Wolność religijna: prawo osierocone, in: J.M. di Falco, T. Radcliffe, A. Riccardi, *Czarna*

- księga prześladowań chrześcijan w świecie* (52-68) [B. Baran, J. Gorecka-Kalita, M. Szwec-Osiecka, transl.]. Poznań: Rebis,
- Czupryński, W. (2017). Społeczno-kulturowy i religijny wymiar globalizacji w życiu współczesnej rodziny, *Teologia Praktyczna*, 18, 147–162. <https://doi.org/10.14746/tp.2017.18.11>
- Dziuban, A. (2008). System religijny w dobie globalizacji. Inkluzja i fundamentalizm z perspektywy teorii systemowej Niklasa Luhmanna, *Poznańskie Studia Teologiczne*, 22, 319-336. <https://doi.org/10.14746/pst.2008.22.20>
- Draguła, A. (2010). *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa: Wydawnictwo Więź.
- Dudek, K. (2024). *Bp Martinelli: dokument o braterstwie otworzył zupełnie nowe perspektywy*. Accessed at: <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2024-02/bp-martinelli-dokument-o-braterstwie.html> (2025,06,19).
- Feliciani, G. (2017). Wolność religijna w nauczaniu Jana Pawła II, *Studia z Prawa Wyznaniowego*, 4 (72), s. 57-71. <https://doi.org/10.31743/sp.294>
- Filipkowski, J. (2012). Radykalizm religijny. W: Encyklopedia Katolicka, 16, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 112-113.
- Franciszek. (2014). *Adhortacja Apostolska, EVANGELII GAUDIUM. Ogłoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*. Accessed at: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (2025,06,14).
- Franciszek. (2014a). Orędzie na światowy Dzień Pokoju 1 stycznia. Braterstwo podstawą i drogą pokoju, *L'Osservatore Romano*, 1, 4-10.
- Franciszek. (2014b). Budowanie pokoju wiąże się z uznaniem prawa do wolności religijnej dla wszystkich. Audienca dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego (28.11), *L'Osservatore Romano*, 1, 31-33.
- Franciszek. (2014c). Wolność religijna dla wierzących. Rozważania przed modlitwą Anioł Pański w święto św. Szczepana (26.12), *L'Osservatore Romano*, 2, 33.
- Franciszek. (2014d). Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich. Przemówienie podczas wizyty u prezydenta Izraela (26.05), *L'Osservatore Romano*, 6, 23-24.
- Franciszek. (2014e). Nie można akceptować prześladowań z powodu wiary. Przemówienie do uczestników kongresu poświęconego wolności religijnej i prawu międzynarodowemu (20.06.2014), *L'Osservatore Romano*, 7, 13-14.
- Franciszek. (2014f). Najważniejsza jest godność człowieka. Spotkanie z przedstawicielami świata pracy i przedsiębiorcami regionu Molise na Uniwersytecie w Campobasso (05.06.2014), *L'Osservatore Romano*, 7, 35-36.
- Franciszek. 2014g. Pokojowe współistnienie różnych religii jest możliwe. Spotkanie z przedstawicielami rządu i władzy państwowej w pałacu prezydenckim w Tiranie (21.09.2014), *L'Osservatore Romano*, 10, 10-11.
- Franciszek. (2014h). Prawdziwa religia jest źródłem pokoju a nie przemocy. Spotkanie ze zwierzchnikami innych religii i wyznań w Albanii, *L'Osservatore Romano*, 10, 14-15
- Franciszek. (2014i). Przemówienie Papieża Franciszka w Parlamencie Europejskim (25.11.2014), Accessed at: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html (2025,06,16).
- Franciszek. (2014j). Przemówienie Papieża do Rady Europy w Strasburgu (25.11.2014), Accessed at: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/november/documents/papafrancesco_20141125_strasburgo-consiglio-europa.html (2026,03,24).
- Franciszek. (2015a). Homilia Papieża Franciszka podczas kanonizacji św. Józefa Vaz Colombo, Galle Face Green, 14 stycznia 2015. Accessed at: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150114_srilanka-filippine-omelia-canonizzazione.html (2025,06,16).
- Franciszek. (2015b). Przemówienie Papieża Franciszka podczas spotkania z władzami i korpusem dyplomatycznym Manila, Pałac Malacañang (16 stycznia 2015). Accessed at: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150116_srilan-

- ka-filippine-incontro-autorita.html (2025,06,16).
- Franciszek. (2015c). *Przemówienie w Kongresie USA (24.09.2015)*. Accessed at: <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/przemowienie-franciszka-w-kongresie-usa,364723>
https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150926_usa-liberta-religiosa.html (2025,06,17).
- Franciszek. (2015d) Przemówienie Ojca Świętego podczas spotkania na rzecz wolności religijnej Independence National Historical Park Filadelfia (26.09.2015). Accessed at: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150926_usa-liberta-religiosa.html (2025,06,17).
- Franciszek. (2015e). Przemówienie Ojca Świętego podczas spotkania z przedstawicielami Organizacji Narodów Zjednoczonych, Siedziba ONZ Nowy York (25.09.2015). Accessed at: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html (2025,06,17).
- Franciszek. (2015f). Wolność religijna jest prawem niezbywalnym. Rozważania przed modlitwą Anioł Pański w święto św. Szczepana (26.12), *L'Osservatore Romano*, 1, 14-15.
- Franciszek. (2015g). Kościół uczy braterstwa z innymi. Msza św. W wojskowej bazie Lotniczej Nu Guazu w Asunción, *L'Osservatore Romano*, 9, 38-39.
- Franciszek. (2016a). Świat braci różnych kultur, religii i tradycji. Homilia podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej, *L'Osservatore Romano*, 9, 8-9.
- Franciszek. (2016b). Nowe pragnienie braterstwa. Przemówienie podczas spotkania z Katolikosem-Patriarchą całej Gruzji Eliaszem II, *L'Osservatore Romano*, 10, 18-19.
- Franciszek. (2017). Nie dla nienawiści w imię Boga. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji w sprawie pokoju w Al.-Azhar, *L'Osservatore Romano*, 5, 5-6.
- Franciszek. (2019). Dokument o ludzkim Braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia. Accessed at: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html
- Franciszek. (2019a). Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej w Watykanie (06.02.2019), *L'osservatore Romano*, 2, 11-16.
- Franciszek. (2019b). Przemówienie podczas spotkania międzyreligijnego w Founder's Memorial w Abu Zabi (04.11.2019), *L'osservatore Romano*, 2, 5-8.
- Franciszek. (2019c). List »Humana Communitas« z okazji 25. Rocznicy powstania Papieskiej Akademii »Pro Vita«. Braterstwo nową granicą chrześcijaństwa, *L'osservatore Romano*, 2, 45-49.
- Franciszek. (2019d). Przemówienie do narodu, do władz, do przedstawicieli społeczeństwa obywatelskiego i do korpusu dyplomatycznego. Dialog i współpraca przeciwstawne fundamentalizmowi (30.03.2019), *L'osservatore Romano*, 2, 20-22.
- Franciszek. (2019e). Homilia podczas Mszy św. W Zayed Sports City w Abu Zabi. Niech wasze wspólnoty będą oazami pokoju (05.02.2019), *L'osservatore Romano*, 2, 9-10.
- Franciszek. (2020). *Encyklika Fretтели. Tutti Ojca Świętego Franciszka o Braterstwie i przyjaźni społecznej*. Accessed at: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (2025,06,17).
- Franciszek. (2021a). Braterstwo nowym wyznacznikiem ludzkości (04.02), *L'osservatore Romano*, 3, 4-5.
- Franciszek. (2021b.) Do źródeł braterstwa i humanizmu (06.12), *L'osservatore Romano*, nr 12, s. 4.
- Franciszek. (2022). Transcendencja i braterstwo fundamentami wspólnego dziedzictwa duchowego (15.09), *L'osservatore Romano*, 9, 23-25.
- Fromm, E. (1966) *Szkice z psychologii religii* [J. Prokopiuk, trans.], Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Giddens, A. (2000). *Runaway world: How globalisation is reshaping our lives*. London: Routledge.
- Giuseppi, Testut S. (2017). *Franciszek z Asyżu prorok ekstremalny*. Warszawa: PROMIC.
- Glombik, K. (2005). Chryścijanin wobec globalizacji, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 38 (2),

- 410-420.
- Gryz, K. (2020). Wolność-prawda-sumienie. Antropologiczne uwarunkowania moralności w encyklice św. Jana Pawła II *Veritatis splendor*, *Analecta Cracoviensia*, 52, 133-145. DOI: <https://doi.org/10.15633/acr.4048>
- Jan Paweł II. (1988). *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*. Accessed at: https://papiez.wiara.pl/doc/378715.Wolnosc-religijna-warunkiem-pokojowego-2#goog_rewarded (2025,05,29).
- Karasiński, W. (2007). Pojęcie wolności religijnej w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny, *Studia Wroclawskie*, 10, 201-212.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (2009). (ed. II), Poznań: Pallottinum.
- Kmieć, M. (2020). Niezmienność nauczania Kościoła Katolickiego o wolności religijnej, *Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka*, 24, 167-190. DOI: 10.21697/CSP.2020.24.1.25
- Kubacki, Z. (2024). The Reception of the Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together in the Catholic Church, *Studia Bobolanum*, 35(3), 31-44. DOI:10.5604/01.3001.0054.7048
- Kućko, W. (2020) Braterstwo w nauczaniu papieża Franciszka, *Collectanea Theologica*, 3, 123-162. DOI <http://doi.org/10.21697/ct.2020.90.3.06>
- Łuszczak, M. (2017). Rola nowych technologii w ewolucji globalizacji, *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, 217, 5-15.
- Mariański, J. (2002). Sekularyzacja, in: M. Rusecki i in. (eds.), *Leksykon teologii fundamentalnej* (1089–1092). Lublin–Kraków: Wydawnictwo M.
- Mariański, J. (2007). Globalizacja i kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci?, in: M. Libiszowska-Żółtkowska (eds.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji* (105-126). Kraków: NOMOS.
- Millière, G. (2024). Rosnące zagrożenie dla Francji, *REUNION* 69. Accessed at: <https://dzismis.com/2024/07/14/rosnace-zagrozenie-dla-francji/> (2025,06,12).
- Menke, M. (2016). Otázky náboženské svobody ve vyjádřeních dvou posledních papežů, *Studia Theologica* 18, (2), 119-134.
- Napiórkowski, A. (2013). Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary, *Teologia Praktyczna*, 14, 17-39. <https://doi.org/10.14746/tp.2013.14.02>
- Napieralski, A. (2020). Wizja Kościoła w ujęciu Papieża Franciszka, *Studia Nauk Teologicznych PAN*, 15, 33-57. DOI 10.31743/snt.5912
- Palczyński, T. (2008a). *Socjologia tożsamości*, Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM. Accessed at: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://repozytorium.uafm.edu.pl/server/api/core/bitstreams/c5e11762-1663-4f51-87ca-685c886927dd/content> (2025,06,11).
- Palczyński, T. (2008b). *Typy tożsamości kulturowej a proces globalizacji*, 65-74. Accessed at: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://ruj.uj.edu.pl/server/api/core/bitstreams/45f9758f-99a9-4432-bda1-b5ffce05d302/content> (2025,06,10).
- Perzyński, A. (2025). Recepcja „Dokumentu o ludzkim braterstwie” (2019), *Collectanea Theologica*, 95 (2), s. 391–410. <https://doi.org/10.21697/ct.2025.95.2.06>
- Płoski, T. (2009). Wolność sumienia i wyznania w warunkach izolacji więziennej, *Studia Prawnoustrojowe*, 9, 55-76.
- Ryczan, K. (2007). Globalizacja w nauczaniu społecznym Kościoła, in: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji* (95-104). Kraków: NOMOS.
- Schreiber, K. (2014). Religia jako element „zwrotu kulturowego” w stosunkach międzynarodowych, in: A. M. Solarz, H. Schreiber (eds.), *Religia w stosunkach międzynarodowych* (51-67). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Skrzypczak, R. (2020). *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*,. Laboratorium wolności religijnej. Accessed at: <https://laboratoriumwolnoscipal.pl/slownik/deklaracja-o-wolnoscireligijnej-dignitatis-humanae/> [dostęp: 29.01.2025].

- Sobór Watykański II. (2002). Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Pallottinum, 414–426.
- Sporek, T. (2015). Proces globalizacji we współczesnej gospodarce światowej, *EKONOMIA XXI WIEKU*, 1(5), 47–67. doi:10.15611/e21.2015.1.03
- Szulist, J. (2021). Zasada prawdy w nauczaniu społecznym Benedykta XVI, *Studia Gdańskie*, 42, s. 133–144. <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-009>
- Tibi, B. (1997). *Fundamentalizm religijny*, Warszawa: PWN.
- Wąski, L. (2015). Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II, *Analecta Cracoviensia*, 47, 81–96. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/acr.1751>
- Warczok, T. (2010). Symbol, czas, struktura. Fundamentalizm religijny jako odpowiedź na globalizację, *Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa*, 1, 117–132.
- Wawrzyńczyk, R. (2018). Prześladowania religijne irańskich Jazydów przez Państwo islamskie. Przyczyny, przebieg, odpowiedzialność wspólnoty międzynarodowej za ukaranie sprawców, *Studia z Prawa Wyznaniowego*, 21, 345–367. <https://doi.org/10.31743/spw.201>
- Vanney, A., (n.d.) *Sekularyzacja i sekularyzm*, in: *Laboratorium Wolności Religijnej*. Accessed at: <https://laboratoriumwolnosci.pl/slovník/sekularyzacja-i-sekularyzm/> (2025,06,13).
- Zachara, M. (2014). Religia w globalnej wiosce, in: *A. M. Solarz, H. Schreiber* (eds.), *Religia w stosunkach międzynarodowych* (77–91). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zarębski, Z. (2025). Pedagogia pokoju w nauczaniu papieża Franciszka, *Teologia i Człowiek*, 70 (2), 135–152. <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2025.016>
- Zgromadzenia, Ogólnego ONZ. (1948) *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*. Accessed at: https://www.amnesty.org.pl/wpcontent/uploads/2016/04/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (29,01,2025).

***Dia tou Hyiou i Filioque* w teologii chrystologiczno-trynitarnej Hansa Ursa von Balthasara**

Dia tou Hyiou and Filioque in the Christological-Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar

MACIEJ RACZYŃSKI-ROŻEK 

Akademia Katolicka w Warszawie, Polska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4843-4743> • mraczynskirozek@akademiakatolicka.pl

Zgłoszono: 2025-11-05; zrecenzowano: 2026-05-24; zaakceptowano: 2026-05-26;

opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Artykuł podejmuje problematykę *Filioque* w świetle chrystologiczno-trynitarnej teologii Hansa Ursa von Balthasara, osadzając ją w kontekście ekumenicznym. Autor przedstawia strukturę rozważań szwajcarskiego teologa, który rozpoczyna od ujęcia monarchii Ojca i prymatu Osób, a następnie rozwija refleksję nad dynamiką wzajemnych relacji Trójcy w kluczu miłości i perychorezy. Analizuje chrystologię Ducha oraz ideę „inwersji trynitarnej”, ukazując rolę Ducha Świętego zarówno w misji wcielonego Syna, jak i w Jego relacji do Ojca. Kolejne części artykułu omawiają kwestie filologiczne (rozdzielenie *ekporeusis/proienai/procedere*) oraz historyczne aspekty sporu o *Filioque*, wskazując na komplementarność tradycji Wschodu i Zachodu. Metodą badawczą jest analiza tekstów Balthasara, zestawiona z dokumentem Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań (1995). Wnioski podkreślają, że koncepcja Balthasara, akcentująca prymat Osób i dynamiczną jedność miłości, harmonizuje ujęcia „przez Syna” i „i Syna”, dzięki czemu stanowi wartościowy punkt odniesienia w dialogu ekumenicznym.

Słowa kluczowe: Balthasar, *Filioque*, *dia tou Hyiou*, Duch Święty, ekumenizm.

Abstract: The article addresses the issue of the *Filioque* in light of Hans Urs von Balthasar's Christological-Trinitarian theology, situating it within the ecumenical context. The author presents the structure of the Swiss theologian's reflections, which begin with the concept of the Father's monarchy and the primacy of the Persons, and then develop into a consideration of the dynamic interplay of the Trinity in the key of love and perichoresis. The study explores the pneumatology of Christ and the idea of "Trinitarian inversion," highlighting the role of the Holy Spirit both in the mission of the incarnate Son and in His relation to the Father. Subsequent sections discuss philological questions (the distinction between *ekporeusis/proienai/procedere*) as well as historical aspects of the *Filioque* controversy, pointing to the complementarity of Eastern and Western traditions. The research method involves an analysis of Balthasar's writings juxtaposed with the 1995 document of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity. The conclusions emphasize that Balthasar's conception - stressing the primacy of the Persons and the dynamic unity of love - harmonizes the formulations "through the Son" and "and the Son," thus offering a valuable point of reference in the ecumenical dialogue.

Key words: Balthasar, *Filioque*, *dia tou Hyiou*, Holy Spirit, ecumenism.

Wstęp

Jednym z kluczowych wyzwań XX-wiecznej refleksji teologicznej, zwłaszcza w kontekście przygotowań do Soboru Watykańskiego II, była problematyka ekumeniczna. W jej ramach centralne miejsce zajmuje pytanie o wzajemne relacje między tradycją teologii wschodniej i zachodniej, szczególnie w odniesieniu do sporu o *Filioque*. Hans Urs von Balthasar, jeden z najważniejszych teologów XX wieku, podejmuje tę problematykę w perspektywie chrystologiczno-trynitarnej, poszukując dróg pogodzenia różnych ujęć.

Celem niniejszego artykułu jest analiza teologii trynitarnej Balthasara w odniesieniu do zagadnienia *Filioque*, ze szczególnym uwzględnieniem jego idei „inwersji trynitarnej”. Zostanie ona zestawiona z dokumentem Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan *Tradycja grecka i łacińska w odniesieniu do pochodzenia Ducha Świętego* (1995), aby ukazać potencjał propozycji szwajcarskiego teologa dla współczesnego dialogu ekumenicznego.

Metodą badawczą jest analiza źródeł Balthasara w dialogu z tradycją patrystyczną i scholastyczną, uzupełniona odniesieniami do współczesnej egzegezy oraz dokumentów Kościoła. Artykuł podejmuje kolejno kwestie: (1) monarchii Ojca i substancjalnej jedności Trójcy, (2) chrystologii Ducha i idei inwersji trynitarnej, (3) problematyki filologicznej (*ekporeusis/proienai/procedere*), (4) uwarunkowań historycznych sporu o *Filioque*. W zakończeniu przedstawione zostaną implikacje tej analizy dla ekumenizmu katolicko-prawosławnego.

1. Monarchia Ojca czy substancja Augustyna?

Szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar rozpoczyna swoje rozważania o Trójcy Świętej nie od abstrakcyjnej jedności istoty Bożej, ale od Osób¹. Tradycja określa Ojca mianem *fons et origo totius divinitatis* (DS. 490, 525, 568). Pojawia się więc pytanie: czy to „bycie źródłem” wypływa z natury Bożej, wspólnej wszystkim Hipostazom, czy raczej z ojcostwa Ojca?

W psychologicznej wizji świętego Augustyna, opartej na analogii do duszy człowieka, duch dochodzi do pełni siebie wówczas, gdy poznaje siebie i umiłowuje poznane dobro. Podobnie w Bogu: poznanie siebie jest początkiem Logosu, a miłość siebie – początkiem Ducha Świętego. Święty Anzelm rozwija tę intuicję, podkreślając, że istota Boża rodzi z siebie relacje poznania i miłości. W tym ujęciu „płodność” wynika z samej istoty boskiej. Balthasar wskazuje jednak, że nie można utożsamiać pochodzenia Osób

1 „[Balthasar] nie wyobraża sobie jednak obecności w Bogu trzech podmiotów o odrębnej samoświadomości. Trzech Osób boskich nie należy rozumieć w ten sposób, w jaki mówimy o osobach ludzkich, zestawionych ze sobą, ponieważ w ich przypadku «są one tak bardzo ze sobą powiązane, że tworzą jedną samoświadomość, wiedzę i miłość, w skrócie: jednego Boga»” (Servais 2002a, s. 114)

z abstrakcyjną „płodnością istoty”. Ojciec rodzi Syna nie jako czysta substancja, lecz jako Ojciec – ze względu na swoją osobową własność, czyli płodność. Podobnie Duch pochodzi od Ojca (i przez Syna), ale fundamentem tego jest znów ojcostwo, a nie ogólna natura Boża. Dlatego źródłem Boskości jest Osoba Ojca. Gdyby usunąć ojcostwo z Jego hipostazy, pozostałoby jedynie puste słowo (Balthasar 2004, s. 120, 122).

Jedność istoty Bożej, zdaniem Balthasara, stanowi odwieczna miłość. Relacje i pochodzenia trynitarnie nie ukazują statycznego posiadania bóstwa, lecz jego ciągłe, wieczne udzielanie. Odwołując się do Soboru Laterańskiego IV (1215) szwajcarski teolog opisuje tę dynamikę następująco: Ojciec, rodząc Syna, przekazuje Mu całe swoje bóstwo i tym samym posiada je jako dar złożony Innemu. Analogiczny proces dotyczy przekazania bóstwa Ojca i Syna wobec Ducha, dzięki czemu Duch jest tak samo odwieczny. W tej perspektywie nie istnieje żadna dodatkowa „czwarta istota” obok Osób Boskich. Skoro zaś *taxis* Trójcy jest nieodwracalny, ale i beczasowy, Syn i Duch jawią się jako ci, którzy „pozwalają się zrodzić”, co nadaje wewnętrznemu życiu Boga wymiar dynamiczny (Balthasar 2004, s. 126; Piotrowski 1999, s. 116). To ofiarowanie się Osób nie jest jednak mechanizmem, lecz aktem dobrowolnym, wyrażającym najgłębszą naturę Boga, którą – jak wskazuje Nowy Testament – jest miłość. Boska istota istnieje wyłącznie we wzajemnym udziale Osób: Ojca, Syna i Ducha. Ponieważ każda z nich jest z nią tożsama, jedność można określić jako ich wzajemne przenikanie się, czyli perychorezę (*circumincessio*) (Balthasar 2004, s. 127)².

W tej perspektywie fundamentem boskiej istoty pozostaje miłość, której źródłem jest Ojciec, oddający siebie całkowicie Synowi, a wraz z Nim także Duchowi Świętemu. Każda z Osób przyjmuje dar od Ojca i ofiaruje siebie pozostałym. Istotą tej miłości jest więc pełne „oddanie się innemu”. Szczególna rola przypada tutaj Synowi Wcielonemu, w którym objawia się tajemnica tej relacyjnej dynamiki. Balthasar pyta, czy można wydzielić w Bogu sferę boskiej logiki, związanej z hipostazą Logosu. Odpowiedź brzmi: nie. Określenia Drugiej Osoby jako Słowa, Obrazu, Sensu czy Świadka nabierają znaczenia wyłącznie w odniesieniu do Ojca i Ducha, ponieważ Osoba Syna jest całkowicie relacyjna. Wcielonemu Słowu objawia się zawsze, wskazując na Ojca, od którego pochodzi, i na Ducha, w którym naucza i któremu przekazuje swoje posłannictwo. Ojciec, jako Źródło, w pełni rodzi Słowo. Sam będąc niewidzialnym, objawia się w Synu jako w swoim prawdziwym Obrazie. Ta zdolność do ukazania siebie wypływa z wolnej miłości, która wylewa się ze Źródła nie tylko jako zewnętrzna forma, lecz jako najgłębsza istota Boga. Nie chodzi zatem o uprzedmiotowienie podmiotu, lecz o współuczestnictwo w dynamice wzajemnego wyrażania miłości wraz ze Źródłem. Stąd Logos, określony swoim „od”, posiada także swoje „ku”, które zostało nazwane Duchem Świętym (Balthasar 2004, s. 140-141).

To „ku” Syna realizuje się wewnątrz Trójcy w dwóch kierunkach. Po pierwsze – zgodnie z ojcowskim aktem zrodzenia – zmierza ono ku temu, co przekracza wszelką

2 Odwołując się do koncepcji perychorezy, Balthasar włącza się w nurt korygujący jednostronny „filioquizm”. Chodzi o perychorezę, która jest rozumiana jako nierozdzielność i wzajemność między Osobami boskimi (Durand 2012, s. 178).

uchwytną formę i co można nazwać miłością absolutną. Po drugie – kieruje się ku Ojcu. Syn, który otrzymuje całe swoje istnienie od Ojca, subiektywnie powraca do Niego. Te dwa wektory odpowiadają różnym tradycjom teologicznym. Wschód ujmuje tę dynamikę jako samowylanie Ojca przez Syna w wolność Ducha, natomiast Zachód widzi w niej powrót Syna do Ojca, z którego rodzi się Duch jako owoc ofiarnej i przyjmującej miłości. W tej płodnej wymianie, określanej jako „wspólne tchnienie”, objawia się „Duch miłości”, będący samą miłością w całym jej boskim wymiarze (Balthasar 2004, s. 141).

Na tym tle Balthasar powołuje się na Bonawenturę, który określa narodzenie Syna jako *per modum exemplaritatis*, a pochodzenie Ducha jako *per modum liberalitatis*. Kluczowe staje się dla niego właśnie pojęcie *liberalitas*, w którym uczestniczą równocześnie Ojciec i Syn. Oznacza ono bezgraniczną miłość, która daje ponad wszelką „stosowną” miarę i najpełniej objawia się w płodności. W świecie stworzonym obrazem tego nadmiaru jest narodzenie dziecka z rodziców. Bonawentura podkreśla, że nie chodzi o to, iż Ojciec w pierwszym akcie nie dał wszystkiego, lecz o to, że nie dał jeszcze w każdy sposób, a mianowicie razem z Synem. Drugi akt nie pomniejsza pierwszego, lecz zakłada go i dopełnia (Balthasar 2004, s. 150).

Balthasar odrzuca tu stanowisko Tomasza z Akwinu, który twierdził, że choć w Bogu nie ma realnego rozróżnienia między poznaniem a wolą, to jednak poznanie musi poprzedzać miłość, gdyż tylko to, co poznane, może zostać umiłowane. Zdaniem Balthasara taki porządek został zaczerpnięty z obrazu stworzonego i podniesiony do rangi metafizyki. W schemacie intelektu i woli zakłada się bowiem substancję jako ich fundament, tymczasem substancja – jak twierdzi Balthasar – pochodzi wyłącznie z boskiej *liberalitas*, bez której nie byłoby żadnego stworzenia (Prades López 2005, s. 296). Dlatego, zdaniem szwajcarskiego teologa, bliższe prawdzie jest ujęcie Bonawentury, który nie redukuje zrodzenia Syna do aktu poznania, ale akcentuje także miłość Ojca. Podejście to jest również głębiej zakorzenione w Piśmie Świętym. Bonawentura przypomina, że miłość jest „najszlachetniejszym” ze wszystkich uczuć i wśród stworzeń nie ma nic bardziej cennego niż wzajemne obdarowanie się miłością. Dlatego narodzenie Słowa określa jako „akt intelektualny Ojca, złączony z miłością i wszechmocą”. Bóg bowiem nie tylko posiada miłość jako pewną dyspozycję, ale sam w swej istocie jest miłością. A skoro Ojciec udziela Synowi całego siebie, Syn może w pełni i pod każdym względem wyrażać Ojca (Balthasar 2004, s. 150-151).

Zrodzenie, bycie zrodzonym i tchnienie Ducha jako wyrazy nieskończonej miłości Boga domagają się nieskończonej przestrzeni wolności, aby Osoby boskie mogły w niej ujawniać się i aby mogła dokonywać się między nimi wymiana. W tej wymianie konieczne są dwa elementy: nieskończone trwanie i nieskończona przestrzeń. Szwajcarski teolog posługuje się tu obrazami. Ojciec, przekazując Synowi całe swoje Bóstwo, sprawia, że Jego łono jawi się jako „puste”. Syn natomiast, który w całości otrzymuje Boską pełnię od Ojca, pozostaje w swym bogactwie zarazem głęboko „ubogi”. Z kolei Duch Święty, jako „tchnięty” przez Ojca i Syna, może być postrzegany jako „pozbawiony własnej treści”. Te „puste” przestrzenie wynikają z odmienności Osób w Trójcy, gdzie owo „nie” nabiera

pozytywnego znaczenia (na przykład: Ojciec nie jest Synem). Stanowi ono bowiem fundament wzajemnego udzielania się Hipostaz, a równocześnie zostawiania przez każdą z Nich właściwości przysługujących pozostałym (Raczyński-Rożek 2024, s. 235).

