

MAREK ŁAGOSZ

Uniwersytet Wrocławski, ORCID 0000-0001-8502-4922

**PRAWDZIWE „JA” A CHRZEŚCIJAŃSKA
TOŻSAMOŚĆ W ŚWIELE KSIĄŻKI
RICHARDA ROHRA *NIEŚMIERTELNY DIAMENT.*
*W POSZUKIWANIU PRAWDZIWEGO JA***

WSTĘP

Artykuł ten odnosi się głównie do jednej tylko książki, ale nie jest to standardowa recenzja. Jest to raczej „artykuł recenzyjny” (czy też „recenzja krytyczna”), która wchodzi w – poszerzoną o inne konteksty źródłowe – polemikę z podejściem do duchowego uzdrowienia człowieka zaproponowanym w książce Richarda Rohra *Nieśmiertelny diament. W poszukiwaniu prawdziwego ja*¹.

Amerykański franciszkanin napisał książkę po części teoretyczną, a po części praktyczną – w każdym razie taką, która ma ułatwić czytelnikowi wejście na wyższy poziom osobowej egzystencji poprzez odnalezienie swego „prawdziwego ‘ja’”. Jako że mamy do czynienia z katolickim duchownym można by spodziewać się, że cała „nauka duchowa” autora² będzie prowadzona w duchu nauki

¹ R. Rohr, *Nieśmiertelny diament. W poszukiwaniu prawdziwego ja*, Kraków 2013, ss. 242.

² Który określa się jako „nauczyciel duchowości ekumenicznej, twórca międzynarodowej szkoły życia wewnętrznego” (patrz: 4. strona okładki)

MAREK ŁAGOSZ

University of Wrocław, ORCID 0000-0001-8502-4922

THE TRUE SELF AND CHRISTIAN IDENTITY IN THE LIGHT OF RICHARD ROHR'S *IMMORTAL DIAMOND. THE SEARCH FOR OUR TRUE SELF*

INTRODUCTION

This article mainly refers to one book only, but it is not a standard review. Rather, it is a “review article” (or “critical review”) that enters into – extended by other source contexts – a polemic with the approach to human spiritual healing proposed in Richard Rohr’s book *Immortal Diamond. The Search for Our True Self*.¹

The American Franciscan wrote a book that is partly theoretical and partly practical – in any case one that aims to facilitate the reader’s ascent to a higher level of personal existence by finding his or her ‘true self’. As the author is a Catholic clergyman, one might expect the author’s² entire ‘spiritual teaching’ to be conducted in the spirit of Christian doctrine. However, the overly numerous deviations from the letter of the latter may be surprising – and it is mainly to these discrepancies that this paper is devoted.

¹ R. Rohr, *Immortal Diamond. The Search for Our True Self*, Kraków 2013, pp. 242.

² Who describes himself as „a teacher of ecumenical spirituality, creator of an international school of inner life” (see page 4 of the cover)

chrześcijańskiej. Jednak nader liczne odstępstwa od litery tej ostatniej mogą budzić zdziwienie – i głównie tym właśnie rozbieżnościom poświęcam niniejszą pracę.

EGO

Zacznijmy od kwestii: czym (lub raczej kim) jest prawdziwe „ja”? Rohr mówi wprost, że archetypem prawdziwego „ja” jest sam Chrystus (s. 13). W związku z tym wskazywana przez autora potrzeba poszukiwania prawdziwego „ja” oraz zakładana możliwość jego odnalezienia opiera się na mistycznym przekonaniu, „że każdy człowiek jest zdolny przyjąć rzeczywistość Boga, w każdym jest do niej podobieństwo i pragnienie jej przyjęcia” (s. 13). Czym zaś jest ta rzeczywistość w swej najgłębszej istocie? Najkrócej mówiąc: zmartwychwstaniem i życiem wiecznym. Jako przeznaczeni do tych ostatnich mamy możliwość uczestniczenia w wewnętrznym życiu Boga i wyzbycia się swojego światowego *ego*. Rozpoznawanie prawdziwego „ja” oraz prawdziwego Boga to procesy równoległe, ściśle ze sobą sprzęgnięte: „*Obu spotkań – z prawdziwym Bogiem i z prawdziwym „ja” – doświadczamy zazwyczaj jednocześnie; w tym samym też czasie do obu tych przeżyć dojrzewamy*” (s. 42). A gdzie dochodzi do tego spotkania? Otóż – zdaniem Rohra – w najgłębszej przestrzeni naszej duszy, która jest „*czystą przytomnością*” (s. 51). Używając sformułowania Hegla, można by też powiedzieć: w „głębokim szybie naszej jaźni”, w samym „jądrze ciemności” (czy raczej – „jasności”), w którym nasza świadomość (przytomność) znajduje się w najbardziej podstawowym i pierwotnym stanie – bez spekulacji, rozumowań, ocen oraz skłonności itp. Jak pisze franciszkanin z Nowego Meksyku: „Wszyscy ludzie mają dostęp do swojego prawdziwego „ja”, od pierwszego wdechu i wydechu, składającego się na dźwięki świętego imienia Jahwe. Raczej wdychamy i wydychamy Boga, niż go „poznajemy”, rozumiemy czy z nim rozmawiamy” (s. 53)³.

³ Pomijam tu na razie kwestię nadmiernej naturalizacji naszej relacji do Boga, którego „wdychamy” – jakby był jakąś kosmiczną mocą czy energią, co przypomina

EGO

To start with, let us address the question: what (or rather who) is the true self? Rohr explicitly states that the archetype of the true self is Christ himself (p. 13). Consequently, the author's indicated need to search for the true self and the assumed possibility of finding it is based on the mystical conviction "that every human being is capable of receiving the reality of God, in everyone there is a likeness to it and a desire to receive it" (p. 13). But what is this reality in its deepest essence? In short: resurrection and eternal life. As destined for the latter, we have the opportunity to participate in the inner life of God and to rid ourselves of our worldly ego. Recognising the true self and the true God are parallel processes, closely interconnected: "*We usually experience both encounters – with the true God and with the true self – at the same time; and at the same time we mature into both experiences*" (p. 42). And where does this encounter take place? Well, according to Rohr, in the innermost space of our soul, which is "*pure consciousness*" (p. 51). To use Hegel's formulation, one could also say: in the "deep shaft of our self", in the very "core of darkness" (or rather – "brightness"), where our awareness (consciousness) is in its most basic and primordial state – without speculation, reasoning, judgements and inclinations, etc. (p. 42). As the New Mexico Franciscan writes: "All human beings have access to their true self, from the first inhalation and exhalation comprising the sounds of Yahweh's holy name. We inhale and exhale God rather than 'knowing' him, understanding him or talking to him" (p. 53).³

Among the expressions of the true self proposed by Rohr, we also come across some that, even if considered as metaphors, are questionable. The author of this paper refers to some of the characterisations in the subsection "The song of the true self":

³ For now, I leave aside the issue of excessive naturalization of our relationship to God, whom we „inhale” – as if he were some cosmic power or energy, which resembles Ayurvedic or Buddhist meditation practices rather than Christian prayer, adoration or mystical contemplation.

Wśród zaproponowanych przez Rohra określeń prawdziwego „ja” spotykamy też i takie, które – nawet jeśli traktować je jako metafory – budzą wątpliwości. Idzie mi tu o część charakterystyk z podrozdziału „Pieśń prawdziwego ‘ja’”: „Można je nazwać duszą, nieświadomością, głębią [...] Można je też nazwać nicością” (s. 82). Zastanawiam się, po co tu te „freudyzmy” i „nihilizmy”. Przecież, jak autor pisał wyżej, raczej chodzi w tym wypadku o świetlistą część naszej duszy (o „czystą przytomność”), o to że „ja” prawdziwe ujawnia się w kontemplacji i intuicji.

Trzeba wszak pamiętać, że prawdziwe „ja” nie jest „ja” doskonałym. Nie jest takim nawet w przypadku świętych: „Świętość nie zawsze jest integralną pełnią; w istocie nigdy nią nie jest” (79). Tylko sam Bóg jest pełnią, w której świętość osiągalna dla człowieka może jedynie uczestniczyć. Ta przestroga przed „faryzejską” pychą i samozadowoleniem przypomina ostrzeżenia Sorena Kierkegarda przed chrześcijaństwem triumfującym. Chrześcijaństwo nie polega na triumfie, wywyższeniu i admiracji (fałszywość „Kościoła triumfującego”), lecz na naśladowaniu Chrystusa, co jest równoznaczne z walką i uniżeniem⁴. Triumf w chrześcijaństwie jest zawsze „ostatnim słowem” – a do tego jest warunkowany Bożą łaską. Dlatego nie ma chyba w dziedzinie religijności nic bardziej nienaturalnego i fałszywego niż triumfalizm chrześcijan (Kościoła). Zarówno uniżenie, jak i wywyższenie chrześcijanin winien przejmować w pokorze⁵.

Motyw duchowej odnowy człowieka, która uderza przede wszystkim w ludzki *egocentryzm* (w ludzkie *ego*), jest od wieków obecny w literaturze chrześcijańskiej. Jak przekonywał np. mistyk hiszpański (Alonso de Madrit † 1521), człowiek szukający odnowy powinien umieć znieść swoją zranioną dumę, zrozumieć, że Bóg jest najwyższy i kochać Go za to. Jak bowiem za Alonso pisze ks. Stanisław Gryga, znoszenie upokorzeń „z miłości ku Bogu jest najdoskonalszym

praktyki raczej ajurwedyjskie czy buddyjskie techniki medytacyjne niż chrześcijańską modlitwę, adorację czy kontemplację mistyczną.

⁴ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, Kęty 2002, s. 164-209.

⁵ Tamże.

“It can be called soul, unconsciousness, depth [...] It can also be called nothingness” (p. 82). One wonders what the ‘Freudianisms’ and ‘nihilisms’ are aimed at here. After all, as he wrote above, it is rather about the luminous part of our soul (the ‘pure consciousness’), the fact that the true self is revealed in contemplation and intuition.

After all, one must remember that the true self is not the perfect self. It is not such even in the case of the saints: “Holiness is not always integral fullness; in fact, it never is” (p. 79). Only God himself is the fullness in which the holiness attainable for man can only participate. This warning against ‘Pharisaic’ pride and complacency is reminiscent of Søren Kierkegaard’s warnings against triumphant Christianity. Christianity is not about triumph, exaltation and admiration (the falsity of the ‘triumphant church’), but about following Christ, which is tantamount to struggle and humiliation.⁴ Triumph in Christianity is always the ‘last word’ – and for that it is conditioned by God’s grace. Therefore, there is probably nothing more unnatural and false in the field of religiosity than the triumphalism of Christians (the Church). Both humiliation and exaltation should be assumed by the Christian in humility.⁵

The motif of the spiritual renewal of man, which strikes above all at human egocentrism (at the human ego), has been present in Christian literature for centuries. As the Spanish mystic (Alonso de Madrit † 1521), for example, argued, a man seeking renewal should be able to abolish his wounded pride, understand that God is supreme and love Him for it. For, as Fr Stanislaus Gryga writes after Alonso, enduring humiliation “out of love for God is the most perfect motive for action.”⁶ “True religion ‘insults’ our ego, depriving us of undeserved comfort” (p. 24) states Rohr, and he is absolutely right. In religion, it is not the ego but God that comes first – something that many atheists, such as Karl Marx, lamented when he wrote: “Religion

⁴ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, Kęty 2002, pp. 164-209.

⁵ Ibid.

⁶ S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej. Tom I: Wcześni pisarze XVI wieku*, Kraków 1987, p. 75.

motywem działania”⁶. „Prawdziwa religia ‘znieważa’ nasze ego, pozbawiając nas niezасłużonego komfortu” (s. 24) – stwierdza Rohr – i ma zupełną rację. W religii nie *ego*, lecz Bóg stoi na pierwszym miejscu – nad czym ubolewał niejeden ateista, np. Karol Marks, gdy pisał: „Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dookoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dookoła samego siebie”⁷.

Przy czym postulowane odejście od *ego* nie oznacza dla Rohra (a wraz z nim dla całej tradycji chrześcijańskiej) negacji indywidualizmu osobowego istnienia na rzecz jakiejś formy duchowego uniwersalizmu. Nie idzie o wyrzeczenie się siebie, lecz o odnalezienie siebie „prawdziwego”, tj. takiego, które nie koncentruje się egocentrycznie na sobie (s. 30-31), nie uważa siebie „za najwyższy punkt odniesienia” (s. 89). Jednak w tak przedstawionym celu odnowy duchowej kryje się trudność polegająca na tym, że prawdziwe „ja” – jeśli ma w ogóle pozostać indywidualnym podmiotem – nie uniknie bezwzględnie perspektywy egocentrycznej. Można wprowadzić – zgodnie z przedstawionym przez Rohra diagramem relacji między „ja” prawdziwym a Bogiem (s. 218) – uświadomić sobie swoją „boczną” pozycję w stosunku do Boga, co jest efektem refleksji, w której człowiek odkrywa prawdę na temat swojej egzystencji. Jednak perspektywa fenomenologiczna (tj. perspektywa bezpośredniego wewnętrznego doświadczenia) będzie przedstawiała każde poszczególne *ego* jako centrum. Rzecz jednak – jak można by kontynuować refleksję już poza literą Rohra – w świadomej zmianie perspektywy egzystencjalnej, tj. w uświadomieniu sobie, że żadne *ego* nie jest samowystarczającą monadą i że aktualne istnienie oraz domniemana wieczność, jakie mu przynależą, nie od niego pochodzą: „Co masz, czegoś nie otrzymał? Jeśli więc otrzymałeś, to dlaczego przechwalasz się, jakbyś

⁶ S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej. Tom I: Wcześni pisarze XVI wieku*, Kraków 1987, s. 75.

⁷ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła t. 1*, Warszawa 1962, s. 458.

is only the illusory Sun which revolves around man as long as he does not revolve around himself.”⁷

At the same time, the postulated departure from the *ego* does not mean for Rohr (and thus for the entire Christian tradition) the negation of the individualism of personal existence in favour of some form of spiritual universalism. It is not about renouncing the self, but about finding a ‘true’ self, i.e. one that does not focus egocentrically on the self (pp. 30-31), that does not regard the self ‘as the highest point of reference’ (p. 89). However, hidden in the goal of spiritual renewal presented in this way is the difficulty that the true self – if it is to remain an individual subject at all – will not absolutely avoid an egocentric perspective. Admittedly, it is possible – according to Rohr’s diagram of the relationship between the true self and God (p. 218) – to become aware of one’s ‘lateral’ position in relation to God, as a result of reflection in which one discovers the truth about one’s existence. Yet the phenomenological perspective (i.e. the perspective of direct inner experience) will present each individual *ego* as the centre. Nevertheless, the point is – as one might continue to reflect following Rohr’s letter – to consciously change the existential perspective, i.e. to realise that no *ego* is a self-sufficient monad and that the present existence and the presumed eternity that belong to it do not originate from it: “What do you have that you did not receive? And if you did receive it, why do you boast as though you did not?” (1 Cor 4:7). It comes, therefore, to humility in the face of one’s own existence and knowledge of one’s place in the hierarchy of the “powers of being.”

Although the goal of spiritual practice is the transformation of finding the true self, relying on the false self cannot be regarded as an absolute evil and, moreover, relating to it is necessary at certain stages of life (p. 55). As Rohr writes: “The false self is not so much evil as it is fictitious, and only when it pretends to be something more than it really is” (ibid.). And what is this ‘fictitious’ – although, after

⁷ K. Marx, *Marx’s Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.*, in: K. Marx, F. Engels, *Works vol. 1*, Warszawa 1962, p. 458.

nie otrzymał?” (Kor 1,7). Idzie zatem o pokorę wobec własnego istnienia i znajomość swojego miejsca w hierarchii „mocy bytu”.

Mimo iż celem praktyki duchowej jest przemiana polegająca na odnalezieniu prawdziwego „ja”, to opieranie się na fałszywym „ja” nie może być traktowane jako bezwzględne zło, a co więcej odnośnienie się do niego jest na pewnych etapach życia konieczne (s. 55). Jak pisze Rohr: „Fałszywe „ja” jest nie tyle złe, co fikcyjne, i to jedynie wówczas, gdy udaje coś więcej niż jest w istocie” (tamże). A czym jest to „fikcyjne” – chociaż przecież jak najbardziej rzeczywiste – „ja” (autor nazywa je „naszą ‘małą jaźnią’” – s. 55)? Otóż składają się nań: „nasze wyobrażenia o własnym ciele, praca, wykształcenie, ubiór, pieniądze, samochód, tożsamość seksualna, odnoszone sukcesy itd.” (s. 56). Jak widać Rohr wymienia momenty o różnej doniosłości i wartości dla ludzkiego życia: z jednej strony tak ważne, jak ciało i praca, a z drugiej tak nikłe, jak ubiór czy samochód⁸. Można by się zapytać, czy do tego pozornego (powierzchnowego) „ja” należą również np.: miłość, przyjaźń, troska, ciekawość, zachwyty, niepokój, poznawanie (wiedza), twórczość, pamięć itp. – słowem wszystkie te momenty, które motywują oraz wypełniają treścią ludzką uziemioną duchowość (choćbyśmy nazwali ją „małą” czy „powierzchniową” duchowością). Jeśli zaś tak, jeżeli są to tylko mało istotne, wykreowane przez nasz umysł i przemijające nawyki (tamże), to trzeba powiedzieć, że w wieczności niewiele zostawałoby z człowieka zmartwychwstałego. Czy „trwanie w jedności z Pełnią” (tamże) musi (może) oznaczać odrzucenie tego wszystkiego jako

⁸ Za Paulem Evdokimovem można by jeszcze dodać, że osiągnięcie prawdziwego „ja” oznacza przewyciężenie naszego stosunku do czasu (co wiąże się z poniechaniem ciągłego uganiania się za wskazanymi przez Rohra sprawami światowymi). Jak pisze Evdokimov: „[...] człowiek na tym świecie żyje w przeszłości, we wspomnieniach, albo w oczekiwaniu przyszłości; jeśli chodzi o chwilę obecną, usiłuje się z niej wymknąć [...]” (P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego*, Kraków 1996, s. 277). Jednak przeszłość i przyszłość – jak utrzymuje przywołany autor – nie mają dostępu do wieczności: „[...] ta ostatnia zbiega się tylko z chwilą obecną i udziela się tylko temu, kto całkowicie czyni siebie obecnym dla tej chwili” (tamże, 278).

all, as real as possible – self (the author calls it “our ‘little self’” – p. 55)? Well, it consists of: “our ideas about our own body, work, education, clothes, money, car, sexual identity, successes achieved, etc.” (s. 56). As we can see, Rohr lists moments of varying importance and value for human life: on the one hand, as important as the body and the job, and on the other, as insignificant as the clothes or a car.⁸ One might ask whether this apparent (superficial) „my-self” also includes, for example, love, friendship, care, curiosity, admiration, anxiety, learning (knowledge), creativity, memory, etc., in a word, all those moments that are important for the human life – that is, all those moments that motivate and fill human grounded spirituality (even if we call it “small” or “superficial” spirituality) with content. If, on the other hand, these are merely insignificant, mind-created and transient habits (ibid.), then it must be said that in eternity there would be little left of the resurrected man. Does “abiding in oneness with the Fullness” (ibid.) necessarily (perhaps) mean rejecting all this as “unnecessary burden” (ibid.)? If so, who would abide in this oneness with the fullness? Some abstract creation stripped of individual life – a real, but no longer essentially anyone’s ‘self’. Someone might accuse me of defending individualism excessively and egocentrically, but this is after all an essential feature of Christian anthropology. After all, the eschatological communion with God is not about the blurring of individual personalities in the Absolute Spirit. That outside the bracketing of the true self, at least some of the important moments of human existence indicated above cannot be discarded is evidenced by the following statement of the author: “Our false self is

⁸ Following Paul Evdokimov, we might also add that the achievement of the true self means overcoming our relationship to time (which involves abandoning the constant pursuit of the worldly things Rohr indicated). As Evdokimov writes: „man in this world lives in the past, in memories, or in the expectation of the future; as for the present moment, he tries to escape from it.” (P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego [Ages of the Spiritual Life]*, Kraków 1996, p. 277). However, the past and the future – as the author maintains – have no access to eternity: „the latter coincides only with the present moment and is granted only to him who makes himself entirely present to this moment” (ibid., 278).

„zbędnego ciężaru” (tamże)? Jeśli tak, to kto w tej jedności z pełnią by pozostawał? Jakiś ogołocony z indywidualnego życia abstrakcyjny twór – prawdziwe, lecz już w zasadzie niczyje „ja”. Ktoś mógłby mi zarzucić, że nadmiernie i egocentrycznie bronię indywidualizmu, lecz ten jest przecież istotnym rysem antropologii chrześcijańskiej. W eschatologicznym obcowaniu z Bogiem nie chodzi przecież o rozmycie indywidualnych osobowości w Duchu Absolutnym. O tym, że poza nawias prawdziwego „ja” nie można wyrzucić przynajmniej części z wskazanych wyżej ważnych momentów ludzkiej egzystencji świadczy następująca wypowiedź autora: „Nasze fałszywe „ja” to sposób definiowania siebie poza miłością, relacjami z ludźmi i Bogiem” (s. 64). Jak pisze zaś Jürgen Moltmann: „Życie ludzkie jest zawsze życiem czymś zainteresowanym, życiem uczestniczącym, życiem akceptowanym i kochanym”⁹.

A tak poza kontekstem teologicznym: o tym, jak trudno pozbyć się przywiązania do własnego *ego*, strząsnąć z siebie „małostkowy” indywidualizm i egocentryzm niech zaświadczy choćby następująca wypowiedź Rohra: „Dlatego właśnie kierownictwo duchowe jest czymś innym niż praktyki poradnictwa terapeutycznego. Można – *tak jak ja* (kursywa – M.Ł.) – robić jedno i drugie. Dobre kierownictwo duchowe znacznie upraszcza i ułatwia terapię, a dobra terapia” (s. 60). Jednocześnie pisze on: „Mimo to pycha, ambicja i próżność wciąż pozostają tym, czym są; nie przestają być grzechami głównymi, dlatego że popełnia je papież czy prezydent” (s. 71)¹⁰. Jednak nie wszystkie wymienione przez Rohra grzechy główne są bezwzględnie

⁹ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 433-434.

¹⁰ Rohr jednocześnie zwraca uwagę, że to grzechy ducha (jak wymienione wyżej), a nie grzechy ciała są najbardziej destrukcyjne i – jak można by powiedzieć – niemiłe Bogu. Uzasadnia to tym, że „grzechy ciała nie wynikają na ogół z wewnętrznej nieprawości, lecz ze słabości, podczas gdy grzechy ducha popełniamy z zimną krwią, powodowani niszczącym duszę fałszywym „ja”, celebrującym swą wyższość i odrębność” (s. 70). Trzeba tu jednak wyraźnie zaznaczyć polemicznie, że zarówno grzechy ciała często wynikają z wewnętrznej nieprawości (szczególnie te popełniane wobec innych, np. dzieci), jaki i grzechy duszy mogą wypływać ze słabości, a nie silnej wewnętrznej deprawacji (np. wspomniana tu ambicja).

a way of defining ourselves outside of love, relationships with people and God” (p. 64). And as Jürgen Moltmann writes: “Human life is always a life of being interested in something, a life of participating, a life of being accepted and loved.”⁹

And so, outside of the theological context: let the following Rohr’s statement attest to how difficult it is to get rid of attachment to one’s own ego, to shake off “petty” individualism and egocentrism: “This is why spiritual direction is something different from therapeutic counselling practices. One can – *as I do* (italics – M.Ł.) – do both. Good spiritual direction greatly simplifies and facilitates therapy, and good therapy ...” (s. 60). At the same time, he writes: “Nevertheless, pride, ambition and vanity still remain what they are; they do not cease to be major sins because a pope or a president commits them” (p. 71).¹⁰ However, not all the major sins listed by Rohr are absolutely destructive to the soul. Healthy ambition, which in Aristotelian terms could be regarded as the ‘golden mean’ (moderation) between pride (vanity) and extremely low self-esteem and indifference to one’s own achievements, should be said to be both a condition for individual development and social progress.

The fundamental ontological shortcoming of the false self is mortality: ‘Our false self is not bad or even wrong: it is simply mortal; it is largely a mental and cultural construct. It dies with us’ (p. 89). But is it the ontic fact of death that is the determining factor here? It seems that the value judgement that makes us place the true self

⁹ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu [God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God]*, Kraków 1995, pp. 433-434.

¹⁰ At the same time, Rohr points out that it is the sins of the spirit (such as those mentioned above) and not the sins of the flesh that are the most destructive and, one might say, displeasing to God. He justifies it on the grounds that „sins of the flesh do not generally arise from inner iniquity, but from weakness, while sins of the spirit are committed in cold blood, driven by a soul-destroying false self that celebrates its superiority and separateness” (p. 70). However, it should be made clear here polemically that both sins of the flesh often stem from inner iniquity (especially those committed against others, e.g. children) and sins of the soul can flow from weakness rather than strong inner depravity (e.g. the ambition mentioned here).

destrukcyjne dla duszy. O zdrowej ambicji, którą po Arystotelesowemu można by uważać za „złoty środek” (umiarkowanie) między pychą (próżnością) a skrajnie niską samooceną i obojętnością wobec własnych dokonań, należałoby powiedzieć, że jest zarówno warunkiem rozwoju indywidualnego, jak i postępu społecznego.

Podstawowym ontologicznym mankamentem „ja” fałszywego jest śmiertelność: „Nasze fałszywe ‘ja’ nie jest złe czy nawet niewłaściwe: jest po prostu śmiertelne; jest w znacznej mierze konstruktem mentalnym i kulturowym. Umrze wraz z nami” (s. 89). Czy jednak to ontyczny fakt śmierci jest tu przesądzający? Wydaje się, że wartościowanie, które każe nam stawiać wyżej „ja” prawdziwe niż fałszywe, ma (powinno mieć) przede wszystkim moralny charakter. „Ja” jest fałszywe nie dlatego, że umrze (to jego przypadłość, że tak powiem – niezawiniona¹¹), lecz dlatego, że jego niekontrolowany, kompulsywny egocentryzm doprowadza je do egoizmu. W perspektywie eschatologicznej śmierć nie unieważnia wartości dobrych czynów i uczuć (miłości, sprawiedliwości) – tak samo zresztą, jak i antywartości złych (niesprawiedliwości, zbrodni). Rozumiana wszakże jako „skok w nicość”, tj. poza perspektywą zmartwychwstania i Sądu Ostatecznego, odbiera im walor absolutności, unieważniając je od pewnego momentu na wieki. Stąd też duch ludzki domaga się nieskończoności – zarówno ze względu na miłość, jak i na zbrodnię, która „woła o pomstę do nieba”. Życie wieczne nie jest wartością samą w sobie, lecz dane nam jest raczej gwoli zachowania wiekuistej ważności najwyższych wartości i antywartości ducha¹². Tylko w perspektywie wieczności dystans wobec życia zmysłowego może być postrzegany jako kształtujący nasze prawdziwe „ja”. Jak pisze Hegel streszczając na swój sposób naukę Jezusa: „kto miłuje swe życie, ten swą duszę pozbawi szlachetności – kto nim pogardza, ten pozostanie wierny swemu lepszemu „ja” i ocali je przed presją natury”¹³.

¹¹ Chyba że łączymy śmiertelność z grzechem pierwotnym, wprowadzając swego rodzaju „odpowiedzialność zbiorową”.

¹² Tych ostatnich jako ostatecznie zanegowanych.

¹³ G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, Kraków 1999, s. 113.

above the false self is (should be) primarily moral in nature. The “self” is false not because it will die (it is its own affliction, so to speak – an involuntary one¹¹), but because its uncontrolled, compulsive egocentrism leads it to egoism. In an eschatological perspective, death does not invalidate the occasional value of good deeds and feelings (love, justice) – any more than it invalidates the antivalence of bad ones (injustice, crime). Understood, however, as a “leap into nothingness”, i.e. beyond the perspective of the Resurrection and the Last Judgement, it deprives them of the value of absoluteness, annulling them from a certain point in time for ever. Hence, the human spirit demands infinity – both for the sake of love and for the sake of a crime that ‘cries out for vengeance to heaven’. Eternal life is not a value in itself, but is rather given to us in order to preserve the eternal validity of the highest values and antivalences of the spirit.¹² It is only in the perspective of eternity that distance from sensual life can be seen as shaping our true self. Summarising Jesus’ teaching in his own way, Hegel writes: “whoever loves his life will deprive his soul of nobility – whoever despises it will remain faithful to his better self and save it from the pressures of nature.”¹³

BETWEEN TRANSCENDENCE AND IMMANENCE

As the author notes at the outset, the way in which he presents our ability to find our true selves can raise pantheistic concerns. The following statements are what is referred to here: “We seek what we are” (p. 13, and this is about seeking the reality of God), “*The true self is both God and man; both God and man are in it a gift without remainder*” (p. 14). He continues: “we look at God from within ourselves, knowing that God-within-us sees

¹¹ Unless mortality is linked to original sin and a kind of ‘collective responsibility’ is introduced.

¹² The latter as ultimately negated.

¹³ G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii [Early Theological Writings (Philosophy of Religion)]*, Kraków 1999, p. 113.

MIĘDZY TRANSCENDENCJĄ A IMMANENCJĄ

Jak już na wstępie zauważa autor, sposób przedstawiania przez niego naszych możliwości odnalezienia siebie prawdziwych może budzić panteistyczne niepokoje. Mam tu na uwadze następujące wypowiedzi: „Szukamy tego, czym jesteśmy” (s. 13, a chodzi – dodajmy – o szukanie rzeczywistości Boga), „*Prawdziwe ‘ja’ jest zarazem Bogiem i człowiekiem; zarówno Bóg, jak i człowiek są w nim darem bez reszty*” (s. 14). Dalej zaś: „patrzmy na Boga z wnętrza nas samych, wiedząc, że Bóg-w-nas widzi Boga-który-jest-też-pozza-nami oraz *ciesząc się dobrem i jednością siebie i Boga*” (s. 109) Mamy tu zatem koncepcję „wewnętrznego Boga” (s. 14), która – potraktowana inaczej niż tylko metaforycznie – w sposób dla myślenia chrześcijańskiego nieuprawniony zrównuje rzeczywistość ludzką z Boską. A oto jeszcze jeden dowód takiego podejścia: „*Istnieje jednak prawdziwe „ja”, obecność Zmartwychwstałego*” (s. 16).