To wewnątrzboskie „nie”, ta odległość, jaka istnieje między Bogiem a Bogiem, Ojcem a Synem, jest tak ogromna, że Balthasar określa zrodzenie Syna przez Ojca jako powołanie do istnienia „Zupełnie Innego”. Ojciec nie przekazuje tego, co posiada, lecz całe swoje istnienie, ponieważ w Bogu nie ma posiadania, lecz czyste bycie. Dlatego Ojciec oddaje siebie całkowicie Synowi. Nie oznacza to jednak, że Syn stanowi rozwinięcie osoby Ojca. To całkowite oddanie można przyrównać do swoistej „śmierci” – a nawet „nad-śmierci” – będącej nieodłącznym wymiarem każdej prawdziwej miłości, która zawsze polega na zapomnieniu o sobie ze względu na drugiego. Najwyższym wyrazem takiej miłości jest oddanie życia za przyjaciół. Miłość istnieje tylko tam, gdzie dystans między osobami jest realny, gdzie „drugi” pozostaje sobą – „ty”, a nie „ja”. Ten odstęp jest więc konieczny, aby mogło zaistnieć prawdziwe spotkanie i miłość (Balthasar 1998, s. 84-85).

Ojciec przekazuje całe Bóstwo Synowi, czyniąc Go w pełni jego uczestnikiem. Akt ten nie zakłada jednak, że Ojciec istnieje „wcześniej”, by dopiero potem móc się udzielić – takie myślenie prowadziłoby do arianizmu i czyniłoby z Syna „stworzenie”. Ojciec jest nieustannym aktem daru, który nie oczekuje odwzajemnienia. Zrodzenie Syna wprowadza inny sposób uczestniczenia w jednym Bóstwie – poprzez absolutny dystans, który obejmuje wszystkie możliwe oddalenia w świecie stworzonym, także dystans grzechu (ten pozytywny aspekt oddalenia jest jedną z najbardziej krytykowanych części koncepcji Balthasara). W tej perspektywie oddanie Ojca oznacza radykalne wyrzeczenie, które Balthasar określa nawet mianem boskiego „ateizmu” miłości. Nie chodzi tu o ateizm stworzonego świata, lecz o skrajne zapomnienie o sobie. Syn, pozostając współistotny Ojcu, odpowiada na ten dar nieustannym dziękczynieniem (*eucharistia*), które – podobnie jak dar Ojca – jest bezinteresowne i bezgraniczne (Piotrowski 1999, s. 108-109). Z ich wzajemnego odniesienia pochodzi Duch Święty – wspólny Im Obu. Duch jest samą istotą miłości: podtrzymuje nieskończony dystans, potwierdza go, a jednocześnie, jako wspólny Duch Ojca i Syna, łączy Ich nierozzerwalnie (Balthasar 1994, s. 323-324). Duch Święty jest Tym, który zachowuje ich jedność nawet w największym oddaleniu. To On przyjmuje od Syna ofiarę bóstwa składaną Ojcu. W historii zbawienia najwyraźniej widać to na krzyżu, gdzie Chrystus oddaje Ojcu Ducha jako ostatni akt miłości. W misterium Pasji Duch zachowuje wewnętrzną jedność Boską w rozdarciu między Ojcem i Synem, tak że to, co na pierwszy rzut oka wygląda na najgłębsze rozdzielenie (wydarzenie krzyża), okazuje się w rzeczywistości najpełniejszym znakiem ich jedności (Balthasar 1998, s. 261-262).

Ten krótki szkic teologii trynitarnej Balthasara pokazuje, że jest ona tak napisana, aby godzić podejście Wschodu i Zachodu. Po pierwsze, w Trójcy Świętej pierwszeństwo dane zostało Osobom (dokładnie imionom boskim). Balthasar podkreśla, że nie ma tu wyjścia z pozycji filozoficznej, która zaczyna od jedności Trójcy, od tego, że Bóg jest jedną substancją, ale początkiem jest Objawienie, które mówi o Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Dając pierwszeństwo Osobom, szwajcarski teolog wydobywa szczególną rolę Ojca

w życiu Boga. To On jest źródłem Bóstwa, Płodnością, Przyczyną. Widać w tym ukłon w stronę wschodniej trynitologii, która podkreśla monarchię Ojca. Pozycja Balthasara nie jest jednak pozycją Wschodu, gdyż akcentuje on wzajemne odniesienie każdej Osoby boskiej do pozostałych, nie pomijając w tym relacji Syn-Duch. Wschód będzie ograniczał się do relacji Ojciec-Syn i Ojciec-Duch. Jedność w Trójcy jest więc podkreślana przez wzajemność relacji wszystkich Osób, co szwajcarski teolog opisuje odnosząc się do koncepcji perychorezy. Balthasar wyraża ją w kluczu „od” i „ku”. Syn jest określony swoim „od”, ponieważ jest zrodzony przez Ojca. Posiada również własne „ku”, które objawia się w Duchu Świętym. To zwrócenie się Syna realizuje się wewnątrz Trójcy w dwóch kierunkach. Po pierwsze – zgodnie z ojcowskim aktem zrodzenia – zmierza ku temu, co przekracza wszelką formę i co można nazwać miłością absolutną. Po drugie – kieruje się ku Ojcu. Syn, otrzymujący całe swoje istnienie od Ojca, odpowiada na ten dar dziękczynieniem. Oba te wektory odpowiadają różnym tradycjom teologicznym: Wschód widzi w nich samoudzielanie się Ojca przez Syna w wolności Ducha, Zachód – powrót Syna do Ojca, z którego rodzi się Duch jako owoc miłości. W tym „wspólnym tchnieniu” objawia się Duch Święty – miłość w całym jej boskim wymiarze. W ten sposób wschodnia koncepcja „przez Syna” i zachodnia „i Syna” zostają ukazane jako komplementarne. Jeśli posłużyć się słowami Emmanuela Duranda: „Perychoreza, rozumiana jako nierozłączność lub wzajemność [a tak właśnie rozumie ją Balthasar – komentarz MRR], może w istocie pełnić rolę «korygującą» w odniesieniu do tzw. zachodnich tendencji «filiokwistycznych» do pewnego podporządkowania Ducha Świętego Ojcu i Synowi. Ten pogląd na rolę koncepcji perychorezy jest z pewnością inspirujący i obiecujący” (Durand 2012, s. 178). Koncepcja Balthasara wydaje się pełnić właśnie taką rolę.

Po tym krótkim szkicu aspektu immanentnego życia Trójcy Świętej, należy przyjrzeć się bliżej jak wyglądają u Balthasara relacje w wewnętrznym życiu Boga z perspektywy ekonomicznej, a zwłaszcza relacji Syn-Duch, czyli z punktu widzenia jego chrystologii Ducha.

2. Wcielony Syn Boży objawieniem Trójcy immanentnej – chrystologia Ducha i inwersja trynitarnej

Przed wszystkim należy rozważyć przenoszenie na kwestie Trójcy immanentnej perspektyw wyprowadzonych z doświadczeń ekonomicznych. Balthasar przypomina, że Łacinnikom stawia się zarzut, że skoro Zmartwychwstały dysponuje władzą rozdzielania Ducha Świętego, wyciągają stąd wniosek, iż posiada On wewnątrztrynitarą moc współudzielania Go wraz z Ojcem poprzez własne tchnienie. Analogicznie Grekom można przypisać błąd polegający na tym, że fakt zstąpienia Ducha podczas chrztu Jezusa i Jego „spoczywania” na Synu przenoszą na rzeczywistość Trójcy immanentnej, z czego wnioskuje, że Duch pochodzi wyłącznie od Ojca, aby „spocząć” na Synu (jak powtarza za innymi Damascenczyk i rozwija Grzegorz Palamas). Na tego rodzaju rozumowania należy odpowiedzieć w sposób zasadniczy, twierdzi szwajcarski teolog: nie dysponujemy żadnym innym dostępem do Trójcy immanentnej, jak tylko poprzez Jej ekonomiczne sa-

moujawnienie. Z tego względu aksjomat równości Osób można przyjąć wyłącznie o tyle, o ile ekonomiczna forma objawienia (a mianowicie posłuszeństwo Syna aż po śmierć w akcie przyjęcia grzechu świata) nie domaga się zmiany obrazu; zostało to szczegółowo ukazane w tezie o „inwersji trynitarniej” (Balthasar 2005, s. 185).

Teza ta wskazuje na ścisły związek wcielnego Syna z Duchem Świętym oraz na podwójny wymiar działania Trzeciej Hipostazy „w i ponad” Jezusem Chrystusem. „Ponad” oznacza, że w porządku ekonomicznym wychodzi On niejako przed wcielnego Syna, przynosząc Mu, Bogu-człowiekowi, wolę Ojca, którą Ten realizuje w swoim posłuszeństwie. Stąd inwersja trynitarna. „W” oznacza, że Duch Święty jest Duchem Chrystusa mocą którego on działa i naucza, i którego pośle po dokonaniu swojego dzieła na Kościół. „Inwersja” zachodzi już od samego momentu Wcielenia, które dokonuje Ojciec przez Ducha za zgodą Syna. To właśnie mediacyjna funkcja Trzeciej Hipostazy pozwala mówić o Duchu jako o „sprawcy Wcielenia”. Balthasar odwołuje się tu do sformułowania Składu Apostolskiego: *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*. Bezpośrednio łączy się ono z Łk 1,35, gdzie czasowniki w stronie czynnej („zstąpi na ciebie”, „osłoni cię mocą”) wskazują na aktywne działanie Ducha Świętego, natomiast rezultat tego działania wyrażony jest imiesłowem strony biernej (*to gennōmenon*) (Sachs 1993, s. 648). Zgodność wszystkich wczesnych formuł Credo jest tu uderzająca, różnią się one jedynie użytymi przyimkami: „który się począł z Ducha Świętego i narodził z Maryi Dziewicy” (DS. 25,27,29,30,44,46,48,63,72); „narodził się z (*de*) Ducha Świętego i (*kai, ex*) Maryi Dziewicy” (DS. 11,12,14,17); „przez Ducha Świętego z (*ek, ex*) Maryi Dziewicy” (DS. 10,13,15,16,61,62). Te formuły, stosując w odniesieniu do Ducha formę czynną, podkreślają Jego aktywne zaangażowanie we Wcielenie, podczas gdy użycie strony biernej wobec Syna objawia Jego całkowite poddanie się działaniu Trzeciej Osoby w momencie poczęcia i narodzenia (Balthasar 2003, s. 175).

Balthasar sprzeciwia się szeroko rozpowszechnionemu w tradycji pogładowi, jakoby to Syn był bezpośrednim „sprawcą Wcielenia”. Balthasar podejmuje tu polemikę ze świętym Tomaszem, który – swoim autorytetem – ugruntował opinię teologiczną, iż to sam Syn dokonał aktu Wcielenia. Gdy Tomasz rozważa, czy w Chrystusie łaskę habitualną [czyli w tym przypadku, że Duch Święty uzdalnia Chrystusa do realizowania Jego misji – komentarz MRR] należy lokować po unii hipostatycznej, i odpowiada na to twierdząco (*non ordine temporis sed naturae et intellectus*), uzasadnia swoje stanowisko następująco: „Źródłem łaski zjednoczenia jest Osoba Syna przyjmująca (*assumit*) ludzką naturę. Dlatego właśnie powiedziano o Nim, że «został posłany na świat» [...]. W porządku bytowym posłanie Ducha Świętego następuje po posłaniu Syna, tak jak w porządku natury Duch pochodzi od Ojca i Syna jako miłość” (STh III 7,13). W konsekwencji unia hipostatyczna ma pierwszeństwo przed łaską habitualną jako skutkiem misji Syna (Balthasar 2003, s. 176).

Szwajcarski teolog, odpowiadając na tę argumentację, odwołuje się do chrystologii Waltera Kaspera. Według niej uświęcenie człowieczeństwa Jezusa przez Ducha Świętego nie stanowi jedynie przypadłościowego następstwa aktu uświęcenia, jakiego dokonuje Logos, przyjmując ludzką naturę. Liczne świadectwa biblijne, zwłaszcza u Łukasza,

wskazują raczej, że w Duchu Jezus jest Synem Bożym. Kasper ukazuje Trzecią Osobę jako wolność Ojca i Syna w wydarzeniu Wcielenia. Duch Święty, rozumiany jako wolność, jawi się jako Medium, przez które Ojciec w wolności posyła Syna i wchodzi w najściślejszy możliwy związek z człowiekiem, a Syn w Duchu odpowiada historycznie i konkretnie na posłanie Ojca (Kasper 1983, 259-260; Brambilla 2002, s. 207). Czy jednak w ten sposób nie zostaje osłabiona rola Syna w dziele Wcielenia? Balthasar uważa, że nie, gdyż Duch Święty nie traktuje Syna jako narzędzia, lecz wprowadza Go w kondycję ludzką. Syn natomiast właśnie w tym działaniu okazuje swoją uległość wobec Ojca, poddając się mocy Ducha. Posłuszeństwo to nie może być utożsamiane z biernością, lecz z formą działania, w której podmiot z całą swą autonomią angażuje się w realizację powierzonej mu misji (Balthasar 2003, s. 176-177).

Balthasar przyznaje rację Tomaszowi, że ukonstytuowanie się podmiotu logicznie i ontycznie poprzedza udzielenie mu łaski. Nie oznacza to jednak, że z porządku wewnątrztrynitarne należy wyprowadzać wniosek, iż we Wcieleniu działanie Ducha następuje dopiero po działaniu Syna. Od początku bowiem Trzecia Osoba pełni rolę „medium” w ekonomii zbawienia, pośrednicząc między Ojcem a Synem. Wyraźnie widać to w scenie Chrztu, kiedy Duch spoczywa w Synu i na Synu (por. J 1,32-33). Podobnie w Dz 10,38 Łukasz przypomina: „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą, dlatego że Bóg był z Nim [...]”. Człowiekowi dostępny jest jedynie obraz Trójcy w jej postaci ekonomicznej, a ten obraz ma fundamentalne znaczenie dla dzieła zbawienia. Syn, będąc posłusznym Ojcu, jako człowiek musi uczyć się posłuszeństwa poprzez cierpienie (por. Hbr 5,8). W ten sposób dokonuje się zastępcze odkupienie ludzkiego nieposłuszeństwa. Posłuszeństwo to staje się możliwe jedynie dzięki Duchowi Świętemu, który wprowadza wcielonego Syna w wolę Ojca (Balthasar 2003, s. 178).

Mamy tu do czynienia, twierdzi Balthasar, z jednomyślną decyzją trynitarną dotyczącą zbawienia. Nie można mówić o jakimś pierwszeństwie, jakoby Ojciec „dotknięty” grzechem miał skłonić Syna, by oddał siebie samego na śmierć krzyżową dla ocalenia świata. To samo pierwszeństwo należy bowiem do każdej z Osób Boskich: do Syna, który ofiarował się dla wypełnienia dzieła, do Ducha, który podjął się zadania pośrednictwa, oraz do Ojca, którego własne dzieło – dokonane przez Syna w Duchu Świętym – kosztowało również wiele. Zgoda Jezusa na wolę Ojca jest historiozbawczą postacią Ich wspólnego tchnienia Ducha. Jednak ze względu na wymogi ekonomii zbawienia ta postać musi ustąpić miejsca innemu aspektowi działania Ducha, który od tej chwili staje się „regulą”, przekazując Synowi wolę Ojca (Servais 2002b, s. 276). Skrajną formą tej misji są cierpienie i krzyż – także one należą do woli Ojca. W męce może się zatrzeć miłujące oblicze Ojca, lecz i ona pozostaje częścią wspólną, trynitarnej decyzji zbawienia, którą Duch niesie jako świadek jednomyślnej woli Ojca i Syna (Balthasar 2003, s. 178-179).

W ujęciu Ducha Świętego jako „reguły” Syna w teologii Balthasara szczególnie wyraźnie uwidacznia się różnica pomiędzy Drugą a Trzecią Osobą Boską. W *status exinanitionis* (stanie uniżenia) relacja Jezusa do Ducha wyraża się w realizacji powierzonej Mu misji, co obejmuje zarówno posiadanie Ducha, jak i posłuszeństwo wobec Niego.

Także tutaj mamy do czynienia z pewną inwersją trynitarną. Natomiast w *status exaltationis* (stanie wywyższenia), zapoczątkowanym przez tchnienie Ducha misji na krzyżu, Chrystus wywyższony otrzymuje władzę udzielania Ducha również w swoim człowieczeństwie – w Kościele i w świecie. Duch zaś staje się w pełni Duchem Świętym o tyle, o ile pozostaje Duchem Chrystusa i Jego interpretatorem. Również w stanie wywyższenia można mówić o inwersji trynitarniej, ponieważ człowieczeństwo Syna wciąż zawdzięcza siebie działaniu Ducha, a zarazem Duch kieruje uczniów Syna ku obiektywnej woli Ojca – tym razem jednak czyni to w wolności, nabytej dzięki mocy krzyża (Balthasar 2003, s. 180; O'Donnell 1994, s. 168-169).

Właśnie w tym miejscu, zdaniem szwajcarskiego teologa, otwiera się przestrzeń możliwego porozumienia między stanowiskiem katolickim a prawosławnym w kwestii pochodzenia Osób w Trójcy. Szwajcarski teolog wraca do twierdzenia, że tradycja prawosławna rozpoznaje Tróję immanentną poprzez Tróję ekonomiczną. Ich formuła „przez Syna” odnosi się zatem równocześnie do wewnętrznego życia Boga i do historii zbawienia. Syn bowiem, otrzymując od Ojca odwiecznie swój boski byt, zarazem od wieków dostaje władzę współtchnienia Ducha razem z Ojcem. W nieskończonej dynamice życia Trójcy istnieją różne aspekty, które mogły znaleźć odzwierciedlenie we Wcieleniu oraz w towarzyszącej mu inwersji trynitarniej. Jednym z nich jest „moment”, w którym Syn przyjmuje od Ojca zdolność współdziałania w tchnieniu Ducha. W odniesieniu do historii zbawienia oznacza to, że sam akt otrzymania odpowiada pierwszemu statusowi Chrystusa, natomiast rzeczywiste tchnienie – drugiemu; przy czym w drugim aspekcie Jezus nie odrywa się od pierwszego³. Najlepiej ukazują to mowy pożegnalne u Jana: w dwóch pierwszych Duch zostaje posłany przez Ojca na prośbę Syna (J 14,16; 14,26), w kolejnych zaś sam Syn jest Tym, który posyła Ducha (J 15,26; 16,7). Ostatnia mowa syntetyzuje oba ujęcia: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje” (J 16,15). To prowadzi Balthasara do podstawowego uzasadnienia inwersji trynitarniej: „To, co określiliśmy mianem inwersji, jest w gruncie rzeczy przełożeniem Trójcy immanentnej na ekonomię, w której «odpowiedniość» Syna względem Ojca wyraża się w postaci «posłuszeństwa»” (Balthasar 2003, 181-182). Syn od zawsze zgadzał się na swoją „odwieczną” misję powierzoną Mu przez Ojca, a właśnie w tej absolutnej zgodzie należy rozpoznać historiozbawczy wymiar Ich wspólnego tchnienia Ducha (Balthasar 2003, s. 179). Wracamy więc ponownie do wniosku, że w teologii Balthasara koncepcje Wschodu i Zachodu są komplementarne. „Przez Syna” oraz „i Syna” są ekonomicznym przejawem różnych aspektów odwiecznego życia Trójcy Świętej.

3. Kwestia filologiczna: *ekpouresis*, *proienai* i *procedere*

Podobną równowagę między podejściem Wschodu i Zachodu utrzymuje Balthasar w kwestii filologicznej. Przypomina trudność, z jaką zetknęła się głównie teologia wschodnia, poszukując właściwego określenia dla pochodzenia Ducha. Grzegorz z Nazjanzu od-

3 Szersze opracowanie krytyczne tego rozwiązania Balthasara (Sottana 2021, s. 411-415).

woływał się do janowego „*ekporeuesthai*” (J 15,26), traktując je jako termin użyty z braku lepszego. Okazało się jednak, że słowo to nabrało z czasem funkcji swoistego szyboletu, przewyższając znaczeniem łacińskie „*procedere*”, które wskazuje po prostu na jakieś pochodzenie. Tymczasem „*ekporeusis*” (już u Atanazego i Bazylego) odnosi się jedynie do wyjścia od pra-przyczyny (*aitia*), w czym Syn – będący sam „wynikłym z przyczyny” (*aitiaton*) – nie może uczestniczyć. Wysiłki, by wykazać etymologiczną odmienność między *ekporeuomai* a *procedere* (właściwie: „iść naprzód, ustępując”, odpowiadające greckiemu *prochorein*), napotykać, według szwajcarskiego teologa, na sprzeciw współczesnej egzegezy, według której w J 15,26 wcale nie chodzi o odwieczne pochodzenie Ducha od Ojca, lecz wyłącznie o pochodzenie ekonomiczne; inna interpretacja bowiem wykraczałaby „poza perspektywę Janową”. Co więcej, twierdzi Balthasar, zestawienie z Nowym Testamentem ukazuje, jak powszechnie używano tego greckiego terminu na określenie każdego, nawet najbardziej zwyczajnego „pochodzenia”. Przeniesienie go na tajemnicze pochodzenie Ducha okazuje się więc równie „ryzykowne”, jak zastosowanie świeckiego *gennasthai* (czyli: „zostać splodzionym” lub „narodzić się”) do tajemnicy pochodzenia Syna od Ojca – aktu, o którym nasza wiedza jest równie nikła, a który określenia „Ojciec” i „Syn” raczej przesłaniają niż odsłaniają (Balthasar 2005, s. 186).

Patrząc wstecz na rozwój ujęcia greckiego, należy, według Balthasara, najpierw zauważyć historyczne istnienie dwóch „dwójc”, obie bowiem mają pełną prawdziwość. Pierwsza to obraz „dwóch rąk”: nierozzerwalności misji Syna i Ducha, ich wzajemnego pierwszeństwa oraz wewnętrznego przenikania. Druga to ustalenie Soboru Nicejskiego: istotowa jedność między Ojcem a Synem, przy czym kwestia Ducha pozostaje tam jeszcze niepodjęta. Z tego wynika konieczność uzupełnienia obrazu o relację między Ojcem i Duchem, co dokonuje Sobór Konstantynopoliński przez formułę „*simul adoratur*”. Atanazy objaśnia to w bardziej przystępny sposób: „Duch jest nierozłączny od Syna, jak Syn jest nierozłączny od Ojca” (PG 26,608A), co potwierdza *homooousios* Ducha. „Wydaje się jednak, że Atanazy nigdy nie rozważał, iż mogłoby to zakładać odniesienie do samego pochodzenia”. Podobnie mówi Bazyl: „Jeśli Duch jest powiązany z Synem, a Syn z Ojcem, to Duch jest także powiązany z Ojcem” (PG 32,148A). Z tej perspektywy, gdy poszukuje się więzi między Duchem a Ojcem (w ujęciu Grzegorza z Nazjanzu), konieczne staje się podwójne stwierdzenie: Duch pochodzi od Ojca (ponieważ jest Bogiem), a dzieje się to w pewien sposób „przez” (*dia*) Syna, który już istnieje – inaczej Ojciec nie mógłby być nazwany Ojcem. W interpretacji greckiej pozostaje otwarte pytanie, jak rozumieć owo *dia*. Bułgakow trafnie zauważa, zdaniem Balthasara, że termin ten jest zbyt nieprecyzyjny, by przesądzać o jednym znaczeniu (Bułgakov 2004, s. 93). W sensie minimalnym oznacza jedynie, że Duch pochodzi od Ojca, ponieważ ten jest Ojcem; w sensie bardziej pozytywnym – że Duch „otrzymuje” coś od Syna. W interpretacji maksymalistycznej natomiast Syn faktycznie uczestniczy w samym akcie pochodzenia (świadczą o tym nieliczne, lecz jednoznaczne teksty, w których zamiast *dia* pojawia się nawet *ek* [z]). W ramach ekonomii można zawsze dodatkowo rozróżniać między Duchem, który przy chrzcie „spoczywa” na Jezusie, który na górze Tabor „jaśnieje” z Niego, bądź też

po zmartwychwstaniu od Niego „wychodzi” – wszystkie te aspekty są obecne w refleksji greckiej (Balthasar 2005, s. 186-188).

Zanim pojawi się zarzut, iż mamy tu do czynienia z niedopuszczalnym dopasowywaniem ekonomii do teologii, twierdzi szwajcarski teolog, warto przywołać argumenty Wolfganga Marcusa⁴. Wskazuje on bowiem, że u ojców przednicejskich obecny jest wyraźny, choć „prawowierny subordynacjonizm” – szczególnie u Tertuliana, ale też u Justyna, Ireneusza, Hipolita oraz w tradycji aleksandryjskiej aż po Dionizego. Nie stanowi on jednak etapu przygotowującego do subordynacjonizmu ariańsko-heterodoksyjnego (zakorzenionego w filozofii greckiej), lecz raczej próbę przedstawienia wewnątrzboskich relacji pochodzenia Osób jako praobrazu ich relacji historiozbowczej – tego, co później określono jako wewnętrzną *taxis*, wyprowadzoną bezpośrednio z Ewangelii. Na tej podstawie późniejsza grecka nauka o Trójcy zyskuje uzasadnienie w tym sensie, że nazywanie samego Ojca *aitia* (przyczyną) staje się uprawnione, bez równoczesnego podważania (bliżej nieokreślonego) udziału Syna w pochodzeniu Ducha. Tradycja łacińska nigdy nie odrzucała pierwszeństwa Ojca w tym porządku – stworzone przez Augustyna określenie „*principaliter*” (*a Patre*) przetrwało aż do czasów Tomasza (Balthasar 2005, s. 188).

Widać więc wyraźnie, że zdaniem szwajcarskiego teologa, obydwie dynamiki, zarówno *Filioque*, jak i monarchia Ojca były obecne w teologii Kościoła za czasów pierwszych soborów powszechnych. Wszelkie skrajności są kwestią późniejszych sporów i interpretacji teologicznych.

4. Problematyka historyczna

Tę samą równowagę między podejściem Wschodu i Zachodu Balthasar zachowuje także w kwestii aspektu historycznego sporu o *Filioque*. Jak sam przypomina, wprowadzenie przez Łacinników tego terminu, później stanowczo odrzucanego przez chrześcijański Wschód, do nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary stało się iskrą zapalną sporu teologicznego, który odtąd, podsycany powracającymi zarzutami Kościoła greckiego wobec Zachodu, co jakiś czas wybuchał na nowo. Strona łacińska, po nieudanych próbach osiągnięcia jedności na soborach w Lyonie (1274) i Florencji (1439-1445) w epoce nowożytnej wykazuje natomiast coraz większą gotowość do ustępstw: odstąpiono od obowiązku odmawiania *Filioque* w liturgii (Klemens VIII: 1592–1605, Benedykt XIV: 1740–1758), zezwolono na jego pominięcie w Kościołach unickich, a także zrezygnowano z niego w porozumieniach prawosławnych ze starokatolikami i anglikanami, co znajduje coraz szerszy oddźwięk również po stronie katolickiej (Balthasar 2005, s. 183). Generalnie, retoryka jest taka, że Zachód dokonał czegoś nieuprawnionego i powinien się z tego wycofać.

4 Marcus, Wolfgang. 1963. *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen; ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen „Theologie“ und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe Oikonomia und Theologia*. München: Max Hueber.

Szwajcarski teolog przytacza inny aspekt tego problemu: „Istnieje jednak co najmniej równie poważna pretensja Zachodu pod adresem Wschodu: otóż na drugi, zwołany przez Teodozjusza w Konstantynopolu (381) sobór, który sam ogłosił się jako ekumeniczny, nie zaproszono ani papieża, ani jego legatów, ani żadnego zachodniego biskupa (tymczasem w Rzymie obradował pod przewodnictwem Ambrożego sobór łaciński, który przyjął już *Filioque* w rozumieniu Tertuliana); Efez (431) nie przyniósł uznania Soboru Konstantynopolitańskiego; dopiero dwadzieścia lat później został on wspólnie przez Greków i Łacinników uznany w Chalcedonie za ekumeniczny. Wtedy jednak była już rozbudowana systematyka Augustyna, a papież Leon, jak wspomniano, ogłosił też już *Filioque*. Uznanie definicji z roku 381 przez Łacinników nie mogło nastąpić inaczej jak zgodnie z ich rozumieniem, wobec którego Grecy nie zgłosili wtedy sprzeciwu” (Balthasar 2005, s. 184).

Po raz kolejny staje się więc jasne, że Balthasar nie jest jednostronnym sympatykiem wschodniego sposobu patrzenia, ale także tu próbuje zachować równowagę, czerpiąc z obydwu tradycji.

5. Koncepcja Balthasara w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan

Nie jest możliwe w tym artykule podanie oceny wpływu teologicznych poglądów Balthasara na dialog ekumeniczny z Kościołem prawosławnym. Warto jednak chociaż krótko zestawzić tę propozycję teologiczną z dokumentem Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan *Tradycja grecka i łacińska w odniesieniu do pochodzenia Ducha Świętego*, który ukazał się kilka lat po śmierci szwajcarskiego autora⁵. We wprowadzeniu tego dokumentu czytamy, że jest on odpowiedzią na wezwanie papieża Jana Pawła II do wyjaśnienia znaczenia terminu *Filioque* w kontekście dialogu ekumenicznego z Kościołem prawosławnym (TGeL 5). Innymi słowy, nadaje kierunek teologom katolickim jaką drogą należy podążać do jedności. Przyjrzyjmy się krótko, czy koncepcja Balthasara jest zbieżna z kierunkiem nadanym przez Papieską Radę.