Przy czym koncepcja wewnętrznej obecności Boga ma u Rohra rozmyty charakter; łączy bowiem ze sobą wskazywane wątki czy sugestie panteistyczne (utożsamienie Boga z podmiotem, z prawdziwym „ja”, a zarazem z jakąś nieokreśloną mocą kosmiczną) oraz podejście dialektyczne, które pozwala zarazem negować to panteistyczne utożsamienie. Następującą konstatację autora zupełnie przekonująco można by przypisać Heglowi: „Bo odnajdując prawdziwe „ja”, *odnajdziemy absolutny punkt odniesienia, który znajduje się całkowicie w nas, a zarazem zupełnie poza nami*” (s. 33). Użyty przez autora „dialektyzm” jest w tym przypadku słuszny i oddala poniekąd zarzuty o skłonności panteistyczne. Tym bardziej, że w przywołanym stwierdzeniu nie mówi się o tożsamości, lecz o obecności „w nas”. I rzeczywiście zgodnie z chrześcijańską teologią i tradycją można powiedzieć, że Bóg jest we mnie jako zasada i warunek mojej jednostkowej egzystencji oraz dawca mojej osobowej wolności; poza mną zaś jest jako Stwórca i Zachowawca wszechbytu (radykalna transcendencja).

Obecność Boga w nas nie może być rozumiana jako mająca – że tak to ujmę – mereologiczny („pudełkowy”) charakter. A tak przedstawia

God-who-is-also-beyond-us, and *enjoying the goodness and unity of self and God*” (p. 109) Thus, there is a concept of the “inner God” (p. 14), which, approached differently than merely metaphorically, equates human reality with the Divine in a way that is not legitimate for Christian thinking. And here is further evidence of this approach: “*There is, however, a real self, the presence of the Risen One*” (p. 16).

Rohr’s conception of the inner presence of God is of a blurred nature, combining the pantheistic motifs or suggestions indicated (the identification of God with the subject, with the true self, and at the same time with some undefined cosmic power) and a dialectical approach, which allows this pantheistic identification to be negated at the same time. The following statement by the author could quite convincingly be attributed to Hegel (Georg Wilhelm Friedrich): “For in finding the true self, *we find the absolute point of reference, which is completely within us and at the same time completely outside us*” (p. 33). The ‘dialectic’ used by the author is correct in this case and in a way dismisses accusations of pantheistic tendencies. This is all the more so because the statement referred to does not speak of identity, but of a presence “within us”. And indeed, according to Christian theology and tradition, it can be said that God is in me as the principle and condition of my individual existence and the giver of my personal freedom; outside of me, on the other hand, he is as the Creator and Preserver of the universe (radical transcendence).

God’s presence in us cannot be understood as having a - so to speak – mereological (‘box-like’) character. And this is how Rohr presents the matter when he puts the following statement into the “mouth of God”: “I am not entirely Other. I have implanted a part of me in everything that longs for reintegration” (p. 126). However, God, in creating the world, does not grant it or any of its elements a particle of his own substance. The Christian *creatio ex nihilo*, is not an act along the lines of Plotinian emanation, in which the One emanates (emanates from itself successive lower degrees of being). In *creation*

rzeczą Rohr, gdy w „usta Boga” wkłada następującą wypowiedź: „Nie jestem całkowicie Inny. Zaszczepiłem część mnie we wszystkim, co tęskni za reintegracją” (s. 126). Jednakże Bóg, stwarzając świat, nie udziela mu ani żadnemu jego elementowi cząstki własnej substancji. Chrześcijańskie *creatio ex nihilo*, nie jest aktem na wzór Plotyńskiej emanacji, w której Jednia emanuje (wydziela z siebie kolejne niższe stopnie bytu). W *stworzeniu z niczego* nie ma żadnej ontycznej transmisji Boskiego „materiału bytowego”¹⁴.

Jeszcze inaczej na obecność Boga w człowieku można spojrzeć od strony postulatu chrześcijańskiego samodoskonalenia. Jak zauważa Ewdokimov, duszpasterskim zadaniem św. Pawła było: „‘aż Chrystus się w was ukształtuje’ (Gal 4, 19)”¹⁵. Chodzi zatem o doskonalenie się wiernych, dla którego wzorem i niedoścignionym ideałem jest Chrystus.

Tego typu (dopuszczalne teologicznie i doktrynalnie) interpretacje „wewnętrznego Boga” nie usprawiedliwiają jednak w żaden sposób podejścia Rohra, który, odwołując się do wedyjskiego zdania *Tat twam Asi* (w jego rozlicznych możliwych tłumaczeniach: Ty jesteś Tym!, Tym właśnie JESTEŚ!, O, boskie Ty – Tym Jesteś!, Ach, TYM jesteś!, Jesteś TYM oto!), sięga swym komentarzem chyba już szczytu herezji, utożsamiając nasze prawdzie „ja” z samym Bogiem. „[P]rawdziwe ‘ja’, w swym stanie pierwotnym i czystym, można w całości lub w części utożsamić, a może nawet jest ono identyczne z Bogiem, ostateczną Rzeczywistością, fundamentem i źródłem wszystkich zjawisk. Jesteśmy tym za czym tęsknimy. To właśnie przyczyna naszej tęsknoty” (s. 125)¹⁶. Mamy tu pełnię absolutyzacji myślącego *ego*, które w swej nieświadomości nie odkryło jeszcze, lecz odkryć przecież powinno (w czym mogą mu zapewne pomóc wschodnie

¹⁴ Patrz: M. Łagosz, *Ontologia Boga*, Kraków 2022, s. 363-364.

¹⁵ P. Ewdokimov, *Wieki życia duchowego*, s. 276.

¹⁶ I w podobnym duchu: „Odtąd modlimy się nie tyle *do* Chrystusa, lecz *w nim* i *poprzez niego*, doświadczając bezpośrednio, że i my jesteśmy Ciałem Chrystusa” (s. 233).

out of nothing there is no ontic transmission of the divine “material of being.”¹⁴

The presence of God in man can be viewed even differently from the postulate of Christian self-perfection. As Evdokimov notes, St Paul’s pastoral task was: “‘until Christ is formed in you’ (Gal 4:19).”¹⁵ Therefore, it is about the perfection of the faithful, for whom Christ is the model and unsurpassed ideal.

Such (theologically and doctrinally acceptable) interpretations of the “inner God”, however, in no way justify the approach of Rohr, who, referring to the Vedic phrase *Tat twam Asi* (in its numerous possible translations: Thou art Thou!, This very Thou IS!, O, divine Thou – This Thou art!, Ah, Thou art Thou!, Thou art Thou beholden!), reaches with his commentary perhaps already the height of heresy, identifying our true self with God Himself. “[T]he true self, in its primordial and pure state, can be identified in whole or in part, and is perhaps even identical with God, the ultimate Reality, the foundation and source of all phenomena. We are what we long for. It is the cause of our longing” (p. 125)¹⁶. What emerges here is a full-blown absolutisation of the thinking ego, which in its unconsciousness has not yet discovered, but should discover after all (in which it can probably be helped by Eastern meditation techniques), that it is God itself, for whom it longs and seeks.

The form of what might be called “subjective pantheism” discussed here also attracts the attention of William James, who points to such attempts to transcend theism that “aim at breaking with the ultimate dualism of God and his devotee and transforming this dualism into an identity of one kind or another.”¹⁷ In doing so, the American pragmatist quite rightly points out that contemplative union with God

¹⁴ See: M. Łagosz, *Ontologia Boga*, Kraków 2022, pp. 363-364.

¹⁵ P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego*, p. 276.

¹⁶ And in a similar spirit: „From now on, we pray not so much *to* Christ, but *in him and through him*, experiencing directly that we are also the Body of Christ” (p. 233).

¹⁷ W. James, *Prawo do wiary [The Right to Believe]*, Kraków 1996, p. 147.

techniki medytacyjne), że to ono samo jest Bogiem, za którym tęskni i którego poszukuje.

Na omawianą tu postać – nazwijmy go – „podmiotowego panteizmu” zwraca uwagę także William James, wskazujący na takie próby przekroczenia teizmu, które „zmierają do zerwania z ostatecznym dualizmem Boga i jego wyznawcy oraz przekształcenia tego dualizmu w takiego czy innego rodzaju tożsamość”¹⁷. Amerykański pragmatysta zupełnie słusznie wskazuje przy tym, że kontemplacyjnego zjednoczenia z Bogiem w żaden sposób nie należy mylić z tożsamością substancjalną. Jedność kontemplacyjna nie wyklucza silnej transcendencji. A jak zauważa Wincenty Granat, idea zjednoczenia z Bogiem nie może prowadzić do utożsamienia z Nim, gdyż tożsamość podważa sensowność takiej jedności¹⁸. Jedność – jak można dodać – osiągamy zawsze w różnorodności i przy zachowaniu pewnej (może nie całkowitej, ale zasadniczej) odrębności przedmiotów-podmiotów jednoczonych czy jednoczących się.

Za przesadne należy uznać także przywoływane przez Rohra świadectwo św. Piotra, który obiecuje ludziom uczestnictwo w boskiej naturze (s. 145), a także i to, że – zdaniem autora – „wielu ojców Kościoła wierzyło w rzeczywiste – ontologiczne, metafizyczne, obiektywne zjednoczenie człowieka z Bogiem” (tamże). Jednak przypisywanie człowiekowi boskiej natury czy substancjalnej jedności z Bogiem kłóci się z założeniem silnej transcendencji Boga wobec stworzenia (w tym człowieka), które obowiązuje zarówno w odniesieniu do rzeczywistości doczesnej, jaki i – po „wypełnieniu się czasów” – do Królestwa Niebieskiego. Eschatologiczna egzystencja w Bogu, w chwale Pana nie może oznaczać pomieszania natur Boga i człowieka – człowiek zbawiony wciąż pozostaje człowiekiem. Niedopuszczalne jest też – co czyni Rohr – zrównywanie natury ludzkiej z naturą Jezusa: „Jezus przyszedł nam powiedzieć, że prawdziwa forma każdego z nas jest bosko-ludzka, tak jak ma to miejsce w Jego

¹⁷ W. James, *Prawo do wiary*, Kraków 1996, s. 147.

¹⁸ W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. I., Lublin, 1972, s. 165.

is in no way to be confused with substantive identity. Contemplative unity does not exclude a strong transcendence. And, as Wincenty Granat notes, the idea of union with God cannot lead to identification with Him, since such an identity undermines the meaningfulness of such a unity.¹⁸ Unity, one may add, is always achieved in diversity and while preserving a certain (perhaps not total, but essential) separateness of the objects-subjects being united or united.

The testimony of St Peter cited by Rohr, who promises human beings participation in the divine nature (p. 145), and the fact that, according to the author, “many of the Church fathers believed in a real – ontological, metaphysical, objective union of man with God” (ibid.), should also be considered exaggerated. However, ascribing to man a divine nature or a substantial union with God is at odds with the assumption of a strong transcendence of God towards creation (including man), which is valid both for temporal reality and – after the “fulfilment of time” – for the Kingdom of Heaven. Eschatological existence in God, in the glory of the Lord, cannot mean a confusion of the natures of God and man – saved man still remains man. It is also unacceptable to equate human nature with the nature of Jesus, which is what Rohr does: “Jesus came to tell us that the true form of each of us is divine-human, as is his. He did not want to proclaim that he alone is the son of God; he came to reveal to human beings an *inclusive* sonship” (ibid.). Man has a human nature and Jesus Christ is God-Man. The upper-case ‘M’ is significant here, because, e.g. according to St Paul – the God-Man could at most be like an earthly man, and therefore he is only human by analogy and in his own divine way – not an ordinary man (an extraordinary Man). In the Letter to the Philippians we read: “Who, being in very nature God, did not consider equality with God something to be used to his own advantage; rather, he made himself nothing by taking the very nature of a servant, being made in human *likeness* [italics – M.Ł.]. And being found in appearance as a man, he humbled himself by becoming

¹⁸ W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, vol. I., Lublin, 1972, p. 165.

przypadku. Nie chciał głosić, że tylko on jest synem Boga; przyszedł objawić ludziom *inkluzyjne* synostwo” (tamże). Człowiek ma naturę ludzką, a Jezus Chrystus jest Bogiem-Człowiekiem. Istotne jest tu duże „C”, gdyż np. według św. Pawła Bóg-Człowiek mógł być co najwyżej podobny do człowieka ziemskiego, a zatem jest on człowiekiem jedynie analogicznie i na swój Boski sposób – nie zwykłym człowiekiem, niezwykłym Człowiekiem. W Liście do Filipian czytamy: „On, mając naturę Boga, nie uznał za stosowne korzystać ze swojej równości z Bogiem, lecz ogołocił siebie samego, przyjmując naturę sługi i stając się *podobnym* [kursywa – M.Ł.] do ludzi. A z *zewnątrznego wyglądu uznany za człowieka* [kursywa – M.Ł.], uniżył siebie samego, stając się posłusznym aż do śmierci, i to śmierci na krzyżu” (Flp 2,6-8). Bóg-Człowiek nie był zwykłym człowiekiem także w sensie eschatologicznym. Jak stwierdza George A. Maloney, Chrystus po zmartwychwstaniu przechodzi „z istnienia ‘cielesnego’ do istnienia absolutnie duchowego”¹⁹. Człowiek zaś wchodzi do Królestwa Niebieskiego wraz ze zmartwychwstałym ciałem – przemienionym wprawdzie pneumatycznie, lecz jednak ciałem. I analogicznie jest z synostwem. To prawda, że – jako stworzeni przez Boga i objęci jego opatrnościową Łaską – jesteśmy dziećmi Bożymi (synami Boga), ale Jezus jest „zrodzonym a nie stworzonym” Synem Bożym – boską Osobą, czyli Bogiem.

Jednak zupełną herezją, jeśli chodzi o rozumienie natury Jezusa Chrystusa – Boga-Człowieka – jest następujące stwierdzenie: „Nawet Jezus w swej ludzkiej naturze pewnych rzeczy nie wiedział, zanim nie przeszedł na drugą stronę śmierci. W istocie ludzki umysł Jezusa dopiero po zmartwychwstaniu w pełni poznał swoje prawdziwe ‘ja’ Syna Boga” (s. 173-174). Przecież Jezus Chrystus jest Bogiem, a Bóg jest wszechwiedzący, ergo Odmawiając Jezusowi-Synowi wszechwiedzy, przypisywanie mu jakiegoś stopnia nieświadomości jest w gruncie rzeczy błędem apropiacji oraz jest sprzeczne np.

¹⁹ G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1986, s. 27.

obedient to death—even death on a cross!” (Phil. 2:6-8). The God-Man was no ordinary man in the eschatological sense either. As George A. Maloney states, Christ, after the resurrection, passes “from a ‘bodily’ existence to an absolutely spiritual existence.”¹⁹ Man, on the other hand, enters the Kingdom of Heaven with his resurrected body – transformed, albeit pneumatically, but a body nonetheless. The same is true of sonship. It is true that – as created by God and embraced by his providential Grace – we are children of God (sons of God), but Jesus is the “born and not made” Son of God – a divine Person, that is, God.

However, a complete heresy when it comes to understanding the nature of Jesus Christ – the God-Man – is the following statement: “Even Jesus, in his human nature, did not know certain things until he passed to the other side of death. Indeed, it was only after the resurrection that the human mind of Jesus fully came to know his true self as the Son of God” (pp. 173-174). After all, Jesus Christ is God, and God is omniscient, ergo Denying Jesus-Son omniscience, attributing some degree of unknowability to him, is essentially an error of appropriation and contradicts, for example, the *New Testament* passage cited by Rohr just below: “I and the Father are one” (Jn 10:30).

It must be said that Rohr’s explicit attempt to break with the strong transcendence of God and the asymmetrical view of the relationship between Him and man is nothing new in contemporary theology. Thus, to refer to a specific figure, the representative of “ecological theology”, Jürgen Moltmann, who notes that the unity of the Triune God is based on the “perfect, perichoretic communion of Father, Son and Holy Spirit”,²⁰ claims at the same time that “From the point of view of the Spirit in creation, the relationship between God and the world must also be seen as a perichoretic relationship.”²¹ However,

¹⁹ G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda [The Cosmic Christ: from Paul to Teilhard]*, Warsaw 1986, p. 27.

²⁰ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu [God in Creation]*, p. 429.

²¹ Ibid.

z przywoływanym przez Rohra tuż poniżej fragmentem *Nowego Testamentu*: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30).

Trzeba powiedzieć, że wyraźnie występująca u Rohra próba zerwania z silną transcendencją Boga oraz niesymetrycznym postrzeganiem relacji między Nim a człowiekiem, nie jest w teologii współczesnej niczym nowym. I tak – by odwołać się już do konkretnej postaci – przedstawiciel „teologii ekologicznej”, Jürgen Moltmann, który zauważa, iż jedność Trójjedynego Boga opiera się na „doskonałej, perychoretycznej wspólności Ojca, Syna i Ducha Świętego”²⁰, utrzymuje zarazem, iż „Z punktu widzenia Ducha w stworzeniu również relacja Boga i świata musi być postrzegana jako relacja perychoretyczna”²¹. Czy jednak kategoria perychorezy opisująca konieczne wzajemne przenikanie się trzech Osób w Boskiej immanencji (wzajemne udzielanie się przez przechodzenie, współprzenikanie) może być stosowana do opisu relacji Bóg-stworzenie? Pytanie zdaje się być czysto retoryczne, gdyż pozytywna na nie odpowiedź w sposób ewidentny zrównuje świat stworzony z Bogiem, nadając mu status podobny do jednej z Boskich hipostaz (Osób).

Niekiedy Rohr – zamiast wprost do Boga – odwołuje się do „trzeciej instancji”, a jego wypowiedzi mają niepokojąco niejasny charakter. I tak pisze on: „Coś lub ktoś zdaje się wypełniać tragiczną lukę pomiędzy śmiercią a życiem” (s. 21). Czymże jest to „coś” lub „ktoś” (pisane przez autora z małej litery)? Takie niejasne konstatacje noszą w sobie posmak panteizmu. W tym kontekście sytuuje się też „ciążenie” Rohra ku materializacji ducha, przed którą kryguje się nieco, nie chcąc – jak sam pisze – być posądzony o *New Age* i odstępstwo od ortodoksji, a jednak czyni to, z zadowoleniem stwierdzając, że jego przekonanie, iż „Duch święty jest czymś w rodzaju pola siłowego, takim jak pole elektromagnetyczne czy grawitacyjne” (s. 170), znajduje potwierdzenie w intuicjach innych teologów (s. 171). Zabieg materializacji Ducha ma wprawdzie pewne walory dydaktyczne

²⁰ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 429.

²¹ Tamże.

can the category of perichoresis describing the necessary mutual interpenetration of the three Persons in the divine immanence (mutual giving by passing through, co-penetration) be used to describe the God-creation relationship? The question seems to be purely rhetorical, since a positive answer to it evidently equates the created world with God, giving it a status similar to one of the Divine hypostases (persons).

At times, Rohr – instead of referring directly to God – refers to a ‘third instance’, and his statements are disturbingly vague. And so he writes: “Something or someone seems to bridge the tragic gap between death and life” (p. 21). But what is meant by “something” or “someone” (the author’s spelling is lowercase)? Such vague connotations carry a hint of pantheism. This is also the context in which Rohr’s “pull” towards the materialisation of the Spirit takes place, from which he is somewhat evasive, not wishing – as he himself writes – to be accused of New Age and deviation from orthodoxy, and yet he does so, happily stating that his conviction that “the Holy Spirit is a kind of force field, like an electromagnetic or gravitational field” (p. 170), is confirmed by the intuitions of other theologians (p. 171). The materialization of the Spirit does have some didactic value and makes the theological argument more attractive and “more modern,”²² but metaphysically speaking it is fundamentally flawed. In projecting the nature of Spirit, it seems better to appeal to intuitions developed in phenomenology or descriptive psychology rather than to natural science, such as the Hegelian statement: “a being is a spirit, i.e. it manifests itself [sich erscheinen], it is something apparent”²³ and other similar statements.

Rohr’s preference for scientific analogies is also evident in his commentary on the - theologically correct as it may be – concept

²² Since the dawn of their reflections, people have spoken of spirit as life, breath, breath, breeze, wind, fire, so again, this modernity is questionable – unless it is assured by recourse to the nomenclature of modern physics (‘field matter’).

²³ G.W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha [The Phenomenology of Spirit]*, Warszawa 2010, p. 480.

i uatrakcyjnia wywód teologiczny, czyniąc go „nowocześniejszym”²², lecz metafizycznie biorąc jest z gruntu błędny. Przy wyświeltaniu natury Ducha lepiej – jak sądzę – niż do przyrodoznawczych odwoływać się do intuicji wypracowanych w fenomenologii czy psychologii opisowej, np. takich, jak heglowskie stwierdzenie: „Istota jest duchem, czyli jest czymś przejawionym [*sich erscheinen*], jest czymś jawnym”²³ i jemu podobne.

Upodobanie Rohra do naukowych analogii przejawia się także w jego komentarzu do – jak najbardziej słusznej teologicznie – koncepcji Trójcy Świętej jako odwiecznie i nieustannie realizującej się miłosnej relacji, dialogicznego udzielania siebie przez współczującego i miłosiernego Boga – relacji, której immanentne źródło bije w trynitarnym życiu samego Boga. Czy jednak fakt, że w przyrodzie wszystko dokonuje się „poprzez nieustanną przemianę form, w nieustannym procesie utraty i odnowy, śmierci i zmartwychwstania, utraty ‘ja’ i odnajdywania ‘ja’ większego” (s. 185), jest świadectwem na to, że – jak pisze autor – „Nauka – biologia i astrofizyka – potwierdzają dziś tę trynitarną prawdę, ujmując ją z bardzo różnych punktów widzenia” (s. tamże). Nie jest to dla mnie przekonujące. Z takimi analogiami trzeba być ostrożnym, mając na uwadze to, co wywodzi Michael J. Buckley w pracy *Ateizm w sporze z religią*, a mianowicie, że uporczywe łączenie teistycznej perspektywy z mechaniką i astronomią było jednym ze źródeł nowożytnego ateizmu²⁴.

²² Chociaż o duchu ludzie od zarania swoich refleksji mówili jako o życiu, tchnieniu, oddechu, powiewie, wietrze, ogniu, więc i ta nowoczesność jest wątpliwa – chyba że zapewnia ją odwołanie się do nomenklatury współczesnej fizyki („materia polowa”).

²³ G.W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 2010, s. 480.

²⁴ M.J. Buckley, *Ateizm w sporze z religią*, Kraków 2009.

of the Trinity as an eternally and continually realising loving relationship, a dialogical self-giving by a compassionate and merciful God – a relationship whose immanent source beats in the Trinitarian life of God himself. However, is the fact that in nature everything takes place “through a constant transformation of forms, in a constant process of loss and renewal, death and resurrection, the loss of the ‘self’ and the finding of a greater self” (p. 185) a testimony to the fact that, as the author writes, “Science – biology and astrophysics – today affirm this Trinitarian truth from very different perspectives” (p. *ibid.*)? I do not find it convincing. One has to be careful with such analogies, bearing in mind what Michael J. Buckley infers in his work *At the Origins of Modern Atheism*, namely that the persistence of combining a theistic perspective with mechanics and astronomy was one of the sources of modern atheism.²⁴

SPIRITUAL GUIDANCE IN FAITH OR THERAPEUTIC COUNSELING?

Referring – perhaps – to the Hegelian metaphor of our self as a “deep shaft”, Rohr encourages the reader to decompress the entrance of this buried shaft and to explore it in depth, for at the bottom of it lies the diamond of our true self. Rohr starts from the correct conviction that our soul is predisposed to the knowledge of God (Spirit) because it is part of Him, from Him (cf. p. 86).²⁵ However, one can get the impression that the search to which the author encourages

²⁴ M.J. Buckley, *Ateizm w sporze z religią [At the Origins of Modern Atheism]*, Kraków 2009.

²⁵ With regard to the soul being part of God, one should be sceptical (see above, pp. 7-8). However, the very idea of an inner search for one’s own identity and dignity is an important and frequent motif, which we find, e.g. in Hegel, who writes of John the Baptist that he drew people’s attention to that dignity of theirs, „which was not to be something foreign to them, which they were to seek in themselves, in their true person, not in their origin, not in the drive for happiness, not in the service of some serious husband, but in the training of the divine spark which has been assigned to them and is for them the witness that in a loftier sense they come from

KIEROWNICTWO DUCHOWE W WIERZE CZY PORADNICTWO TERAPEUTYCZNE?

Nawiązując – być może – do heglowskiej metafory naszej jaźni jako „głębokiego szybu” Rohr zachęca czytelnika do odgruzowania wejścia tegoż zasypanego szybu i jego eksploracji w głąb, gdyż na jego dnie spoczywa diament naszego prawdziwego „ja”. Rohr wychodzi ze słusznego przekonania, że nasza dusza jest predysponowana do poznania Boga (Ducha), gdyż jest ona Jego częścią, od niego pochodzi (por. s. 86)²⁵. Można jednak odnieść wrażenie, że poszukiwania, do których autor nas zachęca, mają bardziej psychoanalityczny niż religijny charakter. W wielu miejscach proponuje on pewną ześwieczoną formę rozwoju duchowego, to jest taką, w której uzdrowienia (pewien optymalny stan ducha) człowiek może dokonać własnymi siłami lub przy pomocy swego duchowego nauczyciela-przewodnika. Rola Objawienia i Łaski jest w tej pracy często pomniejszana.

Zasadniczą tęsknotą człowieka poszukującego swego prawdziwego „ja” jest – zdaniem autora – pragnienie pokonania odrębności, dystansu dzielącego nas od tego, co transcendentne (s. 126), „na co pozwala zarówno doskonały kochanek, jak i chwila perfekcji w sztuce, muzyce czy tańcu, a z pewnością transcendentny Bóg” (s. 126). To niemalże zrównanie środków prowadzących do wskazanego celu relatywizuje i umniejsza wagę religii w tym względzie²⁶.

²⁵ W odniesieniu do bycia przez duszę częścią Boga należy być sceptycznym (patrz wyżej, s. 66). Sama jednak idea wewnętrznego poszukiwania własnej tożsamości i godności jest ważnym i częstym motywem, który znajdujemy np. u Hegla, który pisze o Janie Chrzcicielu, iż zwracał ludziom uwagę na tę ich godność, „która nie miała być dla nich czymś obcym, której mieli szukać w sobie samych, w swej prawdziwej osobie, a nie w pochodzeniu, nie w popędzie do szczęścia, nie w służeniu jakiemuś poważnemu mężowi, lecz w kształceniu boskiej iskry, która została im przydzielona i jest dla nich świadectwem, że w bardziej wzniosłym sensie pochodzą od samego Boga” (G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, s. 86).

²⁶ Zresztą z umniejszaniem takim mamy do czynienia i w dalszych partiach pisma. Pod koniec swoich wywodów Rohr stwierdza np., że dojście do prawdziwego „ja” pozwala widzieć, że m. in. religia (obok orientacji seksualnej, koloru skóry

us is more psychoanalytic than religious. In many places, he proposes a secularized form of spiritual development, that is, one in which a person can perform healing (a certain optimal state of mind) on his own or with the help of his spiritual teacher-guide. The role of Revelation and Grace is often diminished in this work.

According to the author, the fundamental yearning of the human being in search of his or her true self is the desire to overcome separateness, the distance separating us from the transcendent (p. 126), “which is made possible by both the perfect lover and the moment of perfection in art, music or dance, and certainly by the transcendent God” (p. 126). This almost equivocation of the means leading to the indicated end relativizes and detracts from the importance of religion in this regard.²⁶ At the animal level, the pursuit of unity is achieved through sexual union, which Rohr treats as something that gives us humans “here and now a foretaste of future union, constituting its promise” (pp. 126-127). Although the author’s call for the nimbus of “sin” to be removed from amorous raptures seems entirely appropriate, linking them (as a “foretaste”) to the communion that believers hope to achieve with God and, in God, with each other, may raise some doubts.

Without shying away from quoting Scripture profusely, Rohr informs the reader that if the latter has no confidence in the Bible, “he can skip these quotations!” (s. 22). The author points to inner (personal) experience as a third instance to help us find our true self, and – needed “to overcome the endless sterile argument about the priority – of the Protestant principle of ‘sola Scriptura’ or Catholic ‘tradition’” (p. 22). From what I have said, one can (should)

God himself” (G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii [Early Theological Writings]*, p. 86)

²⁶ Such belittling is also present in further parts of the paper. Towards the end of his argument, Rohr states, e.g., that arriving at the true self makes it possible to see that, among other things, religion (along with sexual orientation, skin colour or social affiliation) has „nothing to do with the essence of love” (p. 213). This is a questionable thesis – for instance in the light of the Christian conviction that true love is only possible in and through God.

Na poziomie zwierzęcym dążenie do jedności dokonuje się poprzez zespolenie seksualne, które przez Rohra zostaje potraktowane jako coś co daje nam ludziom „tu i teraz przedsmak przyszłej unii, stanowiąc jej obietnicę” (s. 126-127). I choć postulat zdjęcia nimbu „grzechu” z miłosnych uniesień, jaki wysuwa autor, wydaje się zupełnie słuszny, to już wiązanie ich (jako „przedsmaku”) z komunią, jaką wierzący mają nadzieję uzyskać z Bogiem, a w Bogu między sobą, może rodzić pewne wątpliwości.