Dokument skupia się na argumentach historycznym i filologicznym, analizując kontekst wprowadzania prawdy o pochodzeniu Ducha Świętego do Credo oraz znaczenia słów „*ekpouoresthai*”, „*proienai*” i „*procedere*”. Na koniec daje też krótką interpretację teologiczną. Argument historyczny, mówiący o przyjęciu nicejsko-konstantynopolitańskiego Credo (381) jako ostatecznego przez Wschód i Zachód, dokument komentuje podobnie jak szwajcarski teolog. Przypomina, że zostało ono przyjęte przez tradycję zachodnią dopiero w Chalcedonie (451), podczas gdy „w międzyczasie, na podstawie wcześniejszej tradycji łacińskiej, Ojcowie Kościoła zachodniego, czyli święty Hilary, święty Ambroży, święty Augustyn i święty Leon Wielki wyznawali, że Duch Święty pochodzi (*procedit*) odwiecznie od Ojca i Syna” (TGeL 13). W tym duchu więc zostało zaakceptowane Credo nicejsko-konstantynopolitańskie przez Zachód.

5 Analiza dokumentu w języku polskim (Warzeszak 1998, s. 365-400).

Analizie językowej dokument poświęca bardzo dużo miejsca (*TGeL* 7-12; 14-20), przez co znacznie przekracza rozważania Balthasara w tym temacie. Nie będziemy jej tutaj przytaczać. Zadowolimy się podstawowymi wnioskami, jakie z niej płyną. Po pierwsze, że Wschód zawsze wierzył w udział Syna w pochodzeniu Ducha Świętego, tylko używał formuły „przez Syna”. W ten sposób patriarcha Konstantynopola wyznał wiarę na Soborze Nicejskim II (787) (*TGeL* 11). Po drugie, że w widzeniu Zachodu zawsze była i jest obecna monarchia Ojca, rozumiana jako twierdzenie, że to Ojciec jest Źródłem wszystkich Hipostaz w Trójcy Świętej. Pochodzenie było wyrażane bardziej ogólnym słowem *procedere*, które stosowano także do pochodzenia Ducha Świętego od Syna, a nie technicznym *ekpouoreshthai*, które oznacza pochodzenie od Ojca jako przyczyny, jednak tłumaczono, że Ojciec w odróżnieniu od Syna jest „przyczyną bez przyczyny” (*TGeL* 20-21) albo za Augustynem, że Duch pochodzi *principaliter* od Ojca (*TGeL* 8). Dla Zachodu kluczowy był kontekst dyskusji z arianizmem, dlatego podkreślał, że Duch Święty jest tej samej natury co Syn, jest równie boski. Dokument odwołuje się do orzeczenia Soboru Laterańskiego IV (1215), które z jednej strony mówi o przekazywaniu boskiej substancji przez Ojca i Syna Duchowi Świętemu, a z drugiej podkreśla odrębność Osób, wśród których każda zachowuje swoją charakterystykę: Ojciec zradza Syna i posyła Ducha, Syn jest zrodzony, a Duch posłany (*TGeL* 19-20). Do tego soboru odnosi się też szczególnie w swojej trynitologii Balthasar, akcentując pierwszeństwo Osób Boskich i zachowując jedność substancji. Interpretuje ten dogmat w logice miłości kenotycznej, gdzie substancja nie jest już tylko Boskością, ale zostaje nazwana miłością ofiarną – „oddaniem samego siebie”. W tym kluczu Ojciec jest u szwajcarskiego teologa Źródłem miłości, która wyraża się w oddaniu Synowi i w Duchu Świętym, który jest jej wewnętrzną dynamiką. W ten sposób teologia Balthasara także tu wpisuje się twórczo w schemat dokumentu.

Wreszcie w refleksji teologicznej dokument podkreśla aktywną rolę Ducha Świętego przy zrodzeniu Syna: „Tak jak Ojciec jest określany jako Ojciec przez Syna, którego zrodził, tak Duch, czerpiąc swe źródło od Ojca, określa Go w sposób trynitarny w jego relacji do Syna i określa Syna w sposób trynitarny w jego relacji do Ojca: w pełni tajemnicy trynitarnych są Ojcem i Synem w Duchu Świętym” (*TGeL* 22-23). Dokument interpretuje to w kluczu formuły „przez Syna”: Ojciec zradza Syna tchnąc Ducha Świętego przez Niego. Trzecia Osoba Trójcy Świętej jest więc aktywna także w działaniu Ojca ukierunkowanym na Syna. Dokument w tym kontekście bardzo dużo odwołuje się do teologii Łukaszej, która podkreśla działanie Ducha Świętego podczas misji Syna, gdzie rolę Ducha jest łączenie Go z Ojcem. Padają nawet słowa o przynoszeniu Mu woli Ojca: „To pokazuje, że Duch Święty poprzez miłość kieruje całe życie Jezusa ku Ojcu, aby wypełnić Jego wolę” (*TGeL* 26). Wreszcie dokument ujmuje ten wątek korzystając z augustyńskiej intuicji Ducha Świętego jako daru wzajemnej miłości Ojca i Syna. Wszystkie te wątki bardzo dobrze wpisują się w teologię Balthasara i jego postrzeganie pochodzenia Ducha Świętego. Także szwajcarski teolog uzupełnia koncepcję *Filioque* o *dia tou Hyiou* widząc w tym wzajemną dynamikę wewnętrznego życia Osób Boskich. Możemy u niego znaleźć też, jak to zostało pokazane powyżej, refleksję o ścisłym zjednoczeniu Syna i Ducha, gdzie Duch

prowadzi Jezusa podczas jego ziemskiej misji. Wreszcie interpretacja Ducha Świętego jako daru miłości między Ojcem i Synem jest także częścią teologii trynitarnej Balthasara. Szwajcarski teolog idzie oczywiście dalej niż dokument Papieskiej Rady, w którym nie będzie mowy o „inwersji trynitarnej”, nie będzie doprecyzowane od kiedy i na jakiej zasadzie Duch Święty prowadzi Jezusa w jego misji, ani nie zostanie stwierdzone, że w Bogu obiektywną miłością między Ojcem i Synem jest Duch Święty a nie miłość substancjalna. Możemy jednak stwierdzić, że system teologiczny Balthasara nie pozostaje sprzeczny, a wręcz jest bardzo spójny, z liniami wyznaczonymi przez Papieską Radę. Pozwala on przełożyć ekumeniczne wskazówki dokumentu na teologię, i tym samym może służyć ew. jako punkt wyjścia do dalszych dyskusji teologicznych w tym dialogu.

Zakończenie

Analiza teologii Hansa Ursa von Balthasara ukazuje, że jego propozycja stanowi cenne ogniwo w poszukiwaniu syntetycznego ujęcia kwestii *Filioque*. Poprzez podkreślenie prymatu Osób Boskich i akcent na wzajemne przenikanie się Ojca, Syna i Ducha w logice miłości, Balthasar ukazuje, iż formuły „przez Syna” i „i Syna” nie muszą być interpretowane jako wykluczające się, lecz mogą zostać odczytane komplementarnie.

Nowość jego podejścia wyraża się w koncepcji „inwersji trynitarnej”, która pozwala w nowy sposób odczytać rolę Ducha Świętego w misji wcielonego Syna i tym samym zbliża perspektywę wschodnią i zachodnią. Zestawienie tej propozycji z dokumentem Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan (1995) pokazuje jej zgodność z kierunkiem wyznaczonym przez Magisterium, a równocześnie wskazuje na możliwość twórczego pogłębienia refleksji ekumenicznej.

Wnioskiem artykułu jest stwierdzenie, że teologia trynitarna Balthasara, dzięki swojej zdolności integrowania różnych tradycji, może stanowić inspirujący punkt odniesienia dla dalszego rozwoju katolicko-prawosławnego dialogu dogmatycznego. Jednocześnie otwarte pozostają pytania o sposób systematycznego włączenia tej perspektywy do oficjalnych rozmów teologicznych, co wskazuje kierunek dla przyszłych badań.

Skróty zastosowane w artykule:

DS. - H. Denzinger, P. Hünermann, *Compendium of Creeds, Definitions and Declarations on Matters of Faith and Morals*, 43. Edition, Ignatium Press, San Francisco 2012.

PG – Jacques Paul Migne. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* [teksty cytowane są za H.U. von Balthasarem]

STh - Thomas Aquinas, *Summa theologiae* (Thomas de Aquino). 1888. *Summa theologiae*. Editio Leonina 4. Romae [teksty cytowane są za H.U. von Balthasarem]

TGeL - Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Tradycja grecka i łacińska w odniesieniu do pochodzenia Ducha Świętego*

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia

- Balthasar, H. U. von. (1994). *Theo-Drama. IV. The Action*. (G. Harrison, tłum.). San Francisco, CA: Ignatius Press.
- . (1998). *Theo-Drama. V. The Last Act*. (G. Harrison, tłum.). San Francisco, CA: Ignatius Press.
- . (2003). *Teodramatyka. II/2. Osoby w Chrystusie*. (W. Szymona, tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2004). *Teologika. II. Duch Prawdy*. (J. Zychowicz, tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2005). *Teologika. III. Duch Prawdy*. (J. Zychowicz, tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2019). *Pneuma e istituzione*. W: *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV* (s. 161–189). Milano: Jaca Book.
- Brambilla, F. G. (2002). Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù. *La Scuola Cattolica*, 130, 161–210.
- Bulgakov, S. (2004). *The Comforter*. (B. Jakim, tłum.). Grand Rapids, MI / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Durand, E. (2012). Perichoresis: A key concept for balancing Trinitarian theology. W: R. J. Wozniak i G. Maspero (red.), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology* (s. 177–192). London–New York: T&T Clark.
- Kasper, W. (1983). *Jezus Chrystus*. (B. Białecki, tłum.). Warszawa: IW Pax.
- O'Donnell, J. (1994). The logic of divine glory. W: B. McGregor i T. Norris (red.), *The Beauty of Christ* (s. 161–170). Edinburgh: T&T Clark.
- Piotrowski, E. (1999). *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pontificium Consilium ad Christianorum Unitatem Fovendam. (1995). *Le tradizioni greca e latina a riguardo processione dello Spirito Santo*. Pobrano 29 września 2025 z: <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/documenti/altri-testi.html>
- Prades López, J. M. (2005). Ci sono due economie: una del Figlio e un'altra dello Spirito? W: A.-M. Jerumanis i A. Tombolini (red.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del simposio internazionale di teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita Hans Urs von Balthasar (Lugano 2–4 marzo 2005)* (s. 277–312). Lugano: EUPRESS.
- Raczyński-Rożek, M. (2024). *Dwie ręce Ojca. Chrystologia Ducha w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara i Sergiusza Bulgakowa*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sachs, J. R. (1993). Deus semper major – ad majorem Dei gloriam: The pneumatology and spirituality of Hans Urs von Balthasar. *Gregorianum*, 74, 631–657.
- Servais, J. (2002a). Peut-on parler d'“inversion trinitaire”? Une question disputée entre Balthasar et Rahner (1). *Nouvelle Revue Théologique*, 144(1), 105–122.
- . (2002b). Peut-on parler d'“inversion trinitaire”? Une question disputée entre Balthasar et Rahner (2). *Nouvelle Revue Théologique*, 144(2), 271–288.

Sottana, V. (2021). *Nell'unità dello Spirito Santo. Il "Terzo" della Trinità in Hans Urs von Balthasar*. Assisi: Citadella Editrice.

Warzeszak, J. (1998). Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej według Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 11, 365–400.

Formacja bioetyczna kandydatów do kapłaństwa i prezbiterów w kontekście rozwoju SI w medycynie. Perspektywa teologii stosowanej

Bioethical Formation of Candidates for the Priesthood and of Priests in the Context of the Development of AI in Medicine: A Perspective from Applied Theology

HUBERT SIEPERT 

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1812-3491> • hubert.siepert@onet.pl

Zgłoszono: 2025-11-30; zrecenzowano: 2026-03-06; zaakceptowano: 2026-04-16;

opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Artykuł podejmuje problematykę bioetycznej formacji duchowieństwa katolickiego w kontekście dynamicznego rozwoju sztucznej inteligencji w medycynie. Zwraca uwagę na wykorzystanie technologii AI we wspomaganiu diagnostyki, terapii oraz opieki nad pacjentem, a zarazem na istotne wyzwania etyczne i moralne, które temu towarzyszą. Autor analizuje stanowisko i zadania Kościoła katolickiego wobec postępu technologicznego, podkreślając konieczność pogłębionej refleksji pastoralnej i teologicznej. Wskazuje również na znaczenie odpowiedniej formacji bioetycznej duchownych jako kluczowego elementu dialogu z nauką, środowiskiem medycznym oraz wiernymi, coraz częściej zmagającymi się z dylematami wynikającymi z zastosowania AI w ochronie zdrowia.

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja, medycyna, bioetyka, duchowieństwo katolickie, teologia stosowana, formacja duszpasterska

Abstract: The article addresses the issue of bioethical formation of Catholic clergy and seminarians in the context of the rapid development of artificial intelligence in medicine. It highlights how AI technologies support diagnostics, treatment, and patient care, while simultaneously raising significant ethical and moral challenges. The author analyses the challenges faced by the Catholic Church considering technological progress, emphasizing the need for deeper pastoral and theological reflection. The article also underlines the importance of bioethical formation of clergy as an essential element for engaging in dialogue with science, the medical field, and the faithful, who increasingly encounter dilemmas related to the use of AI in healthcare.

Keywords: artificial intelligence, medicine, bioethics, Catholic clergy, applied theology, seminary formation.

Wstęp

Współczesna medycyna rozwija się dynamicznie, a sztuczna inteligencja (dalej: SI) odgrywa w tym procesie coraz większą rolę. Technologie SI oferują liczne innowacyjne sposoby uprawiania sztuki medycznej. Wspierają diagnostykę, planowanie terapii oraz personalizację leczenia. Stopniowo wkraczają także w takie obszary jak chirurgia czy monitorowanie pacjentów. Wspierają także prace nad rozwojem takich technologii jak inteligentne bandaże czy opatrunki (Jawień, 2023, s. 5). Postęp ten generuje liczne możliwości i szanse, ale zarazem rodzi wyzwania oraz dylematy natury etycznej. Dlatego Kościół katolicki jako instytucja, która od wieków stoi na straży godności osoby ludzkiej i integralnego rozwoju człowieka, staje przed koniecznością odniesienia nowych realiów technologicznych do własnego nauczania.

W tym kontekście odpowiednia formacja duchownych katolickich nabiera kluczowego znaczenia. Księża będący spowiednikami, przewodnikami duchowymi, nauczycielami i doradcami moralnymi, powinni być właściwie przygotowani do swojej posługi, również w wymiarze roztropnego korzystania z najnowszych technologii. Bez adekwatnego rozumienia natury nowych technologii oraz świata, który one współtworzą, duchowni mogą mieć trudności z udzielaniem wiernym właściwego wsparcia.

Celem niniejszego artykułu jest analiza obecnego stanu formacji bioetycznej kandydatów do kapłaństwa i duchownych katolickich w Polsce w kontekście dynamicznego rozwoju SI. W pracy zostaną omówione podstawy bioetyki katolickiej, kluczowe zastosowania SI w naukach medycznych oraz nauczanie Kościoła dotyczące SI w odniesieniu do formacji duchowieństwa. Przedstawione zostaną także rekomendacje odnoszące się do dalszego procesu formacji kandydatów do kapłaństwa oraz do formacji stałej duchownych. W tym celu przeanalizowana zostanie literatura dotycząca rozwoju SI i jej implikacji w medycynie, literatura z zakresu etyki i bioetyki oraz odpowiednie dokumenty Kościoła.

Analiza będzie dotyczyć zarówno etapu przygotowania do kapłaństwa, jak i późniejszej formacji stałej prezbiterów. Wynika to z faktu, że rozwój SI w medycynie stawia nie tylko pytania natury akademickiej, lecz także konkretne wyzwania duszpasterskie, zwłaszcza wobec tych, którzy towarzyszą chorym, ich rodzinom oraz pracownikom ochrony zdrowia.

1. Bioetyka katolicka: definicje, zasady i obszary zainteresowania

Bioetyka stanowi dział filozoficznej etyki szczegółowej. Jej głównym celem jest ustalenie ocen i norm moralnych w odniesieniu do ludzkich działań względem sytuacji granicznych, powiązanych z początkiem ludzkiego życia, jego trwaniem oraz jego zakończeniem (Biesaga, 2004, s. 9). W perspektywie katolickiej, refleksja bioetyczna będzie odnosić się do swoich zasadach i normach do powszechnego rozumu ludzkiego, a także do nauczania teologii moralnej i społecznej nauki Kościoła. Poprzez co będzie

czerpać materiał do swojej refleksji z rozumu, Objawienia oraz z tradycji teologicznej.

Bioetyczne nauczanie Kościoła nie ma wyłącznie charakteru religijnego. Podstawowa norma, która jest obowiązująca dla wszelkiego dyskursu bioetycznego, związana jest z piątym przykazaniem mówiącym nie zabijaj. Norma ta ma charakter fundamentalny i wiążący dla każdego nurtu etycznego. Bezwarunkowe poszanowanie dla ludzkiego życia ma charakter normy dostępnej dla rozumu naturalnego. Człowiek wierzący może w swoim postępowaniu zyskać dodatkową motywację, aby troszczyć się o przestrzeganie piątego przykazania, która wynika z wierności przykazaniom Bożym. Jednakże samo zobowiązanie do poszanowania ludzkiego życia wynika z uznania ludzkiej wolności i rozumności, co czyni istotę ludzką godną szacunku samą w sobie (Chyrowicz, 2021, s. 70-71).

Teologowie katoliccy, formułując swoje nauczanie moralne i bioetyczne wobec takich procedur, jak aborcja, eutanazja, eksperymenty medyczne dokonywane na ludziach, transplantologia oraz nowe formy ingerencji technologicznej (choćby projekt Neuralink Elona Muska), nie odwołują się wprost do przykazań Bożych, lecz do powszechnego rozumu ludzkiego. Wynika to z przekonania, że prawo naturalne jest dostępne każdemu człowiekowi posługującemu się rozumem, jak również z teologicznego założenia, że łaska, tj. działanie Boże, nie znosi natury, lecz ją zakłada i doskonali (Chyrowicz, 2021, s. 72).

W perspektywie katolickiej wartość ludzkiego życia zostaje dobitnie podkreślona przez doktrynę mówiącą o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,27). Ta prawda stanowi niezmienny fundament, na którym powinna opierać się wszelka ingerencja technologiczna w istotę ludzką (Dykasteria Nauki Wiary, 2024, n. 1). Życie ludzkie jest postrzegane jako dar Boży, święty i nienaruszalny w każdym swoim stadium. Nauczanie o godności człowieka wiąże się również z troską o integralność natury ludzkiej. Człowiek jest jednością ciała, psychiki i duszy. Nie można go redukować do zbioru tkanek, danych czy materiału genetycznego ani dowolnie go przekształcać. Wydaje się, że ta teza antropologiczna, ukazująca pełnię ludzkiego doświadczenia w jego integralnym ujęciu, w dobie transhumanizmu i różnych nurtów posthumanistycznych staje się jedną z najbardziej charakterystycznych cech refleksji bioetycznej Kościoła.

Antropologia teologiczna podkreśla duchowy wymiar każdej istoty ludzkiej. Natura ludzka jest zarazem cielesna i duchowa. Na mocy substancjalnego zjednoczenia ciała i duszy rozumnej, cielesność nie może zostać oddzielona od integralnie rozumianej osoby. Nie powinna więc stawać się przedmiotem nadmiernych ingerencji biotechnologicznych oraz być traktowana na równi z ciałem zwierzęcym (Kongregacja ds. Nauki Wiary, 1987, n. 3). Stąd ingerencja na poziomie biologicznym, neuronalnym czy genetycznym w ludzkie ciało jest zawsze ingerencją w osobę jako taką. Jest to zasada, którą należy brać pod uwagę również wtedy, gdy sztuka medyczna korzysta ze wsparcia nowych technologii, w tym sztucznej inteligencji.

2. Sztuczna inteligencja w medycynie: definicje, kluczowe zastosowania i aktualny stan

Sztuczna inteligencja (SI) jest dziedziną wiedzy związaną z naukami informatycznymi, zajmującą się tworzeniem algorytmów i systemów komputerowych zdolnych do wykonywania zadań, które tradycyjnie wymagałyby ludzkiej inteligencji. Pod tym pojęciem rozumie się często możliwość wykorzystania technologii komputerowych do symulacji inteligentnego zachowania i inżynierii tworzenia inteligentnych maszyn. Jest to szeroka dziedzina wiedzy. Charakteryzuje się zróżnicowaniem i szeregiem różnego rodzaju metod, rozwiązań i technologii, które wykazują inteligentne zachowanie z pewną dozą autonomii dla osiągnięcia konkretnych celów (Zalewska, 2023, s. 13).

Zastosowania sztucznej inteligencji w medycynie są dziś zróżnicowane i obejmują zarówno obszary mniej inwazyjne, jak i te, które coraz głębiej ingerują w sam proces leczenia oraz w ludzką podmiotowość. Szczególnie widać to w diagnostyce, gdzie algorytmy wspierają analizę badań obrazowych, takich jak tomografia komputerowa (CT), rezonans magnetyczny (MR), umożliwiając szybkie wykrywanie zmian nowotworowych, często z większą precyzją niż człowiek. Technologie te stosowane są także w prognozowaniu i analizowaniu objawów takich chorób zakaźnych, jak chociażby COVID-19 (Moniuszko, Wojdan, 2022, s. 42-45).

Rola SI nie ogranicza się jednak do diagnozy. Coraz większe zastosowanie zyskuje ona również w medycynie prewencyjnej. Przykładem może być projekt „EPISTOP”, koordynowany przez Instytut „Pomnik – Centrum Zdrowia Dziecka” i realizowany we współpracy z 16 partnerami naukowymi z Europy, USA i Australii. W ramach tego projektu, dzięki rozwojowi odpowiednio wytrenowanych algorytmów, udało się zidentyfikować potencjalne biomarkery rozwoju padaczki u dzieci, co może przyczynić się do zapobiegania rozwojowi tej choroby u pacjentów ze stwardnieniem guzowatym (Moniuszko, Wojdan, 2022, s. 46-47). SI wspiera także telediagnostykę oraz rozwój telemedycyny poprzez działalność takich firm, jak „HigoSense”, „StethoMe” czy „MedApp” (Moniuszko, Wojdan, 2022, s. 47).

Potencjał sztucznej inteligencji ujawnia się również w obszarze innowacji naukowych i personalizacji terapii. W 2020 roku naukowcom z Institute for Medical Engineering and Science z MIT (IMES) udało się, dzięki technologii głębokiego uczenia, opracować nową formę antybiotyku, który zabija najbardziej problematyczne szczepy bakterii (Moniuszko, Wojdan, 2022, s. 45-46). Równocześnie coraz pełniejsze rozumienie ludzkiej genetyki otwiera drogę do terapii i leków lepiej dostosowanych do indywidualnych potrzeb i cech pacjentów, w tym do ich struktury genetycznej. (Orange, 2024).

Interesującym zastosowaniem technologii, na styku sztucznej inteligencji oraz dynamicznie rozwijającej się robotyki, jest jej wykorzystanie w chirurgii. Połączenie robotów chirurgicznych z SI jak znany system chirurgiczny da Vinci, pozwala na wykonywanie zabiegów z większą precyzją i dokładnością, skracając czas rekonwalescencji i zmniejszając ból i rany po zabiegach medycznych (Orange, 2024).

Wydaje się, że najbardziej inwazyjną przestrzenią wykorzystania nowych technologii są różnego rodzaju neurotechnologie. Rozwijane są one analogicznie do Neuralink i mają

pomagać pacjentom z paraliżem czy epilepsją, umożliwiając sterowanie komputerem za pomocą myśli (Das, Shil, 2024, s. 2203). Ten wymiar stawia najwięcej pytań natury etycznej oraz antropologicznej.

Aktualny stan wykorzystania SI w medycynie wciąż znajduje się na wczesnym etapie wdrażania. Wiele jednak wskazuje na to, że proces implementacji tych technologii będzie postępował, a prawdopodobnie także przyspieszał. Pacjenci coraz częściej będą spotykać się z diagnozami stawianymi przez technologie SI lub przez nie wspieranymi. Również część zabiegów i procedur chirurgicznych będzie odbywała się przy asyście technologii opartych na sztucznej inteligencji. Medycyna stanie się bardziej spersonalizowana, ale zarazem coraz silniej oparta na zestawach danych, czyli tzw. *data-driven medicine* (Stanford, 2020, s. 10–15). Pociąga to za sobą konieczność agregacji danych przez wysoko wyspecjalizowane systemy informatyczne, które powinny cechować się transparentnością oraz odpowiedzialnością etyczną.

Z kolei duchowni katolicy, którzy często przez wiernych są postrzegani jako nauczyciele i kierownicy duchowi, będą otrzymywać pytania o słuszną i odpowiednią implementację tych technologii w przestrzeni troski o ich zdrowie i ich bliskich. Z racji swojego powołania, pełnią oni funkcję duszpasterską wobec powierzonych im członków Kościoła. Ich zadaniem, w kontekście dylematów etycznych i bioetycznych, jest wspierać zarówno osoby chore, pacjentów, jak też ich rodziny oraz szeroko pojęty personel medyczny, który także potrzebuje duchowego wsparcia i rozsądnego prowadzenia co do podejmowanych przez nich decyzji etycznych.

Dlatego ważne jest, aby nie ukazywali oni technologii wyłącznie jako rzeczywistości niebezpiecznej i zagrażającej ludzkiemu życiu oraz podmiotowości. Z teologicznej perspektywy, Kościół patrzy na postęp w nauce, technologii, sztuce oraz w każdej innej dziedzinie ludzkiej działalności, jak na część współpracy pomiędzy Bogiem a ludzkością w doskonaleniu dzieła stworzenia (Dykasteria Nauki Wiary, 2025, n. 2). Wszelkie umiejętności oraz kreatywność pochodzą od Boga. Z tego też tytułu, biorąc pod uwagę różne zagrożenia i troskę o etyczny postęp technologii oraz o odpowiednie uwarunkowania prawne, należy zaznaczyć, że w interpretacji człowieczeństwa oraz w jego rozumieniu, fundamentalną rolę odgrywają ludzkie zdolności naukowe i technologiczne (Dykasteria Nauki Wiary, 2025, n. 2).

3. Etyczne dylematy i wyzwania związane z SI w medycynie z perspektywy katolickiej

Rozwój sztucznej inteligencji, choć stanowi obiecującą przestrzeń postępu, rodzi zarazem określone dylematy etyczne, które z perspektywy katolickiej wymagają szczególnej uwagi, na które powinni zwrócić uwagę zarówno teolodzy, jak też i duszpasterze.

Na pierwszym miejscu pojawia się troska o poszanowanie ludzkiej godności oraz autonomii pacjenta. Kościół katolicki podkreśla w swoim nauczaniu godność każdej osoby ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. Z tym wiąże się świadomość,

że również w przestrzeni badań naukowych, medycyny i sztuki lekarskiej, człowiek nie może być traktowany jedynie jako obiekt badań. Jest on istotą cielesno-duchową, której autonomię należy uszanować i wobec której trzeba dążyć do możliwie jak najbardziej podmiotowego sposobu postępowania (Gubała, 1987, s. 65). Wiąże się to także z procesami decyzyjnymi związanymi z terapią i leczeniem.

Warto zwrócić uwagę, że kluczowym wymogiem etycznym w postępowaniu medycznym, jest uzyskanie świadomej zgody pacjenta na zastosowanie SI, w procesie diagnostycznym lub terapeutycznym. Nowy Kodeks Etyki Lekarskiej w Polsce obowiązujący od 1 stycznia 2025 r., wyraźnie reguluje tę kwestię, a także wskazuje, że ostateczna decyzja diagnostyczna zawsze pozostaje w gestii człowieka, a nie algorytmu (Kodeks Etyki Lekarskiej, art. 12).

Wykorzystanie SI w procesie leczenia i terapii medycznej wiąże się z kwestią stosowania nowych technologii w szeroko pojętej opiece zdrowotnej. Jest to zarazem problem odpowiedzialności moralnej i prawnej. Jak zauważył papież Franciszek w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju z 2024 roku, rozwój inteligentnych maszyn podejmujących względnie autonomiczne decyzje i działania może prowadzić do rozmycia odpowiedzialności moralnej i prawnej. Odpowiedzialność za podejmowane decyzje może pozostać ukryta, a producenci nowych technologii mogą uchylać się od obowiązku działania dla dobra wspólnoty ludzkiej, w tym przypadku dla dobra pacjentów (Franciszek, 2024, n. 4). Taki sposób postępowania może być wzmacniany przez rozwijający się paradygmat technokratyczny, który sprzęga ze sobą ekonomię z technologią, przyznając zarazem prymat kryterium wydajności i doraźnego zysku (Franciszek, 2015, n. 54).

Warto podkreślić, że technologie wykorzystywane przez człowieka, nawet jeśli charakteryzują się względną autonomią, wciąż są określane w swoim działaniu przez człowieka i jego świat wartości (Franciszek, 2024, n. 4). Technologie SI nie są podmiotami w ścisłym znaczeniu tego słowa. Są pozbawione intencjonalności, a co za tym idzie także odpowiedzialności za procesy wnioskowania i decyzyjności, które w nich zachodzą. Konsekwencją tego jest fakt, że odpowiedzialność za działanie tych technologii ponoszą ich użytkownicy. Tak samo dzieje się w przestrzeni opieki zdrowotnej.

W polskim prawie cywilnym, w kontekście medycyny, wina w nadzorze (*culpa in custodiendo*) może stanowić podstawę odpowiedzialności za szkody powstałe w związku z użyciem technologii SI w sztuce lekarskiej. Polski ustawodawca wskazuje, że zgodnie z art. 427 kodeksu cywilnego osoba sprawująca nadzór nad inną osobą, której nie można przypisać winy, może ponosić odpowiedzialność za niedochowanie należytej staranności. Dlatego prawnicy interpretują ten przepis również w odniesieniu do sytuacji wykorzystania SI przez personel medyczny. Nawet jeśli SI nie jest osobą prawną i sama nie ponosi odpowiedzialności, osoba nadzorująca jej działanie może zostać do tej odpowiedzialności pociągnięta (Ciesielska, 2025).

Kolejnym wyzwaniem, jakie stawia rozwój sztucznej inteligencji, jest kwestia transparentności i wyjaśnialności algorytmów. Systemy SI powinny być możliwie jak najbardziej przejrzyste w swoim działaniu, a ich kluczowe decyzje – zwłaszcza wtedy, gdy

dotyczą zdrowia i życia ludzkiego – powinny pozostawać możliwe do wyjaśnienia. Tym bardziej że obecne systemy sztucznej inteligencji charakteryzują się zjawiskiem czarnej skrzynki. Polega ono na przyjmowaniu zestawu danych wejściowych i generowaniu danych wyjściowych przy jednoczesnym braku możliwości zrozumienia, jak proces przekształcania danych dokonuje się wewnątrz konkretnej sieci neuronowej (Bieroński, 2020, s. 12–13). Utrudnia to nadzór nad procesami decyzyjnymi SI w czasie rzeczywistym oraz nie pozwala przewidzieć wyniku rozumowania, jaki zajdzie wewnątrz danego modelu. Może to prowadzić do niezrozumiałych, błędnych, a nawet katastrofalnych w skutkach decyzji.

Ostatnim elementem, na który warto zwrócić uwagę, jest sama relacja między pacjentem a lekarzem. Innowacje technologiczne i coraz bardziej precyzyjne interwencje medyczne mogą poprawiać dobrostan człowieka, a więc także sytuację pacjenta poddanego leczeniu. Jednak sama technologia ma w sobie również potencjał zniewalania, poniżania i unieszczęśliwiania człowieka (Paweł VI, 1967, n. 41–42). Postępujący rozwój biotechnologii, współcześnie napędzany systemami SI, może nie tylko przyczyniać się do rozwoju medycyny, lecz także rodzić niebezpieczeństwo manipulowania osobami ludzkimi oraz nadmiernej technicyzacji sztuki medycznej (Łużyński, 2013, s. 81).

Jak zauważa arcybiskup Utrechtu, a zarazem ekspert w dziedzinie bioetyki i etyki seksualnej, Willem Jacobus Eijk, szybki rozwój chatbotów imitujących interakcje międzyludzkie i korzystających z olbrzymich baz danych powinien iść w parze z roztropnym gospodarowaniem informacjami o pacjentach i lekarzach oraz z odpowiedzialnym przekazywaniem tych danych technologiom. Hierarcha zwraca ponadto uwagę, że już obecnie istnieją domy opieki, w których systemy robotyczne rozdają pożywienie. Tymczasem sam element pielęgnacji i troski o osoby chore był dotąd traktowany jako etyczny komponent sztuki medycznej i przestrzeń budowania relacji międzyludzkich. W tym ujęciu technologia może tę rzeczywistość zubożyć (Eijk, 2023).

Wymiar relacji, towarzyszenia i obecności wydaje się decydujący w kontekście prawdziwie ludzkiej i humanistycznej opieki medycznej. Jan Paweł II w liście apostołskim poświęconym cierpieniu zauważył, że posługa lekarzy i pielęgniarek to także opieka nad chorym w kluczu przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Nie chodzi jedynie o techniczne wykonywanie obowiązków, lecz również o cierpliwe i pełne miłości skupienie się na człowieku potrzebującym (Jan Paweł II, 1984, n. 29). Tej sfery nie można przekazać żadnej technologii, nawet jeśli przybiera formę szeroko pojętych robotów społecznych, które stopniowo wchodzą w przestrzeń wsparcia medycznego, chociażby w domach pomocy społecznej (Banasiak, Wołowska, Ciesielski, 2024, s. 76–80). Na tego typu wyzwania zwraca uwagę papież Franciszek. Sygnalizuje on, że choć symulacja relacji proponowana przez technologię może w niektórych sytuacjach okazać się pomocna, staje się przewrotna wtedy, gdy wypacza relacje z innymi ludźmi i z rzeczywistością (Franciszek, 2024a).

Wszystkie wskazane wyżej zagadnienia powinny być poruszane w ramach formacji – zarówno tej przygotowującej do święceń, jak i formacji stałej duchownych w poszcze-

gólnych diecezjach. W sposób szczególny dotyczy to tych duchownych, którzy pracują jako kapelani w szpitalach czy domach pomocy społecznej.

4. Formacja bioetyczna duchownych katolickich w kontekście rozwoju sztucznej inteligencji w naukach medycznych

Formacja kandydatów do prezbiteratu w Polsce jest regulowana przez dokument Konferencji Episkopatu Polski *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia*, który wszedł w życie 1 października 2021 roku. Dokument ten ujmuje całość drogi formacyjnej poprzez kategorie ciągłości, wspólnotowości, misyjności i integralności, co oznacza realizację czterech wymiarów formacyjnych: ludzkiego, duchowego, intelektualnego i pastoralnego (Ratio, 2021, n. 6). To właśnie ten dokument stanowi punkt wyjścia do dalszej analizy tematu niniejszego artykułu.

Warto jednak podkreślić, że choć *Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia* odnosi się przede wszystkim do etapu formacji seminaryjnej, to formacja prezbitera ma charakter ciągły: od seminarium, przez pierwsze lata kapłaństwa, aż po formację stałą w diecezji. W dalszej analizie dokument ten będzie traktowany jako rdzeń programu formacyjnego, a formułowane wnioski i rekomendacje można odnieść również do formacji stałej, zwłaszcza wobec tych prezbiterów, których kształcenie seminaryjne odbywało się przed wejściem tego dokumentu w życie. Wynika to z realiów duszpasterskich, w których ciągłość między etapem seminaryjnym a formacją stałą decyduje o rzeczywistych kompetencjach duchownych.

Analizując powyższy dokument z perspektywy formacji seminaryjnej przygotowującej do kapłaństwa, należy zwrócić uwagę na dwa przedmioty pojawiające się w toku formacji intelektualnej w ramach studiów filozoficznych. Są to: „etyka ogólna i stosowana (w tym bioetyka)” oraz „filozofia sztuki, kultury i techniki” (Ratio, 2021, n. 454–457). Pierwszy z nich – jak określa samo Ratio – ma ukazać moralność jako jeden z podstawowych wymiarów egzystencji i natury człowieka (Ratio, 2021, n. 454). Dokument kładzie nacisk na formację alumnów w zakresie świadomości historyczności refleksji etycznej oraz sposobów argumentowania w przestrzeni moralnej. Zauważa jednak również konieczność refleksji bioetycznej. W tym obszarze Ratio koncentruje się na takich problemach, jak eutanazja, aborcja, kara śmierci czy zagadnienia etyczne związane z samobójstwem. Kwestii nowych technologii dotyka pośrednio, wskazując na zagadnienia powiązane z eugeniką w kontekście transhumanizmu (Ratio, 2021, n. 455).

Jest to intuicja zarysowana dość skrótowo, a zarazem mająca znaczną wagę we współczesnym świecie etyki i filozoficznej refleksji nad technologią. Sam transhumanizm jest nurtem, który z jednej strony ma swoich zwolenników, a z drugiej dobrze rezonuje ze współczesną popkulturą. Jego znaczenie polega na tym, że stara się wyciągnąć możliwie najdalej idące wnioski z postępu technologicznego, a zarazem postuluje budowę nowego, lepszego świata oraz poprawę kondycji ludzkiej za pomocą technologii (Szymański, 2015, s. 133).

Za Maxem Morem, współczesnym przedstawicielem myśli transhumanistycznej, można go zdefiniować jako nurt filozoficzny, który dąży do ukierunkowania kondycji człowieka ku temu, co postludzkie. Transhumanizm przejmuje pewne wartości humanistyczne, takie jak szacunek dla rozumu i nauki, nacisk na postęp oraz koncentrację na człowieczeństwie, a właściwie na postczłowieczeństwie, zamiast na nadprzyrodzonej wierze w życie po śmierci. Postuluje wykorzystywanie dostępnej technologii oraz nauki – przede wszystkim biotechnologii, neurobiologii i nanotechnologii – w celu przewyższania ludzkich ograniczeń. Nie jest jednak humanizmem, gdyż postuluje wprowadzenie głębokich zmian w naturę człowieka i życie społeczne, wynikających z rozwoju technologii (More, 1990, s. 6–12).

Myśl transhumanistyczna jawi się jako rzeczywistość alternatywna wobec refleksji teologicznej. Z samej definicji przedstawia się jako filozofia świecka, zorientowana na uzyskanie transcendencji, czyli na przekroczenie człowieczeństwa tu i teraz, bez perspektywy religijnej i duchowej. Za pomocą nowych technologii, również napędzanych sztuczną inteligencją, proponuje przebudowę samej ludzkiej natury oraz daleko idącą ingerencję w cielesność, psychikę i duchowość istoty ludzkiej. Człowiek nie jest tu postrzegany jako *imago Dei*, stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26), ani jako *capax Dei*, istota wychylona ku transcendencji (KKK, nr 27–28). Jest raczej ujmowany jako część przyrody i etap ewolucyjnej historii, pozbawiony głębszego wymiaru duchowego, który odróżniałby go od świata innych zwierząt.

Taka antropologia pociąga za sobą odmienną wizję człowieka w relacjach społecznych, prawnych i moralnych, a także w relacji do technologii. Dlatego nakreślenie tych zagadnień alumnom, którzy przygotowują się do kapłaństwa i powinni rozumieć otaczającą ich kulturę, ma duże znaczenie. Tym bardziej że – jak wskazują sami przedstawiciele idei transhumanistycznych – transhumanizm usiłuje przedstawiać się jako swoista alternatywa soteriologiczna wobec klasycznych wizji zbawienia proponowanych przez religię. Kandydaci do kapłaństwa, podobnie jak już wyświęceni kapłani, powinni być świadomi, że żyją w kulturze oferującej alternatywne wizje zbawienia. Muszą rozumieć te nurty, aby potrafić udzielać na nie rozumnej i całościowej odpowiedzi oraz przeprowadzać ich rzetelną i uczciwą krytykę.

Transhumanizm w przestrzeni etycznej pociąga za sobą również inne podejście do istoty ludzkiej. Nie jawi się ona jako byt duchowy ukierunkowany na Boga i obdarzony niezbywalną godnością. Wartość człowieka w myśli transhumanistycznej może być mierzalna, funkcjonalna i utylitarna. Staje się kwestią umowną. Dlatego duchowni powinni zachowywać szczególną wrażliwość, wobec tego sposobu myślenia. Powinni mieć świadomość, że poprzez swoją posługę wskazują na etyczny wymiar ludzkiego istnienia. Jest to szczególnie istotne w kontekście coraz bardziej technicyzowanej medycyny, stawiającej wciąż nowe pytania o granice ingerencji technologii w życie człowieka.

Drugim przedmiotem, na który warto zwrócić uwagę, jest filozofia kultury, sztuki i techniki. Jak wskazuje samo Ratio, przedmiot ten ma na celu ukazanie człowieka jako twórcy kultury, sztuki i techniki oraz podkreślenie, że to człowiek przenika te sfery wła-

snymi wartościami. Ponadto dzięki temu przedmiotowi alumni mają nauczyć się płynnie i swobodnie poruszać we współczesnej kulturze pluralistycznej oraz naukowo-technicznej (Ratio, n. 456). W opisie tego przedmiotu znalazły się także wskazania, aby rozumieć współczesną kulturę naukową i techniczną w kontekście rozumu instrumentalnego oraz rozwoju technologii sztucznej inteligencji (Ratio, n. 457).

Ratio w odniesieniu do tego przedmiotu, w sposób bezpośredni wskazuje na zagadnienia związane ze sztuczną inteligencją. Należy uświadamiać alumnom, że technologia tworzona przez człowieka jest jego własnym dziełem. Modele sztucznej inteligencji stanowią narzędzia, które mogą wspierać człowieka, jednak pewne wymiary ludzkiego doświadczenia pozostają dla nich niedostępne, jak chociażby rozeznanie moralne czy nawiązywanie autentycznych relacji (Dykasteria Nauki Wiary, 2025, n. 32).

Treści te są wprawdzie powiązane z konkretnymi przedmiotami akademickimi w ramach formacji filozoficzno-teologicznej realizowanej w cyklu studiów seminaryjnych, mogą również stać się również inspiracją do rozwijania formacji stałej już wyświęconych prezbiterów. Pozwoli to duchownym zachować kompetencje potrzebne do wypowiadania się w kwestiach stosowania nowych technologii w medycynie.

W formacji do kapłaństwa oraz w formacji stałej należy nieustannie uświadamiać duchownym, że rozum jest wyrazem godności nadanej istocie ludzkiej przez Boga. Nauka i technologia stanowią szczególny przejaw rozumnej natury człowieka oraz ukazują jego potencjał twórczy (Franciszek, 2024, n. 1). Każdy kapłan, będący zarazem teologiem oraz kierownikiem i towarzyszem duchowym, powinien zwracać uwagę na ten aspekt ludzkiej działalności. Ma to szczególne znaczenie pastoralne, ponieważ współczesny Kościół głosi orędzie zbawienia kulturze, która wysoko ceni dorobek naukowy ludzkości oraz jego technologiczne implikacje, istotne także w przestrzeni bioetyki, biotechnologii i nauk medycznych.

W kontekście posługi kapłańskiej i kapelańskiej w ośrodkach zdrowia ważne jest także to, aby w sposób rozsądny i twórczy oddziaływać na kulturę pracy, która kształtuje postawy etyczne i bioetyczne personelu medycznego wobec pacjentów. Teologia katolicka podkreśla, że sztuka medyczna stanowi uczestnictwo w Bożym dziele uzdrawiania, a pracownicy służby zdrowia są powołani do tego, by strzec ludzkiego życia i mu służyć (Jan Paweł II, 1995, n. 89). Pociąga to za sobą prymat osoby ludzkiej i jej godności nad technologią, która pozostaje jedynie narzędziem możliwie najlepszej opieki nad pacjentami.

Duchowny katolicki pełniący posługę kapelana w szpitalu powinien właściwie rozumieć przemiany technologiczne, które wywierają coraz większy wpływ na współczesną sztukę medyczną. W perspektywie wiary technika stanowi przejaw zwycięstwa ducha nad materią. Pozwala nad nią panować, oszczędza wiele trudu i pracy oraz poprawia warunki życia. Jak podkreślał Benedykt XVI, człowiek rozpoznaje poprzez technikę, w swoim geniuszu samego siebie i afirmuje własne człowieczeństwo (Benedykt XVI, 2009, n. 69). Dlatego teologiczna interpretacja działalności technologicznej człowieka powinna mieć charakter pozytywny. Jednocześnie należy stale podkreślać, że troska o humanistyczne i etyczne wykorzystanie dorobku technologicznego jest niezbędna. Pozwala ona uniknąć

technokratycznej wizji świata, w której istota ludzka traci swoją osobową i niepowtarzalną godność (Benedykt XVI, 2009, n. 70–71).

Analiza Ratio oraz literatury wskazuje, że w polskim modelu formacji problematyka SI pojawia się raczej w tle, w kontekście bioetyki i filozofii techniki. Nie ma ona jednak charakteru systematycznego ukierunkowania na konkretne dylematy, jakie technologie te stawiają w sztuce medycznej. Dlatego dalsza formacja stała prezbyterów, prowadzona przez poszczególne diecezje, powinna podjąć ten temat, aby duchowni katoliccy byli odpowiednio przygotowani na wyzwania, jakie niesie postęp technologiczny.

5. Kierunki adaptacji nauki o SI w formacji seminarzystów i prezbyterów

Obecnie konieczna jest adaptacja programów formacyjnych duchownych katolickich w Polsce do rozwoju technologii SI, szczególnie w obszarze szeroko rozumianej opieki medycznej. Szybki rozwój technologii, technicyzacja życia oraz przemiany antropologiczne niosą ze sobą wciąż nowe wyzwania i dylematy etyczne. Wymaga to od duchownych nie tylko wiedzy bioetycznej, lecz także rozumienia nowych technologii oraz ich duchowej i teologicznej interpretacji. Tym bardziej że to właśnie kapłani stają się często dla wiernych punktem oparcia w ich dylematach moralnych. Dlatego w ostatniej części artykułu przedstawiono kilka praktycznych kierunków adaptacji nauki o SI w ramach formacji kapłańskiej w Kościele katolickim.

Obecna sytuacja domaga się takiego kształtu formacji kapłańskiej, w którym refleksja nad sztuczną inteligencją nie byłaby traktowana jako zagadnienie poboczne, lecz jako integralna część bioetyki i teologii moralnej. Nie chodzi przy tym o tworzenie całkowicie nowych, odrębnych jednostek dydaktycznych, ale o konsekwentne włączanie problematyki SI do już istniejących kursów, zarówno w seminariach, jak i w ramach formacji stałej prezbyterów prowadzonej w diecezjach. Jest to konieczne, ponieważ technologia przekształca nie tylko praktyczne warunki ludzkiego życia, lecz także sposób myślenia o człowieku, Bogu i religii. Jeśli Kościół nie chce pozostać jedynie biernym odbiorcą technologicznego obrazu świata, ale pragnie współkształtować jego wymiar etyczny i bioetyczny, powinien włączyć się w intelektualny dyskurs związany z rozwojem SI (Mróz, 2024, s. 251–252).

Taka formacja wymaga zarazem rzeczywistej interdyscyplinarności, a więc dialogu z medycyną, informatyką, filozofią, psychologią i prawem. Seminaria duchowne, wraz ze swoimi przełożonymi oraz biskupi diecezjalni, powinni umożliwiać i zachęcać seminarzystów oraz duchownych, do udziału w różnego rodzaju panelach, warsztatach i konferencjach o charakterze interdyscyplinarnym, zarówno w ramach formacji seminaryjnej, jak i formacji stałej. Podejście to pozostaje w zgodzie z wizją teologii zaproponowaną przez papieża Franciszka, charakteryzującą się transdyscyplinarnością, która zanurza teologię w dialogu z innymi naukami (Franciszek, 2023, n. 9).

Słusznym kierunkiem byłoby także zwrócenie uwagi na aspekty prawne oraz na rozeznanie moralne. Formacja duchowieństwa nie powinna ograniczać się jedynie do

teorii, lecz powinna prowadzić do praktycznego rozeznawania problemów prawnych i moralnych związanych z nowymi technologiami. Stąd potrzeba włączania do procesu formacyjnego analizy studiów przypadku oraz symulacji rozmów duszpasterskich z wierzącymi, którzy mierzą się z dylematami bioetycznymi, pytaniami o nowe technologie i lękiem wobec tempa współczesnych przemian.

Przykładem mogą być studia podyplomowe organizowane przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, oferujące zarówno wiedzę specjalistyczną z zakresu wykorzystania SI w medycynie, jak i umożliwiające zdobycie umiejętności komunikacyjnych oraz społecznych (KUL, 2025). Tego typu forma kształcenia powinna być w sposób szczególnie proponowana kapelanom szpitali czy domów pomocy społecznej. Są to duchowni od których – oprócz wiedzy teologicznej – wymaga się często odpowiedniego zaangażowania emocjonalnego oraz wysokich kompetencji komunikacyjnych.

Kościół powinien skupić się na pogłębionej formacji wykładowców teologii oraz formatorów diecezjalnych i seminaryjnych, a także duchownych przeznaczonych do pracy w służbie zdrowia. Kościół realizuje bowiem swoje duszpasterstwo również w formie nadzwyczajnej, skierowanej do określonych grup osób, co pociąga za sobą konieczność adekwatnego przygotowania duszpasterzy. Jak zauważa Dariusz Lipiec, szybkie zmiany cywilizacyjne wymagają od Kościoła działań mających na celu odpowiednią formację osób zaangażowanych w duszpasterstwo nadzwyczajne. Tym bardziej że obecny charakter formacji nie jest wystarczający, gdyż przygotowuje prezbiterów co do zasady do duszpasterstwa zwyczajnego (Lipiec, 2024, s. 159–160). Duszpasterstwo nadzwyczajne, skierowane do przedstawicieli służby zdrowia, wymaga odpowiednich kompetencji, wiedzy, umiejętności komunikacyjnych oraz świadomości rozwoju nowych technologii medycznych, w tym technologii SI. Podobnie wykładowcy akademicki z zakresu teologii moralnej, systematycznej, pastoralnej czy fundamentalnej powinni być świadomi dynamicznego rozwoju technologicznego, aby w ramach formacji seminaryjnej oraz stałej wspierać kandydatów do kapłaństwa i samych kapłanów.

Zakończenie

Rozwój sztucznej inteligencji w medycynie stanowi jedno z najważniejszych wyzwań etycznych i pastoralnych naszych czasów. Jak wskazano w niniejszym artykule, przed Kościołem stoi zadanie, by stać się obrońcą wyjątkowości człowieka i jego godności. Kościół powinien strzec coraz bardziej humanistycznego przeżywania technologii oraz troszczyć się w tej materii o formację teologów i duchownych, którzy pełnią posługę w świecie zdominowanym przez rzeczywistość cyfrową, coraz silniej kształtowaną przez kulturę algorytmów.

Niniejszy artykuł nie pretenduje do udzielenia całościowej odpowiedzi na wyłaniające się wyzwania i zadania. Pragnie jednak zwrócić uwagę na pewne kwestie dotyczące przemian zachodzących w różnych dziedzinach życia, także pod wpływem postępu naukowego i technologicznego. Na te wymiary ludzkiego doświadczenia Kościół – w przestrzeni swoje-

go nauczania i formacji kapłanów – powinien pozostać szczególnie wrażliwy, aby skutecznie i dynamicznie odpowiadać na duchowe i moralne potrzeby współczesnego człowieka.

Działalność formacyjna Kościoła, skierowana do osób duchownych, powinna ogniskować się wokół systematycznej refleksji nad nowymi technologiami oraz ich transformacyjnym potencjałem. W ramach nowego programu studiów seminaryjnych powinny być uwzględniane wykłady, ćwiczenia oraz warsztaty poświęcone najnowszym technologiom napędzanym sztuczną inteligencją. Pozwoli to duchownym przede wszystkim zrozumieć tę technologię, tak aby z jednej strony podkreślać ograniczenia i zagrożenia związane ze światem cyfrowym, a z drugiej unikać demonizowania technologii i ukazywać jej możliwości w poprawie ludzkiego życia, także w wymiarze medycznym.

Obecna analiza wskazuje, że w polskim modelu formacji tematyka SI w medycynie jest obecna, lecz nadal nie została usystematyzowana. Dotyczy to zarówno etapu seminaryjnego, jak i późniejszej formacji stałej kapłanów. Sytuacja ta wyznacza zadania, które powinny zostać podjęte przez Kościół w Polsce.

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Wykorzystany został podczas przygotowania artykułu ChatGPT 5.4 co do przeglądu źródeł oraz prac korektorskich i redakcyjnych. Źródła zostały sprawdzone pod względem autentyczności i merytoryczności przez Autora artykułu, który bierze odpowiedzialność za jego treść.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia:

- Banasiak, M., Wołowska A., Ciesielski J. (2024). Nowoczesne technologie wykorzystywane w domach pomocy społecznej. *Zbliżenie Cywilizacyjne*, 2 (20), 69-82.
- Benedykt XVI (2009). Encyklika *Caritas in veritate*. Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- Bieroński, M. (2020). Etyczne i moralne wyzwania związane ze stosowaniem sztucznej inteligencji. *Kieleckie Studia Teologiczne*, 19, 7-25.
- Biesaga, T. (2004). Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipki. w: tenże (red) *Bioetyka Polska*, 9-26, Kraków: Wydawnictwo Naukowe papieskiej Akademii Teologicznej.
- Chyrowicz, B. (2021). Nauczanie Kościoła katolickiego a polska debata bioetyczna. *Etyka*, 60 (1), 69-90.
- Ciesielska, K. (2025). Odpowiedzialność za szkody w sztucznej inteligencji. Wina w nadzorze (*culpa in custodiendo*) - analiza prawna i moralna. Pobrano z: <https://adwokatkarzynie.sielska.com/odpowiedzialnosc-za-szkody-w-sztucznej-inteligencji-wina-w-nadzorze-culpa-in-custodiendo-a>

- naliza-prawna-i-moralna (2025, 07, 30).
- Das, S., Shil, R. (2024). Neuralink: A Brain Machine Interface Device. *The International Journal of Indian Psychology*, 12 (2), 2201-2204.
- Dykasteria Nauki Wiary, Dykasteria ds. Edukacji. (2025), *Antiqua et nova*. Nota na temat relacji pomiędzy sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką. Pobrano z: https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2025/04/PL_Nota-Antiqua-et-nova.pdf (2025, 08, 01).
- Dykasteria Nauki Wiary. (2024). Deklaracja Dignitas infinita o godności człowieka. Pobrano z https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20240402_dignitas-infinita_pl.html (2025, 08, 01).
- Eijk, W. J. (2023), Kard. Eijk: potrzeba refleksji Kościoła wobec sztucznej inteligencji. Pobrano z: <https://www.niedziela.pl/artukul/91833/Kard-Eijk-potrzeba-refleksji-Kosciola> (2025, 08, 02).
- Franciszek. (2015). Encyklika Laudato si. Kraków: Wydawnictwo M.
- Franciszek. (2023). List apostolski Ad theologiam promovendam. Pobrano z: <https://wiesz.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/> (2025, 08, 02).
- Franciszek. (2024). Orędzie na 57 Światowy Dzień Pokoju. Sztuczna inteligencja i pokój. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html#_ftn10 (2025, 08, 30).
- Franciszek. (2024a). Orędzie na 58 Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Sztuczna inteligencja i mądrość serca: dla komunikacji w pełni ludzkiej. Pobrano z: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html> (2026, 03, 05).
- Gubała, T. (1987), Chrześcijańska koncepcja człowieka jako podstawa etyki lekarskiej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 34 (3), 65-77.
- Jan Paweł II (1995). Encyklika Evangelium vitae. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (2025, 08, 14).
- Jan Paweł II. (1984). List apostolski Salvifici doloris. Pobrano z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/salvifici.html (2025, 08, 14).
- Jawień, A. (2023). Sztuczna inteligencja w leczeniu ran przewlekłych. *Leczenie Ran*, 20 (2), 51-52.
- Kodeks Etyki Lekarskiej. (2024). Pobrano z https://nil.org.pl/uploaded_files/art_1716532029_kel-2024.pdf (2025, 08, 16).
- Konferencja Episkopatu Polski. (2021). Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio Institutionis Sacerdotalis pro polonia. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.
- Kongregacja ds. Nauki Wiary (1987). Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia i godności jego przekazywania Donum vitae. Pobrano z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kd-wiary/zbior/t_2_19.html (2026, 03, 05).
- KUL (2025). Sztuczna inteligencja w medycynie. Pobrano z: <https://kandydat.kul.pl/studia-podyplomowe-i-kursy/ai-w-medycynie> (2025, 09, 02).
- Lipiec, D. (2024). Formacja prezbiterów do duszpasterstwa nadzwyczajnego. *Polonia Sacra*, 4 (28), 157-174.
- Łużyński, W. (2013). Pierwszeństwo etyki przed techniką w świetle encykliki Benedykta XVI Caritatis in veritate. *Colloquia Theologica Ottoniana*, 2, 77-90.
- Moniuszko, M., Wojdan K. (2022). Sztuczna inteligencja w medycynie – stan aktualny i wyzwania wdrożeniowe. *Nauka*, 3, 41-52.
- More, M. (1990). The Philosophy of Transhumanism. *Extropy* 6-12. Pobrano z: <https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/249774/e95989d7e80d5db6f9171eff6c3d661c.pdf>, (2025 09, 30).
- Mról, M. (2024). Sztuczna inteligencja jako szansa dla teologii. *Teologia i Moralność*, 1 (35), 247-261.
- Orange (2024). Rola sztucznej inteligencji w medycynie i opiece zdrowotnej. Pobrano z: <https://www.orange.pl/poradnik-dla-firm/firma-online/sztuczna-inteligencja-w-medycynie> (2025, 09, 30).
- Paweł VI. (1967). Encyklika Populorum progressio, Wrocław: Wydawnictwo TUM.