Nie stroniąc od obfitego cytowania Pisma Świętego, Rohr informuje czytelnika, że jeśli ten ostatni nie ma zaufania do Biblii, to „może te cytaty pominąć!” (s. 22). Autor wskazuje na doświadczenie wewnętrzne (osobiste) jako trzecią instancję pomocną nam w odnalezieniu naszego prawdziwego „ja”, a także – potrzebną „do przewyciężenia niekończącego się jałowego sporu o pierwszeństwo – protestanckiej zasady ‘sola Scriptura’ lub katolickiej ‘tradycji’” (s. 22). Z tego co powiedziałem można (należy) wyciągnąć wnioski, że: 1. doświadczenie wewnętrzne jest samowystarczalne, jeśli chodzi o możliwość duchowej przemiany człowieka (odnalezienie prawdziwego „ja”) – wszak pouczenia Pisma Świętego „można pominąć”; 2. osobiste doświadczenie jest nie tylko trzecią instancją (obok Pisma i Tradycji), lecz jest jakby instancją wyższą – wszak może być skutecznym arbitrem w „jałowych” sporach między dwiema pierwszymi. W założonej przez siebie *Szkole Życia Wewnętrznego* autor przyjmuje następującą zasadę: „Pismo Święte potwierdzone przez doświadczenie i doświadczenie potwierdzone przez Tradycję stanowią właściwą miarę naszego światopoglądu” (s. 23). A co – chciałoby się zapytać – w wypadku, gdy doświadczenie nie potwierdza Pisma Świętego?

Trzeba powiedzieć, że punktu widzenia odnowy duchowej, która dokonywać ma się w świetle wiary chrześcijańskiej, podejście takie budzi niepokoje. Absolutyzuje bowiem na wzór kartezjuszowy ludzkie *cogito*, co grozi woluntaryzmem i relatywizacją prawd wiary.

czy przynależności społecznej) nie ma „nic wspólnego z istotą miłości” (s. 213). Jest to teza wątpliwa – choćby w świetle przekonania chrześcijan, że prawdziwa miłość możliwa jest tylko w Bogu i poprzez Boga.

conclude that 1. inner experience is self-sufficient when it comes to the possibility of man's spiritual transformation (finding the true self) – after all, the instructions of Scripture “can be disregarded”; 2. personal experience is not only a third instance (next to Scripture and Tradition), but is, as it were, a higher instance – after all, it can be an effective arbiter in the “sterile” disputes between the first two. In the School of the Inner Life that he founded, the author adopts the following principle: “Scripture confirmed by experience and experience confirmed by Tradition are the proper measure of our worldview” (p. 23). However, what, one would like to ask, in the case where experience does not confirm Scripture?

It must be said that from the point of view of spiritual renewal, which is to take place in the light of Christian faith, such an approach raises concerns. For it absolutizes, on the model of Cartesianism, the human *cogito*, which runs the risk of voluntarism and relativisation of the truths of faith. At the same time, Rohr himself warns against the - let us call it – “error of interiorism” when he writes: “instead of pursuing the truth we retreat into ourselves, as if to say that we will be a reference point for ourselves. Therein lies the most common problem of individualism and egocentrism, which cannot do without each other” (p. 30).

In general, a fundamental question arises here: whether and to what extent can man know God of himself, based on his experience – internal or external? The decisive point here seems to be that God wants to make Himself known, and therefore that a revelation is necessary, which always comes from outside. If the latter is understood sufficiently broadly, i.e. as already including creation itself, then it can be seen that revelation is also necessary in natural theology, in which, by means of an analysis of the created world, we arrive at the - after all, limited, albeit quite strongly justified – conviction that there is an absolute being: a personal God, creator of all being and source of all existence.

Rohr rightly distinguishes spiritual guidance (which he himself practices) from therapeutic counselling. Although, as he states, he himself successfully practises both of these complementary forms

Jednocześnie sam Rohr przestrzega przed – nazwijmy to – „błędem interioryzacji”, gdy pisze: „zamiast dążyć do prawdy cofamy się w siebie, jakbyśmy chcieli powiedzieć, że sami będziemy dla siebie punktem odniesienia. Na tym polega najpowszechniejszy problem indywidualizmu i egocentryzmu, które nie mogą obyć się bez siebie nawzajem” (s. 30).

W ogóle pojawia się tu zasadnicza kwestia: czy i na ile człowiek może poznać Boga sam z siebie, w oparciu o swoje doświadczenie – wewnętrzne lub zewnętrzne? Wydaje się, że decydujące jest w tym wypadku to, iż Bóg chce dać się poznać, a więc że niezbędne jest objawienie, które zawsze pochodzi z zewnątrz. Jeśli zaś to ostatnie rozumieć dostatecznie szeroko, tj. jako obejmujące już samo stworzenie, to widać, że objawienie konieczne jest także w teologii naturalnej, w której na drodze analizy świata stworzonego, dochodzimy – do ograniczonego przecież, aczkolwiek dość silnie uzasadnionego przekonania – że istnieje byt absolutny: osobowy Bóg, stwórca całego bytu i źródło wszelkiego istnienia.

Rohr słusznie odróżnia kierownictwo duchowe (które sam praktykuje) od poradnictwa terapeutycznego. Mimo iż – jak stwierdza – sam z sukcesem uprawia obie te uzupełniające się formy (s. 60), to „Terapia nie dysponuje narzędziami umożliwiającymi zakwestionowanie małego „ja” – unieważnienia istotności takich spraw jak większe zarobki, dłuższe wakacje, obawa przed zlekceważeniem czy obrazą. Jest to zadanie religii, ostatecznej instancji wspomagającej proces oczyszczenia” (s. 59-60)²⁷. Patrząc zaś z „wewnątrzreligijnego” punktu widzenia, religia nie jest sprawą samego tylko człowieka: religijne poznanie Boga wykracza daleko poza możliwości i moce duchowe ludzi²⁸. Sam Rohr – jako nauczyciel duchowości – jest

²⁷ Zdaniem Rohra terapia jest o tyle nieskuteczna, że w pewnym sensie „ogranicza się do odkładania na bok istotnych problemów ego i sensu istnienia, podczas gdy i tak będziemy się z nimi musieli zmierzyć na łożu śmierci” (s. 61).

²⁸ Zewnętrzny, ateistyczny, punkt widzenia – przeciwnie – podkreśla ludzkie pochodzenie wyobrażeń religijnych – na przykład jako efekt (jak to ma miejsce u Ludwiga Feuerbacha) zabsolutyzowanej antropologii.

(p. 60), ‘Therapy does not have the tools to challenge the small self – to invalidate the relevance of such things as a higher salary, longer holidays, fear of being disrespected or insulted. This is the task of religion, the ultimate facilitator of the purification process’ (pp. 59-60).²⁷ On the other hand, if one looks from an ‘intra-religious’ point of view, religion is not a matter of man alone: the religious knowledge of God goes far beyond the spiritual capacities and powers of human beings.²⁸ Rohr himself – as a teacher of spirituality – is a monk whose inner experience – it must be assumed – has been shaped under the influence of revealed truths. And it is not – as he claims in the aforementioned statement – Scripture that is “confirmed by experience” (p. 23), but the inner experience of the spiritual person itself is (should be) shaped on the basis of Scripture and Tradition. And the statement that the true self ‘does not need a proper name or a proper religion to reveal itself’ (p. 83). It sounds strange, to say the least, in the mouth of a Christian religious.

Then there is Rohr’s relativisation of Christian morality. He notes that the moral issues with which we are preoccupied as Christians are historically mutable and lose relevance over time. For example, there is a clear suggestion of the ephemeral nature of issues such as abortion or gay marriage, to which we may well become accustomed in the next century, just as we had previously become accustomed to dining with pagans or profiting from loans (p. 130). He also ignores the obligation to attend Sunday Mass, and more specifically states that ‘Catholics still accuse themselves of not having been to Mass on Sunday [...] although we so easily forgive ourselves for incomparably graver kinds of evil’ (ibid.). Whilst I understand that a certain hierarchy of sins (evils) can be established, this does not,

²⁷ In Rohr’s view, therapy is ineffective insofar as, in a sense, it ‘limits itself to putting aside the essential problems of ego and the meaning of existence, while we will have to face them on our deathbed anyway’ (p. 61).

²⁸ The external, atheistic, point of view – on the contrary – emphasizes the human origin of religious imagery – for example, as an effect (as in Ludwig Feuerbach’s case) of a dissolute anthropology.

zakonnikiem, którego doświadczenie wewnętrzne – jak należy założyć – zostało ukształtowane pod wpływem prawd objawionych. I to nie – jak stwierdza on w cytowanej wyżej wypowiedzi – Pismo Święte jest „potwierdzone przez doświadczenie” (s. 23), ale samo doświadczenie wewnętrzne osoby duchowej jest (powinno być) kształtowane w oparciu o Pismo i Tradycję. Stwierdzenie zaś, że prawdziwe „ja” „by się ujawnić, nie potrzebuje właściwego imienia ani właściwej religii” (s. 83). Brzmi co najmniej dziwnie w ustach chrześcijańskiego zakonnika.

Mamy też u Rohra relatywizację moralności chrześcijańskiej. Zauważa on, że kwestie moralne, którymi jesteśmy zaabsorbowani jako chrześcijanie są historycznie zmienne i z biegiem czasu tracą na znaczeniu. Na przykład wyraźna jest sugestia efemeryczności takich kwestii, jak aborcja czy małżeństwa homoseksualistów, do których – być może – przyzwyczaimy się w następnym stuleciu, jak wcześniej przyzwyczailiśmy się do spożywania posiłku z poganami czy czerpania zysku z pożyczek (s. 130). Ignoruje też obowiązek uczestniczenia w niedzielnej mszy świętej, a dokładniej stwierdza, że „katolicy wciąż oskarżają się, że nie byli w niedzielę na Mszy świętej [...] choć tak łatwo wybaczymy sobie nieporównywanie cięższe rodzaje zła” (tamże). Rozumiem, że można ustalić pewną hierarchię grzechów (zła), ale przecież to nie zwalnia katolika z obowiązku udziału w niedzielnej mszy świętej. Taka jest natura naszej religii. W ogóle czasem odnoszę wrażenie, że dla Rohra w zasadzie obojętne jest, czy to katolicyzm czy w ogóle chrześcijaństwo – każda religia, która dąży do jedności z Bogiem i „przemienienia” jest dobra. Pewne – od rzeczy wprawdzie, lecz w książce występujące – stwierdzenia zdradzają nawet, że autor ceni wyżej inne religie. I tak ni stąd, ni zowąd informuje on, że okradziono go dwa razy w życiu i to... w pobożnych katolickich krajach (we Włoszech, podczas drogi na Plac Świętego Piotra, i na Filipinach). Najbezpieczniej zaś czuł się na ulicach Indii i Japonii (s. 131). Do tego – według Rohra – chrześcijaństwo nosi w sobie przesłanki własnego upadku: „Owocami cywilizacji chrześcijańskiej okazują się dziś niezliczone przejawy ateizmu, wrogości wobec chrześcijaństwa, polowań na czarownice i sekularyzmu” (s.

after all, absolve a Catholic from the obligation to attend Sunday Mass. Such is the nature of our religion. In general, I sometimes get the impression that for Rohr it is basically indifferent whether it is Catholicism or Christianity in general – any religion that strives for unity with God and “transformation” is good. Some – up the booby, yet present in the book – statements even betray that the author holds other religions in higher esteem. For example, he informs us that he was robbed twice in his life and that... in pious Catholic countries (in Italy, on his way to St Peter’s Square, and in the Philippines). And he felt safest on the streets of India and Japan (p. 131). On top of this – Rohr claims – Christianity carries within it the indications of its own decline: “The fruits of Christian civilisation today turn out to be innumerable manifestations of atheism, hostility to Christianity, witch-hunts and secularism” (p. 141), which on such a scale can hardly be found in other religions (*ibid.*). Is that so? What about Islam and Judaism? And can it be said that these are the effects of “Christian civilisation” – perhaps some of its distortions? Many – including the writer of these words here – believe that Christian civilisation provides the foundations of the social models that are most conducive to the human being and his all-round development. Let us emphasise: the human individual, and not man in general, some imaginary image of him. It did not, of course, create the Kingdom of Heaven on earth, but it probably does not deserve to be so denigrated by the Catholic clergy.²⁹

Rohr suggests that Christianity is in no way privileged in this respect (i.e. as to the competence to find the true self). According to the monk, there is a kind of ‘perpetual tradition’, full of ‘symbols, metaphors and sacred stories’ (p. 94), marking out the one and only religion of humanity, which has – as George Bernard Shaw, quoted by the author, states – ‘a thousand different forms’ (*ibid.*). And this is Rohr himself: ‘The best religious metaphors, such as the resurrection, express not only the truth professed by Christians [...] but also

²⁹ Although I do not deny at the same time that criticism of one’s own ‘nest’ is necessary and does not always defile it.

141), których na taką skalę próżno szukać w innych religiach (tamże). Czyżby? A islam i judaizm? I czy można powiedzieć, że są to skutki „cywilizacji chrześcijańskiej” – być może pewnych jej wypaczeń. Wielu – w tym piszący te słowa – uważa, że cywilizacja chrześcijańska daje podwaliny modeli społecznych, które najbardziej sprzyjają człowiekowi i jego wszechstronnemu rozwojowi. Podkreślmy: jednostce ludzkiej, a nie człowiekowi w ogóle, jakiemuś wyimaginowanemu jego obrazowi. Oczywiście nie stworzyła ona Królestwa Niebieskiego na ziemi, ale chyba nie zasługuje na to, by być aż tak oczerniana przez katolickiego duchownego²⁹.

Sugestia Rohra jest taka, że chrześcijaństwo nie jest w tym względzie (tj. co do kompetencji odnajdywania prawdziwego „ja”) w żaden sposób uprzywilejowane. Zdaniem zakonnika istnieje coś w rodzaju „wiczystej tradycji”, pełnej „symboli, metafor i świętych opowieści” (s. 94), wyznaczającej jedną jedyną religię ludzkości, która ma – jak stwierdza cytowany przez autora George Bernard Shaw – „tysiące różnych postaci” (tamże). A to już sam Rohr: „Najlepsze metafory religijne, takie jak zmartwychwstanie, wyrażają nie tylko prawdę wyznawaną przez chrześcijan [...], lecz także prawdę uniwersalną” (tamże). Nieco zaś dalej autor pisze o „symbolu Zmartwychwstania” (s. 111). Należy uznać, że tego typu synkretyzm zrównuje chrześcijaństwo z wieloma innymi wyznaniem, pozbawiając go waloru – w co chrześcijanie obowiązani są wierzyć – jedynej prawdziwej religii jako Prawdy objawionej przez samego Boga. Podczas gdy – jak relacjonuje Rohr – pewien cysters doznał w Sri Lance oświecenia na widok posągu uśmiechniętego Buddy (s. 97). Nie należy oczywiście przeczyć możliwości przeżycia pewnego duchowego oświecenia w kręgu religii buddyjskiej, chodzi tylko o to, że dla chrześcijanina sugestia zrównania jego wiary z buddyzmem jest trudna do przyjęcia.

W swym nadmiernym „rozmywaniu” granic, jakie dzielą chrześcijaństwo (Kościół katolicki) od wielu innych kultów i religii, Rohr odwołuje się do wczesnochrześcijańskiego myśliciela Wincentego

²⁹ Choć nie przeczę przy tym, że krytyczność wobec własnego „gniazda” jest potrzebna i nie zawsze je kała.

a universal truth' (ibid.). A little further on, the author writes about 'the symbol of the Resurrection' (p. 111). It is important to recognise that this kind of syncretism equates Christianity with many other faiths, depriving it of the value – which Christians are obliged to believe – of being the only true religion as the Truth revealed by God himself. While, as Rohr reports, a Cistercian experienced enlightenment in Sri Lanka at the sight of a statue of a smiling Buddha (p. 97). The possibility of experiencing some spiritual enlightenment within the Buddhist religion should not, of course, be denied, it is just that for a Christian it is difficult to accept any implication of equating his faith with Buddhism.