- Stanford Medicine 2020. Health Trends Report. (2020). *The Rise of the Data-Driven Physician*, Stanford. Pobrano z: <https://med.stanford.edu/content/dam/sm/school/documents/Health-Trends-Report/Staford%20Medicine%20Health%20Trends%20Report%202020.pdf> (2025, 09, 06)
- Szymański, K. (2015). Transhumanizm, *Kultura i Wartości*, 13, 133-152.
- Zalewska, E. (2023). Sztuczna inteligencja w inżynierii klinicznej – postęp i wyzwania, *Inżynier i Fizyk Medycyny*, 12 (1), 13-17.

Teologia miłosierdzia Bożego w „Wielkim Kanonie Pokutnym” św. Andrzeja z Krety

The Theology of Divine Mercy in the “Great Penitential Canon” of St. Andrew of Crete

WOJCIECH SŁOMSKI 

Uniwersytet Vizja w Warszawie, Polska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1532-0341> • slomski@autograf.pl

Zgłoszono: 2025-11-07; zrecenzowano: 2026-04-09; zaakceptowano: 2026-04-21;

opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Artykuł podejmuje analizę teologiczną *Wielkiego Kanonu Pokutnego* św. Andrzeja z Krety w perspektywie teologii miłosierdzia Bożego. Punktem wyjścia jest refren „Zmiłuj się nade mną, Boże”, który w strukturze hymnu pełni funkcję nie tylko pokutną, lecz również mistagogiczną i soteriologiczną. Analiza kluczowych terminów greckich — ἔλεος, μετάνοια i φιλανθρωπία — pozwala wykazać, że miłosierdzie w hymnografii bizantyńskiej nie oznacza wyłącznie moralnego przebaczenia, ale objawia dynamiczne i ontologiczne działanie Boga w historii zbawienia. Artykuł ukazuje ponadto związek *Wielkiego Kanonu* z duchowością liturgiczną Triodionu, tradycją hesychastyczną oraz wybranymi formami recepcji w teologii i ikonografii bizantyńskiej. W rezultacie *Wielki Kanon Pokutny* jawi się jako jedna z najważniejszych syntez wschodniej soteriologii, w której Boże miłosierdzie stanowi zarówno objawienie Boga, jak i drogę odnowy oraz przeobstwienia człowieka.

Słowa kluczowe: Andrzej z Krety, Wielki Kanon Pokutny, miłosierdzie Boże, teologia bizantyńska, hymnografia, hesychazm, metanoia

Abstract: The article offers a theological analysis of the *Great Penitential Canon* of St. Andrew of Crete in the perspective of the theology of Divine Mercy. Its point of departure is the recurring refrain “Have mercy on me, O God,” which functions within the structure of the hymn not only as a penitential formula but also as a mystagogical and soteriological key. The analysis of the principal Greek terms — ἔλεος, μετάνοια, and φιλανθρωπία — demonstrates that mercy in Byzantine hymnography is not limited to a moral notion of forgiveness, but expresses God’s dynamic and ontological action within the history of salvation. The study also examines the relation of the *Great Canon* to the liturgical spirituality of the Triodion, the hesychast tradition, and selected forms of its reception in Byzantine theology and iconography. As a result, the *Great Penitential Canon* emerges as one of the most significant syntheses of Eastern soteriology, in which Divine Mercy is both the revelation of God and the path of human renewal and deification.

Keywords: Andrew of Crete, Great Penitential Canon, Divine Mercy, Byzantine theology, hymnography, hesychasm, metanoia

Wstęp

Wielki Kanon Pokutny św. Andrzeja z Krety († ok. 740) należy do najgłębszych świadectw bizantyńskiej hymnografii pokutnej oraz do najbardziej dojrzałych wyrazów teologii nawrócenia w tradycji chrześcijańskiego Wschodu. Włączony do liturgii Wielkiego Postu w *Triodionie*, stanowi nie tylko tekst ascetyczny i modlitewny, lecz także rozbudowaną syntezę soteriologiczną, w której historia zbawienia zostaje odczytana przez pryzmat grzechu, skruchy i Bożego miłosierdzia. Jego struktura, język i rytm modlitwy ukazują miłosierdzie nie jako motyw marginalny, ale jako jedną z podstawowych kategorii teologicznych organizujących całe dzieło.

Już pierwsze słowa Kanonu wyznaczają jego zasadniczy ton duchowy i antropologiczny:

Ἡ πῶς ἄρξομαι τοῦ θρηνεῖν τὰς τοῦ ἀθλίου μου βίου πράξεις;
Hē pōs arxomai tou thrēnein tas tou athliou mou biou praxeis?
„Od czego zacznę oplakiwać czyny mego nędznego życia?”

To pytanie otwierające nie pełni wyłącznie funkcji retorycznej. Wyraża ono sytuację człowieka stojącego w prawdzie o własnym upadku, a zarazem otwierającego się na możliwość wewnętrznej przemiany. Właśnie w tym napięciu między świadomością grzechu a nadzieją zbawienia objawia się podstawowa logika Kanonu: człowiek rozpoznaje własne rozdarcie nie po to, by zatrzymać się na samopotępieniu, lecz by wejść w przestrzeń spotkania z Bogiem, którego działanie ma charakter uzdrawiający i odnawiający.

W badaniach nad *Wielkim Kanonem Pokutnym* zwraca się uwagę zarówno na jego wyjątkową formę hymnologiczną, jak i na jego bogactwo egzegetyczno-teologiczne. Wymiar liturgiczny i historyczny bizantyńskiej hymnografii omawiają m.in. Taft (1993), Schmemmann (1986) i Louth (2005), ukazując rozwój modlitwy liturgicznej Wschodu jako nośnika doktryny i duchowości. Istotne znaczenie dla zrozumienia miejsca Andrzeja z Krety w tradycji bizantyńskiej ma również hasło encyklopedyczne Kazhdana (1991), a także studium Giannouli (2007), poświęcone bizantyńskim komentarzom do *Wielkiego Kanonu* oraz jego recepcji filologicznej i literackiej.

W polskim piśmiennictwie najważniejszym opracowaniem pozostaje monografia Leśniewskiego (2017), która odczytuje *Wielki Kanon* w perspektywie metanoiczno-soteriologicznej, akcentując jego związek z antropologią nawrócenia i duchowością przeobstwienia. Cennym kontekstem pozostają także szersze ujęcia teologii bizantyńskiej przedstawione przez Florovsky’ego (1987), Meyendorffa (1979) i Łosskiego (1989), którzy ukazują zbawienie w tradycji wschodniej jako proces odnowy ludzkiej natury przez łaskę Bożą. Z kolei refleksja nad pięknem, ikoną i teologicznym znaczeniem przemiany człowieka, obecna u Evdokimova (1972, 1989), pozwala lepiej uchwycić związek między miłosierdziem a odtworzeniem w człowieku obrazu Bożego.

W tym kontekście zasadne staje się pytanie, czy *Wielki Kanon Pokutny* można odczytać nie tylko jako tekst pokutny, ale także jako rozwiniętą hymnologiczną teologię

miłosierdzia. Taka perspektywa wydaje się uzasadniona z kilku powodów. Po pierwsze, refrenicznie powracające wezwanie „Zmiłuj się nade mną, Boże” stanowi nie tylko element kompozycyjny, ale duchowe centrum całego utworu. Po drugie, język Kanonu stale łączy doświadczenie ludzkiej winy z rzeczywistością Bożej łaskawości, współczucia i miłości ku człowiekowi. Po trzecie wreszcie, tekst Andrzeja z Krety wpisuje osobiste nawrócenie człowieka w szerszą ekonomię zbawienia, w której Bóg nie tylko osądza, ale przede wszystkim podnosi, uzdrowia i prowadzi ku odnowie.

Szczególne znaczenie mają tu trzy pojęcia greckie, które organizują teologiczną tkankę Kanonu: ἔλεος, μετάνοια i φιλανθρωπία. Pierwsze z nich oznacza miłosierdzie rozumiane nie jedynie jako współczucie czy pobłażliwość, lecz jako wierne i zbawcze działanie Boga wobec człowieka. Drugie wyraża nawrócenie jako radykalną przemianę umysłu i życia, a nie tylko emocjonalny żal za popełnione czyny. Trzecie wskazuje na Bożą „miłość do człowieka”, czyli ten wymiar objawienia, w którym Bóg wychodzi ku stworzeniu nie z dystansu, lecz z życzliwą i zbawczą bliskością. Razem pojęcia te tworzą podstawowy horyzont interpretacyjny dla odczytania *Wielkiego Kanonu* jako tekstu soteriologicznego, a nie wyłącznie ascetycznego.

Współczesna refleksja teologiczna nad miłosierdziem, także w perspektywie trynitarnej i dogmatycznej, dostarcza dodatkowego kontekstu dla takiego odczytania. W polskiej teologii systematycznej zwracają na to uwagę Góźdź i Guzowski (2010), natomiast Zyzak (2015) analizuje samo pojęcie miłosierdzia jako termin teologiczny. Choć podejścia te wyrastają z innego kontekstu niż bizantyńska hymnografia, ukazują one, że miłosierdzie nie może być traktowane jako temat poboczny, lecz jako jedna z centralnych kategorii opisu relacji Boga do człowieka.

Celem niniejszego artykułu jest zatem ukazanie, że *Wielki Kanon Pokutny* św. Andrzeja z Krety stanowi ważne świadectwo teologii miłosierdzia Bożego w tradycji wschodniej. Chodzi nie tylko o identyfikację pojedynczych motywów pokutnych, lecz o odsłonięcie głębszej struktury teologicznej tekstu, w której doświadczenie grzechu, skruchy i modlitwy zostaje wpisane w dynamikę Bożego działania zbawczego.

Zastosowana metoda ma charakter analityczno-syntetyczny. Obejmuje ona, po pierwsze, analizę języka teologicznego wybranych fragmentów *Wielkiego Kanonu*, ze szczególnym uwzględnieniem pojęć ἔλεος, μετάνοια i φιλανθρωπία; po drugie, interpretację struktury typologicznej i soteriologicznej dzieła na tle bizantyńskiej tradycji liturgicznej; po trzecie wreszcie, próbę ujęcia recepcji Kanonu w perspektywie duchowości liturgicznej, hezychastycznej i ikonograficznej.

W konsekwencji *Wielki Kanon Pokutny* jawi się jako tekst, w którym doświadczenie ludzkiej słabości spotyka się z objawieniem Boga działającego w miłosierdziu. Jego zasadniczy sens nie wyczerpuje się w moralnym napomnieniu ani w poetyce skruchy. Przeciwnie, Kanon ukazuje, że pokuta w tradycji bizantyńskiej ma charakter teologiczny i ontologiczny: prowadzi człowieka ku odnowieniu relacji z Bogiem, a przez to ku przemianie całego życia. W tym znaczeniu miłosierdzie nie jest jedynie jednym z tematów Kanonu, lecz stanowi jego najgłębszy klucz interpretacyjny.

I. Struktura i język teologiczny „Wielkiego Kanonu Pokutnego”

1. Kompozycja Kanonu i jego funkcja liturgiczna

Wielki Kanon Pokutny (Ὁ Μέγας Κανὼν) zajmuje w bizantyńskiej hymnografii miejsce wyjątkowe. Liczący około 250 tropariów, podzielonych na dziewięć pieśni (ὠδαί), wykonywany jest w całości w czwartek V tygodnia Wielkiego Postu oraz we fragmentach w pierwszych czterech dniach postu (*The Lenten Triodion*, 1978/1999; Taft, 1993). Struktura Kanonu opiera się na zasadzie progresywnej introspekcji grzechu i stopniowego objawiania Bożego miłosierdzia.

Każda pieśń składa się z irmosu, nawiązującego do biblijnego prototypu zbawienia, oraz serii tropariów o charakterze osobistego lamentu. Już w pierwszej pieśni poeta woła:

Ἐλέησόν με, ὁ Θεός, ἐλέησόν με
(*Eleēson me, ho Theos, eleēson me*)
„Zmiłuj się nade mną, Boże, zmiłuj się nade mną!”

Ta formuła refreniczna, powracająca w całym Kanonie, tworzy liturgiczny rytm pokuty, a zarazem stanowi teologiczne centrum całego dzieła (*The Lenten Triodion*, 1978/1999; Leśniewski, 2017).

2. Semantyka terminu ἔλεος (miłosierdzie)

Grecki termin ἔλεος (*éleos*) — „miłosierdzie”, „zlitowanie” — jest słowem kluczowym nie tylko w *Wielkim Kanonie*, lecz w całej teologii liturgicznej Bizancjum. Jego semantyczne korzenie sięgają Septuaginty, gdzie odpowiada on hebrajskiemu *hesed*, oznaczającemu wierną i łaskawą obecność Boga wobec swego ludu (Biblia Sacra Graeca, 2006).

W kontekście Kanonu ἔλεος nie oznacza jedynie aktu przebaczenia, lecz dynamiczne działanie Boga, który wkracza w ludzką sytuację grzechu, aby ją przemienić. Powracające wezwanie o miłosierdzie staje się dzięki temu nie tylko elementem kompozycyjnym, ale liturgicznym aktem zawierzenia Bogu jako Temu, który pozostaje wierny człowiekowi mimo jego upadku (Leśniewski, 2017; Schmemmann, 1986).

W jednym z tropariów poeta woła:

Ἐλέησόν με, ὁ Θεός, ἐλέησόν με·
Ἐξέχεας, Σωτήρ μου, ἐπ’ ἐμέ, τὸ ἔλεός σου.
Eleēson me, ho Theos, eleēson me; exécheas, Sōtēr mou, ep’ emé, to éleos sou.
„Zmiłuj się nade mną, Boże, zmiłuj się nade mną; rozlałeś, mój Zbawco, na mnie swe miłosierdzie.”

Motyw „rozlania” miłosierdzia można odczytać w perspektywie teologii łaski i odnowy człowieka. Nie chodzi tu wyłącznie o jurydyczne odpuszczenie win, ale o zbawcze

działanie Boga, które przenika egzystencję człowieka i przywraca jej właściwy kierunek (Evdokimov, 1972; Meyendorff, 1979).

3. Metanoia jako odpowiedź człowieka

Drugim kluczowym terminem Kanonu jest *μετάνοια* (*metánoia*) — „nawrócenie”, „przemiana umysłu”. Andrzej z Krety rozwija tę kategorię w duchu biblijnym i patrystycznym: nie jako akt czysto moralny, ale jako głęboką przemianę człowieka, który odwraca się od grzechu i zwraca ku Bogu.

W Pieśni VII czytamy:

Ἀναστὰς ἐκ τοῦ πταίσματος, προσέπεσον τῷ Δεσπότη ἐν δάκρυσι·
Ἐλέησόν με, ὁ Θεός, ἐλέησόν με.

Anastàs ek tou ptaismatos, prosépeson tō Despotē en dákrysi: Eleēson me, ho Theos, eleēson me.

„Powstawszy z upadku, padłem do nóg Pana ze łzami: Zmiłuj się nade mną, Boże, zmiłuj się nade mną.”

Metanoia jest tu dynamicznym ruchem powrotu, odpowiadającym miłosiernemu pochyleniu się Boga ku człowiekowi. W tym sensie miłosierdzie i nawrócenie stanowią dwa bieguny tej samej rzeczywistości soteriologicznej: człowiek powraca dlatego, że zostaje uprzedzony przez łaskę, a Bóg udziela miłosierdzia po to, by człowieka odnowić (Leśniewski, 2017, s. 178, 215–220; Łoski, 1989, s. 105–112).

4. Φιλανθρωπία – miłość Boga do człowieka

Trzecim filarem języka Kanonu jest pojęcie *φιλανθρωπία* (*philanthrōpía*) — „miłość do człowieka”. Termin ten, często obecny w hymnografii i modlitwach liturgicznych, określa Bożą miłość jako aktywne zwrócenie się ku człowiekowi. Nie jest to jedynie współczucie, ale zbawcza bliskość Boga, która osiąga pełnię w tajemnicy Wcielenia (Florovsky, 1987; Meyendorff, 1979).

W jednej ze strof pojawia się wezwanie:

Ὁ Θεὸς ὁ φιλόανθρωπος, ἐλέησόν με.
Ho Theos ho philánthrōpos, eleēson me.

„Boże miłujący człowieka, zmiłuj się nade mną.”

Pojęcie *philanthrōpía* w teologii bizantyńskiej łączy się z chrystologicznym wymiarem zbawienia: Bóg okazuje miłosierdzie nie jedynie przez zewnętrzny akt przebaczenia, lecz przez realne wejście w ludzką kondycję. Dlatego też język Kanonu pozostaje głęboko zakorzeniony w logice Wcielenia — Bóg zstępuje ku człowiekowi, aby przywrócić mu utraconą komunie i otworzyć drogę przeobstwienia (Florovsky, 1987, s. 240–245; Łoski, 1989, s. 105–112).

5. Synteza języka i teologii

Wszystkie trzy pojęcia — ἔλεος, μετάνοια i φιλανθρωπία — tworzą w *Wielkim Kanonie* spójną triadę teologiczną, w której człowiek zostaje wezwany do przemiany poprzez doświadczenie Bożego miłosierdzia. Struktura tekstu — cykliczne powracanie wezwania *Eleēson me, ho Theos* — ma funkcję nie tylko retoryczną, lecz również mistagogiczną: wprowadza modlącego się w rytm skruchy, pamięci zbawczej i nadziei odnowy (*The Lenten Triodion*, 1978/1999; Schmemmann, 1986).

W tym sensie *Wielki Kanon Pokutny* nie jest jedynie pieśnią żalu, lecz hymnem teologicznej antropologii i soteriologii. Jego język ukazuje, że miłosierdzie Boga nie stanowi jednego z wielu tematów liturgicznych, ale sam rdzeń relacji między Stwórcą a stworzeniem. To właśnie dlatego Kanon pozostaje jednym z najbardziej przejmujących i zarazem najgłębszych tekstów bizantyńskiej tradycji pokutnej (Leśniewski, 2017; Louth, 2005; Taft, 1993).

II. Miłosierdzie jako ekonomia zbawienia w strukturze „Wielkiego Kanonu Pokutnego”

1. Struktura typologiczna i historia zbawienia

Wielki Kanon Andrzeja z Krety ma charakter nie tylko introspektywny, lecz również anamnetyczny — jest liturgicznym przypomnieniem historii zbawienia widzianej przez pryzmat Bożego miłosierdzia. Poeta-hymnograf nie konstruuje dzieła jako moralnego katalogu upadków, lecz jako dramat teologiczny, w którym ludzkość — od Adama po współczesnego człowieka — doświadcza nieustannego działania miłosierdzia Bożego (Giannouli, 2007, s. 71–88; Leśniewski, 2017).

W strukturze Kanonu każdy troparion stanowi swoisty mikromodel historii zbawienia: upadek, skrucha, zmiłowanie i odnowa. Ten rytm odzwierciedla ekonomię Bożego działania, której ostatecznym celem jest odnowienie człowieka i jego przebóstwienie przez łaskę (Łoski, 1989, s. 110–112; Meyendorff, 1979, s. 132–140).

W pierwszych pieśniach pojawiają się archetypiczne figury grzeszników Starego Testamentu: Adam, Kain, Dawid i Ezechiasz. Jednak — co znamienne — Andrzej z Krety nie kończy ich historii potępieniem, lecz ukazuje w nich obraz Bożego zmiłowania. Dzięki temu historia biblijna nie pozostaje jedynie materiałem ilustracyjnym, ale staje się przestrzenią aktualizacji tej samej logiki zbawienia, w której uczestniczy modlący się człowiek (*Biblia Sacra Graeca*, 2006; Leśniewski, 2017).

2. Adam jako figura człowieka upadłego i oczekującego odnowy

W Pieśni I Adam jawi się jako figura człowieka, który utracił pierwotną komunie z Bogiem, ale dzięki Bożemu miłosierdziu nie zostaje pozostawiony bez nadziei powrotu. Andrzej z Krety pisze:

Ἀδὰμ παραβὰς ἐν τῷ παραδείσῳ ἐγυμνώθη,
ἐγὼ δὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις γυμνός εἰμι.

Adam parabàs en tō paradeisō egymnōthē, egō de en tais hamartiais gymnós eimi.

„Adam, przekraczając przykazanie w raju, został obnażony, a ja nagi jestem w grzechach”.

Komentując ten fragment, Leśniewski zauważa, że nagość Adama w Kanonie staje się symbolem ontologicznej bezbronności człowieka pozbawionego pełni życia Bożego, a zarazem przestrzenią, w której może objawić się miłosierdzie Boga (Leśniewski, 2017, s. 178). W tym sensie Adam nie jest wyłącznie figurą pierwotnego upadku, lecz także figurą człowieka, który w świetle miłosierdzia może ponownie otworzyć się na łaskę.

Zestawienie Adama i współczesnego grzesznika odsłania chrystologiczny horyzont Kanonu. Człowiek traci jedność i światło przez grzech, ale jego historia nie kończy się na rozdarciu, ponieważ ekonomia zbawienia ma charakter przywracający i uzdrawiający. Kanon ukazuje więc historię człowieka nie jako zamknięty dramat winy, lecz jako proces, w którym Bóg stale wychodzi ku człowiekowi z inicjatywą miłosierdzia (Florovsky, 1987; Meyendorff, 1979).

3. Dawid i Ezechiasz — miłosierdzie jako przebaczenie i uzdrowienie

W postaciach Dawida i Ezechiasza hymnograf ukazuje dwa komplementarne wymiary Bożego miłosierdzia: przebaczenie oraz uzdrowienie. Dawid jest obrazem człowieka, który poprzez pokutę doświadcza odnowy łaski, natomiast Ezechiasz ukazuje człowieka ocalonego i przywróconego do życia (Biblia Sacra Graeca, 2006).

Tego rodzaju zestawienia nie mają w Kanonie wyłącznie charakteru moralizatorskiego. Andrzej z Krety nie przywołuje postaci biblijnych po to, by tworzyć katalog przykładów godnych naśladowania lub potępienia. Znacznie ważniejsze jest to, że każda z tych figur staje się świadectwem konkretnego sposobu działania Boga. W przypadku Dawida chodzi o miłosierdzie przebaczące, w przypadku Ezechiasza — o miłosierdzie podnoszące i uzdrawiające. Dzięki temu miłosierdzie jawi się jako rzeczywistość obejmująca całego człowieka: jego winę, pamięć, słabość i nadzieję (Meyendorff, 1979, s. 132; Leśniewski, 2017, s. 190–205).

Perspektywa ta odpowiada klasycznej intuicji teologii bizantyńskiej, według której łaska nie niszczy natury, ale ją uzdrawia i prowadzi ku pełni. Dlatego w Kanonie przebaczenie nie stanowi jedynie aktu anulowania winy, lecz początek realnej przemiany człowieka. Miłosierdzie nie zatrzymuje się na poziomie deklaracji, ale działa jako siła odnowy bytu (Łoski, 1989, s. 110–112; Meyendorff, 1979, s. 132–140).

4. Maria Egipcjanka jako obraz przemienionego człowieka

Szczególne znaczenie w końcowych partiach Kanonu zyskuje postać św. Marii Egipcjanki, która ukazana zostaje jako figura radykalnej przemiany i duchowej odnowy. Jej przykład nie pełni funkcji czysto moralnej. Nie chodzi jedynie o zestawienie wielkiego grzechu z wielką pokutą, lecz o ukazanie tego, że miłosierdzie Boga ma moc doprowadzić człowieka do świętości.

W tej perspektywie Maria Egipcjanka staje się ikoną przemienionego człowieka — osoby, która przeszła drogę od skrajnego oddalenia do pełni komunii z Bogiem. Właśnie dlatego jej obecność w Kanonie ma wymiar eschatologiczny. Pokazuje ona, że miłosierdzie nie tylko przebacza przeszłość, ale także otwiera przyszłość, prowadząc człowieka ku nowemu sposobowi istnienia (Leśniewski, 2017, s. 230–245; Evdokimov, 1972, s. 215–220).

Takie odczytanie odpowiada również bizantyńskiej wizji świętości. Świętość nie jest tu rezultatem jedynie moralnej samodyscypliny, lecz owocem współdziałania ludzkiej skruchy i Bożego miłosierdzia. Historia Marii Egipcjanki pokazuje więc szczytowy wymiar Kanonu: człowiek nie zostaje jedynie uwolniony od winy, ale staje się nowym stworzeniem.

5. Ekonomia miłosierdzia jako zasada zbawienia

W świetle postaci Adama, Dawida, Ezechiasza i Marii Egipcjanki widać wyraźnie, że *Wielki Kanon* nie jest jedynie tekstem moralnym, lecz dramatem teologicznym, w którym Boże miłosierdzie realizuje się jako ekonomia zbawienia. Każdy upadek może stać się miejscem działania łaski, a każda skrucha — początkiem odnowy. W tym sensie logika Kanonu pozostaje głęboko soteriologiczna: nie zatrzymuje się na doświadczeniu winy, ale prowadzi ku przemianie człowieka przez zbawcze działanie Boga (Schmemmann, 1986, s. 99–101; Taft, 1993).

Bizantyńska hymnografia nie ogranicza się tu do przekazu doktrynalnego. Jej istotą jest uczestnictwo. Modlący się człowiek zostaje wprowadzony w historię zbawienia nie jako obserwator, lecz jako uczestnik tego samego ruchu: od upadku do skruchy, od skruchy do zmiłowania, od zmiłowania do odnowy. Dlatego *Wielki Kanon Pokutny* można uznać za jedną z najbardziej syntetycznych form wyrazu bizantyńskiej soteriologii, w której miłosierdzie Boże stanowi zasadę działania Boga w historii i w człowieku (Leśniewski, 2017; Florovsky, 1987; Meyendorff, 1979).

III. Miłosierdzie Boże w doświadczeniu liturgicznym i mistycznym tradycji bizantyńskiej (recepja „Wielkiego Kanonu Pokutnego”)

1. Wielki Kanon w tradycji liturgicznej Kościoła Wschodniego

Włączenie *Wielkiego Kanonu Pokutnego* do *Triodionu* (Τριώδιον) stanowi jedno z najważniejszych świadectw jego trwałej obecności w duchowości i liturgii Kościoła Wschodniego. Kanon św. Andrzeja z Krety nie funkcjonuje w tradycji bizantyńskiej jako tekst prywatnej pobożności, lecz jako integralna część modlitwy eklezjalnej, przeżywanej w czasie Wielkiego Postu. Jego miejsce w strukturze nabożeństw sprawia, że tekst ten od początku był odbierany nie tylko jako utwór poetycki, lecz jako narzędzie formacji duchowej i teologicznej wspólnoty (*The Lenten Triodion*, 1978/1999; Taft, 1993).

Schmemmann podkreśla, że *Triodion* ukształtował się jako księga liturgicznej katechezy, przygotowującej wiernych do misterium Paschy przez stopniowe wejście w doświadczenie skruchy, modlitwy i nadziei odnowy (Schmemmann, 1986, s. 96–104). W tym kontekście *Wielki Kanon* pełni funkcję szczególną: nie jest jedynie poetyckim lamentem nad grzechem, lecz liturgicznym wprowadzeniem w prawdę o człowieku i o zbawczym działaniu Boga.

Powracający w całym Kanonie refren:

Ἐλέησόν με, ὁ Θεός, ἐλέησόν με

(*Eleēson me, ho Theos, eleēson me*)

„Zmiłuj się nade mną, Boże, zmiłuj się nade mną”

staje się dzięki temu czymś więcej niż formułą modlitewną. W kontekście celebracji liturgicznej nabiera charakteru wspólnotowego i performatywnego: jest aktem, przez który Kościół staje przed Bogiem jako wspólnota grzeszników oczekujących przebaczenia i odnowy. Taft zwraca uwagę, że modlitwa liturgiczna Wschodu nie tylko wyraża treść wiary, ale także kształtuje świadomość teologiczną wiernych przez rytm, repetycję i anamnetyczne odwołanie do historii zbawienia (Taft, 1993, s. 170–180). W tym sensie *Wielki Kanon* należy do najważniejszych tekstów formujących postne doświadczenie miłosierdzia w tradycji bizantyńskiej.

2. Duchowość pokuty i recepcja hezychastyczna

Recepcja *Wielkiego Kanonu* w duchowości bizantyńskiej dokonała się szczególnie mocno w kontekście tradycji monastycznej i hezychastycznej. Nie oznacza to, że Kanon należy traktować jako tekst stricte hezychastyczny w sensie późniejszej doktryny palamickiej. Bardziej trafne jest stwierdzenie, że jego język pokuty, skruchy i błagania o miłosierdzie współbrzmi z tym typem duchowości, który w późniejszej tradycji został rozwinięty w modlitwie serca i w teologii oczyszczenia umysłu (Leśniewski, 2012; Łoski, 1989).

Leśniewski, analizując związek bizantyńskiej hymnografii z duchowością hezychastyczną, wskazuje, że teksty liturgiczne Wschodu nie pełnią jedynie funkcji dekoracyjnej ani dydaktycznej, lecz stają się modelem wewnętrznej modlitwy, w której człowiek uczy się stawać przed Bogiem w prawdzie o sobie samym (Leśniewski, 2012, s. 43–60). Ta intuicja może zostać odniesiona również do *Wielkiego Kanonu*, którego rytm i język sprzyjają doświadczeniu skruchy rozumianej nie psychologicznie, lecz teologicznie.

W tym sensie wezwanie o miłosierdzie nie jest jedynie prośbą o pomoc zewnętrzną, lecz formą ustawienia całej egzystencji wobec Boga. Powtarzane *eleēson me* prowadzi człowieka ku postawie duchowej, w której poznanie własnej słabości nie skutkuje rozpaczą, ale otwiera przestrzeń działania łaski. Tradycja hezychastyczna rozwinięta później tę intuicję w języku modlitwy Jezusowej, jednak już w *Wielkim Kanonie* obecne jest zasadnicze napięcie między pamięcią grzechu a ufnością wobec Bożej φιλανθρωπία (Łoski, 1989, s. 105–109).

Z tego punktu widzenia recepcja Kanonu w duchowości bizantyńskiej nie polegała jedynie na jego zachowaniu w księgach liturgicznych. Polegała przede wszystkim na tym, że jego język został uwewnętrzniony jako sposób modlitewnego istnienia człowieka przed Bogiem. Skrucha nie jest tu stanem przejściowym, ale jednym z trwałych wymiarów życia duchowego, właśnie dlatego, że pozostaje złączona z doświadczeniem miłosierdzia.

3. Miłosierdzie w ikonografii i sztuce sakralnej

Bizantyńska tradycja nie ograniczała doświadczenia miłosierdzia do słowa modlitwy. Zgodnie z zasadą jedności liturgii, teologii i obrazu, to samo doświadczenie znajdowało wyraz także w ikonografii i szerzej — w sztuce sakralnej. W tym kontekście refleksja Florenskiego nad świątynią jako syntezą sztuk ma znaczenie szczególne, ponieważ pozwala zobaczyć, że przestrzeń liturgiczna nie jest jedynie tłem dla celebracji, ale uczestniczy w jej teologicznym sensie (Florenski, 1997).

Jeżeli *Wielki Kanon* prowadzi człowieka ku rozpoznaniu własnego upadku i ku nadziei odnowy, to ikona ukazuje ten sam proces w formie widzialnej. Bizantyńska ikonografia nie ilustruje po prostu tematów religijnych, lecz objawia przemienioną rzeczywistość człowieka i świata. Dlatego postaci takie jak Maria Egipcjanka, Dawid pokutujący czy Piotr oplakujący zdradę mogą być odczytywane nie tylko jako przykłady moralne, ale jako obrazy człowieka przenikniętego łaską i odnowionego przez Boże miłosierdzie (Quenot, 2001, s. 143–148).

Evdokimov, interpretując ikonę w perspektywie teologii piękna, podkreśla, że piękno chrześcijańskie nie jest kategorią estetyczną w sensie czysto formalnym, lecz odsłania prawdę o stworzeniu powołanym do przemiany i przeobóstwienia (Evdokimov, 1972; Evdokimov, 1989). W takim ujęciu związek między *Wielkim Kanonem* a ikoną staje się czytelny: oba te nośniki tradycji wyrażają tę samą logikę zbawczą. Kanon czyni to przez słowo i rytm modlitwy, ikona przez światło, formę i obecność przemienionego oblicza.

Dlatego miłosierdzie w tradycji bizantyńskiej nie jest jedynie przedmiotem rozważań teologicznych ani tematem pobożności. Staje się sposobem, w jaki Kościół wypowiada i ukazuje prawdę o Bogu. Zarówno liturgia słowa, jak i obraz liturgiczny uczestniczą w tej samej ekonomii łaski, w której człowiek zostaje wezwany do przemiany.

4. Współczesna recepcja teologiczna

Współczesna teologia prawosławna i ekumeniczna podejmuje na nowo refleksję nad *Wielkim Kanonem* jako tekstem o wyjątkowym znaczeniu dla chrześcijańskiej antropologii i soteriologii. Leśniewski odczytuje go w kluczu metanoiczno-soteriologicznym, podkreślając, że przestrzeń pokuty nie jest w nim obszarem czysto moralnym, lecz miejscem działania Boga, który odbudowuje człowieka od wewnątrz (Leśniewski, 2017). Taka interpretacja dobrze współbrzmi z szerszym nurtem teologii wschodniej, dla której zbawienie oznacza realne uzdrowienie i przemianę, a nie jedynie deklaratywne odpuszczenie win.

Również Evdokimov, zarówno w refleksji nad ikoną, jak i w analizie duchowości wschodniej, ukazuje, że zbawcze działanie Boga posiada wymiar zarazem ontologiczny

i pięknoduchowy: człowiek zostaje przywrócony do prawdy swego obrazu przez łaskę, która przemienia jego istnienie (Evdokimov, 1972; Evdokimov, 1989). W tej perspektywie miłosierdzie nie jest jedynie jednym z boskich atrybutów, ale formą działania Boga ku człowiekowi.

Współczesna refleksja nad miłosierdziem obecna w teologii systematycznej również może stanowić ważne tło dla odczytania *Wielkiego Kanonu*. Gózdź i Guzowski wskazują, że miłosierdzie należy rozumieć w perspektywie trynitarniej i ekonomicznej, jako centralny wymiar relacji Boga do stworzenia (Gózdź i Guzowski, 2010). Z kolei Zyzak zwraca uwagę, że pojęcie miłosierdzia posiada pełną godność terminu teologicznego i nie może być redukowane do języka uczuciowego czy duszpasterskiego (Zyzak, 2015). W tym świetle Kanon Andrzeja z Krety jawi się jako tekst klasyczny, w którym intuicje te znajdują swój liturgiczny i modlitewny wyraz.

5. Synteza

Recepcja *Wielkiego Kanonu Pokutnego* w liturgii, duchowości i sztuce bizantyńskiej pokazuje wyraźnie, że miłosierdzie Boże nie jest tu kategorią marginalną. Stanowi ono formę objawienia Boga i zarazem sposób uczestnictwa człowieka w zbawczej rzeczywistości. W liturgii miłosierdzie zostaje wypowiedziane i uobecnione w modlitwie Kościoła; w duchowości staje się rytmem pokuty i nadziei; w ikonie ukazuje przemienionego człowieka jako cel działania łaski (Schmemmann, 1986; Florenski, 1997; Quenot, 2001).

W tym sensie *Wielki Kanon* pozostaje nie tylko tekstem liturgicznym, ale jedną z najbardziej przejrzystych ikon teologii miłosierdzia w tradycji chrześcijańskiego Wschodu. Jego recepcja potwierdza, że bizantyńskie doświadczenie zbawienia nie koncentruje się wyłącznie na problemie winy, lecz przede wszystkim na przemieniającej obecności Boga, który pozostaje wierny człowiekowi i prowadzi go ku odnowie (Leśniewski, 2017; Łoski, 1989; Evdokimov, 1989).

Zakończenie

Wielki Kanon Pokutny św. Andrzeja z Krety jawi się jako jedno z najpełniejszych wyrażeń teologii bizantyńskiej, w której miłosierdzie Boże stanowi centrum ekonomii zbawienia. Struktura i rytm Kanonu — jego nieustanne powracanie do błagania „Zmiłuj się nade mną, Boże” — ukazują, że w doświadczeniu liturgicznym Wschodu miłosierdzie nie jest dodatkiem do teologii, lecz samym jej rdzeniem. To właśnie w nim urzeczywistnia się zbawcza obecność Boga, który zstępuje do głębi ludzkiej słabości, aby ją przemienić w miejsce łaski i odnowy (Leśniewski, 2017; Schmemmann, 1986; Taft, 1993).

Analiza języka Kanonu — zwłaszcza pojęć *ἔλεος*, *μετάνοια* i *φιλανθρωπία* — pozwala stwierdzić, że hymnografia bizantyńska nie ogranicza się do przekazu moralnego ani do poetyckiego wyrażenia skruchy. Jest ona formą teologicznego doświadczenia, w którym człowiek rozpoznaje własny grzech w perspektywie historii zbawienia i zarazem otwiera

się na działanie Boga, który przebacza, uzdrawia i odnawia. W tym sensie *Wielki Kanon* nie tylko mówi o miłosierdziu, ale prowadzi ku jego przeżyciu w przestrzeni modlitwy liturgicznej. Powracające wezwanie *Eleēson me, ho Theos* nie jest wyłącznie formułą błagalną, lecz modlitewnym rytmem, w którym zostaje wypowiedziana podstawowa prawda antropologiczna i soteriologiczna: człowiek nie jest samowystarczalny i może odnaleźć własną pełnię tylko w relacji do Boga, który pozostaje miłosierny (*The Lenten Triodion*, 1978/1999; Leśniewski, 2017).

Na tym tle szczególnie wyraźnie widać, że teologia Andrzeja z Krety nie zatrzymuje się na poziomie ascetyki rozumianej jako moralne samodoskonalenie. Jej horyzont jest znacznie szerszy. Kanon ukazuje grzech jako rzeczywistość naruszającą całość ludzkiego istnienia, a miłosierdzie jako odpowiedź Boga obejmującą całego człowieka — jego pamięć, wolę, ciało, historię i ostateczne przeznaczenie. Pokuta nie jest tu jedynie reakcją na winę, lecz wejściem w proces odnowy, którego celem jest przywrócenie człowieka do komunii z Bogiem. Dlatego metanoia w *Wielkim Kanonie* nie oznacza wyłącznie żalu za przeszłość, ale zgodę na przemianę całej egzystencji w świetle zbawczej łaski (Łoski, 1989; Meyendorff, 1979).

Równie istotne jest to, że Kanon odczytuje historię zbawienia nie jako zamknięty ciąg wydarzeń minionych, lecz jako rzeczywistość liturgicznie aktualną. Adam, Dawid, Ezechiasz czy Maria Egipcjanka nie pozostają jedynie figurami z przeszłości, ale stają się obrazami duchowego stanu człowieka modlącego się tu i teraz. Dzięki temu *Wielki Kanon* nie tylko przypomina historię zbawienia, ale włącza w nią modlącego się człowieka. Jego anamnetyczny charakter sprawia, że pamięć o grzechu i pamięć o miłosierdziu zostają zjednoczone w jednym akcie modlitwy. Właśnie to napięcie między upadkiem a nadzieją, między skrucą a zmiłowaniem, stanowi jeden z najgłębszych rysów duchowości bizantyńskiej (Giannouli, 2007; Leśniewski, 2017).

Recepcja Kanonu w liturgii, duchowości hezychastycznej i ikonografii bizantyńskiej potwierdza, że miłosierdzie w tradycji wschodniej nie jest pojęciem wyłącznie moralnym ani emocjonalnym. Oznacza ono rzeczywiste działanie Boga ku człowiekowi — działanie, które obejmuje zarówno przebaczenie, jak i ontologiczną przemianę ludzkiego istnienia. W tym właśnie sensie modlitwa, asceza i sztuka sakralna pozostają trzema formami jednej i tej samej teologii: uobecnienia Bożego miłosierdzia w historii i w człowieku. Hymnografia, ikona i życie ascetyczne nie funkcjonują tutaj jako trzy odrębne światy, ale jako współpracujące sposoby wyrażania i przeżywania tej samej prawdy o Bogu, który jest bliski człowiekowi i prowadzi go ku odnowie (Evdokimov, 1972; Evdokimov, 1989; Florenski, 1997; Quenot, 2001).

W tym sensie *Wielki Kanon Pokutny* może być odczytywany także jako tekst o znaczeniu eklezjologicznym. Nie opisuje on bowiem jedynie indywidualnego dramatu grzesznika, lecz ujawnia sposób, w jaki Kościół rozumie swoją własną modlitwę i swoją drogę ku Paschy. Cerkiew nie stoi przed Bogiem jako wspólnota sprawiedliwych, ale jako wspólnota tych, którzy nieustannie wołają o miłosierdzie. Dlatego też Kanon posiada głęboki wymiar pedagogiczny: uczy wiernych właściwego rozumienia pokuty, oczyszcza

religijność z moralizmu i kieruje ją ku doświadczeniu Boga, który nie unicestwia człowieka sądem, lecz podnosi go swoją łaską (Schmemmann, 1986; Taft, 1993).

Aktualność teologii Andrzeja z Krety polega również na tym, że pozwala ona spojrzeć na zbawienie nie tylko w kategoriach sądu nad grzechem, ale przede wszystkim w perspektywie współczującej i przemieniającej obecności Boga. *Wielki Kanon Pokutny* przypomina, że człowiek nie zostaje zbawiony jedynie na mocy zewnętrznego aktu łaski, ale przez wejście w relację z Bogiem, który w swoim miłosierdziu przywraca mu prawdę istnienia. W tym sensie dzieło Andrzeja z Krety zachowuje swoją aktualność również wobec współczesnych debat teologicznych o naturze zbawienia, łaski i odnowy człowieka. Przypomina ono, że język miłosierdzia nie jest jedynie duszpasterską metaforą, lecz należy do samego centrum chrześcijańskiej wizji Boga i człowieka (Góźdz i Guzowski, 2010; Zyzak, 2015).

Ostatecznie *Wielki Kanon Pokutny* pozostaje jednym z najważniejszych tekstów chrześcijańskiego Wschodu dla zrozumienia związku między pokutą, modlitwą i przeobstwowaniem człowieka. Jego teologia nie zatrzymuje się na doświadczeniu winy, ale prowadzi ku nadziei. Nie kończy się na świadomości upadku, ale odsłania możliwość nowego życia. Nie redukuje relacji Boga do człowieka do porządku sprawiedliwości rozumianej jurydycznie, lecz ukazuje, że najgłębszą prawdą ekonomii zbawienia jest miłosierdzie, które odnawia stworzenie od wewnątrz. Dlatego *Wielki Kanon* pozostaje nie tylko arcydziełem hymnografii, ale także trwałym świadectwem tego, że w tradycji bizantyńskiej droga człowieka do Boga jest zawsze drogą przechodzącą przez skrucę ku miłosierdziu, a przez miłosierdzie — ku przemianie i przeobstwowaniu (Łoski, 1989; Meyendorff, 1979; Florovsky, 1987).

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Podczas przygotowywania niniejszej publikacji autor korzystał z narzędzia DeepL w zakresie korygowania tłumaczenia tekstu. Autor dokonał samodzielnej weryfikacji, przeglądu i redakcji uzyskanych wyników oraz ponosi pełną odpowiedzialność za treść niniejszej publikacji.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia

Biblia Sacra Graeca. (2006). *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (A. Rahlfs, red.; R. Hanhart, oprac. wyd. 2). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

- Evdokimov, P. (1972). *L'art de l'icône: Théologie de la beauté*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Evdokimov, P. (1990). *The Art of the Icon: A Theology of Beauty* (S. Bigham, tłum.). Redondo Beach, CA: Oakwood Publications.
- Florenski, P. (1997). Świątynia jako synteza sztuk. W: *Ikonoostas i inne szkice*. Białystok: Orthdruk.
- Florovsky, G. (1987). *The Byzantine Fathers of the sixth to eighth century*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt.
- Giannouli, A. (2007). *Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta: Eine quellenkritische und literarhistorische Studie*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Gózdź, K. i Guzowski, K. (red.). (2010). *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ioannes Damascenus. (1864). *Orationes et hymni*. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Graeca* (Vol. 94). Paris: J.-P. Migne.
- Kazhdan, A. P. (1991). Andrew of Crete. W: A. P. Kazhdan (red.), *The Oxford Dictionary of Byzantium* (Vol. 1). New York–Oxford: Oxford University Press.
- Leśniewski, K. (2012). Kanon Paschalny św. Jana z Damaszku jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej. *Roczniki Teologii Ekumenicznej*, 4(59), 43–60.
- Leśniewski, K. (2017). „*W samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci, aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu...*” *Metanoiczno-soteriologiczne przesłanie „Wielkiego Kanonu” św. Andrzeja z Krety*. Lublin: Fundacja Dialog Narodów / Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska.
- Louth, A. (2005). Christian hymnography from Romanos the Melodist to John Damascene. *Journal of Eastern Christian Studies*, 57(3–4), 195–206.
- Łoski, W. (1989). *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego* (M. Szczaniecka, tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Meyendorff, J. (1979). *Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes*. New York: Fordham University Press.
- Quenot, M. (2001). *Zmartwychwstanie i ikona* (H. Paprocki, tłum.). Białystok: Orthdruk.
- Schmemmann, A. (1986). *Introduction to liturgical theology*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Taft, R. F. (1993). *The liturgy of the hours in East and West: The origins of the Divine Office and its meaning for today*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- The Lenten Triodion*. (1978/1999). (Mother Mary & K. Ware, tłum.). London: Faber and Faber; South Canaan, PA: St Tikhon's Seminary Press.
- Zyzak, W. (2015). Miłosierdzie jako termin teologiczny. *Polonia Sacra*, 19(1), 133–154.

Generation Alpha in the Digital Age. Anthropological Shifts and a Contextual Pastoral Response

Pokolenie Alfa w epoce cyfrowej. Przemiany antropologiczne
i kontekstualna odpowiedź duszpasterska

MICHAŁ WILKOSZ 

Polish Catholic Mission in Germany, Germany

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-3069-9088> • michal.wilkosz@gmail.com

PATRYK PIOTR ZAJĄC 

University of Vienna, Austria

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8764-8253>

• patryk.zajac@unet.univie.ac.at, a12547311@unet.univie.ac.at

Received: 2026-02-14; reviewed: 2026-03-12; accepted: 2026-04-29; published: 2026-06-30

Abstract: The article offers a theological interpretation of the anthropological and spiritual challenges associated with Generation Alpha, a cohort formed in a fully digitised, technologically saturated environment. It argues that the digital transformation of cognitive and relational patterns is not merely a sociocultural phenomenon but also a theological matter, insofar as it shapes the conditions under which truth, authority, and communion are received and embodied. The analysis critically engages with posthumanist and transhumanist proposals, identifying their normative limitations from the perspective of a Christian anthropology grounded in the human person's orientation toward truth and relationality. Selected phenomena associated with contemporary digital culture – such as nomophobia, cyberbullying, digital narcissism, the Lake Wobegon effect, cyberautomatism, and the incel subculture – are interpreted here as symptoms of existential fragility rather than as indicators of anthropological advancement. In response, the article outlines context-sensitive forms of pastoral practice, including small formation groups, religious tourism, individual spiritual accompaniment, and international retreat centres. These practices are presented not as innovations detached from tradition, but as renewed actualisations of ecclesial care under transformed epistemic conditions. The study contributes to practical theology by clarifying the anthropological and ecclesial implications of digital culture for youth ministry.

Keywords: Generation Alpha; Theological Anthropology; Digital Culture; Practical Theology; Pastoral Formation; Spiritual Accompaniment; Authority and Truth.

Streszczenie: Artykuł proponuje teologiczną interpretację antropologicznych i duchowych wyzwań związanych z pokoleniem Alfa — kohortą ukształtowaną w środowisku w pełni scyfryzo-

wanym i nasyconym technologią. Stawia tezę, że cyfrowa transformacja wzorców poznawczych i relacyjnych nie jest jedynie zjawiskiem społeczno-kulturowym, lecz także kwestią teologiczną, w tej mierze, w jakiej kształtuje warunki, w których prawda, autorytet i komunია są przyjmowane i urzeczywistniane. Analiza krytycznie odnosi się do propozycji posthumanistycznych i transhumanistycznych, wskazując ich ograniczenia normatywne z perspektywy antropologii chrześcijańskiej, ugruntowanej w ukierunkowaniu osoby ludzkiej na prawdę i relacyjność. Wybrane zjawiska związane ze współczesną kulturą cyfrową – takie jak nomofobia, cyberprzemoc, cyfrowy narcyzm, efekt jeziora Wobegon, cyberautomatyzm oraz subkultura incel – zostają tu zinterpretowane jako symptomy egzystencjalnej kruchości, a nie jako oznaki antropologicznego postępu. W odpowiedzi artykuł zarysowuje wrażliwe na kontekst formy praktyki duszpasterskiej, w tym małe grupy formacyjne, turystykę religijną, indywidualne towarzyszenie duchowe oraz międzynarodowe domy rekolekcyjne. Praktyki te przedstawione są nie jako innowacje odezwane od tradycji, lecz jako odnowione aktualizacje troski eklezjalnej w przekształconych warunkach epistemicznych. Studium wnosi wkład do teologii praktycznej, klarując antropologiczne i eklezjalne implikacje kultury cyfrowej dla duszpasterstwa młodzieży.

Słowa kluczowe: pokolenie Alfa; antropologia teologiczna; kultura cyfrowa; teologia praktyczna; formacja duszpasterska; towarzyszenie duchowe; autorytet i prawda.

Introduction

The emergence of Generation Alpha – children born after 2010 – marks a new stage in the formation of identity, socialization patterns, and spirituality in the digital age. This is because, unlike prior generations, Generation Alpha lives in a world in which digital media mediates nearly every facet of communication, learning, and self-expression. This means that this generation is immersed in an environment saturated with digital technologies, algorithmic personalization, constant connectivity, and the increasing prevalence of artificial intelligence.

Much has been written about the impact of digitalization on concentration, social interactions, and mental health (Firth et al., 2019, pp. 119–129; Keles et al., 2020, pp. 79–93). Nevertheless, inquiries concerning how immersion in the digital realm alters the self and the experience of transcendence still necessitate theological insight. This article contributes to this reflection by posing an indirect critical question: Is integral personal and spiritual development possible in a world dominated by digital media? Moreover, if so, how can Christian theology and pastoral practice respond constructively to this new challenge? The article proposes a view that draws on Christian anthropology and interdisciplinary insights from philosophy, pedagogy, neuroscience, and practical theology to address these issues. These findings do not, in themselves, determine a theological conclusion, but they do indicate that the digital environment is not a neutral backdrop for faith formation. Rather, it shapes the cognitive and relational conditions under which faith may be received, interpreted, and practiced.

The problem addressed in this article is therefore not technology as such, but the transformation of the cognitive, relational, and epistemic conditions under which faith, authority, and communal belonging are received and interpreted. If practical theology presupposes that faith is transmitted within historically and culturally conditioned forms

of cognition and sociality, then a transformation of these conditions necessarily becomes a theological problem, not merely a sociological or psychological one. This article argues that the emergence of Generation Alpha reveals such a transformation and that the challenges associated with digital culture must therefore be interpreted within a theological-anthropological framework, which in turn requires a reconsideration of certain forms of pastoral practice.

The central claim of this article is that the Christian community can respond proactively to the new and complex spiritual challenges associated with Generation Alpha, including digital narcissism, cyberautomatism, and forms of disembodied identity (Parker et al., 2010, pp. 827–856). Drawing on recent research and selected pastoral examples, the article explains why practices such as small formation groups, religious tourism, individual spiritual accompaniment, and international centres for spiritual renewal may offer adequate responses to these existential challenges. The argument is strengthened by analyzing selected digitalization-related challenges in the context of intergenerational change and examining normative anthropological theories, whose pluralism proves limited not only *a priori*, but even more so when confronted with empirical data.

Methodologically, this article distinguishes between empirically observable phenomena and interpretive projections concerning the future development of Generation Alpha. It adopts an interdisciplinary approach in which selected empirical findings from psychology and media studies are interpreted within a framework of philosophical anthropology and pastoral theology. The empirical research cited in the article does not serve as an independent object of analysis but rather as a descriptive and interpretive point of departure for anthropological and theological reflection, whose ultimate aim is to formulate an adequate pastoral response to the emerging cultural situation. In this sense, the article follows the methodological logic of practical theology, moving from description and interpretation to normative reflection and pastoral practice (Osmer, 2008).

The structure of the article reflects this approach and corresponds to the logic of the argument developed here. The argument is developed in three steps: first, by situating Generation Alpha within a broader anthropological and intergenerational framework; second, by analysing selected existential risks associated with digital culture as symptoms of deeper anthropological transformation; and third, by proposing pastoral responses that correspond to these transformed conditions of subjectivity, relationality, and transcendence. In this way, the article moves from description and interpretation to normative and practical theological reflection.

1. Understanding Generation Alpha: A Contextual Analysis of History, Technology, and Anthropology

Generation Alpha can be adequately understood only when situated against the background of earlier generations, especially in relation to technological change, cultural expectations, and modes of socialization. This intergenerational perspective is not adopted here for

purely descriptive purposes, but as a methodological point of departure. By examining the changing environments in which successive generations have grown up, we can better understand how technological mediation gradually reshapes the conditions under which human identity, relationships, and the experience of reality are formed. For this reason, the analysis proceeds from a historical and intergenerational perspective to a philosophical-anthropological one, asking not only how the environment of human development has changed, but also what these changes mean for our understanding of the human person.

1.1 Generation Alpha in the Context of Previous Generations

Among the generations still active in public life, the baby boom generation occupies a senior position, even though some representatives of the pre-war Silent Generation are still living. In technological terms, the baby boom generation experienced the spread of radio, the consolidation of television, and, later, the emergence of the computer. Music was associated with gramophone records, and large music festivals became important cultural events. Although the invention of the computer marked a major technological turning point during this period, it did not yet become a widely used everyday tool for most members of this generation (Twenge, 2023, pp. 33–40). In moral and social terms, the early phase of this generation was shaped in part by the cultural liberalization associated with the sexual revolution of 1968 and the spread of birth control. Later decades, however, witnessed a movement toward more conservative positions in many contexts. In this sense, the generation may be described as having undergone a significant internal shift in social and moral outlook, although the scope and form of that shift varied across national and political contexts (Twenge, 2023, pp. 72–80).

Generation X developed under different historical and social conditions. It is often described as a generation socialized into independence and self-reliance. In technological terms, it grew up during the expansion of television, cassette culture, and portable music devices such as the Walkman, while personal computers had not yet become fully integrated into everyday life for most households. This generation also witnessed the political transformations of 1989 in Europe and, in many contexts, participated consciously in the social changes associated with that period (Twenge, 2023, pp. 149–160). It is frequently characterized as strongly oriented toward education, professional achievement, and international mobility. The growing significance of English as a language of global communication also became an important feature of its cultural horizon. Compared with earlier generations, Generation X can thus be seen as a cohort that combined relatively traditional forms of socialization with the first stages of late-modern globalization (Twenge, 2023, pp. 170–227).

The millennial generation was the first to grow up with computers as increasingly commonplace tools for work, study, and entertainment. Although this technological transition was gradual, digital tools became central to everyday functioning more quickly than in previous generations. Millennials also came of age in the era of mobile phones, though still before the full dominance of smartphones. Their cultural environment was shaped by CDs, portable

music players, MP3 files, and the expansion of early online communication. They grew up in a period that, in many regions, initially appeared economically promising, contributing to a higher standard of living than earlier generations. At the same time, their passage into adulthood was marked by growing insecurity, including labour-market instability and the broader social consequences of terrorist attacks and geopolitical unrest in the early twenty-first century. Social media, which emerged during their adolescence and early adulthood, was often perceived as a new means of sustaining friendship and a sense of belonging amid changing conditions of work and mobility (Twenge, 2023, pp. 231–240, 300–320).

The generation immediately preceding Generation Alpha is Generation Z, usually defined as those born after 1995 and now entering adult social and professional life. This generation was shaped by a more intensive phase of digital expansion. Among the symbolic milestones of this period are the launch of YouTube in 2005, the introduction of the first iPhone in 2007, the appearance of the Facebook “Like” button in 2009, and the arrival of front-facing smartphone cameras, which contributed to the rise of selfie culture (Twenge, 2023, pp. 345–350). For Generation Z, the internet became an almost ubiquitous environment for communication, entertainment, learning, and identity performance. Social media and online gaming increasingly structure peer interactions (Twenge, 2023, pp. 400–410). This generation is often described as more globally oriented, linguistically flexible, and culturally open than many of its predecessors. At the same time, researchers and commentators have also pointed to the risks associated with life in environments shaped by rapid digital stimulation, including more fragmented attention, intensified social comparison, and greater susceptibility to media influence. These tendencies should not be treated as exhaustive characteristics of the generation as a whole, but they do help illuminate the broader cultural setting out of which Generation Alpha emerges.