In his excessive 'blurring' of the boundaries that separate Christianity (the Catholic Church) from many other cults and religions, Rohr refers to the early Christian thinker Vincent of Lerin, citing his understanding of the term 'catholic': "In the Church itself [...] it is necessary to hold firmly to that which everywhere, always, everyone has believed" (p. 157), and encourages us, following him, to follow "universality, antiquity and unanimity" (ibid.). This is far too broad and wrong an understanding of catholicity. After all, the Catholic Church is centred on the New Testament kerygma about the work of salvation, which is realised in the crucified and risen God-Man Jesus Christ, together with the call to conversion and baptism. And this message was by no means believed "everywhere and always". What "everyone" believed "everywhere and always" could at best be some general abstract of human religiosity realised throughout history. One can think of some cosmic power, the spirit of the world, holiness, Rudolf Ott's *numinosum*, etc., but not the saving work of Jesus Christ. The latter is the concrete kerygma of the Christian religion (including the Catholic religion), which is precisely how it differs from other religions, e.g. from ancient polytheism (if antiquity is mentioned above) or primordial cosmic religions. Indeed, it is true – as the aforementioned Vincent of Lerin asserts – that "if something is true, it is always and everywhere true; otherwise it would not be true" (ibid.). Except that, according to Christianity, not everything is true. Besides, by catholicity is to be understood not so much as an already

z Lerynu, przytaczając jego rozumienie terminu „katolicki”: „W samym zaś [...] Kościele trzymać się trzeba silnie tego, w co wszędzie, w co zawsze, w co wszyscy wierzyli” (s. 157), i zachęca za nim, abyśmy podążali „za powszechnością, starożytnością i jedno-myślnością” (tamże). To zdecydowanie za szerokie i niewłaściwe rozumienie katolicyzmu. Przecież Kościół katolicki ześrodkowany jest na nowotestamentowym kerygmacie o dziele zbawienia, które realizuje się w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Bogu-Człowieku – Jezusie Chrystusie – wraz z wezwaniem do nawrócenia się i chrztu. A w orędzie to bynajmniej nie wierzone „wszędzie i zawsze”. To, w co „wszyscy” wierzyli „wszędzie i zawsze”, to może być co najwyżej jakiś ogólny abstrakt z religijności człowieka realizującej się na przestrzeni dziejów. Można tu myśleć o jakiejś kosmicznej mocy, o duchu świata, o świętości, o *numinosum* Rudolfa Otta itp., lecz nie o zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. To ostatnie jest konkretnym kerygmatem religii chrześcijańskiej (w tym katolickiej), która tym właśnie różni się od innych religii, np. od starożytnego politeizmu (jeśli już wyżej o starożytności jest mowa) czy pierwotnych religii kosmicznych. To prawda – jak twierdzi przywołany Wincenty z Lerynu – że „jeśli coś jest prawdą, to jest nią zawsze i wszędzie; w przeciwnym bowiem razie nie byłaby to prawda” (tamże). Tyle tylko, że według chrześcijaństwa nie wszystko jest prawdą. Poza tym przez katolicyzm należy rozumieć nie tyle już zrealizowaną uniwersalność bez granic czasowych i przestrzennych – historia i geografia mają tu zupełnie drugorzędne znaczenie – lecz dążenie do zjednoczenia wszystkich w Chrystusie³⁰. Inaczej mówiąc: chodzi bardziej o zasadę i możliwość niż o zrealizowaną rzeczywistość. Katolik, który dążyłby do przystosowania swej wiary do tego, w co „wszyscy zawsze i wszędzie” wierzą, szybko musiałby porzucić swą wiarę.

Uznanie zmartwychwstania za „metaforę religijną” musi budzić silny sprzeciw teologiczny. Dla wielu bowiem teologów

³⁰ „Kościół – pisze Henri de Lubac – [...] zwraca się do wszystkich ludzi, żeby ich zjednoczyć w Chrystusie (H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy*, Kraków 2012, s. 104).

realised universality without temporal or spatial boundaries – history and geography are of entirely secondary importance here – but as a striving for the union of all in Christ.³⁰ In other words, it is more about principle and possibility than about realised reality. A Catholic who would seek to adapt his faith to what “everyone always and everywhere” believes would quickly have to abandon his faith.

Considering the resurrection as a ‘religious metaphor’ must raise strong theological objections. For many theologians, the resurrection of Jesus Christ is an event (an event – let us emphasise – not a metaphor) that is the *punctum saliens* of the entire Christian faith. As Leo Scheffczyk writes: “if one rejects the truth of the resurrection or does not take it seriously, one deprives both Christ and Christianity of their particular strength and dignity, which they ultimately derive precisely from something supernatural, divine – the strength and power of the resurrection [...] Without the resurrection, both Christ and Christianity are not something that surpasses the immanent forces and possibilities of the world.”³¹ Yet, for Rohr, the resurrection is “an extremely powerful symbol” (p. 103).³² However, in view of the notorious ambiguity of the term “symbol”, one must ask what is the meaning the author has in mind. If the “symbol” were to be understood as an event revealing a sacred reality, as a kind of hierophany (e.g. Jesus Christ as a “symbol of the miracle of the Incarnation of the Deity into humanity”³³), that’s fine. However, if this term is interpreted to mean any object that by convention refers to something else (the function of representation), and the something can even be

³⁰ „The Church – writes Henri de Lubac – [...] turns to all people to unite them in Christ (H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy [Recent Paradoxes]*, Kraków 2012, p. 104).

³¹ L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie [Resurrection]*, Warsaw 1984, p. 21.

³² Jesus Christ, too, is sometimes treated by the author as a symbol: „In the Gospel accounts, the risen Christ usually symbolizes the true self” (p. 221).

³³ M. Rusecki, *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku [Believe My Works. The motivational function of the miracle in theology 20th century]*, Katowice 1988, p. 61.

zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest wydarzeniem (wydarzeniem – podkreślmy – a nie metaforą) będącym *punctum saliens* całej chrześcijańskiej wiary. Jak pisze Leo Scheffczyk: „jeśli odrzuca się prawdę o zmartwychwstaniu albo nie traktuje się jej poważnie, pozbawia się zarówno Chrystusa, jak i chrześcijaństwo ich szczególnej siły i godności, które ostatecznie czerpią właśnie z czegoś nadprzyrodzonego, boskiego – siły i mocy zmartwychwstania [...] Bez zmartwychwstania zarówno Chrystus, jak i chrześcijaństwo nie są czymś, co przewyższałoby immanentne siły i możliwości świata”³¹. Tymczasem dla Rohra zmartwychwstanie to „niezwykle mocny symbol” (s. 103)³². Jednak wobec notorycznej wieloznaczności terminu „symbol” należy zapytać, o jakie znaczenie autorowi chodzi. Jeśli „symbol” miałyby być rozumiany jako zdarzenie objawiające rzeczywistość świętą, jako swoista hierofania (np. Jezus Chrystus jako „symbol cudu wcielenia Bóstwa w człowieczeństwo”³³), to w porządku. Jeśli jednak termin ten wziąć w takim znaczeniu, że oznacza on każdy przedmiot, który na mocy konwencji odnosi się do czegoś innego (funkcja reprezentacji), a tym czymś może być nawet jakaś abstrakcyjna idea³⁴, to pojawia się niebezpieczeństwo rozumienia zmartwychwstania jako tylko pewnego ludzkiego wyobrażenia wyrażającego głębokie pragnienie przewyciężenia śmierci. Tak właśnie rzecz przedstawia Rohr, gdy pisze: „To zmartwychwstanie – uniwersalna opowieść o odwracalności śmierci” (s. 103). W ten sposób zakładana obiektywność wiary staje się li tylko subiektywną życzeniowością³⁵. Ta ostatnia zaś nie

³¹ L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, s. 21.

³² Także Jezus Chrystus traktowany bywa przez autora jako symbol: „W relacjach ewangelicznych Chrystus zmartwychwstały zazwyczaj symbolizuje prawdziwe „ja” [...]” (s. 221).

³³ M. Rusecki, *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988, s. 61.

³⁴ Tamże, s. 58-59.

³⁵ René Laurentin tak wypowiada się na temat swoistej teologicznej mody na symbole, słusznie ją zarazem diagnozując: „Maryja jest symbolem raczej niż osobą historyczną”, mówił pewien sławny katolicki egzegeta amerykański. Dzisiaj to jest modne. Rozdziela się religię i rzeczywistość, tak jakby wiara była czymś

an abstract idea³⁴, there is a danger of understanding the resurrection as merely a certain human image expressing a deep desire to overcome death. This is how Rohr presents the matter when he writes: “It is the resurrection – the universal story of the reversibility of death” (p. 103). In this way, the assumed objectivity of faith becomes mere subjective wishful thinking.³⁵ The latter, on the other hand, does not even need to be conscious; it can be an unconscious collective and/or individual pattern – an archetype. Moreover, Rohr announces to us that resurrection can be ‘practised’ and gives twelve ways of doing so. These boil down to principles of good (moral) living, which could be taken from a secular psychological or psychoanalytic handbook or from a completely different religious tradition;³⁶ whereas resurrection is a grace that comes upon us from God and signifies a specific state of being (it is ontological in nature), not a practicable state of mind. Besides, resurrection must not be confused with salvation. According to the Church’s teaching, all will be resurrected, although not all will be saved (subjective salvation) – however, all can be saved (objective salvation).³⁷

The author also refers to psychoanalysis, quoting Carl Gustav Jung’s term for Christ: ‘the archetype of the self’ (p. 105), adding approvingly: “How very true these words are” (ibid.). A Catholic clergyman reducing the reality of Christ to the role of an archetype? Anyway, regarding the nature of Jesus Christ, we find another surprising statement in Rohr: “After all, we all know – at least that is what I hope – that the formulation ‘Jesus is God’ is formally wrong

³⁴ Ibid., p. 58.

³⁵ René Laurentin commented on the peculiar theological fashion for symbols, rightly diagnosing it at the same time: ‘,Mary is a symbol rather than a historical person’, said a famous American Catholic exegete. Today it is fashionable. One separates religion and reality, as if faith were a kind of dream, as if what is most proper to man were in the realm of subjectivity. This irrationalism is fatal to both culture and faith.” (R. Laurentin, *Maryja matka Odkupiciela* [*Mary, Mother of the Redeemer*], Warszawa 1988, p. 24).

³⁶ Some, for example, from Buddhism.

³⁷ See above, pp. 20-21.

musi być nawet świadoma; może być nieświadomym kształtującym (nie)świadomość zbiorową i/lub indywidualną wzorcem – archetypem. Co więcej Rohr oznajmia nam, że zmartwychwstanie może być „praktykowane”, podając dwanaście sposobów takiej praktyki. Sprowadzają się one do zasad dobrego (moralnego) życia, które mogłyby być zaczerpnięte ze świeckiego poradnika psychologicznego lub psychoanalitycznego albo ze zupełnie innej tradycji religijnej³⁶; podczas gdy zmartwychwstanie jest łaską, jaka spływa na nas od Boga i oznacza określony stan bytu (ma charakter ontologiczny), a nie stan umysłu, który można wypraktykować. Poza tym nie można mylić zmartwychwstania ze zbawieniem. Wedle nauki Kościoła zmartwychwstaną wszyscy, chociaż nie wszyscy będą zbawieni (zbawienie subiektywne) – jednakże wszyscy mogą być zbawieni (zbawienie obiektywne)³⁷.

Autor odwołuje się też do psychoanalizy, przytaczając określenie Chrystusa, jakie sformułował Carl Gustaw Jung: „archetyp jaźni” (s. 105), dodając do tego z aprobatą: „Jak bardzo prawdziwe są te słowa” (tamże). Katolicki duchowny sprowadzający rzeczywistość Chrystusa do roli archetypu? Zresztą co do natury Jezusa Chrystusa znajdujemy u Rohra inne zaskakujące stwierdzenie: „Wiemy wszak wszyscy – taką przynajmniej mam nadzieję – że sformułowanie ‘Jezus jest Bogiem’ z chrześcijańskiego punktu widzenia jest formalnie niewłaściwe, co nie zmienia faktu, że chrześcijanie tak właśnie zazwyczaj myślą” (s. 123). Nie wiem, co dla autora znaczy „formalnie niewłaściwe”, ale np. Joseph Ratzinger o słowie *homoousios* („współistotny” – Syn jest współistotny z Ojcem) pisze wprost: „Trzeba je rozumieć dosłownie: tak, w samym Bogu istnieje odwieczny dialog Ojca z Synem i Obydwaj są w Duchu Świętym prawdziwie jednym

w rodzaju marzenia, jakby to, co najbardziej właściwe człowiekowi, było w sferze subiektywności. Ten irrealizm jest zgubny zarówno dla kultury jak i dla wiary” (R. Laurentin, *Maryja matka Odkupiciela*, Warszawa 1988, s. 24).

³⁶ Niektóre np. z buddyźmu.

³⁷ Patrz niżej, s. 96.

from the Christian point of view, which does not change the fact that this is what Christians usually think” (p. 123). I don’t know what ‘formally inappropriate’ means for the author, but Joseph Ratzinger, for example, writes explicitly about the word *homoousios* (‘being of one substance’ – the Son is co-eternal with the Father): ‘It must be understood literally: yes, in God himself there is an eternal dialogue between the Father and the Son, and both are truly one and the same God in the Holy Spirit.’³⁸ To put simply: Jesus Christ as the Son of God “is the true God of the true God.”³⁹

A further dubious statement about Jesus reads: ‘Jesus is the unity of God and man. There has arisen in him, as it were, something third, in which we have been invited to participate’ (p. 123). I believe that there is no such unity. The only unity proper to the Christian God is the unity of the Trinity. Jesus Christ is not God-Man, but God-Man, with a capital „M”. What needs to be emphasised is that His humanity is of a special kind; it is a ‘foster’ humanity, not an essential humanity, and on top of that, a totally unique humanity, not an ordinary one. Jesus – as co-substantial with the Father – is first and foremost God – a God who humbled Himself by taking on human form; a form – albeit “temporary” – that is bodily completely authentic (the capacity to share human feelings, e.g. joy and suffering), but with a profound spiritual “I” radically different from the human “I” – an “I” without original sin or sinful temptation, a luminous Mind. The humanity of Jesus is therefore something secondary – a result of the grace of incarnation and self-abasement (kenosis). Thinking to the contrary leads towards idolatry as the worship of man. With

³⁸ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu [Jesus of Nazareth]*, [in:], J.R. *Opera omnia*, Volume VI/1, Lublin 2015, p. 354.

³⁹ *Ibid.*, p. 353. It must be acknowledged, at the same time, that some titles of theological works erroneously imply the difference between God and Jesus Christ (which does not mean that it is acknowledged in the content of these works), for example in „God of Jesus Christ”, which is used by both Ratzinger (J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym [The God of Jesus Christ: Meditations on the Triune God]*, Krakow, 1995), as well as, for example, Walter Kasper (W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa [God of Jesus Christ]*, Wrocław 1996).

i tym samym Bogiem”³⁸. Słowem: Jezus Chrystus jako Syn Boży „jest Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego”³⁹.