Against this background, Generation Alpha may be provisionally described as the first generation to grow up from early childhood within an environment deeply shaped not only by digital media, but increasingly by artificial intelligence. Multimedia devices are not simply tools occasionally added to everyday life; rather, they form part of the ordinary developmental environment from the earliest years. According to widely cited observations, first contact with smartphones often occurs at a very early age, which means that movement between offline and online reality becomes normalized during childhood itself (Twenge, 2017, pp. 49–59). It is therefore plausible to assume that, in education, communication, and creative practices, this generation will interact with algorithmically mediated systems to a much greater extent than previous generations. If these tendencies continue, Generation Alpha may become the first cohort for whom the distinction between human and digital mediation is experienced less as an opposition than as an ordinary condition of daily life. In this sense, it resembles Generation Z, but it also goes beyond it, because artificial intelligence and advanced personalization technologies may shape its experience of reality at a qualitatively different level. Since this process is still unfolding, any description of Generation Alpha must remain partly provisional and open to revision in light of future empirical research.

The intergenerational differences outlined above should not be interpreted merely as differences in lifestyle or cultural preferences. They point to a deeper transformation in the conditions under which human subjectivity, relationships, and the experience of reality are formed. If technological mediation increasingly shapes perception, communication, and self-understanding from early childhood, then the question arises whether we are dealing only with cultural change or with a more profound anthropological shift. From the perspective of practical theology, this question is decisive because faith is always received, interpreted, and lived within historically conditioned forms of cognition, communication, and community. For this reason, the analysis must now move from a descriptive intergenerational perspective to a philosophical-anthropological one.

1.2 Are We Still Human? Technological Mediation and Human Identity

The profound intergenerational changes brought about by technology raise significant anthropological and theological questions: can we discern a unifying essence of humanity amidst these changes, or is it imperative to adopt new paradigms such as transhumanism or posthumanism? Should we continue to use the designation “human” as a universal and coherent concept that encompasses all generations, or are we witnessing a redefinition of humanity in response to technological advancements?

From the perspective of classical humanism, humanity is characterized by the ability to transcend our given conditions through moral, spiritual, and intellectual development (Rüsen, 2013, 162-184, pp. 12–30). Humanistic thought assumes the existence of a kind of human nature, in either an essentialist or a constructivist sense, that is capable of transcending environmental influences. However, among the youngest generation (Generation Alpha), it can be argued that advanced information technologies increasingly mediate human subjectivity. Children and young people are increasingly supported or replaced by “ready-made” digital frameworks, such as apps, algorithms, and curated media, which potentially shorten or shape their identity and worldview development (Ziatdinov & Cilliers, 2021, pp. 783–789). There is concern that technology may entangle people in a web of constant immediacy and stimulation, thereby hindering reflection and self-transcendence, as valued in humanism. This may undermine the humanistic idea of an autonomous Self that exists independently of the world and can maintain a critical and free relationship with it (Striet, 2018, pp. 75–84). This situation is so complex that it raises the question of the transcendence of the human spirit in a new context: whether it has been fragmented or fundamentally limited by the conditions of contemporary digitalization.

Conversely, a historical perspective may mitigate these apprehensions. We can identify similarities that confirm the continuity of humanism by examining the adaptations of earlier generations. Take, for example, the baby boom generation: in their youth, they embraced radical liberalism, which, according to some critics at the time, undermined moral and spiritual foundations; however, many members of this generation later returned to more traditional values. Regardless of the precise reasons underlying the conservative response of the baby boom generation, this trajectory can be perceived as evidence of hu-

manity's enduring ability for self-correction and the transcendence of social limitations. Similarly, although Generation Alpha is deeply influenced by technology, it is conceivable that they will also discover innovative ways to affirm fundamental human qualities, such as creativity, empathy, and moral choice, in response to their technological environment, rather than succumbing to its determinism. In other words, Generation Alpha may see a unique affirmation of human transcendence, just as previous generations found ways to affirm their humanity in the face of the forces that shaped them. We should not overlook this potential for positive development, even if its manifestations differ from those of the past.

At the same time, we should consider the rise of alternative concepts such as transhumanism, which directly address the fusion of humans and technology. Transhumanism sees technologies (artificial intelligence, bioengineering) as tools for enhancing human capabilities, perhaps even to fundamentally transform the species (Tirosh-Samuelson, 2012, pp. 710–734). In the transhumanist vision, Generation Alpha may ultimately witness an “augmented humanity” in which cognitive or physical abilities are extensively enhanced by technology. Proponents of this theory, such as Max More, argue that overcoming biological limitations through technology is the next step in human evolution (More, 2013, pp. 3–17). Critics, however, point to the conceptual ambiguities of transhumanism: what does “enhancement of humanity” really mean, and do enhanced capabilities truly represent a flourishing of humanity? This question is aptly summarised by Martin Heidegger's classical statement on technology, which can reduce distances without bringing people closer together (Wendland et al., 2019, pp. 13, 61, 205–206). This suggests that while technology may enhance our power or reach, it may not develop the qualities of human relationships and spontaneity (e.g., the *homo ludens* aspect of being human) that give life meaning. Note that in defining what may be lost when humans connect with machines (loss of empathy, authenticity, etc.), we implicitly rely on humanistic values, which makes this paradox seem irreparable. It can therefore be argued that transhumanism presupposes humanism, even if it claims to replace it. Thus, a purely transhumanist approach is insufficient for understanding the future of Generation Alpha, as it risks overlooking the immutables associated with bonds, love, and the meaning of life, which technology alone cannot satisfy.

Another perspective is posthumanism, which questions and blurs the distinction between humans and machines, rather than simply extending human capabilities. Posthumanist thinkers envision humans in symbiosis with technology, fully integrating technology into the fabric of life and even their own identity. Donna Haraway's famous cyborg metaphor exemplifies the posthumanist perspective – the view of humans as hybrids of biological and technological elements, challenging rigid dichotomies such as human/machine or natural/artificial (Haraway, 1991, pp. 149–181; Rae, 2014, pp. 505–528). Posthumanism, especially in its more critical forms (influenced by new materialism and anti-oppressive thought), emphasizes the relationality and decentration of humans, calling for ethical coexistence with non-human entities (animals, ecosystems, artificial intelligence) and an awareness of how information systems shape society (Coole & Frost, 2010, pp. 7–10).

For Generations Z and Alpha, immersed in virtual and interactive digital environ-

ments, the fluid language of posthuman identity may feel familiar. A teenager who creates multiple online avatars or forms relationships with AI “friends” may intuitively accept a less clear boundary between themselves and technology. Posthumanism offers a perspective for critically evaluating this situation, potentially empowering young individuals to resist being treated as mere instruments within digital systems by developing an understanding of and reconfiguring their relationship with technology. Nevertheless, in the absence of a common moral or ontological foundation, the guidance provided by posthumanism may be fragmentary. It is a descriptive ethos rather than a unified system of values, which makes it challenging to determine its practical political and ethical implications. Thus, although posthumanism addresses some realities of Generation Alpha, it can offer only a partial perspective if it overlooks aspects of humanity that remain constant.

The comprehensive anthropological position adopted in this study assumes that the transformations of the digital age creatively challenge the concept of humanity, but do not eliminate it. Humanism and its alternatives (transhumanism, posthumanism) can be understood not as mutually exclusive but as complementary frameworks for explaining the complex relationships between humans and technology. A balanced perspective can recognize new forms of identity and relationships supported by technology (as posthumanism does), while protecting the core of human dignity and the capacity for transcendence (as humanism does). In practical theology, this requires a dialogical, critical theological anthropology that engages with insights from secular visions of humanity’s future while measuring them against theological convictions about persons created in the image of God, with inherent value and a calling to transcendence.

One strategy for highlighting the rationale for a critical theological anthropology of this kind may be to limit the pluralism of normative options by focusing on empirical reality and moderating radical philosophies with insights from research, including research on the situation of young people. For instance, French philosopher Catherine Malabou argues that the brain’s neuroplasticity creates a new continuity between humans and machines, thereby reinforcing the posthumanist idea of fluid identity (Malabou, 2009, pp. 36–38, 78–79).¹ However, when one examines the empirical evidence on the well-being of Generation Alpha, a more sobering picture emerges: rather than enjoying liberation through fluid digital identity, today’s youth often exhibit distress (e.g., anxiety, loneliness) associated with intensive use of digital devices. In other words, the promised posthuman “enrichment” of identity is not supported by current data; rather, we have reasons for concern that necessitate a response. For this reason, our analysis now shifts to an empirical, descriptive mode, identifying specific areas of existential risk for Generation Alpha, consistent with recent research. This will form the basis for further theological and practical discussions about the challenges young people face.

1 See Malabou (2009, pp. 36–38, 78–79) for an elaboration of the thesis and Williams (2013, pp. 6–25) for a discussion of her position.

2. Areas of Existential Risk for Generation Alpha

Identifying all existential challenges facing any generation is likely impossible, but we can examine the most salient ones. Six categories of existential challenges for Generation Alpha are: Nomophobia, the “Cocktail Party” Effect, Cyberbullying, Digital Narcissism (including the Lake Wobegon Effect), Cyber-automatism, and the Incel Subculture. In the following passages, the practical effects of these phenomena on Alpha youth are examined.

However, the phenomena discussed below require an important clarification. First, the phenomena mentioned are not analysed here as isolated social problems but as symptoms of a deeper transformation of subjectivity, relationality, and the experience of reality under conditions of digital mediation. Second, some of them are already described in empirical studies concerning children and adolescents, for example, problematic smartphone use or cyberbullying, whereas others are more interpretive or prognostic in character. They will be discussed together here, but with explicit awareness of this distinction. For the sake of analytical clarity, it should also be noted that some terms used in this article, such as nomophobia or cyberautomatism, do not always have a single, stable equivalent in the international literature and therefore require operational clarification in the context of the present study.

2.1 Nomophobia: Fear of Being Disconnected from the World of Technology

Young people fear losing access to mobile phones and other electronic devices. This is described as ‘no mobile phone phobia’ – a condition known as nomophobia. Growing up in the age of the Internet and its constant availability, thanks to the widespread use of smartphones, can lead to anxiety or even fear when a person loses access to this medium, even for a moment. Access to a cell phone has become both a status symbol and an essential means of communication. This fosters a strong emotional attachment to the device. The problem that emerges here is the increasingly frequent transfer of essential interpersonal communication to social media, which leads to superficial relationships (Rodríguez-García et al., 2020, p. 580). Nomophobia may, in some cases, be associated with problematic forms of internet and smartphone dependence, discussed in the literature under such concepts as Internet Addiction Disorder (Young, 1998, pp. 237–244).

Nomophobia reflects a deeper problem of difficulty in forming authentic interpersonal relationships in the offline world. As a result, young people may feel that their lives are meaningless when they lack a constant connection to the virtual world. This phenomenon is associated with a recurring paradox of technology. On the one hand, young people are firmly connected; on the other, they are increasingly isolated and exposed to a growing sense of meaninglessness.

2.2 Cocktail Party: Lost in the Media Crowd

The term “Cocktail Party” was introduced to describe the specific situation in which young people of Generation Alpha currently find themselves. The term is used here as an

interpretive category rather than as a strict technical term from auditory psychology, where it originally described the ability to focus on a single voice in a noisy environment. It refers to functioning on the border between two worlds: the analog and the virtual, where the excess of stimuli and information reaching young people from these worlds prevents them from forming authentic and deep relationships with others and from fully engaging in everyday life (Cherry, 1953, pp. 975–979).

A cocktail party is associated with emotional inconsistency, in which internal emotions do not align with the external conditions and social expectations of the person's group. For example, someone who feels sadness and frustration internally must present themselves as confident and courageous. Such emotional incongruence may contribute to inner tension, instability of self-presentation, and a weakened sense of personal coherence. In more serious cases, and in interaction with other social and psychological factors, these tensions may be associated with depressive states or broader identity-related difficulties (Cherry, 1953, p. 979).

2.3 Cyberbullying: The Face of Digital Violence

There is another serious problem in today's society, described under the notion of cyberbullying. It is a very insidious phenomenon because, unlike classic forms of violence, it is difficult to detect, and a large number of perpetrators can attack their victim at the same time. Cyberbullying often follows a recognizable pattern. It begins with the uncontrolled dissemination of misinformation about a person, followed by manipulation to influence the audience's emotions, so that they involuntarily join in this nefarious precedent. In the background, there is constant information chaos and numerous pseudo-arguments, which are difficult for the victim to address (Patchin & Hinduja, 2012, pp. 61–75).

Cyberbullying causes severe emotional damage to the victim, translating into a feeling of powerlessness in the face of constant harassment. Information disseminated in the virtual sphere influences external references, not only in the peer environment, but also in a much broader context. The victim may feel discredited and have no concrete means of escaping the situation, which intensifies their sense of meaninglessness (Patchin & Hinduja, 2012, p. 70).

2.4 Digital Narcissism and the Lake Wobegon Effect: A Virtual Love Affair With Oneself

Constant interaction on social media and a focus on presenting interesting aspects of one's friends' lives can trigger a desire to shine in front of others and to present oneself in unusual circumstances that attract the attention of a large audience, as evidenced by likes. This triggers an excessive focus on oneself and a belief in one's uniqueness (Szpunar, 2016, pp. 15–16).

Narcissistic self-presentation is measured by the number of likes, followers, and the quality of comments posted under a post. Digital narcissism leads to superficial relationships with others, driven by the desire to use them to enhance one's image, without ge-

nuine interest in their personal affairs. This, in turn, impoverishes social intelligence, i.e., an individual's ability to empathize with and understand another person in their life situation. Insufficient relationships with others can lead individuals to retreat into a world of their own perceptions and imagination, contributing to a sense of unreality and, consequently, a feeling that life lacks meaning (Szpunar, 2016, pp. 16–30).

Closely related to digital narcissism is a phenomenon known as the Lake Wobegon effect. In the present article, this concept is used as an interpretive analogy for digitally intensified self-comparison and self-idealization rather than as a direct empirical category specific to Generation Alpha. The name originates from Garrison Keillor's novel "Lake Wobegon Days," which was written as a protest against negative social trends in the United States in the 1980s. The novel describes the lives of the inhabitants of an idyllic village in Minnesota, where all the women are strong, the men are handsome, and the children are brilliant. Of course, Lake Wobegon is a fictional place that cannot be found on a map of the United States. The novel is strictly psychological and responds to readers' growing desire to be above average (Plous, 1993, pp. 132–134). However, this superiority is only an illusion of the villagers. In reality, they are very ordinary people with no distinguishing features. This fits perfectly with digital narcissism. Social media intensely arouses the desire to be above average, a desire that can be achieved through well-organized posts and photos. Meanwhile, a person's life is often weaker than that of their peers (Plous, 1993, pp. 132–134).

2.5 Cyberautomatism: A Modern Form of Unreflexivity

Cyberautomatism can be briefly described as a state in which a person browses through thousands of pieces of information that appear daily on social media without fully engaging with the content presented. The term "cyberautomatism" is used here as an analytical concept describing habitual, automatic, and largely unreflective patterns of digital media use, rather than as an established clinical or psychological term. This leads to a superficial understanding of phenomena and processes, a misunderstanding of the world, and susceptibility to media manipulation. This tendency can be observed, for example, in political communication on social media, where complex issues are often reduced to simplified and emotionally charged messages (Kubera, 2024).

Being satisfied with reading article headlines on the Internet or with shocking titles also weakens critical thinking. It creates a need to obtain information quickly without considering its credibility and reliability. This, in turn, leads to serious problems in education. Individuals accustomed to such forms of information consumption may find it more difficult to engage with longer, more complex arguments, expecting information to be delivered in a condensed, immediately accessible form. As a result, their knowledge of the world is fragmented, and they cannot navigate its complexity and phenomena (Kubera, 2024).

The phenomenon described here as cyberautomatism finds partial support in research on the attention economy and information overload, which describes the situation in which the amount of incoming information exceeds the individual's capacity to process it effectively (Davenport & Beck, 2001; Eppler & Mengis, 2004). Studies on media multi-

tasking and attentional control suggest that intensive digital media use may be associated with diminished capacity for sustained concentration and greater susceptibility to distraction (Ophir, Nass, & Wagner, 2009; Uncapher & Wagner, 2018). Research also indicates that the mere presence of a smartphone and frequent notifications may negatively affect cognitive capacity and attention (Stothart, Mitchum, & Yehnert, 2015; Ward et al., 2017). At the same time, caution is warranted when drawing overly general conclusions, since the relationship between digital media use and well-being remains complex and methodologically debated (Orben & Przybylski, 2019; Ra et al., 2018). In this sense, “cyberautomatism” functions as a synthetic interpretive category that brings together phenomena discussed in contemporary research under headings such as information overload, fragmented attention, media multitasking, and weakened cognitive control.

2.6 Incel: Involuntary Digital Celibacy

Incel is short for “involuntary celibate.” It refers to online communities composed mainly of men who perceive themselves as unable to form intimate relationships, even though they desire to do so. Thanks to social media, they have easily found each other and formed a specific community based on their shared experience (Sugiura, 2021, pp. 45–72).

Incels often use specific jargon and ideology that blame women, whom they perceive as too demanding or superficial, as well as modern society, which they believe promotes “unfair” standards of attractiveness. Some members of these communities express deep hatred towards women and think that they deserve intimate relationships because of their “male privilege” (Sugiura, 2021, pp. 52–60).

A characteristic of this community is its relative susceptibility to radicalization, which in extreme cases results in increased aggression. As a result, incels are criticized for promoting aggression, hatred, and vulgar language, especially towards women. This phenomenon highlights yet another issue: the inability to manage one’s emotions (Sugiura, 2021, pp. 70–72).

3. Pastoral Strategies for Addressing the Crisis of Meaning in the Alpha Generation

The proposed pastoral responses also require clarification regarding the relationship between pastoral support and psychological assistance. Spiritual accompaniment should be understood as a practice rooted in the tradition and life of the Church, directed toward the development of one’s relationship with God and the integration of spiritual life. Psychology, by contrast, plays a complementary role by offering diagnostic tools and support for emotional and social functioning. These two orders are not identical, although they may fruitfully complement one another.

To strengthen the argument’s coherence, the pastoral proposals presented below are explicitly related to the anthropological categories discussed earlier in the article, particularly subjectivity, relationality, and transcendence. They are intended to function not only

illustratively, but also argumentatively, as concrete responses to the forms of fragmentation diagnosed in the analytical part of the article.

Given the phenomena associated with Generation Alpha's digital attachment, the question arises: which specific pastoral practices should be adopted to enable them to use the digital world responsibly, on the one hand, and to protect this generation from the harmful effects of disorder in virtual reality, on the other?

First, it must be clearly stated that digital reality cannot be eliminated from modern life. Any attempts to discredit this reality are counterproductive. Therefore, when assessing pastoral proactivity in response to phenomena spreading among Generation Alpha, it is necessary to consider measures that harness digital reality for specific pastoral activities to help young people escape the realm of digital meaninglessness. This task is highly demanding and must be grounded primarily in the group's specific dynamics. Nevertheless, the following section presents some general suggestions that may serve as inspiration for finding one's own solutions. These include small formation groups, religious tourism, individual spiritual direction, and spiritual renewal centres.

The development of digital communication has also contributed to the emergence of new forms of religious practice and community, often described in the literature as "digital religion," in which religious life is partially mediated through online communication and digital platforms (Campbell, 2013). This does not replace the embodied and sacramental life of the Church, but it does indicate that pastoral theology must take the digital environment seriously as a space of socialization, communication, and religious formation.

3.1 Small Formation Groups

Small formation groups can proactively support pastoral care in response to phenomena such as Incel, Cocktail Party, nomophobia, and cyberautomatism. An example of such groups is the concept of new pastoral groups and small home groups, initiated by the rector of the Polish Catholic Mission in France, Bogusław Brzyś (NewPastoral.net, 2025). Small home groups are gatherings of people who know one another well and regularly meet at home to prepare for formation meetings. The same group of people participates in each meeting. Meeting materials are available through a special app. It features testimonials from notable individuals and engaging videos that spark discussion based on the provided outline. Small home groups not only help build a real community once a month, but also allow participants to maintain constant contact. Additionally, the app provides continuous access to religious content, enabling each group member to share their posts or recordings inspired by the home meeting.

These must relate to current issues that young people hear about in the media. Leaders play a crucial role in these meetings, as they can empathize with participants and select the most appropriate language. It is also possible that such meetings will initially take place exclusively online. Such groups may initially function online, but over time, they can foster an embodied community in which participants can appear in a more au-

thentic, less performative way. In this sense, such a group will become a counterweight to phenomena such as Cocktail Party and Incel.

Small formation groups may therefore be interpreted as a practical realization of the effort to rebuild relationality and subjectivity under the conditions of digital culture, which corresponds to the humanistic vision of the person developed in the analytical part of the article.

3.2 Religious Tourism

Generation Alpha is growing up in a world that is, first and foremost, open and, secondly, very mobile. The world of Generation Alpha has no boundaries, not only in terms of territory, but also in terms of mentality and language. Overcoming the fear of the world, which, for their grandparents' generation, stemmed from factors such as the political situation, limited foreign-language skills, and economic instability, is no longer a concern for Generation Alpha. In addition, their approach to life as entertainment makes their professional life very fluid and free from emotional attachments. This encourages religious tourism by combining entertainment, new experiences, mobility, and openness to the world, thereby fostering profound spiritual experiences. According to one of the pioneers of religious tourism in Poland, Maciej Ostrowski, religious tourism is a journey during which, in addition to typical tourist elements such as physical activity, relaxation, and a desire to explore, religious aspects also appear, such as visiting places of worship or monuments and participating in religious ceremonies of different faiths to learn about them (Ostrowski, 2002, pp. 41–51; Ostrowski, 2005, pp. 41–44).

For young people of Generation Alpha, religious tourism can be an unforgettable adventure, a confrontation with a world known from films, such as medieval monasteries, a glimpse into the life of monks, e.g., in contemplative orders, or the subterranean spaces of old churches. Through such trips, a genuine community is created, built on authentic experiences in response to, for example, cocktail parties (Blittersdorf, 2014, pp. 24–41).

As such, religious tourism may be understood not merely as an attractive pastoral activity but as a concrete response to digitally mediated disembodiment, weakened communal experience, and the loss of contact with spatially and symbolically dense environments.

3.3 Individual Spiritual Accompaniment

Individual spiritual accompaniment helps people find their place and follow their path. Above all, it helps discover one's spiritual source and draw from it. Spiritual accompaniment helps individuals recognize the obstacles they encounter on their life path and suggests specific spiritual exercises through which they can discover the depth of spiritual life and draw strength from it for everyday tasks. Its main goal is to support an ever-increasing openness to the experience of God.

Given Generation Alpha's tendency toward idealized and digitally curated self-presentation, individual spiritual accompaniment may become one of the few spaces in which a person can confront the real self outside the logic of performative visibility. It may provi-

de a context of acceptance, discernment, and interior integration that resists the pressures of comparison, exhibition, and fragmentation characteristic of digital culture. This must be a space to which young people have constant access when life in digital falsehood exhausts them, and they experience various frustrations against this backdrop. It must be a space in which they can confront their authentic personality rather than an idealised image. Moreover, they must feel accepted and welcome in this space and draw support from it when they are hurt or need practical help. In this sense, individual spiritual accompaniment may constitute an adequate pastoral response to digital narcissism and cyberbullying, while psychological support may remain a distinct but complementary form of help where emotional or mental-health difficulties require it.

Individual spiritual accompaniment thus appears as a particular form of work on subjectivity, enabling the integration of inner experience with the narrative unity of one's life. In this respect, it stands in direct opposition to the fragmentation of identity characteristic of the digital environment.

3.4 Spiritual Renewal Centres

Young people of Generation Alpha are growing up in a specific social context. They increasingly spend their childhood and youth in patchwork families, broken families where, although they lack nothing in material terms, they face serious emotional challenges related to the atmosphere of family life (Pasteels & Bastaits, 2020, pp. 213–231). The family alienation that can occur in this context, combined with the experience of cocktail parties, intensifies the feeling of alienation and loneliness. The Church should therefore adequately anticipate this social situation. This is already happening, but on a small scale. An example of this is the pastoral work of the Holy Spirit Association, which was reactivated in Poland after a hundred years. Its primary goal is to establish Holy Spirit houses along tourist routes, serving as shelters for tourists and places of spiritual rest.

Revived after a hundred years, the association already has four such houses worldwide, located in Poland, Germany, France, and Ukraine. Many young people from all over the world take advantage of what is offered.² Young people come here to experience the warmth, cordiality, and love of others and find motivation for their future lives. In the houses operated by the Association, emphasis is placed on collaboration, prayer, and an engaging educational and pastoral program. The location of these homes, close to nature, is also important. It allows for spiritual rest and restores physical strength for further activity. The friendly atmosphere is conducive to building relationships and fostering a sense of home.

From anthropological and pastoral perspectives, such centres address a cluster of problems identified earlier in the article: loneliness, weakened relational bonds, instability of belonging, and a lack of environments conducive to interiority. They are therefore not

2 The example of these centers is accessible under: Haus Concordia – A Place of Encounter in Germany, accessed February 14, 2026. <https://www.haus-concordia.com/web/de/home-2>.

merely organizational initiatives, but spaces in which a more integral form of embodied, communal, and spiritually meaningful life may become possible.

Conclusion

The argument developed in this article can be summarised as a theological claim concerning the conditions of faith transmission in digitally mediated contexts. The emergence of Generation Alpha should be understood not merely as the appearance of a new sociological cohort, but as a sign of a deeper transformation of the cognitive and relational conditions under which faith, authority, and community are received and interpreted. This article has argued that digital mediation does not remain external to human agency; rather, it shapes attention, memory, authority structures, and modes of presence. If practical theology presupposes that faith is received, interpreted, and enacted within historically situated forms of cognition and sociality, then a transformation of these forms necessarily becomes a theological concern.

The decisive issue is therefore anthropological. Christian theology affirms that the human person is ordered toward truth and communion. When the structures through which truth is encountered and relationships are sustained are modified, theology must ask whether these new structures facilitate or inhibit a person's orientation toward truth. The problem is not technology as such, but the normative patterns of cognition and interaction that it stabilises. A digitally saturated environment may expand access to information while simultaneously fragmenting attention; it may intensify connectivity while weakening embodied communion. Theological reflection must therefore distinguish between mediation as such and mediation that redefines the grammar of authority and presence.

The pastoral proposals discussed in this article – such as small formation groups, religious tourism, individual spiritual accompaniment, and spiritual renewal centres – should therefore be understood not as optional pastoral initiatives or merely pragmatic solutions, but as responses to transformed conditions of subjectivity, relationality, and the experience of reality. In this sense, pastoral practice appears not as a secondary application of theological reflection, but as a privileged locus in which the Church responds to historically changing conditions of human experience and communication.

In this context, the metaphor proposed by Otto Neurath offers an apt description of the Church's situation: "We are like sailors who have to rebuild their ship on the open sea, never able to dismantle it in dry-dock and to reconstruct it there out of the best materials" (Neurath, 1973, p. 199). The Church cannot suspend its historical embeddedness in order to redesign pastoral structures from an external vantage point. Reconstruction takes place within the very conditions that require it. This entails a disciplined, piecemeal reconfiguration rather than programmatic rupture.

Such reconfiguration is best understood not as innovation in the sense of novelty production, but as semantic and practical reactivation. Reflections on metaphor by Friedrich Nietzsche and Donald Davidson – interpreted through discussions in Ortony (1993,

pp. 114–118) and Rorty (2012, pp. 162–172) – highlight that new insight often arises through the creative redeployment of inherited language. Transposed into pastoral theology, this suggests that the Church’s task is not to replace its practices with technologically fashionable substitutes, but to reinterpret and re-enact established practices under altered conditions of reception. The criterion is not originality, but fidelity capable of renewed intelligibility.

The reconstruction demanded by the emergence of Generation Alpha is thus neither a strategic adjustment nor a cultural concession. It concerns the intelligibility of faith under transformed epistemic conditions. Further theological work should therefore clarify the relation between digitally shaped cognition and classical anthropological claims concerning freedom, truth, and relationality. Empirical research into the reception of authority, community, and religious language among digitally formed generations would refine this analysis. Finally, a systematic evaluation of pastoral initiatives that integrate embodied community with digital mediation is required in order to avoid both nostalgic defensiveness and uncritical technological accommodation.

The present article has been theoretical and interpretive in character and has not presented original empirical research; rather, it has proposed a theological-anthropological framework intended to guide further empirical and pastoral investigation. Practical theology, if it is to remain coherent with its own presuppositions, must address the transformation brought about by digital culture not only at the level of methods and strategies, but at the level of the anthropological and epistemic conditions under which faith can remain intelligible, credible, and livable in contemporary digitally mediated forms of life.