Dalsza wątpliwa konstatacja na temat Jezusa brzmi: „Jezus jest *jednością Boga i człowieka*. Powstało w nim niejako coś trzeciego, do udziału w czym zostaliśmy zaproszeni” (s. 123). Sądzę, że nie ma żadnej takiej jedności. Jedyna jedność właściwa Bogu chrześcijańskiemu, to jedność Trójcy Świętej. Jezus Chrystus nie jest Bogiem-człowiekiem, lecz Bogiem-Człowiekiem, przez wielkie „C”. Chcę podkreślić, że Jego człowieczeństwo jest specjalnego rodzaju; jest człowieczeństwem „przybranym”, a nie istotowym, a do tego zupełnie wyjątkowym, a nie zwykłym. Jezus – jako współistotny Ojcu – jest przede wszystkim Bogiem – Bogiem, który uniżył się, przyoblekając ludzką postać; postać – choć „tymczasową” – to jednak cieleśnie zupełnie autentyczną (zdolność do dzielenia ludzkich odczuć, np. do radości i cierpienia), jednak o głębokim duchowym „Ja” radykalnie odmiennym od „ja” ludzkiego – „Ja” bez grzechu pierworodnego czy grzesznej pokusy, Umysł świętlisty. Człowieczeństwo Jezusa jest zatem czymś wtórnym – wynikającym z łaski wcielenia i samouniżenia (kenozy). Myślenie przeciwne prowadzi w kierunku idolatrii jako kultu człowieka. Sądzę, że lepiej – przy pewnych zastrzeżeniach co do ich radykalizmu – stanąć w poruszanej kwestii bliżej monofizytów niż traktować Jezusa Chrystusa jako swego rodzaju „byt hybrydowy”. Jezus jest Bogiem, który przybrał ludzką postać, aby pokazać swym niezasłużonym i odkupieńczym cierpieniem swą bezgraniczną Miłość do człowieka.

Wracając zaś do zmartwychwstania, dalej Rohr pisze o nim jeszcze bardziej zadziwiające rzeczy: „Nie twierdzą nawet, że istnieje

³⁸ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu* [w:], J.R. *Opera omnia*, Tom VI/1, Lublin 2015, s. 354.

³⁹ Tamże, s. 353. Trzeba przy tym przyznać, że niektóre tytuły prac teologicznych błędnie sugerują różność Boga i Jezusa Chrystusa (co nie oznacza, że w treściach tych prac jest ona uznawana). Myślę tu o tytule „Bóg Jezusa Chrystusa”, którego używa zarówno Ratzinger (J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków, 1995), jak i np. Walter Kasper (W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996).

some reservations about their radicalism, I believe it is better to stand closer to the Monophysites on the issue at hand than to treat Jesus Christ as a kind of ‘hybrid entity’. Jesus is God who took on human form in order to demonstrate with his undeserved and redemptive suffering his boundless Love for man.

And back to the resurrection: further on, Rohr writes even more astonishing things about it: “I am not even arguing that there is life after death. I’m talking about something more permanent and universal [...] the resurrection applies to almost everything, even to what we are used to hating” (p. 106). Such an approach reduces the resurrection to some kind of universal cosmic rebirth, which is essentially a neo-pagan element. The work reads: “In turn, the whole of creation reminds us from the beginning that everything that exists and lives dies, only to be reborn later in new forms and shapes” (p. 159). But what does the cyclical rebirth of the elements of nature have to do with the Christian idea of resurrection, apart from a completely superficial analogy? Resurrection is a total, radical, unrepeatable event; together with the Last Judgement it brings history to an end, transforming all creation into a divinised pneumatic form. This, in turn, is not another ‘form and shape’, but something that breaks with all forms and shapes known to nature.

Moreover, Rohr suggests an understanding of resurrection as a return to “amorphousness” (p. 108), at which he supports himself with the authority of the Buddhists by repeating after them: “‘form is emptiness, and emptiness is form’; for all forms return to amorphousness (also called spirit or ‘emptiness’)” (p. *ibid.*). The resurrected human being is thus to be something amorphous, ‘diluted’ in an indeterminate omni-being – spirit, or ‘emptiness.’

Rohr explains that behind the ‘symbol of the Resurrection’ – if taken with ‘absolute seriousness’ (p. 111) – there need not be ‘an eternal continuation of our life in its present or even future form’ (p. 112). Instead, it (this symbol) can help us discover ‘the eternal meaning and significance of our present life’ (*ibid.*). Again, here we have a clear suggestion that Christianity is not (need not be) about the preservation of individual human life in eternity, but about

życie po śmierci. Mówię o czymś bardziej trwałym i powszechnym [...] zmartwychwstanie dotyczy niemal wszystkiego, nawet tego, co przyzwyczailiśmy się nienawidzić” (s. 106). Takie postawienie sprawy sprowadza zmartwychwstanie do jakiegoś powszechnego kosmicznego odradzania się, co w zasadzie stanowi element neopogański. W pracy czytamy: „Całe stworzenie przypomina nam zaś od początku, że wszystko, co istnieje i żyje, umiera, by potem odrodzić się w nowych formach i kształtach” (s. 159). Tylko co – poza zupełnie powierzchowną analogią – cykliczne odradzanie się elementów przyrody ma z chrześcijańską ideą zmartwychwstania? Zmartwychwstanie jest wydarzeniem totalnym, radykalnym, niepowtarzalnym; wraz z Sądem Ostatecznym kończy dzieje, przemieniając całe stworzenie w przebóstwioną pneumatyczną postać. Ta zaś nie jest kolejną „formą i kształtem”, tylko czymś co zrywa ze wszystkimi formami i kształtami znanymi naturze.

Co więcej, u Rohra pojawia się sugestia rozumienia zmartwychwstania jako powrotu do „bezpostaciowości” (s. 108), przy której Rohr wspiera się autorytetem buddystów powtarzając za nimi : „‘forma jest pustką, a pustka jest formą’; wszystkie bowiem formy wracają do bezpostaciowości (zwanej też duchem lub ‘pustką’)” (s. tamże). Zmartwychwstały człowiek ma być zatem czymś bezpostaciowym, „rozcieńczonym” w nieokreślonym wszechbycie – duchu, czyli „pustce”.

Rohr wyjaśnia, że za „symbolem Zmartwychwstania” – jeśli potraktować go z „absolutną powagą” (s. 111) – nie musi kryć się „wieczne trwanie naszego życia w jego obecnej czy choćby przyszłej formie” (s. 112). Zamiast tego może on (ów symbol) pomóc nam odkryć „wieczne znaczenie i sens naszego obecnego życia” (tamże). I znowu mamy tu wyraźną sugestię, że w chrześcijaństwie nie chodzi (nie musi chodzić) m. in. o zachowanie w wieczności indywidualnego życia człowieka, lecz o jakieś uniwersalne znaczenie i sens, które możemy osiągnąć już w naszym aktualnym życiu, jeśli tylko będzie ono „pełne dobra i miłości”, które – jak przyznaje autor – „okazują się mieć wieczny wymiar” (tamże). Cóż jednak mógłby ten „wieczny wymiar” oznaczać bez wiecznego trwania podmiotów, które to dobro i miłość (ale także i zło oraz nienawiść) czynią? Bez

some universal meaning and sense that we can already achieve in our present life, if only it is “full of goodness and love”, which, as the author admits, “turn out to have an eternal dimension” (ibid.). But what could this “eternal dimension” mean without the eternal duration of the entities that do this good and love (but also evil and hatred)? Without the perpetuation in the infinite of the dialogical relationship between God and human beings who bestow goodness and love on each other, these values become pure abstractions. Their “eternal dimension” is at best reduced to some present experience, to a certain spiritual exaltation, a momentary sense of sublimity, behind which there is no objective guarantee of permanence.

SALVATION: BETWEEN GRACE AND MERIT

With regard to the question of salvation, one can notice Rohr’s excessive absolutisation of the contribution of grace. From the point of view of Catholic theology, grace is a necessary condition for salvation, but not a sufficient one.⁴⁰ Rohr seems to suggest otherwise when he writes: “The fact that Christ ‘died once’ for all, paying the whole debt, simply means that God takes upon himself the atonement for all the imperfections of the universe” (pp. 19-20). After all, Christ’s salvific death on the cross should rather be seen as the creation of the objective conditions for the salvation of each individual human being (‘objective salvation’). For the fullness of the Kingdom of Heaven to be attained, however, the right practice of life (which in Christianity boils down to the practice of love – *agape, caritas*) is required. “Subjective” prerequisites for salvation are therefore related to the free will granted to human beings (and – perhaps – other beings as well) and – consequently – putting them in a position of responsibility. Christ’s martyrdom and redemptive death did not pay the ‘whole’ debt of humanity, but only blotted out original sin. It did not thereby save the criminal and demonic natures,

⁴⁰ Protestant (Lutheran) theology, which is based, among other things, on the principle of *sola gratia*, sees things differently.

utrwalenia w nieskończoności dialogicznej relacji między Bogiem i ludźmi, którzy obdarzają się dobrem i miłością, wartości te stają się czystą abstrakcją. Ich „wieczny wymiar” sprowadza się co najwyżej do jakiegoś teraźniejszego przeżycia, do pewnej duchowej egzaltacji, chwilowego poczucia wzniosłości, za którym nie stoi żadna obiektywna gwarancja trwałości.

ZBAWIENIE: MIĘDZY ŁASKĄ A ZASŁUGĄ

W odniesieniu do kwestii zbawienia da się z kolei dostrzec u Rohra nadmierne absolutyzowanie udziału łaski. Z punktu widzenia teologii katolickiej jest ona wprawdzie warunkiem koniecznym zbawienia, lecz przecież nie – dostatecznym⁴⁰. Co innego zdaje się sugerować Rohr, gdy pisze: „To, że Chrystus ‘raz umarł’ za wszystkich, spłacając cały dług, oznacza po prostu, że Bóg bierze na siebie zadośćuczynienie za wszystkie niedoskonałości wszechświata” (s. 19-20). Przecież zbawczą śmierć Chrystusa na krzyżu należy traktować raczej jako stworzenie obiektywnych warunków zbawienia każdego indywidualnego człowieka („zbawienie obiektywne”). Do osiągnięcia pełni Królestwa Niebieskiego potrzebna jest jednak właściwa praktyka życiowa (sprowadzająca się w chrześcijaństwie do praktykowania miłości – *agape, caritas*). „Subiektywne” przesłanki zbawienia wiążą się zatem z udzieloną ludziom (a – być może – także i innym istotom) wolną wolą i – co się z tym wiąże – postawieniu ich w sytuacji odpowiedzialności. Męczeńska i odkupieńcza śmierć Chrystusa nie spłaciła „całego” długu ludzkości, a jedynie zmasała grzech pierworodny. Nie zbawiła tym samym natur zbrodniczych i demonicznych, gdyż na nich ciąży odpowiedzialność. Rohr ma rację, gdy pisze: „wierzę i w to, że nie ma wyjątków od zmartwychwstania” (s. 21). Trudno bowiem przypuścić, że Bóg stwarzający każdego człowieka „na swój obraz i podobieństwo” chciałby go unicestwić. W świetle teologii katolickiej wypada jednak uznać, że są wyjątki

⁴⁰ Inaczej widzi rzecz teologia protestancka (luterska), która opiera się m. in. na zasadzie *sola gratia*.

as they are placed in a position of responsibility. Rohr is right when he writes: “I believe also that there are no exceptions to the resurrection” (p. 21). For it is difficult to suppose that a God who creates every human being “in his image and likeness” would wish to annihilate him. In the light of Catholic theology, however, it must be recognised that there are exceptions to salvation. The idea of *apocatastasis* in its absolute form (at the Last Judgement all will be morally restored and there will be no damned) is difficult to accept, simply because it abolishes the eschatological consequences of evil (including evil in its worst form – demonic evil).

In this context, the author’s following thesis is worth considering: “The pass will never be merit; it will only turn out to be a deep desire, concealing the ticket of admission to the new world” (p. 21). If “merits” can be understood as a good Christian life filled with love for God and one’s neighbour, then they are the “pass” – and love for God *ex definitione* includes a “deep desire” to be united with Him in the Kingdom of Heaven. On the other hand, can a lack of merit (by which is meant here the extreme form of such a lack, namely “anti-merit”, i.e. an anti-Christian rejection of God and contempt for one’s fellow human beings) be linked to a deep desire for God, who is the Good itself? Admittedly, the existence of schizophrenic demonic natures which, desiring and longing for the Good, compulsively (under the influence of some fatal inner compulsion) spread evil is not logically excluded. However, such a view of the matter proves that the free will granted by God to rational creatures (and it is only in their case that one can speak of moral evil⁴¹) has no “causal powers” in the created world, and so in fact it’s not free will. It would be more reasonable to assume that a devilish being has “awakened” from the evil it does and has developed a deep regret combined with self-loathing and a painful longing for the Good. This is all the more possible since, after all, demonic natures also originate

⁴¹ Unintelligent beings can only cause misery sometimes referred to as ‘natural evil’.

od zbawienia. Idea *apokatastasis* w swej bezwzględnej postaci (na Sądzie Ostatecznym wszyscy ulegną moralnej odnowie i nie będzie potępionych) jest trudna do zaakceptowania – choćby dlatego, że znosi eschatologiczne konsekwencje zła (w tym także zła w najgorszej postaci – demonicznego).

W tym kontekście wartą rozważenia jest następująca teza autora: „Przepustką nigdy nie będą zasługi; okaże się nią jedynie głębokie pragnienie, kryjące bilet wstępu do nowego świata” (s. 21). Jeśli przez „zasługi” rozumieć dobre chrześcijańskie życie przepelnione miłością do Boga i bliźnich, to one są właśnie tą „przepustką” – a miłość do Boga *ex definitione* zawiera w sobie „głębokie pragnienie” zjednoczenia z Nim w Królestwie Niebieskim. Z drugiej strony: czy brak zasług (przez który należy tu rozumieć skrajną postać takiego braku, to jest „antyzasługi”, czyli antychryściczne odrzucanie Boga i pogardę dla bliźnich) można powiązać z głębokim pragnieniem Boga, który jest Dobrem samym? Wprawdzie – logicznie biorąc – nie jest wykluczone istnienie schizofrenicznych natur demonicznych, które, pragnąc i tęskniąc za Dobrem, kompulsywnie (pod wpływem jakiegoś fatalnego wewnętrznego przymusu) szerzą zło. Tyle tylko, że takie postawienie sprawy świadczy, że udzielona przez Boga stworzeniom rozumnym (a tylko w ich przypadku można mówić o złu moralnym⁴¹) wolna wola nie ma w świecie stworzonym żadnych „mocy sprawczych”, a więc właściwie wolna wola nie jest. Prędzej już można by przypuścić, że istota diabelska „ocknęła się” ze zła które czyni i zrodził się w niej głęboki żal połączony ze wstrętem do samej siebie i bolesna tęsknota za Dobrem. Tym bardziej jest to możliwe, że przecież i natury demoniczne wywodzą się z pierwotnej Całości⁴². W takim wypadku rzeczywiście mogłaby ona liczyć na łaskę i miłosierdzie Boga. Ale czy każdy demon jest do takiego

⁴¹ Byty nierozumne mogą powodować jedynie nieszczęścia zwane niekiedy „złem naturalnym”.

⁴² Wszak Mefistofeles z *Fausta* tak się przedstawia: „Jam część części, co Wszystkim była, Część owej émy, co blask zrodziła” (J.W. Goethe, *Faust. Tragedii część pierwsza*, Kraków 1987, s. 60).

from the original Whole.⁴² In such a case, it could indeed count on God's grace and mercy. But is every demon capable of such a "breakthrough" and is the turnaround – if any – not to its credit?⁴³ Taking the freedom of rational created natures seriously, the answer to the latter is: yes, it is, but only partially, since the action of grace is indispensable.

Referring to the more controversial interpretation of Pierre Teilhard de Chardin, the author treats salvation as a cosmic evolution, which begins with the Big Bang understood as "the external starting point of the eternal mystery of Christ" (p. 114). If by "external starting point" he means that the salvific action begins with the occurrence of creation, then it must be said that – even though there are no starting points in the a-temporal (as is to be presumed) nature of God – in the created nature the economy of salvation does indeed operate historically and thus has a starting point. Only that Rohr frames the whole salvific process naturalistically with a strong tendency towards pantheism. One gets the impression that by describing God as "unlimited resurrection" (p. 115) he identifies him with the universe. This impression begins to border on certainty when the author assures us that – given this evolution of creation in an "implanted" (the inverted commas come from Rohr) direction in it – "we will find the house that hides the sacred heart of the universe" (p. 116).

In such an evolutionary perspective, the divinisation of humans (read: all humans) becomes inevitable. Yet Rohr believes that Christianity stands in the way of such an understanding of things. More precisely: the addressee of the author's claims is the "Church of the West", which over-emphasises man's unlikeness to God and emphasises only moral development, neglecting the mystical essence of things (p. 148). How can one – as Cardinal Ratzinger did in the Catholic Church – call gay people "intrinsically disordered

⁴² After all, Mephistopheles from *Faust* introduces himself thus: „I am part of the part that was All, Part of that moth that gave birth to splendour” (J.W. Goethe, *Faust. Tragedii część pierwsza [The Tragedy first part]*, Kraków 1987, p. 60).

⁴³ Or at least partial merit, if the action of grace is considered necessary.

„przełamania” zdolny i czy zwrot ten – o ile się dokona – nie jest jego zasługą⁴³? Otóż traktując poważnie wolność rozumnych natur stworzonych, na to ostatnie należy odpowiedzieć: jest, lecz tylko częściową, gdyż działanie łaski jest niezbędne.

Nawiązując do – kontrowersyjnych skądinąd – interpretacji Pierre Teilharda de Chardina – autor traktuje zbawienie jako ewolucję kosmiczną, która zaczyna się wraz z Wielkim Wybuchem rozumianym jako „zewnątrzny punkt wyjścia odwiecznego misterium Chrystusa” (s. 114). Jeśli przez „zewnątrzny punkt wyjścia” rozumieć rozpoczęcie zbawczej akcji wraz z zaistnieniem stworzenia, to trzeba powiedzieć, że – mimo iż w aczasowej (jak należy domniemywać) naturze Boga nie ma żadnych punktów wyjścia – w stworzonej naturze ekonomia zbawienia rzeczywiście działa w sposób historyczny, a więc ma punkt wyjścia. Tyle tylko że Rohr cały zbawczy proces ujmuje naturalistycznie z dużą skłonnością do panteizmu. Można odnieść wrażenie, że określając Boga jako „*niczym nieograniczone zmartwychwstanie*” (s. 115) utożsamia Go z wszechświatem. Wrażenie to zaczyna graniczyć z pewnością, gdy autor zapewnia nas, że – dając się ponieść tej ewolucji stworzenia we „wszczepionym” (cudzysłów pochodzi od Rohra) weń kierunku – „odnajdziemy dom, który skrywa święte serce wszechświata” (s. 116).

W takiej ewolucyjnej perspektywie przebóstwienie człowieka (czytaj: wszystkich ludzi) staje się nieuchronne. Ale na przeszkodzie takiemu rozumieniu rzeczy staje – według Rohra – chrześcijaństwo. Ścisłej: adresatem pretensji autora jest „Kościół Zachodu”, który nadmiernie akcentuje niepodobieństwo człowieka do Boga oraz kładzie nacisk jedynie na rozwój moralny, pomijając mistyczną istotę rzeczy (s. 148). Jak można w ogóle – jak zrobił to kardynał Ratzinger w Kościele katolickim – nazwać gejów „ludźmi wewnątrznie nieuporządkowanymi” (tamże). Przecież to jest – grzmi Rohr – „antropologia negatywna”, „postawa antyewangeliczna”, gdyż zapoznaje prawdę o przebóstwieniu (tamże). Widocznie głębia mistycznej antropologii nie uznaje konieczności subiektywnego wkładu w obiektywny fakt

⁴³ A przynajmniej częściową zasługą, jeśli działanie łaski uznać za konieczne.

people” (ibid.)? After all, this is, Rohr thunders, a “negative anthropology”, an “anti-evangelical attitude”, since it acquaints one with the truth of divinisation (ibid.). Apparently, the depths of mystical anthropology do not recognise the necessity of a subjective contribution to the objective fact of humanity’s salvation: everyone ‘by hand’ is divinised and shares in the nature of God, more perhaps even – as Rohr’s thought can be read in a wider context – the Divine is an element of his nature. However, man’s resemblance to God cannot mean anything of the sort, since it is only a statement of the remotest possible analogy that can link the uncreated pure Spirit with created grounded spirituality. For the latter, moral perfection (continual sincere attempts at such perfection) with the necessary participation of Grace is an essential condition (I do not write “necessary”, since the final judgments of God cannot be known) for participation in the Kingdom of Heaven.

It is true that the humiliation of people (regarding them as worthless in the eyes of God), which often takes place in sermons, can lead to a loss of self-confidence (p. 150), to low self-esteem resulting in a certain powerlessness to form one’s own faith properly. Therefore, it is difficult to endorse gloomy theologies that stone by stone erect a monument of human futility. On the other hand, an excessively high self-esteem can lead to conceit and depraving pride: behold, “I” the son of God, sharing in His nature through the Holy Spirit present in me, do not need any externals: going to church, sermons, liturgy, prayers or good works. My true self is divinised by nature.

zbawienia ludzkości: każdy „z rozdania” jest przebóstwiony i ma udział w naturze Boga, więcej może nawet – jak w szerszym kontekście można odczytywać myśl Rohra – Boskość jest elementem jego natury. Jednakże podobieństwo człowieka do Boga niczego takiego nie może oznaczać, gdyż jest jedynie stwierdzeniem jak najodleglejszej analogii, jaka łączyć może niestworzonego czystego Ducha ze stworzoną duchowością uziemioną. Dla tej ostatniej zaś doskonalenie się moralne (ciągle podejmowane szczerze próby tegoż doskonalenia) przy koniecznym współdziałaniu Łaski jest istotnym warunkiem (nie piszę „koniecznym”, gdyż ostatecznych wyroków Boga nie możemy znać) uczestnictwa w Królestwie Niebieskim.

To prawda, że – często mające miejsce w kazaniach – ponížanie ludzi (uważanie za bezwartościowych w oczach Boga), może prowadzić do utraty przez człowieka wiary we własne siły (s. 150), do niskiej samooceny skutkującej pewną niemocą właściwego kształtowania własnej wiary. Dlatego trudno popierać mroczne teologie, które kamień po kamieniu wznoszą monument człowieczej marności. Z drugiej jednak strony nazbyt wysoka samoocena może prowadzić do zarozumiałstwa i deprawującej pychy: oto „Ja” syn Boży, mający udział w Jego naturze poprzez obecnego we mnie Ducha Świętego, nie potrzebuję żadnych zewnętrzności: chodzenia do kościoła, kazań, liturgii, modlitw czy dobrych uczynków. Moje prawdziwe „ja” jest przebóstwione z natury rzeczy.

* * *

Z powyższej analizy wyciągam następujący wniosek: każdy ma prawo do poszukiwania swego tzw. „prawdziwego ‘ja’” (a także do określenia, czym ono właściwie jest) w różnych tradycjach kulturowych (religijnych czy filozoficznych). Trzeba jednak uznać, że franciszkański duchowny Richard Rohr w swych poszukiwaniach i poradach nader często wykracza poza ramy chrześcijańskiego pojmowania Boga i stworzenia. Główne zaś błędy, jakie dostrzegam z tego punktu widzenia, to: błąd panteizmu (albo przynajmniej panteistycznych skłonności), relatywizacji dróg prowadzących do

* * *

From the foregoing analysis, the following conclusion can be drawn: everyone has the right to search for his or her so-called ‘true self’ (and to define what it actually is) in different cultural traditions (religious or philosophical). However, it must be recognised that the Franciscan clergyman Richard Rohr in his search and advice all too often goes beyond the framework of the Christian understanding of God and creation. The main errors identified by me from this point of view are: the error of pantheism (or at least pantheistic inclinations), the relativisation of the paths to the true self, the functional treatment of the Christian religion and a kind of “soteriological liberalism.”

Abstract

It is true that everyone has the right to search for his so-called “true self.” However, in order to find it, one must first define what it actually is. Different cultural, religious or philosophical traditions give different definitions. However, it seems that a Franciscan friar like Richard Rohr in his search and advice all too often goes beyond the framework of the Christian understanding of God and creation. The main errors that seem to be present in his work are: the error of pantheism (or at least pantheistic inclinations), the relativization of the paths leading to the true self, the functional treatment of the Christian religion, and a kind of “soteriological liberalism.”

Keywords: Rohr Richard, true self, Christianity, religious identity

prawdziwego „ja”, funkcjonalnego traktowania religii chrześcijańskiej oraz swego rodzaju „liberalizmu soteriologicznego”.

Streszczenie

Prawdą jest, że każdy ma prawo do poszukiwania tak zwanego swego własnego „prawdziwego ‘ja’”. Jednak, aby je znaleźć, trzeba najpierw określić, czym ono właściwie jest. Różne tradycje kulturowe, religijne czy filozoficzne podają rozmaite określenia. Wydaje się jednak, że franciszkański duchowny, jakim jest Richard Rohr w swych poszukiwaniach i poradach nader często wykracza poza ramy chrześcijańskiego pojmowania Boga i stworzenia. Główne błędy, które wydają się występować w jego dziele, to: błąd panteizmu (albo przynajmniej panteistycznych skłonności), relatywizacji dróg prowadzących do prawdziwego „ja”, funkcjonalnego traktowania religii chrześcijańskiej oraz swego rodzaju „liberalizmu soteriologicznego”.

Słowa kluczowe: Rohr Richard, prawdziwe „ja”, chrześcijaństwo, tożsamość religijna

BIBLIOGRAFIA

- Rohr, Richard, *Nieśmiertelny diament. W poszukiwaniu prawdziwego ja*, tłum. Marek Chojnacki, Kraków: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2013.
- Buckley, Michael J., *Ateizm w sporze z religią*, tłum. Małgorzata Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009.
- Evdokimov, Paul, *Wiek życia duchowego*, tłum. Maria Tarnowska, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- Goethe, Johan Wolfgang, *Faust. Tragedii część pierwsza*, tłum. Artur Sandauer, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987.
- Granat, Wincenty, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. I., Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1972.
- Gryga, Stanisław, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej. Tom I: Wcześni pisarze XVI wieku*, Kraków: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, 1987.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia ducha*, tłum. Światosław. F. Nowicki, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. Grzegorz Sowinski, postł. Tomasz Węcławski, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1999.

SOURCES

- Rohr, Richard, *Immortal Diamond. The Search for Our True Self / W poszukiwaniu prawdziwego ja* trans. Marek Chojnacki, Kraków: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuitów, 2013.⁴⁴
- Buckley, Michael J., *Atheism in dispute with religion*, trans. Małgorzata Frankiewicz, Kraków: WAM Publishing House, 2009.
- Evdokimov, Paul, *Wieki życia duchowego*, trans. Maria Tarnowska, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- Goethe, Johan Wolfgang, *Faust. Tragedii część pierwsza*, trans. Artur Sandauer, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987.
- Granat, Wincenty, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. I., Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1972.
- Gryga, Stanisław, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej. Tom I: Wcześni pisarze XVI wieku*, Kraków: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, 1987.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia ducha*, trans. Światosław F. Nowicki, Warszawa: Aletheia Foundation, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Pisma wczesne z filozofii religii*, trans. Grzegorz Sowiński, Afterword: Tomasz Węclawski, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1999.
- James, William, *Prawo do wiary*, trans. Adam Grobler, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- Kasper, Walter, *Bóg Jezusa Chrystusa*, trans. Jan Tyrawa, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1996.
- Kierkegaard, Søren, *Wprawki do chrześcijaństwa*, trans. Antoni Szwed, Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2002.
- Laurentin, René, *Maryja matka Odkupiciela*, trans. Tadeusz Żeleźnik, Warszawa: Instytut Wydawniczy pax, 1988.
- Lubac, Henri, de, *Najnowsze paradoksy*, trans. Katarzyna Dybeł, Arkadiusz Ziernicki, Kraków: WAM Publishing House, 2012.
- Łagosz, Marek, *Ontologia Boga*, Kraków: Universitas, 2022.
- Maloney, George A., *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, trans. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986.
- Marks, Karol, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, in: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła vol. 1*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1962.

⁴⁴ From the translator: the Polish text of the paper (incl. quotations) is based on the Polish translation of the book.

- James, William, *Prawo do wiary*, tłum. Adam Grobler, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- Kasper, Walter, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. Jan Tyrawa, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1996.
- Kierkegaard, Søren, *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. Antoni Szwed, Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2002.
- Laurentin, René, *Maryja matka Odkupiciela*, tłum. Tadeusz Źeleźnik, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1988.
- Lubac, Henri, de, *Najnowsze paradoksy*, tłum. Katarzyna Dybeł, Arkadiusz Ziernicki, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.
- Łagosz, Marek, *Ontologia Boga*, Kraków: Universitas, 2022.
- Maloney, George A., *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986.
- Marks, Karol, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła t. 1*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1962.
- Moltmann, Jürgen, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Zbigniew Danielewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995.
- Ratzinger, Joseph, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995
- Ratzinger, Joseph, *Jezus z Nazaretu*, tłum. Marzena Górecka, Wiesław Szymona OP, w: Joseph Ratzinger, *Opera omnia*, Tom VI/1, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Rusecki, Marian, *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1988.
- Scheffczyk, Leo, *Zmartwychwstanie*, tłum. Paweł Pachciarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984.

- Moltmann, Jürgen, *Bóg w stworzeniu*, trans. Zbigniew Danielewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995.
- Ratzinger, Joseph, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, trans. Juliusz Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995
- Ratzinger, Joseph, *Jezus z Nazaretu*, trans. Marzena Górecka, Wiesław Szymona OP, in: Joseph Ratzinger, *Opera omnia*, Volume VI/1, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Rusecki, Marian, *Wiercie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice: Księgarnia św. Jack, 1988.
- Scheffczyk, Leo, *Zmartwychwstanie*, trans. Paweł Pachciarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984.