Statements

Author Contributions: The authors jointly developed the concept of the article and its structure. Patryk Piotr Zając is the author of the theoretical-anthropological and methodological sections as well as the conclusion, while Michał Wilkosz is the author of the diagnostic section concerning the phenomena of digital culture. The pastoral section was prepared jointly (75% M. Wilkosz, 25% P. P. Zając). The final editing of the text was carried out jointly by both authors. The authors have read and approved the final version of the manuscript and accept joint responsibility for its content.

Funding: This research received no external funding.

Institutional Review Board Statement: *Not applicable.*

Data Availability Statement: *Not applicable.*

Acknowledgments: During the preparation of this publication, the authors used ChatGPT (OpenAI, version GPT-5.3) for formatting the footnotes and bibliography and for proofreading the English text. The authors have reviewed and edited the output and take full responsibility for the content of this publication.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest.

Bibliography

- Blittersdorf, M. (2014). *Geistliche Begleitung in Gruppen: Ein Beitrag zum Neuwerden der Kirche*. Matthias-Grünwald-Verlag.
- Campbell, H. A. (2013). *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds*. Routledge.
- Cherry, C. E. (1953). Some experiments on the recognition of speech, with one and with two ears. *Journal of the Acoustical Society of America*, 25(5), 975–979. <https://doi.org/10.1121/1.1907229>
- Coole, D., & Frost, S. (Eds.). (2010). *New materialisms: Ontology, agency, and politics*. Duke University Press.
- Davenport, T. H., & Beck, J. C. (2001). *The attention economy: Understanding the new currency of business*. Harvard Business School Press.
- Eppler, M. J., & Mengis, J. (2004). The concept of information overload: A review of literature from organization science, accounting, marketing, MIS, and related disciplines. *The Information Society*, 20(5), 325–344. <https://doi.org/10.1080/01972240490507974>
- Firth, J., Torous, J., Stubbs, B., Firth, J. A., Steiner, G. Z., Smith, L., & Sarris, J. (2019). The online brain: How the Internet may be changing our cognition. *World Psychiatry*, 18(2), 119–129. <https://doi.org/10.1002/wps.20617>
- Haraway, D. J. (1991). A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. In D. J. Haraway, *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature* (pp. 149–181). Free Association Books.
- Haus Concordia. (2025). Haus Concordia – A place of encounter in Germany. Retrieved February 14, 2026, from <https://www.haus-concordia.com/web/de/home-2>
- Keles, B., McCrae, N., & Grealish, A. (2020). A systematic review: The influence of social media on depression, anxiety and psychological distress in adolescents. *International Journal of Adolescence and Youth*, 25(1), 79–93. <https://doi.org/10.1080/02673843.2019.1590851>
- Kubera, G. (2024, November 30). Sztuczna inteligencja nie zwalnia z myślenia. Młodzi używają jej coraz częściej – nierzadko w niewłaściwy sposób. *Business Insider Polska*. Retrieved February 14, 2026, from <https://businessinsider.com.pl/technologie/nowe-technologie/sztuczna-inteligencja-nie-zwalnia-z-myslenia-mlodzi-uzywaja-jej-coraz-czesciej/5sxzrbv>
- Malabou, C. (2009). *What should we do with our brain?* Fordham University Press.
- More, M. (2013). The philosophy of transhumanism. In M. More & N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future* (pp. 3–17). Wiley-Blackwell.
- Neurath, O. (1973). Anti-Spengler. In O. Neurath, *Empiricism and sociology* (Vol. 1, p. 199). D. Reidel.
- NewPastoral.net. (2025). Jak to działa. Retrieved February 14, 2026, from <https://newpastoral.net/jak-to-dziala>
- Ophir, E., Nass, C., & Wagner, A. D. (2009). Cognitive control in media multitaskers. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(37), 15583–15587. <https://doi.org/10.1073/pnas.0903620106>
- Orben, A., & Przybylski, A. K. (2019). The association between adolescent well-being and digital technology use. *Nature Human Behaviour*, 3, 173–182. <https://doi.org/10.1038/s41562-018-0506-1>
- Ortony, A. (Ed.). (1993). *Metaphor and thought*. Cambridge University Press.
- Osmer, R. R. (2008). *Practical theology: An introduction*. Eerdmans.
- Ostrowski, M. (2002). Wallfahrten oder religiöser Tourismus. In *Il Santuario, spazio per un'accoglienza fraterna e universale. Atti del 3° Congresso Europeo sui Santuari e i Pellegrinaggi, Montserrat, 4–7 marzo 2002* (pp. 41–51).
- Ostrowski, M. (2005). Pilgern oder religiöser Tourismus. *Turyzm*, 15(1–2), 41–44.
- Parker, S. K., Bindl, U. K., & Strauss, K. (2010). Making things happen: A model of proactive motivation. *Journal of Management*, 36(4), 827–856. <https://doi.org/10.1177/0149206310363732>
- Pasteels, I., & Bastais, K. (2020). Loneliness in children adapting to dual family life. In M. Kreyenfeld & H. Trappe (Eds.), *Parental life courses after separation and divorce in Europe* (Life Course

- Research and Social Policies, Vol. 12). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-44575-1_10
- Patchin, J. W., & Hinduja, S. (2012). Cyberbullying: An update and synthesis of the research. In J. W. Patchin & S. Hinduja (Eds.), *Cyberbullying prevention and response: Expert perspectives* (pp. 61–75). Routledge.
- Plous, S. (1993). *The psychology of judgment and decision making*. McGraw-Hill Book Company.
- Ra, C. K., Cho, J., Stone, M. D., De La Cerda, J., Goldenson, N. I., Moroney, E., Tung, I., Lee, S. S., & Leventhal, A. M. (2018). Association of digital media use with subsequent symptoms of attention-deficit/hyperactivity disorder among adolescents. *JAMA*, 320(3), 255–263. <https://doi.org/10.1001/jama.2018.8931>
- Rae, G. (2014). The philosophical roots of Donna Haraway’s cyborg imagery: Descartes and Heidegger through Latour, Derrida, and Agamben. *Human Studies*, 37, 505–528. <https://doi.org/10.1007/s10746-014-9327-z>
- Rodríguez-García, A.-M., Moreno-Guerrero, A.-J., & López Belmonte, J. (2020). Nomophobia: An individual’s growing fear of being without a smartphone – A systematic literature review. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(2), Article 580. <https://doi.org/10.3390/ijerph17020580>
- Rorty, R. (2012). Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor. In *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers* (Vol. 1, pp. 162–172). Cambridge University Press.
- Rüsen, J. (2013). Classical Humanism—a Historical Survey. In: J. Rüsen (ed.), *Approaching Humankind: Towards an Intercultural Humanism* (p. 161-184). Goettingen: V&R unipress, Taipei: National Taiwan University Press.
- Stothart, C., Mitchum, A., & Yehnert, C. (2015). The attentional cost of receiving a cell phone notification” jest indeksowany jako *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, 41(4), 893–897, DOI: 10.1037/xhp0000100.
- Striet, M. (2018). *Ernstfall Freiheit: Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*. Herder.
- Sugiura, L. (2021). *The incel rebellion: The rise of the manosphere and the virtual war against women*. Emerald Publishing.
- Szpunar, M. (2016). *Kultura cyfrowego narcyzmu*. Wydawnictwa AGH.
- Tirosh-Samuelson, H. (2012). Transhumanism as a secularist faith. *Zygon*, 47(4), 710–734. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01288.x>
- Twenge, J. M. (2017). *iGen: Why today’s super-connected kids are growing up less rebellious, more tolerant, less happy—and completely unprepared for adulthood (and what this means for the rest of us)*. Atria Books.
- Twenge, J. M. (2023). *Generations: The real differences between Gen Z, millennials, Gen X, boomers, and silents—and what they mean for America’s future*. Atria Books.
- Uncapher, M. R., & Wagner, A. D. (2018). Minds and brains of media multitaskers: Current findings and future directions. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 115(40), 9889–9896. <https://doi.org/10.1073/pnas.1611612115>
- Wendland, A. J., Babae, M., & Fried, G. (Eds.). (2019). *Heidegger on technology*. Routledge.
- Ward, A. F., Duke, K., Gneezy, A., & Bos, M. W. (2017). Brain drain: The mere presence of one’s own smartphone reduces available cognitive capacity. *Journal of the Association for Consumer Research*. <https://doi.org/10.1086/691462>
- Williams, T. (2013). Plasticity, in Retrospect: Changing the Future of the Humanities. *Diacritics* 41(1), 6-25. <https://dx.doi.org/10.1353/dia.2013.0003>.
- Young, K. S. (1998). Internet addiction: The emergence of a new clinical disorder. *CyberPsychology & Behavior*, 1(3), 237–244. <https://doi.org/10.1089/cpb.1998.1.237>
- Ziatdinov, R., & Cilliers, J. (2021). Generation Alpha: Understanding the next cohort of university students. *European Journal of Contemporary Education*, 10(3), 783–789. <https://doi.org/10.13187/ejced.2021.3.783>

Polski model wolności religijnej na tle Unii Europejskiej. Skarb i wyzwania. Recenzja książki: K. M. Ujazdowski (red.), *Europeizacja wolności religijnej. Przypadek Polski*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2025, ss. 156.

The Polish Model of Religious Freedom in the Context of the European Union: A Treasure and Its Challenges. A Review of: K. M. Ujazdowski (ed.), *Europeizacja wolności religijnej. Przypadek Polski*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2025, 156 pp.

SŁAWOMIR SOWIŃSKI 

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1324-121X> • s.sowinski@uksw.edu.pl

Zgłoszono: 2026–04–10; zrecenzowano: 2026–05–20; zaakceptowano: 2026–05–26;

opublikowano: 2026–06–30

Streszczenie: Artykuł jest recenzją pracy zbiorowej *Europeizacja wolności religijnej. Przypadek Polski* (Gdańsk 2025) pod redakcją Kazimierza M. Ujazdowskiego. Recenzent omawia ukazaną w niej wartość polskiego konstytucyjnego modelu wolności religijnej, opartego na art. 53 oraz na zasadzie autonomii i współdziałania państwa i Kościoła (art. 25), a także proces jego europeizacji. Doceniając walory publikacji, autor podejmuje z nią polemikę i wskazuje dwa zagrożenia dla legitymizacji tego modelu: pokusę uczynienia z Kościoła „religijnej grupy interesu” oraz „aktora społeczeństwa obywatelskiego”.

Słowa kluczowe: wolność religijna; relacje państwo–Kościół; Konstytucja RP z 1997 r.; europeizacja; Unia Europejska; Kościół katolicki w sferze publicznej; autonomia i współdziałanie

Abstract: The article reviews the edited volume *Europeizacja wolności religijnej. Przypadek Polski* [The Europeanization of Religious Freedom: The Case of Poland] (Gdańsk 2025), edited by Kazimierz M. Ujazdowski. The reviewer discusses the value of the Polish constitutional model of religious freedom, grounded in Article 53 and in the principle of the autonomy and cooperation of state and Church (Article 25), as well as its Europeanization. While appreciating the volume's merits, the author engages it critically and identifies two threats to the model's legitimacy: the temptation for the Church to become a "religious interest group" or an "actor of civil society."

Keywords: religious freedom; Church–state relations; the 1997 Constitution of the Republic of Poland; Europeanization; European Union; the Catholic Church in the public sphere; autonomy and cooperation.

Jednym z sensowniejszych sposobów porządkowania – burzliwej momentami – debaty o roli Kościoła katolickiego w przestrzeni współczesnej Polski jest odnoszenie jej do naszego ładu konstytucyjnego w tym zakresie. Oparty o zasadę autonomii i współdziałania państwa i Kościoła jest ów konstytucyjny model, a w każdym razie być powinien, ważnym kryterium w rozstrzyganiu różnych wątpliwości, sporów i dylematów, jakie wiążą się z obecnością katolicyzmu w przestrzeni publicznej współczesnej, obecnej w Unii Europejskiej, Polski. W tej właśnie perspektywie z uwagą odnotować należy publikację zbiorową pt. *Europeizacja wolności religijnej. Przypadek Polski* przygotowaną pod redakcją prof. Kazimierza Michała Ujazdowskiego, przez środowisko konstytucjonalistów z Uniwersytetu Łódzkiego.

Konstytucyjny skarb

Ta napisana z perspektywy *stricte* prawniczej zbiorowa publikacja *po pierwsze* odsłania z całą wyrazistością wartość polskiego modelu wolności religijnej zapisanego w art. 53 polskiej Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r. i szerzej całego modelu relacji między Kościołem a państwem, opisanego w art. 25 te samej Ustawy Zasadniczej.

Odwołując się do orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego i trybunałów europejskich, a także do praktyki polskiego życia publicznego ostatnich 30 lat, autorzy publikacji przekonują, że czteroprzymiotnikowe ujęcie wolności religijnej w art. 53 polskiej Konstytucji (indywidualne, zbiorowe, prywatne i publiczne), oraz oparcie relacji między państwem a Kościołem na zasadzie „autonomii i współdziałania” (art. 25 Konstytucji) to rozwiązania stabilizujące relacje między państwem a Kościołem (Kazimierz M. Ujazdowski). A co więcej, to także regulacje dobrze odpowiadające polskiej tradycji i tożsamości historycznej, a także współczesnej wolnościowej filozofii praw człowieka, do której odwołują się w swym orzecznictwie także europejskie trybunały (Marcin Malecko).

Dobrym przykładem owej wartości ducha i litery polskiej Konstytucji w tym zakresie może być – przywołana w recenzowanej publikacji przez Jakuba Stępnia – debata dotycząca organizacji nauki religii w szkole. Opisując szczegółowo spór, jaki w latach 2024–2025 Kościół katolicki i inne Kościoły toczyły z Ministerstwem Edukacji Narodowej, na kanwie wprowadzanych przez ministerstwo w tym zakresie zmian, autor podkreśla, że konstytucyjne ramy relacji między państwem i Kościołem tworzyły dobre, choć w tym wypadku niewykorzystane, formalne podstawy do merytorycznego i efektywnego dialogu w tej sprawie. Analogicznie, ogólniej powiedzieć możemy, że owe konstytucyjne ramy – wzywające państwo polskie i Kościół katolicki do współdziałania na rzecz dobra wspólnego i wzajemnego respektu dla ich autonomii – tworzyły dobrze wykorzystaną podstawę do odpowiedzialnej i efektywnej współpracy obu instytucji, w tak dramatycznych dla Polski okolicznościach, jak fala uchodźców po wybuchu wojny w Ukrainie w roku 2022, czy pandemia Covid w latach 2021–2022 (por. Sowiński, 2025).

W tym sensie recenzowana publikacja jest także ciekawą *glossą* do podejmowanej dziś w różnych miejscach dyskusji o potrzebie zmiany obowiązującej w Polsce Konstytucji.

tucji. A jej przesłanie w tym zakresie jest takie, że jeśli nawet istnieją jakieś przesłanki sugerujące rozważanie zmian w naszej Ustawie Zasadniczej, to nie odnoszą się one do przekonujących i sprawdzonych w praktyce regulacji dotyczących relacji między państwem a Kościołem.

Kontekst europejski

Swój wpływ na interpretację i aplikację konstytucyjnych regulacji relacji państwo–Kościół i zasady wolności religijnej w Polsce mieć musiała obecność Polski w Unii Europejskiej, która oddziałuje siłą rzeczy na cały polski system prawny. Szczególną w tym kontekście wartością recenzowanej tu publikacji jest *po wtóre* próba prześledzenia tego zagadnienia, zarówno w wymiarze „europeizacji” rozwiązań polskich, jak i odwrotnie, wpływu doświadczeń środkowoeuropejskich na wrażliwość prawną „starej” Unii, a także rodzących się w tym zakresie naturalnych potencjalnych napięć.

Ciekawą analizę wpływu orzeczeń trybunałów europejskich (ETPC i TSUE) na ujęcia i interpretacje polskie w tym zakresie podejmuje – w recenzowanej publikacji – między innymi Marcin Malecko. Trafnie zwraca on uwagę, że choć interpretacje trybunałów europejskich w różnych praktycznych rozstrzygnięciach, wyraźniej niż orzecznictwo polskie, akcentują prymat jednostkowej wolności sumienia nad wolnością pozytywną wspólnot religijnych, to z drugiej strony, przyznają one w tym zakresie sądom i trybunałom krajowym „margines oceny”, co w praktyce oznacza często akceptację różnorodności praktycznych rozwiązań w zakresie wolności religijnej w poszczególnych państwach członkowskich. Zgodnie z duchem i literą art. 17 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej. Szczególną wartością analizy Marcina Malecko w tym zakresie jest także odniesienie jej do praktycznych *casusów* i dylematów związanych choćby z klauzulą sumienia lekarzy, wobec dopuszczalnych prawnie zabiegów aborcji, czy wolnością przedsiębiorców, do odmawiania wykonywania usług uznanych przez nich za istotnie sprzeczne z ich sumieniem, czy światopoglądem.

Problematykę wpływu odwrotnego, a więc oddziaływania doświadczeń środkowoeuropejskich na wrażliwość prawną całej Unii Europejskiej omawia z kolei – w recenzowanej pracy – Michał Matlak. Wskazuje on przy tym różne wymiary tego wpływu. Po *pierwsze*, zwraca uwagę, że rozszerzenie Unii Europejskiej na wschód zmieniło, generalnie świecki, paradygmat debat w Parlamencie Europejskim, w kierunku poważnych debat światopoglądowych, w których wyraźnie obecny stał się także chrześcijański punkt widzenia, w sprawach takich jak postulaty społeczności LGBT, czy aborcja. Po *drugie*, jego zdaniem, wejście państw Europy środkowo-wschodniej do Unii Europejskiej zaowocowało uzupełnieniem jej polityki zewnętrznej o kwestię ochrony praw chrześcijan prześladowanych na całym świecie. Po *trzecie* wreszcie, dostrzega ten autor rolę państw Europy środkowo-wschodniej w rewizji niektórych orzeczeń trybunałów europejskich (np. w głośnej sprawie *Lautsi przeciwko Włochom* przed ETPC), od ujęcia laickiego, limitującego obecność religii w przestrzeni publicznej, do ujęcia akcentującego „margines

uznania”, w ramach którego uznaje się, że w poszczególnych państwach symbole religijne w przestrzeni publicznej traktowane być mogą jako – nienaruszający wolności religijnej – element ich tożsamości kulturowej.

Takie i podobne analizy uzasadniają jeden z ważnych wniosków – podnoszonych także przez redaktora naukowego całej publikacji – że integracja europejska nie ma wymiaru ideologicznej czy światopoglądowej kolonizacji, jakiej bogate laickie państwa „starej” Unii dokonać by miały na religijnej wrażliwości „nowych” państw członkowskich, ale ma w sobie potencjał racjonalnej debaty, sporu i dialogu.

Kluczowe wyzwania

Podejmując także inne ciekawe wątki (np. dotyczące sytuacji prawnej wyznań „mniejszościowych” w Polsce – w tekście Pauliny Łabieniec) recenzowana tu publikacja nie wyczerpuje, rzecz jasna, bo wyczerpać nie może, całej złożonej problematyki, którą podejmuje. Jak zawsze w tego rodzaju przypadkach znajdują się w niej także ujęcia albo skróty interpretacyjne, które zasługują na polemikę.

Tytułem przykładu. Zbyt uproszczony wydaje się obraz wyłaniający się z tekstu Kazimierza M. Ujazdowskiego, w którym aż do roku 2015 Kościół katolicki cieszył się w Polsce autorytetem, zaś po tym roku, „uksztaltował się nie tyle model Kościoła państwowego, co Kościoła zdominowanego i zinstytucjonalizowanego przez rządzącą większość” (s. 19). Warto bowiem przypomnieć, że już przed rokiem 2015 Kościół katolicki spotykał się zarówno z przejawami politycznej instrumentalizacji jego autorytetu (np. w latach 2005–2007; por. Gierycz, 2009, s. 179–204), jak i jego (autorytetu) nadwyrężaniem w trakcie gorących batalii politycznych (np. w sprawie lustracji; por. Wiścicki, 2009, s. 225–245). Wypada także zaznaczyć, że pomimo wyraźnych prób instrumentalizowania autorytetu Kościoła po roku 2015, w epoce tzw. „dobrej zmiany”, nie brakowało w jego relacjach z ówczesną władzą wyraźnych różnic, dyskusji i sporów, związanych choćby z kwestią migracji, psujących się relacji z zachodnim sąsiadem Polski, czy promowanym wówczas modelem patriotyzmu (zob. szerzej Sowiński, 2021). Dyskusyjne (w tekście Michała Matlaka) wydaje się też wprowadzenie środkowoeuropejskich prawicowych populizmów do – ciekawej skądinąd – analizy o wpływie wrażliwości religijnej Europy środkowo-wschodniej na zmianę wrażliwości całej Unii. A zwłaszcza nazywanie ich populizmami „o podłożu religijnym” (s. 127). Nie rozwijając tu tej kwestii szerzej powiedzieć możemy najogólniej, że w wielu kluczowych kwestiach społecznych prawicowe populizmy (z ich specyficzną teologią polityczną) są raczej parodią niż emanacją chrześcijaństwa. A szczególnie, zaprzeczeniem społecznego nauczania Kościoła. Można też, jak zawsze w tego typu przypadkach, wskazać w recenzowanej pracy pewne deficyty dotyczące przywołanej w niej literatury przedmiotu. W kilku przynajmniej tekstach świetne zastosowanie miałaby choćby rozprawa profesora Michała Gierycza (2017) na temat aksjologicznego wymiaru politycznych debat i procesu decyzyjnego w Unii Europejskiej.

Niezależnie od tych uwag, czy wątpliwości, raz jeszcze jednoznacznie podkreślić jednak wypada, że recenzowana tu wartościowa publikacja przekonująco prezentuje zarówno wartość polskiego konstytucyjnego modelu wolności religijnej i relacji między państwem a Kościołem, jak i jego, zweryfikowaną praktyką obecności Polski w Unii Europejskiej, funkcjonalność. Najważniejsza chyba jednak jej wartość wykracza nieco poza – wiodący w niej – poziom analizy stricte prawniczej. Jak słusznie bowiem podkreśla w jej wstępie Kazimierz M. Ujazdowski, dalsza funkcjonalność polskiego modelu wolności religijnej, który dobrze służył dotąd zarówno polskiemu Kościołowi, jak i polskiej demokracji, zależy w dużej mierze od jego dalszej legitymizacji, w warunkach laicyzującego się polskiego społeczeństwa. Jako jedno zaś z głównych niebezpieczeństw dla utrzymania tej legitymizacji wskazuje ów autor – nie bez racji – polityczne instrumentalizowanie publicznej misji Kościoła.

Nieco jednak listę tych okołoprawnych wyzwań wydłużając, wskażmy jeszcze dwa kolejne. Po *pierwsze* zatem, zwłaszcza z punktu widzenia samego Kościoła, istotne wydaje się w tym kontekście unikanie pułapki, czy też pokusy, *religijnej grupy interesu*. Status Kościoła jako instytucji publicznej i wynikające z niego gwarancje prawne, rodzić mogą jednak naturalną pokusę ich obrony głównie na sposób partykularno-prawny, analogicznie jak robią to klasyczne grupy interesu. Nie trzeba dodawać, że redukowanie się przez Kościół do takiej właśnie roli – religijnej grupy interesu – w dłuższej perspektywie oznaczać by mogło delegitymizację jego wyjątkowego i specyficznego znaczenia religijnego i aksjologicznego. A w konsekwencji, także delegitymizację obecnego polskiego modelu relacji między państwem i Kościołem, który ufundowany jest właśnie na przekonaniu o owym szczególnym, religijnym i moralnym, wkładzie Kościoła w życie publiczne.

Innym podobnym wyzwaniem w tym kontekście wydaje się po *drugie* uniknięcie przez Kościół pułapki *aktora społeczeństwa obywatelskiego*. Uczestnicząc bowiem w publicznych debatach, czy prowadząc rozbudowaną działalność charytatywną, upodobić się może Kościół znanadto, lub być w opinii publicznej utożsamiany, z rolą jeszcze jednej instytucji społeczeństwa obywatelskiego. Także taki rodzaj (auto)zeświecczenia jego niepowtarzalnego religijnego statusu, w dłuższej perspektywie delegitymizować może zarówno szczególną pozycję i rolę samego Kościoła, jak i chroniące ją polskie rozwiązania ustrojowe.

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia

- Gierycz, M. (2009). Przejawy instrumentalizacji religii w polityce. W: P. Burgoński, S. Sowiński (red.), *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele* (s. 179–204). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Gierycz, M. (2017). *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Sowiński, S. (2021). *Dobra Nowina w czasach „dobrej zmiany”. Kościół katolicki w sferze publicznej współczesnej Polski w latach 2015–2018*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Sowiński, S. (2025). *Ołtarz w cieniu pandemii, wojny, krzywd i niepokojów. Kościół katolicki w sferze publicznej współczesnej Polski w latach 2019–2023*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Ujazdowski, K. M. (red.). (2025). *Europeizacja wolności religijnej. Przypadek Polski*. Gdańsk: Wydawnictwo Arche.
- Wiścicki, T. (2009). Problem lustracji w Kościele w Polsce. Wprowadzenie faktograficzne. W: P. Burgoński, S. Sowiński (red.), *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele* (s. 225–245). Katowice: Księgarnia św. Jacka.

SPIS TREŚCI

Maciej Biedroń , Miłość jako istota kultu chrześcijańskiego w pismach Josepha Ratzingera-Benedykta XVI <i>Love as the essence of Christian worship in the writings of Joseph Ratzinger-Benedict XVI</i>	6
Martín Carbajo-Núñez , Etica e privacy familiare nell'era dell'intelligenza artificiale <i>Ethics and Family Privacy in the Age of Artificial Intelligence</i>	18
Dariusz Chelstowski , „Ofiaruję Ci... Bóstwo”? Granice dopuszczalnego języka modlitwy w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej i zasady <i>lex orandi – lex credendi</i> "I Offer You... the Divinity"? The Limits of Admissible Prayer Language in the Light of Nicene-Chalcedonian Christology and the Lex Orandi – Lex Credendi Principle	32
Przemysław Głuszek , „Rycerstwo Niepokalanej” jako szkoła życia duchowego „The Militia of the Immaculata” as a School of Spiritual Life	50
Piotr Jankowski , Hermeneutyka czy kwalifikacja dogmatyczna? Spór o formułę „ofiaruję Ci... Bóstwo” <i>Hermeneutics or Dogmatic Qualification? The Dispute over the Formula</i> "I Offer You ... Divinity"	60
Szczepan Kaleciak , Quelle anthropologie pour la bioéthique ? <i>What anthropology for bioethics?</i>	82
Mykola A. Khandoga , The Beginning of the Theology of Numbers: From Philo of Alexandria to Saint Victorinus of Poetovio <i>Początki teologii liczb: od Filona z Aleksandrii do św. Wiktoryna z Petowium</i>	94
Damian Leszczyński , Władcy marionetek. O ludziach, robotach i władzy <i>Puppet masters. About people, robots and power</i>	126
Dawid Makowski , Liturgia ku czci świętej Marii Magdaleny w rytach rzymskim i hiszpańsko-mozarabskim <i>Liturgy in Honour of Saint Maria Magdalena in the Roman and Hispano-Mozarab Rites</i>	138
Ewelina M. Mączka , Religious freedom in the Teachings of Pope Francis' in the Face of Selected Challenges of the Modern World <i>Wolność religijna w nauczaniu papieża Franciszka wobec wybranych wyzwań współczesnego świata</i>	158

Maciej Raczyński-Rożek , <i>Dia tou Hyiou i Filioque</i> w teologii chrystologiczno-trynitarnej Hansa Ursa von Balthasara 'Dia tou Hyiou' and 'Filioque' in the Christological-Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar	178
Hubert Siepert , Formacja bioetyczna kandydatów do kapłaństwa i prezbiterów w kontekście rozwoju SI w medycynie. Perspektywa teologii stosowanej <i>Bioethical Formation of Candidates for the Priesthood and of Priests in the Context of the Development of AI in Medicine: A Perspective from Applied Theology</i>	194
Wojciech Słomski , Teologia miłosierdzia Bożego w „Wielkim Kanonie Pokutnym” św. Andrzeja z Kret <i>The Theology of Divine Mercy in the "Great Penitential Canon" of St. Andrew of Crete</i>	210
Michał Wilkosz, Patryk Piotr Zając , Generation Alpha in the Digital Age. Anthropological Shifts and a Contextual Pastoral Response <i>Pokolenie Alfa w epoce cyfrowej. Przemiany antropologiczne i kontekstualna odpowiedź duszpasterska</i>	224
Sławomir Sowiński , Polski model wolności religijnej na tle Unii Europejskiej. Skarb i wyzwania. Recenzja książki: K. M. Ujazdowski (red.), <i>Europeizacja wolności religijnej. Przypadek Polski</i> , Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2025, ss. 156. <i>The Polish Model of Religious Freedom in the Context of the European Union: A Treasure and Its Challenges. A Review of: K. M. Ujazdowski (ed.), Europeizacja wolności religijnej. Przypadek Polski, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2025, 156 pp.</i>	244



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE